

درر وسر

في أسرار

تأليف

الأستاذ العلامة الشيخ أحمد بن محمد بن أبي بكر

أجزءه الثالث

مكتبات



مكتبة دار المعرفه في الرياض



فروسيه رساله رساله

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# فروع في الرسائل

تأليف

العلامة الأستاذ الشيخ محمد البامياي

الجزء الثالث

مكتورات



شركة كبرى في المصنوعات الحياتية الحديثة

# جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من المؤلف والناشر تحت طائلة الملاحقة الشرعية والقانونية

يطلب من:

لبنان - بيروت - جادة السيد هادي - مفرق الرويس - بناية اللؤلؤة ط ١ -

هاتف: ٠٠٩٦١١٥٤٠٦٧٢ - ٧٠٠٦٦٦٩١ - ٠٠٩٦١

سوريا - ص.ب: ٧٣٣ - السيلة زينب.

مؤسسة المصطفى: إيران - قم - خ سمية - ١٦ مترى عباس آباد بلاك ٢٤

هاتف: ٧٧٣٨٨٥٥ - ٠٠٩٨٢٥١

البريد الإلكتروني: E-mail: mnmnmn3@hotmail.com

مكتشورات



مركز الدراسات والبحوث الإسلامية

## تنبيهات

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: إن محلّ الكلام في الشبهة الموضوعية المحكومة بالإباحة ما إذا لم يكن هناك أصل موضوعي يقضي بالحرمة.

فمثل المرأة المرددة بين الزوجة والأجنبية خارج عن محلّ الكلام، لأن أصالة عدم علاقة الزوجية المقتضية للحرمة، بل استصحاب الحرمة حاکمة على أصالة الإباحة.

(وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: إن محلّ الكلام في الشبهة الموضوعية المحكومة بالإباحة ما إذا لم يكن هناك أصل موضوعي يقضي بالحرمة ... إلى آخره).

المصنّف رحمه الله بعد فراغه من أصالة الإباحة في الشبهة الموضوعية التحريمية يبيّن ما يكون شرطاً فيها، حيث يقول:

(إن محلّ الكلام في الشبهة الموضوعية المحكومة بالإباحة ما إذا لم يكن هناك أصل موضوعي يقضي بالحرمة ... إلى آخره).

ثم إن ذكره لهذا الشرط في المقام، مع كفاية ذكره في الشبهة الحكمية على ما مرّ تفصيله، لعله يكون لأجل كون ذكر الشرط في بابه أولى من الاكتفاء بذكره في باب آخر، ثم إن هذا الشرط يوجب عدم جريان أصالة الإباحة في باب الفروج والأموال واللحوم لوجود أصل موضوعي في هذه الأبواب، كما يأتي ذكره عن قريب إن شاء الله تعالى.

(فمثل المرأة المرددة بين الزوجة والأجنبية خارج عن محلّ الكلام ... إلى آخره) وذلك لوجود أصل موضوعي حاكم على أصالة الإباحة، وهو أصالة عدم حدوث علاقة الزوجية بينهما، وأصالة عدم وقوع النكاح عليها، حيث تقتضي الحكم بالحرمة، ومع قطع النظر عن هذا الأصل الموضوعي - أيضاً - لا يجوز الرجوع إلى أصالة الإباحة من جهة استصحاب الحرمة، كما في المتن، وهذا الاستصحاب وإن كان خارجاً عن المقام لكونه أصلاً حكماً، إلا إنه حاكم على أصالة الإباحة، فتأمل تعرف. هذا تمام الكلام في مثال الفروج.

ثم أشار المصنّف رحمه الله إلى مثال الأموال بقوله:

ونحوها المال المرّد بين مال نفسه وملك الغير مع سبق ملك الغير له.  
وأما مع عدم سبق ملك أحد عليه، فلا ينبغي الإشكال في عدم ترتب أحكام ملكه عليه  
من جواز بيعه ونحوه ممّا يعتبر فيه تحقّق المائيّة.  
وأما إباحة التصرفات الغير المترتبة في الأدلّة على ماله وملكه فيمكن القول به للأصل  
ويمكن عدمه، لأنّ الحلّيّة في الأملاك لا بدّ لها من سبب محلّل بالاستقراء، ولقوله عليه السلام: (لا يحل  
مالٌ إلا من حيث أحله الله)<sup>(١)</sup>.

(ونحوها المال المرّد بين مال نفسه وملك الغير مع سبق ملك الغير له ... إلى آخره).  
وصورة الاشتباه في المال المرّد بين مال نفسه وملك الغير تكون أكثر ممّا أشار إليه  
المصنّف عليه السلام في المتن، فنذكر بعض هذه الصور في المقام ليتّضح ما فيها من الأحكام  
فنقول:

الصورة الأولى: ما إذا علم أنّه كان ملك غيره، إلاّ إنّه شكّ في انتقال المال إليه قهراً  
كالإرث، أو اختياراً كالنقل بأحد الأسباب الشرعيّة، وقد أشار إليها عليه السلام بقوله: (مع سبق ملك  
الغير له ... إلى آخره) وهنا استصحاب بقاء ملك الغير وارداً على أصالة الإباحة، وبذلك لا  
يبقى مجال لأصالة الإباحة أصلاً، كما هو واضح.

والصورة الثانية: التي أشار إليها بقوله:

(وأما مع عدم سبق ملك أحد عليه ... إلى آخره) أي: مع عدم العلم بسبق ملك أحد  
إليه، لا مع العلم بعدم سبق ملك أحد إليه، والفرق بين التعبيرين لا يخفى على أحد،  
وحكم هذه الصورة هو التفصيل بين التصرف المتوقّف على الملك، كالبيع مثلاً، وبين ما  
لم يتوقّف عليه، كالأكل والشرب مثلاً، فلا يجوز القسم الأوّل لأصالة عدم الملكيّة،  
ولقوله عليه السلام: (لا بيع إلاّ فيما تملك)<sup>(٢)</sup>.

وأما القسم الثاني فيجوز لكفاية أصالة عدم تملك الغير له في جواز التصرف، فيمكن  
الحكم بإباحة التصرف غير المتوقّف على الملك بأصالة الإباحة لعدم أصل موضوعي

(١) الكافي ١: ٢٥/٥٤٨. الوسائل ٢٧: ١٥٦، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٨.

(٢) غوالي اللآلئ ٢: ١٦/٢٤٧.



ومبنى الوجهين أنّ إباحة التصرف هي المحتاجة إلى السبب فيحرم مع عدمه ولو بالأصل.

وأنّ حرمة التصرف محمولة في الأدلة على ملك الغير، فمع عدم تملك الغير ولو بالأصل تنتفي الحرمة.

مانع عنها، إذ أصالة عدم كونه مالكا لا تمنع عن جواز التصرف، لعدم كونه متوقفاً على الملك، ويمكن الحكم بعدم جواز هذا القسم من التصرف أيضاً؛ وذلك لأنّ الحلية في الأموال والأموال تحتاج إلى سبب محلل من إذن أو ملك، وهو منتفٍ في المقام، إذ غير الملكية وهو الإذن يكون منتفياً بالفرض، والملكية منتفية بالأصل، فإذا انتفى السبب انتفى المسبب، وهو إباحة التصرف غير المتوقف على الملكية.

والحاصل هو عدم جواز التصرف المتوقف على الملكية، وفي جواز التصرف غير المتوقف على الملكية وجهان، وتقدم مبناهما، وقد أشار إليه المصنف رحمه الله بقوله:

(ومبنى الوجهين أنّ إباحة التصرف هي المحتاجة إلى السبب فيحرم مع عدمه).

أي: عدم السبب ولو احرز عدمه بالأصل، كما تقدم من أصالة عدم كونه مالكا، هذا هو الوجه لعدم جواز التصرف.

ثمّ الوجه لجوازه ما أشار إليه رحمه الله بقوله:

(وأنّ حرمة التصرف محمولة في الأدلة على ملك الغير، فمع عدم تملك الغير ولو بالأصل

تنتفي الحرمة) والمطلب واضح لا يحتاج إلى الشرح والتوضيح.

والصورة الثالثة: هي أن يكون المال من المباحات، إلاّ إنه نشك في حيازة مسلم له، أو

عدمها، فحينئذ يدور أمره بين كونه من المباحات حتى يجوز التصرف فيه، وبين كونه مال

الغير حتى لا يجوز التصرف فيه، وحكم هذه الصورة هو جواز التصرف بأصالة الإباحة

وعدم وقوع يد عليه.

والصورة الرابعة: هي أن يكون المال ملكاً له، إلاّ إنه يشك في انتقاله عن ملكه بسبب

من الأسباب الشرعية، أو عدمه، وحكمها هو ترتب آثار الملك عليه بأصالة عدم انتقاله

عن ملكه. هذا تمام الكلام في مثال المال المرّد بين كونه مالاً له أو لغيره.

وبقي الكلام في مثال اللحوم وقد أشار إليه رحمه الله بقوله:

ومن قبيل ما لا تجري فيه أصالة الإباحة اللحم المرذّب بين المذكّي والميتة، فإنّ أصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة والنجاسة حاکمة على أصالة الإباحة والطهارة. وربما يتخيّل خلاف ذلك:

تارة: لعدم حجیة استصحاب عدم التذكية.

وأخرى: لمعارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت والحرمة والنجاسة من أحكام الميتة.

والأول مبني على عدم حجیة الاستصحاب ولو في الأمور العدمية.  
والثاني مدفوع:

(ومن قبيل ما لا تجري فيه أصالة الإباحة) هو (اللحم المرذّب بين المذكّي والميتة). أي: ومما لا تجري فيه أصالة الإباحة، وهو اللحم المرذّب بين المذكّي والميتة، حيث يرجع إلى أصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة والنجاسة، وهي حاکمة على أصالتي الإباحة والطهارة؛ لكون الشكّ في الحلیة مسبّب عن الشكّ في التذكية، ومن المعلوم أنّ الأصل السببي حاکم على الأصل المسببي.  
(وربما يتخيّل خلاف ذلك:

تارة: لعدم حجیة استصحاب عدم التذكية.

وأخرى: لمعارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت ... إلى آخره).

تخيّل جماعة كصاحب المدارك والفاضل التونسي، والسيد الصدر خلاف ما ذكر من حكومة أصالة عدم التذكية على أصالتي الإباحة والطهارة، وذلك لأنهم تمسّكوا بأصالة الإباحة والطهارة في باب الجلود واللحوم تضعيفاً لاستصحاب عدم التذكية؛ إمّا لكون المستصحب من الأمور العدمية، وعدم حجیة الاستصحاب في الأمور العدمية، كما عن المدارك، أو لكونه معارضاً باستصحاب عدم الموت، فيرجع إلى أصل آخر بعد التساقت وهو أصالة الإباحة.

وأما الوجه الأول وهو عدم حجیة الاستصحاب في الأمور العدمية فمدفوع بحجیة الاستصحاب في الأمور العدمية، بل اعتباره فيها مجمع عليه، كما في شرح الاعتمادي.  
وأما الثاني وهو عدم حجیة الاستصحاب من جهة التعارض، فمدفوع:

أولاً: بأنه يكفي في الحكم بالحرمة عدم التذكية ولو بالأصل، ولا يتوقف على ثبوت الموت حتى ينتفي بانتفائه ولو بحكم الأصل، والدليل عليه استثناء ﴿ما ذكيتم﴾<sup>(١)</sup> من قوله ﴿وما أكل السبع﴾<sup>(٢)</sup>، فلم يبيح الشارع إلا ما ذكّي، وإناطة إباحة الأكل بما ذكر اسم الله عليه وغيره من الأمور الوجودية المعبرة في التذكية، فإذا انتفى بعضها ولو بحكم الأصل انتفت الإباحة.

وثانياً: إن الميتة عبارة عن غير المذكّي، إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه.

أولاً: بكفاية إحراز عدم التذكية ولو بالأصل في الحكم بالحرمة ولا يتوقف على ثبوت الموت حتى ينتفي بانتفائه ولو بأصالة عدم الموت، والشاهد على أن الموضوع للحكم بالحرمة هو عدم التذكية لا الموت هو الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إلا ما ذكيتم﴾<sup>(٣)</sup>. فالمستفاد من هذا الاستثناء هو أن الحلّية منوطة بالتذكية، فتكون الحرمة منوطة بعدم التذكية، فيكفي فيها استصحاب عدم التذكية.

وثانياً: إن الميتة عبارة عن غير المذكّي الشامل لما مات حتف أنفه، وليس المراد منها خصوص ما مات حتف أنفه حتى يجري استصحاب عدم الموت كذلك، فيعارض استصحاب عدم التذكية.

والحاصل أن الأصل المعارض لاستصحاب عدم التذكية - وهو استصحاب عدم الموت - مبني على أمرين:

أحدهما: أن يكون الموضوع في الحكم بالحليّة عدم الموت.

وثانيهما: أن يكون المراد بالميتة خصوص ما مات حتف أنفه، وكلا الأمرين محل للمنع.

أما الأمر الأول، فلأجل أن الموضوع في الحكم بالحليّة هو التذكية بدليل الاستثناء كما تقدّم، لا عدم الموت.

وأما الأمر الثاني، فلأجل أن الميتة في الشرع عبارة عن كلّ زهاق روح انتفى فيه شرط

(١) المائدة: ٣.

(٢) المائدة: ٣.

(٣) المائدة: ٣.

بل كلّ زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعاً، وتام الكلام في الفقه.

الثاني: إنَّ الشيخ الحرَّ رَبِّهِ أورد في بعض كلماته اعتراضاً على معاصر الأخباريين. وحاصله أنه ما الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه، حيث أوجبتم الاحتياط في الأوّل دون الثاني؟ وأجاب بما لفظه:

من شرائط التذكية، فحينئذ لا يجري استصحاب عدم الموت حتى يعارض استصحاب عدم التذكية، فيبقى استصحاب عدم التذكية من دون معارض، فيترتب الحكم بالحرمة والنجاسة عليه، وهو المطلوب. (فهي ميتة شرعاً).

أي: غير المذكّي الشامل لما مات حتف أنفه، أو مات بقتل فاقد لشرائط التذكية ميتة شرعاً، فتكون أمراً عدمياً يحرز بالأصل عند الشكّ. (الثاني: إنَّ الشيخ الحرَّ رَبِّهِ أورد في بعض كلماته اعتراضاً على معاصر الأخباريين... إلى آخره).

وما أورده الشيخ الحرّ العاملي - الذي هو من الأخباريين - عليهم يتّضح بعد ذكر مقدمة وهي:

إنَّ الأخباريين موافقون للأصوليين في الشبهة الموضوعيّة التي تُسمّى عندهم بالشبهة في طريق الحكم، حيث يقولون بالبراءة فيها كأصوليين، وإنّما الخلاف بينهما في الشبهة الحكميّة، حيث يقول الأخباريون فيها بوجوب الاحتياط، فهم يفرّقون بين الشبهتين الموضوعيّة والحكميّة في الحكم، حيث يقولون في الأولى بالبراءة، وفي الثانية بوجوب الاحتياط.

إذا عرفت هذه المقدّمة يتّضح لك ما أورده الحرّ العاملي بقوله: (ما الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه، حيث أوجبتم الاحتياط في الأوّل دون الثاني؟).

وقد تنبّه إلى هذا السؤال الحرّ العاملي رَبِّهِ فأجاب عنه بما يتّضح بعد بيان أقسام الشبهة وهي عنده ثلاثة:

«إِنَّ حَدَّ الشَّبْهَةِ فِي الْحُكْمِ مَا اشْتَبَهَ حُكْمَهُ الشَّرْعِيَّ، أَعْنِي: الْإِبَاحَةَ وَالتَّحْرِيمَ، وَحَدَّ الشَّبْهَةِ فِي طَرِيقِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ مَا اشْتَبَهَ فِيهِ مَوْضُوعُ الْحُكْمِ، كَاللَّحْمِ الْمُشْتَرَى مِنَ السُّوقِ لَا يَعْلَمُ أَنَّهُ مَذَكِّيٌّ أَوْ مَيْتَةٌ، مَعَ الْعِلْمِ بِحُكْمِ الْمَذَكِّيِّ وَالْمَيْتَةِ، وَيَسْتَفَادُ هَذَا التَّقْسِيمَ مِنْ أَحَادِيثَ وَمِنْ وَجْهِ عَقْلِيَّةٍ مُؤَيَّدَةٍ لِتِلْكَ الْأَحَادِيثِ وَيَأْتِي بَعْضُهَا وَقَسْمٌ مُتَرَدِّدٌ بَيْنَ الْقَسْمَيْنِ، وَهِيَ الْأَفْرَادُ الَّتِي لَيْسَتْ بِظَاهِرَةٍ الْفَرْدِيَّةِ لِبَعْضِ الْأَنْوَاعِ، وَلَيْسَ اشْتِبَاهُهَا بِسَبَبِ شَيْءٍ مِنَ الْأُمُورِ الدُّنْيَوِيَّةِ كَاخْتِلَاطِ الْحَلَالِ بِالْحَرَامِ، بَلْ اشْتِبَاهُهَا لِأَمْرٍ ذَاتِيٍّ، أَعْنِي: اشْتِبَاهَ صَنْفِهَا فِي نَفْسِهَا كَبَعْضِ أَفْرَادِ الْغَنَاءِ الَّذِي قَدْ ثَبَتَ تَحْرِيمُ نَوْعِهِ وَاشْتِبَاهَ أَنْوَاعِهِ فِي أَفْرَادِ يَسِيرَةٍ، وَبَعْضِ أَفْرَادِ الْخَبَائِثِ الَّذِي قَدْ ثَبَتَ تَحْرِيمُ نَوْعِهِ وَاشْتِبَاهَ بَعْضِ أَفْرَادِهِ حَتَّى اخْتَلَفَ الْعُقَلَاءُ فِيهَا، وَمِنْهَا شَرْبُ التَّنِّ وَهَذَا النَّوْعُ يَظْهَرُ مِنَ الْأَخْبَارِ دَخُولَهُ فِي الشَّبْهَاتِ الَّتِي وَرَدَ الْأَمْرُ بِاجْتِنَابِهَا. وَهَذِهِ التَّفَاصِيلُ تَسْتَفَادُ مِنْ مَجْمُوعَةِ الْأَحَادِيثِ، وَنَذَكُرُ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ وَجُوهًا:

**القسم الأول:** هي الشبهة الحكمية التي تُسَمَّى بالشبهة في نفس الحكم، وهي ما اشتبه حكمه الشرعي، وهذا التعريف للشبهة الحكمية مخالف لما تقدّم من المصنّف رحمته من أنّ الشبهة الحكمية ما يكون منشأ الاشتباه فيه عدم النصّ، أو إجماله أو تعارضه، سواء كان المشتبه نفس الحكم أو موضوعه الكلي.

**والقسم الثاني:** هي الشبهة الموضوعية التي تُسَمَّى بالشبهة في طريق الحكم وهي ما اشتبه موضوع الحكم الشرعي، كاللحم المُشْتَرَى مِنَ السُّوقِ، حَيْثُ يَكُونُ مَرْدَدًا بَيْنَ الْمَذَكِّيِّ وَهُوَ مَعْلُومِ الْحَلِيَّةِ، وَبَيْنَ الْمَيْتَةِ وَهِيَ مَعْلُومَةُ الْحَرَمَةِ، وَهَذَا التَّعْرِيفُ لِلشَّبْهَةِ الْمَوْضُوعِيَّةِ - أَيْضًا - مُخَالَفٌ لِمَا تَقَدَّمَ مِنَ الْمَصْنُفِ رحمته فِي تَعْرِيفِ الشَّبْهَةِ الْمَوْضُوعِيَّةِ، كَمَا لَا يَخْفَى.

**والقسم الثاني:** هو المردّد بينهما، حيث يكون المشتبه هو الحكم والموضوع معاً، وذلك كَبَعْضِ أَفْرَادِ الْغَنَاءِ، مِثْلَ الصَّوْتِ الْمَرْجَعِ بِلَا طَرْبِ الْمَشْكُوكِ دَخُولَهُ فِي الْغَنَاءِ الْمَحْرَمِ شَرْعًا، فَيَكُونُ مَرْدَدًا بَيْنَ مَا هُوَ الْمَحْرَمُ، وَبَيْنَ مَا لَيْسَ بِمَحْرَمٍ، وَيَكُونُ حُكْمُهُ - أَيْضًا - مَرْدَدًا بَيْنَ الْحَرَمَةِ وَالْإِبَاحَةِ، ثُمَّ إِنَّ الْقِسْمَ الثَّلَاثَ يَلْحَقُ حُكْمًا بِالْقِسْمِ الْأَوَّلِ فَيَجِبُ فِيهِ الْإِحْتِيَاطُ كَالْقِسْمِ الْأَوَّلِ، وَالْقِسْمَ الثَّانِيَّ لَا يَجِبُ فِيهِ الْإِحْتِيَاطُ، وَالدَّلِيلُ عَلَى هَذَا الْفَرْقِ وَالتَّفْصِيلُ وَجُوه:

منها: قوله ﷺ: (كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ)<sup>(١)</sup>.  
 فهذا وأشباهه صادق على الشبهة في طريق الحكم - إلى أن قال - :  
 وإذا حصل الشك في تحريم الميتة لم يصدق عليها أن فيها حلالاً ولا حراماً.  
 أقول: إن كان مطلبه أن هذه الرواية وأمثالها مخصصة لعموم ما دلّ على وجوب التوقف  
 والاحتياط في مطلق الشبهة، وإلا فجرى ان أصالة الإباحة في الشبهة الموضوعية لا

(منها: قوله ﷺ: (كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ)).  
 إذ أخبار الجَلّ تدلّ على الحلّية في الشبهة الموضوعية، كما أشار ﷺ إلى وجه ذلك  
 بقوله:

(فهذا وأشباهه صادق على الشبهة في طريق الحكم) فيكون دليلاً على الحلّية في  
 الشبهة الموضوعية.

(وإذا حصل الشك في تحريم الميتة لم يصدق عليها أن فيها حلالاً وحراماً).  
 قال الحرّ العاملي: إذا شك في تحريم الميتة من باب الفرض، لم يصدق عليها أن فيها  
 حلالاً وحراماً، حتى تكون الشبهة فيها شبهة في طريق الحكم، ولذلك يحكم فيها بالحلّية  
 لقوله ﷺ: (كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ فَهُوَ لَكَ ... إلى آخره).  
 وأما إذا شك في تحريم اللحم المُشترى من السوق، فإنه يصدق عليه أن فيه حلالاً وهو  
 المذكى، وحراماً وهو الميتة، فيحكم بالحلّية لِمَا دَلَّ عَلَى الْجَلِّ فِي مَوَارِدِ الشَّبْهَةِ  
 الموضوعية، لكون الشبهة - حينئذ - شبهة موضوعية.  
 وبالجملة، إنّ الاستفادة من أخبار الجَلّ هو الحكم بالحلّية والإباحة في الشبهة التي في  
 طريق الحكم فقط.

ثم أورد المصنّف ﷺ على استدلال الحرّ العاملي بقوله:  
 (أقول: إن كان مطلبه أن هذه الرواية وأمثالها مخصصة لعموم ما دلّ على وجوب  
 التوقف والاحتياط في مطلق الشبهة ... إلى آخره).  
 وحاصل الإيراد هو أن مراد الحرّ العاملي، إن كان وجوب التوقف والاحتياط بما دلّ

(١) الفقيه ٣: ٢١٦/١٠٠٢. التهذيب ٩: ٣٣٧/٧٩. الوسائل ١٧: ٨٨، أبواب ما يكتب به، ب ٤، ح ١.

ينفي جريانها في الشبهة الحكمية مع أن سياق أخبار التوقف والاحتياط يأبى عن التخصيص من حيث اشتغالها على العلة العقلية لحسن التوقف والاحتياط، أعني: الحذر من الوقوع في الحرام والهلكة.

فحملها على الاستحباب أولى.

على وجوب التوقف والاحتياط في مطلق الشبهة، حكمية كانت أو موضوعية، إلا إن أخبار الجدل كالرواية المتقدمة وأمثالها مخصصة لعموم أخبار التوقف والاحتياط، كانت النتيجة وجوب التوقف والاحتياط في الشبهة الحكمية فقط دون الموضوعية، وهو المطلوب. ولا بد أن يكون مراده ذلك (وإلا فجرى ان أصالة الإباحة في الشبهة الموضوعية لا ينفي جريانها في الشبهة الحكمية).

وإن لم يكن مراده ما ذكر من التخصيص، بل كان المراد أن أخبار الجدل تدل على الإباحة في الشبهة الموضوعية فقط، لمّا تمّ ما ذكره من الفرق والتفصيل بين الشبهة الموضوعية والحكمية؛ وذلك لأن جريان أصالة الإباحة في الشبهة الموضوعية لأخبار الجدل لا ينفي جريانها في الشبهة الحكمية بما دل على الإباحة والحلية فيها كقوله عليه السلام: (كل شيء مطلق حتى يرذ فيه نهي)<sup>(١)</sup> من الشارع.

فالحاصل أنه لا بد من الالتزام باختصاص مادد على الإباحة والحلية بالشبهة الموضوعية، ثم الالتزام بكونه مخصصاً لعموم مادد على وجوب التوقف، والاحتياط حتى يتم التفصيل المذكور، فيكون التفصيل المتقدم مبنياً على التخصيص.

والتخصيص غير صحيح، لأن سياق أخبار التوقف والاحتياط يأبى عن التخصيص من جهة كونها مشتملة على العلة العقلية الجارية في جميع أفراد الشبهة، وهي الحذر من الوقوع في الحرام والهلكة، فتخصيص الحكم بوجوب التوقف والاحتياط ببعض الأفراد ينافي مقتضى العلة العقلية المشتركة بينها.

(فحملها على الاستحباب أولى).

أي: حمل أخبار التوقف والاحتياط على الاستحباب أولى، سواء كانت الشبهة حكمية

(١) الفقيه ١: ٢٠٨/٩٣٧. الوسائل ٢٧: ١٧٤، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦٧.

ثم قال: «ومنها: قوله ﷺ: (حلال بين وحرام بين وشبهات)<sup>(١)</sup> وهذا إنما ينطبق على الشبهة في نفس الحكم وإلا لم يكن الحلال البين ولا الحرام البين ولا يعلم أحدهما من الآخر إلا علام الغيوب، وهذا ظاهر واضح».

أقول: فيه - مضافاً إلى ما ذكرنا من إباء سياق الخبر عن التخصيص - إن رواية التثليث التي هي العمدة من أدلتهم ظاهرة في حصر ما يُبتلى به المكلف من الأفعال في ثلاثة، فإن

أو موضوعية، وبذلك لا يتم ما ذكره الحرّ العاملي رحمته من التفصيل بين الشبهة الموضوعية والحكمية بوجوب الاحتياط في الثاني دون الأول.

نعم، يمكن أن يكون مراد الحرّ العاملي رحمته اختصاص أخبار التوقّف والاحتياط في الشبهة الحكمية، كما يكون مراده اختصاص أخبار الجَل في الشبهة الموضوعية، وحينئذ يتم التفصيل من دون حاجة إلى التخصيص، ولا يردّ عليه ما أورده المصنّف رحمته.

ثم قال: «ومنها: قوله ﷺ: (حلال بين وحرام بين وشبهات) وهذا إنما ينطبق على الشبهة في نفس الحكم وإلا لم يكن الحلال البين، ولا الحرام البين، ولا يعلم أحدهما من الآخر إلا علام الغيوب».

وملخص الكلام أنّ هذا التثليث ينطبق على الشبهة الحكمية، إذ البين هو الحكم الشرعي لا الموضوع الخارجي، إذ ليس موضوع من الموضوعات الخارجية إلا ويحتمل فيه الحرمة لجهة من الجهات فقول النبي صلى الله عليه وآله في ذيل الحديث المنطبق على الشبهة الحكمية: (فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم)<sup>(٢)</sup>، يدل على وجوب الاجتناب عن الشبهات في الشبهة الحكمية فقط، وهو المطلوب.

(أقول: فيه مضافاً إلى ما ذكرنا من إباء سياق الخبر عن التخصيص أنّ رواية التثليث التي هي العمدة من أدلتهم ظاهرة في حصر ما يُبتلى به المكلف من الأفعال في ثلاثة... إلى

(١) الكافي ١: ٦٨/١٠ - الفقيه ٣: ١٨/٦ - التهذيب ٦: ٨٤٥/٣٠٢ - الوسائل ٢٧: ١٥٧، أبواب صفات القاضي،

ب ١٢، ح ٩.

(٢) الكافي ١: ٦٨/١٠ - الفقيه ٣: ١٨/٦ - التهذيب ٦: ٨٤٥/٣٠٢ - الوسائل ٢٧: ١٥٧، أبواب صفات القاضي،

ب ١٢، ح ٩.



كانت عامّة للشبهة الموضوعيّة - أيضاً - صحّ الحصر، وإنّ اختصّت بالشبهة الحكميّة كان الفرد الخارجي المرّدّ بين الحلال والحرام قسماً رابعاً لأنّه ليس حلالاً بيّناً ولا حراماً بيّناً ولا مشتبه الحكم.

ولو استشهد بما قبل النبوي من قول الصادق عليه السلام: (إنّما الأمور ثلاثة) <sup>(١)</sup> كان ذلك أظهر

آخره).

وحاصل إيراد المصنّف عليه السلام على استدلال الحرّ العاملي عليه السلام بحديث التثليث على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكميّة هو فساد استدلال الحرّ العاملي لوجهين:  
الوجه الأوّل: إنّ حديث التثليث يشمل الشبهة الحكميّة الوجوبيّة، فلو دلّ على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكميّة، لدلّ على وجوبه في الشبهة الحكميّة الوجوبيّة، والتالي باطل لعدم وجوب الاحتياط في الشبهة الحكميّة الوجوبيّة بالاتفاق، فالمقدّم - أيضاً - باطل وإلّا لزم تخصيص الخبر بإخراج الشبهة الوجوبيّة عنه، ولا يجوز الالتزام بالتخصيص لِمَا في المتن (من إباء سياق الخبر عن التخصيص).

فلا بدّ من القول بعدم دلالة رواية التثليث على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكميّة مطلقاً، وبذلك يكون الاستدلال بها على وجوب الاحتياط فيها فاسداً، هذا ما أشار إليه المصنّف عليه السلام بقوله:

(مضافاً إلى ما ذكرنا من إباء سياق الخبر عن التخصيص).

الوجه الثاني: إنّ حديث التثليث ظاهر في حصر ما يُبتلى به المكلف من الأفعال في ثلاثة أي: حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، وحينئذ فإنّ كان شاملاً للشبهة الموضوعيّة صحّ الحصر، وإنّ كان مختصاً بالشبهة الحكميّة لا يصحّ الحصر، وذلك لخروج الفرد الخارجي المرّدّ بين الحلال والحرام عنه بالفرض لكون الشبهة فيه موضوعيّة، فلا يدخل في المشتبه بالشبهة الحكميّة حتى يكون من الشبهات بين ذلك، وإنّما سيكون أمراً رابعاً، وبذلك يبطل حصر ما يُبتلى به المكلف من الأفعال في الثلاثة، فلا بدّ حينئذ من القول بشمول حديث التثليث للشبهة الموضوعيّة، حتى يتمّ الحصر المذكور، فيكون

(١) الكافي ١: ٦٨/١٠. الفقيه ٣: ١٨/٦. التهذيب ٦: ٣٠٢/٨٤٥. الوسائل ٢٧: ١٥٧، أبواب صفات القاضي.

في الاختصاص بالشبهة الحكمية، إذ المحصور في هذه الفقرة الأمور التي يرجع فيها إلى بيان الشارع فلا يردُّ إخلاله بكون الفرد الخارجي المشتبه أمراً رابعاً للثلاثة.  
وأما ما ذكره: «من المانع لشمول النبوي للشبهة الموضوعية من أنه لا يعلم الحلال من الحرام إلاّ علام الغيوب».

الاستدلال به على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية فقط فاسداً.

(ولو استشهد بما قبل النبوي من قول الصادق عليه السلام: (إنما الأمور ثلاثة)).

أي: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يُردُّ حكمه إلى الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله.

(كان ذلك أظهر في الاختصاص بالشبهة الحكمية) بقرينة ردّ الأمر المشكل إلى الشارع. ومن المعلوم أنّ ما يرجع إلى بيان الشارع في رفع الاشتباه عنه تكون الشبهة فيه حكمية، فالمحصور في هذه الرواية هي الأمور التي يرجع فيها إلى بيان الشارع، وهي منحصرة في الثلاثة، فلا يردُّ على هذا الحصر ما ورد في الحصر المذكور في النبوي من أنّ الفرد الخارجي المرّد بين الحلال والحرام أمر رابع، إذ الفرد الخارجي المرّد بين الحلال والحرام خارج عن المحصور في الرواية، فوجوده لا يضرّ بحصر ما هو المقصود حصره، هذا بخلاف المحصور في النبوي حيث يكون ما يُبتلى به المكلف من الأفعال والفعل الخارجي المرّد بين الحلال والحرام يكون ممّا يُبتلى به المكلف فيكون داخلاً في المحصور، فلو قلنا بخروجه عن النبوي باعتبار اختصاصه بالشبهة الحكمية، لكان أمراً رابعاً، فلا يصحّ حصر ما يُبتلى به المكلف من الأفعال في الثلاثة على ما تقدّم.  
(وأما ما ذكره: «من المانع لشمول النبوي للشبهة الموضوعية من أنه لا يعلم الحلال من الحرام إلاّ علام الغيوب»).

أي: إنّ ما ذكره الحرّ العاملي رحمته الله من المانع العقلي من شمول النبوي للشبهة الموضوعية، من أنّ البين عندنا هو الحلال والحرام من حيث الحكم، وأما الحلال والحرام من حيث الموضوع فلا يعلمهما إلاّ الله العلام لجميع الغيوب، والحديث النبوي يبيّن لنا ما هو البين عندنا وهو الحلال والحرام من حيث الحكم، لا ما هو البين عند الله حتى يشمل الشبهة الموضوعية، فمرّدّد، كما أشار إليه بقوله:

ففيه: إنّه إن أُريدَ عدم وجودهما، ففيه ما لا يخفى. وإن أُريدَ ندرتهما، ففيه: إنّ الندرة تمنع من اختصاص النبوي بالنادر لا من شمولها له، مع أنّ دعوى كون الحلال البيّن من حيث الحكم أكثر من الحلال البيّن من حيث الموضوع قابلة للمنع، بل المحرّمات الخارجيّة المعلومة أكثر بمراتب من المحرّمات الكلّيّة المعلوم تحريمها.

ثم قال: «ومنها: ما ورد من الأمر البليغ باجتنب ما يحتمل الحرمة والإباحة بسبب تعارض الأدلّة وعدم النصّ، وذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعي».

(ففيه: إنّه إن أُريدَ عدم وجودهما ففيه ما لا يخفى).

إذ كلاهما موجود، فإنّ ماء النبع والغزال في الجبال - مثلاً - من الحلال البيّن، والخمر والميسر - مثلاً - من الحرام البيّن.

(وإن أُريدَ ندرتهما ففيه ... إلى آخره).

أي: وإن أُريدَ ندرة الحلال والحرام البيّن من حيث الموضوع، ففيه:

أولاً: إنّ الندرة لا تمنع عن شمول النبوي للنادر، بل تمنع عن اختصاصه به.

وثانياً: نمنع كثرة الحلال والحرام البيّن من حيث الحكم، وندرتهم من حيث الموضوع، بل الأمر بالعكس؛ لأنّ المحرّمات الخارجيّة المعلومة أكثر بمراتب من المحرّمات الكلّيّة المعلومة.

وبالجملة، إنّا نمنع أولاً: من أكثرية المحلّلات من حيث الحكم من المحلّلات من حيث الموضوع. وثانياً: ندعي أكثرية المحرّمات من حيث الموضوع من المحرّمات من حيث الحكم.

(ثم قال: «ومنها: ما ورد من الأمر البليغ باجتنب ما يحتمل الحرمة والإباحة بسبب

تعارض الأدلّة، وعدم النصّ، وذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعي»)

قال الحرّ العاملي رحمته الله في مقام الاستدلال على التفصيل المزبور: إنّ من جملة ما يدلّ

على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكميّة ما ورد من الأمر باجتنب ما يحتمل الحرمة

والإباحة فيما إذا كان الاشتباه من جهة تعارض النصّين، أو عدم النصّ، ومن المعلوم أنّ

الشبهة فيما إذا كان الاشتباه فيها من جهة تعارض النصّين، أو عدم النصّ حكميّة،

فالمستفاد ممّا دلّ على وجوب الاجتناب عن محتمل الحرمة في مورد تعارض الأدلّة،

أقول: ما دلّ على التخيير والتوسعة مع التعارض وعلى الإباحة مع عدم ورود النهي، وإن لم يكن في الكثرة بمقدار أدلة التوقف والاحتياط، إلا إن الإنصاف أن دلالتها على الإباحة والرخصة أظهر من دلالة تلك الأخبار على وجوب الاجتناب.

قال: ومنها: «إنّ ذلك وجه للجمع بين الأخبار لا يكاد يوجد وجه أقرب منه».

أقول: مقتضى الإنصاف أن حمل أدلة الاحتياط على الرجحان المطلق أقرب ممّا ذكره.

كخبر الغوالي<sup>(١)</sup>، وما دلّ على وجوب التوقف والاحتياط في مورد عدم النصّ هو وجوب الاحتياط في الشبهة الحكميّة، فيكون دليلاً على التفصيل.

(أقول: ما دلّ على التخيير والتوسعة مع التعارض وعلى الإباحة مع عدم ورود النهي، وإن لم يكن في الكثرة بمقدار أدلة التوقف والاحتياط... إلى آخره).

وحاصل إيراد المصنّف رحمته على الاستدلال المذكور هو أنّ ما دلّ على وجوب الاحتياط في باب التعارض معارض بما دلّ على التخيير في هذا الباب.

وكذلك ما دلّ على وجوب التوقف والاحتياط في ما لا نصّ فيه معارض بما دلّ على الرخصة والإباحة.

ثمّ مجموع ما دلّ على وجوب الاحتياط في الموردين وإن كان كثيراً عدداً إلا إن دلالة ما دلّ على البراءة فيهما تكون أقوى وأظهر، فيتقدّم على ما دلّ على وجوب الاحتياط.

قال: ومنها: «إنّ ذلك وجه للجمع بين الأخبار لا يكاد يوجد وجه أقرب منه».

وحاصل هذا الاستدلال هو أنّ الأخبار متعارضة فمنها ما يدلّ على وجوب الاحتياط مطلقاً، ومنها ما يدلّ على البراءة كذلك، ومقتضى قاعدة الجمع العرفي - الجمع مهما أمكن أولى من الطرح - هو التفصيل بحمل ما دلّ على وجوب الاحتياط على الشبهة الحكميّة، وما دلّ على البراءة على الشبهة الموضوعيّة.

(أقول: مقتضى الإنصاف أن حمل أدلة الاحتياط على الرجحان المطلق أقرب ممّا ذكره).

وحاصل ما ذكره المصنّف رحمته هو أنّ نحمل ما دلّ على وجوب الاحتياط على الطلب

ثم قال ما حاصله: «ومنها: إنَّ الشبهة في نفس الحكم يُسأل عنها الإمام عليه السلام بخلاف الشبهة في طريق الحكم، لعدم وجوب السؤال عنه، بل علمهم بجميع أفراده غير معلوم أو معلوم العدم لأنَّه من علم الغيب، فلا يعلمه إلا الله وإن كانوا يعلمون منه ما يحتاجون إليه وإذا شأوا أن يعلموا شيئاً علموه» انتهى.

أقول: ما ذكره من الفرق لا مدخل له، فإنَّ طريق الحكم لا يجب الفحص عنه وإزالة الشبهة فيه، لا من الإمام عليه السلام ولا من غيره من الطرق المتمكّن منها، والرجوع إلى الإمام عليه السلام إنّما يجب فيما تعلق التكليف فيه بالواقع على وجه لا يعذر الجاهل المتمكّن من العلم.

المشترك بين الوجوب والندب، فنحكم بوجوب الاحتياط في موارد الشك في المكلف به وأستحبابه في موارد الشك في أصل التكليف مطلقاً.

(ثم قال ما حاصله: «ومنها: إنَّ الشبهة في نفس الحكم يُسأل عنها الإمام عليه السلام بخلاف الشبهة في طريق الحكم لعدم وجوب السؤال عنه ... إلى آخره).

وحاصل تقريب هذا الوجه على التفصيل كما في شرح الاعتمادي أنّ الشبهة الحكمية يُسأل عنها الإمام عليه السلام عند التمكّن، كزمان حضوره عليه السلام، فيجب الاحتياط عند عدم تمكّن المكلف لرفع الشبهة بالسؤال عنه، كزمان غيبته عليه السلام، وهذا بخلاف الشبهة الموضوعية حيث لا يجب السؤال عن الإمام عليه السلام عند التمكّن، فلا يجب فيها الاحتياط عند التعذر، وهو المطلوب.

(بل علمهم) الحضوري (بجميع أفراده) أي: الموضوع (غير معلوم أو معلوم العدم لأنَّه من علم الغيب، فلا يعلمه إلا الله وإن كانوا يعلمون منه) أي: الغيب (ما يحتاجون إليه وإذا شأوا أن يعلموا شيئاً علموه).

(أقول: ما ذكره من الفرق لا مدخل له).

وحاصل إيراد المصنّف رحمته على الاستدلال المذكور هو أنّ ما ذكره الحرّ العاملي رحمته من الفرق من جهة أنّ وجوب السؤال من الإمام عليه السلام في الشبهة الحكمية عند التمكّن يلزم وجوب الاحتياط عند التعذر، لا مدخل له في المقام أصلاً، لعدم الملازمة بين وجوب السؤال عند التمكّن وبين وجوب الاحتياط عند التعذر.

وما ذكره من الفرق إنّما يتم في صورة الملازمة، وأمّا على فرض عدم الملازمة، كما هو

وأما مسألة مقدار معلومات الإمام عليه السلام من حيث العموم والخصوص وكيفية علمه بها من حيث توقّفه على مشيئتهم أو على التفاتهم إلى نفس الشيء أو عدم توقّف على ذلك، فلا يكاد يظهر من الأخبار المختلفة في ذلك ما تطمئن به النفس، فالأولى وكول علم ذلك إليهم صلوات الله عليهم أجمعين.

ثم قال: «ومنها: إنّ اجتناب الشبهة في نفس الحكم أمر ممكن مقدور، لأنّ أنواعه محصورة بخلاف الشبهة في طريق الحكم فاجتنابها غير ممكن، لما أشرنا إليه من عدم وجود الحلال البين ولزوم تكليف ما لا يطاق، والاجتناب عما يزيد على قدر الضرورة حرج عظيم

كذلك، لا يجب الاحتياط في الشبهة الحكمية عند عدم تمكّن المكلف من السؤال، بل يجب الرجوع إلى البراءة بأدلة البراءة بعد الفحص واليأس عن الدليل الدال على الحرمة، هذا في الشبهة الحكمية، وأما في الشبهة الموضوعية، فلا يجب السؤال من الإمام عليه السلام حتى عند التمكّن، ولا من غيره؛ لأنّ الجاهل بالموضوع معذور مطلقاً كما سيأتي.

فالحاصل هو الرجوع إلى البراءة في الشبهة الموضوعية مطلقاً، وفي الشبهة الحكمية عند عدم تمكّن إزالة الشبهة بالسؤال عن الإمام عليه السلام، أو بالفحص عن الأدلة، وبذلك لا يتمّ التفصيل المذكور.

(وأما مسألة مقدار معلومات الإمام عليه السلام من حيث العموم والخصوص وكيفية علمه بها من حيث توقّفه على مشيئتهم).

بمعنى: إنّ الأئمة عليهم السلام إن شاؤوا أن يعلموا شيئاً علموه، فيكون علمهم إرادياً.

(أو عدم توقّف على ذلك).

أي: على المشيئة والالتفات، فيكون علمهم حضورياً.

(فلا يكاد يظهر من الأخبار المختلفة في ذلك ما تطمئن به النفس، فالأولى وكول علم

ذلك إليهم عليهم السلام) لأنهم أعلم بكيفية علمهم، هذا ما ينبغي ذكره في المقام.

وأما بسط الكلام في علم الإمام عليه السلام فهو خارج عن المقام.

(ثمّ قال: «ومنها: إنّ اجتناب الشبهة في نفس الحكم أمر ممكن مقدور لأنّ أنواعه

محصورة بخلاف الشبهة في طريق الحكم فاجتنابها غير ممكن ... إلى آخره).

وحاصل تقريب هذا الوجه الذي استدل به الحرّ العاملي رحمته الله على التفصيل هو أن

وعسر شديد؛ لاستلزامه الاقتصار في اليوم والليله على لقمة واحدة وترك جميع الانتفاعات « انتهى.

أقول: لا ريب أن أكثر الشبهات الموضوعية لا يخلو عن أمارات الجِلِّ والحرمة كيد المسلم والسوق وأصالة الطهارة وقول المدعي بلامعارض والأصول العدمية المجمع عليها عند المجتهدين والأخباريين على ما صرح به المحدث الاسترآبادي، كما سيجيء نقل كلامه في الاستصحاب، وبالجملة، فلا يلزم حرج من الاجتناب في الموارد الخالية عن هذه الأمارات لقلتها.

قال: «ومنها: إن اجتناب الحرام واجب عقلاً ونقلاً ولا يتم إلا باجتناب ما يحتمل التحريم مما اشبه حكمه الشرعي ومن الأفراد الغير الظاهرة بالفردية وما لا يتم الواجب إلا

اجتناب الشبهة في نفس الحكم أمر ممكن مقدور؛ لأن أنواعه قليلة محصورة، بخلاف الشبهة في طريق الحكم، فإن اجتنابها غير ممكن، لكثرة الأنواع التي ورد النص بإباحتها، فالاجتناب عنها يسبب الحرج العظيم، والعسر الشديد، والتكليف بما لا يطاق.

فالحاصل هو التفصيل بوجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية، لكونه مقدوراً، وعدمه في الشبهة الموضوعية لكون الاحتياط فيها مستلزماً لما ذكر من المحاذير التي لا يجوز الالتزام بها عقلاً وشرعاً.

(أقول: لا ريب أن أكثر الشبهات الموضوعية لا يخلو عن أمارات الجِلِّ والحرمة كيد المسلم والسوق ... إلى آخره).

وحاصل إيراد المصنف عليه السلام على الاستدلال المذكور هو أن الشبهات الموضوعية وإن كانت كثيرة إلا أنه لا يجب الاجتناب عن جميع موارد حتى يقال: إن الاجتناب عنها غير ممكن، بل يجب الاجتناب عنها في الموارد التي تكون خالية عن أمارات الجِلِّ والحرمة وهي قليلة محصورة، فيكون الاجتناب عنها أمراً ممكناً مقدوراً، كلاجتناب عن الشبهة في نفس الحكم.

قال: «ومنها: إن اجتناب الحرام واجب عقلاً ونقلاً، ولا يتم إلا باجتناب ما يحتمل التحريم ... إلى آخره).

وأصل هذا الوجه مبني على وجوب مقدمة الواجب، فيقال: إن الاجتناب عن الحرام

به وكان مقدوراً فهو واجب إلى غير ذلك من الوجوه، وإن أمكن المناقشة في بعضها، فمجموعها دليل كافٍ شافٍ في هذا المقام، والله أعلم بحقائق الأمور والأحكام» انتهى.

أقول: الدليل المذكور أولى بالدلالة على وجوب الاجتناب من الشبهة في طريق الحكم، بل لو تمّ لم يتمّ إلا فيه، لأنّ وجوب الاجتناب عن الحرام لم يثبت إلا بدليل حرمة ذلك الشيء، أو أمر وجوب إطاعة الأوامر والنواهي ممّا ورد في الشرع وحكم به العقل، فهي كلّها تابعة لتحقق الموضوع، أعني: الأمر والنهي، والمفروض الشكّ في تحقق النهي، وحينئذٍ فإذا فرض عدم الدليل على الحرمة فأين وجوب ذي المقدّمة حتى يثبت وجوبها؟

نعم، يمكن أن يقال في الشبهة في طريق الحكم بعد ما قام الدليل على حرمة الخمر: يثبت وجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعية، ولا يحصل العلم بموافقة هذا الأمر العام إلا بالاجتناب عن كلّ ما احتل حرمة.

لكنك عرفت الجواب عنه سابقاً، وأنّ التكليف بذي المقدّمة غير محرز إلا بالعلم التفصيلي أو الإجمالي، فالاجتناب عمّا يحتمل الحرمة احتمالاً مجرداً عن العلم الإجمالي لا يجب لا نفساً ولا مقدّمة، والله العالم.

الواقعي واجب عقلاً وشرعاً ولا يتمّ إلا بالاجتناب عن كلّ ما يحتمل تحريمه ممّا اشتبه حكمه الشرعي، سواء كان الاشتباه فيه من جهة عدم النصّ، أو تعارض النصّين أو إجماله، كما أشار إلى الأخير بقوله: (ومن الأفراد الغير الظاهرة) أي: من الأفراد المحتملة فرديتها لموضوع الحرمة، كبعض الاصوات المحتمل كونه فرداً للغناء المحرّم.

فالحاصل هو وجوب الاجتناب عن كلّ ما يحتمل تحريمه من باب ما لا يتمّ الواجب إلا به على القول بوجوب ما لا يتمّ الواجب إلا به.

هذا تمام الكلام في الوجوه التي استدل بها الحرّ العاملي رحمته على ما تقدّم من التفصيل، ثمّ قال: إن المناقشة في بعض هذه الوجوه وإن كان ممكناً إلا إنّ مجموعها كافٍ في مثل ذلك التفصيل.

(أقول: الدليل المذكور أولى بالدلالة على وجوب الاجتناب من الشبهة في طريق الحكم ... إلى آخره).

وملخص إيراد المصنّف رحمته على هذا الدليل هو أنّ الدليل المذكور لا يدلّ على



الثالث: إنه لا شك في حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط مطلقاً حتى فيما كان هناك أمانة على الجِلِّ مُغْنِيَةً عن أصالة الإباحة، إلا إنه لا ريب في أنّ وجوب الاحتياط في الجميع موجب لاختلال النظام، كما ذكره المحدث المتقدم. بل يلزم أزيد ممّا ذكره فلا يجوز الأمر به من الحكيم لمنافاته للفرض والتبعيض بحسب

التفصيل، بل يجري في الشبهة الموضوعية أيضاً، بل لا يتم إلا في الشبهة الموضوعية؛ لأنّ وجوب المقدّمة فرع لوجوب ذبيها، وهو ثابت في الشبهة الموضوعية دون الشبهة الحكمية، وذلك لأنّ ورود النهي في الشبهة الموضوعية؛ كالنهي عن الخمر معلوم، ولا يتم وجوب الاجتناب عن الخمر إلا بالاجتناب عن كلّ محتمل الخمرية، وهذا بخلاف الشبهة الحكمية حيث يكون النهي فيها مشكوكاً بالفرض، فلم يثبت وجوب الاجتناب عمّا لا يعلم ورود النهي فيه حتى يجب ما لا يتم الاجتناب إلا به من باب المقدّمة. فالمتحصّل من الجميع هو عدم تمامية ما استدل به الحرّ العاملي عليه السلام على التفصيل المذكور.

(الثالث: إنه لا شك في حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط مطلقاً حتى فيما كان هناك أمانة على الجِلِّ مُغْنِيَةً عن أصالة الإباحة ... إلى آخره).

وحاصل ما أفاده المصنّف عليه السلام في الأمر الثالث هو رجحان الاحتياط وحسنه في جميع موارد الشبهات الحكمية والموضوعية معاً، ومقتضى حسن الاحتياط في جميع الموارد هو العمل بالاحتياط في جميع الموارد، بحيث لا يبقى مجال للرجوع إلى البراءة وأصالة الإباحة، إذ الرجوع إليها يكون على خلاف الاحتياط، فالأولى ما ذكره الأخباريون من القول بالاحتياط.

إلا إنّ الاحتياط في جميع الموارد موجب لاختلال النظام، بل موجب للتكليف بما لا يطاق، كما أشار إليه بقوله:

(بل يلزم أزيد ممّا ذكره فلا يجوز الأمر به من الحكيم لمنافاته للفرض) وهو حفظ النظام. وحينئذ فلا بدّ من الجمع بين حسن الاحتياط وحفظ النظام، والجمع لا يمكن إلا بالتبعيض في الاحتياط.

ثمّ إنّ التبعيض فيه يمكن أن يكون بحسب الموارد، أو بحسب الاحتمالات أو بحسب

الموارد، واستحباب الاحتياط حتى يلزم الاختلال - أيضاً - مشكل، لأنّ تحديده في غاية التعسّر، فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات، فيحتاط في المظنونات.  
وأما المشكوكات فضلاً عن انضمام الموهومات إليها، فالاحتياط فيها حرج مخلّ بالنظام ويدلّ على هذا العقل بعد ملاحظة حسن الاحتياط مطلقاً واستلزام كليّته الاختلال.

المحتملات.

والتبعيض بحسب الموارد يمكن أن يكون طويلاً وهو الاحتياط إلى حدّ لزوم اختلال النظام وعدمه بعد الحدّ المذكور. ويمكن عرضاً، بأن يحتاط في موارد لا يوجد فيها إلا أصالة الإباحة، وعدم الاحتياط في موارد وجود الأمارات الأخرى على الجِلّ، كاليد والسوق مثلاً، فالتبعيض يمكن بأحد الوجوه الأربعة التي ذكرها المصنّف رحمته وقد أشار إلى الوجه الأوّل من التبعيض بحسب الموارد بقوله:

(والتبعيض بحسب الموارد، واستحباب الاحتياط حتى يلزم الاختلال - أيضاً - مشكل، لأنّ تحديده في غاية التعسّر).

إذ لا يعلم الاختلال، إلا بعد الوقوع فيه، لأنّ تعيين موارد عدم لزوم اختلال النظام قبل الوقوع فيه يكون في غاية العسر.

ثمّ أشار إلى الوجه الثاني وهو التبعيض بحسب الاحتمالات بقوله:

(فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات، فيحتاط في المظنونات ... إلى آخره).

وحاصل التبعيض هو التبعيض بحسب الاحتمالات قوّة وضعفاً، فيحتاط في الأوّل، كما إذا كان احتمال الحرمة مظنوناً بالظنّ غير المعبر، ولا يحتاط في الثاني، كما إذا كان احتمال الحرمة من المشكوكات أو الموهومات.

ولا يخفى أنّ العقل يحكم على هذا التبعيض بعد ملاحظة أمور:

منها: حسن الاحتياط مطلقاً.

ومنها: استلزام كليّته - أي: الاحتياط - اختلال النظام.

ومنها: إنّ الاحتياط في المشكوكات والموهومات وإن كان موجباً لعدم اختلال النظام، إلاّ أنّه ترجيح للمرجوح على الراجح، وهو قبيح عقلاً، فيتعيّن الاحتياط في المظنونات فقط، لئلا يلزم المحذور.

ويحتمل التبعض بحسب الاحتمالات، فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمة في نظر الشارع، كالدماء والفروج، بل مطلق حقوق الناس بالنسبة إلى حقوق الله تعالى يحتاط فيه وإلا فلا.

ويدلّ على هذا جميع ماورد من التأكيد في أمر النكاح، وأنه شديد، وأنه يكون منه الولد.

منها: ما تقدّم من قوله عليه السلام: (لا تجامعوا على النكاح بالشبهة) <sup>(١)</sup> قال عليه السلام: (فإذا بلغك امرأة أَرْضَعْتِك - إلى أن قال - : إن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة) <sup>(٢)</sup>.  
وقد تُعارضُ هذه بما دلّ على عدم وجوب السؤال والتوبيخ عليه، وعدم قبول قول من يدّعي حرمة المعقودة مطلقاً أو بشرط عدم كونه ثقةً، وغير ذلك.  
وفيه: إن مساقها التسهيلُ وعدمُ وجوب الاحتياط فلا ينافي الاستحباب، ويحتمل

ثم أشار المصنّف رحمه الله إلى الوجه الثالث وهو التبعض بحسب الاحتمالات بقوله:  
(ويحتمل التبعض بحسب الاحتمالات، فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمة في نظر الشارع، كالدماء والفروج، بل مطلق حقوق الناس بالنسبة إلى حقوق الله تعالى يحتاط فيه وإلا فلا).

فإن حقوق الناس أهمّ عند الشارع من حقوق الله لِمكان الرحمة والمغفرة الإلهية الشاملة للمطيعين والعاصين معاً؛ ولذلك يحتاط في المال المحتمل كونه للغير ولا يحتاط في المانع المحتمل كونه خمرأ، ويدلّ على التبعض قوله:  
(لا تجامعوا على النكاح بالشبهة).

لأنه من الفروج، فيحتاط فيه، إلا إنه معارض (بما دلّ على عدم وجوب السؤال والتوبيخ عليه، وعدم قبول قول من يدّعي حرمة المعقودة مطلقاً، أو بشرط عدم كونه ثقة).  
ثم يردّ توهم التعارض بقوله:

(وفيه: إن مساقها التسهيلُ وعدمُ وجوب الاحتياط، فلا ينافي الاستحباب).  
ويردّ على توهم التعارض، بأن مساق الرواية المانعة عن الاحتياط هو تسهيل الأمر

(١) التهذيب ٧: ٤٧٤/١٩٠٤. الوسائل ٢٠: ٢٥٩. أبواب مقدمات النكاح، ب ١٥٧، ح ٢.

(٢) التهذيب ٧: ٤٧٤/١٩٠٤. الوسائل ٢٠: ٢٥٩. أبواب مقدمات النكاح، ب ١٥٧، ح ٢.

التبويض بين مورد الأمانة على الإباحة ومورد لا يوجد إلا أصالة الإباحة. فيحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات والوقوف عند الشبهات على الثاني دون الأول، لعدم صدق الشبهة بعد الأمانة الشرعية على الإباحة، فإن الأمانات في الموضوعات بمنزلة الأدلة في الأحكام مُزيلة للشبهة، خصوصاً إذا كان المراد من الشبهة ما يتحير في حكمه، ولا بيان من الشارع لعموماً ولا خصوصاً بالنسبة إليه، دون مطلق ما فيه الاحتمال. وهذا بخلاف أصالة الإباحة، فإنها حكم في مورد الشبهة لا مُزيلة لها، هذا ولكن أدلة الاحتياط لا تنحصر في ما ذكر فيه لفظ الشبهة، بل العقل مستقل بحسن الاحتياط مطلقاً. فالأولى الحكم برجحان الاحتياط في كلّ موضع لا يلزم منه الحرام، وما ذكر من أن تحديد الاستحباب بصورة لزوم الاختلال عسر، فهو إنما يقدر في وجوب الاحتياط لا في حسنه.

على العباد، ونفي وجوب الاحتياط لا حرمة، وهذا لا ينافي استحباب الاحتياط.  
ثم أشار المصنّف رحمه الله إلى الوجه الرابع وهو التبويض في الاحتياط بحسب الموارد - أيضاً - بقوله:

(ويحتمل التبويض بين مورد الأمانة على الإباحة ومورد لا يوجد إلا أصالة الإباحة).  
فيحتاط في موارد أصالة الإباحة، ولا يحتاط في موارد وجود الأمانة على الإباحة؛ وذلك لعدم شمول ما دلّ على وجوب الاحتياط لموارد الأمانة الشرعية على الإباحة، إذ لا تصدق الشبهة بعد قيام الأمانة الشرعية على الإباحة وما دلّ على وجوب الاحتياط عند الشبهات لا يشمل موارد الأمانات، لعدم صدق الشبهة عليها بخلاف موارد أصالة الإباحة، فإن أصالة الإباحة حكم في مورد الشبهة، فيشمل ما دلّ على وجوب الاحتياط عند الشبهات موارد أصالة الإباحة، ولذلك يحتاط فيها.

(فالأولى الحكم برجحان الاحتياط في كلّ موضع لا يلزم منه الحرج) أو (الحرام)، نسخة.  
أي: الأولى من هذه الوجوه الأربعة هو الوجه الأول، وهو التبويض بحسب المورد بأن يحكم برجحان الاحتياط في كلّ موضع لا يلزم منه الحرج، ولا يرد عليه ما تقدّم من أنّ تحديد الاستحباب بصورة لزوم اختلال النظام والعسر؛ لأنّ دليل الحرج ينفي التكليف الإلزامي، ولا ينفي الحكم الندبي، كما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله:  
(فهو إنما يقدر في وجوب الاحتياط لا في حسنه).

الرابع: إباحة ما يحتمل الحرمة غير مختصة بالعاجز عن الاستعلام، بل تشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع، لعموم أدلته من العقل والنقل.

وقوله عليه السلام في ذيل رواية مسعدة بن صدقة: (والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البيّنة)<sup>(١)</sup>، فإنّ ظاهره حصول الاستبانة وقيام البيّنة لا بالتحصيل. وقوله: (هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان)<sup>(٢)</sup>.

لكن هذا وأشباهه، مثل قوله عليه السلام في اللحم المشتري من السوق: (كُلْ ولا تسأل)<sup>(٣)</sup>، وقوله عليه السلام: (ليس عليكم المسألة، إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم)<sup>(٤)</sup>، وقوله عليه السلام في حكاية

(الرابع: إباحة ما يحتمل الحرمة غير مختصة بالعاجز عن الاستعلام، بل تشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع ... إلى آخره).

وحاصله بيان الفرق بين الشبهات الموضوعية وبين الشبهات الحكمية، حيث لا يكون الحكم بالبراءة والإباحة في الشبهات الموضوعية مشروطاً بالفحص واليأس عن الدليل المعتبر على الحرمة، بل تجري أصالة الإباحة في الشبهات الموضوعية من دون فحص حتى لمن كان متمكناً من تحصيل العلم بالواقع؛ وذلك لعموم أدلته عقلاً ونقلاً، فإنّ العقل يحكم بقبح عقاب الجاهل بالموضوع مطلقاً، كما أنّ الاستفادة من النقل، كقوله عليه السلام:

(في ذيل رواية مسعدة بن صدقة: (والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره، أو تقوم به البيّنة)).

هو أنّ الأشياء كلها على الإباحة حتى تظهر حرمتها، أو تقوم البيّنة بحرمتها من الخارج، فإنّ الظاهر من هذا الذيل هو إباحة الأشياء حتى تحصل الاستبانة بنفسها لا بالفحص، وحتى تقوم البيّنة كذلك.

وما دلّ على عدم وجوب الفحص مثل قوله عليه السلام في اللحم المشتري من السوق: (كُلْ ولا تسأل)، وقوله عليه السلام في الجلد المشتري: (ليس عليكم المسألة، إنّ الخوارج ضيقوا على

(١) الكافي ٥: ٣١٤/٤٠. الوسائل ١٧: ٨٩، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

(٢) الكافي ٦: ٣٣٩/٢. الوسائل ٢٥: ١١٨، أبواب الأطعمة المباحة، ب ٦١، ح ٢.

(٣) الكافي ٦: ٢٣٧/٢. الوسائل ٢٤: ٧٠، أبواب الذبائح، ب ٢٩، ح ١.

(٤) الفقيه ١: ١٦٧/٧٨٧. الوسائل ٤: ٤٥٦، أبواب لباس المصلي، ب ٥٥، ح ١.

المنقطعة التي تبين لها زوج: (لم سألت)<sup>(١)</sup> واردة في موارد وجود الأمانة الشرعية على الحلية، فلا يشمل ما نحن فيه، إلا إن المسألة غير خلافية مع كفاية الإطلاقات.

أنفسهم) باحتياطهم المفرط الناشئ عن جهلهم، حيث اجتنبوا عن بعض ما رزقهم الله تعالى. وهذا بخلاف الشبهات الحكمية حيث لا يجوز الرجوع إلى البراءة فيها إلا بعد الفحص والياس عن الدليل المعتبر على الحرمة، لأن طريق الامتثال فيها منحصر بالفحص عن الدليل الشرعي، وهذا بخلاف الشبهة الموضوعية حيث لا يرجع فيها إلى الشارع. (مع كفاية الإطلاقات).

أي: اطلاقات أخبار الجلل كقوله ﷺ: (كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ) وأمثاله، ولا ينافي هذا القول من المصنّف ﷺ ما تقدّم من قوله: لعموم أدلته من العقل والنقل، ثم مثل لعموم النقل بأخبار الجلل، لأن المراد بالعموم هو الشمول لا ما هو الظاهر منه من المعنى المصطلح عند الأصوليين. هذا تمام الكلام في الشبهة التحريمية.



## المطلب الثاني

في دوران حكم الفعل بين الوجوب وغير  
الحرمة من الأحكام وفيه - أيضاً - مسائل

### المسألة الأولى

فيما اشتبه حكمه الشرعي الكلي من جهة عدم النص المعتبر

كما إذاورد خبر ضعيف أو فتوى جماعة بوجوب فعل، كالدعاء عند رؤية الهلال،  
وكالاستهلال في رمضان وغير ذلك، والمعروف من الأخباريين هنا موافقة المجتهدين في  
العمل بأصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط.

قال المحدث الحر العاملي في باب القضاء من الوسائل: «إنه لا خلاف في نفي الوجوب

---

(المطلب الثاني: في دوران حكم الفعل بين الوجوب وغير الحرمة من الأحكام).

بعد ما فرغ المصنّف رحمه الله من المطلب الأول وهو الشبهة التحريمية بدأ في المطلب  
الثاني وهو الشبهة الوجوبية، وتقدّم منه رحمه الله أنه جعل الشبهة التحريمية مسائل أربع باعتبار  
منشأ الاشتباه فيها، فتأتي نفس تلك المسائل في الشبهة الوجوبية - أيضاً - حيث يقول رحمه الله  
مشيراً إليها:

(وفيه - أيضاً - مسائل:

المسألة الأولى: فيما اشتبه حكمه الشرعي الكلي من جهة عدم النص المعتبر).

المعروف توافق الأخباريين مع المجتهدين في العمل بأصالة البراءة في الشبهة  
الوجوبية الناشئة عن فقدان النص المعتبر.

ويذكر المصنّف رحمه الله كلام من يظهر توافقه مع المجتهدين في هذه المسألة، وممن يظهر  
توافقه مع المجتهدين في القول بالبراءة ونفي الوجوب هو المحدث الحر العاملي رحمه الله حيث  
قال في باب القضاء من الوسائل:

(«إنه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب، إلا إذا علمنا اشتغال الذمة

عند الشك في الوجوب، إلا إذا علمنا اشتغال الذمة بعبادة معينة وحصل الشك بين الفردين، كالقصر والإتمام، والظهر والجمعة، وجزاء واحد للصيد أو اثنين، ونحو ذلك، فإنه يجب الجمع بين العبادتين، لتحريم تركهما معاً للنص وتحريم الجزم بوجوب أحدهما بعينه عملاً بأحاديث الاحتياط»، انتهى موضع الحاجة.

وقال المحدث البحراني في مقدمات كتابه، بعد تقسيم أصل البراءة إلى قسمين: «أحدهما: إنها عبارة عن نفي وجوب فعل وجودي، بمعنى: إن الأصل عدم الوجوب حتى يقوم دليل على الوجوب، وهذا القسم لا خلاف في صحته الاستدلال به، إذ لم يقل أحد: إن الأصل

بعبادة معينة... إلى آخره).

والمستفاد من هذا الكلام هو نفي الخلاف في نفي الوجوب عند الشك فيه، كما إذا شك المكلف في أصل وجوب فعل، كالدعاء عند رؤية الهلال مثلاً، فيحكم بعدم وجوبه، إلا فيما إذا علم أصل التكليف بالوجوب وشك في المكلف به.

(كالقصر والإتمام، والظهر والجمعة، وجزاء واحد للصيد أو اثنين ونحو ذلك).

كدوران أمر الصلاة بين كونها مركبة من عشرة أجزاء، بأن تكون الاستعاذة جزءاً منها، وبين كونها مركبة من تسعة أجزاء، بأن لا تكون الاستعاذة واجباً فيها، فكان الحكم في الجميع هو الاشتغال ووجوب الاحتياط.

ومقتضى الاحتياط هو الجمع بين العبادتين فيما إذا كان المكلف به مردداً بين المتباينين، كالمثال الأول والثاني، والإتيان بالأكثر فيما إذا كان المكلف به مردداً بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، كالمثال الثالث، أو الارتباطيين، كالمثال الرابع.

(وتحريم الجزم بوجوب أحدهما بعينه عملاً بأحاديث الاحتياط).

أي: لا يجوز الجزم بوجوب أحدهما معيناً مخيراً في التعيين بمقتضى أصل البراءة، بل يجب الحكم بوجوب كليهما في الظاهر بمقتضى أحاديث الاحتياط. انتهى مورد الحاجة من كلام المحدث الحرّ العاملي رحمته الله.

(وقال المحدث البحراني في مقدمات كتابه، بعد تقسيم أصل البراءة إلى قسمين:

«أحدهما: إنها عبارة عن نفي وجوب فعل وجودي، بمعنى: إن الأصل عدم الوجوب حتى يقوم دليل على الوجوب، وهذا القسم لا خلاف في صحته الاستدلال به، إذ لم يقل أحد: إن



الوجوب».

وقال في محكي كتابه المسمى بالدرر النجفية: «إن كان الحكم المشكوك دليله هو الوجوب، فلا خلاف ولا إشكال في انتفائه حتى يظهر دليل لاستلزام التكليف بدون دليل الحرج والتكليف بما لا يطاق»، انتهى.

لكنه ﷺ في مسألة وجوب الاحتياط قال بعد القطع برجحان الاحتياط:

«إن منه ما يكون واجباً، ومنه ما يكون مستحباً، فالأول كما إذا تردّد المكلف في الحكم؛ إمّا لتعارض الأدلة أو لتشابهها وعدم وضوح دلالتها، أو لعدم الدليل بالكلية بناءً على نفي البراءة الأصلية، أو لكون ذلك الفرد مشكوكاً في اندراجه تحت بعض الكليات المعلومة الحكم أو نحو ذلك.

الأصل الوجوب».

المستفاد من هذا الكلام هو نفي الخلاف في صحة الاستدلال بأصل البراءة، وعدم الوجوب في هذه المسألة، إلى أن قال:

وأما الاستدلال بالقسم الثاني، أي: أصالة البراءة من الحرمة في الشبهة التحريمية، فمحلّ خلاف، والمصنّف ﷺ لم يذكر القسم الثاني لكونه خارجاً عمّا نحن فيه.

وبالجملة، إن ظاهر كلام المحدث البحراني ﷺ في مقدّمات كتابه الحدائق وفي محكي الدرر النجفية، وإن كان عدم الخلاف في نفي الوجوب عند الشك فيه، إلا أنه يظهر منه في مسألة وجوب الاحتياط وجوبه في المقام أيضاً، حيث (قال بعد القطع برجحان الاحتياط: «إن منه ما يكون واجباً، ومنه ما يكون مستحباً، فالأول كما إذا تردّد المكلف في الحكم).

أي: مورد وجوب الاحتياط هو ما إذا كان المكلف شاكاً ومتردّداً في الحكم الوجوبي أو التحريمي، سواء كان منشأ الشك والاشتباه تعارض الأدلة، أو إجمالها، أو عدم الدليل بالكلية، بناءً على نفي البراءة الأصلية.

إذ على القول بالبراءة الأصلية وموافقة الشرع لها لم يبق لعدم الدليل بالكلية مجال؛ لأنّ البراءة الأصلية - حينئذ - دليل على الجواز.

ثم أشار إلى ما إذا كان منشأ الاشتباه الأمور الخارجية، والشبهة الموضوعية بقوله:

(أو لكون ذلك الفرد مشكوكاً في اندراجه تحت بعض الكليات ... إلى آخره).

والثاني: كما إذا حصل الشكّ باحتمال وجود النقيض لِمَا قام عليه الدليل الشرعي احتمالاً مستنداً إلى بعض الأسباب المجوّزة كما إذا كان مقتضى الدليل الشرعي إباحة شيء وحليته. لكن يحتمل قريباً بسبب بعض تلك الأسباب أنّه ممّا حرّمه الشارع، ومنه جوائز الجائر ونكاح امرأة بلغك أنّها ارتضعت معك الرضاع المحرّم ولم يثبت شرعاً، ومنه - أيضاً - الدليل المرجوح في نظر الفقيه.

أمّا إذا لم يحصل ما يوجب الشكّ والريب فإنّه يعلم على ما ظهر له من الأدلّة وإنّ احتمال النقيض في الواقع ولا يستحب له الاحتياط، بل ربّما كان مرجوحاً لاستفاضة الأخبار بالنهي عن السؤال عند الشراء من سوق المسلمين».

ثمّ ذكر الأمثلة للأقسام الثلاثة لوجوب الاحتياط، أعني: اشتباه الدليل وتردّده بين الوجوب والاستحباب، وتعارض الدليلين، وعدم النصّ، قال: «ومن هذا القسم ما لم يرد

كالخمر غير المسكر المشكوك دخوله في الخمر المحرّم.  
(أو نحو ذلك).

أي: كالشكّ في المكلف به على ما في شرح الاعتمادي.

فالحاصل هو وجوب الاحتياط في هذه الموارد، من غير فرق بين كون الحكم المشتبه وجوبياً حتى تكون الشبهة شبهة وجوبية، أو تحريمياً لتكون الشبهة تحريمية.

(والثاني: كما إذا حصل الشكّ باحتمال وجود النقيض لِمَا قام عليه الدليل الشرعي).

مثل اليد مثلاً، ويحتمل وجود النقيض كالحرمة مثلاً.

(احتمالاً مستنداً إلى بعض الأسباب المجوّزة).

أي: المحتملة عقلاً، كاحتمال الفصيّة مثلاً، كجوائز الجائر، فإنّ مقتضى اليد هو ملكية

الجائر، فتحلّ لمن أخذها، إلّا أنّه يحتمل كونها ممّا أخذ غصباً أو رشوة، فيحرم لمن يأخذها، وكذلك (نكاح امرأة بلغك أنّها ارتضعت معك الرضاع المحرّم، ولم يثبت شرعاً).

فيجوز نكاحها نظراً إلى أصالة عدم المانع من النكاح، لأنّ المانع وهو المحرمية بسبب الرضاع وإنّ كان محتملاً إلّا أنّه لم يثبت شرعاً لعدم شهادة العدلين به.

(ثم ذكر الأمثلة للأقسام الثلاثة لوجوب الاحتياط ... إلى آخره).

وهي ما إذا كان منشأ الاشتباه تعارض الأدلّة أو إجمالها أو فقدانها، ولم يذكر مثلاً لِمَا

فيه نصّ من الأحكام التي لا تعمّ به البلوى عند من لم يعتمد على البراءة الأصلية، فإنّ الحكم فيه ما ذكرنا، كما سلف» انتهى.

وممّن يظهر منه وجوب الاحتياط هنا المحدث الاسترآبادي، حيث حكى عنه في الفوائد المدنية أنّه قال:

«إنّ التمسك بالبراءة الأصلية إنّما يجوز قبل اكمال الدين، وأمّا بعد تواتر الأخبار بأنّ كلّ واقعة محتاج إليها فيها خطاب قطعي من قبل الله تعالى فلا يجوز قطعاً.

وكيف يجوز وقد تواتر عنهم عليهم السلام وجوب التوقّف في ما لم يعلم حكمها معللين بأنّه بعد أن كملت الشريعة لا تخلو واقعة عن حكم قطعي وارد من الله تعالى. ومن حكم بغير ما أنزل الله تعالى فاولئك هم الكافرون.

إذا كان الاشتباه من جهة الأمور الخارجيّة، وهو القسم الرابع، وقد تقدّم مثاله في الشرح، ثمّ يظهر منه التفصيل بين الأحكام التي لا تعمّ بها البلوى عند من لم يعتمد على البراءة الأصلية كاستصحاب البراءة الأصلية، فإنّ الحكم فيها هو ما ذكرنا من الاحتياط، وبين الأحكام التي تعمّ بها البلوى، فالحكم فيها هو استصحاب البراءة الأصلية وعدم الاحتياط، إذ لو وجب شيء أو حرّم لَوَصَلَ إلينا عادة مع فرض عموم البلوى فيكون الحكم الذي لم يكن ممّا تعمّ به البلوى من القسم الأوّل الذي يكون الاحتياط فيه واجباً.

وبالجملة، إنّ يظهر من كلام المحدث البحراني رحمته الله وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية، وممّن يظهر منه وجوب الاحتياط في المقام هو المحدث الاسترآبادي (حيث حكى عنه في الفوائد المدنية أنّه قال: «إنّ التمسك بالبراءة الأصلية إنّما يجوز قبل اكمال الدين، وأمّا بعد تواتر الأخبار بأنّ كلّ واقعة محتاج إليها فيها خطاب قطعي من قبل الله تعالى فلا يجوز قطعاً... إلى آخره).

وحاصل ما أفاده المحدث الاسترآبادي رحمته الله في كلام طويل من استنتاجه وجوب الاحتياط في محتمل الوجوب والحرمة من مقدّمة مشتملة على ما هو محلّ النزاع بين الأشاعرة والعدلية من الحسن والقبح الذاتيين عقلاً، حيث أنكرهما الأشاعرة وأثبتهما العدلية، وما هو محلّ النزاع بين الأخباريين والمجتهدين من الملازمة بين حكم العقل بالقبح والحسن، وبين حكم الشرع بالحرمة والوجوب، حيث أنكرها الأخباريون وأثبتها

ثم أقول: هذا المقام مما زلت فيه أقدام أقوام من فحول العلماء، فحرّيُّ بنا أن نحقق المقام ونوضّحه بتوفيق الملك العلام ودلالة أهل الذكر عليهم السلام. فنقول: التمسك بالبراءة الأصلية إنما يتم عند الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيين، وكذلك عند من يقول بهما ولا يقول بالحرمة والوجوب الذاتيين، كما هو المستفاد من كلامهم عليهم السلام، وهو الحقّ عندي.

ثم على هذين المذهبين إنما يتم قبل إكمال الدين لا بعده إلا على مذهب من جوز من العامة خلوّ الواقعة عن حكم.

المجتهدون، إن - خبر لقولنا: وحاصل ما أفاده - التمسك بالبراءة الأصلية إنما يجوز قبل إكمال الدين بعد الالتزام بأحد أمرين على نحو منع الخلوّ، أي:

إما القول بإنكار الحسن والقبح العقليين، كما عليه الأشاعرة.

وإما إنكار الملازمة بين حكم العقل والشرع كما هو الحقّ عند الأخباريين، إذ أكثر الوقائع كانت قبل إكمال الدين خالية عن الحكم الشرعي، فيمكن الظن فيها بانتفاء الحرمة أو الوجوب واقعاً بمقتضى استصحاب البراءة الأصلية، لانتفائهما سابقاً وعدم الدليل عليهما عقلاً وشرعاً، لأنّ العقل لم يحكم بالحسن والقبح على عقيدة الأشاعرة، أو يحكم بهما، إلا إنّ الشرع لا يحكم بالحرمة أو الوجوب على القول بعدم الملازمة بينهما، فيحكم بانتفاء الحرمة في محتمل الحرمة بالبراءة الأصلية، وانتفاء الوجوب في محتمل الوجوب بها.

والحاصل أنّ التمسك بالبراءة الأصلية مبنيّ على أمر باطل بالضرورة والوجدان، وهو عدم إكمال الدين، وخلوّ بعض الوقائع عن الحكم الشرعي، وقد تواترت الأخبار بأنّ ما من واقعة إلا وقد تعلق بها حكم شرعي، كما هو المستفاد من قول النبي صلى الله عليه وآله في خطبة الوداع، حيث قال صلى الله عليه وآله:

(ما من شيء يقربكم إلى الجنة إلا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم إلى النار إلا وقد نهيتكم عنه) <sup>(١)</sup>.

فلا يصحّ التمسك بالبراءة الأصلية بعد إكمال الدين، وعلى القول بالملازمة

(١) الكافي ٢: ٧٤/٢. الوسائل ١٧: ٤٤، أبواب مقدمات التجارة، ب ١٢، ح ٢.

لا يقال: بقي هنا أصل آخر، وهو أن يكون الخطاب الوارد في الواقعة موافقاً للبراءة الأصلية.

لأننا نقول: هذا الكلام ممّا لا يرضى به لبيب، لأن خطابه تعالى تابع للمصالح والحكم، ومقتضيات الحكم والمصالح مختلفة - إلى أن قال: - هذا الكلام ممّا لا يرتاب في قبحه، نظير أن يقال: الأصل في الأجسام تساوي نسبة طبائعها إلى جهة السفلى والعلو، ومن المعلوم بطلان هذا المقال.

بين حكم العقل وحكم الشرع، وذلك لاحتمال الحرمة والوجوب في كلّ واقعة، واحتمال قبح محتمل الحرمة عقلاً الملازم للحكم بالحرمة شرعاً. فإذا لم يصحّ التمسك بالبراءة الأصلية، كان مقتضى الأخبار هو وجوب التوقف أو الاحتياط مطلقاً.

(لا يقال: بقي هنا أصل آخر، وهو أن يكون الخطاب الوارد في الواقعة موافقاً للبراءة الأصلية).

أي: يردّ على ما تقدّم من أنّ التمسك بالبراءة الأصلية إنّما يصحّ قبل إكمال الدين لا بعده، ويقال: إن التمسك بها يصحّ حتى بعد إكمال الدين وذلك لاحتمال أن يكون الحكم الشرعي في واقعة موافقاً لما قبل الشرع من عدم الحرمة - مثلاً - الذي تقتضيه البراءة الأصلية، فلا يجب - حينئذ - أن يكون الخطاب الوارد في المشتبه هو الوجوب أو الحرمة، بل الأصل موافقته لما قبل الشرع، وبذلك لا تبقى منافاة بين إكمال الدين والبراءة الأصلية.

(لأننا نقول: هذا الكلام ممّا لا يرضى به لبيب، لأنّ خطابه تعالى تابع للمصالح والحكم، ومقتضيات الحكم والمصالح مختلفة... إلى آخره).

وحاصل ما أجاب به عن الإيراد المذكور هو أنّ حكم الشارع على مذهب العدالة تابع للمصالح والحكم، ومن المعلوم أنّ مقتضيات المصالح مختلفة، فحينئذ لا يمكن أن يكون الحكم الشرعي بعد الشرع وإكمال الدين موافقاً لما قبل الشرع من الحكم غير الشرعي، إذ الحكم بعد الشرع تابع للمصلحة، فإذا كانت في الفعل تقتضي الوجوب، وإذا كانت في الترك تقتضي الحرمة، فالخطاب الوارد من الشارع في الفعل المشتبه حكماً لا يخلو من الوجوب أو الحرمة، فما ذكر في الإشكال من أصالة موافقة ما بعد الشرع لما قبله فاسد.

كما أنّ القول بأن الأصل في الأجسام تساوي نسبة طبائعها إلى جهة السفلى والعلو

ثم أقول: هذا الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الأمور في الثلاثة وحديث (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك)<sup>(١)</sup>، ونظائرهما، أخرج كل واقعة لم يكن حكمها مبيّناً من البراءة الأصليّة وأوجب التوقّف فيها».

ثم قال، بعد أن الاحتياط قد يكون في محتمل الوجوب وقد يكون في محتمل الحرمة: «إنّ عادة العامّة والمتأخّرين من الخاصّة جرت بالتمسك بالبراءة الأصليّة، ولمّا أبتلنا جواز التمسك بها في المقامين، لعلمنا بأن الله تعالى أكمل لنا ديننا وعلمنا بأن كلّ واقعة يحتاج إليها ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى خالٍ عن المعارض، وبأنّ كلّ ما جاء به نبيّنا ﷺ مخزون عند العترة الطاهرة، ولم يرخصوا لنا في التمسك بالبراءة الأصليّة، بل أوجبوا التوقّف في كلّ ما لم يعلم حكمه، وأوجبوا الاحتياط في بعض صوره، فعلمنا أن نبيّن ما يجب أن يفعل في المقامين، وسنحقّقه فيما يأتي إن شاء الله تعالى».

وذكر هناك ما حاصله: وجوب الاحتياط عند تساوي احتمال الأمر الوارد بين الوجوب

فاسدٌ لأنّ نسبة الأجسام مختلفة، فالخفيف يميل إلى العلو والثقل إلى السفلى، إلى أن قال ما حاصله: من أنّ ما دلّ على وجوب التوقّف كحديث التثليث (وحديث (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك) ونظائرهما، أخرج كل واقعة لم يكن حكمها مبيّناً من البراءة الأصليّة وأوجب التوقّف فيها).

فلا يبقى مجال للتمسك بالبراءة الأصليّة بعد ما دلّ على وجوب الاحتياط أو التوقّف في الفعل المشتبه حكمه الواقعي.

ثم قال: بعد أن الاحتياط قد يكون في محتمل الوجوب، وقد يكون في محتمل الحرمة... إلى آخره).

وهذا الكلام منه صريح في وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية.

نعم، يظهر منه اختصاص وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية في صورة إجمال النصّ، حيث قال ما حاصله:

(وجوب الاحتياط عند تساوي احتمال الأمر الوارد بين الوجوب والاستحباب).

(١) غوالي اللآلي ١: ٤٠/٣٩٤. الوسائل ٢٧: ١٦٧، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٤٣. سنن النسائي ٨:

والاستحباب ولو كان ظاهراً في الندب بُني على جواز الترك.  
وكذا لو وردت رواية ضعيفة بوجوب شيء، وتمسك في ذلك بحديث ما حجب الله  
علمه<sup>(١)</sup>، وحديث رفع التسعة<sup>(٢)</sup>. قال: وخرج عن تحتها كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه  
لحديث التثليث<sup>(٣)</sup>.

أقول: قد عرفت فيما تقدّم في نقل كلام المحقق عليه السلام أنّ التمسك بأصل البراءة منوط بدليل  
عقلي هو قبح التكليف بما لا طريق إلى العلم به، وهذا لا دخل فيه لإكمال الدين وعدمه،  
ولكون الحسن والقبح أو الوجوب والتحريم عقليين أو شرعيين في ذلك.

فظاهر هذا الكلام هو وجوب الاحتياط فيما إذا كان الاشتباه ناشئاً عن إجمال النصّ،  
كالأمر المرّدّد بين الوجوب والاستحباب، فلو كان الأمر ظاهراً في الندب لَمَّا وجب  
الاحتياط، بل جاز ترك الفعل لحجية الظواهر، ثمّ قال:  
(وكذا لو وردت رواية ضعيفة بوجوب شيء).

أي: وكذا لا يجب الاحتياط، بل بُني على جواز الترك فيما إذا كان الاشتباه ناشئاً عن  
عدم نصّ معتبر على الوجوب، بل وردت رواية ضعيفة بوجوب شيء.  
(وتمسك في ذلك).

أي: نفي الاحتياط بحديث الحجب والرفع، ثمّ قال:

(وخرج عن تحتها كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه).

أي: خرج عن حديث الحجب والرفع كل فعل محتمل الحرمة (لحديث التثليث).  
فيجب فيه الاحتياط بحديث التثليث.

والحاصل المستفاد من جميع ما أفاده المحدث الاسترآبادي عليه السلام في هذا المقام هو  
وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية مطلقاً، وفي الوجوبية في الجملة.

(أقول: قد عرفت فيما تقدّم في نقل كلام المحقق عليه السلام أنّ التمسك بأصل البراءة منوط بدليل  
عقلي هو قبح التكليف بما لا طريق إلى العلم به، وهذا لا دخل فيه لإكمال الدين وعدمه،

(١) الكافي ١: ١٦٤/٣. التوحيد: ٩/٤١٣. الوسائل ٢٧: ١٦٣. أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٣٣.

(٢) المحاسن ٢: ١١٩٥/٦٩. الوسائل ٢٣: ٢٢٦. كتاب الأيمان، ب ١٢، ح ١٢.

(٣) الكافي ١: ١٠/٦٨. التهذيب ٦: ٨٤٥/٢٠٢. الوسائل ٢٧: ١٥٧. أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٩.

والعمدة فيما ذكره هذا المحدث من أوله إلى آخره، تخيَّله أن مذهب المجتهدين التمسك بالبراءة الأصلية لنفي الحكم الواقعي، ولم أجد أحداً يستدل بها على ذلك. نعم، قد عرفت سابقاً أن ظاهر جماعة من الإمامية جعل أصل البراءة من الأدلة الظنية، كما تقدّم في المطلب الأول استظهار ذلك من صاحبي المعالم والزبدة. لكن ما ذكره من إكمال الدين لا ينفي حصول الظنّ بجواز دعوى أن المظنون بالاستصحاب أو غيره موافقة ما جاء به النبي ﷺ للبراءة. وما ذكره من تبعية خطاب الله

ولكون الحسن والقبح أو الوجوب والتحريم عقليين أو شرعيين في ذلك ... إلى آخره). وقد أجاب المصنّف رحمه الله عمّا أفاده المحدث الاسترآبادي رحمه الله في المقام بما حاصله: من أن التمسك بأصل البراءة ليس لنفي الحكم الواقعي، بل لنفي تنجز التكليف على المكلف مع بقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه من الوجوب أو الحرمة، وذلك لأنّ العقل يحكم بقبح التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به، ومن المعلوم أن نفي تنجز التكليف ظاهراً بحكم العقل على قبح العقاب بلا بيان لا ينافي إكمال الدين، لأنّ مقتضى إكمال الدين هو ثبوت الحكم لكل واقعة في الواقع، ومقتضى أصل البراءة هو نفي تنجزه عن الجاهل في الظاهر، فلا دخل لأصل البراءة بإكمال الدين وعدمه، ولا بكون الحسن والقبح الذاتيين وعدمهما ولا بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وعدمهما، كما أشار إلى الملازمة بقوله:

(أو الوجوب والتحريم عقليين) وإلى عدمها بقوله: (أو شرعيين) بل يصحّ التمسك بأصل البراءة على جميع التقادير المذكورة.

فما تخيَّله المحدث الاسترآبادي من أن مذهب المجتهدين هو التمسك بأصل البراءة لنفي الحكم الواقعي لا يرجع إلى محصل صحيح، إذ لم يوجد أحد يستدل بها على ذلك. نعم، يظهر من جماعة من الإمامية - كصاحبي المعالم والزبدة - جعل أصل البراءة من الأدلة الظنية، فيكون استصحاب البراءة عندهم مفيداً للظنّ بعدم الحكم الواقعي، ولا يرد عليهم اعتراض المحدث الاسترآبادي، لأنّ ما ذكره المحدث من إكمال الدين لا ينفي حصول الظنّ من استصحاب البراءة بعدم الحكم الإلزامي لجواز أن يكون المظنون بالاستصحاب موافقاً لما جاء به النبي ﷺ.



تعالى للحكم والمصالح لا ينافي ذلك.

لكن الإنصاف أن الاستصحاب لا يفيد الظن خصوصاً في المقام، كما سيجيء إن شاء الله تعالى في محله ولا أمانة غيره تفيد الظن، فالاعتراض على مثل هؤلاء إنما هو منع حصول الظن ومنع اعتباره على تقدير الحصول، ولا دخل لإكمال الدين وعدمه، ولا للحسن والقبح العقليين في هذا المنع.

وكيف كان فيظهر من المعارج القول بالاحتياط - في المقام - عن جماعة، حيث قال: «الاحتياط غير لازم، وصار آخرون إلى لزومه وفصل آخرون»، انتهى، وحكى عن المعالم نسبه إلى جماعة.

فالظاهر أن المسألة خلافية، لكن لم يعرف القائل به بعينه، وإن كان يظهر من الشيخ والسيد، رحمهم الله، التمسك به أحياناً، لكن يعلم مذهبهم من أكثر المسائل، والأقوى فيه جريان أصالة البراءة للأدلة الأربعة المتقدمة مضافاً إلى الإجماع المركب.

(وما ذكره من تبعية خطاب الله تعالى للحكم والمصالح لا ينافي ذلك).

أي: الظن، فإن الظن الحاصل من الاستصحاب أو غيره كاشف عن أن المصلحة الكامنة في الفعل مقتضية للإباحة، لأنها كانت بقدرها، إلا إن الإنصاف هو توجه الاعتراض على مثل هؤلاء إنما هو من جهة منع حصول الظن من الاستصحاب أولاً، ومنع اعتبار هذا الظن على تقدير حصوله ثانياً، لعدم الدليل على اعتباره.

والحاصل من الجميع هو أن المسألة خلافية، ولكن الأقوى فيها:

(جريان أصالة البراءة للأدلة الأربعة المتقدمة مضافاً إلى الإجماع المركب).

إذ كل من قال بالاحتياط في الشبهة الوجوبية قال به في التحريمية، وكل من قال بالبراءة في الشبهة التحريمية قال بها في الوجوبية، ولم يقل أحد بالبراءة في الشبهة التحريمية والاحتياط في الشبهة الوجوبية، فالقول بالتفصيل بينهما خرق للإجماع المركب، كما في شرح الأستاذ الأعظم الاعتمادي دامت إفاداته.

إلا إن الاستفادة من المحقق الاشتياني هو تحقق الإجماع المركب من جانب واحد، أي: كل من قال بالبراءة في الشبهة الحكمية التحريمية قال بها في المقام لا من جانبيين، أي: كل من قال بالبراءة في الشبهة الوجوبية لم يقل بها في الشبهة التحريمية، بل قال بعضهم فيها بوجوب الاحتياط، والحق ما أفاده المحقق الاشتياني رحمته.

## تفبيهاات

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: إن محلّ الكلام في هذه المسألة هو احتمال الوجوب النفسي المستقل، وأما إذا احتل كون شيء واجباً لكونه جزءاً أو شرطاً لواجب آخر فهو داخل في الشكّ في المكلف به، وإن كان المختار جريان أصل البراءة فيه أيضاً، كما سيجيء إن شاء الله تعالى، لكنّه خارج عن هذه المسألة الاتفاقيّة.

الثاني: إنّه لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتى فيما احتل كراهته.

(وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: إن محلّ الكلام في هذه المسألة هو احتمال الوجوب النفسي المستقل... إلى آخره).  
وحاصل الأمر الأول هو أنّ محلّ الكلام في الشبهة الوجوبية الناشئة عن عدم النصّ المعتر هو احتمال الوجوب النفسي، كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال.  
وأما الوجوب الغيري كاحتمال جزئية الاستعاذة للصلاة، أو احتمال شرطية الوضوء مع غسل الجنابة لها مثلاً، فهو خارج عن المقام، وهو الشكّ في أصل التكليف، بل داخل في الشكّ في المكلف به، حيث يكون مردداً بين الأقل والأكثر الارتباطيين، ومختار المصنّف رحمه الله وإن كان جريان أصل البراءة فيه - أيضاً - لرجوعه إلى الشكّ في أصل التكليف بالنسبة إلى الزائد، لأنّ وجوب الأقل متيقّن ووجوب الزائد مشكوك فيجري فيه أصل البراءة، إلاّ إنّه خارج عن المقام، وهو الشكّ في أصل الوجوب من الأول.

(الثاني: إنّه لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتى فيما احتل كراهته... إلى آخره).

وقبل تحرير محلّ الكلام نذكر السبب الذي دعا المصنّف رحمه الله لبيان رجحان الاحتياط في المقام مع أنّه تقدّم بيان رجحانه في المطلب الأول، حينما قال في الأمر الثالث من الأمور المذكورة تحت عنوان التنبيه على أمور: (لا إشكال في رجحان الاحتياط عقلاً ونقلاً). دفعاً للغمّة من كلام المصنّف.

والسبب هو أنّ الغرض من بيان رجحان الاحتياط فيما سبق، هو الرجحان على نحو الكلّي في جميع الموارد، والغرض منه في المقام هو تحقّق موضوعه في العبادات فيما إذا دار الأمر فيها بين الوجوب وغير الاستحباب، فيكون ذكره في المقام تمهيداً للبحث عن

جريان الاحتياط وعدمه في الفعل المحتمل كونه عبادة، وبذلك يخرج كلام المصنّف ﷺ من التكرار واللغو، كما لا يخفى على المتأمل.

وأما تحرير محلّ الكلام فيتضح بعد ذكر مقدّمة وهي:

إنّ الوجوب المشتبه بغير الحرمة يمكن أن يكون تعبدياً، ويمكن أن يكون توصلياً، والثاني خارج عن محلّ الكلام، لإمكان الاحتياط فيه من دون إشكال. والأوّل يتصوّر على أقسام وهي سبعة، كما تقدّم في الجدول، ونكرّره ثانياً تسهيلاً لفهم المحصّلين:

الوجوب المشتبه مع الكراهة	الوجوب المشتبه مع الإباحة	الوجوب المشتبه مع الاستحباب	التركيب الثنائي
الوجوب المشتبه مع الإباحة والكراهة	الوجوب المشتبه مع الاستحباب والكراهة	الوجوب المشتبه مع الاستحباب والإباحة	التركيب الثلاثي
الوجوب المشتبه مع الاستحباب والإباحة والكراهة			التركيب الرباعي

ثمّ إنّ الصورة الأولى وهي اشتباه الوجوب مع الاستحباب خارجة عن محلّ الكلام؛ وذلك لجريان الاحتياط فيها، ولا إشكال فيه لثبوت أصل الرجحان الكاشف عن الأمر فيها، والشكّ إنّما هو في تحقّقه في ضمن فصل الوجوب أو الاستحباب، ولهذا لم يذكرها المصنّف ﷺ.

وأما بقية الصور فداخلة في محلّ الكلام وكما يجري فيها ما يأتي من الأخبار الدالة على التسامح في أدلة السنن. ويظهر حكم جميع الصور الستة من حكم واحدة منها جوازاً ومنعاً.

فيقول المصنّف ﷺ:

(إنّه لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل ... إلى آخره).

أي: بفعل ما يحتمل كونه واجباً (حتى فيما احتمل كراهته).

والظاهر ترتب الثواب عليه إذا أتى به لداعي احتمال المحبوبة لأنه انقياد وإطاعة حكمية.

والحكم بالثواب هنا أولى من الحكم بالعقاب على تارك الاحتياط اللازم، بناءً على أنه في حكم المعصية وإن لم يفعل محرماً واقعياً.

أي: كراهة الفعل، وهو يشمل دوران حكم الفعل بين كونه واجباً أو مكروهاً فقط، فيكون الاحتمال ثنائياً، أو يشمل - أيضاً - دوران حكم الفعل بين كونه واجباً أو مكروهاً أو مباحاً حتى يكون الاحتمال ثلاثياً، أو مع إضافة كونه مستحباً حتى يكون الاحتمال رباعياً. فقولته **يُؤَيِّدُ**: حتى فيما احتمال كراهته، صادق على الصور الثلاث وهي: اشتباه الوجوب مع الكراهة أولاً، واشتباهه مع الكراهة والإباحة ثانياً، واشتباهه معهما والاستحباب ثالثاً. وبالجملة، إن الاحتياط حسن حتى فيما احتمال كراهة الفعل، لأن جلب المنفعة الملزمة بإتيان محتمل الوجوب على تقدير كون الفعل واجباً في الواقع أولى من دفع المفسدة غير الملزمة بالترك على تقدير كونه مكروهاً في الواقع. (والظاهر ترتب الثواب عليه إذا أتى به لداعي احتمال المحبوبة لأنه انقياد وإطاعة حكمية).

أي: والظاهر هو ترتب الثواب على إتيان فعل محتمل الوجوب احتياطاً إذا أتى المكلف بفعل محتمل الوجوب بداعي كونه محبوباً ومطلوباً للمولى، لأنه إطاعة حكمية يحكم العقل بحسنها كالإطاعة الحقيقية.

والأولى عبارة عن امتثال الأمر المحتمل، والثانية عبارة عن امتثال الأمر المعلوم، فيثاب العبد بالإطاعة الحكمية كما يثاب بالإطاعة الحقيقية، غاية الأمر: الثواب على الأولى تفضل من المولى، وعلى الثانية جزاء منه تعالى للعبد في مقابل عمله، ومن هنا يظهر الفرق بين الانقياد والتجزي، كما أشار إليه المصنف **يُؤَيِّدُ** بقوله:

(والحكم بالثواب هنا أولى من الحكم بالعقاب على تارك الاحتياط اللازم، بناءً على أنه في حكم المعصية) عقاباً وإن لم يرتكب محرماً في الواقع، كما إذا ترك الاحتياط الواجب، كما لو علم إجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعة فأتى بأحدهما مع أن الاحتياط يقتضي الإتيان بهما معاً، وكان الواجب في الواقع ما أتى به، فكان متجربياً، والتجزي يكون في حكم

وفي جريان ذلك في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب وجهان، أقواهما عدم، لأن العبادة لا بدّ فيها من نية التقرب المتوقّفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً، كما في كلّ من الصلوات الأربع عند اشتباه القبلة. وما ذكرنا من ترتّب الثواب على هذا الفعل لا يوجب تعلق الأمر به، بل هو لأجل كونه

المعصية، بمعنى: أن المتجرّي يعاقب عليه كما يعاقب عليها.

والمستفاد من كلام المصنّف رحمته هو أن الحكم بترتّب الثواب على الاحتياط أولى من الحكم بالعقاب على التجري، وذلك؛ إمّا لما قلنا من: أن الثواب على الانقياد يمكن أن يكون من باب التفضّل، لأنّ التفضّل يناسب رحمة الله تعالى التي سبقت غضبه، أو لما في شرح الأستاذ الاعتمادي من أن الاحتياط مستلزم للموافقة القطعيّة، وتركه ليس مستلزماً للمخالفة القطعيّة.

(وفي جريان ذلك في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب وجهان، أقواهما عدم ... إلى آخره).

أي: في جريان الاحتياط في العبادات، فخرج بقيد العبادات التوصلّيات، حيث لا إشكال في جريانه فيها، وخرج بقوله: عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب، دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب حيث يجري فيه الاحتياط، وذلك للعلم بالأمر فيه كما تقدّم.

وبذلك يقتصر محلّ النزاع في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب من الكراهة أو الإباحة.

والأقوى عند المصنّف رحمته عدم جريان الاحتياط في العبادات (لأنّ العبادة لا بدّ فيها من نية التقرب المتوقّفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً ... إلى آخره).

فعباديّة الفعل لا تتحقّق إلاّ بإتيان الفعل الواجب بجميع ما يعتبر فيه، ومنه نية التقرب المتوقّفة على العلم بالأمر، والمفروض انتفاء العلم بالأمر، فكيف يتمكّن المكلف من قصد امتثال الأمر المعتبر في العبادات احتياطاً؟!

ثمّ يشير المصنّف رحمته إلى وجوه ذكرها القائلون بإمكان الاحتياط في العبادات:

منها: ما أشار إليه بقوله: (وما ذكرنا من ترتّب الثواب على هذا الفعل لا يوجب تعلق

انقياداً للشارع، والعبد معه في حكم المطيع، بل لا يسمّى ذلك ثواباً.  
ودعوى: «إنّ العقل إذا استقلّ بحسن هذا الإتيان ثبت بحكم الملازمة الأمر به شرعاً». مدفوعة، بما تقدّم في المطلب الأوّل، من أنّ الأمر الشرعي بهذا النحو من الانقياد

الأمر به ... إلى آخره).

ولابدّ أولاً من تقريب هذا الوجه على إمكان الاحتياط في العبادات، ثمّ تقريب جواب المصنّف رحمته عنه، وهذا الوجه يُتصيّد من كلام المصنّف رحمته المتقدّم حيث قال: (والظاهر ترتّب الثواب عليه ... إلى آخره) فيقال: إنّ ترتّب الثواب على إتيان محتمل الوجوب احتياطاً كاشف عن تعلق أمر استحبابي من الشارع بالاحتياط، لأنّ الثواب معلول للأمر فيكشف به إنّما عن وجود الأمر، ثمّ يأتي المكلف بمحتمل العبادة بقصد امتثال هذا الأمر. والجواب عنه أولاً: لا نسلم كشف الأمر بالثواب، لأنّ ترتّب الثواب على فعل لا يكشف عن تعلق أمر به، بل يمكن أن يكون الثواب تفضلاً من الشارع لا من جهة امتثال الأمر، لأنّ الثواب من جهة امتثال الأمر عبارة عن الجزاء في مقابل إطاعة العبد للمولى، التي هي عبارة عن إطاعة الأمر المعلوم، ولذلك لا تتحقّق الإطاعة إلّا بعد وجود الأمر من المولى، وفي حالة عدم معلوميّة الأمر يكون ترتّب الثواب على الفعل المحتمل الأمريّة من باب التفضّل وحكم العقل بحسن الانقياد، وهذا لا يكشف عن وجود الأمر.

ثانياً: لو سلّمنا ذلك، فنقول: إنّ ترتّب الثواب وإن كان كاشفاً بالإلّ عن تعلق أمر بالاحتياط، إلّا إنّ هذا الكشف لا يتمّ في الاحتياط في العبادات للزوم الدور، إذ أنّ الاحتياط في العبادات يتوقّف على وجود الأمر، وتعلق الأمر به يقتضي تقدّمه على الأمر وهو دور.

نعم، هذا الكشف يمكن بالنسبة إلى الاحتياط في التوصلّيات، لأنّه لا يتوقّف على وجود أمر، كما لا يخفى، وترتّب الثواب عليه يكشف عن استحبابه.

(بل لا يسمّى ذلك ثواباً).

لأنّ الثواب على ما تقدّم ما يكون في مقابل إطاعة الأمر المحقّق المعلوم.  
ومنها: ما أشار إليه بقوله: (ودعوى: «إنّ العقل إذا استقلّ بحسن هذا الإتيان ثبت بحكم الملازمة الأمر به شرعاً» مدفوعة).

كأمره بالانقياد الحقيقي والإطاعة الواقعية في معلوم التكليف إرشادي محض، لا يترتب على موافقته ومخالفته أزيد مما يترتب على نفس وجود الأمور به أو عدمه، كما هو شأن الأوامر الإرشادية، فلا إطاعة لهذا الأمر الإرشادي، ولا ينفع في جعل الشيء عبادة. كما أن إطاعة الأوامر المتحققة لم تصر عبادةً بسبب الأمر الوارد بها في قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾<sup>(١)</sup>.

وتقريب هذه الدعوى: إن حكم العقل بحسن إتيان محتمل الوجوب احتياطاً اتفاني لا إشكال فيه، كما نفى عنه الإشكال بقوله: (إنه لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل... إلى آخره).

ونكشف أمر الشارع بالاحتياط بقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، ثم يأتي المكلف بمحتمل العبادة بقصد امتثال هذا الأمر، فيتم الاحتياط في العبادات. وهذه الدعوى مدفوعة:

أولاً: لما تقدّم في الأمر الأول من أن الاحتياط في العبادات يتوقف على الأمر، وحكم العقل بالحسن لا يكون إلا بعد تحقق الاحتياط وهو منتفٍ بانتفاء الأمر، فكيف يحكم العقل بالحسن؟! وبذلك يختص حكم العقل بحسن الاحتياط في التوصلات فقط لإمكان جريان الاحتياط فيها دون التعدييات.

وثانياً: بما تقدّم في الشبهة التحريمية، من أن الأمر الشرعي بهذا النحو من الانقياد، كأمره بالانقياد الحقيقي إرشادي محض، فيكون خارجاً عن المقام أصلاً.

وما ذكر من الملازمة على تقدير تسليمها إنما هي بين حكم العقل في جانب عِلل الأحكام وتبعيتها للمصالح والمفاسد وبين حكم الشرع، وذلك كحكم العقل بحسن الإحسان وقبح الظلم حيث يكون ملازماً لحكم الشرع بالأمر بالإحسان والنهي عن الظلم. وأما حكم العقل في جانب معلولات الأحكام، فلا يكون ملازماً له، كما ذكر في محله، وذلك كحكم العقل بلزوم الإطاعة في موارد العلم بالتكاليف الشرعية، وحكمه بحسن الاحتياط في موارد الشك فيها، حيث يكون حكم العقل بالإطاعة - حقيقة كانت كموارد

ويحتمل الجريان بناءً على أن هذا المقدار من الحسن العقلي يكفي في العبادة ومنع توقّفها على ورود أمر بها.

العلم بالتكاليف، أو حكمية كموارد الشك فيها - معلولاً للحكم الشرعي، وإلا لا معنى للإطاعة أصلاً.

فإن ورد أمر من الشارع بالاحتياط في موارد الشك في التكليف، وبالإطاعة في موارد العلم به كقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ كان إرشادياً، فلا يترتب على موافقته ولا على مخالفته إلا ما يترتب على وجود الأمور به وعدمه، كما هو شأن الأوامر الإرشادية.

وبالجملة، الأمر بالاحتياط على فرض الأمر به إرشادي، لا ينفع في جعل الشيء عبادة، فعبادية الدعاء لا تحصل بالأمر بالاحتياط، كما أنّ عبادية الصلاة لا تحصل من الأمر بالإطاعة في قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ بل تتحقّق عباديتها بالأمر المولوي المتعلّق بنفس الصلاة في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾<sup>(١)</sup> وفي قول النبي ﷺ: (صلّوا كما رأيتموني أصلي)<sup>(٢)</sup>.

ومنها: ما أشار إليه بقوله: (ويحتمل الجريان بناءً على أن هذا المقدار من الحسن العقلي يكفي في العبادة ومنع توقّفها على ورود أمر بها).

وملخص هذا الوجه لجريان الاحتياط في العبادات هو كفاية مطلق الحسن العقلي في كون الشيء عبادة، ولا يحتاج إلى الأمر المتعلّق بها ولو احتمالاً، حتى يتوقّف الاحتياط فيها على قصد امتثال ذلك الأمر، بل يكفي في الاحتياط في العبادة إتيان محتمل الوجوب بداعي كونه محبوباً للمولى، وإن لم يكن مأموراً به في الواقع، ولكنه مردود بما ذكرنا في الجواب عن الوجه الأوّل والثاني، من أنّ حكم العقل بحسن الاحتياط يتوقّف على تحقّقه. وحينئذ لو قلنا بأنّ تحقّق الاحتياط موقوف على حكم العقل بالحسن لزم الدور - كما لا يخفى - فالأولى أن يقال: إنّ حكم العقل بحسن الاحتياط مختصّ بالاحتياط في التوصلات فقط.

(١) الروم: ٣١.

(٢) غوالي اللآلي: ١ / ١٩٨، البحار: ٨٢ / ٢٧٩. صحيح البخاري: ١ / ٢٢٦ / ٦٠٥.



بل يكفي الإتيان به لاحتمال كونه مطلوباً، أو كون تركه مبغوضاً، ولذا استقرت سيرة العلماء والصلحاء فتوى وعملاً على إعادة العبادات لمجرد الخروج عن مخالفة النصوص الغير المعتبرة والفتاوى النادرة.

واستدل في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت على شرعية قضاء الصلاة لمجرد احتمال خلل فيها موهوم بقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾<sup>(١)</sup>، و﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾<sup>(٢)</sup>، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ﴾<sup>(٣)</sup>.

ومنها: ما أشار إليه بقوله: (بل يكفي الإتيان به لاحتمال كونه مطلوباً، أو كون تركه مبغوضاً).

وحاصل هذا الوجه في تصحيح الاحتياط في العبادات هو أنه يكفي في كون الشيء عبادة إتيانه بقصد امتثال الأمر المحتمل، ولا يتوقف على الأمر المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً حتى ينتفي في مورد الشك، غاية الأمر هو الفرق بين مورد العلم بالأمر وبين مورد الشك فيه، فيعتبر قصد امتثال الأمر المعلوم في الأول وكفي قصد امتثال الأمر المحتمل في الثاني، وحينئذ لا يبقى فرق بين العبادات والتوصليات في جريان الاحتياط.

ويدل على هذا الوجه ما استقر به من (سيرة العلماء والصلحاء فتوى وعملاً على إعادة العبادات لمجرد الخروج عن مخالفة النصوص الغير المعتبرة والفتاوى النادرة).

فإنهم كانوا يعيدون الصلاة الواقعة بلا استعادة، لاحتمال الأمر بها معها حينما يجدون رواية ضعيفة على وجوب الاستعادة أو فتوى نادرة على وجوبها فيها.

ويدل على هذا الوجه - أيضاً - ما استدل به (في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت على شرعية قضاء الصلاة لمجرد احتمال خلل فيها موهوم بقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾، و﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ﴾).

وحاصل تقريب ما استدل به في الذكرى في المقام هو استحباب الإتيان بمحتمل

(١) التغابن: ١٦.

(٢) آل عمران: ١٠٢.

(٣) المؤمنون: ٦٠.

والتحقيق أنه إن قلنا بكفاية احتمال المطلوبية في صحة العبادة في ما لا يعلم المطلوبية ولو إجمالاً فهو، وإلا فما أورده ﷺ في الذكرى كأوامر الاحتياط لا يُجدي في صحتها.

الوجوب احتياطاً، فإن مقتضى التقوى والخوف من الله تعالى هو الإتيان بمحتمل الوجوب، وهو المطلوب، كما تدل عليه هذه الآيات، فإذا أتى المكلف بمحتمل الوجوب خوفاً من الله تعالى، فقد اتقى الله حقّ ثقّاته.

ولعل ما ذكرناه أولى مما ذكره الأستاذ الاعتمادي حيث جعل آيات الاتقاء وجهاً خامساً لتصحيح الاحتياط في العبادات؛ وذلك لأنّ الاستفادة من ظاهر كلام المصنّف ﷺ هو أن نظره كان إلى استدلال الشهيد لا إلى ما استدلّ به، فأراد أن يجعل استدلاله دليلاً على تصحيح الاحتياط في العبادات كسيرة العلماء والصلحاء، فتدبر حتى تعرف أنّ الظاهر هو عطف قوله: واستدلّ في الذكرى، على قوله: استقرت سيرة العلماء ... إلى آخره. (والتحقيق أنه إن قلنا بكفاية احتمال المطلوبية في صحة العبادة في ما لا يعلم المطلوبية ولو إجمالاً فهو ... إلى آخره).

وحاصل كلام المصنّف ﷺ هو أنه إن قلنا بكفاية احتمال المطلوبية في صحة العبادة، لكان الاحتياط فيها صحيحاً، وكان الاستدلال بما ذكر من سيرة العلماء واستدلال الشهيد في الذكرى في محله، وإلا فلا يصح الاستدلال بالسيرة، وما في الذكرى.

أما عدم صحة الاستدلال بالسيرة فواضح، ولم يتعرض المصنّف ﷺ، فإن السيرة جرت على استحباب الفعل من حيث هو هو، ومحل الكلام هو استحبابه بعنوان الاحتياط.

وأما عدم صحة الاستدلال بما في الذكرى، فقد أشار إليه بقوله:

(فما أورده ﷺ في الذكرى كأوامر الاحتياط لا يجدي في صحتها).

أولاً: لما تقدّم من أن أوامر الاحتياط كأوامر الإطاعة إرشادية وهي خارجة عن المقام. وثانياً: على فرض كونها مولوية، لم تكن مُجدية في صحة العبادة؛ وذلك لأنّ إثبات صحة الاحتياط في العبادات بأوامر الاحتياط والاتقاء مستلزم للدور الباطل، وذلك لأنّ موضوع هذه الأوامر هو الاحتياط والتقوى لا يتحقّق إلاّ بها؛ لأنّ الاحتياط كالتقوى هو الإتيان بمحتمل العبادة مع جميع ما يعتبر فيه، ومنه قصد القرية المتوقف على وجود الأمر، فالاحتياط موقوف على الأمر من باب توقّف المقيّد على القيد، والأمر - أيضاً -

لأن موضوع التقوى والاحتياط الذي تتوقف عليه هذه الأوامر لا يتحقق إلا بعد إتيان محتمل العبادة على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر في العبادة حتى نية التقرب، وإلا لم يكن احتياطاً، فلا يجوز أن تكون تلك الأوامر منشأً للقربة المَنَوِيَّة فيها، اللهم إلا أن يقال: - بعد النقص بورود هذا الإيراد في الأوامر الواقعية بالعبادات مثل قوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾<sup>(١)</sup> حيث أن قصد القربة مما يعتبر في موضوع العبادة شطراً أو شرطاً، والمفروض ثبوت مشروعيّتها بهذا الأمر الوارد فيها - إن المراد من الاحتياط والاتقاء في هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدانية القربة، فمعنى الاحتياط بالصلاة

موقوف على الاحتياط، لتوقف كل حكم على موضوعه، وهذا هو الدور الواضح، وقد أشار إليه بقوله:

(فلا يجوز أن تكون تلك الأوامر منشأً للقربة المَنَوِيَّة فيها، اللهم إلا أن يُقال - بعد النقص بورود هذا الإيراد في الأوامر الواقعية بالعبادات مثل قوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾... إلى آخره).

وقد أجاب المصنّف رحمته عن لزوم الدور بالنقص تارةً وبالحلّ أخرى.

أما النقص فهو أن إيراد الدور لا يختص بأوامر الاحتياط، بل يأتي ويجري في الأوامر الواقعية بالعبادات أيضاً، كـ ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ مثلاً، حيث يكون قصد القربة معتبراً فيها شطراً أو شرطاً، والمفروض أن ثبوت مشروعيّتها وكونها عبادة هو بنفس الأمر المتعلق بها، فيلزم ما ذكر من الدور، وذلك؛ لأن كون الصلاة عبادة موقوف على الأمر بها لا اعتبار قصد القربة فيها، والأمر بها موقوف على كونها عبادة لتوقف الحكم على الموضوع، وحينئذ لا بدّ من الجواب الحلّي في كلا الموردين.

وقد أجاب بالحلّ عن الاحتياط، ومنه يعلم الجواب عن العبادات الواقعية، فأشار إليه بقوله:

(إن المراد من الاحتياط والاتقاء في هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدانية القربة).

الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القرية، فأوامر الاحتياط تتعلق بهذا الفعل، وحينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعة هذا الأمر.

ومن هنا يتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل، وإن لم يعلم المقلد كون هذا الفعل ممّا شك في كونها عبادة، ولم يأت به بداعي احتمال المطلوبة.

ولو أريد بالاحتياط في هذه الأوامر معناه الحقيقي، وهو إتيان الفعل لداعي احتمال المطلوبة لم يجز للمجتهد أن يفتي باستحبابه إلا مع التقييد بإتيانه بداعي الاحتمال حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط مع استقرار سيرة أهل الفتوى على خلافه، فيعلم أنّ المقصود

فلا يتوقف تحقق الاحتياط والأتقاء على الأمر حتى يلزم الدور.

فإن معنى الاحتياط - حينئذ - هو إتيان محتمل العبادة بجميع ما يعتبر فيه عدا نية القرية، ثم يقصد المكلف في مقام الإتيان بمحتمل العبادة إطاعة هذا الأمر المتعلق بالاحتياط، كما يقصد في مقام امتثال الأمر بالعبادة الواقعية إطاعة الأمر المتعلق بها، ثم إن لزوم قصد امتثال الأمر في الموردين، إمّا بأمر ثانٍ أو بحكم العقل، وعلى التقديرين لا يلزم الدور.

وبالجملة، إن الموضوع في أوامر الاحتياط هو الاحتياط المتحقق بمجرد إتيان محتمل العبادة، فلا يتوقف تحققه على الأمر حتى يلزم الدور. فتأمل جيداً.

(ومن هنا يتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل، وإن لم يعلم المقلد كون هذا الفعل ممّا شك في كونها عبادة، ولم يأت به بداعي احتمال المطلوبة).

يبين المصنف رحمته الفرق بين الاحتياط بمعنى: إتيان محتمل العبادة من دون قصد امتثال الأمر المحتمل، وبين ما إذا كان الاحتياط بمعنى: إتيان محتمل العبادة بداعي المطلوبة وامتثال الأمر، فيقول:

(ومن هنا).

أي: من أنّ الاحتياط يتحقق بإتيان محتمل العبادة شرعاً من دون قصد امتثال الأمر تتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل المحتمل كونه عبادة وإن لم يعلم المقلد كون هذا الفعل ممّا شك في كونه عبادة، فلم يأت به بداعي احتمال الأمر والمطلوبية، وذلك لعدم توقف الاحتياط - حينئذ - على الإتيان بداعي احتمال المطلوبة.

إتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدا نية الداعي.  
ثم إن منشأ احتمال الوجوب إذا كان خيراً ضعيفاً فلا حاجة إلى أخبار الاحتياط وكلفة  
إثبات أن الأمر فيها للاستحباب الشرعي دون الإرشاد العقلي، لورود بعض الأخبار  
باستحباب فعل كل ما يحتمل فيه الثواب.

وهذا بخلاف ما إذا كان الاحتياط بالمعنى الحقيقي، وهو إتيان محتمل العبادة بداعي  
احتمال المطلوبية، فحينئذ لم يجز للمجتهد أن يفتي باستحباب هذا الفعل إلا مع التقييد  
بإتيانه بداعي الاحتمال المذكور حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط.

ثم يقول المصنّف رحمته: إن المعنى الثاني للاحتياط مخالف لسيرة أهل الفتوى، إذ فتواهم  
باستحباب الفعل لم يكن مقيداً بإتيانه بداعي الأمر المحتمل، ومن هنا تكشف أن المراد  
بالاحتياط لم يكن معناه الحقيقي، بل المراد به هو إتيان محتمل العبادة بجميع ما يعتبر فيه  
عدا نية الداعي المذكور.

ومنها: ما أشار إليه بقوله:

(ثم إن منشأ احتمال الوجوب إذا كان خيراً ضعيفاً فلا حاجة إلى أخبار الاحتياط... إلى  
آخره).

وحاصل هذا الوجه هو تصحيح الاحتياط في العبادات بأخبار من بلغ، من دون حاجة  
إلى القول بكفاية الحسن الذاتي في نية القربة، أو كفاية إتيان محتمل العبادة بنية احتمال  
الأمر أو أوامر الاحتياط، وإثبات كونها مولوية لا إرشادية، فإن الأخبار الواردة في هذا  
الباب المعروفة بأخبار (من بلغه عن النبي صلّى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان  
رسول الله صلّى الله عليه وآله لم يقله) كافية في استحباب فعل احتمال وجوبه نظراً إلى ما هو المشهور بين  
الفقهاء من التسامح في أدلة السنن، فيثبت استحباب محتمل الوجوب بهذه الأخبار فيؤتى  
بمحتمل الوجوب بقصد امثال هذا الأمر، فيصح الاحتياط في العبادات بهذه الأخبار.

غاية الأمر مورد هذه الأخبار مختص بما إذا كان منشأ احتمال الوجوب خيراً ضعيفاً لا  
فتوى الفقيه، لأن المفتي ليس مخبراً عن النبي صلّى الله عليه وآله، فلا يصدق عليه البلوغ عن النبي صلّى الله عليه وآله.  
وهذه الأخبار وإن كانت كثيرة إلا أننا نكتفي بما ذكره المصنّف رحمته حذراً من التطويل:  
منها: ما أشار إليه رحمته بقوله:

كصحيحة هشام بن سالم المحكيّة عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فَعَمِلَهُ كان أجرُ ذلك له وإن كان رسولُ الله صلى الله عليه وآله لم يقله) (١).  
وعن البحار، بعد ذكرها: «إنّ هذا الخبر من المشهورات رواه العامّة والخاصّة بأسانيد». والظاهر أنّ المراد من (شيء من الثواب) بقرينة ضمير (فعمله) وإضافة الأجر إليه هو الفعل المشتمل على الثواب.

وفي عدّة الداعي عن الكليني رحمته الله أنه روى بطرقه عن الأئمة عليهم السلام: (أته من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وإن لم يكن الأمر كما بلغه) (٢).  
وأرسل نحوه السيّد رحمته الله في الإقبال عن الصادق عليه السلام إلاّ إنّ فيه: (كان له ذلك) (٣).

(كصحيحة هشام بن سالم المحكيّة عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب، فَعَمِلَهُ كان أجرُ ذلك له وإن كان رسولُ الله صلى الله عليه وآله لم يقله).  
ثمّ قوله: (والظاهر أنّ المراد من شيء من الثواب ... إلى آخره).  
دفع لما يتوهم من أنّ بلوغ الثواب لا يفيد في إثبات أصل الاستحباب في المقام، بل الظاهر من بلوغ الثواب هو بلوغ قدر معيّن من الثواب فيما إذا كان أصل الاستحباب أو الوجوب ثابتاً بدليل معتبر، كإحياء ليلة القدر مثلاً، ثمّ بلغ بطريق غير معتبر مقدار معيّن من الثواب، كما إذا بلغ عن النبي صلى الله عليه وآله فرضاً أنّ إحياء ليلة القدر كفارة للذنوب، وإن كانت بعدد النجوم عدداً، وثقل الجبال ثقلاً فهذه الأخبار خارجة عن محلّ الكلام، لأنّ محلّ الكلام إثبات أصل الاستحباب بها، وهذه الأخبار ناظرة إلى مقدار الثواب مع ثبوت الاستحباب مع قطع النظر عنها.

وبالجملة، إنّ هذه الأخبار ناظرة إلى بيان مقدار الثواب لا إلى أصل الاستحباب. وحاصل الدفع هو أنّ المراد من (شيء من الثواب) بقرينة رجوع ضمير (فعمله) إليه، وإضافة الأجر إليه هو الفعل المشتمل على الثواب لا نفس الثواب، لأنّ الثواب لم يعمل، ولا أجر له، فلا بدّ من أن يكون المراد منه فعلاً مشتملاً على الثواب حتى يكون معني

(١) المحاسن ١: ٥٣/٩٣. الوسائل ١: ٨١، أبواب مقدمة العبادات، ب ١٨، ح ٣.

(٢) ؟، الوسائل ١: ٨٢، أبواب مقدمة العبادات، ب ١٨، ح ٨.

(٣) إقبال الأعمال ٣: ١٧٠. الوسائل ١: ٨٢، أبواب مقدمة العبادات، ب ١٨، ح ٩.

والأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة، إلا إن ما ذكرناه أوضح دلالة على ما نحن فيه.

الحديث حينئذ: من بلغه عن النبي ﷺ فعل له ثواب، فعمل الفعل كان له أجر ذلك الفعل. ومن المعلوم أن الثواب يترتب على الفعل إذا كان مستحباً، فيكون مفاد هذه الأخبار استحباب هذا الفعل، وهو المطلوب.

(والأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة، إلا إن ما ذكرناه أوضح دلالة على ما نحن فيه). لأنها تدل بالمطابقة على ثبوت الثواب، ومن المعلوم أن ترتب الثواب كاشف عن وجود أمر، فتدل هذه الأخبار بالالتزام على وجود أمر مولوي استحبابي بإتيان الفعل الذي بلغ له الثواب، فيصح - حينئذ - إتيان محتمل العبادة بداعي امثال هذا الأمر. هذا تمام الكلام في تصحيح الاحتياط في العبادات بأخبار من بلغ.

وقبل بيان ما يرد على الاستدلال بهذه الأخبار على تصحيح الاحتياط في العبادات نذكر ما يمكن أن يكون المراد بها من الاحتمالات:

منها: أن يكون المراد بهذه الأخبار إلغاء ما يشترط في حجية أخبار الأحاد، فيما إذا كان مدلولها حكماً مستحباً، فلا يشترط في اعتبارها وحجيتها عدالة الراوي، أو وثاقته، كما يشترط في حجيتها ذلك فيما لو كان مدلولها حكماً إلزامياً كالوجوب، فيثبت استحباب شيء بخبر ضعيف، ولا يثبت وجوب شيء إلا بخبر صحيح، ولهذا سُميت هذه الأخبار بمادد على التسامح في أدلة السنن، كما سميت بأخبار من بلغ، فهذا الاحتمال لا يكون مربوطاً بما نحن فيه، بل هذه الاخبار ناظرة إلى اعتبار أخبار الأحاد في السنن - وإن كانت ضعيفة.

ومنها: أن يكون المراد بها تحديد الثواب بعدما ثبت استحباب شيء بدليل معتبر، وهذا الاحتمال - أيضاً - خارج عما نحن فيه، وتقدم الكلام فيه بعنوان التوهم، فراجع.

ومنها: أن يكون المراد بها إثبات أصل استحباب فعل احتمال وجوبه بخبر ضعيف، وهذا الاحتمال هو الذي يرتبط بالمقام، حيث يثبت استحباب محتمل الوجوب بهذه الأخبار، فيأتي بمحتمل الوجوب امثالاً لهذا الأمر.

ثم إن المصنف أورد على هذه الأخبار بوجوه:

منها: ما أشار إليه بقوله:

وإن كان يورد عليه - أيضاً - تارة: بأن ثبوت الأجر لا يدلّ على الاستحباب الشرعي. وأخرى: بما تقدّم في أوامر الاحتياط من أنّ قصد القربة مأخوذ في الفعل المأمور به بهذه الأخبار، فلا يجوز أن تكون هي المصححة لفعله، فيختصّ موردها بصورة تحقّق الاستحباب وكون البالغ هو الثواب الخاصّ، فهو المتسامح فيه دون أصل شرعية الفعل.

(وإن كان يورد عليه - أيضاً - تارة: بأن ثبوت الأجر لا يدلّ على الاستحباب الشرعي). وذلك لعدم الملازمة بين الثواب وبين الاستحباب الشرعي، إذ من المحتمل أن يكون الثواب في مقابل الإتيان بمحتمل الوجوب احتياطاً لكونه إطاعة حكمية، فيكون الثواب عليها تفضلاً لا استحقاقاً، وقد تقدّم أنّ الأمر بالإطاعة حقيقية كانت أو حكمية إرشادي خارج عن المقام.

ومنها: ما أشار إليه بقوله:

(وأخرى: بما تقدّم في أوامر الاحتياط من أنّ قصد القربة مأخوذ في الفعل المأمور به بهذه الأخبار، فلا يجوز أن تكون هي المصححة لفعله، فيختصّ موردها بصورة تحقّق الاستحباب).

وملخص هذا الإشكال هو عدم إمكان إثبات أصل استحباب ما دلّ على وجوبه خبر ضعيف بهذه الأخبار، لكونه مستلزماً للدور، فإنّ المأمور به بهذه الأخبار هو الفعل المستحب المأخوذ فيه قصد القربة، ومن باب أنّ الموضوع يجب أن يكون ثابتاً قبل الحكم لتوقف الحكم عليه، فلو توقّف ثبوت الموضوع على الحكم لزم الدور، ففي المقام لو كان استحباب محتمل الوجوب ثابتاً بهذه الأخبار لزم الدور، لأنّ شمولها له موقوف على تحقّق استحبابه، وتحقّق استحبابه لو كان موقوفاً على شمولها ودلالاتها عليه لزم الدور المذكور، فيختصّ موردها بصورة تحقّق الاستحباب مع قطع النظر عن هذه الأخبار، فلا تشمل محتمل العبادة، فهذه الأخبار ناظرة إلى كون البالغ هو الثواب الخاص بعد ثبوت أصل الاستحباب بدليل معتبر كما هو أحد الاحتمالات فيها، فإنّ المتسامح فيه هو الثواب الخاص دون أصل شرعية الفعل، بل لا بدّ في إثبات شرعية الفعل من دليل معتبر.

ومنها: ما أشار إليه بقوله:



وثالثة: بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض لا العقاب محضاً أو مع الثواب.  
لكن يردّ هذا منع الظهور مع إطلاق الخبر، ويردّ ما قبله ما تقدّم في أوامر الاحتياط.

(وثالثة: بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض لا العقاب محضاً أو مع الثواب).

وتقريب هذا الإيراد يحتاج إلى مقدمة وهي:

إنّ محلّ الكلام في المقام هو الاحتياط في العبادة الشامل لكلّ واحد من محتمل  
الوجوب والاستحباب، لأنّ محتمل العبادة يمكن أن يكون واجباً تعبدياً أو مستحباً.  
والفرق بينهما من حيث الثواب والعقاب: إنّ المستحب ما يكون على فعله ثواب فقط  
ولا يكون على تركه عقاب، والواجب ما يكون على فعله ثواب وعلى تركه عقاب، كما أنّ  
الفرق بين الحرام والمكروه يكون بعكس ذلك، ثمّ إنّ ما ذكره المصنّف رحمته من الثواب  
المحض إشارة إلى المستحب، ومن العقاب محضاً إشارة إلى الحرام، ومن قوله: أو مع  
الثواب، إشارة إلى الواجب.

فإذا عرفت هذه المقدّمة يتّضح لك ما ذكره المصنّف رحمته من ظهور هذه الأخبار في ما  
بلغ فيه الثواب المحض - أي المستحب - فلا تشمل الواجب، كما لا تشمل الحرام  
والمكروه، فحينئذ يلزم أن يكون الدليل أخصّ من المدّعى، لأنّ المدّعى هو محتمل  
العبادة الشامل لمحتمل الوجوب والاستحباب، والأخبار ظاهرة في محتمل الاستحباب  
فقط، فلو دلّت لدلت على استحباب ما دلّ خبر ضعيف على استحبابه، ولهذا سُمّيت بما  
دلّ على التسامح في أدلّة السنن.

هذا تمام الكلام فيما أورده المصنّف رحمته من الوجوه الثلاثة التي يردّ بها الاستدلال بهذه  
الأخبار على تصحيح الاحتياط في العبادة، ثمّ يردّ المصنّف رحمته الوجه الثالث والثاني من  
هذه الوجوه المذكورة، ويؤيد الوجه الأوّل، وأشار إلى ردّ الوجه الثالث بقوله:

(لكن يردّ هذا منع الظهور مع إطلاق الخبر).

أي: منع ظهور بلوغ الثواب واختصاصه بالثواب المحض، بل إطلاق الخبر يشمل  
جميع أقسام بلوغ الثواب، وبذلك لا يكون الدليل أخصّ من المدّعى، لشموله محتمل  
الوجوب أيضاً.

وقد أشار إلى ردّ الوجه الثاني بقوله:

(ويردّ ما قبله ما تقدّم في أوامر الاحتياط).

وأما الإيراد الأوّل، فالإنصاف أنّه لا يخلو عن وجه، لأنّ الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرّعاً على البلوغ وكونه الداعي على العمل.

حيث قلنا: إنّ متعلّق هذه الأوامر هو الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة، ونقول في المقام: إنّ المأمور به بهذه الأخبار هو فعل محتمل العبادة بجميع ما يعتبر فيها عدا نية القربة.

نعم، بعد دلالة هذه الأخبار على بلوغ الثواب المستلزم للأمر بصير محتمل الوجوب مستحباً فيأتي به المكلف امتثالاً لهذا الأمر من دون أن يكون قصد امتثال الأمر قيداً لمتعلّقه.

وأشار إلى الإيراد الأوّل بقوله:

(وأما الإيراد الأوّل، فالإنصاف أنّه لا يخلو عن وجه).

وحاصل الإيراد هو عدم الملازمة بين الثواب والاستحباب الشرعي، إذ ظاهر هذه الأخبار هو ترتّب الثواب على الاحتياط تفضلاً لأجل كون العمل بداعي ذلك الثواب الموعود إطاعة حكميّة يحكم العقل بمدحها وحسنها، كما يحكم بحسن الإطاعة الحقيقيّة، فتكون هذه الأخبار مؤكّدة لحكم العقل، ويكون الأمر المستفاد منها إرشادياً لا مولوياً، حتى يدلّ على الاستحباب الشرعي، فإنّ حكم الشرع بترتّب الثواب لا يدلّ على الاستحباب إلّا فيما إذا لم يكن ترتّب الثواب من مستقلّات العقل، كما في الموارد الموعود فيها الثواب التي لا مسرح لحكم العقل فيها أصلاً، كتسريح اللحية، وتقليم الأظافر، ونحوهما.

وأما فيما إذا حكم العقل بترتّب الثواب - كما نحن فيه - كان حكم الشرع بترتّب الثواب مؤكّداً وإرشاداً إلى حكم العقل، فلا يدلّ على الاستحباب، ولهذا يقول المصنّف رحمته:

(لأنّ الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرّعاً على البلوغ، وكونه الداعي على

العمل).

أي: ظاهر الأخبار هو كون العمل والإتيان بمحتمل الوجوب متفرّعاً على بلوغ الثواب، وهو يكون داعياً على العمل، ومن المعلوم أنّ إتيان العمل بوجوبه مطلوباً للشارع انقياد وإطاعة حكميّة يحكم العقل بحسنه، فيكون حكم الشرع بترتّب الثواب إرشاداً إلى حكم

ويؤيده تقييد العمل في غير واحد من تلك الأخبار بطلب قول النبي ﷺ والتماس الثواب الموعود، ومن المعلوم أنّ العقل مستقلّ باستحقاق هذا العامل المدح والثواب، وحينئذٍ فإنّ كان الثابت بهذه الأخبار أصل الثواب كانت مؤكّدة لحكم العقل بالاستحقاق. وأما طلب الشارع لهذا الفعل، فإنّ كان على وجه الإرشاد لأجل تحصيل هذا الثواب الموعود فهو لازمٌ للاستحقاق المذكور وهو عين الأمر بالاحتياط.

وإنّ كان على وجه الطلب الشرعي المعبر عنه بالاستحباب فهو غير لازم للحكم بتنجز الثواب، لأنّ هذا الحكم تصديق لحكم العقل بتنجزه فيشبهه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ

العقل بالحسن وترتب الثواب.

ثمّ أشار إلى تأييد هذا الإيراد بقوله:

(ويؤيده تقييد العمل في غير واحد من تلك الأخبار بطلب قول النبي ﷺ والتماس الثواب الموعود... إلى آخره).

أي: يؤيد الإيراد الأوّل تقييد العمل في بعض هذه الأخبار بطلب قول النبي ﷺ والتماس الثواب الموعود، ومن المعلوم أنّ العقل يحكم باستحقاق العامل - كذلك - المدح والثواب، فالأخبار المذكورة مؤكّدة لحكم العقل إنّ كان الثابت بها أصل الثواب، إذ حينئذٍ يكون حكم الشرع بترتب الثواب عين حكم العقل به، لأنّ العقل لا يحكم أزيد من ترتب أصل الثواب، ولذلك يكون حكم الشرع مؤكّداً لحكم العقل وإرشاداً إليه.

(وأما طلب الشارع لهذا الفعل، فإنّ كان على وجه الإرشاد لأجل تحصيل هذا الثواب الموعود... إلى آخره).

كما هو الظاهر، فهذا الطلب لازم للاستحقاق العقلي المتقدّم، وعين الأمر بالاحتياط من حيث كونه إرشادياً.

(وإنّ كان على وجه الطلب الشرعي المعبر عنه بالاستحباب فهو غير لازم للحكم بتنجز الثواب... إلى آخره).

أي: حكم الشرع بتنجز الثواب وترتبه على الفعل احتياطاً لا يكون مستلزماً للأمر المولوي حتى يدلّ على الاستحباب، بل يكون حكم الشرع بتنجز الثواب تصديقاً لحكم

وَرَسُولُهُ يُدْخِلُهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي... ﴿١﴾، إِلَّا إِنْ هَذَا وَعَدَ عَلَى الْإِطَاعَةِ الْحَقِيقِيَّةِ، وَمَا نَحْنُ فِيهِ وَعَدَ عَلَى الْإِطَاعَةِ الْحَكْمِيَّةِ، وَهُوَ الْفِعْلُ الَّذِي يَعِدُّ مَعَهُ الْعَبْدُ فِي حُكْمِ الْمَطِيعِ. فَهُوَ مِنْ بَابِ وَعَدَ الثَّوَابِ عَلَى نِيَّةِ الْخَيْرِ الَّتِي يَعِدُّ مَعَهَا الْعَبْدُ فِي حُكْمِ الْمَطِيعِ مِنْ حَيْثُ الْإِنْقِيَادِ.

وَأَمَّا مَا يَتَوَهَّمُ مِنْ: «أَنَّ اسْتِفَادَةَ الْاسْتِحْبَابِ الشَّرْعِيِّ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ نَظِيرُ اسْتِفَادَةِ الْاسْتِحْبَابِ الشَّرْعِيِّ مِنَ الْأَخْبَارِ الْوَارِدَةِ فِي الْمَوَارِدِ الْكَثِيرَةِ الْمَقْتَصِرِ فِيهَا عَلَى ذِكْرِ الثَّوَابِ لِلْعَمَلِ، مِثْلَ قَوْلِهِ ﷺ: (مَنْ سَرَحَ لِحَيْتِهِ فَلَهُ كَذَا)»<sup>(٢)</sup>، مَدْفُوعٌ بِأَنَّ اسْتِفَادَةَ هُنَاكَ بِاعْتِبَارِ أَنَّ تَرْتِبَ الثَّوَابِ لَا يَكُونُ إِلَّا مَعَ الْإِطَاعَةِ حَقِيقَةً أَوْ حُكْمًا.

العقل بتنجزه، فيكون مستلزماً للأمر الإرشادي، كما يكون (قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي﴾) مستلزماً للأمر الإرشادي. غاية الأمر: إِنَّ وَعَدَ الثَّوَابِ وَهُوَ دُخُولُ الْجَنَّةِ الْمَسْتَلْزَمُ لِلأَمْرِ الْإِرْشَادِيِّ فِي الْآيَةِ (وَعَدَ عَلَى الْإِطَاعَةِ الْحَقِيقِيَّةِ) وَمَا نَحْنُ فِيهِ (وَعَدَ عَلَى الْإِطَاعَةِ الْحَكْمِيَّةِ) وَعَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ، فَلَا مَفْرَءَ مِنْ أَنْ يَكُونَ الطَّلِبُ الشَّرْعِيُّ إِرْشَادِيًّا.

(وَأَمَّا مَا يَتَوَهَّمُ مِنْ: «أَنَّ اسْتِفَادَةَ الْاسْتِحْبَابِ الشَّرْعِيِّ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ نَظِيرُ اسْتِفَادَةِ الْاسْتِحْبَابِ الشَّرْعِيِّ مِنَ الْأَخْبَارِ الْوَارِدَةِ فِي الْمَوَارِدِ الْكَثِيرَةِ الْمَقْتَصِرِ فِيهَا عَلَى ذِكْرِ الثَّوَابِ لِلْعَمَلِ، مِثْلَ قَوْلِهِ ﷺ: (مَنْ سَرَحَ لِحَيْتِهِ فَلَهُ كَذَا)، مَدْفُوعٌ... إِلَى آخِرِهِ).

وَلَا بَدَّ أَوْلَى: مِنْ تَقْرِيْبِ التَّوَهَّمِ، وَثَانِيًا: مِنْ بَيَانِ دَفْعِهِ.

وَأَمَّا التَّقْرِيْبُ فَمُلَخَّصُهُ: إِنَّ اسْتِفَادَةَ الْاسْتِحْبَابِ فِي الْمَقَامِ يَكُونُ نَظِيرُ اسْتِفَادَةِ الْاسْتِحْبَابِ الشَّرْعِيِّ مِنَ الْأَخْبَارِ الْوَارِدَةِ فِي الْمَوَارِدِ الْكَثِيرَةِ الدَّالَّةِ عَلَى تَرْتِبِ الثَّوَابِ عَلَى الْعَمَلِ، كَقَوْلِهِ ﷺ: (مَنْ سَرَحَ لِحَيْتِهِ فَلَهُ كَذَا)، حَيْثُ يَكُونُ تَرْتِبُ الثَّوَابِ فِي هَذِهِ الْأَخْبَارِ مَسْتَلْزَمًا لِلأَمْرِ الْمَوْلَوِيِّ الدَّالِّ عَلَى الْاسْتِحْبَابِ بِالِاتِّفَاقِ، فَكَذَلِكَ مَا نَحْنُ فِيهِ حَيْثُ يَكُونُ تَرْتِبُ الثَّوَابِ مَسْتَلْزَمًا لِلأَمْرِ الْمَوْلَوِيِّ، فَأَخْبَارُ مَنْ بَلَغَ - فِيمَا نَحْنُ فِيهِ - تَدَلُّ عَلَى تَرْتِبِ الثَّوَابِ عَلَى مُحْتَمَلِ الْوَجُوبِ بِالْمَطَابَقَةِ، وَعَلَى الْاسْتِحْبَابِ الشَّرْعِيِّ بِالِاتِّفَاقِ، كَالأَخْبَارِ الْوَارِدَةِ الدَّالَّةِ عَلَى تَرْتِبِ الثَّوَابِ عَلَى تَسْرِيحِ اللَّحِيَّةِ، وَتَقْلِيمِ الْأَظْفَارِ وَنَحْوَهُمَا، حَيْثُ تَدَلُّ

(١) النساء: ١٣.

(٢) الفقيه ١: ٣٢٢/٧٥. الوسائل ٢: ١٢٦، أبواب آداب الحمام ب ٧٦، ح ١، وفيها معنى الحديث.

فمرجع تلك الأخبار إلى بيان الثواب على إطاعة الله سبحانه بهذا الفعل، فهي تكشف عن تعلق الأمر بها من الشارع، فالثواب هناك لازم للأمر يُستدلُّ به عليه استدلالاً إنيّياً، ومثل ذلك استفادة الوجوب والتحريم ممّا اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك أو الفعل. وأمّا الثواب الموعود في هذه الأخبار فهو باعتبار الإطاعة الحكميّة، فهو لازم لنفس عمله المتفرّع على السماع واحتمال الصدق ولو لم يردّ به أمر آخر أصلاً، فلا يدلّ على

بالمطابقة على الثواب وبالالتزام على وجود أمر مولوي.

ويُدفع بالفرق بين الموردين؛ وذلك لأنّ ترتّب الثواب يجب أن يكون ملازماً للإطاعة حقيقيّة كانت أو حكميّة. وترتّب الثواب في أخبار تسريح اللحية ليس إلا باعتبار الإطاعة الحقيقيّة الموقوفة على العلم بالأمر، وليس هناك أمر سوى ما ينكشف بترتّب الثواب، فلا بدّ حينئذ من دلالة هذه الأخبار على وجود أمر مولوي بالالتزام حفظاً لكلام المعصوم عليه السلام عن الخطأ، إذ لا يحكم العقل بترتّب الثواب في هذه الموارد حتى يكون حكم الشارع بترتّب الثواب مؤكّداً لحكم العقل، ومستلزماً للأمر الإرشادي.

وهذا بخلاف أخبار من بلغ في المقام، حيث يكون ترتّب الثواب فيها باعتبار الإطاعة الحكميّة التي يحكم العقل بحسنها وترتّب الثواب عليها، فتكون هذه الأخبار مؤكّدة لحكم العقل، والأمر المنكشف بترتّب الثواب ليس إلا إرشاداً إلى حكم العقل وليس أمراً مولويّاً حتى يدلّ على الاستحباب الشرعي.

والحاصل أنّ قياس أخبار من بلغ بتلك الأخبار قياس مع الفارق، وقد أشار المصنّف رحمته إلى ما ذكرناه من الفرق بقوله:

(فمرجع تلك الأخبار إلى بيان الثواب على إطاعة الله سبحانه بهذا الفعل، فهي تكشف عن تعلق الأمر بها من الشارع... إلى آخره).

والحاصل أنّ الثواب فيها يكشف عن الأمر المولوي كشف المعلول عن العلة، كما يكشف ذكر العقاب على الفعل عن التحريم، وذكر العقاب على الترك عن الوجوب في قول الشارع فرضاً: تارك الصلاة كشارب الخمر يدخل النار.

(وأمّا الثواب الموعود في هذه الأخبار فهو باعتبار الإطاعة الحكميّة... إلى آخره).

فلا يكشف إلا عن أمر إرشادي إلى حكم العقل.

طلب شرعي آخر له. نعم، يلزم من الوعد على الثواب طلب إرشادي لتحصيل ذلك الموعود.

فالغرض من هذه الأوامر - كأوامر الاحتياط - تأييد حكم العقل والترغيب في تحصيل ما وعد الله عباده المنقادين المعدودين بمنزلة المطيعين، وإن كان الثابت بهذه الأخبار خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها، فهو وإن كان مغايراً لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا العمل بناءً على أن العقل لا يحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعي إلى الفعل، بل قد يناقش في تسمية ما يستحقه هذا العامل لمجرد احتمال الأمر ثواباً وإن كان نوعاً من الجزاء والعوض، إلا إن مدلول هذه الأخبار إخباراً عن تفضل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع، وهو - أيضاً - ليس لازماً لأمر شرعي هو الموجب لهذا

فملخص الفرق هو أن ترتب الثواب في أخبار من بلغ باعتبار الإطاعة الحكيمية لا يكشف إلا عن الأمر الإرشادي، وترتب الثواب في تلك الأخبار باعتبار الإطاعة الحقيقية كاشف عن الأمر المولوي الدال على الاستحباب الشرعي. وقوله: (وإن كان الثابت بهذه الأخبار... إلى آخره) عطف على قوله: (وإن كان الثابت بهذه الأخبار خصوص الثواب).

وتقدم شرح قوله: فإن كان الثابت بأخبار من بلغ أصل الثواب، حيث تكون - حينئذ - مؤكدة لحكم العقل، لتطابق حكم الشرع والعقل في ترتب أصل الثواب.

وأما إن كان الثابت بها خصوص الثواب البالغ، كما هو ظاهر بعضها، فحكم الشرع بالثواب البالغ وإن كان مغايراً لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا الفعل لا الثواب البالغ ولا مؤكداً لحكم العقل، إلا إن ترتب الثواب البالغ - أيضاً - لا يستلزم الأمر المولوي كترتب أصل الثواب، بل يكون هذا الثواب تفضلاً من الله تعالى على العامل، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(إن مدلول هذه الأخبار إخباراً عن تفضل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع، وهو أيضاً... إلى آخره).

أي: كأصل الثواب لا يستلزم الأمر المولوي الموجب لهذا الثواب حتى يدل على الاستحباب الشرعي.

الثواب، بل هو نظير قوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾<sup>(١)</sup>، ملزومٌ لأمر إرشادي يستقلُّ به العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف.

والحاصلُ أنَّه كان ينبغي للمتوهم أن يقيس ما نحن فيه بما ورد من الثواب على نية الخير، لا على ما ورد من الثواب في بيان المستحبات.

ثم إن الثمرة بين ما ذكرنا وبين الاستحباب الشرعي تظهر في ترتب الآثار الشرعية المترتبة على المستحبات الشرعية، مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعاً.

فإن مجرد ورود خبر غير معتبر بالأمر به لا يوجبُ إلا استحقاق الثواب عليه

(بل هو نظير قوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾).

حيث يكشف عن أمر إرشادي إلى حكم العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف.

ثم يرجع المصنّف رحمته إلى بطلان قياس أخبار من بلغ على أخبار بيان المستحبات من طريق ترتب الثواب، كما تقدّم في التوهم، فيقول رحمته:

كان الأولى (للمتوهم أن يقيس ما نحن فيه بما ورد من الثواب على نية الخير) فإن ما ورد من الثواب على نية الخير يكون وعد الثواب فيه على الإطاعة الحكيمية وهو لا يدل على وجود أمر مولوي، فيكون نظير أخبار من بلغ في كون الثواب على الإطاعة الحكيمية، وعدم الدلالة على أمر مولوي.

(ثم إن الثمرة بين ما ذكرنا) من ترتب الثواب على الاحتياط باعتباره كونه إطاعة حكيمية، (وبين الاستحباب الشرعي) بناءً على فرض دلالة أخبار من بلغ على استحباب محتمل الوجوب (تظهر) في موردين:

أحدهما: ما تقدّم من إمكان تصحيح الاحتياط في العبادات بأخبار من بلغ.

وثانيهما: ما أشار إليه بقوله:

(تظهر في ترتب الآثار الشرعية المترتبة على المستحبات الشرعية، مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعاً) كالوضوء لقراءة القرآن مثلاً (فإن مجرد ورود خبر

ولا يترتب عليه رفع الحدث، فتأمل. وكذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء من باب مجرد الاحتياط لا يُسوّغ جواز المسح ببلّله، بل يحتمل قوياً أن يمنع من المسح من بلّله وإن قلنا بصيرورته مستحباً شرعياً، فافهم.

الثالث: إن الظاهر اختصاص أدلة البراءة بصورة الشك في الوجوب التعيني، سواء

غير معتبر بالأمر به) لو لم تكن أخبار من بلغ (لا يوجب إلا استحقاق الثواب عليه) باعتبار حكم العقل بالثواب على الإطاعة الحكيمية (ولا يترتب عليه رفع الحدث)، لعدم ثبوت الأمر بالوضوء شرعاً مع قطع النظر عن أخبار من بلغ.

(فتأمل) لعله إشارة إلى أن عدم ارتفاع الحدث فيما إذا ورد خبر غير معتبر بالأمر به مبني على عدم كفاية رجحان الوضوء ذاتاً في تصحيح عباديته، وأما على القول بكفاية رجحانه الذاتي في كونه عبادة، فهو صحيح ومؤثر في رفع الحدث مع قطع النظر عن أخبار من بلغ.

أو إشارة إلى ما يرد على ما ذكر من ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعاً.

وتقريب الايراد أن الوضوء قد يكون مأموراً به شرعاً ولا يترتب عليه ارتفاع الحدث، كوضوء الجنب والحائض مثلاً.

(وكذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء من باب مجرد الاحتياط لا يُسوّغ جواز المسح ببلّله) مع قطع النظر عن أخبار من بلغ، وإثبات استحبابه بها.

(بل يحتمل قوياً أن يمنع من المسح من بلّله وإن قلنا بصيرورته مستحباً شرعياً).

لأن المسح يجب أن يكون ببلل أجزاء الوضوء ومواضعه، والمسترسل من اللحية ليس من أجزائه ومواضعه، بل على تقدير استحبابه يكون مستحباً مستقلاً.

(فافهم) لعله إشارة إلى عدم صحّة المسح ببلل المسترسل من اللحية، ولو قلنا بأنه مستحب ومن أجزاء الوضوء، بل يصحّ المسح فيما إذا كان ببلل أجزاء الوضوء الواجبة، فيجب المسح ببلل الأجزاء الواجبة منه، ولا يكفي ببلل الأجزاء المستحبة، فتدبر.

(الثالث: إن الظاهر اختصاص أدلة البراءة بصورة الشك في الوجوب التعيني،



كان أصلياً أو عرضياً، كالواجب المخير المتعين لأجل الانحصار. أمّا لو شكّ في الوجوب التخييري والإباحة فلا تجري فيه أدلة البراءة لظهورها في عدم تعيين المجهول على المكلف بحيث يُلزم به ويُعاقب عليه.

سواء كان أصلياً أو عرضياً، كالواجب المخير المتعين لأجل الانحصار).

وحاصل ما يظهر من كلام المصنّف رحمته في هذا الأمر الثالث أمران:

أحدهما: عدم جريان البراءة في الوجوب التخييري بعد جريانها في الوجوب التعيني قطعاً.

وثانيهما: جريان أصالة عدم الوجوب في الوجوب التخييري الشرعي دون العقلي.

وقد أشار المصنّف رحمته إلى الأمر الأول بقوله:

(إنّ الظاهر اختصاص أدلة البراءة بصورة الشكّ في الوجوب التعيني، سواء كان أصلياً)، كالدعاء عند رؤية الهلال (أو عرضياً كالواجب المخير المتعين) في أحد العدلين، (لأجل الانحصار) فيه بسبب عدم تمكّن المكلف عن العدل الآخر، وذلك كما إذا شكّ في أنّ إطعام العشرة وصيام الثلاثة واجبان تخييراً على من أفطر قضاء رمضان بعد الزوال أو مستحبان تخييراً مع فرض عدم تمكّن المكلف من الصيام، وبذلك يكون الإطعام ممّا احتمل كونه واجباً تعينياً عرضياً أو مستحباً كذلك.

وبالجملة، إنّ أدلة البراءة مختصة بصورة الشكّ في الوجوب التعيني أصلياً كان أو عرضياً، فلا تجري في الوجوب التخييري فيما إذا شكّ في كون أحد الفعلين مباحاً أو عدلاً للواجب التخييري بعد العلم بكون الفعل الآخر واجباً، فلو كان مباحاً كان الفعل الآخر واجباً تعينياً، ولو كان واجباً لكان عدلاً للواجب التخييري، وبهذا يكون الفعل الآخر واجباً تخييراً، فيدور أمر الفعل الآخر الواجب بين التعيين والتخير.

وأما عدم جريان البراءة في الوجوب التخييري، فيتضح بعد ذكر مقدّمة وهي:

إنّ مقتضى أدلة البراءة هو جعل المكلف في سعة من رفع الضيق عنه؛ وذلك لتحقيق الامتنان في هذا الفرض، وفي هذه المقدّمة يتّضح لك ما ذكره المصنّف رحمته وجهاً لعدم جريان أدلة البراءة حيث قال:

(لظهورها في عدم تعيين المجهول على المكلف).

وفي جريان أصالة عدم الوجوب تفصيلاً، لأنه إن كان الشك في وجوبه في ضمن كلي مشترك بينه وبين غيره أو وجوب ذلك الغير بالخصوص، فيشكل جريان أصالة عدم

أي: لظهور أدلة البراءة في عدم تعيين المجهول المستلزم للضيقة على المكلف، إذ لازم جريان البراءة في الوجوب التخيري هو نفي الوجوب التخيري، فيتعين التكليف في ما علم وجوبه، فيكون الوجوب تعيينياً، ولازمه إثبات الضيق على المكلف، والحال أنه لا ضيق في التخير، فجريان البراءة في الوجوب التخيري مستلزم لجعل المكلف في ضيق، وهو ينافي ما تقدم من أن مقتضى أدلة البراءة هو جعل المكلف في سعة، كقوله عليه السلام: (الناس في سعة ما لم يعلموا)<sup>(١)</sup> هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

وأما الأمر الثاني فقد أشار إليه المصنف رحمته بقوله:

(وفي جريان أصالة عدم الوجوب تفصيلاً).

أي: في استصحاب عدم الوجوب تفصيل بين التخير العقلي فلا يجري فيه الاستصحاب، وبين التخير الشرعي فيجري فيه.

وقبل ذلك لابد أولاً من بيان الفرق بين التخير العقلي والشرعي، ثم بيان وجه جريان الاستصحاب في الثاني دون الأول.

وأما الفرق بينهما: فإن التخير العقلي دائماً يجري بين أفراد الكلي الذي تعلق به الحكم شرعاً، بينما التخير الشرعي يجري فيما إذا أمر الشارع بأحد الأمرين أو الأمور تخيراً. ومثال الأول: ما إذا ورد من الشارع قوله: إن أفطرت صوم رمضان متعمداً فكفر، أو من أفطرت صوم رمضان فعليه الكفارة، فهنا يحكم العقل بالتخير بين أفراد الكفارة وهي: الصيام والإطعام والعتق.

ومثال الثاني: ما إذا ورد من الشارع قوله: من أفطرت صوم رمضان متعمداً، فعليه صيام شهرين متتاليين، أو إطعام ستين مسكيناً، أو عتق رقبة.

وأما بيان عدم جريان استصحاب عدم الوجوب في التخير العقلي، فلاجل مانعية العلم الإجمالي، وذلك فيما إذا علم المكلف بوجوب الإطعام في إفطار صوم رمضان

(١) الرسائل التاسع: ١٣٢. غوالي اللآلي ١: ١٠٩/٤٢٤.

الوجوب، إذ ليس هنا إلا وجوب واحد متردد بين الكلّي والفرد، فتعيّن هنا أصالة إجراء عدم سقوط ذلك الفرد المتيقّن الوجوب بفعل هذا المشكوك.  
وأما إذا كان الشكّ في إيجابه بالخصوص جرى أصالة عدم الوجوب وأصالة عدم

متممّداً، إلاّ إنه لا يعلم أنّ ما ورد من الشارع هو الأمر بالإطعام، أي: أطعم، حتى يكون الإطعام واجباً تعيينياً، أو الأمر بالكلّي أي: كفر، ليكون الإطعام واجباً تخييرياً عقلياً، ولأجله يدور أمر الإطعام بين التعيين والتخير، ولا يجري استصحاب عدم الوجوب، إذ ليس هناك إلاّ وجوب واحد متردد بين الكلّي حتى يكون تخييرياً وبين الفرد حتى يكون تعيينياً، ثمّ إن عدم جريان استصحاب عدم وجوب الفرد المعلوم وجوبه واضح، وذلك للعلم بوجوبه، وعدم الشكّ فيه، فكيف يعقل أن يجري الاستصحاب فيه؟.

وأما عدم جريان استصحاب عدم وجوب الكلّي فللعلم الإجمالي بوجوبه؛ إمّا تعيينياً في الإطعام، أو تخييرياً بينه وبين غيره، والعلم الإجمالي مانع عن الاستصحاب.

(فتعيّن هنا أصالة إجراء عدم سقوط ذلك الفرد المتيقّن الوجوب) كالإطعام في المثال المتقدّم (بفعل هذا المشكوك)، كالصيام في المثال، وذلك لاستصحاب اشتغال الذمّة بالتكليف بعد الإتيان بالفرد المشكوك، واحتمال كونه مسقطاً مدفوع بجريان أصالة عدم كونه مسقطاً مالم يثبت إسقاطه من الخارج. هذا تمام الكلام في عدم جريان استصحاب عدم الوجوب في التخير العقلي.

وأما جريان استصحاب عدم الوجوب في التخير الشرعي، فقد أشار إليه بقوله:  
(وأما إذا كان الشكّ في إيجابه بالخصوص).

أي: في إيجاب الإطعام بالخصوص، حيث لا يعلم المكلف أنّ الشارع هل قال: أطعم، فقط حتى يكون واجباً تعيينياً، أم قال معه: صم، - أيضاً - حتى يكون واجباً تخييرياً؟.  
(جرى أصالة عدم الوجوب).

بالنسبة إلى الفرد المشكوك أي: الصيام، لأنّ وجوبه وجوب زائد بإنشاء جديد فيكون مورداً للشكّ، والأصل عدمه، ويجري - أيضاً - أصالة عدم كون الإتيان بالفرد المشكوك مسقطاً عن الواجب المعلوم، إذا شكّ في كونه مسقطاً لاحتمال كونه عدلاً للواجب التخيري، كما أشار إليه المصنّف رحمته بقوله:

لازمه الوضعي، وهو سقوط الواجب المعلوم إذا شك في إسقاطه له. أمّا إذا قطع بكونه مُسَقَطاً للوجوب المعلوم، وشك في كونه واجباً مسقطاً للواجب الآخر أو مباحاً مسقطاً لوجوبه، نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم، فلا مجرى للأصل إلا بالنسبة إلى طلبه وتجري أصالة البراءة عن وجوبه التعيني بالعرض إذا فرض تعذر بتعذر ذلك الواجب الآخر.

وربّما يتخيّل من هذا القبيل ما لو شك في وجوب الائتمام على من عجز عن القراءة وتعلّمها، بناءً على رجوع المسألة إلى الشك في كون الائتمام مستحباً مسقطاً أو واجباً مخيراً

(وأصالة عدم لازمه).

أي: لازم الوجوب التخيري.

(وهو سقوط الواجب المعلوم) أي: ولازم الوجوب التخيري سقوط الواجب المعلوم بإتيان عدله وهو الفرد المشكوك على فرض كون الوجوب تخييرياً.  
(أمّا إذا قطع بكونه مسقطاً للوجوب المعلوم، وشك في كونه واجباً مسقطاً للواجب الآخر)، فيكون وجوبه تخييرياً (أو مباحاً مسقطاً لوجوبه، نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم)، فيكون وجوب الواجب المعلوم تعينياً.  
(فلا مجرى للأصل إلا بالنسبة إلى طلبه).

أي: طلب الفرد المشكوك وجوبه، ثم يجري عدم وجوبه التعيني بالعرض، لأجل تعذر ذلك الواجب الآخر، لأنّ وجوبه التعيني لتعذر الواجب المعلوم مبني على أن يكون واجباً تخييرياً، وقد نُفي وجوبه بالأصل، وحينئذ لا يكون واجباً حتى يصير وجوبه تعينياً بالعرض، فإذا شك فيه تجري أصالة البراءة عن وجوبه التعيني بالعرض.  
(وربّما يتخيّل من هذا القبيل ... إلى آخره).

أي: من قبيل ما علم بكونه مسقطاً للواجب المعلوم، وشك في كونه مسقطاً من جهة كونه واجباً تخييرياً، أو غير واجب مسقط للواجب. ائتمام المأموم بالإمام في الصلاة، لأنّ الائتمام مسقط لما وجب على المأموم من القراءة بالاتفاق، إلا إن الشك في أنه واجب حتى تكون الصلاة جماعة واجبة تخييرياً، واتصافها بالاستحباب من باب كونها أفضل الأفراد، أو يكون الائتمام مستحباً مسقطاً للواجب، فعلى الأول يتعين الائتمام على

بينه وبين الصلاة مع القراءة، فيدفع وجوبه التخييري بالأصل.

لكن الظاهر أنّ المسألة ليست من هذا القبيل، لأنّ صلاة الجماعة فرد من الصلاة الواجبة، فتتّصف بالوجوب لا محالة، واتّصافها بالاستحباب من باب أفضل فردي الواجب، فيختصّ بما إذا تمكّن المكلف من غيره، فإذا عجز تعيّن وخرج عن الاستحباب، كما إذا منعه مانع آخر عن الصلاة منفرداً.

لكن يمكن منع تحقّق العجز في ما نحن فيه، فإنّه يتمكّن من الصلاة منفرداً بلا قراءة، لسقوطها عنه بالتعذر، كسقوطها بالائتمام، فتعيّن أحد المُسقطين يحتاج إلى دليل.

المكلف بتعذر القراءة، والعجز عن تعلّمها كما هو مقتضى الوجوب التخييري، وعلى الثاني لا يتعيّن عليه الاقتداء والائتمام، بل له أن يصلي منفرداً وبلا قراءة. (فيدفع وجوبه التخييري بالأصل).

كما يدفع لازمه - أيضاً - وهو تعيّن الائتمام بتعذر القراءة على ما تقدّم تفصيله.

(لكن الظاهر أنّ المسألة ليست من هذا القبيل).

أي: من قبيل الشكّ في كون المسقط واجباً، أو غير واجب، بل هذه المسألة من قبيل ما علم كون المسقط واجباً تخييرياً، وذلك (لأنّ صلاة الجماعة فرد من الصلاة الواجبة) قطعاً، فإنّ الواجب هو كلي الصلاة المشتركة بين الصلاة فرادى مع قراءة، والصلاة جماعة بلا قراءة، غاية الأمر التخيير حينئذ عقلي، كما لا يخفى.

واتّصاف صلاة الجماعة بالاستحباب يكون من باب أنّها أفضل فردي الواجب، فهي واجبة تخييرياً، ومستحبة تعيناً، إلا إن استحبها مختصّ بما إذا تمكّن المكلف من الصلاة منفرداً، فإذا عجز المكلف عن الصلاة منفرداً كما إذا منعه مانع عن الصلاة منفرداً تعيّن عليه الصلاة جماعة، وخرجت عن الاستحباب.

(لكن يمكن منع تحقّق العجز فيما نحن فيه، فإنّه يتمكّن من الصلاة منفرداً بلا قراءة).

ومنع تحقّق العجز في ما نحن فيه يتضح بعد ذكر مقدّمة وهي:

إنّ تعيّن الواجب التخييري في فردة الممكن بتعذر فردة الآخر مبني على أن لا يكون للفرد المتعذر بدل اضطراري، وإلا فلا يتعيّن في الفرد الممكن، بل يبقى التخيير على حاله بين البدل الاضطراري، وبين الفرد غير المتعذر، وما نحن فيه يكون من هذا القبيل، فإنّ

قال فخر المحققين في الإيضاح في شرح قول والده رحمه الله: «والأقرب وجوب الائتمام على الأمي العاجز، ووجه القرب: تمكّنه من صلاة صحيحة القراءة، ويحتمل عدمه، لعموم نصين:

أحدهما: الاكتفاء بما يحسن مع عدم التمكّن من التعلم.  
والثاني: ندبيّة الجماعة والأوّل أقوى، لأنّه يقوم مقام القراءة اختياراً فيتعيّن عند

الصلاة منفرداً مع القراءة وإن كانت عدلاً للصلاة جماعة، إلا إن لها بدلاً اضطرارياً، وهي الصلاة فرادى بلا قراءة؛ لأنّ القراءة تسقط بالتعذر كما تسقط بالائتمام، فبعد تعذر القراءة يبقى التخيير بين الصلاة جماعة وبين الصلاة فرادى بلا قراءة.

إذا عرفت هذا يتّضح لك منع تحقق العجز عن الصلاة منفرداً، ومنع تعيّن الواجب التخييري في فرده الممكن وهي الصلاة جماعة، إذ لا يكون المكلف عاجزاً عن الإتيان بما هو مسقط للواجب وهي الصلاة منفرداً بلا قراءة، غاية الأمر يكون للقراءة مسقطان:

أحدهما: الائتمام، وثانيهما: تعذرها، فالحكم بتعيّن أحدهما وهو الائتمام يحتاج إلى دليل، وهو منتفٍ، وحينئذ لا يمكن الحكم بتعيّن الائتمام على فرض تعذر القراءة.

(قال فخر المحققين في الإيضاح في شرح قول والده رحمه الله: «والأقرب وجوب الائتمام على الأمي العاجز، ووجه القرب: تمكّنه من صلاة صحيحة القراءة) بالائتمام، والصلاة جماعة حيث تحسب قراءة الإمام - حينئذ - قراءةً للمأموم فتكون صلاته جماعة صلاة مع القراءة، فيجب - حينئذ - على الأمي العاجز الائتمام، إذ مع تمكّنه من الصلاة جماعة لا تصل النوبة إلى الصلاة منفرداً بلا قراءة، كما هو واضح.

(ويحتمل عدمه) أي: عدم وجوب الائتمام على العاجز (لعموم نصين: أحدهما: الاكتفاء بما يحسن مع التمكّن من التعلّم، والثاني: ندبيّة الجماعة).

وعموم الأوّل يشمل المتمكّن من الجماعة وغيرها، فيكون لازمه جواز الصلاة منفرداً بلا قراءة مع التمكّن عن الائتمام، والصلاة جماعة.

وعموم الثاني يشمل صورتي التمكّن من القراءة وعدمه، فيكون لازمه جواز ترك الجماعة، ومقتضى كليهما هو جواز انفراد العاجز المتمكّن من الجماعة، وبذلك تكون النتيجة عدم وجوب الائتمام على العاجز عن تعلّم القراءة.

الضرورة، لأنّ كلّ بدل اختياري يجب عيناً عند تعذّر مُبدله، وقد بيّن ذلك في الأصول، ويحتمل العدم، لأنّ قراءة الإمام مُسقطاً لوجوب القراءة على المأموم، والتعذّر - أيضاً - مُسقط. فإذا وجد أحد المسقطين للوجوب لم يجب الآخر، إذ التقدير أنّ كلّاً منهما سبب تامّ، والمنشأ أنّ قراءة الإمام بدل أو مسقط»، انتهى.

والمسألة محتاجة إلى التأمل.

(والأول أقوى لأنّه يقوم مقام القراءة اختياراً).

أي: وجوب الائتمام على العاجز أقوى لا لِمَا ذُكِرَ في وجه القرب من أنّ قراءة الإمام تُحسب قراءة للمأموم، بل لأجل أنّ الائتمام يقوم مقام القراءة اختياراً، أي: عند تمكّن المأموم من القراءة.

(فيتعيّن عند الضرورة).

أي: فيتعيّن الائتمام عند عدم التمكّن من القراءة، كما هو مقتضى كل واجب تخيري، إذ كلّ بدل اختياري في الواجب التخييري (يجب عيناً عند تعذّر مُبدله)، فلا تصلّ النوبة - حينئذ - إلى الصلاة منفرداً بلا قراءة.

(ويحتمل العدم) أي: عدم وجوب الائتمام تعييناً، (لأنّ قراءة الإمام مسقطاً لوجوب القراءة على المأموم، والتعذّر - أيضاً - مُسقط، فإذا وجد أحد المسقطين للوجوب لم يجب الآخر، إذ التقدير أنّ كلّاً منهما سبب تام) للسقوط، فالحكم بتعيّن أحدهما من دون دليل معتبر ترجيح بلا مرجح. (والمنشأ) لوجوب الائتمام تعييناً عند تعذّر القراءة، وعدم وجوبه كذلك هو (أنّ قراءة الإمام بدل أو مسقط) فيجب الائتمام على العاجز على الأول دون الثاني على ما تقدّم.

(والمسألة محتاجة إلى التأمل).

لأنّ مقتضى ما ورد في المقام من الأخبار مختلف، فلا بدّ من التأمل حتى يعلم أنّ ظاهر بعض الأخبار هو بدلية قراءة الإمام عن قراءة المأموم حيث عبّر عنه بتحمّل الإمام عن المأموم أم الإسقاط؟.

ومن المعلوم أنّ ظاهر هذا التعبير هو البدلية، وظاهر آخر هو الإسقاط دون البدلية، كما لا يخفى على المتأمل.

ثم إن الكلام في الشك في الوجوب الكفائي، كوجوب رد السلام على المصلي إذا سلم على جماعة وهو منهم، يظهر مما ذكرنا، فافهم.

(ثم إن الكلام في الشك في الوجوب الكفائي كوجوب رد السلام على المصلي إذا سلم على جماعة وهو منهم، يظهر مما ذكرنا، فافهم).

وينبغي أولاً أن نذكر ما ذكره المصنف رحمته في مورد الشك في الوجوب التخييري من الحكم، حتى يظهر منه حكم الشك في الوجوب الكفائي فنقول: إن ما ذكره المصنف رحمته في الوجوب التخييري يتلخص في أمرين:

أحدهما: عدم جريان البراءة في الوجوب التخييري، لما تقدم من اختصاصها بالوجوب التعيني.

وثانيهما: هو التفصيل في استصحاب عدم الوجوب بين التخيير الشرعي والعقلي، فيجري في الأول دون الثاني، هذا ما تقدم من المصنف رحمته في صورة الشك في الوجوب التخييري، وحينئذ فلا بد من إثبات عدم جريان أدلة البراءة في صورة الشك في الوجوب الكفائي، وجريان استصحاب عدم الوجوب فيه.

وتفصيل الكلام في الوجوب الكفائي يتوقف على ما يتصور من الوجوه في صورة الشك في هذا الوجوب:

منها: أن يكون الشك ابتداءً في أصل الوجوب الكفائي، كالشك في وجوب حفظ مال الغائب كفاية، ولا إشكال في صحة التمسك بالبراءة لنفي الوجوب، كما لا إشكال في صحة التمسك بها فيما إذا شك في وجوب شيء بالوجوب العيني.

ومنها: أن يكون الشك في كون الوجوب كفايياً بعد العلم بأصل الوجوب كوجوب رد السلام على المصلي إذا سلم على جماعة وهو منهم بناءً على الخلاف في كون رد السلام واجباً عينياً حتى يجب الرد على كل واحد، أو واجباً كفايياً حتى يكفي رد أحدهم عن الآخرين، وفي هذا لا يجوز للمصلي التمسك بالبراءة؛ لا بالنسبة إلى أصل الوجوب، ولا بالنسبة إلى الوجوب الكفائي.

وأما بالنسبة إلى أصل الوجوب فلعلمه تفصيلاً بأصل الوجوب.

وأما بالنسبة إلى الوجوب الكفائي، فلما تقدم في عدم جريان البراءة في الوجوب



التخييري من أن مقتضى أدلتها هو رفع الضيق عن المكلف امتناناً، فكما أن جريانها في الوجوب التخييري مستلزم للضيق، كذلك في المقام، لأن نفي الوجوب الكفائي بالبراءة مستلزم لثبوت الوجوب العيني، وهو ضيق على المكلف فلا تجري فيه.

ويمكن فرض الشبهة في المثال المذكور موضوعية، وذلك كما إذا لا يعلم المصلي أنه سُلّم على الجميع حتى يجب عليه ردّ السلام، أو على الجالسين دون المصلين فلا يجب عليه الرد. فيحتمل العقاب فيما إذا علم عدم ردّ الآخرين لعذر أو لغير عذر وحينئذ يجوز له التمسك بالبراءة.

وأما في جريان استصحاب عدم الوجوب، فتفصيل بين ما إذا شك في تعلق الوجوب بالكلي، وهو من سُلّم عليه، أو تعلقه بخصوص الجالسين دون المصلي، فلا يجري - حينئذ - استصحاب عدم الوجوب للعلم الإجمالي المانع عنه، وبين ما إذا علم تعلقه بالجالسين، وشك في تعلقه بالمصلي، فتجري أصالة عدم الوجوب؛ لأنّ الشك فيه يكون شكاً في وجوب زائد ولازمه عدم جواز ردّ السلام على المصلي، كما لا يخفى.

ومن هنا يظهر حكم القسم الثالث، وهو فيما إذا كان يعلم وجوب فعل على الآخر، إلاّ إنه يشك في أنّ وجوبه عيني عليه أو كفائي، فيجوز له التمسك بالبراءة، ونفي الوجوب عن نفسه، لأنّ الشك في الوجوب بالنسبة إليه شك في أصل الوجوب، وهذا القسم الثالث ربّما يكون فرضاً محضاً.

ويمكن فرض القسم الرابع بعكس القسم الثالث، وهو فيما إذا كان المكلف يعلم بوجوب فعل عليه، إلاّ إنه يشك في أنّه واجب عيني فلا يسقط بفعل الآخر، أو واجب كفائي فيسقط به، ويرجع إلى استصحاب اشتغال الذمة بعد فعل الآخر.

والحاصل من الجميع هو جواز التمسك بالبراءة في بعض صور الشك في الوجوب الكفائي، ومنه يظهر أن حكم الوجوب الكفائي في التمسك بالبراءة ليس كحكم الوجوب التخييري في عدم جواز التمسك بها، ولهذا قال المصنّف رحمته:

(فافهم) للإشارة إلى أنّ المصنّف أراد خلاف الظاهر من قوله: يظهر ممّا ذكرنا، وذلك لعدم الكلية في هذا الظهور وذلك لظهور حكم بعض صور الشك في الوجوب الكفائي ممّا ذكره في الوجوب التخييري لا جميعها، كما عرفت.

## المسألة الثانية

فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة إجمال اللفظ

كما إذا قلنا باشتراك لفظ الأمر بين الوجوب والاستحباب أو الإباحة. والمعروف هنا عدم وجوب الاحتياط. وقد تقدّم عن المحدث العاملي في الوسائل: إنّه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشكّ في الوجوب. ويشمله - أيضاً - معقد إجماع المعارج، لكن تقدّم من المعارج - أيضاً - عند ذكر الخلاف في وجوب الاحتياط وجودُ القائل بوجوبه هنا. وقد صرّح صاحب الحدائق تبعاً للمحدث الاسترآبادي بوجوب التوقف والاحتياط

---

(المسألة الثانية: فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة إجمال اللفظ ... إلى آخره).  
كالأمر بالدعاء عند رؤية الهلال، فيما لو قلنا باشتراك لفظ الأمر بين الوجوب والاستحباب، فيتردّد الدعاء عند رؤية الهلال بين الوجوب والاستحباب عند عدم قيام قرينة معيّنة لأحدهما.  
(والمعروف هنا عدم وجوب الاحتياط).

أي: والمعروف فيما إذا كان اشتباه الحكم الشرعي من جهة إجمال النصّ عدم وجوب الاحتياط، ولازم ذلك جواز ترك الدعاء عند رؤية الهلال.  
(تقدّم عن المحدث العاملي) في المسألة الأولى حيث قال في الوسائل:  
(إنّه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشكّ في الوجوب) وإطلاق هذا الكلام يشمل المقام.

(ويشمله - أيضاً - معقد إجماع المعارج).  
أي: يشمل المقام - أيضاً - معقد إجماع المعارج المذكور في ذيل المسألة الأولى حيث قال: الاحتياط غير لازم.  
(لكن تقدّم من المعارج - أيضاً - عند ذكر الخلاف في وجوب الاحتياط وجودُ القائل بوجوبه هنا).

حيث قال: وصار آخرون إلى لزومه، فإنّ إطلاق هذا الكلام يشمل المقام أيضاً.

هنا في الحدائق، بعد ذكر وجوب التوقف:

«إنّ من يعتمد على أصالة البراءة يجعلها هنا مرجحة للاستحباب. وفيه:

أولاً: منع جواز الاعتماد على البراءة الأصلية في الأحكام الشرعية.

وثانياً: إن مرجع ذلك إلى أن الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقة البراءة، ومن المعلوم

أن أحكام الله تعالى تابعة للمصالح والحكم الخفية، ولا يمكن أن يقال: إن مقتضى المصلحة

موافقة البراءة الأصلية، فإنّه رجم بالغيب وجرأة بلاريب»، انتهى.

(وقد صرح صاحب الحدائق تبعاً للمحدّث الاسترآبادي بوجوب التوقف والاحتياط

هنا).

أي: فيما إذا كان اشتباه الحكم الشرعي من جهة إجمال النص، حيث قال في الحدائق

بعد ذكر وجوب التوقف:

(إنّ من يعتمد على أصالة البراءة يجعلها هنا مرجحة للاستحباب).

أي: من يعتمد على استصحاب البراءة الثابتة قبل الشرع يجعل البراءة الأصلية في

تساوي احتمالي الوجوب والاستحباب مرجحة للاستحباب، ثمّ أورد عليه بقوله:

(وفيه: أولاً: منع جواز الاعتماد على البراءة الأصلية في الأحكام الشرعية).

إذ لا يصح الاعتماد على البراءة الأصلية بعد العلم بزوالها بصدور الحكم من الشارع

لكل واقعة يحتاج إليها.

(وثانياً: إنّ مرجع ذلك إلى أن الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقة البراءة).

أي: إنّ مرجع جعل البراءة الأصلية ترجيحاً للاستحباب إلى أن الله تعالى حكم

بالاستحباب لكونه موافقاً للبراءة، وهذا باطل بالضرورة والوجدان، لأنّ أحكام الله ليست

تابعة للبراءة الأصلية، لا على مذهب الأشاعرة، ولا على مذهب العدلية، وإنما تابعة

للمصالح والحكم الخفية على مذهب العدلية.

قولُه: (ولا يمكن أن يقال: إنّ مقتضى المصلحة موافقة البراءة الأصلية).

دفع لما يمكن أن يقال: إنّ المصلحة تقتضي أن يكون الحكم موافقاً للبراءة وهو

الاستحباب.

وحاصل الدفع أنّ القول بأنّ مقتضى المصلحة موافقة البراءة الأصلية، فلا ينافي ما ذكر

وفيه ما لا يخفى، فإنَّ القائل بالبراءة الأصليَّة إنَّ رجع إليها من باب حكم العقل بقبح العقاب من دون البيان فلا يرجعُ ذلك إلى دعوى كون حكم الله هو الاستحباب، فضلاً عن تعليل ذلك بالبراءة الأصليَّة، وإنَّ رجع إليها بدعوى حصول الظنِّ، فحديث تبعيَّة الأحكام للمصالح وعدم تبعيَّتها - كما عليه الأشاعرة - أجنبيٌّ عن ذلك، إذ الواجب عليه إقامة الدليل على اعتبار هذا الظنِّ المتعلِّق بحكم الله الواقعي الصادر عن المصلحة أو لا عنها، على الخلاف.

من كون الأحكام تابعة للمصالح (رجم بالغيب وجرأة بلا ريب) لا يصدر عن فاضل، فضلاً عن فقيه عادل، لأنَّ المصلحة لا تقتضي الاستحباب دائماً، بل قد تقتضي غيره.

(انتهى) كلام صاحب الحدائق.

(وفيه ما لا يخفى ... إلى آخره).

أي: وفي كلام صاحب الحدائق من الإشكال ما لا يخفى، ولتوضيح الإشكال نقدّم مقدمة وهي:

إنَّ الرجوع إلى البراءة لمن يرجع إليها لا يخلو عن أحد احتمالين:

أحدهما: إنَّه يرجع إليها من باب تعبد الشارع المستفاد من الآيات والروايات بنفي تنجّز التكليف المجهول على الجاهل، وحكم العقل بقبح العقاب من دون البيان.

وثانيهما: إنَّه يرجع إليها من باب حصول الظنِّ من البراءة الأصليَّة بالجواز الواقعي المستلزم للظنِّ بالاستحباب، ومن هذا يتضح لك ما يردُّ على كلام صاحب الحدائق، وذلك لأنَّه إنَّ كان مراده الاحتمال الأوَّل، فلا يرجع ذلك إلى دعوى كون حكم الله الواقعي هو الاستحباب، لأنَّ المقصود - حينئذ - هو نفي تنجّز التكليف ونفي العقاب، لا إثبات الجواز الواقعي حتى يجعل مرجَّحاً للاستحباب، فلا يصحَّ تعليل الحكم بالاستحباب بكونه موافقاً للبراءة الأصليَّة، كما لا يخفى.

وإنَّ كان مراده الاحتمال الثاني، لكان حديث تبعيَّة الأحكام للمصالح، وعدم تبعيَّتها - كما عليه الأشاعرة - أجنبيّاً عن ذلك، لأنَّ عدم التبعيَّة لا يمنع من حصول الظنِّ من البراءة الأصليَّة، والتبعيَّة لا توجب حصول الظنِّ منها على الجواز الواقعي المرجَّح للاستحباب، فلا ربط للتبعيَّة وعدمها إذاً في حصول الظنِّ على الجواز من البراءة الأصليَّة، بل لا بدّ -

وبالجملة، فلا أدري وجهاً للفرق بين ما لا نصّ فيه وبين ما أجمل فيه النصّ، سواء قلنا باعتبار هذا الأصل من باب حكم العقل أو من باب الظنّ، حتى لو جعلَ مناطُ الظنّ عمومَ البلوى، فإنّ عمومَ البلوى في ما نحن فيه يوجب الظنّ بعدم قرينة الوجوب مع الكلام المجمل المذكور وإلا لُنُقِلَ مع توقّر الدواعي، بخلاف الاستحباب، لعدم توقّر الدواعي على نقله.

ثم إنّ ما ذكرنا من حسن الاحتياط جارٍ هنا، والكلام في استحبابه شرعاً كما تقدّم.

حينئذ - من إقامة الدليل على اعتبار هذا الظنّ المتعلّق بالجواز الواقعي المستلزم للظنّ بالاستحباب الصادر عن المصلحة، كما عليه العدليّة أو لآ عنها، كما عليه الأشاعرة. (وبالجملة، فلا أدري وجهاً للفرق بين ما لا نصّ فيه وبين ما أجمل فيه النصّ، سواء قلنا باعتبار هذا الأصل من باب حكم العقل أو من باب الظنّ).

أي: لا فرق بين ما إذا كان منشأ الاشتباه عدم النصّ، وبين ما إذا كان المنشأ إجماله في القول بالبراءة، سواء كان اعتبار أصل البراءة من باب التعبد، أو من باب الظنّ، فمن قال بالبراءة في ما لا نصّ فيه من باب التعبد أو الظنّ، قال بها في ما نحن فيه كذلك. ثمّ إنّه على القول بالبراءة من باب الظنّ لا فرق بين أن يكون منشأ الظنّ عمومَ البلوى، أو استصحاب البراءة الأصليّة، لأنّ الظنّ يوجب ترجيح الاستحباب على الوجوب على التقديرين. غاية الأمر أنّ عمومَ البلوى في ما نحن فيه يوجب الظنّ بعدم قرينة الوجوب، إذ لو كانت لُنُقِلت إلينا من جهة توقّر الدواعي لنقل الوجوب، لاهتمام الأئمة عليهم السلام وأصحابهم في نقل الأحكام الإلزاميّة، كالواجبات والمحرمات، وهذا بخلاف المستحب في المقام، إذ لم تكن الدواعي لنقله متوقّرة لتسامحهم في نقل المستحبّات.

(ثمّ إنّ ما ذكرنا من حسن الاحتياط جارٍ هنا).

أي: في اشتباه الحكم من جهة إجمال النصّ.  
(والكلام في استحبابه شرعاً كما تقدّم).

أي: والكلام في استحباب الاحتياط شرعاً ليصحّ الاحتياط في محتمل العبادة، أو عدم الاستحباب شرعاً فلا يصحّ الاحتياط في العبادة، وقد تقدّم تفصيله، فلا حاجة إلى التكرار.

نعم، الأخبار المتقدمة في مَنْ بلغه الثواب لا تجري هنا، لأن الأمر لو دار بين الوجوب والإباحة لم يدخل في مواردّها، لأنّ المفروض احتمال الإباحة، فلا يعلم بلوغ الثواب، وكذا لو دار بين الوجوب والكراهة، ولو دار بين الوجوب والاستحباب لم يحتج إليها، والله العالم.

---

(نعم، الأخبار المتقدمة في مَنْ بلغه الثواب لا تجري هنا).

فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والإباحة، وذلك لانتفاء العلم ببلوغ الثواب من جهة احتمال الإباحة، وأمّا فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والاستحباب كان الاحتياط في العبادة صحيحاً من جهة العلم بالأمر المشترك بين الوجوب والاستحباب، ولذلك قالوا: لا حاجة إلى أخبار من بلغ لتصحيح الاحتياط في العبادات.



## المسألة الثالثة

في ما اشتبه حكمه الشرعي من جهة تعارض النصين

وهنا مقامات، لكن المقصود هنا إثبات عدم وجوب التوقف والاحتياط، والمعروف

(المسألة الثالثة: في ما اشتبه حكمه الشرعي من جهة تعارض النصين وهنا مقامات ... إلى آخره).

كما سيأتي في بحث التعادل والتراجيح بعض هذه المقامات إن شاء الله تعالى:  
المقام الأول: هو البحث عن مقتضى الأصل في مورد التعارض بالنسبة إلى الوجوب كمورد فقدان النص، وإجماله هل هو البراءة أو الاحتياط؟.

المقام الثاني: هو أن مقتضى الأصل الأولي بالنسبة إلى الحجية هل هو التساقت والرجوع إلى الأصل مطلقاً أو التخيير عقلاً بعد الحكم بحجية المتعارضين، أو التوقف والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما إن كان، وإلا فالرجوع إلى التخيير عقلاً أو التساقت، والرجوع إلى الأصل مطلقاً؟ كما سأتي في بحث التعادل والتراجيح.

ثم إن الفرق بين التساقت والتوقف هو أن معنى التساقت فرض المتعارضين كالعدم، ثم الرجوع إلى الأصل مطلقاً، سواء كان موافقاً لأحدهما أو مخالفاً لهما معاً.

ومعنى التوقف هو تساقطهما عن وجوب العمل بكل منهما، وعنده لا بد من الرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما إن كان، وإلا فإلى التخيير العقلي.

والفرق بين التوقف والتخيير هو الرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما ابتداءً في الأول من غير أن يحكم بحجية أحدهما لا بعينه، وهذا بخلاف الثاني حيث يحكم بحجية أحدهما لا بعينه، ولا يجوز الرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما.

والمقام الثالث: هو أن مقتضى الأصل الثانوي أي: الأخبار، هل هو التخيير شرعاً، أو التوقف، أو الاحتياط؟ كما سيأتي تفصيله في خاتمة الكتاب إن شاء الله تعالى.

(لكن المقصود هنا).

أي: في هذه المسألة هو البحث عن المقام الأول، والمعروف عدم وجوب الاحتياط في المقام.

عدم وجوبه هنا، وما تقدّم في المسألة الثانية من نقل الوفاق والخلاف آتٍ هنا، وقد صرّح المحدثان المتقدمان بوجوب التوقّف والاحتياط هنا، ولا مدرك له سوى أخبار التوقّف التي قد عرفت ما فيها من قصور الدلالة على الوجوب في ما نحن فيه.  
مع أنّها أعمّ ممّا دلّ على التوسعة والتخيير وما دلّ على التوقّف في خصوص المتعارضين وعدم العمل بواحد منها مختص - أيضاً - بصورة التمكّن من إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام.

(وقد صرّح المحدثان المتقدمان) أي: الاسترآبادي، وصاحب الحدائق (بوجوب التوقّف والاحتياط هنا) أي: في مورد تعارض النصّين، ولا دليل لهما على وجوب التوقّف والاحتياط (سوى أخبار التوقّف) والاحتياط (التي قد عرفت ما فيها من قصور الدلالة في ما نحن فيه).

إذ تقدّم حمل أخبار الاحتياط على الطلب الإرشادي المشترك بين الوجوب والندب، وحمل أخبار التوقّف على صورة تمكّن المكلف من إزالة الشبهة، فتكون مختصة بزمان حضور الأئمة عليهم السلام.

(مع أنّها أعمّ ممّا دلّ على التوسعة والتخيير).

أي: مع أن أخبار التوقّف أعمّ ممّا دلّ على التخيير، لأنّها تشمل مورد التعارض وغيره، واختصاص أخبار التخيير في مورد التعارض، فلا بدّ - حينئذ - من تخصيصها بأخبار التخيير، وإخراج موارد التعارض بالتخصيص، فتكون النتيجة عدم دلالتها على وجوب التوقّف في مورد تعارض النصّين، وهو المطلوب.

قوله: (وما دلّ على التوقّف في خصوص المتعارضين ... إلى آخره).

أي: ما يتوهم من أن أخبار التوقّف وإن لم تكن شاملة لمورد التعارض بعد تخصيصها بأخبار التخيير، إلا أنّ ما دلّ على التوقّف لم ينحصر بها، بل هنا ما دلّ على التوقّف في خصوص المتعارضين، وعدم العمل بواحد منهما أصلاً، ولم يكن عاماً حتى يُخصّص بأخبار التخيير، فالنتيجة هي وجوب التوقّف في مورد تعارض النصّين، كما قال به المحدثان المذكوران، مدفوعاً.



وأما رواية غوالي اللآلي<sup>(١)</sup> المتقدمة الآمرة بالاحتياط وإن كانت أخص منها إلا أنك قد عرفت ما فيها، مع إمكان حملها على صورة التمكّن من الاستعلام.  
ومنه يظهر عدم جواز التمسك بصحيفة ابن الحجّاج الواردة في جزاء الصيد، بناءً على استظهار شمولها باعتبار المناط لما نحن فيه.

وحاصل الدفع أنّ ما دلّ على التوقّف في خصوص المتعارضين، كأخبار التوقّف مطلقاً (مختصّ - أيضاً - بصورة التمكّن من إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام)، وبذلك يكون خارجاً عمّا نحن فيه.  
قوله: (وأما رواية غوالي اللآلي المتقدمة الآمرة بالاحتياط وإن كانت أخص منها... إلى آخره).

دفع لما يمكن أن يقال من أنّ رواية غوالي اللآلي الآمرة بالاحتياط في خصوص التعارض تكون أخصّ من أخبار التخيير الواردة في باب التعارض، حيث يكون الحكم في هذه الرواية بعد عدم إمكان الاحتياط، ويكون الحكم بالتخيير في أخبار التخيير مطلقاً يشمل صورة إمكان الاحتياط، ومقتضى القاعدة هو تخصيص أخبار التخيير بهذه الرواية، ومقتضى التخصيص هو وجوب الاحتياط فيما إذا كان ممكناً، والتخيير فيما إذا لم يكن الاحتياط ممكناً، وبهذا يثبت ما هو المطلوب عند المحدثين المتقدمين.

وحاصل الدفع والجواب عن الإشكال هو أنّ هذه الرواية وإن كانت أخصّ من أخبار التخيير - كما ذكر في تقريب الإشكال - إلا إنها مردودة من حيث السند كما تقدّم في محله، فلا يجوز الاعتماد عليها، هذا مع إمكان حملها على صورة التمكّن من الاستعلام، وحينئذ تكون خارجة عمّا نحن فيه، ولعلّ ما ذكرنا في هذا المقام أوضح ممّا ذكره الأستاذ الاعتمادي دامت إفاداته، فراجع.

(ومنه يظهر عدم جواز التمسك بصحيفة ابن الحجّاج الواردة في جزاء الصيد بناءً على استظهار شمولها باعتبار المناط لما نحن فيه).

فيقال: إنها وإن كانت واردة في مورد فقدان النصّ، إلا إنها تشمل مورد تعارض النصين

(١) غوالي اللآلي ٤: ٢٢٩/١٣٣.

ومما يدلّ على الأمر بالتخير - في خصوص ما نحن فيه من اشتباه الوجوب بغير الحرمة - التوقيع المروي في الاحتجاج عن الحميري، حيث كتب إلى صاحب عجل الله فرجه: سألتني بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبر؟ فإن بعض أصحابنا قال: لا يجب عليه تكبيرة ويجوز أن يقول بحول الله وقوته أقوم وأقعد.

الجواب: (في ذلك حديثان، أما أحدهما: فإنه إذا انتقل عن حالة إلى أخرى فعليه التكبير. وأما الحديث الآخر: فإنه روي أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، والتشهد الأول يجري هذا المجرى، وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً<sup>(١)</sup>، الخبر.

باعتبار المناط، حيث يكون المناط المستفاد من قوله ﷺ: (إذا أصبتم بمثل هذا، ولم تدرُوا فَعَلَيْكُمْ بِالاحتياط)<sup>(٢)</sup> هو مطلق عدم العلم بالحكم الشرعي، سواء كان السبب فيه عدم النص، أو تعارض النصين، ومما ذكر في الجواب عن رواية غوالي اللآلي من أنها على تقدير صحتها سنداً مختصة بصورة التمكّن من الاستعلام، يظهر الجواب عن صحيحة ابن الحجاج بأنها مختصة بصورة التمكّن من إزالة الشبهة بالسؤال عن الإمام ﷺ، بقريته قول الإمام ﷺ في ذيلها: (حتى تسألوا عنه وتعلموا).

(ومما يدلّ على الأمر بالتخير - في خصوص ما نحن فيه من اشتباه الوجوب بغير الحرمة - التوقيع المروي في الاحتجاج عن الحميري ... إلى آخره).

وملخص ما ذكر في هذا التوقيع من السؤال والجواب هو السؤال عن وجوب التكبير على المصلي حال قيامه، وانتقاله من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة، فأجاب الإمام بما حاصله: إن في ذلك حديثين: مفاد أحدهما: وجوب التكبير حال انتقال المصلي من حالة إلى أخرى. ومفاد الآخر: عدم وجوب التكبير بعد اتمام السجدة الثانية حال القيام. ثم قال: (والتشهد الأول يجري هذا المجرى).

أي: يجري مجرى الجلوس بعد السجدة الثانية، فلا يجب بعده التكبير إلى أن قال ﷺ:

(١) الاحتجاج ٢: ٥٦٨. الوسائل ٦: ٣٦٣، أبواب السجود، ب ١٣، ح ٨.

(٢) الكافي ٤: ١/٣٩١. الوسائل ٢٧: ١٥٤، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ١.

فإنّ الحديث الثاني وإن كان أخصّ من الأوّل وكان اللازمُ تخصيص الأوّل به والحكمَ بعدم وجوب التكبير، إلّا إنّ جوابه، صلوات الله عليه وعلى آبائه، بالأخذ بأحد الحديثين من باب التسليم يدلّ على أنّ الحديث الأوّل نقله الإمام عليه السلام بالمعنى وأراد شموله لحالة الانتقال من القعود إلى القيام، بحيث لا يتمكّن إرادة ما عدا هذا الفرد منه، فأجاب عليه السلام بالتخيير.

ثمّ إنّ وظيفة الإمام وإن كانت إزالة الشبهة عن الحكم الواقعي، إلّا إنّ هذا

(وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً) الخبر).

فالمستفاد من هذا الكلام هو التخيير في مورد تعارض النصين، وهو المطلوب، إذ به يردّ ما تقدّم من وجوب الاحتياط في كلام المحدثين المذكورين. والتوقيع يحتاج إلى الدقّة، لأنّ حكم الإمام عليه السلام بالتخيير لا ينسجم مع ظاهر الحديثين، لأنّ ظاهرهما هو إمكان الجمع بينهما بتخصيص الحديث الأوّل بالحديث الثاني، لأنّ النسبة بينهما هي العموم والخصوص، والحديث الثاني أخصّ من الأوّل، لأنّ الحديث الأوّل يدلّ على وجوب التكبير في مطلق الانتقال من حالة إلى أخرى، فيشمل الانتقال من التشهد الأوّل إلى الركعة الثالثة، والحديث الثاني يدلّ على عدم وجوب التكبير في الانتقال إلى القيام بعد الجلوس من السجدة الثانية فقط، إلّا إنّ حكم الإمام بالتخيير لا بالتخصيص يدلّ على أنّ تعارضهما كان على نحو التباين لا العموم والخصوص، ويدلّ - أيضاً - على أنّ الحديث الأوّل الظاهر في العموم نقله الإمام عليه السلام بالمعنى.

وكان في الواقع هذا الفرد أي: الانتقال من القعود إلى القيام، خارجاً عنه إلّا أنّه لا يتمكّن من إرادة ما عدا هذا الفرد بغير التعبير بالعموم، وذلك لأنّ المصلحة التي يعلمها الإمام عليه السلام كانت تتمّ في التعبير بالعموم فقط، أو حكم الإمام بالتخيير يكشف عن كونهما بمنزلة المتباينين في عدم تطرّق التخصيص، نظراً إلى ثبوت التلازم بين أفراد العام بحسب الحكم، فالتخصيص يوجب طرح العام رأساً، فلا يمكن حصر الإرادة في غير مورد التعارض مع الخاص، كما في بحر الفوائد، ثمّ قال: وهذا هو المراد بقوله عليه السلام: (بحيث لا يتمكّن إرادة ما عدا هذا الفرد منه).

أي: على وجه الحصر. انتهى كلامه عليه السلام.

الجواب لعلّه تعليم طريق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده في الواقع، وليس فيه الإغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب في ما ليس بواجب من جهة كفاية قصد القربة في العمل.

وكيف كان، فإذا ثبت التخيير بين دليلي وجوب الشيء على وجه الجزئية وعدمه، يثبت في مانحن فيه من تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقل بالإجماع والألوية القطعية.

قوله: (ثم إن وظيفة الإمام عليه السلام وإن كانت إزالة الشبهة عن الحكم الواقعي).

دفع لما قد يرد على حكم الإمام عليه السلام بالتخيير من أن التخيير حكم ظاهري لا يناسب منصب الإمامة، لأن مقتضى منصب الإمامة هو إزالة الشبهة ببيان الحكم الواقعي، لا إرجاع الناس إلى الحكم الظاهري حينما يسألون منه عليه السلام عن حكم شيء، فيكون حكمه بالتخيير مخالفاً لمنصبه ووظيفته عليه السلام.

فدفع المصنف رحمته الله هذا الإيراد بما حاصله: من أن وظيفة الإمام عليه السلام وإن كانت إزالة الشبهة عن الحكم الواقعي لا بيان الحكم الظاهري، لأن السائل قد سأله عن الحكم الواقعي المختص بالتكبير بعد التشهد الأول ولم يسأل عن الحكم الظاهري في مورد المتعارضين، إلا إن جوابه بالتخيير يدل على وجود مصلحة في الحكم الظاهري، وتقرير الجاهل على جهله، ولعلّ المصلحة في عدم بيان الواقع هي ليعلم الجاهل حكم صورة التعارض، وطريق العمل عند التعارض، ثم حكمه بوجوب التخيير يدل على عدم وجوب التكبير في الواقع، فلا يلزم تفويت مصلحة الواجب حين تركه.

وبالجملة، إن الإمام عليه السلام قد بيّن الحكم الظاهري دون الواقعي لمصلحة يعلمها.

قوله: (وليس فيه الإغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب في ما ليس بواجب).

دفع لما قد يتوهم من أن في الحكم بالتخيير إغراء بالجهل من جهة قصد وجوب ما ليس بواجب واقعاً.

وحاصل الدفع أن قصد القربة في العمل الواجب وهو الصلاة في مورد الحديث يكفي ولا حاجة إلى قصد الوجه سيما في الجزء حتى ينجز إلى الإغراء، هذا مضافاً إلى إمكان قصد الوجه الظاهري وكفايته من جهة اختيار الحديث الدال على الوجوب.

قوله: (فإذا ثبت التخيير بين دليلي وجوب الشيء على وجه الجزئية وعدمه، يثبت في ما

ثم إن جماعة من الأصوليين ذكروا في باب التراخيخ الخلاف في ترجيح الناقل أو المقرّر، وحكي عن الأكثر ترجيح الناقل، وذكروا تعارض الخبر المفيد للوجوب والمفيد للإباحة، وذهب جماعة إلى ترجيح الأوّل وذكروا تعارض الخبر المفيد للإباحة والمفيد للحظر، وحكي

نحن فيه من تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقلّ بالإجماع والألويّة القطعيّة).  
قد يقال: إن حكم الإمام عليه السلام بالتخيير بين الخبرين المتعارضين في مورد السؤال عن وجوب التكبير الذي هو جزء الصلاة خارج عمّا نحن فيه، لأنّ محلّ الكلام في المقام هو تعارض الخبرين في وجوب شيء مستقلّ، بأن يدلّ أحدهما على وجوب الاستهلال والآخر على عدمه ولكنه مدفوع.

وحاصل الدفع هو أنّ مورد حكم الإمام عليه السلام بالتخيير، وإن كان بين ما دلّ على وجوب الشيء على وجه الجزئية وبين ما دلّ على عدمه، حيث يرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في المكلف به، لأنّه مركّب في أجزاء يشكّ في كون المشكوك منها أو لا. وبهذا يخرج عن محلّ البحث، لأن الشكّ في المقام شكّ في أصل التكليف لا في المكلف به كما هو واضح.

إلاّ أنّه إذا ثبت التخيير في مورد السؤال في التوقيع يثبت في ما نحن فيه - أيضاً - بالإجماع المركّب، إذ كلّ من قال بالتخيير في أحد الموردين قال به في المورد الآخر من دون تفصيل بينهما، هذا أولاً.

وثانياً: بالألويّة القطعيّة، وذلك لأنّ المفروض في المقام هو الشكّ في التكليف وفي مورد التوقيع هو الشكّ في المكلف به، فإذا لم يجب الاحتياط في الشكّ في المكلف به، كما يظهر من الحكم بالتخيير، لم يجب في محلّ الكلام وهو الشكّ في التكليف بطريق أولى.

قوله: (ثم إن جماعة من الأصوليين ذكروا في باب التراخيخ الخلاف في ترجيح الناقل أو المقرّر).

دفع لما يتوهم من التنافي بين ما ذكر هنا من الرجوع إلى التخيير في تعارض الخبرين، وبين ما ذكره جماعة من الأصوليين في باب التراخيخ من الخلاف بينهم في ترجيح الناقل وهو ما يكون مخالفاً للأصل، أو المقرّر وهو ما يكون موافقاً للأصل.

عن الأكثر، بل الكلّ، تقديم الحاضر، ولعلّ هذا كلّه مع قطع النظر عن الأخبار.

---

وهكذا ذهب جماعة إلى ترجيح الخبر المفيد للوجوب على الخبر المفيد للإباحة كما حكى عنهم - أيضاً - تقديم الخبر المفيد للحظر على الخبر المفيد للإباحة. وعلى جميع التقادير مع اختلافها يكون الحكم بالتخيير منافياً لما ذكره في تلك الموارد.

وقد أشار المصنّف رحمته إلى دفع هذا التوهّم بقوله:

(ولعلّ هذا كلّه مع قطع النظر عن الأخبار).

فيرتفع التنافي حينئذ، لأنّ الحكم بالترجيح على اختلافه في تلك الموارد يكون مع قطع النظر عن الأخبار، أمّا الحكم بالتخيير فيكون نظراً إلى أخبار التخيير.



## المسألة الرابعة

دوران الأمر بين الوجوب وغيره من جهة الاشتباه  
في موضوع الحكم

ويدلّ عليه جميع ما تقدّم في الشبهة الموضوعية التحريمية من أدلة البراءة عند الشك في التكليف.

وتقدّم فيها - أيضاً - اندفاع توهم أنّ التكليف إذا تعلق بمفهوم وجب مقدّمةً لامثال التكليف في جميع أفراد موافقته في كلّ ما يحتمل أن يكون فرداً له.

(المسألة الرابعة: دوران الأمر بين الوجوب وغيره من جهة الاشتباه في موضوع الحكم. ويدلّ عليه جميع ما تقدّم في الشبهة الموضوعية التحريمية من أدلة البراءة عند الشك في التكليف).

أي: يدلّ على البراءة في الشبهة الموضوعية الوجوبية جميع ما تقدّم في الشبهة الموضوعية التحريمية، فكما تدلّ أدلة البراءة عند الشك في التكليف على البراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية، كذلك تدلّ عليها في الشبهة الموضوعية الوجوبية. والمقصود من الأدلة الدالة على البراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية هي الأدلة الأربعة بما هي هي، لا أشخاص ما دلّ على البراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية، لأنّ جملة منها كانت مختصة بالشبهة التحريمية، فلا تجري في الشبهة الوجوبية، فلا يرد ما ذكر في الأوثق، فراجع وتأمل.

(وتقدّم فيها - أيضاً - اندفاع توهم أنّ التكليف إذا تعلق بمفهوم وجب مقدّمةً لامثال التكليف في جميع أفراد موافقته في كلّ ما يحتمل أن يكون فرداً له).

وملخص التوهم أنّ التكليف بمفهوم كلي كحكم الشارع في المقام بوجوب قضاء ما فات من المكلف حيث يشمل جميع ما يصدق عليه ما فات علم به المكلف أم لا، فقوله: واقض ما فات، بيان لحكم جميع الأفراد حتى ما هو المشكوك فوته إن فات في الواقع، وحينئذ يجب على المكلف الاحتياط، والإتيان بكلّ ما يحتمل أن يكون فرداً لما فات مقدّمةً لامثال التكليف والعلم به.

ومن ذلك يعلم أنه لا وجه للاستناد إلى قاعدة الاشتغال فيما إذا ترددت الفاتحة بين الأقل والأكثر، كصلاتين وصلاة واحدة بناءً على أن الأمر بقضاء جميع ما فات واقعاً يقتضي لزوم الإتيان بالأكثر من باب المقدمة.

توضيح ذلك: مضافاً إلى ما تقدم في الشبهة التحريمية، إن قوله: (اقض ما فات)، يوجب

و ملخص الدفع أن بيان التكليف واقعاً لا يكفي في وجوب الامتثال، بل لا بد من البيان الواصل إلى المكلف حتى يتنجز عليه التكليف، وهذا البيان لا يحصل إلا بعلم المكلف بالحكم والموضوع معاً حتى يصدق كون هذه الصلاة فاتحة، وكل ما فات يجب قضاؤه، فهذه الصلاة يجب قضاؤها، فالتكليف بوجوب القضاء منجز على المكلف، لعلمه بالموضوع والحكم تفصيلاً، وعلى هذا يختص وجوب القضاء في الأفراد المعلومة إجمالاً أو تفصيلاً.

(ومن ذلك يعلم أنه لا وجه للاستناد إلى قاعدة الاشتغال فيما إذا ترددت الفاتحة بين الأقل والأكثر، كصلاتين وصلاة واحدة).

أي: ومما ذكرنا من عدم وجوب ما يحتمل أن يكون فرداً للمفهوم الكلي المتعلق للتكليف يعلم عدم الفرق بين الشبهة البدوية، والمقرونة بالعلم الإجمالي المرّد أطرافه بين الأقل والأكثر الاستقلاليين في الرجوع إلى البراءة، وعدم الاستناد إلى قاعدة الاشتغال؛ لأن كالأستناد إليها مبني على أن يكون الأمر بقضاء ما فات مقتضياً لوجوب جميع ما فات واقعاً حتى يجب الإتيان بالأكثر من باب المقدمة العلمية، فإن التكليف - حينئذ - مبيّن، والمكلف به مرّد بين الأقل والأكثر.

ومقتضى القاعدة هو الإتيان بالأكثر، لأن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، وهي لا تحصل إلا بالأكثر، إلا إن مقتضى الأمر أي: اقض ما فات، ليس وجوب جميع ما فات واقعاً، بل وجوب ما تنجز التكليف فيه، فالواجب هو امتثال التكليف المنجز بالعلم بالحكم والموضوع، والبيان المنجز للتكليف بالنسبة إلى الأقل متحقق، وأما بالنسبة إلى الزائد فيكون الشك فيه شكاً في أصل التكليف، فيرجع فيه إلى البراءة، فيجب قضاء الأقل لتنجز التكليف، ولا يجب قضاء الأكثر لعدم تنجز التكليف فيه.

(توضيح ذلك: مضافاً إلى ما تقدم في الشبهة التحريمية).



العلم التفصيلي بوجوب قضاء ما علم فوته، وهو الأقل، ولا يدلّ أصلاً على وجوب ما شكّ في فوته، وليس فعله مقدّمة لواجب حتى يجب من باب المقدّمة، فالأمر بقضاء ما فات واقعاً لا يقتضي إلّا وجوب المعلوم فواته، لا من جهة دلالة اللفظ على المعلوم حتى يقال: إنّ اللفظ ناظر إلى الواقع من غير تقييد بالعلم، بل من جهة أنّ الأمر بقضاء الفائت الواقعي لا يعدّ دليلاً إلّا على ما عُلِمَ صدق الفائت عليه. وهذا لا يحتاج إلى مقدّمة ولا يعلم منه وجوب شيء آخر يحتاج إلى المقدّمة العلميّة.

من عدم جريان المقدّمة العلميّة ما لم يكن موضوع الحكم معلوماً ولو إجمالاً، وعدم الخلاف في عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعيّة.  
(إنّ قوله: (اقض ما فات)، يوجب العلم التفصيلي بوجوب قضاء ما علم فوته، وهو الأقل ... إلى آخره).

فيجب الإتيان به قطعاً، لحصول البيان المنجز للتكليف بالنسبة إليه.  
(ولا يدلّ أصلاً على وجوب ما شكّ في فوته).

وهو الزائد، لعدم حصول البيان المنجز للتكليف بالنسبة إليه، وذلك لانحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي إلى الأقل، وإلى الشكّ البدوي في أصل التكليف بالنسبة إلى الزائد، فلا يبقى العلم الإجمالي حتى يتنجز التكليف به، وإنما يجب الإتيان بالأكثر من باب المقدّمة.

فالأمر بوجوب القضاء لا يقتضي إلّا وجوب ما هو المعلوم فواته، وذلك لا من جهة دلالة اللفظ على المعلوم حتى يردّ عليه بأنّ اللفظ ناظر إلى الواقع من دون تقييده بالعلم، لأنّ الألفاظ وضعت لذات المعاني المعلومّة.  
(بل من جهة أنّ الأمر بقضاء الفائت الواقعي لا يعدّ دليلاً) منجزاً للتكليف، (إلّا على ما عُلِمَ صدق الفائت عليه).

وهو الأقل في المقام، فيجب الإتيان به من دون حاجة إلى مقدّمة أصلاً.  
(ولا يعلم منه وجوب شيء آخر يحتاج إلى المقدّمة العلميّة).

أي: ولا يعلم من الأمر بقضاء ما فات وجوب شيء آخر غير ما عُلِمَ فواته، بأن يدلّ على وجوب ما فات واقعاً، وإن لم يكن معلوماً حتى إلى المقدّمة العلميّة.

والحاصل أنّ المقدّمة العلميّة المتّصّفة بالوجوب لا تكون إلاّ مع العلم الإجمالي. نعم، لو أُجْرِي في المقام أصالة عدم الإتيان بالفعل في الوقت فيجب قضاؤه، فله وجه، وسيجيء الكلام عليه.

هذا، ولكنّ المشهور بين الأصحاب، رضوان الله عليهم، بل المقطوع به من المفيد عليه السلام إلى الشهيد الثاني أنّه لو لم يعلم كميّة ما فات قضى حتى يظنّ الفراغ عنها. وظاهر ذلك، خصوصاً بملاحظة ما يظهر من استدلال بعضهم من كون الاكتفاء بالظنّ رخصة، وأنّ القاعدة تقتضي وجوب العلم بالفراغ كون الحكم على القاعدة.

(والحاصل أنّ المقدّمة العلميّة المتّصّفة بالوجوب لا تكون إلاّ مع العلم الإجمالي) غير المنحل، كما لو كان الفائت مردداً بين الظهر والعصر، فيجب الرجوع إلى قاعدة الاشتغال تحصيلاً للبراءة اليقينيّة بعد الاشتغال اليقيني، إلاّ إنّ العلم الإجمالي في المقام ينحلّ إلى العلم التفصيلي بالنسبة إلى الأقل، وإلى الشكّ البدوي بالنسبة إلى الأكثر، وبذلك لا يبقى - حينئذ - موضوع للمقدّمة العلميّة.

(نعم، لو أُجْرِي في المقام أصالة عدم الإتيان بالفعل في الوقت، فيجب قضاؤه، فله وجه). لأنّ هذا الأصل على تقدير جريانه يكون أصلاً موضوعياً حاكماً على أصالة البراءة، وقد تقدّم كون الأصل الموضوعي حاكماً عليها في تنبيهات الشبهة التحريميّة.

(ولكنّ المشهور بين الأصحاب، رضوان الله عليهم، بل المقطوع به من المفيد عليه السلام إلى الشهيد الثاني أنّه لو لم يعلم كميّة ما فات قضى حتى يظنّ الفراغ عنها).

وقد ذهب المصنّف عليه السلام في مسألة وجوب القضاء إلى البراءة فيما إذا كان الفائت مردداً بين الأقل والأكثر، كصلاتين وصلاة واحدة، إلاّ إنّ المشهور بين الأصحاب عليهم السلام، بل المقطوع به من زمان المفيد عليه السلام إلى الشهيد الثاني في ما لم يعلم المكلف كميّة ما فات كثرة، هو الرجوع إلى قاعدة الاشتغال لا إلى أصالة البراءة، حيث قالوا: قضى حتى يظنّ الفراغ بما فات من العدد والكميّة.

ثمّ إنّ اكتفاءهم بالظنّ بالفراغ - كما يظهر من استدلالهم - يكون من باب الرخصة من جهة كون تحصيل العلم بالفراغ حرجياً يكون ظاهراً في كون الحكم بوجوب تحصيل العلم بالفراغ على القاعدة، فيكون الحكم بقضاء الأكثر على طبق القاعدة، وهي قاعدة

قال في التذكرة: «لو فاتته صلوات معلومة العين غير معلومة العدد صلّى من تلك الصلوات إلى أن يغلب في ظنّه الوفاء لاشتغال الذمّة بالفائت، فلا تحصل البراءة قطعاً إلاّ بذلك.

ولو كانت واحدة ولم يعلم العدد صلّى تلك الصلاة مكرّراً حتى يظنّ الوفاء. ثمّ احتمل في المسألة احتمالين آخرين: أحدهما: تحصيل العلم، لعدم البراءة إلاّ باليقين. والثاني: الأخذ بالقدر المعلوم، لأنّ الظاهر أنّ المسلم لا يفوّت الصلاة. ثمّ نسب كلا الوجهين إلى الشافعيّة»، انتهى.

#### الاشتغال.

ثمّ يذكر المصنّف رحمته كلام بعض من يظهر من كلامه وجوب الإتيان بالأكثر حتى يحصل الظنّ بالوفاء، أو العلم به.

قال في التذكرة: «لو فاتته صلوات معلومة العين غير معلومة العدد) بأن يعلم أنّها يومية، ولا يعلم عددها كثرةً هل هو مقدار شهر أو أكثر؟ (صلّى من تلك الصلوات إلى أن يغلب في ظنّه الوفاء لاشتغال الذمّة بالفائت، فلا تحصل البراءة قطعاً إلاّ بذلك).

أي: بالظنّ بالوفاء فيما إذا لم يكن مكلفاً بتحصيل العلم بالوفاء لاستلزامه العسر والحرص مثلاً، ولا فرق في هذا الحكم بين ما إذا كان الفائت مختلفاً بالنوع كالمثال المذكور، أو متحداً كما أشار إليه بقوله:

(ولو كانت واحدة ولم يعلم العدد) كصلاة الصبح مثلاً (صلّى تلك الصلاة مكرّراً حتى يظنّ الوفاء).

بأن يأتي بصلاة الصبح عدداً يظنّ معه بفراغ ذمّته عمّا فات عليه.

(ثمّ احتمل في المسألة احتمالين آخرين: أحدهما: تحصيل العلم، لعدم البراءة إلاّ باليقين).

فإنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية وهي لا تحصل إلاّ بتحصيل اليقين بالوفاء.

(والثاني: الأخذ بالقدر المعلوم) من باب الأخذ بظاهر حال المسلم (لأنّ الظاهر أنّ

المسلم لا يفوّت الصلاة).

ومن المعلوم أنّ الظاهر يكون من الأمارات والأدلة الاجتهادية التي لا تجري معها

وحُكِيَ هذا الكلام بعينه عن النهاية وصرّح الشهيدان بوجوب تحصيل العلم مع الإمكان، وصرّح في الرياض - أيضاً - بأن مقتضى الأصل القضاء حتى يحصل العلم بالوفاء تحصيلاً للبراءة اليقينية.

وقد سبقهم في هذا الاستدلال الشيخ رحمته في التهذيب حيث قال: «أمّا ما يدلّ على أنّه يجب أن يكثر منها فهو ما ثبت أنّ قضاء الفرائض واجب، وإذا ثبت وجوبها ولا يمكنه أن يتخلّص من ذلك إلاّ بأن يستكثر منها وجب»، انتهى.

وقد عرفت أنّ المورد من موارد جريان أصالة البراءة والأخذ بالأقلّ عند دوران

الأصول العمليّة التي منها قاعدة الاشتغال.

(وحُكِيَ هذا الكلام بعينه عن النهاية).

أي: ما تقدّم في التذكرة من كلام العلامة رحمته بعينه حُكِيَ عن النهاية.

(وصرّح الشهيدان بوجوب تحصيل العلم مع الإمكان).

أي: بوجوب تحصيل العلم بالوفاء، والفراغ مع الإمكان، وهو في صورة ما إذا لم يكن

تحصيل العلم حرجياً.

(وصرّح في الرياض أيضاً).

بما حاصله من أنّ مقتضى قاعدة الاشتغال هو وجوب القضاء حتى يحصل العلم

بالوفاء، تحصيلاً للبراءة اليقينية.

(وقد سبقهم في هذا الاستدلال).

أي: الاستدلال بقاعدة الاشتغال على وجوب قضاء الأكثر.

(الشيخ رحمته في التهذيب حيث قال: «أمّا ما يدلّ على أنّه يجب أن يكثر منها... إلى آخره).

وحاصل ما أفاده الشيخ رحمته في هذا المقام هو أنّ ما يدلّ على وجوب الأكثر من القضاء

يكون لأجل ثبوت وجوب قضاء الفرائض من الشرع بالدليل القطعي، فإذا لم يتمكن

المكلّف مع علمه بأصل القضاء أن يتخلّص منها إلاّ بأن يكثر من القضاء وجب عليه الإكثار.

(وقد عرفت أنّ المورد من موارد جريان أصالة البراءة... إلى آخره).

هذا الكلام من المصنّف رحمته ردّ على من يظهر منه جريان قاعدة الاشتغال في المقام،

فيقول المصنّف رحمته وقد عرفت أنّ المورد - أي: دوران الفائت بين الأقلّ والأكثر - يكون من

الأمر بينه وبين الأكثر، كما لو شك في مقدار الدين الذي يجب قضاؤه، أو في أن الفاتت منه صلاة العصر فقط أو هي مع الظهر، فإن الظاهر عدم إفتائهم بلزوم قضاء الظهر. وكذا لو تردّد في ما فات عن أبويه، أو في ما تحمّله بالإجارة بين الأقلّ والأكثر. وربما يظهر من بعض المحقّقين الفرق بين هذه الأمثلة وبين ما نحن فيه، حيث حُكي عنه، في ردّ صاحب الذخيرة القائل بأن مقتضى القاعدة في المقام الرجوع إلى البراءة، قال: «إنّ المكلف حين علم بالفوات صار مكلفاً بقضاء هذه الفاتتة قطعاً، وكذلك الحال في الفاتتة الثانية والثالثة وهكذا.

موارد جريان أصالة البراءة، والأخذ بالأقل عند دوران الأمر بينه وبين الأكثر، لا من موارد جريان قاعدة الاشتغال والأخذ بالأكثر، فإنّ العلم الإجمالي في مورد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين ينحلّ إلى العلم التفصيلي بالنسبة إلى الأقل، وإلى الشك البدوي بالنسبة إلى الزائد.

وبذلك تجري أصالة البراءة في الجزء الزائد، (كما لو شك في مقدار الدين الذي يجب قضاؤه) حيث يكفي بأداء الأقل، لأنه متيقّن، دون الأكثر، أو كما شك (في أن الفاتت منه صلاة العصر فقط، أو هي مع الظهر) فلا يجب قضاء الظهر، ولهذا لم يظهر منهم الإفتاء بوجوب الظهر، وكذا لم يفتوا بوجوب الأكثر، فيما إذا تردّد ما فات عن أبويه بين الأقل والأكثر.

(وربما يظهر من بعض المحقّقين الفرق بين هذه الأمثلة وبين ما نحن فيه).

والمراد من بعض المحقّقين هو العلامة الطباطبائي رحمته الله على ما في شرح التنكابني، والشيخ البهائي على ما في الأوتق، والبهبائي على ما في تعليقه غلام رضا على الرسائل. وكيف كان، فإنّ غرض بعض المحقّقين من الفرق هو ردّ من رجع إلى أصالة البراءة في مسألة وجوب القضاء حيث بنى على هذا الفرق ردّ من رجع إلى البراءة، فلا بدّ أولاً من بيان الفرق، ثمّ بيان عدم صحّة الرجوع إلى البراءة.

وملخص الفرق بين الأمثلة الأربعة وبين المقام أنّ الأمثلة غير مسبوقه بالعلم التفصيلي حتّى يتنجّز بها التكليف، بخلاف ما نحن فيه حيث يعلم المكلف تفصيلاً فوت ما فات عليه حين الفوت فيتنجّز التكليف به عليه حال الفوت، ثمّ عرض له النسيان، وانقلب العلم

ومجرد عروض النسيان كيف يرفع الحكم الثابت من الإطلاقات والاستصحاب، بل الإجماع أيضاً؟ وأي شخص يحصل منه التأمل في أنه إلى ما قبل صدور النسيان كان مكلفاً، وبمجرد عروض النسيان يرتفع التكليف الثابت؟ وإن أنكر حجية الاستصحاب فهو يسلم أن الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية - إلى أن قال: - نعم، في الصورة التي يحصل للمكلف علم إجمالي باشتغال ذمته بفوائت متعددة يعلم قطعاً تعددها، لكن لا يعلم مقدارها، فإنه يمكن - حينئذٍ - أن يقال: لا نسلم تحقق الشغل بأزيد من المقدار الذي تيقنه - إلى أن قال: - والحاصل أن المكلف إذا حصل له القطع باشتغال ذمته بمتعدد والتبس عليه ذلك كما وأمكنه الخروج عن عهده فالأمر كما أفتى به الأصحاب، وإن لم يحصل ذلك بأن يكون ما علم به خصوص اثنتين أو ثلاث، وأما أزيد عن ذلك فلا، بل احتمال احتمله، فالأمر كما ذكره في الذخيرة.

التفصيلي بطرؤ النسيان إلى العلم الإجمالي، ومن المعلوم أن مجرد النسيان لا يرتفع به أثر العلم، وهو تنجز التكليف واقعاً.

هذا ملخص الفرق، ومنه يظهر عدم صحة الرجوع إلى أصالة البراءة؛ لأن مقتضى القاعدة بعد تنجز التكليف واقعاً - كما هو المفروض - هو وجوب القضاء حتى يحصل العلم بالفراغ ولا يحصل العلم به إلا بإتيان الأكثر، فلا تجري فيه أصالة البراءة.

(نعم، في الصورة التي يحصل للمكلف علم إجمالي باشتغال ذمته بفوائت متعددة يعلم قطعاً تعددها، لكن لا يعلم مقدارها ... إلى آخره).

أي: لو علم المكلف من الأول إجمالاً من غير سبق علم تفصيلي، وعروض النسيان عليه بأن يعلم إجمالاً باشتغال عدة من صلواته السابقة على خلل موجب للبطلان، ولم يعلم كميتها، لكان مقتضى القاعدة هو الرجوع إلى البراءة بالنسبة إلى الزائد عن القدر المتيقن، والأمثلة الأربعة هي من هذا القبيل.

(والحاصل أن المكلف إذا حصل له القطع باشتغال ذمته) تدريباً (بمتعدد والتبس عليه) بحيث لا يعلم مقداره (وأمكنه الخروج عن عهده فالأمر كما أفتى به الأصحاب) من تحصيل الظن، أو العلم بالفراغ (وإن لم يحصل ذلك) أي: القطع تدريباً (بأن يكون ما علم) دفعة (فالأمر كما ذكره في الذخيرة) من وجوب الإتيان بالقدر المتيقن، والرجوع إلى البراءة

ومن هنا لو لم يعلم ولا يظن فوته أصلاً فليس عليه إلا الفريضة الواحدة دون الأكثر (المحتمل خل) لكونه شكاً بعد خروج الوقت والمفروض أنه ليس عليه قضاؤها، بل لعله المفتى به» انتهى كلامه رفع مقامه.

ويظهر النظر فيه ممّا ذكرناه سابقاً، ولا يحضرني الآن حكم لأصحابنا بوجوب الاحتياط في نظير المقام، بل الظاهر منهم إجراء أصل البراءة في أمثال ما نحن فيه ممّا لا يُحصى. وربما يوجّه الحكم في ما نحن فيه بأن الأصل عدم الإتيان بالصلاة الواجبة فيترتب عليه وجوب القضاء إلا في صلاة علم الإتيان بها في وقتها.

بالنسبة إلى الزائد المشكوك، انتهى كلامه ﷺ.

(ويظهر النظر فيه ممّا ذكرناه سابقاً... إلى آخره).

من أن الشك في الزائد شك في أصل التكليف المستقل، فلا بدّ من الرجوع إلى البراءة في جميع الأمثلة من دون فرق بينها؛ وذلك لانحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بالنسبة إلى الأقل، وإلى الشك البدوي بالنسبة إلى الزائد في جميع الصور والأمثلة؛ لأنّ المناطق في الرجوع إلى البراءة هو الشك في أصل التكليف، وهذا المناطق موجود في جميع الأمثلة المتقدمة؛ لأنّ الشك فيها بعد الانحلال المذكور شك في أصل التكليف، ففي مثال الدّين وإن كان المديون عالماً تفصيلاً حال أخذه إلا إنّه زال ثمّ عرض له النسيان، والشك في أصل التكليف بالنسبة إلى الزائد، فيجوز له الرجوع إلى البراءة بالنسبة إليه.

(وربما يوجّه الحكم في ما نحن فيه بأن الأصل عدم الإتيان بالصلاة الواجبة... إلى آخره).

أي: ربّما يوجّه حكم المشهور المتقدّم وهو وجوب القضاء حتى يظنّ أو يعلم بالفراغ

بوجوه:

منها: ما أشار إليه بقوله: (بأنّ الأصل عدم الإتيان بالصلاة الواجبة).

فاستصحاب عدم الإتيان بالمشكوك يكون حاكماً على أصالة البراءة، حيث يثبت بهذا الاستصحاب بقاء الأمر الأوّل على القول بكون القضاء تابعا للأداء، وحدوث الأمر الجديد على القول بكونه بالأمر الجديد، وعلى التقديرين يجب الرجوع إليه لِمَا تقدّم من كونه حاكماً على أصالة البراءة.

(فيترتّب عليه وجوب القضاء إلا في صلاة علم الإتيان بها في وقتها).

ودعوى: «ترتب وجوب القضاء على صدق الفوت الغير الثابت بالأصل، لا مجرد عدم الإتيان الثابت بالأصل» ممنوعة، لِمَا يظهر من الأخبار وكلمات الأصحاب من أن المراد بالفوت مجرد الترك كما بيّناه في الفقه، وأمّا ما دلّ على أن الشك في إتيان الصلاة بعد وقتها لا يعتدّ به لا يشمل ما نحن فيه.

ومن هنا يظهر أن وجوب القضاء ومطلوبيّته في خارج الوقت يكون من باب تعدّد المعلول سواء قلنا بأن القضاء بالأمر الأوّل أو بالأمر الجديد، وأمّا على الأوّل فيكون نظير الأمر بالحجّ في العام الأوّل من الاستطاعة، وإن لم يأت به ففي العام الثاني، وهكذا ففي المقام تجب الصلاة في وقتها وإن لم يأت بها فيه ففي خارج الوقت.

وأمّا على الثاني، فلأنّ الأمر الجديد بالقضاء كاشف عن استمرار مطلوبيّة الصلاة من دخول وقتها إلى آخر زمان تمكّن المكلف منها، غاية الأمر كون ذلك من باب تعدّد المطلوب، بأن يكون الكلّي المشترك بين ما في الوقت وخارجه مطلوباً وكونه في الوقت مطلوباً آخر، كما سيجيء في قوله: إن شئت تطبق ذلك.

(ودعوى: «ترتب وجوب القضاء على صدق الفوت الغير الثابت بالأصل، لا مجرد عدم الإتيان الثابت بالأصل» ممنوعة، لِمَا يظهر من الأخبار وكلمات الأصحاب من أن المراد بالفوت مجرد الترك).

وتقريب هذا الإيراد على الاستصحاب بالمذكور يتّضح بعد ذكر مقدمة وهي: إن وجوب القضاء هو فوت الواجب المشتمل على المصلحة فيكون أمراً وجودياً، ومنه يتّضح لك الإيراد المذكور لأنّ الثابت بالأصل وهو عدم الإتيان لم يكن موضوعاً لوجوب القضاء، وما هو الموضوع لوجوب القضاء يكون أمراً وجودياً لا يثبت بالأصل المذكور، لأنّ إثبات الفوت بهذا المعنى باستصحاب عدم الإتيان داخل في الأصل المثبت الذي ليس بحجّة.

وحاصل الجواب ما أشار إليه بقوله:

(لِمَا يظهر من الأخبار وكلمات الأصحاب من أن المراد بالفوت) هو عدم الإتيان الثابت بالأصل المذكور.

قوله: (وأمّا ما دلّ على أن الشك في إتيان الصلاة بعد وقتها لا يعتدّ به لا يشمل ما نحن



وإن شئت تطبيق ذلك على قاعدة الاحتياط اللازم، فتوضيحه: إنَّ القضاء وإن كان بأمر جديد إلاَّ إنَّ ذلك الأمر كاشف عن استمرار مطلوبية الصلاة من عند دخول وقتها إلى آخر زمان التمكّن من المكلف.

غاية الأمر كون هذا على سبيل تعدّد المطلوب بأن يكون الكلّي المشترك بين ما في الوقت وخارجه مطلوباً وكون إتيانه في الوقت مطلوباً آخر. كما أنّ أداء الدّين وردّ السلام واجب في أوّل أوقات الإمكان، ولو لم يفعل ففي الآن الثاني، وهكذا، وحينئذ إذا دخل الوقت وجب إبراء الذمّة عن ذلك الكلّي، فإذا شكّ في براءة ذمّته بعد الوقت، فمقتضى حكم العقل باقتضاء الشغل اليقيني للبراءة اليقينية وجوب الإتيان كما لو شكّ في البراءة قبل خروج الوقت وكما لو شكّ في أداء الدّين الفوري، فلا يقال:

إنَّ الطلب في الزمان الأول قد ارتفع بالعصيان، ووجوده في الزمان الثاني مشكوك فيه، وكذلك جواب السلام.

(فيه).

دفع لما يرُدُّ ثانياً على الاستصحاب المذكور من أنّ ما دلّ على عدم الاعتناء بالشكّ بعد الوقت حاكم على هذا الاستصحاب، إذ لا أثر لهذا الشكّ حتى يحكم بوجوب القضاء بعد استصحاب عدم الإتيان، بل يبني على الإتيان، وبذلك لا يبقى موضوع للاستصحاب. وحاصل الدفع هو أنّ ما دلّ على عدم الاعتناء بالشكّ بعد الوقت مختصّ في الشكّ البدوي، أي: الشكّ في أصل الفوت، فلا يشمل ما نحن فيه، أي: صورة العلم الإجمالي بالفوت.

ومنها: أي: ومن الوجوه التي يمكن جعلها وجهاً لحكم المشهور بوجوب القضاء حتى يظنّ أو يعلم بالفراغ ما أشار إليه بقوله:

(وإن شئت تطبيق ذلك على قاعدة الاحتياط اللازم، فتوضيحه: إنَّ القضاء وإن كان بأمر جديد إلاَّ إنَّ ذلك الأمر كاشف عن استمرار مطلوبية الصلاة من عند دخول وقتها إلى آخر زمان التمكّن من المكلف).

وقد تقدّم تقرّبه، والمطلب واضح لا يحتاج إلى التوضيح.

ولا يرُدُّ على فرض تعدّد المطلوب ما يرُدُّ على فرض وحدة المطلوب من (أنَّ الطلب

والحاصل أنّ التكليف المتعدّد بالمطلق والمقيّد لا ينافي جريان الاستصحاب وقاعدة الاشتغال بالنسبة إلى المطلق فلا يكون المقام مجرى البراءة.

هذا ولكنّ الإنصاف ضعف هذا التوجيه لو سلّم استناد الأصحاب إليه في المقام. أمّا أولاً: فلأنّ من المحتمل، بل الظاهر، على القول بكون القضاء بأمر جديد كون كلّ من الأداء والقضاء تكليفاً مغايراً للآخر، فهو من قبيل وجوب الشيء ووجوب تداركه بعد فوته، كما يكشف عن ذلك تعلق أمر الأداء بنفس الفعل وأمر القضاء به بوصف الفوت.

في الزمان الأوّل قد ارتفع) أمّا بالإطاعة، أو (بالعصيان، ووجوده في الزمان الثاني مشكوك فيه) لأنّ انقطاع الطلب مشكوك على فرض تعدّد المطلوب، فيرجع إلى الاشتغال. (والحاصل أنّ التكليف المتعدّد بالمطلق والمقيّد).

بأن يكون كل منهما مطلوباً على حدة، بحيث تكون الصلاة مطلوبة مطلقاً، ووقوعها في الوقت مطلوباً آخر مقيّداً.

(لا ينافي جريان الاستصحاب).

أي: استصحاب الاشتغال من جهة اليقين السابق بالاشتغال، (وقاعدة الاشتغال) التي يكفي فيها مجرد الشكّ في الفراغ (بالنسبة إلى المطلق)، لأنّ انقطاع التكليف معلوم بالنسبة إلى المقيّد دون المطلق، فلا يكون المقام الذي هو مجرى الاشتغال مجرى البراءة، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي دامت إفادته.

(ولكنّ الإنصاف ضعف هذا التوجيه لو سلّم استناد الأصحاب إليه في المقام. أمّا أولاً: فلأنّ من المحتمل، بل الظاهر، على القول بكون القضاء بأمر جديد، كون كلّ من الأداء والقضاء تكليفاً مغايراً للآخر ... إلى آخره).

أي: الإنصاف هو ضعف ما ذكر من توجيهه بكلا تقريريه، خصوصاً تقرير الرجوع إلى قاعدة الاشتغال من جهة تعدّد المطلوب، لأنّ تعدّد المطلوب إنّما يصحّ فيما إذا كان القضاء بالأمر السابق.

فيقال: إنّ الكلّي المشترك بين ما في الوقت وخارجه يكون مطلوباً، وكون إتيانه في الوقت مطلوباً آخر، فيستمر الأمر إلى زمن الإتيان من باب تعدّد المطلوب، فالشكّ في سقوطه بعد الوقت، كالشكّ في سقوطه قبل الوقت، يكون مجرى الاشتغال.

ويؤيده بعض ما دلّ على أنّ لكلّ من الفرائض بدلاً وهو قضاؤه عدا الولاية، لا من باب الأمر بالكلّي والأمر بفرد خاص منه كقوله: صم وصم يوم الخميس، أو الأمر بالكلّي والأمر بتعجيله، كردّ السلام وقضاء الدّين، فلا مجرى لقاعدة الاشتغال واستصحابه.  
وأما ثانياً: فلأنّ منع عموم ما دلّ على أنّ الشكّ في الإتيان بعد خروج الوقت لا يعتدّ به للمقام خالٍ عن السند.  
خصوصاً مع اعتضاده بما دلّ على أنّ الشكّ في الشيء لا يُعتنى به بعد تجاوزه. مثل

وأما على القول بكون القضاء بالأمر الجديد، فلم يكن الأمر الجديد كاشفاً عن تعدّد المطلوب، واستمرار الأمر السابق إلى آخر زمان تمكّن المكلف من الإتيان، بل المحتمل أنّ التكليف بالقضاء بالأمر الجديد مغاير ومباين للتكليف بالأداء بالأمر السابق، فيكون الأمر بالأداء حادثاً من أوّل الوقت وبقياً إلى آخره، والأمر بالقضاء حادثاً بعد خروج الوقت وبقياً إلى زمان تمكّن المكلف من الإتيان.

فحينئذ يكون الشكّ في وجوب القضاء بعد خروج الوقت شكّاً في أصل حدوث التكليف، وهو مجرى أصل البراءة لا أصل الاشتغال، كما لا يخفى.

(ويؤيده بعض ما دلّ على أنّ لكلّ من الفرائض بدلاً، وهو قضاؤه عدا الولاية).

حيث يكون جعل القضاء بدلاً للفائت ظاهراً في المغايرة بينهما، لا أحدهما فرداً للآخر، كما هو لازم تعدّد المطلوب.

(وأما ثانياً: فلأنّ منع عموم ما دلّ على أنّ الشكّ في الإتيان بعد خروج الوقت لا يعتدّ به للمقام خالٍ عن السند).

وأما ما يرّد ثانياً على ما ذكر من التوجيه لحكم المشهور بالرجوع إلى قاعدة الاشتغال، فيرجع إلى منع عدم شمول ما دلّ على عدم الاعتناء بالشكّ في الإتيان للمقام، هو الشكّ في فوت الأكثر بعد خروج الوقت، فإنّ ما دلّ على عدم الاعتناء بالشكّ في الإتيان بعد خروج الوقت لا يختصّ فيما إذا كان الشكّ في أصل الفوت، بل يشمل ما إذا كان الشكّ في فوت الأكثر أيضاً. فلا يُعتنى بهذا الشكّ، كما لا يُعتنى بالشكّ في أصل الفوت، بل يُبنى على الإتيان (خصوصاً مع اعتضاده بما دلّ على أنّ الشكّ في الشيء لا يُعتنى به بعد تجاوزه)، فيكون عدم الاعتناء به بعد الفراغ - كما في المقام - بالأولية (ومع اعتضاده في

قوله عليه السلام: (إنما الشك في شيء لم تجزه)<sup>(١)</sup>، ومع اعتضاده في بعض المقامات بظاهر حال المسلم في عدم ترك الصلاة.

وأما ثالثاً: فلأنه لو تم ذلك جرى في ما يقضيه عن أبويه إذا شك في مقدار ما فات منهما، ولا أظنهم يلتزمون بذلك، وإن التزموا بأنه إذا وجب على الميت لجهله بما فات به مقدار معين يعلم أو يظن معه البراءة وجب على الولي قضاء ذلك المقدار، لوجوبه ظاهراً

بعض المقامات بظاهر حال المسلم في عدم ترك الصلاة)، لأن المسلم لا يترك الصلاة عمداً، فينتفي هذا الاحتمال بظهور حاله.

فمع هذين المعاضدين ينتفي انصراف ما دل على عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت إلى الشك في أصل الفوت، بل يشمل الشك في فوت الأكثر، فيكون منع شمول هذا الدليل للمقام خالياً عن السند، فيكون هذا الدليل حاكماً على قاعدة الاشتغال من غير فرق بين أن يكون القضاء بالأمر السابق أو بالأمر الجديد، وعلى فرض كون القضاء بالأمر الجديد، لا فرق بين كون الأمر الجديد كاشفاً عن استمرار الأمر السابق حتى يكون من قبيل تعدد المطلوب، وبين كونه تكليفاً جديداً مغايراً للتكليف المستفاد من الأمر الأول، وعلى جميع التقادير يكون عموم ما دل على عدم الاعتناء بالشك بعد الوقت حاكماً على أصل الاشتغال، لكونه دليلاً اجتهادياً.

(وأما ثالثاً: فلأنه لو تم ذلك جرى في ما يقضيه عن أبويه إذا شك في مقدار ما فات منهما، ولا أظنهم يلتزمون بذلك ... إلى آخره).

وأما الإيراد الثالث على التوجيه المذكور، فلأنه لو تم الاشتغال في ما نحن فيه لجرى في ما يقضيه عن أبويه، مع أنهم لم يلتزموا بالاشتغال في ما يقضيه عن أبويه فيما إذا شك في مقدار ما فات منهما، ومنه تكشف عدم التزامهم بالاشتغال في المقام أيضاً.

نعم، التزموا بوجوب القضاء عن الميت على الولي فيما إذا علم الولي أن الميت قد شك حال حياته بمقدار ما فات منه، فيجب عليه الإتيان بمقدار معين يعلم أو يظن معه البراءة على مذهب الأصحاب، إلا إنه لم يأت به في حال حياته فوجب على الولي

(١) التهذيب ١: ١٠١/٢٦٢. الوسائل ١: ٤٧٠، أبواب الوضوء، ب ٤٢، ح ٢.

على الميت، بخلاف ما لم يعلم بوجوبه عليه.

وكيف كان، فالتوجيه المذكور ضعيف. وأضعفُ منه التمسكُ في ما نحن فيه بالنصّ الوارد بـ (أنّ من عليه من النافلة ما لا يحصيه من كثرته قضى حتى لا يدري كم صلّى من كثرته)<sup>(١)</sup>، بناءً على أنّ ذلك طريق لتدارك ما فات ولم يُحصَ، لأنّه مختصّ بالنافلة، مع أنّ الاهتمام في النافلة بمراعاة الاحتياط يوجب ذلك في الفريضة بطريق أولى، فتأمل.

الإتيان بذلك المقدار المعين الذي كان واجباً على الميت ظاهراً.

(بخلاف ما لم يعلم بوجوبه عليه).

أي: لا يجب على الولي القضاء عن الميت بمقدار يظنّ أو يعلم معه بالفراغ ما لم يعلم بوجوب ذلك المقدار من جهة الشكّ في مقدار ما فات (وكيف كان، فالتوجيه المذكور ضعيف).

ومنها: أي: ومن الوجوه التي يمكن جعلها وجهاً لما ذهب إليه المشهور من وجوب القضاء حتى يظنّ أو يعلم بالفراغ ما اشار إليه بقوله:

(وأضعفُ منه التمسكُ في ما نحن فيه بالنصّ الوارد بـ (أنّ من عليه من النافلة ما لا يحصيه من كثرته قضى حتى لا يدري كم صلّى من كثرته)).

واستفادة حكم المقام من هذا النصّ الوارد في قضاء ما فات من النافلة، مبنية على أنّ يكون المراد من النصّ بيان طريق القضاء مطلقاً، بأن يقضي ما يتمكّن منه من حيث الكثرة بمقدار لا يحصيه، ولا يكفي بالأقل المتيقن، سواء كان ما فات عنه نافلة أو فريضة.

وبالجملة، إنّ النصّ يبيّن طريق تدارك ما فات، وهو الأخذ بجانب الكثرة لا القلة، ولم يكن مختصاً بالنافلة (مع أنّ الاهتمام في النافلة بمراعاة الاحتياط يوجب ذلك في الفريضة بطريق أولى) لأنّ الفريضة أولى بالاحتياط فيها من النافلة على فرض اختصاص النصّ بالنافلة.

(فتأمل) إشارة إلى وجه ضعف التمسكُ بهذا النصّ على وجوب الإتيان بالأكثر في ما نحن فيه، لأنّ الاحتياط في النافلة لا يوجب المشقة، لجواز الترك. وهذا بخلاف إيجاب

(١) الكافي ٣: ٤٥٤/١٣. الفقيه ١: ١٥٧٧/٣٥٩. التهذيب ٢: ٢٥/١١. الوسائل ٤: ٧٦، أبواب أعداد

الفرائض، ب ١٨، ح ٢. ورد في جميعها معنى الحديث.

.....  
 الاحتياط في قضاء الفريضة، حيث يكون مستلزماً للمشقة، فلا وجه للتمسك بالنص المذكور على وجوب الاحتياط في قضاء الفريضة.

ثم ما ذكر من الأولوية غير صحيح أصلاً؛ لأن المراد من التمسك بالأولوية إن كان إثبات حسن الاحتياط في الفريضة فهو ثابت بحكم العقل به مستقلاً من دون حاجة إلى الأولوية المذكورة.

وإن كان المراد منه إثبات وجوب الاحتياط في الفريضة، ففيه: إن الحكم بحسن الاحتياط في النافلة لا يقتضي الحكم بوجوبه في الفريضة، خصوصاً مع اقتضاء وجوبه في الفريضة وقوع الناس في الحرج.

هذا تمام الكلام في المطلب الثاني

## المطلب الثالث

فيما دار الأمر فيه بين الوجوب والحرمة

وفيه مسائل:

### المسألة الأولى

في حكم دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة عدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أحدهما.  
كما إذا اختلفت الأمة على القولين بحيث علم عدم الثالث.

---

(المطلب الثالث: في ما دار الأمر فيه بين الوجوب والحرمة، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في حكم دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة عدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أحدهما. كما إذا اختلفت الأمة على القولين بحيث علم عدم الثالث).

كما إذا ذهب بعضهم إلى وجوب صلاة الجمعة، وبعضهم إلى حرمتها، حيث يعلم عدم استحبابها.

وقبل البحث في حكم هذه المسألة لا بد من تحرير محل النزاع في هذا المطلب الثالث، ومحل الكلام فيه يتضح بعد ذكر أمور:

منها: إن دوران الفعل بين الوجوب والحرمة على قسمين:

أحدهما: أن يكون أمره دائراً بين الوجوب والحرمة فقط.

وثانيهما: أن يكون أمره دائراً بينهما، مع احتمال اتصافه بغيرهما من الأحكام غير

الإلزامية، كما تقدم هذا القسم في الجدول الذي تقدم آنفاً.

ومنها: إن كل واحد من الوجوب والحرمة الذين يدور حكم الفعل بينهما يمكن أن

يكون توصلياً ويمكن أن يكون تعبدياً، ويمكن أن يكون أحدهما توصلياً والآخر تعبدياً.

ومنها: إن الواقعة في دوران الأمر بين المحذورين؛ تارة تكون واحدة، وأخرى تكون

فلا ينبغي الإشكال في إجراء أصالة عدم كل من الوجوب والحرمة، بمعنى نفي الآثار المتعلقة بكل واحد منهما بالخصوص إذا لم يلزم مخالفة علم تفصيلي، بل ولو استلزم ذلك على وجه تقدّم في أول الكتاب في فروع اعتبار العلم الإجمالي.

متعدّدة.

إذا عرفت هذه الأمور، فنقول: إنّ محلّ النزاع هو ما إذا كان دوران الفعل بين الوجوب والحرمة التوصلين مع وحدة الواقعة، بحيث لا يكون احتمال اتّصافه بحكم آخر في البين، وإلا يكون مورداً للبراءة بلا إشكال، كدوران الفعل بين الحرمة مع غير الوجوب، والوجوب مع غير الحرمة، لأنّ الملاك في جواز الرجوع إلى البراءة هو ما إذا لم يكن الرجوع إليها مستلزماً للمخالفة القطعية العملية، وهي لازمة من الرجوع إلى البراءة في صورة تعدّد الواقعة، إذ لازم البراءة هو ترك الفعل في واقعة، وارتكابه في واقعة أخرى لجواز الفعل والترك بمقتضى البراءة، وهكذا يكون الرجوع إلى البراءة مستلزماً للمخالفة القطعية العملية فيما إذا كان كلاهما أو أحدهما تعبدياً، كما لا يخفى.

وبالجملة، إنّ محلّ النزاع هو دوران الفعل بين الوجوب والحرمة التوصلين في الواقعة الواحدة، فيما إذا لم يكن احتمال غيرهما معهما. هذا تمام الكلام في تحرير محلّ الكلام في المقام.

(فلا ينبغي الإشكال في إجراء أصالة عدم كل من الوجوب والحرمة) لا بمعنى نفيهما واقعاً، ثمّ نفي الآثار مطلقاً وإن كانت مشتركة بينهما، بل (بمعنى نفي الآثار المتعلقة بكل واحد منهما بالخصوص إذا لم يلزم مخالفة علم تفصيلي)، كما إذا نذر شخص درهماً للفقير بإتيان واجب، أو بترك حرام، حيث يجوز له استصحاب عدم وجوب صلاة الجمعة، لأجل أنّ يترتب عليه نفي وجوب الدرهم، أو استصحاب عدم حرمتها كذلك.

ومن المعلوم أنّه لا يلزم من استصحاب عدم وجوب صلاة الجمعة ونفي وجوب الدرهم مخالفة علم تفصيلي، لاحتمال عدم وجوبها واقعاً، (بل ولو استلزم ذلك على وجه تقدّم في أول الكتاب)، بل يجوز الرجوع إلى الاستصحاب، ولو كان مستلزماً لمخالفة علم تفصيلي متولد من العلم الإجمالي على ما تقدّم في أول الكتاب من عدم اعتباره، فراجع.



وإنما الكلام هنا في حكم الواقعة من حيث جريان أصالة البراءة وعدمه، فإن في المسألة وجوهاً ثلاثة: الحكم بالإباحة ظاهراً، نظير ما يحتمل التحريم وغير الوجوب، والتوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً، والتخيير.

نعم، لا يصح استصحاب عدمهما لنفي الآثار المشتركة بينهما، وذلك ما إذا فرضنا أن شخصاً نذر درهماً للفقير، إلا أنه لا يعلم بأن نذره هذا تعلق بفعل واجب، أو بترك حرام، ثم صلى الجمعة تارة، وتركها أخرى، فلا يصح له استصحاب عدم وجوب الجمعة، وعدم حرمتها لنفي وجوب الدرهم، لأن ترك دفع الدرهم للفقير مخالفة قطعياً عملياً، كما لا يخفى.

ثم الكلام في هذا المقام لم يكن في الاستصحاب، وعدمه، (وإنما الكلام هنا في حكم الواقعة من حيث جريان أصالة البراءة وعدمه، فإن في المسألة وجوهاً ثلاثة:).

الأول: ما أشار إليه المصنف رحمته بقوله:

(الحكم بالإباحة ظاهراً، نظير ما يحتمل التحريم وغير الوجوب).

والثاني: ما أشار إليه بقوله:

(والتوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً)، لعدم الدليل على الإباحة، ولا على وجوب الأخذ بالوجوب أو الحرمة، (ولا واقعاً) بتعيين أحدهما، لعدم الدليل عليه، ولا بالتخيير الواقعي الذي يظهر من الشيخ رحمته لفساده، كما تقدم في بحث القطع في مسألة اختلاف الأمة على قولين، فراجع.

ثم إن مرجع التوقف إلى إلغاء الشارع لكلا الاحتمالين فيجوز الفعل والترك، إذ [لا حرج في الفعل، ولا في الترك بحكم العقل، وإلزام الترجيح بلا مرجح]، أي: لو لم يحكم العقل بنفي الحرج عن الفعل والترك معاً مع تساويهما عند الشارع من جهة إلغاء كلا الاحتمالين، بل لو حكم بالحرج في الفعل مثلاً لزم الترجيح بلا مرجح.

والثالث: ما أشار إليه بقوله: [ووجوب الأخذ ... إلى آخره]، ثم هذا الوجه الثالث على

قسمين:

أحدهما: وجوب الأخذ بأحدهما بعينه، كالأخذ بالحرمة.

وثانيهما: وجوب الأخذ بأحدهما لا بعينه، بمعنى أن المكلف مخير بين الأخذ

ومحلّ هذه الوجوه ما لو كان كلّ من الوجوب والتحريم توصليّاً، بحيث يسقط بمجرد الموافقة، إذ لو كانا تعبديين محتاجين إلى قصد امتثال التكليف أو كان أحدهما المعين كذلك لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الإباحة؛ لأنها مخالفة قطعيّة عمليّة. وكيف كان، فقد يقال في محلّ الكلام بالإباحة ظاهراً، لعموم أدلّة الإباحة الظاهريّة، مثل قولهم: (كلّ شيء لك حلال)<sup>(١)</sup>، وقولهم: (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع)<sup>(٢)</sup>،

بالوجوب والحرمة، ثم إنّ التخيير على قسمين:

أحدهما: هو التخيير ابتداءً.

وثانيهما: هو التخيير استمراراً، والتخيير الاستمراري على قسمين:

أحدهما: هو التخيير استمراراً مطلقاً.

وثانيهما: هو التخيير استمراراً بشرط البناء عليه من الأوّل. هذا تمام الكلام في الوجوه الثلاثة إجمالاً، والأكثر منها تفصيلاً، كما لا يخفى.

(ومحلّ هذه الوجوه ما لو كان كلّ من الوجوب والتحريم توصليّاً... إلى آخره).

كما تقدّم في بيان محلّ النزاع، بحيث يسقط كلّ من الوجوب والحرمة بمجرد الموافقة من دون قصد القربة، كما هو شأن كون التكليف توصليّاً، فلا يلزم - حينئذ - من الرجوع إلى البراءة والقول بالإباحة مخالفة قطعيّة عمليّة، لاحتمال كون ما فعله واجباً، وما تركه حراماً، وهذا بخلاف ما إذا كانا تعبديين أو أحدهما تعبدياً، حيث يلزم من طرحهما والرجوع إلى الإباحة مخالفة قطعيّة عمليّة، سواء فعل أو ترك، وذلك لفوات قصد القربة، إذ لا يمكن قصد القربة مع الالتزام بالإباحة.

(وكيف كان، فقد يقال في محلّ الكلام بالإباحة ظاهراً، لعموم أدلّة الإباحة الظاهريّة... إلى آخره).

والأقوال في محلّ الكلام - وهو كون كلّ منهما توصليّاً - متعدّدة:

منها: تقديم جانب الحرمة بحجّة أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

(١) الكافي ٥: ٣١٣/٤٠. التهذيب ٧: ٩٨٩/٢٢٦. الوسائل ١٧: ٨٩، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

(٢) الكافي ١: ١٦٤/٣. التوحيد: ٩/٤١٣. الوسائل ٢٧: ١٦٣، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٣٣.

فإنَّ كلاً من الوجوب والحرمة قد حجب عن العباد علمه. وغير ذلك من أدلته، حتى قوله ﷺ: (كُلُّ شَيْءٍ مَطْلُوقٌ حَتَّى يَرُدَّ فِيهِ أَمْرٌ أَوْ نَهْيٌ)<sup>(١)</sup>، على رواية الشيخ ﷺ إذ الظاهر ورود أحدهما بحيث يعلم تفصيلاً، فيصدق هنا أنه لم يرد أمر ولا نهْي. هذا كله، مضافاً إلى حكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل والترك، فإنَّ الجهل بأصل الوجوب علة تامّة عقلاً بقبح العقاب على الترك من غير مدخلية لانتفاء احتمال

ومنها: الحكم بالتخيير بينهما شرعاً.

ومنها: الحكم بالإباحة شرعاً، والتخيير عقلاً.

ومنها: التخيير بينهما عقلاً من غير الالتزام بالحكم الظاهري شرعاً.

ومنها: ما أشار إليه المصنّف ﷺ بقوله: (فقد يقال في محلّ الكلام بالإباحة ظاهراً) بحجّة شمول أدلتها للمقام وهي: (قولهم ﷺ: (كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ)، وقولهم ﷺ: (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع) ... إلى آخره)، وقوله ﷺ: (كُلُّ شَيْءٍ مَطْلُوقٌ حَتَّى يَرُدَّ فِيهِ نَهْيٌ أَوْ أَمْرٌ) على رواية الشيخ ﷺ) حيث أضيف فيها قوله ﷺ: (أو أمر) إلى قوله: (نهْي)، وأمّا على رواية غيره<sup>(٢)</sup>، حيث لم يكن فيها قوله: (أو أمر)، فالرواية لا تشمل المقام، لأنها مختصة - حينئذ - بالشبهة التحريمية.

وتقريب الاستدلال بالروايات المتقدمة على الإباحة الظاهرية في المقام مبني على أن يكون المراد بالعلم الذي جعل غاية للحلية الظاهرية في رواية الحلّ علماً تفصيلاً كما هو كذلك بقريته (بعينه) في قوله ﷺ: (كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بَعِيْنَهُ... إلى آخره)، وأن يكون المراد من حديث الحجب: (ما حجب الله علمه) تفصيلاً (عن العباد، فهو موضوع عنهم).

وأن يكون المراد بقوله: (كُلُّ شَيْءٍ مَطْلُوقٌ)، أي: محكوم بالحلية حتى يرد فيه النهي أو الأمر تفصيلاً حتى يصدق في ما نحن فيه عدم ورودهما كذلك، إذ لم يرد في المقام أمر تفصيلاً، ولا نهْي كذلك.

(هذا كله، مضافاً إلى حكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل والترك، فإنَّ الجهل

(١) أمالي الطوسي: ١٤٠٥/٦٦٩.

(٢) الفقيه ١: ٢٠٨/٩٣٧. الوسائل ٢٧: ١٧٤، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦٧.

الحرمة فيه، وكذا الجهل بأصل الحرمة. وليس العلم بجنس التكليف المرّد بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلم بنوع التكليف المتعلّق بأمر مرّد حتى يقال: إنّ التكليف في المقام معلوم إجمالاً.

بأصل الوجوب) مع قطع النظر عن احتمال الحرمة، وهكذا الجهل بأصل الحرمة مع قطع النظر عن احتمال الوجوب نظراً إلى الشكّ في أصل التكليف دون المكلف به (علّة تامّة عقلاً بقبح العقاب على الترك) في صورة الجهل بأصل الوجوب، وعلى الفعل في صورة الجهل بأصل الحرمة.

فحاصل ما يستفاد من كلام المصنّف رحمته هو جريان البراءة الشرعيّة، والعقليّة في المقام. قوله: (وليس العلم بجنس التكليف المرّد بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلم بنوع التكليف المتعلّق بأمر مرّد... إلى آخره).

دفع لما يقال من أنّ العلم بجنس التكليف في المقام مانع من جريان البراءة مطلقاً، كما أنّ العلم بنوع التكليف المتعلّق بأمر مرّد بين أمرين، مثل العلم بوجوب صلاة مرّددة بين الظهر والجمعة، مانع عن جريان البراءة مطلقاً، فوجب - حينئذ - الاحتياط، وحيث لا يمكن أخذ كليهما، فلا بدّ من أخذ أحدهما.

وحاصل الدفع أنّ العلم بنوع التكليف وإن كان مانعاً عن جريان البراءة إلا أنّ العلم بجنس التكليف لم يكن مانعاً عن البراءة مطلقاً، وذلك للفرق بين العلم بجنس التكليف والعلم بنوعه، حيث يكون الرجوع إلى البراءة في المورد الثاني مستلزماً للمخالفة القطعيّة العمليّة، كما إذا علم بحرمة الخمر المرّد بين الإثنين، حيث يكون ارتكابهما بعد الحكم بالإباحة مخالفة قطعيّة عمليّة، لقول الشارع: اجتنب عن الخمر، وهذا بخلاف مورد العلم بجنس التكليف - كما في المقام - حيث لا يكون الرجوع إلى البراءة مستلزماً للمخالفة القطعيّة العمليّة، فيما إذا كانت الواقعة واحدة، كما هو المفروض في محلّ الكلام، حيث لا يخلو المكلف فيها من الفعل المطابق لاحتمال الوجوب والترك الموافق لاحتمال الحرمة واقعاً، بل لا يمكن تحقّق المخالفة القطعيّة العمليّة في المقام، فيكون هذا الفرق موجباً لوجوب الاحتياط في مورد العلم بنوع التكليف، وجواز الرجوع إلى البراءة في مورد العلم بجنس التكليف.

وأما دعوى «وجوب الالتزام بحكم الله تعالى، لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع». ففيها: إنَّ المراد بوجوب الالتزام: إنَّ أريد وجوب موافقة حكم الله فهو حاصل في ما نحن فيه، فإنَّ في الفعل موافقة للوجوب وفي الترك موافقة للحرمة، إذ المفروض عدم توقُّف الموافقة على قصد الامتثال، وإنَّ أريد وجوب الانقياد والتدين بحكم الله فهو تابع للعلم بالحكم، فإنَّ علم تفصيلاً وجب التدين به كذلك، وإنَّ علم إجمالاً وجب التدين بثبوتيه في الواقع. ولا ينافي ذلك التدين - حينئذٍ - الحكم بإباحته ظاهراً، إذ الحكم الظاهري لا يجوز أن يكون معلوم المخالفة تفصيلاً للحكم الواقعي من حيث العمل، لا من حيث التدين به.

(وأما دعوى «وجوب الالتزام بحكم الله تعالى، لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع).

ففيها: إنَّ المراد بوجوب الالتزام ... إلى آخره).

وحاصل الدعوى أنَّ الرجوع إلى البراءة والحكم بالإباحة في المقام ينافي وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي، فلا يجوز الحكم بالإباحة، لأنَّه مستلزم للمخالفة القطعية الالتزامية، لعدم كون الحكم في الواقع إباحة، بل؛ إمَّا الوجوب أو الحرمة، فلا بدَّ من الاحتياط بوجوب الالتزام بأحدهما.

وأشار إلى دفعها بقوله:

(ففيها: إنَّ المراد بوجوب الالتزام: إنَّ أريد وجوب موافقة حكم الله فهو حاصل في ما

نحن فيه).

وحاصل ما أفاده المصنَّف رحمته، في دفع الدعوى المذكورة هو أنَّ المراد بوجوب الالتزام بحكم الله تعالى إنَّ كانت موافقته عملاً فهي حاصلة فيما نحن فيه، وذلك لأنَّ الموافقة العملية القطعية غير ممكنة في المقام، فلا تكون واجبة قطعاً، وأمَّا الممكن منها، وهي الموافقة العملية الاحتمالية، فحاصلة لأنَّ المكلف لا يخلو من الفعل الموافق لاحتمال الوجوب، أو الترك الموافق لاحتمال الحرمة، وإنَّ كان المراد بوجوب الالتزام الانقياد والتدين قلباً بالحكم الواقعي فهو يكون تابعاً للعلم بالحكم، فإنَّ علم به تفصيلاً وجب التدين والالتزام به تفصيلاً، وإنَّ علم به إجمالاً وجب التدين به كذلك، والالتزام بالحكم الواقعي في المقام إجمالاً لا ينافي الحكم بالإباحة ظاهراً، لجواز المخالفة الالتزامية للحكم الواقعي، وما لا يجوز وهي المخالفة للحكم الواقعي من حيث العمل غير لازم في

ومنه يظهر اندفاع ما يقال من: «أن الالتزام وإن لم يكن واجباً بأحدهما إلا أن طرحهما والحكم بالإباحة طرح لحكم الله الواقعي وهو محرّم، وعليه يبنى عدم جواز إحداث القول الثالث إذا اختلفت الأمة على القولين، يعلم دخول الإمام عليه السلام في أحدهما».

وتوضيح الاندفاع: إن المحرّم - وهو الطرح في مقام العمل - غير متحقّق. والواجب في مقام التدين الالتزام بحكم الله على ما هو عليه في الواقع، وهو - أيضاً - متحقّق، فلم يبقَ إلا وجوب تعبد المكلف وتدينه والتزامه بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعي، وهذا ممّا لا دليل على وجوبه أصلاً.

والحاصل أن الواجب شرعاً هو الالتزام والتدين بما علم أنه حكم الله الواقعي، ووجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه أو الحرمة بعينها من اللوازم العقلية للعلم العادي التفصيلي يحصل من ضمّ صغرى معلومة تفصيلاً إلى تلك الكبرى، فلا يعقل وجوده

المقام.

(ومنه يظهر اندفاع ما يقال من: «أن الالتزام وإن لم يكن واجباً بأحدهما إلا أن طرحهما والحكم بالإباحة طرح لحكم الله الواقعي وهو محرّم»).

وممّا ذكرنا من أن المحرّم هو المخالفة من حيث العمل، وهي غير لازمة في المقام (يظهر اندفاع ما يقال من أن الالتزام... إلى آخره).

وحاصل ما يقال: إن الحكم بالإباحة موجب لطرح حكم الله الواقعي، وهو محرّم بدليل عدم جواز إحداث القول الثالث، فيما إذا اختلفت الأمة على قولين يعلم دخول الإمام عليه السلام في أحدهما؛ معللاً بأن إحداث القول الثالث طرح لحكم الله الواقعي، وهذا التعليل شامل لما نحن فيه، كما ذكرنا من أن الحكم بالإباحة طرح لحكم الله الواقعي، وهو إمّا الوجوب أو الحرمة، فلا بدّ من أخذ أحدهما لا الحكم بالإباحة.

(وتوضيح الاندفاع: إن المحرّم - وهو الطرح في مقام العمل - غير متحقّق).

لما تقدّم من أن المكلف في مقام العمل لا يخلو من الفعل الموافق للوجوب احتمالاً، أو الترك الموافق للحرمة كذلك، (والواجب في مقام التدين الالتزام بحكم الله) الواقعي وهو - أيضاً - حاصل، كما ذكرنا.

(فلم يبقَ إلا وجوب تعبد المكلف... إلى آخره).

مع انتفائه، وليس حكماً شرعياً ثابتاً في الواقع حتى يجب مراعاته ولو مع الجهل التفصيلي.

بأحدهما بالخصوص، بأن يلتزم بالوجوب فقط، لاحتمال موافقته للحكم الواقعي، أو بالحرمة كذلك، وهذا مما لم يدل عليه دليل أصلاً.  
 قوله: (وليس حكماً شرعياً ثابتاً في الواقع حتى يجب مراعاته ولو مع الجهل التفصيلي) دفع لما قد يتوهم من أن التدبير والالتزام بخصوص الوجوب، أو الحرمة واجب شرعاً، فإذا علم بالوجوب أو الحرمة تفصيلاً وجب الالتزام بكل واحد منهما، كذلك.

وأما إذا لم يعلم المكلف بهما تفصيلاً، بل يعلم بأحدهما إجمالاً، كما في المقام، حيث لا يعلم أن الحكم الواقعي هو الوجوب حتى يجب الالتزام به أو الحرمة حتى يجب الالتزام بها، كان مقتضى العلم الإجمالي هو وجوب الاحتياط في مورد الشك في المكلف به، لأن وجوب الالتزام معلوم، والشك في متعلقه بأنه هل هو الوجوب، أو الحرمة؟ كما أن وجوب الصلاة يوم الجمعة معلوم، والشك في متعلقه بأنه هل هو الظهر أو الجمعة؟ وحيث لا يمكن الاحتياط بالجمع بينهما في المقام، فيجب الأخذ بأحدهما تخييراً، فيجب الالتزام بالوجوب أو الحرمة تخييراً.

وحاصل الدفع هو أن وجوب الالتزام بخصوص أحدهما ليس حكماً شرعياً حتى يرجع الشك إلى الشك في المكلف به، فيجب فيه الاحتياط.

بل الحكم بوجوب الالتزام عقلي، يحكم به تفصيلاً فيما إذا كان كل من الوجوب والحرمة معلوماً تفصيلاً، فيحصل حكمه بوجوب الالتزام تفصيلاً بعد ضم صغرى معلومة تفصيلاً، وهي: وجوب الصلاة تفصيلاً، وحرمة الخمر كذلك، إلى تلك الكبرى فيقال: هذا الوجوب حكم الله الواقعي، وكل حكم الله الواقعي يجب الالتزام به، فهذا الوجوب يجب الالتزام به، وهكذا في الحرمة.

(فلا يعقل وجوده مع انتفائه).

أي: لا يعقل وجود وجوب الالتزام التفصيلي مع انتفاء ضم الصغرى المعلومة تفصيلاً إلى الكبرى، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي، مع تصرف في الجملة.

ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية؛  
الدالّ أحدهما على الأمر، والآخر على النهي، كما هو مورد بعض الأخبار الواردة في تعارض  
الخبرين.

ولا يمكن أن يقال: إنّ الاستفادة منه بتنقيح المناط هو وجوب الأخذ بأحد الحكمين وإن لم  
يكن على كلّ واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل الآخر.

(ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية؛  
الدالّ أحدهما على الأمر، والآخر على النهي).

أي: ومن عدم كون وجوب الالتزام حكماً شرعياً واقعياً - كما تقدّم في دفع التوهم  
السابق - يكون قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين باطلاً.

وبطلان قياس المقام بالخبرين المتعارضين يتّضح بعد تقريب أصل القياس.  
وملخصه أنّه كما أنّ الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين واجب شرعاً لما دلّ على حجية  
خبر الثقة مطلقاً، إذ لازم حجية كلّ خبر هو وجوب الأخذ والعمل به، ولما كان الأخذ بكلا  
الخبرين غير ممكن في فرض التعارض، فلا بدّ عقلاً من الأخذ بأحدهما تخييراً، فكذلك  
في المقام يجب الالتزام شرعاً بكلّ حكم بخصوصه، فلما لم يكن الالتزام بالوجوب  
والحرمة معاً معقولاً، وذلك للعلم بوجود أحدهما فقط، كان الالتزام بأحدهما واجباً.

وتوضيح البطلان: إنّ هذا القياس مع الفارق، فيكون باطلاً.

والفرق هو وجود الدليل على وجوب الأخذ بأحدهما تخييراً في باب التعارض دون ما  
نحن فيه، وقد تقدّم الدليل الدالّ على وجوب الأخذ بأحدهما في باب التعارض، وهو ما  
دلّ على حجية خبر الثقة مطلقاً، ولم يدلّ دليل على وجوب الالتزام بخصوص أحدهما  
في المقام، بل دلّ على الالتزام بحكم الله الواقعي، وبكفي في المقام الالتزام بالواقع على  
ما هو عليه، ولا يجب الالتزام بخصوص الوجوب أو الحرمة إلا في مورد العلم بهما  
تفصيلاً.

(ولا يمكن أن يقال: إنّ الاستفادة منه بتنقيح المناط هو وجوب الأخذ بأحد الحكمين وإن لم  
يكن على كلّ واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل الآخر).

وحاصل ما يقال: إنّ الاستفادة من بعض الأخبار الواردة في تعارض الخبرين هو:



فإنه يمكن أن يقال: إنّ الوجه في حكم الشارع - هناك - بالأخذ بأحدهما هو أنّ الشارع أوجب الأخذ بكلّ من الخبرين المفروض استجماعهما لشرائط الحجية، فإذا لم يمكن الأخذ بهما معاً فلا بدّ من الأخذ بأحدهما. وهذا تكليف شرعي في المسألة الأصولية غير التكليف المعلوم تعلّقه إجمالاً في المسألة الفرعية بواحد من الفعل والترك، بل ولولا النصّ الحاكم هناك بالتخيير أمكن القولُ به من هذه الجهة، بخلاف ما نحن فيه، إذ لا تكليف إلاّ بالأخذ بما صدر واقعاً في هذه الواقعة، والالتزام به حاصل من غير حاجة إلى الأخذ بأحدهما بالخصوص.

ويشير إلى ما ذكرنا من الوجه قوله عليه السلام في بعض تلك الأخبار: (بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك)<sup>(١)</sup>. وقوله عليه السلام: (من باب التسليم) إشارة إلى أنّه لما وجب على المكلف

وجوب الأخذ بأحد الحكمين المستفادين من الخبرين المتعارضين بمناط رعاية الشارع للأحكام الواقعية، فيجب الأخذ بها على قدر الإمكان، وهو الأخذ بأحدهما في فرض تعارض الخبرين، وهذا المناط جارٍ في مطلق دوران الأمر بين المحذورين، (وإن لم يكن على كلّ واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل الآخر) كما في المقام، حيث يكون دوران الأمر بين المحذورين ناشئاً عن عدم النصّ، فيجب الأخذ والالتزام بأحدهما لذلك المناط. (فإنه يمكن أن يقال: إنّ الوجه في حكم الشارع - هناك - بالأخذ بأحدهما) بالخصوص ليس بمناط رعاية الأحكام الواقعية كما توهم، بل المناط لوجوب الأخذ بأحدهما هو حجيتهما بعد فرض اجتماع شرائط الحجية فيهما، فإذا لم يمكن الأخذ بهما معاً مع كون كلاهما حجّة، فلا بدّ من الأخذ بأحدهما.

(وهذا تكليف شرعي في المسألة الأصولية) بخلاف ما نحن فيه، حيث تكون المسألة مسألة فرعية.

(إذ لا تكليف إلاّ بالأخذ بما صدر واقعاً... إلى آخره).

والالتزام بالواقع حاصل كما تقدّم، والالتزام بأحدهما بالخصوص لم يدلّ عليه الدليل. (ويشير إلى ما ذكرنا من الوجه... إلى آخره) للتخيير في الخبرين المتعارضين

(١) الكافي ١: ٦٦/٧. الوسائل ٢٧: ١٠٨، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٦.

التسليم لجميع ما يرد عليه بالطرق المعتمدة من أخبار الأئمة عليهم السلام، كما يظهر ذلك من الأخبار الواردة في باب التسليم لما يرد من الأئمة عليهم السلام، منها قوله: (لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك في ما يرويه عنا ثقاتنا)<sup>(١)</sup>، وكان التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتمدة المتعارضين ممتنعاً وجب التسليم لأحدهما مخيراً في تعيينه.

ثم إن هذا الوجه وإن لم يخلُ عن مناقشة أو منع، إلا أن مجرد احتمالهما يصلح فارقاً

(قوله عليه السلام في بعض تلك الأخبار) - الواردة في علاج التعارض بين الخبرين -: (بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك)، أي: يجوز لك، حيث يكون التعبير بالأخذ (من باب التسليم) إشارة إلى وجوب تسليم المكلف لجميع ما يرد عليه من الأئمة عليهم السلام بالطرق المعتمدة، ولما كان التسليم لكلا الخبرين المتعارضين غير ممكن، وجب التسليم لأحدهما مخيراً.

(ثم إن هذا الوجه وإن لم يخلُ عن مناقشة أو منع ... إلى آخره).

لأن وجوب الأخذ بأحد المتعارضين تخيراً مبني على أن يكون اعتبار الأخبار من باب السببية والموضوعية، حيث تحدث المصلحة في المؤدى بعد قيام الخبر، فيكون تعارض الخبرين - حينئذ - من باب تراحم المصلحتين، فيحكم العقل بالتخير، ويكون حكم الشرع بالتخير مؤكداً لحكم العقل، فلا يتعدى الحكم بالتخير من مورد تعارض الخبرين إلى ما نحن فيه، كما لا يخفى.

وأما على القول باعتبار الأخبار من باب الطريقة، كما هو الأظهر، فمقتضى الأصل الأولي - نظراً إلى حكم العقل فقط، مع قطع النظر عن أخبار التخير - وإن كان هو التساقط على تقدير عدم شمول أدلة الاعتبار للمتعارضين، أو التوقف على فرض شمولها لهما، إلا أن حكم الشارع على خلاف الأصل والقاعدة، وهو التخير - نظراً إلى أخبار التخير - ليس إلا رعاية للأحكام الواقعية، ورجحان الأخذ بها قدر الإمكان، وهذا المناط موجود في ما نحن فيه، فيتعدى من موردها إلى ما نحن فيه، فحينئذ يمنع ما ذكر من عدم جواز التعدي من مورد الخبرين المتعارضين إلى ما نحن فيه، ولهذا قال المصنف رحمته الله: (إن هذا الوجه وإن

(١) رجال الكشي ٢: ٨١٦/١٠٢٠. الوسائل ٢٧: ١٥٠، أبواب صفات القاضي، ب ١١، ح ٤٠.

بين المقامين مانعاً عن استفادة حكم ما نحن فيه من حكم الشارع بالتخيير في مقام التعارض، فافهم.

فالأقوى في المسألة التوقف واقعاً وظاهراً، فإنَّ الأخذ بأحدهما قول بما لا يُعلم، لم يتم عليه دليل، والعمل على طبق ما التزمه على أنه كذلك لا يخلو من التشريع. وبما ذكرنا يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين في الوجوب والحرمة.

لم يخلُ عن مناقشة أو منع).

ثم قال المصنّف رحمه الله: (إلا أن مجرد احتمال).

أي: احتمال اعتبار كل من المتعارضين من باب السببية يكفي في منع استفادة حكم ما نحن فيه من حكم الشارع بالتخيير في مقام التعارض، لعدم تعدّي الحكم المذكور من مورد التعارض إلى ما نحن فيه على هذا الاحتمال، فيصلح فارقاً بين المقامين.

(فافهم) لعلّه إشارة إلى أن احتمال اعتبار الأخبار من باب السببية والموضوعية وإن كان في البين، إلا أن احتمال اعتبارها من باب الطريقة أظهر وأقوى، فيؤخذ به ويتعدّى من موردها في باب التعارض إلى ما نحن فيه، كما تقدّم في المناقشة المذكورة.

(وبما ذكرنا يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين في الوجوب والحرمة).

أي: بما ذكرنا من وجه التخيير بين المتعارضين - حيث قلنا: إن التخيير بينهما يمكن أن يكون من جهة حجية الأخبار من باب السببية والموضوعية، فلا يجري في المقام - يظهر بطلان قياس ما نحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين في الوجوب والحرمة، بأن يفتي أحدهما بوجوب صلاة الجمعة مثلاً، والآخر بحرمتها، مع تساويهما في العلم وغيره، فكما يجب على المقلد أخذ أحد القولين، كذلك يجب على المجتهد في المقام الأخذ بأحد الحكمين، لأن الملاك في كلا الموردين هو رعاية الحكم الواقعي ووجوب الأخذ به قدر الإمكان.

ثم وجه بطلان القياس المذكور هو ما تقدّم في وجه التخيير بين الخبرين المتعارضين، حيث يحتمل أن يكون وجوب الأخذ بأحد القولين من باب اعتبارهما على نحو السببية،

وما ذكره في مسألة اختلاف الأمة لا يعلم شموله لما نحن فيه مما كان الرجوع إلى الثالث غير مخالف من حيث العمل لقول الإمام عليه السلام، مع أن عدم جواز الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل ليس اتفاقياً.

على أن ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخيير - كما سيجيء - هو إرادة التخيير الواقعي المخالف لقول الإمام عليه السلام في المسألة.

كالخبرين المتعارضين لا من باب رعاية الحكم الواقعي، فقياس المقام بمسألة حكم المقلد - كقياس المقام بمسألة تعارض الخبرين - قياس مع الفارق، لأن دوران الأمر في مسألة حكم المقلد يكون بين الحجّتين، وفي المقام بين الحكمين.

قوله: (وما ذكره في مسألة اختلاف الأمة لا يعلم شموله لما نحن فيه مما كان الرجوع إلى الثالث غير مخالف من حيث العمل لقول الإمام عليه السلام، مع أن عدم جواز الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل ليس اتفاقياً).

دفع لما ربّما يتوهم من أن الأصوليين اتفقوا في مسألة اختلاف الأمة على عدم جواز الرجوع إلى القول الثالث، لكونه موجباً لطرح قول الإمام عليه السلام والرجوع إلى البراءة في ما نحن فيه موجب لطرح الحكم الواقعي، فلا يجوز بالاتفاق المذكور.

وحاصل الدفع أن الإجماع المذكور لا يشمل المقام، لأن ما أجمعوا عليه من عدم جواز الرجوع إلى القول الثالث يكون مختصاً فيما إذا كان القول الثالث مخالفاً لقول الإمام عليه السلام عملاً، وموجباً لطرحه كذلك، فلا يشمل المقام؛ لأن الرجوع إلى الأصل في المقام لا يكون مخالفاً للحكم الواقعي عملاً. نعم، يكون مستلزماً لمخالفته التزاماً، وقد تقدّم جواز المخالفة من حيث الالتزام.

(مع أن عدم جواز الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل ليس اتفاقياً)، ولو كان مستلزماً لطرح القولين، لأن بعضهم يقول في مسألة اختلاف الأمة بطرح القولين بالرجوع إلى الأصل.

(على أن ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخيير - كما سيجيء - هو إرادة التخيير الواقعي المخالف لقول الإمام عليه السلام في المسألة)، فيكون مؤيداً لجواز الرجوع إلى الأصل، وإن كان مستلزماً لطرح القولين.

ولذا اعترض عليه المحقق عليه السلام، بأنه لا ينفع التخيير فراراً عن الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل، لأنّ التخيير - أيضاً - طرح لقول الإمام عليه السلام.

(ولذا اعترض عليه المحقق عليه السلام، بأنه لا ينفع التخيير فراراً عن الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل).

أي: لكون ظاهر كلام الشيخ في التخيير الواقعي اعترض عليه المحقق بأنّ الالتزام بالتخيير لا ينفع في الفرار عن الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل، لكونه موجباً لطرح قول الإمام عليه السلام، (لأنّ التخيير - أيضاً - طرح لقول الإمام عليه السلام).

والوجه في ما ذهب إليه الشيخ عليه السلام من التخيير أنه اعترض على من ذهب في المسألة إلى جواز طرح القولين بالرجوع إلى الأصل، لكونه موجباً لطرح قول الإمام عليه السلام جزماً، فلا بدّ من اختيار أحدهما، لئلا يلزم طرح قول الإمام عليه السلام فاعترض عليه المحقق بأنّ التخيير - أيضاً - طرح لقول الإمام عليه السلام، وهذا الاعتراض من المحقق مبني على أن يكون مراده من التخيير الواقعي لا التخيير الظاهري، لأنّ طرح قول الإمام عليه السلام يلزم من القول بالتخيير الواقعي فقط.

فإنّ الحكم الواقعي فيما إذا اختلفت الأمة على قولين، وذلك بأن يقول بعضهم بوجوب صلاة الجمعة وبعضهم بحرمتها ليس التخيير، بل إما الوجوب معيناً أو الحرمة كذلك، لأنّ معنى التخيير الواقعي هو تساوي الفعل والترك في نظر الشارع، ولم يتعلّق غرضه الداعي إلى الأمر أو النهي بأحدهما معيناً، فالتخيير بهذا المعنى مخالف للحكم الواقعي، وهو إما الوجوب أو الحرمة.

والتخيير الظاهري لم يكن مخالفاً للحكم الواقعي، لأنّ معنى التخيير الظاهري هو تساوي الفعل والترك في نظر الشارع في الظاهر، حينما لم يتمكن المكلف من العلم بالوجوب أو الحرمة فيتخيّر بين الفعل والترك، بمعنى معذوريته فيهما من دون تغيير مصلحة الفعل لو كان واجباً في الواقع، أو مفسدته لو كان حراماً كذلك.

ومن المعلوم أنّ التخيير بهذا المعنى لا يكون مخالفاً للحكم الواقعي حتى يكون موجباً لطرحه، فلا بدّ أن يكون مراد الشيخ عليه السلام من التخيير الواقعي حتى يرد عليه ما اعترضه المحقق عليه السلام.

وإن انتصر للشيخ بعضُ بأنَّ التخيير بين الحكيمين ظاهراً وأخذ أحدهما هو المقدار الممكن من الأخذ بقول الشارع في المقام.  
 لكن ظاهر كلام الشيخ يأبى عن ذلك، قال في العدة:  
 «إذا اختلفت الأمة على قولين فلا يكون إجماعاً. ولأصحابنا في ذلك مذهبان: منهم مَنْ يقول: إذا تكافأ الفريقان ولم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم أو يدل على أنَّ قول المعصوم عليه السلام داخل فيه سقط، ووجب التمسك بمقتضى العقل من حظر أو إباحة على اختلاف مذاهبهم.

(وإن انتصر للشيخ بعضُ).

وهو سلطان المحققين على ما في شرح التنكابني بأنَّ مراده من التخيير هو التخيير بين الحكيمين ظاهراً، فلا يكون موجباً لطرح قول الإمام عليه السلام كما تقدّم.  
 (لكنَّ ظاهر كلام الشيخ يأبى عن ذلك)، أي: عن التخيير الظاهري (قال في العدة: إذا اختلفت الأمة على قولين فلا يكون إجماعاً) بسيطاً على قول واحد لوجود الاختلاف، فيكون إجماعاً مركباً بالنسبة إلى نفي القول الثالث.  
 وغرض المصنّف رحمته من ذكر كلام الشيخ رحمته في العدة مع ما تفرّع على الأقوال في مسألة اختلاف الأمة، هو استظهار المصنّف رحمته إرادة التخيير الواقعي من تفرّيع الشيخ رحمته عدم تحقّق الإجماع بعد الاختلاف في مسألة اختلاف الأمة على القول بالتخيير في تلك المسألة.

فلا بدَّ أولاً: من ذكر ما ذكره الشيخ رحمته في العدة من ذهاب الأصحاب إلى القولين مع ما تفرّع عليه.

وثانياً: بيان ما استظهره ممّا تفرّع على القول بعدم تحقّق الإجماع في تلك المسألة.  
 قال الشيخ في العدة بعد ذكر مسألة اختلاف الأمة على قولين: (ولأصحابنا في ذلك مذهبان: منهم مَنْ يقول: إذا تكافأ الفريقان ولم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم) بأنَّ المعصوم موافق معهم، أو لم يدل دليل على دخول قول المعصوم عليه السلام في قولهم سقط القولان (ووجب) على المجتهد المتأخّر عند تردّده بين القولين (التمسك بمقتضى العقل)، أي: بمقتضى حكم العقل بأنَّ حكم الأشياء قبل الشرع هو الحظر أو الإباحة (على اختلاف

وهذا القول ليس بقويّ - ثمّ علّله باطراح قول الإمام عليه السلام، قال - : ولو جاز ذلك لجاز مع تعيين قول الإمام عليه السلام تركه، والعمل بما في العقل.  
ومنهم من يقول: نحن مخيرون في العمل بأيّ القولين، وذلك يجري مجرى الخبرين إذا تعارضا»، انتهى.

ثمّ فرّع: «علنى القول الأوّل جواز اتّفاقهم بعد الاختلاف على قول واحد، وعلنى القول الثاني عدم جواز ذلك؛ معللاً بأنّه يلزم من ذلك بطلان القول الآخر، وقد قلنا: إنهم مخيرون

مذاهبهم).

ثم قال الشيخ رحمته في العدة: (وهذا القول ليس بقويّ).

أي: القول بسقوط القولين والرجوع إلى حكم العقل ليس بقويّ، وعلل عدم قوّته بأنّه موجب لطرح قول الإمام عليه السلام.

ثمّ قال: ولو جاز ذلك)، أي: طرح قول الإمام عليه السلام (لجاز مع تعيين قول الإمام عليه السلام تركه، والعمل بما في العقل).

والتعليل المذكور يرجع إلى قياس استثنائي، وهو أنّه لو جاز طرح قول الإمام عليه السلام مع تردّده بين القولين لجاز طرحه وتركه مع تعيينه، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

فالنّتيجة هي عدم جواز طرح قول الإمام عليه السلام، فيكون سقوط القولين المستلزم لطرح قول الإمام ضعيفاً.

وأما بطلان التالي، فبالضرورة من الدين، وذلك لعدم جواز طرح وترك قول الإمام عليه السلام لو ثبت وعين بأحد الأدلّة الأربعة.

ثمّ قال: (ومنهم من يقول: نحن مخيرون في العمل بأيّ القولين، وذلك يجري مجرى الخبرين إذا تعارضا).

فكما أنّ الحكم في تعارض الخبرين هو التخيير رعاية لقول الإمام، فكذلك في مسألة اختلاف الأمة على قولين.

(ثمّ فرّع: على القول الأوّل جواز اتّفاقهم بعد الاختلاف على قول واحد).

وهو أحد القولين بعد ما ظهر فساد مدرك الآخر للجميع أو لمن يقول به.

(وعلى القول الثاني عدم جواز ذلك؛ معللاً بأنّه يلزم من ذلك بطلان القول الآخر،

في العمل ولو كان إجماعهم على أحدهما انتقض ذلك»، انتهى.  
وما ذكره من التفريع أقوى شاهد على إرادة التخيير الواقعي، وإن كان القول به لا يخلو عن الإشكال.

هذا وقد مضى شطر من الكلام في ذلك في المقصد الأول من الكتاب، عند التكلّم في فروع اعتبار القطع، فراجع.

وكيف كان، فالظاهر بعد التأمل في كلماتهم في باب الإجماع إرادتهم بطرح قول الإمام عليه السلام من حيث العمل، فتأمل.

ولكنّ الإنصاف: أنّ أدلة الإباحة في محتمل الحرمة تنصرف إلى محتمل الحرمة وغير

وقد قلنا: إنهم مخيرون في العمل... إلى آخره).

وفرّع على القول الثاني عدم جواز الاتفاق، لكونه نقضاً للتخيير، فهذا التفريع أقوى شاهد على إرادة التخيير الواقعي، لأنّ التخيير الظاهري لا يمنع عن الإجماع المستلزم لانتقاضه وارتفاعه، إذ لا مانع من ارتفاع الحكم الظاهري بعد العلم بالحكم الواقعي، ولأنّ الذي لا يرتفع هو الحكم الواقعي، فلا بدّ أن يكون مراده بالتخيير هو التخيير الواقعي، وحينئذ لا يجوز قيام الإجماع على خلافه، وإلّا لزم اجتماع الضدين، كما لا يخفى.

ثمّ يقول المصنّف رحمته: (وإنّ كان القول به لا يخلو عن الإشكال).

أي: وإنّ كان القول بالتخيير الواقعي لا يخلو عن الإشكال، بل لا يعقل كما تقدّم وجهه. (وكيف كان، فالظاهر بعد التأمل في كلماتهم في باب الاجماع... إلى آخره).

أي: الإجماع على عدم جواز الرجوع إلى القول الثالث في مسألة اختلاف الأمة فيما إذا كان الرجوع إليه موجباً لطرح قول الإمام عليه السلام، عملاً، فلا يشمل ما نحن فيه، لعدم لزوم طرح قول الإمام عليه السلام، والحكم الواقعي عملاً من الرجوع إلى الأصل، لأنّ المكلف لا يخلو من الفعل المطابق لاحتمال الوجوب، أو الترك الموافق لاحتمال الحرمة.

(فتأمل) لعلّه إشارة إلى أنّ تقييد عدم جواز الرجوع إلى القول الثالث بما إذا لزم منه طرح قول الإمام عليه السلام عملاً لا شاهد عليه، بل ظاهر كلامهم هو عدم جواز الرجوع إلى قول ثالث مطلقاً.

(ولكنّ الإنصاف: أنّ أدلة الإباحة في محتمل الحرمة تنصرف إلى محتمل الحرمة وغير



الوجوب، وأدلة نفي التكليف عمّا لم يعلم نوع التكليف لا تفيد إلا عدم المؤاخذه على الترك أو الفعل وعدم تعيين الحرمة أو الوجوب. وهذا المقدار لا ينافي وجوب الأخذ بأحدهما مخيراً فيه.

نعم، هذا الوجوب يحتاج إلى دليل وهو مفقود، فاللّازم هو التوقّف وعدم الالتزام إلا بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع. ولا دليل على عدم جواز خلوّ الواقعة عن حكم ظاهري إذا لم يحتج إليه في العمل.

الوجوب... إلى آخره).

وهذا الكلام من المصنّف رحمته ردّ لما تقدّم منه إلى الآن، وهو الحكم بالإباحة الظاهرية في دوران الأمر بين المحذورين.

وحاصل الردّ أنّ الإباحة الظاهرية وإن كانت ممكنة في حدّ نفسها، إلا أنّ أدلة الإباحة والبراءة لا تشملها، وذلك لأنّ أدلة الإباحة والبراءة على قسمين:

قسم منها: مفادها هو الإباحة والحليّة في محتمل الحرمة.

وقسم منها: مفادها نفي العقاب على التكليف المحتمل.

أما القسم الأول فلا يشمل المقام لانصرافه إلى محتمل الحرمة، وغير الوجوب فيما إذا كان احتمال الحرمة مع احتمال الإباحة، كقوله رحمته: (كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه)<sup>(١)</sup>، وقوله رحمته: (كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى)<sup>(٢)</sup>، بل يمكن أن يقال: إنّ دوران الأمر بين المحذورين خارج عن هذا القسم مع قطع النظر عن الانصراف.

وأما القسم الثاني فإنّه وإن كان شاملاً لما نحن فيه، إلا أنّه لا يدلّ على مزيد من عدم العقاب على الفعل والترك، وهذا لا ينافي وجوب الأخذ بأحدهما مخيراً.

نعم، وجوب الأخذ بأحدهما يحتاج إلى دليل، لئلا يلزم التشريع، والدليل مفقود في المقام، (فاللّازم هو التوقّف) من حيث الحكم، والالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه.

قوله: (ولا دليل على عدم جواز خلوّ الواقعة عن حكم ظاهري... إلى آخره).

دفع لما قد يقال من أنّ كلّ واقعة لا تخلو عن حكم شرعي، وكذلك الواقعة التي يدور

(١) الكافي ٥: ٣١٣/٤٠. التهذيب ٧: ٢٢٦/٩٨٩. الوسائل ١٧: ٨٩، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

(٢) الفقيه ١: ٢٠٨/٩٣٧. الوسائل ٢٧: ١٧٤، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦٧.

نظير ما لو دار الأمر بين الوجوب والاستحباب.

ثمّ على تقدير وجوب الأخذ، هل يتعيّن الأخذ بالحرمة، أو يتخيّر بينه وبين الأخذ بالوجوب؟ وجهان، بل قولان:

يستدلّ على الأوّل بعد قاعدة الاحتياط، حيث يدور الأمر بين التخيير والتعيين، بظاهر ما دلّ على وجوب التوقّف عند الشبهة، فإنّ الظاهر من التوقّف ترك الدخول في

حكمها بين الوجوب والحرمة في المقام لا يمكن أن تكون خالية من الحكم، فلا بدّ من الحكم - حينئذ - بالإباحة، أو وجوب الأخذ بالوجوب، أو الحرمة تخييراً. وحاصل الدفع ما أشار إليه بقوله:

(ولا دليل على عدم جواز خلوّ الواقعة عن حكم ظاهري).

والذي قام عليه الإجماع ودلّت عليه الأخبار هو عدم جواز خلوّ الواقعة عن الحكم الواقعي.

(إذا لم يحتج إليه في العمل).

أي: لا بأس بخلوّ الواقعة عن الحكم الظاهري إذا لم يحتج إليه في العمل، كالمفروض في ما نحن فيه من دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التوصلين، حيث يكون التخيير العقلي بين الفعل والترك كافياً، فلا حاجة إلى حكم ظاهري.

نعم، إذا احتيج إلى الالتزام بالحكم الظاهري في مقام العمل، كما كان دوران الأمر بين الوجوب والحرمة التعبديين، فحينئذ يجب الأخذ بأحدهما، ليتمكّن المكلف من قصد الامتثال، إذ يلزم من ترك قصد الامتثال المخالفة العمليّة.

(ثمّ على تقدير وجوب الأخذ، هل يتعيّن الأخذ بالحرمة، أو يتخيّر بينه وبين الأخذ بالوجوب؟ وجهان، بل قولان).

أي: على تقدير وجوب الأخذ بأحدهما، وعدم جواز الرجوع إلى البراءة، ففيه قولان: قول بوجوب الأخذ بالحرمة معيّنًا.

وقول بالتخيير بين الأخذ بالحرمة والوجوب.

(يستدلّ على الأوّل بعد قاعدة الاحتياط، حيث يدور الأمر بين التخيير والتعيين،

بظاهر ما دلّ على وجوب التوقّف عند الشبهة... إلى آخره).

الشبهة.

وبأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، لما عن النهاية:

«إنّ الغالب في الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل، وفي الوجوب تحصيل مصلحة

وحاصل ما ذكره المصنّف رحمه الله استدلّ على القول الأوّل بوجوه:

منها: إنّ مقتضى قاعدة الاحتياط هو الأخذ بجانب التعيين فيما إذا دار الأمر بين التخيير والتعيين، كما إذا دار أمر صلاة الظهر يوم الجمعة بين كونها واجبة تعييناً أو تخييراً بينها وبين صلاة الجمعة، فيجب على المكلف أن يصلي الظهر يوم الجمعة، حتى يحصل له العلم ببراءة الذمة على كلّ تقدير.

وما نحن فيه من هذا القبيل، إذ لو أخذ بالحرمة لحصل العلم ببراءة الذمة، إذ على القول بالتعيين فقد أخذ به، وعلى القول بالتخيير فقد أخذ بأحد طرفي التخيير، وهذا بخلاف ما إذا أخذ بالتخيير وقدم جانب الوجوب على الحرمة حيث لا يحصل العلم بالبراءة لاحتمال صحة القول بالتعيين.

ومنها: ما أشار إليه بقوله: (بظاهر ما دلّ على وجوب التوقّف عند الشبهة).

أي: يستدلّ على القول الأوّل بظاهر ما دلّ على وجوب التوقّف عند الشبهة.

وتقريبه: إنّ ما دلّ على وجوب التوقّف عند الشبهة يشمل جانب الحرمة دون الوجوب، لأنّ التوقّف في مقام العمل عبارة عن ترك الدخول في الفعل بارتكاب الشبهة. وهذا المعنى لا يحصل إلاّ بأخذ جانب الحرمة، لأنّ أخذ جانب الوجوب لازمه هو الفعل، وبهذا لا يتحقّق معنى التوقّف، فيتعيّن الأخذ بالحرمة، لشمول أخبار التوقّف لها، والأخذ بجانب الوجوب مخالف لها فيتعيّن تركه.

ومنها: ما أشار إليه بقوله: (وبأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة... إلى آخره).

لأنّ المفسدة من القبائح الذاتية يحكم العقل بدفعها، بخلاف جلب المنفعة حيث يحكم العقل بحسنه، لكونه موافقاً للطبع، فلا يحكم العقل بحسن جلب المنفعة مجرداً عن علاقة الطبيعة، ويحكم بقبح المفسدة مجرداً عن علاقة الطبيعة، فيكون دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، كما في تعليقه غلام رضا على الرسائل مع توضيح منّا.

ثمّ يذكر صاحب النهاية ما يكون شاهداً ومؤيداً لما ذكره من دفع المفسدة أولى من

لازمة للفعل، واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة أتم، ويشهد له ما أرسل عن أمير المؤمنين عليه السلام من: أن (اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات) <sup>(١)</sup> وقوله عليه السلام: (اجتناب السيئات أفضل من اكتساب الحسنات) <sup>(٢)</sup>. ولأن إفضاء الحرمة إلى مقصودها أتم من إفضاء الوجوب إلى مقصوده؛ لأن الحرمة تتأتى بالترك، سواء كان مع قصد أم غفلة، بخلاف فعل الواجب»، انتهى.

وبالاستقراء، بناءً على أن الغالب في موارد اشتباه مصاديق الواجب والحرام تغليب الشارع لجانب الحرمة، ومثّل له بأيام الاستظهار، وتحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس.

جلب المنفعة، حيث يقول:

(ويشهد له ما أرسل عن أمير المؤمنين عليه السلام من أن (اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات) وقوله عليه السلام: (اجتناب السيئات أفضل من اكتساب الحسنات)).  
ومنها: ما أشار إليه بقوله: (ولأن إفضاء الحرمة إلى مقصودها أتم من إفضاء الوجوب إلى مقصوده).

لأن المقصود من الحرمة هو الترك، والمقصود من الوجوب هو الفعل، والترك أسهل من الفعل، لعدم احتياج الترك إلى القصد والالتفات، بل يحصل من دون قصد، بل يحصل حتى مع الغفلة، بينما الفعل يحتاج إلى القصد والالتفات، كما لا يخفى.  
ومنها: ما أشار إليه بقوله: (وبالاستقراء، بناءً على أن الغالب في موارد اشتباه مصاديق الواجب والحرام تغليب الشارع لجانب الحرمة).

أي: يستدل على القول الأول وهو الأخذ بالحرمة معيناً بالاستقراء، بمعنى: إننا إذا تبّعنا من أول الفقه إلى آخره موارد اشتباه مصاديق الواجب مع الحرام نرى أن الشارع قد غلب جانب الحرمة على الوجوب فقدها عليه.

(ومثّل له بأيام الاستظهار، وتحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس).

وتوضيح المثال الأول كما في شرح الأستاذ الأعظم الاعتمادي دامت إفاداته ما حاصله:

(١) غرر الحكم ودرر الكلم: ١٥٥٩/٨١.

(٢) غرر الحكم ودرر الكلم: ٢٢٥/١٩٦، وفيه: (أفضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات).

## ويضعف الأخير بمنع الغلبة.

إنَّ الشارع حكم بحرمة العبادة على المرأة في أيام الاستظهار، مع أنَّ أمر العبادة في هذه الأيام يدور بين كونها حراماً إذا كانت المرأة في الواقع حائضاً، وواجبة إذا لم تكن كذلك، فغلب الشارع جانب الحرمة على الوجوب، وإلا لم يحكم بحرمة العبادة في أيام الاستظهار، وهي أيام أول الدم لغير ذات العادة الوقتية تستظهر في هذه الأيام، أي: تطلب ظهور حالها، فإن استمر الدم فهو حيض، وإن انقطع قبل إكمال الثلاثة فاستحاضة، وأخر الدم لذات العادة العددية، فإذا تجاوز دمها العادة حتى العشر، فالزائد عن العادة حتى العشر، فالزائد عن العادة استحاضة، وإلا فكله حيض.

وهكذا تحريم الشارع استعمال الماء المشتبه بالنجس تغليب لجانب الحرمة، مع دوران استعماله بين كونه واجباً إذا كان لتحصيل الطهارة مع كونه طاهراً في الواقع، وبين كونه حراماً إذا كان نجساً في الواقع، لأن استعمال الماء النجس في الطهارة حرام. هذا تمام الكلام في الوجوه التي أستدل بها على القول الأول وهو الأخذ بالحرمة معيّنًا. (ويضعف الأخير بمنع الغلبة).

أي: بمنع غلبة تقديم جانب الحرمة على الوجوب شرعاً إن كان المراد بالاستقراء هو الاستقراء التام، ومنع اعتبار الظن على تقدير حصوله من الغلبة إن كان المراد به هو الناقص، وأما الثاني فواضح لا يحتاج إلى البيان.

وأما الأول فلأنَّ المقدم في موارد اشتباه مصاديق الواجب والحرام لم يكن جانب الحرمة غالباً، كما تقدّم في الاستدلال، بل تقديم جانب الحرمة يكون مساوياً لتقديم جانب الوجوب إن لم نقل بالعكس، أي: بأنَّ تقديم جانب الوجوب أكثر وأغلب من تقديم جانب الحرمة، وذلك لأننا نرى تغليب الشارع لجانب الوجوب على الحرمة في موارد عديدة:

منها: ما لو كان لكل من الرجلين درهم عند الودعي، فتلف أحدهما حيث حكم بتنصيف الدرهم الباقي، وليس هذا الحكم مع تردّد أمر كل نصف بين الوجوب والحرمة، كما لا يخفى، إلا من جهة تغليب جانب الوجوب على الحرمة.

ومنها: ما لو تداعيا عيناً مع عدم بيّنة في البين حيث حكم - حينئذ - بتنصيف العين،

وما ذكر من الأمثلة مع عدم ثبوت الغلبة بها خارج عن محلّ الكلام.

وهذا الحكم مع تردّد أمر كلّ نصف بين الوجوب والحرمة ليس إلاّ لأجل تقديم جانب الوجوب على الحرمة.

ومنها: الصلاة إلى أربع جهات في اشتباه القبلة بينها مع تردّد أمر الصلاة إلى كلّ جهة بين الوجوب والحرمة، لأنّ الصلاة في كل جهة على فرض كونها قبلة تكون واجبة، وإلاّ فتكون حراماً، فإنّ الصلاة إلى غير جهة القبلة تكون حراماً بالحرمة التشريعيّة، فالحكم بالصلاة إلى أربع جهات مع تردّد أمرها في كلّ جهة بين الوجوب والحرمة، ليس إلاّ من جهة تقديم جانب الوجوب على الحرمة.

ومنها: الصلاة في ثوبين اشتبه طاهرهما بالنجس، فيكون أمرها في كلّ ثوب مردّداً بين الوجوب والحرمة، لأنّ الصلاة في الثوب الطاهر واجبة، وفي الثوب النجس حرام.

فالحكم بالصلاة في الثوبين ليس إلاّ من جهة تقديم جانب الوجوب على الحرمة. والحاصل أنّ الاستقراء لم يكن دليلاً على القول الأوّل، بل يكون دليلاً على رده.

ثمّ إنّ المصنّف رحمته ردّ ما ذكر من الأمثلة بأنّها خارجة عن محلّ الكلام حيث يقول: (وما ذكر من الأمثلة مع عدم ثبوت الغلبة بها خارج عن محلّ الكلام).

فلا بدّ من ذكر الأمثلة إجمالاً، ثمّ البحث عن كلّ واحد منها تفصيلاً، فنقول: هنا أمثلة ثلاثة:

أحدها: ترك العبادة في أيام الاستظهار بعد انقضاء العادة، كما تقدّم.

وثانيها: ترك العبادة في أيام الاستظهار بمجرد رؤية الدم إن لم تكن لها عادة بحسب الوقت.

وثالثها: ترك الوضوء بالإناثين المشتبهين.

وأما خروج المثال الأوّل عن محلّ الكلام، فيتّضح بعد ذكر مقدّمة وهي: إنّ محلّ الكلام هو دوران الأمر بين الوجوب والحرمة الذاتيين، لا بين الوجوب الذاتي والحرمة التشريعيّة.

ومنها يتّضح لك خروج المثال الأوّل عن محلّ الكلام، لأنّ في العبادة أيام الاستظهار ليس إلاّ احتمال الوجوب فقط، وليس فيها احتمال الحرمة الذاتية أصلاً عند المشهور،

فإن ترك العبادة في أيام الاستظهار ليس على سبيل الوجوب عند المشهور، ولو قيل بالوجوب، ولعلّه لمراعاة أصالة بقاء الحيض وحرمة العبادة. وأمّا ترك غير ذات الوقت العبادة بمجرد الرؤية فهو للإطلاقات، وقاعدة كلّ ما أمكن، وإلا فأصالة الطهارة وعدم الحيض هي المرجع.

(فإن ترك العبادة في أيام الاستظهار ليس على سبيل الوجوب) عندهم حتى يكون فعلها حراماً، بل يكون الترك مستحباً، لاحتمال عدم الأمر واحتمال الحرمة التشريعية، فإن الصلاة حال الحيض محرمة من جهة عدم الأمر بها، فتكون حرمتها - حينئذ - تشريعية، وهي كما قلنا: خارجة عن محلّ الكلام.

نعم، هناك قول بوجوب ترك العبادة في أيام الاستظهار، كما أشار إليه بقوله:  
(ولو قيل بالوجوب، ولعلّه لمراعاة أصالة بقاء الحيض وحرمة العبادة).

ولعلّ وجوب ترك العبادة وحرمتها على هذا القول يكون لأجل استصحاب الحيض، فالحرمة من جهة الاستصحاب وإن كانت ذاتية، إلا أنّ الحكم بالحرمة ليس من جهة تقديم جانب الحرمة على الوجوب، وذلك لعدم احتمال الوجوب أصلاً حينئذ، فينتفي دوران الأمر بين المحذورين. هذا أولاً.

وثانياً: على فرض تسليم احتمال الوجوب نقول: إنّ نظر الشارع في الحكم بالحرمة كان إلى القاعدة الكلية التي جعلها للشاك في مقام العمل، لا إلى تقديم جانب الحرمة على الوجوب.

هذا تمام الكلام في المثال الأوّل.

وأما خروج المثال الثاني عن محلّ الكلام، فللإطلاقات الدالة على كون الدم حياً، وقاعدة كلّ ما أمكن أن يكون حياً فيحكم بكونه حياً.

ومقتضى الإطلاقات والقاعدة هو كون هذا الدم حياً، فيحكم بحرمة الصلاة فقط من دون أن يكون هناك احتمال الوجوب، فلا يكون الحكم بالحرمة من باب تقديم جانب الحرمة على الوجوب أصلاً.

(وإلا فأصالة الطهارة وعدم الحيض هي المرجع).

أي: لولا الإطلاقات والقاعدة المجمع عليها لكان المرجع هو أصالة الطهارة وعدم

وأما ترك الإنائين المشتبهين في الطهارة، فليس من دوران الأمر بين الواجب والحرام، لأن الظاهر - كما ثبت في محله - أن حرمة الطهارة بالماء النجس تشريعية ذاتية. وإنما منع عن الطهارة مع الاشتباه لأجل النص، مع أنه لو كانت ذاتية فوجه ترك الواجب - وهو الوضوء - ثبوتُ البديل له وهو التيمم، كما لو اشتبه إناء ذهبٍ بغيره مع انحصار الماء في المشتبهين.

وبالجملة، فالوضوء من جهة ثبوت البديل له لا يزاحم محرماً، مع أن القائل بتغليب جانب الحرمة لا يقول بجواز المخالفة القطعية في الواجب لأجل تحصيل الموافقة القطعية في

الحيض، ثم الحكم بوجوب العبادة فقط لانتفاء احتمال الحرمة على هذا الفرض. وأما خروج المثال الثالث عن محلّ الكلام، فلما تقدّم في المثال الأول من أن محلّ الكلام هو دوران الأمر بين الوجوب والحرمة الذاتيين، والحرمة في هذا المثال الثالث تشريعية لا ذاتية؛ وذلك لأن الوضوء بالماء النجس حرام بالحرمة التشريعية، فيكون مورد هذا المثال خارجاً عن محلّ الكلام.

وثانياً: إن المثال خارج عن محلّ الكلام من جهة أخرى، وهي: إن المثال ممّا يدور الأمر فيه بين الواجب والحرام، وما نحن فيه ممّا يدور الأمر فيه بين الوجوب والحرمة.

وثالثاً: لو أغمضنا عن الإيراد الأول وقلنا: إن الحرمة في مورد المثال ذاتية، فالوجه لترك الواجب هو ثبوت البديل له، ومن المعلوم أن ما ليس له بديل يقدم على ما له بديل، وتقديم الحرمة على الوجوب الذي يكون له بديل لا يدلّ على تقديمها عليه مطلقاً.

ورابعاً: (مع أن القائل بتغليب جانب الحرمة لا يقول بجواز المخالفة القطعية في الواجب لأجل تحصيل الموافقة القطعية في الحرام).

وهذا الجواب الرابع عن المثال الثالث يتّضح بعد بيان الفرق بين ما نحن فيه، وبين مورد هذا المثال وهو:

إن العلم الإجمالي في المقام يكون بثبوت أحد الحكمين، أي: إما الوجوب أو الحرمة، فلا يمكن فيه تحقّق المخالفة القطعية، كما لا يمكن تحقّق الموافقة القطعية.

وأما العلم الإجمالي في المثال فيكون بثبوت كليهما، ولذا يمكن فيه تحقّق المخالفة القطعية، كما يمكن تحقّق الموافقة القطعية، وحينئذ يكون تقديم جانب الحرمة في المقام



الحرام؛ لأنّ العلماء والعقلاء متفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفظاً عن الوقوع في الحرام، فهذا المثال أجنبي عما نحن فيه قطعاً.

ويضعف ما قبله بأنّه يصلحُ وجهاً لعدم تعيين الوجوب، لا لنفي التخيير، وأما أولويّة دفع المفسدة فهي مسلّمة.

لكنّ المصلحة الفائتة بترك الواجب - أيضاً - مفسدة، وإلا لم يصلح للإلزام، إذ مجرد

موجباً لموافقة احتماليّة، كما فيه مخالفة احتماليّة.

ولكن في تقديم جانب الحرمة في المثال موافقة قطعيّة للحرام، ومخالفة قطعيّة للواجب، ولم يقل أحد بجواز المخالفة القطعيّة في الواجب، لتحصيل الموافقة القطعيّة في الحرام، (لأنّ العلماء والعقلاء متفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفظاً عن الوقوع في الحرام، فهذا المثال) الثالث (أجنبي عما نحن فيه)، فيكون الحكم بتقديم جانب الحرمة فيه تعبد محض.

(ويضعف ما قبله).

أي: ما قبل الاستقراء، وهو كون إفضاء الحرمة إلى مقصودها أتمّ من إفضاء الوجوب إلى مقصوده.

(بأنّه يصلح وجهاً لعدم تعيين الوجوب، لا لنفي التخيير).

لأنّ الأسهليّة لم تكن مرجحة حتى تتعيّن الحرمة بها، وإلا لم يذهب الأكثر إلى تقديم الخبر الناقل على المقرّر، مع أنّ الأسهليّة مع المقرّر هذا أولاً.

وثانياً: لا فرق في المقام بين الوجوب والحرمة في الأسهليّة، بعد فرض كليهما توصلياً، لأنّ الواجب التوصلّي يتأتّى مع الغفلة - أيضاً - كالحرام، إلا أنّ يقال: إنّ نفس الترك أسهل من نفس الفعل.

(وأما أولويّة دفع المفسدة فهي مسلّمة).

لأنّ العقل يحكم - كما تقدّم - بهذه الأولويّة عند التعارض بين المفسدة والمنفعة، إلا أنّ هذه الأولويّة لا تنفع في المقام، حيث تكون في المصلحة الفائتة بترك الواجب مفسدة مساوية لمفسدة الحرام.

(وإلا لم يصلح للإلزام).

فوات المنفعة عن الشخص وكون حاله بعد الفوت كحاله فيما قبل الوجوب عليه لا يصلح وجهاً لإلزام شيء على المكلف ما لم يبلغ حدّاً يكون في فواته مفسدة، وإلا لكان أصغر المحرمات أعظم من ترك أهم الفرائض، مع أنه جعل ترك الصلاة أكبر الكبائر. وبما ذكر يبطل قياس ما نحن فيه على دوران الأمر بين فوت المنفعة الدنيوية وترتب المضرة الدنيوية، فإن فوات النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضرراً.

أي: وإن لم تكن في ترك الواجب مفسدة مساوية لمفسدة الحرام، وكان ترك الواجب مجرد فوت منفعة لم تكن موجبة للوجوب.

(إذ مجرد فوات المنفعة عن الشخص وكون حاله بعد الفوت كحاله فيما قبل الوجوب عليه لا يصلح وجهاً لإلزام شيء على المكلف ما لم يبلغ حدّاً يكون في فواته مفسدة، وإلا) أي: لو كان وجوب الفعل لمصلحة لا تكون في فواتها مفسدة (لكان أصغر المحرمات أعظم من ترك أهم الفرائض) لحصول المفسدة في ارتكاب الحرام دون ترك الواجب، وإن كان الواجب من أهم الواجبات كالصلاة مثلاً (مع أنه) أي: المستدل (جعل ترك الصلاة أكبر الكبائر)، فجعل تركها من أكبر الكبائر يكون أقوى شاهد على أن في ترك الواجب مفسدة مساوية لمفسدة الحرام.

(وبما ذكر يبطل قياس ما نحن فيه على دوران الأمر بين فوت المنفعة الدنيوية وترتب المضرة الدنيوية ... إلى آخره).

أي: بما ذكرنا من المفسدة في فوت مصلحة الواجب يبطل قياس ما نحن فيه ... إلى آخره، بأن يقال: إن ما نحن فيه - يعني: فوت مصلحة الواجب بترك الواجب - يكون نظير فوت المنفعة الدنيوية، ومفسدة الحرام بارتكابه تكون نظير ترتب المضرة الدنيوية. فكما أن فوت المنفعة الدنيوية جائزة عند العقلاء، كذلك فوت مصلحة الواجب، وهكذا، وأيضاً كما يجب دفع المضرة الدنيوية المحتملة، كذلك يجب دفع المفسدة المحتملة في المقام.

وحاصل القياس هو تعيين الأخذ بجانب الحرمة وترك جانب الوجوب، لجواز ترك الواجب حينما يدور الأمر بينه وبين الحرمة من جهة وجوب دفع المفسدة المحتملة، كالمضرة الدنيوية.

وأما الأخبار الدالة على التوقف، فظاهرة فيما لا يحتمل الضرر في تركه، كما لا يخفى. وظاهر كلام السيّد الشارح للوافية جريان أخبار الاحتياط - أيضاً - في المقام، وهو بعيد. وأما قاعدة الاحتياط عند الشك في التخيير والتعيين فغير جارٍ في أمثال المقام، ممّا يكون

وحاصل ما يقال في بطلان القياس: إنه قياس مع الفارق، لأنّ فوت النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضرراً، وأما فوت مصلحة الواجب فيكون موجِباً للضرر، كما تقدّم، فقياس فوات المنفعة الدنيويّة بفوات مصلحة الواجب باطل.

(وأما الأخبار الدالة على التوقف، فظاهرة فيما لا يحتمل الضرر في تركه).

فلا تشمل ما نحن فيه، بل ظاهرة في دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب، وذلك لأنّ المستفاد من التعليل المذكور فيها - وهو قوله عليه السلام: (فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة)<sup>(١)</sup> - هو انحصار الهلكة بدخول الشبهة وارتكابها لاحتمال الحرمة، وليس في تركها وعدم الدخول فيها اقتحام في الهلكة حتى تشمل محتمل الوجوب، كما لا يخفى.

(وظاهر كلام السيّد الشارح للوافية جريان أخبار الاحتياط - أيضاً - في المقام).

فيكون مقتضى أخبار الاحتياط على تقدير جريانها في المقام تقديم الحرمة على الوجوب، إلّا أنّ جريانها في المقام بعيد، كما أشار إليه المصنّف رحمته بقوله: (وهو بعيد).

وذلك لعدم إمكان الاحتياط في دوران الأمر بين المحذورين، هذا إن كان المراد منه الاحتياط في المسألة الفرعيّة، وكونه على خلاف ظاهر أخبار الاحتياط إن كان المراد منه الاحتياط في المسألة الأصوليّة، فإنّ الاحتياط في المسألة الأصوليّة، وهي دوران الأمر بين التخيير والتعيين وإن كان ممكناً، إلّا أنّه على خلاف ظاهر أخبار الاحتياط، لأنّ ظاهرها هو الاحتياط في المسألة الفقهيّة.

فالحاصل أنّ جريان أخبار الاحتياط في المقام بعيد.

(وأما قاعدة الاحتياط عند الشك في التخيير والتعيين فغير جارٍ في أمثال المقام، ممّا

(١) التهذيب ٧: ٤٧٤/٤١٠٤. الوسائل ٢٧: ٢٥٩. أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ب ١٥٧، ح ٢.

الحاكم فيه العقل، فإنَّ العقل إمَّا أن يستقلَّ بالتخيير، وإمَّا أن يستقلَّ بالتعيين. فليس في المقام شكَّ على كلِّ تقدير، وإنَّما الشكُّ في الأحكام التوقيفية التي لا يدركها العقل.  
إلا أن يقال: إنَّ احتمالَ أن يرد من الشارع حكمٌ توقيفي في ترجيح جانب الحرمة، ولو لاحتمال شمول أخبار التوقُّف لما نحن فيه، كافٍ في الاحتياط والأخذ بالحرمة.

يكون الحاكم فيه العقل ... إلى آخره).

بقي في المقام الجواب عن قاعدة الاحتياط.

وحاصل الجواب عن هذه القاعدة، هو

أنَّ الحاكم في المقام - بعد إبطال القول بالإباحة الظاهرية، والقول بالتوقُّف - هو العقل، حيث يحكم جزماً؛ إمَّا بالتخيير، أو التعيين، ولا يعقل الشكُّ في مورد حكم العقل أصلاً، لأنَّ العقل لا يعقل أن يحكم بشيء إلا بعد إحراز الموضوع مع جميع قيوده، وعلى هذا لا يبقى موضوع لقاعدة الاحتياط لأنَّ موضوعه هو التردُّد بين التخيير والتعيين، ولا يتصور التردُّد بينهما في المقام الذي لا يكون الحاكم فيه إلا العقل.

نعم، يتصور الشكُّ في الأحكام التوقيفية التي تتوقَّف على بيان الشارع، كدوران الأمر في مسألة التقليد بين تقليد الأعم معيناً، أو التخيير بينه وبين غيره، ومثل دوران كفارة إفتار قضاء رمضان بعد الزوال بين إطعام العشر معيناً، أو مخيراً بينه وبين صيام ثلاثة أيام. إلا أن يقال: بأنَّ حكم العقل معلق بعدم حكم الشرع في المقام، فيزول مع احتمال ورود حكم تعبدي من الشارع في ترجيح جانب الحرمة، وهذا الاحتمال كافٍ في الاحتياط وتعيين الحرمة، ولو كان منشؤه شمول أخبار التوقُّف لما نحن فيه، كما أشار إليه المصنَّف رحمته بقوله:

(إلا أن يقال: إنَّ احتمالَ أن يرد من الشارع ... إلى آخره).

ومع احتمال تعيين الحرمة شرعاً تخرج المسألة عن كونها عقلية، ولو كان الحاكم بالاحتياط - حينئذ - هو العقل.

نعم، إلا أن يقال: إنَّ احتمال شمول أخبار التوقُّف لما نحن فيه لا يضرَّ بحكم العقل، لأنَّ هذه الأخبار تكون في عرض حكم العقل، وحينئذ إن كانت موافقة لحكم العقل كانت مؤكدة له، وإن كانت مخالفة لكان شمولها لما نحن فيه مجرد احتمال، وهو لا يمنع من

ثمّ لو قلنا بالتخيير، فهل هو في ابتداء الأمر فلا يجوز له العدول عمّا اختار، أو مستمرّ له العدول مطلقاً، أو بشرط البناء على الاستمرار؟ وجوه.

يستدلّ للأول بقاعدة الاحتياط، واستصحاب حكم المختار، واستلزام العدول للمخالفة القطعية المانعة عن الرجوع، التي لم يرجع إلى الإباحة من أول الأمر حذراً منها.

حكم العقل بقبح العقاب على مجهول الحرمة والوجوب، كما لا يقدر احتمال تضمّن الكذب في موردٍ للمصلحة في حكم العقل بقبحه، كما في الأوثق بتوضيح منّا.

(ثمّ لو قلنا بالتخيير، فهل هو في ابتداء الأمر فلا يجوز له العدول عمّا اختار، أو مستمرّ له العدول مطلقاً، أو بشرط البناء على الاستمرار؟).

أي: على قصد استمرار ما اختاره أولاً - كما في شرح الأستاذ الاعتمادي - لا على قصد استمرار التخيير كما قيل، إذ على تقدير قصد استمرار التخيير من الأول يكون حكم الشرع هو التخيير الابتدائي رغماً لأنف هذا الشخص، لأنّ لازم قصد استمرار التخيير هو عدم مبالاته للدين مع علمه بلزوم المخالفة القطعية من استمراره.

وكيف كان، فإنّ المراد من التخيير إن كان شرعياً - حيث تدلّ عليه أخبار التخيير الواردة في باب تعارض الخبرين، كما في بحر الفوائد - فيأتي فيه ما ذكره المصنّف رحمته من الوجوه، وأمّا بناءً على التخيير العقلي كما يقول به المصنّف رحمته فلا يجري ما ذكره من الوجوه؛ وذلك لأنّ الشكّ لا يعقل في مورد حكم العقل كما عرفت، حتى يرجع فيه إلى الأصل، بل العقل؛ إمّا يحكم بالتخيير الاستمراري أو الابتدائي على نحو الجزم والقطع.

وكيف كان، (يستدلّ للأول بقاعدة الاحتياط، واستصحاب حكم المختار،... إلى آخره).  
واستدلّ على الأول، وهو التخيير في ابتداء الأمر بوجوه:

منها: قاعدة الاحتياط، ومقتضى هذه القاعدة بعدما اختار المكلف أحدهما هو تعيين الحكم المختار، لحصول اليقين ببراءة الذمة على تقدير الأخذ به، لأنّه واجب معيّن، أو مخيراً بينه وبين غيره، وهذا بخلاف التخيير الاستمراري والأخذ بغير ما اختاره أولاً حيث لا يحصل إيقين بالبراءة، لأنّ براءة الذمة تحصل فيما لو كان الحكم هو التخيير فقط.

ومنها: استصحاب حكم المختار، وهو واضح لا يحتاج إلى الشرح.

ومنها: إنّ العدول عمّا اختاره أولاً إلى غيره - كما هو مقتضى التخيير الاستمراري -

ويضعف الأخير بأن المخالفة القطعية في مثل ذلك لا دليل على حرمتها، كما لو بدا للمجتهد في رأيه، أو عدل المقلد عن مجتهده لعذرٍ من موت، أو جنون، أو فسق، أو اختيار على القول بجوازه.

ويضعف الاستصحاب بمعارضة استصحاب التخيير الحاكم عليه.

مستلزم للمخالفة القطعية العملية التدريجية، وهذه المخالفة القطعية العملية تكون مانعة عن التخيير الاستمراري كما كانت مانعة عن الرجوع إلى الإباحة من أول الأمر، بجامع لزوم المخالفة القطعية العملية التدريجية في كلا الموردين.

(ويضعف الأخير بأن المخالفة القطعية في مثل ذلك لا دليل على حرمتها... إلى آخره). وحاصل الجواب عن الوجه الأخير أن المخالفة القطعية العملية التدريجية وإن كانت محرمة ولكن لا مطلقاً، بل إذا لم يلتزم بأحد الحكمين في كل واقعة، وأما إذا التزم في كل واقعة بأحد الحكمين المحتمل لكونه مطابقاً للواقع، فلا دليل على حرمة المخالفة القطعية العملية، وما نحن فيه يكون من هذا القبيل، حيث يلتزم المكلف بالوجوب عند اختياره إياه، وكذلك جانب الحرمة.

قال الأستاذ الأعظم الاعتمادي دامت إفاداته، ما لفظه: ومجرد أخذ أحد الحكمين في الواقعة الأولى لا يوجب ترجيحه على الآخر بالضرورة، فيحكم بالتخيير استمراراً، وعلى تقدير استفادة التخيير هنا من الأخبار العلاجية، فإمكان استمراره في غاية الوضوح، لأن مرجعه إلى جعل الشارع الالتزام بالحكم المحتمل في كل واقعة، امتثالاً وتداركاً للحكم الواقعي، بخلاف الإباحة أو التوقف، فإن مرجعهما إلى تجويز المخالفة من دون تدارك انتهى كلامه.

(ويضعف الاستصحاب بمعارضة استصحاب التخيير الحاكم عليه).

أولاً: بمعارضة استصحاب التخيير، واستصحاب التخيير حاكم على استصحاب حكم المختار؛ وذلك لأن الشك في بقاء الحكم المختار مسبب عن الشك في بقاء التخيير، فاستصحاب التخيير أصل سببي، واستصحاب الحكم المختار أصل مسببي، وقد ثبت في محله تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي، وذلك لعدم جريان الأصل في المسبب بعد جريانه في السبب، كما يأتي التفصيل في بحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

ويضعف قاعدة الاحتياط بما تقدّم من أنّ حكم العقل بالتخيير عقلي، لا احتمال فيه حتى يجري فيه الاحتياط.

ومن ذلك يظهر عدم جريان استصحاب التخيير، إذ لا إهمال في حكم العقل حتى يشكّ في بقائه في الزمان الثاني. فالأقوى هو التخيير الاستمراري، لا للاستصحاب، بل لحكم العقل في الزمان الثاني كما حكم به في الزمان الأوّل.

---

وثانياً: إنّ التخيير في المقام حكم عقلي لا يعقل فيه الشكّ حتى يرجع فيه إلى الأصل، وكما تأتي الإشارة إليه في الجواب عن قاعدة الاحتياط.  
(ويضعف قاعدة الاحتياط بما تقدّم من أنّ حكم العقل بالتخيير عقلي، لا احتمال فيه حتى يجري فيه الاحتياط).

وحينئذ فلا مجال للوجه الثلاثة القائمة على ترجيح التخيير الابتدائي.  
ومنها: قاعدة الاحتياط، إذ يرجع إليها عند الشكّ، ولا يعقل الشكّ فيما إذا كان التخيير عقلياً، كما عرفت غير مرّة.

(ومن ذلك يظهر عدم جريان استصحاب التخيير... إلى آخره).  
أي: من عدم تصوّر الشكّ في مورد حكم العقل يظهر عدم جريان استصحاب التخيير لإثبات استمرار التخيير، وذلك لانتفاء موضوع الاستصحاب وهو الشكّ.



## المسألة الثانية

إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة إجمال الدليل

إما حكماً، كالأمر المرّدّ بين الإيجاب والتهديد، أو موضوعاً، كما امر بالتحرّز عن أمر مرّدّ بين فعل الشيء وتركه، فالحكم فيه كما في المسألة السابقة.

---

(المسألة الثانية: إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة إجمال الدليل).

ويكفي في البحث عن هذه المسألة ما ذكره الأستاذ الأعظم الاعتمادي، حيث قال ما حاصله: من أن إجمال الدليل؛ تارة يكون من جهة الهيئة الدالة على الحكم، (كالأمر المرّدّ بين الإيجاب والتهديد، أو موضوعاً)، أي: من جهة اللفظ الدالّ على الموضوع، (كما أمر بالتحرّز عن أمر مرّدّ بين فعل الشيء وتركه)، كقوله: تحرّز عن رغبة النكاح، حيث يحتمل إرادة التحرّز عن إعراض النكاح ليفيد الوجوب لو كان التقدير تحرّز عن رغبته عن النكاح، لأنّ كلمة الرغبة إذا كانت متعدية بـ(عن) تكون بمعنى الإعراض، وبـ(في) تكون بمعنى الميل، ويحتمل إرادة التحرّز عن الميل إلى النكاح ليفيد الحرمة، والمقدّر - حينئذ - هو رغبة في النكاح، كما عرفت.

(فالحكم فيه كما في المسألة السابقة) فيجري في هذه المسألة كلّ ما جرى في تلك المسألة من الوجوه مع أدلتها، وأجوبتها.

والمختار عند المصنّف رحمته هنا - أيضاً - هو التخيير العقلي مع تعدّد الواقعة، والتوقّف مع وحدتها، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي دامت بركاته.



## المسألة الثالثة

لو دار الأمر بين الوجوب والتحريم من جهة تعارض الأدلة

فالحكم هنا التخيير، لإطلاق الأدلة، وخصوص بعض منها الوارد في خبرين؛ أحدهما أمر، والآخر نهى، خلافاً للعلامة عليه السلام في النهاية، وشارح المختصر، والآمدي، فرجّحوا ما دلّ على النهي، لما ذكرنا سابقاً، ولما هو أضعف منه. وفي كون التخيير هنا بدوياً، أو استمرارياً مطلقاً، أو مع البناء من أول الأمر على الاستمرار، وجوه تقدمت، إلا أنه قد يتمسك هنا للاستمرار بإطلاق الأخبار.

(المسألة الثالثة: لو دار الأمر بين الوجوب والتحريم من جهة تعارض الأدلة).

يقول المصنّف عليه السلام: (فالحكم هنا التخيير، لإطلاق الأدلة).

أي: أدلة التخيير في باب تعارض الخبرين، حيث تشمل بإطلاقها تعارض الخبرين كما لو كان أحدهما دالاً على الوجوب، والآخر دالاً على الحرمة. (خلافاً للعلامة عليه السلام في النهاية، وشارح المختصر، والآمدي، فرجّحوا ما دلّ على النهي، لما ذكرنا سابقاً).

حيث تقدم قول العلامة، وأول ما ذكره هو: إن الغالب في الحرمة دفع مفسدة... إلخ، إلى أن قال: ولأن إفضاء الحرمة إلى مقصودها أتم... إلخ، وقد تقدم ضعف الجميع. (ولما هو أضعف منه).

أي: رجّحوا ما دلّ على النهي لما هو أضعف ممّا ذكرنا من أن دلالة النهي أقوى من دلالة الأمر، حيث يقتضي النهي انتفاء جميع الأفراد، والأمر يقتضي إيجاد فرد واحد، فقول الشارع: لا تشرب الخمر، يقتضي الانتفاء عن جميع أفراد الخمر، وقوله: صلّ، يقتضي إيجاد فرد من الصلاة.

والوجه في كون هذا الوجه أضعف من الجميع هو أن النهي والأمر متساويان من حيث الدلالة، لأن النهي لا يقتضي إلا نفي الطبيعة، كما أن الأمر لا يقتضي إلا إيجادها، غاية الأمر الطبيعة لا تنتفي إلا بانتفاء جميع الأفراد، وتوجد بإيجاد فرد واحد فيها. (وفي كون التخيير هنا بدوياً، أو استمرارياً مطلقاً، أو مع البناء من أول الأمر على الاستمرار، وجوه تقدمت) في المسألة الأولى مع أدلتها.

وبشكل بأنّها مسوقة لبيان حكم المتخير في أول الأمر، ولا تعرّض لها لحكمه بعد الأخذ بأحدهما.

نعم، يمكن هنا استصحاب التخير، حيث إنّه ثبت بحكم الشارع القابل للاستمرار، إلا أن يدعى أنّ موضوع المستصحب أو المتيقّن من موضوعه هو المتخير، وبعد الأخذ بأحدهما لا تخير، فتأمل.

وسيتضح هذا في بحث الاستصحاب. وعليه فاللّازم الاستمرار على ما اختار، لعدم ثبوت التخير في الزمان الثاني.

(إلا أنّه قد يتمسك هنا للاستمرار بإطلاق الأخبار).

لأنّ مقتضى إطلاق أخبار التخير هو التخير الاستمراري.

(وبشكل بأنّها)، مجتمعة لا مطلقة، لأنّها (مسوقة لبيان حكم المتخير في أول الأمر، ولا تعرّض لها لحكمه بعد الأخذ بأحدهما).

فيعود احتمال استمرار التخير وعدمه، كما في شرح الاعتمادي.

(نعم، يمكن هنا استصحاب التخير... إلى آخره).

لأنّ التخير هنا شرعي مستفاد من أخبار التخير فيمكن فيه الشك، فيجري فيه الاستصحاب، (إلا أن يدعى أنّ موضوع المستصحب أو المتيقّن من موضوعه هو المتخير).

وهو ينتفي بعد الأخذ بأحدهما، إذ لا يبقى المكلف متخيراً بعد الأخذ بأحد الحكمين،

فلا يجري الاستصحاب، لاشتراط بقاء الموضوع فيه، والمفروض عدم بقائه.

(فتأمل) لعلّه إشارة إلى ردّ ما ذكر من عدم بقاء الموضوع، بل الموضوع يكون باقياً،

لأنّ موضوع التخير هو التخير بمعنى: عدم العلم بالحكم، وهو حاصل وثابت بعد الأخذ بأحدهما، كما هو كذلك قبل الأخذ بأحدهما، هذا مع أنّ المناط في بقاء الموضوع هو نظر

العرف لا الدقّة العقليّة، والموضوع عند العرف هو المكلف، وهو باقٍ بلا إشكال.

(وعليه، فاللّازم الاستمرار على ما اختار، لعدم ثبوت التخير في الزمان الثاني).

أي: بناءً على عدم بقاء موضوع التخير فلا يجري استصحاب التخير، فاللّازم حينئذ

هو الاستمرار على ما اختاره أولاً، ولا يجوز العدول عنه إلى غيره لعدم ثبوت التخير في

الزمان الثاني، وحينئذ فما في شرح الأستاذ الاعتمادي - حيث قال في الشرح: (وعليه) أي:

بناءً على بقاء موضوع التخير - ليس في محله، ولعلّه خطأ من المطبعة، فتنبّه!!

## المسألة الرابعة

لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع

وقد مثل بعضهم له باشتباه الحليلة الواجب وطؤها بالأصالة، أو لعارض من نذر، أو غيره بالأجنبيّة، وبالخلّ المحلوف على شربه المشتبه بالخمير.  
ويردّ على الأوّل أنّ الحكم في ذلك هو تحريم الوطء، لأصالة عدم الزوجيّة بينهما، وأصالة عدم وجوب الوطء.

(المسألة الرابعة: لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع.

وقد مثل بعضهم له باشتباه الحليلة الواجب وطؤها بالأصالة) لمضي أربعة أشهر، كما في الفقه، (أو لعارض من نذر، أو غيره بالأجنبيّة، وبالخلّ المحلوف على شربه المشتبه بالخمير).

ولمّا كان محلّ الكلام هو دوران الأمر بين الوجوب والحرمة، لا الواجب والحرام، فلا بدّ من أن يفرض كون محلّ الابتلاء في المثال الأوّل امرأة واحدة، وفي المثال الثاني إناءً واحداً.

وذلك لأنّه لو فرض كون محلّ الابتلاء امرأتين في المثال الأوّل أو إناءين في المثال الثاني، لخرج كلا المثالين عن اشتباه الوجوب بالحرمة، ويدخل كلاهما في اشتباه الواجب بالحرام، كما لا يخفى.

وكيف كان، (ويردّ على الأوّل أنّ الحكم في ذلك هو تحريم الوطء، لأصالة عدم الزوجيّة بينهما، وأصالة عدم وجوب الوطء).

وذلك لما تقدّم في تنبيهات الشبهة التحريميّة الموضوعيّة من أنّ الحكم بالإباحة في الشبهة الموضوعيّة مشروط بعدم أصل موضوعي يقضي بالحرمة، فمثل المرأة المردّدة بين الزوجة والأجنبيّة خارج عن محلّ الكلام، لأصالة عدم علاقة الزوجيّة المقتضية للحرمة، والمقام من هذا القبيل، كما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله: (لأصالة عدم الزوجيّة بينهما)، مضافاً إلى وجود أصل موضوعي آخر، وهو ما أشار إليه بقوله: (وأصالة عدم وجوب الوطء) فينتفي بهما احتمال وجوب الوطء بالنذر أو غيره.

وعلى الثاني أنّ الحكم عدم وجوب الشرب وعدم حرمة، جمعاً بين أصالتي الإباحة، وعدم الحلف على شربه.

والأولى فرض المثل فيما إذا وجب إكرام العدول، وحرّم إكرام الفسّاق، واشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة، والحكم فيه كما في المسألة الأولى من عدم وجوب الأخذ بأحدهما في الظاهر، بل هنا أولى، إذ ليس فيه اطراح لقول الإمام عليه السلام، إذ ليس الاشتباه في الحكم الشرعي الكلّي الذي بيّنه الإمام عليه السلام.

(وعلى الثاني أنّ الحكم عدم وجوب الشرب وعدم حرمة، جمعاً بين أصالتي الإباحة، وعدم الحلف على شربه).

أي: ويردّ على المثل الثاني بأنّ الحكم هو عدم وجوب الشرب بمقتضى أصالة عدم تعلق الحلف على شربه، فيشكّ في التحريم، ثمّ يرتفع بمقتضى أصالة الإباحة، فمقتضى كلا الأصلين هو نفي الوجوب والحرمة، ولازمه هو الحكم بالإباحة، ثمّ الرجوع إلى الأصلين المذكورين وإن كان مستلزماً للمخالفة القطعيّة إلا أنّها مخالفة بحسب الالتزام فقط دون العمل، فتأمل جيداً!!

(والأولى فرض المثل فيما إذا وجب إكرام العدول، وحرّم إكرام الفسّاق، واشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة).

وهذا المثل مبني على أنّ يكون زيد غير مسبوق بالعلم بالفسق أو العدالة، وإلا يستصحب ما كان زيد متّصفاً به من الفسق أو العدالة سابقاً.  
(والحكم فيه كما في المسألة الأولى).

حيث اختار المصنّف رحمته فيها الحكم بالتوقّف، ولازمه عقلاً جواز الفعل والترك بحسب العمل، فلا يجب الأخذ بأحدهما في الظاهر.  
(بل هنا أولى، إذ ليس فيه اطراح لقول الإمام عليه السلام).

أي: بل عدم وجوب الأخذ بالوجوب أو الحرمة في الشبهة الموضوعيّة أولى من عدم وجوب الأخذ بهما في المسألة الأولى، حيث تكون الشبهة فيها حكميّة، إذ لا يلزم من عدم الالتزام بوجوب إكرام زيد أو بحرمة إكرامه مخالفة الحكم الشرعي الواقعي عملاً.

وليس فيه - أيضاً - مخالفة عملية معلومة ولو إجمالاً، مع أنّ مخالفة المعلوم إجمالاً في العمل فوق حدّ الإحصاء في الشبهات الموضوعيّة.

هذا تمام الكلام في المقامات الثلاثة، أعني: دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرمة، وعكسه، ودوران الأمر بينهما.

وأما دوران الأمر بين ما عدا الوجوب والحرمة من الأحكام فيعلم بملاحظة ما ذكرنا. وملخصه: إنّ دوران الأمر بين طلب الفعل والترك وبين الإباحة نظير المقامين الأوّلين.

نعم، فيه مخالفة احتماليّة، (وليس فيه - أيضاً - مخالفة عملية معلومة ولو إجمالاً، مع أنّ مخالفة المعلوم إجمالاً في العمل فوق حدّ الإحصاء في الشبهات الموضوعيّة)، ولهذا نكتفي بما ذكره الأستاذ الاعتمادي دامت إفاداته من الأمثلة، مثل جواز الاقتداء في صلاتين لواجدني المنى في الثوب المشترك، ومثل طهارة البدن، وبقاء الحدث عند التوضؤ غفلة بمائع مشتببه فيما إذا كانت الشبهة محصورة، ومثل وجوب النفقة وحرمة الوطاء لمن ادعى زوجيّة امرأة، وأنكرت، وأمثالها.

(هذا تمام الكلام في المقامات الثلاثة، أعني: دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرمة، وعكسه، ودوران الأمر بينهما).

وقد تقدّم البحث في المقامات الثلاثة مفصّلاً، مع أنّ الاحتمالات والصور كما تقدّمت في الجداول لا تنحصر فيها، ولذا يقول المصنّف رحمته: إنّ حكم ما عدا الوجوب والحرمة من الأحكام يعلم بملاحظة ما ذكرنا، إلى أن قال:

(وملخصه: إنّ دوران الأمر بين طلب الفعل والترك وبين الإباحة نظير المقامين الأوّلين).

أي: دوران الأمر بين الاستحباب والإباحة يكون نظير دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرمة، ودوران الأمر بين الكراهة والإباحة يكون نظير دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب، فالأوّل يكون نظير الشبهة الوجوبيّة، والثاني نظير الشبهة التحريميّة، فالقائل بالبراءة فيهما يقول بها هنا، والقائل بالاحتياط في السابق يقول به هنا، غاية الأمر بعنوان الاستحباب لا الوجوب.

ودوران الأمر بين الاستحباب والكراهة نظير المقام الثالث، ولا إشكال في أصل هذا الحكم، إلا إن إجراء أدلة البراءة في صورة الشك في الطلب الغير الإلزامي فعلاً أو تركاً قد يستشكل فيه، لأن ظاهر تلك الأدلة نفي المؤاخذه والعقاب، والمفروض انتفاؤهما في غير الواجب والحرام، فتدبر.

(ودوران الأمر بين الاستحباب والكراهة نظير المقام الثالث)، وهو دوران الأمر بين المحذورين، فتأتي الأقوال المتقدمة هنا أيضاً.

(ولا إشكال في أصل هذا الحكم) أي: نفي الاستحباب والكراهة بالأصل كما في شرح الاعتمادي، (إلا أن إجراء أدلة البراءة في صورة الشك في الطلب الغير الإلزامي فعلاً أو تركاً قد يستشكل فيه)، لأن ظاهر تلك الأدلة هو نفي المؤاخذه والعقاب، ولا عقاب في مخالفة الحكم غير الإلزامي.

(فتدبر) لعلّه إشارة إلى أن ظاهر بعض أدلة البراءة هو نفي الحكم، فتجري في الحكم غير الإلزامي أيضاً.

أو إشارة إلى أنه قد يترتب على الاستحباب والكراهة أثر شرعي، فيجري فيهما الأصل نظراً إلى ذلك الأثر، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي. هذا تمام الكلام في البراءة، ويقع بعده الكلام في أصالة الاحتياط والشك في المكلف به.



## الموضع الثاني

### في الشك في المكلف به

مع العلم بنوع التكليف؛ بأن يعلم الحرمة أو الوجوب، ويشتبه الحرام أو الواجب، ومطالبه - أيضاً - ثلاثة:

### المطلب الأول

دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب

ومسائله أربع:

(الموضع الثاني: في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف؛ بأن يعلم الحرمة أو الوجوب، ويشتبه الحرام أو الواجب، ومطالبه - أيضاً - ثلاثة: المطلب الأول: دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب، ومسائلة أربع).  
الموضع الثاني كالموضع الأول يكون مشتملاً على المطالب الثلاثة، ثم كل مطلب يشتمل على أربع مسائل.

واجمال المطالب الثلاثة هي:

١- اشتباه الحرام بغير الواجب.

٢- واشتباه الواجب بغير الحرام.

٣- واشتباه الحرام بالواجب.

ويجري في الموضع الثاني وهو الشك في المكلف به جميع ما تقدم في الموضع الأول، وهو الشك في التكليف من الصور والاحتمالات التي تقدمت في الموضع الأول في الجداول الثلاثة، ولذلك يمكن تطبيق الصور والاحتمالات هنا على الجداول الثلاثة المتقدمة بلا حاجة إلى الجداول الجديدة، غاية الأمر يوضع مكان كل من الحرمة والوجوب والاستحباب والكراهة والإباحة، الحرام والواجب والمستحب والمكروه والمباح.

نعم، تتصور هنا صور لم يكن لها مورد في الموضع الأول، وهي:

تردد المكلف به بين المتباينين، أو الأقل والأكثر.  
 وعلى التقدير الأول؛ تارة: يكون الاشتباه بين أمور محصورة، وأخرى: بين أمور غير محصورة، فعلى الأول تسمى الشبهة محصورة، وعلى الثاني غير محصورة.  
 وعلى التقدير الثاني وهو تردد المكلف به بين الأقل والأكثر؛ تارة: يكون مردداً بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وأخرى: بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، والأول ما لا يسقط التكليف به بإتيان الأقل إن كان في الواقع هو الأكثر، والثاني ما يسقط التكليف به بإتيان الأقل ولو كان في الواقع متعلقاً بالأكثر، كما يأتي تفصيل ذلك إن شاء الله تعالى.  
 ثم إن في الأقل والأكثر الارتباطيين؛ تارة: تكون الكثرة خارجية، وأخرى: ذهنية، ويعبر عن الشك في الكثرة الخارجية بالشك في الجزئية، وعن الشك في الكثرة الذهنية بالشك في الشرطية، كما في بحر الفوائد مع تصرف منا.  
 ثم ما ذكره المصنف رحمته من الترتيب بين المطالب الثلاثة هنا يكون عين ما ذكره من الترتيب في الموضع الأول، حيث قدم الشبهة التحريمية على الوجوبية، وقدم الشبهة الوجوبية على دوران الأمر بين المحذورين، إلا أنه قدم هنا الشبهة الموضوعية على الشبهة الحكمية، حيث يقول في وجه تقديمها عليها:



## المسألة الأولى

لو علم التحريم وشك في الحرام من جهة اشتباه الموضوع الخارجي

وإنما قدّمنا الشبهة الموضوعيّة هنا لاشتتار عنوانها في كلام العلماء، بخلاف عنوان الشبهة الحكميّة.

ثمّ الحرام المشتبه بغيره؛ إمّا مشتبه في أمور محصورة، كما لو دار بين أمرين أو أمور محصورة، ويسمّى بالشبهة المحصورة، وإمّا مشتبه في أمور غير محصورة.

أمّا المقام الأوّل [الشبهة المحصورة]، فالكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: جواز ارتكاب كلا الأمرين أو الأمور، وطرح العلم الإجمالي وعدمه، وبعبارة أخرى: حرمة المخالفة القطعيّة للتكليف المعلوم وعدمها.

الثاني: وجوب اجتناب الكلّ وعدمه، وبعبارة أخرى: وجوب الموافقة القطعيّة للتكليف

وإنما قدّمنا الشبهة الموضوعيّة هنا لاشتتار عنوانها في كلام العلماء، بخلاف عنوان الشبهة الحكميّة. ثمّ الحرام المشتبه بغيره؛ إمّا مشتبه في أمور محصورة، كما لو دار بين أمرين)، كالخمر المرّدّد بين الإثنين (أو أمور محصورة)، كالخمر المرّدّد بين أواني معدودة كالعشر مثلاً، والشبهة - حينئذ - تسمّى بالشبهة المحصورة.

(وإمّا مشتبه في أمور غير محصورة) والشبهة تسمّى بالشبهة غير المحصورة.

(أمّا المقام الأوّل) وهي ([الشبهة المحصورة] فالكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: جواز ارتكاب كلا الأمرين أو الأمور، وطرح العلم الإجمالي).

فيكون حكمه حكم الشكّ البدوي في كونه غير مانع عن جريان الأصول في أطرافه.

(وعدمه) أي: عدم جواز ارتكاب جميع أطرافه، لئلاّ تلزم المخالفة القطعيّة للتكليف

المعلوم إجمالاً، بناءً على القول بحرمة المخالفة القطعيّة.

فقوله: (حرمة المخالفة القطعيّة) عبارة أخرى لقوله: (وعدمه).

كما أنّ قوله: (وعدمها)، أي: عدم حرمة المخالفة القطعيّة عبارة أخرى لقوله: (جواز

ارتكاب كلا الأمرين ... إلى آخره).

(الثاني: وجوب اجتناب الكلّ وعدمه)، أي: عدم وجوب اجتناب الكلّ.

ثمّ إنّ قوله: (وجوب الموافقة القطعيّة ... إلى آخره) عبارة أخرى لقوله: (وجوب اجتناب

(الكل).

كما أن قوله: (وعدمه)، أي: عدم وجوب الموافقة القطعية للتكليف المعلوم عبارة أخرى لقوله: (وعدمه)، أي: عدم وجوب اجتناب الكل.

ثم إن لازم وجوب الموافقة القطعية هو حرمة المخالفة مطلقاً، قطعية كانت أو احتمالية، ولازم حرمة المخالفة القطعية هو وجوب الموافقة الاحتمالية فقط، إذ يكفي في الاجتناب عن المخالفة القطعية تحصيل الموافقة الاحتمالية.

والوجه لكل واحد من وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية وعدمهما هو: إن العلم الإجمالي إن كان مانعاً عن جريان الأصول في جميع أطراف العلم الإجمالي بحيث لا تجري الأصول الترخيضية الشرعية في شيء منها أصلاً، لوجبت - حينئذ - الموافقة القطعية لتنجز التكليف في جميع أطراف العلم الإجمالي، وإن لم يكن العلم الإجمالي مانعاً عن جريان الأصول أصلاً، كما لو كان بمنزلة الشك البدوي، فتجري الأصول في جميع أطرافه، لجاز ارتكاب جميع الأطراف، وإن كان مانعاً عن جريانها في بعض الأطراف دون بعضها الآخر لحرمت المخالفة القطعية، ولا تجب الموافقة القطعية.

وتقدم أن لازم وجوب الموافقة القطعية هو حرمة المخالفة مطلقاً، وليس لازم حرمة المخالفة القطعية وجوب الموافقة القطعية، بل لازمها هو وجوب الموافقة الاحتمالية، وحينئذ إذا قلنا: بأن العلم الإجمالي يقتضي حرمة المخالفة القطعية بقي المجال لأن يقال: بأنه هل يقتضي وجوب الموافقة القطعية أيضاً أم لا؟.

وأما إذا قلنا: بأنه يقتضي وجوب الموافقة القطعية فلا يبقى مجال لأن يقال: بأنه هل يقتضي حرمة المخالفة القطعية أم لا؟ إذ تقدم أن حرمة المخالفة مطلقاً لازمه لوجوب الموافقة القطعية.

## الشبهة المحصورة

أما المقام الأول: [وهو جواز ارتكاب الأمرين أو عدمه] فالحق فيه عدم الجواز وحرمة المخالفة القطعية، وحكي عن ظاهر بعض جوازه.

لنا على ذلك وجود المقتضي للحرمة وعدم المانع عنها.

أما ثبوت المقتضي، فلعوم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه، فإن قول الشارع: اجتنب عن الخمر، يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الإنائين أو أزيد، ولا وجه لتخصيصه

---

(أما المقام الأول: [وهو جواز ارتكاب الأمرين أو عدمه] فالحق فيه عدم الجواز وحرمة المخالفة القطعية).

والأقوال في المقامين أربعة:

الأول: ما اختاره المصنف رحمته، حيث قال: (فالحق فيه عدم الجواز)، أي: عدم جواز الارتكاب، (وحرمة المخالفة القطعية).

والثاني: هو جواز ارتكاب الكل، ونسب هذا القول إلى العلامة المجلسي، وأشار إليه المصنف رحمته بقوله: (وحكي عن ظاهر بعض جوازه)، أي: جواز المخالفة القطعية.

والثالث: هو جواز الارتكاب إلى أن يبقى من أطراف العلم الإجمالي مقدار الحرام، ونسب هذا القول إلى جماعة، كصاحب المدارك والذخيرة والرياض والقوانين، كما في الأوثق.

والرابع: هو إخراج الحرام بالقرعة، ونسب هذا القول إلى السيد ابن طاووس.

لنا على ذلك وجود المقتضي للحرمة وعدم المانع عنها.

ويستدل المصنف رحمته على عدم الجواز بوجود المقتضي وعدم المانع، ومن البديهي أن وجود المقتضي وعدم المانع يكفي في تحقق شيء، سواء كان من الأمور الخارجية أو من الأمور الاعتبارية.

إلا أن الكلام في ثبوت المقتضي وعدم المانع، فقد أشار إلى الأول بقوله:

(أما ثبوت المقتضي، فلعوم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه)، كعنوان الخمر في قول الشارع: (اجتنب عن الخمر) حيث يشمل الخمر المعلوم إجمالاً قطعاً، سواء كانت الألفاظ

بالخمر المعلوم تفصيلاً، مع أنه لو خصّ الدليل بالمعلوم تفصيلاً أخرج الفرد المعلوم إجمالاً عن كونه خمرًا واقعيًا وكان حلالاً واقعيًا، ولا أظنّ أحداً يلتزم بذلك حتى من يقول بكون الألفاظ أساميّ للأمور المعلومة، فإنّ الظاهر إرادتهم الأعمّ من المعلوم إجمالاً. وأمّا عدم المانع، فلأنّ العقل لا يمنع من التكليف عموماً أو خصوصاً بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه في أمرين أو أمور، والعقاب على مخالفة هذا التكليف.

موضوعه لذات المعاني من دون تقييد بكونها معلومة، كما هو الحقّ، أو كانت موضوعه للمعاني المعلومة كما قيل.

وأما على الأول فواضح، وأمّا على الثاني، فلأنّ المراد من وضع الألفاظ للمعاني المعلومة هو الأعمّ من العلم تفصيلاً، فيشمل - حينئذ - الخمر المعلوم إجمالاً أيضاً. (ولا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلاً).

ومضافاً إلى ما ذكر من عدم الوجه لتخصيص الخمر بالمعلوم تفصيلاً (أنه لو خصّ الدليل بالمعلوم تفصيلاً) وضماً لزم خروج فرد الخمر المعلوم إجمالاً عن كونه خمرًا في الواقع، فيكون - حينئذ - حلالاً واقعيًا، ولم يلتزم به أحد. فالحاصل يكون ثبوت المقتضي.

ثم إنّ المراد به هو الأدلة الأولى المثبتة لأحكام الأشياء بعناوينها الأولى. فمن يقول بالحلية الظاهرية في أطراف العلم الإجمالي في الشبهة التحريمية يقول بها لتوهم وجود المانع لا لعدم المقتضي.

(وأما عدم المانع، فلأنّ العقل لا يمنع من التكليف عموماً أو خصوصاً بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه في أمرين أو أمور... إلى آخره).

المانع الذي يخرج به مورد العلم الإجمالي عن الأدلة الأولى فتخصّص به على قسمين: منه عقلي، ومنه شرعي، ولا بدّ من إثبات عدم كلّ واحد منهما.

أما عدم المانع العقلي، فلانتفاء ما يقال: بأنّه مانع عقلاً في المقام؛ وذلك لأنّ المانع العقلي لا يخلو من أحد أمور:

منها: قبح العقاب من دون بيان.

ومنها: قبح التكليف بما لا يطاق.

وأما الشرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم ﷺ: (كُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ)<sup>(١)</sup>، و(كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ)<sup>(٢)</sup>، وغير ذلك.

ومنها: التكليف بخطاب مجمل.

أما عدم الأول فواضح، لأنَّ التكليف بالاجتناب عن الحرام المشتبه بين أمرين أو أمور ليس تكليفاً من غير بيان حتى يكون قبيحاً عقلاً؛ وذلك لوجود البيان؛ إما عموماً بالأدلة الأولى، كقول الشارع: اجتنب عن الخمر مثلاً؛ أو خصوصاً بالأدلة الثانوية، كالأمر بالاجتناب عن الخمر المشتبه بين الإنائين أو أكثر، وقوله ﷺ: (من أخذ بالشبهات وقع في المحرمات)<sup>(٣)</sup>، فالعقاب على مخالفة التكليف بوجود الاجتناب عن الحرام المشتبه ليس قبيحاً عقلاً، لعدم كونه بلا بيان.

وأما عدم الثاني، أي: عدم لزوم التكليف بما لا يطاق، فأوضح من سابقه، لأنَّ التكليف بالاجتناب عن أمرين أو أمور محصورة ليس تكليفاً بما لا يطاق حتى يكون قبيحاً عقلاً. وأما الثالث، وهو التكليف بخطاب مجمل، فإنه وإن كان يلزم في المقام بناءً على بيان التكليف بالأدلة الثانوية، كقول الشارع: اجتنب عن الحرام المشتبه في أمرين أو أمور، إلا أنه غير مانع عقلاً بعد إمكان الاحتياط، وتمكّن المكلف من الامتثال.

(وأما الشرع، فلم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم ﷺ: (كُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ)، و(كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بِعَيْنِهِ)، وغير ذلك).

يقول المصنّف ﷺ في مقام بيان عدم المانع شرعاً بما حاصله: من أنه لم يقم دليل شرعي على جواز ارتكاب أطراف العلم الإجمالي في الشبهة التحريمية عدا أخبار البراءة،

(١) الكافي ٥: ٣١٣/٤٠. التهذيب ٧: ٩٨٩/٢٢٦. الوسائل ١٧: ٨٩، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

(٢) الكافي ٥: ٣١٣/٣٩. الفقيه ٣: ١٠٠٢/٢١٦. التهذيب ٧: ٩٨٨/٢٦٦. السرائر ٣: ٥٩٤، الوسائل ١٧:

٨٨، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ١.

(٣) الكافي ١: ٦٨/١٠. الفقيه ٣: ١٨/٦. التهذيب ٦: ٨٤٥/٣٠٢. الوسائل ٢٧: ١٥٧، أبواب صفات القاضي،

ب ١٢، ح ٩.

بناءً على أنّ هذه الأخبار كما دلّت على حليّة المشتبه مع عدم العلم الإجمالي وإن كان محرّماً في علم الله سبحانه، كذلك دلّت على حليّة المشتبه مع العلم الإجمالي، ويؤيده إطلاق الأمثلة المذكورة في بعض هذه الروايات، مثل الثوب المحتمل للسرقة، والمملوك المحتمل للحرية، والمرأة المحتملة للرضيعة، فإنّ إطلاقها يشمل الاشتباه مع العلم الإجمالي، بل الغالب ثبوت العلم الإجمالي، لكن مع كون الشبهة غير محصورة.

ولكن هذه الأخبار لا تصلح للمنع، لأنّها كما تدلّ على حليّة كلّ واحد من المشتبهين، كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم إجمالاً، لأنّه - أيضاً - شيء علم حرمة.

وهي على قسمين:

منها: ما هي ظاهرة في الشبهات الحكميّة، كحديث السعة، والحجب ونحوهما، وهذه خارجة عن المقام، لأنّ الشبهة في المقام موضوعيّة، ولهذا لم يذكرها المصنّف رحمته.  
ومنها: ما هي ظاهرة في الشبهات الموضوعيّة، مثل ما تقدّم من أخبار الحلّ.  
وهي بإطلاقها تشمل الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، فتدلّ على حليّة المشتبه المقرون بالعلم الإجمالي كما تدلّ على حليّة المشتبه المجرد عنه، كما أشار إليه المصنّف رحمته بقوله:

(بناءً على أنّ هذه الأخبار كما دلّت على حليّة المشتبه مع عدم العلم الإجمالي ... إلى آخره).

ثمّ أشار المصنّف رحمته إلى ما يؤيد شمول هذه الأخبار موارد العلم الإجمالي بقوله:  
(ويؤيده إطلاق الأمثلة المذكورة ... إلى آخره).

أي: يؤيد ما ذكر - من دلالة هذه الأخبار على حليّة المشتبه المقرون بالعلم الإجمالي - إطلاق الأمثلة المذكورة في رواية مسعد بن صدقة، والأمثلة المذكورة فيها هي الثوب المحتمل للسرقة، والمملوك المحتمل للحرية، والمرأة المحتملة للرضيعة، حيث يشمل إطلاقها الاشتباه مع العلم الإجمالي، كما يشمل الاشتباه غير المشوب به.

(بل الغالب ثبوت العلم الإجمالي) من جهة وجود الثوب المسروق في السوق، إلا أنّ هذه الأخبار لا تصلح للمنع، لاختصاصها بالشبهات البدويّة لثلا يلزم التناقض.  
(لأنّها كما تدلّ على حليّة كلّ واحد من المشتبهين)، إذ كلّ واحد منهما بخصوصه

فإن قلت: إن غاية الحل معرفة الحرام بشخصه، ولم يتحقق في المعلوم الإجمالي. قلت: أما قوله عليه السلام: (كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه)<sup>(١)</sup>، فلا يدل على ما ذكرت، لأن قوله عليه السلام: (بعينه) تأكيد للضمير، جيء به للاهتمام في اعتبار العلم، كما يقال: رأيت زيدا نفسه بعينه، لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤية، وإلا فكل شيء علم حرمة فقد علم حرمة

مشكوك فيه كالشك البدوي، (كذلك تدل على حرمة ذلك المعلوم إجمالاً) بمقتضى مفهوم الغاية وهي قوله: (حتى تعرف الحرام)، لأن المعلوم بالإجمال شيء علم تحريره، فيلزم - حينئذ - التناقض بين الصدر والذيل، إذ الحكم الظاهري وهو الحلية في الصدر يكون مغنياً بغاية وهو مطلق العلم والمعرفة وهي حاصلة في مورد العلم الإجمالي، فيكون مقتضى حصول الغاية حرمة المشتبه المعلوم إجمالاً، فلا بد من اختصاص هذه الأخبار بالشبهة البدوية، وعدم شمولها لأطراف العلم الإجمالي، حتى يكون الحكم في أطراف العلم الإجمالي هو الحرمة فقط، لئلا يلزم ما ذكر من التناقض.

(فإن قلت: إن غاية الحل معرفة الحرام بشخصه، ولم يتحقق في المعلوم الإجمالي). وحاصل كلام المصنف عليه السلام هو أن غاية الحل في هذه الأخبار لم تكن مطلق العلم الشامل للعلم الإجمالي، بل هي العلم التفصيلي بقريته قوله: (بعينه) حيث قال عليه السلام: (كل شيء حلال حتى تعرف الحرام بعينه)، أي: حتى تعرف أنه حرام معيناً وتفصيلاً، فلا يلزم - حينئذ - تناقض بين الصدر والذيل، لأن الحكم بالحلية يكون مغنياً بالعلم التفصيلي وهو غير حاصل، فيكون الحكم منحصراً بالحلية.

وبالجملة، إن المانع من شمول هذه الأخبار موارد العلم الإجمالي هو لزوم التناقض، وهو منتفٍ لأنه مبني على أن يكون المراد بالعلم أعم من العلم التفصيلي، والإجمالي، وليس الأمر كذلك، كما تقدم لظهور (بعينه) في العلم التفصيلي.

قلت: أما قوله عليه السلام: (كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه)، فلا يدل على ما ذكرت، لأن قوله عليه السلام: (بعينه) تأكيد للضمير جيء به للاهتمام في اعتبار العلم ... إلى آخره). وتوضيح ما ذكره في الجواب يحتاج إلى مقدمة وهي: إن التقييد باعتبار ما يرجع إليه

(١) الكافي ٥: ٣١٣/٤٠. التهذيب ٧: ٢٢٦/٩٨٩. الوسائل ١٧: ٨٩، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

نفسه، فإذا علم نجاسة إناء زيد وطهارة إناء عمرو فاشتبه الإناءان، فإناء زيد شيء علم حرمة بعينه.

نعم، يتّصف هذا المعلوم المعيّن بكونه لا بعينه إذا أطلق عليه عنوان أحدهما، فيقال: أحدهما لا بعينه، في مقابل أحدهما المعيّن عند القائل.

وأما قوله عليه السلام: (فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه)، فله ظهور في ما ذكر، حيث إنّ قوله: (بعينه) قيد للمعرفة، فمؤداه اعتبار معرفة الحرام بشخصه، ولا يتحقّق ذلك إلا إذا أمكنت الإشارة الحسيّة إليه.

وأما إناء زيد المشتبه بإناء عمرو في المثال، وإن كان معلوماً بهذا العنوان، إلا أنه مجهول باعتبار الأمور المميّزة له في الخارج عن إناء عمرو، فليس معروفاً بشخصه، إلا أنّ بقاء الصحيحة على هذا الظهور يوجب المنافاة لما دلّ على حرمة ذلك العنوان المشتبه، مثل قوله: اجتنب عن الخمر.

القيد لا يخلو عن أحد أمرين:

الأول: أن يكون ما يرجع إليه القيد كلياً.

والثاني: أن يكون جزئياً.

ثم إن التقييد في الأول ظاهر في الانقسام، أي: انقسام الكلّي المقيد إلى المقيد بالقيد المذكور والمقيد بضده، مثل تقييد الإنسان بالعالم يوجب انقسامه إلى العالم وضده وهو الجاهل، وأما التقييد في الثاني وهو كون المقيد جزئياً فليس ظاهراً في الانقسام، لعدم إمكان الانقسام، فلا بدّ - حينئذ - من أن يكون للتأكيد.

إذا عرفت هذه المقدّمة يتّضح لك أنّ التقييد في الرواية الأولى - وهي: قوله عليه السلام: (كلّ شيء حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه) - يرجع إلى ضمير (أنه) الراجع إلى الشيء الخارجي الجزئي، فيكون التقييد للتأكيد جيء به للاهتمام في اعتبار العلم الأعمّ من التفصيلي والإجمالي، نظير ما يقال: رأيت زيدا نفسه بعينه، فجيء بلفظ (نفسه) و(بعينه) تأكيداً لتحقيق الرؤية.

وذلك (لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤية) لئلا يتوهم السامع رؤية غلام زيد مثلاً، وحينئذ فلا تدلّ الرواية على اعتبار العلم التفصيلي بالحرمة، بل تدلّ على اعتبار مطلق



لأن الإذن في كلا المشتبهين ينافي المنع عن عنوان مردّد بينهما يوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم إجمالاً في متن الواقع .  
وهو ممّا يشهد الاتفاق والنصّ على خلافه حتى نفس هذه الأخبار، حيث إنّ مؤدّاه ثبوت الحرمة الواقعيّة للأمر المشتبه.

العلم في وجوب الاجتناب عن الحرام، فيعود محذور لزوم التناقض لو قلنا بدلالتها على الحلّية في أطراف العلم الإجمالي، فلا بدّ من اختصاصها بالشبهة البدويّة لئلا يلزم التناقض، كما عرفت.

نعم، لو كان لفظ (بعينه) في الرواية قيداً للعلم المستفاد من قوله: (تعلم) لكان ظاهراً في الانقسام، لأنّ العلم كليّ ينقسم إلى التفصيلي والإجمالي، فيكون مفاد الرواية اعتبار العلم التفصيلي في الحرمة ووجوب الاجتناب عن الحرام المعلوم تفصيلاً، وبذلك يعود الإشكال إلّا أنّ القيد يكون قيداً للذات، وهو الضمير الراجع إلى مصداق الشيء الموجود في الخارج، كما هو كذلك في نظيره، وهو بعينه في رأيت زيدا نفسه بعينه، حيث يكون لفظ (بعينه) قيداً للذات وهو زيد، لا للفعل وهو الرؤية.

فالمحصّل من جميع ما ذكرنا هو أنّ الرواية الأولى لا تدلّ على ما ذكر في الإشكال من أنّ غاية الحلّ معرفة الحرام معيّناً وتفصيلاً.

وأما الرواية الثانية وهي: قوله عليه السلام: (كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعلم الحرام منه بعينه)<sup>(١)</sup>، وإن كانت ظاهرة في رجوع لفظ بعينه إلى المعرفة، فيكون مفاد الرواية - حينئذ - هو معرفة الحرام بشخصه تفصيلاً فتدلّ على أنّ غاية الحلّ هو العلم التفصيلي، ولا يجب الاجتناب عن الخمر المعلوم إجمالاً، إلّا أنّ هذا الظهور ينافي ما دلّ على حرمة الخمر مطلقاً، كقول الشارع: اجتنب عن الخمر، حيث يشمل الخمر المشتبه بين أمرين أو أمور، كما عرفت، فلا بدّ من رفع اليد - حينئذ - عن هذا الظهور، لأنّه يقتضي عدم الحكم بحرمة الخمر المعلوم إجمالاً في متن الواقع.

(وهو ممّا يشهد الاتفاق والنصّ على خلافه حتى نفس هذه الأخبار، حيث إنّ مؤدّاها

(١) الكافي ٥: ٣٩/٣١٣. الفقيه ٣: ١٠٠٢/٢١٦. التهذيب ٧: ٩٨٨/٢٦٦. السرائر ٣: ٥٩٤.

فإن قلت: مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي لا توجب ارتفاع [الحكم] الواقعي، كما في الشبهة المجردة عن العلم الإجمالي، مثلاً قول الشارع: اجتنب عن الخمر، شامل للخمر الواقعي الذي لم يعلم به المكلف ولو إجمالاً، وحليته في الظاهر لا يوجب خروجه عن العموم المذكور حتى لا يكون حراماً واقعياً، فلا ضير في التزام ذلك في الخمر الواقعي المعلوم إجمالاً.

ثبوت الحرمة الواقعية للأمر المشتبه).

فنقول: إن لفظ (بعينه) تأكيد لضمير (منه) جيء به للاهتمام في اعتبار العلم والمعرفة، فيبقى العلم على إطلاقه شامل للعلم الإجمالي، وحينئذ لا تدل هذه الرواية على حلية أطراف العلم الإجمالي للزوم التناقض، فتكون مختصة بالشبهة البدوية كالرواية الأولى، فتأمل تعرف.

(فإن قلت: مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي لا توجب ارتفاع [الحكم] الواقعي، كما في الشبهة المجردة عن العلم الإجمالي).

فلا بد من ذكر ما يرجع إليه هذا الإشكال مما تقدم عن المصنف رحمته، فنقول:

إن ما تقدم منه مما يوهم ارتفاع الحكم الواقعي بالحكم الظاهري هو قوله:

(لأن الإذن في كلا المشتبهين ينافي المنع عن عنوان مردّ بينهما يوجب الحكم بعدم حرمة

الخمر المعلوم إجمالاً في متن الواقع).

وهذا الكلام صريح في ارتفاع حرمة الخمر عن متن الواقع بعد الحكم الظاهري، وهو إذن الشارع في ارتكاب كلا المشتبهين، فيتوجه إلى هذا الكلام ما ذكر من الإشكال من أن مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي لا توجب ارتفاع الحكم الواقعي، حتى يقال بأن الحكم الواقعي ثابت بالاتفاق والنص.

فلا بد من رفع اليد عن ظهور الرواية في ثبوت الحكم الظاهري في مورد العلم الإجمالي، وحملها على مورد الشبهة البدوية لكون ظهورها مخالفاً للنص والإجماع، بل الحكم الواقعي ثابت في الواقع ولو جعل في الظاهر حكم على خلافه، كما في موارد الشبهات البدوية، حيث يجتمع الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري فيها ولا منافاة بينهما لتعدد الموضوع، فكذلك في موارد العلم الإجمالي.

فحينئذ نأخذ بظهور الرواية، وهي تدل على الحلية في أطراف العلم الإجمالي، ولا

قلتُ: الحكم الظاهري لا يقدح مخالفته للحكم الواقعي في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة، لرجوع ذلك إلى معذورية المحكوم الجاهل، كما في أصالة البراءة، وإلى بدلية الحكم الظاهري عن الواقع أو كونه طريقاً مجعولاً إليه على الوجهين في الطرق الظاهرية المجعولة، وأما مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين؛ لأنّ العلم بالتحريم يقتضي وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرّم، فإذا نُشر الشارع في فعله يناهض حكم العقل بوجوب الإطاعة.

موجب ل طرح ظهورها في إذن الشارع لارتكاب كلا المشتبهين.

(قلتُ: الحكم الظاهري لا يقدح مخالفته للحكم الواقعي في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة، لرجوع ذلك إلى معذورية المحكوم الجاهل).

وحاصل الجواب أنّ جعل الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعي لا مانع منه مع جهل المكلف بالمخالفة، لرجوع جعل الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعي إلى معذورية المكلف الجاهل في مورد أصالة البراءة (وإلى بدلية الحكم الظاهري عن الواقع) في مورد الأمارات الظنيّة المعتمدة على القول باعتبارها على نحو السببية، حيث يجعل مؤداهما أحكاماً ظاهرية بدلاً عن الواقع، ويتدارك فوت الواقع بالمصلحة التي تكون في السلوك على طبق هذه الأمارات. (أو كونه طريقاً مجعولاً إليه).

أي: كون الحكم الظاهري طريقاً مجعولاً إلى الواقع على القول باعتبار الأمارات من باب الطريقيّة من جهة كونها أكثر مطابقة للواقع من القطع، فيكون المجعول نفس الطريقيّة وهو الحكم الظاهري.

والحاصل إنّ جعل الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعي مع جهل المكلف بالمخالفة لا مانع منه، إلاّ أنّه قبيح عقلاً بعد علمه بالمخالفة، (لأنّ العلم بالتحريم يقتضي وجوب الامتثال) والإطاعة بمقتضى حكم العقل بوجوب الإطاعة بالنسبة إلى التكليف المعلوم، وما نحن فيه من هذا القبيل، حيث يعلم المكلف بالتحريم، فيجب الامتثال لحكم العقل بوجوب الإطاعة، وحينئذ يجب الاجتناب عن الحرام الموجود في المشتبهين.

فإذا نُشر الشارع في ارتكاب كلا المشتبهين وإن لم يكن منافياً للحكم الواقعي إلاّ أنّه يكون

فإن قلت: إذن الشارع في فعل المحرّم مع علم المكلف بتحريمه إنّما ينافي حكم العقل من حيث إنه إذن في المعصية والمخالفة، وهو إنّما يقبح مع علم المكلف بتحقق المعصية حين ارتكابها حينئذ.

والإذن في ارتكاب المشتبهين ليس كذلك إذا كان على التدرّج، بل هو إذن في المخالفة مع عدم علم المكلف بها إلا بعدها، وليس في العقل ما يقبح ذلك وإلا لقبح الإذن في ارتكاب جميع المشتبهات بالشبهة غير المحصورة أو في ارتكاب مقدار يعلم عادةً بكون الحرام فيها.

منافياً لحكم العقل بوجوب الامتثال والإطاعة، لأنّ إذنه ترخيص في المعصية، فينافي حكم العقل بقبح المعصية ووجوب الإطاعة.

(فإن قلت: إذن الشارع في فعل المحرّم مع علم المكلف بتحريمه إنّما ينافي حكم العقل من حيث إنه إذن في المعصية والمخالفة، وهو إنّما يقبح مع علم المكلف بتحقق المعصية حين ارتكابها حينئذ).

وحاصل الإشكال، هو أنّ ما ذكرت - من أنّ إذن الشارع وترخيصه في ارتكاب كلا المشتبهين ترخيص في المعصية، فينافي حكم العقل بقبح المعصية - صحيح في الجملة، أي: فيما إذا كان الارتكاب معصية في علم المكلف حين الارتكاب، بأن يرتكب المشتبهين دفعة، ولا يتحقق ذلك فيما إذا كان الارتكاب تدرّجاً، لعدم علم المكلف حين الارتكاب بكونه معصية ومخالفة.

نعم، يحصل له العلم بالمعصية والمخالفة بعد ارتكاب جميع الأطراف تدرّجاً، إلا أنه لا يكفي مجرد العلم بالمخالفة ولو بعد الارتكاب في حكم العقل بالقبح.

ولهذا ذهب غير واحد من الأصوليين إلى جواز ارتكاب المشتبهين بالتدرّج، ولا يكون ما ذكرت من التنافي بين ترخيص الشارع وحكم العقل رداً لهذا القول، نعم يكون رداً لمن يقول بجواز الارتكاب مطلقاً، كما لا يخفى.

وبالجملة، إنّ إذن الشارع في المخالفة مع عدم علم المكلف بها ليس قبيحاً عقلاً، حتى ينافي حكم العقل بالقبح، والشاهد عليه وقوع نظائره في الشرع، فإنه لو كان إذن الشارع في المخالفة مطلقاً قبيحاً، لكان إذنه في ارتكاب جميع المشتبهات بالشبهة غير المحصورة قبيحاً كذلك، وكان إذنه في ارتكاب مقدار يعلم عادةً بكون الحرام فيها قبيحاً

وفي ارتكاب الشبهة المجردة التي يعلم المولى اطلاع العبد بعد الفعل على كونه معصيةً، وفي الحكم بالتخيير الاستمراري بين الخبرين أو فتوى المجتهدين.

قلت: إذن الشارع في أحد المشتبهين ينافي - أيضاً - حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم المتعلق بالمصداق المشتبه؛ لإيجاب العقل - حينئذ - الاجتناب عن كلا المشتبهين.

أيضاً، وكان إذنه في ارتكاب الشبهة المجردة مع علم المولى باطلاع العبد بعد الارتكاب على المخالفة قبيحاً، كما كان الحكم بالتخيير الاستمراري بين الخبرين أو فتوى المجتهدين مع علم المكلف بعد الأخذ بكلا الخبرين بالمخالفة قبيحاً.

فمن وقوع إذن الشارع في المخالفة في هذه الموارد نكشف أن العقل لا يحكم بقبح مطلق المخالفة، بل يحكم بقبح ما يعلم المكلف به حال الارتكاب، فالتالي في الجميع - وهو كون قبح الإذن عقلاً - باطل، فالمقدم وهو قبح الإذن في المخالفة مطلقاً - أيضاً - باطل، فحينئذ تكون النتيجة عدم قبح الإذن في المخالفة مطلقاً، بل يكون قبيحاً إذا علم المكلف بها حال الارتكاب.

(قلت: إذن الشارع في أحد المشتبهين ينافي - أيضاً - حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم المتعلق بالمصداق المشتبه؛ لإيجاب العقل - حينئذ - الاجتناب عن كلا المشتبهين).

وحاصل كلام المصنف رحمه الله في مقام الجواب عن الإشكال المذكور هو أن إذن الشارع في ارتكاب بعض أطراف العلم الإجمالي أيضاً - أي: كإذنه في ارتكاب جميع الأطراف - ينافي حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم بالإجمال، وذلك لأن الاجتناب عن الحرام المشتبه في أمرين أو أمور يتوقف على الاجتناب عن جميع الأطراف، فيحكم بالاجتناب عن الجميع مقدّمة للاجتناب عن الحرام، كما أشار إليه بقوله: لإيجاب العقل - حينئذ - الاجتناب عن كلا المشتبهين.

والحاصل، إن إذن الشارع في المخالفة قبيح عقلاً من غير فرق بين أن يكون الإذن في ارتكاب جميع الأطراف دفعة أو تدريجاً، لأن المناط في حكم العقل بالقبح - وهو الإذن في المخالفة والمعصية - موجود في كلا الموردين.

بقي الجواب عن الأمثلة المذكورة في الإشكال فنقول:

نعم، لو أذن الشارع في ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلاً عن الواقع في الاجتياز بالاجتناب عنه جاز، فإذا أذن الشارع في أحدهما لا يحسن إلا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلاً ظاهرياً عن الحرام الواقعي، فيكون المحرّم الظاهري هو أحدهما على التخيير، وكذا المحلّل الظاهري، ويثبت المطلوب، وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل المشتبهين، [وحاصل معنى تلك الصحيحة<sup>(١)</sup> أن كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف أن في ارتكابه

إن إذن الشارع في الموارد المذكورة ليس من الإذن في المخالفة والمعصية حتى ينافي حكم العقل، وذلك أما في الشبهة المجردة عن العلم الإجمالي فلأجل عدم حكم العقل بوجود الامتثال أصلاً، لعدم ثبوت التكليف مع فرض عدم العلم.

وأما في أطراف العلم الإجمالي فلأجل جعل البدل، حيث يجعل الشارع بعض أطراف العلم الإجمالي بدلاً عن الحرام الواقعي، فيكتفي بالاجتناب عنه عن الاجتناب عن الحرام الواقعي، ويجوز ارتكاب ما عداه، وكذلك في مورد التخيير، حيث يجعل أحدهما بدلاً عن الواقع، والآخر حلالاً ظاهرياً، كما هو مبين في المتن تفصيلاً، فالتخيير - حينئذ - بدوي كما لا يخفى، لأن التخيير الاستمراري مستلزم للمخالفة القطعية، هذا مضافاً إلى أن إذن الشارع مع جعل البدل ليس من الإذن في المعصية.

وبعبارة أخرى: إن حكم العقل بوجود الاجتناب عن كلا المشتبهين تعليلي، لأنه معلق على عدم ورود حكم من الشارع على خلاف حكم العقل، فيرتفع بعد إذن الشارع في ارتكاب بعض الأطراف، بعد جعله بعضه الآخر بدلاً عن الواقع، وهذا بخلاف حكم العقل بقبح المخالفة القطعية، حيث يكون حكماً تنجيزياً لا يقبل ورود حكم من الشارع على خلافه، وهو الإذن في المخالفة والمعصية.

فالمخالفة القطعية محرمة شرعاً، كما هي قبيحة عقلاً، كما أشار إلى حرمتها بقوله: (ويثبت المطلوب؛ وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل المشتبهين).

ثم يرجع المصنّف رحمته إلى الرواية حيث يقول:

(وحاصل معنى تلك الصحيحة أن كل شيء فيه حلال) كالخل (وحرام) كالخمر، (فهو

(١) الكافي ٥: ٣٩/٣١٣. الفقيه ٣: ١٢٦/١٠٠٢. التهذيب ٧: ٢٦٦/٩٨٨. السرائر ٣: ٥٩٤.

فقط، أو في ارتكابه المقرون مع ارتكاب غيره ارتكاباً للحرام، والأول في العلم التفصيلي والثاني في العلم الإجمالي].

فإن قلت: إذا فرضنا المشتبهين ممّا لا يمكن ارتكابهما إلا تدريجاً، ففي زمان ارتكاب أحدهما يتحقّق الاجتناب عن الآخر قهراً، فالمقصود من التخيير - وهو ترك أحدهما - حاصل مع الإذن في ارتكاب كليهما، إذ لا يعتبر في ترك الحرام القصد، فضلاً عن قصد الامتثال.

لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه).

أي: تعرف بأن هذا الإناء خمر، كما في مورد العلم التفصيلي، أو تعرف أن هذا الإناء أو الآخر خمر في مورد العلم الإجمالي، فيحكم بالحرمة ووجوب الاجتناب بعد المعرفة والعلم مطلقاً، أي: سواء كان العلم تفصيلياً أو إجمالياً.

(فإن قلت: إذا فرضنا المشتبهين ممّا لا يمكن ارتكابهما إلا تدريجاً، ففي زمان ارتكاب أحدهما يتحقّق الاجتناب عن الآخر قهراً، فالمقصود من التخيير - وهو ترك أحدهما - حاصل مع الإذن في ارتكاب كليهما، إذ لا يعتبر في ترك الحرام القصد، فضلاً عن قصد الامتثال). والإشكال يرجع إلى ما ذكره المصنّف رحمته في الجواب عن الإشكال السابق من الجمع بين جعل البدل والتخيير.

ثم إن هذا الإشكال يتّضح بعد ذكر مقدّمة مشتملة على أمور:

منها: إن إذن الشارع في أحدهما لا يحسن إلا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلاً عن الحرام الواقعي، فيكون المحرّم هو أحدهما على التخيير، كما تقدّم في كلام المصنّف رحمته، ولازم هذا الأمر هو عدم جواز الإذن من الشارع في ارتكاب أحدهما بدون جعل البدل، فضلاً عن الإذن في ارتكابهما معاً.

ومنها: إن ما ذكره من التخيير مطلق يشمل التخيير الاستمراري، والمراد منه هو ترك أحدهما حال ارتكاب الآخر من دون قصد امتثال الأمر بالاجتناب؛ لعدم اعتبار القصد في ترك الحرام فضلاً عن قصد الامتثال.

ومنها: إن المشتبهين على قسمين:

أحدهما: ما لا يمكن ارتكابهما دفعة، كما إذا نذر أحد ترك وطء إحدى زوجتيه حيث لا يمكن وطؤهما دفعة.

قلتُ: الإذن في فعلهما في هذه الصورة - أيضاً - ينافي الأمر بالاجتناب عن العنوان الواقعي المحرّم، لما تقدّم من أنّه مع وجود دليل حرمة ذلك العنوان المعلوم وجوده في المشتبهين لا يصحّ الإذن في أحدهما إلا بعد المنع عن الآخر بدلاً عن المحرّم الواقعي، ومعناه

وثانيهما: ما يمكن ارتكابهما دفعة كشرّب الإناثين المشتبهين بالخمير. ومن هذه المقدّمة يتّضح لك الإشكال فيما إذا فرضنا المشتبهين ممّا لا يمكن ارتكابهما دفعة، فنقول:

إنّ الغرض وهو الاجتناب عن أحدهما حال ارتكاب الآخر حاصل قهراً على هذا الفرض من دون حاجة إلى جعله بدلاً عن الواقع، ثمّ الأمر بالاجتناب عنه. فما ذكر من أنّ إذن الشارع في أحدهما لا يحسن إلا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر... إلخ، لا يرجع إلى محضّل، بل إذن الشارع في ارتكاب كليهما ليس بقبیح، فضلاً عن إذنه في أحدهما، فكما يصحّ من الشارع الإذن في ارتكابهما تدريجياً على نحو التخيير الاستمراري، كذلك يصحّ إذنه في ارتكابهما دفعة في محلّ الفرض، لأنّ الغرض من التخيير وهو ترك الآخر حين الارتكاب حاصل قهراً، كما عرفت.

وعلى هذا فيجوز الإذن في ارتكاب كلا المشتبهين من دون حاجة إلى النهي عن أحدهما، ولازمه جواز المخالفة القطعيّة التدريجيّة، فيكون هذا الإشكال دليلاً لمن يقول بجواز المخالفة القطعيّة فيما لا يمكن ارتكاب الأطراف دفعة، كما هو ظاهر الرواية الثانية على ما عرفت.

وبالجملة، إنّ ما ذكر في الجواب عن الإشكال السابق من أنّ إذن الشارع في أحدهما لا يحسن إلا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلاً عن الحرام الواقعي لا يتمّ على إطلاقه، بل إنّما يتمّ في صورة واحدة، وهي فيما إذا أمكن ارتكابهما دفعة دون غيرها.

(قلتُ: الإذن في فعلهما في هذه الصورة)، أي: صورة عدم إمكان ارتكاب المشتبهين دفعة (أيضاً ينافي الأمر بالاجتناب عن العنوان الواقعي المحرّم... إلى آخره).

وهذا الجواب من المصنّف رحمته يتّضح بعد بيان أنّ التكليف بغير المقدور قبیح عقلاً، ولا يجوز شرعاً، فلا بدّ من أن يكون متعلّق التكليف مقدوراً للمكلّف أيضاً، والمراد من المقدور ما يتمكّن المكلّف من فعله وتركه معاً.



المنع عن فعله بعده؛ لأنّ هذا هو الذي يمكن أن يجعله الشارع بدلاً عن الحرام الواقعي، حتى لا ينافي أمره بالاجتناب عنه، إذ تركه في زمان فعل الآخر لا يصلح أن يكون بدلاً [عن حرمة]. وحينئذٍ، فإن منع في هذه الصورة عن واحد من الأمرين المتدرجين في الوجود لم يجز ارتكاب الثاني بعد ارتكاب الأوّل وإلّا لغي المنع المذكور.

فإن قلت: الإذن في أحدهما يتوقّف على المنع عن الآخر في نفس تلك الواقعة، بأن يرتكبهما دفعة، والمفروض امتناع ذلك في ما نحن فيه من غير حاجة إلى المنع، ولا يتوقّف

وبعده يتّضح لك أنّ معنى المنع والنهي عن الآخر بدلاً عن الحرام الواقعي فيما لا يمكن ارتكابهما دفعة هو المنع والنهي بعد ارتكاب الآخر، حيث يتمكّن المكلف من الفعل حينئذٍ، لا المنع والنهي حال ارتكاب الآخر، حيث لا يتمكّن المكلف من الفعل بالفرض، لأنّ النهي وهو التكليف بالترك - حينئذٍ - يكون لغواً، وذلك لحصول الترك قهراً، كما عرفت في الإشكال.

كما أنّ التكليف بالمنع - حينئذٍ - تكليف بغير مقدور، وهو لا يصدر من عاقل فضلاً عن الشارع الحكيم.

والحاصل، إنّ الإذن في أحدهما لا يحسن إلّا بعد المنع عن الآخر بدلاً عن الحرام الواقعي.

ثمّ إنّ المنع بمقتضى عدم جواز التكليف بغير المقدور يحمل على حال القدرة على الفعل، والقدرة على الفعل فيما لا يمكن ارتكابهما دفعة هي بعد ارتكاب أحدهما، وفيما إذا أمكن ارتكابهما دفعة، هي حال ارتكاب الآخر، فيصحّ فيه المنع حال ارتكاب أحدهما، ولا يصحّ - حينئذٍ - الإذن في أحدهما والنهي عن الآخر بدلاً عن الواقع، إلّا على نحو التخيير الابتدائي لثلاً تلزم المخالفة القطعيّة، فلا بدّ من أن يكون ما هو المتروك أولاً بدلاً عن الحرام الواقعي متروكاً دائماً كذلك.

فيرد - حينئذٍ - قول من يقول بجواز المخالفة القطعيّة التدريجية، إذ لا تلزم حينئذٍ إلّا المخالفة الاحتماليّة.

(فإن قلت: الإذن في أحدهما يتوقّف على المنع عن الآخر في نفس تلك الواقعة، بأن يرتكبهما دفعة، والمفروض امتناع ذلك في ما نحن فيه)، فلا يحتاج الإذن في أحدهما، بل

على المنع عن الآخر بعد ارتكاب الأول، كما في التخيير الظاهري الاستمراري.

في كليهما في ما نحن فيه، أي: فيما لم يمكن ارتكابهما دفعة إلى المنع عن الآخر أصلاً، لا حال الارتكاب ولا بعده.

أما الأول، فلا ممتنع ذلك الفعل حال الاشتغال بالآخر، فتركه حاصل من دون حاجة إلى المنع والنهي.

أما الثاني، فلجواز التخيير الظاهري الاستمراري، كمورد تعارض الخبرين، حيث يجوز الأخذ بأحدهما تارة، وبالأخر أخرى، وترك أحدهما في ما نحن فيه بدلاً عن الحرام الواقعي حاصل قهراً من دون حاجة إلى المنع عن الآخر، لأنّ لازم المنع هو عدم ارتكابهما دفعة حاصل، فيكون المنع كذلك لغواً.

فما ذكر في الجواب السابق من أنّ المنع عن الآخر فيما لم يكن ارتكابهما دفعة معناه هو المنع عن الآخر بعد ارتكاب أحدهما لا يرجع إلى محصل، بعد الالتزام بالتخيير الاستمراري كمورد الخبرين المتعارضين، فيصح - حينئذ - الإذن في ارتكابهما من دون المنع عن الآخر.

وعلى هذا يمكن ابقاء الرواية الثانية وتخصيصها بما لم يمكن ارتكابهما دفعة، فيجوز بمقتضى ظاهر الرواية وطء إحدى المرأتين في واقعة، ووطء الأخرى في الأخرى. وفي تعليقه غلام رضا على الرسائل هنا ما لفظه:

أقول: شرح هذا الإيراد بحيث ينطبق على ما للماتن من المراد، أن يقال: إن الحكم بقبح المخالفة القطعية في واقعتين إنما هو ثابت من العقل على سبيل التعليق دون التنجيز، فيرتفع بعد وصول الترخيص من الشارع، فإذا فرض أنّ المشتبهين ممّا امتنع ارتكابهما دفعة، بمعنى لا يمكن ارتكابهما إلا على سبيل التدرّج، فهو من متعدّد الواقعة.

فيستفاد من عموم أدلة الإباحة الإذن في أحدهما في واقعة، جاعلاً للآخر بدلاً عن الواقع، وبالعكس في واقعة أخرى، ففي صورة فرض ارتكاب المشتبهين تدرجاً يجوز ارتكابهما لكون المخالفة القطعية فيها في واقعتين نظير التخيير الظاهري الثابت بين الظهر والجمعة في جمعيتين. انتهى كلامه رحمته.

والمستفاد من كلامه هو التخيير الظاهري الاستمراري المستلزم للمخالفة القطعية، ولا

قلتُ: تجويزُ ارتكابهما من أوّل الأمر ولو تدريجاً طرحُ لدليل حرمة الحرام الواقعي، والتخيير الاستمراري في مثل ذلك ممنوع.

يحكم العقل بقبحها بعد ورود الترخيص من الشارع.

وشرحه في الجواب بعين ما ذكره في شرح كلام المصنّف رحمته هو:

(قلتُ: تجويزُ ارتكابهما من أوّل الأمر ولو تدريجاً طرحُ لدليل حرمة الحرام

الواقعي... إلى آخره)، حيث قال ما لفظه:

أقول: شرح الجواب بحيث لا يقع فيه الارتباب أن يقال: إننا سلّمنا جواز المخالفة القطعية في متعدّد الواقعة، لكن كون ما نحن فيه منه بمحلّ المنع، لأنّ المعيار بين وحدة الواقعة وتعدّدها ليس الارتكاب على سبيل التدرج والدفعة، بل المدار فيه على وحدة التكليف وتعدّده، فالأوّل يكون واحد الواقعة، والثاني متعدّدها، وحينئذ فيكون التكليف المرّد بين الظهر والجمعة من الثاني، لأنّ التكليف ثابت في كلّ جمعة.

ولذا لا يرتفع بمجرد إتيان أحد الطرفين في الجمعة الأولى، بل هو باقٍ قطعاً سواء كان المأتي به هو المأمور به أم لا، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الثابت فيه لا يكون إلاّ تكليف واحد، ولذا لا يعلم بقاؤه بعد ارتكاب أحد الطرفين، لأنّه لا يعلم أنّ ما وقع بمحلّ الارتكاب هو المنهي عنه حتى يرتفع التكليف بالاجتناب عنه أم لا حتى يبقى، فلا تجوز المخالفة القطعية فيه؟.

وإن شئت توضيح العبارة، فاعلم أنّه إذا حصل الاشتباه في التكليف؛ فإمّا أن يكون متعلّقه من مقولة الترك أو الفعل، وعلى التقديرين؛ فإمّا أن يكون ارتكاب أطراف الشبهة مسبقاً بالعلم الإجمالي بالتكليف أو لا، ومرتقى الأقسام أربعة:

المثال الأوّل: هو الشبهة المحصورة.

المثال الثاني: ما إذا شكّ في أنّه وقعت نجاسة في واحد من عدّة أواني موجودة أم لا، فإنّ متعلّق التكليف فيهما إنّما هو من مقولة الترك، والفرق أنّ ارتكاب الأطراف في الأوّل يكون مسبقاً بالعلم الإجمالي دون الثاني.

المثال الثالث: هو الاشتباه الحاصل بين الظهر والجمعة.

المثال الرابع: ما إذا شكّ في تعلّق التكليف الوجوبي بالاستهلال والدعاء عند رؤية

والمسلّم منه ما إذا لم يسبق التكليف بمعين، أو يسبق التكليف بالفعل حتى يكون المأتي به

الهلال أم لا، فإنه على تقدير التعلّق يكون متعلّقه مردّداً بين الأمرين، ومتعلّق التكليف فيهما يكون من مقولة الفعل، والفرق إنّما هو في ثبوت العلم الإجمالي وعدمه. ولا يخفى أنّ ذكر القسم الثاني والأخير إنّما هو من باب استيفاء الأقسام، وإلا فهو غير مربوط بالمقام.

وكيف كان، فلا إشكال في جواز ارتكاب الجميع في القسم الثاني، كما أنّه لا إشكال في جواز ترك الجميع في القسم الأخير، لأنّه ليس فيهما مخالفة قطعيّة حتى يستعلم أنّه على سبيل التدرّج أو الدفعة.

وأما القسم الأوّل، فهو لكون التكليف فيه واحداً لا يكون إلا من واحد الواقعة، فلا يجوز صدور الترخيص من الشارع في المخالفة القطعيّة بالنسبة إليه، وهذا بخلاف القسم الثالث، فإنّ المخالفة القطعيّة فيه على سبيل التدرّج لا يكون إلا في واقعتين لكون التكليف فيه متعدّداً، فيجوز صدور التخيير الظاهري الاستمراري من الشارع في كلّ ما هو من هذا القسم كالظهر والجمعة.

فإن قلت: إنّ القسم الثالث، كما يكون من متعدّد التكليف حتى يفرض فيه بسببه تعدّد الواقعة - كما في الظهر والجمعة - كذلك يكون من واحد التكليف أيضاً، كما في الحج، فإنّه لا يجب إلا دفعة واحدة، فإذا فرض أنّ متعلّق الوجوب فيه تردّد بين أمرين كالقران والإفراد، فهو - حينئذ - من واحد الواقعة لوحدة التكليف فيه، فيلحق في الحكم بالقسم الأوّل، ولا يتمّ كلي المدعى في القسم الثالث، أعني: كونه مطلقاً من متعدّد الواقعة.

قلت: إنّ محلّ الكلام في المقام إنّما هو المخالفة القطعيّة على سبيل التدرّج، وهو في القسم الثالث، أعني: الشبهة الوجوبيّة لا تتمّ إلا بعد تعدّد التكليف، وما هو مفروض في مثال الحجّ لا يتعلّق فيه المخالفة القطعيّة على سبيل التدرّج، لأنّه إنّ أتى بكلا الفردين فهو موافقة قطعيّة، وإنّ أتى بأحدهما فهو مخالفة احتماليّة، وإنّ ترك كليهما فهو وإن كان مخالفة قطعيّة لكنّها ثابتة دفعة لا تدرّجاً، فثبت أنّ التخيير الظاهري الاستمراري الثابت في الشبهة الوجوبيّة المقرّونة بالعلم الإجمالي ممّا لا ربط له بالمقام.

وممّا ذكرنا ظهر أنّ قول المصنّف رحمته: (والمسلّم منه ما إذا لم يسبق... إلى آخره) إشارة

في كلّ دفعة بدلاً عن المتروك على تقدير وجوبه دون العكس؛ بأن يكون المتروك في زمان الإتيان بالآخر بدلاً عن المأتي به على تقدير حرمة، وسيأتي تتمّة ذلك في الشبهة غير المحصورة.

فإن قلت: إنّ المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي فوق حدّ الإحصاء في الشرعيّات، كما في الشبهة غير المحصورة، وكما لو قال القائل في مقام الإقرار: هذا الزيد بل لعمر، فإنّ الحاكم

إلى بيان حكم القسم الثاني والرابع، وما ذكره من قوله: (أو يسبق التكليف بالفعل) إشارة إلى بيان حكم الثالث، وأمّا القسم الأوّل، فحكمه مكشوف بقوله: (والتخير الاستمراري في مثل ذلك ممنوع) وسند المنع يعلم ممّا بيّناه « انتهى كلامه ﷺ ». وذكرناه مع طوله لأنّه لا يخلو عن فائدة لأهل التحقيق.

وملخص الجواب هو أنّ تجويز ارتكاب كلا المشتبهين من أول الأمر ولو تدريجاً لا يجوز لكونه طرحاً لدليل حرمة الحرام الواقعي، وإذناً في المعصية، فينافي حكم العقل بوجوب الإطاعة، كما عرفت غير مرّة.

ثمّ إنّ ما ذكر في الإشكال من الالتزام بالتخير الظاهري الاستمراري في ما نحن فيه، كالتخير الاستمراري بين الظهر والجمعة يوم الجمعة فيما إذا كان الواجب مردداً بينهما غير صحيح.

أولاً: لمنافاة التخير كذلك لحكم العقل بوجوب الإطاعة للتكليف المعلوم إجمالاً.

وثانياً: إنّ التخير الاستمراري في جانب الفعل - كالتخير بين الظهر والجمعة - وإن كان صحيحاً شرعاً لكون إتيان كلّ واحدة منهما مقدوراً فيجوز الأمر بأحدهما تخييراً، إلا أنّ التخير الشرعي في جانب الترك غير معقول فيما إذا لم يمكن ارتكابهما دفعة، إذ ترك أحدهما حاصل قهراً دائماً، ولا حاجة إلى منع الشارع عن أحدهما تخييراً - كما عرفت - ولذلك لا يعقل التخير الاستمراري في مورد العلم الإجمالي بالحرمة.

(والمسلّم منه ما إذا لم يسبق التكليف بمعين).

أي: والمسلّم من التخير هو ما لم يكن نوع التكليف معلوماً حتى لا يحكم العقل بوجوب الإطاعة، فينافي الترخيص بالتخير الاستمراري.

(فإن قلت: إنّ المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي فوق حدّ الإحصاء في الشرعيّات ... إلى

يأخذ المال لزيد وقيمته لعمر، مع أنّ أحدهما أخذ للمال بالباطل، وكذا يجوز للثالث أن يأخذ المال من يد زيد وقيمته من يد عمرو، مع علمه بأنّ أحد الأخذين تصرّف في مال الغير بغير إذنه، ولو قال: هذا لزيد بل لعمر وبل لخالد، حيث أنّه يغرم لكلّ من عمرو وخالد تمام القيمة، مع أنّ حكم الحاكم باشتغال ذمّته بقيمتين مخالف للواقع قطعاً، وأيّ فرق بين قوله عليه السلام: (إقرار العقلاء على أنفسهم جائز)<sup>(١)</sup>، وبين أدلّة حلّ ما لم يعرف كونه حراماً، حتى إنّ الأوّل يعمّ الإقرارين، المعلوم مخالفة أحدهما للواقع، والثاني لا يعمّ الشيين المعلوم حرمة أحدهما، وكذلك لو تداعيا عيناً في موضوع يحكم بتنصيفها بينهما، مع العلم بأنها ليست إلا لأحدهما.

آخره).

هذا الإشكال من المصنّف رحمته يرجع إلى أصل المطلب، وهو حرمة المخالفة القطعية في المقام.

وحاصل الإشكال، إنّ المخالفة القطعية للعلم الإجمالي لم تكن حراماً، وإلا لم تقع في الشرع، وقد وقعت في الشرع فوق حدّ الإحصاء، وقد ذكر المصنّف رحمته عدّة موارد: منها: الشبهات غير المحصورة، حيث يجوز فيها ارتكاب جميع الأطراف، مع أنّه مخالفة قطعية للعلم الإجمالي بالتكليف.

ومنها: مسألة الإقرار، وهي ما إذا قرّر شخص على مال معيّن لشخص، ثمّ قرّب به للآخر، فأخذ الحاكم المال للشخص الأوّل وقيمته للثاني، مخالفة قطعية لعلمه إجمالاً بأنّ أحد الأخذين أخذ للمال بالباطل، وكذا للثالث أن يأخذ المال من أحدهما والقيمة من الآخر، مع أنّ هذا الأخذ منه مخالفة قطعية لعلمه إجمالاً بأنّ أحد الأخذين تصرّف في مال الغير بغير إذنه، ولا فرق بين أدلة الإقرار وأدلة الحل، فكما أنّ إقرار العقلاء على أنفسهم جائز يشمل كلا الإقرارين، كذلك قوله عليه السلام: (كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام بعينه)<sup>(٢)</sup> يشمل كلا المشتبهين، ولا يُعتنى بالعلم الإجمالي في كلا الموردين. ومنها: مسألة التداعي وهي ما (لو تداعيا عيناً في موضوع يحكم بتنصيفها بينهما)،

(١) غوالي اللآلئ ١: ٢٢٣/١٠٤. الوسائل ٢٣: ١٨٤، كتاب الإقرار، ب ٣، ح ٢.

(٢) الكافي ٥: ٣١٣/٤٠. التهذيب ٧: ٢٢٦/٩٨٩. الوسائل ١٧: ٨٩، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

وذكروا - أيضاً - في باب الصلح: إنه لو كان لأحد الودعيين درهم وللآخر درهمان، فتلف عند الودعي أحد الدراهم، فإنه يقسم أحد الدرهمين الباقيين بين المالكين، مع العلم الإجمالي بأن دفع أحد النصفين دفع للمال إلى غير صاحبه. وكذا لو اختلف المتبايعان في المبيع والثلث، وحكم بالتحالف وانفساخ البيع، فإنه يلزم مخالفة العلم الإجمالي، بل التفصيلي في بعض الفروض، كما لا يخفى. قلت: أما الشبهة غير المحصورة فسيجيء وجه جواز المخالفة فيها. وأما الحاكم فوظيفته

وذلك بأن لا تعطي لأحدهما دون الآخر، مع أن هذا الحكم مخالفة قطعية للعلم (بأنها ليست إلا لأحدهما).

ومنها: مسألة الودعي وهي ما (لو كان لأحد الودعيين درهم وللآخر درهمان، فتلف عند الودعي أحد الدراهم) فتقسيم أحد الدرهمين الباقيين بين المالكين مخالفة قطعية للعلم الإجمالي، بأن دفع أحد النصفين دفع للمال إلى غير صاحبه.

ومنها: مسألة اختلاف المتبايعين في المبيع أو الثلث، بأن يدعي أحدهما بأن المبيع هو العبد، ويدعي الآخر بأنه الأمة مع تعيين الثلث، فالحكم بالتحالف وانفساخ العقد مخالفة قطعية للعلم الإجمالي، بأن الثلث للبائع؛ إما في مقابل العبد أو الأمة.

وكذلك في الاختلاف في الثلث يكون الحكم بانفساخ العقد مخالفة قطعية للعلم الإجمالي بأن المبيع للمشتري.

والمتحصّل من جميع ذلك هو أن المخالفة القطعية في هذه الموارد أقوى دليل على جوازها.

(قلت: أما الشبهة غير المحصورة فسيجيء وجه جواز المخالفة فيها).

وظاهر هذا الكلام من المصنّف رحمته هو جواز المخالفة القطعية في الشبهة غير المحصورة، مع أنه ممن يقول بعدم جوازها فيها أيضاً، فلا بد أن يكون مراده من وجه جواز المخالفة القطعية فيها على القول بالجواز كما عليه المشهور، لأن الغرض هو بطلان قياس الشبهة المحصورة بالشبهة غير المحصورة، حيث يقول المشهور في الثاني بعدم تنجّز التكليف، وفي الأول بتنجّزه، فيكون قياس الأول بالثاني باطلاً ولو على قول المشهور.

أخذ ما يستحقه المحكوم له على المحكوم عليه بالأسباب الظاهرية، كالإقرار والحلف والبيّنة وغيرها، فهو قائم مقام المستحق في أخذ حقه، ولا عبرة بعلمه الإجمالي.

أو يكون مراده من وجه جواز المخالفة القطعية في الشبهة غير المحصورة هو خروج بعض أطراف العلم الإجمالي عن محل الابتلاء دائماً، بخلاف الشبهة المحصورة، حيث لم يكن بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء إلا نادراً.

وسيجيء أنّ خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء مانع عن تنجز التكليف في الشبهة المحصورة فضلاً عن الشبهة غير المحصورة.

(وأما الحاكم فوظيفته أخذ ما يستحقه المحكوم له على المحكوم عليه بالأسباب الظاهرية، كالإقرار والحلف والبيّنة وغيرها).

مثل التحالف والنكول. وتوضيح الجواب في مورد حكم الحاكم يحتاج إلى البحث عن جهات:

الأولى: وظيفة الحاكم في مقام الحكم.

والثانية: حكم أخذ المال.

والثالثة: حكم الشخص الثالث في أخذه المال من أحدهما والقيمة من الآخر. فنقول: وأما وظيفة الحاكم فهي أخذ حقّ المحكوم له من المحكوم عليه، وهو مكلف - أيضاً - بالحكم على طبق الموازين المقررة في باب القضاء.

كما أنّ الإقرار في مسألة الإقرار يكون طريقاً آخر إلى ثبوت الحقّ شرعاً، فإذا أقرّ أحد لشخصين بمال معين يثبت الحقّ لهما، ووظيفة الحاكم بعد علمه إجمالاً بصدق أحد الإقرارين هو الحكم بتنفيذ كلا الإقرارين، لأنّ الحكم بتنفيذه في حقّ أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح، ولازم الحكم بتنفيذ كلا الإقرارين هو دفع المال للشخص الأول والقيمة للشخص الثاني، من باب الجمع بين الحقيقتين الثابتين لهما بالإقرار.

ثمّ إنّ العلم الإجمالي بكذب أحد الإقرارين وعدم استحقاق أحدهما لا يمنع من الحكم المذكور، لأنّ المخالفة القطعية محرّمة إذا لزم في عمل نفس الحاكم مع قطع النظر عن القضاء في حقّ الغير، بأن يأخذ المال والقيمة لنفسه وتصرف فيهما، وأما مخالفة العلم الإجمالي من حيث القضاء في حقّ الغير كما في المقام، فلا مانع عنها.



نظير ذلك ما إذا أذن المفتي لكل واحد من واجدي المني في الثوب المشترك في دخول المسجد، فإنه إنما يأذن كلاً منهما بملاحظة تكليفه في نفسه، فلا يقال: إنه يلزم من ذلك إذن الجنب في دخول المسجد وهو حرام.

وأما غير الحاكم - ممن أتفق له أخذ المالكين من الشخصين المقرّ لهما في مسألة الإقرار - فلا نسلم جواز أخذه لهما، بل ولا لشيء منهما، إلا إذا قلنا بأن ما يؤخذه منهما يعامل [معه]

وأما أخذ المال، فلا مانع منه لا للحاكم ولا للمقرّ لهما، لأن أخذ المال فرع لصحة حكم الحاكم باستحقاقهما، فكما يجوز لأحدهما أخذ المال وللآخر أخذ القيمة بعد حكم الحاكم، كذلك يجوز للحاكم أخذ المال والقيمة ممن أقرّ بالمال لشخصين نيابة عنهما، فيكون قائماً مقام المستحق.

نعم، لو علم الحاكم بكذب أحد المقرّ لهما معيناً، لا يجوز له دفع المال أو القيمة إليه. والحاصل أن العلم الإجمالي بكذب أحد الإقرارين وعدم استحقاق أحدهما، كما لا يكون مانعاً عن الحكم، كذلك لا يكون مانعاً عن أخذ المال والقيمة.

وأما حكم الشخص الثالث، فلا يجوز له أخذ شيء من المال والقيمة.

إلا أن يقال: بأن الحكم الظاهري في حق المقرّ لهما يكون بمنزلة الحكم الواقعي بالنسبة إلى الشخص الثالث، فيجوز - حينئذ - له أخذهما منهما، كما كان له أن يأخذهما منهما لو كانا مالكين في الواقع.

(نظير ذلك ما إذا أذن المفتي لكل واحد من واجدي المني في الثوب المشترك في دخول المسجد).

لأن الفتوى بجواز الدخول ناظرة إلى تكليف كل منهما، لأن كل منهما يكون شاكاً في كونه جنباً، فيجري أصالة عدم الجنابة، وبذلك يجوز لكل منهما الدخول في المسجد، فمخالفة المفتي للعلم الإجمالي بجنابة أحدهما ليست مخالفة من حيث عمل نفسه، بل من حيث الإفتاء للغير، فهذه المخالفة ليست محرّمة، وكذلك مخالفة الحاكم للعلم الإجمالي في مسألة القضاء ليست مخالفة من حيث عمل نفسه، بل من حيث القضاء، فلا تكون محرّمة.

وبالجملة، إن الشخص الثالث وإن كان يعلم إجمالاً بكون أحد المالكين ملكاً للمقرّ واقعاً

معاملة الملك الواقعي، نظير ما يملكه ظاهراً بتقليد أو اجتهاد يخالف لمذهب من يريد ترتيب الآثار، بناءً على أنّ العبرة في ترتيب آثار الموضوعات الثابتة في الشريعة، كالملكية والزوجية وغيرهما، بصحتها عند المتلبس بها، كالمالك والزوجين، ما لم يعلم تفصيلاً من يريد ترتيب الأثر خلاف ذلك.

ولذلك قيل بجواز الاقتداء في الظهرين بواجدي المنى في صلاة واحدة، بناءً على أنّ المناط في صحة الاقتداء الصحة عند المصلي، ما لم يعلم تفصيلاً فساده.

لعلمه إجمالاً بكذب أحد الإقرارين، إلا أنّ كلّ واحد من المحكوم لهما قد يملك ما في يده ظاهراً، فيرتب على الملك الظاهري لكل واحد منهما أحكام الملك الواقعي. (نظير ما يملكه ظاهراً بتقليد أو اجتهاد يخالف لمذهب من يريد ترتيب الآثار ... إلى آخره).

الملك ظاهراً بحكم الحاكم يكون نظير ما يملكه ظاهراً بتقليد أو اجتهاد، كما إذا أفتى أحد المجتهدين بصحة العقد بالفارسية والآخر بعدمها، فإذا اشترى المجتهد الأول أو مقلده شيئاً بالعقد الفارسي يملكه بحسب اجتهاده إن كان مجتهداً أو تقليده إن كان مقلداً، فيرتب عليه آثار الملك الواقعي بناءً على أنّ العبرة في ترتيب آثار الصحة هي الصحة عند المتلبس بها، كالمالك والزوجين.

فإذا صحّت الملكية أو الزوجية عند المالك أو الزوجين بحسب الاجتهاد أو التقليد، فلآخر أنّ يرتب عليهما آثار الملك والزوجية، كجواز الاشتراء وحرمة التزويج، فيجوز للثالث في المقام أنّ يرتب على ما في يد كلّ واحد منهما آثار الملك الواقعي ما لم يعلم تفصيلاً خلاف ذلك، بأن يعلم تفصيلاً أنّ ما أخذه أحدهما يكون مال الغير.

فالمناط في جواز ترتيب آثار الصحة هو الصحة عند المتلبس، (ولذلك قيل بجواز الاقتداء في الظهرين بواجدي المنى في صلاة واحدة) كما لو حدث لأحدهما حادث حال الصلاة، فينوب عنه الآخر، حيث يجوز لثالث أن يقتدي بهما في صلوة واحدة؛ لأنّ المناط في صحة الاقتداء هو الصحة عند المصلي وهو موجود، لأنّ كلّ واحد منهما بحسب تكليف نفسه محكوم بعدم الجنابة ظاهراً، والحكم الظاهري في حقّ كلّ منهما يكون بمنزلة الحكم الواقعي بالنسبة إلى غيرهما، فيجوز لغيرهما الاقتداء ما لم يعلم تفصيلاً

وأما مسألة الصلح، فالحكم فيها تعبدي، وكأنه صلح قهري بين المالكين، أو يحتمل على حصول الشركة بالاختلاط.

وقد ذكر بعض الأصحاب أن مقتضى القاعدة الرجوع إلى القرعة.

فساد الاقتداء، كما لو علم بجنابة أحدهما معيّنًا.

وأما على القول باشتراط إحراز المأموم صحّة صلاة الإمام في جواز الاقتداء، فلا يجوز الاقتداء بهما في صلاتين، فضلاً عن الاقتداء بهما في صلاة واحدة، إذ لا يمكن للمأموم إحراز صحّة صلاة الإمام بعد العلم الإجمالي ببطان صلاة أحدهما، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي مع تصرف في الجملة.

(وأما مسألة الصلح، فالحكم فيها تعبدي ... إلى آخره).

وظاهر هذا الكلام من المصنّف رحمته هو الالتزام بالمخالفة القطعية في هذه المسألة، إلا أن الحكم بالجواز فيها ثبت بالتعبّد، ومقتضى الأصل الأولي وإن كان هو عدم جواز التنصيف لكونه مستلزماً للمخالفة القطعية للعلم الإجمالي بكون الدرهم ملكاً لأحدهما، إلا أن الشرع جعل نصفه للآخر من باب الصلح وحلّ النزاع، والجمع بين الحقين بعد عدم التمكن من إيصال الحقّ إلى ذي الحقّ إلا بالتنصيف، فالتنصيف صلح قهري بين المالكين، ومعلوم أن جواز المخالفة في مسألة الصلح لا يستلزم جوازها في ما نحن فيه، لأنّ المكلف في ما نحن فيه يتمكن من الفرار من المخالفة القطعية، ولا يمكن الفرار منها في مسألة الصلح، إذ لا يمكن الجمع بين الحقين فيها إلا بالتنصيف.

(أو يحتمل على حصول الشركة بالاختلاط).

أي: الحكم بالتنصيف محمول على حصول الشركة على نحو الإشاعة بين المالكين، إلا أن التقسيم المذكور لا يصحّ على فرض حصول الشركة، لأنّ لازم الشركة هو دفع الثلث من الدرهمين الباقيين إلى مالك الدرهم، والثلثين إلى صاحب الدرهمين، كما لا يخفى.

وأما الجواب عن مسألة الاختلاف في الثمن أو المثلث يمكن بأحد وجهين:

أحدهما: بأن يقال: إن ردّ المثلث المعين إلى البائع في الاختلاف في الثمن، وردّ الثمن المعين إلى المشتري في الاختلاف في المثلث، تقاصّ شرعي في مقابل ما يدّعيه البائع أو المشتري.

وبالجملة، فلا بدّ من التوجيه في جميع ما يوهّم جواز المخالفة القطعية الرجعة إلى طرح دليل شرعي، لأنّها - كما عرفت - ممّا يمنع عنها العقل والنقل، خصوصاً إذا قصد من ارتكاب المشتبهين التوصل إلى الحرام، هذا ممّا لا تأمل فيه، ومنّ يظهر منه جواز الارتكاب فالظاهر أنّه قصد غير هذه الصورة.

ومنّه يظهر أنّ الإزام القائل بالجواز - بأنّ تجويز ذلك يفضي إلى إمكان التوصل إلى فعل جميع المحرّمات على وجه مباح، بأنّ يجمع بين الحلال والحرام المعلومين تفصيلاً، كالخمر والخلّ، على وجه يوجب الاشتباه فيرتكبهما - محلّ نظر، خصوصاً على ما مثل به من الجمع بين الأجنبية والزوجة.

وثانيهما: أنّ يقال: إنّ الشارع جعل التحالف سبباً لفسخ أصل العقد، كالأقالة وحينئذ يرتفع الإشكال.

(فلا بدّ من التوجيه في جميع ما يوهّم جواز المخالفة القطعية الرجعة إلى طرح دليل شرعي) دالّ على الحرمة كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾<sup>(١)</sup> (خصوصاً إذا قصد من ارتكاب المشتبهين التوصل إلى الحرام) فلا تجوز المخالفة القطعية إجماعاً. (ومنّ يظهر منه جواز الارتكاب فالظاهر أنّه قصد غير هذه الصورة) التي قصد بها التوصل إلى الحرام.

ومن عدم جواز المخالفة القطعية مع قصد التوصل إلى الحرام حتى عند القائل بالجواز (يظهر أنّ الإزام القائل بالجواز بأنّ تجويز ذلك يفضي إلى إمكان التوصل إلى فعل جميع المحرّمات على وجه مباح ... إلى آخره).

أي: ردّ منّ يقول بجواز المخالفة القطعية للعلم الإجمالي، كما نسب ذلك إلى صاحب الفصول، بأنّ تجويز المخالفة القطعية فتح لباب ارتكاب جميع المحرّمات، بأنّ يجمع بين الخمر والخلّ، وبين الحليلة والأجنبية على نحو يتحقّق الاشتباه، ثمّ يرتكبهما. (محلّ نظر)، إذ لا يجوز الارتكاب بقصد التوصل إلى الحرام إجماعاً، ولا يقول به أحد، (خصوصاً على ما مثل به من الجمع بين الأجنبية والزوجة)، إذ لا تجوز المخالفة القطعية

هذا كله فيما إذا كان الحرام المشتبه عنواناً واحداً مردداً بين أمرين.  
وأما إذا كان مردداً بين عنوانين، كما مثلنا سابقاً بالعلم الإجمالي بأن أخذ المائعين إما خمر  
أو الآخر مفصوب، فالظاهر أن حكمه كذلك.

إذ لا فرق في عدم جواز المخالفة للدليل الشرعي بين كون ذلك الدليل معلوماً بالتفصيل  
وكونه معلوماً بالإجمال، فإن من ارتكب الإثنيين في المثال يعلم بأنه خالف دليل حرمة  
الخمير أو دليل حرمة المفصوب، ولذا لو كان إناء واحد مردداً بين الخمر والمفصوب لم يجر  
ارتكابه، مع أنه لا يلزم منه إلا مخالفة أحد الدليلين لا بعينه.

وليس ذلك إلا من جهة أن مخالفة الدليل الشرعي محرّم عقلاً وشرعاً، سواء تعيّن  
للمكلف أو تردّد بين دليلين.

في هذا المثال قطعاً؛ وذلك لأن مقتضى الأصل الموضوعي - أي: أصالة عدم الزوجية في  
كل واحدة منهما - هو الحرمة، وقد تقدّم في محلّه أن الأصل الموضوعي حاكم على أصالة  
الحل.

(هذا كله فيما إذا كان الحرام المشتبه عنواناً واحداً مردداً بين أمرين)، كعنوان الخمر  
المشتبه بين الإثنيين أو الأكثر.

(وأما إذا كان مردداً بين عنوانين ... إلى آخره)، كالعلم الإجمالي بخميرة أحد المائعين  
أو غصية الآخر، كما تقدّم المثال في بحث القطع (فالظاهر أن حكمه كذلك)، أي: عدم  
جواز ارتكابهما وحرمة المخالفة القطعية، وذلك لوجود المقتضي، كما أشار إليه بقره بقوله:  
(إذ لا فرق في عدم جواز المخالفة للدليل الشرعي) المقتضي للحرمة (بين كون ذلك  
الدليل معلوماً بالتفصيل)، كقول الشارع: اجتنب عن الخمر، (وكونه معلوماً بالإجمال)،  
كاجتنب عن الخمر أو اجتنب عن الفصب، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي.

وارتكاب المشتبهين في كلا الموردین مخالفة قطعية للحكم بالحرمة، غاية الأمر أن  
الخطاب في الأول معلوم بالتفصيل، وفي الثاني معلوم بالإجمال، وهذا الفرق لا يوجب  
الفرق بينهما من حيث عدم جواز المخالفة القطعية.

(ولذا لو كان إناء واحد مردداً بين الخمر والمفصوب لم يجر ارتكابه).

أي: لعدم الفرق بينهما من حيث عدم جواز المخالفة القطعية لم يجر ارتكاب الإثناء

ويظهر من صاحب الحدائق التفصيل في باب الشبهة المحصورة بين كون المرّد بين المشتبهين فرداً من عنوان، فيجب الاجتناب عنه، وبين كونه مرّدّاً بين عنوانين، فلا يجب. فإن أراد عدم وجوب الاجتناب عن شيء منهما في الثاني وجواز ارتكابهما معاً، فظهر ضعفه بما ذكرنا، وإن أراد عدم وجوب الاحتياط فيه فسيجيء ما فيه.

الواحد المرّد بين الخمر والمغصوب.

(ويظهر من صاحب الحدائق التفصيل في باب الشبهة المحصورة بين كون المرّد بين المشتبهين فرداً من عنوان، فيجب الاجتناب عنه، وبين كونه مرّدّاً بين عنوانين، فلا يجب). ففرّق صاحب الحدائق بينهما إذا كان الحرام المشتبه عنواناً واحداً مرّدّاً بين أمرين، فيجب الاجتناب عنه، وبين ما إذا كان مرّدّاً بين عنوانين، فلا يجب الاجتناب عنه، فتجوز المخالفة القطعية فيها.

ولعل الوجه في هذا التفصيل المذكور كما في تعليقه غلام رضا رحمته الله هو أن مجرد العلم بثبوت الخطاب الواقعي لا يكفي في تنجز التكليف، بل يحتاج إلى صغرى وجدانية معلومة بالتفصيل، أو الإجمال، حتى يحصل بها الربط بين هذا الفرد المبتلى به، وتلك الكبرى فيقال في الأول: هذا خمر، وكلّ خمر يجب الاجتناب عنه، فهذا يجب الاجتناب عنه، وفي الثاني: إن إناء زيد الموجود فيه الخمر المشتبه بإناء عمرو الموجود فيه الخلّ خمر، وكلّ خمر يجب الاجتناب عنه فإناء زيد الموجود فيه الخمر يجب الاجتناب عنه، والاجتناب عنه لا يتحقق إلا بالاجتناب عن كلا الإثنيين.

والمرّد بين العنوانين فاقد للصغرى المزبورة، فلا مانع من جريان البراءة فيه، لأنه لا يمكن أن يقال: إن إناء زيد المشتبه خمر، كما أنه لا يمكن أن يقال: إنه غضب لفرض ترّده بين العنوانين، فيكون من حيث الشبهة الأولى ملحقاً بالشبهات البدوية من الخمر، ومن حيث الشبهة الثانية ملحقاً بالشبهات البدوية من الغضب، فتجري البراءة في كلا الإثنيين.

فيقول المصنّف رحمته الله في الجواب:

(فإن أراد عدم وجوب الاجتناب عن شيء منهما في الثاني وجواز ارتكابهما معاً، فظهر ضعفه بما ذكرنا).

من عدم الفرق بينهما في عدم جواز المخالفة للدليل الشرعي بين كونه معلوماً

وأما المقام الثاني: وهو وجوب اجتناب الكلّ وعدمه.

فالحقُّ فيه وجوبُ الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقاً للمشهور، وفي المدارك أنه مقطوع به في كلام الأصحاب، ونسبه المحقق البهبهاني في فوائده إلى الأصحاب، وعن المحقق المقدّس الكاظمي في شرح الوافية دعوى الإجماع صريحاً، وذهب جماعة إلى عدم وجوبه، وحكي عن بعض القرعة.

لنا على ما ذكرنا أنه إذا ثبت كون أدلة تحريم المحرّمات شاملة للمعلوم إجمالاً ولم يكن

بالتفصيل أو بالإجمال، ومجرّد العلم بالدليل الشرعي تفصيلاً أو إجمالاً كافٍ في تنجز التكليف وحرمة مخالفته بحكم العقل، كما تقدّم غير مرّة.

(وأما المقام الثاني) وهو وجوب الموافقة القطعية وعدمه، (فالحقُّ فيه وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقاً للمشهور).

ثم إن الأقوال في المقامين وإن كانت كثيرة تبلغ عددها إلى سبعة كما في شرح الأستاذ الاعتمادي دامت إفادته، إلا أن الحقّ عند المصنّف رحمته هو:

الأول: وهو وجوب الموافقة القطعية مطلقاً وفاقاً للمشهور.

والثاني: جواز المخالفة القطعية مطلقاً.

والثالث: جوازها تدريجاً.

والرابع: جوازها فيما لا يمكن فيه الارتكاب دفعة.

والخامس: حرمة المخالفة القطعية، وكفاية الموافقة الاحتمالية.

والسادس: القرعة.

والسابع: ما تقدّم عن صاحب الحقائق من التفصيل بين ما إذا كان الحرام المشتبه عنواناً واحداً مردّداً بين أمرين، وبين ما إذا كان مردّداً بين عنوانين، فتجب الموافقة القطعية في الأوّل دون الثاني، بل تجوز المخالفة القطعية في الثاني.

والدليل على ما ذهب إليه المصنّف رحمته وفاقاً للمشهور هو وجود المقتضي وعدم المانع، كما أشار إلى الأوّل بقوله:

(لنا على ما ذكرنا أنه إذا ثبت كون أدلة تحريم المحرّمات)، كقول الشارع: اجتنب عن

الخمير (شاملة للمعلوم إجمالاً) لما تقدّم في المقام الأوّل من أن الألفاظ موضوعة لذات

هنا مانع عقلي أو شرعي من تنجّز التكليف به، لزم بحكم العقل الاحترازُ عن ارتكاب ذلك المحرّم بالاجتناب عن كلا المشتبهين.  
وبعبارة أخرى: التكليفُ بذلك المعلوم إجمالاً إن لم يكن ثابتاً جازت المخالفة القطعية، والمفروضُ في هذا المقام التسالمُ على حرمتها.

المعاني لا للمعاني المعلومة، ومقتضى شمول أدلة المحرّمات للمعلوم إجمالاً هو ثبوت الاشتغال على وجه اليقين، والعقل يحكم بتحصيل البراءة اليقينية، لأن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، ومن الواضح أن البراءة اليقينية لا تحصل إلا بالاجتناب عن كلا المشتبهين، وهو عبارة أخرى لوجوب الموافقة القطعية.

وقد أشار المصنّف رحمته إلى عدم المانع بقوله:

(ولم يكن هنا مانع عقلي).

لأن العقل على ما تقدّم يحكم مستقلاً بتنجّز التكليف المعلوم ولو إجمالاً.  
(أو شرعي) والمانع الشرعي هو أدلة البراءة التي تكون مختصة بالشبهات البدوية، ولذلك فهي لا تشمل الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

(وبعبارة أخرى: التكليف بذلك المعلوم إجمالاً إن لم يكن ثابتاً جازت المخالفة القطعية).  
وتظهر من هذا الكلام دعوى الملازمة عقلاً بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، وذلك طبقاً لمقتضى القياس الاستثنائي وهو أن يقال: إن التكليف المعلوم إجمالاً إن لم يكن ثابتاً ومنجّزاً جازت مخالفته القطعية، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، ومن الواضح أن العمدة في القياس الاستثنائي هي الملازمة، ثم بطلان التالي.

أما الملازمة فواضحة، وأما بطلان التالي، فقد أشار إليه المصنّف رحمته بقوله:

(والمفروض في هذا المقام)، أي: المقام الثاني هو (التسالم على حرمتها).

أي: حرمة المخالفة القطعية، لأن البحث عن وجوب الموافقة القطعية في المقام الثاني يكون بعد الفراغ عن حرمة المخالفة القطعية وتسليمها في المقام الأول.

وعلى هذا تكون النتيجة ثبوت التكليف المعلوم بالإجمال وتنجّزه، فإذا ثبت التكليف في الذمة حكم العقل بأن طريق الامتثال هو الاحتياط والاجتناب عن كلا المشتبهين تحصيلاً للموافقة القطعية، لأن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية.



وإن كان ثابتاً وجب الاحتياط فيه بحكم العقل، إذ يحتمل أن يكون ما يرتكبه من المشتبهين هو الحرام الواقعي، فيعاقب عليه، لأنّ المفروض لما كان ثبوت التكليف بذلك المحرّم لم يقبح العقابُ عليه إذا اتفق ارتكابه، ولو لم يعلم به حين الارتكاب. واختبر ذلك من حال العبد إذا قال له المولى: اجتنب، وتحزّز عن الخمر المرّد بين هذين الإنائين، فإنك لا تكاد ترتاب في وجوب الاحتياط، ولا فرق بين هذا الخطاب وبين أدلّة المحرّمات الثابتة في الشريعة إلا العموم والخصوص. فإن قلت: أصالة الحلّ في كلا المشتبهين جارية في نفسها ومعتبرة لولا المعارض، وغاية ما يلزم في المقام تعارض الأصلين، فتخيير في العمل في أحد المشتبهين، ولا وجه لطرح

(وإن كان ثابتاً)، كما هو كذلك (وجب الاحتياط فيه) لحكم العقل بوجوبه بعد ثبوت المقتضي وعدم المانع كما تقدّم، فحينئذ لو ارتكب المكلف أحد المشتبهين، وكان حراماً في الواقع فإنه يعاقب، وعقابه لم يعدّ قبيحاً. (واختبر ذلك)، أي: وجوب الاحتياط وعدم قبح العقاب (من حال العبد إذا قال له المولى: اجتنب، وتحزّز عن الخمر المرّد بين هذين الإنائين) فيجب عليه الاجتناب عن الإنائين قطعاً.

وكذلك في المقام، إذ (لا فرق بين هذا الخطاب وبين أدلّة المحرّمات الثابتة في الشريعة إلا العموم والخصوص) حيث يكون المحرّم بأمر المولى في المثال خصوص فرد الخمر المرّد بين الإنائين، وبأمر الشارع كلي الخمر كما في شرح الأستاذ الاعتمادي بتلخيص. ثم إن القائلين بعدم وجوب الموافقة القطعية احتجوا بوجوه: منها: ما أشار إليه بقوله:

(فإن قلت: أصالة الحلّ في كلا المشتبهين جارية في نفسها ... إلى آخره).

وحاصل هذا الوجه، هو أن أدلّة الحلّ تشمل أطراف العلم الإجمالي كما تشمل الشبهات البدويّة، فتدلّ على حلّية كلّ واحد من المشتبهين، إذ كلّ واحد منهما ممّا لم يعلم أنّه حرام بعينه، إلا أنّها معارضة لما دلّ على الحرمة، كقول الشارع: اجتنب عن الخمر، حيث يجب الاجتناب عن الخمر المرّد بين الإنائين. (وغاية ما يلزم في المقام تعارض الأصلين).

كليهما.

قلتُ: أصالة الحلّ غير جارية هنا بعد فرض كون المحرّم الواقعي مكلفاً بالاجتناب عنه، منجزاً على ما هو مقتضى الخطاب بالاجتناب عنه؛ لأنّ مقتضى العقل في الاشتغال اليقيني بترك الحرام الواقعي هو الاحتياط والتحرّز عن كلا المشتبهين، حتّى لا يقع في محذور فعل الحرام، وهو معنى المرسل المروي في بعض كتب الفتاوى: (أترك ما لا بأس به حذراً عمّا به البأس)<sup>(١)</sup>. فلا يبقى مجال للإذن في فعل أحدهما، وسيجيء في باب الاستصحاب - أيضاً - إنّ

أي: أنّ أصالة الحلّ في كلّ طرف لازمة حرمة الآخر، بمقتضى العلم الإجمالي بالحرمة، فتعارض أصالة الحلّ في كلّ طرف بأصالة الحلّ في الطرف الآخر، والحكم بعد عدم جواز طرح الأصليين وعدم إمكان الجمع بينهما في العمل هو التخيير، إذ هو غاية ما يمكن أن يؤخذ به، وبه يحصل الجمع بين الدليلين المتعارضين، وبذلك يكون الحاصل هو عدم وجوب الموافقة القطعية.

(قلتُ: أصالة الحلّ غير جارية هنا).

والجواب عن الوجه المذكور يمكن بأحد وجهين:

أحدهما: عدم تسليم جريان أصالة الحلّ في مورد العلم الإجمالي، وذلك أنّه بعد تنجز التكليف بالحرمة، ووجوب الاجتناب عن الحرام المعلوم إجمالاً، وحكم العقل بوجوب الاحتياط، وكون الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية المتوقّفة على اجتناب كلا المشتبهين، لا يبقى شكّ حتّى تجري أصالة الحلّ، وذلك لتقدّم قاعدة الاشتغال عليها بالحكومة.

وثانيهما: إنّ بعد تسليم جريان أصالة الحلّ في كلّ طرف من طرفي العلم الإجمالي، وتعارض الأصليين فيهما نمنع أنّ يكون الحكم هو التخيير؛ وذلك لأنّ مقتضى الأصل الأوّلي في تعارض الأصليين هو الحكم بالتساقط لا التخيير.

نعم، التخيير في تعارض الخبرين إنّما ثبت من جهة الأصل الثانوي والأخبار الواردة في باب التعارض، ويرجع بعد تساقط الأصليين بالتعارض إلى ما دلّ على وجوب

(١) مصباح الشريعة: ٣٩، بتفاوت.

الحكم في تعارض كلّ أصليين إذا لم يكن أحدهما حاكماً على الآخر هو التساقط، لا التخيير. فإن قلت: قوله: (كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام<sup>(١)</sup>) ونحوه، يستفاد منه حلية المشتبهات بالشبهة المجردة عن العلم الإجمالي جميعاً، وحلية الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي على البدل، لأنّ الرخصة في كلّ شبهة مجردة لا تنافي الرخصة في غيرها، لاحتمال كون الجميع حلالاً في الواقع. فالبناء على كون هذا المشتبه بالخير خلاً، لا ينافي البناء على كون المشتبه الآخر خلاً.

وأما الرخصة في شبهة مقرونة بالعلم الإجمالي والبناء على كونه خلاً لما تستلزم وجوب

الاجتناب عن الحرام الواقعي، فيجب الاجتناب عن كلا المشتبهين، وهو المطلوب. (فلا يبقى مجال للإذن في فعل أحدهما) لما عرفت من حكومة قاعدة الاشتغال على أصالة الحلّ، وأنّ الحكم في تعارض الأصليين إذا لم يكن أحدهما حاكماً على الآخر هو التساقط لا التخيير.

ومنها: ما أشار إليه بقوله: (فإن قلت: قوله: (كلّ شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام) ... إلى آخره).

أي: ومن الوجوه التي استدللّ بها على عدم وجوب الموافقة القطعية هو ما ذكره المصنّف رحمه الله بقوله: (فإن قلت).

وحاصل هذا الوجه هو أنّ أخبار الحلّ، كما تدلّ على الحلية في المشتبهات بالشبهة المجردة عن العلم الإجمالي جميعاً، كذلك تدلّ على حلية المشتبهات بالمقرونة بالعلم الإجمالي، وحينئذ يقع التعارض بينها، وبين قاعدة الاشتغال في مورد العلم الإجمالي، ولأنّ مقتضى قاعدة الاشتغال هو وجوب الاجتناب عن الجميع، ومقتضى عموم أدلة الحلّ هو جواز ارتكاب في الجميع، ومقتضى الجمع بينهما هو إبقاء مقدار الحرام، وارتكاب الباقي، ولازم هذا الجمع هو حلية أحد المشتبهين على البدل تخييراً، وحرمة الآخر ظاهراً.

ثم إنّ التخيير لم يكن مدلولاً لأخبار الحلّ، حتى يقال: إنه مستلزم لاستعمالها في

(١) الكافي ٥: ٣١٣/٤٠. التهذيب ٧: ٢٢٦/٩٨٩. الوسائل ١٧: ٨٩، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

البناء على كون المحرّم هو المشتبه الآخر، فلا يجوز الرخصة فيه جميعاً.

نعم، يجوز الرخصة فيه بمعنى جواز ارتكابه والبناء على أنّ المحرّم غيره.

مثلاً: الرخصة في ارتكاب أحد المشتبهين بالخمير مع العلم بكون أحدهما خمرًا، فإنّه لمّا علم من الأدلّة تحريم الخمر الواقعي، ولو تردّد بين الأمرين كان معنى الرخصة في ارتكاب أحدهما الإذن في البناء على عدم كونه هو الخمر المحرّم عليه وأنّ المحرّم غيره، فكلُّ منهما حلالٌ، بمعنى جواز البناء على كون المحرّم غيره.

والحاصل أنّ مقصود الشارع من هذه الأخبار أن يُلغى من طرفي الشكّ في حرمة الشيء وحليّته احتمال الحرمة، ويجعل محتمل الحليّة في حكم متيقّنها، ولمّا كان في المشتبهين بالشبهة المحصورة شكٌّ واحدٌ، ولم يكن فيه إلاّ احتمال كون هذا حلالاً وذاك حراماً واحتمال العكس، كان إلغاء احتمال الحرمة في أحدهما إعمالاً له في الآخر وبالعكس، وكان الحكم الظاهري في أحدهما بالحلّ حكماً ظاهرياً بالحرمة في الآخر، وليس معنى حليّة كلّ منهما إلاّ الإذن في ارتكابه وإلغاء احتمال الحرمة فيه المستلزم لإعماله في الآخر.

التعيين في الشبهات البدويّة وفي التخيير في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، بل جاء من جهة العلم الإجمالي بالحرام، إذ بعد العلم الإجمالي بحرمة أحد المشتبهين لكونه خمرًا، وحليّة الآخر لكونه خلًّا، يكون البناء على حليّة أحدهما بمقتضى أدلّة الحلّ مستلزمًا للبناء على حرمة الآخر بمقتضى العلم الإجمالي.

ولا يمكن البناء على حليّة الطرف الآخر - أيضاً - لأنّ البناء على حليّة أحدهما بعد العلم الإجمالي بحرمة أحدهما ينافي البناء على حليّة الآخر، وهذا بخلاف الشبهات البدويّة حيث لا ينافي البناء على الحليّة في مشتبه للبناء على الحليّة في آخر، فلذا يكون الحكم بالحليّة في الشبهة البدويّة تعيينيّة وفي مورد العلم الإجمالي تخيريّة.

والحاصل من الجميع هو تقديم أدلّة الحلّ على قاعدة الاشتغال بالحكومة، والنتيجة هي عدم وجوب الموافقة القطعيّة.

وبالجملة، إنّ لازم العلم الإجمالي بحرمة أحد المشتبهين، ولازم عموم أخبار الحلّ هو الحكم بحرمة أحدهما، وحليّة الآخر على نحو التخيير، لأنّ الحكم بحليّة أحدهما بالخصوص، أو الحكم بالحرمة كذلك ترجيح من دون مرجّح، فالمستفاد من أخبار الحلّ

فتأمل حتى لا تتوهم أنّ استعمال قوله: (كُلُّ شيء لك حلالٌ)، بالنسبة إلى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهات المجردة، استعمالٌ في معنيين.  
قلتُ: الظاهرُ من الأخبار المذكورة البناءُ على حلية محتمل التحريم والرخصة فيه، لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلّل، ولو سلّم فظاهرُها البناءُ على كون كلِّ مشتبه كذلك.

هو الحلية في مطلق الشبهات، وأمّا الحلية التعيينية أو التخييرية فخارجة عن مفادها، بل من لوازم خصوصية المورد، فحينئذ لا يلزم استعمال قوله عليه السلام: (كُلُّ شيء لك حلال) في معنيين، بل استعمال في الكلّي وهو البناء على كون المشتبه موضوعاً محللاً.  
(قلتُ: الظاهر من الأخبار المذكورة البناء على حلية محتمل التحريم والرخصة فيه، لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلّل).

والجواب عن الوجه المذكور يمكن أن يتم من وجوه:

منها: ما حاصله من أنّ الحلية على نحو التخيير، والبدلية مبنية على أن يكون مفاد أخبار الحلّ هو إثبات الموضوع المحلّل والمحرم على ما تقدّم من وجوب البناء على كون أحد المشتبهين موضوعاً محللاً والآخر موضوعاً محرماً على وجه التخيير والبدلية، إلا أن ظاهر الأخبار المذكورة هو البناء على إثبات الحكم لا الموضوع، أي: حلية محتمل التحريم والرخصة فيه ظاهراً، وبذلك تكون قاعدة الاشتغال حاکمة على أدلة الحلّ، وتكون - حينئذ - النتيجة هي وجوب الموافقة القطعية.

ومنها: ما أشار إليه المصنّف رحمته بقوله:

(ولو سلّم فظاهرُها البناءُ على كون كلِّ مشتبه كذلك).

أي: لو سلّم بأن مفادها هو البناء على كون المشتبه موضوعاً محللاً، فيكون ظاهرها هو البناء على كون كلِّ مشتبه موضوعاً محللاً تعييناً لا تخييراً، وحيث لا يصحّ هذا المعنى في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، لما تقدّم من أنّ البناء على كون أحد المشتبهين موضوعاً محللاً ينافي البناء على كون الآخر كذلك، لا بدّ من اختصاص هذه الأخبار بالشبهات البدوية حيث يصحّ هذا المعنى فيها.

ومنها: ما أشار إليه بقوله:

وليس الأمرُ بالبناء على كون أحد المشتبهين هو الخلّ أمراً بالبناء على كون الآخر هو الخمر، فليس في الروايات من البدليّة عين ولا أثر، فتدبّر.

احتجّ مَنْ جوّز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام ومنع عنه بوجهين:

(وليس الأمر بالبناء على كون أحد المشتبهين هو الخلّ أمراً بالبناء على كون الآخر هو الخمر).

أي: ليس لازم أمر الشارع بالبناء على كون أحد المشتبهين هو الخلّ أمراً منه بالبناء على كون الآخر هو الخمر، بل البناء على كون الآخر هو الخمر من العقل، فالملازمة بين البناء على خليّة أحدهما وخمريّة الآخر عقليّة لا شرعيّة، (فليس في الروايات من البدليّة عين ولا أثر، فتدبّر).

قوله: (فتدبّر) لعلّه إشارة إلى أنّ الملازمة بين البناء على خليّة أحدهما وخمريّة الآخر، وإن كانت عقليّة، إلّا أنّها ناشئة من شمول أخبار الحلّ مورد العلم الإجمالي وحكم الشارع بكون أحد المشتبهين موضوعاً محللاً، فترجع الملازمة بالآخرة إلى الشرع، فالأوّل في الجواب أن يقال: بأنّ أخبار الحلّ مختصة بالشبهات البدويّة، ولا تشمل مورد العلم الإجمالي، فتنبّه.

(احتجّ مَنْ جوّز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام والمنع عنه بوجهين).

وقد تقدّم الوجهان على عدم وجوب الموافقة القطعيّة مع جوابهما، واحتجّ من جوّز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام - حيث لم يقل بوجوب الموافقة القطعيّة - بوجهين آخرين، وبذلك يكون مجموع ما استدلّ به على عدم وجوب الموافقة القطعيّة إلى الآن هي وجوه أربعة.

وقبل تقريب ما استدلّ به مَنْ جوّز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام من الوجهين نقول: إنّ مدّعا مركّب من أمرين:  
أحدهما: هو الجواز.  
وثانيهما: هو المنع.

أي: جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام، والمنع عن ارتكاب مقدار الحرام، فإذا فرضنا مقدار الحرام واحداً، وكان مشتبهاً في أمرين جاز ارتكاب أحدهما فقط، وإن كان مشتبهاً

الأول: الأخبار الدالة على حلّ ما لم يعلم حرمة التي تقدّم بعضها، وإنما منع من ارتكاب مقدار الحرام إما لاستلزامه العلم بارتكاب الحرام وهو حرام، وإما لما ذكره بعضهم من أن ارتكاب مجموع المشتبهين حرام لاشتماله على الحرام.

قال في توضيح ذلك: «إنّ الشارع منع عن استعمال الحرام المعلوم، وجوّز استعمال ما لم يعلم حرمة، والمجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة، ولو باعتبار جزئه، وكذا كلّ منهما بشرط الاجتماع مع الآخر فيجب اجتنابه، وكلّ منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالاً».

والجواب عن ذلك: إنّ الأخبار المتقدمة، على ما عرفت؛ إما أن لا تشمل شيئاً من

في أمور محصورة، كالعشرة مثلاً، جاز ارتكاب ما عدا الواحد.

وكيف كان، فالوجه الأول على جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام هو (الأخبار الدالة على حلّ ما لم يعلم حرمة التي تقدّم بعضها).

وقد تقدّم أنّ مقتضى هذه الأخبار على تقدير شمولها لمورد العلم الإجمالي هو حلية كلا المشتبهين.

ثمّ إنّ الوجه لمنع ارتكاب مقدار الحرام ما أشار إليه ﷺ بقوله: (إمّا لاستلزامه العلم بارتكاب الحرام وهو حرام).

وذكر المصنّف ﷺ لمنع ارتكاب الجميع وجهين:

أحدهما: إنّ ارتكاب الجميع مستلزم للعلم بارتكاب الحرام، والعلم بارتكاب الحرام حرام، فارتكاب الجميع حرام.

وثانيهما: ما حاصله من أنّ المجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة، ولو باعتبار جزئه، فيدخل في منع الشارع عن استعمال الحرام المعلوم، وأمّا البعض فليس معلوم الحرمة، فلا يدخل في منع الشارع فيجوز ارتكابه.

(وكذا كلّ منهما بشرط الاجتماع مع الآخر فيجب اجتنابه ... إلى آخره).

أي: كلّ منهما بشرط انضمام الآخر حرام، وبشرط الانفراد حلال.

والفرق بين لحاظ المجموع من حيث المجموع، وبين لحاظ كلّ منهما بشرط الاجتماع هو أنّ المحرّم في الأول جزء، وفي الثاني واحد من المقيد والقيد.

المشتبهين، وإما أن تشملهما جميعاً، وما ذكر من الوجهين لعدم جواز ارتكاب الأخير بعد ارتكاب الأول، فغير صالح للمنع.

أما الأول، فلأنه إن أريد أن مجرد تحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام، فلم يدل دليل عليه، نعم تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام من حيث التجسس المنهي عنه وإن لم يحصل له العلم.

(والجواب عن ذلك: إن الأخبار المتقدمة، على ما عرفت) في شرح قوله عليه السلام: (كل شيء لك حلال... إلى آخره) في المقام الأول (إما أن لا تشمل شيئاً من المشتبهين) إن كان المراد بالغاية المذكورة فيها مطلق العلم، أي: تفصيلاً كان أو إجمالاً (وإما أن تشملهما جميعاً) إن كان المراد بها علماً تفصيلاً فقط.

فعلى الأول يجب الاجتناب عن كلا المشتبهين وهو المطلوب، وعلى الثاني يلزم جواز المخالفة القطعية مع أن الخصم لا يقول به، بل يقول بحرمة المخالفة القطعية.

والجواب عما ذكر من الوجهين لمنع ارتكاب الجميع هو أنهما غير صالحين للمنع

المذكور.

(أما الأول، فلأنه إن أريد أن مجرد تحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام، فلم يدل دليل عليه).

وحاصل الجواب، إن الوجه الأول وهو قوله: (لاستلزامه العلم بارتكاب الحرام) لا يخلو عن أحد احتمالين، وكلاهما باطل:

أحدهما: أن يكون المراد بقوله: (وهو حرام) تحصيل العلم بارتكاب الحرام، فيكون حاصل الوجه الأول: هو أن ارتكاب الجميع مستلزم لتحصيل العلم بارتكاب الحرام، وتحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام، كما هو ظاهر هذا الوجه، والوجه في بطلانه ما أشار إليه بقوله: (فلم يدل دليل عليه) لأن الدليل دل على أن المحرم هو ارتكاب الحرام الواقعي، لا تحصيل العلم بارتكابه.

(نعم، تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام... إلى آخره).

إلا أن الحرمة ليست من جهة تحصيل العلم بارتكاب الحرام، بل من جهة صدق التجسس المنهي عنه شرعاً، وإن لم يحصل به العلم، لأن نفس التفتيش عن معائب الناس



وإن أُريدَ أنَّ الممنوع عنه عقلاً من مخالفة أحكام الشرع، بل مطلق الموالي، هي المخالفة العلمية دون الاحتمالية فإنها لا تعدّ عصياناً في العرف، فعصيانُ الخطاب باجتناب الخمر المشتبه هو ارتكابُ المجموع دون المحرّم الواقعي وإن لم يعرف حين الارتكاب، وحاصله منع وجوب المقدّمة العلمية.

ففيه: مع إطباق العلماء بل العقلاء، كما حكي على وجوب المقدّمة العلمية، أنه إن أُريد من حرمة المخالفة العلمية المخالفة المعلومة حين المخالفة، فهذا اعترافٌ بجواز ارتكاب المجموع تدريجاً، إذ لا يحصل معه مخالفة معلومة تفصيلاً، وإن أُريد منها حرمة المخالفة التي تعلق العلم بها ولو بعدها، فمرجعها إلى حرمة تحصيل العلم الذي به تصير المخالفة معلومة، وقد عرفت منع حرمتها جداً.

حرام وإن لم يحصل به العلم بارتكابهم الحرام.

وثانیهما: أن يكون المراد بالحرام المخالفة القطعية، فيكون مفاد الوجه الأول - حينئذ - هو أن ارتكاب الجميع مستلزم للعلم بارتكاب الحرام، أي: المخالفة القطعية وهي حرام، كما أشار إليه بقوله:

(وإن أُريدَ أنَّ الممنوع عنه عقلاً من مخالفة أحكام الشرع، بل مطلق الموالي، هي المخالفة العلمية دون الاحتمالية) لأنّ المخالفة الاحتمالية لا تعدّ عصياناً في العرف.

والحاصل أن العلم الإجمالي يقتضي حرمة المخالفة القطعية دون وجوب الموافقة القطعية، ثم ذكر المصنّف رحمته ما يرد على هذا الاحتمال الثاني، حيث قال:

(ففيه: مع إطباق العلماء بل العقلاء، كما حكي على وجوب المقدّمة العلمية).

أي: يرد على الاحتمال الثاني:

أولاً: بأنه مخالف لحكم العقل بوجوب تحصيل الموافقة القطعية بعد ثبوت اشتغال الذمة بالأمر المرّد بين أمرين، أو أمور محصورة، وإجماع العلماء بل العقلاء على وجوب المقدّمة العلمية التي لا تحصل إلا بترك جميع أطراف العلم الإجمالي.

وثانياً: (إنّه إن أُريد من حرمة المخالفة العلمية المخالفة المعلومة حين المخالفة).

أي: حين الارتكاب، بأن يرتكبهما دفعة، فلا تكون المخالفة العلمية إذا لم تكن معلومة حين المخالفة والارتكاب، بأن يرتكبهما تدريجاً محرّمة، فهو باطل من جهة كون هذا

مما ذكرنا يظهر فساد الوجه الثاني.

فإن حرمة المجموع إذا كان باعتبار جزئه الغير المعين فضمَّ الجزء الآخر لا دخل له في حرمة. نعم، له دخل في كون الحرام معلوم التحقق، فهي مقدّمة للعلم بارتكاب الحرام لا لنفسه، فلا وجه لحرمتها بعد عدم حرمة العلم بارتكاب الحرام. ومن ذلك يظهر فساد جعل الحرام كلاً منهما بشرط الاجتماع مع الآخر، فإن حرمة وإن كانت معلومة إلا أنّ الشرط شرط لوصف كونه معلوم التحقق لا لذات الحرام، فلا يحرم إيجاد الاجتماع إلا إذا حرم جعل ذات الحرام معلومة التحقق، ومرجعه إلى حرمة تحصيل العلم بالحرام.

اعترافاً بجواز المخالفة القطعية فيما إذا ارتكب المجموع تدريجاً، وهو مخالف الفرض، لأنّ المفروض هو البحث عن وجوب الموافقة القطعية بعد التسالم على حرمة المخالفة القطعية مطلقاً.

وثالثاً: (إن أريد) بحرمة المخالفة القطعية (حرمة المخالفة التي تعلق العلم بها ولو بعدها، فمرجّعها إلى حرمة تحصيل العلم الذي به تصير المخالفة معلومة).

أي: يكون مرجع هذا الاحتمال إلى الاحتمال الأوّل، وهو تحصيل العلم بالحرمة، وقد تقدّم أنّ تحصيل العلم بالحرمة ليس حراماً، بل الحرام هو ارتكاب الحرام، فالحقّ إذن بعد بطلان هذا الوجه هو وجوب الموافقة القطعية.

(مما ذكرنا) من ظاهر الوجه الأوّل هو حرمة تحصيل العلم بالحرام، وقلنا بأنّه لم يدلّ دليل على حرمة تحصيل العلم بالحرام (يظهر فساد الوجه الثاني)، أي: فساد حرمة المجموع من حيث المجموع لكونه معلوم الحرمة.

وذلك (فإن حرمة المجموع إذا كان باعتبار جزئه الغير المعين فضمَّ الجزء الآخر لا دخل له في حرمة)، كما أنّ ضمّ الخلّ إلى الخمر لا دخل له في حرمة الخمر أصلاً.

نعم، إذا اشتبه الخمر بالخلّ فضمّ أحدهما إلى الآخر في مقام الارتكاب يكون موجباً للعلم بارتكاب الحرام، وقد تقدّم أنّ تحصيل العلم بارتكاب الحرام ليس بحرام.

(ومن ذلك)، أي: من أنّ حرمة تحصيل العلم بالحرام لا دليل عليها (يظهر فساد جعل الحرام كلاً منهما بشرط الاجتماع مع الآخر)، لأنّ اعتبار الاجتماع لا دخل له في حرمة ما

الثاني: ما دلّ بنفسه أو بضميمة ما دلّ على المنع عن ارتكاب الحرام الواقعي على جواز تناول الشبهة المحصورة، فيجمع بينه على تقدير ظهوره في جواز تناول الجميع، وبين ما دلّ على تحريم العنوان الواقعي، بأنّ الشارع جعل بعض الاحتمالات بدلاً عن الحرام الواقعي، فيكفي تركه في الامتثال الظاهري، كما لو اكتفى بفعل الصلاة إلى بعض الجهات المشتبهة ورخص في ترك الصلاة إلى بعضها.  
وهذه الأخبار كثيرة:

منها: موثقة سماعة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب مالاً من عمّال بني أمية،

يكون حراماً في الواقع، بل له دخل في حصول العلم بالحرام، وقد تقدّم أنّ تحصيل العلم بالحرام ليس بحرام.

(الثاني: ما دلّ بنفسه أو بضميمة ما دلّ على المنع عن ارتكاب الحرام الواقعي على جواز تناول الشبهة المحصورة ... إلى آخره).

هذا هو الوجه الثاني الذي استدلّ به مَنْ جوّز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام على جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام والمنع عنه.

وحاصل هذا الوجه أنّ ما يدلّ على جواز ارتكاب الشبهة المحصورة من الأخبار الكثيرة لا يخلو عن أحد احتمالين:

أحدهما: أنّ يكون ظاهراً في ارتكاب البعض وهو عين المدعى، ويحمل على جعل البدل، فلا ينافي أدلة المحرّمات حتى نحتاج إلى تكلف الجمع بينهما، وهذا هو المراد من قول المصنّف عليه السلام حيث قال: (ما دلّ بنفسه ... إلى آخره).

وثانيهما: أنّ يكون ظاهراً في ارتكاب الجميع، فيقع التعارض بينه وبين أدلة المحرّمات، فيحمل ما دلّ على جواز الارتكاب على جواز ارتكاب البعض جمعاً بينهما، وهو المراد بقوله: (أو بضميمة ما دلّ على المنع ... إلى آخره).

والحاصل إنّ الشارع جعل بعض الاحتمالات بدلاً عن الحرام الواقعي، فيكفي في ترك الحرام الواقعي ترك بعض الاحتمالات.

(وهذه الأخبار كثيرة:

منها: موثقة سماعة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب مالاً من عمّال بني أمية،

وهو يتصدق منه ويصل قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب، ويقول: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾<sup>(١)</sup>، فقال عليه السلام: (إِنَّ الْخَطِيئَةَ لَا تَكْفُرُ الْخَطِيئَةَ، وَإِنَّ الْحَسَنَةَ تَحُطُّ الْخَطِيئَةَ).

ثم قال: (إِنْ كَانَ خَلَطَ الْحَرَامَ حَلَالًا فَاخْتَلَطَا جَمِيعًا فَلَمْ يَعْرِفِ الْحَرَامَ مِنَ الْحَلَالِ فَلَا بَأْسَ)<sup>(٢)</sup>.

فإنَّ ظاهره نفي البأس عن التصدق والصلة والحج من المال المختلط وحصول الأجر في ذلك، وليس فيه دلالة على جواز التصرف في الجميع، ولو فرض ظهوره فيه، صرف عنه بما دلَّ على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي، وهو مقتضي بنفسه لحرمة التصرف في الكل، فلا يجوز ورود الدليل على خلافها، ومن جهة حكم العقل بلزوم الاحتياط لحرمة التصرف في بعض المحتمل أيضاً، لكن عرفت أنه يجوز الإذن في ترك بعض المقدمات

وهو يتصدق منه، ويصل قرابته، ويحج ليغفر لما اكتسب، ويقول: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ فقال عليه السلام: (إِنَّ الْخَطِيئَةَ لَا تَكْفُرُ الْخَطِيئَةَ وَإِنَّ الْحَسَنَةَ تَحُطُّ الْخَطِيئَةَ) ثم قال: (إِنْ كَانَ خَلَطَ الْحَرَامَ حَلَالًا فَاخْتَلَطَا جَمِيعًا فَلَمْ يَعْرِفِ الْحَرَامَ مِنَ الْحَلَالِ فَلَا بَأْسَ).

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية على جواز ارتكاب البعض يتضح بعد ذكر مقدمة مشتملة على أمور:

منها: إنَّ الاستفادة من هذه الرواية هو حرمة التصرف في الأموال المأخوذة من عمال بني أمية مجاناً أو بعوض، ولعل ذلك من جهة كونهم لا يملكون ما في أيديهم، لأنَّ خلفاء بني أمية أخذوا ما في أيديهم من الأموال بغير حق، ثم القرينة على حرمة التصرف فيها هو قول من يتصرف فيها ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ وقول الإمام عليه السلام: (إِنَّ الْخَطِيئَةَ لَا تَكْفُرُ الْخَطِيئَةَ).

ومنها: إنَّ الإمام عليه السلام حكم بجواز التصرف في هذه الأموال بعد خلطها بما يكون حلالاً، بحيث لا يعرف الحرام من الحلال.

ومنها: إنَّ ظاهر نفي البأس عن التصرف حتى عن التصدق والصلة والحج هو جواز التصرف في البعض.

(١) هود: ١١٤.

(٢) الكافي ٥: ١٢٦/٩. الوسائل ١٧: ٨٨، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٢، وفيهما: (... من عمل بني أمية).

العلمية يجعل بعضها الآخر بدلاً ظاهرياً عن ذي المقدمة.  
والجواب عن هذا الخبر: إنَّ ظاهره جواز التصرف في الجميع، لأنَّه يتصدَّق ويصل،  
ويحجَّ بالبعض، ويمسك الباقي، فقد تصرف في الجميع بصرف البعض وإمساك البعض  
الآخر، فلا بدَّ إمَّا من الأخذ به وتجويز المخالفة القطعية وإمَّا من صرفه عن ظاهره، وحينئذ  
فحملة على إرادة نفي البأس عن التصرف في البعض وإنَّ حرم عليه إمساك مقدار الحرام

إذا عرفت هذه الأمور فنقول: إنَّ دلالة هذه الرواية على الجواز لا تخلو عن أحد  
احتمالين:

أحدهما: إنَّها لا تدلُّ على جواز التصرف في الجميع، بل تدلُّ على جواز التصرف في  
البعض، وذلك بقريئة السؤال، حيث يكون عن التصرف في البعض كالتصرف في التصدَّق  
والصلة والحجَّ، فحينئذ يكون مدلول الرواية نفس المدعى وهو جواز ارتكاب بعض  
أطراف الشبهة المحصورة.

وثانيهما: إنَّها ظاهرة في جواز التصرف في الجميع، وحينئذ لا بدَّ من رفع اليد عن  
ظهورها وحملها على جواز التصرف في البعض، وجعل بعضه الآخر بدلاً عن الحرام  
الواقعي، جمعاً بين هذه الرواية وما دلَّ على حرمة التصرف في مال الغير إلا بإذنه، وعلى  
كلا الاحتمالين يصحَّ الاستناد إلى الرواية في إثبات عدم وجوب الموافقة القطعية، وحرمة  
المخالفة القطعية.

(والجواب عن هذا الخبر: إنَّ ظاهره جواز التصرف في الجميع، لأنَّه يتصدَّق  
ويصل، ويحجَّ بالبعض، ويمسك الباقي، فقد تصرف في الجميع بصرف البعض وإمساك  
البعض الآخر... إلى آخره).

وحاصل الجواب، إنَّ الاحتمال الأوَّل وهو ظهور الخبر ودلالته على جواز التصرف في  
البعض مقطوع العدم، بل المتيقَّن هو الاحتمال الثاني، أي: ظهوره في جواز التصرف في  
الجميع، حيث يكون الإمساك تصرفاً، كما هو في المتن، فحينئذ لا بدَّ من الالتزام بأحد  
أمرين:

أحدهما: هو الأخذ بظاهره والقول بجواز المخالفة القطعية.

وثانيهما: صرف الخبر عن ظاهره، ولا يمكن الأخذ بالاحتمال الأوَّل بعد فرض التسالم

ليس بأولئى من حمل الحرام على حرام خاص يعذر فيه الجاهل كالربا، بناءً على ما ورد في عدة أخبار من حلية الربا الذي أخذ جهلاً، ثم لم يعرف بعينه في المال المخلوط. وبالجملة، فالأخبار الواردة في حلية ما لم يعلم حرمة على أصناف: منها: ما كان من قبيل قوله عليه السلام: (كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ) <sup>(١)</sup>.

على حرمة المخالفة القطعية، فلا بد من الالتزام بالاحتمال الثاني وصرف الخبر عن ظاهره. ثم إن الاحتمال الثاني لا ينحصر في حمل الخبر على جواز التصرف في البعض، كما يقول به المستدل، بل يمكن بحمل الحرام في مورده على الحرام الخاص الذي يكون الجاهل معذوراً فيه.

(كالربا، بناءً على ما ورد في عدة أخبار من حلية الربا الذي أخذ جهلاً) حيث اعتبر في حرمة العلم التفصيلي به، ولعل الوجه في جواز التصرف في الجميع في المقام يكون من قبيل الربا، فحينئذ لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية على جواز ارتكاب البعض في الشبهة المحصورة، وذلك بمقتضى القاعدة المعروفة: «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» مع أن احتمال حمل الخبر على جواز التصرف في البعض مساوٍ لاحتمال حمل الحرام في مورده على حرام خاص، فليس الأول أولى من الثاني، كما أشار إليه عليه السلام بقوله: (فحمله على إرادة نفي البأس عن التصرف في البعض وإن حرم عليه إمساك مقدار الحرام، ليس بأولئى من حمل الحرام على حرام خاص يعذر فيه الجاهل).

وكيف كان، فإن الروايات الواردة في حلية ما لم يعلم تحريمه على أصناف: (منها: ما كان من قبيل قوله عليه السلام: (كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ)). وهذا الصنف من الأخبار وإن كان غير وارد في مورد الشبهة المحصورة، إلا أنه لا يجوز الاستدلال به على جواز ارتكاب البعض، وذلك لأن المراد بالغاية في هذا الصنف لا يخلو من أحد احتمالين:

أحدهما: هو العلم التفصيلي.  
وثانيهما: هو العلم الإجمالي.

(١) الكافي ٥: ٣١٣/٤٠. التهذيب ٧: ٢٢٦/٩٨٩. الوسائل ١٧: ٨٩. أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

وهذا الصنف لا يجوز الاستدلال به لمن لا يرى جواز ارتكاب المشتبهين، لأن حمل تلك الأخبار على الواحد لا بعينه في الشبهة المحصورة والآحاد المعيّنة في المجردة من العلم الإجمالي والشبهة الغير المحصورة متعسّر بل متعذر، فيجب حملها على صورة عدم التكليف الفعلي بالحرام الواقعي.

ومنها: مادّل [على جواز] ارتكاب كلا المشتبهين في خصوص الشبهة المحصورة، مثل الخبر المتقدّم.

فعلى الأوّل يشمل أطراف العلم الإجمالي، فيدلّ على جواز ارتكاب الكلّ دون البعض، وعلى الثاني لا يشمل أطراف العلم الإجمالي، وذلك لأحد وجهين: أحدهما: إنّ مقتضى قاعدة الاشتغال هو الاجتناب عن جميع الأطراف، وهي حاكمة على أخبار الحلّ، كما عرفت سابقاً.

وثانيهما: إنه لو قلنا بدلالة هذا الصنف على الحلّ في مورد العلم الإجمالي، لكان مدلوله الحلّ تخبيراً وحليّة أحدهما لا بعينه بمقتضى عدم جواز ارتكاب الكلّ، مع أنّ مدلوله في الشبهة البدويّة هو الحليّة المعيّنة، فيلزم أن يكون المراد منه الحليّة المعيّنة، والحليّة غير المعيّنة معاً، والأوّل في الشبهة المجردة أو الشبهة غير المحصورة، والثاني في الشبهة المحصورة، وذلك متعسّر، أو متعذر، لأنّ الظاهر من هذا الصنف هو الحليّة المعيّنة، فحملة على كلا المعنيين حمل على خلاف الظاهر وهو متعسّر لو قلنا بأنّه يدلّ على حليّة المشتبه في الجملة، وجاء التعيين والتخبير من جهة خصوص المورد، ومتعذر لو قلنا باستعماله فيهما معاً، لأنّه استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، فتأمل تعرف.

(فيجب حملها على صورة عدم التكليف الفعلي بالحرام الواقعي) كما في موارد الشبهات البدويّة مثلاً.

(ومنها: مادّل [على جواز] ارتكاب كلا المشتبهين في خصوص الشبهة المحصورة، مثل الخبر المتقدّم).

ومن الأصناف ما دلّ على جواز ارتكاب الكلّ، كالخبر المتقدّم وهو موثقة سماعة، حيث يكون موردها خصوص الشبهة المحصورة، وهو اختلاط مال الآخذ بمال مأخوذ من عمال بني أمية.

وهذا أيضاً لا يلتزم المستدلّ بمضمونه ولا يجوز حمله على غير الشبهة المحصورة، لأنّ مورد هافيهما، فيجب حملها على أقرب المحتملين؛ من ارتكاب البعض مع إبقاء ما عدا المقدار، ومن وروده في مورد خاصّ، كالربا ونحوه، ممّا يمكن التزام خروجه عن قاعدة الشبهة المحصورة.

ومن ذلك يعلم حال ما ورد في الربا من حلّ جميع المال المختلط به.

وهذا الصنف ممّا لا يلتزم المستدلّ بمضمونه، لأنّ مضمونه هو جواز ارتكاب الكلّ، والمستدلّ ممّن يقول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام لا الكلّ.

(ولا يجوز حمله على غير الشبهة المحصورة)، فإنّ هذا الحمل مستلزم لخروج المورد حيث يكون مورد هذا الخبر شبهة محصورة على ما تقدّم.

(فيجب حملها على أقرب المحتملين؛ من ارتكاب البعض مع إبقاء مقدار الحرام، فيكون دليلاً للمستدلّ.

(ومن وروده في موردٍ خاصّ، كالربا).

حيث يعتبر العلم التفصيلي في الحكم بالحرمة، فيكون مورد هذا الخبر خارجاً عن قاعدة الاشتغال في الشبهة المحصورة، حيث يجوز ارتكاب الجميع بعد انتفاء العلم التفصيلي، ولذلك لا يكون دليلاً على ما يقول به المستدلّ.

نعم، هناك احتمال آخر يمكن أن يكون أقرب من الاحتمالين المذكورين، كما في تعليقة صاحب الكفاية على الرسائل، حيث قال رحمته: بما حاصله: من أنّ المراد بالمال المختلط بالحرام هو مال عمّال بني أمية، واختلاط المال الحلال بالحرام بحيث لا يمكن تمييز أحدهما من الآخر، وقع عندهم لا عند الآخذ منهم، ثمّ الآخذ يشكّ ولا يعلم بأنّ ما أصابه هل هو من الحرام أو الحلال؟ ثمّ الحكم بالحلّ يكون مستنداً إلى حمل فعل المسلم على الصحّة، لأنّ المال مأخوذ من يد المسلم ويحمل تصرفه في المال بدفعه إلى الغير على الصحّة عند الشكّ، كما حمل المصنّف رحمته ما ذكره من الأصناف على هذا الاحتمال.

(ومن ذلك يعلم حال ما ورد في الربا من حلّ جميع المال المختلط به).

أي: وممّا ذكر من أنّ حرمة المال المختلط ممّا يعتبر فيها العلم التفصيلي كالربا،



ومنها: ما دلّ على جواز أخذ ما علم فيه الحرام إجمالاً، كأخبار جواز الأخذ من العامل والسارق والسلطان.

وسيجيء حملُ جَلِّها أو كَلِّها على كون الحكم بالحلّ مستنداً إلى كون الشيء مأخوذاً من يد المسلم، ومتفرّغاً على تصرّفه المحمول على الصّحة عند الشكّ.

يعلم حال ما ورد في الربا إذا اختلط به المال، حيث يجوز ارتكاب الجميع، فلا يجوز الاستدلال به على جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام في المقام، فتمسك بعض بما ورد في الربا - على جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام في الشبهة المحصورة - فاسد جزماً، كما لا يخفى.

(ومنها: ما دلّ على جواز أخذ ما علم فيه الحرام إجمالاً... إلى آخره).

أي: ومن الأصناف ما دلّ على جواز أخذ المال من عامل الظلمة والسارق والسلطان الجائر، مع العلم الإجمالي بوجود المال الحرام في أموال هؤلاء.

الفرق بين هذا الصنف والصنف السابق، أنّ الصنف السابق يدلّ على جواز التصرف في المال المختلط بالحرام، وهذا الصنف يدلّ على جواز أخذ المال المختلط بالحرام، وكلاهما يدلّ على جواز التصرف في بعض أطراف الشبهة المحصورة، فيكون دليلاً لمن يقول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام في الشبهة المحصورة.

(وسيجيء حملُ جَلِّها أو كَلِّها... إلى آخره).

أي: حمل جَلِّ الأصناف أو كَلِّها على أنّ الحكم بالحلّ في موارد مستند إلى أمانة الحلّ، وهي حمل فعل المسلم على الصّحة كما في المتن.

ثمّ إنّ بعض الشارحين قال: إنّ ما أفاده المصنّف رحمته حيث قال: (وسيجيء حمل جَلِّها أو كَلِّها... إلى آخره) وعدّ منه رحمته إلاّ أنّه لم يف بهذا الوعد. وبالجملة، إنّ هذه الأصناف تحمل على أحد أمور وهي:

١- اليد.

٢- وحمل فعل المسلم على الصّحة.

٣- وخروج بعض أطراف العلم الإجمالي عن محلّ الابتلاء، وإلاّ فالخروج عن قاعدة الاشتغال بهذه الأصناف التي لا تفيد القطع، بل ولا الظنّ على جعل الشارع بعض الأطراف

فالخروجُ بهذه الأصناف من الأخبار عن القاعدة العقلية الناشئة عما دلّ من الأدلة القطعية على وجوب الاجتناب عن العناوين المحرّمة الواقعية - وهي: وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين، ووجوب إطاعة التكاليف المعلومة المتوقّفة على الاجتناب عن كلا المشتبهين - مشكّلٌ جدّاً، خصوصاً مع اعتضاد القاعدة بوجهين آخرين، هما كالدليل على المطلوب.

أحدهما: الأخبار الدالة على هذا المعنى:

منها: قوله عليه السلام: (ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال) <sup>(١)</sup>.  
والمرسل المتقدّم: (اتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس) <sup>(٢)</sup>، وضعفها ينجبر بالشهرة المحقّقة والإجماع المدعى في كلام من تقدّم.  
ومنها: رواية ضريس عن السمن والجبن في أرض المشركين، قال: (أما ما علمت أنه قد

بدلاً عن الحرام الواقعي مشكّلٌ جدّاً، كما أشار إليه بقوله:

(فالخروجُ بهذه الأصناف من الأخبار عن القاعدة العقلية ... إلى آخره).  
والمراد بها هو قاعدة الاشتغال (خصوصاً مع اعتضاد القاعدة بوجهين آخرين، هما كالدليل على المطلوب).

ثم إنّ الوجه الأول هو الأخبار الدالة على وجوب الاجتناب عن الجميع:

(منها: قوله عليه السلام: (ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال)).

فيجب الاجتناب عن الجميع إذا أريد من الاجتماع الاختلاط، وعن محتمل الحرمة والحلية تغليباً لجانب الحرمة إذا أريد من الاجتماع اجتماع احتمال الحلال والحرام.  
(والمرسل المتقدّم: (أتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس)).

فالمستفاد من هذا الخبر هو الاجتناب عما لم يعلم، فضلاً عما يعلم ولو إجمالاً.

(ومنها: رواية ضريس عن السمن) مع احتمال اختلاطه مع ما يتخذ من إليات الميتة من السمن (والجبن) مع احتمال اختلاطه ونجاسته بالنفحة المتخذة من الميتة، وسئل الإمام عليه السلام عن حكمهما، فقال في الجواب: ((أما ما علمت أنه قد خلطه الحرام فلا تأكل،

(١) غوالي اللآلي ٣: ١٧/٤٦٦. السنن الكبرى ٧: ٢٧٥/١٣٩٦٩.

(٢) مصباح الشريعة: ٣٩.

خلطه الحرامُ فلا تأكل، وأما ما لم تعلم فكل) (١)، فإنَّ الخلط يصدق مع الاشتباه. ورواية ابن سنان: (كلُّ شيءٍ حلالٌ حتى يجيئك شاهدان أنَّ فيه الميتة) (٢)، فإنه يصدق على مجموع قطعات اللحم أنَّ فيه الميتة. ومنها: قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في حديث التثليث: (وقع في المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم) (٣)، بناءً على أنَّ المراد بالهلاكة ما هو أثر للحرام. فإنَّ كان الحرام لم يتنجّز التكليفُ به، فالهلاك المترتبُ عليه منقصته الذاتية، وإنَّ كان ممّا يتنجّز التكليفُ به، كما في ما نحن فيه، كان المترتبُ عليه هو العقابُ الأخرى، وحيث إنَّ دفع العقاب المحتمل واجبٌ بحكم العقل وجب الاجتنابُ عن كلِّ مشتبّه بالشبهة المحصورة، ولما كان دفع الضرر - غير العقاب - غير لازم إجماعاً، كان الاجتنابُ عن الشبهة المجردة غير واجب، بل مستحباً.

وأما ما لم تعلم فكل) (الحديث.

والمستفاد من هذه الرواية، هو وجوب الاجتناب عما يعلم من الحرام، وذلك لأنَّ موردها وإنَّ كان هو خلط الحلال بالحرام، إلا أنَّ الخلط يصدق مع الاشتباه لو لم نقل بكونه ظاهراً في الامتزاج ليكون خارجاً عن المقام. فتدلُّ هذه الرواية إذن على وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة. (ورواية ابن سنان: (كلُّ شيءٍ حلالٌ حتى يجيئك شاهدان أنَّ فيه الميتة)). والمستفاد منها مفهوماً هو وجوب الاجتناب عن اللحم إذا علم فيه الميتة، سواء كان العلم حاصلًا من البيّنة أو من غيرها، وكان العلم بها تفصيلياً أو إجمالياً. (ومنها قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في حديث التثليث: (من أخذ بالشبهات (وقع في المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم)، بناءً على أنَّ المراد بالهلاكة ما هو أثر للحرام). وهو العقاب في مورد العلم الإجمالي والمنقصة الذاتية، كالسكر مثلاً في الشبهة

(١) التهذيب ٩: ٣٣٦/٧٩. السرائر ٣: ٥٩٠. الوسائل ٢٤: ٢٣٦. أبواب الأطعمة المحرّمة، ب ٦٤، ح ١.

(٢) الكافي ٦: ٢/٣٣٩. البحار ٦٢: ١٥٦/٣٠. الوسائل ٢٥: ١١٨. أبواب الأطعمة المباحة، ب ٦١، ح ٢، وفي جميعها ورد الحديث عن عبدالله بن سليمان، وليس عن ابن سنان.

(٣) الكافي ١: ١٠/٦٨. الفقيه ٣: ١٨/٦. الوسائل ٢٧: ١٥٧. أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٩.

وفائدة الاستدلال بمثل هذا الخبر معارضته لما يفرض من الدليل على جواز ارتكاب أحد المشتبهين مخيراً وجعل الآخر بدلاً عن الحرام الواقعي، فإنّ مثل هذا الدليل - لو فرض وجوده - حاكمٌ على الأدلة الدالة على الاجتناب عن عنوان المحرّم الواقعي، لكنّه معارضٌ بمثل خبر التثليث وبالنبويّين، بل مخصّص بهما.

[لو فرض عمومه للشبهة الابتدائية، فيسلم] تلك الأدلة، [فتأمل].

البدويّة، وحيث إنّ العقل يحكم بوجود دفع العقاب المحتمل وجب الاجتناب عن جميع أطراف العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة.  
(وفائدة الاستدلال بمثل هذا الخبر).

أي: خبر التثليث وأمثاله هو إيقاع التعارض بينه وبين ما دلّ على جواز ارتكاب أحد المشتبهين تخيراً، وجعل الآخر بدلاً عن الحرام الواقعي، حتى يبقى ما دلّ على وجوب الاجتناب عن عنوان الحرام الواقعي - كاجتناب عن الخمر مثلاً - سالماً عن كونه محكوماً بما دلّ على جواز ارتكاب أحد المشتبهين تخيراً، فحينئذ قوله: اجتنب عن الخمر مثلاً، يدلّ على حرمة الخمر الواقعي، ومقتضاه وجوب الاجتناب عند العلم الإجمالي بخمريّة أحد المائعين.

وبالجملة، إنّ ما دلّ على وجوب الاحتياط كحديث التثليث - يكون معارضاً لما دلّ على عدم وجوبه، كالأصناف الثلاثة المتقدمة، ثمّ يتساقطان بالتعارض، فتبقى أدلة المحرّمات المقتضية للاحتياط سليمة عن المانع.

(بل مخصّص بهما لو فرض عمومه للشبهة الابتدائية).

أي: ما دلّ على جواز أحد المشتبهين تخيراً مع حديث التثليث، ومثله إنّ كان ما دلّ على جواز الارتكاب مختصاً بمورد العلم الإجمالي ومخصّص بهما، أي: بحديث التثليث والنبويّين إنّ لم يكن مختصاً بموارد العلم الإجمالي، بل فرض عمومه للشبهة البدويّة ومقتضى التخصيص هو اختصاص جواز الارتكاب بالشبهات البدويّة، فيبقى ما يقتضي وجوب الاحتياط في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي سليماً عن المانع.

هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل المعاضد لقاعدة الاشتغال، وبقي الكلام في الوجه

الثاني، وقد أشار إليه المصنّف رحمته بقوله:

الثاني: ما يستفاد من أخبار كثيرة من كون الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين أمراً مسلماً مفروغاً عنه بين الأئمة عليهم السلام والشيعة، بل العامة أيضاً، بل استدلال صاحب الحدائق على أصل القاعدة باستقراء مواردها في الشريعة.

لكن الإنصاف عدم بلوغ ذلك حداً يمكن الاعتماد عليه مستقلاً، وإن كان ما يُستشَمُّ منها قولاً وتقريراً من الروايات كثيرة:

منها: ما ورد في الماءين المشتبهين، خصوصاً مع فتوى الأصحاب بلا خلاف بينهم على وجوب الاجتناب عن استعمالهما مطلقاً.

(الثاني: ما يستفاد من أخبار كثيرة من كون الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين أمراً مسلماً مفروغاً عنه بين الأئمة عليهم السلام ... إلى آخره).

وهذا الوجه يرجع إلى الاستقراء، إلا أن الإنصاف عدم بلوغ الموارد المستقراً حداً يمكن الاعتماد عليه مستقلاً، إذ موارد الاستقراء التي يجب فيها الاجتناب عن جميع أطراف العلم الإجمالي لا تفيد القطع، ومن المعلوم أن حجية الاستقراء منوطة بحصول القطع، هذا مع أنه معارض بالمثل، كما في تعليقه غلام رضا، حيث قال:

«إن الحكم بعدم وجوب الاحتياط في مورد العلم الإجمالي ثابت في الشريعة - أيضاً - في موارد:

منها: الربا، كما مضى.

ومنها: ما ورد من وجوب قضاء ثلاث صلوات على مَنْ ترددت فائتته بين الرباعية والثلاثية والثنائية، فإنه لا يحصل به الاحتياط بالنسبة إلى الجهر والإخفات، وكذلك قصد العنوان، وقصد ما في الذمة غير كافٍ في تحصيل الاحتياط.

ومنها: ما ورد من وجوب الخمس في مال الحلال المخلوط بمال الحرام، إذا كان الحرام مجهول القدر والمالك، فإن خلاف الاحتياط فيه في موردين: أحدهما: إعطاء السادات، والثاني: تصرفه في الباقي» انتهى.

وكيف كان، قد يستشَمُّ وجوب الاحتياط من أخبار كثيرة:

(منها: ما ورد في الماءين المشتبهين ... إلى آخره) حيث أمر الشارع بإراقتهم وعدم جواز الوضوء بهما، هذا (مع فتوى الأصحاب بلا خلاف بينهم على وجوب الاجتناب عن

ومنها: ما ورد في الصلاة في الثوبين المشتبهين.

ومنها: ما ورد في وجوب غسل الثوب من الناحية التي يعلم بإصابة بعضها للنجاسة معللاً بقوله: (حتى يكون على يقين من طهارته)<sup>(١)</sup>، فإنَّ وجوبَ تحصيل اليقين بالطهارة، على ما يستفاد عن التعليل، يدلُّ على عدم جريان أصالة الطهارة بعد العلم الإجمالي بالنجاسة.

وهو الذي بنينا عليه وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة، وعدم جواز الرجوع فيها إلى أصالة الحلِّ.

فإنه لو جرى أصالة الطهارة وأصالة الحلِّ في بعض المشتبهين لم يكن للأحكام المذكورة وجه، ولا للتعليل في حكم الأخير بوجوب تحصيل اليقين بالطهارة بعد اليقين بالنجاسة. ومنها: ما دلَّ على بيع الذبائح المختلط ميتها بمذكَّاهَا [ممن يستحلُّ الميتة] من أهل الكتاب، بناءً على حملها على ما لا يخالف عمومات حرمة بيع المشتبه، بأنَّ يقصد بيع المذكِّي

استعمالهما مطلقاً)، أي: منضمّاً أو منفرداً.

(ومنها: ما ورد في الصلاة في الثوبين المشتبهين) احتياطاً.

(ومنها: ما ورد في وجوب غسل الثوب ... إلى آخره).

حيث أمر الإمام عليه السلام بوجوب غسل الثوب من الناحية التي يعلم بإصابة بعضها للنجاسة، ثم علل وجوب غسل الناحية بقوله عليه السلام:  
(حتى يكون على يقين من طهارته).

حيث يكون التعليل المذكور ظاهراً في وجوب تحصيل اليقين بمقتضى قاعدة الاشتغال، فإنَّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، وبذلك يكون المستفاد منه عدم جريان أصالة الطهارة.

(ومنها: ما دلَّ على بيع الذبائح المختلط ميتها بمذكَّاهَا [ممن يستحلُّ الميتة] من أهل الكتاب).

فلو لم يجب الاحتياط في الشبهة المحصورة لجاز بيع الميتة المشتبهة بالمذكِّي، حتى

(١) التهذيب ١: ٤٢٢/١٣٣٥. الاستبصار ١: ١٨٣/٦٤١. الوسائل ٣: ٤٠٢، أبواب النجاسات، ب ٧، ح ٢. بتفاوت في جميعها.

خاصةً أو مع ما لا تحلّه الحياة من الميتة.

وقد يستأنس له ممّا ورد من وجوب القرعة في قطع الغنم المعلوم وجود الموطوء في بعضها، وهي الرواية المحكيّة في جواب الإمام الجواد عليه السلام، لسؤال يحيى بن أكثم عن قطع غنم نزا الراعي على واحدة منها ثمّ أرسلها في الغنم، حيث قال عليه السلام:  
(يقسمُ الغنمُ نصفين ثمّ يقرع بينهما، فكلُّ ما وقع السهمُ عليه قُسمَ غيره قسامين، وهكذا حتى يبقى واحد ونجا الباقي)<sup>(١)</sup>.

وهو حجّة القول بوجوب القرعة، لكنّها لا تنهض لإثبات حكم مخالف للأصول. نعم، هي دالّة على عدم جواز ارتكاب شيء منها قبل القرعة، فإنّ التكليف بالاجتناب عن الموطوءة الواقعيّة واجبٌ بالاجتناب عن الكلّ حتى يتميّز الحلال ولو بطريق شرعي.

لمنّ لا يستحلّ الميتة، فحكم المشهور بجواز البيع ممّن يستحلّ الميتة - كأهل الكتاب - ليس إلّا من جهة وجوب الاحتياط وعدم جواز ارتكاب المشتبهين مطلقاً. ويقصد من بيع المجموع بيع المذكوي خاصة، أو مع ما لا تحلّه الحياة من الميتة، كالشعر والوبر، حتى لا يكون الحكم بجواز المجموع مخالفاً لما دلّ على حرمة بيع الميتة من العمومات، وقد أشار إليه عليه السلام بقوله: (بناءً على حملها على ما لا يخالف عمومات حرمة بيع المشتبه).

(وقد يستأنس له ممّا ورد من وجوب القرعة في قطع الغنم المعلوم وجود الموطوء في بعضها... إلى آخره).

والمستفاد من هذه الرواية هو وجوب الاجتناب عن جميع قطع الغنم قبل تعيين الموطوءة بالقرعة وإزالة الشبهة بها، لأنها جعلت طريق تعيين الحرام من الحلال شرعاً، فنزول الشبهة بعدها، ويجوز ارتكاب ما عدا الخارج بالقرعة. ولذا يستأنس منها وجوب الاجتناب عن جميع أطراف العلم الإجمالي، كما يستأنس منها جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام بعد القرعة. وكيف كان، (لكنّها لا تنهض لإثبات حكم مخالف للأصول)، لأنّ المشهور قد أعرضوا

(١) تحف العقول: ٤٨٠. الوسائل ٢٤: ١٧٠، أبواب الأطعمة المحرّمة، ب ٣٠، ح ٤، نقله عنهما بتفاوت، وقد وردت الرواية فيهما عن الإمام الهادي عليه السلام وليس عن الإمام الجواد عليه السلام.

هذا ولكنّ الإنصاف أنّ الرواية أدلّ على مطلب الخصم بناءً على حمل القرعة على الاستحباب، إذ على قول المشهور لا بدّ من طرح الرواية أو العمل بها في خصوص موردها.

---

عنها، فلا تنهض الرواية - حينئذ - لإثبات وجوب القرعة في الشبهة المحصورة، ثمّ جواز ارتكاب غير ما خرج بالقرعة حتى يثبت بها حكم مخالف للأصل، أي: قاعدة الاشتغال. (ولكنّ الإنصاف أنّ الرواية أدلّ على مطلب الخصم بناءً على حمل القرعة على الاستحباب)، إذ يجوز - حينئذ - ارتكاب ما عدا مقدار الحرام من دون القرعة.



## تنبيهات

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: إنه لافرق في وجوب الاجتناب عن المشتبه الحرام بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقة واحدة وغير ذلك، لعموم ما تقدّم من الأدلة.  
ويظهر من كلام صاحب الحدائق التفصيل، فإنه ذكر كلام صاحب المدارك في مقام تأييد ما قوّاه من عدم وجوب الاجتناب من المشتبهين.  
وهو: «إنّ المستفاد من قواعد الأصحاب أنّه لو تعلّق الشكّ بوقوع النجاسة في الإناء وخارجه لم يمنع من استعماله، وهو مؤيد لما ذكرناه - قال مجيباً عن ذلك - :  
أولاً: بأنّه من باب الشبهة غير المحصورة.

---

(وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: إنه لافرق في وجوب الاجتناب عن المشتبه الحرام بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقة واحدة وغير ذلك، لعموم ما تقدّم من الأدلة).  
وحاصل هذا الأمر الأول، هو أنه هل يفرّق على القول بوجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، بين أن تكون الأطراف داخلة تحت حقيقة واحدة، كالعلم الإجمالي بنجاسة الماء في أحد الإناءين أو الأواني، وبين ما لم يكن كذلك، كالعلم الإجمالي بنجاسة الإناء، أو ما يكون خارجاً عنه من الأرض أو غيرها أم لا؟، والمصنّف رحمته قال بعدم الفرق.

(ويظهر من كلام صاحب الحدائق التفصيل) والفرق، حيث يقول بوجوب الاجتناب في الأول دون الثاني، ويذكر صاحب الحدائق لذلك كلام صاحب المدارك القائل بعدم وجوب الاجتناب من المشتبهين، حيث قال في مقام تأييد ما قوّاه صاحب المدارك رحمته:  
«إنّ المستفاد من قواعد الأصحاب أنّه لو تعلّق الشكّ بوقوع النجاسة في الإناء وخارجه لم يمنع من استعماله، وهو مؤيد لما ذكرناه» انتهى كلام صاحب المدارك.  
ثمّ (قال) صاحب الحدائق (مجبياً عن ذلك: أولاً: بأنّه من باب الشبهة غير المحصورة) نظراً إلى عدم انحصار خارج الإناء.

وثانياً: إنّ القاعدة المذكورة إنّما تتعلّق بالأفراد المندرجة تحت ماهيّة واحدة والجزئيات التي تحويها حقيقة واحدة إذا اشتبه طاهرها بنجسها، وحلالها بحرامها.

(وثانياً: إنّ القاعدة المذكورة إنّما تتعلّق بالأفراد المندرجة تحت ماهيّة واحدة... إلى آخره).

أي: أنّ القاعدة التي ذكرها الأصحاب وهي وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة إنّما تتعلّق بالأفراد المندرجة تحت ماهيّة واحدة، فلا تجري في الأفراد غير المندرجة تحت ماهيّة واحدة.

ولهذا حكموا بجواز استعمال الإناء فيما إذا شكّ بوقوع النجاسة فيه أو في خارجه، لأنّ الأفراد في هذا المثال ليست مندرجة تحت ماهيّة واحدة، هذا توضيح ما أجاب به صاحب الحدائق ثانياً عن كلام صاحب المدارك.

والمستفاد من هذا الجواب الثاني هو التفصيل المتقدّم، هذا ما قلنا حول كلام صاحب الحدائق تبعاً للآخرين، ولكن للملاحظة في كلامه مجال، وذلك لأنّ ما ذكره في الجواب عن كلام صاحب المدارك ثانياً، حيث قال: (وثانياً: إنّ القاعدة المذكورة) ظاهرة في أنّ المراد بها ما هو المذكور في كلام صاحب المدارك، حيث قال: (إنّ المستفاد من قواعد الأصحاب... إلى آخره) حيث تمسّك صاحب المدارك بهذه القاعدة على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة، فحمل المحشّين القاعدة المذكورة في كلام صاحب الحدائق على قاعدة وجوب الاحتياط على خلاف كلام صاحب الحدائق، إلّا أنّهم نظراً إلى تطبيق كلام صاحب الحدائق على التفصيل ارتكبوا ذلك.

ولكنّ الأولى أن يقال: إنّ كلمة «إنّما» خطأ من الناسخ، بل كان مكانها كلمة «لا»، فكانت العبارة هكذا:

وثانياً: إنّ القاعدة المذكورة عند الأصحاب التي تمسّك بها صاحب المدارك على عدم وجوب الاحتياط، لا تتعلّق بالأفراد المندرجة تحت ماهيّة واحدة، حتى تكون دليلاً على ما ذهب إليه صاحب المدارك من عدم وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة، بل تتعلّق بالأفراد غير المندرجة تحت ماهيّة واحدة، كما يظهر من المثال المذكور، فإنّهم يقولون بوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة إذا كانت الأفراد مندرجة تحت ماهيّة واحدة، فما

فيفرق بين المحصور وغير المحصور بما تضمنته تلك الأخبار، لا وقوع الاشتباه كيف اتفق»، انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه: بعد منع كون ما حكاه صاحب المدارك عن الأصحاب مختصاً بغير المحصور، بل لو شك في وقوع النجاسة في الإناء أو ظهر الإناء، فظاهرهم الحكم بطهارة الماء أيضاً.

تخيّله صاحب المدارك من أن القاعدة عندهم تقتضي عدم وجوب الاحتياط مطلقاً ليس بصحيح، فيمكن - حينئذ - حمل كلام صاحب الحدائق على ظاهره، ومع ذلك يظهر منه التفصيل المذكور.

وكيف كان، فإننا سنرجع إلى توضيح العبارة استناداً إلى ما في شرح الأستاذ الاعتمادي دامت إفاداته.

(فيفرق بين المحصور وغير المحصور بما تضمنته تلك الأخبار) المختلفة من حيث الدلالة، فيحمل ما دلّ على وجوب الاحتياط على الشبهة المحصورة، وما دلّ على الحلية والبراءة على الشبهة غير المحصورة، ولا يجب الاحتياط في الشبهة المحصورة مطلقاً و (كيف اتفق)، بل يجب فيما إذا كانت الأطراف مندرجة تحت ماهية واحدة، وإلا فحكمها حكم الشبهة غير المحصورة، في عدم وجوب الاحتياط، ولهذا لا يجب الاجتناب عن الإناء فيما إذا شك بوقوع النجاسة فيه أو في خارجه، لأنّ أطراف العلم الإجمالي لم تكن مندرجة تحت ماهية واحدة.

(وفيه: بعد منع كون ما حكاه صاحب المدارك عن الأصحاب مختصاً بغير المحصور... إلى آخره).

وحاصل ما أجاب به المصنّف رحمته عن تفصيل صاحب الحدائق يرجع إلى وجهين: أحدهما: منع اختصاص ما حكاه صاحب المدارك عن الأصحاب من حكمهم بعدم وجوب الاحتياط في المثال المذكور بالشبهة غير المحصورة، فحكمهم بعدم وجوب الاحتياط فيه ليس من جهة كون الشبهة عندهم غير محصورة، كما أجاب به صاحب الحدائق أولاً.

ولا من جهة عدم كون الأطراف داخلية تحت ماهية واحدة، كما توهمه صاحب الحدائق وجعله جواباً ثانياً عمّا حكاه صاحب المدارك.

كما يدلّ عليه تأويلهم لصحيحة<sup>(١)</sup> عليّ بن جعفر الواردة في الدم غير المستبين في الماء بذلك، أنّه لا وجه لما ذكره من اختصاص القاعدة.

ولا من جهة عدم وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة عندهم، كما تخيّل صاحب المدارك<sup>١</sup>، بل من جهة انتفاء شرط وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة عندهم، لأنّ وجوب الاحتياط فيها يكون مشروطاً بكون جميع أطراف العلم الإجمالي محللاً لابتلاء المكلف، فلو خرج بعضها عن محلّ الابتلاء لم يؤثر العلم الإجمالي في إيجاب الاحتياط، والمثال المذكور يكون من هذا القبيل حيث يكون خارج الإناء خارجاً عن محلّ الابتلاء، فلهذا حكموا بجواز استعماله.

وحينئذ إذا لم يكن بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء، لكان بناؤهم على وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة مطلقاً، من غير فرق بين كون الأطراف داخلية في حقيقة واحدة ومندرجة تحت ماهية واحدة أم لم تكن كذلك، فما ذكره صاحب الحدائق من التفصيل لا يرجع إلى محصل صحيح.

وبالجملة، إنّ حكم الأصحاب بعدم وجوب الاحتياط في مثال الإناء يكون من جهة كون خارج الإناء خارجاً عن محلّ الابتلاء، فيكون ظاهرهم هو الحكم بطهارة الماء في الإناء أيضاً.

(كما يدلّ عليه تأويلهم لصحيحة عليّ بن جعفر الواردة في الدم غير المستبين في الماء بذلك).

أي: يكون خارج ظرف الماء خارجاً عن محلّ الابتلاء، فعدم استبانة الدم في الماء يوجب احتمال إصابة الدم في خارج الإناء، وحينئذ لا يجب الاحتياط لكون بعض أطراف العلم الإجمالي خارجاً عن محلّ الابتلاء. هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل. وثانيهما: ما أشار إليه المصنّف<sup>٢</sup> بقوله:

(إنّه لا وجه لما ذكره من اختصاص القاعدة، أمّا أوّلاً: فلعموم الأدلّة المذكورة... إلى آخره).

(١) الكافي ٣: ١٦/٧٤. التهذيب ١: ٤١٢/١٢٩٩. الاستبصار ١: ٥٧/٢٣. الوسائل ١: ١٥١. أبواب الماء المطلق، ب ٨، ح ١.

أما أولاً: فلعوم الأدلة المذكورة خصوصاً عمدتها، وهي أدلة الاجتناب من العناوين المحرمة الواقعية، كالنجس والخمر ومال الغير وغير ذلك [بضميمة حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل].

وأما ثانياً: فلأنه لا ضابطة لما ذكره من الاندراج تحت ماهية واحدة، ولم يعلم الفرق بين تردّد النجس بين ظاهر الإناء وباطنه، أو بين الماء وقطعة من الأرض، أو بين الماء ومائع آخر، أو بين مائعين مختلفي الحقيقة وبين تردده ما بين ماءين، أو ثوبين، أو مائعين متّحدي الحقيقة.

وحاصل هذا الوجه الثاني الذي أجاب به المصنّف رحمته عن تفصيل صاحب الحدائق، هو منع اختصاص قاعدة وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة بالأفراد المندرجة تحت ماهية واحدة، وذلك لأحد وجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: (أما أولاً، فلعوم الأدلة المذكورة) لوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة من غير فرق بين كون أطراف الشبهة مندرجة تحت ماهية واحدة، كالماءين، وبين عدم كونها كذلك، كالخلّ والماء المعلوم تنجس أحدهما إجمالاً، ومقتضى الأدلة المذكورة، وهي أدلة الاجتناب عن العناوين المحرمة الواقعية كالنجس والخمر وغيرهما، وقاعدة الاشتغال، وقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل هو وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة مطلقاً.

وثانيهما: ما أشار إليه بقوله:

(وأما ثانياً: فلأنه لا ضابطة لما ذكره من الاندراج تحت ماهية واحدة).

وذلك لعدم وضوح المراد من الماهية الواحدة، حيث لا يعلم بأن المراد بها هل هو النوع كالماءين أو الجنس القريب كالمائعين، أو البعيد كالشيثين؟ وعلى الأخير يمكن إدراج أطراف كلّ شبهة محصورة تحت ماهية واحدة.

وحينئذ لا يعلم وجه (الفرق بين تردّد النجس بين ظاهر الإناء وباطنه، أو بين الماء وقطعة من الأرض... إلى آخره).

حيث تكون أطراف الشبهة مندرجة في حقيقة واحدة جنسية، كما في مثال تردّد النجس بين ظاهر الإناء وباطنه أو بين الماء وقطعة من الأرض، أو مندرجة في حقيقة

نعم، هنا شيء آخر، وهو أنه هل يشترط في العنوان المحرّم الواقعي والنجس الواقعي المرّد بين المشتبهين أن يكون على كل تقدير متعلقاً لحكم واحد أم لا؟. مثلاً: إذا كان أحد المشتبهين ثوباً والآخر مسجداً، حيث إن المحرّم في أحدهما اللبس وفي الآخر السجدة، فليس هنا خطابٌ جامعٌ للنجس الواقعي، بل العلم بالتكليف مستفاد من مجموع قول الشارع: «لا تلبس النجس في الصلاة ولا تسجد على النجس».

واحدة نوعيّة، كما في مثال تردده بين المائين أو الثوبين، ويجب الاجتناب في جميع الأمثلة المذكورة في المتن من دون فرق بينها، إلا من جهة خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، فلا يجب الاجتناب من هذه الجهة.

(نعم، هنا شيء آخر... إلى آخره).

يمكن أن يكون مراداً لصاحب الحدائق وهو وحدة أطراف الشبهة حكماً وخطاباً، ثم وحدة الخطاب تلازم أن تكون الأطراف مندرجة في حقيقة واحدة ومعنونة بعنوان واحد تعلق باعتباره نهي مولوي من الشارع، كقوله: لا تشرب الماء النجس المرّد بين الإناءين أو أكثر، حيث يكون نوع الخطاب معلوماً بالتفصيل، والترديد يكون في متعلقه.

وهذا بخلاف ما إذا كان متعلق الخطاب مرّداً بين عناوين تعلق بكل واحد منها نهي مولوي، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين أو غصبيّة الآخر مثلاً، حيث يكون الخطاب في أحدهما مخالفاً للخطاب في الآخر، فإنّ الخطاب في الأوّل هو: لا تشرب النجس، وفي الثاني: لا تصرف في مال الغير بدون إذنه، فيجب الاجتناب فيما إذا كان الخطاب معلوماً تفصيلاً، لحرمة مخالفة الخطاب المعلوم تفصيلاً، كما في مثال الأوّل، ولا يجب الاجتناب فيما إذا كان الخطاب مرّداً بين الخطابين كالمثال الثاني، حيث قيل بجواز المخالفة في الخطاب المرّد بين الخطابين تمسكاً بأنّ حسن المؤاخذه إنّما هو في مخالفة الخطاب المعلوم تفصيلاً وإن كان متعلقه مرّداً بين الأمرين.

وأما العقاب على مخالفة الخطاب المرّد بين الخطابين، فيرجع إلى العقاب على أمر مجهول، فيكون من العقاب من غير بيان، فالملاك في وجوب الاحتياط هو وحدة الخطاب، وفي عدم وجوبه هو تعدّد الخطاب، وإن كان العنوان الذي تعلق به النهي التحريمي متحداً، كما إذا كان أحد المشتبهين بالنجس ثوباً، والآخر مسجداً - بالكسر -

وأولئ من ذلك بالإشكال ما لو كان المحرّم على كلّ تقدير عنواناً غيره على التقدير الآخر، كما لو دار الأمر بين كون أحد المائعين نجساً وكون الآخر مال الغير لإمكان تكليف إدراج الفرض الأوّل تحت خطاب الاجتناب عن النجس بخلاف الثاني.  
وأولئ من ذلك ما لو تردّد الأمر بين كون هذه المرأة أجنبيّة أو كون هذا المائع خمراً.

حيث يكون الخطاب في الأوّل هو: لا تلبس الثوب النجس، وفي الثاني: لا تسجد على النجس.

وما ذكر في كلام صاحب المدارك يكون من هذا القبيل، فإنّ الخطاب بالإناء يكون من جهة حرمة الشرب، أي: لا تشرب النجس وبخارجه من جهة حرمة السجدة أو التيمّم في النجس، أي: لا تسجد في النجس، أو: لا تيمّم فيه.

وكيف كان، فالخطاب في هذا المثال وسابقه مردّد بين الخطابين، فلا يجب الاحتياط، إلا أنّ المثال السابق - وهو ما إذا كان متعلّق الخطاب مردّداً بين العنوانين - أولئ بالإشكال ممّا لم يكن كذلك، وذلك لإمكان اعتبار الخطاب التفصيلي المعلوم تفصيلاً فيما إذا كان متعلّق الخطابين عنواناً واحداً كالنجاسة في المثال المتقدّم، فيرجع الخطاب المرّد إلى الخطاب المعلوم تفصيلاً، وهو: اجتنب عن النجس، فيمكن - حينئذ - الحكم بوجوب الاحتياط والموافقة وحرمة المخالفة، لأنّ المناط في وجوب الاحتياط وحرمة المخالفة هو وحدة الخطاب على الفرض.

وأولئ ممّا ذكرناه من كون متعلّق الخطاب مردّداً بين العنوانين بالإشكال (ما لو تردّد الأمر بين كون هذه المرأة أجنبيّة أو كون هذا المائع خمراً).

حيث يكون الخطاب في الأوّل: لا تزن ولا تنظر إلى الأجنبيّة، وفي الثاني: لا تشرب الخمر، والوجه في كون الإشكال فيه أولئ من السابق مع اشتراكهما في تعدّد العنوان واختلاف الخطاب هو كون الأطراف في المثال السابق مندرجة تحت حقيقة واحدة، حيث إنّ المفروض هو العلم بنجاسة أحد المائعين وغصبيّة الآخر، فيمكن إرجاع الخطابين فيهما إلى خطاب تفصيلي واحد، وهو: اجتنب عن المائع الحرام، وهذا بخلاف مثال تردّد الحرام بين الأجنبيّة والخمر، حيث لا يتصوّر بينهما جامع.

وتوهم إدراج ذلك كله في وجوب الاجتناب عن الحرام مدفوعاً بأن الاجتناب عن الحرام عنوان منتزع عن الأدلة المتعلقة بالعناوين الواقعية، فالاعتبار بها لابه، كما لا يخفى. والأقوى أن المخالفة القطعية في جميع ذلك غير جائزة، ولا فرق عقلاً و عرفاً في مخالفة نواهي الشارع بين العلم التفصيلي بخصوص ما خالفه وبين العلم الإجمالي بمخالفة أحد النهيين، ألا ترى أنه لو ارتكب مائعاً واحداً يعلم أنه مال الغير أو نجس لم يعذر لجهله

(وتوهم إدراج ذلك كله في وجوب الاجتناب عن الحرام).

فيرجع الخطاب المرّد مطلقاً إلى خطاب تفصيلي واحد، وهو: اجتنب عن الحرام، فلا وجه لما ذكره من أن تردّد الأمر بين كون المرأة أجنبية وبين كون هذا المائع خمراً، أولى بالإشكال من المثالين السابقين، حيث يرجع الخطاب المرّد في مثال الاشتباه بالنجس إلى خطاب واحد، وهو: اجتنب عن النجس، وفي مثال اشتباه النجاسة بالغصية إلى اجتناب عن المائع الحرام؛ وذلك لأن الخطاب المرّد في جميع الأمثلة يرجع إلى خطاب تفصيلي واحد، وهو: اجتنب عن الحرام، فلا وجه لأولوية بعضها على البعض.

وقد أشار المصنّف رحمته إلى دفع هذا التوهم بقوله:

(مدفوعاً بأن الاجتناب عن الحرام عنوان منتزع عن الأدلة المتعلقة بالعناوين الواقعية)، كالخمرية والنجاسة والغصية وغيرها، فالاعتبار بهذه الأدلة، لا بوجوب الاجتناب عن الحرام المنتزع منها، إذ لا أثر للأمر الاتزاعي.

والحاصل من جميع ما ذكرناه هو وجوب الاحتياط فيما إذا كان الخطاب معلوماً بالتفصيل دون ما إذا كان مرّداً بين الخطابين، ولما كان الخطاب في مثال العلم بنجاسة الإناء أو خارجه مرّداً بين الخطابين، حكم صاحب الحدائق بعدم وجوب الاحتياط فيه وجعله جواباً عن كلام صاحب المدارك، فيرجع جوابه إلى أن وجوب الاحتياط عند الأصحاب في الشبهة المحصورة يكون مختصاً فيما إذا كان الخطاب في أطراف الشبهة مندرجاً تحت خطاب واحد، والمثال ليس كذلك.

(والأقوى أن المخالفة القطعية في جميع ذلك غير جائزة، ولا فرق عقلاً و عرفاً في مخالفة نواهي الشارع بين العلم التفصيلي بخصوص ما خالفه وبين العلم الإجمالي بمخالفة أحد النهيين).



التفصيلي بما خالفه؟! فكذا حال من ارتكب النظر إلى المرأة وشرب المائع في المثال الأخير. والحاصل أنّ النواهي الشرعية بعد الاطلاع عليها بمنزلة نهى واحد عن عدّة أمور. فكما تقدّم أنّه لا يجتمع نهى الشارع عن أمر واقعي واحد، كالخمر مع الإذن في ارتكاب المائعين المرّدّ بينهما الخمر، فكذا لا يجتمع النهي عن عدّة أمور مع الإذن في ارتكاب كلاً الأمرين المعلوم وجود أحد تلك الأمور فيهما.

وحاصل كلام المصنّف رحمته هو عدم الفرق بين الموارد المذكورة في وجوب الاحتياط وحرمة المخالفة القطعية، لأنّ العقل يحكم مستقلاً بوجوب امتثال الخطاب المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً، ويحكم بحسن العقاب إذا خالف الخطاب المعلوم إجمالاً، ولو كان مرّدداً بين الخطابين ولم يعلم المكلف الخصوصية، إذ ليس لمعرفة خصوصية الخمرية أو الغصبية دخل في حكم العقل بوجوب الإطاعة وحرمة المخالفة. فحكم جميع الأمثلة المتقدمة في وجوب الاحتياط وحرمة المخالفة القطعية واحد. (والحاصل أنّ النواهي الشرعية بعد الاطلاع عليها بمنزلة نهى واحد عن عدّة أمور... إلى آخره).

أي: أنّ النواهي الشرعية وإن كانت كثيرة مثل: اجتناب عن الخمر، واجتناب عن النجس، واجتناب عن الأجنبية، واجتناب عن الميتة... إلخ، إلا أنّها بعد العلم بحرمة الأمور المذكورة تكون بمنزلة: اجتناب عن هذه الأمور، وحينئذ فكما يجب الاجتناب عن الخمر المعلوم إجمالاً، كذلك يجب الاجتناب عن الحرام المعلوم إجمالاً، وذلك لانطباق الكبرى، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾<sup>(١)</sup> على كلا الموردين، فإنّ الخمر ممّا نهى عنه الرسول، فيجب الانتهاء والاجتناب عنه، وإن كان مرّدداً بين المائعين.

غاية الأمر في صورة تردّد الخمر بين الإبناءين والمائعين يجب الاجتناب عنهما ليحصل العلم بالاجتناب عن الخمر، وكذا لو تردّد الأمر بين كون هذه المرأة أجنبية، أو كون هذا المائع خمراً، لكان النهي المعلوم إجمالاً صغرى لتلك الكبرى، فيقال: إنّ أحد هذين الأمرين - أي: المرأة أو المائع - ممّا نهى عنه الرسول، وكلّ ما نهى عنه

وأما الموافقة القطعية فالأقوى - أيضاً - وجوبها، لعدم جريان أدلة الحلية ولا أدلة البراءة عقليتها ونقلتها.

أما النقلية، فلما تقدم من استوائها بالنسبة إلى كل من المشتبهين، وإبقاؤهما يوجب التنافي مع أدلة تحريم العناوين الواقعية، وإبقاء واحد على سبيل البدل غير جائز، إذ بعد

الرسول ﷺ يجب الاجتناب عنه، فيجب الاجتناب عن المرأة والمائع ليحصل العلم بالاجتناب عما نهى عنه الرسول ﷺ.

هذا تمام الكلام في حرمة المخالفة القطعية.

ولا فرق فيها بين أن تكون أطراف الشبهة مندرجة تحت حقيقة واحدة وبين أن لا تكون كذلك.

وهكذا لا فرق فيها بين أن يكون متعلق الخطاب عنواناً واحداً أو عنوانين، كما تقدم التفصيل.

(وأما الموافقة القطعية فالأقوى - أيضاً - وجوبها) كذلك، من دون فرق بين الأمثلة المتقدمة في حرمة المخالفة القطعية، وذلك لعدم المانع بعد ثبوت المقتضي كما تقدم، لأن المانع في الشبهة التحريمية هو جريان أدلة الحلية، وأدلة الحلية لا تجري في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، كما تقدم، وقد أشار إليه المصنف رحمه الله بقوله:

(لعدم جريان أدلة الحلية، ولا أدلة البراءة عقليتها ونقلتها.

أما النقلية، فلما تقدم من استوائها بالنسبة إلى كل من المشتبهين).

لأن كل واحد من المشتبهين في نفسه يكون مشكوك الحل والحرمة، فتشمل الأدلة كلا المشتبهين، فحينئذ:

(إبقاؤهما يوجب التنافي ... إلى آخره).

أي: إبقاء كلا المشتبهين تحت أدلة الحل والبراءة يوجب التنافي والتعارض بين أدلة الحل والبراءة (مع أدلة تحريم العناوين الواقعية) كالخمر والغصب وغيرهما.

إذ مقتضى هذه الأدلة هو وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين إذا علم بكون أحدهما خمراً أو غصباً، مع أن أدلة الحل تقتضي الحلية وجواز الارتكاب.

(وإبقاء واحد على سبيل البدل غير جائز).

خروج كلّ منهما بالخصوص ليس الواحد لا بعينه فرداً ثالثاً يبقى تحت أصالة العموم. وأما العقلية، فلمنع استقلاله في المقام بقبح مؤاخذة من ارتكب الحرام المرّد بين الأمرين، بل الظاهر استقلال العقل في المقام بعد عدم القبح المذكور بوجوب دفع الضرر، أعني: العقاب المحتمل في ارتكاب أحدهما. وبالجملة، فالظاهر عدم التفكيك في هذا المقام بين المخالفة القطعية والمخالفة الاحتمالية.

أي: إبقاء واحد من المشتبهين تحت أدلة الحلّ غير جائز؛ وذلك لأنّ المراد من واحد منهما لا يخلو عن أحد احتمالين:  
أحدهما: هو أحدهما المفهومي المبهم.  
وثانيهما: هو أحدهما المصادقي.  
وكلا الاحتمالين باطل.

أما الاحتمال الأول، فلما ذكر المصنّف رحمته من أنّ بعد فرض خروج كلّ واحد من المشتبهين عن أدلة الحلّ بأدلة تحريم العناوين الواقعية بعد حكم العقل بوجوب الإطاعة لا يبقى شيء تحت أدلة الحلّ، لأنّ أحدهما المفهومي الكلّي ليس فرداً ثالثاً حتى يحكم ببقائه تحت أصالة العموم.

وأما الاحتمال الثاني، فلأجل كونه مستلزماً لاستعمال أدلة الحلّ في معنيين، أي: حلية المشتبهات في الشبهات البدوية معيّناً، وحلية المشتبهات في الشبهات المقرّونة بالعلم الإجمالي تخييراً، وقد ثبت في محله عدم جواز استعمال اللفظ الواحد في المعنيين، فلا بدّ - حينئذ - من حمل أدلة الحلّ على الشبهات البدوية فقط.

والمتحصّل ممّا ذكرنا هو عدم المانع النقلي عن وجوب الموافقة القطعية. (وأما العقلية، فلمنع استقلاله في المقام بقبح مؤاخذة من ارتكب الحرام المرّد بين الأمرين ... إلى آخره).

وحاصل كلام المصنّف رحمته في عدم المانع العقلي عن وجوب الموافقة القطعية هو أنّ العقل لا يحكم بقبح مؤاخذة من ارتكب أحد المشتبهين، فصادف الحرام، بل يحكم بوجوب الموافقة القطعية، لأنّ في ارتكاب أحد المشتبهين ضرر محتمل، والعقل يحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل، فيجب الاجتناب عن كلا المشتبهين.

فإمّا أن يجوّز الأولى وإمّا أن يمنع الثانية.

الثاني: إنّ وجوب الاجتناب عن كلّ من المشتبهين هل هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه حذراً من الوقوع في المؤاخذة بمصادفة ما ارتكبه للحرام الواقعي، فلا مؤاخذة إلاّ على تقدير الوقوع في الحرام، أو هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه من حيث إنّه مشتبه، فيستحقّ المؤاخذة بارتكاب أحدهما، ولو لم يصادف الحرام، ولو ارتكبهما استحقّ عقابين؟ فيه وجهان، بل قولان، أقواهما الأوّل، لأنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر هو بمعنى العقاب

(وبالجملة، فالظاهر عدم التفكيك في هذا المقام بين المخالفة القطعيّة والمخالفة الاحتماليّة... إلى آخره).

وذلك لأنّ التكليف في مورد العلم الإجمالي لا يخلو عن أحد أمرين:

أحدهما: تنجّزه بالعلم الإجمالي.

وثانيهما: عدم تنجّزه به.

فعلى الأوّل تجب الموافقة القطعيّة فضلاً عن حرمة المخالفة القطعيّة، وعلى الثاني تجوز المخالفة القطعيّة فضلاً عن المخالفة الاحتماليّة.

(الثاني: إنّ وجوب الاجتناب عن كلّ من المشتبهين هل هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه حذراً من الوقوع في المؤاخذة بمصادفة ما ارتكبه للحرام الواقعي، فلا مؤاخذة إلاّ على تقدير الوقوع في الحرام، أو هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه من حيث إنّه مشتبه، فيستحقّ المؤاخذة بارتكاب أحدهما، ولو لم يصادف الحرام، ولو ارتكبهما استحقّ عقابين؟ فيه وجهان، بل قولان، أقواهما الأوّل).

وحاصل كلام المصنّف رحمته في الأمر الثاني يرجع إلى أنّ وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين بعد القول بوجوب الموافقة القطعيّة في الشبهة المحصورة، هل هو إرشادي فلا يترتب على مخالفته إلاّ ما يترتب على الواقع، كما هو شأن الأوامر الإرشاديّة، بحيث لو ارتكب أحدهما ولم يصادف الحرام الواقعي لم يعاقب إلاّ من حيث التجري، على القول بكونه موجباً للعقاب، وإنّ صادف يعاقب عقاباً واحداً، وهكذا لو ارتكبهما معاً، أو وجوب مولوي ظاهري، فيعاقب عقاباً واحداً لو ارتكب أحدهما، وعقابين لو ارتكب كلا المشتبهين؟ وذلك لأنّ موضوع الحكم الظاهري - حينئذ - هو المشتبه وهو يصدق على كلّ

المحتمل، بل المقطوع حكم إرشادي.

وكذا لو فرض أمر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل أو مقطوع بقوله: تحرّز عن الوقوع في معصية النهي عن الزنا، لم يكن إلا إرشادياً، ولم يترتب على موافقته ومخالفته

واحد من المشتبهين فهما موضوعان آخران، وحكهما هو الحرمة ظاهراً، ولهذا لو ارتكبهما استحق عقابين، بل ينضم إليهما عقاب ثالث على مخالفة الحرام الواقعي بعد تنجزه بالعلم الإجمالي.

وعلى القول باستحقاق المتجرّي للعقاب يستحق من ارتكبهما خمس عقابات، ثم إن المصنّف رحمته يختار الاحتمال الأوّل، حيث يقول:

(أقواهما الأوّل، لأنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر هو بمعنى العقاب المحتمل، بل المقطوع حكم إرشادي).

فلو فرض أمر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل أو مقطوع لم يكن إلا إرشادياً، كما هو واضح في المتن.

وكيف كان، فإنّ العنوان المذكور كما في تعليقة غلام رضا لا يناسب ما ذهب إليه الأصوليون في المقام، لأنهم بين من حمل أخبار الاحتياط على الاستحباب ومن حملها على الإرشاد، وعلى التقديرين ينتفي احتمال وجوب الاحتياط الشرعي بالأمر المولوي، وحينئذ فلا وجه للالتزام بالوجوب الشرعي في المقام.

نعم، ما ذكره من العنوان المذكور يناسب مذاق الأخباريين لأنهم بين من يقول بالوجوب الشرعي، ومن يقول بالوجوب الإرشادي. انتهى مورد الحاجة من كلامه مع توضيح منا.

قال الأستاذ الاعتمادي في وجه كون أمر الشارع فرضاً بقوله: (تحرّز عن الوقوع في معصية النهي عن الزنا... إلى آخره) للإرشاد، ما هذا لفظه: «لأنّ كونه مولوياً مستلزم للتسلسل، لأنّ الأمر المذكور لو كان مولوياً موجباً للعقاب على نفس مخالفته وإن لم يصادف الحرام لوجب على الشارع أمر آخر بالاجتناب عن مخالفة هذا الأمر وهكذا، فيتسلسل» انتهى.

وما ذكره في وجه كون الأمر المذكور للإرشاد لا يخلو عن مناقشة، إذ ليس على الشارع

سوى خاصية نفس المأمور به وتركه، كما هو شأن الطلب الإرشادي، وإلى هذا المعنى أشار صلوات الله عليه، بقوله: (اتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس)<sup>(١)</sup>، وقوله: (من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم)<sup>(٢)</sup>.

ومن هنا ظهر أنه لا فرق في ذلك بين الاستناد في وجوب الاجتناب إلى حكم العقل، وبين الاستناد فيه إلى حكم الشرع بوجوب الاحتياط.

وأما حكمهم بوجوب دفع الضرر المظنون شرعاً واستحقاق العقاب على تركه وإن لم يصادف الواقع فهو خارج عما نحن فيه، لأن الضرر الدنيوي ارتكابه مع العلم حرام شرعاً،

أن يأمر بالاجتناب عن مخالفة الأمر المولوي أمراً مولوياً حتى يلزم التسلسل، بل يكفي أن يأمر بالاجتناب عن المخالفة إرشاداً إلى ما حكم به العقل من وجوب الإطاعة وقبح المخالفة وحرمتها، فالأمر بترك المخالفة والمعصية لو صدر عن الشارع كان إرشادياً قطعاً.

(وإلى هذا المعنى أشار صلوات الله عليه، بقوله: (اتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس)).

أي: إلى كون الأمر للإرشاد أشار عليه السلام بقوله: (اتركوا ما لا بأس به ... إلى آخره) وذلك لأن الأمر بالترك إرشادي بقرينة قوله عليه السلام: (حذراً عما به البأس)، إذ معناه انحصار البأس في الحرام الواقعي، والحذر إنما يجب عن الحرام الواقعي.

(ومن هنا ظهر أنه لا فرق في ذلك)، أي: في كون الأمر بوجوب الاجتناب عن المشتبهين إرشادياً (بين الاستناد في وجوب الاجتناب إلى حكم العقل، وبين الاستناد فيه إلى حكم الشرع بوجوب الاحتياط)، إذ قد عرفت كون أمر الشارع بوجوب الاحتياط للإرشاد.

قوله: (وأما حكمهم بوجوب دفع الضرر المظنون شرعاً واستحقاق العقاب على تركه وإن لم يصادف الواقع).

دفع لما يتوهم من أن دفع الضرر المظنون الدنيوي واجب مولوي، فيترتب على

(١) مصباح الشريعة : ٢٩.

(٢) الكافي ١: ٦٨/١٠. الفقيه ٣: ١٨/٦. الوسائل ٢٧: ١٥٧، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٩.

والمفروض أنّ الظنّ في باب الضرر طريق شرعي، فالمُقَدِّمُ مع الظنّ كالمُقَدِّم مع القطع مستحقٌّ للعقاب كما لو ظنّ سائر المحرّمات بالظنّ المعتبر.

نعم، لو شكّ في هذا الضرر يرجع إلى أصالة الإباحة وعدم الضرر، لعدم استحالة ترخيص الشارع في الإقدام على الضرر الدنيوي المقطوع، إذا كان في الترخيص مصلحة أُخرويّة فيجوز ترخيصه بالإقدام على المحتمل لمصلحة ولو كانت تسهيل الأمر على المكلف

مخالفته العقاب، وإن لم يقع المكلف في الضرر، فكيف يمكن أن يقال: بأنّ مخالفة الضرر الأخروري مع القطع به لا يترتب عليها العقاب لكون الأمر بوجوب دفع الضرر الأخروري إرشادياً، فإذا لم يقتضِ ارتكاب الضرر المقطوع ترتب العقاب لا يقتضي ارتكاب الضرر المظنون ترتب العقاب بطريق أولى، مع أنّ الفقهاء حكموا بترتب العقاب على ارتكاب الضرر المظنون الدنيوي؟!!

وحاصل الجواب عن هذا التوهم، هو الفرق بين الضرر الأخروري حيث يكون وجوبه إرشادياً، وإن كان الضرر مقطوعاً، وبين الضرر الدنيوي حيث يكون وجوبه مولوياً، وإن كان مظنوناً، وقد أشار إليه المصنّف رحمته بقوله:

(فهو خارج عمّا نحن فيه).

لأنّ ما نحن فيه هو الضرر الأخروري الذي لا يكون وجوب دفعه إلا إرشادياً سواء كان الضرر قطعياً أو ظنياً أو احتمالياً، وأمّا الضرر الدنيوي فارتكابه حرام شرعاً، سواء كان معلوماً أو مظنوناً، لأنّ الظنّ طريق شرعي في باب الضرر.

(فالمُقَدِّم مع الظنّ كالمُقَدِّم مع القطع مستحق للعقاب).

فكما أنّ المُقَدِّم مع القطع بالضرر الدنيوي مستحق للعقاب، كذلك المُقَدِّم مع الظنّ به مستحق للعقاب، لأنّ الشارع جعل الضرر الدنيوي من جملة المحرّمات كالخمر، وجعل الظنّ طريقاً إليه، كما جعله طريقاً إلى سائر المحرّمات.

وبالجملة، إنّ العقل وإن كان يحكم بوجوب دفع الضرر الدنيوي - مقطوعاً كان، أو مظنوناً - بوجوب إرشادي، إلا أنّ حكم الشرع الملازم لحكم العقل في الضرر الدنيوي مولوي.

(نعم، لو شكّ في هذا الضرر يرجع إلى أصالة الإباحة ... إلى آخره).

بوكول الإقدام على إرادته، وهذا بخلاف الضرر الأخرى، فإنه على تقدير ثبوته يقبح من الشارع الترخيص فيه.

نعم، وجوب دفعه عقلي ولو مع الشك، لكن لا يترتب على الترك دفعه إلا نفسه، على تقدير ثبوته واقعا حتى إنه لو قطع به ثم لم يدفعه واتفق عدمه واقعا لم يعاقب عليه إلا من باب التجري، وقد تقدم في المقصد الأول المتكفل لبيان مسائل حجية القطع الكلام فيه وسيجيء أيضاً.

أي: لو شك في الضرر الديني يرجع إلى أصالة الإباحة وعدم الضرر، كما يرجع إلى أدلة الحل والبراءة في الشك في خمريّة شيء لعدم وجوب الاحتياط بالاتفاق في الشبهة الموضوعية.

قوله: (لعدم استحالة ترخيص الشارع في الإقدام على الضرر الديني المقطوع، إذا كان في الترخيص مصلحة أخروية... إلى آخره).

دفع لما يتوهم من أن العقل يحكم بوجوب دفع الضرر الديني مقطوعاً كان أو مظنوناً، بل محتملاً، فحينئذ كيف يحكم الشرع بالإباحة!؟

وحاصل الدفع، هو عدم استحالة ترخيص الشارع بالإقدام على الضرر الديني المقطوع، كالجهد، وإعطاء النفس لإجراء الحدود والقصاص، إذا كان في الترخيص مصلحة أخروية، كما يرخص الشارع شرب الخمر للتداوي، فإذا جاز الترخيص في الضرر الديني المقطوع كالأمثلة المذكورة يجوز ترخيصه في الإقدام على الضرر المحتمل بطريق أولى.

(لمصلحة ولو كانت تسهيل الأمر على المكلف بوكول الإقدام على إرادته).

والحاصل أنه يجوز ترخيص الشارع بالإقدام على الضرر الديني إذا كان فيه المصلحة.

(وهذا بخلاف الضرر الأخرى) حيث لا يجوز ترخيصه من الشارع أصلاً، وذلك لعدم

إمكان تداركه بالمصلحة.

ومن هنا يظهر أن الفرق بين الضرر الديني والأخرى من وجهين، كما في شرح

الأستاذ الاعتمادي دامت إفاداته:

أحدهما: إمكان تدارك الضرر الديني دون الضرر الأخرى، ولهذا يجوز الترخيص في



فإن قلت: قد ذكر العديّة في الاستدلال بوجوب دفع الضرر على وجوب شكر المنعم، بأنّ في تركه احتمال المضرة، وجعلوا ثمرة وجوب شكر المنعم وعدم وجوبه استحقاق العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوة نبيّ زمانه، فيدلّ ذلك على استحقاق العقاب بمجرد ترك دفع الضرر الأخرى المحتمل.

الأول دون الثاني.

وثانیهما: إنّ حكم الشرع الملازم لحكم العقل بوجوب دفع الضرر الأخرى كحكم العقل إرشادي، ولكن حكم الشرع بوجوب دفع الضرر الدنيوي ليس كحكم العقل للإرشاد، بل يمكن أن يكون مولويّاً، كما عرفت.

(فإن قلت: قد ذكر العديّة في الاستدلال بوجوب دفع الضرر على وجوب شكر المنعم، بأنّ في تركه احتمال المضرة)، أي: العقاب.

والإشكال المذكور يردّ ما ذكر من عدم ترتّب العقاب على ترك دفع العقاب المحتمل، إلا نفس العقاب المحتمل على تقدير ثبوته واقعاً، لأنّ العقاب يترتب حتى على احتمال العقاب، وإن لم يكن ثابتاً في الواقع؛ وذلك لأنّ العديّة استدلّوا على وجوب شكر المنعم بوجوب دفع الضرر المحتمل، حيث قالوا بأنّ في ترك شكر المنعم احتمال المضرة والعقاب الأخرى، فيجب دفعاً لاحتمال الضرر، (وجعلوا ثمرة وجوب شكر المنعم وعدم وجوبه استحقاق العقاب على ترك الشكر) على القول بوجوب الشكر على من لم يبلغه دعوة نبيّ زمانه، فيجب عليه الفحص عن نبيّ لو احتمل أنّه لو تفحص عنه لوجده.

والمستفاد منهم في مسألة وجوب شكر المنعم هو أنّ شكر المنعم شبهة وجوبية يحتمل في تركه العقاب، فالعقل يحكم بوجوبه وإتيانه دفعاً للعقاب المحتمل، فمنّ خالف حكم العقل وترك شكر المنعم استحقّق العقاب، سواء صادف الواقع أم لا.

ومن هنا يمكن أن يقال في ما نحن فيه: إنّ كلّ واحد من المشتبهين في الشبهة المحصورة شبهة تحريمية يحتمل في ارتكابه العقاب، فالعقل يحكم بوجوب الاجتناب عن كلّ واحد منهما دفعاً للعقاب المحتمل، سواء صادف الواقع أم لا، فما ذكر من عدم ترتّب العقاب على ارتكاب ما يحتمل فيه العقاب، إلا نفس العقاب إنّ صادف الواقع غير صحيح، بل الظاهر هو ترتّب العقاب في الارتكاب وإن لم يكن ما ارتكبه حراماً في الواقع.

قلتُ: حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرد احتمال الضرر في تركه لأجل مصادفة الاحتمال للواقع، فإننا لما علمنا بوجوبه عند الشارع وترتب العقاب على تركه، فإذا احتمل العاقل العقاب على تركه، فإن قلنا بحكومة العقل في مسألة دفع الضرر المحتمل صحَّ عقابُ تارك الشكر من أجل إتمام الحجّة عليه بمخالفة عقله، وإلا فلا، فغرضهم أن ثمره حكومة العقل بدفع الضرر المحتمل إنما تظهر في الضرر الثابت شرعاً مع عدم العلم به من

وحيث لا وجه لما ذكر من أن وجوب الاجتناب عن المشتبهين إرشادي لا يترتب عليه إلا ما يترتب على الحرام الواقعي من العقاب.

(قلتُ: حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرد احتمال الضرر في تركه لأجل مصادفة الاحتمال للواقع).

وحاصل جواب المصنّف رحمته هو أن ما ذكر من عدم ترتب العقاب على ترك دفع احتمال الضرر الأخرى إلا نفسه - على تقدير ثبوته واقعاً - صحيح لا إشكال عليه، وحكم العدلية باستحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرد ترك دفع الضرر المحتمل ليس لأجل ترتب العقاب على ترك دفع الضرر المحتمل، حتى ينافي كون وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً إرشادياً، بل لأجل مصادفة احتمال العقاب للواقع، فلا ينافي الوجوب الإرشادي؛ وذلك لأن العدلية كانوا قاطعين بوجوب شكر المنعم واستحقاق العقاب على تركه من البراهين العلمية، فمنَّ احتمال العقاب في ترك الشكر ليحكم عقله بوجوب الشكر دفعاً لاحتمال العقاب في تركه، فإذا خالف حكم عقله بترك الشكر صحَّ للعدلية أن يقولوا بأنه مستحق للعقاب.

وهذا الحكم منهم ليس من جهة مخالفة هذا الشخص لحكم العقل وكون الحكم المذكور مولوياً، بل من جهة علمهم بأن ما احتمله من العقاب في ترك الشكر مطابق للواقع، وإن كان لا يعلم تارك الشكر بأنه مطابق للواقع، إلا أنه خالف ما حكم به عقله، فقد تمت الحجّة عليه بواسطة حكم العقل، كما أشار إليه المصنّف رحمته بقوله: (صحَّ عقاب تارك الشكر من أجل إتمام الحجّة عليه بمخالفة عقله).

هذا إن قلنا بحكومة العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل كما هو الحق.

(وإلا فلا)، أي: إن لم نقل بحكومة العقل كما عليه الأشاعرة، فلا يصحَّ عقاب تارك

طريق الشرع.

لأنَّ الشخص يعاقب بمخالفة العقل وإنَّ لم يكن ضرر في الواقع، وقد تقدّم في بعض مسائل الشبهة التحريميّة شطرٌ من الكلام في ذلك.

وقد يتمسك لإثبات الحرمة في المقام بكونه تجرّياً، فيكون قبيحاً عقلاً فيحرم شرعاً، وقد تقدّم في فروع حجّية العلم الكلام في حرمة التجرّي حتى مع القطع بالحرمة إذا كان مخالفاً للواقع، كما أفتنى به في التذكرة فيما إذا اعتقد ضيق الوقت فأخّر وانكشف بقاء الوقت وإنّ تردّد في النهاية.

وأضعف من ذلك التمسك بالأدلة الشرعيّة الدالّة على الاحتياط، لما تقدّم من أنّ الظاهر من مادّة الاحتياط التحرّز عن الوقوع في الحرام.

كما يوضّح ذلك النبويّان السابقان وقولهم صلوات الله عليهم: (إنّ الوقوف عند الشبهة

الشكر لعدم إتمام الحجّة عليه، (فغرضهم أنّ ثمره حكومة العقل بدفع الضرر المحتمل إنّما تظهر) في صورة مصادفة احتمال العقاب للواقع، كما أشار إليه بقوله: (في الضرر الثابت شرعاً مع عدم العلم به من طريق الشرع)، أي: مع عدم علم التارك بوجوب الشكر، لعدم بلوغ دعوة نبيّه إليه، ثمّ يعاقب لأجل ما حكم به عقله من وجوب دفع الضرر المحتمل ومصادفته للواقع لأنّه يعاقب بمخالفة العقل وإنّ لم يكن ضرر في الواقع، حتى يكون وجوب دفع الضرر من العقل مولوياً، كما في الإشكال.

(وقد يتمسك لإثبات الحرمة في المقام بكونه تجرّياً، فيكون قبيحاً عقلاً فيحرم شرعاً).  
 إلا أنّ التجرّي لم يكن حراماً شرعاً عند المصنّف رحمته، لأنّ قبح التجرّي عنده فاعلي، فلا يوجب إلاّ الذمّ، وليس قبحه فعلياً حتى يوجب الحرمة شرعاً، كما تقدّم في بحث القطع.

(وأضعف من ذلك التمسك بالأدلة الشرعيّة الدالّة على الاحتياط).

أي: أضعف من التمسك لإثبات الحرمة في المقام بالتجرّي التمسك بالأدلة الشرعيّة... إلى آخره، وذلك لما تقدّم في جواب الأخباريين (من أنّ الظاهر من مادّة الاحتياط)

هو (التحرّز عن الوقوع في الحرام) فيكون الأمر بالاحتياط إرشادياً.

(كما يوضّح ذلك النبويّان السابقان).

أولى من الاقتحام في الهلكة<sup>(١)</sup>.

الثالث: إنَّ وجوب الاجتناب عن كِلا المشتبهين إنما هو مع تنجِّز التكليف بالحرام الواقعي على كلِّ تقدير بأنَّ يكون كلُّ منهما بحيث لو فرض القطعُ بكونه الحرام كان التكليفُ بالاجتناب منجِّزاً.

وهما قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (اتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس)<sup>(٢)</sup> وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: (مَنْ ارتكب الشبهات وقع في المحرمات ... الخ)<sup>(٣)</sup> وتقدّم كون الأوامر في الأخبار المذكورة في المتن للإرشاد، فلا حاجة إلى البيان ثانياً.

(الثالث: إنَّ وجوب الاجتناب عن كِلا المشتبهين إنما هو مع تنجِّز التكليف بالحرام الواقعي على كلِّ تقدير).

يبين المصنّف رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في هذا الأمر - الثالث - ما يعتبر في تنجِّز التكليف بالعلم الإجمالي بعد التزامه بتنجِّز التكليف بالعلم الإجمالي، ولهذا قال بحرمة مخالفته مطلقاً ووجوب موافقته القطعيّة، إذ يجب الاجتناب عن كلِّ واحد من المشتبهين من باب المقدّمة للاجتناب عن الحرام الواقعي المعلوم إجمالاً.

ومن المعلوم أنّ وجوب المقدّمة يتوقّف على وجوب ذي المقدّمة، فلا بدّ أن يكون التكليف في جانب ذي المقدّمة، وهو الحرام الواقعي منجِّزاً، ويشترط في تنجِّزه أن يكون كلّ واحد من أطراف العلم الإجمالي على نحو لو علم تفصيلاً بكونه هو الحرام الواقعي المعلوم إجمالاً لتنجِّز التكليف بالاجتناب عنه فعلاً، وهو معنى قوله: (تنجِّز التكليف بالحرام الواقعي على كلِّ تقدير).

ثمّ إنَّ الاشتراط المذكور يتحقّق فيما إذا كان العلم الإجمالي سبباً لحدوث تنجِّز التكليف في جميع الأطراف، بحيث لم يكن التكليف في بعض الأطراف منجِّزاً بدون العلم الإجمالي، ولم يكن مانعاً عن تنجِّز التكليف في بعض الأطراف، ككون بعض

(١) التهذيب ٧: ٤٧٤/١٩٠٤. الوسائل ٢٠: ٢٥٩. أبواب مقدّمات النكاح وآدابه، ب ١٥٧، ح ٢، وفيهما: (خيرٌ) بدل (أولى).

(٢) مصباح الشريعة: ٣٩.

(٣) الكافي ١: ٦٨/١٠. الفقيه ٣: ١٨/٦. الوسائل ٢٧: ١٥٧، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٩.

فلو لم يكن كذلك بأن لم يكلف به أصلاً، كما لو علم بوقوع قطرة من البول في أحد الإناءين أحدهما بول أو متنجس بالبول، أو كثير لا ينفعل بالنجاسة، أو أحد ثوبين 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، فالشك في التكليف بالاجتناب عن الآخر شك في أصل التكليف، لا المكلف به.

وكذا لو كان التكليف في أحدهما معلوماً، لكن لا على وجه التنجز، بل معلقاً على تمكن المكلف منه، فإن ما لا يمكن المكلف من ارتكابه لا يكلف منجزاً بالاجتناب عنه، كما لو علم وقوع النجاسة في أحد شيئين لا يتمكن المكلف من ارتكاب واحد معين منهما، فلا يجب الاجتناب عن الآخر، لأنّ الشك في أصل تنجز التكليف، لا في المكلف به تكليفاً منجزاً. وكذا لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكناً عقلاً، لكنّ المكلف أجنبى عنه وغير مبتل به بحسب حاله، كما إذا تردّد النجس بين إنائه وإناء لا دخل للمكلف فيه أصلاً، فإنّ التكليف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر الممكن عقلاً غير منجز عرفاً، ولهذا لا يحسن التكليف

الأطراف خارجاً عن محلّ ابتلاء المكلف أو غير مقدور له، ولم يكن رافعاً للتكليف، كاضطرار المكلف إلى ارتكاب بعض الأطراف، فينتفي تنجز التكليف في مورد العلم الإجمالي إذا انتفى قيد من القيود المذكورة، ويرجع إلى البراءة أو أصالة الطهارة أو استصحابها من دون معارض، كما أشار إلى انتفاء الاشتراط المذكور بقوله:  
(فلو لم يكن كذلك).

أي: فلو لم يكن التكليف بوجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي المعلوم إجمالاً منجزاً على كل تقدير، بأن لم يؤثر العلم الإجمالي في إحداث تكليف جديد في أحد الطرفين أصلاً، كما لو علم بنجاسة أحد الإناءين تفصيلاً، ثم علم إجمالاً بوقوع قطرة من البول في أحدهما، فهنا لا يؤثر العلم الإجمالي في تنجز التكليف بوجوب الاجتناب عن الإناء النجس، وذلك لتنجز التكليف فيه بالعلم التفصيلي، والمنجز لا ينجز، فيرجع الشك في الإناء الطاهر إلى الشك في أصل التكليف، فيرجع إلى البراءة واستصحاب بقاء الطهارة بلا معارض.

وهكذا فيما لو كان أحد الإناءين ممّا لا ينفعل بالنجاسة، كما لو كان كراً حيث يرجع

المنجَز بالاجتناب عن الطعام أو الثوب الذي ليس من شأن المكلف الابتلاء به، نعم، يحسن الأمر بالاجتناب عنه مقيداً بقوله: إذا اتفق لك الابتلاء بذلك بعارية أو بملك أو بإباحة فاجتنب عنه.

والحاصل: أن النواهي المطلوب فيها حملُ المكلف على الترك مختصةً بحكم العقل والعرف بمن يُعدّ مبتلياً بالواقعة المنهي عنها، ولذا يُعدُّ خطابُ غيره بالترك مستهجنًا إلا على وجه التقييد بصورة الابتلاء.

ولعلَّ السرّ في ذلك أن غير المبتلي تارك للمنهي عنه بنفس عدم الابتلاء، فلا حاجة إلى نهي.

الشك في ما يفعل بالنجاسة إلى الشك في أصل التكليف لا المكلف به، وهكذا فيما إذا كان أحد الطرفين غير

مقدور للمكلف، أو خارجاً عن محلّ ابتلائه، فالتكليف - حينئذ - مشروط ومعلق على تمكّن المكلف في الأوّل وعلى ابتلائه في الثاني، فلا يكون فعلياً في أحد الطرفين، فيرجع الشك في الطرف الآخر في الموردين إلى الشك في أصل التكليف.

والحاصل ممّا ذكرنا هو وجود موارد عديدة تخرج عن وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة:

أحدها: أن لا يكون العلم الإجمالي مؤثراً بالنسبة إلى بعض الأطراف في إحداث تكليف جديد.

وثانيها: أن لا يتمكن المكلف من الامتثال بالنسبة إلى بعض الأطراف.

وثالثها: أن يكون بعض الأطراف خارجاً عن محلّ ابتلاء المكلف.

(ولعلَّ السر في ذلك)، أي: في عدم صحّة خطاب غير المبتلي بأحد الطرفين، واستهجان توجه الخطاب إليه، هو أن ترك ما لا يكون محلّ الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء من دون حاجة إلى النهي عنه، بل النهي عنه طلب لما هو حاصل، وطلب الحاصل قبيح عند العقلاء، وهكذا يحصل ترك ما لا يكون مقدوراً للمكلف بغير حاجة إلى النهي عنه، والفرق بينهما أن القدرة كالعقل والبلوغ تكون من شرائط أصل التكليف، والابتلاء شرط لتنجزه ولا يخفى عليك أن اعتبار كون أطراف العلم الإجمالي محلاً لابتلاء المكلف

فعند الاشتباه لا يعلم المكلف تنجّز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي. وهذا باب واسع ينحلّ به الإشكال عمّا علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة في مواقع، مثل ما إذا علم إجمالاً بوقوع النجاسة في إنائه أو في موضع من الأرض الذي لا يتلى به المكلف عادةً، أو بوقوع النجاسة في ثوبه، أو ثوب غيره، فإنّ الثوبين لكلّ منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابهما، فإذا أجرى أحدهما في ثوبه أصالة الحلّ والطهارة لم يعارض بجريانهما في ثوب غيره، إذ لا يترتب على هذا المعارض

في تنجّز التكليف المحكوم بوجوب الاجتناب عنها هو من مختصات المصنّف رحمته وخواصّ هذا الكتاب، ولم يسبقه أحد فيه، كما في بعض الشروح.

(فعند الاشتباه)، أي: اشتباه الحرام الواقعي بين ما هو محلّ للابتلاء وبين غيره (لا يعلم المكلف تنجّز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي).

فلا يجب عليه الاجتناب عمّا هو محلّ للابتلاء، مقدّمة لامثال الحرام الواقعي، لأنّ الشكّ بالنسبة إلى محلّ الابتلاء يرجع إلى الشكّ في أصل التكليف - كما عرفت - فتجري فيه البراءة.

(وهذا)، أي: اعتبار كون جميع الأطراف محللاً للابتلاء، أي: تنجّز التكليف بوجوب الاجتناب عنها في الشبهة المحصورة (باب واسع ينحلّ به الإشكال عمّا علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة في مواقع، مثل ما إذا علم إجمالاً بوقوع النجاسة في إنائه، أو في موضع من الأرض الذي لا يتلى به المكلف عادةً).

وحاصل كلام المصنّف رحمته: هو أنّ عدم وجوب الاجتناب في بعض الموارد عن كلا المشتبهين بالشبهة المحصورة - مع حكم العقل بوجوب الاجتناب عنهما - ليس لأجل تخصيص حكم العقل، لأنّ حكم العقل لا يقبل التخصيص، وليس لأجل دليل خاص لعدم وجوده في جميع هذه الموارد، بل هو لأجل خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء.

ففي المثال المذكور لا يجب الاجتناب عن الإناء بعد خروج الأرض عن محلّ الابتلاء، حيث تجري أصالة الطهارة في جانب الإناء بلا معارض أصلاً، فيحكم بطهارته بها، أو باستصحابها.

وهكذا في المثال الثاني، وهو ما إذا علم إجمالاً بوقوع النجاسة في ثوبه، أو ثوب غيره،

ثمرة عملية للمكلف يلزم من ترتبها مع العمل بذلك الأصل طرح التكليف المنجز بالأمر المعلوم إجمالاً.

ألا ترى أنّ زوجة شخص لو شكّت في أنّها هي المطلقة أو غيرها من ضرّاتها جاز لها

لخروج أحد الثوبين عن محلّ ابتلاء كلّ واحد من الشخصين، فيجوز لكلّ واحد منهما أن يجري أصالة الحلّ والطهارة في ثوبه من دون تعارض، إذ لا يترتب على أصالة الحلّ والطهارة أثر عملي، إلا لصاحب الثوب الذي أجراهما، وبذلك لا يلزم من الأصل طرح خطاب: اجتنب عن النجس، لكلّ منهما، إذ كلّ منهما يحتمل أن يكون النجس ثوب غيره، بخلاف ما إذا كان كلا الثوبين محللاً للابتلاء، كما لو كان لشخص واحد، فيلزم من الرجوع إلى أصالة الحلّ في كلا الثوبين طرح خطاب: اجتنب عن النجس، فيجب الاجتناب عنهما لامتنال الخطاب المذكور.

وبالجملة، لو علم كلّ واحد من الشخصين إجمالاً بوقوع النجاسة في ثوبه، أو ثوب صديقه، لا يجب عليه الاجتناب عن ثوب نفسه، لخروج الثوب الآخر عن محلّ الابتلاء بالنسبة إلى كلّ واحد منهما، وقد عرفت عدم تنجز التكليف بوجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة فيما إذا كان أحد أطرافها خارجاً عن محلّ الابتلاء.

ونظير هذا المثال هو ما إذا شكّت زوجة شخص في أنّ المطلقة هل هي أو غيرها من ضرّاتها؟ بعد العلم الإجمالي بوقوع الطلاق من الزوج على واحدة من زوجاته حيث جاز لها ترتيب أحكام الزوجية على نفسها، وهكذا يجوز ترتيب أحكام الزوجية لكلّ واحدة منهنّ لو شكّت كذلك.

وهذا بخلاف ما إذا شكّ الزوج بطلاق واحدة منهنّ بعد العلم الإجمالي بتطبيق إحداهنّ، فيجب عليه الاجتناب عن جميعهنّ، وليس ذلك، إلا لما تقدّم من كون جميع الأطراف محللاً للابتلاء بالنسبة إلى الزوج دون الزوجة، حيث تكون أصالة عدم طلاق كلّ منهنّ معارضة مع أصالة عدم طلاق الأخرى في حقّ الزوج دون الزوجة، لأنّ أصالة عدم طلاق ضرّتها لا يترتب عليها أثر عملي بالنسبة إلى كلّ واحدة منهنّ، فتبقى أصالة عدم تطبيق نفسها من دون معارض، هذا ما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله:

(ألا ترى أنّ زوجة شخص لو شكّت في أنّها هي المطلقة أو غيرها من ضرّاتها جاز لها



ترتيب أحكام الزوجية على نفسها، ولو شك الزوج هذا الشك لم يجز له النظر إلى أحدهما، وليس ذلك إلا لأن أصالة عدم تطلقة كل منهما متعارضان في حق الزوج بخلاف الزوجة، فإن أصالة عدم تطلق ضررتها لا تثمر لها ثمرة عملية.

نعم، لو اتفق ترتب تكليف على زوجية ضررتها دخلت في الشبهة المحصورة، ومثل ذلك كثير في الغاية.

ترتيب أحكام الزوجية على نفسها، ولو شك الزوج هذا الشك لم يجز له النظر إلى أحدهما). وقال غلام رضا في تعليقه على الرسائل: «إن خروج هذا المثال عن المقام ليس من جهة كون بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء، بل من جهة أن محلّ الكلام في الشبهة المحصورة إنما هو ما إذا حصل العلم الإجمالي لشخص واحد دون عدة أشخاص، فإنه نظير واجدي المني في الثوب المشترك، يكون الشك فيه بالنسبة إلى كل منهما بدوياً، فالمرجع هو البراءة». انتهى.

فعلى ما ذكره يكون عدم وجوب الاجتناب على الزوجة من جهة كون شكها فيه شكاً بدوياً، وهذا لا ينافي أن يكون عدم وجوب الاجتناب عليها من جهة كون بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء، فإن الشك حينئذ - أيضاً - يرجع إلى الشك البدوي بالنسبة إلى محلّ الابتلاء، كما عرفت غير مرّة.

(نعم، لو اتفق ترتب تكليف على زوجية ضررتها دخلت في الشبهة المحصورة).

أي: دخلت هذه الشبهة في الشبهة المحصورة التي يجب الاجتناب عنها، أي: يجب عليها الاجتناب عن مخالفة التكليف المترتبة على إبقاء الزوجية، وذلك فيما إذا نذرت درهماً للفقير لو طلقت هي أو ضررتها مثلاً، فيجب عليها دفع الدرهم للفقير بعد علمها إجمالاً بوقوع الطلاق عليها أو على ضررتها، ولا يجوز لها استصحاب زوجيتها وزوجية ضررتها لئلا تدفع للفقير درهماً، وذلك لعلمها إجمالاً بطلاق أحدهما الموجب لوجوب دفع الدرهم للفقير بسبب النذر، فلا يجوز لها الاستصحاب لأنه مستلزم للمخالفة القطعية، كما لا يجوز لأحد واجدي المني في الثوب المشترك إدخال الآخر في المسجد بواسطة استصحاب عدم جنابته وعدم جنابة محموله، لأن ذلك مستلزم للمخالفة القطعية، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي مع توضيح منا.

ومما ذكرنا يندفع ما تقدّم من صاحب المدارك رحمته الله، من الاستنهاض على ما اختاره من عدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة، بما يستفاد من الأصحاب من عدم وجوب الاجتناب عن الإناء الذي علم بوقوع النجاسة فيه أو في خارجه، إذ لا يخفى أنّ خارج الإناء، سواء كان ظهره أو الأرض القريبة منه، ليس ممّا يبتلى به المكلف عادةً، ولو فرض كون الخارج ممّا يسجد عليه المكلف التزاماً وجوب الاجتناب عنهما، للعلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين حرمة الوضوء بالماء النجس وحرمة السجدة على الأرض النجسة.

ويؤيد ما ذكرنا صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام الواردة في من رعى فامتخط فصار

(ومثل ذلك كثير في الغاية).

أي: مثل ما ذكر من مثال خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء كثير في الغاية: منها: مالو علم الزوج إجمالاً بارتداد بعض زوجاته مع غيبة بعضهنّ، حيث يجوز له استصحاب عدم الارتداد بالنسبة إلى الحاضرة.

ومنها: مسألة واجدي المني في الثوب المشترك، حيث يجوز لكل واحد منهما أن يصلي وأن يدخل المساجد وأن يمسّ القرآن، استصحاباً للطهارة وعدم الجنابة.

وغيرهما من الفروع الكثيرة المتفرّعة على خروج بعض أطراف العلم الإجمالي عن محلّ الابتلاء.

(ومما ذكرنا) من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة فيما إذا كان بعض أطرافها خارجاً عن محلّ الابتلاء (يندفع ما تقدّم من صاحب المدارك) حيث استدّل على ما ذهب إليه من عدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة (بما يستفاد من الأصحاب من عدم وجوب الاجتناب عن الإناء الذي علم بوقوع النجاسة فيه أو في خارجه).

وحاصل الاندفاع أنّ عدم وجوب الاجتناب عند الأصحاب في المثال المذكور ليس من جهة عدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة حتى يكون دليلاً لما ذهب إليه صاحب المدارك من عدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة، بل من جهة خروج بعض الأطراف - وهو خارج الإناء - في المثال عن محلّ الابتلاء.

(ويؤيد ما ذكرنا) من اعتبار كون جميع الأطراف محلاً للابتلاء في وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة (صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام الواردة في من رعى

الدمُ قِطْعاً صِغَاراً فأصاب إِنْاءَهُ، هل يصلح الوضوء منه؟ فقال عليه السلام: (إن لم يكن شيءٌ يستبينُ في الماء فلا بأسَ به، وإن كان شيئاً بيّناً فلا) <sup>(١)</sup>.

حيث استدلّ به الشيخ عليه السلام على العفو عمّا لا يدركه الطرفُ من الدم، وحملها المشهور على أن إصابة الإِنْاء لا تستلزم إصابة الماء، فالمراد أنه مع عدم تبين شيء في الماء يحكم بطهارته. ومعلومٌ أنّ ظهر الإِنْاء وباطنه الحاوي للماء من الشبهة المحصورة. وما ذكرنا واضح لمن تدبّر.

إلا أنّ الإنصاف أنّ تشخيص موارد الابتلاء لكلّ من المشتبهين وعدم الابتلاء بواحد معيّن منهما كثيراً ما يخفى.

ألا ترى أنّه لو دار الأمر بين وقوع النجاسة على الثوب، ووقوعها على ظهر طائر أو حيوان قريب منه لا يتفق عادةً ابتلاؤه بالموضع النجس منه، لم يشكّ أحد في عدم وجوب

فامتخط)، أي: رمى به عن أنفه، كما في الأوثق (فصار الدمُ قِطْعاً صِغَاراً، فأصاب إِنْاءَهُ، هل يصلح الوضوء منه؟ فقال عليه السلام: (إن لم يكن شيءٌ يستبينُ في الماء فلا بأسَ به، وإن كان شيئاً بيّناً فلا)).

أي: فلا يجوز الوضوء منه.

(حيث استدلّ به الشيخ عليه السلام على العفو عمّا لا يدركه الطرفُ من الدم).

أي: استدلّ الشيخ بهذه الصحيحة على عدم تنجس الماء بملاقاة الدم إذا كان الدم من حيث الصغر على حدّ لا يدركه البصر في الماء.

(وحملها المشهور على أنّ إصابة الإِنْاء لا تستلزم إصابة الماء، فالمراد أنه مع عدم تبين شيء في الماء يحكم بطهارته).

وهذا الحكم منهم مع قولهم بوجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة وكونها محصورة بالفرض، لا يصحّ إلا من جهة كون بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء.

(إلا أنّ الإنصاف أنّ تشخيص موارد الابتلاء لكلّ من المشتبهين وعدم الابتلاء بواحد معيّن منهما كثيراً ما يخفى).

(١) الكافي ٣: ١٦/٧٤. التهذيب ١: ١٢٢/٤١٢. الاستبصار ١: ٥٧/٢٣.

الاجتناب عن الثوب.

أما لو كان الطرف الآخر أرضاً لا يبعدُ ابتلاء المكلف به في السجود والتميم وإن لم يحتج إلى ذلك فعلاً، ففيه تأمل.

والمعيارُ في ذلك وإن كان صحّة التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بنجاسته، وحسن ذلك من غير تقييد التكليف بصورة الابتلاء واتّفاق صيرورته واقعة له، إلا أن تشخيص ذلك مشكلاً جداً.

وهذا الكلام من المصنّف رحمته تمهيد لبيان الميزان والملاك لتشخيص محلّ الابتلاء عن غيره، وبيان حكم الشبهة المحصورة بحسب مقتضى الأصول في مورد الشك في الابتلاء، وذلك لأنّ تشخيص كون الأطراف مورداً للابتلاء وعدمه قد يكون واضحاً بحيث لا يحتاج إلى تأمل أصلاً، كما في مثال وقوع النجاسة على الثوب، أو على ظهر طائر لا يتفق عادة ابتلاء المكلف به، فخرج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء في هذا المثال واضح.

وهكذا كون جميع الأطراف محللاً للابتلاء فيما إذا علم المكلف بوقوع النجاسة على أحد ثوبيه أوضح من الشمس، إلا أنه قد يشك في كون الأطراف محللاً للابتلاء، كالمثال الثاني في المتن، وهو ما إذا علم بوقوع النجاسة على الثوب، أو على أرض لا يبعد الابتلاء بها في السجود والتميم، فحينئذ يجب بيان أمرين:

أحدهما: بيان ما هو الميزان والمناطق في الابتلاء وعدمه.

وثانيهما: بيان ما هو مقتضى الأصول في صورة الشك في الابتلاء.

وأما الأوّل فقد أشار إليه رحمته بقوله:

(والمعيار في ذلك ... إلى آخره).

أي: المناطق في الابتلاء هو صحّة التكليف بالاجتناب، وحسنه من دون تقييد بالابتلاء، كمثال العلم بوقوع النجاسة على أحد الثوبين، فإذا علم المكلف إجمالاً بوقوع النجاسة على أحد ثوبيه صحّ توجه خطاب: اجتنب عن النجس، إليه من دون تقييد، وهذا بخلاف توجيه خطاب: اجتنب عن الطعام النجس، الموضوع بين يدي أمير البلد، حيث لا يصحّ إلا بالتقييد، أي: اجتنب عن الطعام المذكور إن ابتليت به، فإذا علم إجمالاً بوقوع النجاسة على الثوب، أو على الطعام الموضوع أمام الأمير كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ

نعم، يمكن أن يقال عند الشك في حسن التكليف التنجيزي عرفاً بالاجتناب وعدم حسنه إلا معلقاً لأصل البراءة من التكليف المنجز، كما هو المقرر في كل ما شك فيه في كون التكليف منجزاً، أو معلقاً على أمر محقق العدم، أو علم التعليق على أمر، لكن شك في تحققه أو كون المتحقق من أفرادهِ، كما في المقام.

الابتلاء، فلا يجب الاجتناب عن الثوب.

وأما الثاني فيقع الكلام فيه من جهات:

الأولى: في مقتضى الأصل العملي.

والثانية: في مقتضى الأصل اللفظي.

والثالثة: في وجود الضابط الشرعي لتمييز مورد الابتلاء وعدمه.

وأما مقتضى الأصل العملي، فهو أصل البراءة من التكليف المنجز، لأن مقتضى الشك

في الابتلاء هو البناء على عدم تحقق الابتلاء، فيرجع الشك - حينئذ - إلى الشك في أصل التكليف الذي يكون المرجع فيه أصل البراءة، وقد أشار إليه بقوله:

(نعم، يمكن أن يقال عند الشك في حسن التكليف التنجيزي عرفاً بالاجتناب وعدم

حسنه إلا معلقاً لأصل البراءة من التكليف المنجز).

فكل شيء شك في كونه محل الابتلاء لو فرض العلم بحرمة يحكم بعدم تنجزها

لأصالة البراءة عن التكليف المنجز، فيكون في حكم الخارج عن محل الابتلاء، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي.

(كما هو المقرر في كل ما شك فيه في كون التكليف منجزاً، أو معلقاً على أمر محقق العدم،

أو علم التعليق على أمر، لكن شك في تحققه أو كون المتحقق من أفرادهِ، كما في المقام).

والحاصل إن أصل البراءة من التكليف المنجز يجري في جميع هذه الموارد المذكورة،

أي: سواء كان الشك في تنجز التكليف، أو في تحقق ما علق عليه التكليف كالبلوغ مثلاً،

أو في كون المتحقق مما علق عليه التكليف، كما في المقام، حيث يكون الشك في أن

الشيء مما يتلى به المكلف أم لا، بعد العلم بأن تنجز التكليف بالاجتناب معلق على

الابتلاء.

وأما مقتضى الأصل اللفظي وهو الخطابات الواردة بالاجتناب عن المحرمات، فهو

إلا أن هذا ليس بأولى من أن يقال: إن الخطابات بالاجتناب عن المحرمات مطلقة غير معلقة، والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم بتقبيح العرف توجيهها من غير تعليق بالابتلاء، كما لو قال: اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام أمير البلد، مع عدم جريان العادة بابتلاء المكلف به، أو: لا تصرف في اللباس المغصوب الذي لبسه ذلك الملك، أو الجارية التي غضبها الملك وجعلها من خواص نسائه، مع عدم استحالة ابتلاء المكلف بذلك كله عقلاً ولا عادةً، إلا أنه بعيد الاتفاق، وأما لو شك في قبح التنجيز فيرجع إلى الإطلاقات.

فمرجع المسألة إلى أن المطلق المقيّد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه، كما هو شأن أغلب المفاهيم العرفية، هل

وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة في صورة الشك في الابتلاء، فإن الخطابات بالاجتناب عن المحرمات مطلقة، وغير مقيّدة إلا بالابتلاء فيما إذا علم عدم الابتلاء، حيث يقبّح العرف توجيهها من غير تقييد بالابتلاء.

ففي صورة الشك في الابتلاء يرجع إلى الإطلاق، ويحكم بوجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة، وقد أشار إليه بقوله:

(إلا أن هذا ليس بأولى من أن يقال: إن الخطابات بالاجتناب عن المحرمات مطلقة... إلى

آخره).

أي: الرجوع إلى الأصل العملي ليس أولى من الرجوع إلى الأصل اللفظي، بل يجب الرجوع إلى الأصل اللفظي، لأن الأصل اللفظي مقدّم رتبة على الأصل العملي.

فمقتضى إطلاق الخطابات بالاجتناب هو وجوب الاجتناب، والمتيقن هو تقييدها بما علم عدم الابتلاء به، ولا يحتمل الابتلاء به إلا بعيداً، كالمثال المذكور في المتن، (فيصير الأصل في المسألة وجوب الاجتناب) فيما لم يعلم خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، بمقتضى التمسك بإطلاق المطلق، ولا يسري إجمال القيد إلى إطلاق المطلق حتى يرجع إلى البراءة عن التكليف المنجز.

وأما الضابط الشرعي الذي يميّز به مورد الابتلاء عن غيره فهو صحیحة علي بن جعفر المتقدّمة، حيث جعل الملاك للابتلاء كلّ ما يكون من قبيل الماء في الإناء، والملاك

يجوز التمسكُ به أو لا؟ والأقوى الجواز، فيصير الأصلُ في المسألة وجوبَ الاجتناب، إلا ما علم عدم تنجّز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام، إلا أن يقال: إنَّ الاستفادة من صحيحة<sup>(١)</sup> عليّ بن جعفر المتقدّمة كون الماء وظاهر الإناء من قبيل عدم تنجّز التكليف، فيكون ذلك ضابطاً في الابتلاء وعدمه، إذ يبعد حملها على خروج ذلك عن قاعدة الشبهة لأجل النصّ، فافهم.

الرابع: إنَّ الثابت في كلّ من المشتبهين لأجل العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي فيهما هو وجوب الاجتناب، لأنّه اللازم من باب المقدّمة من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي.

لعدم الابتلاء ما يكون من قبيل خارج الماء وظاهر الإناء.

وقد أشار إليه المصنّف رحمته بقوله:

(إلا أن يقال: إنَّ الاستفادة من صحيحة علي بن جعفر المتقدّمة كون الماء وظاهر الإناء ...

إلى آخره).

إلا أن يقال: إنَّ قوله عليه يصلح أن يكون ضابطاً لتمييز مورد الابتلاء عن غيره، إذا كان الإمام عليه في مقام بيان الضابط، وهو غير معلوم، فهذه الرواية أجنبيّة عن الضابط الشرعي، ولعلّ قوله: (فافهم) إشارة إلى ما ذكرناه.

(الرابع) يبحث المصنّف رحمته في هذا الأمر - الرابع - عن حكم ملاقي أحد المشتبهين بالنجس، ومحلّ الكلام فيما إذا لاقى شيء بعض أطراف الشبهة المحصورة، وأمّا إذا لاقى جميع الأطراف وجب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - كما يجب الاجتناب عن الملاقي - بالفتح - لكون الملاقي - حينئذ - معلوم النجاسة.

وكذا لو فرضنا شيئين لاقى أحدهما طرفاً من العلم الإجمالي، ولاقى الآخر الطرف الآخر، فيجب الاجتناب عن الملاقيين، كما يجب عن نفس الطرفين، وذلك لحدوث علم إجمالي آخر بنجاسة أحد الملاقيين.

(إنَّ الثابت في كلّ من المشتبهين لأجل العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي فيهما هو

(١) الكافي ٣: ١٦/٧٤. التهذيب ١: ١٢٢/٤١٢. الاستبصار ١: ٥٧/٢٣.

أما سائر الآثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام، فلا ترتب عليهما، لعدم جريان باب المقدمة فيها فيرجع فيها إلى الأصول الجارية في كل من المشتبهين بالخصوص، فارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب حدّ الخمر على المرتكب، بل يجري أصالة عدم موجب الحدّ ووجوبه.

وجوب الاجتناب) عنهما من باب المقدمة، لأنّ الاجتناب عن الحرام الواقعي المعلوم إجمالاً يتوقّف على الاجتناب عن كلا المشتبهين، ويترتب عليهما.  
(أما سائر الآثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام) كوجوب الحدّ إذا كان خمراً (فلا ترتب عليهما)، أي: على ارتكاب أحد المشتبهين، وذلك (لعدم جريان باب المقدمة فيها)، أي: الآثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام، كوجوب الحدّ مثلاً، وذلك لأنّ خطاب وجوب إجراء الحدّ على شارب الخمر يتوجّه إلى الحاكم المجري للحدّ.  
ثم إنّ وجوب إقامة الحدّ على من شرب الخمر على الحاكم موقوف على إحراز شرب الخمر من الشارب بالعلم تفصيلاً أو إجمالاً، والمفروض أنّه لا يعلم بشرب الخمر لا تفصيلاً ولا إجمالاً، غاية الأمر أنّه يعلم شرب أحد المشتبهين بالخمر، والمفروض أنّ شرب أحد المشتبهين بالخمر لا يوجب حصول العلم التفصيلي أو الإجمالي لشرب الخمر، فالشكّ بالنسبة إلى شرب الخمر بدوي لا يحتاج إلى المقدمة العلمية، بل يرجع فيه إلى البراءة.

ولغلام رضا في هذا المقام كلام طويل لا يخلو ذكره عن فائدة، حيث قال في شرح قول المصنّف رحمته: (إنّ الثابت في كلّ من المشتبهين... إلى آخره): توضيح المقام: «إنّه لا إشكال في حجّية العلم الإجمالي بعدما ثبت تنجّز التكليف به، ومعنى حجّيته إنّما هو ترتب آثار متعلّقه، وهل المترتب جميع الآثار، أو بعضها؟»

ظاهر كلام المصنّف رحمته هو التفصيل في الأثر بين ما هو من مقولة الحكم التكليفي، فيترتب دون ما هو من مقولة الحكم الوضعي، لكن هذا ليس بمراد له، يعني: إنّ المدار ليس على الحكم التكليفي، كما أنّه ليس على الحكم الوضعي، بل الميزان أنّ كلّ أثر يحتاج لمخالفته وإثبات ضده إلى دليل شرعي، فهو يترتب، وكلّ ما لا يحتاج لإثبات ضده إليه، بل نفس الشكّ فيه كافٍ في عدم الترتب، فهو لا يترتب، وحينئذ يترتب عليه مثل عدم



جواز التوضؤ بأحد الأطراف، وعدم جواز لبسه في الصلاة، وعدم صحّة بيعه إذا كان المعلوم بالإجمال هو الميتة، ضرورة أنّ من آثار الماء النجس والثوب النجس عدم جواز التوضؤ بالأوّل، وعدم جواز الصلاة في الثاني، وكذا من آثار الميتة عدم صحّة بيعها. ولا شبهة في أنّ مخالفة هذه الآثار وإثبات ضدّها، أعني: كونها جائزة تحتاج إلى دليل شرعي لا محالة، فهذه الآثار ممّا لا رادع عن ترتّبها، وهذا بخلاف مثل وجوب الحدّ، ووجوب الاجتناب عن الملاقي وأمثالهما فإنّ إثبات ضدّها، أعني: عدم وجوب الحدّ وعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي لا يحتاج إلى دليل شرعي، بل نفس الشكّ فيها كافٍ، لأنّ المحتاج إلى الدليل إنّما هو ثبوت الوجوب لا عدمه. وإنّ شئت قلت في مقام تحرير الميزان: إنّ الأثر المترتب على الحرام إن كان عدمياً، كما في الأمثلة السابقة، فلا مانع عن ترتّبه وإن كان وجودياً، كما في الأمثلة اللاحقة، فهو ممّا لا يترتب.

ودعوى أنّه ما الفرق بين وجوب الاجتناب حيث جعل من الآثار العدميّة وأوّل بعدم جواز الارتكاب، ولذا بُني على ترتّبه دون وجوب الحدّ؟ مدفوعة بأنّ العبرة إنّما هو بلسان الدليل، ولسان الدليل هكذا سيق فيهما.

وكيف كان، فالبرهان على ترتّب الآثار الأوّليّة دون الثانويّة أنّ أثر العلم الإجمالي إنّما يترتب في مورد وجوده دون عدمه، والأوّل لما كانت واجدة له، فيترتب عليه أثره بخلاف الثانية، وذلك لأنّ بالنسبة إلى شرب الخمر مثلاً خطابين مختلفي المتعلّق، والمتوجّه إليه أحدهما: يحرم شرب الخمر، وثانيهما: يجب الجلد على شاربه، حيث إنّ المتوجّه إليه في الأوّل إنّما هو نفس المكلف، وفي الثاني إنّما هو الحاكم المجري للحدّ. والمتعلّق في حرمة الشرب إنّما هو ذات الخمر، وفي وجوب الجلد إنّما هو شرّبه، وما وجد العلم الإجمالي في موردّه إنّما هو الأوّل، حيث إنّ علم إجمالاً بوجود الخمر بين أحد الإبناءين وهو موجب لتوجّه خطاب حرمة شرب الخمر إليه، والعلم بامثاله لا يحصل إلاّ بالاجتناب عن الطرفين.

وهذا بخلاف الثاني، فإنّه إذا شرب أحد الطرفين، واقتصر عليه فلم يعلم شرب الخمر

وهل يحكم بتنجس ملاقيه؟ وجهان، بل قولان مبنيان على أن تنجس الملاقي إنما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس، بناءً على أن الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط.

ولذا استدل السيد أبو المكارم في الغنية على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة، بما دل

تفصيلاً ولا إجمالاً حتى يتحقق به الموضوع للخطاب الثاني لكي يجب الحد، بل الشك فيه بدوي لا يحتاج إلى المقدمة العلمية، وقس عليه حال الملاقي، لأن ما وجد في مورده العلم الإجمالي إنما هو خطاب الاجتناب عن النجس، أعني: الملاقى بالفتح.

وأما خطاب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - فهو لا يتوجه إلا بعد العلم بحصول الملاقاة للنجس ولو إجمالاً، ولا شبهة في أنه إذا لاقى أحد الطرفين، فلم يحصل العلم بالملاقاة للنجس لا تفصيلاً ولا إجمالاً، فيكون الشك فيه بدوياً فلا يحتاج إلى المقدمة العلمية». انتهى.

وكيف كان، فقد وقع الخلاف في حكم ملاقي بعض المشتبهين بالنجس، كما أشار إليه المصنف رحمته بقوله:

(هل يحكم بتنجس ملاقيه؟ وجهان، بل قولان مبنيان على أن تنجس الملاقي إنما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس، بناءً على أن الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط).

ومنشأ الوجهين المذكورين هو أن وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس حينما يعلم المكلف بملاقاة شيء للنجس تفصيلاً، هل هو من شؤون وجوب الاجتناب عن الملاقى النجس، أو من شؤون نجاسة الملاقي - بالكسر - بالملاقاة وسراية نجاسة الملاقى - بالفتح - إلى الملاقي بالكسر؟.

وبعبارة أخرى وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس هل هو من شؤون الحكم وهو وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح - من جهة الملازمة عرفاً بين وجوب الاجتناب عن النجس وبين وجوب الاجتناب عن ملاقيه، أو من جهة تحقق الموضوع وهو التنجس بالملاقاة؟.

فعلى الأول يجب الاجتناب عن ملاقي أحد الطرفين، وذلك لتحقيق الحكم بوجوب

علی وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾<sup>(١)</sup>.  
ويدلّ عليه - أيضاً - ما في بعض الأخبار من استدلاله ﷺ على حرمة الطعام الذي

الاجتناب في الملاقى - بالفتح - والمفروض أنّ الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - من شؤون الحكم بوجوبه عن الملاقى - بالفتح - والملازمة بينهما، وعلى الثاني لا يجب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - وذلك لعدم العلم لملاقاته للنجس، لأنّ المفروض أنّ الحكم بوجوب الاجتناب في الملاقى تابع لتحقق نجاسته بالملاقاة مع النجس وهي مشكوكة، فتجري فيه أصالة الطهارة والحلية، وقد أشار المصنّف ﷺ إلى منشأ الوجهين، حيث قال مشيراً إلى وجه وجوب الاجتناب عن ملاقي أحد الطرفين: (إنّ تنجّس الملاقى إنّما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس، بناءً على أنّ الاجتناب عن النجس يراد به ما يعمّ الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط).

ثمّ أشار إلى وجه عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى بقوله:

(أو أنّ الاجتناب عن النجس لا يراد به إلاّ الاجتناب عن العين ... إلى آخره).

فكلّ مَنْ يقول بوجوب الاجتناب عن ملاقي أحد الطرفين لابدّ أن يقول بأنّ وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - يكون من شؤون وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح - من جهة الملازمة بين وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح - وبين وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر.

فاستدلال السيد أبي المكارم في الغنية على تنجّس الماء القليل بملاقاة النجاسة بما دلّ على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ مبني على الملازمة المذكورة، حيث أوجب الله تعالى الهجرة والاجتناب عن النجس، بناءً على أنّ يكون المراد بالرجز هو النجاسة، فإذا لاقى الماء القليل بالنجاسة وجب الاجتناب عنه بمقتضى الملازمة بين الملاقى والملاقى حكماً، إلاّ أنّ الرجز ليس بمعنى النجاسة، بل المراد به إمّا المعاصي، أو العذاب، أو الأصنام والأوثان، أو الفعل القبيح، كما في تفسير مجمع البيان<sup>(٢)</sup>. (ويدلّ عليه أيضاً)، أي: يدلّ على التلازم بين وجوب الاجتناب عن الشيء ووجوب

(١) المدّثر: ٥.

(٢) مجمع البيان ١٠: ٤٨٨.

ماتت فيه فأرة بـ (أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ حَرَّمَ الْمَيْتَةَ)<sup>(١)</sup>، فإذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين فقد حكم بوجوب هجر كل ما لاقاه.  
وهذا معنى ما استدلّ به العلامة عليه السلام في المنتهى على ذلك: بأنّ الشارع أعطاهما حكم

الاجتناب عن ملاقيه مضافاً إلى ما ذكر، من أنّ المراد بالاجتناب عن النجس ما يعمّ الاجتناب عن ملاقيه (ما في بعض الأخبار من استدلاله عليه السلام على حرمة الطعام الذي ماتت فيه فأرة بـ (أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَرَّمَ الْمَيْتَةَ)).

فلا بدّ من ذكر الخبر المشتمل على استدلال الإمام عليه السلام حتى يتّضح ثبوت الملازمة المذكورة.

أمّا الخبر، فهو مروى عن الشيخ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عيسى اليقطيني، عن النضر بن سويد، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: أتاه رجل فقال: وقعت فأرة في خابية فيها سمن أو زيت، فما ترى في أكله؟ قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: (لا تأكله)، فقال الرجل: الفأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها، فقال عليه السلام: (إنك لم تستخف بالفأرة، وإنما استخفت بدينك، إن الله حرّم الميتة من كل شيء).  
وأما تقريب الاستدلال، فإنّ السائل أراد بقوله: (الفأرة أهون عليّ... إلخ) أكل السمن أو الزيت الملاقي للفأرة، فقول الإمام عليه السلام في مقام التعريض له: (إنّ الله حرّم الميتة من كل شيء) يدلّ على أنّ نجاسة الملاقي للميتة هي عين نجاسة الميتة وحرمة عين حرمتها، فالمستفاد من هذا الحكم هو الملازمة والاتحاد بين الملاقي والملاقي حكماً.

والحاصل أنّه يمكن الاستدلال على الملازمة المذكورة بظهور ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الشيء، حيث يكون ظاهراً في وجوب الاجتناب عن ملاقيه، فما دلّ على وجوب الاجتناب عن المشتبه يدلّ على وجوبه عن ملاقيه، وهكذا يمكن الاستدلال على الملازمة بالخبر المتقدّم.

(وهذا معنى ما استدلّ به العلامة عليه السلام في المنتهى على ذلك).

أي: ثبوت التلازم بين الملاقي والملاقي حكماً معنى ما استدلّ به العلامة على وجوب

(١) التهذيب ١: ٤٢٠/١٣٢٧. الاستبصار ١: ٢٤/٦٠. الوسائل ١: ٢٠٦. أبواب الماء المضاف والمستعمل، ب

النجس، وإلا فلم يقل أحد: إِنَّ كَلًّا من المشتبهين بحكم النجس في جميع آثاره، أو أَنَّ الاجتناب عن النجس لا يُراد به إلا الاجتناب عن العين، وتنجس الملاقى للنجس حكم وضعي سببي يترتب للعنوان الواقعي من النجاسات، نظير وجوب الحد للخمر، فإذا شك في ثبوته للملاقى جرى فيه أصل الطهارة وأصل الإباحة.

والأقوى هو الثاني، أمّا أولاً، فلما ذكر، وحاصله: منع ما في الغنية من دلالة وجوب هجر

الاجتناب عن ملاقي أحد المشتبهين بالنجس، حيث قال:

(بأنَّ الشارع أعطاهما حكمَ النجس).

أي: يجب الاجتناب عنهما، كما يجب الاجتناب عن النجس، ومعناه وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالفتح - وعن ملاقيه، فيرجع استدلال العلامة إلى الملازمة بين الملاقى والملاقى حكماً، أي: في وجوب الاجتناب فقط لا في جميع الوجوه.

(وإلا فلم يقل أحد: إِنَّ المشتبهين في حكم النجس في جميع آثاره.

(أو أَنَّ الاجتناب عن النجس لا يُراد به إلا الاجتناب عن العين).

وهذا الكلام من المصنّف رحمته إشارة إلى الوجه الثاني الذي ذهب إليه المشهور، وحاصله: هو نفي الملازمة حكماً بين وجوب الاجتناب عن المشتبه وعن ملاقيه، إذ تنجس الملاقى للنجس ليس معناه حكماً تكليفاً مستفاداً من قول الشارع: اجتنب عن النجس، حتى يكون وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه في المقام مستفاداً من قوله: اجتنب عن المشتبه، بل (وتنجس الملاقى للنجس حكم وضعي سببي يترتب للعنوان الواقعي من النجاسات) وهو تنجس الملاقى بملاقاته للنجس الواقعي، ثم يجب الاجتناب عنه، كما يجب الاجتناب عن النجس الواقعي، لأن ملاقة النجس سبب للنجاسة، وحينئذ إذا شك في ثبوت التنجس للملاقى لأجل الشك في نجاسة الملاقى - بالفتح - (جرى فيه أصل الطهارة وأصل الإباحة)، أي: يجري في الملاقى أصل الطهارة والإباحة لعدم ثبوت تنجسه بملاقاة أحد المشتبهين بالنجس.

(والأقوى هو الثاني)، أي: الوجه الثاني الذي ذهب إليه المشهور.

(أمّا أولاً فلما ذكر) من أن وجوب الاجتناب عن الملاقى ليس إلا من جهة تنجسه بالملاقاة للنجس، لا من جهة الملازمة بين وجوب الاجتناب عن الشيء ووجوب

النجس على وجوب الاجتناب عن ملاقي الرجز إذا لم يكن عليه أثر من ذلك الرجز. فتنجيسه - حينئذٍ - ليس إلا لمجرد تعبد خاص، فإذا حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه في الشبهة المحصورة، فلا يدل على وجوب هجر ما يلاقيه.

الاجتناب عن ملاقيه، كما توهم السيد أبو المكارم في الغنية، حتى يدل وجوب الاجتناب عن المشتبه على وجوب الاجتناب عن ملاقيه.

ثم إنَّ المصنّف رحمته لم يذكر معادلاً لقوله: (أما أولاً)، فهذا التعبير منه ليس في محله، فإذا منعت الملازمة المذكورة، بمنع ظهور ما دل على وجوب الاجتناب عن الشيء على وجوب الاجتناب عن ملاقيه، منع ما في الغنية من دلالة وجوب هجر النجس على وجوب الهجر عن ملاقيه، إذا لم يكن على الملاقي أثر الرجز والنجاسة حتى يجب الاجتناب عنه من جهة كون الملاقي رجزاً ونجساً.

أما الجواب عن الرواية فسيأتي في كلام المصنّف رحمته فانتظر.  
(فتنجيسه - حينئذٍ - ليس إلا لمجرد تعبد خاص).

أي: فتنجيس الملاقي للرجز حين عدم الملازمة المذكورة، ليس إلا لمجرد تعبد خاص وهو التعبد بتنجس ملاقي الرجز والنجس بالملاقاة، فيجب الاجتناب عنه، كما يجب عن النجس.

(فإذا حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه في الشبهة المحصورة، فلا يدل على وجوب هجر ما يلاقيه).

وذلك لوجوه:

أولاً: لما ذكر من عدم الملازمة بين وجوب الاجتناب عن الشيء ووجوب الاجتناب عن ملاقيه.

ثانياً: على فرض تسليم الملازمة لا تنفع في اثبات وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه في المقام، لأنها صارت موهونة، حيث لم يقل أحد بوجوب اجتناب ملاقي المحرّمات إلا النجاسات.

وثالثاً: إنَّ الملازمة المذكورة لو ثبتت، لكانت مختصة لما وجب اجتنابه بالذات، كالنجس لا ما وجب اجتنابه من باب المقدّمة، كالمشتبه في المقام.

نعم، قد يدلّ بواسطة بعض الأمارات الخارجيّة، كما استفيد نجاسة البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء من أمر الشارع بالطهارة عقبيه، من جهة استظهار أنّ الشارع جعل هذا المورد من موارد تقديم الظاهر على الأصل، فحكم بكون الخارج بولاً، لا أنّه أوجب خصوص الوضوء بخروجه.

وبعبارة أُخرى: الملازمة ثابتة بين وجوب الاجتناب عن الشيء ووجوب الاجتناب عن ملاقيه، فيما إذا كان وجوب الاجتناب عن ذلك الشيء بالذات، بأن يكون معلوم النجاسة، لا بين وجوب الاجتناب عنه ووجوب الاجتناب عن ملاقيه، فيما إذا كان وجوب الاجتناب عن ذلك الشيء من باب المقدّمة، كالمشتبه في المقام، حيث يكون وجوب الاجتناب عنه من باب المقدّمة العلميّة، فلا يجب الاجتناب عن ملاقيه، لعدم الملازمة، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي مع تصرّف منّا.

(نعم، قد يدلّ بواسطة بعض الأمارات الخارجيّة، كما استفيد نجاسة البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء من أمر الشارع بالطهارة عقبيه، من جهة استظهار أنّ الشارع جعل هذا المورد من موارد تقديم الظاهر على الأصل... إلى آخره).

وهذا الكلام من المصنّف رحمته جواب عن الوجه الذي استدلّ به على وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه في المقام بوجوب الاجتناب عن المشتبه، كما استفاد وجوب الاجتناب عن ملاقي البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء، من حكم الإمام بوجوب الوضوء والطهارة عقبيه المستلزم لنجاسة ملاقيه.

وملخص الاستدلال يرجع إلى عدم الفرق بين ما نحن فيه، وبين مسألة البلل المشتبه، فكما أنّ مجرد حكم الشارع بوجوب الطهارة المستلزم لنجاسة الملاقي مستلزم للحكم بوجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه في مسألة البلل المشتبه، كذلك نقول: بأنّ مجرد حكم الشارع بوجوب الاجتناب عن المشتبه في المقام مستلزم لحكمه بوجوب الاجتناب عن ملاقيه، من دون فرق بين المقام وتلك المسألة، إذ لا يعقل وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه في تلك المسألة وعدم وجوبه في المقام، مع أنّ الملاقي - بالفتح - في كلا الموردین هو المشتبه.

وحاصل الجواب: إنّ قياس ما نحن فيه بمسألة البلل المشتبه قياس مع الفارق، والقياس

وبه يندفع تعجّب صاحب الحدائق رحمه الله من حكمهم بعدم النجاسة في ما نحن فيه وحكمهم بها في البلل، مع كون كلّ منهما مشتبهاً حكم عليه ببعض أحكام النجاسة.  
وأما الرواية فهي رواية عمر بن شمر، عن جابر الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام، إنّه أتاه رجل

كذلك باطل لا يجوز الاستدلال به، وبيان الفرق أنّ حكم الشارع بوجوب الطهارة المستلزم لنجاسة الملاقي مبني على تقديم الظاهر على الأصل بعد تعارضهما، لأن مقتضى الأصل عدم كون البلل الخارج قبل الاستبراء بولاً، ومقتضى الظاهر كونه بولاً، فحكم الشارع بوجوب الطهارة المستلزم لنجاسة الملاقي ووجوب الاجتناب عنه، ليس إلا بانضمام أمانة خارجيّة، وهي تقديم الظاهر على الأصل.

وهذا بخلاف ما نحن فيه، حيث يقال بوجوب الاجتناب عن الملاقي بمجرد وجوب الاجتناب عن المشتبه.

فيقال: إنّ مجرد الأمر بالاجتناب عن المشتبه لا يدلّ على وجوب الاجتناب عن ملاقيه.

نعم، لو كان وجوب الاجتناب عن ملاقي البلل مستفاداً من مجرد حكم الشارع بوجوب الوضوء، لكان قياس المقام بتلك المسألة في محله إلا أنّ الأمر ليس كذلك، كما عرفت.

(وبه يندفع تعجّب صاحب الحدائق ... إلى آخره).

أي: بما ذكر من الفرق يندفع تعجّب صاحب الحدائق، فلا بدّ أولاً: من بيان التعجّب، وثانياً: من بيان الاندفاع.

وملخص بيان التعجّب من صاحب الحدائق، هو أنّ وجوب الطهارة عقيب البلل المشتبه يكون من أحكام النجاسات، ووجوب الاجتناب عن المشتبه - أيضاً - يكون من أحكام النجاسات، فكيف يقال بوجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه في الأوّل دون الثاني؟!.

وحاصل الاندفاع أنّ وجوب الاجتناب عن ملاقي البلل المشتبه في الأوّل ليس من مجرد الحكم بوجوب الطهارة، بل بانضمام الأمانة الخارجيّة، كما عرفت، وليس في الثاني هذا الانضمام، وحينئذ لا يبقى مجال للتعجّب.



فقال له: وقعت فأرة في خابية فيها سمنٌ أو زيتٌ، فما ترى في أكله؟ فقال أبو جعفر عليه السلام: (لا تأكله) فقال الرجل: الفأرة أهونٌ علي من أن أترك طعامي لأجلها، فقال أبو جعفر عليه السلام: (إنك لم تستخف بالفأرة وإنما استخفتَ بدينك، إن الله حرّم الميتة من كل شيء) <sup>(١)</sup>.

وجه الدلالة: إنه عليه السلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، ولو لا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن أكل الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، فوجب الاجتناب عن شيء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه.

لكن الرواية ضعيفة سنداً، مع أن الظاهر من الحرمة فيها النجاسة، لأن مجرد التحريم لا يدل على النجاسة فضلاً عن تنجس الملاقى وارتكاب التخصيص في الرواية بإخراج ما عدا النجاسات من المحرّمات كما ترى، فالملازمة بين نجاسة الشيء وتنجس ملاقيه، لا حرمة الشيء وحرمة ملاقيه.

وأما الجواب عن الرواية:

فأولاً: لكونها ضعيفة سنداً بعمر وبن شمر، فلا يجوز التمسك بها.

وثانياً: لأن الظاهر أن المراد من حرمة الميتة فيها هي حرمتها من حيث نجاستها لا من الحيثية الأخرى، وذلك بقريته الاستدلال بحرمتها على حرمة ملاقيها، أي: السمن أو الزيت، إذ لم يقل أحد بحرمة الملاقى فيما عدا النجاسة، وبذلك لا تدل على الملازمة بين حرمة الملاقى - بالفتح - والملاقى - بالكسر - بل لو دلت عليها لدلت على الملازمة بين نجاسة الشيء وبين نجاسة ملاقيه، فلا تثبت نجاسة الملاقى في المقام لعدم ثبوت نجاسة ملاقاه بالفرض.

وثالثاً: فلأجل ما ذكره الأستاذ الاعتمادي، حيث قال بما حاصله: من أنه لو أغمضنا عن ضعف السند وعن ظهور الحرمة في النجاسة تكون الرواية موهونة من جهة كثرة التخصيص، لأنها تفيد الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة ملاقيه، ولم يقل أحد بذلك في غير النجاسات، فإخراج سائر المحرّمات والأخذ بها في النجاسات وفي المشتبه، بعيد جداً، لما ذكر من لزوم كثرة التخصيص، فالرواية تفيد الملازمة بين نجاسة الشيء ونجاسة

(١) التهذيب ١: ٤٢٠/١٣٢٧. الاستبصار ١: ٢٤/٦٠. الوسائل ١: ٢٠٦. أبواب الماء المضاف والمستعمل، ب

فإن قلت: وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه وإن لم يكن من حيث ملاقاته له، إلا أنه يصير كملاقيه في العلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة المشتبه الآخر، فلا فرق بين الملاقين في كون كل منها أحد طرفي الشبهة، فهو نظير ما إذا قسّم أحد المشتبهين قسمين وجعل كل قسم في إناء.

قلت: ليس الأمر كذلك، لأن أصالة الطهارة والحل في الملاقي - بالكسر - سليم عن معارضة أصالة الطهارة للمشتبه الآخر، بخلاف أصالة الطهارة والحل في الملاقي - بالفتح - فإنها معارضة بها في المشتبه الآخر.

ملاقيه، لا الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة ملاقيه، ومحل النزاع هو الثاني دون الأول. انتهى كلامه دام ظلّه مع تصرف منا.

(فإن قلت: وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه وإن لم يكن من حيث ملاقاته له، إلا أنه يصير كملاقيه في العلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة المشتبه الآخر).

وهذا الإشكال يُتصّد من كلام المصنّف المتقدّم، حيث قال: (فالملازمة بين نجاسة الشيء وتنجّس ملاقيه ... إلى آخره).

فيقال في تقريب الإشكال المذكور: إن لازم الملازمة المذكورة هو أن حال الملاقي يكون كحال ملاقيه في النجاسة والطهارة، حيث يقع الملاقي كملاقاه طرفاً للعلم الإجمالي بعد الملاقاة، فهو - حينئذ - يكون (نظير ما إذا قسّم أحد المشتبهين قسمين وجعل كل قسم في إناء). فيصير بعد التقسيم والملاقاة أحد الطرفين اثنين، فيقال: إمّا هذان القسمان، أو الملاقي والملاقي نجس، أو الطرف الآخر، فيجب الاجتناب عن الجميع. فهذا الإشكال يصلح أن يكون دليلاً لمن يقول بوجوب الاجتناب عن ملاقي أحد المشتبهين بالنجس.

(قلت: ليس الأمر كذلك).

أي: ليس الأمر في الملاقي - بالكسر - كالأمر في القسمين إذا قسّم أحد الطرفين قسمين في وجوب الاجتناب، بل يجب الاجتناب عن كلا القسمين في فرض التقسيم، ولا يجب الاجتناب عن الملاقي في فرض الملاقاة.

وذلك لأن الأصل الجاري في كل واحد من القسمين في فرض التقسيم يكون في مرتبة

والسرّ في ذلك أنّ الشك في الملاقي - بالكسر - ناشىء عن الشبهة المتقوّمة بالمشتبهين، فالأصل فيهما أصلٌ في الشكّ السببي والأصل فيه أصلٌ في الشكّ المسببي. وقد تقرّر في محلّه أنّ الأصل في الشكّ السببي حاكم ووارد على الأصل في الشكّ المسببي، سواء كان مخالفاً له، كما في أصالة طهارة الماء الحاكمة على أصالة نجاسة الثوب النجس المغسول به، أم موافقاً، كما في أصالة الماء الحاكمة على أصالة إباحة الشرب. فمادام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف جاريّاً لم يجزِ الأصل المحكوم، لأنّ الأوّل رافع شرعي للشكّ المسبّب ومنزلة الدليل بالنسبة إليه، وإذا لم يجزِ الأصل الحاكم لمعارضته بمثله زال المانع عن جريان الأصل في الشكّ المسبّب ووجب الرجوع إليه، لأنّه كالأصل

الأصل الجاري في الطرف الآخر، فيكون معارضاً له، فيتجنّز التكليف بوجوب الاجتناب فيهما وفي الطرف الآخر، وهذا بخلاف الأصل الجاري في الملاقي - بالكسر - حيث لا يكون في مرتبة الأصل الجاري في الطرف الآخر، بل يكون متأخراً عنه، لأنّ الأصل في الملاقي - بالفتح - والطرف الآخر أصل سببي وفي الملاقي - بالكسر - أصل مسببي، لأنّ الشكّ في نجاسة الملاقي - بالكسر - مسبّب عن الشكّ في نجاسة مُلاقاه، ومن المعلوم أنّ الأصل السببي متقدّم رتبة، كما هو متقدّم على الأصل المسببي حكماً بالحكومة أو الورود، كما في المتن.

وحيث تجري أصالة الطهارة والحليّة في الملاقي - بالكسر - سليمة عن معارضة أصالة الطهارة في الطرف الآخر، فهذا لا يجب عنه الاجتناب. وبالجملة، إنّ الأصل السببي حاكم أو وارد على الأصل المسببي (سواء كان مخالفاً له) كما في مثال غسل الثوب النجس في الماء المشكوك طهارته، حيث تكون أصالة الطهارة في جانب الماء مخالفة لأصالة النجاسة في جانب الثوب، والأوّل حاكم على الثاني لكونه أصلاً سببياً، والثاني أصل مسببي، لأنّ الشكّ في بقاء نجاسة الثوب ناشىء عن الشكّ في طهارة الماء، والشكّ في طهارته ليس ناشئاً عن الشكّ في بقاء نجاسة الثوب، بل عن الشكّ في كربة الماء.

(أم موافقاً) له كما في مثال أصالة إباحة الشرب بالنسبة إلى الماء المذكور، حيث تكون أصالة الطهارة الحاكمة موافقة لها، ومعنى كون أصالة الطهارة حاكمة على أصالة الإباحة،

بالنسبة إلى المتعارضين.

ألا ترى أنه يجب الرجوع عند تعارض أصالة الطهارة والنجاسة عند تميم الماء النجس كراً بظاهر، وعند غسل المحل النجس بماءين مشتبهين بالنجس إلى قاعدة الطهارة، ولا تجعل القاعدة كأحد المتعارضين؟.

أنه بعد الحكم بطهارة الماء بأصالة الطهارة لا يبقى شك في الإباحة حتى يحتاج إلى أصالة الإباحة، لأن الشك في الإباحة يكون من جهة احتمال النجاسة، حيث يتنفي بأصالة الطهارة.

(لأنه كالأصل بالنسبة إلى المتعارضين).

أي: الأصل المسببي في المقام يكون مثل الأصل الموجود في مورد تعارض الدليلين في كونه مرجعاً بعد تساقط المتعارضين بالتعارض، فكما يرجع إلى الأصل عند تعارض الدليلين، فكذلك يرجع إلى الأصل المسببي في المقام، وهو أصالة الطهارة والحلية بالنسبة إلى الملاقي - بالكسر -.

(ألا ترى أنه يجب الرجوع عند تعارض أصالة الطهارة والنجاسة عند تميم الماء النجس كراً بظاهر، وعند غسل المحل النجس بماءين مشتبهين بالنجس إلى قاعدة الطهارة، ولا تجعل القاعدة كأحد المتعارضين؟).

أي: يرجع إلى أصالة الطهارة في كلا المثالين، ولم تجعل في مرتبة الأصلين السببين المتعارضين في كلا المثالين، ثم توضيح ذلك في كلا المثالين يحتاج إلى البحث في كل واحد منهما، فنقول في توضيح المثال الأول:

إن الماء القليل النجس إذا أضيف إليه ماء قليل طاهر بحيث صار المجموع كراً، يحصل لنا علم إجمالي بنجاسة المجموع من جهة نجاسة الماء السابق أو بطهارته من جهة طهارة الماء اللاحق، وذلك من جهة الإجماع على اتحاد حكم الماءين بعد الانضمام، ومعلوم أن هذا العلم الإجمالي سبب للشك في بقاء طهارة الماء اللاحق، أو نجاسة الماء السابق، فيجري استصحاب نجاسة الماء السابق، ويكون معارضاً لاستصحاب طهارة الماء اللاحق، وهما أصلان سببان، لأن الشك فيهما موجب للشك في أن هذا الماء بعد الانضمام طاهر أو نجس، فيتحقق أصل آخر وهو الأصل المسببي، أعني: أصالة الطهارة،

نعم، ربّما تجعل معاضداً لأحدهما الموافق لها بزعم كونهما في مرتبة واحدة. لكنه توهمٌ فاسدٌ، ولذا لم يقل أحد في مسألة الشبهة المحصورة بتقديم أصالة الطهارة في المشتبه الملاقئ - بالفتح - لاعتضادها بأصالة طهارة الملاقئ - بالكسر - .

فيرجع إليها بعد تعارض الأصلين السببيين، ومن الواضح أنها ليست في مرتبتهما حتى تكون معارضة لاستصحاب النجاسة.

وتوضيح المثال الثاني وهو غسل المحلّ النجس بماءين مشتبهين بالنجس، بأن يكون غسله بهما على نحو الترتيب والتعاقب، وحينئذ يعلم إجمالاً بغسل المحلّ النجس بماء طاهر، إلا أنه لا يعلم بأنّ الغسل بالماء الطاهر هل كان هو الغسل الأول حتى يكون المحلّ نجساً بالغسل الثاني لكونه بالماء النجس، أو هو الغسل الثاني حتى يصير المحلّ النجس طاهراً؟.

فيرجع الشك - حينئذ - إلى الشك في تقدّم الغسل بالماء الطاهر أو تقدّم الغسل بالماء النجس، فهنا أصالة عدم تقدّم الغسل بالماء الطاهر المقتضية لطهارة المحلّ النجس معارضة بأصالة عدم تقدّم الغسل بالماء النجس المقتضية لنجاسة المحلّ، فيرجع إلى قاعدة الطهارة.

ومعلوم أنّ الأصلين الأولين سببيان والثالث مسببي، لأنّ الشك في كون المحلّ النجس بعد الغسلين طاهراً أو نجساً مسبب عن الشك في تقدّم غسله بالماء النجس حتى يكون طاهراً، أو بالماء الطاهر حتى يكون نجساً.

(نعم، ربّما تجعل معاضداً لأحدهما الموافق لها بزعم كونهما في مرتبة واحدة).

أي: يتوهم كون الأصل المسببي - وهي قاعدة الطهارة في الأمثلة المتقدمة - في مرتبة واحدة مع الأصل السببي، فتجعل معاضدة لما يوافقها، فتكون قاعدة الطهارة في مسألة تميم الماء النجس كراً معاضدة لاستصحاب الطهارة، فيطرح استصحاب النجاسة فقط، وهكذا تكون في مسألة الغسل بالمشتبهين معاضدة لأصالة عدم تقدّم الغسل بالماء الطاهر، فيحكم بطهارة المحلّ، وفي مسألة ملاقئ أحد المشتبهين معاضدة لأصالة طهارة الملاقئ - بالفتح - فيحكم بطهارة الملاقئ والملاقئ وبنجاسة الطرف الآخر فقط.

(لكنه توهمٌ فاسدٌ)، لأنّ قاعدة الطهارة - كما عرفت - أصل مسببي متأخر عن الأصلين

فالتحقيقُ في تعارض الأصلين مع اتّحاد مرتبتهما لاتّحاد الشبهة الموجبة لهما الرجوعُ إلى ما وراءهما من الأصول التي لو كان أحدهما سليماً عن المعارض لم يرجع إليه، سواء كان هذا الأصل مجانساً لهما أو من غير جنسهما، كقاعدة الطهارة في المثالين. فافهم واغتنم، وتام الكلام في تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى.

نعم، لو حصل للأصل في هذا الملاقي - بالكسر - أصل آخر في مرتبته، كما لو وجد معه ملاقي المشتبه الآخر كانا من الشبهة المحصورة، ولو كان ملاقة شيء لأحد المشتبهين قبل

السببين، فكيف يمكن أن يكون معاضداً لأحدهما الموافق؟، بل مقتضى القاعدة هو تساقطهما بالتعارض، ثم يرجع إلى قاعدة الطهارة، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي دامت إفاداته بتوضيح منا.

(فالتحقيقُ في تعارض الأصلين مع اتّحاد مرتبتهما لاتّحاد الشبهة الموجبة لهما الرجوعُ إلى ما وراءهما من الأصول التي لو كان أحدهما سليماً عن المعارض لم يرجع إليه).

وحاصل هذا التحقيق كما في شرح الأستاذ الاعتمادي هو الرجوعُ إلى غير الأصلين المتعارضين وهو قاعدة الطهارة في الأمثلة المتقدمة، ولم يرجع إليها لو كان أحدهما سليماً عن المعارض، وذلك لتقدّم الأصل السببي على المسببي (سواء كان هذا الأصل المسببي مجانساً لهما)، أي: لأصلين سببين كقاعدة الطهارة في الملاقي، حيث تكون موافقة ومجانسة لقاعدة الطهارة في الملاقي - بالفتح - والمشتبه الآخر (أو من غير جنسهما)، أي: من غير جنس الأصلين السببين (كقاعدة الطهارة في المثالين)، أي: مثال تميم الماء النجس كراً ومثال غسل المحلّ النجس بماءين مشتبهين بالنجس، حيث يكون الأصل المسببي فيهما هي قاعدة الطهارة، والأصلان السببان المتعارضان هما استصحابي الطهارة والنجاسة في المثال الأول، وأصالة عدم تقدّم الغسل بالطاهر، وأصالة عدم تقدّمه بالنجس في المثال الثاني.

(نعم، لو حصل للأصل في هذا الملاقي - بالكسر - أصل آخر في مرتبته، كما لو وجد معه ملاقي المشتبه الآخر كانا من الشبهة المحصورة) فيجب الاجتناب عن كلا الملاقيين، كما يجب الاجتناب عن ملاقاهما لتعارض الأصول في الملاقي والملاقي، وتنجز التكليف للاجتناب في الجميع.

العلم الإجمالي وفقد الملاقئ - بالفتح - ثم حصل العلم الإجمالي بنجاسة المشتبه الباقي أو المفقود، قام ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه وعن الباقي، لأن أصالة الطهارة في الملاقئ - بالكسر - معارضة بأصالة الطهارة في المشتبه الآخر، لعدم جريان الأصل في المفقود حتى يعارضه، لما أشرنا إليه في الأمر الثالث من عدم جريان الأصل فيما لا يُبتلى به المكلف ولا أثر له بالنسبة إليه.

(ولو كان ملاقة شيء لأحد المشتبهين قبل العلم الإجمالي وفقد الملاقئ - بالفتح - ثم حصل العلم الإجمالي بنجاسة المشتبه الباقي أو المفقود، قام ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه وعن الباقي، لأن أصالة الطهارة في الملاقئ - بالكسر - معارضة بأصالة الطهارة في المشتبه الآخر... إلى آخره).

وتوضيح كلام المصنّف رحمه الله يحتاج إلى بيان ما يتصور من الصور في مسألة ملاقة شيء لأحد المشتبهين بالنجس، فنقول: إن ملاقة الشيء لأحد المشتبهين بالنجس صور، وذلك لأن الملاقة المذكورة يمكن أن تكون بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد المشتبهين، ويمكن أن تكون قبله، ويمكن أن تكون مقارنة له.

وعلى جميع التقادير؛ إما أن يكون الملاقئ - بالفتح - موجوداً أو معدوماً، فحينئذ تكون الصور ستة:

١ - ما قد تقدّم حكمه، وهو ما إذا كان ملاقة شيء لأحد المشتبهين بعد العلم الإجمالي وكان الملاقئ - بالفتح - موجوداً.

٢ - ما إذا كانت الملاقة قبل العلم الإجمالي وكان الملاقئ - بالفتح - موجوداً، وحكم هذه الصورة كحكم الصورة الأولى، حيث لا يجب الاجتناب عن الملاقئ - بالكسر - بنفس ما ذكر في الصورة الأولى من الوجه، وهو جريان قاعدة الطهارة في الملاقئ - بالكسر - بلا معارض.

٣ - ما إذا كانت الملاقة قبل العلم الإجمالي وقبل فقد الملاقئ - بالفتح - كما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله: (ولو كان ملاقة شيء لأحد المشتبهين... إلى آخره) قام الملاقئ - بالكسر - مقام ملاقاه في وجوب الاجتناب عنه وعن الباقي، وذلك لكون أصالة الطهارة في الملاقئ - بالكسر - معارضة لأصالة الطهارة في الطرف الآخر، بعد عدم جريانها في

فمحصل ما ذكرنا أنّ العبرة في حكم الملاقي بكون أصالة الطهارة سليمة أو معارضة، [ولو كان العلم الإجمالي قبل فقد الملاقي والملاقة ففقد، فالظاهر طهارة الملاقي ووجوب الاجتناب عن صاحب الملاقي، ولا يخفى وجهه، فتأمل جيداً].

المفقود لخروجه عن محلّ الابتلاء بعد فقد.

٤- ما إذا كانت الملاقة بعد العلم الإجمالي ثم فقد الملاقي - بالفتح - فلا يجب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - ولا يقوم مقام الملاقي - بالفتح - وذلك لتنجز التكليف بالاجتناب في المشتبهين بعد تساقط الأصول فيهما فيبقى الأصل الجاري في الملاقي - بالكسر - سليماً عن المعارض، وكذا يبقى صاحب الملاقي - بالفتح - على حكمه وهو وجوب الاجتناب عنه، لأنه قبل فقد صاحبه كان واجب الاجتناب، فيستصحب لو شك في بقاءه، إلا أن يقال: إن الحكم بوجوب الاجتناب عنه كان عقلياً من باب المقدمة العلمية وهو باقٍ يقيناً، فلا يجري الاستصحاب فيه لانتفاء الشك فيه.

٥- ما إذا كانت الملاقة مقارنة للعلم الإجمالي مع بقاء الملاقي - بالفتح - كان حكم الملاقي - بالكسر - عدم وجوب الاجتناب عنه، لكون الأصل الجاري سليماً عن المعارض. ٦- نفس هذه الصورة الخامسة بفرق هو فقد الملاقي - بالفتح - في هذه الصورة السادسة، وحكمها حكمها، وذلك لتنجز التكليف بالاجتناب في الملاقي - بالفتح - قبل فقد، وفي صاحبه بعد تعارض الأصول فيهما فيبقى الأصل الجاري في الملاقي - بالكسر - سليماً عن المعارض.

فالملاك في حكم الملاقي - بالكسر - من حيث وجوب الاجتناب عنه وعدم وجوبه عنه هو كون الأصل الجاري فيه سليماً عن المعارض، أو مع المعارض، فعلى الأول لا يجب الاجتناب عنه، وعلى الثاني يجب الاجتناب عنه، كما أشار إليه بقره بقوله:

(فمحصل ما ذكرنا أنّ العبرة في حكم الملاقي بكون أصالة الطهارة سليمة أو معارضة).

ثم أشار إلى الصورة الرابعة بقوله:

(ولو كان العلم الإجمالي قبل فقد الملاقي والملاقة ففقد، فالظاهر طهارة الملاقي ووجوب

الاجتناب عن صاحب الملاقي).

وأما طهارة الملاقي - بالكسر - فلجريان أصالة الطهارة السليمة عن المعارض، كما



الخامس: لو اضطرَّ إلى ارتكاب بعض المحتملات، فإن كان بعضاً معيّنًا فالظاهرُ عدمُ وجوب الاجتناب عن الباقي إن كان الاضطرار قبل العلم أو معه، لرجوعه إلى عدم تنجّز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي، لاحتمال كون المحرّم هو المضطرّ إليه، وقد عرفت توضيحه في الأمر المتقدّم، وإن كان بعده فالظاهرُ وجوبُ الاجتناب عن الآخر.

عرفت.

وأما وجوب الاجتناب في صاحبه، فلأجل تنجّز التكليف فيه قبل فقد الملاقي، فلا يرتفع بفقد الملاقي، بل يستصحب، إلا أن يقال بعدم جريان الاستصحاب فيه لأجل اليقين ببقاء وجوب الاجتناب عنه، لأنه حكم عقلي من باب المقدّمة العلميّة، فهو باقٍ يقيناً ولعلّ قوله: (فتأمّل) إشارة إليه.

(الخامس: لو اضطرَّ إلى ارتكاب بعض المحتملات، فإن كان بعضاً معيّنًا فالظاهرُ عدمُ وجوب الاجتناب عن الباقي إن كان الاضطرار قبل العلم أو معه، لرجوعه إلى عدم تنجّز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي، لاحتمال كون المحرّم هو المضطرّ إليه... إلى آخره). وتوضيح كلام المصنّف رحمته في هذا الأمر يحتاج إلى بيان ما يتصوّر من الصور في الاضطرار إلى ارتكاب بعض أطراف الشبهة، فنقول:

إنّ للاضطرار إلى ارتكاب بعض أطراف العلم الإجمالي صوراً، وذلك لأنّ الاضطرار يمكن أن يحصل قبل العلم الإجمالي، أو معه، أو بعده. وعلى جميع التقادير؛ إمّا أن يكون الاضطرار إلى واحد معيّن من أطراف الشبهة، أو إلى واحد غير معيّن منها.

ومثال الاضطرار إلى المعيّن هو ما إذا كان أحد المشتبهين بالنجس ماء، والآخر ماء الرمان مثلاً، فاضطرَّ إلى شرب الماء لرفع العطش المهلك، حيث لم يتمكّن من تحصيل غير هذا الماء، أو إلى شرب ماء الرمان لمعالجة المرض.

ومثال الاضطرار إلى الواحد غير المعيّن هو ما إذا كان كلا المشتبهين بالنجس ماءً، أو ماء الرمان، وكان شرب أحدهما كافياً في رفع الاضطرار.

وكيف كان، فصور الاضطرار ستة، فلا بدّ من بيان حكمها، فنقول:

إنّه لا خلاف ولا إشكال في رفع حرمة ما اضطرَّ إليه بالاضطرار، فيجوز ارتكاب أحد المشتبهين معيّنًا، فيما إذا اضطرَّ إليه معيّنًا، أو مخيّرًا فيما إذا كان الاضطرار إلى أحدهما لا

لأنَّ الإِذْنَ فِي تَرْكِ بَعْضِ الْمَقَدِّمَاتِ الْعِلْمِيَّةِ بَعْدَ مَلاحِظَةِ وَجُوبِ الْاجْتِنَابِ عَنِ الْحَرَامِ

بعينه، وإنما الخلاف في حكم ما بقي من أطراف الشبهة بعد ارتكاب المكلف الطرف المضطر إليه، هل يجب الاجتناب عن الباقي مطلقاً، أو لا يجب كذلك، أو فيه تفصيل يحتاج إلى البيان والتفصيل؟.

اختار المصنّف رحمه الله التفصيل.

وحاصله: إنَّ الاضطرار إذا كان إلى الواحد المعين، وكان قبل العلم الإجمالي، أو مقارناً له، لا يجب الاجتناب عن الباقي، وذلك لأحد وجهين:

أحدهما: ما تقدّم في الأمر الثالث من أنَّ وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين إنما هو مع تنجّز التكليف بالحرام على كلِّ تقدير، بحيث لو علم تحريمه تفصيلاً لوجب الاجتناب عنه، وهذا المناط مفقود في المقام، إذ على تقدير العلم التفصيلي بحرمة المضطرِّ إليه لا يجب الاجتناب عنه، وذلك لرفع التكليف بالاضطرار إليه، فيرجع الشكُّ في الباقي إلى الشكِّ في أصل التكليف، وفيه لا مانع من الرجوع إلى الأصل.

وثانيهما: إنَّ المناط في وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين هو تعارض الأصل فيهما وهو مفقود هنا أيضاً، وذلك لأنَّ الاضطرار يوجب سقوط الأصل في المضطرِّ إليه، فيبقى الأصل في الباقي سليماً عن المعارض، ولازمه عدم وجوب الاجتناب عنه.

ويلحق بهذه الصورة حكم فرض تقارب الاضطرار والعلم الإجمالي، فلا يجب الاجتناب عن الباقي فيه، كالصورة الأولى فقد علم حكم الصورتين من الصور المذكورة.

وأما الصورة الثالثة وهي ما إذا كان الاضطرار إلى واحد معيّن بعد العلم الإجمالي، فالظاهر هو وجوب الاجتناب عن الباقي، وذلك لأنَّ التكليف بالاجتناب عن جميع أطراف الشبهة المحصورة قد تنجّز قبل حدوث الاضطرار، سواء كان المناط في وجوب الاجتناب هو تنجّزه على كلِّ تقدير، أو تعارض الأصول، إذ كلا المناطين موجود قبل حدوث الاضطرار. ومعلوم أنَّ الاضطرار يوجب رفع التكليف عن طرف المضطرِّ إليه، فيبقى التكليف بالاجتناب عن غير المضطرِّ إليه على حاله، فيجب امتثاله بالامثال الاحتمالي، بعد عدم إمكان الامثال العلمي التفصيلي أو الإجمالي، وقد أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله:

(لأنَّ الإِذْنَ فِي تَرْكِ بَعْضِ الْمَقَدِّمَاتِ الْعِلْمِيَّةِ بَعْدَ مَلاحِظَةِ وَجُوبِ الْاجْتِنَابِ عَنِ الْحَرَامِ

الواقعي يرجع إلى اكتفاء الشارع في امثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات، ولو كان المضطرُّ إليه بعضاً غير معيّن وجب الاجتنابُ عن الباقي وإن كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي، لأنّ العلم حاصل بحرمة واحد من أمور لو علم حرمة تفصيلاً وجب الاجتنابُ عنه، وترخيصُ بعضها على البدل موجبٌ لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقي. فإن قلت: ترخيصُ ترك بعض المقدمات دليلٌ على عدم إرادة الحرام الواقعي، ولا تكليف بما عداه، فلا مقتضي لوجوب الاجتناب عن الباقي.

الواقعي يرجع إلى اكتفاء الشارع في امثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات) بدلاً عن الواقع. هذا تمام الكلام في الصور الثلاث التي يكون الاضطرار فيها إلى الواحد المعين.

وأما الصور الثلاث الباقية التي يكون الاضطرار فيها إلى الواحد غير المعين، فحكمها هو وجوب الاجتناب عن الباقي من دون فرق بين أن يكون الاضطرار قبل العلم الإجمالي أو بعده، أو مقارناً له، وذلك لأنّ الاضطرار لم يتعلّق بخصوص الحرام لترتفع حرمة به، بل تعلّق بالجامع بين الحرام والحلال، فلا وجه - حينئذ - لرفع اليد عن الحرام الواقعي المعلوم بالإجمال، لأجل الاضطرار، بل يجب الاجتناب عن الباقي.

وما ذكر من المناط في وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة، من أنه لو علم تحريمه تفصيلاً لوجب الاجتناب عنه موجود في المقام أيضاً، غاية الأمر أذن الشارع ارتكاب أحدهما لأجل الاضطرار، ولازم هذا الترخيص هو اكتفاؤه بالاجتناب عن الباقي بدلاً عن الواقع كما عرفت، فتأمل تعرف.

(فإن قلت: ترخيص ترك بعض المقدمات دليل على عدم إرادة الحرام الواقعي، ولا تكليف بما عداه، فلا مقتضي لوجوب الاجتناب عن الباقي).

وتوضيح هذا الإشكال يحتاج إلى مقدّمة وهي:

إنّ وجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة المحصورة يكون من باب المقدّمة العلميّة، كما عرفت غير مرّة، ووجوب المقدّمة - علميّة كانت أو وجوديّة - تابع لوجوب ذي المقدّمة، للملازمة العقليّة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذبيها، كالملازمة بين العلة والمعلول، وذلك لأنّ وجوب المقدّمة معلول لوجوب ذبيها، فيدلّ انتفاء أحدهما على

قلتُ: المقدّمة العلميّة مقدّمة للعلم، واللازمُ من الترخيص فيها عدمٌ وجوب تحصيل العلم، لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي رأساً، وحيث إنّ الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل، بملاحظة تعلق الطلب الموجب للعقاب على المخالفة الحاصلة من ترك هذا المحتمل، كان الترخيص المذكور موجباً للأمن من العقاب على المخالفة الحاصلة من

انتفاء الآخر أيضاً.

إذا عرفت هذه المقدّمة نقول: إنّ ترخيص الشارع لارتكاب بعض أطراف الشبهة بالاضطرار المستلزم لعدم وجوب المقدّمة العلميّة كاشف عن عدم وجوب ذي المقدّمة، وذلك لعدم جواز تخلف المعلول عن العلة، فجواز ارتكاب بعض الأطراف في المقام المستلزم لنفي وجوب المقدّمة العلميّة يكشف عن عدم إرادة الحرام الواقعي وعدم وجوب الاجتناب عنه، فلا وجه - حينئذ - لوجوب الاجتناب عن الباقي، سواء كان الاضطرار إلى الواحد المعين أو إلى الواحد غير المعين، فتنبه.

(قلتُ: المقدّمة العلميّة مقدّمة للعلم، واللازمُ من الترخيص فيها عدمٌ وجوب تحصيل العلم، لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي رأساً).

وحاصل الجواب يتّضح بعد بيان الفرق بين المقدّمة العلميّة والمقدّمة الوجوديّة وهو: إنّ الترخيص في ترك المقدّمة الوجوديّة مستلزم للترخيص في ترك الواجب، إلا أنّ الترخيص في ترك المقدّمة العلميّة لا يستلزم للترخيص في ترك الواجب، بل يستلزم عدم تحصيل العلم، فلازم ترخيص الشارع لارتكاب بعض الأطراف في المقام هو عدم وجوب تحصيل العلم، لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي، كي يقال: فلا وجه لوجوب الاجتناب عن الباقي، بل يجب الاجتناب عن الحرام الواقعي، إلا أنّه لا يجب تحصيل العلم بالاجتناب عنه، بل يكفي الاجتناب عن الباقي بعد ارتكاب أحدهما بالاضطرار.

قوله: (وحيث إنّ الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل ... إلى آخره).

دفع لما قد يتوهم من أنّ العقل يحكم بتحصيل العلم بالاجتناب عن الحرام الواقعي، فيحكم بالاجتناب عن كلا المشتبهين، فلا يجوز - حينئذ - للشارع الترخيص في ارتكاب بعض أطراف الشبهة المحصورة، والاكتفاء بالاجتناب أحدهما، لأنّ هذا الحكم منه ينافي ما حكم به العقل.

ترك هذا الذي رخص في تركه، فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأساً وثبوته معلقاً بالواقع على ما هو عليه.

وحاصله ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذي رخص الشارع في امتثاله منه، وهو ترك باقي الاحتمالات، وهذا نظير جميع الطرق الشرعية المجعولة للتكاليف الواقعية، ومرجعه إلى القناعة عن الواقع ببعض احتمالاته معيّنًا، كما في الأخذ بالحالة السابقة في

وحاصل الدفع هو أن حكم العقل بالاجتناب عن كلا المشتبهين تحصيلًا للعلم بالاجتناب عن الحرام الواقعي، يكون نظراً إلى طلب الشارع المنجز باجتناب الحرام الواقعي الموجب للعقاب على مخالفته، فإذا رخص الشارع ارتكاب بعض الأطراف كان هذا الترخيص منه موجباً للأمن من العقاب على المخالفة الحاصلة بترك ما رخص في ارتكابه، فلا يحكم العقل - حينئذ - بتحصيل العلم والاجتناب عما رخص الشارع ارتكابه، ولازم ذلك هو التكليف المتوسط بين نفي التكليف الواقعي رأساً وبين ثبوته وبقائه على ما هو عليه، كما أشار إليه رحمته بقوله:

(فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأساً... إلى آخره).

بمعنى أن الشارع لا يريد نفي التكليف رأساً حتى لا يجب الاجتناب عن الباقي، ولا يريد الواقع بما هو هو، حتى يجب الاجتناب عن كلا المشتبهين، بل أراد الواقع من طريق خاص، وهو امتثاله بترك باقي الاحتمالات غير المضطر إليها.

(وهذا نظير جميع الطرق الشرعية المجعولة للتكاليف الواقعية).

أي: التكليف المتوسط في مورد الاضطرار في المقام يكون نظير جميع الطرق الشرعية... إلى آخره، حيث جعلها الشارع حجة حتى يأتي المكلف بالأحكام الشرعية بواسطة هذه الطرق، والمراد منها هو الأعم من الأمارات والأصول بقرينة قول المصنف رحمته حيث قال:

(ومرجعه إلى القناعة عن الواقع ببعض احتمالاته معيّنًا).

أي: مرجع التكليف المتوسط في المقام إلى القناعة عن الواقع ببعض احتمالات الواقع معيّنًا، فيما إذا اضطر إلى أحد المشتبهين معيّنًا، فيكتفي في امتثال الحرام الواقعي بترك الباقي معيّنًا، كما يجب الأخذ بمؤدّي الخبر معيّنًا في باب الأمارات، أو الأخذ بالحالة

الاستصحاب، أو مخيراً كما في موارد التخيير.

ومما ذكرنا تبين أن مقتضى القاعدة عند انسداد باب العلم التفصيلي بالأحكام الشرعية وعدم وجوب تحصيل العلم الإجمالي فيها بالاحتياط، لمكان الحرج، أو قيام الإجماع على عدم وجوبه، أن يرجع في ما عدا البعض المرخص في ترك الاحتياط فيه، أعني: موارد الظنّ مطلقاً، أو في الجملة، إلى الاحتياط، مع أن بناء أهل الاستدلال بدليل الانسداد بعد إبطال الاحتياط ووجوب العمل بالظنّ مطلقاً، أو في الجملة، على الخلاف بينهم على الرجوع في غير موارد الظنّ المعبر إلى الأصول الموجودة في تلك الموارد دون الاحتياط.

السابقة معيّناً في باب الاستصحاب، فهذا الكلام قرينة على أن المراد بالطرق الشرعية هو الأعم من الأمارات والأصول.

(أو مخيراً كما في موارد التخيير).

ومنها: اضطرار المكلف إلى أحد المشتبهين لا بعينه، فيجب ترك غير ما ارتكبه لأجل الاضطرار بدلاً عن الواقع، وهو مخير في ترك أحدهما أو ارتكاب أحدهما.

ومنها: دوران الأمر بين المحذورين، حيث يكون المكلف مخيراً في امتثال الواقع باختيار أحد المحذورين، وكذا يكون مخيراً باختيار أحد الخبرين المتعارضين، واختيار فتوى أحد المجتهدين عند اختلافهما.

(ومما ذكرنا تبين أن مقتضى القاعدة عند انسداد باب العلم التفصيلي بالأحكام الشرعية وعدم وجوب تحصيل العلم الإجمالي فيها بالاحتياط، لمكان الحرج، أو قيام الإجماع على عدم وجوبه، أن يرجع في ما عدا البعض المرخص في ترك الاحتياط فيه، أعني: موارد الظنّ مطلقاً، أو في الجملة، إلى الاحتياط ... إلى آخره).

وحاصل كلام المصنّف رحمته أنه تبين مما ذكره من التكليف المتوسط المستلزم لوجوب الاجتناب عن الباقي في مسألة الاضطرار، أن مقتضى القاعدة عند انسداد باب العلم على القول به هو الرجوع إلى الاحتياط، في ما عدا البعض المرخص في ترك الاحتياط فيه، كمورد الظنّ بعدم التكليف مطلقاً، أي: سواء كان الظنّ اطمئنانياً أم لا (أو في الجملة)، أي: بأن يكون الظنّ اطمئنانياً.

والحاصل أن مقتضى القاعدة في غير موارد الظنّ بعدم التكليف هو الرجوع إلى

الاحتياط لا الرجوع إلى الأصول الموجودة في تلك الموارد، كالبراءة والتخيير والاحتياط، كما يظهر من القائلين بالانسداد، حيث قالوا:

إن مقتضى القاعدة عند انسداد باب العلم التفصيلي بالأحكام الشرعية، وعدم وجوب تحصيل العلم الإجمالي فيها بالاحتياط التام لكونه حرجياً، أن يرجع إلى الأصول لا الاحتياط، وذلك لأن القائلين بالانسداد يأخذون بالظن بالتكليف احتياطاً، ويأخذون بالظن مطلقاً أو في الجملة في موارد الظن بعدم التكليف رفعاً للحرج، ويرجعون في غير موارد الظن بعدم التكليف إلى الأصول الموجودة في تلك الموارد، فيقال ردّاً عليهم:

إن الأولى هو الرجوع إلى الاحتياط في غير موارد الظن بعدم التكليف، كموارد الظن بالتكليف، لأن الاحتياط في الكل يكون حرجياً، إلا أنه بعد خروج موارد الظن بعدم التكليف ليس حرجياً.

وكون الاحتياط حرجياً لا يوجب سقوط وجوب الاحتياط، بل يوجب التبعض فيه، كما تقدّم التبعض فيه في التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة التحريمية الموضوعية، فراجع، إذ لا يلزم العسر والحرج بعد التبعض في الاحتياط بحسب الموارد، أو بحسب الاحتمالات قوة وضعفاً، أو بحسب المحتملات.

فالحق - حينئذ - وإن كان الاحتياط في جميع الموارد، إلا أنه مستلزم للعسر والحرج، فيلتزم بالتبعض فيه ويحصل التبعض بتركه في موارد الظن بعدم التكليف مطلقاً، حيث لا يرتفع الحرج إلا به، أو بتركه في موارد الظن بعدم التكليف في الجملة، حيث يكفي في اندفاع الحرج خروج مورد الظن الاطمئنانى بعدم التكليف عن الاحتياط، فيعمل بالظن بالتكليف ويرجع إلى الاحتياط في فرض عدم الظن بالتكليف، وأما موارد الظن الاطمئنانى بعدم التكليف، فيترك الاحتياط فيه، لأن الاحتياط التام يكون حرجياً.

والحاصل أن مقتضى القاعدة في مسألة الانسداد هو الرجوع إلى الاحتياط في غير موارد الظن بالتكليف أو بعدمه، لا إلى الأصول الموجودة في تلك الموارد.

نعم، إلا أن يقال: إن القائلين بالانسداد يقولون بحجية الظن بعد بطلان وجوب الاحتياط عندهم، سواء كانت حجية الظن بدليل عقلي أو قيام الإجماع، فحينئذ يصح ما

نعم، لو قامَ بعد بطلان وجوب الاحتياط دليلٌ عقليٌّ، أو إجماع على كون الظنّ مطلقاً، أو في الجملة، حجةً وطريقاً في الأحكام الشرعية، أو منعوا أصالة وجوب الاحتياط عند الشكّ في المكلف به، صحّ ما جروا عليه من الرجوع في موارد عدم وجود هذا الطريق إلى الأصول الجارية في مواردّها.

لكنك خبيرٌ بأنّه لم يقدّم ولم يقيموا على وجوب اتباع المظنون إلا بطلان الاحتياط، مع اعتراف أكثرهم بأنّه الأصل في المسألة وعدم جواز ترجيح المرجوح، ومن المعلوم أنّ هذا لا يفيد إلا مخالفة الاحتياط بموافقة الطرف الراجح في المظنون دون الموهوم، ومقتضى هذا لزوم الاحتياط في غير المظنون.

السادس: لو كانت المشتبهات ممّا يوجد تدريجاً، كما إذا كانت زوجة الرجل مضطربةً في حيضها، بأنّ تنسى وقتها وإنّ حفظت عددها، فيعلمُ إجمالاً أنّها حائض في الشهر ثلاثة أيّام

جروا عليه من الرجوع في موارد عدم الظنّ إلى الأصول الموجودة في تلك الموارد، كما أشار إليه المصنّف رحمته بقوله:

(نعم، لو قامَ بعد بطلان وجوب الاحتياط دليلٌ عقليٌّ، أو إجماع على كون الظنّ مطلقاً، أو في الجملة، حجةً وطريقاً في الأحكام الشرعية، أو منعوا أصالة وجوب الاحتياط عند الشكّ في المكلف به، صحّ ما جروا عليه من الرجوع ... إلى آخره).

إلا أنّ رجوعهم إلى الظنّ بعدم التكليف ليس من باب الحجية وبطلان الاحتياط مطلقاً، بل هو من باب التبعيض في الاحتياط، وذلك لاعترافهم بأنّ الأصل في مسألة العلم الإجمالي بالتكليف هو الاحتياط، إلا أنّ تركهم للاحتياط وأخذهم بالظنّ في موارد الظنّ بعدم التكليف إنّما هو لأجل بطلان الاحتياط في الكلّ، ولازم ذلك هو لزوم الاحتياط في غير المظنون، إذ فيه ما ذكر من التبعيض في الاحتياط.

هذا ملخص شرح ما أشار إليه بقوله: (لكنك خبيرٌ بأنّه لم يقدّم ولم يقيموا على وجوب اتباع المظنون إلا بطلان الاحتياط، مع اعتراف أكثرهم بأنّه الأصل في المسألة ... إلى آخره).

(السادس: لو كانت المشتبهات ممّا يوجد تدريجاً، كما إذا كانت زوجة الرجل مضطربةً في حيضها، بأنّ تنسى وقتها وإنّ حفظت عددها، فيعلمُ إجمالاً أنّها حائض في الشهر ثلاثة أيّام



مثلاً، فهل يجب على الزوج الاجتنابُ عنها تمام الشهر، ويجب على الزوجة - أيضاً - الإمساكُ عن دخول المسجد وقراءة العزيمة تمام الشهر أم لا؟ وكما إذا علم التاجرُ إجمالاً بابتلائه في يومه أو شهره بمعاملة ربويّة، فهل يجب عليه الإمساكُ عمّا لا يعرف حكمه من المعاملات في يومه وشهره أم لا؟.

التحقيقُ أن يقال: إنّه لا فرق بين الموجودات فعلاً والموجودات تدريجاً في وجوب الاجتناب عن الحرام المرّدّ بينها إذا كان الابتلاء دفعةً، وعدمه لاتّحاد المناط في وجوب الاجتناب.

مثلاً، فهل يجب على الزوج الاجتنابُ عنها تمام الشهر، ويجب على الزوجة - أيضاً - الإمساكُ عن دخول المسجد وقراءة العزيمة تمام الشهر أم لا؟.

وحاصل الكلام في هذا الأمر - السادس - هو أنّه مورد للاختلاف، حيث ذهب بعض إلى وجوب الاحتياط والاجتناب عن جميع أطراف الشبهة، وبعض إلى حرمة المخالفة القطعيّة وكفاية الموافقة الاحتماليّة.

والظاهر من المصنّف رحمته هو عدم الفرق بين أن تكون أطراف الشبهة من الموجودات التدريجيّة أو الدفعيّة في وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف، فيما إذا كان التكليف فعلياً ومنجزاً على كلّ تقدير، كما عرفت هذا الشرط غير مرّة.

ومن المعلوم أنّ فعليّة التكليف وتنجزه على كلّ تقدير مبني على أن تكون أطراف الشبهة محلاً للابتلاء فعلاً ودفعةً، فإذا لم تكن بعض الأطراف محلاً للابتلاء كما في مثال الحيض، حيث لا يكون الزوج في أوّل الشهر متمكناً من وطء الحائض في آخر الشهر، فيكون الوطاء المقيّد بآخر الشهر خارجاً عن محلّ ابتلائه ولو من جهة عدم القدرة عليه، وبذلك لا مانع من الرجوع إلى الأصل بالنسبة إلى الطرف المبتلئ به فعلاً، كما لا مانع منه بالنسبة إلى الطرف الآخر في ظرف الابتلاء به.

هذا ملخص شرح ما أشار إليه المصنّف رحمته بقوله: (التحقيقُ أن يقال: إنّه لا فرق بين الموجودات فعلاً والموجودات تدريجاً في وجوب الاجتناب عن الحرام المرّدّ بينها إذا كان الابتلاء دفعةً ... إلى آخره).

وليس الابتلاء في مثال الحيض فعلاً ودفعةً، فينتفي تنجز التكليف بالاجتناب عن وطء

نعم، قد يمنع الابتلاء دفعةً في التدريجيات، كما في مثال الحيض، فإنَّ تنجّز تكليف الزوج بترك وطء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع، فإنَّ قول الشارع: ﴿فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي المَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾<sup>(١)</sup>، ظاهر في وجوب الكف عند الابتلاء بالمحائض. إذ الترك قبل الابتلاء حاصلٌ بنفس عدم الابتلاء، فلا يطلب، فهذا الخطاب، كما أنه مختصٌ بذوي الأزواج ولا يشمل العزّاب، إلا على وجه التعليق، فكذلك من لم يبتل بالمرأة الحائض.

ويشكل الفرق بين هذا وبين ما إذا نذر، أو حلف في ترك الوطء في ليلة خاصّة، ثمّ اشتبهت بين ليلتين أو أزيد.

الحائض، كما أشار إليه بقوله:

(فإن تنجّز تكليف الزوج بترك وطء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع).

لأنّ التكليف كذلك تكليف بغير مقدور وهو قبيح عقلاً.

ولهذا يكون قول الشارع: ﴿فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي المَحِيضِ﴾ الآية، ظاهراً في وجوب الاعتزال عند الابتلاء (بالمحائض، إذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء) فلا يمكن طلب الترك قبل الابتلاء، لأنّه طلب للحاصل، وطلب الحاصل محال. فهذا الطلب لا يشمل من لم يبتل بالحائض، كما (لا يشمل العزّاب، إلا على وجه التعليق) بالتزويج والابتلاء (ويشكل الفرق بين هذا وبين ما إذا نذر، أو حلف في ترك الوطء في ليلة خاصّة، ثمّ اشتبهت بين ليلتين أو أزيد).

وحاصل الإشكال أنّه لا فرق بين مثال الحائض ومثال النذر في ترك الوطء، حيث يكون الوطء في الليلة الثانية أو الثالثة في مثال النذر، كالوطء في آخر الشهر في مثال الحيض خارجاً عن محلّ الابتلاء، فلا يكون التكليف بترك الوطء فعلياً على كلّ تقدير في كلا المثالين.

ولازم ذلك عدم وجوب الاحتياط فيهما، مع أنّ الأصوليين أوجبوا الاحتياط في مثال النذر، وهكذا في مثال علم التاجر إجمالاً بابتلائه في يومه أو شهره بمعاملة ربويّة، فمن

(١) البقرة: ٢٢٢.

لكن الأظهر هنا وجوب الاحتياط، وكذا في المثال الثاني من المثالين المتقدمين. وحيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة التدريجية، فالظاهرُ جواز المخالفة

حكمهم بوجوب الاحتياط في هذين المثالين يظهر حكم مثال الحيض وهو - أيضاً - وجوب الاحتياط لعدم الفرق.

فحينئذ لا بد؛ إما من إثبات الفرق، وإما من وحدة الحكم في الجميع، لأن حكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد.

وأما الفرق فيمكن بما قيل من تحقق الابتلاء لجميع الأطراف عرفاً في المثالين، وعدم تحقق الابتلاء لجميع الأطراف في مثال الحيض أولاً.

وثانياً: بما أفاده الأستاذ الاعتمادي - دام ظله - من أن حرمة المعاملة الربوية فعلية في حق المكلف بمجرد اشتغاله بالتجارة، وكذا وجوب الوفاء بالنذر يكون فعلياً بمجرد النذر، لأنهما تكليفان مطلقان غير مشروطين بمجيء زمان أو غيره، ولا مانع من أن يكون التكليف فعلياً، والمكلف به استقبالياً.

وحينئذ إذا علم المكلف بحرمة إحدى المعاملات في يومه أو بحرمة الوطاء في إحدى الليالي، والمفروض كون كل من الأطراف محلّ الابتلاء في موطنه، كان التكليف - حينئذ - فعلياً على كل تقدير، فيجب الاجتناب.

وأما حرمة وطاء الحائض فمشروطة بوصف الحيض، والمشروط لا يتقدم على الشرط، فعند العلم الإجمالي بالحيض لا تكون الحرمة فعلية على كل تقدير، ولهذا لا يجب الاحتياط في مثال الحيض مع وجوبه في المثالين المذكورين، كما أشار إليه المصنّف بقوله: (لكن الأظهر هنا وجوب الاحتياط)، أي: الأظهر في مثال النذر وجوب الاحتياط.

وكذا يجب الاحتياط (في المثال الثاني من المثالين المتقدمين)، أي: في مثال المعاملة الربوية، والمثال الأول من المثالين المتقدمين هو مثال الحيض.

وكيف كان، فبعد ثبوت الفرق المذكور لا مانع من اختلاف المثالين ومثال الحيض، بحسب الحكم بوجوب الاحتياط في المثالين وعدمه في مثال الحيض.

(وحيث قلنا بعدم الاحتياط في الشبهة التدريجية، فالظاهرُ جواز المخالفة القطعية)،

القطعية، لأنّ المفروض عدم تنجّز التكليف الواقعي بالنسبة إليه، فالواجب الرجوع في كلّ مشتبّه إلى الأصل الجاري في خصوص ذلك المشتبه بإباحةً وتحريمًا.  
 فيرجع في المثال الأوّل إلى استصحاب الطهر إلى أن يبقى مقدار الحيض، فيرجع فيه إلى أصالة الإباحة، لعدم جريان الاستصحاب، وفي المثال الثاني إلى أصالة الإباحة والفساد، فيحكم في كلّ معاملة يشكّ في كونها ربويّة بعدم استحقاق العقاب على إيقاع عقدها، وعدم ترتّب الأثر عليها، لأنّ فساد الربا ليس دائراً مدار الحكم التكليفي.

وذلك من جهة عدم كون التكليف فعلياً على كلّ تقدير.

(فيرجع في المثال الأوّل)، أي: مثال الحيض (إلى استصحاب الطهر) لكونه مجرئاً للاستصحاب من جهة كون المكلف متيقناً بالطهر (إلى أن يبقى مقدار الحيض، فيرجع فيه إلى أصالة الإباحة، لعدم جريان الاستصحاب)، وذلك لليقين بارتفاع الطهر بالحيض، غاية الأمر يتردّد دم الحيض بين الدم السابق واللاحق.

ويرجع (في المثال الثاني) وهو مثال المعاملة الربويّة (إلى أصالة الإباحة) من حيث الحكم التكليفي، وإلى أصالة الفساد من حيث الحكم الوضعي، (فيحكم في كلّ معاملة يشكّ في كونها ربويّة بعدم استحقاق العقاب على إيقاع عقدها) بالنسبة إلى الحكم التكليفي وهو الحرمة، لأنّ استحقاق العقاب يكون من آثار الحرمة، (وعدم ترتّب الأثر عليها) بالنسبة إلى الحكم الوضعي، لأنّ الأصل في المعاملات إذا شكّ في صحتها هو الفساد، وعدم ترتّب الأثر وهو النقل والانتقال عليها.

قوله: (لأنّ فساد الربا ليس دائراً مدار الحكم التكليفي).

دفع لما يتوهم من الملازمة بين الإباحة والصحة في المعاملة، وكذا بين الحرمة والفساد، فلازم أصالة الإباحة على ما تقدّم هو صحة المعاملة، فكيف يحكم بفسادها؟! وذلك فإنّ الشكّ في الصحة والفساد مسبّب عن الشكّ في الإباحة والحرمة؛ وأصالة الإباحة - حينئذ - حاکمة على أصالة الفساد لحكومة الأصل السببي على الأصل المسببي. وحاصل الدفع إنّما يتمّ على تقدير الملازمة المذكورة وكون أصالة الإباحة حاکمة على أصالة الفساد، إلا أنّ الملازمة مردودة وباطلة، لأنّ صحة المعاملة ليست من لوازم إباحتها، كما أنّ فساده ليس من لوازم حرمتها، لأنّ النهي في المعاملة وتحريمها لا يدلّ

ولذا يفسد في حق القاصر بالجهل والنسيان والصغر على وجه، وليس هنا مورد التمسك بعموم صحة العقود وإن قلنا بجواز التمسك بالعام عند الشك في مصداق ما خرج عنه؛ للعلم بخروج بعض الشبهات التدريجية عن العموم لفرض العلم بفساد بعضها، فيسقط العام عن الظهور بالنسبة إليها ويجب الرجوع إلى أصالة الفساد.

على فسادها، كما ثبت في محله.

ثم إن الشك في الصحة والفساد في المعاملة في المقام ليس مسبباً عن الشك في الإباحة والحرمة، بل مسبب عن الشك في كونها ربوية وعدمها، والأول ملازم للحرمة والفساد، والثاني ملازم للإباحة والصحة.

إلا أن أصالة الإباحة لا تثبت عدم الربوية الملازم للصحة، كما أن أصالة الفساد لا تثبت الربوية الملازمة للحرمة، لأن الأصل لا يثبت اللوازم العقلية، كما سيأتي في بحث الأصل المثبت.

(ولذا يفسد في حق القاصر بالجهل ... إلى آخره).

أي: لعدم الملازمة بين الفساد والحرمة (يفسد) العقد الربوي، ولا يحرم (في حق) القاصر بالجهل والنسيان والصغر على وجه).

أي: بناءً على صحة معاملات الصبي، والأفلا يفرق بين ما يكون ربوياً وغيره، إذ يكون فساد الجميع - حينئذ - مستنداً إلى صغره لا إلى كون معاملته ربوية.

وكيف كان، يكون البيع الربوي فاسداً في حق هؤلاء، ولا يكون حراماً، كما لا يخفى. قوله: (وليس هنا مورد التمسك بعموم صحة العقود وإن قلنا بجواز التمسك بالعام عند الشك في مصداق ما خرج عنه؛ للعلم بخروج بعض الشبهات التدريجية عن العموم ... إلى آخره).

دفع لما يتوهم من أن مقتضى القاعدة في الشك في صحة المعاملة وفسادها في المقام، هو التمسك بعموم ما دل على صحة العقود مثل ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(١)</sup> و﴿تِجَارَةٌ عَنِ تَرَاضٍ﴾<sup>(٢)</sup> و﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، لأن أصالة الفساد تكون من الأصول العملية، ولا يجوز

(١) البقرة: ٢٧٥.

(٢) النساء: ٢٩.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْعِلْمَ الْإِجْمَالِيَّ بَيْنَ الْمُشْتَبِهَاتِ التَّدْرِجِيَّةِ، كَمَا لَا يُقَدِّحُ فِي إِجْرَاءِ الْأَصُولِ الْعَمَلِيَّةِ فِيهَا، لَا يُقَدِّحُ فِي الْأَصُولِ اللَّفْظِيَّةِ، فَيُمْكِنُ التَّمَسُّكُ فِي مَا نَحْنُ فِيهِ بِصِحَّةِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُشْتَبِهَاتِ بِأَصَالَةِ الْعُمُومِ، لَكِنَّ الظَّاهِرَ الْفَرْقَ بَيْنَ الْأَصُولِ اللَّفْظِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ.

الرجوع إليها مع وجود الأدلة الاجتهادية، وهي العمومات المذكورة.

وحاصل الدفع مضافاً إلى سقوط العموم عن الظهور بالنسبة إلى الشبهات التدريجية بواسطة العلم الإجمالي بفساد بعضها، هو أن التمسك بالعموم لا يصح في الشبهة المصدقية، والمقام من هذا القبيل، حيث يرجع الشك في كل معاملة إلى الشك في كونها مصداقاً للعموم بعد العلم الإجمالي بخروج بعض أفرادها عنه.

وحينئذ يصح الرجوع إلى أصالة الفساد.

نعم، التمسك بالعموم إنما يصح فيما إذا شك في كون العقد - كالعقد باللغة الفارسية - مشمولاً للعموم وهو ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ أم لا؟، فيتمسك - حينئذ - بالعموم، ويحكم بصحة العقد باللغة غير العربية.

(اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْعِلْمَ الْإِجْمَالِيَّ بَيْنَ الْمُشْتَبِهَاتِ التَّدْرِجِيَّةِ، كَمَا لَا يُقَدِّحُ فِي إِجْرَاءِ الْأَصُولِ الْعَمَلِيَّةِ فِيهَا، لَا يُقَدِّحُ فِي الْأَصُولِ اللَّفْظِيَّةِ ... إِلَى آخِرِهِ).

وحاصل الإشكال، هو أن العلم الإجمالي في الشبهات التدريجية لو كان مانعاً عن التمسك بالأصول اللفظية، لكان مانعاً عن الرجوع إلى الأصول العملية، والتالي باطل لما تقدّم من الرجوع إلى أصالة الإباحة في مثال العلم الإجمالي بمعاملة ربوية، فالمقدم مثله، فيكون الحكم بعدم جواز التمسك بالأصول اللفظية وجواز الرجوع إلى الأصول العملية تناقضاً واضحاً.

فالأولى أن يقال حينئذ: إن العلم الإجمالي في التدريجيات، كما لا يمنع عن إجراء الأصول العملية، كذلك لا يمنع عن التمسك بالأصول اللفظية، إلا أن الأصول اللفظية تتقدم على الأصول العملية، فحينئذ يتمسك بالأصول اللفظية دون العملية، فيحكم بالصحة بالنسبة إلى الحكم الوضعي.

ثم أشار المصنف رحمته إلى جواب هذا الإشكال بقوله:

(لَكِنَّ الظَّاهِرَ الْفَرْقَ بَيْنَ الْأَصُولِ اللَّفْظِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ).

فتأمل.

السابع: قد عرفت أن المانع من إجراء الأصل في كل من المشتبهين بالشبهة المحصورة هو

فلا بد من بيان الفرق بينهما تارةً: بالنسبة إلى الحكم التكليفي، وأخرى: بالنسبة إلى الحكم الوضعي.

أما الأول فنقول: إن الوجه في سقوط الأصول العملية هو تنجز التكليف الواقعي في مورد العلم الإجمالي، فلا تجزي حينئذ، فالمانع من إجراء الأصول العملية في مورد العلم الإجمالي هو تنجز التكليف الواقعي وهو مفقود في التدريجيات، وذلك لخروج بعضها عن محل ابتلاء المكلف، وعنده لا مانع من إجراء الأصول العملية، وبحكم بإباحة كل واحد من الأطراف، وهذا بخلاف الأصول اللفظية، حيث يكون المناط في حجيتها والتمسك بها هو ظهور الخطاب بالنسبة إلى الحكم التكليفي، فظهور خطاب الشارع - اجتناب عن المعاملة الربوية - وإن كان في الاجتناب عن جميع الأطراف، إلا أنه لا يبقى هذا الظهور بعد العلم الإجمالي بخروج بعض الأطراف، فلا يجوز التمسك بها بعد انتفاء مناط حجيتها وهو الظهور.

وأما الثاني: وهو الفرق بينهما بالنسبة إلى الحكم الوضعي، فيظهر مما تقدم من أنه لا يبقى ظهور لعموم ما دل على صحة العقود بعد العلم الإجمالي بخروج بعض الأفراد منه، وهذا بخلاف الأصول العملية، حيث يكون اعتبارها من باب التعبد، لا من باب الظهور، فالمانع عنها هو تنجز التكليف، والمفروض انتفاؤه في التدريجيات، وبذلك لا يبقى مانع من إجرائها حينئذ، فتجري أصالة الفساد، وبحكم بفساد كل معاملة شك فيها.

(فتأمل) لعله إشارة إلى أن الفرق المذكور بين الأصول اللفظية والأصول العملية مبني على القول بجواز التمسك بالأصول اللفظية في الشبهات الموضوعية لأجل شمولها لها، وأما على القول بعدم جواز التمسك بها في الشبهات الموضوعية لعدم شمولها لها، فلا يبقى مجال للفرق المذكور أصلاً، لأن الشبهة في المقام هي موضوعية، فلا تشملها.

(السابع: قد عرفت أن المانع من إجراء الأصل في كل من المشتبهين بالشبهة المحصورة

العلم الإجمالي بالتكليف المتعلق بالمكلف، وهذا العلم قد ينشأ عن اشتباه المكلف به، كما في المشتبه بالخمير أو النجس أو غيرهما، وقد يكون من جهة اشتباه المكلف، كما في الخنثى العالم إجمالاً بحرمة أحد لباسي الرجل والمرأة عليه.

هو العلم الإجمالي بالتكليف المتعلق بالمكلف، وهذا العلم قد ينشأ عن اشتباه المكلف به، كما في المشتبه بالخمير أو النجس أو غيرهما، وقد يكون من جهة اشتباه المكلف، كما في الخنثى العالم إجمالاً بحرمة أحد لباسي الرجل والمرأة عليه).

وحاصل كلام المصنّف رحمته هو أنّ العلم الإجمالي المانع عن إجراء الأصول في كلّ من المشتبهين بالشبهة المحصورة قد يكون ناشئاً عن اشتباه المكلف به بين أمرين أو أمور، وقد يكون ناشئاً عن اشتباه المكلف. وكان الكلام إلى الآن في الشبهة المحصورة التي يدور فيها أمر المكلف به بين أمرين، أو أمور.

ويتعرّض المصنّف رحمته في هذا الأمر السابع للشبهة المحصورة التي يدور فيها أمر المكلف بين أمرين، كالخنثى الذي يدور أمره بين الرجل والمرأة. واشتباه المكلف يكون على قسمين:

القسم الأول: ما يكون طرفاً للشكّ احتمالين في مخاطبين، كواجدي المنى في الثوب المشترك.

والقسم الثاني: ما يكون طرفاً للشكّ احتمالين في مخاطب واحد، كالخنثى، حيث يكون كلّ واحد من احتمالي الرجولة والأنوثة راجعاً إليه.

والمصنّف رحمته لم يتعرّض للقسم الأول، واكتفى بذكر القسم الثاني، مع أنّ الشبهة في كليهما موضوعيّة، ولعلّ الوجه في ذلك هو أنّ محلّ البحث في المقام هو الشكّ في المكلف به، فترك الأول لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في التكليف، وذكر الثاني لكون اشتباه المكلف فيه موجباً للاشتباه في المكلف به، إذ الخنثى بعد عدم كونه طبيعة ثالثة يشكّ في أنّ المكلف به في حقّه هل هو ما يكون في حقّ الرجال أو النساء؟ كما يأتي تفصيل ذلك في المتن.

والشكّ في المكلف به على ما تقدّم سابقاً على قسمين: أحدهما: ما يكون خطاب الشارع فيه معلوماً تفصيلاً، وإنّما التردّد يكون في متعلّقه،



وهذا من قبيل ما لو علم أنّ هذا الإناء خمر، أو أنّ هذا الثوب مغصوب.  
وقد عرفت في الأمر الأوّل أنّه لا فرق بين الخطاب الواحد المعلوم وجود موضوعه بين  
المشتبهين، وبين الخطابين المعلوم وجود موضوع أحدهما بين المشتبهين.  
وعلى هذا فيحرم على الخنثى كشف كل من قبله، لأنّ أحدهما عورة قطعاً، والتكلم مع

كعلم المكلف تفصيلاً بتوجّه خطاب: اجتنب عن الخمر، إليه، إلا أنّ الخمر اشتبه بين  
الإناءين.

وثانيهما: ما يكون الخطاب فيه كالمتعلق، مردداً بين الخطابين، كعلم المكلف إجمالاً  
بتوجّه واحد من خطابي: اجتنب عن الخمر، أو: اجتنب عن الغصب، إليه، إلا أنّه لا يعلم  
تفصيلاً بأنّ هذا الإناء خمر، أو ذاك الثوب مغصوب، فالخطاب والمتعلق كلاهما مردّد،  
ومعلوم أنّ شك الخنثى في المكلف به يكون من قبيل القسم الثاني، كما أشار إليه  
المصنّف رحمته بقوله:

(وهذا من قبيل ما لو علم أنّ هذا الإناء خمر، أو أنّ هذا الثوب مغصوب).

ولا فرق في وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة عقلاً بين القسمين المذكورين،  
فكما يجب الاجتناب عن جميع الأطراف فيما إذا كان الخطاب معلوماً تفصيلاً، كمثال  
الخمر المرّد بين الإناءين، كذلك يجب الاجتناب عن الشبهة المحصورة فيما إذا كان  
الخطاب مردداً بين الخطابين، كالمثال الثاني، وقد أشار إليه المصنّف رحمته بقوله:

(وقد عرفت في الأمر الأوّل أنّه لا فرق بين الخطاب الواحد المعلوم وجود موضوعه  
بين المشتبهين، وبين الخطابين المعلوم وجود موضوع أحدهما بين المشتبهين).

ومقتضى عدم الفرق بين القسمين هو وجوب الاحتياط فيهما، فحينئذ يجب على  
الخنثى الاحتياط.

(فيحرم على الخنثى كشف كل من قبله، لأنّ أحدهما عورة قطعاً).

فإنّ واحداً من آلة الرجولة وآلة الأنوثة عورة قطعاً، فيعلم إجمالاً بتوجّه واحد من  
خطابي: ﴿يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾<sup>(١)</sup> أو ﴿يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾<sup>(٢)</sup> إليه، فيجب عليه حفظ

(١) النور: ٣٠.

(٢) النور: ٣١.

الرجال والنساء إلا لضرورة، وكذا استماع صوتهما.  
 وإن جاز للرجال والنساء استماع صوتها، بل النظر إليها لأصالة الحلّ، بناءً على عدم  
 العموم في آية الغضّ للرجال، وعدم جواز التمسك بعموم آية حرمة إبداء الزينة على  
 النساء، لاشتباه مصداق المخصّص.

الفرجين عن كلتا الطائفتين.

(وإن جاز للرجال والنساء استماع صوتها، بل النظر إليها لأصالة الحلّ، بناءً على عدم  
 العموم في آية الغضّ للرجال، وعدم جواز التمسك بعموم آية حرمة إبداء الزينة على  
 النساء، لاشتباه مصداق المخصّص).

وحاصل كلام المصنّف رحمه الله هو أنّ جواز نظر كلّ من الرجال والنساء إلى الخنثى بمقتضى  
 أصالة الحلّ مبني على عدم العموم في آية الغضّ، وعدم جواز التمسك به، بعد فرض  
 وجوده في آية حرمة إبداء الزينة، ولا بدّ من الكلام فيهما، حتى يتضح ما قصده  
 المصنّف رحمه الله منهما.

وأما آية الغضّ وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا  
 فُرُوجَهُمْ﴾<sup>(١)</sup>، فقيل في تقريب عمومها: إنها تشمل الرجال والنساء مع الخنثى، إلا أنه قد  
 خرج من عمومها نظر الرجل إلى مماثله من الرجال وإلى محارمه من النساء، فتبقى حرمة  
 نظر الرجال إلى الخنثى كسائر النساء مندرجة تحت العموم، فلا يجوز له النظر إلى  
 الخنثى، كما لا يجوز له النظر إلى سائر النساء.

والجواب عما قيل في تقريب العموم: هو أنّ العموم فيها مبني على أن يكون حذف  
 المتعلّق من أسباب إفادة العموم حتى يكون حذف متعلّق الغضّ مفيداً للعموم، إذ ليس له  
 سبب آخر في الآية، إلا أن كون حذف المتعلّق من أسباب إفادة العموم غير مسلم.

فتحصّل ممّا تقدّم عدم العموم في آية الغضّ، كما أفاده المصنّف رحمه الله. هذا تمام الكلام  
 في عدم العموم.

وأما عدم جواز التمسك بعموم آية حرمة إبداء الزينة بعد وجود العموم، كما يظهر من

وكذا يحرم عليه التزويج والتزوّج؛ لوجوب إحراز الرجوليّة في الزوج والأنوثيّة في الزوجة، إذ الأصل عدم تأثير العقد ووجوب حفظ الفرج.

تعبير المصنّف رحمته، فلأجل كون الشبهة في المقام مصداقيّة ولا يجوز التمسك بعموم العام في الشبهة المصداقيّة.

فالأية في قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ﴾<sup>(١)</sup> الآية، وإن كان لها عموم بقريته الاستثناء المذكور في آية النهي عن الزينة، إلا أنه لا يجوز التمسك بعمومها، لما تقدّم من كون الشبهة مصداقيّة، كما أشار إليه المصنّف رحمته بقوله: (لاشتباه مصداق المخصّص).

ثم إن آية وجوب غضّ البصر على النساء لم يكن لها عموم كآية وجوب غضّ البصر على الرجال.

وكيف كان، لا يجوز التمسك بآيتي الغض وإبداء الزينة على عدم جواز نظر كلّ من الرجال والنساء إلى الخنثى، وذلك لعدم العموم في الأولى وعدم جواز التمسك بعموم الثانية، لكون الشبهة مصداقيّة.

(وكذا يحرم عليه التزويج والتزوّج؛ لوجوب إحراز الرجوليّة في الزوج والأنوثيّة في الزوجة، إذ الأصل عدم تأثير العقد ووجوب حفظ الفرج).

ويمكن أن يستدلّ على حرمة التزويج والتزوّج على الخنثى، وعدم جوازهما عليها بوجوه:

منها: إن الخنثى تعلم إجمالاً بحرمة أحدهما، أي: إما التزويج إن كانت من النساء أو التزوّج إن كان من الرجال، فيكون الشك في كلّ واحد من التزويج والتزوّج هو الشك في المكلف به، فيجب عليها الاحتياط والاجتناب عنهما، وقد أشار إليه رحمته بقوله: (يحرم عليه التزويج والتزوّج).

ومنها: إن مقتضى الأصل في صورة الشك في صحّة العقد هو عدم تأثير العقد في

ويمكن أن يقال بعدم توجه الخطابات التكليفية المختصة إليها؛ إما لانصرافها إلى غيرها، خصوصاً في حكم اللباس المستنبت مما دلّ على حرمة تشبه كل من الرجل والمرأة على الآخر، وإما لاشتراط التكليف بعلم المكلف بتوجه الخطاب إليه تفصيلاً، وإن كان مردداً بين

تحقق الزوجية ووجوب حفظ الفرج، كما أشار إليه بقوله: (إذ الأصل عدم تأثير العقد ووجوب حفظ الفرج).

ومنها: إن غرض الشارع من وجوب غضّ البصر على الرجال بالنسبة إلى النساء وبالعكس، ومن وجوب حفظ الفرج عليهما، هو عدم اختلاط الرجال مع النساء، فترخيص الشارع لكل منهما للمخالطة مع الخنثى نقض للغرض. (ويمكن أن يقال بعدم توجه الخطابات التكليفية إليها).

إن المحكي عن صاحب الحدائق مع ذهابه في الشبهة المحصورة إلى الاحتياط هو البراءة في مسألة الخنثى بالنسبة إلى التكليف المختصة للرجال والنساء، فلم يجب الاحتياط على الخنثى من جهة العلم الإجمالي، وذلك لأحد وجهين: أحدهما: ما أشار إليه بقوله: (إما لانصرافها إلى غيرها).

ومنشأ الانصراف هو قلة الخنثى وكثرة الرجال والنساء، فتكون التكليف المختصة بهما منصرفة إلى الغالب (خصوصاً في حكم اللباس المستنبت مما دلّ على حرمة تشبه كل من الرجل والمرأة على الآخر)، حيث يكون التشبه منصرفاً إلى تشبه الرجال والنساء المتعارفين. وحينئذ يجوز للخنثى لبس كلا اللباسين المختصين في زمان واحد، فضلاً عن زمانين، إذ الخطابات المختصة منصرفة إلى معلوم الذكورية والأنثوية، فالمجهول لا يتعلق به الخطاب وإن لم يكن في الواقع خارجاً عن الفريقين، كما هو المفروض، وذلك لعدم كون الخنثى طبيعة ثالثة.

وثانيهما: ما أشار إليه المصنف رحمته بقوله:

(وإما لاشتراط التكليف بعلم المكلف بتوجه الخطاب إليه تفصيلاً).

أي: يشترط في تنجز التكليف علم المكلف بأصل توجه الخطاب إليه تفصيلاً ولو كان نفس الخطاب مردداً بين خطابين، كقول الشارع: اجتنب عن الخمر، و: اجتنب عن مال

خطابين متوجّهين إليه تفصيلاً، لأنّ الخطابين بشخص واحد بمنزلة خطاب واحد لشيئين، إذ لا فرق بين قوله: اجتنب عن الخمر، و: اجتنب عن مال الغير، وبين قوله: اجتنب عن كليهما، بخلاف الخطابين الموجهين إلى صنفين يعلم المكلف دخوله تحت أحدهما.

لكنّ كلّ من الدعويين خصوصاً الأخيرة ضعيفة، فإنّ دعوى عدم شمول ما دلّ على وجوب حفظ الفرج عن الزنا، أو العورة عن النظر للخنثى كما ترى.

الغير، هذا في مقابل علم المكلف بتوجه خطابين إلى صنفين يعلم دخوله في أحدهما، حيث لا يتنجّز عليه التكليف حينئذ.

فبناءً على هذا لا يتنجّز التكليف على الخنثى، لأنها لا تعلم بتوجه الخطاب تفصيلاً، بل تعلم بتوجه خطابين إلى صنفين، وهي داخلة في أحدهما.

والعقل يحكم بوجوب الإطاعة على المكلف فيما إذا علم بتوجه الخطاب إليه تفصيلاً، بحيث يصحّ من المولى بأن يذمه على مخالفته لخطابه إليه.

والمفروض هو عدم وجود مثل هذا الخطاب في المقام بالنسبة إلى الخنثى، فيرجع شكّها في كلّ خطاب إلى الشكّ البدوي، فتمسّك بالبراءة إلا في بعض الموارد، كمسألة التزويج والتزوّج، حيث ترجع فيها إلى أصالة عدم تأثير العقد، لعدم إحراز الموضوع، ومسألة ستر جميع البدن في الصلاة، حيث يجب الاحتياط فيها، لكون الشكّ فيها شكّاً في المكلف به.

هذا تمام الكلام في ما يمكن أن يستدلّ به على عدم وجوب الاحتياط على الخنثى بالنسبة إلى التكاليف المختصة بالرجال والنساء، كما ذهب إليه صاحب الحقائق، وتقدّم الاستدلال على ذلك بالوجهين.

وقد أشار المصنّف رحمته إلى ردّ الوجهين المذكورين بقوله:

(لكنّ كلّ من الدعويين خصوصاً الأخيرة) وهي دعوى اشتراط تنجّز التكليف بالعلم على التوجه التفصيلي للخطاب إلى المكلف (ضعيفة).

ثمّ أشار إلى تعليل ضعف الدعوى الأولى بقوله:

(فإنّ دعوى عدم شمول ما دلّ على وجوب حفظ الفرج عن الزنا)، كقوله تعالى:

وكذا دعوى اشتراط التكليف بالعلم بتوجه خطاب تفصيلي، فإنّ المناط في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة عدم جواز إجراء أصل البراءة في المشتبهين، وهو ثابت في ما نحن فيه، ضرورة عدم جواز جريان أصالة الحلّ في كشف كلّ من قبلي الخنثى، للعلم بوجوب حفظ الفرج من النظر والزنا على كلّ أحد.

فمسألة الخنثى نظير المكلف المرّدّ بين كونه مسافراً أو حاضراً، لبعض الاشتباهات، فلا يجوز له ترك العمل بخطابيهما.

﴿وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾<sup>(١)</sup> بالنسبة إلى الرجال، ﴿وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾<sup>(٢)</sup> بالنسبة إلى النساء (للخنثى كما ترى)، لأنّ ندرة وجودها بعد فرض دخولها في أحد الفريقين لا توجب الانصراف، بل الموجب له هو كثرة الاستعمال فيهما دونها، وهي غير ثابتة، بل متفية.

نعم، على القول بكونها طبيعة ثالثة خارجة عن الفريقين لا يبعد الانصراف المذكور لأجل ندرتها وكثرتها.

ثمّ إنّ المصنّف رحمته أشار إلى ضعف الدعوى الثانية بقوله:

(وكذا دعوى اشتراط التكليف بالعلم بتوجه خطاب تفصيلي... إلى آخره).

مدفوعة بأنّ المناط في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة ليس ما ذكر من العلم تفصيلاً بتوجه الخطاب إلى المكلف، بل المناط هو عدم جواز إجراء أصالة الإباحة في أطراف العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة بعد حكم العقل بتنجز التكليف بالعلم الإجمالي، وهذا المناط موجود في المقام بالنسبة إلى الخنثى أيضاً، ولذلك لا يجوز لها إجراء أصالة الحلّ في كشف كلّ من قبليها بعد علمها إجمالاً بتوجه أحد خطابي الرجال أو النساء إليها.

(فمسألة الخنثى نظير المكلف المرّدّ بين كونه مسافراً أو حاضراً، لبعض الاشتباهات).

كما لو شكّ في كون ما قطعه من الطريق بمقدار المسافة الشرعيّة أو لا، حيث يعلم إجمالاً بتوجه أحد خطابي الحاضر أو المسافر إليه، فكما لا يجوز له ترك العمل

(١) النور: ٣٠.

(٢) النور: ٣١.

الثامن: إنَّ ظاهر كلام الأصحاب التسويةُ بين كون الأصل في كلّ واحد من المشتبهين في نفسه هو الحلّ أو الحرمة، لأنَّ المفروضَ عدمُ جريان الأصل فيهما، لأجل معارضته بالمثل، فوجوده كعدمه.

بكلا الخطابين، وإنَّما يجب عليه الاحتياط، فكذلك لا يجوز للخشني ترك العمل بكلا الخطابين المختصَّ أحدهما بالرجال والآخر بالنساء، بل يجب عليها الاحتياط.

(الثامن: إنَّ ظاهر كلام الأصحاب التسويةُ بين كون الأصل في كلّ واحد من المشتبهين في نفسه هو الحلّ أو الحرمة).

وخاصل كلام المصنّف رحمته هو عدم الفرق في الرجوع إلى قاعدة الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي، سواء كان الأصل الجاري في أطراف العلم الإجمالي قبل حصول العلم الإجمالي هو الحلّ أو الحرمة.

وهذا الكلام من المصنّف رحمته ردّ لتوهم الفرق بين الأصلين عند الرجوع إلى قاعدة الاحتياط، وذلك لوجود مَنْ قال بأنَّ الرجوع إلى قاعدة الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي مختصّ في صورة ما إذا كان مقتضى الأصل قبل حصول العلم هو الحلّ، وأمّا إذا كان مقتضى الأصل هو الحرمة، فيجب الاجتناب عن كلا المشتبهين من جهة استصحاب الحرمة فيها، لا من جهة قاعدة الاحتياط بمقتضى العلم الإجمالي بالحرمة، بعد تساقط الأصول بالتعارض، فتأمل جيداً.

نعم، يظهر الفرق بينهما فيما إذا خرج أحد الطرفين عن محلّ الابتلاء، فإنّه لا يجب الاجتناب عن الباقي فيما إذا كان وجوب الاحتياط لقاعدة الاحتياط، وذلك لعدم وجوب الاحتياط بعد خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، كما عرفت في التنبيه الثالث، وهذا بخلاف ما إذا كان وجوب الاجتناب من جهة استصحاب الحرمة، وذلك لجريان الاستصحاب في الطرف المبتلى به، وحينئذ يجب الاجتناب عنه.

كما يظهر الفرق فيما إذا كان المشتبهان مسبوقين بالنجاسة، ثمّ علم إجمالاً بزوالها عن أحدهما، ثمّ لاقى شيء أحدهما، فحينئذ يجب الاجتناب عن ملاقي أحدهما، بناءً على استصحاب النجاسة، ولا يجب الاجتناب عنه بناءً على وجوب الاجتناب عن المشتبهين بقاعدة الاحتياط، كما عرفت في التنبيه الرابع.

ويمكن الفرق من المجوزين لارتكاب ما عدا مقدار الحرام وتخصيص الجواز بالصورة الأولى، ويحكمون في الثانية بعدم جواز الارتكاب، بناءً على العمل بالأصل فيهما، ولا يلزم ههنا مخالفة قطعية في العمل، ولا دليل على حرمتها إذا لم تتعلق بالعمل إذا وافق الاحتياط.

أما وجوب الاجتناب عن الملاقي لو كان وجوب الاجتناب عنهما من جهة استصحاب النجاسة، فلأن معنى استصحاب النجاسة هو ترتيب آثارها، ومن جملة الآثار هي نجاسة الملاقي.

وكيف كان، فظاهر الأصحاب هو الاستدلال على وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة بقاعدة الاحتياط بعد تساقط الأصول في أطراف العلم الإجمالي بالتعارض، سواء كان مقتضى الأصل مع قطع النظر عن العلم الإجمالي هو الحل أو الحرمة. ومثال الأول: ما إذا علم الزوج إجمالاً بطلاق إحدى محللاته، حيث يكون مقتضى استصحاب الزوجية حلية كل منهن.

ومثال الثاني: ما تقدم من كون المشتبهين مسبوقين بالنجاسة، ثم علم إجمالاً بزوال نجاسة أحدهما، حيث يقتضي استصحاب النجاسة فيهما حرمة كل منهما. (ويمكن الفرق من المجوزين لارتكاب ما عدا مقدار الحرام... إلى آخره).

وحاصل الفرق، هو أن أصالة الحل مع قطع النظر عن العلم الإجمالي وإن كانت تقتضي ارتكاب الجميع، إلا أنه لا بد من رفع اليد عنها في مقدار الحرام، فيجب الاجتناب عن مقدار الحرام نظراً إلى العلم الإجمالي بوجود الحرام، وفراراً عن مخالفته العملية القطعية. وهذا بخلاف ما إذا كان مقتضى الأصل هو الحرمة، فإنه يجب الاجتناب عن كلا المشتبهين عملاً بأصالة الحرمة في كلا المشتبهين، وبذلك يخرج هذا القسم عن محل النزاع بين من يقول بالاحتياط ومن يقول بالبراءة، لوجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين على كلا القولين، ويختص النزاع فيما إذا كان مقتضى الأصل هو الحل، كما عرفت.

ثم إن تخصيص الفرق المذكور بالمجوزين يكون من جهة عدم مجال له على القول بوجوب الاحتياط والموافقة القطعية، لفرض وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين بقاعدة الاشتغال، بعد تساقط الأصول بالتعارض فيما إذا كان مقتضى الأصل هو الحل، وبالعمل بالأصلين فيما إذا كان مقتضى الأصل هو الحرمة، لأن العمل بكلا الأصلين لا يوجب



إلا أن استدلال بعض المجوزين للارتكاب بالأخبار الدالة على حلية المال المختلط بالحرام، ربّما يظهر منه التعميم.

وعلى التخصيص، فيخرج عن محلّ النزاع، كما لو علم بكون إحدى المرأتين أجنبيّة، أو إحدى الذبيحتين ميتة، أو أحد المالين مال الغير، أو أحد الأسيرين محقونّ الدم، أو كان الإناء ان معلومي النجاسة سابقاً فعلم طهارة أحدهما.

المخالفة العمليّة، كما يجب ذلك فيما إذا كان مقتضى الأصل هو الحلّ.  
(إلا أن استدلال بعض المجوزين للارتكاب بالأخبار الدالة على حلية المال المختلط بالحرام، ربّما يظهر منه التعميم).

أي: تعميم جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام فيما إذا كان مقتضى الأصل هو الحرمة، وذلك لأن مقتضى الأصل في المال المشتبه المختلط بالحرام هو الحرمة، لأن حلية الأموال تحتاج إلى السبب الشرعي، والأصل عدمه في مورد الشك، فيظهر من استدلالهم على الجواز بهذه الأخبار جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام، حتى فيما إذا كان مقتضى الأصل هو الحرمة.

(وعلى التخصيص، فيخرج عن محلّ النزاع).

أي: تخصيص النزاع في البراءة والاحتياط بصورة كون مقتضى الأصل في المشتبهين هو الحلّ، وخروج ما إذا كان مقتضى الأصل هو الحرمة عن النزاع، لوجوب الاحتياط فيه على كلا القولين كما ذكر من الأمثلة في المتن، حيث يجب الاحتياط فيها على كلا القولين. غاية الأمر من يقول بالاحتياط يكون وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين عنده بقاعدة الاحتياط بعد تساقط الأصول بالتعارض في أطراف العلم، ومن يقول بالبراءة في فرض كون مقتضى الأصل هو الحلّ، وبوجوب الاجتناب في فرض كون مقتضى الأصل هو الحرمة يجتنب عن كلا المشتبهين في الفرض الثاني من جهة أصالة الحرمة، لا من جهة قاعدة الاحتياط، وقد تقدّم الفرق بين وجوب الاجتناب عن المشتبهين بقاعدة الاحتياط وأصالة الحرمة واستصحاب النجاسة، فراجع.

ثم إن الأمثلة المذكورة في المتن مشتملة على الأعراض كالمثال الأوّل، والأموال كالمثال الثالث، والنفوس كالمثال الرابع.

وربما يقال: إنَّ الظاهر أنَّ محلَّ الكلام في المحرّمات المائيّة ونحوها، كالنجس، لافي الأنفس والأعراض، فيستظهر أنّه لم يقل أحدٌ فيها بجواز الارتكاب، لأنَّ المنع في مثل ذلك ضروري. وفيه نظر.

التاسع: إنَّ المشتبه بأحد المشتبهين حكمه حكمهما، لأنَّ مقدّمة المقدّمة مقدّمة، وهو ظاهر.

(وربما يقال: إنَّ الظاهر أنَّ محلَّ الكلام في المحرّمات المائيّة ونحوها، كالنجس، لافي الأنفس والأعراض).

فإنَّ وجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة المحصورة في الأنفس والأعراض مورد للاتفاق، ولم يقل أحدٌ بجواز الارتكاب فيهما، سواء كان مقتضى الأصل في نفسه هو الحلّ، كمهدوري الدم وصار أحدهما محقوناً، وزوجتين وصارت إحداهما مطلّقة، أو الحرمة كمحقوني الدم وصار أحدهما مهدور الدم، أو أجنبيّتين وصارت إحداهما زوجة. (وفيه نظر) لأنَّ كلماتهم مطلّقة، فتشمل جميع الصور والأمثلة، فمنّ يقول بجواز الارتكاب لا يفرّق بين الموارد في صورة الاشتباه، لأنَّ مورد الاتفاق في الأنفس والأعراض هو حرمتها، لا وجوب الاجتناب عند الاشتباه.

(التاسع: إنَّ المشتبه بأحد المشتبهين حكمه حكمهما، لأنَّ مقدّمة المقدّمة مقدّمة) بقياس المساواة، وهو واضح لا يحتاج إلى البيان. هذا تمام الكلام في الشبهة المحصورة، ثمّ يقع الكلام في الشبهة غير المحصورة.

## الشبهة غير المحصورة

المقام الثاني: في الشبهة غير المحصورة.

والمعروف فيها عدم وجوب الاجتناب، ويدلّ عليه وجوه:

الأول: الإجماع الظاهر المصرّح به في الروض وعن جامع المقاصد، وادّعاء صريحاً المحقّق البهبهاني رحمته الله في فوائده وزاد عليه نفي الريب فيه، وأن مدار المسلمين في الأعصار والأمصار

المقام الثاني: (في الشبهة غير المحصورة).

وكان على المصنّف رحمته الله تقديم بيان الموضوع وهي الشبهة غير المحصورة على بيان حكمها، بأن يبحث عما هو المراد بالشبهة غير المحصورة أولاً، ثمّ يبحث عن حكمها ثانياً، كما هو مقتضى الترتيب الطبيعي بين الحكم والموضوع، إلا أنّ المصنّف رحمته الله قدّم بيان الحكم، ولعلّ الوجه في ذلك ما في تعليقه غلام رضا من «أنّ البحث عن الموضوع إنّما يقدّم إذا كان بعنوانه منصوصاً في الأدلّة، كما في قوله تعالى ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(١)</sup> وأمثاله.

والمقام ليس كذلك، ضرورة أنّ الموضوع فيه - أعني: غير المحصورة - ممّا لم يكن له بهذا العنوان في الأدلّة عين ولا أثر، وإنّما هو عنوان منتزَع من الموضوعات المشتبهة في الموارد المختلفة، وفي مثله لا بدّ من تقديم البحث عن الحكم وأدلّته، لكي يعرف مقدار سعة دائرة موضوعه» انتهى مورد الحاجة، ولكلامه رحمته الله ذيل تركناه تجنباً عن التطويل.

وكيف كان، فيقع الكلام في المقام الثاني كالمقام الأوّل تارةً: في وجوب الموافقة القطعيّة وعدم وجوبها، وأخرى: في جواز المخالفة القطعيّة بعد عدم وجوب الموافقة فيه. والبحث عن جواز المخالفة سيأتي في التنبهات إن شاء الله تعالى. وقد أشار إلى البحث عن الموافقة بقوله:

(والمعروف فيها عدم وجوب الاجتناب، ويدلّ عليه وجوه:).

منها: الإجماع حيث صرّح به جماعة منهم المحقّق البهبهاني رحمته الله، حيث قال بما حاصله: من أنّ عدم وجوب الاجتناب عن غير المحصور مجمع عليه بين الكلّ ولا ريب فيه، ومدار

عليه، وتبعه في دعوى الإجماع غير واحد ممن تأخر عنه، وزاد بعضهم دعوى الضرورة عليه في الجملة.

وبالجملة، فنقل الإجماع مستفيض، وهو كافٍ في المسألة.

الثاني: ما استدلل به جماعة من لزوم المشقة في الاجتناب، ولعل المراد لزومه به في أغلب أفراد هذه الشبهة لأغلب أفراد المكلفين، فيشملة عموم قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾<sup>(١)</sup>، وقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾<sup>(٢)</sup>.

المسلمين في الأعصار والأمصاير كان على ذلك، وهذا الكلام منه صريح في الإجماع قولاً وعملاً، مع نفي الريب عنه، إلا أن كلام المصنف رحمته ظاهر في عدم جزمه بتحقق الإجماع، وصريح في كفاية نقل الإجماع في المسألة، لأن الإجماع المذكور وإن كان منقولاً، إلا أنه كالمحصل يكفي في إثبات المسألة الفرعية سيما بعد انضمام دعوى الضرورة وسيرة المسلمين إليه، والمسألة في المقام فرعية لأصولية حتى يقال بعدم اعتبار الظن فيها، مع أن المسلم هو عدم اعتباره في أصول الدين لا في أصول الفقه.

نعم، يمكن أن يقال: إن هذه المسألة وإن كانت من المسائل الفرعية، إلا أنها تكون من المسائل المستحدثة التي لم يتعرض لها القدماء، فحينئذ لا يمكن فيها دعوى الإجماع من جميع العلماء، وعلى فرض تحقق الاتفاق من المتأخرين لا يكون كاشفاً عن رأي الإمام عليه السلام. هذا تمام الكلام في الوجه الأول

وقد أشار إلى الوجه الثاني بقوله:

(الثاني: ما استدلل به جماعة من لزوم المشقة في الاجتناب).

وهذا الوجه على ما في بحر الفوائد مما تمسك به أكثر الأصحاب، بل تمسك به كل من تعرض لحكم هذه المسألة، وقد تلقوه بالقبول.

وكيف كان، فتقريب الاستدلال بلزوم المشقة والخرج من وجوب الاجتناب في الشبهة غير المحصورة يتضح بعد ذكر مقدمة وهي:

إن الحرج منفي في الشرع بمقتضى ما دل على نفيه، كقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) الحج: ٧٨.

بناءً على أن المراد أن ما كان الغالب فيه الحرج على الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلفين، حتى من لا حرج بالنسبة إليه.  
وهذا المعنى وإن كان خلاف الظاهر إلا أنه يتعين الحمل عليه بمعونة ما ورد من إنابة

الَّذِينَ مِنْ حَرَجٍ ﴿١﴾ وأمثاله من عمومات الآيات والأخبار، والمراد بالحرج المنفي في الدين هو الحرج الغالبي بالنسبة إلى أفراد المكلف وجزيئات الفعل، بأن يكون الفعل حرجياً بالنسبة إلى غالب جزئياته في حق غالب المكلفين، فحكم هذا الفعل مرفوع عن جميع جزئياته حتى عما لا حرج فيه أصلاً، وكذا مرفوع عن جميع المكلفين حتى عن المكلف الذي لا يكون الفعل في حقه حرجياً.

إذا عرفت هذه المقدمة، يتضح لك نفي وجوب الاجتناب في الشبهة غير المحصورة بما دل على نفي العسر والحرج في الشرع، إذ يكون الاجتناب في الشبهة المحصورة من صغريات ما يستفاد من عمومات الآيات والأخبار من الكبرى الكلية، وهي عدم جعل الحكم الحرجي في الشرع، وتكون نتيجة ضم هذه الصغرى - أي: كون وجوب الاجتناب عن الشبهة غير المحصورة حكماً حرجياً إلى تلك الكبرى، إلى كون كل حكم حرجي منفيًا ومرفوعاً - نفي وجوب الاجتناب في الشبهة غير المحصورة، وعلى ما ذكرنا من أن المراد بالحرج المنفي هو الحرج الغالبي لا يرد ما يقال، من أن مقتضى هذا الدليل رفع وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة، التي يكون الاحتياط فيها حرجياً، فيكون الدليل أخص من المدعى، وقد أشار المصنف رحمته إلى دفع هذا الإيراد بقوله:

(بناءً على أن المراد أن ما كان الغالب فيه الحرج على الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلفين، حتى من لا حرج بالنسبة إليه).

وقد تقدم تفصيل ذلك في تقريب هذا الدليل، وحينئذ لا يكون الدليل أخص من المدعى. (وهذا المعنى وإن كان خلاف الظاهر)، أي: رفع الحكم الحرجي عن جميع المكلفين إذا كان حرجياً على أكثرهم وإن كان على خلاف ظاهر آية الحرج؛ لأن ظاهر ضمير الجمع المخاطب في قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾<sup>(١)</sup> توجه الخطاب إلى كل

الأحكام الشرعية الكلية وجوداً وعدمياً بالعسر واليسر الغالبين.  
وفي هذا الاستدلال نظر، لأن أدلة نفي العسر والخرج من الآيات والروايات لا تدل إلا  
على أن ما كان فيه ضيقاً على مكلف فهو مرتفع عنه.  
وأما ارتفاع ما كان ضيقاً على الأكثر عمّن هو عليه في غاية السهولة، فليس فيه امتنان  
على أحد، بل فيه تفويت مصلحة التكليف من غير تداركها بالتسهيل.

واحد من المكلفين، فيكون ظاهراً في نفي الحرج الشخصي لا ما ذكر في تقريب  
الاستدلال من نفي الحرج النوعي (إلا أنه يتعين الحمل عليه بمعونة ما ورد من إناطة  
الأحكام الشرعية الكلية وجوداً وعدمياً بالعسر واليسر الغالبين)، فيرتفع عن جميع  
المكلفين ما يكون حرجياً على أغلبهم، كما تقدّم في تقريب الاستدلال.  
ثم إن ظاهر الاستدلال على نفي وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة هو أن  
المانع من وجوب الاحتياط هو العسر والخرج بعد وجود المقتضي لوجوب الاحتياط في  
الشبهة غير المحصورة.

(وفي هذا الاستدلال نظر... إلى آخره).

يتضح بعد ذكر مقدمة وهي:

إن نفي العسر والخرج في الدين عن المكلفين ليس إلا من باب الامتنان عليهم  
بالتسهيل، فيدور الحكم مدار الامتنان، ولا امتنان إلا برفع العسر والخرج الشخصيين، إذ لا  
امتنان في رفعهما عن جميع المكلفين حتى لمن لا حرج عليه، ومنها يتضح لك أن الكبرى  
المستفادة من الآيات والروايات هي نفي الحرج الشخصي، كما أشار إليه بقوله:

(إن ما كان فيه ضيق على مكلف فهو مرتفع عنه) لما تقدّم من أن المعتبر في نفي  
الحكم الحرجي هو الحرج الشخصي، لا الغالبي بالمعنى الذي تقدّم في تقريب  
الاستدلال، وذلك لعدم الدليل على نفي الحكم بالنسبة إلى شخص لا حرج عليه أصلاً، إذ  
لا امتنان على رفع الحكم عنه، كما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله:

(وأما ارتفاع ما كان ضيقاً على الأكثر عمّن هو عليه في غاية السهولة، فليس فيه امتنان  
على أحد).

أي: لا على هذا الشخص، ولا على غيره، فلا يكون نفي التكليف عنه مع عدم كونه

وأما ما ورد من دوران الأحكام مدار السهولة على الأغلب، فلا ينفع في ما نحن فيه، لأن الشبهة الغير المحصورة ليست واقعة واحدة حُكِمَ فيها بحكم حتى يدعى أن الحكم بالاحتياط في أغلب موارد عسرٍ على أغلب الناس، فيرتفع حكم الاحتياط فيها مطلقاً، بل هي عنوان لموضوعات متعددة لأحكام متعددة، والمقتضي للاحتياط في كل موضوع هو

عسراً عليه، إلا تفويتاً للواقع عليه من دون تداركه بالتسهيل لوجود التسهيل في حقه، ولا يجوز أن يكون ارتفاع الأحكام عن الجميع لأجل التسهيل على البعض؛ لأن ذلك موجب لإبطال التكليف رأساً، إذ لو جاز ارتفاع الأحكام الحرجية عن الجميع لأجل السهولة لجاز ارتفاع جميع الأحكام عن الجميع لأجل السهولة، لأن حكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد، والتالي باطل لكونه موجباً لإبطال التكليف رأساً، فالمقدم مثله.

قوله: (وأما ما ورد من دوران الأحكام مدار السهولة على الأغلب، فلا ينفع في ما نحن فيه ... إلى آخره).

دفع لما يتوهم من أن الاستفادة مما دل على دوران الأحكام مدار السهولة على الأغلب هو نفي الحرج الغالبي، فلا إشكال فيما تقدم في تقريب الاستدلال من أنه إذا كان الحكم حرجياً على غالب المكلفين، فهو مرتفع عن جميعهم؛ وذلك مثل الصوم في السفر، فإنه مستلزم للعسر، إلا أن العسر فيه غالبي، وقد ارتفع وجوب الصوم عن جميع المكلفين، نظراً إلى كونه حرجياً لأكثر المكلفين، وكذا ارتفع وجوب الاجتناب عن الحديد مع دلالة بعض الأخبار على نجاسته، لأن في الاجتناب عنه حرجاً غالبياً.

وبالجملة، كل ما تعلق به التكليف شرعاً، وكان امتثاله حرجياً يرتفع، غاية الأمر إن كان امتثاله حرجاً غالبياً يرتفع عن جميع المكلفين، وإن كان حرجاً شخصياً يرتفع عن من عليه الحرج. وحاصل الدفع أن ما دل على دوران الأحكام مدار السهولة على الأغلب إنما يتم فيما إذا كان عنوان الشبهة غير المحصورة موضوعاً لحكم من الأحكام، كقول الشارع: اجتنب عن غير المحصور مثلاً، إلا أنه ليس موضوعاً وواقعة حكم فيها بحكم حتى يقال: إن الحكم بوجوب الاجتناب عن هذه الواقعة في أغلب موارد عسرٍ لأغلب المكلفين، فيرتفع حكم الاحتياط فيها عن جميع المكلفين.

(بل هي عنوان لموضوعات متعددة لأحكام متعددة).

نفس الدليل الخاصّ التحريمي الموجود في ذلك الموضوع، والمفروض أنّ ثبوت التحريم لذلك الموضوع مسلم، ولا يرد منه حرجٌ على الأغلب، وأنّ الاجتناب في صورة اشتباهه - أيضاً - في غاية اليسر، فأبى مدخل للأخبار الواردة في أنّ الحكم الشرعي يتبع الأغلب في اليسر والعسر.

وكانّ المستدلّ بذلك جعلَ الشبهة الغير المحصورة واقعةً واحدةً، مقتضى الدليل فيها

الشبهة غير المحصورة عنوان كلّي يشمل كلّ ما يشتهه بين أمور غير محصورة، كالخمر المشتبه، والنجس المشتبه، وغيرهما، حيث يكون هذا العنوان الكلّي إشارة إلى موضوعات متعدّدة لأحكام متعدّدة بتعدّد موضوعاتها. (والمقتضى للاحتياط في كلّ موضوع هو نفس الدليل الخاصّ التحريمي الموجود في ذلك الموضوع).

كقول الشارع: اجتنب عن الخمر، في الخمر المشتبه بين أمور غير محصورة، و: اجتنب عن النجس، في النجس المشتبه كذلك، وغيرهما، ولا يرد من تحريم موضوع من الموضوعات المذكورة حرج على أغلب المكلفين، حتى يرتفع الحكم بوجوب الاجتناب رأساً، بل لا يلزم الحرج في مورد اشتباه الموضوع بين أمور، فلو لزم الحرج في مورد فرضاً يرتفع وجوب الاجتناب في مورد الحرج فقط.

ثمّ إنّ مَنْ استدلّ على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة بما ذكر في التوهم من دوران الأحكام مدار السهولة الغالبية جعل عنوان الشبهة غير المحصورة واقعة واحدة، كسائر الموضوعات، ثمّ قال: إنّ مقتضى الدليل فيها وجوب الاحتياط لولا العسر، كما أنّ الصوم في السفر واقعة واحدة، مقتضى الدليل فيها - وهو قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾<sup>(١)</sup> - وجوبه لولا العسر، إلّا أنّه ارتفع وجوب الصوم في السفر للعسر الغالبي، فكذلك في الشبهة غير المحصورة ارتفع وجوب الاحتياط للعسر الغالبي، هذا ما أشار إليه بقوله:

(وكانّ المستدلّ بذلك جعلَ الشبهة الغير المحصورة واقعة واحدة.



وجوب الاحتياط لولا العسر، لكن لما تعسر الاحتياط في أغلب الموارد على أغلب الناس حكم بعدم وجوب الاحتياط كليةً.

وفيه: إن دليل الاحتياط في كل فرد من الشبهة ليس إلا دليل حرمة ذلك الموضوع. نعم، لو لزم الحرج من جريان حكم العنوان المحرّم الواقعي في خصوص مشتبهاته الغير المحصورة على أغلب المكلفين في أغلب الأوقات - كأن يدعى: إن الحكم بوجوب الاحتياط عن النجس الواقعي مع اشتباهه في أمور غير محصورة يوجب الحرج الغالبي - أمكن التزام ارتفاع وجوب الاحتياط في خصوص النجاسة المشتبهة.

لكن لا يتوهم من ذلك أطراد الحكم بارتفاع التحريم في الخمر المشتبه بين مائعات غير محصورة، والمرأة المحرّمة المشتبهة في ناحية مخصوصة، إلى غير ذلك من المحرّمات، ولعلّ كثيراً ممن تمسك في هذا المقام بلزوم المشقة أراد المورد الخاص كما ذكرنا ذلك في الطهارة والنجاسة.

وفيه: إن دليل الاحتياط في كل فرد من الشبهة ليس إلا دليل حرمة ذلك الموضوع). لما تقدّم في جواب التوهم من أنّ عنوان الشبهة غير المحصورة ليس موضوعاً للحكم، إذ لم يقل الشارع فيها: احتط في الشبهة غير المحصورة، حتى يلاحظ فيه العسر الغالبي المستلزم لرفع التكليف عن جميع المكلفين.

بل ليس الموضوع إلا الخمر المشتبه بين أمور غير محصورة، أو النجس كذلك، فلو لزم الحرج من وجوب الاجتناب في المورد المشتبه بين غير محصور يرتفع وجوب الاحتياط عن جميع المكلفين إذا كان الحرج غالبياً، وعمّن عليه العسر إذا لم يكن كذلك. (ولكن لا يتوهم من ذلك أطراد الحكم بارتفاع التحريم في الخمر المشتبه بين مائعات غير محصورة، والمرأة المحرّمة المشتبهة في ناحية مخصوصة، إلى غير ذلك من المحرّمات).

أي: لا يتوهم من ارتفاع الاحتياط في النجس المشتبه بين غير محصور للعسر الغالبي أطراد الحكم بارتفاع الاحتياط المستلزم لارتفاع التحريم في كل مشتبه بين أمور غير محصورة، كالخمر المشتبه كذلك، والمرأة المشتبهة في ناحية مخصوصة من جهة كون الجميع شبهة غير محصورة، لأن ارتفاع الحكم الموجب للعسر الغالبي في مورد لكونه

هذا كله، مع أنّ لزوم الحرج في الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة التي يقتضي الدليل المتقدم وجوب الاحتياط فيها ممنوعاً.  
 ووجهه: إنّ كثيراً من الشبهات الغير المحصورة لا يكون جميع الاحتمالات مورد ابتلاء المكلف، ولا يجب الاحتياط في هذه الشبهة وإن كانت محصورة كما أوضحناه سابقاً، وبعد إخراج هذا عن محلّ الكلام فالإنصاف منع غلبة التعسر في الاجتناب.  
 الثالث: الأخبار الدالة على حلية كلّ ما لم يعلم حرمة، فإنها بظاهرها وإن عمّت الشبهة المحصورة إلا أنّ مقتضى الجمع بينها وبين ما دلّت على وجوب الاجتناب بقول مطلق هو حمل أخبار الرخصة على غير المحصورة وحمل أخبار المنع على المحصور.

شبهة غير محصورة، لا يوجب ارتفاع الحكم عن كلّ شبهة غير محصورة ما لم يكن الاحتياط موجباً للعسر الغالبي فيها، فكُلّ مشتبه بين أمور غير محصورة يلاحظ فيه العسر مع قطع النظر عن العسر الغالبي في المشتبه الآخر بين أمور غير محصورة، فكُلّ مورد يكون المشتبه موجباً للعسر يرتفع الحكم عنه فقط ولا يتعدّى عنه إلى مورد آخر أصلاً.  
 (هذا كله، مع أنّ لزوم الحرج في الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة التي يقتضي الدليل المتقدم وجوب الاحتياط فيها ممنوعاً).

وحاصل كلام المصنّف رحمته، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي دام ظلّه: إنّ قول الشارع: اجتنب عن الخمر، لا يقتضي وجوب الاحتياط، إلا في قليل من الشبهات غير المحصورة، وهي ما لم يكن بعض أطرافها خارجاً عن محلّ الابتلاء، ومن المعلوم أنّ الاحتياط في هذا القليل لا يوجب العسر الغالبي حتى يرتفع رأساً.  
 (الثالث: الأخبار الدالة على حلية كلّ ما لم يعلم حرمة).

وتقريب الاستدلال بهذا الوجه يتّضح بعد ذكر مقدّمة وهي: إنّ الأخبار الواردة في باب الشبهات على قسمين:

أحدهما: ما دلّ على الحلية وعدم وجوب الاحتياط فيها.  
 وثانيهما: ما دلّ على وجوب التوقّف والاحتياط، وعمومهما يشمل الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، سواء كانت محصورة أو غير محصورة، ومن الواضح أنّ مقتضى الجمع بينهما بعد تعارضهما هو حمل أخبار الحلّ والرخصة على الشبهات غير المحصورة مع

وفيه: أولاً: إنَّ المستند في وجوب الاجتناب في المحصور هو اقتضاء دليل نفس الحرام المشتبه لذلك بضميمة حكم العقل، وقد تقدّم بما لا مزيد عليها أن أخبار حلّ الشبهة لا تشمل صورة العلم الإجمالي بالحرام.

وثانياً: لو سلّمنا شمولها لصورة العلم الإجمالي حتى يشمل الصورة الغير المحصورة، لكنّها تشمل المحصورة أيضاً، وأخبار وجوب الاجتناب مختصة بغير الشبهة الابتدائية إجماعاً، فهي على عمومها للشبهة الغير المحصورة - أيضاً - أخصّ مطلقاً من أخبار الرخصة.

الشبهات البدويّة، وحمل أخبار المنع على الشبهات المحصورة، إذ المتيقّن من أخبار وجوب الاحتياط والتوقّف هو الشبهة المحصورة، فتأمّل تعرف.

(وفيه: أولاً: إنَّ المستند في وجوب الاجتناب في المحصور هو اقتضاء دليل نفس الحرام المشتبه لذلك بضميمة حكم العقل).

وحاصل الإشكال الأول على الاستدلال المذكور، هو أنّ المستند في وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة ليس ما ذكر في الاستدلال من الجمع بين الأخبار، بل هو نفس أدلة الاجتناب عن المحرّمات الواقعيّة، مثل: اجتناب عن الخمر، والنجس، وغيرهما، بضميمة حكم العقل بوجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة من باب المقدّمة العلميّة، وأخبار الحلّ لا تشمل مورد العلم الإجمالي بالحرام، وذلك لاستلزامه جواز المخالفة القطعيّة الممنوع شرعاً وعقلاً، فحينئذ لا حاجة إلى ما ذكر من الجمع بين الأخبار، لأنّ الجمع فرع لشمول أخبار الحلّ لمورد العلم الإجمالي والتعارض بينها وبين أخبار الاحتياط، وقد بيّنا عدم شمولها له، فتكون مختصة بالشبهات البدويّة.

وبذلك تبقى أخبار الاحتياط بلا معارض أصلاً، ومقتضاها وجوب الاحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، من دون فرق بين كونها محصورة، أو غير محصورة. (وثانياً: لو سلّمنا شمولها لصورة العلم الإجمالي حتى يشمل الصورة الغير المحصورة، لكنّها تشمل المحصورة أيضاً، وأخبار وجوب الاجتناب مختصة بغير الشبهة الابتدائية إجماعاً).

وحاصل هذا الإشكال الثاني على الاستدلال المذكور، هو أنّه لو سلّمنا شمول أخبار الحلّ موارد العلم الإجمالي مطلقاً - كما تشمل الشبهة الابتدائية - لكانت النسبة بينها وبين

والحاصل: إنَّ أخبار الحلِّ نصُّ في الشبهة الابتدائية وأخبار الاجتناب نصُّ في الشبهة المحصورة، وكلا الطرفين ظاهران في الشبهة الغير المحصورة، فأخراجها عن أحدهما وإدخالها في الآخر ليس جمعاً، بل ترجيحاً بلا مرجح، إلا أن يقال: إنَّ أكثر أفراد الشبهة الابتدائية ترجع بالآخرة إلى الشبهة الغير المحصورة، لأننا نعلم إجمالاً بوجود النجس والحرام في الوقائع المجهولة بغير المحصورة، فلو أخرجت هذه الشبهة عن أخبار الحلِّ لم يبقَ تحتها من

أخبار الاحتياط هي العموم والخصوص، بعد خروج الشبهات البدوية عن أخبار الاحتياط بالإجماع، بمعنى: عدم وجوب الاحتياط فيها إجمالاً، وحينئذ تبقى تحت أخبار الاحتياط طائفتان من الشبهات الثلاث، وهما: الشبهة غير المحصورة، والمحصورة، وأخبار الحلِّ تشمل جميع الطوائف الثلاث وهي:

١- الشبهات البدوية.

٢- والشبهات غير المحصورة.

٣- والشبهات المحصورة.

ومقتضى تخصيص العام بالخاص هو إخراج الشبهة غير المحصورة، والمحصورة، من أخبار الحلِّ بالتخصيص واختصاصهما بالشبهات البدوية، ولازم هذا التخصيص هو وجوب الاحتياط في الشبهات غير المحصورة، كالمحصورة.

ولمَّا لم يرتضِ المصنّف ﷺ بهذا الجواب فأجاب، بوجه آخر، وقد أشار إليه بقوله:

(والحاصل إنَّ أخبار الحلِّ نصُّ في الشبهة الابتدائية وأخبار الاجتناب نصُّ في الشبهة المحصورة، وكلا الطرفين ظاهران في الشبهة الغير المحصورة، فأخراجها عن أحدهما وإدخالها في الآخر ليس جمعاً، بل ترجيحاً بلا مرجح).

فما ذكر في الاستدلال من الجمع بينهما غير صحيح، لأنَّه مستلزم للترجيح من غير مرجح، وهو باطل.

(إلا أن يقال: إنَّ أكثر أفراد الشبهة الابتدائية ترجع بالآخرة إلى الشبهة الغير المحصورة... إلى آخره).

وملخص ما يقال تأييداً للمستدل على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة هو أنَّ أخبار الحلِّ تدلُّ على الحلِّية في الشبهة غير المحصورة، كالشبهة

الأفراد إلا النادر، وهو لا يناسب مساق هذه الأخبار. فتدبر.

الرابع: بعض الأخبار الدالة على أن مجرد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لا يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراماً.

مثل ما في محاسن البرقي عن أبي الجارود قال: سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقلتُ: أخبرني من رأى أنه يجعل فيه الميتة، فقال: (أمن أجل مكان واحد يُجعل فيه الميتة حُرِّمَ جميع ما في الأرض! فما علمت في ميتة فلا تأكله، وما لم تعلم فاشترِ وبع وكُل، والله إنِّي

البدويّة، وذلك لرجوع أكثر أفراد الشبهة البدويّة إلى الشبهة غير المحصورة، لأننا نعلم إجمالاً بوجود الحرام والنجس في الوقائع المجهولة غير المحصورة، فإذا شككنا في نجاسة الثوب أو البدن لرجع هذا الشك إلى الشبهة غير المحصورة؛ نظراً إلى العلم الإجمالي بوجود النجس في العالم.

وحينئذ فحمل أخبار الحلّ على الشبهة البدويّة المحضة حمل على الفرد النادر، وهو لا يناسب مساق تلك الأخبار، فلا بدّ - حينئذ - من القول بدخول الشبهات غير المحصورة كالشبهات البدويّة في هذه الأخبار لئلا يلزم حملها على الفرد النادر. (فتدبر) لعله إشارة إلى ردّ ما ذكر من باب التأييد.

وحاصل الردّ هو عدم رجوع الشبهة البدويّة إلى الشبهة غير المحصورة، وذلك إننا كثيراً ما نشك في نجاسة الثوب أو حرمة شي من دون علم إجمالي أصلاً، فمجرد العلم إجمالاً بوجود نجس أو حرام في الدنيا لا يوجب أن يصير ذلك المشكوك من أطراف العلم الإجمالي، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي، فحينئذ لا يلزم من حمل أخبار الحلّ على الشبهة البدويّة حملها على النادر حتى يقال: إنه لا يناسب مساق تلك الأخبار، فتنبه.

(الرابع: بعض الأخبار الدالة على أن مجرد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لا يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراماً).

وتقريب الاستدلال كما في شرح الأستاذ الاعتمادي دام ظلّه: إن سؤال السائل عن حكم الجبن عن الإمام الباقر عليه السلام ظاهرٌ في حصول العلم الإجمالي له بوجود الجبن النجس المصنوع في مكان مخصوص - حيث يجعل فيه الميتة - بين جنبات السوق، فيسأل من الإمام عليه السلام أنه: هل يجب عليّ اجتناب كلّ جن يحتمل كونه من هذا المكان أم لا؟ ثم إن

لاَعْتَرَضُ السُّوقَ فَاشْتَرِيَ اللَّحْمَ وَالسَّمْنَ وَالْجَبْنَ ، وَاللَّهُ مَا أَظَنَّ كَلَّهُمْ يُسَمُّونَ، هذه البربرُ وهذه السودانُ<sup>(١)</sup>، الخبر، فَإِنَّ قَوْلَهُ: (أمن أجل مكان واحد) الخبر، ظاهرٌ في أن مجرد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن احتمالاته، وكذا قوله عليه السلام: (والله ما أظنَّ كلَّهم يُسمُّونَ)، فَإِنَّ الظاهر منه إرادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح، كالبربر والسودان.  
إِلَّا أَنْ يَدَّعَى أَنَّ الْمُرَادَ أَنَّ جَعَلَ الْمَيْتَةَ فِي الْجَبْنَ فِي مَكَانٍ وَاحِدٍ لَا يُوْجِبُ الْاجْتِنَابَ عَنِ

جواب الإمام عليه السلام بقوله:

(أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة، حرّم جميع ما في الارض ... إلى آخره).  
ظاهرٌ في جواز ارتكاب أطراف الشبهة غير المحصورة، فيدلّ على عدم كون العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة مانعاً عن الحكم بالحلية. إلى أن قال عليه السلام: (والله إنني لا اعتراض السوق فاشتري اللحم والسمن والجبن ... إلى آخره).

وهذا الكلام من الإمام عليه السلام يؤيد، بل يدلّ على جواز ارتكاب أطراف العلم الإجمالي بوجود الحرام أو النجس، لأنّه عليه السلام يقول: إنني أدخل السوق، فاشتري اللحم مع العلم إجمالاً بوجود الميتة، لأجل انتفاء التسمية من بعض أهل البادية والسودان، فكلامه عليه السلام (والله ما أظنَّ كلَّهم يسَمُّونَ) ظاهرٌ عند أهل العرف في العلم بانتفاء التسمية من بعض هؤلاء، والعلم الإجمالي بنجاسة بعض ما يباع في السوق.

وبالجملة، إن الاستدلال على عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة غير المحصورة يكون بموردين من كلام الإمام عليه السلام في هذه الرواية:

أحدهما: قوله عليه السلام: (أمن مكان واحد ... إلى آخره).

وثانيهما: قوله عليه السلام: (والله إنني لا اعتراض السوق) إلى قوله عليه السلام: (والله ما أظنَّ كلَّهم يسَمُّونَ ... إلى آخره).

فلا بدّ من الجواب عن الاستدلال بكلا الموردين:

أمّا الجواب عن الاستدلال بالمورد الأول، فقد أشار إليه بقوله:

(إِلَّا أَنْ يَدَّعَى أَنَّ الْمُرَادَ أَنَّ جَعَلَ الْمَيْتَةَ فِي الْجَبْنَ فِي مَكَانٍ وَاحِدٍ لَا يُوْجِبُ الْاجْتِنَابَ عَنِ

(١) المحاسن ٢: ٢٩٦/١٩٧٦. الوسائل ٢٥: ١١٩، أبواب الأظمنة المباحة، ب ٦١، ح ٥، بتفاوتٍ فيهما.

جبن غيره من الأماكن، ولا كلام في ذلك، لأنه لا يوجب الاجتناب عن كل جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان، فلا دخل له بالمدعى، وأما قوله: (ما أظن كلهم يسمون) فالمراد منه عدم وجوب الظن، أو القطع بالحلية، بل يكفي أخذها من سوق المسلمين، بناءً على أن السوق أمانة شرعية لحل الجبن المأخوذ منه. ولو من يد مجهول الإسلام، إلا أن يقال: إن سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الإجمالي بوجود الحرام، فلا مسوغ للارتكاب إلا كون

جبن غيره من الأماكن).

لأن المعلوم والمتيقن هو وجوب الاجتناب عن جبن ذلك المكان المخصوص الذي يجعل فيه الميتة في الجبن، لا الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، لأن جعل الميتة في جبن غيره من سائر الأماكن مشكوك بالشك البدوي، فيحكم بحلية الأجبان في غير ذلك المكان المخصوص، فحينئذ لا دخل لقول الإمام بالمدعى أصلاً، لأن المدعى هو جواز ارتكاب أطراف الشبهة غير المحصورة، وقول الإمام عليه السلام يدل على الجواز والحلية في الشبهة البدوية.

وأما الجواب عن الاستدلال بالموارد الثاني، فلأن عدم وجوب الاجتناب عما في سوق المسلمين وجواز الاشتراء منه ليس من جهة عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة غير المحصورة حتى يكون دليلاً على جواز ارتكاب أطراف الشبهة غير المحصورة، بل يكون عدم وجوب الاجتناب وجواز الارتكاب من جهة أمانة الحل وهي سوق المسلمين، فالحكم بحلية ما يشتري من السوق يكون لأجل كون السوق أمانة معتبرة على الحلية، فيحكم بحلية ما يؤخذ من السوق (ولو من يد مجهول الإسلام)، لأن إسلام أهل السوق كلهم أو جلهم أمانة على إسلام مجهول الحال، فيجوز الاشتراء منه، كما يجوز من معلوم الحال.

(إلا أن يقال: إن سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الإجمالي بوجود الحرام).

بمعنى أن العلم الإجمالي، كما يكون مانعاً عن الرجوع إلى الأصول العملية والعمل بها، كذلك يمنع عن الرجوع إلى الأمارات والعمل بها، فتسقط عن الاعتبار.

(فلا مسوغ للارتكاب إلا كون الشبهة غير محصورة).

إلا أن يقال: إن قياس سقوط الأمارات عن الاعتبار بالأصول العملية في مورد العلم

الشبهة غير محصورة، فتأمل.

الخامس: أصالة البراءة، بناءً على أن المانع من إجرائها ليس إلا العلم الإجمالي بوجود الحرام، لكنّه إنّما يوجب الاجتناب عن احتمالاته من باب المقدّمة العلميّة التي لا تجب إلا لأجل وجوب دفع الضرر، وهو العقاب المحتمل في فعل كلّ واحد من المحتملات الغير المحصورة، [وهذا لا يجري في المحتملات الغير المحصورة]، ضرورة أن كثرة الاحتمال توجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات، ألا ترى الفرق الواضح بين العلم بوجود السمّ في أحد إناءين وواحد من ألفي إناء، وكذلك بين قذف أحد الشخصين لا بعينه وبين قذف واحد من أهل بلد، فإنّ الشخصين كلاهما يتأثران بالأوّل ولا يتأثر أحدٌ من أهل البلد بالثاني، وكذا الحال لو أخبر شخصٌ بموت الشخص المرّد بين ولده وشخص واحد، وبموت المرّد بين ولده وبين كلّ واحد من أهل بلده، فإنّه لا يضطرب خاطره في الثاني أصلاً.

الإجمالي قياس مع الفارق، فيكون باطلاً، والفرق أنّ سقوط الأصول في مورد العلم الإجمالي يكون من جهة التعارض المنتفي في مورد الأمارات، لأنّ تصرّف كلّ واحد من أهل السوق لا يعارض تصرّف الآخر منهم.

والحاصل إنّ الاستدلال برواية الجبن لا يتمّ لكونها ضعيفة سنداً وغير تامّة دلالة، وذلك لأنّها غير متعرّضة للمحصور وغيره من الشبهة، بل ظاهرها أنّ العلم بوجود فرد محرّم دار أمره بين ما يكون في محلّ الابتلاء، وما يكون خارجاً عنه، لا يوجب الاجتناب عمّا هو محلّ الابتلاء، وإلّا لزم حرمة ما في الأرضين لوجود حرام واحد، فهي أجنبيّة عن الشبهة غير المحصورة.

(فتأمل) لعلّه إشارة إلى ما ذكرنا أو إلى سقوط السوق عن الاعتبار في غالب الموارد، لأنّ الغالب وجود العلم الإجمالي بالحرام والنجس في السوق، فإذا كان العلم الإجمالي موجِباً لسقوط السوق عن الاعتبار في غالب الموارد لا يبقى اعتبار السوق، إلا في موارد نادرة، ولم يقل به أحدٌ.

(الخامس: أصالة البراءة، بناءً على أن المانع من إجرائها ليس إلا العلم الإجمالي بوجود الحرام، لكنّه إنّما يوجب الاجتناب عن احتمالاته من باب المقدّمة العلميّة التي لا تجب إلا



وإن شئت قلت: إن ارتكاب المحتمل في الشبهة غير المحصورة لا يكون عند العقلاء، إلا  
 كارتكاب الشبهة غير المقرونة بالعلم الإجمالي، وكأن ما ذكره الإمام عليه السلام في الرواية المتقدمة  
 من قوله: (أمن أجل مكان واحد) <sup>(١)</sup> الخبر، بناءً على أن الاستدلال به إشارة إلى هذا المعنى،  
 حيث جعل كون حرمة الجبن في مكان واحد، منشأ لحرمة جميع احتمالاته غير المحصورة من  
 المنكرات المعلومة عند العقلاء التي لا ينبغي للمخاطب أن يقبلها، كما يشهد بذلك كلمة

لأجل وجوب دفع الضرر... إلى آخره).

وتقريب هذا الوجه على أصالة البراءة في الشبهة غير المحصورة بأحد وجهين على ما  
 يظهر من كلام المصنّف رحمته:

أحدهما: إن المانع من أصالة البراءة في مورد العلم الإجمالي بوجود الحرام، هو حكم  
 العقل بوجوب الاجتناب عن أطراف العلم الإجمالي من باب وجوب المقدمة العلمية دفعاً  
 للعقاب المحتمل في كل طرف من أطراف العلم الإجمالي.

ومن المعلوم أن وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة دفعاً للعقاب المحتمل إنما يتم  
 في الشبهة المحصورة، لأن احتمال العقاب في كل من الطرفين احتمال عقلائي يحكم  
 العقل والعقلاء بوجوب دفعه من باب المقدمة العلمية، ولكنه لا يتم في الشبهة غير  
 المحصورة؛ وذلك لأن احتمال العقاب في كل من أطراف الشبهة غير المحصورة يكون في  
 غاية الضعف لكثرة الاحتمالات، فلا يجب دفعه - حينئذ - من باب المقدمة العلمية،  
 ولذلك تجري فيه أصالة البراءة على ما في شرح الأستاذ الاعتمادي دام ظله.

وثانيهما: إن كثرة الاحتمالات في أطراف العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة  
 توجب تنزيل العلم الإجمالي منزلة العدم، فتكون الشبهة غير المحصورة - حينئذ - كالشبهة  
 البدوية تجري فيها أصالة البراءة، كما تجري في الشبهة البدوية، كما أشار إليه المصنّف رحمته  
 بقوله:

(وإن شئت قلت: إن ارتكاب المحتمل في الشبهة غير المحصورة لا يكون عند العقلاء،  
 إلا كارتكاب الشبهة غير المقرونة بالعلم الإجمالي).

(١) المحاسن ٢: ١٩٧٦/٢٩٦. الوسائل ٢٥: ١١٩. أبواب الأظعمة المباحة، ب ١٦، ح ٥.

الاستفهام الإنكاري، لكن عرفت أنّ فيه احتمالاً آخر يتمّ معه الاستفهام الإنكاري أيضاً. وحاصلُ هذا الوجه أنّ العقل إذا لم يستقلّ بوجوب دفع العقاب المحتمل عند كثرة المحتملات، فليس ما يوجب على المكلف الاجتناب من كلّ محتمل، فيكون عقابُه - حينئذٍ - عقاباً من دون برهان، فعلم من ذلك أنّ الأمر اكتفى في المحرّم المعلوم إجمالاً بين المحتملات بعدم العلم التفصيلي بإتيانه، ولم يعتبر العلم بعدم إتيانه، فتأمّل.

والفرق بين الوجهين هو أنّ عدم وجوب الاحتياط في الشبهة غير المحصورة يكون لأجل المانع في الوجه الأوّل، ولأجل عدم المقتضي في الوجه الثاني، ولعلّ ما ذكر في الرواية المتقدّمة في الوجه الرابع، حيث قال الإمام عليه السلام: (أمن مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم جميع ما في الأرض) إشارة إلى هذا المعنى، أي: عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة غير المحصورة.

حيث جعل الإمام عليه السلام الاجتناب عن أطراف الشبهة غير المحصورة من المنكرات المعلومة عند العقلاء، كما يشهد بكونه من المنكرات الاستفهام الإنكاري في قول الإمام عليه السلام، إلا إنّ فيه احتمالاً آخر يتمّ معه الاستفهام الإنكاري أيضاً، وهو أنّ يكون مورد السؤال حكم الشبهة البدويّة حيث جعل حرمة جبن هذا المكان منشأً لحرمة جبن مكان آخر مشكوك النجاسة أمراً منكرًا، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي.

(وحاصل هذا الوجه أنّ العقل إذا لم يستقلّ بوجوب دفع العقاب المحتمل عند كثرة المحتملات) لما تقدّم من كون احتمال العقاب في كلّ طرف من الأطراف في غاية الضعف، (فليس ما يوجب على المكلف الاجتناب من كلّ محتمل، فيكون عقابُه - حينئذٍ - عقاباً من دون برهان)، بل تجري أصالة البراءة.

(فعلم من ذلك أنّ الأمر اكتفى في المحرّم المعلوم إجمالاً بين المحتملات بعدم العلم التفصيلي بإتيانه، ولم يعتبر العلم بعدم إتيانه).

أي: علم من عدم حكم العقل بدفع العقاب المحتمل مع كون احتمالهِ ضعيفاً لكثرة المحتملات، أنّ الشارع اكتفى بعدم جواز المخالفة القطعيّة، ولم يوجب الموافقة القطعيّة. (فتأمّل) لعلّه إشارة إلى أنّ مقتضى هذا الدليل هو جواز المخالفة القطعيّة، كما لا يخفى، مع أنّ ارتكاب جميع الأطراف ينافي العلم إجمالاً بكون أحد أطراف الشبهة

السادس: [عدم الابتلاء] إنَّ الغالب عدم ابتلاء المكلف إلا ببعض معيّن من احتمالات الشبهة الغير المحصورة ويكون الباقي خارجاً عن محلّ ابتلائه، وقد تقدّم عدم وجوب الاجتناب في مثله مع حصر الشبهة فضلاً عن غير المحصورة.

---

حراماً في الواقع.

أو هو إشارة إلى عدم الفرق بين الشبهة المحصورة والشبهة غير المحصورة وذلك لحكم العقل بوجوب الاجتناب عنهما دفعاً للعقاب المحتمل، سواء كان احتمال العقاب قوياً كما في المحصورة، أو ضعيفاً كما في غير المحصورة.  
(السادس: عدم الابتلاء).

أي: عدم ابتلاء المكلف غالباً ببعض الأطراف في الشبهة غير المحصورة.  
وقد تقدّم عدم وجوب الاجتناب فيما إذا كان بعض أطراف الشبهة خارجاً عن محلّ الابتلاء في الشبهة المحصورة، فضلاً عن غير المحصورة.  
وفيه: إنَّ المناطق في وجوب الاجتناب - حينئذ - هو الابتلاء وعدمه، لا الحصر وعدمه.

## ضابط المحصور، والارتكاب، والنسبة، وبقية المسائل

هذا غاية ما يمكن أن يستدل به على حكم الشبهة الغير المحصورة، وقد عرفت أن أكثرها لا يخلو من منع أو قصور، لكن المجموع منها لعله يفيد القطع أو الظن بعدم وجوب الاحتياط في الجملة، والمسألة فرعية يكتفى فيها بالظن.

إلا أن الكلام يقع في موارد:

الأول: في أنه هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصور بحيث يلزم العلم التفصيلي، أم يجب إبقاء مقدار الحرام؟

ظاهر إطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الأول، لكن يحتمل أن يكون مرادهم

---

(هذا غاية ما يمكن أن يستدل به على حكم الشبهة الغير المحصورة، وقد عرفت أن أكثرها لا يخلو من منع)، وقد تقدم منع كل واحد من هذه الوجوه، فلا حاجة إلى التكرار. (إلا أن الكلام يقع في موارد:

الأول: في أنه هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصور بحيث يلزم العلم التفصيلي، أم يجب إبقاء مقدار الحرام؟).

بمعنى: إنه بعد عدم وجوب الموافقة القطعية في الشبهة غير المحصورة هل يجوز ارتكاب جميع الأطراف، حتى يكون لازمه إلغاء العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة وكونه كالشك البدوي أم لا؟ بل تعلق الحكم بجواز الارتكاب بما عدا مقدار الحرام المعلوم إجمالاً حتى يكون لازمه رفع اليد عن تحصيل الموافقة القطعية بالاجتناب عن جميع الأطراف، والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية، لا الإذن في المخالفة القطعية.

وقد أشار المصنف رحمته إلى الاحتمال الأول بقوله:

(ظاهر إطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الأول).

أي: جواز المخالفة القطعية، لأن لازم عدم وجوب الاجتناب على نحو الإطلاق هو جواز ارتكاب جميع الأطراف.

ثم أشار إلى الاحتمال الثاني بقوله:

(لكن يحتمل أن يكون مرادهم فيه في مقابلة الشبهة المحصورة التي قالوا فيها

عدم وجوب الاحتياط فيه في مقابلة الشبهة المحصورة التي قالوا فيها بوجوب الاجتناب، وهذا غير بعيد عن سياق كلامهم، فحينئذ لا يعمّ معقد إجماعهم بحكم ارتكاب الكلّ، إلا أن الأخبار لو عمّت المقام دلّت على الجواز.

وأما الوجه الخامس، فالظاهر دلالته على جواز الارتكاب، لكن مع عدم العزم على ذلك من أول الأمر، وأما معه فالظاهر صدق المعصية عند مصادفة الحرام فيستحق

بوجوب الاجتناب).

بمعنى: إنهم قالوا في الشبهة المحصورة بوجوب الاجتناب عن الكلّ، فيكون قولهم في غير المحصور بعدم وجوب الاجتناب ظاهراً في عدم وجوب الاجتناب عن جميع الأطراف كالشبهة المحصورة، فلازمه جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام، كما يقتضيه نفي الاجتناب عن الكلّ، حيث يكون لازم قولنا: ليس كلّ حيوان إنساناً، أي: ليس جميع الحيوان إنساناً، بل بعضه إنسان، وبعضه غير إنسان.

(وهذا غير بعيد عن سياق كلامهم، فحينئذ لا يعمّ معقد إجماعهم بحكم ارتكاب الكلّ). أي: الاحتمال الثاني غير بعيد عن سياق كلامهم، غاية الأمر على هذا الاحتمال لا يشمل معقد إجماعهم بحكم ارتكاب الكلّ، بل لابد من حمل الإجماع على جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام، حتى يكون مطابقاً لمرادهم على الفرض.

وأما مقتضى الوجه الثاني، فهو عدم جواز ارتكاب الكلّ، بل يقتضي الارتكاب بما يندفع به العسر والحرّج.

وأما مقتضى الوجه الثالث وهي الأخبار الدالة على حلية كلّ ما لم تعلم حرّمته، فهو جواز ارتكاب الكلّ لو كانت شاملة لموارد العلم الإجمالي، إلا أنه يجب تقييدها - حينئذ - بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام، وذلك لعدم جواز المخالفة القطعية عقلاً وشرعاً.

وأما مقتضى الوجه الرابع، فهو عدم جواز الارتكاب، كما يظهر ذلك من قول الإمام عليه السلام: (أمن مكان واحد... إلى آخره).

(وأما الوجه الخامس، فالظاهر دلالته على جواز الارتكاب) خصوصاً بناءً على تنزيل العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة منزلة الشك البدوي، كما عرفت.

إلا أن جواز الارتكاب يجب تقييده بعدم العزم على ارتكاب الكلّ من الأول، (وأما

العقاب، فالأقوى في المسألة عدم جواز ارتكاب إذا قصد ذلك من أول الأمر، فإنَّ قصده قصد المخالفة والمعصية، فيستحقَّ العقاب بمصادفة الحرام.

والتحقيق عدم جواز ارتكاب الكلّ، لاستلزامه طرح الدليل الواقعي، الدالّ على وجوب الاجتناب عن المحرّم الواقعي، كالخمر في قوله: اجتنب عن الخمر، لأنَّ هذا التكليف لا يسقط من المكلف مع علمه بوجود الخمر بين المشتبهات، غاية ما ثبت في غير المحصور الاكتفاء في أمثاله بترك بعض المحتملات، فيكون البعض المتروك بدلاً ظاهرياً عن الحرام الواقعي، وإلا فإخراج الخمر الموجود يقيناً بين المشتبهات عن عموم قوله: اجتنب عن كلِّ خمر، اعتراف بعدم حرمة واقعاً وهو معلوم البطلان، هذا إذا قصد الجميع من أول الأمر لأنفسها، ولو قصد نفس الحرام من ارتكاب الجميع فارتكب الكلّ مقدّمة، فالظاهر استحقاق العقاب للحرمة من أول الارتكاب بناء على حرمة التجري، فصور ارتكاب الكلّ ثلاثة، عرفت كلّها.

معه فالظاهر صدق المعصية عند مصادفة الحرام ... إلى آخره).

ثم يقول المصنّف رحمته: ( والتحقيق عدم جواز ارتكاب الكلّ، لاستلزامه طرح الدليل الواقعي الدالّ على وجوب الاجتناب عن المحرّم الواقعي، كالخمر في قوله: اجتنب عن الخمر).

لأنَّ التكليف بوجوب الاجتناب عن الخمر الموجود بين المشتبهات لا يسقط عن المكلف إلا بالاجتناب عنه، غاية الأمر ما ثبت في غير المحصور هو عدم وجوب الموافقة القطعية والاكتفاء في أمثال التكليف فيه بترك بعض المحتملات، (فيكون البعض المتروك بدلاً ظاهرياً عن الحرام الواقعي)، وحينئذ لا يجوز ارتكاب الكلّ، إذ لازم ارتكاب الكلّ هو الاعتراف بعدم حرمة الخمر الموجود بين المشتبهات وهو باطل جزماً، لأنّه مبني على اختصاص قول الشارع: اجتنب عن الخمر، بالخمر المعلوم تفصيلاً، فلا يشمل الخمر المرّد، وهذا المبني غير صحيح، وذلك لعدم الدليل على اعتبار العلم التفصيلي في موضوع الحرمة.

(فصور ارتكاب الكلّ ثلاثة):

الأولى: ارتكاب الجميع من دون قصد له من الأول، بل يرتكب بعض الأطراف تدريجاً،

الثاني: اختلفت عبارات الأصحاب في بيان ضابط المحصور وغيره.  
 فعن الشهيد والمحقق الثانيين والميسي وصاحب المدارك أن المرجع فيه إلى العرف، فما  
 كان غير محصور في العادة بمعنى أنه يعسرُ عدّه، لا ما امتنع عدّه، لأنّ كلّ ما يوجد من  
 الأعداد قابل للعدّ والحصر.  
 وفيه - مضافاً إلى أنه إنّما يتّجه إذا كان الاعتماد في عدم وجوب الاجتناب على الإجماع

فينجزر الأمر إلى ارتكاب الكلّ:

والثانية: ارتكاب الكلّ مع العزم عليه من الأوّل، وهذه الصورة باعتبار خصوصيّة القصد  
 ترجع إلى صورتين:

إحدهما: أن يكون عازماً لارتكاب الجميع نفسه من دون أن يجعله وسيلة لارتكاب  
 الحرام، كما أشار إليه بقوله: (إذا قصد الجميع من أوّل الأمر لأنفسها).  
 وثانيتها: أن يكون عازماً لارتكاب الحرام، فيرتكب الكلّ مقدّمة له.

والفرق بين الصورتين الأخيرتين هو استحقاق العقاب بمصادفة الحرام في الصورة  
 الأولى، واستحقاق العقاب من أوّل الارتكاب، بناءً على حرمة التجري في الصورة الثانية  
 لارتكابه الكلّ بقصد التوصل للحرام من أوّل الأمر، وأمّا الصورة الأولى من الثلاثة،  
 فيتحقّق العصيان الموجب لاستحقاق العقاب بارتكاب الكلّ، بأنّ لم يبق مقدار الحرام،  
 وإلا فلا يستحقّ العقاب وإن صادف ما ارتكبه الحرام الواقعي.

(الثاني: اختلفت عبارات الأصحاب في بيان ضابط المحصور وغيره).

ووجه الاختلاف في المحصور وغير المحصور هو عدم ورود هذا العنوان في لسان  
 الأدلّة الشرعيّة، كما ورد مثل عنوان الصلاة والصوم وغيرهما فيه، وليس فيه اصطلاح  
 خاصّ للفقهاء مثل لفظ المسافة مثلاً، ولم يكن المراد من غير المحصور ما لا يمكن عدّه،  
 إذ كلّ ما يوجد من الأعداد يمكن عدّه، ولهذا اختلف الأصحاب في ما هو المراد من غير  
 المحصور، واختلفوا تعبيراً في بيان ضابط غير المحصور.

(عن الشهيد والمحقق الثانيين والميسي وصاحب المدارك أن المرجع فيه إلى العرف، فما  
 كان غير محصور في العادة بمعنى أنه يعسرُ عدّه).  
 فغير المحصور عندهم ما يعسرُ عدّه عرفاً.

المنقول على جواز الارتكاب في غير المحصور، أو على تحصيل الإجماع من اتفاق من عبّر بهذه العبارة الكاشف عن إناطة الحكم في كلام المعصوم بها - أن تعسر العدّ غير متحقّق في ما مثلوا به لغير المحصور، كالألف مثلاً، فإنّ عدّ الألف لا يعدّ عسراً.

وربّما قيّد المحقّق الثاني عسر العدّ بزمان قصير، قال في فوائد الشرائع، كما عن حاشية الإرشاد، بعد أن ذكر أنّ غير المحصور من الحقائق العرفيّة: «إنّ طريق ضبطه أن يقال: لا ريب أنّه إذا أخذ مرتبة عليا من مراتب العدد كألف مثلاً، قطع بأنّه ممّا لا يحصر ولا يعدّ عادة، لعسر ذلك في الزمان القصير، فيجعل طرفاً، ويوحد مرتبة أخرى دنيا جداً، كالثلاثة نقطع بأنّها محصورة، لسهولة عدّها في الزمان اليسير.

(وفيه - مضافاً إلى أنّه إنّما يتّجه إذا كان الاعتماد في عدم وجوب الاجتناب على الإجماع المنقول على جواز الارتكاب في غير المحصور... إلى آخره).

لأنّ نقل الإجماع بعنوان غير المحصور، أو تحصيله من فتاوى الأصحاب بهذه العبارة - أي: غير المحصور، بمعنى توافقهم في المقام بهذه العبارة مع اختلافهم في دقّة النظر وطريقة التعبير والبيان - يكشف عن صدور هذا العنوان عن الإمام عليه السلام، فيعامل معه - حينئذ - معاملة اللفظ الواقع في الكتاب والسنة.

(أنّ تعسر العدّ غير متحقّق في ما مثلوا به لغير المحصور، كالألف مثلاً).

فحينئذ ما ذكر من المثال لا ينطبق على الضابط المذكور، وقد تنبّه له المحقّق الثاني، حيث قيّد عسر العدّ بزمان قصير، وقد أشار إليه المصنّف رحمته الله بقوله:

(وربّما قيّد المحقّق الثاني عسر العدّ بزمان قصير).

إلا أنّ التقييد المذكور لا يكفي في تصحيح الضابط المذكور، وذلك:

أولاً: لأنّ الزمان القصير غير منضبط لتردّده بين الساعة والدقيقة وغيرهما.

وثانياً: لنقضه بما ذكره الأصحاب من كون اشتباه حبة واحدة مفسوبة بين ألف ألف

حبة مجتمعة في إناء شبهة محصورة مع وجود عسر العدّ في الحبات المذكورة.

ولا يخفى أنّ مثال الألف لغير المحصور في كلامهم يجب أن يكون من باب التمثيل لا

من باب التحديد، إذ على الثاني يلزم أن لا يكون الزائد على الألف غير محصور، مع أنّه

غير محصور بطريق أولى، على تقدير كون الألف غير محصور، فيكون الألف مرتبة من



وما بينهما من الوسائط كلما جرى مجرى الطرف الأول الحق به، وكذا ما جرى مجرى الطرف الثاني الحق به، وما يفرض فيه الشك يعرض على القوانين والنظائر، ويراجع فيه إلى الغالب، فإن غلب على الظن إلحاقه بأحد الطرفين، وإلا عمل فيه بالاستصحاب إلى أن يعلم الناقل، وبهذا ينضبط كل ما ليس بمحصور شرعاً في أبواب الطهارة والنكاح وغيرهما».

مراتب غير المحصور، بأن يكون عنوان غير المحصور بمنزلة عام له أفراد مندرجة تحته، وكانت مختلفة من حيث المراتب، بأن يكون اندراج البعض في العام قطعياً، مثل الألف وما فوقه، ولهذا جعل المحقق رحمته عدد الألف مرتبة عليا ومما لا يحصر قطعاً، وعدد الثلاثة مرتبة دنيا ومما يحصر قطعاً لسهولة عدّها.

(وما بينهما من الوسائط كلما جرى مجرى الطرف الأول) في عسر العد في زمان قصير (الحق به)، أي: بالطرف الأول في كونه غير المحصور، مثل مراتب فوق ستمائة. (وكذا ما جرى مجرى الطرف الثاني) في سهولة العد في زمان يسير (الحق به)، أي: بالطرف الثاني في كونه محصوراً، مثل مراتب الخمسين وما فوقه إلى المائة. (وما يفرض فيه الشك) في كونه من المحصور أو غيره (يعرض على القوانين) من الأدلة الاجتهادية الموجبة للظن الخاص، أو المطلق بكون المشكوك من أحد الطرفين. (والنظائر، ويراجع فيه إلى الغالب ... إلى آخره).

أي: يعرض على النظائر على فرض انتفاء الأدلة على الإلحاق بأحد الطرفين، بأن يلاحظ أن نظيره في سائر الموارد هل هو من المحصور أو غيره؟ فإن اختلف نظيره في سائر الموارد في عسر العد ويسره يراجع فيه إلى ما هو الغالب في نظائره، فإن حصل الظن بإلحاقه بأحد الطرفين من الغلبة، فيعمل به. (وإلا عمل فيه بالاستصحاب إلى أن يعلم الناقل).

أي: واستصحاب الحلية على ما في شرح الأستاذ الاعتمادي، لأن المشتبهات قبل العلم الإجمالي كانت حلالاً ثم علم إجمالاً بوجود حرام فيها، ثم يشك في كون الشبهة محصورة حتى يجب الاجتناب عن جميع الأطراف، أو غير محصورة حتى لا يجب الاجتناب عنها، بل يحكم بحليتها ظاهراً، فيستصحب الحلية (إلى أن يعلم الناقل) بأن

أقول: وللنظر في ما ذكره في مجال.

أما أولاً: فلأن جعل الألف من غير المحصور منافٍ لما عللوا عدم وجوب الاجتناب به من لزوم العسر في الاجتناب، فإننا إذا فرضنا بيتاً عشرون ذراعاً في عشرين ذراعاً، وعلم بنجاسة جزء يسير منه يصح السجود عليه، نسبته إلى البيت نسبة الواحد إلى الألف، فأبي عسر في الاجتناب عن هذا البيت والصلاة في بيت آخر، وأي فرق بين هذا الفرض وبين أن يعلم بنجاسة ذراع منه أو ذراعين ممّا يوجب حصر الشبهة، فإن سهولة الاجتناب وعسره لا يتفاوت بكون المعلوم إجمالاً، قليلاً أو كثيراً، وكذا لو فرضنا أوقيةً من الطعام يبلغ ألف حبة، بل أزيد يعلم بنجاسة أو غصبيّة حبة منها، فإن جعل هذا من غير المحصور ينافي تعليل الرخصة فيه بتعسر الاجتناب.

الشبهة محصورة فيجب الاحتياط فيها، ويحتمل أن يكون المراد بالاستصحاب استصحاب الاحتياط، لأن مقتضى حكم العقل في مورد العلم الإجمالي بوجود الحرام هو وجوب الاحتياط دفعاً للعقاب المحتمل كما عرفت غير مرّة، وخرج منه ما هو غير المحصور، لوجود مانع عن وجوب الاحتياط فيه، فبعد العلم الإجمالي بوجود الحرام يكون مقتضى الاستصحاب هو الاحتياط إلى أن يعلم الناقل بأن الشبهة غير محصورة فلا يجب فيها الاحتياط، وكيف كان فقد أورد على ما ذكره المحقق الثاني بقوله:

(وللنظر في ما ذكره في مجال.

أما أولاً: فلأن جعل الألف من غير المحصور منافٍ لما عللوا عدم وجوب الاجتناب به من لزوم العسر في الاجتناب).

وحاصل الإيراد الأول على الضابط المذكور في كلام المحقق في ما عللوا به عدم وجوب الاجتناب في الشبهة غير المحصورة من لزوم العسر فيه لا ينطبق مع الضابط المذكور، بل ينافيه، وذلك أن الشبهة قد تكون غير محصورة بمقتضى الضابط المذكور، ولم يكن في الاجتناب عنها عسر أصلاً، كما هو مبين في المتن مع الأمثلة التي لا تحتاج إلى الشرح والتوضيح.

إلا أن يقال: إن الدليل على عدم وجوب الاجتناب في غير المحصور هو الإجماع فقط، فما ذكره من لزوم العسر يكون من باب بيان حكمة الحكم، وليس علة له حتى يدور

وأما ثانياً: فلأنَّ ظنَّ الفقيه بكون العدد المعين جارياً مجرى المحصور في سهولة الحصر أو مجرى غيره لا دليل عليه.

وأما ثالثاً: فلعدم استقامة الرجوع في موارد الشكِّ إلى الاستصحاب حتى يعلم الناقل، لأنَّه إنَّ أُريد استصحاب الحلِّ والجواز، كما هو الظاهر من كلامه، ففيه: إنَّ الوجه المقتضي لوجوب الاجتناب في المحصور - وهو وجوب المقدِّمة العلميَّة بعد العلم بحرمة الأمر الواقعي المرادِّبين المشتبهات - قائمٌ بعينه في غير المحصور، والمانع غيرُ معلوم، فلا وجه للرجوع إلى الاستصحاب، إلاَّ أنَّ يكون نظره إلى ما ذكرنا في الدليل الخامس من أدلَّة عدم وجوب

الحكم مدارها وجوداً وعدمًا، كما هو قضية العلية والمعلوليَّة، فتأمل جيداً.  
(وأما ثانياً: فلأنَّ ظنَّ الفقيه بكون العدد المعين جارياً مجرى المحصور في سهولة الحصر أو مجرى غيره لا دليل عليه).

حيث جعل المحقِّق رحمته عدد الألف ممَّا يعلم كونه غير محصور، وعدد الثلاثة بالعكس. ثمَّ قال بما حاصله: من أنَّ كلَّ عدد من الوسائط بينهما ظنَّ الفقيه بأنَّه كالألف يلحق به في الحكم، وكلَّ عدد ظنَّ بأنَّه كالثلاثة يلحق به. ثمَّ قال: في موارد الشكِّ يرجع إلى القوانين والنظائر، وقد تقدَّم المراد منهما.

وحاصل إيراد المصنِّف رحمته على كلام المحقِّق، هو أنَّ ظنَّ الفقيه ليس معتبراً، إذ لا دليل على اعتبار هذا الظنِّ، كما تقدَّم في بحث الظنِّ حول الكلام في حجِّيَّة قول اللغوي: إنَّ مطلق الظنِّ لا دليل على اعتباره في تعيين المعاني، فحينئذ لا دليل على اعتبار ظنَّ الفقيه في المقام لتعيين معنى المحصور عن غيره.

(وأما ثالثاً: فلعدم استقامة الرجوع في موارد الشكِّ إلى الاستصحاب ... إلى آخره).  
وحاصل هذا الإيراد: إنَّ استصحاب الجواز والحلِّ كما هو ظاهر كلام المحقِّق رحمته غير تامٍّ، وذلك أنَّ الحالة السابقة بالنسبة إلى الحلِّيَّة والجواز قد انتقضت بالعلم الإجمالي بوجود الحرام، والوجه المقتضي لوجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة في المحصور بعينه موجود في غير المحصور، غاية الأمر قد يقال: إنَّ عدم الحصر مانع عن وجوب الاحتياط، وحينئذ يجب إحراز المانع بعد وجود المقتضي، والمفروض أنَّ المانع غير معلوم في مورد الشكِّ في الحصر وعدمه، وحينئذ لا وجه للرجوع إلى الاستصحاب.

الاجتناب، من أنّ المقتضي لوجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة هو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل غير موجود، وحينئذٍ فمرجع الشك في كون الشبهة محصورة أو غيرها إلى الشك في وجود المقتضي للاجتناب، ومعه يرجع إلى أصالة الجواز. لكنك عرفت التأمل في ذلك الدليل، فالأقوى وجوب الرجوع مع الشك إلى أصالة الاحتياط لوجود المقتضي وعدم المانع. وكيف كان، فما ذكره من أصالة إحالة غير المحصور وتمييزه عن غيره إلى العرف لا يوجب إلا زيادة التحير في موارد الشك.

(إلا أن يكون نظره إلى ما ذكرنا في الدليل الخامس ... إلى آخره).

من عدم تحقق المقتضي لوجوب الاجتناب، لأن وجوب الاجتناب حكم من العقل من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، وهذا الحكم منه غير موجود في الشبهة غير المحصورة، لما تقدّم في الدليل الخامس من كون احتمال الضرر في غاية الضعف. (و حينئذٍ فمرجع الشك في كون الشبهة محصورة أو غيرها إلى الشك في وجود المقتضي للاجتناب، ومعه يرجع إلى أصالة الجواز) بعد انتفاء المقتضي لوجوب الاجتناب بالأصل. لكنك عرفت التأمل في ذلك الدليل ... إلى آخره).

حيث أشار المصنّف رحمته بالتأمل في آخر الدليل الخامس إلى عدم الفرق في حكم العقل بوجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة بين كونها محصورة أو غيرها، لأن حكمه بوجوب الاجتناب يكون دفعا للعقاب المحتمل من دون فرق بين كون احتمال العقاب قويا أو ضعيفا، فالمقتضي - حينئذٍ - موجود، فتجري أصالة الاحتياط بعد وجود المقتضي، وعدم العلم بوجود المانع، فتأمل.

(وكيف كان، فما ذكره من أصالة إحالة غير المحصور وتمييزه عن غيره إلى العرف لا يوجب إلا زيادة التحير في موارد الشك).

وذلك لوقوع الشك كثيرا في مصاديق المفاهيم العرفية مع العلم بها إجمالا، والشاهد على ذلك ما ترى من أنّ الماء من أوضح المفاهيم العرفية، ومع ذلك قد يشك في صدقه على بعض المياه، كماء السيل مثلا، وقد يكون المقام من هذا القبيل أيضا، إذ بالرجوع إلى العرف يعلم إجمالا أنّ غير المحصور هو ما يعسر عدّه عادة، إلا أنّ عسر العدّ يختلف

وقال كاشف اللثام في مسألة المكان المشتبه بالنجس: «لعل الضابط أن ما يؤدي اجتنابه إلى ترك الصلاة غالباً فهو غير محصور، كما أن اجتناب شاة أو امرأة مشتبهة في صقع من الأرض يؤدي إلى الترك غالباً»، انتهى، واستصوبه في مفتاح الكرامة. وفيه ما لا يخفى من عدم الضبط، ويمكن أن يقال بملاحظة ما ذكرنا في الوجه الخامس: إن غير المحصور ما بلغ كثرة الوقائع المحتملة للتحريم إلى حيث لا يعتني العقلاء بالعلم الإجمالي الحاصل فيها.

الأ ترى أنه لو نهى المولى عبده عن المعاملة مع زيد، فعامل العبد مع واحد من أهل قرية كبيرة يعلم بوجود زيد فيها لم يكن ملوماً وإن صادف زيدا، وقد ذكرنا أن المعلوم بالإجمال قد يؤثر مع قلة الاحتمال ما لا يؤثر مع الانتشار وكثرة الاحتمال، كما قلناه في سبب واحد مردد بين اثنين أو ثلاثة ومردد بين أهل بلدة.

باختلاف الزمان، كما عرفت، وقد يكون الشيء مردداً بين أمور يعسر عدّها ولا عسر في الاجتناب عنه، فالرجوع إلى العرف لا يزيد إلا تحيراً.

(وقال كاشف اللثام في مسألة المكان المشتبه بالنجس: لعل الضابط) في كون الشبهة غير محصورة (أن ما يؤدي اجتنابه إلى ترك الصلاة غالباً)، كما لو كان المكان النجس مردداً بين أمكنة من صقع الأرض بحيث يؤدي ترك الصلاة فيها إلى ترك أصل الصلاة بالنسبة إلى أغلب الناس في أغلب الأوقات، (كما أن اجتناب شاة أو امرأة مشتبهة في صقع من الأرض يؤدي إلى الترك غالباً)، أي: إلى ترك أكل اللحم في الأول، وترك التزويج في الثاني، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي دام ظله. (وفيه ما لا يخفى من عدم الضبط).

لأن الضابط المذكور يختص بمقدمات الصلاة، ذلك لأن طهارة مكان المصلي من مقدمات الصلاة، فلا يشمل غيرها من الشبهات غير المحصورة، مع أن اشتباه النجس بين أمكنة صقع الأرض وإن كانت غير محصورة لا يؤدي إلى ترك الصلاة غالباً، وذلك لإمكان أداء الصلاة في غير الأرض، كالصلاة على الفرش والخشب والسيارة وغيرها من موجودات صقع الأرض التي تكون خارجة عن أطراف الشبهة بالفرض.

(ويمكن أن يقال بملاحظة ما ذكرنا في الوجه الخامس: إن غير المحصور ما بلغ كثرة الوقائع المحتملة للتحريم إلى حيث لا يعتني العقلاء بالعلم الإجمالي).

ونحوه ما إذا علم إجمالاً بوجود بعض القرائن الصارفة المختفية لبعض ظواهر الكتاب والسنة، أو حصول النقل في بعض الألفاظ، إلى غير ذلك من الموارد التي لا يعتنى فيها بالعلوم الإجمالية المترتب عليها الآثار المتعلقة بالمعاش والمعاد في كل مقام. وليعلم أن العبرة في الاحتمالات - كثرة وقلة - بالوقائع التي تقع مورداً للحكم بوجوب

وحاصل هذا الوجه في بيان الضابط للشبهة غير المحصورة - نظراً إلى ما تقدم في الوجه الخامس من عدم وجوب الاجتناب في غير المحصور - هو أن غير المحصور ما بلغ احتمال الحرام فيه من الضعف في أطراف الشبهة لأجل كثرتها إلى حد لا يعتنى العقلاء بالعلم الإجمالي بوجود الحرام فيها، ولا يحكم العقل بوجوب الاجتناب عنها، وذلك لكون احتمال العقاب في كل طرف في غاية الضعف.

ومن المعلوم أن العلم الإجمالي يؤثر مع قلة الأطراف ما لم يؤثره مع كثرتها، كما هو واضح في مثال سب واحد مردد بين اثنين أو مردد بين أهل بلدة، حيث يتأثر كل منهما في الأول ولا يتأثر أحد منهم في الثاني.

(ونحوه ما إذا علم إجمالاً بوجود بعض القرائن الصارفة المختفية لبعض ظواهر الكتاب والسنة، أو حصول النقل في بعض الألفاظ).

حيث لا يعتنى بالعلم الإجمالي المذكور، ولا يتوقف به في العمل بظواهر الكتاب والسنة (الآثار المتعلقة بالمعاش والمعاد) والأول كمثال المعاملة، والثاني كمثال ظواهر الكتاب والسنة على ما في شرح الأستاذ الاعتمادي دام ظله.

إلا إن هذا الضابط لا يكون صحيحاً من جهة كونه موجباً لجواز المخالفة القطعية في الشبهة غير المحصورة، ولهذا قال غلام رضا رحمته في تعليقه على الرسائل ما هذا لفظه:

«والأولى في بيان الضابط أن يقال: إن غير المحصور ماكثر أطرافه وكان الاجتناب عنها مورثاً للحرَج، فالمناطق في تحقُّقه كثرة الأطراف وإيراث الاجتناب عنها للحرَج، أمّا الأول، فيستفاد من فهم العرف، فإنهم لا يفهمون من لفظ غير المحصور إلا الكثرة، وأمّا الثاني، فيستفاد من الاستدلال في المسألة بدليل الحرَج، لأنّ الدليل الخاص - كما تقدم - يخصّص العنوان العام» انتهى مورد الحاجة من كلامه.

(وليعلم أن العبرة في الاحتمالات - كثرة وقلة - بالوقائع التي تقع مورداً للحكم بوجوب

الاجتناب مع العلم التفصيلي بالحرام.

فإذا علم بحبة أرز محرمة أو نجسة في ألف حبة، والمفروض أن تناول ألف حبة من الأرز في العادة بعشر لقمات، فالحرام مرددين عشرة احتمالات لألف محتمل، لأن كل لقمة يكون فيها الحبة حرام أخذها لاشتمالها على مال الغير، أو مضعها لكونه مضعاً للنجس، فكأنه علم إجمالاً بحرمة واحدة من عشر لقمات.

نعم، لو اتفق تناول الحبوب في مقام يكون تناول كل حبة واقعة مستقلة كان له حكم غير المحصور، وهذا غاية ما ذكروا، أو يمكن أن يذكر في ضابط المحصور وغيره، ومع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشئ منها.

فالأولى الرجوع في موارد الشك إلى حكم العقلاء بوجوب مراعاة العلم الإجمالي الموجود في ذلك المورد، فإن قوله: اجتنب عن الخمر، لا فرق في دلالته على تنجز التكليف بالاجتناب عن الخمر بين الخمر المعلوم المردين أمور محصورة وبين الموجود المردين أمور غير محصورة.

الاجتناب مع العلم التفصيلي بالحرام).

فيكون - حينئذ - اشتباه حبة أرز محرمة أو نجسة بين ألف حبة شبهة محصورة لا غير محصورة، وذلك أن ألف حبة في مقام تناولها لا تزيد عن عشر لقمات عادة، فكل لقمة تعد واقعة يحكم فيها بالحرمة أو الحلية، فتكون أطراف الشبهة عشرة، ومن المعلوم أن اشتباه الحرام بين عدد العشر يكون من الشبهات المحصورة.

نعم، لو فرض تعلق الحكم بكل حبة أصبحت كل حبة واقعة مستقلة، فتكون الشبهة حينئذ غير محصورة.

(فالأولى الرجوع في موارد الشك إلى حكم العقلاء بوجوب مراعاة العلم الإجمالي الموجود في ذلك المورد).

وحاصل كلام المصنف عليه السلام هو أن الأولى هو الأخذ بالاحتياط في موارد الشك في كون الشبهة محصورة أو غيرها، وذلك أن مقتضى قول الشارع: اجتنب عن الخمر، هو الاجتناب عن الخمر لتنجز التكليف بالعلم الإجمالي، من دون فرق بين كون الشبهة محصورة أو غيرها.

غاية الأمر قيام الدليل في غير المحصورة على اكتفاء الشارع على الحرام الواقعي ببعض احتمالاته، كما تقدّم سابقاً، فإذا شكّ في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة شكّ في قيام الدليل على قيام بعض الاحتمالات مقام الحرام الواقعي في الاكتفاء عن امثاله بترك ذلك البعض، فيجب ترك جميع الاحتمالات لعدم الأمن من الوقوع في العقاب بارتكاب البعض. الثالث: إذا كان المرّد بين الأمور الغير المحصورة أفراداً كثيرة، نسبة مجموعها إلى المشتبهات كنسبة الشيء إلى الأمور المحصورة، كما إذا علم بوجود خمسمائة شاة محرّمة في ألف وخمسمائة شاة، فإن نسبة مجموع المحرّمات إلى المشتبهات كنسبة الواحد إلى الثلاثة،

غاية الأمر فيما إذا كانت الشبهة غير محصورة اكتفى الشارع بترك بعض الاحتمالات بدلاً عن الحرام الواقعي، فحينئذ يرجع الشكّ في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة إلى الشكّ في قيام الدليل على قيام بعض الاحتمالات مقام الحرام الواقعي على فرض كون الشبهة غير محصورة وعدم قيام ذلك.

(فيجب ترك جميع الاحتمالات لعدم الأمن من الوقوع في العقاب بارتكاب البعض). وذلك لوجود المقتضي لوجوب الاجتناب عن جميع الأطراف وعدم إحراز المانع، أي: قيام الدليل على كفاية ترك بعض الاحتمالات بدلاً عن الحرام الواقعي في موارد الشكّ. (الثالث: إذا كان المرّد بين الأمور الغير المحصورة أفراداً كثيرة، نسبة مجموعها إلى المشتبهات كنسبة الشيء إلى الأمور المحصورة ... إلى آخره).

ومحلّ البحث في هذا المورد الثالث يتّضح بعد ذكر مقدّمة، وهي: إنّ الحرام المشتبه على قسمين:

الأول: أن يكون واحداً.

والثاني: أن يكون متعدّداً.

ثمّ إنّ القسم الأول - أيضاً - على قسمين:

أحدهما: الحرام الواحد مشتبهاً بين أمور قليلة.

وثانيهما: أن يكون مرّداً بين أمور كثيرة.

ويسمّى القسم الأول من هذين القسمين بالشبهة المحصورة، كما يسمّى بشبهة القليل

في القليل.



فالظاهر أنه ملحق بالشبهة المحصورة، لأن الأمر متعلق بالاجتناب عن مجموع الخمسمائة في المثال، ومحمّلاتُ هذا الحرام المتباينة ثلاثة، فهو كاشتباه الواحد في الثلاثة، وأمّا ما عدا هذه الثلاثة من الاحتمالات فهي احتمالات لا تنفك عن الاشتمال على الحرام.

ويسمى القسم الثاني بالشبهة غير المحصورة، كما يسمّى بشبهة القليل في الكثير، وقد تقدّم حكمهما.

والقسم الثاني من التقسيم الأول يسمّى بشبهة الكثير في الكثير.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنّ محلّ البحث في المقام هو القسم الثاني من التقسيم الأول، أي: شبهة الكثير في الكثير. هذا تمام الكلام في تحرير محلّ البحث في هذا المقام. وأمّا توضيح العبارة، فنذكر ما أفاده الأستاذ الاعتمادي دامت إفاداته، حيث قال: «إنّ نسبة خمسمائة شاة محرّمة إلى أطراف العلم الإجمالي وهي ألف وخمسمائة هي نسبة الواحد إلى الثلاثة، فتكون الشبهة شبهة محصورة يجب الاجتناب فيها عن جميع أطراف الشبهة (لأنّ الأمر) لم يتعلّق باجتنب واحد منها، بل (متعلّق بالاجتناب عن مجموع الخمسمائة في المثال)، إذ المحتملات المتعارضة - حينئذ - ثلاثة، بمعنى أنّ خمسمائة شاة محرّمة مردّدة بين ثلاثة طوائف كلّ واحدة منها خمسمائة بالفرض، فيقال: إنّ الطائفة المحرّمة؛ إمّا هذه، أو الثانية، أو الثالثة.

(وأمّا ما عدا هذه الثلاثة من الاحتمالات)، بأنّ تجعل المحتملات مائة مائة مثلاً (فهي احتمالات لا تنفك عن الاشتمال على الحرام)؛ لأنّ الحرام أكثر من مائة، فما فوقها داخل في سائر المحتملات، فلا يكون احتمال حرمة كلّ واحدة من مائة معارضاً لاحتمال حرمة مائة أخرى، وذلك لوجود احتمال الحرمة في مائة أخرى أيضاً.

فلاحتمالات فيما عدا الثلاثة غير متعارضة، والاحتمالات الثلاثيّة متعارضة، إذ لو فرضنا خمسمائة محرّمة بالتمام، لكان ما بقي من العدد المذكور - وهو الألف - حلالاً بالتمام، فحينئذ يكون احتمال حرمة كلّ واحدة من خمسمائة معارضاً باحتمال حرمة كلّ واحدة من الطائفتين الباقيتين على سبيل البدل، فيكون كاشتباه الواحد في الثلاثة، حيث يكون حرمة كلّ واحد من الثلاثة معارضاً باحتمال حرمة كلّ واحد من الباقيين على سبيل البدل.

الرابع: إننا ذكرنا في المطلب الأول المتكفل لبيان حكم أقسام الشك في الحرام مع العلم بالحرمة أن مسائله أربع: الأولى منها الشبهة الموضوعية.  
وأما [المسائل] الثلاث الأخر: وهي ما إذا اشتبه الحرام بغير الواجب، لاشتباه الحكم من جهة عدم النص، أو إجمال النص، أو تعارض النصين. فحكمها يظهر مما ذكرنا في الشبهة الموضوعية.

وهذا مختصر الكلام في هذا المقام، وقد عرضنا عن بسط الكلام فيه تجنباً عن التطويل، فمَنْ يريد التفصيل والشقوق والاحتمالات فله أن يراجع إلى الكتب المبسطة.  
(الرابع: إننا ذكرنا في المطلب الأول المتكفل لبيان حكم أقسام الشك في الحرام مع العلم بالحرمة أن مسائله أربع).

أي: مسائل المطلب الأول أربع:

(الأولى: منها الشبهة الموضوعية) وهي: ما يكون الشك فيه ناشئاً عن الأمور الخارجية، وقد تقدّم بيان أقسامها مع حكم كل منها، حيث كانت أقسامها ثلاثة:  
الأولى: شبهة القليل في القليل أو المحصورة.  
والثانية: شبهة القليل في الكثير أو غير المحصور.  
والثالثة: شبهة الكثير، في الكثير، وحكم الأخيرة كالأولى وجوب الاحتياط وحكم الثانية عدمه.

وبقي الكلام في المسائل الثلاث الأخر، (وهي ما إذا اشتبه الحرام بغير الواجب، لاشتباه الحكم من جهة عدم النص، أو إجمال النص، أو تعارض النصين).  
والمصنّف لم يتعرّض لحكم هذه المسائل الثلاث، بل اكتفى بالإشارة إليه بقوله:  
(فحكمها يظهر ممّا ذكرنا في الشبهة الموضوعية).

أي: حكم المسائل الثلاث الباقية يظهر من حكم المسألة الأولى، وهي الشبهة الموضوعية، وظاهر هذا الكلام من المصنّف رحمته هو وجوب الاحتياط في جميع صور الشبهة الحكمية إذا كانت الشبهة فيها من شبهة القليل في القليل، أي: الشبهة المحصورة كما هي كذلك، لأنّ فرض الشبهة غير المحصورة في الشبهة الحكمية نادر، بل معدوم، لأنّ المكلف به في الشبهة الحكمية مردّد بين أمور محصورة دائماً.

لكن أكثر ما يوجد من هذه الأقسام الثلاثة هو القسم الثاني، كما إذا تردّد الغناء المحرّم بين مفهومين بينهما عموم من وجه، فإنّ مادّتي الافتراق من هذا القسم. ومثل ما إذا ثبت بالدليل حرمة الأذان الثالث يوم الجمعة واختلف في تعيينه.

والحاصل: إنّ الحكم في جميع مسائل الشبهة الحكميّة هو وجوب الاحتياط.

(لكنّ أكثر ما يوجد من هذه الأقسام الثلاثة هو القسم الثاني).

أي: ما يكون اشتباه الحكم فيه من جهة إجمال النصّ، حيث يصدق إجمال النصّ على ما إذا كان متعلّق الحكم مجملاً، كما تقدّم في بحث البراءة.

(كما إذا تردّد الغناء المحرّم بين مفهومين)، أي: الصوت المطرب، والصوت مع ترجيع (وبينهما عموم من وجه) ومادّة الاجتماع هي ما إذا كان الصوت جامعاً لكلا الوصفين، ولا شكّ في كونه حراماً.

وإنّما الكلام في مادّتي الافتراق وهي الصوت مع الترجيع من دون الإطراب أو مع الإطراب من دون الترجيع، وحكهما هو وجوب الاحتياط عند المصنّف رحمته، هذا فيما إذا تردّد الغناء بين كونه صوتاً مشتملاً على الترجيع وإن لم يكن مطرباً، وبين كونه صوتاً مشتملاً على التطريب وإن لم يكن مرجّعاً، فيعلم إجمالاً بحرمة أحدهما، فيجب الاحتياط بتركهما معاً، وأمّا لو احتمل كون الغناء مادّة الاجتماع، لكان مثال الغناء خارجاً عن المفروض وداخلياً في دوران الأمر في الحرام بين الأقلّ والأكثر.

(ومثل ما إذا ثبت بالدليل حرمة الأذان الثالث يوم الجمعة واختلف في تعيينه).

فقيل: إنّ المراد منه هو الأذان الثاني بعد الأذان الواقع في وقت ظهر الجمعة، سواء كان هذا الأذان الثاني بين يدي الخطيب أم على المنارة أم على غيرها، وعللّ بأنّه بدعة لكونه لم يفعل في عهد النبي صلّى الله عليه وآله ولا في عهد الأولين، وإنّما أحدثه عثمان أو معاوية على اختلاف النقلة، فيكون بدعة وإحداثاً في الدين، كما قيل بأنّه يسمّى ثالثاً، لأنّ النبي صلّى الله عليه وآله شرّع في الصلاة أذاناً وإقامة، فالأذان الثاني بالنسبة إليهما يكون ثالثاً.

وقيل أيضاً: إنّ المراد به أذان العصر، وسمّي ثالثاً لكونه ثالثاً بالنسبة إلى أذان الصبح والظهر، كما في الأوثق، وكيف كان، فقد دلّت بعض الروايات على حرمة الأذان الثالث يوم الجمعة لكونه بدعة، فيجب ترك ما يحتمل أن يكون منه احتياطاً.

مثل قوله ﷺ: (مَنْ جَدَّدَ قَبْرًا أَوْ مَثَلًا مَثَلًا فَقَدْ خَرَجَ عَنِ الْإِسْلَامِ) <sup>(١)</sup> حيث قُرئ: جَدَّدَ بِالْجِيمِ، وَالْحَاءُ الْمَهْمَلَةَ، وَالْخَاءُ الْمَعْجَمَةَ، وَقُرئَ جَدَّثَ بِالْجِيمِ وَالْثَاءُ الْمَثَلَّثَةَ.

و(مثل قوله ﷺ: (مَنْ جَدَّدَ قَبْرًا أَوْ مَثَلًا مَثَلًا فَقَدْ خَرَجَ عَنِ الْإِسْلَامِ)، حيث قُرئ: جَدَّدَ بِالْجِيمِ).

ومعناه - حينئذ - هو تجديد القبر بعد اندراسه، وحمل الحديث على كراهة تجديد القبر بعد الاندراس.

وقُرئ (بالحاء المهملة) فمعناه تحديد القبر، أي: ترفيعه.

(والخاء المعجمة)، قُرئ بالخاء، فمعناه تحديد القبر.

قال الأستاذ الاعتمادي دام ظلّه: «لعلّ المراد به هو نبش القبر، واحتمل في بحر الفوائد هذا المعنى في جَدَّدَ بِالْجِيمِ، حيث قال بعد ذكره ﷺ جَدَّثَ الْقَبْرَ: فلا ندري ما عنى به، والذي أذهب إليه أنّه جَدَّدَ بِالْجِيمِ ومعناه نبش القبر أو جَدَّدَهُ». انتهى.

وأيضاً قال الأستاذ الاعتمادي دام ظلّه: «لعلّ المراد بالتجديد هو جعل القبر قبراً ثانياً» وكيف كان، فيجب الاحتياط بالاجتناب عن المعاني المذكورة، وذلك للعلم إجمالاً بحرمة واحد منها. وقوله ﷺ: (فقد خرج عن الإسلام) يحمل على المبالغة في العصيان.

هذا تمام الكلام في المطلب الأول وهو اشتباه الحرام بغير الواجب والله الحمد.



(١) الفقيه ١: ١٢٠/٥٧٩. التهذيب ١: ٤٥٩/١٤٩٧. المحاسن ٢: ٤٥٣/٢٥٦٠. الوسائل ٥: ٣٠٦. أبواب أحكام المساكن، ب ٣، ح ١٠، وفي جميعها وردت الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام.

## المطلب الثاني

### في اشتباه الواجب بغير الحرام

وهو على قسمين؛ لأنّ الواجب:

إمّا مردّد بين أمرين متباينين، كما إذا تردّد الأمر بين وجوب الظهر والجمعة في يوم الجمعة، وبين القصر والإتمام في بعض المسائل.  
وإمّا مردّد بين الأقلّ والأكثر، كما إذا تردّدت الصلاة الواجبة بين ذات السورة وفاقدتها، للشكّ في كون السورة جزءً.

(المطلب الثاني: في اشتباه الواجب بغير الحرام).

والواجب المشتبه بغير الحرام على قسمين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله:

(إمّا مردّد بين أمرين متباينين) وهو ما (إذا تردّد الأمر بين وجوب الظهر والجمعة في يوم الجمعة، وبين القصر والإتمام في بعض المسائل).

كما في السير إلى أربعة فراسخ، وكما لو نوى الإقامة ثمّ عدل عنها بعد الرباعيّة أو قبلها، وهو جاهل عاجز عن التعلّم، فيشكّ في أنّ الواجب هل هو القصر، أو الإتمام؟ على ما في شرح الأستاذ الاعتمادي بتصرّف.

وثانيهما: ما أشار إليه بقوله:

(وإمّا مردّد بين الأقلّ والأكثر، كما إذا تردّدت الصلاة الواجبة بين ذات السورة وفاقدتها، للشكّ في كون السورة جزءً).

والواجب المردّد بين الأقلّ والأكثر على قسمين:

أحدهما: دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، بمعنى أنّ الأمر لا يسقط بالنسبة إلى الأقلّ عند الإتيان به لو كان الواجب في الواقع هو الأكثر.

وثانيهما: دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليين، بمعنى أنّ الأمر يسقط بالنسبة إلى ما أتى به من الأقلّ وإن كان الواجب في الواقع هو الأكثر، ومثال ذلك هو قضاء الفوائت المردّدة بين الأقلّ والأكثر، وأداء الدين المردّد بينهما.

ولا يخفى عليك أنّ هذا القسم الثاني خارج عن المقام، لأنّ الشكّ فيه يرجع إلى الشكّ

وليس المثالان الأولان من الأقل والأكثر، كما لا يخفى.

في أصل التكليف بعد انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل، والشك البدوي في وجوب الزائد.

ثم إن القسم الأول - وهو دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين - على قسمين: أحدهما: أن يكون الجزء المشكوك من الأجزاء الخارجيّة. وثانيهما: أن يكون من الأجزاء الذهنيّة، كما سيأتي تفصيل ذلك في كلام المصنّف رحمته. وبالجملة، إن الواجب المشتبه بغير الحرام؛ إمّا مردّد بين المتباينين، أو مردّد بين الأقل والأكثر. والأقل والأكثر؛ إمّا ارتباطيان أو استقلاليان، فمجموع صور اشتباه الواجب بغير الحرام ثلاثة، ويبحث عن كلّ واحد منها في أربع مسائل من جهة أن اشتباه الواجب في كلّ منها:

إمّا من جهة الموضوع والأمور الخارجيّة، أو من جهة عدم النصّ أو إجماله، أو تعارض النصّين.

فحاصل ضرب الثلاثة في الأربعة هو اثنتا عشرة مسألة، ولم يتعرّض المصنّف رحمته لدوران الواجب بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في التكليف لا المكلف به فتبقى ثمانية مسائل.

قوله: (وليس المثالان الأولان من الأقل والأكثر).

دفع لما يتوهم من أن المثالين المذكورين لم يكونا من المتباينين، بل هما مثالان للأقل والأكثر الارتباطيين، لأنّ الظهر والجمعة متحدان في الحقيقة متفاوتان في القلّة والكثرة، وكذلك القصر والتمام حيث يكون التمام مشتملاً على القصر.

فدوران الواجب في المثالين يكون بين الأقل والأكثر كدوران الصلاة بين ذات السورة وفاقدتها في المثال الثالث.

وحاصل الدفع: ليس المثالان الأولان من مثال الأقل والأكثر، لأنّ الأقل في كلا المثالين هي الماهيّة بشرط لا، أي: الركعتان بشرط عدم الزيادة، والأكثر فيهما هي الماهيّة بشرط شيء، أي: الركعتان بشرط الزيادة، والتباين بين الماهيّة بشرط لا وبشرط شيء لا يحتاج إلى البيان؛ لأنهما من أقسام الماهيّة من اللابشرط المقسمي، والتباين بين الأقسام أظهر من الشمس.

واعلم أننا لم نذكر في الشبهة التحريمية من الشك في المكلف به صور دوران الأمرين الأقل والأكثر، لأن مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهة، إلى الشك في أصل التكليف، لأن الأكثر معلوم الحرمة، والشك في حرمة الأقل.

وهذا بخلاف المثال الثالث، فإن الأكثر فيه وإن كان بشرط الزيادة، إلا أن الأقل فيه لم يؤخذ بشرط عدم الزيادة، بل أخذ على نحو لا بشرط شيء، ومن المعروف أن اللابشرط يجتمع مع الشرط، ولا ينافيه، حتى يكون ما أخذ بشرط شيء مابياً مع ما أخذ لا بشرط شيء. (واعلم أننا لم نذكر في الشبهة التحريمية من الشك في المكلف به صور دوران الأمرين الأقل والأكثر، لأن مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهة إلى الشك في أصل التكليف، لأن الأكثر معلوم الحرمة، والشك في حرمة الأقل).

وحاصل كلام المصنف رحمته هو الدفع لما يمكن أن يقال: إنه قد ذكر في الشبهة الوجوبية صور دوران الواجب بين المتباينين وصور دورانه بين الأقل والأكثر، مع أنه لم يذكر في الشبهة التحريمية في الشك في المكلف به صور دوران الحرام بين الأقل والأكثر، ومن هنا منشأ التوهم، حيث يقال: لماذا ترك المصنف رحمته صور دوران الحرام بين الأقل والأكثر وذكر صور دوران الواجب بين الأقل والأكثر؟!

ولكن مما ذكره المصنف رحمته لم يبق مجال لهذا التوهم، وذلك أن دوران الحرام بين الأقل والأكثر يكون خارجاً عن المقام، لأن الشك فيه يرجع إلى الشك في أصل التكليف. ومحل الكلام في المقام هو الشك في المكلف به، فدوران الحرام بين الأقل والأكثر يرجع الشك فيه إلى الشك في أصل التكليف، وإن كان الأقل والأكثر ارتباطيين فضلاً عن كونهما استقلاليين، إلا أن ظاهر كلام المصنف رحمته في الأول بقريته قوله: (لأن الأكثر معلوم الحرمة)، فإن الأكثر يكون معلوم الحرمة فيما إذا دار الحرام بين الأقل والأكثر الارتباطيين، ومثاله هو نقش صورة الحيوان ذي الروح، حيث يدور أمر الحرام فيه بين الأقل وهو نقش الصورة الناقصة، وبين الأكثر وهو نقش الصورة الكاملة، وحرمة الأكثر وهو نقش تمام الصورة معلومة، وحرمة الأقل وهو نقش الناقص مشكوكة، فتجري فيه البراءة، وذلك لانحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بالنسبة إلى الأكثر، والشك البدوي بالنسبة إلى الأقل.

## القسم الأول

### دوران الواجب بين المتباينين

أمّا القسم الأوّل: [فيما إذا دار الأمر في الواجب بين أمرين متباينين] فالكلام فيه يقع في أربع مسائل، على ما ذكرنا في أوّل الباب، لأنّه إمّا أن يشتبه الواجب بغير الحرام من جهة عدم النصّ المعتبر، أو إجماله، أو تعارض النصّين، أو من جهة اشتباه الموضوع.

وأما مثال دوران الحرام بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليين كقراءة العزيمة على الحائض، حيث يدور الحرام فيها بين الأقلّ وهي قراءة آية السجدة فقط، وبين الأكثر وهي قراءة تمام السورة، فحرمة الأقلّ متيقّنة، وحرمة الأكثر مشكوكة، فتجري فيه البراءة لرجوع الشكّ بالنسبة إلى الأكثر إلى الشكّ في أصل التكليف.

وكيف كان، فصور دوران الحرام بين الأقلّ والأكثر مطلقاً تكون خارجة عن المقام، لرجوع الشكّ فيها إلى الشكّ في أصل التكليف، فلذا ترك ذكرها المصنّف رحمته إلا أنّ تعليل المصنّف رحمته وهو قوله: (لأنّ الأكثر معلوم الحرمة) لا يشمل دوران الحرام بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليين، وكان عليه أن يعلّل بما يشملهما.

#### تنبيه:

لا بأس أن نذكر جميع الصور والاحتمالات المتصوّرة في الشبهة التحريميّة في الشكّ في المكلف به، وكذلك ما يتصوّر في الشبهة الوجوبيّة المبسووث عنها في المقام، كما ذكرها الأستاذ الاعتمادي دامت إفاداته مع الأمثلة، إلا أنّنا نزيد عليه ترتيباً مشتملاً على الجدول لتسهيل المحصّلين.

فنقول بعون الله تعالى: في صور الشبهة التحريميّة أنّ اشتباه الحرام بغير الواجب:

إمّا يكون من جهة الأمور الخارجيّة.

أو من جهة عدم النصّ.

أو من جهة إجمال النصّ.

أو من جهة تعارض النصّين.



والحرام المشتبه في جميع الصور الأربع:  
إمّا مردّد بين المتباينين.  
أو بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين.  
أو بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليين.  
وحاصل ضرب الثلاثة في الأربعة هي اثنتا عشرة صورة ومسألة.  
ونفس الصور المذكورة في الشبهة التحريميّة تأتي في الشبهة الوجوبيّة أيضاً، لأنّ  
اشتباه الواجب بغير الحرام لا يخلو عن أمور:  
منها: الأمور الخارجيّة.  
ومنها: عدم النصّ.  
ومنها: إجماله.  
ومنها: تعارض النصّين.  
ثمّ إنّ الواجب المشتبه في جميع الصور الأربع كذلك؛ إمّا مردّد بين المتباينين، أو بين  
الأقلّ والأكثر الارتباطيين، أو الاستقلاليين، ونتيجة ضرب الثلاثة في الأربعة هي اثنتا  
عشرة صورة، فمجموع الصور المتصوّرة في كلتا الشبهتين هي أربع وعشرون صورة،  
فلا بدّ من جداول مشتملة على هذه الصور، فعليك بالجداول:

## الجدول الأول لصور اشتباه الحرام بغير الواجب

الأحكام	الأمثلة	منشأ الاشتباه	دوران الحرام
وجوب الاحتياط	محصور، كاشتباه النجس بين الإبناء،	الأمر الخارجية	دوران الحرام بين المتباينين
عدم وجوب الاحتياط	غير محصور، كاشتباه النجس بين أكثر من ألف		
وجوب الاحتياط	كما إذا اختلفت الأمة بين حرمة الصوت المطرب والصوت المرجع ولم يكن نص فيه أصلاً.	عدم النص	دوران الحرام بين المتباينين
وجوب الاحتياط	نفس المثال المتقدم على فرض وجود النص الدال على حرمة الفناء والاختلاف في معناه بأنه إما الصوت المطرب أو المرجع .	إجمال النص	دوران الحرام بين المتباينين
الحكم هو التخيير بين الدليلين إن لم يكن مع أحدهما ترجيح، وذلك لأخبار التخيير في باب التعارض	نفس المثال السابق على فرض تعارض النصين بأن يدل أحدهما على حرمة الصوت المطرب والآخر على حرمة الصوت مع الترجيح	تعارض النصين	دوران الحرام بين المتباينين

## الجدول الثاني لصور اشتباه الحرام بغير الواجب

الأحكام	الأمثلة	منشأ الاشتباه	دوران الحرام
عدم وجوب الاحتياط لرجوع الشك بالنسبة الى الأقل الى التكاليف	كما لو فرضنا أحداً قد نذر ترك ترسيم صورة الحيوان ذي الروح، فنسي ما تعلق به النذر، لا يدري أنه ترسيم كَلِّ جزء ولو واحداً، وأنه ترسيم الصورة الكاملة، فيدور ما حرّم بالنذر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وهذا الفرض إنما يصحّ على القول بكراهة الترسيم المزبور ولو فرضاً.	الأمر الخارجية	دوران الحرام بين الأقل والأكثر الارتباطيين
عدم وجوب الاحتياط لعين الوجه المتقدم	كما إذا اختلفت الأمة في أنّ الحرام هو تصوير ذي الروح تماماً أو مطلقاً، ولو كان ناقصاً مع فرض عدم ورود النصّ فيه.	عدم النصّ	دوران الحرام بين الأقل والأكثر الارتباطيين
عدم وجوب الاحتياط لنفس الوجه المذكور	نفس المثال المتقدم مع فرض وجود النصّ على حرمة التصوير، والاختلاف في أنّ المراد منه هو التام أو مطلق التصوير وإن كان ناقصاً	إجمال النصّ	دوران الحرام بين الأقل والأكثر الارتباطيين
يمكن الحكم بالتخيير إن لم نقل بترجيح مادّة على حرمة التصوير التام لأنه المتيقن	نفس المثال المذكور على فرض تعارض النصّين بأنّ يدلّ أحدهما على حرمة التصوير التام والآخر على حرمة مطلقاً.	تعارض النصّين	دوران الحرام بين الأقل والأكثر الارتباطيين

## الجدول الثالث لصور اشتباه الحرام بغير الواجب

الأحكام	الأمثلة	منشأ الاشتباه	دوران الحرام
وجوب الاحتياط لعدم انحلال العلم الإجمالي	كنجاسة هذا الإبناء أو الإبناءين الآخرين.	الأمر الخارجي	دوران الحرام بين الأقل والأكثر الاستقلاليين
عدم وجوب الاحتياط لرجوع الشك بالنسبة إلى الأكثر إلى الشك في أصل التكليف.	كاختلاف الأمة بين قراءة العزيمة على الحائض وبين قراءة آية السجدة فقط.	عدم النص	دوران الحرام بين الأقل والأكثر الاستقلاليين
عدم وجوب الاحتياط لعين الوجه المتقدم.	نفس المثال المتقدم على فرض وجود النص الدال على حرمة القراءة، واختلف في أن المراد منه تمام السورة أو آية السجدة فقط.	إجمال النص	دوران الحرام بين الأقل والأكثر الاستقلاليين
الحكم هو التخيير بين الدليلين إن لم يكن مع أحدهما ترجيح لأخبار التخيير في باب التعارض.	نفس المثال المذكور على فرض تعارض النصين بأن يدل أحدهما على حرمة قراءة تمام السورة والآخر على حرمة قراءة آية السجدة فقط.	تعارض النصين	دوران الحرام بين الأقل والأكثر الاستقلاليين

## الجدول الأول لصور اشتباه الواجب بغير الحرام

الأحكام	الأمثلة	منشأ الاشتباه	دوران الواجب بين المتباينين
وجوب الاحتياط لعين ما تقدم في الشبهة المحصورة التحريمية.	مثل وجوب قضاء إحدى الصلاتين	الأمر الخارجي	دوران الواجب بين المتباينين
الأقوى وجوب الاحتياط لوجود المفتضي وعدم المانع، كما سيأتي عن المصنف <small>رحمته</small> .	كاختلاف الأمة على وجوب الظهر أو الجمعة في يوم الجمعة مع فرض عدم وجود النص	عدم النص	دوران الواجب بين المتباينين
وجوب الاحتياط عند المصنف <small>رحمته</small> كما سيأتي في كلامه.	كما دلّ الدليل على وجوب حفظ الصلاة الوسطى، ووقع الاختلاف في أنّ المراد منها هل هو الجمعة أو الظهر أو العصر؟	إجمال النص	دوران الواجب بين المتباينين
الحكم هو التخيير إن لم يكن ترجيح مع أحد الدليلين، وذلك لأخبار التخيير في باب التعارض.	كما قام دليل على وجوب الظهر يوم الجمعة والآخر على وجوب الجمعة.	تعارض النصين	دوران الواجب بين المتباينين

## الجدول الثاني لصور اشتباه الواجب بغير الحرام

الأحكام	الأمثلة	منشأ الاشتباه	دوران الواجب
عدم وجوب الاحتياط على فرض انحلال العلم الإجمالي، والآ فلاحياط.	كما نسي المكلف أجزاء الصلاة لا يدري أنها عشرة أو تسعة.	الأمر الخارجية	دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين
الأقوى عند المصنف <small>عليه السلام</small> عدم وجوب الاحتياط، كما سيأتي عنه، وإن ذهب بعض الأصحاب إلى وجوب الاحتياط.	كاختلاف الأمة في أجزاء الصلاة بين كونها عشرة أو تسعة مثلاً.	عدم النص	دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين
الاحتياط على القول بكون ألفاظ العبادات أسام للصحيح والبراءة وعدم الجزئية على القول بالأعم.	كما دلّ الدليل على وجوب القراءة في الصلاة، ووقع الاختلاف في كونها قراءة الحمد فقط، أو هي مع السورة فرضاً.	إجمال النص	دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين
الحكم هو التخيير عند التكافؤ وعدم الترجيح لأخبار التخيير.	كما دلّ الدليل بالفرض على وجوب الحمد فقط ودلّ الدليل الآخر على وجوب الحمد مع سورة.	تعارض النصين	دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين

الجدول الثالث لصور اشتباه الواجب بغير الحرام

الأحكام	الأمثلة	منشأ الاشتباه	دوران الواجب
وجوب الاحتياط للعلم الإجمالي بفوت الصلاة.	كدوران ما فات من المكلف بين الظهر فقط أو هي مع العصر.	الأمر الخارجي	دوران الواجب بين الأقل والأكثر الاستقلاليين
عدم وجوب الاحتياط لانحلال العلم الإجمالي.	كما إذا اختلفت الأمة بين وجوب الإقامة فقط، أو هي مع الأذان مع فرض عدم النص.	عدم النص	دوران الواجب بين الأقل والأكثر الاستقلاليين
عدم وجوب الاحتياط لعين الوجه المتقدم.	كما دلّ الدليل على وجوب الذكر قبل الصلاة فرضاً واختلف في المراد منه قلّة وكثرة.	إجمال النص	دوران الواجب بين الأقل والأكثر الاستقلاليين
الحكم هو التخيير إن لم نقل بترجيح ما دلّ على وجوب الأقل لكونه متيقناً، وذلك لأخبار التخيير بين الخبيرين.	كما دلّ الدليل على وجوب الإقامة فقط ودلّ دليل آخر على وجوبها مع الأذان مثلاً.	تعارض النصين	دوران الواجب بين الأقل والأكثر الاستقلاليين

ثم إن ما ذكرنا من أنّ مجموع صور الشك في المكلف به - تحريماً ووجوباً - هي أربع وعشرون صورة أولى مما ذكر في شرح الأستاذ الاعتمادي دام ظلّه، حيث جعل صور الشك في المكلف به في كلتا الشبهتين، أي: التحريميّة والوجوبيّة، اثنتي عشرة صورة. وكيف كان، فبدأ المصنّف رحمته في بيان حكم القسم الأول وهو دوران الواجب بين أمرين متباينين في ضمن أربع مسائل، وقد أشار إلى المسألة الأولى بقوله:

## المسألة الأولى

### عدم النص المعتبر

أمّا المسألة الأولى: ما إذا اشتبه الواجب في الشريعة بغير الحرام من جهة عدم النصّ المعتبر، فالكلام فيها:

إمّا في جواز المخالفة القطعيّة في غير ما علم بإجماع أو ضرورة حرمتها، كما في المثالين السابقين، فإنّ ترك الصلاتين فيهما رأساً مخالف للإجماع بل الضرورة. وإمّا في وجوب الموافقة القطعيّة.

أمّا الأوّل: فالظاهر حرمة المخالفة القطعيّة، لأنّها عند العقلاء معصية، فإنّهم لا يفرّقون بين الخطاب المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً في حرمة مخالفته وفي عدّها معصية، ويظهر من المحقّق

---

أمّا المسألة الأولى: ما إذا اشتبه الواجب في الشريعة بغير الحرام من جهة عدم النصّ المعتبر).

بأنّ لم يدلّ دليل معتبر على وجوب الظهر أو الجمعة، إلّا أنّ الأُمَّة قد اختلفت على قولين: أحدهما هو وجوب الجمعة، والآخر هو وجوب الظهر.

والكلام في المسألة الأولى؛ تارة: يقع في جواز المخالفة القطعيّة فيما لم تعلم حرمتها بإجماع أو ضرورة، كالمثال المتقدّم، حيث يكون ترك الصلاتين فيه مخالفاً للإجماع، بل الضرورة.

وأخرى: يقع الكلام في وجوب الموافقة القطعيّة.

أمّا الأوّل: فالظاهر حرمة المخالفة القطعيّة).

إذ لا ريب في قبح المخالفة القطعيّة عقلاً وحرمتها شرعاً، وذلك لوجود مقتضي وعدم المانع.

أمّا الأوّل، فلشمول الخطاب للمعلوم بالإجمال لاشتراك الخطاب الواقعي بين العالم والجاهل.

وأمّا الثاني، فلعدم الفرق عند العقلاء بين الخطاب المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً في حرمة المخالفة وكونها معصية، فمنّ حكمهم بحرمة المخالفة في مطلق الخطاب وإنّ لم



الخوانساري دورانُ حرمة المخالفة مدارَ الإجماع، وأنَّ الحرمةَ في مثل الظهر والجمعة من جهته، ويظهر من الفاضل القمي رحمته الميل إليه. والأقوى ما عرفت.

وأما الثاني، ففيه قولان، أقواهما الوجوبُ، لوجود المقتضي وعدم المانع. أما الأوّل، فلأنَّ وجوبَ الأمر المرَدّد ثابتٌ في الواقع، والأمر به على وجه يعمّ العالم والجاهل صادرٌ من الشارع وأصلُ إلى من علم به تفصيلاً، إذ ليس موضوع الوجوب في

يكن معلوماً بالتفصيل تكشف عدم المانع، لأنَّ المانع؛ إمّا عقلي أو شرعي، والمانع العقلي مفقود جزماً، وذلك لعدم لزوم التكليف بما لا يطاق من تنجّز الخطاب المعلوم بالإجمال، وكذا المانع الشرعي، لأنَّ المانع الشرعي لو كان، لكان ما دلّ على البراءة، وقد تقدّم كراراً أن أدلة البراءة لا تشمل موارد العلم الإجمالي.

فالحاصل ممّا ذكر، هو حرمة المخالفة القطعيّة، إلاّ أنّه يظهر من المحقّق الخوانساري رحمته عدم حرمة المخالفة القطعيّة مع قطع النظر عن الإجماع على حرمتها، حيث قال:

إنَّ حرمة المخالفة القطعيّة في مثل دوران الواجب بين الظهر والجمعة من جهة الإجماع، ويظهر من المحقّق القمي رحمته الميل إلى ما ذهب إليه المحقّق الخوانساري رحمته. ولعلّ نظرهما إلى المانع عقلاً، وهو أنّ تنجّز التكليف بالعلم الإجمالي يستلزم التكليف بما لا يطاق أو بالمجمل، ومن المعلوم أنّ العقل يمنع عن ذلك، ولازم ذلك جواز المخالفة، إلاّ أن يقوم دليل خارجي على حرمة المخالفة القطعيّة، كالإجماع على حرمة ترك الظهر والجمعة معاً، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي مع تلخيص.

(والأقوى ما عرفت) من وجود المقتضي وعدم المانع.

(وأما الثاني، ففيه قولان، أقواهما الوجوبُ، لوجود المقتضي وعدم المانع).

أي: وجوب الموافقة القطعيّة، ففيه قولٌ بوجوبها وقول بعدمه، والأقوى عند المصنّف رحمته هو وجوب الموافقة القطعيّة، وذلك لوجود المقتضي وعدم المانع.

(أما الأوّل، فلأنَّ وجوبَ الأمر المرَدّد ثابتٌ في الواقع).

أي: وجود المقتضي، وهو الأمر الصادر عن الشارع على وجه يعمّ العالم والجاهل.

(إذ ليس موضوع الوجوب في الأوامر مختصاً بالعالم بها، وإلاّ لزم الدور).

الأوامر مختصاً بالعالم بها، وإلا لزم الدور، كما ذكره العلامة رحمته في التحرير، لأنّ العلم بالوجوب موقوفٌ على الوجوب، فكيف يتوقف الوجوب عليه؟

وتقريب الدور، هو أنّ العلم من الصفات ذات الإضافة وهو الإدراك، فلا بدّ له من مدرك - بالفتح - كما لا بدّ له من مدرك - بالكسر - ويجب أن يكون المدرك وهو متعلق العلم متحقّقاً قبل العلم، كي يتعلّق به العلم، فإذا تعلّق العلم بوجوب شيء لكان الواجب أن يكون الوجوب موجوداً قبل تعلّق العلم به، وحينئذ لو فرض كون تحقّق الوجوب موقوفاً من باب كون العلم شرطاً لتحقيقه لزم ما ذكر من الدور، لأنّ العلم موقوف على الوجوب من باب توقّفه على المتعلّق، والوجوب موقوف على العلم من باب توقّف المشروط على شرطه.

كما أشار إليه المصنّف رحمته بقوله:

(لأنّ العلم بالوجوب موقوفٌ على الوجوب، فكيف يتوقف الوجوب عليه؟).

أي: لا يعقل أن يتوقف الوجوب على العلم للزوم الدور المحال.

ولهذا لا بدّ أن يقال: إنّ العلم شرط لتنجّز التكليف، لا لأصل التكليف كالعقل والبلوغ، وإذا ثبت كونه شرطاً للنجّز لا يفرّق بين العلم التفصيلي والإجمالي، فحينئذ يكون ثبوت الخطاب العامّ مع عدم المانع من تنجّز مقتضاه علة تامّة لحكم العقل بوجوب الاحتياط، بل يمكن أن يقال: بكون العلم الإجمالي علة تامّة لحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية.

ويؤيده ما تقدّم من أنّ العقلاء لا يفرّقون بين العلم التفصيلي والإجمالي في تنجّز التكليف بهما، ومن الثابت في محله أنّ طريقة الشارع في إطاعة الأوامر الشرعية هي نفس طريقة العقلاء في إطاعة أوامرهم العرفية، فكما يجب إطاعة الأمر المعلوم إجمالاً عند العقلاء يجب عند الشارع أيضاً.

نعم، بينهما فرق شرعاً من جهة أخرى وهي: أنّه يصحّ مع العلم الإجمالي أن يجعل الشارع بعض أطراف العلم الإجمالي بدلاً عن الواقع، بأن يكتفي في امثال الواقع في مورد العلم الإجمالي، بالإطاعة الاحتمالية التي هي المرتبة الوسطى بين الإطاعة القطعية والمخالفة القطعية.

وأما المانع، فلأنّ المتصوّر منه ليس إلاّ الجهل التفصيلي بالواجب، وهو غير مانع عقلاً ولا نقلاً.

أما العقل، فلأنّ حكمه بالعذر إن كان من جهة عجز الجاهل عن الإتيان بالواقع، حتى يرجع الجهل إلى فقد شرط من شروط وجود الأمور به، فلا استقلال للعقل

وهذا بخلاف العلم التفصيلي بالتكليف، حيث لا مجال لقضية البدلية فيه أصلاً، بل جعل البدل في مورد العلم التفصيلي مستلزم للتناقض، وذلك لأنّ مقتضى العلم التفصيلي هو كون الواقع مطلوباً تعييناً، ومقتضى جعل شيء آخر بدلاً عنه كونه مطلوباً مخيراً، ومن المعلوم أنّ الجمع بين التخيير والتعيين جمع بين المتناقضين، كما لا يخفى.

(وأما المانع، فلأنّ المتصوّر منه ليس إلاّ الجهل التفصيلي بالواجب، وهو غير مانع عقلاً ونقلاً).

وحاصل كلام المصنّف رحمته في مقام بيان انتفاء المانع، هو أنّ ما يمكن أن يكون مانعاً عن تنجّز التكليف في مورد العلم الإجمالي به هو الجهل فقط، ومانعيته؛ إما عقلية أو شرعية، ويمكن فرض المانعية العقلية بوجوه:

منها: أنّ يكون المكلف - مع الجهل وعدم العلم تفصيلاً بالواجب - عاجزاً عن الإتيان بالواقع، فيرجع الجهل إلى فقد شرط من شروط وجود الأمور به، من جهة أنّ الجهل مانع عن وجوده، كما أشار إليه بقوله: (حتى يرجع الجهل إلى فقد شرط من شروط وجود الأمور به). ومنها: أنّ يكون المكلف مع الجهل غير قابل لتوجّه الخطاب إليه.

ومنها: أنّ يكون عقاب الجاهل تفصيلاً على مخالفة الواقع قبيحاً عقلاً، وشيء من هذه الوجوه المذكورة ليست موجودة في المقام.

أما عدم وجود الأول، فواضح بحيث لا يحتاج إلى البيان أصلاً، وذلك لتمكّن المكلف مع الجهل تفصيلاً من إتيان الواقع بالاحتياط حتى في التبعديّات فضلاً عن التوصلّيات، حيث يأتي بكلّ واحد من المشتهين باحتمال الأمر، وهذا المقدار يكفي في المقام، وقصد الأمر تفصيلاً لا يعتبر إلاّ في مورد العلم التفصيلي.

وبالجملة، إنّ الجهل لم يكن مانعاً عن امتثال التكليف، لأنّه لو كان مانعاً لما كان الاحتياط مشروعاً في مورد من موارد الجهل، والتالي باطل بالوجدان، إذ مشروعية

بذلك، كما يشهد به جواز التكليف بالمجمل في الجملة، كما اعترف به غير واحد ممن قال بالبراءة في ما نحن فيه، كما سيأتي.

وإن كان من جهة كونه غير قابل لتوجه التكليف إليه فهو أشدّ منعاً، وإلا لجاز إهمال المعلوم إجمالاً رأساً بالمخالفة القطعية، فلا وجه لالتزام حرمة المخالفة القطعية.

الاحتياط وحسنه مما قضت به ضرورة العقل والشرع، فالمقدم - أيضاً - باطل. وبذلك تكون النتيجة عدم كون الجهل مانعاً عن امتثال التكليف، وقد أشار إليه المصنّف رحمته بقوله:

(فلا استقلال للعقل بذلك).

أي: بكون الجهل مانعاً عن الامتثال، لأنّ المكلف قادر على الامتثال بالاحتياط على ما تقدّم.

(كما يشهد به جواز التكليف بالمجمل في الجملة).

أي: يشهد بعدم كون الجهل عذراً عقلاً للجاهل لتمكّنه من امتثال التكليف المعلوم إجمالاً، فلا يكون تنجز التكليف بالعلم الإجمالي مستلزماً للتكليف بما لا يطاق، ويشهد بذلك جواز التكليف بالمجمل في الجملة، بأن يكون ما يستفاد من المجمل مردّداً بين أمور يتمكّن المكلف من إتيانها احتياطاً، فيأتي بها تحصيلاً للعلم بالبراءة، كالصلاة إلى أربعة جهات عند اشتباه القبلة مثلاً، ولم يكن الخطاب مجملاً بحيث لا يتمكّن المكلف من الامتثال أصلاً، كما لو قيل: جثني بشيء مثلاً، هذا أوضح ما يمكن أن يقال في تفسير قوله: (في الجملة). وهناك تفاسير واحتمالات أخر أضربنا عنها تجنباً عن التطويل.

وأما عدم وجود الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة في المانع العقلي فقد أشار إليه المصنّف رحمته بقوله:

(وإن كان من جهة كونه غير قابل لتوجه التكليف إليه فهو أشدّ منعاً).

وذلك لأنّ الجاهل في المقام ليس أسوأ حالاً من الجاهل البسيط، وقد صحّ توجه الخطاب إليه، ومخاطبته بالضرورة والوجدان، هذا أولاً.

وثانياً: لأنّه لو لم يكن الجاهل في المقام قابلاً لتوجه الخطاب إليه، لزم أن يكون العلم التفصيلي شرطاً للتكليف، كالبلوغ والعقل، والتالي باطل، فالمقدم مثله، والنتيجة هو كون

ويقبح عقاب الجاهل المقصّر على ترك الواجبات الواقعية وفعل المحرّمات، كما هو المشهور. ودعوى: «أنّ مرادهم تكليف الجاهل في حال الجهل برفع الجهل والإتيان بالواقع، نظير تكليف الجنب بالصلاة حال الجنابة، لا التكليف بإتيانه مع وصف الجهل.

الجاهل قابلاً لتوجّه الخطاب إليه. وأمّا بطلان التالي، فلأنّ اشتراط التكليف بالعلم التفصيلي مستلزم للدور والتصويب، كما لا يخفى، فتأمل جيداً. وأمّا انتفاء الوجه الثالث من الوجوه المتقدمة المتصورة في كون الجهل مانعاً عقلاً، فلأجل استقلال العقل باستحقاق الجاهل التارك للمأمور به العقاب على الترك وكفاية العلم الإجمالي في البيان الراجع لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان. وعلى أية حال، فإنّ المتحصّل من جميع ما ذكر هو عدم كون الجهل مانعاً عقلياً عن تنجّز التكليف، إذ لو كان مانعاً، كان مانعاً في حقّ الجاهل المقصّر أيضاً. (ويقبح عقاب الجاهل المقصّر على ترك الواجبات الواقعية وفعل المحرّمات) الواقعية. وحاصل كلام المصنّف رحمته على ما في شرح الأستاذ الاعتمادي دام ظلّه: إنّهُ لزم من اشتراط العلم التفصيلي في أصل التكليف - مضافاً إلى ما ذكر من الدور والتصويب - جواز إهمال التكليف المعلوم إجمالاً، فلا وجه - حينئذ - لالتزام حرمة المخالفة القطعية، ويقبح عقاب الجاهل المقصّر بترك الواجب وفعل الحرام، مع أنّ المشهور هو حرمة المخالفة القطعية وعدم قبح عقاب الجاهل المقصّر. (ودعوى: «أنّ مرادهم تكليف الجاهل في حال الجهل برفع الجهل والإتيان بالواقع... إلى آخره).

وحاصل الدعوى، هو أنّ مراد المشهور من تكليف الجاهل المقصّر الذي يصحّ عقابه بمخالفته ليس بإتيان الواقع حال الجهل، بل المراد من تكليفه هو إتيان الواقع من دون تقييده بحال الجهل، فيرجع تكليفه - حينئذ - برفع الجهل عنه، ثمّ الإتيان بالواقع نظير تكليف الجنب بالصلاة حال الجنابة، حيث يرجع هذا التكليف إلى التكليف برفع الجنابة، ثمّ الإتيان بالصلاة لا الصلاة حال الجنابة، ونظير تكليف الكفّار بالفروع حيث لا يكون تكليفهم بها بشرط الكفر، بل يرجع تكليفهم بالفروع إلى التكليف بإزالة الكفر، ثمّ الإتيان بالفروع، وهكذا في المقام ليس تكليف الجاهل المقصّر بإتيان الواقع حال الجهل، بل برفع

فلا تنافي بين كون الجهل مانعاً والتكليف في حاله، وإنما الكلام في تكليف الجاهل مع وصف الجهل، لأنّ المفروض في ما نحن فيه عجزه عن تحصيل العلم». مدفوعةً برجوعها - حينئذٍ - إلى ما تقدّم من دعوى كون عدم الجهل من شروط وجود المأمور به نظير الجنابة، وقد تقدّم بطلانها. وأما النقل، فليس فيه ما يدلّ على العذر، لأنّ أدلة البراءة غير جارية في المقام، لاستلزام

الجهل ثمّ الإتيان بالواقع.

وبعبارة أخرى: إنّ الجهل مانع عن تنجّز التكليف، ولا يتنجّز إلاّ بالعلم فيكون الجاهل المقصّر مكلفاً برفع هذا المانع، لكي يتنجّز التكليف عليه، ويأتي بالواقع. (فلا تنافي بين كون الجهل مانعاً) عن تنجّز التكليف، وبين التكليف برفع هذا المانع حال وجوده، لكي يتنجّز التكليف، ويتمكّن من إتيان الواقع، وهذا ممكن في الجاهل المقصّر، وإنما الكلام في الجاهل القاصر حيث لا يمكن تكليفه برفع الجهل. ثمّ إنّ الإتيان بالواقع (لأنّ المفروض في ما نحن فيه عجزه عن تحصيل العلم)، أي: عجز الجاهل القاصر عن تحصيل العلم، فلا يجوز تكليفه برفع الجهل وتحصيل العلم، لأنّه تكليف بما لا يطاق، فحاصل الكلام هو جواز تكليف الجاهل المقصّر حال الجهل على ما تقدّم تفصيله، ولهذا يعاقب على المخالفة، وهذا بخلاف الجاهل القاصر حيث لا يجوز تكليفه حال الجهل، ولهذا يكون عقابه قبيحاً عقلاً. هذا تمام الكلام في تقريب الدعوى، وقد أشار المصنّف رحمته إلى دفعها بقوله:

(مدفوعةً برجوعها - حينئذٍ - إلى ما تقدّم من دعوى كون عدم الجهل من شروط وجود المأمور به).

وحاصل الدفع، هو أنّ الدعوى المذكورة ترجع إلى أنّ الجهل موجب لعدم القدرة، فعدمه شرط لوجود المأمور به حيث يتمكّن المكلف من الإتيان به، ولازمه أنّ العلم التفصيلي شرط لوجود المأمور به، وهو باطل - كما عرفت - لأنّ العلم تفصيلياً كان أو إجمالياً شرط لتنجيز التكليف لا لوجوده، ولا لوجود المأمور به. هذا تمام الكلام في انتفاء المانع العقلي.

(وأما النقل، فليس فيه ما يدلّ على العذر).

إجرائها جواز المخالفة القطعية، والكلام بعد فرض حرمتها.  
بل في بعض الأخبار ما يدلّ على وجوب الاحتياط، مثل صحيحة عبد الرحمن المتقدمة  
في جزاء الصيد: (إذا أصبتم مثل هذا ولم تدرؤا فعليكم بالاحتياط، حتى تسألوا عنه فتعلموا)<sup>(١)</sup>  
وغيرها.

أي: على كون الجاهل تفصيلاً معذوراً في مخالفة التكليف المعلوم إجمالاً، وذلك لأنّ  
ما يتصور أن يكون مانعاً شرعاً في المقام ليس إلا أدلة البراءة، وهي لا تشمل المقام لكونه  
مورداً للعلم الإجمالي، كما أشار إليه بقوله:  
(لأنّ أدلة البراءة غير جارية في المقام، لاستلزام إجرائها جواز المخالفة القطعية، والكلام  
بعد حرمتها).

وذلك لأنّ العمل بأدلة البراءة في المقام لا يخلو عن إحدى الاحتمالات التي لا يمكن  
الالتزام بها أصلاً:

الأول: أن يعمل بها في كلا المشتبهين، بأن يترك كلّ واحد منهما المحتمل كونه واجباً،  
فيلزم - حينئذ - ما ذكر من جواز المخالفة القطعية بالنسبة إلى التكليف المعلوم إجمالاً مع  
أنّ المفروض حرمة المخالفة القطعية، فيكون هذا الاحتمال باطلاً لاستلزامه الخلف.  
والثاني: أن يعمل بها في أحدهما المعين، بأن يترك أحدهما المعين تمسكاً بالبراءة مع  
احتمال كونه واجباً، ولا يمكن الالتزام بهذا الاحتمال لكونه مستلزماً للترجيح من غير  
مرجح.

والثالث: بأن يعمل بأدلة البراءة في أحدهما لا بعينه، ومن المعلوم أنه لا يجوز الأخذ  
بهذا الاحتمال، وذلك لرجوعه إلى التخيير مع أنّ مفاد الأدلة ليس التخيير.  
فلا بدّ من حمل أدلة البراءة على موارد الشكّ البدوي لثلاث تلزم المحاذير المتقدمة.  
(بل في بعض الأخبار ما يدلّ على وجوب الاحتياط، مثل صحيحة عبد الرحمن المتقدمة  
في جزاء الصيد: (إذا أصبتم مثل هذا ولم تدرؤا فعليكم بالاحتياط، حتى تسألوا عنه فتعلموا)).  
والاستدلال بهذه الرواية على وجوب الاحتياط يمكن أن يتمّ من جهتين:

(١) الكافي ٤: ٣٩١. التهذيب ٥: ٤٦٧/١٦٣١. الوسائل ٢٧: ١٥٤. أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ١.

فإن قلت: إن تجويز الشارع لترك أحد المحتملين والاكتفاء بالآخر يكشف عن عدم كون العلم الإجمالي علة تامّة لوجوب الإطاعة حينئذٍ، كما أن عدم تجويز الشارع للمخالفة مع العلم التفصيلي دليل على كون العلم التفصيلي علة تامّة لوجوب الإطاعة، وحينئذٍ فلا

الأولى: هي الأولوية، وذلك لأن موردها هو الأقل والأكثر، فإذا ثبت وجوب الاحتياط في دوران الواجب بين الأقل والأكثر في مورد الرواية ثبت وجوبه في المقام، أي: دوران الواجب بين المتباينين بطريق أولى، وذلك لإمكان انحلال العلم الإجمالي في مورد الأقل والأكثر دون مورد المتباينين.

والثانية: من جهة المماثلة، فيقال: إن المراد بالمماثلة فيها هي المماثلة في الجملة، فيكون المقام - حينئذٍ - مماثلاً لمورد الرواية، فإذا وجب الاحتياط في موردها وجب في المقام - أيضاً - من جهة المماثلة، إلا أن الاستدلال بها لا يتم لأحد وجهين: أحدهما: إن الرواية مختصة بصورة تمكّن المكلف من العلم وإزالة الشبهة بقريئة قول الإمام عليه السلام: (حتى تسألوا عنه وتعلموا) فتكون أجنبية عن محلّ الكلام.

وثانيهما: إن موردها يكون من الأقل والأكثر الاستقلاليين، ومن المعلوم أن جريان البراءة في مورد الأقل والأكثر الاستقلاليين يعدّ من المسلّمات التي لا خلاف فيها، وأما القائلون بالتخيير في المقام فقد استدّلوا عليه بوجوه:

منها: ما يرجع إلى منع كون العلم الإجمالي علة تامّة لوجوب الاحتياط في نظر العقل.

ومنها: ما يرجع إلى وجود المانع الشرعي وهو أخبار البراءة.

ومنها: ما يرجع إلى وجود المانع العقلي، أعني: التشريع.

وقد أشار المصنّف رحمته إلى الوجه الأول بقوله:

(فإن قلت: إن تجويز الشارع لترك أحد المحتملين والاكتفاء بالآخر) مثل تجويز الشارع

في ترك الصلاة قصراً باستصحاب التمام ذهاباً لمن يشك في المسافة، وإذنه في ترك

الصلاة تماماً باستصحاب القصر إياباً لمن شك في الوصول إلى حدّ الترخّص، وهذا الإذن

من الشارع في ترك أحدهما والاكتفاء بالآخر في دوران الواجب بين المتباينين يكشف عن

عدم كون العلم الإجمالي علة تامّة لوجوب الاحتياط. هذا ملخّص الكلام.

وأما تفصيله أكثر ممّا ذكرنا، فيحتاج إلى مقدّمة وهي:



ملازمة بين العلم الإجمالي ووجوب الإطاعة، فيحتاج إثبات الوجوب إلى دليل آخر غير العلم الإجمالي، وحيث كان مفقوداً فأصل البراءة يقتضي عدم وجوب الجميع وقبح العقاب على تركه لعدم البيان.

نعم، لما كان ترك الكل معصية عند العقلاء حكم بتحريمها، ولا تدلّ حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية.

قلت: العلم الإجمالي كالتفصيلي علة تامّة لتنجز التكليف بالمعلوم، إلا أن المعلوم إجمالاً

إنّ وجوب الاحتياط في مورد العلم الإجمالي حكم عقلي، حيث يكون العلم الإجمالي بالتكليف في نظر العقل علة تامّة لوجوب الإطاعة، كما أنّ العلم التفصيلي به يكون علة تامّة لوجوب الإطاعة، ومن الواضح أنّ حكم العقل بشيء لا يكون قابلاً للتخصيص أصلاً، فحينئذ لا يمكن أن يرد من الشارع الإذن في مخالفة العلم الإجمالي، كما لا يجوز منه الإذن في مخالفة العلم التفصيلي.

إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول: إنّ تجويز الشارع في ما نحن فيه لترك أحد المحتملين والاكتفاء بالآخر يكشف عن عدم كون العلم الإجمالي علة تامّة لوجوب الإطاعة والاحتياط عند العقل، كما أنّ عدم تجويز الشارع للمخالفة مع العلم التفصيلي دليل على كون العلم التفصيلي علة تامّة لوجوب الإطاعة، فلا ملازمة - حينئذ - بين العلم الإجمالي ووجوب الإطاعة، وذلك لوجود العلم الإجمالي مع عدم وجوب الإطاعة، وانفكاكهما أقوى دليل على عدم الملازمة.

(فيحتاج إثبات الوجوب).

أي: وجوب الاحتياط إلى دليل آخر، وهو مفقود، إذ لا دليل غير العلم الإجمالي، فإذا ثبت أنّه لم يكن علة لوجوب الاحتياط، كان أصل البراءة يقتضي عدم وجوب الجميع. (نعم، لما كان ترك الكل معصية عند العقلاء حكم بتحريمها).

أي: المعصية والمخالفة القطعية، ولا تدلّ حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية.

فالمحصّل ممّا ذكر، أنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي علة تامّة لحرمة المخالفة القطعية، وليس علة تامّة لوجوب الموافقة القطعية كالعلم التفصيلي، فتأمل.

يصلح لأن يجعل أحد محتمليه بدلاً عنه في الظاهر.  
فكلّ مورد حكم الشارع بكفاية أحد المحتملين للواقع؛ إمّا تعييناً كحكمه بالأخذ  
بالاحتمال المطابق للحالة السابقة، وإمّا تخيراً كما في موارد التخيير بين الاحتمالين.

قلت: العلم الإجمالي كالتفصيلي علة تامّة لتنجز التكليف بالمعلوم (إجمالاً، إلا أن  
المعلوم إجمالاً يصلح لأن يجعل أحد محتمليه بدلاً عنه في الظاهر).

وحاصل كلام المصنّف رحمته في الجواب، هو عدم الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي  
في كون كلّ واحد منهما علة تامّة لتنجز التكليف.

وبعد الالتزام بتنجز التكليف بالعلم الإجمالي - كالتفصيلي - فإنه يكون العلم الإجمالي  
علة تامّة لوجوب الاحتياط عند العقل، غاية الأمر أن حكم العقل بوجوب الاحتياط في  
جميع موارد من جهة كون العلم الإجمالي بالتكليف منشأ للعقاب المحتمل في أطرافه،  
وهذا الحكم يرتفع بعد العلم باكتفاء الشارع ببعض الاحتمالات لارتفاع موضوع حكم  
العقل وهو العقاب المحتمل، لأنّ العقاب محتمل ما لم يعلم الإذن من الشارع، فجاوز  
اكتفاء الشارع ببعض احتمالات الواقع لا يكشف عن عدم حكم العقل بوجوب الاحتياط  
أصلاً، حتى في مورد عدم العلم بإذن الشارع، كما ذكر في الإشكال.

وبالجملة، لا يجوز الانفكاك بين وجوب الموافقة القطعية وبين حرمة المخالفة القطعية  
بعد تنجز التكليف بالعلم الإجمالي، ولا ينافي ذلك تجويز الشارع في ترك بعض  
المحتملات وقناعته ببعض، لأنّ مقتضاه إثبات إذن الشارع وترخيصه في القناعة ببعض  
محتملات الواقع، ولازم ذلك وجوب الاحتياط عقلاً ما لم يثبت العلم بقناعة الشارع  
ببعض المحتملات، وذلك بجعله أحد المحتملين بدلاً عن الواقع، ولم يكن معنى اكتفاء  
الشارع ببعض المحتملات إذناً في المخالفة الاحتمالية.

والقناعة في الموافقة الاحتمالية، والفرق بينهما، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي دام  
ظله، هو أن مرجع الأول إلى عدم مطلوبة الطاعة وكفاية التحرّز عن المخالفة القطعية،  
ومرجع الثاني إلى مطلوبة الطاعة بالواقع أو ببدله، وحينئذ فوجوب الاحتياط لا يحتاج  
إلى الدليل، وإنما يحتاج إليه جعل البدل. فتأمل تعرف.

(فكلّ مورد حكم الشارع بكفاية أحد المحتملين للواقع) تعييناً، كما عرفت في مثال

فهو من باب الاكتفاء عن الواقع بذلك المحتمل لا الترخيص لترك الواقع بلا بدل في الجملة.

فإنّ الواقع إذا علم به وعلم إرادة المولى بشيء وصدور الخطاب عنه إلى العبد، وإن لم يصل إليهم، لم يكن بدّ عن موافقته، إمّا حقيقةً بالاحتياط، وإمّا حكماً بفعل ما جعله الشارعُ بدلاً عنه، وقد تقدّم الإشارة إلى ذلك في الشبهة المحصورة.

دوران الصلاة الواجبة بين التمام والقصر، حيث قد يؤخذ باحتمال التمام تعييناً، لكونه مطابقاً للحالة السابقة. أو تخيراً، كما في موارد التخيير.

والحاصل أنّ حكم الشارع بكفاية أحد المحتملين تعييناً أو تخيراً يكون من باب الاكتفاء عن الواقع بأحد المحتملين.

(لا الترخيص لترك الواقع بلا بدل في الجملة).

أي: ليس اكتفاء الشارع عن الواقع بأحد المحتملين ترخيصاً في ترك الواقع في الجملة، وإمّا الترخيص في المخالفة الاحتمالية من دون جعل بدل حتى يرد عليه ما تقدّم في الإشكال من أنّ إذن الشارع في ترك الواقع في الجملة يكشف عن عدم كون العلم الإجمالي علة تامّة لوجوب الاحتياط، فيجب إتيان أحدهما تحرّزاً عن المخالفة القطعية المحرّمة عند العقلاء على ما عرفت، وإمّا يكون ترخيص الشارع في ترك الواقع في الجملة مع جعل البدل عنه، كما يظهر من المصنّف رحمته.

فما استفاد من بحر الفوائد - من أنّ تجويز الشارع ترك أحد المحتملين بملاحظته مصلحة في التجويز والإذن من غير توقّف على جعل غير المأذون بدلاً عن الواقع - خلاف ظاهر كلام المصنّف رحمته.

وكيف كان (فإنّ الواقع إذا علم به وعلم إرادة المولى بشيء وصدور الخطاب عنه إلى العبد، وإن لم يصل إليهم، لم يكن بدّ عن موافقته) بحكم العقل والعقلاء؛ (إمّا حقيقةً بالاحتياط، وإمّا حكماً بفعل ما جعله الشارع بدلاً عنه).

هذا تمام الكلام في الجواب عن الوجه الأوّل الذي استدلّ به القائلون بعدم وجوب الاحتياط في المقام.

وأما الجواب عن الوجه الثاني، فقد أشار إليه المصنّف رحمته بقوله:

ومما ذكرنا يظهر عدم جواز التمسك في المقام بأدلة البراءة، مثل رواية الحجب<sup>(١)</sup> والتوسعة<sup>(٢)</sup> ونحوهما، لأن العمل بها في كل من الموردين بخصوصه يوجب طرحها بالنسبة إلى أحدهما المعين عند الله تعالى، المعلوم وجوبه، فإن وجوب واحدة من الظهر والجمعة أو من القصر والإتمام مما لم يحجب الله علمه عنا، فليس موضوعاً عنا ولسنا في سعة منه.

(ومما ذكرنا يظهر عدم جواز التمسك في المقام بأدلة البراءة، مثل رواية الحجب والتوسعة ونحوهما).

فلا بد أولاً من تقريب هذا الوجه الثاني على عدم وجوب الاحتياط ومن ثم بيان الجواب عنه.

أما تقريب الاستدلال، فيمكن أن يقال: إن كل واحد من المحتملين مما لم يعلم وجوبه، فتشملهما أدلة البراءة.

حاصل جوابه ظهر من الجواب المتقدم عن الوجه الأول، حيث ثبت من كون العلم الإجمالي علة تامة لوجوب الاحتياط عدم جواز التمسك فيه بأدلة البراءة، وذلك لأنها لا تشمل موارد العلم الإجمالي وإلا لزم التناقض، وذلك لأن أدلة البراءة مغيية بالعلم الأعم من العلم الإجمالي والتفصيلي، باعتبار أخذ الجهل في الحكم الواقعي في موضوعها، فتجري البراءة ما لم يعلم الحكم الواقعي، فهناك جهتان: جهة علم، وجهة جهل.

أما الأولى: فلأجل العلم الإجمالي بأصل التكليف.

وأما الثانية: فلأجل الجهل في متعلقه.

فالمقام من الجهة الأولى مندرج تحت مفهوم أدلة البراءة، ومن الجهة الثانية مندرج تحت منطوق أدلة البراءة، فيلزم التناقض للبراءة نظراً إلى المنطوق، وعدمها نظراً إلى المفهوم، فلا بد - حينئذ - من حملها على موارد الشك البدوي لئلا يلزم التناقض، فلا يكون المرجع في المقام إلا وجوب الاحتياط وهو المطلوب، كما أشار إليه عليه السلام بقوله:

(فإن وجوب واحدة من الظهر والجمعة أو من القصر والإتمام مما لم يحجب الله علمه عنا) لعلنا بأصل الوجوب، (ولسنا في سعة منه) أي: من التكليف المعلوم، إلا أن متعلقه

(١) الكافي ١: ١٦٤ / ٣. التوحيد: ٤١٣ / ٩. الوسائل ٢٧: ١٦٣، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٣٣.

(٢) الكافي ١: ٦٦ / ٧. الوسائل ٢٧: ١٠٨، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٦.

فلا بد؛ إمّا من الحكم بعدم جريان هذه الأخبار في مثل المقام ممّا علم وجوب شيء إجمالاً. وإمّا من الحكم بأنّ شمولها للواحد المعين - المعلوم وجوبه، ودالاتها بالمفهوم على عدم كونه موضوعاً عن العباد وكونه محمولاً عليهم، ومأخوذين به وملزمين عليه - دليل علمي بضميمة حكم العقل بوجوب المقدّمة العلميّة على وجوب الإتيان بكلّ من الخصوصيتين، فالعلم بوجوب كلّ منهما لنفسه وإن كان محجوباً عنّا، إلا أنّ العلم بوجوبه من باب المقدّمة ليس محجوباً عنّا، ولا منافاة بين عدم وجوب الشيء ظاهراً لذاته ووجوبه ظاهراً من باب المقدّمة، كما لا تنافي بين عدم الوجوب النفسي واقعاً وثبوت الوجوب الغيري كذلك. واعلم أنّ المحقّق القمي رحمه الله - بعد ما حكى عن المحقّق الخوانساري الميل إلى وجوب الاحتياط في مثل الظهر والجمعة والقصر والإتمام - قال: «إنّ دقيق النظر يقتضي خلافه،

ممّا حجب العلم بوجوبه فهو موضوع عنّا، ونحن في سعة منه، فيلزم ما تقدّم من التناقض. (فلا بد؛ إمّا من الحكم بعدم جريان هذه الأخبار في مثل المقام ممّا علم وجوب شيء إجمالاً) فتكون مختصّة بالشبهات البدويّة، كما عرفت.

(وإمّا من الحكم بأنّ شمولها) بالمنطوق على كلّ واحد من المحتملين، وإن كان دليلاً على نفي الوجوب الواقعي عنهما ظاهراً، إلا أنّ شمولها بالمفهوم (لِلواحد المعين) عند الله (المعلوم وجوبه) إجمالاً عندنا، ولازمه عدم كونه مرفوعاً (عن العباد وكونه محمولاً عليهم، ومأخوذين به وملزمين عليه، دليل علمي بضميمة حكم العقل بوجوب المقدّمة العلميّة على وجوب الإتيان بكلّ من الخصوصيتين).

وحينئذ يجمع بين منطوق أدلة البراءة ومفهومها بأنّ نقول: إنّ المراد من المنطوق نفي الوجوب الواقعي عن خصوص كلّ واحد منهما ظاهراً، والمراد من المفهوم بانضمام حكم العقل وجوب خصوص كلّ واحد منهما بالوجوب المقدّمي الظاهري، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي دام ظلّه بتلخيص، فيرتفع التنافي بينهما حينئذ.

وبالجملة، إنّ العلم بوجوب كلّ واحد منهما لنفسه وإن كان محجوباً إلا أنّ العلم بوجوب كلّ واحد منهما من باب المقدّمة العلميّة ليس محجوباً، فيرتفع الأوّل دون الثاني، فتكون النتيجة الإتيان بكلّ واحد منهما من باب المقدّمة العلميّة.

(واعلم أنّ المحقّق القمي رحمه الله - بعد ما حكى عن المحقّق الخوانساري الميل إلى وجوب

فإنَّ التَّكْلِيفَ بِالْمَجْمَلِ الْمُحْتَمَلِ لِأَفْرَادٍ مُتَعَدِّدَةٍ بِإِرَادَةِ فَرْدٍ مُعَيَّنٍ عِنْدَ الشَّارِعِ مُجْهُولٍ عِنْدَ الْمُخَاطَبِ، مُسْتَلْزَمٌ لِتَأْخِيرِ الْبَيَانِ عَنِ وَقْتِ الْحَاجَةِ، الَّذِي اتَّفَقَ أَهْلُ الْعَدْلِ عَلَى اسْتِحَالَتِهِ، وَكُلُّ مَا يَدَّعَى كَوْنَهُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ فَيُمْكِنُ مَنَعُهُ، إِذْ غَايَةُ مَا يَسْلَمُ فِي الْقَصْرِ وَالْإِتِمَامِ وَالظُّهْرِ وَالْجُمُعَةِ وَأَمْثَالِهَا، أَنَّ الْإِجْمَاعَ وَقَعَ عَلَى أَنَّ مَنْ تَرَكَ الْأَمْرَيْنِ بِأَنْ لَا يَفْعَلَ شَيْئاً مِنْهُمَا يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ، لَا أَنَّ مَنْ تَرَكَ أَحَدَهُمَا الْمَعْيَّنَ عِنْدَ الشَّارِعِ الْمُبْهَمَ عِنْدَنَا بِأَنْ تَرَكَ فَعَلَهُمَا مُجْتَمِعِينَ يَسْتَحِقُّ الْعِقَابَ.

وَنظِيرُ ذَلِكَ مُطْلَقُ التَّكْلِيفِ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، سَيِّمًا فِي أَمْثَالِ زَمَانِنَا عَلَى مَذْهَبِ أَهْلِ الْحَقِّ مِنَ التَّخَطُّطِ، فَإِنَّ التَّحْقِيقَ الَّذِي ثَبَتَ عَلَيْنَا بِالِدَّلِيلِ هُوَ تَحْصِيلُ مَا يُمْكِنُنَا تَحْصِيلَهُ مِنَ

الاحتياط في مثل الظهر والجمعة والقصر والإتمام - قال: إنَّ دَقِيقَ النَّظْرِ يَقْتَضِي خِلافَهُ). وَحَاصِلُ كَلَامِ الْمُحَقِّقِ الْقَمِّي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هُوَ عَدَمُ وَجُوبِ الْإِحْتِيَاظِ فِي الْمَقَامِ، حَيْثُ قَالَ بَعْدَ نَقْلِ كَلَامِ الْمُحَقِّقِ الْخَوَانِسَارِيِّ الظَّاهِرِيِّ فِي وَجُوبِ الْإِحْتِيَاظِ: إِنَّ دَقِيقَ النَّظْرِ يَقْتَضِي خِلافَ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُحَقِّقُ الْخَوَانِسَارِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مِنْ وَجُوبِ الْإِتْيَانِ بِجَمِيعِ الْمَحْتَمَلَاتِ حَتَّى يَحْصَلَ الْيَقِينُ بِبِرَاءَةِ الذَّمَّةِ، ثُمَّ قَالَ:

(فإنَّ التَّكْلِيفَ بِالْمَجْمَلِ الْمُحْتَمَلِ لِأَفْرَادٍ مُتَعَدِّدَةٍ بِإِرَادَةِ فَرْدٍ مُعَيَّنٍ عِنْدَ الشَّارِعِ مُجْهُولٍ عِنْدَ الْمُخَاطَبِ، مُسْتَلْزَمٌ لِتَأْخِيرِ الْبَيَانِ عَنِ وَقْتِ الْحَاجَةِ، الَّذِي اتَّفَقَ أَهْلُ الْعَدْلِ عَلَى اسْتِحَالَتِهِ). ثُمَّ إِنَّ دَوْرَانَ الْوَاجِبِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ بَيْنَ الظُّهْرِ وَالْجُمُعَةِ فِي الْمَقَامِ - سِوَاهُ كَانَ لِعَدَمِ النَّصِّ أَوْ إِجْمَالِهِ، أَوْ تَعَارُضِ النَّصِّينِ - يَكُونُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، فَيَكُونُ قَبِيحاً فَلَا يَجُوزُ لِلشَّارِعِ التَّكْلِيفَ بِالْمَجْمَلِ، بَلْ يَجِبُ عَلَيْهِ الْبَيَانُ لِثَلَا يُلْزَمَ مَا ذَكَرَ مِنَ الْمَحْذُورِ، وَلَا زَمَ ذَلِكَ عَدَمَ تَنْجِزِ التَّكْلِيفِ بِالْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ، لِأَنَّهُ يَسْتَلْزَمُ التَّكْلِيفَ بِالْمَجْمَلِ. إِلَى أَنْ قَالَ بِمَا حَاصِلُهُ: مِنْ أَنَّ غَايَةَ مَا يَسْلَمُ فِي الْقَصْرِ وَالْإِتِمَامِ وَالظُّهْرِ وَالْجُمُعَةِ وَأَمْثَالِهَا أَنَّ الْإِجْمَاعَ قَامَ عَلَى عَدَمِ جَوَازِ تَرَكَ كِلَا الْأَمْرَيْنِ وَاسْتِحْقَاقِ الْعِقَابِ بِتَرَكَهُمَا مَعاً، لَا عَلَى وَجُوبِ الْإِتْيَانِ بِكِلَا الْمَحْتَمَلِينَ وَاسْتِحْقَاقِ الْعِقَابِ عَلَى تَرَكَ أَحَدِهِمَا، فَالْمُتَحَصِّلُ هُوَ عَدَمُ وَجُوبِ الْإِحْتِيَاظِ فِي الْمَقَامِ حَتَّى يَحْصَلَ الْعِلْمُ بِإِتْيَانِ الْوَاقِعِ الْمَعْيَّنِ عِنْدَ الشَّارِعِ وَالْمَجْهُولِ عِنْدَ الْمُكَلَّفِ، غَايَةَ الْأَمْرِ لَا يَجُوزُ تَرَكَ كِلَا الْأَمْرَيْنِ مِنْ جِهَةِ قِيَامِ الْإِجْمَاعِ عَلَى عَدَمِ جَوَازِ تَرَكَ الْكُلِّ. (وَنظِيرُ ذَلِكَ مُطْلَقُ التَّكْلِيفِ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ ... إِلَى آخِرِهِ).

الأدلة الظنيّة، لا تحصيلُ الحكم النفس الأُمري في كلّ واقعة، ولذا لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظنّ الاجتهادي من أوّل الأمر.

نعم، لو فرض حصولُ الإجماع أو ورود النصّ على وجوب شيء معيّن عند الله تعالى مردّد عندنا بين أمور من دون اشتراط بالعلم به، المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد التعيين في الطاعة، لتمّ ذلك.

أي: نظير ما ذكره في عدم وجوب الاحتياط بتحصيل الواقع مطلق التكليف بالأحكام الشرعيّة، حيث يكفي في تحصيلها ما يمكننا تحصيله من الظنّ الاجتهادي، ولا يجب تحصيل الحكم الواقعي في كلّ واقعة حتى يجب الاحتياط بإتيان كلّ محتمل الوجوب، وترك كلّ محتمل الحرمة، فيجوز - حينئذ - ترك العمل بالظنّ الاجتهادي من أوّل الأمر، وهو خلاف الضرورة والوجدان.

ثمّ قال المحقّق القميّ رحمته الله - بتصرّف وتوضيح -:

(نعم، لو فرض حصول الإجماع أو ورود النصّ على وجوب شيء معيّن عند الله تعالى مردّد عندنا بين أمور من دون اشتراط بالعلم به، المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد التعيين في الطاعة، لتمّ ذلك).

أي: ما ذكر من وجوب الاحتياط وإتيان كلّ ما يحتمل أن يكون واجباً عند الله تعالى، إلا أن ذلك مبني على قيام إجماع، كما لو اتفق العلماء على وجوب الصلاة الوسطى من دون علمهم بالمراد من الصلاة الوسطى المردّدة بين الظهر والجمعة.

أو ورود نصّ من الإمام عليه السلام بأن يقول لمخاطبه: صلّ الوسطى، ولم يبيّن المراد من الصلاة الوسطى لمصلحة، فلازم كلا الدليلين هو عدم اشتراط العلم بما هو الواجب عند الله تعالى المستلزم لإسقاط قصد التعيين في الطاعة، فيجب - حينئذ - إتيان جميع ما يحتمل أن يكون واجباً، فيكون - حينئذ - وجوب الاحتياط من المتيقّن، ولذلك لا يحسن ما ذكره المحقّق الخوانساري من أنه لا يبعد القول بوجوب الاحتياط حينئذ، لأنّ هذا التعبير لا يناسب ما إذا كان وجوب الاحتياط قطعياً، كما هو المفروض بعد قيام الدليل على التكليف بما هو معيّن عند الله تعالى ومردّد بين أمور عندنا.

وقد أشار إلى هذا الإشكال على تعبير المحقّق الخوانساري رحمته الله بقوله:

ولكن لا يحسن حينئذٍ قوله - يعني: المحقق الخوانساري - فلا يبعد القول بوجوب الاحتياط حينئذٍ، بل لا بدّ من القول باليقين والجزم بالوجوب، ولكن من أين هذا الفرض وأنى يمكن إثباته؟» انتهى كلامه رفع مقامه.

وما ذكره رحمته قد وافق فيه بعض كلمات ذلك المحقق التي ذكرها في مسألة الاستنجاء بالأحجار، حيث قال بعد كلام له:

«والحاصل: إذا ورد نصّ أو إجماع على وجوب شيء معين معلوم عندنا أو ثبوت حكم إلى غاية معينة معلومة عندنا، فلا بدّ من الحكم بلزوم تحصيل اليقين أو الظنّ بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقّق الامتثال - إلى أن قال -:

(ولكن لا يحسن حينئذٍ قوله - يعني: المحقق الخوانساري - فلا يبعد القول بوجوب الاحتياط حينئذٍ، بل لا بدّ من القول باليقين والجزم بالوجوب، ولكن من أين هذا الفرض وأنى يمكن إثباته؟. انتهى كلامه رفع مقامه).

أي: لا يمكن إثبات الفرض المذكور لعدم ثبوت الإجماع على وجوب شيء مجمل وعدم ورود نصّ على ذلك. هذا تمام الكلام فيما ذكره المحقق القمي من عدم وجوب الاحتياط في المقام، ثم يذكر المصنّف رحمته ما ذكره المحقق الخوانساري، حيث يكون ما ذكره المحقق الخوانساري في بعض جهاته موافقاً لبعض ما تقدّم من المحقق القمي رحمته. قال المحقق الخوانساري رحمته - بتوضيح منا - بعد كلام له:

(والحاصل: إذا ورد نصّ أو إجماع على وجوب شيء معين معلوم عندنا) كوجوب صلاة الجمعة يومها، فلا إشكال في وجوب الإتيان بها (أو ثبوت حكم إلى غاية معينة معلومة عندنا) كوجوب الصوم إلى الاستتار عند العامة أو إلى زوال الحمرة المشرقية عندنا. (فلا بدّ من الحكم بلزوم تحصيل اليقين أو الظنّ بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقّق الامتثال).

أي: لا بدّ من تحصيل اليقين بزوال الحمرة المشرقية، أو الظنّ به. ومن المعلوم أنّ المراد بالظنّ هو الظنّ المعتبر، كالظنّ الحاصل من شهادة العدلين بزوال الحمرة المشرقية، لا مطلق الظنّ، كما لا يخفى، إلى أن قال ما يكون موافقاً لما ذكره المحقق القمي أخيراً - وهو قوله: «نعم، لو فرض حصول الإجماع أو ورود النصّ» -:



وكذا إذا ورد نضّ أو إجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردّد في نظرنا بين أمور - وعلم أنّ ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء، مثلاً، أو على ثبوت حكم إلى غاية معيّنة في الواقع مردّدة عندنا بين أشياء، وعلم - أيضاً - عدم اشتراطه بالعلم - وجب الحكم بوجوب تلك الأشياء المرّدّة فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء.

ولا يكفي الإتيان بواحد منها في سقوط التكليف، وكذا حصول شيء واحد من الأشياء في ارتفاع الحكم المعين - إلى أن قال -: «وأما إذا لم يكن كذلك، بل ورد نضّ مثلاً على أنّ الواجب الشيء الفلاني، ونضّ آخر على أنّ هذا الواجب شيء آخر، أو ذهب بعض الأمة إلى

(وكذا إذا ورد نضّ أو إجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردّد في نظرنا بين أمور، كالصلاة الواجبة يوم الجمعة المرّددة عندنا بين الظهر والجمعة مثلاً) (وعلم أنّ ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم) التفصيلي، بل كفاية العلم الإجمالي في تنجزه، (أو على ثبوت حكم إلى غاية معيّنة في الواقع مردّدة عندنا بين أشياء)، مثل تردّد الغروب الذي يكون غاية لوجوب الصوم بين الاستتار وزوال الحمرة المشرقية فرضاً، مع عدم اشتراط العلم التفصيلي بالغاية.

(وجب الحكم بوجوب تلك الأشياء المرّدّة فيها) الواجب (في نظرنا)، أي: وجب الحكم بوجوب الظهر والجمعة في المثال الأوّل، ووجب الحكم ببقاء وجوب الصوم إلى تحقّق الاستتار وزوال الحمرة المشرقية في المثال الثاني.

(ولا يكفي الإتيان بواحد منها)، أي: الظهر أو الجمعة (في سقوط التكليف) بالصلاة يوم الجمعة.

(وكذا) لا يكفي (حصول شيء واحد) من الاستتار أو زوال الحمرة المشرقية (في ارتفاع الحكم المعين) في الحكم المغيبي بغاية معيّنة عند الله ومرّددة بين أمرين عندنا، وما ذكر موافق لبعض ما تقدّم عن القمي عليه السلام.

(إلى أن قال: «وأما إذا لم يكن كذلك»، أي: من باب قيام الدليل على وجوب المجمل من دون اعتبار العلم التفصيلي، كما تقدّم منه تفصيله، (بل ورد نضّ مثلاً على أنّ الواجب الشيء الفلاني، ونضّ آخر على أنّ هذا الواجب شيء آخر، أو ذهب بعض الأمة إلى وجوب

وجوب شيء وبعض آخر إلى وجوب شيء آخر دونه، وظهر بالنص والإجماع في صورتين أن ترك ذنبك الشئيين معاً سبب لاستحقاق العقاب، فحينئذ لم يظهر وجوب الإتيان بهما حتى يتحقق الامتثال، بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما، سواء اشتركا في أمر أو تباينا بالكلية. وكذا الكلام في ثبوت الحكم إلى غاية معينة». انتهى كلامه رفع مقامه، وأنت خبير بما في هذه الكلمات من النظر.

أما ما ذكره الفاضل القمي رحمته الله - من حديث التكليف المجمل، وتأخير البيان عن وقت الحاجة - فلا دخل له في المقام، إذ لا إجمال في الخطاب أصلاً، وإنما طرأ الاشتباه في المكلف به من جهة تردد ذلك الخطاب المبيّن بين أمرين، وإزالة هذا التردد العارض من جهة أسباب اختفاء الأحكام غير واجبة على الحكيم تعالى حتى يقبح تأخيره عن وقت الحاجة، بل يجب عند هذا الاختفاء الرجوع إلى ما قرره الشارع كلية في الوقائع المختلفة،

شيء وبعض آخر إلى وجوب شيء آخر دونه، وظهر بالنص والإجماع في صورتين أن ترك ذنبك الشئيين معاً سبب لاستحقاق العقاب، فحينئذ لم يظهر وجوب الإتيان بهما حتى يتحقق الامتثال، بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما، سواء اشتركا في أمر (كالظهر والجمعة) أو تباينا بالكلية)، كالإطعام والتحرير على ما في شرح الاعتمادي.

ثم هذا الكلام الظاهر في عدم وجوب الاحتياط في دوران الواجب بين أمرين متباينين، موافق لما تقدّم من المحقق القمي من عدم وجوب الاحتياط في المقام. (وكذا الكلام في ثبوت الحكم إلى غاية معينة).

أي: عند الله مرددة عندنا بين أمور، كما إذا ورد النص أو ذهب بعض الأمة بكون العدة إلى قرءين، وورد نص آخر، أو ذهب بعض الأمة - أيضاً - بكونها إلى ثلاثة، فلا يجب الاحتياط، كما في شرح الاعتمادي. انتهى كلامه رفع مقامه. هذا تمام الكلام فيما أفاده المحقق الخوانساري رحمته الله بتصرف.

ثم أورد المصنف رحمته الله على ما ذكره المحقق القمي رحمته الله من وجوه: منها: ما أشار إليه بقوله: (أما ما ذكره الفاضل القمي رحمته الله - من حديث التكليف المجمل، وتأخير البيان عن وقت الحاجة - فلا دخل له في المقام)، أي: دوران الواجب بين المتباينين، (إذ لا إجمال في الخطاب أصلاً)؛ وذلك لأننا لا نسلم قبح الخطاب بالمجمل لاحتمال وجود

وإلا فما يقتضيه العقل من البراءة والاحتياط، ونحن ندّعي أنّ العقل حاكم بعد العلم

المصلحة فيه، مضافاً إلى أنّه لم يدلّ دليل على قبح الخطاب بالمجمل مطلقاً هذا أولاً. وثانياً: لا إجمال في الخطاب في المقام أصلاً، إذ لم يكن الخطاب بالنسبة إلى المشافهين مجملاً أصلاً، وإنما طرأ الإجمال بالنسبة إلينا لأجل بعض الأمور الخارجيّة، كعدم الضبط أو فقد بعض الكتب أو التحريف، بينما كان الخطاب الصادر من الشارع مبيّناً، وهو قوله: «صَلِّ الظهر» أو «صَلِّ الجمعة»، ثمّ تردّد بين أمرين لأسباب طارئة، وقد عرفت بعضها، ولا يجب على الشارع الحكيم إزالة ما طرأ من الاشتباه حتى يقال: يلزم من عدم البيان وبقاء الإجمال على حاله تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو قبيح، بل القبيح هو التكليف بالمجمل الذاتي لا إبقاء التكليف بالمجمل العرضي، بل يجب على المكلف عند اختفاء الحكم عليه الرجوع إلى ما قرره الشارع للجاهل من البراءة أو الاحتياط، فإن لم يتمكّن من أدلة البراءة من استفادة الحكم لعدم شمولها موارد العلم الإجمالي، ولا من أدلة الاحتياط وجوب الاحتياط لما تقدّم من المناقشة فيها.

فيرجع إلى ما يحكم به العقل من البراءة إن حكم بعدم تنجّز التكليف، إلا بالعلم التفصيلي، أو الاحتياط إن حكم بتنجّزه بالعلم الإجمالي، وقد أشار المصنّف رحمته إلى حكم العقل بقوله: (وإلا فما يقتضيه العقل من البراءة والاحتياط).

والحقّ عند المصنّف رحمته أنّ العقل حاكم على الأخذ بأحد الاحتمالين المعيّن أو المخير فيما لم يمكن الأخذ بهما معاً، والأخذ بكلا الاحتمالين فيما يمكن الاحتياط والأخذ بهما معاً، لأنّ العقل يحكم بتنجّز التكليف بالعلم الإجمالي كالعلم التفصيلي، ولازمه وجوب الاحتياط فلا يكون المقام من مصاديق التكليف بالمجمل بالأصالة حتى يكون قبيحاً، مع أنّ قبح التكليف بالمجمل من جهة كونه مستلزماً للتكليف بما لا يطاق وهو منتفٍ في المقام. هذا على ما في شرح الأستاذ الاعتمادي.

ولا بأس بذكر ما في تعليقه غلام رضا في المقام، فإنّ ما ذكره في هذا المقام وإن كان مفصلاً إلا أنّه مفيد لأهل التحقيق والتفصيل، حيث قال - في شرح كلام المصنّف رحمته (أمّا ما ذكره الفاضل القمي رحمته من حديث التكليف المجمل ... إلى آخره) -: «للمناقشة فيه مجال، وبيانها مبني على ذكر أمور:

بالوجوب والشك في الواجب، وعدم الدليل من الشارع على الأخذ بأحد الاحتمالين المعين

أحدهما: إن لنا مسألتين: مسألة التكليف بالمجمل، ومسألة الخطاب بالمجمل، ونعني بالأولى ما يكون معروض القبح فيه وعدمه صرف التكليف، ولاريب أن التكليف بعد تعريته عن جهة التخاطب لا يبقى في موضوع القبح فيه إلا صرف المؤاخذة، فيرجع الكلام فيه إلى أن المؤاخذة عليه قبيح أم لا؟ وهذا بعينه ما هو محل الكلام في المقام؛ ولذا لم نر لها في الأصول أثراً ولا عنواناً، إلا في المقام.

والنسبة بينهما هي عموم من وجه، مادة الاجتماع هي جميع التكليف المشتملة على جهة التخاطب إذا كان فيها إجمال، ومادة الافتراق من طرف الثانية هي جميع الخطابات المعرّات عن عنوان التكليف، ومادة الافتراق من طرف الأولى ما إذا أعطى المولى عبده طوماراً قائلاً: إنه إذا خرجت من البلد، فافتحه، واعمل بما فيه. وهو يعلم إجمالاً أن المكتوب فيه هو المسافرة، لكنّه لا يعلم أن الموضوع المأمور بالمسافرة إليه هو الحلة أو بغداد مثلاً، فظهر في أثناء الطريق ربح عاصف رفع الطومار من يده إلى السماء، فلا يبقى عنده إلا تكليف صرف معرّي عن عنوان التخاطب.

إلى أن قال: إن تحت هذه المسألة - أو المسألة الثانية - عنوانين:

أحدهما: تأخير البيان عن الخطاب.

والآخر: تأخيره عن وقت الحاجة.

أما الأول، فقد نُسب إلى المشهور جواز تأخير البيان فيه.

وأما الثاني، فقد تحقّق اتفاق أهل العدل فيه على عدم الجواز.

وأستدل له؛ تارة: بأن التأخير عن وقت الحاجة تكليف بما لا يطاق، إذ هو في ذلك

الوقت مكلف بإتيان المراد وهو غير عالم به.

وأخرى: بأنه مستلزم للإغراء بالجهل وهو قبيح.

وثالثة: بأنه مستلزم لنقض الغرض، ضرورة أن الغرض من التكليف إنما هو البعث على

الامتثال، وإذا كان الامتثال موقوفاً على البيان من المولى ولم يصل منه، فهو نقض للغرض.

ورابعة: بأن تأخير البيان عن وقت الحاجة بنفسه من القبائح الذاتية الخطائية، وإن لم

يكن فيه قبح عملي ضرورة أن الخطاب بالمجمل - مع فرض عدم المانع من البيان، وكون

أو المخير والاكْتفاء به من الواقع بوجود الاحتياط حذراً من ترك الواجب الواقعي، وأين

المخاطب معداً للاستماع - ممّا لا شبهة في قبّحه، مع قطع النظر عن مقام الامتثال، نظير تخصيص الأكثر حيث لم يكن فيه قبّح عملي، إذ ليس فيه محذور في مقام العمل، وإنّما هو من القبائح الذاتية، وممّا يستهجنه العرف في مقام المخاطبة، هذا وأنت خير بأنّ المبنى في عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة إن كان ما عدا الوجه الأخير، فلا دخل له بالمقام. أمّا على الأوّل، فلأنّ لزوم التكليف بالمحال إنّما يتمّ في ما لا سبيل إلى الاحتياط فيه، وأمّا ما كان فيه سبيل إلى الاحتياط، كما في ما نحن فيه فلا يتمّ، فإنّ المرجع فيه - حينئذ - هو الاحتياط، فأين لزوم التكليف بما لا يطاق؟.

وأما على الثاني، فلأنّه يجري فيما إذا كان الخطاب بما له ظاهر، والمتكلّم يريد خلافه، بخلاف ما نحن فيه فإنّه غير مستلزم للإغراء.

وأما على الثالث، فلأنّه مبني على كون المرجع في مسألة التكليف بالمجمل هو البراءة وهو بمعزل عن التحقيق، بل المرجع فيها هو الاحتياط بحكم العقل، فالشارع وإن لم يبيّن التكليف بلسانه الشريف لكنّه اكتفى فيه بحكم العقل بالاحتياط، فيبعث المكلّف بحكم العقل إلى امتثال التكليف من طريق الاحتياط.

إلى أن قال: وأمّا إن كان المبنى فيه هو الوجه الأخير فله - بلا كلام - دخل في المقام. هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل، مع تلخيص وتصرف في الجملة. وثانيها: إنّ الإجمال في الخطاب؛ تارة: يكون أولاً وبالذات، وأخرى: ثانياً وبالعرض، مثاله ما إذا أمر المولى عبده بشيء كان مبيّناً بالنسبة إلى بعضهم، وعرض له الإجمال بالنسبة إلى الآخرين.

وفي هذا يكون جميع المأمورين من الحاضر والغائب مخاطبين بهذا الخطاب، كما إذا كان هذا الخطاب معرّياً عمّا يدلّ على المشافهة كحرف النداء، وكاف الخطاب، وأمثالهما. وأخرى: يكون المخاطب به بعضهم المعين، وكان ثبوت التكليف للآخر بدليل خارج، كما إذا كان الخطاب مشتملاً على ما يدلّ على المشافهة. وما ذكرنا من أنّ الخطاب بالمجمل من القبائح الذاتية لا يفرّق فيه بين هذه الأقسام.

وثالثها: إنّ لا شبهة في أنّ الحاضرين في مجلس تخاطب الرسول ﷺ وكذا الأئمة عليهم السلام

ذلك من مسألة التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة؟ مع أنّ التكليف بالمجمل

كانت الخطابات المسوقة لبيان الأحكام الشرعيّة بالنسبة إليهم في أعلى مرتبة البيان حال حضور عملهم.

وأما الغائبون وكذا المعدومون، فإمّا أن يكون ثبوت التكليف في حقهم بنفس هذه الخطابات، كالمعريّ ممّا يدلّ على المشافهة، مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾<sup>(١)</sup> الآية، أو يكون غيرها ممّا يدلّ على اشتراك التكليف كالمشتمل على ما يدلّ عليها، مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾<sup>(٢)</sup> ونحوه، وما دلّ على الاشتراك بين ما يكون من مقولة اللب، كالإجماع والضرورة، وما يكون من مقولة الدليل اللفظي مثل قوله ﷺ: (حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة)<sup>(٣)</sup>.

إذا عرفت هذه الأمور، فنقول في شرح ما للمحقّق القميّ رحمه الله من المراد بحيث يندفع به ما ذكره المصنّف رحمه الله من الإيراد: إنّ ثبوت التكليف في حقنا زمرة المعدومين في زمن الحضور إذا كان متعلّقه من المجملات إنّما هو مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو كما عرفت في الوجه الرابع من القبائح الذاتية، غاية ما في الباب كون المقام من القسم الثاني من الإجمال في الخطاب، أعني: ما كان الإجمال فيه ثابتاً بالنسبة إلى البعض، وبعد ما عرفت من عدم الفرق بين ما رقّمنا فيه من الأقسام لا شبهة في ثبوت القبح بالنسبة إلى هذا المقام.

فإن قلت: لزوم المحذور المزبور إنّما هو مسلم فيما إذا كان الإجمال في الخطاب ناشئاً من قبل المولى، وأمّا إذا كان المولى مبيّناً له بجميع أطرافه، وإنّما عرض له الإجمال من جهة المانع الخارجي، كما هو كذلك بالنسبة إلينا معاشر المعدومين، فليس فيه مخاطبة بالمجمل حتى يقع معروضاً للقبح، بل يجب - حينئذ - الرجوع إلى ما يقتضيه العقل من البراءة والاحتياط، ومقتضى العلم الإجمالي بضمّ المقدّمة العلميّة هو الاحتياط.

قلت: إنّ هذا متين فيما إذا كان المولى الأمر جاهلاً بالعواقب، وعاجزاً عن دفع الموانع،

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) البقرة: ٨٣.

(٣) الكافي ١: ١٩/٥٨. الوسائل ٣٠: ١٩٦. الفائدة السادسة.

وتأخير البيان عن وقت العمل لا دليل على قبحه، إذا تمكّن المكلف من الإطاعة ولو

وأما إذا كان عالماً بها وقادراً على دفعها، ولم يأت بمقام الدفع، فوصل الخطاب إلى عيده على سبيل الإجمال، فالمؤاخذة عليه من القبائح، والأمر في الأحكام الشرعية كلّها من هذا القبيل، فإنّه تعالى قادر على دفع الموانع، وعالم بأنّه يصل الخطابات إلى عيده جيلاً بعد جيل ونسلاً بعد نسل، وما يعرض عليها.

فإن قلت: لعلّ المصلحة والضرورة بعثت الشارع على ذلك، فهو يكشف عن جعله الاحتياط في مقام الامتثال.

قلت: إنّ مجرد الاحتمال غير كافٍ في مقام الاستدلال، ولا يوجب رفع القبح الثابت من طرف الإجمال، أو ليس تخصيص الأكثر بقبيح ذاتي، فلو ظفرنا بخطاب شأنه ذلك فمجرد احتمال مصلحة في انبعاثه بهذا المنهج لا يوجب رفع قبحه، لكي يأخذ به، ويستنبط منه الحكم، بل لا بدّ من طرحه والرجوع إلى غيره.

فإن قلت: إنّ الدليل الدال على اشتراك التكليف بين الموجودين والمعدومين يدلّ على ثبوت التكليف في حقّ المعدومين، ومقتضاه ثبوت الاحتياط في مثل المقام.

قلت: أولاً: إنّ من باب الخطاب بالمجمل، ومقتضاه كما مضى هو الرجوع إلى البراءة فيه. فإن قلت: إنّ دليل الاشتراك إنّما هو جارٍ في الخطاب المختصّ بالمشافهين، فليس بالنسبة إلى المعدومين خطاب لكي يلزم فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنّ الخطاب المزبور إنّ كان ما دلّ على نفس الحكم، فالمفروض اختصاصه بالمشافهين، وإن كان ما دلّ على الاشتراك، فهو ربّما لا يكون من مقولة اللفظ، بل يكون من مقولة اللب كالإجماع.

قلت: إنّ عدم البيان وقت الحاجة بنفسه من القبائح الذاتية سواء فرض ثبوته في ما هو من اللفظ، أو ما هو من اللب.

وثانياً: نمنع ثبوت العموم في دليل الاشتراك؛ لأنّه بين لفظي ولبي، وكلّ منهما ليس له مسرح في المقام.

أما الأول - أعني: قوله ﷺ: (حلال محمد ﷺ حلال ... إلى آخره) - فلاّنه مسوق لبيان استمرار أحكامه ﷺ نوعاً في قبال نسخها بدين آخر، لا بيان استمرار أحكامه الشخصية من غير فرق فيها بين الموجود والمعدوم، فهو ممّا لا يثبت الإطلاق في أدلّة الأحكام، لكي

## بالاحتياط.

يثبت به الحكم في حقّ المعدوم أيضاً.

وأما الثاني - أعني: الإجماع - فلأنّ المسلم من معقده إنّما هو حال اتّحاد الصنف، وعدمه في المقام واضح، كيف والحاضرون كانوا عالمين بمتعلّق أحكامهم، والمعدومون من الجاهلين به؟ هذا، لكن بعد في كلام المحقّق القميّ رحمته مجال للنظر.

أما أولاً: فلأنّه رحمته في باب الخطاب الشفاهي معترف بأنّ العلم والجهل ممّا لا يوجب الاختلاف في الصنف بين الحاضر والغائب، ولازم هذا هو الالتزام بالاحتياط في المقام.

وأما ثانياً: فلأنّ ما ذكره رحمته من الدليل على البراءة في الشبهة الحكميّة غير جارٍ في الشبهة الموضوعيّة من الشكّ في المكلف به لكون الخطاب بالنسبة إليها في غاية البيان، فلا رادع فيها من العمل بالاحتياط، والشبهة الحكميّة تلحق بها بالإجماع المركّب لعدم وجود القول بالتفصيل بينهما.

فإن قلت: يمكن قلب هذا الإجماع بأنّ يقال: إذا ثبتت البراءة في الشبهة الحكميّة بالدليل الذي ذكره رحمته، فيلحق بها الشبهة الموضوعيّة بعدم الفصل، ولذا كان المحقّق المزبور قائلاً بالبراءة فيها أيضاً.

قلت: إنّ بنى على جواز خرق الإجماع المركّب في الأحكام الظاهريّة - بأنّ يرجع في كلّ مسألة إلى الدليل الموجود فيها، ولازمه هو الاحتياط في الشبهة الموضوعيّة والبراءة في الشبهة الحكميّة - فلا وجه لاختياره البراءة في كليهما.

وإنّ بنى على عدمه فتكون المسألتان - بعد تحرير الإجماع المزبور في كلّ منهما - ممّا تعارض فيه قاعدة الاشتغال والبراءة، ومقتضى الأصل فيه هو الرجوع إلى الاحتياط، لأنّ الأصل في الأشياء قبل ملاحظة قاعدة قبح العقاب هو الحظر، وبعد تعارضها بقاعدة الاشتغال بكون المحكم هو الأصل المزبور.

وأما ثالثاً: فبأنّه كيف يصار إلى البراءة وهي خلاف مفاد أخبار التوقّف والاحتياط، ومقتضى الجمع بينها وبين أخبار البراءة إنّما هو حمل الأولى على مورد العلم الإجمالي، والثانية على الشبهة البدويّة؟ فإنّ أخبار البراءة نصّ في الشبهة البدويّة وظاهر في المقرون بالعلم الإجمالي، يعني: لا يمكن إخراج الشبهة البدويّة عن تحتها وتخصيصها بمورد العلم



وأما ما ذكره تبعاً للمحقق المذكور: «من تسليم وجوب الاحتياط إذا قام الدليل على وجوب شيء معين في الواقع غير مشروط بالعلم به».

ففيه: إنه إذا كان التكليف بالشيء قابلاً لأن يقع مشروطاً بالعلم، ولأن يقع منجزاً غير مشروط بالعلم بالشيء، كان ذلك اعترافاً بعدم قبح التكليف بالشيء المعين المجهول، فلا يكون العلم شرطاً عقلياً.

الإجمالي، وعكس ذلك ما هو في قبالتها، ومقتضى رفع اليد عن ظاهر كل منهما بنص الآخر إنما هو الجمع الذي ذكرنا.

فإن قلت: لا ينحصر وجه الجمع فيما ذكر، بل له وجه آخر وهو حمل أخبار التوقف على أصول الدين وأخبار الاحتياط على الاستحباب.

قلت: إن هذا مستلزم للمجاز، حيث إنه في الأول يوجب حمل (اللام) في قوله عَلَيْهِ: (قفوا عند الشبهة)<sup>(١)</sup> على العهد، وفي الثاني حمل الأمر على الاستحباب بخلاف ما ذكرنا، فإنه مستلزم للتخصيص وهو أولى من المجاز». انتهى كلامه رفع مقامه. وقد ذكرناه بطوله؛ لأنه لا يخلو عن فائدة دقيقة لمن يريد التحقيق.

(وأما ما ذكره تبعاً للمحقق المذكور)، أي: ما ذكره المحقق القمي رحمته تبعاً للمحقق الخوانساري (من تسليم وجوب الاحتياط إذا قام الدليل على وجوب شيء... إلى آخره) على ما تقدم في قوله: «نعم لو فرض حصول الإجماع أو ورود النصّ على وجوب شيء معين عند الله تعالى» إلى أن قال: «لتمّ ذلك» أي: وجوب الاحتياط.

إلى أن قال: «ولكن من أين هذا الفرض وأنى يمكن إثباته؟»، أي: لا يمكن إثبات هذا الفرض، لكونه مستلزماً للمحال على ما تقدم في كلامه، حيث قال: فإن التكليف بالمجمل مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق أهل العدل على استحالته. نعم، لو فرض وجود هذا المحال كان الاحتياط واجباً.

(ففيه: إنه إذا كان التكليف بالشيء قابلاً لأن يقع مشروطاً بالعلم، ولأن يقع منجزاً غير مشروط بالعلم بالشيء، كان ذلك اعترافاً بعدم قبح التكليف بالشيء المعين المجهول، فلا

(١) التهذيب ٧: ٤٧٤/١٩٠٤، بتفاوت. الوسائل ٢٠: ٢٥٩، أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ب ١٥٧، ح ٢.

وأما اشتراط التكليف به شرعاً فهو غير معقول بالنسبة إلى الخطاب الواقعي، فإنّ الخطاب الواقعي في يوم الجمعة، سواء فرض قوله: صلّ الظهر، أم فرض قوله: صلّ الجمعة، لا يعقل أن يشترط بالعلم بهذا الحكم التفصيلي.

نعم، بعد اختفاء هذا الخطاب المطلق يصحّ أن يرد خطاب مطلق، كقوله: إعمل بذلك الخطاب ولو كان عندك مجهولاً، واثت بما فيه ولو كان غير معلوم، كما يصحّ أن يرد خطاب

يكون العلم شرطاً عقلياً).

وحاصل الإشكال على كلام المحقق القمي رحمته هو إن ما ذكره - من فرض قيام الدليل على تنجز التكليف من دون اعتبار العلم التفصيلي في تنجزه - اعتراف منه بعدم قبح التكليف بالمجمل، أي: المعين عند الله تعالى والمجهول عندنا، إذ لو كان قبيحاً لم يقع أصلاً ولو مع فرض قيام الدليل عليه.

فما ذكره - من وقوع التكليف بالمجمل مع قيام الدليل ثمّ وجوب الاحتياط في مقام الامتثال - اعتراف منه بعدم قبح التكليف بالمجمل، وحينئذ لا يكون العلم التفصيلي شرطاً عقلياً لتنجز التكليف، فتأمل جيداً!!

(وأما اشتراط التكليف به شرعاً فهو غير معقول ... إلى آخره).

أي: اشتراط التكليف بالعلم شرعاً ممّا لا يعقل ولا يمكن لكونه مستلزماً للدور، وذلك لأنّ التكليف - حينئذ - موقوف على العلم كتوقف كلّ مشروط على شرطه، والعلم - أيضاً - موقوف على التكليف، لتوقف تحقق العلم على تحقق المتعلّق قبله كي يتعلّق به.

والحاصل: إنّ الخطاب الواقعي الدالّ على إنشاء الحكم لا يمكن أن يقيد بالعلم التفصيلي، فإنّ التقييد المذكور مستلزم للدور والتصويب.

(نعم، بعد اختفاء هذا الخطاب المطلق يصحّ أن يرد خطاب مطلق) آخر دالّ على عدم اعتبار العلم التفصيلي في تنجز التكليف بالخطاب المطلق الأوّل عند تردّده بين الخطابين، أي: صلّ الظهر، أو: صلّ الجمعة في يوم الجمعة، سواء كان الخطاب الثاني دالّاً على عدم شرطية العلم التفصيلي في التنجز بالعموم كقوله: يجب عليك الاحتياط عند التردّد، أو بالخصوص، كقوله: (إعمل بذلك الخطاب ولو كان عندك مجهولاً، واثت بما فيه ولو كان غير معلوم)، وكذلك (يصحّ أن يرد خطاب مشروط)، أي: دالّ على شرطية العلم

مشروط وأنه: لا يجب عليك ما اختفى عليك من التكليف في يوم الجمعة، وأنّ وجوب امتثاله عليك مشروط بعلمك به تفصيلاً، ومرجع الأول إلى الأمر بالاحتياط، ومرجع الثاني إلى البراءة عن الكلّ إن أفاد نفي وجوب الواقع رأساً، المستلزم لجواز المخالفة القطعية، وإلى نفي ما علم إجمالاً بوجوبه وإن أفاد نفي وجوب القطع بإتيانه وكفاية إتيان بعض ما يحتمله، فمرجه إلى جعل البديل للواقع والبراءة عن إتيان الواقع على ما هو عليه. لكنّ دليل البراءة على الوجه الأول ينافي العلم الإجمالي المعتبر بنفس أدلة البراءة

التفصيلي في تنجّز التكليف، فلا يجب امتثال التكليف ما لم يعلم تفصيلاً. فالحاصل أنه لا يمكن أن يكون الخطاب الواقعي الدالّ على إنشاء الحكم دالاً على عدم اعتبار العلم التفصيلي في تنجّز التكليف، أو على اعتباره في التنجّز، بل لا بدّ من بيان عدم اعتبار العلم التفصيلي في التنجّز واعتباره من خطاب آخر، كما عرفت. (ومرجع الأول إلى الأمر بالاحتياط).

أي: مرجع ورود الخطاب الثاني الدالّ على عدم شرطية العلم التفصيلي في التنجّز هو وجوب الاحتياط بعد تنجّز التكليف بالعلم الإجمالي. (ومرجع الثاني إلى البراءة).

أي: مرجع اشتراط تنجّز التكليف بالعلم التفصيلي هو البراءة ما لم يعلم التكليف تفصيلاً.

ثمّ إن نفي تنجّز التكليف عند انتفاء العلم التفصيلي إن أفاد نفي وجوب الواقع رأساً المستلزم لجواز المخالفة القطعية، كان مرجعه إلى نفي ما علم إجمالاً وجوبه. (وإنّ أفاد نفي وجوب القطع بإتيانه ... إلى آخره).

أي: نفي وجوب الموافقة القطعية وكفاية الموافقة الاحتمالية، كان مرجعه إلى جعل البديل للواقع.

وبالجملة، إن مرجع الأول إلى نفي حرمة المخالفة القطعية، ومرجع الثاني إلى نفي وجوب الموافقة القطعية، فيكون لازم الأول جواز المخالفة القطعية، ولازم الثاني جعل بعض الأطراف بدلاً عن الواقع.

(لكنّ دليل البراءة على الوجه الأول ينافي العلم الإجمالي المعتبر بنفس أدلة البراءة

المغياة بالعلم، وعلى الوجه الثاني غير موجود، فيلزم من هذين الأمرين - أعني: وجوب مراعاة العلم الإجمالي، وعدم وجود دليل على قيام أحد المحتملين مقام المعلوم إجمالاً - حكم العقل بوجوب الاحتياط، إذ لا ثالث لذينك الأمرين، فلا حاجة إلى أمر الشارع بالاحتياط، ووجوب الإتيان بالواقع غير مشروط بالعلم التفصيلي به، مضافاً إلى ورود الأمر بالاحتياط في كثير من الموارد.

وأما ما ذكره: «من استلزام ذلك الفرض - أعني: تنجز التكليف بالأمر المردد من دون اشتراط بالعلم به - لإسقاط قصد التعيين في الطاعة».

المغياة بالعلم).

إذ العلم الذي يكون غاية البراءة والحكم بالحلية أعم من العلم التفصيلي والإجمالي، فلا يجوز جريان البراءة في الكل؛ لأنه مستلزم للمخالفة القطعية، وهي محرمة قطعاً، لأن أقل مرتبة اعتبار العلم الإجمالي - على ما تقدم - هي حرمة المخالفة القطعية، فحينئذ يجب حملها على الشبهات البدوية.

(وعلى الوجه الثاني غير موجود).

أي: على نفي وجوب الموافقة القطعية بأدلة البراءة وكفاية الموافقة الاحتمالية بجعل البعض بدلاً عن الواقع، لزم الحكم بالبدلية بغير دليل موجود في المقام، لأن أدلة البراءة لا تدل على البدلية أصلاً، بل يدور أمرها بين جريانها في جميع الأطراف وبين عدم جريانها في شيء منها، والأول على فرض شمولها لأطراف العلم الإجمالي، والثاني على فرض عدم شمولها لها أصلاً، لما تقدم من التنافي.

(فيلزم من هذين الأمرين، أعني: وجوب مراعاة العلم الإجمالي) الذي يقتضي تنجز التكليف (وعدم وجود دليل على قيام أحد المحتملين مقام المعلوم إجمالاً)، أي: فيلزم من الأمرين المذكورين (حكم العقل بوجوب الاحتياط، إذ لا ثالث لذينك الأمرين) ولازمهما هو وجوب الاحتياط بحكم العقل من دون حاجة (إلى أمر الشارع بالاحتياط، ووجوب الإتيان بالواقع غير مشروط بالعلم التفصيلي)، على ما عرفت.

(وأما ما ذكره: «من استلزام ذلك الفرض - أعني: تنجز التكليف بالأمر المردد من دون اشتراط بالعلم به - لإسقاط قصد التعيين في الطاعة»)

فهو ظاهر في كون سقوط قصد

فيه: إنَّ سقوط قصد التعيين إنّما حصل بمجرد التردّد والإجمال في الواجب، سواء قلنا فيه بالبراءة أو الاحتياط، وليس لازماً لتنجّز التكليف بالواقع وعدم اشتراطه بالعلم.

التعيين في الطاعة مانعاً من تعلّق التكليف بالواقع المرّدّد بين أمور وتنجزه من دون اعتبار العلم التفصيلي فيه، وذلك لكون قصد التعيين شرطاً لصحة العبادة، فلا تصحّ إلا عند قصد التعيين، ولا يتمكّن المكلف من قصد التعيين إلا عند العلم تفصيلاً بالواجب.

فالحاصل أنّ سقوط قصد التعيين في الطاعة - بتعلّق التكليف بالواقع المرّدّد بين أمرين - يكون مانعاً عن التكليف كذلك. هذا تمام الكلام في تقريب كلام المحقّق القميّ رحمته على اعتبار العلم التفصيلي في تنجّز التكليف، إلا أنّ في كلامه مجال واسع للإيراد بوجوه:

منها: إنّ محلّ الكلام في المقام أعمّ من التبعديّات والتوصليّات، وما يظهر من كلام المحقّق رحمته من أنّ سقوط قصد التعيين مانع عن التكليف بالمرّدّد بين أمور يجري في التبعديّات فقط لا في التوصليّات، إذ لا يعتبر قصد التعيين في التوصليّات، فبناءً على هذا يكون هذا الوجه أخصّ من المدّعى، وذلك لأنّ محلّ الكلام والمدّعى أعمّ من التبعديّات والتوصليّات، والمانع المذكور على فرض تسليمه مختصّ بالتبعديّات فقط.

ومنها: منع اعتبار قصد التعيين في صحة العبادات في التبعديّات أيضاً، كما لا يعتبر في التوصليّات، وذلك لصحة عبادة من ترك طريقي الاجتهاد والتقليد، وعمل بالاحتياط المستلزم لإسقاط قصد التعيين في الطاعة.

ومنها: إنّه لو سلّمنا الاشتراط المذكور، لكان مختصاً فيما يمكن قصد التعيين فيه، كما لو علم بالواجب تفصيلاً، ولا يشترط فيما لا يمكن قصد التعيين فيه.

ومنها: ما أشار إليه المصنّف رحمته بقوله:

(فيه: إنّ سقوط قصد التعيين إنّما حصل بمجرد التردّد والإجمال في الواجب، سواء قلنا فيه بالبراءة أو الاحتياط، وليس لازماً لتنجّز التكليف بالواقع وعدم اشتراطه بالعلم).

وما ذكره المصنّف رحمته من الإيراد على كلام المحقّق القميّ رحمته يتّضح بعد ذكر كلام المحقّق القميّ وبيان مراده منه، فلا بدّ من ذكر كلامه وهو قوله:

«نعم، لو فرض حصول الإجماع أو ورود النصّ على وجوب شيء معيّن عند الله تعالى مرّدّد عندنا بين أمور من دون اشتراط بالعلم به، المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد

التعيين في الطاعة».

والمستفاد من هذا الكلام أنه لو قام الدليل على وجوب شيء معين عند الله تعالى مردد عندنا بين أمور، لتنجز التكليف بوجوب ذلك الشيء من دون اشتراط بالعلم التفصيلي به، فوجب - حينئذ - الاحتياط، وسقط قصد التعيين المعتبر في العبادة، فتحصل مما ذكر أن سقوط قصد التعيين مسبب عن فرض قيام الدليل على وجوب شيء المستلزم لوجوب الاحتياط بعد تنجز التكليف بالعلم الإجمالي.

ويرد عليه: إن سقوط قصد التعيين لم يكن مسبباً عن تنجز التكليف بالواقع بعد قيام الدليل من دون اشتراط بالعلم التفصيلي المستلزم لوجوب الاحتياط، بل مسبب عن مجرد التردد والإجمال في الواجب، وبذلك لا يختص سقوط قصد التعيين - حينئذ - بالقول بوجوب الاحتياط، كما يظهر من كلام المحقق القمي رحمته الله، بل يسقط حتى على القول بالبراءة، كما أشار إليه المصنف رحمته الله بقوله: (سواء قلنا فيه بالبراءة أو الاحتياط).

وفي المقام كلام لغلام رضا رحمته الله ذكره لما فيه من فائدة، حيث قال في شرح كلام المصنف رحمته الله (فيه: إن سقوط قصد التعيين... إلى آخره) ما هذا لفظه: «توضيح ما للمحقق القمي رحمته الله من المراد بحيث يسقط به ما ذكره المصنف رحمته الله من الإيراد مبني على بيان أمرين: الأول: إن ما يلاحظ في العبادات في مقام امثالها بين أمور:

أحدها: نية الوجه، وهذا واضح البيان من حيث ثبوت الخلاف فيه، وما هو مقتضى البرهان. وثانيها: قصد القرية، وهذا مما لا خلاف في ثبوته، وسيأتي تفسيره.

وثالثها: قصد التعيين في الماهيات المشتركة، مثل البسمة حيث إنها مشتركة بين جميع السور، والركعتين بعد الفجر حيث إنها مشتركة بين النافلة والفريضة، إلى غير ذلك، وهذا مما لا إشكال في لزومه في العبادة إذا كانت مشتركة، وهذا غير مراد للمحقق المزبور قطعاً.

ورابعها: الامتثال التفصيلي بمعنى العلم التفصيلي بكون المأتي به مأموراً به حين الاتيان، وهذا مراده رحمته الله من قصد التعيين.

والثاني: إن الأصل في الأجزاء والشروط، كما يأتي إنما هو الركنية.

فإن قلت: إذا سقط قصد التعيين لعدم التمكّن فبأيّهما ينوي الوجوب والقربة؟  
قلت: له في ذلك طريقان:

إذا عرفت هذا فنقول: إن مراد المحقق المزبور - إن الامتثال التفصيلي بمعنى العلم بكون المأتي به مأموراً به حين الإتيان - معتبر في العبادات، بل ظاهر بعض أنه اتّفاقي، ولازم ذلك سقوط العبادات في المقام رأساً، لما عرفت من أن الأصل في الشرائط هو الركنية، وحيث إن الامتثال التفصيلي شرط في العبادات، فلازم ركنية انتفاء المشروط بعد فرض عدم التمكّن من شرطه، إلا أنه لما قام الإجماع على حرمة ترك الكل، فتعيّن إتيان أحد المحتملين تخييراً، وإذا ثبت وجوب إتيان أحدهما تخييراً بالاجماع فيتمكّن المكلف من قصد الامتثال التفصيلي، كما في سائر موارد التخيير، فيجب إتيانه بخلاف ما لو بنى على الاحتياط، فلا معنى لما ذكره المصنّف رحمته من أن سقوط قصد التعيين إنما هو حاصل بمجرد التردّد والإجمال.

والتحقيق: إن أمثال هذه الشروط على تقدير شرطيتها ليست كسائر الشروط الشرعية لكي ينفع إطلاق الأدلة فيها، أو قاعدة أن الأصل فيها هو الركنية، بل هي من الشروط العقلية، ولا يتصور في حكم العقل شك، بل هو حاكم بأحد الطرفين من الركنية وغيرها. والحق أن الامتثال التفصيلي شرط في تحقق العبادات وصدق الإطاعة في حال التمكّن، وأما مع عدمه فلا لتحقق الامتثال بإتيان شيئين يقطع بكون أحدهما مأموراً به، بل هو من أكمل أفراد الإطاعة حينئذ، ومما ذكر ظهر ما في كلام المصنّف رحمته الآتي في قوله: (مضافاً إلى أن غاية ما يلزم من ذلك عدم التمكّن من تمام الاحتياط ... إلى آخره)، لأن الامتثال التفصيلي ونية القربة إن كان شرطاً اختيارياً، فالمتعيّن في حال العجز سقوطه خاصة، وإن كان شرطاً مطلقاً كان المتعيّن سقوط المشروط، وعلى التقديرين لا وجه للدوران». انتهى.

(فإن قلت: إذا سقط قصد التعيين لعدم التمكّن فبأيّهما ينوي الوجوب والقربة؟).

أي: إذا سقط قصد تعيين ما هو المأمور به في الواقع بعد عدم تمكّن المكلف منه، فيكون عدم سقوطه وبقاء اعتباره في العبادات مستلزماً للتكليف بما لا يطاق، إلا أن اعتبار قصد القربة في العبادات يقتضي أن يقصد التقرب، فبأيّهما ينوي ويقصد القربة؟  
(قلت: له في ذلك طريقان:).

أحدهما: أن ينوي بكلّ منهما الوجوب والقربة؛ لكونه بحكم العقل مأموراً بالإتيان بكلّ منهما.

وثانيهما: أن ينوي بكلّ منهما حصول الواجب به أو بصاحبه تقرباً إلى الله تعالى، فيفعل كلّاً منهما، لتحصيل الواجب الواقعي وتحصيله لوجوبه والتقرب به إلى الله تعالى، فملخص ذلك أنني أصلي الظهر لأجل تحقق الفريضة الواقعية به، أو بالجمعة التي أفعل بعدها أو فعلت قبلها قربة إلى الله تعالى، وملخص ذلك أنني أصلي الظهر احتياطاً قربة إلى الله تعالى، وهذا الوجه هو الذي ينبغي أن يُقصد.

ولا يردُّ: أنّ المعتبر في العبادة قصدُ التقرب والتعبّد بها بالخصوص، ولا ريب أن كلّاً من الصلاتين عبادة، فلا معنى لكون الداعي في كلّ منهما التقرب المرّد بين تحقّقه به أو

أي: للمكلف في كيفية نيّة الوجوب والقربة في مورد اشتباه الواجب بين أمرين طريقان:

(أحدهما: أن ينوي بكلّ) واحد من المشتبهين (الوجوب والقربة)؛ وذلك لكون المكلف (بحكم العقل) والشرع (مأموراً بالإتيان بكلّ منهما) من باب تحصيل العلم بالبراءة عن الواجب الواقعي.

(وثانيهما: أن ينوي بكلّ منهما حصول الواجب به أو بصاحبه).

بأن يكون قصده من الإتيان بما يشتغل به أو بصاحبه الذي يأتي به بعده إحراز ما هو الواجب واقعاً، والمقصود واضح لا يحتاج إلى الشرح والتوضيح.

والمصنّف رحمته يرجّح الوجه الثاني بقوله: (وهذا الوجه هو الذي ينبغي أن يقصد)، إذ لا يرد عليه ما يرد على الوجه الأوّل كما يأتي.

(ولا يردُّ) عليه (أنّ المعتبر في العبادة قصدُ التقرب والتعبّد بها بالخصوص ... إلى

آخره).

فلا بدّ أولاً من تقريب الإيراد على الوجه الثاني ثمّ بيان عدم ورود الإيراد المذكور.

أما تقريب الإيراد، فهو أنّ المعتبر في صحّة العبادة هو قصد التقرب بها بالخصوص، ولا يكفي في صحّتها قصد التقرب المرّد بين الفعلين كما في الوجه الثاني، حيث إنّ قصد التقرب في كلّ واحد منهما من جهة حصول الواجب به أو بصاحبه، وحينئذ لا تقع العبادة



بصاحبه، لأنّ القصد المذكور إنّما هو معتبر في العبادات الواقعيّة دون المقدّميّة. وأمّا الوجه الأوّل، فيرد عليه أنّ المقصود إحراز الوجه الواقعي، وهو الوجوب الثابت في أحدهما المعيّن، ولا يلزم من نيّة الوجوب المقدّمي قصده. وأيضاً فالقربة غير حاصلة بنفس فعل أحدهما ولو بملاحظة وجوبه الظاهري، لأنّ هذا

صحيحة لانتفاء قصد التقرب بها بالخصوص.

وأما بيان عدم ورود هذا الإيراد، فقد أشار إليه المصنّف رحمته بقوله:

(لأنّ القصد المذكور إنّما هو معتبر في العبادات الواقعيّة) حينما يعلم المكلف بها تفصيلاً (دون المقدّميّة) كالمقام، حيث لا يعلم بها إلاّ إجمالاً، حيث يكفي في صحتها ما ذكر في الوجه الثاني من قصد التقرب بفعل أو بصاحبه، إذ لا يتمكّن المكلف منه إلاّ على الوجه المذكور.

(وأما الوجه الأوّل، فيرد عليه أنّ المقصود إحراز الوجه الواقعي، وهو الوجوب الثابت في أحدهما المعيّن، ولا يلزم من نيّة الوجوب المقدّمي قصده).

وتتضح هذا الإيراد بعد مقدّمة، وهي: إنّ الواجب على قسمين:

أحدهما: ما يكون واجباً بالوجوب النفسي المولوي.

وثانيهما: ما يكون واجباً بالوجوب المقدّمي الإرشادي، ومحلّ الكلام هو قصد

الوجوب النفسي المولوي الواقعي، ومن المعلوم أنّه لا يحصل قصد الوجوب المزبور من

قصد الوجوب المقدّمي الإرشادي، وبذلك يتّضح لك أنّ إحراز الوجه الواقعي - وهو قصد

الوجوب النفسي المولوي الواقعي المعتبر في صحّة العبادة - لا يحصل بقصد الوجوب

المقدّمي، وما ذكر في الوجه الأوّل من قصد الوجوب بكلّ منهما ليس إلاّ قصد الوجوب

المقدّمي، لأنّ وجوب كلّ من المشتبهين وجوب مقدّمي، فلا يحصل به قصد الوجوب

النفسي المولوي الواقعي. هذا بالنسبة إلى قصد الوجه المعتبر في العبادة حيث لا يحصل

بالوجه الأوّل.

ويرد على الوجه الأوّل من جهة قصد القربة أيضاً، كما أشار إليه المصنّف رحمته بقوله:

(وأيضاً فالقربة غير حاصلة بنفس فعل أحدهما ولو بملاحظة وجوبه الظاهري... إلى

آخره).

الوجوب مقدّمي، ومرجعه إلى وجوب تحصيل العلم بفراغ الذمّة ودفع احتمال ترتّب ضرر العقاب بترك بعض منهما، وهذا الوجوب إرشادي، لا تقرب فيه أصلاً، نظير أوامر الإطاعة، فإنّ امثالها لا يوجب تقرباً، وإنما المقرب نفس الإطاعة، والمقرب هنا - أيضاً - نفس الإطاعة الواقعية المردّدة بين الفعلين، فافهم، فإنّه لا يخلو عن دقّة.

لأنّ القربة لا تحصل إلاّ بداعي الوجوب الواقعي، كأنّ يقول المكلف في مقام الامتثال: تأتي بهذا الواجب الواقعي متقرباً به إلى الله تعالى، فلا تحصل القربة بإتيان المشتبهين بقصد وداعي وجوبهما المقدّمي قربة إلى الله تعالى، وإنما يكون مرجع الوجوب المقدّمي وإتيان الفعل بداعيه إلى وجوب تحصيل العلم بفراغ الذمّة بعد العلم باشتغالها، بمقتضى حكم العقل بالبراءة اليقينية بعد الاشتغال اليقيني، كما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله: (ومرجعه إلى وجوب تحصيل العلم بفراغ الذمّة ودفع احتمال ترتّب ضرر العقاب بترك بعض منهما، وهذا الوجوب إرشادي، لا تقرب فيه أصلاً).

حيث لا يترتب على مخالفته وموافقته إلاّ ما يترتب على الفعل، فإنّ كان واجباً في الواقع يترتب على مخالفته استحقاق العقاب وعلى موافقته الثواب، وإلاّ فلا. (نظير أوامر الإطاعة) كقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾<sup>(١)</sup> (فإنّ امثالها لا يوجب تقرباً، وإنما المقرب نفس الإطاعة).

وكذا في المقام حيث يكون الأمر بالاحتياط إرشاداً إلى ما فيه مصلحة المكلف من الإتيان بكلا المشتبهين دفعاً لخطر مخالفة الواقع، فإتيان كلّ واحد منهما طاعة لوجوب الاحتياط لا يوجب تقرباً، فلا يصلح أن يقصد به التقرب. (فافهم، فإنّه لا يخلو عن دقّة).

ودقّق النظر حتى تعلم الفرق بين الوجوب المولوي والإرشادي من حيث المناط، حيث إنّ المناط في الوجوب المولوي هو وجود المصلحة في نفس الفعل، ولذلك قصد هذا الفعل المشتمل على المصلحة يوجب التقرب، وهذا بخلاف الوجوب الإرشادي، حيث لم يكن المناط فيه هو المصلحة في الفعل، بل المناط فيه هو مجرد التنبيه والإرشاد

(١) محمد ﷺ : ٢٣.

ومما ذكرنا يندفع توهم أنّ الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهة العبادة، لأنّ قصد القربة المعتبر في الواجب الواقعي لازم المراعاة في كلا المحتملين ليقطع بإحرازه في الواجب الواقعي.

ومن المعلوم أنّ الإتيان بكلّ من المحتملين بوصف أنّها عبادة مقربة يوجب التشريع بالنسبة إلى ما عدا الواجب الواقعي فيكون محرّماً، فالاحتياط غير ممكن في العبادات، وإنّما يمكن في غيرها من جهة أنّ الإتيان بالمحتملين لا يعتبر فيهما قصد التعيين والتقرّب، لعدم اعتباره في الواجب الواقعي المرّد، فيأتي بكلّ منهما لاحتمال وجوبه.

إلى وجود المصلحة، فلهذا لا يوجب قصده التقرّب. هذا تمام الكلام في ما ذكر من الطريقتين لقصد الوجوب والقربة.

ثمّ إنّ الثمرة بينهما مع قطع النظر عن الإشكال على الطريق الأوّل تظهر فيما لو أتى بالظهر مثلاً؛ أولاً من دون قصد الإتيان بالجمعة بعدها لتحصيل الواجب الواقعي، بل ومع قصد عدمه، فتصحّ الظهر - حينئذ - على الطريق الأوّل دون الطريق الثاني لفرض تعلق الوجوب الشرعي على كلّ واحدة منهما، فيصحّ الإتيان بكلّ واحدة منهما ولو مع القصد إلى عدم الإتيان بالأخرى، وهذا بخلاف الطريق الثاني حيث لا تصحّ الظهر مع عدم قصد الإتيان بالجمعة، لأنّ وجوب كلّ واحدة منهما يكون - حينئذ - من باب المقدّمة، فلا يصحّ قصد التقرّب بالواجب الواقعي - حينئذ - مع عدم قصد الإتيان بالأخرى عند الإتيان بالأولى، هذا ما في الأوثق بتصرّف منّا.

(ومما ذكرنا يندفع توهم أنّ الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهة العبادة... إلى آخره).

ولا بدّ أولاً من ذكر ما ذكره المصنّف رحمه الله ثمّ تقريب التوهم كي يتضح اندفاع التوهم المزبور.

وأما ما ذكره المصنّف رحمه الله فقد اختار الطريق الثاني في كيفية نيّة الوجه وقصد القربة، حيث يحصل قصد الوجه والقربة بإتيان كلّ واحد منهما بقصد تحقّق الواجب بما أتى به أولاً أو بما أتى به ثانياً، متقرّباً بما هو الواجب واقعاً إلى الله تعالى، فلا يلزم التشريع؛ لأنّ المكلف قصد التقرّب بما هو الواجب في الواقع.

ووجه اندفاع هذا التوهم - مضافاً إلى أنّ غاية ما يلزم من ذلك عدم التمكن من تمام الاحتياط في العبادات، حتى من حيث مراعاة قصد التقرب المعتبر في الواجب الواقعي -

وبه يندفع التوهم، وهو أنّ الجمع بين المحتملين وإتيان كلّ واحد منهما بقصد الوجه، أي: الوجوب والقربة إلى الله تعالى مستلزم للتشريع بالنسبة إلى ما لم يكن واجباً في الواقع، إذ إتيان ما ليس بواجب بقصد الوجوب تشريع محرّم عقلاً وشرعاً، ولكن هذا التوهم مندفع على ما اختاره المصنّف رحمته في كيفية قصد الوجه والقربة من الطريق الثاني. نعم، لهذا التوهم مجال على الوجه الأول، حيث يأتي المكلف بكلّ واحد منهما مع قصد الوجه والقربة، مع العلم بكون أحدهما ممّا ليس بواجب، فيتحقّق - حينئذ - إتيان ما ليس بواجب بقصد كونه واجباً، وهو تشريع محرّم، لأنّ التشريع هو إدخال ما لم يعلم كونه من الدين في الدين، والمكلف لا يعلم كون خصوص كلّ واحد من المشتبهين من الدين، فيكون إتيان كلّ واحد منهما بقصد الوجوب وكونه من الدين تشريعاً، فتأمل جيداً.

(ووجه اندفاع هذا التوهم).

يذكر المصنّف رحمته لاندفاع التوهم المذكور وجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله:

(مضافاً إلى أنّ غاية ما يلزم من ذلك عدم التمكن من تمام الاحتياط في العبادات... إلى آخره).

وحاصل هذا الوجه أنّ المكلف لا يتمكن من إتيان الواجب الواقعي في المقام مع قصد التقرب بخصوصه إلى الله تعالى، وذلك لاشتباه الواجب الواقعي بين أمرين، فيدور إتيان المكلف بالواجب المرّدّد بين أمرين أو أمور:

منها: أن يأتي بكلّ واحد منهما مع قصد التقرب، وهذا الاحتمال ممّا يتحقّق به الاحتياط التام لكونه مستلزماً لإتيان الواجب الواقعي مع قصد القربة، وذلك لكون أحد الاحتمالين واجباً في الواقع إلاّ أنّه مستلزم للتشريع المحرّم، فيكون باطلاً من جهة التشريع، ولهذا لم يذكره المصنّف رحمته.

ومنها: هو الاقتصار على أحد المحتملين بأن يأتي المكلف بأحدهما مع قصد التقرب، فيكون مرجع هذا الاحتمال إلى التخيير.

من جهة استلزامه للتشريع المحرّم، فيدور الأمر بين الاقتصار على أحد المحتملين وبين الإتيان بهما مهملاً، لقصد التقرب في الكلّ فراراً عن التشريع، ولا شك أنّ الثاني أولى، لوجوب الموافقة القطعية بقدر الإمكان.

فإذالم يمكن الموافقة بمراعاة جميع ما يعتبر في الواقعي في كلّ من المحتملين اكتفى بتحقيق ذات الواجب في ضمنهما، أنّ اعتبار قصد التقرب والتعبّد في العبادة الواجبة واقعاً لا يقتضي بقصده في كلّ منهما، كيف وهو غير ممكن؟ وإنما يقتضي بوجوب قصد التقرب

ومنها: هو الإتيان بكلا المحتملين من دون قصد تقرب في كلّ واحد منهما، وذلك فراراً عن التشريع، وإنما يأتي بهما مع قصد التقرب بما هو الواجب واقعاً المتحقق بهما، فيكون مرجع هذا الاحتمال إلى الاحتياط بقدر الإمكان، وقد أشار المصنّف رحمته إلى هذين الأمرين بقوله:

(فيدور الأمر بين الاقتصار على أحد المحتملين وبين الإتيان بهما مهملاً، لقصد التقرب في الكلّ فراراً عن التشريع، ولا شك أنّ الثاني أولى).

أي: الاحتمال الثاني الراجع إلى الاحتياط بقدر الإمكان أولى من الاحتمال الأوّل الراجع إلى التخيير، وذلك لأحد وجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله:

(لوجوب الموافقة القطعية بقدر الامكان).

أي: بعد إلغاء قصد التقرب بالنسبة إلى المحتملين بالخصوص، فالاحتياط متحقق من جميع الجهات، إلا من جهة قصد التقرب بخصوص الواجب الواقعي، وهذا بخلاف الاحتمال الأوّل حيث ليس فيه إلا الموافقة الاحتمالية، ومن المعلوم أنّ حصول الموافقة القطعية أولى من الموافقة الاحتمالية، كما هو واضح.

والوجه الثاني الذي لم يذكره المصنّف رحمته: إنّ الإتيان بأحد المحتملين تخييراً مع قصد التقرب مستلزم للتشريع المحرّم، وذلك لعدم علم المكلف بكون ما اختاره واجباً في الواقع. هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل لاندفاع التوهم المذكور.

والوجه الثاني له، ما أشار إليه المصنّف رحمته بقوله:

(إنّ اعتبار قصد التقرب والتعبّد في العبادة الواجبة واقعاً لا يقتضي بقصده في كلّ منهما،

والتعبّد في الواجب المرّدّ بينهما بأنّ يقصد في كلّ منهما أنّي أفعله ليتحقّق به أو بصاحبه التعبّد بإتيان الواجب الواقعي.

وهذا الكلام بعينه جارٍ في قصد الوجه المعتبر في الواجب، فإنّه لا يعتبر قصد ذلك الوجه خاصّة في خصوص كلّ منهما، بأنّ يقصد أنّي أصلي الظهر لوجوبه، ثمّ يقصد أنّي أصلي الجمعة لوجوبها، بل يقصد أنّي أصلي الظهر لوجوب الأمر الواقعي المرّدّ بينه وبين الجمعة التي أصليها بعد ذلك أو صلّيتها قبل ذلك.

والحاصل: إنّ نيّة الفعل هو قصده على الصفة التي هو عليها، التي باعتبارها صار واجباً، فلا بدّ من ملاحظة ذلك في كلّ من المحتملين، فإذا لاحظنا ذلك فيه وجدنا الصفة التي هو عليها - الموجبة للحكم بوجوبه - هي احتمال تحقّق الواجب المتعبّد به والمتقرّب به إلى الله تعالى في ضمنه، فيقصد هذا المعنى، والزائد على هذا المعنى غير موجود فيه، فلا معنى لقصد التقرب في كلّ منهما بخصوصه حتى يردّ أنّ التقرب والتعبّد بما لم يتعبّد به الشارع تشريعاً محرّماً.

كيف وهو غير ممكن؟ ... إلى آخره) شرعاً، لاستلزام قصد التقرب كذلك للتشريع المحرّم، فكيف يأتي بكلّ منهما متقرّباً بهما إلى الله مع العلم بأنّ أحدهما لم يكن مقرّباً؟

والحاصل: إنّّه لا يعتبر في صحّة العبادة قصد التقرب بخصوص المأتي به تفصيلاً، وإنّما يكفي في ذلك الإتيان بكلّ منهما برجاء أنّه الواقع وبداعي الأمر.

قال الأستاذ الاعتمادي، دام ظلّه في المقام ما هذا لفظه: «وبالجملة الاحتياط التام - أعني: إتيان الواقع بقصد القرية - أمرٌ ممكن، لأنّه يحصل بمجرد إتيان كلّ منهما بقصد تحقّق التقرب به أو بصاحبه، ولا يتوقّف بإتيان كلّ منهما بقصد القرية ليكون تشريعاً». انتهى.

(وهذا الكلام بعينه جارٍ في قصد الوجه المعتبر في الواجب).

أي: الكلام المتقدّم في قصد التقرب بعينه يأتي في قصد الوجه توهمًا واندفاعاً، فيقال في التوهم: إنّ الجمع بين المحتملين في قصد الوجوب مع العلم بعدم كون أحدهما واجباً في الواقع مستلزم للتشريع المحرّم عقلاً وشرعاً.

ولكن يقال في الجواب عنه: إنّ قصد الوجه لا يعتبر في الواجب عند جماعة، ومنهم

نعم، هذا الإيراد متوجّه على ظاهر مَنْ اعتبر في كلّ من المحتملين قصدَ التقرب والتعبّد به بالخصوص، لكنّه مبنيّ - أيضاً - على لزوم ذلك من الأمر الظاهري بإتيان كلّ منهما عبادة، فيكون كلّ منهما واجب في مرحلة الظاهر.

كما إذا شكّ في الوقت أنّه صلّى الظهر أم لا، فإنّه يجب عليه فعلها، فينوي الوجوب والقربة وإنّ احتمال كونها في الواقع لغواً غير مشروع، فلا يرد عليه إيرادُ التشريع، إذ التشريع إنّما يلزم لو قصد بكلّ منهما أنّه الواجبُ واقعاً، المتعبّدُ به في نفس الأمر.

ولكنّك عرفت أنّ مقتضى النظر الدقيق خلافُ هذا البناء، وأنّ الأمر المقدمي - خصوصاً الموجود في المقدّمة العلميّة التي لا يكون الأمر بها إلاّ إرشادياً - لا يوجبُ موافقة التقرب ولا يصير منشأً لصيرورة الشيء من العبادات إذا لم يكن في نفسه منها، وقد تقدّم

المصنّف رحمته وعلى فرض اعتباره لا يعتبر في خصوص كلّ واحد منهما، بل يكفي قصده في ما هو الواجب واقعاً، وعلى هذا لا يلزم منه التشريع، وما يلزم منه التشريع - وهو قصد الوجه في خصوص كلّ واحد منهما - لم يكن معتبراً، فتأمّل تعرف.

(نعم، هذا الإيراد متوجّه على ظاهر مَنْ اعتبر في كلّ من المحتملين قصدَ التقرب والتعبّد به بالخصوص).

أي: إيراد لزوم التشريع متوجّه على مَنْ اعتبر قصدَ التقرب والتعبّد بخصوص كلّ واحد منهما، كما لا يخفى.

ثمّ أشار المصنّف رحمته إلى الجواب عنه، وهو عدم لزوم التشريع على مَنْ اعتبر قصد التقرب والتعبّد بخصوص كلّ واحد منهما نظراً إلى ملاحظة الأمر الظاهري المتعلّق بكلّ واحد منهما، فيصير كلّ واحد منهما عبادة ظاهراً وواجباً كذلك، فينوي المكلف وجوب كلّ منهما ويقصد القربة بكلّ منهما نظراً إلى الأمر الظاهري.

وبالجملة، إنّ اعتبار قصد التقرب والوجه بخصوص كلّ منهما ممّن اعتبره كذلك مبني على ملاحظة الأمر الظاهري المتعلّق بكلّ منهما، وحينئذ لا يرد عليه إيراد لزوم التشريع، ولكنّ المصنّف رحمته يردّ هذا المبني بقوله:

(ولكنّك عرفت أنّ مقتضى النظر الدقيق خلافُ هذا البناء).

حيث تقدّم منه في الإيراد على الوجه الأول ما حاصله: أنّه لا يلزم من نيّة الوجوب

في مسألة التسامح في أدلة السنن ما يوضح حال الأمر بالاحتياط.  
 كما أنه قد استوفينا في بحث مقدّمة الواجب حال الأمر المقدّمي وعدم صيرورة المقدّمة بسببه عبادة، وذكرنا ورود الإشكال من هذه الجهة على كون التيمّم من العبادات على تقدير عدم القول برجحانه في نفسه كالوضوء، فإنّه لا منشأ - حينئذٍ - لكونه منها إلا الأمر المقدّمي به من الشارع.

فإن قلت: يمكن إثبات الوجوب الشرعي المصحح لنية الوجه والقربة [في المحتملين]

المقدّمي قصد الوجوب الواقعي والتقرب به، ولا يحصل القرب بالوجوب الظاهري المقدّمي، وبذلك يكون قصد الوجوب المقدّمي غير مفيد.

قوله: (وقد تقدّم في مسألة التسامح في أدلة السنن ما يوضح حال الأمر).

دفع لما قد يتوهم من إمكان قصد القربة من جهة الأمر الشرعي المتعلّق بالاحتياط. وحاصل الدفع: إنّ الأمر بالاحتياط لو صدر عن الشارع لا يكون إلا للإرشاد على ما تقدّم في مسألة التسامح في أدلة السنن، ولذلك لا يكون قابلاً للتقرب حتى يقصد به التقرب. (كما أنه قد استوفينا في بحث مقدّمة الواجب) وقلنا: إنّ الأمر المقدّمي لكونه إرشادياً محضاً لم يلاحظ فيه إلا الوصول إلى ذي المقدّمة، وبذلك لا يمكن أن يكون مقرباً حتى يقصد التقرب به، وبناءً على هذا فإنّ قصد التقرب والامثال في الأمر المقدّمي لا يوجب كون الواجب بالوجوب المقدّمي عبادة، وإنما يوجب صيرورة الواجب عبادة إذا كان واجباً بالوجوب النفسي ومتعلّقاً لغرض المولى بنفسه، لا من باب كونه مقدّمة للوصول إلى ما هو المحبوب والمطلوب في نفسه، ولهذا يرد الإشكال على كون التيمّم من العبادات، لو لم نقل برجحانه الذاتي، كالوضوء حيث يكون من العبادات من جهة رجحانه الذاتي، لا من أجل كونه واجباً بالوجوب المقدّمي، ولا يخفى أنّ المشهور أنّ التيمّم ممّا لم يقم دليل على كونه مطلوباً نفسياً، ولذلك يرد الإشكال فيه من جهة عدم رجحانه في نفسه.

(فإن قلت: يمكن إثبات الوجوب الشرعي المصحح لنية الوجه والقربة [في المحتملين]).

أي: يمكن إثبات وجوب كلا المحتملين ثمّ الإتيان بكلّ واحد منهما بقصد الوجوب والقربة، فيكون لازم ذلك صحّة الطريق الأوّل من الطريقتين المتقدّمين في كيفية نية الوجه والقربة، إلا أنّ العمدة - حينئذٍ - هو إثبات وجوب كلا المحتملين، وقد أشار إليه



لأنّ الأوّل منهما واجب بالإجماع ولو فراراً عن المخالفة القطعيّة، والثاني واجب بحكم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعي الظاهري، فإنّ مقتضى الاستصحاب بقاء الاشتغال وعدم الإتيان بالواجب الواقعي وبقاء وجوبه.

قلت: أمّا المحتمل المأتي به أولاً فليس واجباً في الشرع لخصوص كونه ظهراً أو جمعةً، وإنما واجب لاحتمال التحقق الواجب به الموجب للفرار عن المخالفة، أو للقطع بالموافقة إذا أتى معه بالمحتمل الآخر، وعلى أيّ تقدير فمرجه إلى الأمر بإحراز الواقع ولو احتمالاً.

المصنّف رحمه الله بقوله:

(لأنّ الأوّل منهما واجب بالإجماع ... إلى آخره).

فراراً عن المخالفة القطعيّة على فرض إرادة ترك الثاني عند من يقول بحرمتها فقط، وتحصيلاً للموافقة القطعيّة على فرض إرادة فعل الثاني عند من يقول بوجوبها. (والثاني واجب بحكم الاستصحاب).

أي: استصحاب بقاء اشتغال الذمّة بالتكليف المعلوم إجمالاً، وعدم الخروج عن عهده بإتيان أحدهما فقط.

(قلت: أمّا المحتمل المأتي به أولاً فليس واجباً في الشرع ... إلى آخره).

وحاصل الجواب: إنّ ما ذكر من الإجماع على وجوب المحتمل الأوّل قابل للمنع من وجوه:

الأوّل: إنّ الإجماع لم يقيم على وجوب المحتمل الأوّل بعنوان أنّه المحتمل الأوّل حتى يثبت به وجوبه؛ وذلك لأنّ المحتمل الأوّل إنّما وجب لاحتمال تحقق الواجب الواقعي به. والثاني: إنّ هذا الإجماع ليس بحجّة أصلاً، لأنّ هذه المسألة عقليّة وقد ثبت في محله أنّ الإجماع في المسألة العقليّة ليس بحجّة، وذلك لأنّ الملاك في حجّة الإجماع عند الإماميّة هو كونه كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، ومعلوم أنّ الإجماع في المسألة العقليّة ليس كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام.

والثالث: على فرض كشف الإجماع في المسألة العقليّة عن حكم شرعي، فإنّه لا يكشف عن حكم شرعي مولوي، بل يكشف عن حكم شرعي إرشادي على طبق حكم العقل، وعلى هذا يكون وجوب المحتمل الأوّل وجوباً مقدّماً إرشادياً لا وجوباً نفسياً

وأما المحتمل الثاني فهو - أيضاً - ليس إلا بحكم العقل من باب المقدمة.  
وما ذكر من «الاستصحاب»، فيه - بعد منع جريان الاستصحاب في هذا المقام من جهة  
حكم العقل من أول الأمر بوجوب الجميع، إذ بعد الإتيان بأحدهما يكون حكم العقل باقياً  
قطعياً، وإلا لم يكن حاكماً بوجوب الجميع وهو خلاف الفرض -: أن مقتضى الاستصحاب  
وجوب البناء على بقاء الاشتغال حتى يحصل اليقين بارتفاعه.  
أما وجوبُ تحصيل اليقين بارتفاعه فلا يدلّ عليه الاستصحابُ، وإنما يدلّ عليه العقل  
المستقلّ بوجوب القطع بتفريغ الذمة عند اشتغالها، وهذا معنى الاحتياط، فمرجع الأمر إليه.  
وأما استصحابُ وجوب ما وجب سابقاً في الواقع، أو استصحاب عدم الإتيان بالواجب

حتى يكون مصححاً لنية الوجه والقربة.

(وأما المحتمل الثاني فهو - أيضاً - ليس إلا بحكم العقل من باب المقدمة).

أي: المحتمل الثاني، فليس واجباً إلا بالوجوب المقدمي الذي يحكم به العقل من باب  
المقدمة العلميّة، وأما الاستصحاب فقابل للمنع من وجهين:  
الأول: ما أشار إليه بقوله:

(فيه بعد منع جريان الاستصحاب في هذا المقام من جهة حكم العقل من أول الأمر  
بوجوب الجميع).

وحاصل هذا الوجه أنّ المسألة في المقام عقليّة، والعقل يحكم من الأول بوجوب كلا  
المحتملين، مضافاً إلى أنه لا يعقل الشك في مورد حكم العقل حتى يتمسك بالاستصحاب.  
والثاني: ما أشار إليه بقوله:

(إنّ مقتضى الاستصحاب وجوب البناء على بقاء الاشتغال حتى يحصل اليقين بارتفاعه  
... إلى آخره).

وملخص هذا الوجه أنّ الاستصحاب إنّما يجري ويكون حجّة فيما إذا كان المستصحب  
بنفسه حكماً شرعياً أو يترتب عليه حكم شرعي من دون واسطة أصلاً، والمستصحب في  
المقام - وهو بقاء اشتغال الذمة - ليس حكماً شرعياً، وما يترتب عليه - وهو وجوب  
تحصيل اليقين بفراغ الذمة والقطع ببرائتها - ليس حكماً شرعياً، وإنما هو حكم عقلي،  
والاستصحاب فيه ليس بحجّة، كما لا يخفى.

الواقعي، فشيء منهما لا يثبت وجوب المحتمل الثاني حتى يكون وجوبه شرعياً، إلاّ على تقدير القول بالأصول المثبتة وهي منفيّة، كما قرّر في محلّه.

ومن هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين استصحاب عدم فعل الظهر وبقاء وجوبه على مَنْ شكّ في فعله، فإنّ الاستصحاب بنفسه مقتضٍ هناك لوجوب الإتيان بالظهر الواجب في الشرع على الوجه الموظّف من قصدٍ لوجوبٍ، والقربة وغيرهما، ثمّ إنّ تتمّة الكلام في ما يتعلّق بفروع هذه المسألة تأتي في الشبهة الموضوعيّة إن شاء الله تعالى.

(وأما استصحاب وجوب ما وجب سابقاً في الواقع، أو استصحاب عدم الإتيان بالواجب الواقعي، فشيء منهما لا يثبت وجوب المحتمل الثاني).

وذلك لأنّ ترتيب وجوب المحتمل الثاني على كلّ من استصحابي الحكم وهو الأوّل والموضوع وهو الثاني يكون عقلياً بعد العلم الإجمالي بوجوب أحد المحتملين، فلازم بقاء ما وجب سابقاً ولازم عدم الإتيان بالواجب الواقعي بعد العلم الإجمالي بوجوب أحدهما هو وجوب المشتبه الآخر الباقي، فيكون كلا الاستصحابين مثبتاً، وذلك لترتب الأثر العقلي عليهما، ولذلك لا يجوز التمسك بهما إلاّ على القول بحجّية الأصول المثبتة. والمصنّف رحمه الله لم يقل باعتبار الأصل المثبت كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(ومن هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين استصحاب عدم فعل الظهر وبقاء وجوبه على مَنْ شكّ في فعله).

ومن جهة كون كلّ واحد من استصحاب بقاء وجوب ما وجب سابقاً، واستصحاب عدم الإتيان بالواجب الواقعي مثبتاً في ما نحن فيه - على ما عرفت - ظهر الفرق بين ما نحن فيه حيث يكون الاستصحاب فيه مثبتاً، وبين استصحاب عدم فعل الظهر وبقاء وجوبه على مَنْ شكّ في فعله، حيث لا يكون الاستصحاب مثبتاً، لأنّ الحكم بوجوب إتيان الظهر مترتب على نفس المستصحب من دون ملازمة عقليّة بين الحكم المذكور وبين المستصحب، فاستصحاب عدم فعل الظهر وبقاء وجوبه مقتضيان لوجوب الإتيان به، وهذا بخلاف ما نحن فيه حيث يحكم العقل بواسطة العلم الإجمالي، وذلك لأنّ الواجب على فرض عدم الإتيان بالواجب الواقعي وبقاء الوجوب هو الإتيان بالمحتمل الثاني، فيكون الأصل مثبتاً. فتأمل جيداً فإنّه دقيق!

## المسألة الثانية

### إجمال النص

ما إذا اشتبه الواجب في الشريعة بغيره من جهة إجمال النص، بأن يتعلّق التكليف الوجوبيّ بأمر مجمل، كقوله: «أنتني بعين» وقوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾<sup>(١)</sup> بناءً على تردّد الصلاة الوسطى بين صلاة الجمعة كما في بعض الروايات، وغيرها كما في بعض آخر.

والظاهر أنّ الخلاف هنا بعينه الخلاف في المسألة الأولى، والمختار فيها هو المختار هناك، بل هنا أولى لأنّ الخطاب هنا تفصيلاً متوجّه إلى المكلفين، فتأمل.

---

(المسألة الثانية: ما إذا اشتبه الواجب في الشريعة بغيره من جهة إجمال النص).

كتردّد الصلاة الوسطى الواجب حفظها في قول الشارع: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ بين صلاة الجمعة يومها، كما في بعض الروايات (وغيرها)، أي: غير صلاة الجمعة، أي: الظهر، كما في بعض الروايات أو العصر، كما في بعضها الآخر.

(والظاهر أنّ الخلاف هنا بعينه الخلاف في المسألة الأولى).

فكما أنّ المشهور في المسألة الأولى هو حرمة المخالفة القطعية، فكذلك في هذه المسألة، وكما يظهر من القمّي والخوانساري جوازها مع قطع النظر عن الإجماع على حرمة ترك الكلّ، كذلك في هذه المسألة.

والقائلون بحرمة المخالفة القطعية منهم من يقول بوجوب الموافقة القطعية، ومنهم من يقول بكفاية الموافقة الاحتمالية في المسألة الأولى، فكذلك هنا أيضاً.

(والمختار فيها هو المختار هناك).

وتقدّم أنّ مختاره <sup>بشيء</sup> هناك هو حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، فيكون مختاره هنا كذلك، وذلك لوجود المقتضي وعدم المانع على ما عرفت في المسألة الأولى. (بل هنا أولى لأنّ الخطاب هنا تفصيلاً متوجّه إلى المكلفين).

وخروجُ الجاهل لا دليل عليه، لعدم قبح تكليف الجاهل بالمراد من المأمور به إذا كان قادراً على استعلامه من دليل منفصل، فمجردُ الجهل لا يقبَح توجّه الخطاب، ودعوى: «قبح توجّهه إلى العاجز عن استعلامه تفصيلاً، القادر على الاحتياط فيه بإتيان المحتملات» أيضاً ممنوعة، لعدم القبح فيه أصلاً.

أي: بل وجوب الاحتياط هنا أولى منه في المسألة السابقة.

وذلك لأنّ الخطاب في هذه المسألة معلوم تفصيلاً ومتوجّه إلى المكلفين جميعاً، فيحكم العقل بوجوب الاحتياط فيها من جهة العلم بالخطاب، وهذا بخلاف المسألة الأولى، حيث لم يكن الخطاب فيها معلوماً، لأنّ المفروض فيها عدم النص، والعلم بتعلّق التكليف بأحد الموضوعين كان من جهة الإجماع، فإذا حكم العقل بوجوب الاحتياط فيها مع عدم الخطاب المعلوم تفصيلاً، يحكم بوجوبه في هذه المسألة أيضاً بطريق أولى. (فتأمل) لعلّه إشارة إلى منع الأولوية بأحد وجهين:

الأول: إنّ العلم التفصيلي بالخطاب المجمل الذي لا أثر لوجوده بعد إجماله وعدم تبين المراد منه غير مجدٍ في حكم العقل بوجوب الاحتياط، فيكون حكمه بوجوب الاحتياط من جهة العلم الإجمالي بالتكليف الوجوبي.

ثم إنّ العلم الإجمالي بالتكليف مشترك بين المسألتين، غاية الأمر سبب العلم الإجمالي في المسألة الأولى هو الإجماع، وفي هذه المسألة هو الخطاب المجمل، فحكم العقل بوجوب الاحتياط في كلتا المسألتين يكون من جهة العلم الإجمالي بالتكليف من دون فرق بينهما أصلاً، ولذلك لا يبقى مجال لأولوية إحداهما على الأخرى.

والثاني: إنّ الخطاب الموجود في هذه المسألة مختصّ بالمشافهين فلا يشمل المعدومين والغائبين، فحينئذ يكون حال إجمال النصّ بالنسبة إلينا - المعدومين - حال الخطاب كحال عدم النص، فلا وجه لأولوية وجوب الاحتياط في المسألة الثانية على الأولى بعد رجوعهما إلى عدم النصّ بالنسبة إلينا.

قوله: (وخروج الجاهل لا دليل عليه) دفع للتوهم، وقيل: إنّ المتوهم هو المحقق القمي رحمته الله.

وملخصه أنّ التكليف بالمجمل قبيح، وحينئذ لا يتنجّز التكليف على الجاهل، فيكون

وما تقدّم من البعض - من منع التكليف بالمجمل، لاتّفاق العدليّة على استحالة تأخير البيان - قد عرفت منع قبحه أولاً، وكون الكلام في ما عرض له الإجمال ثانياً.

ثم إن المخالف في المسألة ممّن عثرنا عليه هو الفاضل القميّ رحمته الله، والمحقّق الخوانساري في ظاهر بعض كلماته، لكنّه رحمته الله وافق المختار في ظاهر بعضها الآخر، قال - في مسألة التوضؤ بالماء المشتبه بالنجس، بعد كلام له في منع التكليف في العبادات إلا بما ثبت من أجزائها وشرائطها - ما لفظه: «نعم، لو حصل يقين المكلف بأمر ولم يظهر معنى ذلك الأمر، بل يكون

خارجاً لئلا يلزم التكليف بالمجمل.

وحاصل الدفع، هو عدم قبح تكليف الجاهل بالمراد من الأمور به إذا كان قادراً على الامتثال من طريق الاحتياط بعد عدم تمكّنه من العلم التفصيلي بما هو الواجب واقعاً، وقبح تنجّز التكليف على الجاهل يختصّ بما لم يتمكّن من الاحتياط بعد عدم تمكّنه من الاستعلام، وذلك لقبح توجه التكليف إلى العاجز عن استعلامه تفصيلاً القادر على الاحتياط.

(وما تقدّم من البعض - من منع التكليف بالمجمل، لاتّفاق العدليّة على استحالة تأخير البيان - قد عرفت منع قبحه أولاً، وكون الكلام في ما عرض له الإجمال ثانياً).

وتقدّم من المحقّق القميّ رحمته الله، حيث قال بمنع التكليف بالمجمل لكونه مستلزماً لتأخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتّفق العدليّة على استحالته، فيقول المصنّف رحمته الله في ردّه بأحد وجهين:

الأول: عدم قبحه مع تمكّن المكلف من الامتثال ولو بالاحتياط.

والثاني: خروج ما ذكره المحقّق القميّ رحمته الله من استحالة التكليف بالمجمل عن محلّ الكلام، وذلك لأنّ التكليف بالمجمل الذاتي يكون قبيحاً، ومحلّ البحث هو الإجمال بالعرض، والتكليف بما عرض له الإجمال ليس بقبيح. فتأمل جيداً.

(ثم إن المخالف في المسألة ممّن عثرنا عليه هو الفاضل القميّ رحمته الله والمحقّق الخوانساري رحمته الله في ظاهر بعض كلماته، لكنّه رحمته الله وافق المختار في ظاهر بعضها الآخر... إلى آخره).

وقد تقدّم من المصنّف رحمته الله الحكم بوجوب الاحتياط في هذه المسألة، كالمسألة السابقة، فيقول: إن المخالف في المسألة هو الفاضل القميّ رحمته الله والمحقّق الخوانساري في

مردّداً بين أمور، فلا يبعد القولُ بوجوب تلك الأمور جميعاً حتى يحصل اليقين بالبراءة» انتهى.

ولكنّ التأمّل في كلامه يعطي عدم ظهور كلامه في الموافقة، لأنّ الخطاب المجمل الواصل إلينا لا يكون مجملاً للمخاطبين، فتكليف المخاطبين بما هو مبين. وأما نحن معاصر الغائبين فلم يثبت اليقين، بل ولا الظنّ بتكليفنا بذلك الخطاب.

فمن كلف به لا إجمال فيه عنده، ومنّ عرض له الإجمال لا دليل على تكليفه بالواقع المرّد، لأنّ اشتراك غير المخاطبين معهم في ما لم يتمكّنوا من العلم به عينُ الدعوى.

بعض كلماته، إلا أنّ المحقّق الخوانساري يكون موافقاً في بعضها الآخر، حيث قال: (نعم، لو حصل يقين المكلف بأمر ولم يظهر معنى ذلك الأمر، بل يكون مردّداً بين أمور، فلا يبعد القول بوجوب تلك الأمور جميعاً حتى يحصل اليقين بالبراءة).

وهذا الكلام منه ظاهر في وجوب الاحتياط، فيكون بهذا موافقاً للمصنّف رحمته. (ولكنّ التأمّل في كلامه يعطي عدم ظهور كلامه في الموافقة... إلى آخره)؛ وذلك لأنّ ظاهر كلامه حيث حكم بوجوب الاحتياط فيما إذا كان الخطاب مجملاً هو إجمال الخطاب بالذات لا بالعرض.

فيردّ عليه - مضافاً إلى عدم ظهوره في الموافقة، لأنّ ظاهر كلام الخوانساري هو وجوب الاحتياط في المجمل بالذات، والمصنّف رحمته يقول بوجوب الاحتياط في المجمل بالعرض - إنّ الخطاب المجمل الواصل إلينا لا يكون مجملاً بالذات للمخاطبين، فالخطابات بالنسبة إلى الحاضرين المخاطبين كانت مبيّنة لا مجملة على ما يظهر من كلام الخوانساري.

(فمن كلف به لا إجمال فيه عنده).

أي: من كان مكلفاً بالخطاب لم يكن للخطاب إجمال عنده، وبذلك يظهر أنّ ما ذكره المحقّق الخوانساري من إجمال الخطاب عند من كلف به لا يرجع إلى محصل صحيح، فتأمّل.

(ومنّ عرض له الإجمال لا دليل على تكليفه بالواقع المرّد).

أي: منّ عرض له الإجمال - مثل المكلفين في زماننا هذا - لا دليل على تكليفه بالواقع

فالتحقيق أنّ هنا مسألتين:

إحدهما: إذا خوطب شخصٌ بمجمل، هل يجب عليه الاحتياط أو لا؟  
الثانية: أنّه إذا علم تكليف الحاضرين بأمر معلوم لهم تفصيلاً وفهموه من خطاب هو مجمل بالنسبة إلينا معاشِرَ الغائبين، فهل يجبُ علينا تحصيلُ القطع بالاحتياط بإتيان ذلك الأمر أم لا؟ والمحقّقُ حكم بوجوب الاحتياط في الأوّل دون الثاني.

المرّد، وذلك لاختصاص الخطابات بالحاضرين وعدم اشتراك الغائبين معهم في الخطاب.

(لأنّ اشتراك غير المخاطبين معهم في ما لم يتمكنوا من العلم به عين الدعوى).

أي: اشتراك الغائبين مع الحاضرين في التكليف حتى في ما لم يتمكن الغائبون من العلم التفصيلي به، كالتكليف بالمجمل مع تمكّن الحاضرين من العلم التفصيلي به عين الدعوى، وذلك لأنّ محلّ النزاع هو تنجّز التكليف بالعلم الإجمالي كالعلم التفصيلي.

وبالجملة، إنّ اشتراك الغائبين مع الحاضرين في التكليف ليس محلاً للكلام، بل هو من الضروريات، إلّا أنّ الاشتراك مشروط بشرط وهو اتّحاد الغائبين مع الحاضرين في الصنف، كالمسافر في زمان الحضور يكون متّحداً مع المسافر في هذا الزمان صنفاً.

(فالتحقيق أنّ هنا مسألتين: إحدهما: إذا خوطب شخصٌ بمجمل، هل يجب عليه الاحتياط أو لا؟).

وقد تقدّم ما يظهر من كلام المحقّق الخوانساري من وجوب الاحتياط في هذه المسألة، فما ذكره الأستاذ الاعتمادي من فرض كون الخطاب مبيّناً للمخاطب به مخالف لفرض المسألة، لأنّ المفروض أنّ يكون الخطاب مجملاً لمنّ خوطب به.

(والثانية: أنّه إذا علم تكليف الحاضرين بأمر معلوم لهم تفصيلاً وفهموه من خطاب هو مجمل بالنسبة إلينا معاشِرَ الغائبين، فهل يجب علينا تحصيل القطع بالاحتياط بإتيان ذلك الأمر أم لا؟).

وهذا يتصوّر على فرض اشتراك الغائبين مع الحاضرين في التكليف، كما هو ضروريّ، وعلى فرض عدم اشتراكهم معهم في التكليف فلا يجب تحصيل القطع بالواقع بالاحتياط، وبذلك يظهر أنّ ما ذكره الأستاذ الاعتمادي من فرض عدم اشتراك الغائبين مع



فظهر من ذلك أنّ مسألة إجمال النصّ إنّما تغاير المسألة السابقة، أعني: عدم النصّ فيما فرض خطاب مجمل متوجّه إلى المكلف، إمّا لكونه حاضراً عند صدور الخطاب، وإمّا للقول باشتراك الغائبين مع الحاضرين في الخطاب، أمّا إذا كان الخطابُ للحاضرين وعرض له الإجمال بالنسبة إلى الغائبين، فالمسألة من قبيل عدم النصّ لا إجمال النصّ، إلاّ أنك عرفت أنّ المختار فيهما وجوب الاحتياط.

الحاضرين في الخطاب صحيح فيما إذا كان مراده من الخطاب غير التكليف.

(والمحقّق حكم بوجوب الاحتياط في الأوّل دون الثاني).

أي: المحقّق الخوانساري حكم بوجوب الاحتياط في الأوّل نظراً منه إلى أنّ توجّه خطاب مجمل إلى مكلف دليل على تخصيص قاعدة قبح الخطاب بالمجمل وسقوط قصد التعيين، هذا على ما في شرح الأستاذ الاعتمادي.

(دون الثاني) قال الأستاذ الاعتمادي في تعليل عدم الحكم بوجوب الاحتياط في الثاني ما هذا نصّه: «لقبح التكليف بالمجمل والمحال، وما نحن فيه من قبيل الثاني». انتهى. وهذا التعليل من الأستاذ ينافي ما ذكره من تعليله الحكم بوجوب الاحتياط في الأوّل، حيث قال: «نظراً منه إلى أنّ توجّه خطاب مجمل إلى مكلف دليل على تخصيص قاعدة قبح الخطاب بالمجمل» فكيف يمكن أن يكون التكليف بالمجمل في الثاني قبيحاً وفي الأوّل غير قبيح مع أنّ حكم العقل بالقبح ممّا لا يقبل التخصيص؟!.

(فظهر من ذلك أنّ مسألة إجمال النصّ إنّما تغاير المسألة السابقة، أعني: عدم النصّ).

أي: ظهر من فرض مسألتين في إجمال النصّ ورجوع المسألة الثانية منهما إلى عدم النصّ، أنّ مسألة إجمال النصّ تغاير مسألة عدم النصّ فيما إذا أخذنا من المسألتين - في إجمال النصّ - المسألة الأولى، وهي ما إذا كان هناك خطاب مجمل متوجّه إلى المكلف. (إمّا لكونه حاضراً عند صدور الخطاب، وإمّا للقول باشتراك الغائبين مع الحاضرين في الخطاب، أمّا إذا كان الخطاب للحاضرين وعرض له الإجمال بالنسبة إلى الغائبين، فالمسألة)، أي: مسألة إجمال النصّ ترجع إلى مسألة (عدم النصّ لا إجمال النصّ).

والحاصل على ما في شرح الأستاذ الاعتمادي بتصرّف: «إنّ إجمال النصّ يتصوّر على

ثلاثة فروض:

أحدهما: أن يفرض إجمال الخطاب للحاضر.

ثانيها: أن يفرض إجماله للغائب، ويحكم باشتراكه مع الحاضر في الخطاب.

ثالثها: أن يفرض إجماله للغائب، ويحكم بعدم الاشتراك في الخطاب.

والمراد من إجمال النص في الحقيقة هو الفرضان الأولان، وأما الثالث فهو في الحقيقة داخل في عدم النص، والمحقق الخوانساري رحمته الله حكم بالاحتياط في الفرض الأول غير المحقق، وفي الفرض الثاني غير الثابت، لا في الفرض الثالث الذي هو محل الكلام ونقول فيه بالاحتياط، فأين الموافقة؟». انتهى.

(فافهم) لعله إشارة إلى أن المحقق الخوانساري لا يخالفنا في مسألة إجمال النص، وإنما يخالفنا في مسألة عدم النص، وأما المحقق القمي رحمته الله فهو يخالفنا فيهما معاً، هذا على ما جاء في شرح الأستاذ الاعتمادي دامت إفاداته.



## المسألة الثالثة

### تكافؤ النصين

ما إذا اشتبه الواجب بغيره لتكافؤ النصين. كما في بعض مسائل القصر والإتمام، فالمشهور فيه التخيير، لأخبار التخيير السليمة عن المعارض حتى ما دلّ على الأخذ بما فيه الاحتياط؛ لأنّ المفروض عدم موافقة شيء منهما للاحتياط، إلا أن يستظهر من تلك الأدلة مطلوبية الاحتياط عند تصادم الأدلة، لكن قد عرفت فيما تقدّم أنّ أخبار الاحتياط لا تقاوم

(المسألة الثالثة: ما إذا اشتبه الواجب بغيره لتكافؤ النصين. كما في بعض مسائل القصر والإتمام)، وهو ما إذا سافر إلى أربعة فراسخ أو إلى أقلّ من ثمانية فراسخ وبات فيه أقلّ من عشرة أيام، حيث وردت فيه أخبار مختلفة متعارضة دلّ بعضها على وجوب القصر، وبعضها الآخر على وجوب التمام.

(المشهور فيه التخيير)، أي: التخيير في المسألة الأصولية؛ وذلك (لأخبار التخيير) بين الخبرين المتعارضين (السليمة عن المعارض)، وما يمكن أن يكون معارضاً للتخيير هنا هو أخبار الاحتياط، إلا أنّ أخبار التخيير تتقدّم عليها؛ إمّا لكونها أقوى وأظهر دلالة من أخبار الاحتياط، أو لكونها أخصّ، فلا بدّ من تخصيصها بها، وكيف كان فأخبار التخيير وإن كانت على أقسام:

فمنها: ما دلّ على التخيير مطلقاً.

ومنها: ما دلّ عليه بعد فقد جملة من المرجّحات.

ومنها: ما دلّ عليه بعد فقد جميع المرجّحات أو أكثرها. إلا أنّ ظاهر المصنّف هو الأخير، حيث جعل منشأ اشتباه الواجب بغيره تكافؤ النصين، ثمّ إنّ الغرض من تعرّض المصنّف ﷺ هذه المسألة هنا هو لبيان كونها من موارد الاحتياط أو التخيير الذي يدخل في باب البراءة، وإلا فإنّ البحث فيها على نحو التفصيل موكول إلى مسألة التعادل والترجيح.

والحاصل أنّ مقتضى أخبار التخيير هو التخيير في المسألة الأصولية.

(إلا أنّ يستظهر من تلك الأدلة مطلوبية الاحتياط... إلى آخره)، حيث يكون الاحتياط

- حينئذ - مرجعاً يرجع إليه عند التعارض يحكم بوجوب أخذ ما يكون موافقاً للاحتياط،

فإن كان كلاهما موافقاً له فيؤخذ بهما معاً.  
 (لكن قد عرفت فيما تقدّم أنّ أخبار الاحتياط لا تقاوم سنداً ولا دلالة لأخبار التخيير)،  
 فتكون أخبار التخيير متقدّمة على أخبار الاحتياط، مع أنّ المفروض عدم إمكان الاحتياط؛  
 لتعارض النصين على نحو التباين الكلّي، بحيث لا يمكن الجمع بينهما حتى يمكن  
 للمكلف من أن يأتي بهما معاً من باب الاحتياط.

## المسألة الرابعة

### اشتباه الموضوع

ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع، كما في صورة اشتباه الفائتة أو القبلة أو الماء المطلق، والأقوى هنا - أيضاً - وجوب الاحتياط، كما في الشبهة المحصورة، لعين ما مرّ فيها من تعلق الخطاب بالفائتة واقعاً مثلاً، وإن لم يعلم تفصيلاً، ومقتضاه ترتّب العقاب على تركها ولو مع الجهل، وقضية حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وجوب المقدّمة العلميّة والاحتياط بفعل جميع الاحتمالات.

---

(المسألة الرابعة: ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع، كما في صورة اشتباه الفائتة أو القبلة أو الماء المطلق).

ولعلّ الغرض من تعدّد الأمثلة هنا هو للإشارة إلى أنّ المثال الأوّل يكون لتردد ذات الواجب الفائت بين الأمرين المتباينين، بينما الثاني لتردد شرطه الاختياري بين الجهات الأربعة، وأمّا الثالث فلتردد الشرط الاضطراري، على ما في شرح الأستاذ الاعتمادي.

(والأقوى هنا - أيضاً - وجوب الاحتياط، كما في الشبهة المحصورة، لعين ما مرّ فيها) من وجود المقتضي لحرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة وعدم المانع عنهما.

وقد أشار إلى وجود المقتضي في المثال الأوّل بقوله: (من تعلق الخطاب بالفائتة واقعاً مثلاً، وإن لم يعلم تفصيلاً)، فإنّ ما دلّ على وجوب قضاء الفائت يشمل الفائت المعلوم إجمالاً، كما يشمل الفائت المعلوم تفصيلاً، وإلاّ جاز ترك الفائت المعلوم إجمالاً، ولم يقل به أحد.

(ومقتضاه ترتّب العقاب على تركها ولو مع الجهل)، أي: مقتضى شمول الخطاب للفائت وإن لم يعلم تفصيلاً ترتّب العقاب على ترك الفائتة وعدم قضائها ولو مع الجهل التفصيلي والعلم الإجمالي. هذا تمام الكلام في وجود المقتضي شرعاً.

وأما وجوده عقلاً، فقد أشار إليه بقوله: (وقضية حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وجوب المقدّمة العلميّة والاحتياط بفعل جميع الاحتمالات).

والحاصل أنّه يأتي في المقام جميع ما تقدّم من وجود المقتضي شرعاً وعقلاً وعدم المانع كذلك، إلّا أنّه قد خالف فيما ذكرناه - من وجوب الاحتياط - الفاضل القميّ رحمته، فمنع

وقد خالف في ذلك الفاضل القمي رحمته، فمنع وجوب الزائد على واحدة من المحتملات مستنداً في ظاهر كلامه إلى ما زعمه جامعاً لجميع صور الشك في المكلف به من قبح التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة.

وأنت خير بأن الاشتباه في الموضوع ليس من التكليف بالمجمل في شيء؛ لأن المكلف به مفهوم معيّن طرأ الاشتباه في مصداقه لبعض العوارض الخارجيّة، كالنسيان ونحوه،

وجوب الزائد على واحدة من المحتملات، مستنداً في ظاهر كلامه إلى ما زعمه جامعاً لجميع صور الشك في المكلف به من قبح التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة.

ويمكن تقريب منع وجوب الاحتياط في المقام مع قطع النظر عن لزوم التكليف بالمجمل وقبحه بأن يقال بعدم وجوب الاحتياط من جهة عدم وجود المقتضي؛ وذلك لأن المقتضي لو كان فهو؛ إما الإجماع أو الأدلة اللفظية.

أما الإجماع، فالمتيقن منه هو حرمة المخالفة القطعية فقط.

وأما الأدلة اللفظية، فافتراضها وجوب الاحتياط في مورد عدم العلم التفصيلي، مبني على كون الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية، مع أن ظاهرها وضعاً أو انصرافاً هو المعاني المعلومة تفصيلاً. هذا تمام الكلام في تقريب كلام الفاضل القمي رحمته لعدم وجوب الاحتياط من جهة عدم وجود المقتضي.

وأما الجواب عن الإجماع، فهو أن تقول: إن ما ذكر من أن المتيقن منه هو حرمة المخالفة القطعية إنما يتم إذا كان المستند في المقام هو الإجماع، وليس الأمر كذلك، بل المستند هو الإجماع مع بناء العقلاء وحكم العقل بوجوب المقدمة العلمية، وأما عن الأدلة اللفظية، فلأجل أن الحق هو كون الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية، لا المتصورة أو المعلومة. وعلى فرض كونها موضوعة للمعاني المعلومة فكون المراد من العلم الأعم من العلم التفصيلي والإجمالي.

وكيف كان، فقد أشار المصنف رحمته إلى ما أورده على المحقق القمي رحمته بقوله:

(وأنت خير بأن الاشتباه في الموضوع ليس من التكليف بالمجمل في شيء؛ لأن المكلف به

مفهوم معيّن).

والخطابُ الصادرُ لقضاءِ الفائتةِ عامٌ في المعلومةِ تفصيلاً والمجهولةِ، ولا مخصَّصٌ له بالمعلومةِ لا من العقلِ ولا من النقلِ، فيجب قضاؤها، ويعاقب على تركها مع الجهل كما يعاقب مع العلم.

وحاصل ما أفاده عليه السلام في هذا المقام، هو أنَّ المقام ليس من التكليف بالمجمل حتى يكون قبيحاً، كما ذهب إليه المحقق القمي عليه السلام، بل التكليف قد تعلق بالمفهوم المعين ثمَّ عرض الاشتباه فيه من جهة الأمور الخارجيّة، كما هو مبين في المتن، وفي المقام كلام موضح للمراد من العلامة غلام رضا عليه السلام.

حيث قال ما هذا لفظه: «أقول: شرح ما للمحقق القمي عليه السلام من المراد بحيث يندفع به ما للمصنّف عليه السلام من الإيراد مبني على مقدّمة، وهي:

إنَّ الإجمال؛ تارة: يكون في مفهوم متعلّق الخطاب بحيث يورث الجهل بالمراد، كما في مثل جثني بعين، وأخرى: في مصداقه مع كون مفهومه ميّناً، كما إذا أمر المولى عبده بإتيان حمار أبيض ليركب وكان العبد له حالة لا يمتاز بسببها الأبيض عن الأسود، وكما أن الأول يُعدّ من الأمر قبيحاً لا من جهة كون عقاب الجاهل قبيحاً؛ لأنَّ عقاب الجاهل في المقام كما تقدّم ليس بقبيح، ولا من جهة العسر في الاحتياط؛ لأنَّ فرض الكلام فيما كان الاحتياط في غاية السهولة، بل من جهة أنَّ صرف المخاطبة بالمجمل من القبائح العرفيّة، فكذلك الثاني فإنَّ فيه - أيضاً - مخاطبة بالمجمل، كيف وكان للمولى أن يعدل عن هذا الطريق من البيان إلى طريق آخر ليس فيه إجمال، وعدم عدوله منشأً للقبیح.

ولا يفرّق في هذا بين ما إذا اختصَّ العبد بهذه الحالة، أو كان له حالتان يمتاز في إحدهما الأبيض عن الأسود، كما في النهار مثلاً، ولا يمتاز في الأخرى، كما في الليل، وكان مساق الخطاب على نحو العموم، فكما أنَّ الأول قبيح لكونه خطاباً بالمجمل، فكذلك الثاني، وما نحن فيه، أعني: عموم وجوب الصلاة إلى القبلة، وكذا قضاء الفوائت ونحوهما بالنسبة إلى حالي العلم والجهل من قبيل الثاني، فإنَّ التزم فيها بعموم الخطاب بالنسبة إلى حالي العلم والجهل فهو خطاب بالمجمل، وهو قبيح، وإن التزم باختصاصه بالعالم فيكون المرجع في حقّ الجاهل أصالة البراءة.

فإن قلت: إنَّ الداعي للمولى في الخطاب بالمجمل ثبوت ضرورة له، كخوف ونحوه.

ويؤيد ما ذكرنا ما ورد من وجوب قضاء ثلاث صلوات على مَنْ فاتته فريضة<sup>(١)</sup>، معللاً ذلك ببراءة الذمة على كلِّ تقدير، فإنَّ ظاهر التعليل يفيد عموم مراعاة ذلك في كلِّ مقام اشتباه عليه الواجب.

قلت: إنَّ مقتضى الأصل الجهتي عدمه، فلا بدَّ من التخصيص في العموم، لكي لا يلزم القبح عليه. إذا عرفت هذه فنقول:

إنَّ مراد المحقِّق المزبور أنَّ الخطاب في مثل إقضى ما فات، وكذا صلَّ إلى القبلة وأمثالهما إنما هو مختصُّ بحالة العلم دون الجهل، لأنَّه بالنسبة إلى حالة الجهل خطاب بالمجمل، وحينئذٍ يدور الأمر بين أن يكون للمولى ضرورة في الخطاب بالمجمل لكي يخرج بالمجمل عن موضوع القبح وكونه عامًّا للعالم والجاهل بمقتضى أصالة العموم فيتعين الاحتياط في حقِّ الأخير، وبين أن لا يكون له ضرورة فيه فيختصَّ الخطاب بالعالم، ويكون المرجع في حقِّ الجاهل أصالة البراءة، والأصل الجهتي مقدَّم على أصالة العموم، كما حُقِّق في محلِّه، فيكون المتعيَّن هو الثاني.

هذا وأنت خير بما فيه من منع اختصاص الخطاب بالعالمين، وسند المنع ما يأتي في كلام المصنِّف رحمته: مَنْ أنَّ مفروض الكلام ما إذا ثبت الوجوب الواقعي للفعل بهذا الشرط، وإلا لم يكن من الشكِّ في المكلف به». انتهى.

(ويؤيد ما ذكرنا) من وجوب الاحتياط والإتيان بجميع المحتملات (ما ورد من وجوب قضاء ثلاث صلوات) رباعية وثلاثية وثنائية (على مَنْ فاتته فريضة) مرددة بين خمس صلوات مثل صلاة الصبح، والظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء، ثمَّ علَّل الإتيان بثلاث صلوات قضاء بأنَّ ذلك موجب لبراءة الذمة من التكليف.

(على كلِّ تقدير)، أي: سواء كان ما فات منه ثنائية كالصبح، أو ثلاثية كالمغرب، أو رباعية كالظهر والعصر والعشاء، وظاهر التعليل المذكور يفيد مراعاة الاحتياط في كلِّ مورد اشتباه الواجب على المكلف. وإنما جعل المصنِّف رحمته ما ورد في وجوب قضاء ثلاث صلوات مؤيداً، ولم يجعله دليلاً، لأنَّ محلَّ الكلام هو الاحتياط، ومقتضى الاحتياط التام

(١) التهذيب ٢: ١٩٧ - ٧٧٤، ٧٧٥. الوسائل ٨: ٢٧٥ - ٢٧٦، أبواب قضاء الصلوات، ب ١١، ح ١، ٢.



ولذا تعدّي المشهور عن مورد النصّ - وهو تردّد الفاتّة بين رباعيّة وثلاثيّة وثنائيّة - إلى الفريضة الفاتّة من المسافر المردّدة بين ثنائيّة وثلاثيّة، فاكثفوا فيها بصلاتين.

---

في مورد الرواية هو إيجاب أربع صلوات رعاية لجانب الجهر والإخفات - أيضاً - لا الثلاث المستلزم للتخيير في الرباعيّة بين الجهر والإخفات، وكيف كان فإنّ التعليل المذكور يفيد العموم.

(ولذا تعدّي المشهور عن مورد النصّ - وهو تردّد الفاتّة بين رباعيّة وثلاثيّة وثنائيّة - إلى الفريضة الفاتّة من المسافر المردّدة بين ثنائيّة وثلاثيّة، فاكثفوا فيها بصلاتين) إحداهما ثنائيّة مردّدة بين أربع صلوات والأخرى ثلاثيّة.

## تنبيهات

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: إنه يمكن القول بعدم وجوب الاحتياط في مسألة اشتباه القبلة ونحوها مما كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الواجب، كالقبلة واللباس وما يصح السجود عليه وشبهها، بناءً على دعوى سقوط هذه الشروط عند الاشتباه، ولذا أسقط الحلّي وجوبَ الستر عند اشتباه الساتر الطاهر بالنجس وحكّم بالصلاة عارياً، بل النزاع فيما كان من هذا القبيل ينبغي أن يكون على هذا الوجه، فإنّ القائل بعدم وجوب الاحتياط ينبغي أن يقول بسقوط الشروط عند الجهل، لا بكفاية الفعل مع احتمال الشرط، كالصلاة المحتمل وقوعها إلى القبلة بدلاً عن القبلة الواقعيّة.

---

(وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: إنه يمكن القول بعدم وجوب الاحتياط في مسألة اشتباه القبلة ونحوها مما كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الواجب).

وقد تقدّم الكلام في حكم اشتباه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع في المسألة المتقدّمة، إلا أنّ اشتباه الواجب بغيره بعنوان الشبهة الموضوعيّة على قسمين:

الأول: ما يكون الاشتباه فيه من جهة ذات الواجب بأن يكون الواجب مردّداً بين أمرين، كالصلاة الفائتة المردّدة بين الظهر والعصر مثلاً.

والثاني: ما كان الاشتباه فيه من جهة شرط من شروط الواجب، كالقبلة واللباس ونحوهما، فكلا القسمين داخل في المسألة الرابعة والمبحوث فيها عن الشبهة الموضوعيّة، إذ لا فرق بينهما من هذه الجهة، إلاّ أنّه يمكن التفريق بينهما من جهة أخرى، وهي أنّ كلّ من يقول بالاحتياط في سائر موارد العلم الإجمالي يقول به في القسم الأول، إذ لا فرق في وجوب الاحتياط بين ترّدّد الواجب بين الظهر والجمعة يومها من جهة إجمال النصّ أو عدمه في الشبهة الحكميّة، وبين ترّدّده بين الظهر والعصر بعد العلم الإجمالي بفوات أحدهما في الشبهة الموضوعيّة.

بخلاف القسم الثاني حيث يمكن فيه القول بالتخيير ممّن يقول بالاحتياط في سائر

ثمّ الوجه في دعوى سقوط الشرط المجهول إمّا انصراف أدلته إلى صورة العلم به تفصيلاً، كما في بعض الشروط، نظير اشتراط الترتّب بين الفوائت، وإمّا دوران الأمر

الموارد وبالعكس، أي: يمكن فيه القول بوجوب الاحتياط ممّن يقول بالتخيير في سائر الموارد، وذلك بعد تغيير عنوان البحث فيه من الاحتياط والتخيير إلى سقوط الشرطيّة عند الاشتباه وعدمه، بأن يقال: إنّ شرطيّة القبلة مثلاً هل هي في جميع الأحوال لازمة في الصلاة أو مختصة بحال العلم تفصيلاً فتسقط عند الاشتباه؟، إذ على القول بعدم السقوط يجب تكرار الصلاة إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة وتكرارها في الثوبين المشتبهين عند اشتباه الثوب الطاهر بالنجس، حتى يحصل العلم بالصلاة إلى القبلة في المثال الأوّل، وفي الثوب الطاهر في المثال الثاني، فيكون لازم القول بعدم السقوط هو الاحتياط.

وأما على القول بسقوط الشرطيّة عند الاشتباه بدعوى اختصاص الشرط بالعلم به تفصيلاً، فيأتي بالمشروط فاقداً للشرط، ولازمه هو التخيير بين الصلاة الواحدة إلى إحدى الجهات عند اشتباه القبلة وفي الثوب الواحد عند اشتباه الثوب الطاهر بالنجس.

وكيف كان، فإنّ المصنّف رحمته قرّر النزاع هنا في أصل ثبوت الشرطيّة وعدمه، وقد قال الحلّي رحمته بسقوط وجوب الستر في الصلاة عند اشتباه الساتر الطاهر بالنجس وحكم بالصلاة عارياً. والمصنّف رحمته ممّن يقول بعدم سقوط الشرطيّة ووجوب الاحتياط عند الجهل بالشرط.

ثمّ إنّ المصنّف رحمته ذكر وجهين لاحتمال سقوط الشرط المجهول، وقد أشار إلى الوجه الأوّل بقوله:

(إمّا انصراف أدلته إلى صورة العلم به تفصيلاً، كما في بعض الشروط، نظير اشتراط الترتّب بين الفوائت).

فكما لا يشترط الترتيب بين الفوائت، كذلك لا تشترط القبلة مثلاً في الصلاة عند الجهل بها؛ لانصراف ما دلّ على الاشتراط إلى الاشتراط عند العلم بالشرط تفصيلاً، هذا فيما إذا كان دليل الاشتراط من الأدلة اللفظيّة مثل الكتاب والسنة، وأمّا لو كان إجماعاً، فيمكن أن يُقال: إنّ المتيقّن منه - أيضاً - هو صورة العلم التفصيلي بالشرط، هذا هو الوجه الأوّل.

بين إهمال هذا الشرط المجهول وإهمال شرط آخر، وهو وجوب مقارنة العمل لوجهه بحيث يعلم بوجوب الواجب وندب المندوب حين فعله، وهذا يتحقق مع القول بسقوط الشرط المجهول، وهذا هو الذي يظهر من كلام الحلّي.

وكلا الوجهين ضعيفان، أمّا الأوّل؛ فلأنّ مفروض الكلام ما إذا ثبت الوجوب الواقعي للفعل بهذا الشرط وإلا لم يكن من الشكّ في المكلف به، للعلم - حينئذٍ - بعدم وجوب الصلاة إلى القبلة الواقعيّة المجهولة بالنسبة إلى الجاهل.

وأما الثاني؛ فلأنّ ما دلّ على وجوب مقارنة العمل بقصد وجهه والجزم مع النية إنّما يدلّ عليه مع التمكن.

ومعنى التمكن القدرة على الإتيان به مستجمعاً للشرائط جازماً بوجه من الوجوب والندب حين الفعل، أمّا مع العجز عن ذلك فهو المتعيّن للسقوط دون الشرط المجهول الذي أوجب العجز عن الجزم بالنية.

وأما الوجه الثاني فقد أشار إليه بقوله:

(وإمّا دوران الأمر بين إهمال هذا الشرط المجهول وإهمال شرط آخر، وهو وجوب مقارنة العمل لوجهه)، فيكون الأمر دائراً بين رفع اليد عن الشرط المجهول والإتيان بالصلاة الواحدة مع الجزم بالنية وقصد الوجوب، وبين رفع اليد عن الشرط المعلوم وتكرار الصلاة من دون قصد التعيين والوجوب.

ومن المعلوم أنّ رفع اليد عن الشرط المجهول وإتيان العمل جازماً بالنية وقصد الوجه يكون هو الأوّل بالاحتياط من العكس، هذا ما يمكن أن يستدلّ به على سقوط الشرطيّة عند الاشتباه، ثمّ أشار عليه السلام إلى ردّ كلا الوجهين بقوله:

(وكلا الوجهين ضعيفان، أمّا الأوّل؛ فلأنّ مفروض الكلام ما إذا ثبت الوجوب الواقعي للفعل بهذا الشرط) فلا وجه - حينئذٍ - للقول بسقوط الشرطيّة لكونه مخالفاً لما هو المفروض.

(وأما الثاني؛ فلأنّ ما دلّ على وجوب مقارنة العمل بقصد وجهه والجزم مع النية إنّما يدلّ عليه مع التمكن)، والمفروض في المقام هو عدم تمكن المكلف من الجزم بالنية وقصد الوجه عند اشتباه الشرط بعد فرض عدم السقوط، كما هو كذلك، فيتعيّن سقوط

والسرّ في تعيينه للسقوط هو أنّه إنّما لوحظ اعتباره في الفعل المستجمع للشرائط، وليس اشتراطه في مرتبة سائر الشرائط، بل متأخر عنه، فإذا قيّد اعتباره بحال التمكّن سقط حال العجز، يعني العجز عن إتيان الفعل الجامع للشرائط مجزوماً به.

الثاني: إنّ النية في كلّ من الصلوات المتعدّدة على الوجه المتقدّم في مسألة الظهر والجمعة. وحاصله: أنّه ينوي في كلّ منهما فعلهما احتياطاً لإحراز الواجب الواقعي المراد

قصد الوجه حينئذٍ.

ثمّ بيّن المصنّف رحمه الله وجه تعيين قصد الوجه بالسقوط بقوله: (والسرّ في تعيينه للسقوط هو أنّه إنّما لوحظ اعتباره في الفعل المستجمع للشرائط، وليس اشتراطه في مرتبة سائر الشرائط، بل متأخر عنه).

وحاصل كلام المصنّف رحمه الله كما في شرح الأستاذ الاعتمادي دامت إفادته، هو أنّ شرائط العبادة على قسمين: منها طولية ومنها عرضية.

والشرائط العرضية: هي التي لاحظ الشارع الصلاة جامعة لها ثمّ أمر بها، ويُقال لها شرائط الأمور به، كالقبلة والستر، والطهارة وأمثالها.

والشرائط الطولية: هي التي لوحظت بعد تعلق الأمر بالصلاة الجامعة للشرائط، فتكون من آثار الأمر بقصد التعيين والوجه والقربة، فإنّ العقلاء يحكمون بإتيان الصلاة الواجدة للشرائط بقصد الأمر والوجوب والقربة؛ ولهذا قال المصنّف رحمه الله: (ليس اشتراطه في مرتبة سائر الشرائط، بل متأخر عنه) بل لا يمكن اعتباره في مرتبة سائر الشرائط، لكونه مستلزماً للدور الباطل.

(فإذا قيّد اعتباره بحال التمكّن سقط حال العجز)؛ لأنّ الدليل على اعتباره هو بناء العقلاء، ومن المعلوم أنّ بنائهم باعتبار الجزم بالنية، وقصد الوجه مختصّ بحال التمكّن، ولم يثبت بناؤهم على الأزيد منه، فالحاصل أنّ المتعيّن للسقوط هو قصد الوجه بعد عدم تمكّن المكلف منه عند اشتباه الشرط.

(الثاني: إنّ النية في كلّ من الصلوات المتعدّدة على الوجه المتقدّم) في المسألة الأولى، حيث ذكر الطريقتين لكيفية النية في العبادة بعد سقوط قصد التعيين، فيجب على المكلف فيما عليم بالواجب إجمالاً - وكان مردداً بين أمرين - الإتيان بكلا الأمرين وينوي بفعل كلّ

بينها وبين صاحبها تقريباً إلى الله، على أن يكون التقرب علة للإحراز الذي جعل غاية للفعل.

ويترتب على هذا أنه لا بد من أن يكون حين فعل أحدهما عازماً على فعل الآخر، إذ النية المذكورة لا تتحقق بدون ذلك، فإن من قصد الاقتصار على أحد الفعلين ليس قاصداً لامثال الواجب الواقعي على كل تقدير، نعم، هو قاصد لامثاله على تقدير مصادفة هذا المحتمل له لا مطلقاً، وهذا غير كافٍ في العبادات المعلوم وقوع التعبد بها.

واحد منهما إحراز الواجب الواقعي المراد بينهما تقريباً إلى الله تعالى، ولا يكفي الإتيان بأحدهما بقصد احتمال امثال الأمر.

نعم، يجوز الإتيان بما يُحتمل أن يكون واجباً في الواقع بقصد احتمال الأمر في الشبهة البدوية، كما يظهر من المصنف رحمته في هذا التنبيه الفرق في كيفية النية بين العبادة في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي وبينها في الشبهة البدوية، حيث يجوز إتيان ما يُحتمل أن يكون واجباً واقعاً، بنية احتمال الأمر في الشبهة البدوية، بينما لا يجوز العمل بهذا الاحتمال في الشبهة المقرونة، بل لا بد من إحراز الواجب الواقعي بإتيان كلا المحتملين ثم التقرب به إلى الله تعالى.

(على أن يكون التقرب علة)، أي: علة غائية للفعل الواجب واقعاً، لا علة للإحراز، كما هو ظاهر كلامه، ولازم هذا القصد - أي: قصد إحراز الواقع بإتيان كلا المحتملين وجوباً - هو أن يكون المكلف عازماً حال إتيان أحد المحتملين على إتيان المحتمل الآخر، كما أشار إليه رحمته بقوله:

(ويترتب على هذا)، أي: قصد إتيان كلا المحتملين لأجل إحراز الواقع (أنه لا بد من أن يكون حين فعل أحدهما عازماً على فعل الآخر، إذ النية المذكورة لا تتحقق بدون ذلك)، أي: نية إحراز الواجب الواقعي لا تتحقق بدون العزم على إتيان المحتمل الآخر حين الاشتغال بأحدهما، فإن من لم يكن عازماً على إتيان الآخر حين إتيان الأول، لم يكن عازماً على إحراز الواجب الواقعي والجزم بالتقرب به إلى الله تعالى؛ وذلك لأن الاحتياط لا يحصل بإتيان أحدهما باحتمال الأمر والتقرب ما لم يكن عازماً على إتيان الآخر بعد ذلك؛ لأن الاحتياط عبارة عن إحراز الواقع، فيصلح أن يكون غاية لفعل كلا المحتملين، كما أن القرية

نعم، لو احتمل كون الشيء عبادة كفعل الجنابة - إن احتمل الجنابة - اكتفى فيه بقصد الامتثال على تقدير تحقق الأمر به، لكن ليس هنا تقدير آخر يراد منه التعبد على ذلك التقدير.

فغاية ما يمكن قصده هنا هو التعبد على طريق الاحتمال، فهذا غاية ما يمكن قصده هنا، بخلاف ما نحن فيه مما علم فيه ثبوت التعبد بأحد الأمرين، فإنه لا بدّ فيه من الجزم بالتعبد. الثالث: إن الظاهر أنّ وجوب كلّ من المحتملات عقلي لا شرعي؛ لأن الحاكم بوجوبه ليس إلا العقل، من باب وجوب دفع العقاب المحتمل على تقدير ترك أحد المحتملين، حتى أنّه لو قلنا بدلالة أخبار الاحتياط أو الخبر المتقدم في الفائتة على وجوب ذلك كان وجوبه من باب الإرشاد، وقد تقدّم الكلام من ذلك من فروع الاحتياط في الشك في التكليف.

تصلح أن تكون غاية للإحراز، فيقصد المكلف أن إتيان كلا المحتملين احتياطاً، من أجل إحراز الواقع قربة إلى الله تعالى.

وكيف كان، فإن إتيان الفعل في المقام باحتمال الأمر، غير كافٍ في تحقق القربة، بل لا بدّ من الاحتياط والإتيان بكلا المحتملين، حتى يتحقق القرب بالواجب الواقعي المأتي به في ضمن المحتملين، والحاصل أنّه لا يكفي في نيّة العبادة في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي إتيانها بقصد احتمال الأمر.

ثمّ أشار رحمته إلى كفاية قصد احتمال الأمر في العبادة في الشبهة البدوية بقوله: (نعم، لو احتمل كون الشيء عبادة كفعل الجنابة - إن احتمل الجنابة - اكتفى فيه بقصد الامتثال)، أي: امتثال الأمر المحتمل على تقدير الأمر، بأن يكون جنباً في الواقع.

(الثالث: إن الظاهر أنّ وجوب كلّ من المحتملات عقلي لا شرعي ... إلى آخره) وهنا احتمالات بالنسبة إلى وجوب كلّ من المحتملات على القول بوجوب الاحتياط:

الاحتمال الأول: أن يكون وجوب كلّ واحد من المحتملات عقلياً، كما اختاره

المصنّف رحمته.

والاحتمال الثاني: أن يكون وجوب كلّ منهما شرعياً.

ثمّ إنّ الوجوب الشرعي على قسمين:

الأول: أن يكون وجوب كلّ واحد منهما غيرياً.

وأما إثبات وجوب التكرار شرعاً في ما نحن فيه بالاستصحاب وحرمة نقض اليقين بغير اليقين شرعاً فقد تقدّم في المسألة الأولى عدم دلالة الاستصحاب على ذلك، إلا بناءً على أن المستصحب ترتّب عليه الأمور الاتفاقيّة المقارنة معه، وقد تقدّم إجمالاً ضعفه وسيأتي إن شاء الله تعالى تفصيلاً.

والثاني: أن يكون وجوب كلّ منهما نفسياً.

ثمّ يظهر الفرق بين الاحتمالات الثلاث في ترتّب الثواب على الموافقة والعقاب على المخالفة، فلا يترتب على الاحتمال الأوّل إلا ثواباً واحداً على موافقة ما هو الواجب واقعاً، وعقاباً واحداً على مخالفة ما هو الواجب في الواقع؛ وذلك لأنّ المفروض هو كون الواجب واحداً.

وكذلك الاحتمال الثاني، وهو أن يكون وجوب كلّ واحد منهما وجوباً شرعياً مقدّماً لا نفسياً، فيترتب على الموافقة ثواباً واحداً وعلى المخالفة عقاباً واحداً - أيضاً - وذلك لعدم ترتّب العقاب والثواب على الوجوب الغيري.

وأما على الاحتمال الثالث، وهو كون وجوب كلّ واحد منهما وجوباً شرعياً نفسياً، فيترتب على موافقة كلّ من المحتملات الثواب وعلى مخالفة كلّ واحد منهما العقاب، فيكون الثواب متعدّداً بمقدار المحتملات وكذلك العقاب، إلا أن هذا الاحتمال بعيد جداً؛ وذلك لعدم الدليل عليه، إذ أن أخبار الاحتياط إرشادية إلى حكم العقل لا غير.

وكيف كان، فإنّ وجوب كلّ من المحتملات عقلي، يُحكّم به من باب وجوب دفع العقاب المحتمل على ترك أحد المحتملين بعد وجود مقتضي، وهو العلم الإجمالي الموجب لتنجّز التكليف وعدم المانع، كما عرفت سابقاً.

قوله: (وأما إثبات وجوب التكرار شرعاً في ما نحن فيه بالاستصحاب وحرمة نقض اليقين بغير اليقين شرعاً فقد تقدّم في المسألة الأولى عدم دلالة الاستصحاب على ذلك ... إلى آخره) دفع لما يتوهم من أن مقتضى استصحاب عدم الإتيان بالمأمور به هو التكرار، فيكون جميع ما يكرّر واجباً شرعاً لا عقلاً.

وحاصل الدفع، هو أن الاستصحاب في المقام يكون من الأصول المثبتة؛ لأنّ كون الواجب هو المحتمل الثاني لازم عقلي لعدم إتيان المأمور به، وسيأتي في بحث



وعلى ما ذكرنا، فلو ترك المصلي المتحير في القبلة أو الناسي لفائتة جميع الاحتمالات لم يستحق إلا عقاباً واحداً، وكذا لو ترك أحد الاحتمالات واتفق مصادفته للواجب الواقعي، ولو لم يصادف لم يستحق عقاباً من جهة مخالفة الأمر به، نعم قد يقال باستحقاقه العقاب من جهة التجري، وتام الكلام فيه قد تقدم.

الرابع: لو انكشف مطابقة ما أتى به للواقع قبل فعل الباقي أجزاء عنها؛ لأنه صلى الصلاة الواقعية قاصداً للتقرب بها إلى الله تعالى وإن لم يعلم حين الفعل أن المقرب هو هذا الفعل، إذ لا فرق بين أن يكون الجزم بالعمل ناشئاً عن تكرار الفعل أو ناشئاً عن انكشاف الحال.

الخامس: لو فرض احتمالات الواجب غير محصورة لم يسقط الامتثال في الواجب المراد باعتبار شرطه، كالصلاة إلى القبلة المجهولة وشبهها قطعاً، إذ غاية الأمر سقوط الشرط، فلا وجه لترك المشروط رأساً.

الاستصحاب عدم حجية الأصل المثبت.

(وعلى ما ذكرنا) من كون وجوب كل واحد من الاحتمالات عقلياً (فلو ترك المصلي المتحير في القبلة أو الناسي لفائتة جميع الاحتمالات لم يستحق إلا عقاباً واحداً)؛ لأن الواجب شرعاً في الواقع ليس إلا واحداً منها، وكذلك لو أتى بالجميع لم يستحق إلا ثواباً واحداً، كما عرفت، وأما لو أتى ببعض الاحتمالات وصادف ما أتى به الواجب الواقعي يستحق الثواب بالموافقة، ولا يستحق العقاب من جهة مخالفة البعض؛ وذلك لعدم مخالفته للواقع. نعم، يستحق العقاب من جهة التجري، على القول بحرمة وإنه يوجب استحقاق العقاب، والمصنف رحمته ممن لا يقول به كما تقدم في بحث التجري فراجع.

(الرابع: لو انكشف مطابقة ما أتى به للواقع قبل فعل الباقي أجزاء عنها) إذا كان حين الإتيان بالمحتمل الأول عازماً على إتيان الباقي بعده، لأن إتيان الواقع على هذا الوجه يكون جامعاً لجميع ما يُعتبر فيه، فيكون مجزياً بحكم العقل، والمطلب واضح مبين في المتن فتأمل.

(الخامس: لو فرض احتمالات الواجب غير محصورة لم يسقط الامتثال في الواجب المراد باعتبار شرطه، كالصلاة إلى القبلة المجهولة وشبهها)، وقد عرفت سابقاً أن اشتباه الواجب بين الأمور المحصورة على قسمين:

وأما في غيره ممّا كان نفس الواجب مردّداً، فالظاهرُ - أيضاً - عدم سقوطه ولو قلنا بجواز ارتكاب الكلّ في الشبهة الغير المحصورة؛ لأن فعل الحرام لا يعلم هناك به إلا بعد

تارة: يكون الاشتباه باعتبار شرطه.

وأخرى: باعتبار نفسه.

وكذا يكون اشتباهه بين الأمور غير المحصورة على قسمين:

الأول: باعتبار الشرط.

والثاني: باعتبار الذات.

فلا بدّ من البحث في كلا القسمين: أمّا الأوّل: وهو اشتباه الواجب بين أمور غير محصورة باعتبار شرطه، كاشتباه القبلة بين الجهات غير المحصورة عقلاً، حين يكون الاكتفاء بالأربع من جهة النّصّ، واشتباه الثوب الطاهر بين الأثواب غير المحصورة مثلاً، ففيه احتمالات:

منها: سقوط الشرط المجهول عن الشرطيّة والاكتفاء بإتيان الواجب مرّة واحدة؛ وذلك لأن مقتضى الشرطيّة وإن كان سقوط المشروط عند سقوط الشرط لا ثبوت المشروط بلا شرط، إلا أنّ قاعدة (الميسور لا يسقط بالمعسور)، (وما لا يُدرك كلّه لا يُترك كلّه) حاکمة عليه بناءً على جريانها في المركّبات العقلية.

ومنها: عدم سقوط الشرط عن الشرطيّة والقول بكفاية إتيان المشروط باحتمال وجود الشرط، بأن يأتي بالصلاة مرّة واحدة إلى إحدى الجهات المحتملة للقبلة عند اشتباه القبلة، وفي الثوب الواحد المحتمل للطهارة عند اشتباه الثوب.

ومنها: عدم سقوط الشرط والقول بوجود تكرار الواجب بقدر الإمكان، رعايةً للشرط، فعلى جميع التقادير المذكورة لا وجه لترك المشروط رأساً عند اشتباه شرطه بين الأمور غير المحصورة. هذا تمام الكلام في القسم الأوّل، حيث يكون الحقّ فيه عدم سقوط الواجب رأساً.

وأما القسم الثاني: كما أشار إليه المصنّف رحمته بقوله: (وأما في غيره ممّا كان نفس الواجب مردّداً... إلى آخره) فالحقّ فيه - أيضاً - عدم سقوط الواجب، ولو قلنا بسقوط الحرام (بجواز ارتكاب الكلّ في الشبهة الغير المحصورة) فلا بدّ من إثبات الفرق بين الشبهة غير

الارتكاب، بخلاف ترك الكلّ هنا، فإنّه يعلم به مخالفة الواجب الواقعي حين المخالفة.

المحصورة الوجوبية وبين الشبهة غير المحصورة التحريمية، حيث لا تجوز المخالفة القطعية في الأولى لعدم سقوط الواجب فيها، بينما تجوز المخالفة القطعية في الثانية. وقد أشار رحمته إلى الفرق بينهما بقوله: (لأنّ فعل الحرام لا يعلم هناك به إلا بعد ارتكاب، بخلاف ترك الكلّ هنا، فإنّه يُعلم به مخالفة الواجب الواقعي حين المخالفة).

وحاصل الفرق بينهما: إنّ المانع عن تنجّز التكليف بالعلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة التحريمية في نظر العقلاء هو عدم العلم التفصيلي بالمخالفة والمعصية بارتكاب الحرام حين الارتكاب، إذ أنّ العلم بالمخالفة يحصل بعد ارتكاب الكلّ، وهذا المانع غير موجود في الشبهة غير المحصورة الوجوبية؛ لأنّ المكلف يعلم تفصيلاً بالمخالفة والمعصية بترك الواجب إن ترك جميع المحتملات، ولهذا يتنجّز التكليف في الشبهة الوجوبية دون التحريمية.

وبعبارة أخرى: إنّ المخالفة القطعية في جانب الحرام لا تتحقّق إلا بالفعل وارتكاب جميع الأطراف، ومن المعلوم أنّ ارتكاب جميع الأطراف يكون تدريجياً، ولذا لا يعلم المكلف بارتكاب الحرام تفصيلاً إلا بعد ارتكاب الجميع، وهذا بخلاف الشبهة الوجوبية حيث

تحصل المخالفة القطعية بترك الجميع، وترك الجميع يتحقّق في آنٍ واحدٍ، فيعلم المكلف تفصيلاً بترك الواجب زمان ترك الجميع، وكيف كان فإنّ الواجب لا يسقط بتردّده بين الأمور غير المحصورة وحينئذٍ يقع الكلام في مقامين: أحدهما: وجوب الموافقة القطعية.

وثانيهما: حرمة المخالفة القطعية أو مطلق المخالفة على ما في تعليقه غلام رضا رحمته. أمّا الأوّل: فهو وإن لم يكن بخصوصه بمحلّ التعرّض في كلام المصنّف رحمته لكن الظاهر كالصريح منه عدم الوجوب، مع أنّ مقتضى القاعدة هو وجوب الاحتياط، وقاعدة نفي الحرج لا تجري في الحرج الشخصي، والحرج في المقام شخصي. نعم يمكن الاستدلال بعدم وجوب الموافقة من باب إلحاق الشبهة الوجوبية بالتحريمية، فيقال: إنّ الموافقة القطعية إذا لم تكن في الشبهة غير المحصورة التحريمية واجبة مع غاية السهولة، إذ

وهل يجوز الاقتصار على واحد، إذ به يندفع محذور المخالفة، أم يجب الإتيان بما تيسر من المحتملات؟ وجهان: من أن التكليف بإتيان الواقع ساقط، فلا مقتضي لإيجاب مقدماته العلميّة، وإنّما وجب الإتيان بواحد فراراً من المخالفة القطعيّة، ومن أن اللازم بعد الالتزام بحرمة مخالفة الواقع، مراعاته مهما أمكن، وعليه بناء العقلاء في أوامرهم العرفيّة، و الاكتفاء بالواحد التخيري عن الواقع، إنّما يكون مع نصّ الشارع عليه، وأمّا مع عدمه وفرض حكم العقل بوجوب مراعاة الواقع، فيجب مراعاته حتى يقطع بعدم العقاب، إمّا لحصول الواجب وإمّا لسقوطه بعدم تيسر الفعل، وهذا لا يحصل إلا بعد الإتيان بما تيسر، وهذا هو الأقوى.

وهذا الحكم مطّرد في كلّ مورد وجد المانع من الإتيان ببعض غير معيّن من المحتملات،

الموافقة القطعيّة في المحرّمات - تتحقّق بمجرد الترك - لم تكن واجبة في الشبهة غير المحصورة الوجوبيّة بطريق أولى؛ لأنّ فعل جميع المحتملات في كمال الصعوبة والعسر، ومع ذلك أنّ الأولويّة المذكورة مردودة؛ وذلك لأنّ الأولويّة القطعيّة مفقودة جزماً، والأولويّة الظنيّة لم يدلّ الدليل على اعتبارها.

وكيف كان، فما هو المتيقّن في المقام هو عدم جواز المخالفة القطعيّة، وإنّما الكلام في جواز الاقتصار على الامتثال الاحتمالي ولو بإتيان واحد من المحتملات، كما أشار إليه بقوله: (وهل يجوز الاقتصار على واحد، إذ به يندفع محذور المخالفة، أم يجب الإتيان بما تيسر من المحتملات؟ وجهان ... إلى آخره).

الأول: هو الاكتفاء بالاتيان بواحد، فراراً من المخالفة القطعيّة بعد سقوط التكليف بإتيان الواقع.

والثاني: هو الالتزام بالتبعيض في الاحتياط، بأن يأتي ما تيسر من المحتملات رعاية للواقع بقدر الإمكان بعد الالتزام بحرمة مخالفته، ثمّ بقول المصنّف رحمته بترجيح الوجه الثاني على الوجه الأوّل؛ لأنّ الوجه الأوّل وهو الاكتفاء بالواحد التخيري عن الواقع إنّما يتمّ مع ورود نصّ من الشارع عليه، والمفروض عدم ورود النصّ، فيجب - حينئذ - مراعاة الواقع؛ إمّا بإتيان الواجب أو تحصيل العلم بسقوطه بعدم تيسر الفعل.

(وهذا الحكم مطّرد في كلّ مورد وجد المانع من الإتيان ببعض غير معيّن من

ولو طرأ المانع من بعض معيّن منها، ففي الوجوب كما هو المشهور إشكالٌ من عدم العلم بوجود الواجب بين الباقي، والأصل البراءة.

السادس: هل يشترط في تحصيل العلم الإجمالي - بالبراءة بالجمع بين المشتبهين - عدمُ التمكن من الامتثال التفصيلي بإزالة الشبهة أو اختياره ما يعلم به البراءة تفصيلاً، أم يجوز

(المحتملات)، أي: الحكم بالتبويض في الاحتياط والإتيان بما تيسر يجري في مورد وجود المانع عن الإتيان بالبعض غير المعين، فيجب على المكلف الإتيان بما تمكّن منه. (ولو طرأ المانع من بعض معيّن منها، ففي الوجوب كما هو المشهور إشكالٌ)، إذ يجب الإتيان بالباقي، كما هو المشهور نظراً لوجود العلم الإجمالي المنجز للتكليف، وبناء العقلاء على مراعاة الواجب المعلوم إجمالاً، أو يرجع إلى أصالة البراءة نظراً إلى الشك بوجود الواجب في الباقي.

إلا أن ما ذكره المصنّف رحمته لا يخلو من مناقشة؛ لأنّ المراد من طرؤ المانع لو كان بعد العلم الإجمالي بالواجب فلا وجه للبراءة أصلاً، ولو كان المراد تأخر العلم الإجمالي عن المانع، فلا وجه لوجوب الباقي أصلاً، كما لا يخفى، فالحقّ هو الفرق بين سبق المانع أو اقترانه بالعلم الإجمالي، وبين تأخره عن العلم الإجمالي، فيقال بعدم وجوب الإتيان بالباقي بناءً على الأوّل، ووجوب الإتيان به حسب الإمكان بناءً على الثاني.

(السادس): وحاصل كلام المصنّف رحمته في هذا الأمر - السادس - هو أن امتثال التكليف

على قسمين:

الأول: هو الامتثال التفصيلي علمياً كان أو ظنيّاً بالظنّ المعتمد.

والثاني: هو الامتثال الإجمالي بأنّ يجمع بين المشتبهين، ويأتي بهما حتى يحصل العلم بالبراءة اليقينية، وهو الطريق المسمّى بالاحتياط. ثم إنّ القسم الأوّل ليس مشروطاً بأيّ شرط، بل يكون كافياً ومبرّءاً للذمة بالاتفاق، وإنّما الكلام في الثاني وهو الامتثال الإجمالي، فهل هو مشروط بعدم تمكّن المكلف عن الامتثال التفصيلي أم لا؟.

وعلى الأوّل يكون الامتثال الإجمالي في طول الامتثال التفصيلي، بمعنى أنّه لا يكفي الامتثال الإجمالي حال تمكّن المكلف عن الامتثال التفصيلي، بل يجب عليه - حينئذ - الامتثال التفصيلي ولو بإزالة الشبهة بالعلم أو الظنّ المعتمد، كما قال المصنّف رحمته: (أو

الاكتفاء به وإن تمكّن من ذلك، فلا يجوز - إن قدر على تحصيل العلم بالقبلة أو تعيين الواجب الواقعي من القصر والإتمام، أو الظهر والجمعة - الامتثال بالجمع بين المشتبهات؟ وجهان، بل قولان، ظاهرُ الأكثر الأوّل، لوجوب اقتران الفعل المأمور به عندهم بوجه الأمر، وسيأتي الكلام في ذلك عند التعرّض بشروط البراءة والاحتياط إن شاء الله تعالى.

ويتفرّع على ذلك أنّه لو قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات وعجز عنه من جهة أخرى، فالواجب مراعاة العلم التفصيلي من تلك الجهة، فلا يجوز - إن قدر على الثوب الطاهر المتيقّن وعجز عن تعيين القبلة - تكرار الصلاة في التويين المشتبهين إلى أربع

اختياره ما يعلم به البراءة تفصيلاً كالصلاة في ثوب طاهر آخر غير التويين المشتبهين (فلا يجوز إن قدر على تحصيل العلم بالقبلة أو تعيين الواجب الواقعي من القصر والإتمام، أو الظهر والجمعة)، أي: فلا يجوز الامتثال الإجمالي (بالجمع بين المشتبهات).

وعلى الثاني يكون الامتثال الإجمالي في عرض الامتثال التفصيلي، فيكون المكلف مخيراً بينهما، وقد أشار إلى كلا الاحتمالين بقوله: (وجهان، بل قولان، ظاهر الأكثر الأوّل)، أي: اشتراط عدم تمكّن المكلف من الامتثال التفصيلي في كفاية الامتثال الإجمالي؛ وذلك لتوهم اعتبار قصد الوجه في امتثال الأمر، وواضح أنّ قصد الوجه لا يحصل إلا بالامتثال التفصيلي، فنظراً إلى هذا التوهم يكون الامتثال التفصيلي مع تمكّن المكلف - عنه مبرءً للذمة قطعاً، والامتثال الإجمالي يُشكّ في كفايته - مع التمكّن - عن الامتثال التفصيلي، فحينئذٍ يحكم العقل بلزوم تعيين الامتثال التفصيلي لكونه محصلاً للغرض قطعاً.

(ويتفرّع على ذلك)، أي: على عدم جواز الامتثال الإجمالي مع التمكّن من الامتثال التفصيلي (أنّه لو قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات) كتمكّن المكلف من العلم التفصيلي بالثوب الطاهر عند اشتباهه بالثوب النجس (وعجز عنه)، أي: عن العلم التفصيلي (من جهة أخرى) بأن لم يتمكّن من العلم التفصيلي بالقبلة عند اشتباهها، (فالواجب مراعاة العلم التفصيلي من تلك الجهة) التي يتمكّن من العلم التفصيلي فيها بأن يصلّي في الثوب الطاهر إلى أربع جهات.

جهات؛ لتمكّنه من العلم التفصيلي بالمأموره من حيث طهارة الثوب وإن لم يحصل مراعاة ذلك العلم التفصيلي على الإطلاق.

السابع: لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتبين شرعاً، كالظهر والعصر المرذدين بين

ولا يجوز تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين إلى أربع جهات بأن يصلي في كل ثوب إلى أربع جهات، بل يجب تحصيل العلم التفصيلي بالثوب الطاهر ثم الصلاة فيه إلى أربع جهات، حتى يحصل العلم التفصيلي بالمأموره من جهة طهارة الثوب.

(السابع: لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتبين شرعاً، كالظهر والعصر المرذدين بين القصر والإتمام، أو بين الجهات الأربع ... إلى آخره)، فهنا مسألتان:

إحدهما: تردّد الظهر والعصر بين القصر والإتمام.

وثانيهما: ترددهما بين الجهات الأربع، وتحرير محلّ النزاع فيهما يحتاج إلى بيان ما يمكن أن يتصور فيهما من الصور والاحتمالات، فنقول: إنّ الصور الممكنة في كل واحدة منهما ثمانية، فنذكر أولاً صور تردّد الظهر والعصر بين القصر والإتمام فنقول:

الصورة الأولى: هي الإتيان بجميع احتمالات الظهر قبل الإتيان بجميع احتمالات العصر، بأن يصلي الظهر قصراً تارةً وتاماً أخرى، ثم يصلي العصر كذلك.

والثانية: الإتيان ببعض احتمالات الظهر قبل بعض احتمالات العصر، بأن يصلي الظهر قصراً، ثم يصلي العصر كذلك، وبعدها يصلي الظهر تاماً ثم العصر كذلك.

والثالثة: هي الإتيان بمحتمل واحد من الظهر قبل جميع احتمالات العصر، بأن يصلي الظهر قصراً، ثم يصلي العصر قصراً وتاماً، ثم بالظهر تاماً وبالعصر تاماً وقصراً.

والرابعة: هي الإتيان ببعض احتمالات الظهر قبل بعض احتمالات العصر مع الاختلاف بينها، بأن يصلي الظهر قصراً ثم يصلي العصر تاماً، ثم الظهر تاماً وبعدها العصر قصراً.

والخامسة: هي الإتيان بجميع احتمالات العصر قبل الإتيان بمحتملات الظهر.

والسادسة: هي الإتيان ببعض احتمالات العصر قبل بعض احتمالات الظهر كالصورة الثانية، غير أنّ احتمالات العصر هنا تتقدّم على احتمالات الظهر.

والسابعة: هي الإتيان بمحتمل واحد من العصر قبل جميع احتمالات الظهر.

والثامنة: هي الإتيان ببعض احتمالات العصر قبل بعض احتمالات الظهر مع الاختلاف،

القصر والإتمام، أو بين الجهات الأربع، فهل يُعتبر في صحة الدخول في احتمالات الواجب اللاحق الفراغ اليقيني من الأول بإتيان جميع احتمالاته، كما صرح به في الموجز وشرحه والمسالك، والروضة والمقاصد العلية، أم يكفي فيه فعل بعض احتمالات الأول، بحيث يقطع بحصول الترتيب بعد الإتيان بمجموع احتمالات المشتبهين؟ أما عن نهاية الأحكام والمدارك

نظير الصورة الرابعة. هذا تمام الكلام في الصور الممكنة في مسألة تردّد الظهر والعصر المترتّبين بين القصر والإتمام.

ثم إن الاحتمالات الأخيرة، وهي صورٌ تقدّم العصر على الظهر جميعها باطلة وخارجة عن محلّ الكلام لانتفاء الترتيب اللازم فيها، وكذلك الصورة الثالثة والرابعة بالإضافة إلى خروج الصورة الأولى - أيضاً - عن محلّ النزاع، لكونها صحيحة بلا إشكال، فيبقى النزاع في الصورة الثانية فقط، كما هو مبين في المتن. هذا تمام الكلام في تحرير محلّ النزاع في المسألة الأولى.

ونفس الكلام يجري في المسألة الثانية وهي تردّد الظهر والعصر بين الجهات الأربع، فتأمل جيداً كي تتمكن من استخراج الصور والاحتمالات المتصورة فيها ثم تميز ما هو داخل في محلّ النزاع، وما هو خارج عنه صحةً وفساداً، مع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ التقدّم والتأخر، والتوافق والاختلاف هنا ناشئ في الجهة، بينما هناك كان ناشئاً في القصر والإتمام، فلا حاجة - حينئذٍ - إلى تكرار الصور والاحتمالات الواردة فيها، وقد أشار المصنّف رحمته إلى محلّ النزاع بقوله:

(فهل يُعتبر في صحة الدخول في احتمالات الواجب اللاحق الفراغ اليقيني من الأول بإتيان جميع احتمالاته)، أي: احتمالات الواجب، كما تقدّم في الصورة الأولى، (أم يكفي فيه فعل بعض احتمالات الأول، بحيث يقطع بحصول الترتيب بعد الإتيان بمجموع احتمالات المشتبهين) كما تقدّم في الصورة الثانية.

وذهب جماعة إلى اعتبار حصول العلم بالفراغ عن الواجب الأول في صحة الدخول في احتمالات الواجب اللاحق، كما هو مبين في المتن، وذهب بعض الفقهاء إلى كفاية حصول الترتيب بعد الإتيان بمجموع احتمالات المشتبهين، كما هو مقتضى الصورة الثانية، وبذلك تقع الصورة الثانية محلاً للنزاع، كما لا يخفى، حيث يقول بعضهم بكفاية



فيأتي بظهر وعصر قصراً، ثم بهما تماماً قولان متفرعان على القول المقدم في الأمر السادس، من وجوب مراعاة العلم التفصيلي مع الإمكان.

مبنيان على أنه هل يجب مراعاة ذلك من جهة نفس الواجب؟ فلا يجب إلا إذا أوجب إهماله تردداً في أصل الواجب، كتكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين على أربع جهات، فإنه

الصورة الثانية وبعضهم بعدم الكفاية، بل لا بد من إتيان جميع احتمالات الواجب الأول، فهنا قولان (متفرعان على القول المقدم في الأمر السادس، من وجوب مراعاة العلم التفصيلي مع الإمكان).

أي: لو قلنا في الأمر السادس بكفاية الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي لجاز في المقام أن نقول بكفاية فعل بعض احتمالات الواجب الأول قبل العمل ببعض احتمالات الواجب اللاحق، بحيث يحصل الترتيب من مجموع احتمالات المشتبهين من دون إشكال وخلاف في المقام، وإنما الخلاف متفرع على القول بعدم كفاية الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي، ومراعاة العلم التفصيلي مع الإمكان. فيقال: هل يجب الإتيان بجميع احتمالات الواجب الأول قبل الدخول في احتمالات الواجب اللاحق، حتى يحصل العلم بفرغ الذمة عن الواجب الأول قبل الإتيان بـاحتمالات الواجب الثاني أم لا؟.

والحاصل إن القولين المذكورين في الصورة الثانية متفرعان على وجوب مراعاة العلم التفصيلي مع الإمكان في الأمر السادس، وأما على القول بعدم مراعاة العلم التفصيلي فلا إشكال في كفاية فعل بعض احتمالات الواجب الأول في الدخول في بعض احتمالات الواجب اللاحق، بأن يأتي بالظهر والعصر قصراً، ثم يأتي بهما تماماً، وكذا يأتي بهما إلى جهة، ثم يأتي بهما إلى سائر الجهات، وبذلك لا يبقى للقول بعدم جواز الدخول في الثاني قبل الإتيان بتمام احتمالات الأول مجال أصلاً.

(مبنيان على أنه هل يجب مراعاة ذلك من جهة نفس الواجب ... إلى آخره)، أي: القول بوجوب مراعاة العلم التفصيلي مهما أمكن وعدمه مبنيان على احتمالين، يمكن أن يكون كل واحد منهما منوطاً لمراعاة العلم التفصيلي، وتقديم الامتثال التفصيلي على الامتثال الإجمالي:

يوجب تردّداً في الواجب زائداً على التردّد الحاصل من جهة اشتباه القبلة، فكما يجب رفع التردّد مع الإمكان كذلك يجب تقليله.

أحدهما: ما أشار إليه ﷺ بقوله: (يجب مراعاة ذلك من جهة نفس الواجب).  
وثانيهما: ما أشار إليه ﷺ: (أو أنّ الواجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة نفس  
الخصوصيّة المشكوكة في العبادة ... إلى آخره).  
ولا بدّ من التكلّم في كلّ واحد منهما.

ف نقول: حاصل الكلام في الاحتمال الأوّل: هو أنّ يكون مناط تقديم الامتثال التفصيلي  
على الامتثال الإجمالي، تقليل محتملات الواجب خارجاً مهما أمكن، بأن يكون الامتثال  
الإجمالي موجّباً لزيادة الاحتمالات في الواجب، والامتثال التفصيلي موجّباً لتقليل  
الاحتمالات فيه؛ وذلك كما في تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين إلى أربع جهات، فإنّ  
الامتثال الإجمالي هنا يوجب زيادة الاحتمالات في الواجب على الاحتمالات الحاصلة  
من جهة اشتباه القبلة؛ وذلك لأنّ اشتباه القبلة موجب لتردّد الواجب بين أربع صلوات إلى  
أربع جهات، فإذا ترك المكلف تحصيل العلم التفصيلي بالثوب الطاهر والامتثال التفصيلي  
مع تمكّنه منه وانضم اشتباه الثوب مع اشتباه القبلة لأوجب ذلك تردّد الواجب بين ثمان  
صلوات، بأن يصلي في كلّ واحد من الثوبين المشتبهين إلى أربع جهات، فيجب - حينئذٍ -  
على المكلف تقليل الاحتمالات بالامتثال التفصيلي، بأن يصلي في الثوب الطاهر إلى أربع  
جهات.

ومن هنا يظهر أنّه إذا لم يوجب إهمال الامتثال التفصيلي تردّداً زائداً في الواجب لا  
يجب مراعاة الامتثال التفصيلي، كما في تردّد كلّ واحد من الظهر والعصر بين القصر  
والتمام، حيث لا يوجب الاشتباه في الترتيب بينهما تردّداً زائداً على التردّد الحاصل من  
جهة القصر والتمام؛ وذلك لأنّ محتملات صلاة الظهر والعصر من جهة القصر والتمام  
أربعة، ثمّ محتملاتهما مع مراعاة العلم التفصيلي بالترتيب، بأن يصلي جميع محتملات  
الظهر قبل العصر أيضاً أربعة، ومع عدم مراعاة العلم التفصيلي به، بأن يأتي ببعض  
محتملات الظهر قبل بعض محتملات العصر أيضاً أربعة، فيجوز حينئذٍ الامتثال الإجمالي  
بالإضافة إلى الترتيب، ولا يجب مراعاة العلم التفصيلي لانتفاء المناط، وهو تقليل

أما إذا لم يوجب إهماله ترددًا زائدًا في الواجب فلا يجب، كما في ما نحن فيه، فإن الإتيان بالعصر المقصورة بعد الظهر المقصورة لا يوجب ترددًا زائدًا على التردد الحاصل من جهة القصر والإتمام؛ لأنَّ العصر المقصورة إنَّ كانت مطابقة للواقع كانت واجدة لشرطها، وهو الترتب على الظهر، وإنَّ كانت مخالفة للواقع لم ينفع وقوعها مترتبة على الظهر الواقعية؛ لأنَّ الترتب إنما هو بين الواجبين واقعاً.

ومن ذلك يظهر عدم جواز التمسك بأصالة بقاء الاشتغال بالظهر وعدم فعل الواجب الواقعي؛ وذلك لأنَّ المترتب على بقاء الاشتغال وعدم فعل الواجب، عدم جواز الإتيان

محتملات الواجب، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(أما إذا لم يوجب إهماله ترددًا زائدًا في الواجب فلا يجب، كما في ما نحن فيه، فإن الإتيان بالعصر المقصورة بعد الظهر المقصورة لا يوجب ترددًا زائدًا على التردد الحاصل من جهة القصر والإتمام) فلا يجب - حينئذٍ - مراعاة العلم التفصيلي؛ لأنَّ المناط في وجوب مراعاته ليس إلا نفي تكرار العمل، كما في صورة اشتباه الثوب عند اشتباه القبلة، وترك المراعاة فيما نحن فيه ليس مستلزماً للتكرار في العمل، كما عرفت.

والحاصل إنه يكفي - حينئذٍ - في حصول الترتيب أن يأتي بالعصر قصرًا بعد أن يأتي بالظهر قصرًا أيضاً؛ وذلك (لأنَّ العصر المقصورة إنَّ كانت مطابقة للواقع) بأن كانت وظيفة المكلف في الواقع هي القصر (كانت واجدة لشرطها)، أي: كانت صلاة العصر قصرًا واجدة للشرط، وهو الترتب على الظهر؛ لأنَّ المفروض هو الإتيان بالظهر قصرًا.

(وإنَّ كانت مخالفة للواقع)، أي: إنَّ كانت صلاة العصر قصرًا مخالفة للواقع، بأن كانت وظيفة المكلف في الواقع هي الإتمام، فحينئذٍ (لم ينفع وقوعها مترتبة على الظهر الواقعية) بأن كانت الظهر الواقعية هي التمام وأتى المكلف بالعصر قصرًا بعد الإتيان بالظهر تمامًا، فصلاة العصر قصرًا وإنَّ كانت مترتبة على الظهر الواقعية، إلا أنها فاسدة بنفسها، فلا ينفع في الصحة وقوعها بعد الظهر (لأنَّ الترتب إنما هو بين الواجبين واقعاً) والترتب بهذا المعنى منتفٍ في المقام.

قوله: (ومن ذلك يظهر عدم جواز التمسك بأصالة بقاء الاشتغال بالظهر وعدم فعل الواجب الواقعي) دفع لما قد يتوهم من أنَّ الدخول في العصر قبل الإتيان بالظهر غير

بالعصر الواقعي - وهو مسلم - ولذا لا يجوز الإتيان - حينئذٍ - بجميع احتمالات العصر. وهذا المحتمل غير معلوم أنه العصر الواقعي، والمصحح للإتيان به هو المصحح لإتيان محتمل الظهر المشترك معه في الشكّ وجريان الأصلين فيه، أو أنّ الواجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة نفس الخصوصية المشكوكة في العبادة، وإن لم يوجب إهماله تردداً في

مشروع؛ وذلك لأن مقتضى الاستصحابين بعد الإتيان بالظهر تماماً فقط هو عدم إتيان الظهر الواقعيّة، فحينئذٍ يجب الإتيان بها قصراً، وحينئذٍ يجوز الدخول في العصر ويحصل الترتب بين الظهر قصراً والعصر كذلك فيحكم بصحة العصر.

وحاصل الدفع أنّ الدخول في مطلق العصر لا يتوقف على إحراز الإتيان بالظهر الواقعيّة حتى نحتاج في إحرازها إلى الاستصحاب المذكور، بل المتوقف على إحراز الظهر الواقعيّة هو الإتيان بالعصر الواقعي، فجاوز الدخول في العصر الواقعي موقوف على إتيان الظهر الواقعيّة، كما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله: (لأن المترتب على بقاء الاشتغال وعدم فعل الواجب، عدم جواز الإتيان بالعصر الواقعي)، فلا بدّ من إحراز ترتب العصر الواقعي على الظهر كذلك، (ولذا لا يجوز الإتيان حينئذٍ)، أي: حين إتيان أحد احتمالات الظهر (بجميع احتمالات العصر)؛ لكون الإتيان بالعصر كذلك مستلزماً للتشريع المحرّم. (وهذا المحتمل) الواحد (غير معلوم أنه العصر الواقعي) بل هو عصر ظاهري رُتّب على الظهر الظاهري على تقدير موافقتهما في القصر والإتمام، (والمصحح للإتيان به هو المصحح لإتيان محتمل الظهر) وهو احتمال كونه هو الواجب واقعاً (المشترك معه)، أي: مع محتمل العصر (في الشكّ وجريان الأصلين فيه)، أي: في محتمل الظهر، فالاستصحابان المذكوران كما يجريان في الظهر كذلك يجريان في العصر، هكذا جاء في شرح الأستاذ الاعتمادي بتصريف منا. هذا تمام الكلام في الاحتمال الأوّل لمناط تقديم الامتثال التفصيلي على الامتثال الإجمالي.

وأما الاحتمال الثاني، فهو ما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله: (أو أنّ الواجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة نفس الخصوصية المشكوكة في العبادة).

وحاصل كلام المصنّف رحمه الله: هو أنّ المناط في وجوب مراعاة العلم التفصيلي هو مطلوبيّة العلم التفصيلي بخصوصيّة العبادة مهما أمكن، فيجب - حينئذٍ - مراعاة العلم

الواجب، فيجب على المكلف العلم التفصيلي عند الإتيان بكون ما يأتي به هو نفس الواجب الواقعي، فإذا تعذر ذلك من بعض الجهات لم يعذر في إهماله من الجهة المتمكّنة. فالواجب على العاجز عن تعيّن كون صلاة العصر قصراً أو تماماً العلم التفصيلي، بكون المأتي به مترتباً على الظهر، ولا يكفي العلم بترتبه على تقدير صحته، هذا كله مع تنجز الأمر بالظهر والعصر دفعةً واحدة في الوقت المشترك. أمّا إذا تحقّق الأمر بالظهر فقط في الوقت المختصّ ففعل بعض احتمالاته، فيمكن أن يقال بعدم الجواز نظراً إلى الشكّ في تحقّق الأمر بالعصر، فكيف يُقدّم على احتمالاتها التي لا تجب إلا مقدّمة لها، بل الأصل عدم الأمر، فلا يشرع الدخول في مقدّمات الفعل.

التفصيلي وإن لم يكن إهماله موجباً للتردد الزائد في الواجب، لأنّ المطلوب هو العلم التفصيلي بقدر الإمكان.

(فإذا تعذر ذلك من بعض الجهات لم يُعذر في إهماله من الجهة المتمكّنة)، فيجب - حينئذٍ - الإتيان بجميع احتمالات الظهر قبل الإتيان بمحتملات العصر حتى يحصل العلم التفصيلي بترتب العصر على الظهر.

(ولا يكفي العلم بترتبه على تقدير صحته)، بأن يأتي بالظهر قصراً، ثمّ بالعصر كذلك، فيحصل العلم بترتب العصر على الظهر على تقدير صحّة الظهر، بأن تكون وظيفة المكلف في الواقع هو القصر مثلاً، فيحصل - حينئذٍ - العلم بالصحة التقديرية.

(هذا كله مع تنجز الأمر بالظهر والعصر دفعةً واحدة في الوقت المشترك)، أي: ما ذكر من الإشكال في تقديم بعض احتمالات الظهر على بعض احتمالات العصر يكون على تقدير تنجز التكليف فيهما بدخول الوقت المشترك بينهما.

(أمّا إذا تحقّق الأمر بالظهر فقط في الوقت المختصّ ففعل بعض احتمالاته، فيمكن أن يُقال بعدم الجواز نظراً إلى الشكّ في تحقّق الأمر بالعصر)، بل لعلّ المنع هنا أولى من المنع في الوقت المشترك؛ وذلك لأصالة عدم دخول وقت العصر وأصالة عدم الأمر بها، فلا يجوز تقديم بعض احتمالات العصر على بعض احتمالات الظهر؛ وذلك لأنّ احتمالات الظهر لا تجب إلا من باب المقدّمة العلميّة، ومن المعلوم أنّ المقدّمة إنّما تجب حين تنجز التكليف بذاتها وكونه واجباً، ومقتضى الأصل المذكور هو عدم وجوب ذي المقدّمة، فتأمل جيداً.

ويمكن أن يقال: إنَّ أصالة عدم الأمر إنَّما تقتضي عدم مشروعيَّة الدخول في المأمور به ومحتملاته التي تحتمله على تقدير عدم الأمر واقعاً، كما إذا صلَّى العصر إلى غير الجهة التي صلَّى الظهر، أمَّا ما لا يحتمله إلاَّ على تقدير وجود الأمر فلا يقتضي الأصل المنع عنه، كما لا يخفى.

(ويمكن أن يُقال: إنَّ أصالة عدم الأمر إنَّما تقتضي عدم مشروعيَّة الدخول في المأمور به ومحتملاته التي تحتمله على تقدير عدم الأمر واقعاً، كما إذا صلَّى العصر إلى غير الجهة التي صلَّى الظهر)، فيحينئذٍ لا تكون محتملات العصر مأموراً بها، إمَّا من جهة عدم حصول الترتب ببطلان الظهر على تقدير كون جهة القبلة هي التي صلَّى إليها صلاة العصر، أو من جهة عدم الأمر على تقدير كون جهة القبلة هي التي صلَّى إليها صلاة الظهر؛ وذلك لأنَّ الصلاة إلى غير القبلة ليس مأموراً بها، فيكون عدم جواز الدخول في العصر - حينئذٍ - من جهة العلم بعدم الأمر لا من جهة أصالة عدم الأمر، وبذلك لا حاجة - حينئذٍ - إلى أصالة عدم الأمر.

(أمَّا ما لا يتحمله إلاَّ على تقدير وجود الأمر فلا يقتضي الأصل المنع عنه)، بأن يأتي بالعصر إلى الجهة التي صلَّى إليها صلاة الظهر، أو يأتي بها قصراً بعد الإتيان بالظهر قصراً وتاماً بعد الإتيان بها تاماً، فأصالة عدم الأمر بالعصر لا تمنع من الحكم بصحة العصر بعد إتمام جميع المحتملات في الواجبين؛ وذلك لأنَّ المكلف يعلم بامثال الأمرين وحصول الترتب.

## القسم الثاني

### دوران الواجب بين الأقل والأكثر

فيما إذا دار الأمر في الواجب بين الأقل والأكثر، ومرجعه إلى الشك في جزئية شيء للمأمور به وعدمها، وهو على قسمين؛ لأنَّ الجزء المشكوك إمَّا جزء خارجي، أو جزء ذهني

---

(القسم الثاني: فيما إذا دار الأمر في الواجب بين الأقل والأكثر).

اعلم أنَّ الأقل والأكثر على قسمين:

أحدهما: ما يكون استقلالياً، والآخر: ما يكون ارتباطياً، وقبل الدخول في تفاصيلهما لا بدَّ من تحرير محلِّ النزاع فيهما، وتحرير محلِّ النزاع هنا يتوقف على بيان مقدّمة وهي: إنَّ ما تعلق به أمر الشارع؛ تارةً: يكون ممَّا له الأفراد، وأخرى: يكون ممَّا له الأجزاء المرتبطة، ثمَّ إنَّ الواجب إنَّ كان من القسم الأوَّل يكون التردد فيه من باب الأقل والأكثر الاستقلاليين، وإنَّ كان من القسم الثاني يكون التردد فيه من باب الأقل والأكثر الارتباطيين، إذا عرفت هذا سيتضح لك أنَّ محلِّ النزاع هو القسم الثاني دون الأوَّل؛ وذلك لأنَّ الشكَّ فيه يكون من باب الشكَّ في المكلف به.

وأما القسم الأوَّل وهو دوران الواجب بين الأقل والأكثر الاستقلاليين فإنَّ الشكَّ فيه يرجع إلى الشكَّ في أصل التكليف، فيرجع إلى البراءة، وبذلك يدخل في بحث البراءة ويخرج عن المقام.

(ومرجعه إلى الشكَّ في جزئية شيء للمأمور به وعدمها)، أي: مرجع دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطيين إلى الشكَّ في جزئية شيء وعدم جزئيته.

ثمَّ الجزء على قسمين: إمَّا خارجي أو ذهني، والأوَّل يكون من مقولة الكمِّ، حيث يكون سبباً لزيادة المركَّب في الخارج، كالاستعاذة مثلاً في أوَّل الصلاة، بينما الثاني يكون من مقولة الكيف، إذ لا يكون سبباً لزيادة الواجب في الخارج وإنَّما هو يؤثر في الواجب من جهة الكيف، كتقيّد الواجب بشيء له دخل في مصلحة الواجب المركَّب، ثمَّ إنَّ التقيّد الذي لا موطن له إلا في الذهن على قسمين:

أحدهما: هو تقيّد الواجب بقيد وجودي، كتقيّد الصلاة بالطهارة مثلاً، ويسمَّى هذا

وهو القيد، وهو على قسمين؛ لأنَّ القيد إمَّا منتزَعٌ من أمر خارجي مغاير للمأمور به في الوجود الخارجي، فيرجع اعتبارُ ذلك القيد إلى إيجاب ذلك الأمر الخارجي، كالوضوء الذي يصير منشأً للطهارة المقيِّد بها الصلاة، وإمَّا خصوصيةً متَّحدة في الوجود مع المأمور به، كما إذا دار الأمر بين وجوب مطلق الرقبة أو رقبة خاصّة، ومن ذلك دوران الأمر بين إحدى الخصال وبين واحدة معيّنة منها.

والكلام في كلّ من القسمين في أربع مسائل:

التقيّد شرطاً.

وثانیهما: هو تقيّد الواجب بقيدٍ عدمي، كتقيّد الصلاة بعدم غصبيّة المكان، ويسمى هذا القيد مانعاً، والقيد في القسم الأوّل على قسمين أيضاً؛ لأنّه (إمَّا منتزَعٌ من أمرٍ خارجي مغاير للمأمور به في الوجود الخارجي) كاتنزاع الطهارة من الوضوء مثلاً، حيث يكون وجوده غير وجود المأمور به، وكذلك الغسل بالنسبة إلى الصلاة.

(فيرجع اعتبارُ ذلك القيد إلى إيجاب ذلك الأمر الخارجي، كالوضوء الذي يصير منشأً للطهارة المقيِّد بها الصلاة)، والشرط هو تقيّد الصلاة بالطهارة، لا نفس الوضوء والغسل، وإطلاق الشرط على الوضوء والغسل اللذين هما من الأفعال الخارجيّة من باب المجاز والمسامحة في التعبير، وإلا يلزم تقدّم الشرط على المشروط.

والقسم الثاني ما أشار إليه بقره بقوله: (وإمَّا خصوصيةً متَّحدة في الوجود مع المأمور به)، كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة، فيسمّى الجامع بين فاقد الخصوصية وواجدها مطلقاً كمطلق الرقبة، وواجد الخصوصية مقيّداً، كالرقبة المؤمنة مثلاً.

وكيف كان (والكلام في كلّ من القسمين)، أي: الجزء الخارجي والذهني يقع (في أربع مسائل) باعتبار منشأ الاشتباه؛ لأنَّ منشأ الاشتباه؛ تارةً: يكون عدم النصّ المعبر، وأخرى: إجمال النصّ، وثالثة: تعارض النصّين، ورابعة: الأمور الخارجيّة، أي: الشكّ في جزئية شيء يكون من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي.



## الشك في الجزء الخارجي

أما مسائل القسم الأوّل: وهو الشك في الجزء الخارجي:

### المسألة الأولى

#### عدم النصّ المعتبر

فالمسألة الأولى: منها أن يكون ذلك مع عدم النصّ المعتبر في المسألة، فيكون ناشئاً من ذهاب جماعة إلى جزئية الأمر الفلاني، كالاستعاذة قبل القراءة في الركعة الأولى مثلاً، على ما ذهب إليه بعض فقهاءنا.

وقد اختلف في وجوب الاحتياط هنا، فصرّح بعض متأخري المتأخرين بوجوبه، وربّما يظهر من كلام بعض القدماء كالسيد، والشيخ رحمتهما، لكن لم يُعلم كونه مذهباً لهما. بل ظاهر كلماتهم الآخر خلافه، وصريح جماعة إجراء أصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط، والظاهر أنه المشهور بين العامة والخاصة المتقدمين منهم والمتأخرين، كما يظهر

---

(فالمسألة الأولى: منها أن يكون ذلك مع عدم النصّ المعتبر في المسألة)، بأن يكون احتمال جزئية شيء، كالاستعاذة ناشئاً من ذهاب جماعة إلى الجزئية، وكيف كان فهذه المسألة مورد للخلاف؛ وذلك لثبوت القول بكلّ من الاحتياط والبراءة فيها، كما أشار إليه رحمتهما بقوله: (وقد اختلف في وجوب الاحتياط هنا، فصرّح بعض متأخري المتأخرين) كالمحقق السبزواري والمولى البهبهاني، وصاحب هداية المسترشدين رحمتهما (بوجوبه، وربّما يظهر من كلام بعض القدماء كالسيد والشيخ رحمتهما، لكن لم يُعلم كونه مذهباً لهما)، أي: لم يُعلم كون وجوب الاحتياط مذهباً للسيد والشيخ رحمتهما، لأنّ مجرد ذكرهما له لا يدلّ على كون الاحتياط مذهباً لهما؛ وذلك لاحتمال أن يكون ذكر الاحتياط من باب تأييد الدليل لا المبني.

(بل ظاهر كلماتهم الآخر خلافه)، أي: خلاف وجوب الاحتياط، (وصريح جماعة إجراء أصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط، والظاهر أنه المشهور بين العامة والخاصة).

أي: عدم وجوب الاحتياط وإجراء أصالة البراءة هو المشهور بين العامة والخاصة قال

مِنْ تَتَبَعَ كِتَابَ الْقَوْمِ، كَالْخِلَافِ وَالسَّرَائِرِ وَكِتَابِ الْفَاضِلِينَ وَالشَّهِيدِينَ، وَالْمَحَقِّقَ الثَّانِيَّ وَمَنْ تَأَخَّرَ عَنْهُمْ.

بل الإنصاف: إنّه لم أعر في كلمات من تقدم - علي المحقق السبزواري - علي من يلتزم بوجوب الاحتياط في الأجزاء والشرائط، وإن كان فيهم من يختلف كلامه في ذلك، كالسيد والشيخ بل الشهيدين عليه السلام، وكيف كان فالمختار جريان أصل البراءة، ولنا علي ذلك حكم العقل وما ورد من النقل.

أما العقل: فلا استقلاله بقبح مؤاخذه من كلف بمركب لم يعلم من أجزائه إلا عدة أجزاء، ويشك في أنه هو هذا أو له جزء آخر، وهو الشيء الفلاني، ثم بذل جهده في طلب الدليل علي جزئية ذلك الأمر فلم يقتدر، فأتى بما علم وترك المشكوك، خصوصاً مع اعتراف المولى بأنّي ما نصبت لك عليه دلالة.

فإنّ القائل بوجوب الاحتياط لا ينبغي أن يفرق في وجوبه بين أن يكون الأمر لم ينصب دليلاً أو نصب واختفى، غاية الأمر أن ترك النصب من الأمر قبيح، وهذا لا يرفع التكليف

المحقق القمي عليه السلام في بحث كون ألفاظ العبادات أسامي موضوعة للصحيح أو الأعم: إنّه لا خلاف في عدم وجوب الاحتياط بين الأوائل والأواخر. وحكى الفاضل الأصفهاني في حاشية المعالم عن بعضهم نسبة القول بالاحتياط إلى المشهور أيضاً.

وكيف كان يقول المصنّف عليه السلام: (إنّه لم أعر في كلمات من تقدم - علي المحقق السبزواري - علي من يلتزم بوجوب الاحتياط في الأجزاء والشرائط) إلى أن يقول: (فالمختار جريان أصل البراءة، ولنا علي ذلك حكم العقل وما ورد من النقل).

والحاصل إنّ المصنّف عليه السلام قد استدلّ علي ما اختاره من البراءة بوجهين:

الأول: هو حكم العقل بقبح مؤاخذه من يأخذ بالأقلّ المتيقّن بعد الفحص التام عن الدليل علي وجوب الأكثر، وعدم وجدان الدليل علي وجوب المشكوك، فتركه حيث يكون العقاب علي ترك المشكوك قبيحاً، خصوصاً مع اعتراف المولى بعدم نصب الطريق علي وجوب المشكوك، فإنّ حكم العقل بقبح المؤاخذه عند فقد الطريق المنسوب من قبل المولى مع اعترافه بعدم نصب الطريق في غاية الوضوح.

قوله: (فإنّ القائل بوجوب الاحتياط لا ينبغي أن يفرق في وجوبه بين أن يكون الأمر لم

بالاحتياط عن المكلف.

فإن قلت: إن بناء العقلاء على وجوب الاحتياط في الأوامر العرفية الصادرة من الأطباء أو الموالي، فإن الطبيب إذا أمر المريض بتركيب معجون، فشك في جزئية شيء له مع العلم بأنه غير ضار له فتركه المريض مع قدرته عليه استحق اللوم، وكذا المولى إذا أمر عبده بذلك.

ينصب دليلاً أو نصب واختفى) هذا دفع لما يُتوهم من الفرق بين فرض عدم نصب الطريق من قبل المولى وبين نصبه واختفائه على العبد، بأن حكم العقل بقبح المؤاخذة إنما هو يصب في الصورة الأولى دون الثانية، فحينئذ تصح دعوى وجوب الاحتياط في الثانية والبراءة في الأولى، وما نحن فيه من قبيل الثانية دون الأولى، فيجب الاحتياط فيه، ولا يلزم من القول بالبراءة في الأولى القول بها في الثانية، وخلاصة التوهم هو وجوب الاحتياط فيما نحن فيه.

وحاصل الدفع هو عدم الفرق بين الصورتين على القول بالبراءة والاحتياط، فإن قيل بالبراءة في إحداهما قيل بها في الأخرى وبالعكس.

غاية الأمر على القول بالبراءة تكون المؤاخذة في الصورة الأولى أقبح من المؤاخذة في الصورة الثانية، ووجه التسوية وعدم الفرق بين الصورتين على القول بالبراءة واضح، وأما على القول بالاحتياط فغاية ما يُتصور من الفرق بينهما هو قبح ترك نصب الطريق في الصورة الأولى، إلا أن هذا لا يوجب رفع التكليف بالاحتياط عن المكلف على فرض كون العلم الإجمالي بالتكليف علة تامّة لحكم العقل بوجوب الاحتياط، كما هو كذلك في دوران الواجب بين المتباينين.

(فإن قلت: إن بناء العقلاء على وجوب الاحتياط في الأوامر العرفية الصادرة من الأطباء أو الموالي ... إلى آخره).

ربما يُستدل على وجوب الاحتياط وعدم جريان البراءة العقلية في المقام بما ملخصه: إن العقل يحكم مستقلاً بوجوب الاحتياط في المقام؛ وذلك من جهة إلزامه بوجوب دفع الضرر المحتمل المنكشف من بناء العقلاء على الاحتياط في الأوامر العرفية الصادرة من الموالي إلى العبيد ومن الأطباء إلى المرضى، فكما أن المريض المأمور من قبل الطبيب

قُلْتُ: أمّا أوامر الطبيب فهي إرشادية، ليس المطلوب فيها إلا إحراز الخاصية المترتبة على ذات الأمور به، ولا يتكلم فيها من حيث الإطاعة والمعصية، ولذا لو كان بيان ذلك الدواء بجملة خبرية غير طلبية كان اللازم مراعاة الاحتياط فيها وإن لم يترتب على مخالفته وموافقته ثواب أو عقاب.

بتركيب معجون يستحق الذم لو ترك ما شك في جزئته له، مع العلم بأنه غير ضار، كذلك المكلف يستحق العقاب لو ترك ما شك في جزئته للمأمور به، مع العلم بأنه غير ضار بالمأمور به.

(قُلْتُ: أمّا أوامر الطبيب فهي إرشادية، ليس المطلوب فيها إلا إحراز الخاصية المترتبة على ذات الأمور به، ولا يتكلم فيها من حيث الإطاعة والمعصية).

وحاصل الجواب هو الفرق بين أوامر الطبيب وأوامر الموالي العرفية، ومن هذا الفرق - الذي يأتي تفصيله - يظهر وجه القول بوجوب الاحتياط في أوامر الطبيب وإن لم تكن بصيغة الأوامر المولوية، دون أوامر الموالي، بحيث تجري فيها البراءة.

وبيان الفرق أنّ الغرض والمطلوب من أوامر الطبيب هو إحراز الخاصية المترتبة على الأمور به، فلهذا تكون إرشادية، ومن الواضح أنّ حصول ذلك الغرض موقوف على حصول جميع أجزاء الأمور به حتى الأجزاء المشكوكة، ولذلك يجب العمل فيها بالاحتياط لكي يحصل اليقين بحصول الغرض وما هو المطلوب في نظر الطبيب، وهذا بخلاف أوامر الموالي إلى العبيد حيث تكون مولوية.

ومن المعلوم أنّ الغرض المطلوب من الأمر المولوي هو الإطاعة وتخلص العبد من العقاب على المخالفة والترك، وحينئذ إذا أتى العبد بما هو المتيقن مع تركه للجزء المشكوك فقد حصل الغرض المذكور، بعد اعتماده على البراءة العقلية القاضية عقلاً بقبح العقاب بلا بيان بالنسبة إلى الجزء المشكوك، ومن هنا لا يجب الاحتياط في الأجزاء المشكوكة.

وبعبارة أخرى اعتماداً على ما جاء في شرح الأستاذ الاعتمادي دامت إفاداته: إنّ محلّ البحث في البراءة والاحتياط عند الشك في الجزء؛ إمّا هو في الأمر المولوي الذي قصد به إطاعة المولى بإتيان الأمور به؛ لأنّ امثال هذا الأمر طاعة وتركه معصية، فيتكلم فيه من

والكلام في المسألة من حيث قُبِح عقاب الأمر على مخالفة المجهول وعدمه.  
وأما أوامر الموالى الصادرة بقصد الإطاعة، فنلتزم فيها بقبح المؤاخذة إذا عجز العبد عن  
تحصيل العلم بجزء فاطَّلِع عليه المولى وقدر على رفع جهله، ولو على بعض الوجوه الغير  
المتعارفة.

إلا أنه اكتفى بالبيان المتعارف فاخْتَفَى على العبد لبعض العوارض.

حيث إنَّ الجزء المشكوك يصح العقاب على تركه أم لا؟ وإما الأمر الإرشادي وهو ما لم  
يقصد به طاعة الأمر، بل قصد به الوصول إلى شيء آخر، كأمر الطبيب بتركيب المعجون،  
فإنه لا يريد به طاعة المريض له بتركيب المعجون، بل يريد الوصول إلى إسهاال الصفراء،  
فخارج عن محلِّ البحث، إذ ليس امثالُه طاعة وتركه معصية حيث يُبْحَث في أنَّ الجزء  
المشكوك يصح العقاب على تركه أم لا؟.

نعم، يُبْحَث فيه من جهة أخرى، وهي أنه إذا تعلَّقت الإرادة بحصول غرض وشك في  
أنه يحصل بالمركب الواحد لهذا الجزء أو بالمركب الفاقد له، يجب الاحتياط بحكم العقل  
والعقلاء، بمعنى أنه لو ترك الاحتياط استحقَّ ملامة الناس وذمهم إن كان قاصد الغرض هو  
مثل الطبيب أو نفس المريض، واستحق العقاب الدينوي إن كان قاصده المولى العرفي،  
واستحق العقاب الأخروي إن كان قاصده الشارع.

(والكلام في المسألة من حيث قُبِح عقاب الأمر على مخالفة المجهول وعدمه)، أي: الكلام  
في مسألة الشك في الجزء لعدم النصِّ المعتبر من حيث قبح عقاب الأمر على المخالفة  
يكون في الأمر المولوي، فيجري فيه حكم العقل بقبح العقاب على مخالفة المجهول؛  
لكونه عقاباً من دون بيان، وليس محلِّ البحث من قبيل تحصيل غرض المولى من الأمر  
الإرشادي حتى يجب فيه الاحتياط.

(وأما أوامر الموالى الصادرة بقصد الإطاعة، فنلتزم فيها بقبح المؤاخذة إذا عجز العبد  
عن تحصيل العلم بجزء فاطَّلِع عليه المولى وقدر على رفع جهله، ولو على بعض الوجوه  
الغير المتعارفة)، كالإلهام وخلق الصوت وأمثالهما.

(إلا أنه اكتفى بالبيان المتعارف فاخْتَفَى على العبد لبعض العوارض)، كنسيان المحفوظ  
وتحريف المكتوب مثلاً.

نعم، قد يأمر المولى بمركب يعلم أن المقصود منه تحصيل عنوان يشك في حصوله إذا أتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك، كما إذا أمر بمعجون وعلم أن المقصود منه إسهال الصفراء، بحيث كان هو المأمور به في الحقيقة، أو علم أنه الغرض من المأمور به، فإن تحصيل العلم بإتيان المأمور به لازم، كما سيجيء في المسألة الرابعة.

فإن قلت: إن الأوامر الشرعية كلها من هذا القبيل لابتنائها على مصالح في المأمور به، فالمصلحة فيها إما من قبيل العنوان في المأمور به أو من قبيل الغرض.

(نعم، قد يأمر المولى بمركب يعلم أن المقصود منه تحصيل عنوان يشك في حصوله إذا أتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك ... إلى آخره).

وهذا الاستدراك من المصنف رحمته إشارة إلى تفصيل منه رحمته بين ما إذا كان المركب المأمور به مما لا يقصد منه تحصيل عنوان أو غرض، وبين ما إذا كان ذو العنوان أو ذو الغرض، إذ ما ذكر من البراءة لدى الشك في جزئية شيء للمأمور به المركب هو الأول.

وأما الثاني، فالمرجع فيه هو الاحتياط سواء كان المراد من المركب هو تحصيل العنوان أو تحصيل الغرض، بأن يكون أمر المولى بمعجون باعتبار كونه سبباً لإسهال الصفراء، بحيث يكون المأمور به في الحقيقة هو عنوان إسهال الصفراء، وتعلق الأمر بالمركب في الظاهر كان من باب الأمر بالسبب وإرادة المسبب، وكان الغرض من الأمر بالمركب هو تحصيل العنوان المذكور، وعلى كلا التقديرين يجب الاحتياط فيما إذا شك في حصول العنوان أو الغرض بإتيان المركب بدون ذلك الجزء المشكوك؛ لكون الشك شكاً في حصول العنوان المذكور، مع أن تحصيل العلم بحصول العنوان لازم عند العقلاء في كلتا صورتين، والعلم بحصول العنوان موقوف على إتيان الجزء المشكوك، فيجب الإتيان به.

وبالجملة إن مقتضى القاعدة في الشك في المحصل هو الاحتياط دون البراءة.

(فإن قلت: إن الأوامر الشرعية كلها من هذا القبيل).

وهذا الإشكال يتصيد مما ذكره المصنف رحمته من وجوب الاحتياط فيما إذا كان المقصود من الأمر بالمركب تحصيل عنوان بحيث يكون هو المأمور به حقيقة، أو كان الغرض من المأمور به حصول ذلك العنوان حيث يمكن أن يقال فيه: بأن الأوامر الشرعية كلها تكون من هذا القبيل، فيجب فيها الاحتياط؛ وذلك أن الأوامر الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد

وبتقرير آخر: المشهور بين العدليّة أنّ الواجبات الشرعيّة إنّما وجبت لكونها أطفافاً في الواجبات العقليّة، فاللطف إمّا هو المأمور به حقيقة أو غرض للأمر، فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف، ولا يحصل إلاّ بإتيان كلّ ما شكّ في مدخليّته.

قلتُ: أولاً: مسألة البراءة والاحتياط غير مبنيّة على كون كلّ واجب فيه مصلحة وهو

عند العدليّة، والمصلحة فيها لا تخلو عن أحد احتمالين؛ لأنّها تكون إمّا من قبيل العنوان أو من قبيل الغرض، وعلى كلا الاحتمالين يجب الاحتياط إذا شكّ في أنّ محصل العنوان أو الغرض هل هو الأقلّ أو الأكثر؟ فيأتي بالأكثر لكي يحصل العلم بحصول العنوان أو الغرض.

(وبتقرير آخر: المشهور بين العدليّة أنّ الواجبات الشرعيّة إنّما وجبت لكونها أطفافاً في الواجبات العقليّة)، أي: الواجبات الشرعيّة إنّما وجبت لكونها مقرّبة للعبد إلى الواجبات العقليّة التي استقلّ بها العقل مع قطع النظر عن أمر الشارع، كردّ الوديعة، ومنها حكم العقل بإطاعة المولى الحقيقي، فمعنى كون الواجب الشرعي مقرّباً إلى الواجب العقلي هو أنّ امتثاله موجب لامثال الواجب العقلي، إذ بامثال الأمر الشرعي تتحقّق الإطاعة التي هي واجب عقلي، فيكون العبد مع امتثال الأمر الشرعي أقرب إلى الإطاعة.

أو معنى كون الواجبات الشرعيّة (أطفافاً في الواجبات العقليّة) كما في شرح الأستاذ الاعتمادي أنّها منطبقة في الواجبات العقليّة، حيث إنّ العقل يحكم بوجوب تحصيل المصلحة المُلزمة فيحكم إجمالاً بوجوب كلّ فعل فيه مصلحة ملزمة، إلاّ أنّ صُغريات هذه الكبرى بعضها معلومة تفصيلاً في نظرنا كردّ الوديعة وبعضها مجهولة كالصلاة، فإذا أوجبها الشارع بملاحظة المصلحة فيها ينطبق ذلك على الواجب العقلي، وتعلم تفصيلاً أنّها ممّا قد حكم العقل بوجوبها، وهذا معنى ما قيل في قاعدة التلازم: بأنّه كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل.

وكيف كان (فاللطف إمّا هو المأمور به حقيقة أو غرض للأمر، فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف) سواء كان اللطف بمعنى المقرّب إلى الطاعة أو بمعنى الواجب الشرعي المطابق للواجب العقلي.

قلتُ: أولاً: مسألة البراءة والاحتياط غير مبنيّة على كون كلّ واجب فيه مصلحة وهو

لطف في غيره، فنحن نتكلم فيها على مذهب الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح رأساً، أو مذهب بعض العدلية المكتفين بوجود المصلحة في الأمر وإن لم يكن في الأمور به.

لطف في غيره).

وقبل بيان ما أورده المصنف رحمته على الإشكال المذكور من الوجهين، نذكر ما ذكره الأستاذ الاعتمادي ردّاً لما ذكر في ذيل الإشكال المذكور، وهو قوله: (فاللطف إمّا هو الأمور به حقيقة أو غرض للأمر).

وتقريب الإشكال والردّ هو أنّ اللطف ليس مأموراً به ولا غرضاً للأمر، بل الأمور به هو نفس العبادة المطلوب بها الطاعة، فما ذكر من أنّ (اللطف إمّا هو الأمور به أو غرض للأمر) لا يرجع إلى محصل صحيح.

هذا مضافاً إلى ما ذكره المصنف رحمته من الوجهين، وقد أشار إلى الأوّل بقوله: (مسألة البراءة والاحتياط غير مبنية على كون كلّ واجب فيه مصلحة) كما يقول به العدلية، بل يبحث عنها على مذهب الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح العقليين، فلا تكون الأحكام - حينئذٍ - تابعة للمصالح والمفاسد، بل هي معلولة لإرادة الله تعالى من غير لحاظ المصالح والمفاسد فيها، وبذلك لا يبقى - حينئذٍ - مجال لما ذكر من وجوب الاحتياط، حتى يحصل العلم بحصول المصلحة التي يكون المقصود من الأمر تحصيلها؛ إمّا لأجل كونها من قبيل العنوان أو من قبيل الغرض.

هذا، إلا أنّ إبتناء هذه المسألة على مذهب الأشاعرة مورد للإشكال أولاً، لبطان ما ذهب إليه الأشاعرة من إنكار التحسين والتقيح العقليين، وثانياً أنّ بناء المسألة على هذا المذهب يتنافى مع التمسك بالبراءة العقلية استناداً إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وكيف كان فيمكن الجواب عن أصل الإشكال بأن المسألة وإن لم تكن مبنية على مذهب الأشاعرة، إلا أنّها يمكن أن تكون مبنية على مذهب بعض العدلية كما أشار إليه بقوله: (أو مذهب بعض العدلية) كالمحقق الخوانساري والسيد الصدر وصاحب الفصول رحمته على ما في شرح الأستاذ الاعتمادي دامت إفاداته.

(المكتفين بوجود المصلحة في الأمر وإن لم يكن في الأمور به) كتوطين النفس، وتحمل المشاق لينالوا بذلك السعادة الأبدية، كما أنّ الأمر كذلك في الأوامر الامتحانية والظاهرية



وثانياً: إنّ نفس الفعل من حيث هو ليس لطفاً، ولذا لو أتى به لا على وجه الامتثال لم يصحّ ولم يترتب عليه لطف ولا أثر آخر من آثار العبادة الصحيحة، بل اللطف إنّما هو في الإتيان به على وجه الامتثال، وحينئذٍ فيُحتمل أن يكون اللطف منحصراً في امتثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ليقع الفعل على وجهه، فإنّ من صرّح من العدالة بكون العبادات السميّة إنّما وجبت لكونها أطافاً في الواجبات العقلية، قد صرّح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به، وهذا متعذّر في ما نحن فيه؛ لأنّ الآتي بالأكثر لا يعلم أنّه الواجب أو الأقلّ المتحقّق من ضمنه، ولذا صرّح بعضهم كالعلامة رحمته، ويظهر من آخر منهم وجوب تميّز الأجزاء الواجبة من المستحبات ليقع كلّاً على وجهه. وبالجملة: فحصول اللطف بالفعل المأتي به من الجاهل في ما نحن فيه غير معلوم - وإن أحرز الواقع - بل ظاهرهم عدمه، فلم يبق عليه إلاّ التخلّص من تبعة مخالفة الأمر الموجّه عليه، فإنّ هذا واجب عقلي في مقام الإطاعة والمعصية، ولا دخل له بمسألة اللطف، بل هو جارٍ على فرض عدم اللطف وعدم المصلحة في الأمور به رأساً.

على قول، والصادرة لتقية كما في شرح الأستاذ الاعتمادي.  
 (وثانياً: إنّ نفس الفعل من حيث هو ليس لطفاً... إلى آخره)، وتوضيح هذا الوجه يحتاج إلى بيان مقدّمة وهي: إنّ للأمر الشرعي جهتين:  
 الجهة الأولى: هي كون الأمر تابعاً للمصلحة، والواجب لطفاً في غيره على مذهب العدالة، فإنّ الأمر من هذه الجهة يكون للإرشاد كما لا يخفى.  
 والجهة الثانية: هي مرحلة امتثال الأمر، إذ يكون الأمر من هذه الجهة مولوياً مستلزماً لوجوب الإطاعة وحرمة المعصية. وبعد هذه المقدّمة نقول: إنّ المطلوب في الأوامر العباديّة أمران:

أحدهما: تحصيل اللطف والمصلحة نظراً إلى الجهة الأولى.  
 وثانيهما: وجوب الإطاعة وحرمة المعصية نظراً إلى الجهة الثانية، فلا بدّ فيها من إحراز أمرين:

أحدهما: هو إحراز حصول اللطف والمصلحة والغرض.  
 وثانيهما: إحراز سقوط الأمر بالامتثال وعدم استحقاق العقاب والمؤاخذه، والأوّل

وهذا التخلُّص يحصل بالإتيان بما يعلم أنّ مع تركه يستحقّ العقاب والمؤاخذة، وأمّا الزائد فيقبح المؤاخذة عليه مع عدم البيان.

متعذّر في المقام، كما أشار إليه ﷺ بقوله: (إنّ نفس الفعل من حيث هو ليس لطفاً) ومشتماً على المصلحة، بل اللطف هو امتثال الأمر والإتيان بالفعل بجميع ما له دخل في كونه لطفاً، ومنها قصد الوجه المتوقّف على الامتثال التفصيلي، وهذا الامتثال التفصيلي متعذّر في المقام لكون الواجب مردّداً بين الأقلّ والأكثر، ومع هذا الاحتمال لا يجدي الاحتياط في تحقّق المصلحة وحصول الغرض، فلا يجب الاحتياط، ثمّ إنّ الأمر - حينئذٍ - يدور بين سقوط أصل الأمر وبين عدم سقوطه والإتيان بالواجب مُجرّداً عن قصد الوجه، ومقتضى القاعدة وإن كان هو الأوّل؛ لأنّ الشكّ في حصول الغرض يرجع إلى الشكّ في أصل الأمر، فتجري فيه أصالة البراءة، إلّا أنّ الإجماع قام على عدم سقوط الأمر فيه، وحينئذٍ لا يجوز له ترك الواجب والتمسك بالبراءة، بل يجب على المكلف إتيان الأقلّ خروجاً عن مخالفة الإجماع وتخلّصاً من العقاب على مخالفة الأمر الموجّه إليه بحكم العقل.

(وهذا التخلُّص يحصل بالإتيان بما يعلم أنّ مع تركه يستحقّ العقاب والمؤاخذة، وأمّا الزائد فيقبح المؤاخذة عليه مع عدم البيان).

والحاصل إنّ الإطاعة وسقوط الأمر تحصل بإتيان الأقلّ المعلوم وجوبه على المكلف، وأمّا الجزء المشكوك فليس وجوبه معلوماً فيصح له تركه تمسكاً بالبراءة المستفادة من دليل (رفع... ما لا يعلمون)<sup>(١)</sup> وقبح العقاب بلا بيان. هذا ملخّص الكلام في هذا المقام، ومن يريد النقض والإبرام في هذه المسألة فعليه بالكتب المبسوطة، ولكننا نذكر بعض ما في تعليقة المرحوم غلام رضا ﷺ من الإشكال إتماماً للفائدة.

قال ﷺ: فَإِنْ قُلْتَ: إنّ كون الواجب الشرعي لطفاً لا يختص بالعبادات، بل هو ثابت في التوصلات أيضاً، وما ذكره ﷺ من الجواب إنّما يرفع الإشكال بالنسبة إلى الأوّل دون الثاني.

وحينئذٍ فهو ﷻ؛ إمّا أنّ يلتزم بالتفصيل بينهما، بأن جعل المرجع في العبادات البراءة

(١) الخصال: ٩/٤١٧. التوحيد: ٢٤/٣٥٣. الوسائل ١٥: ٣٦٩، أبواب جهاد النفس، ب ٥٦، ح ١.

وفي التوصلات الاحتياط، أو يقول بالبراءة مطلقاً بإلحاق التوصلات بالعبادات من باب الإجماع المركب، وفي كل منهما مجال للمناقشة.

أما الأول: فأولاً: بأنه خلاف ما اختاره ﷺ في صدر المسألة من البراءة مطلقاً.

وثانياً: بأنه خرق للإجماع المركب؛ لعدم وجود القول بالفصل فيها.

وثالثاً: بأنه لو بنى على التفصيل فالعكس أولى؛ لأن العبادات أقرب إلى الاحتياط،

فالتفصيل المزبور من الغرائب.

وأما الثاني: فبأن هذا ليس أولى من العكس بأن يُقال في التوصلات بالبراءة ويلحق

العبادات بها بالإجماع المركب، ولا ترجيح في البين، فيحصل التعارض بين قاعدتي

الاشتغال والبراءة، وقاعدة الاشتغال إماماً حاکمة على البراءة، كما إذا شك بعد مضي برهة

من الزمان في إتيان صلاة الظهر مثلاً أم لا، بل يكون التعارض بينهما حقيقياً، كما في المقام.

وعلى التقديرين فالمرجع هو الأول، أي: قاعدة الاشتغال، أما على الأول - أي: حكومة

قاعدة الاشتغال على البراءة - فواضح، وأما على الثاني - أي: التعارض بينهما - فلا أنه بعد

التساقط يكون احتمال الضرر باقياً والحال هذه فلا بد من الإتيان.

إلى أن قال: فإن قلت: إن ما ذكره ﷺ في مقام الجواب إنما يتم على مذهب من اعتبر نية

الوجه وتحصيل العلم التفصيلي في مقام الامتثال، وهو ﷺ غير قائل باعتبارهما، والاحتياط

بنفسه محصل لما هو الغرض من التكليف، أعني: اللطف، فيكون واجباً.

قلت: إن عدم اعتبار نية الوجه عنده ﷺ إنما هو من جهة عدم الدليل على الاعتبار، لا

ثبوت الدليل على عدمها في الواقع، وهذا لا ينافي احتمال اعتبارها في الواقع، وهذا

الاحتمال وإن لم يثمر في إزالة الجزم بعدم الاعتبار في مقام العمل لكنه بمحل الثمرة في

مثل هذه المسألة العقلية التي كنا فيها، فإنه بعد قيام هذا الاحتمال يحتمل انحصار قيام

اللطف بالفعل مع معرفة وجهه، والمفروض عدم إمكانها.

إلى أن قال: إن معنى كلام العدلية - حيث قالوا: إن التكليف الشرعية أطفاف في

العقليات - محتمل بين وجوه:

أحدها: أن يكون معناه إن امتثال الواجب السمعي باعث على امتثال الواجب العقلي،

فإن قلت: إن ما ذكر في وجوب الاحتياط في المتباينين بعينه موجود هنا، وهو

فإن من امثل الواجبات السمعية كان أقرب إلى امثال الواجبات العقلية، وإليه يشير قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾<sup>(١)</sup>.

وثانيها: إن الواجبات السمعية بأنفسها ألطف ومؤكدة في الواجبات العقلية بأنفسها؛ لأن أسباب ثبوت الحكم إذا تعددت توجب تأكيد اليقين بثبوتها.

وثالثها: ما يستفاد من استدلال منكري الملازمة على مقالتهم، حيث ذكروا أن أصحابنا والمعتزلة قالوا بأن التكليف فيما يستقل به العقل بمعنى الخطاب به في ظاهر الشريعة لطف، وأن العقاب بدون اللطف قبيح.

ورابعها: أن يكون قولهم هذا إشارة إلى ما هو المذكور في طرف العكس من القضية المعنوية في باب الملازمة، أعني: إن كل ما حكم به الشرع فقد حكم به العقل، بأن يقال: إن المراد بقولهم في العقلية هو الأحكام العقلية الصادرة من العقل بحسب الإجمال، فإن الصلاة مثلاً مشتملة على مصلحة افرض كونها عبارة عن أن الإتيان بها وامثالها يوجب بناء القصور وخلق الحور، وغرس الأشجار وتربية الثمار، فإذا حكم الشارع بوجوبها فيوجب حكمه هذا امثالها، وامثالها هذا لطف ومصلحة يوجب حكم العقل بحسنها على تقدير اطلاعها على تلك المصلحة.

إذا عرفت هذا فاعلم أن المناسب منها في عبارة المصنف رحمته - حيث جمع بين هذه القاعدة وقاعدة كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، بانضمام أن مقصده إنما هو إثبات أن الأمور به ذو مصلحة هي؛ إما من قبيل العنوان في الأمور به أو من قبيل الغرض - هو الوجه الأخير دون السابقة عليه ووجهه يظهر بأدنى تأمل. انتهى.

(فإن قلت: إن ما ذكر في وجوب الاحتياط في المتباينين بعينه موجود هنا)؛ وذلك لرجوع الأقل والأكثر الارتباطيين إلى المتباينين عند التحقيق؛ وذلك لأن اعتبار الأقل بشرط (لا) يباين الأكثر الذي يندرج فيه الأقل، فلا يبقى بينهما جامع متيقن يؤخذ به وينفي وجوب الزائد بالأصل.

أنّ المقتضي - وهو تعلق الوجوب الواقعي بالأمر الواقعي المرّد بين الأقلّ والأكثر - موجود، والجهل التفصيلي به لا يصلح مانعاً، لا عن الأمور به ولا عن توجه الأمر.

وإن شئت قلت: إنّ العلم الإجمالي بالتكليف منجز على المكلف، غاية الأمر يدور أمر الواجب بين الطبيعة المشتملة على الأقلّ أو المشتملة على الأكثر، فكما أنّ وجوب الأكثر بخصوصه مشكوك فتجري فيه أصالة البراءة وكذلك الأقلّ، وبعد تعارض الأصل في الطرفين وسقوط كلّ منهما يجب العمل بالاحتياط وذلك بإتيان الأكثر؛ لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية وهي لا تحصل إلاّ بإتيان الأكثر، وقياس المقام بالأقلّ والأكثر الاستقلاليين - كما مسألة في الدين - قياس مع الفارق؛ وذلك لأنّ الأقلّ في مسألة الدين واجب نفسي متيقن على كلّ تقدير، بحيث لو اقتصر على إتيانه يحصل الامتثال بالنسبة إليه ولو كان الواجب في الواقع هو الأكثر.

وهذا بخلاف المقام حيث لا يكون وجوب الأقلّ متيقناً بعد فرضه مباحيناً للأكثر وكونه طبيعة خاصة والأكثر طبيعة خاصة أخرى، ومجرد دخول أجزاء الأقلّ في الأكثر لا يوجب رفع اليد عن الاختلاف الحاصل بين الطبيعتين، وحينئذٍ فلا يحصل اليقين بفراغ الذمة بإتيان الأقلّ، فيجب الإتيان بالأكثر حتى يحصل اليقين بالامتثال.

وبالجملة، إنّ المقتضي لوجوب الاحتياط في المقام موجود والمانع عنه مفقود؛ ولذلك يجب التمسك به. أمّا وجود المقتضي فقد أشار إليه عليه السلام بقوله: (إنّ المقتضي وهو تعلق الوجوب الواقعي بالأمر الواقعي)، أي: بالواجب الواقعي لا بالواجب المعلوم وجوبه تفصيلاً؛ لأنّه مستلزم للدور والتصويب، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي.

وأما عدم المانع فقد أشار إليه بقوله: (والجهل التفصيلي به لا يصلح مانعاً، لا عن الأمور به ولا عن توجه الأمر)، بمعنى أنّ العلم ليس شرطاً لتنجز التكليف، لا من جهة كونه شرطاً لوجود الأمور به؛ لأنّ القصد التفصيلي لا يعتبر في صحة الأمور به إلاّ مع العلم التفصيلي. ولا من جهة قبح عقاب الجاهل، والألزم محذوران: أحدهما: جواز المخالفة القطعية، وثانيهما: قبح عقاب الجاهل المقصّر مع أنّ عقابه ليس بقبيح.

ولا من جهة لزوم التكليف بالمجمل لجوازه في الجملة، والإجمال عرضي لا يمنع من التكليف، ودفع الضرر المحتمل واجب عقلاً، ودلالة أدلة البراءة على جواز ترك الكلّ

كما تقدّم في المتباينين حرفاً بحرف.

قُلْتُ: نختار هنا أنّ الجهل مانعٌ عقلي عن توجّه التكليف بالمجهول إلى المكلف، لحكم العقل بقبح المؤاخذة على ترك الأكثر المسبّب عن ترك الجزء المشكوك من دون بيان، ولا يعارض بقبح المؤاخذة على ترك الأقلّ من حيث هو من دون بيان.

إذ يكفي في البيان المسوّغ للمؤاخذة عليه العلم التفصيلي، بأنّه مطلوب للشارع بالاستقلال أو في ضمن الأكثر، ومع هذا العلم لا تقبح المؤاخذة.

منافية لحكم العقل ومعارضة مع مفهومها، كما عرفت سابقاً، ولا دلالة فيها على جعل البدل (كما تقدّم في المتباينين حرفاً بحرف). هذا ما أفاده الأستاذ الاعتمادي ولقد أجاد فيما أفاده في هذا المقام.

قُلْتُ: نختار هنا أنّ الجهل مانع عقلي عن توجّه التكليف بالمجهول إلى المكلف.

أي: أنّ الجهل في ما نحن فيه مانع عقلي عن توجه التكليف بالمجهول - وهو الجزء المشكوك - إلى المكلف؛ لأنّ المراد بالتكليف ليس مجرد التكليف الواقعي؛ وذلك لكون ثبوته ليس محلاً للإنكار، بل المراد هو التكليف الفعلي المستلزم لاستحقاق العقاب على الترك والمخالفة، والتكليف بهذا المعنى بالنسبة إلى الأقلّ معلوم تفصيلاً؛ لأنّ تركه مستلزم للعقاب والمؤاخذة قطعاً؛ إمّا لأجل ترك نفسه إن كان الواجب الواقعي هو الأقلّ، أو لكون تركه موجباً لترك الواجب الواقعي هو الأكثر.

فحينئذ لا تجري أصالة البراءة بالنسبة إلى وجوب الأقلّ لكونه معلوماً، وتجري في طرف الأكثر لكونها سليمة عن المعارض، حيث يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان على ترك الجزء المشكوك على تقدير جزئيته في الواقع.

(ولا يعارض بقبح المؤاخذة على ترك الأقلّ من حيث هو)، أي: من حيث الشكّ في

وجوبه النفسي.

(إذ يكفي في البيان المسوّغ للمؤاخذة عليه العلم التفصيلي، بأنّه مطلوب للشارع بالاستقلال)، بأن يكون وجوب الأقلّ نفسياً (أو في ضمن الأكثر)، بأن يكون وجوبه غيرياً وضمنياً وكان الواجب في الواقع هو الأكثر، وعلى التقديرين نعلم تفصيلاً بأنّ ترك الأقلّ مستلزم للعقاب والمؤاخذة كما عرفت، (ومع هذا العلم لا تقبح المؤاخذة) لكونه بياناً

وما ذُكر في المتباينين - سنداً لمنع كون الجهل مانعاً من استلزامه لجواز المخالفة القطعية وقبح خطاب الجاهل المقصّر، وكونه معذوراً بالنسبة إلى الواقع، مع أنه خلاف المشهور، أو المتفق عليه - غير جارٍ في ما نحن فيه.

مسوّغاً لصحة المؤاخذه كما عرفت.

(وما ذكر في المتباينين سنداً لمنع كون الجهل مانعاً)، إذ أنّ الجهل ليس مانعاً من توجه التكليف إلى المكلف في مسألة دوران الواجب بين المتباينين؛ وذلك لأنّ الجهل لو كان مانعاً عن التكليف يلزم منه أحد أمرين:

أحدهما: جواز المخالفة القطعية، إذ لو لم يكن التكليف منجزاً من جهة كون الجهل مانعاً جازت مخالفته القطعية.

وثانيهما: قبح عقاب الجاهل المقصّر وكونه معذوراً بالنسبة إلى الواقع، والتالي بكلا قسميه باطل فالمقدّم مثله، والاستدلال بالقياس الاستثنائي يتوقف على إثبات أمرين: أحدهما: الملازمة بين المقدّم والتالي.

وثانيهما: رفع التالي حتى ينتج رفع المقدّم، والملازمة في المقام واضحة وإنما الكلام في إثبات بطلان التالي بكلا قسميه، أمّا بطلان القسم الأول وهو جواز المخالفة القطعية فواضح؛ لأنّ حرمة المخالفة القطعية اتفافية، وأمّا بطلان القسم الثاني وهو قبح خطاب الجاهل المقصّر وكونه معذوراً بالنسبة إلى الواقع، فلكونه مخالفاً للمشهور؛ وذلك لأنّ المشهور هو عدم كون الجاهل المقصّر معذوراً بالنسبة إلى الواقع، فلا يكون خطابه ولا عقابه قبيحاً.

ولقد خالف المشهور في هذه المسألة صاحب المدارك وشيخه رحمهما علي ما في شرح التنكابني، حيث ذهب إلى قبح خطاب الجاهل المقصّر وكونه معذوراً بالنسبة إلى الواقع، وأنّ العقاب إنّما هو على ترك التعلّم، لا على ترك الواقع المجهول، هذا وأنّ عدم قبح الخطاب وكون الجاهل المقصّر معذوراً بالنسبة إلى الواقع مخالف للاتفاق، كما أشار إليه رحمهما بقوله: (مع أنه خلاف المشهور، أو المتفق عليه)، إلا أنّ هذا الإجماع يُحمل على الإجماع الدخولي، فمخالفة صاحب المدارك وشيخه رحمهما لا تضر بالإجماع لكونهما معلومي النسب.

أما الأول؛ فلأنّ عدم جواز المخالفة القطعية لكونها مخالفة معلومة بالتفصيل، فإنّ وجوب الأقلّ بمعنى استحقاق العقاب بتركه معلوم تفصيلاً وإن لم يعلم أنّ العقاب لأجل ترك نفسه أو لترك ما هو سبب في تركه وهو الأكثر.

وكيف كان، فالاستدلال المذكور يثبت عدم كون الجهل مانعاً عن التكليف في مسألة دوران الواجب بين المتباينين، فلذا يجب الاحتياط هناك، إلا أنّ هذا الاستدلال لا يأتي في ما نحن فيه من دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، كما أشار إليه رحمته بقوله: (غير جارٍ في ما نحن فيه)، وحينئذٍ لا بدّ من الفرق بين ما نحن فيه وبين مسألة دوران الواجب بين المتباينين.

وحاصل الفرق هو أنّ الجهل لو كان مانعاً عن تنجّز التكليف الواقعي في مسألة دوران الواجب بين المتباينين لكان ذلك مستلزماً لجواز المخالفة القطعية، إذ مع عدم التنجّز يدور أمر المشتبهين تركاً وفعلاً بين أمور واحتمالات متعددة:

منها: جواز ترك أحدهما المعين عندنا.

ومنها: جواز ترك أحدهما لا بعينه ومخيراً.

ومنها: جواز ترك كليهما.

ومن الواضح أنّه لا يمكن الالتزام بهذه الاحتمالات الثلاثة بعد إجراء أصالة البراءة؛ وذلك لأنّ الالتزام بالأوّل مستلزم للترجيح من دون مرجّح، والثاني خارج عن مدلول الخطاب الواقعي، والثالث مستلزم للمخالفة القطعية مع أنّ حرمتها اتفافية، بينما لا يلزم أيّ محذور من هذه الثلاثة لو كان الجهل مانعاً عن تنجّز التكليف في مسألة دوران الواجب بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين؛ وذلك لأنّ العلم الإجمالي في ما نحن فيه ينحلّ إلى علم تفصيلي بالنسبة إلى الأقلّ وهو العلم بمطلوبية الأقلّ وشكّ بدوي بالنسبة إلى الأكثر، فيؤخذ بالأقلّ لكونه متيقناً وينفي وجوب الأكثر بأصالة البراءة من دون لزوم المخالفة القطعية، كما أشار إليه رحمته:

(أما الأوّل)، أي: عدم لزوم جواز المخالفة القطعية (فلأنّ عدم جواز المخالفة القطعية لكونها مخالفة معلومة بالتفصيل)، أي: المخالفة القطعية تتحقّق بترك الأقلّ، وهذه المخالفة غير جائزة أصلاً لكونها مخالفة تفصيلية، وهي قبيحة عقلاً ومحرمّة شرعاً.



فإنّ هذا العلم غير معتبر في إلزام العقل بوجوب الإتيان، إذ مناطُ تحريك العقل إلى فعل الواجبات وترك المحرّمات دفعُ العقاب، ولا يفرّق في تحريكه بين علمه بأنّ العقاب لأجل هذا الشيء أو لما هو مستند إليه.

وأما عدمُ معذوريّة الجاهل المقصّر، فهو للوجه الذي لا يُعذر من أجله الجاهل بنفس التكليف المستقل، وهو العلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرّمات كثيرة في الشريعة، وأنّه لولاه لزم إخلال الشريعة، لا العلم الإجمالي الموجود في المقام، إذ الموجود في المقام علمٌ تفصيلي، وهو وجوب الأقلّ بمعنى ترتّب العقاب على تركه وشكّ في أصل وجوب الزائد ولو مقدّمة.

وبالجملة لا يلزم من كون الجهل مانعاً عن تنجّز التكليف بالواقع وإجراء البراءة بالنسبة إلى الأكثر للترجيح بلا مرجّح؛ وذلك لكون الأقلّ متيقناً فيكون مرجّحاً، فيجب الأخذ به وإجراء البراءة في الأكثر.

لا يقال إنّ مطلوبيّة الأقلّ مردّدة بين المطلوبيّة النفسيّة والغيريّة؛ لأنّ الواجب في الواقع إنّ كان هو الأقلّ كان واجباً نفسياً وإنّ كان هو الأكثر كان الأقلّ مطلوباً في ضمنه من باب المقدّمة، والباعث للعقل على الامتثال هو العلم بترتّب العقاب أو احتمالته على المخالفة، والواجب في الواقع إنّ كان هو الأقلّ كان العقاب مترتباً على مخالفته وإنّ كان هو الأكثر كان مترتباً على مخالفته دون الأقلّ، فلا يكون الأقلّ مطلوباً على وجه يترتّب العقاب على مخالفته على كلّ تقدير، فلا يكون متيقناً في المقام، ومجرّد العلم بمطلوبيّته لنفسه أو لغيره غير مجدٍ عند العقل؛ لأنّنا نقول إنّ الأقلّ وإنّ لم يعلم كونه مطلوباً لنفسه أو غيره، إلّا أنّ كون تركه سبباً لترتّب العقاب؛ إمّا لأجل نفسه أو لأجل كونه مفضياً إلى ترك الواجب، وهو الأكثر معلوم بالتفصيل.

وهذا القدر كافٍ في إلزام العقل بعدم جواز تركه؛ لأنّ العلم بجهة ترتّب العقاب تفصيلاً غير معتبر في إلزام العقل بالتكليف، كما أشار إليه ﷺ بقوله: (فإنّ هذا العلم غير معتبر ... إلى آخره)، كما في الأوثق.

والمتحصّل من جميع ما ذكر، هو عدم لزوم محذور جواز المخالفة القطعيّة في المقام على تقدير كون الجهل مانعاً عن تنجّز التكليف، كما يلزم في المتباينين.

وبالجملة فالعلم الإجمالي في ما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط، لكون أحد طرفيه معلوم الإلزام تفصيلاً، والآخر مشكوك الإلزام رأساً.

ودوران الإلزام في الأقل بين كونه مقدّمياً أو نفسياً لا يقدح في كونه معلوماً بالتفصيل، لما ذكرنا من أنّ العقل يحكم بوجوب القيام بما علم إجمالاً أو تفصيلاً إلزام المولى به على أي وجه كان، ويحكم بقبح المؤاخذة على ما شك في إلزامه.

والمعلوم إلزامه تفصيلاً هو الأقل، والمشكوك إلزامه رأساً هو الزائد، والمعلوم إلزامه إجمالاً هو الواجب النفسي المرّد بين الأقل والأكثر.

بقي الكلام في المحذور الثاني، وهو معذورية الجاهل المقصّر على تقدير كون الجهل مانعاً عن تنجّز التكليف، فلا بدّ أولاً من بيان لزوم هذا المحذور في المتباينين لكي نرى بأنّه هل يجري في المقام أم لا؟

فنقول: إنّ الشك في المتباينين لا ينحلّ إلى علم تفصيلي وشك بدوي، بل كان طرفاً الشبهة متساويين من حيث تحقق احتمال المعلوم بالإجمال وانطباقه على كلّ واحد منهما، فيكون نظير الشك الحاصل للجاهل المقصّر العالم إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات في الشرع فينجّزه عليه، فحينئذ تكون معذورية الجاهل في المتباينين مستلزمة لمعذورية الجاهل المقصّر بالنسبة إلى الواقع؛ لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، مع أنّ معذورية الجاهل المقصّر بالنسبة إلى الواقع مخالف للمشهور أو الإجماع على ما عرفت.

وهذا بخلاف المقام حيث ينحلّ الشك إلى علم تفصيلي بالنسبة إلى الأقل وشك بدوي بالنسبة إلى الأكثر، فلا يكون الجاهل مثل الجاهل المقصّر، فمعذورية الجاهل في المقام بالنسبة إلى المشكوك لا يلزم الحكم بمعذورية المقصّر، للفرق بينهما، فلا يلزم من كون الجهل مانعاً عن تنجّز التكليف في المقام المحذور الثاني، وهو معذورية الجاهل المقصّر بالنسبة إلى الواقع.

وبالجملة، فإنّ الشك في المتباينين لما كان في المكلف به ولم ينحلّ إلى العلم التفصيلي والشك البدوي كان نظير الشك الحاصل للجاهل المقصّر، فيمكن الحكم بمعذورية الجاهل في المتباينين مطلقاً، لكن لا يكون المقام نظير ذلك حتى يحكم بوحدة

ولا عبرة به بعد انحلاله إلى معلوم تفصيلي ومشكوك كما في كلّ معلوم إجمالي كان كذلك، كما لو علم إجمالاً بكون أحد من الإنائين اللذين أحدهما المعين نجس خمرأً، فإنّه يحكم بحليّة الطاهر منهما، والعلم الإجمالي لا يؤثر في وجوب الاجتناب عنه. ومما ذكرنا يظهر أنّه يمكن التمسك في عدم وجوب الأكثر بأصالة عدم وجوبه، فإنّها سليمة في هذا المقام عن المعارضة بأصالة عدم وجوب الأقل؛ لأنّ وجوب الأقل معلوم تفصيلاً فلا يجري فيه الأصل، وتردّد وجوبه بين الوجوب النفسي والغيري مع العلم

الحكم بقاعدة وحدة الأمثال في الحكم.

(ولا عبرة به بعد انحلاله إلى معلوم تفصيلي ومشكوك ... إلى آخره)، أي: ولا اعتبار بالعلم الإجمالي هنا في إيجابه الاحتياط بعد انحلاله إلى معلوم تفصيلي بالنسبة إلى الأقل ومشكوك بدوي بالنسبة إلى الأكثر؛ وذلك لجريان أصالة البراءة بالنسبة إلى المشكوك من دون معارضة بأصالة البراءة بالنسبة إلى الأقل؛ لعدم جريانها في طرف الأقل لكونه معلوماً تفصيلاً.

ثمّ إنّ المذكور في شرح التنكابني في هذا المقام هو أنّ هنا أشياء ثلاثة؛ معلوم الإلزام تفصيلاً، ومعلوم الإلزام إجمالاً، ومشكوك الإلزام رأساً، والأوّل هو الأقل والثاني هو الواجب النفسي المرّدّد بين الأقل والأكثر، والثالث هو الأكثر.

والمعلوم بالإجمال المذكور مع قطع النظر عن كونه نفسياً ينحلّ إلى معلوم تفصيلي ومشكوك رأساً، ومع ملاحظة وجوبه النفسي لا يمكن الانحلال، إذ لا بدّ فيه من العلم بكون الأقل واجباً نفسياً، نعم، الانحلال المذكور إنّما يتصوّر في الأقل والأكثر الاستقلاليين، فقله: (ولا عبرة به بعد انحلاله إلى معلوم تفصيلي ومشكوك) ليس بالوجه، إلّا أنّ يريد به ما ذكرنا من قطع النظر عن النفسيّة والغيريّة. انتهى.

ومن المعلوم أنّ نظر المصنّف رحمته في الانحلال هو نفس الوجوب مع قطع النظر عن كونه نفسياً أو غيرياً، وإلّا لم يعقل الانحلال، فتأمل جيداً.

(ومما ذكرنا يظهر أنّه يمكن التمسك في عدم وجوب الأكثر بأصالة عدم وجوبه، فإنّها سليمة في هذا المقام عن المعارضة بأصالة عدم وجوب الأقل ... إلى آخره).

أي: ممّا ذكرنا من انحلال العلم الإجمالي لا يبقى مجال للحكم بالاحتياط في المقام،

التفصيلي لورود الخطاب التفصيلي بوجوبه بقوله: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾<sup>(١)</sup> وقوله: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾<sup>(٢)</sup> وقوله: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ﴾<sup>(٣)</sup> وقوله: ﴿ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾<sup>(٤)</sup> وغير ذلك من الخطابات المتضمنة للأمر بالأجزاء لا يُوجب جريان أصالة عدم الوجوب وأصالة البراءة. لكن الإنصاف إنَّ التمسك بأصالة عدم وجوب الأكثر لا ينفع في المقام، بل هو قليل الفائدة؛ لأنه إنَّ قُصِدَ به نفي أثر الوجوب الذي هو استحقاق العقاب بتركه، فهو وإنَّ كان غير معارض بأصالة عدم وجوب الأقل كما ذكرنا.

إلا أنك قد عرفت فيما تقدّم في الشك في التكليف المستقل أن استصحاب عدم التكليف المستقل وجوباً أو تحريماً لا ينفع في رفع استحقاق العقاب على الترك أو الفعل.

إذ يكون المقام مسرحاً لجريان البراءة يظهر جواز التمسك بالاستصحاب للحكم بوجوب الأكثر، وهو ما أشار إليه ﷺ بقوله: (بأصالة عدم وجوبه)، أي: الأكثر، وهذا الاستصحاب يكون سليماً عن المعارض لعدم جريانه في طرف الأقل بعد كون وجوبه معلوماً تفصيلاً. قوله: (وتردّد وجوبه بين الوجوب النفسي والغيري... إلى آخره) دفع لما يتوهم من أن وجوب الأقل مردّد بين كونه نفسياً أو غيرياً، فحينئذ تكون أصالة عدم وجوب الأكثر النفسي معارضة بأصالة عدم وجوب الأقل النفسي، فما ذكر من عدم معارضة أصالة عدم وجوب الأكثر بأصالة عدم وجوب الأقل غير صحيح.

وحاصل الدفع: إنَّ تردّد وجوب الأقل بين الوجوب النفسي والغيري لا يضر بكون وجوبه معلوماً تفصيلاً مع قطع النظر عن الخصوصية، فالمقصود من الوجوب المعلوم تفصيلاً في طرف الأقل هو أصل الوجوب مع قطع النظر عن الخصوصية، وهو معلوم تفصيلاً للأدلة الدالة على وجوب أجزاء الصلاة، كما في المتن. (لكنَّ الإنصاف إنَّ التمسك بأصالة عدم وجوب الأكثر لا ينفع في المقام... إلى آخره).

(١) المدثر: ٣.

(٢) البقرة: ٢٣٨.

(٣) المزمل: ٢٠.

(٤) الحج: ٧٧.

لأنّ عدم استحقاق العقاب ليس من آثار عدم الوجوب والحرمة الواقعيين حتى يحتاج إلى إحرازهما بالاستصحاب، بل يكفي فيه عدم العلم بهما، فمجرد الشك فيهما كافٍ في عدم استحقاق العقاب القاطع، وقد أشرنا إلى ذلك عند التمسك في حرمة العمل بالظن بأصالة عدم حجّيته، وقلنا: إنّ الشك في حجّيته كافٍ في التحريم، فلا يحتاج إلى إحراز عدمها بالأصل.

وإن قصّد به نفي الآثار المترتبة على الوجوب النفسي المستقلّ، فأصالة عدم هذا الوجوب في الأكثر معارضة بأصالة عدمه في الأقلّ، فلا يبقى لهذا الأصل فائدة إلا في نفي ما عدى العقاب من الآثار المترتبة على مطلق الوجوب الشامل للنفسي والغيري.

وتوضيحه يتوقف على بيان مقدّمة مشتملة على سؤال، بأن يُقال: ما هو المقصود من استصحاب عدم وجوب الأكثر، هل هو عدم استحقاق العقاب على تركه؟ أو أنّ المقصود من الاستصحاب نفي الآثار المترتبة على الوجوب النفسي؟ أو أنّ المقصود من الاستصحاب نفي الآثار المترتبة على مطلق الوجوب الجامع بين النفسي والغيري؟

فإن قصد من الاستصحاب الأوّل وهو نفي استحقاق العقاب، فيردّ عليه:

أولاً: إنّ استحقاق العقاب ليس من الآثار الشرعيّة لكي يترتب عدمه على المستصحب، مع أنّ اعتبار الاستصحاب مشروط بأن يكون نفس المستصحب حكماً شرعياً، أو يكون ما يترتب عليه من الآثار الشرعيّة.

وثانياً: إنّ الشك في الوجوب كافٍ في نفي استحقاق العقاب، فلا حاجة إلى إحراز عدم الوجوب حتى يجري فيه استصحاب عدم الوجوب لإحراز عدمه، كما أشار إليه رحمته بقوله: (لأنّ عدم استحقاق العقاب ليس من آثار عدم الوجوب)، إلى أن قال: (بل يكفي فيه عدم العلم بهما)، أي: بالوجوب والحرمة الواقعيين.

وإن قصد منه الثاني وهو نفي الآثار المترتبة على الوجوب النفسي، فيردّ عليه: إنّ أصالة عدم وجوب الأكثر المترتب على الوجوب النفسي تكون معارضة بأصالة عدم وجوب الأقلّ كذلك؛ لعدم العلم بوجوده النفسي، فتجري فيه أصالة عدم وجوبه النفسي، وحينئذ يقع التعارض بين الاستصحابين، وبه تبطل دعوى أنّ أصالة عدم وجوب الأكثر سليمة عن المعارضة.

ثم بما ذكرنا - في منع جريان الدليل العقلي المتقدم في المتباينين في مانحن فيه - يُقدَّر على منع سائر ما يتمسك به، لوجوب الاحتياط في هذا المقام، مثل استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل، وأنَّ الاشتغال اليقيني يقتضي وجوب تحصيل اليقين بالبراءة. ومثل أدلة اشتراك الغائبين مع الحاضرين في الأحكام المقتضية لاشتراكنا - معاشر الغائبين - مع الحاضرين العالمين بالمكلف به تفصيلاً، ومثل وجوب دفع الضرر وهو العقاب المحتمل قطعاً، وبعبارة أخرى وجوب المقدِّمة العلمية للواجب. ومثل أنَّ قصد القربة غير ممكن بالإتيان بالأقل لعدم العلم بمطلوبيته في ذاته، فلا يجوز الاقتصار عليه في العبادات، بل لا بدَّ من الإتيان بالجزء المشكوك. فإنَّ الأوَّل مندفعٌ - مضافاً إلى منع جريانه حتى في مورد وجوب الاحتياط، كما تقدَّم في المتباينين - بأنَّ بقاء وجوب الأمر المردّد بين الأقلِّ والأكثر بالاستصحاب لا يجدي بعد

وأما إنَّ قصد منه الثالث وهو نفي الآثار المترتبة على مطلق الوجوب الجامع بين النفسي والغيري، فالاستصحاب المذكور وإن كان سليماً عن المعارض هنا إلا أنَّ مثل هذا الأثر نادر وقليل جداً، لا يمكن الاعتماد عليه، كما أشار إليه ﷺ بقوله: (بل هو قليل الفائدة). هذا تمام الكلام في عدم جريان ما تقدَّم في المتباينين من حكم العقل بوجوب الاحتياط في المقام، بل العقل يحكم بقبح العقاب على ترك الأكثر بعد انحلال العلم الإجمالي على ما تقدَّم بيانه.

(ثم بما ذكرنا في منع جريان الدليل العقلي المتقدم في المتباينين في مانحن فيه - يُقدَّر على منع سائر ما يتمسك به لوجوب الاحتياط في هذا المقام، مثل استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل، وأنَّ الاشتغال اليقيني يقتضي وجوب تحصيل اليقين بالبراءة. ومثل أدلة اشتراك الغائبين مع الحاضرين في الأحكام المقتضية لاشتراكنا - معاشر الغائبين - مع الحاضرين العالمين بالمكلف به تفصيلاً، ومثل وجوب دفع الضرر وهو العقاب المحتمل ... إلى آخره).

والمصنّف ﷺ يردّ جريان كلّ واحدٍ ممَّا استدلَّ به على وجوب الاحتياط في المتباينين في المقام، حيث أشار إلى ردِّ الاستدلال بالاستصحاب بقوله: (فإنَّ الأوَّل مندفعٌ مضافاً إلى منع جريانه ... إلى آخره)، أي: استصحاب الاشتغال

فرض كون وجود المتيقن قبل الشك غير مُجدٍ في الاحتياط، نعم، لو قلنا بالأصل المُثبت وأن استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل يُثبت كون الواجب هو الأكثر فيجب الإتيان به أمكن الاستدلال بالاستصحاب.

لكن يمكن أن يُقال: إننا نفينا في الزمان السابق وجوب الأكثر لقبح المؤاخذة من دون بيان، فتعيّن الاشتغال بالأقل، فهو منفي في الزمان السابق، فكيف يثبت في الزمان اللاحق؟

مندفع بأحد وجهين؛ وذلك لأن المستصحب - حينئذٍ - لا يخلو عن أحد احتمالين:  
أحدهما: أن يكون المراد به في استصحاب الاشتغال حكم العقل بوجوب الاحتياط ووجوب إتيان الكل.

وثانيهما: أن يكون المراد بالمستصحب وجوب المرّد بين الأقل والأكثر.  
فإن كان المراد منه هو الأول، فيردّ عليه: إن حكم العقل بوجوب الاحتياط من جهة وجوب المقدّمة العلمية ووجوب دفع الضرر المحتمل ممّا لا يعرضه الشك، فكيف يجري فيه الاستصحاب مع أنّه موقوف على الشك؟

وإن كان المراد منه هو الثاني، ففيه: إن بقاء وجوب الأمر المرّد بالاستصحاب لا يجدي في وجوب الاحتياط؛ وذلك لأن العلم بوجوب الأمر المرّد قبل الإتيان بالأقل لم يكن مقتضياً لوجوب الاحتياط، فكيف يكون مقتضياً له بعد الإتيان بالأقل مع كونه مشكوكاً؟، نعم، يمكن الاستدلال بالاستصحاب على وجوب الاحتياط على القول بحجّة الأصل المُثبت، إذ يثبت بالاستصحاب - حينئذٍ - كون الواجب هو الأكثر، إذ بعد الحكم ببقاء وجوب الأمر المرّد بالاستصحاب يثبت أن يكون الواجب هو الأكثر، فيجب الإتيان به حينئذٍ.

(لكن يمكن أن يُقال): إن الاستدلال بالاستصحاب على وجوب الاحتياط - على القول بحجّة الأصل المُثبت - صحيح في المتباينين، ولا يصح في ما نحن فيه، كما أشار إليه رحمته:  
(إننا نفينا في الزمان السابق وجوب الأكثر لقبح المؤاخذة من دون بيان).

والحاصل، إننا قد نفينا قبل إتيان الأقل وجوب الأكثر بدليل البراءة، فكيف يثبت وجوبه في الزمان اللاحق بالاستصحاب؟! هذا تمام الكلام في عدم جريان الاستصحاب في المقام ولو فرض جريانه في المتباينين.

وأما الثاني، فهو حاصل الدليل المتقدم في المتباينين المتوهم جريانه في المقام، وقد عرفت الجواب، وأن الاشتغال اليقيني إنما هو بالأقل وغيره مشكوك فيه.

وأما الثالث، ففيه أن مقتضى الاشتراك كون الغائبين والحاضرين على نهج واحد مع كونهما في العلم والجهل على صفة واحدة، ولا زيب أن وجوب الاحتياط على الجاهل من الحاضرين في ما نحن فيه عين الدعوى.

ثم أشار المصنف رحمته إلى عدم جريان الثاني وهو قاعدة الاشتغال في المقام بقوله: (وأما الثاني، فهو حاصل الدليل المتقدم في المتباينين)، بأن يقال في المقام: إن مقتضى لوجوب الاحتياط - وهو تعلق الأمر بالواقع المردد - موجود والمانع مفقود، فيجب العمل به بإتيان الأكثر، ثم أشار إلى الجواب بقوله: (وقد عرفت الجواب، وأن الاشتغال اليقيني إنما هو بالأقل وغيره مشكوك فيه) فتجري فيه البراءة.

ثم إن الفرق بين الثاني والأول هو أن الأول داخل في الاستصحاب والثاني داخل في قاعدة الاشتغال، فلا يرد حينئذ ما قيل بأنهما أمر واحد، فلا معنى لجعلهما دليلين مستقلين.

(وأما الثالث، ففيه أن مقتضى الاشتراك كون الغائبين والحاضرين على نهج واحد). وحاصل الكلام في عدم جريان قاعدة اشتراك الغائبين مع الحاضرين في التكليف، هو أن جريان القاعدة المتقدمة مشروط باتحادهما في الصنف، كما أشار إليه بقوله: (أن مقتضى الاشتراك كون الغائبين والحاضرين على نهج واحد مع كونهما في العلم والجهل على صفة واحدة).

ومعنى اتحادهما في الصنف بأن يكون تكليف الحاضرين في حال السفر هو القصر مثلاً، فيحكم بقاعدة الاشتراك بالقصر على الغائبين حال السفر لا مطلقاً، إذ لا دليل لنا على الاشتراك مع الاختلاف في الصفة، بأن يكون الحاضرون عالمين تفصيلاً بالمكلف به، والغائبون ليسوا كذلك، فحينئذ يجب على الحاضرين إتيان الواجب الواقعي، ولا يجب على الغائبين ذلك تمسكاً بقاعدة الاشتراك؛ وذلك لعدم اتحادهما في الصفة.

وبعبارة أخرى: إن قاعدة الاشتراك ناظرة إلى الكبرى وهي كون الغائبون مكلفين بما هو الثابت على الحاضرين من التكليف، وأما الصغرى وهي اتحادهما في الصنف، فلا بد من



وأما الرابع، فلأنه يكفي في قصد القربة الإتيان بما علم من الشارع الإلزام به وأداء تركه إلى استحقاق العقاب لأجل التخلّص عن العقاب، فإنّ هذا المقدار كافٍ في نيّة القربة المعتبرة في العبادات حتى لو علم بأجزائها تفصيلاً.

وأما الخامس، فلأنّ وجوب المقدّمة فرع وجوب ذي المقدّمة، وهو الأمر المتردّد بين الأقلّ والأكثر، وقد تقدّم أنّ وجوب المعلوم إجمالاً مع كون أحد طرفيه متيقّن الإلزام من الشارع ولو بالإلزام المقدّمي غير مؤثر في وجوب الاحتياط، لكون الطرف الغير المتيقّن

إحرازها من الخارج، فإذا احتملنا في المقام أنّ تكليف الحاضرين بالأكثر كان من جهة علمهم تفصيلاً بوجوبه لم ينفع ذلك في الحكم بوجوب الاحتياط علينا مع جهلنا بالخطاب؛ وذلك لاختلاف الصنف.

نعم، لو ثبت لنا أنّ تكليف الحاضرين مع جهلهم بالمكلف به، في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر هو وجوب الاحتياط ثبت وجوب الاحتياط علينا بقاعدة الاشتراك، إلا أنّ هذا الاحتمال لم يثبت لأنه عين الدعوى، وكيف كان فإنّ التمسك بالكبرى مع الشك في الصغرى غير صحيح.

(وأما الرابع، فلأنه يكفي في قصد القربة الإتيان بما علم من الشارع الإلزام به).

أي: الوجه الرابع على وجوب الاحتياط والإتيان بالأكثر هو أنّ العبادة تحتاج إلى قصد القربة وهو لا يحصل إلا بالواجب النفسي، ولذلك لا يحصل بإتيان الأقلّ لاحتمال كونه واجباً غيرتياً، ولهذا يجب الاحتياط بإتيان الأكثر لكي تحصل فيه القربة.

وحاصل الجواب: إنّ قصد القربة بالفعل الواجب لا يتوقف على العلم بكونه مطلوباً نفسياً، بل يكفي فيه العلم بالمطلوبية في الجملة؛ لأنّ المراد بالقربة هو التقرب المعنوي، وهو له مراتب أعلاها العبادة من جهة استحقاق المعبود للعبادة، وأدناها العبادة طمعاً في الجنة أو خوفاً من النار، والذي يكفي في حقّ عامّة المكلفين هو الأخير، وهو يحصل بإتيان الأقلّ على ما في تعليقه غلام رضا رحمته الله.

(وأما الخامس، فلأنّ وجوب المقدّمة)، أي: وجوب الاحتياط من باب وجوب المقدّمة (فرع وجوب ذي المقدّمة، وهو الأمر المتردّد بين الأقلّ والأكثر، وقد تقدّم أنّ وجوب المعلوم إجمالاً مع كون أحد طرفيه متيقّن الإلزام من الشارع ولو بالإلزام المقدّمي غير مؤثر في

وهو الأكثر في مانحن فيه مورداً لقاعدة البراءة، كما مثلنا له بالخمير المرّد بين إنائين أحدهما المعين نجس.

نعم، لو ثبت أنّ ذلك - أعني: تيقن أحد طرفي المعلوم بالإجمال تفصيلاً وترتب أثره عليه - لا يقدح في وجوب العمل بما يقتضيه من الاحتياط، فيقال في المثال: إنّ التكليف بالاجتناب عن هذا الخمر المرّد بين الإناءين يقتضي استحقاق العقاب على تناوله بتناول أي الإناءين اتفاق كونه خمراً، فيجب الاجتناب عنهما، فكذلك في مانحن فيه، والدليل العقلي على البراءة

وجوب الاحتياط)، ويكون الطرف الآخر (وهو الأكثر في مانحن فيه مورداً لقاعدة البراءة).

إلا أنّ هذا الجواب محلّ نظر؛ وذلك لأنّ المصنّف رحمه الله جعل ذا المقدّمة نفس المترّد بين الأقل والأكثر، مع أنّ ذا المقدّمة في المقدّمة العلميّة هو العلم لا الواقع، فكان عليه تبديل قوله: (وهو الأمر المترّد) بقوله: وهو تحصيل العلم بالأمر الواقعي المترّد، وفي الواقع هذا هو مراد المصنّف رحمه الله وإن كانت عبارته قاصرة عن الدلالة عليه، كما في بحر الفوائد.

نعم، لو ثبت أنّ ذلك، أعني: تيقن أحد طرفي المعلوم بالإجمال تفصيلاً في ترتب أثره عليه لا يقدح في وجوب العمل بما يقتضيه من الاحتياط، بأن يُقال: إنّ العلم الإجمالي منجز للتكليف بالواقع بحيث يجب الأخذ به ويعاقب على تركه، وإن كان ترك الواقع بترك الأكثر، فيجب حينئذٍ الاحتياط، ولا يقدح في وجوبه كون الأقل متيقناً بالفرض، إلا أنّ الفرض المذكور غير ثابت، والدليل العقلي على البراءة من هذه الجهة يحتاج إلى مزيد تأمل.

ووجه التأمل كما في بحر الفوائد، هو أنّ الوجه في المصير إلى الاحتياط في المتباينين إن كان تعارض الأصلين في المشتبهين وتساوقهما فلا تأمل في الحكم بالبراءة في المقام؛ وذلك لما عرفت من عدم جريان الأصل في جانب الأقل بعد العلم بوجوبه حتى يعارض الأصل في جانب الأكثر.

وأما لو كان الوجه في وجوب الاحتياط هو حصول الغاية الرافعة لموضوع البراءة بعد العلم الإجمالي بالتكليف المنجز نظراً إلى تعميم البيان في حكم العقل بالبراءة في

من هذه الجهة يحتاج إلى مزيد تأمل.

بقي الكلام في أنه كيف يقصد القربة بإتيان الأقل مع عدم العلم بكونه مقرباً لتردده بين الواجب النفسي المقرب والمقدمي الغير المقرب؟ فنقول: يكفي في قصد القربة قصد التخلص من العقاب، فإنها إحدى الغايات المذكورة في العبادات. وأما الدليل النقلى: فهو الأخبار الدالة على البراءة الواضحة سنداً ودلالةً، ولذا عوّل عليها في المسألة من جعل مقتضى العقل فيها وجوب الاحتياط بناءً على وجوب مراعاة العلم الإجمالي وإن كان الإلزام في أحد طرفيه معلوماً بالتفصيل، وقد تقدّم أكثر تلك الأخبار في الشك في التكليف التحريمي والوجوبي:

موضوع عدم البيان لما يشمل العلم الإجمالي، فيمكن القول بوجوب الاحتياط في المقام، نظراً إلى حصول العلم الإجمالي، فيكون بياناً ينتفي به موضوع البراءة العقلية، لذا قال المصنّف رحمته: (والدليل العقلي على البراءة)، أعني: قبح العقاب بلا بيان (من هذه الجهة)، أي: من جهة أنّ تيقن أحد الطرفين يوجب منع العقل عن مقتضى العلم الإجمالي أم لا (يحتاج إلى مزيد تأمل).

(وأما الدليل النقلى) على البراءة في المقام (فهو الأخبار الدالة على البراءة الواضحة سنداً ودلالةً)، ودلالة هذه الأخبار على البراءة من الوضوح بما لا يحتاج إلى البيان، ولذا استدلّ بها - على البراءة في المقام - من ينكر البراءة العقلية في المقام وجعل مقتضى العقل في هذه المسألة وجوب الاحتياط عقلاً، وقبل بيان تقريب دلالة الأخبار على البراءة نذكر ما هو المستفاد من كلمات الأصحاب في هذه المسألة، فنقول: إن الأقوال فيها ثلاثة:  
الأول: وجوب الاحتياط مطلقاً.

والثاني: البراءة مطلقاً، كما هو مختار المصنّف رحمته.

والثالث: هو التفصيل بين البراءة العقلية فلا تجري وبين البراءة الشرعية فتجري، كما ذهب إليه المحقق النائيني رحمته، حيث قال في وجهه، بعد كلام طويل له في ردّ ما استدلّ به على البراءة، ما حاصله:

من أنّ العقل مستقلّ بعدم كفاية الامتثال الاحتمالي للتكليف القطعي ضرورة أنّ الامتثال الاحتمالي إنّما يقتضيه التكليف الاحتمالي، وأما التكليف القطعي فهو يقتضي

منها: قوله عليه السلام: (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)<sup>(١)</sup>، فإنَّ وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم، فدلَّ على أنَّ الجزء المشكوك وجوبه غير واجب على الجاهل، كما دلَّ على أنَّ الشيء المشكوك وجوبه النفسي غير واجب في الظاهر على الجاهل.

ويمكن تقريب الاستدلال بأنَّ وجوب الأكثر ممَّا حجب علمه فهو موضوع، ولا يعارض بأنَّ وجوب الأقل كذلك؛ لأنَّ العلم بوجوبه المراد بين النفسي والغيري غير محجوب فهو غير موضوع.

الامتثال القطعي؛ لأنَّ العلم باشتغال الذمة يقتضي العلم بالفراغ عقلاً ولا يكفي احتمال الفراغ، ويتمَّ البيان الذي يستقلُّ العقل بتوقف صحَّة العقاب عليه بالعلم الإجمالي، فيرتفع به موضوع البراءة العقلية وهو عدم البيان.

ثمَّ إنَّ القائل بالتفصيل عوّل على هذه الأخبار في الحكم بالبراءة الشرعية، واستدلَّ بها على نفي وجوب الجزء المشكوك أو على رفع جزئيته. وكيف كان فقد ذكر المصنّف رحمته بعض هذه الأخبار:

(منها: قوله عليه السلام: (ما حجب الله - تعالى - علمه عن العباد فهو موضوع عنهم).

ودلالة هذه الرواية على البراءة في المقام واضحة بحيث لا تحتاج إلى البيان، كما هو مبين في المتن؛ وذلك لأنَّ وجوب الجزء المشكوك ممَّا حجب الله تعالى علمه عن العباد وكان ممَّا لا يعلمون، فهو موضوع عنهم، أو يُقال: إنَّ وجوب الأكثر ممَّا حجب علمه عن العباد فيكون موضوعاً عنهم، كما أشار إليه رحمته بقوله:

(ويمكن تقريب الاستدلال بأنَّ وجوب الأكثر ممَّا حجب علمه فهو موضوع، ولا يعارض بأنَّ وجوب الأقل كذلك)، أي: وجوب الأقل النفسي ممَّا حجب علمه فهو موضوع؛ (لأنَّ العلم بوجوبه المراد بين النفسي والغيري غير محجوب فهو غير موضوع)، فينتفي التعارض لأجل عدم جريان الأصل في طرف الأقل، إلا أنَّ هنا مجالاً للسؤال عن الفرق بين الاستدلال الأول وهو الاستدلال على نفي وجوب الجزء المشكوك، وبين الاستدلال

(١) التوحيد: ٩/٤١٣. الوسائل ٢٧: ١٦٣، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٣٣.

ومنها: قوله ﷺ: (رُفِعَ عَن أُمَّتِي ... مَا لَا يَعْلَمُونَ)<sup>(١)</sup>، فَإِنَّ وَجوب الجزء المشكوك مما لم يعلم فهو مرفوع عن المكلفين، أو أَنَّ العقاب والمؤاخذة المترتبة على تعمّد ترك الجزء المشكوك الذي هو سبب لترك الكلّ مرفوعٌ عن الجاهل، إلى غير ذلك من أخبار البراءة الجارية في الشبهة الوجوبية.

وكان بعض مشايخنا ﷺ يدّعي ظهورها في نفي الوجوب النفسي المشكوك وعدم جريانها في الشكّ في الوجوب الغيري.

الثاني وهو الاستدلال على نفي وجوب الأكثر.

ويمكن أن يُقال في الجواب عن السؤال المذكور: بأنّ الفرق بين الاستدلالين هو أنّ الاستدلال الأوّل ناظر إلى نفي الوجوب الغيري للجزء المشكوك والثاني ناظرٌ إلى نفي الوجوب النفسي للأكثر، فحينئذٍ الموصول وهو (ما) في قوله ﷺ: (ما حجب) أعمّ من الوجوب النفسي والغيري.

وكيف كان، فيمكن الاستدلال بالرواية على نفي الوجوب الغيري كالنفسى.

(ومنها: قوله ﷺ: (رفع عن أمتي ... ما لا يعلمون))، أي: رُفِعَ عَنْهُمْ مَا لَا يَعْلَمُونَ حَكْمًا أَوْ عِقَابًا.

الأوّل: هو أنّ وجوب الجزء المشكوك ممّا لا يعلم، فيكون مرفوعاً عن المكلف.

الثاني: كان المرفوع هو المؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول على ما تقدّم في بحث البراءة، فيكون العقاب على ترك الجزء المشكوك مرفوعاً، وقد أشار المصنّف ﷺ إلى كلا الاحتمالين في المتن، فراجع.

(وكان بعض مشايخنا ﷺ يدّعي ظهورها في نفي الوجوب النفسي المشكوك ... إلى آخره)، والمراد من بعض مشايخه هو المحقّق شريف العلماء ﷺ على ما في التنكابني، حيث قال بعدم جريان الأخبار في الوجوب الغيري لظهورها في نفي الوجوب النفسي المشكوك، وحينئذٍ لا يمكن الاستدلال بها على نفي وجوب الجزء المشكوك في المقام؛ لأنّ وجوب الجزء غيري لا تجري فيه الأخبار، وأمّا وجوب الأكثر فهو وإن كان نفسياً إلا أنّ

(١) الخصال: ٩/٤١٧. التوحيد: ٢٤/٣٥٣. الوسائل ١٥: ٣٦٩، أبواب جهاد النفس، ب ٥٦، ح ١.

ولا يخفى على المتأمل عدم الفرق بين الوجوبين في نفي ما يترتب عليه من استحقاق العقاب؛ لأنّ ترك الواجب الغيري منشأ لاستحقاق العقاب ولو من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسي.

نعم، لو كان الظاهر من الأخبار نفي العقاب المترتب على ترك الشيء من حيث خصوص ذاته، أمكن دعوى ظهورها في ما ادعى، مع إمكان أن يقال: إنّ العقاب على ترك الجزء أيضاً من حيث خصوص ذاته؛ لأنّ ترك الجزء عين ترك الكلّ، فافهم.

نفيه معارض بنفي وجوب الأقل النفسي، (ولا يخفى على المتأمل عدم الفرق بين الوجوبين في نفي ما يترتب عليه من استحقاق العقاب).

وحاصل كلام المصنّف رحمته هو أنّ مفاد الأخبار هو نفي العقاب المترتب على ترك الواجب، ومن المعلوم أنّ ترتب العقاب لا يختص بالواجب النفسي، بل قد يترتب على ترك الواجب الغيري، وهو فيما إذا كان ترك الواجب الغيري سبباً لترك الواجب النفسي، كما في المقام، حيث يكون ترك الجزء موجباً لترك الواجب النفسي على تقدير كونه هو الأكثر، فيترتب العقاب على ترك الواجب الغيري لكونه سبباً لترك الواجب النفسي، فيصح حينئذ التمسك بالأخبار لنفي وجوب الجزء.

(نعم، لو كان الظاهر من الأخبار نفي العقاب المترتب على ترك الشيء من حيث خصوص ذاته، أمكن دعوى ظهورها في ما ادعى).

وحاصل كلام المصنّف رحمته أنه لو كان ظاهر الأخبار نفي الحكم الصادر من الشارع أصالة لا تبعاً أو نفي العقاب المترتب على ترك الواجب من حيث ذاته، لا من حيث كون تركه مفضياً إلى ترك الواجب النفسي، أمكن دعوى ظهورها فيما ذكر، إذ ترتب العقاب على ترك الواجب من حيث ذاته إنّما هو في الواجب النفسي لا الغيري.

(مع إمكان أن يقال: إنّ العقاب على ترك الجزء أيضاً من حيث خصوص ذاته)،

وتوضيحه يحتاج إلى تقديم مقدّمة، وهي أنّ للجزء لحاظين:

الأول: لحاظه من حيث توقّف وجود الكلّ على وجوده، وهو بهذا اللحاظ يكون مقدّمة

للكلّ، فيكون واجباً غيرياً كسائر المقدمات الخارجيّة.

والثاني: لحاظه من حيث انضمامه مع سائر الأجزاء، وهو بهذا اللحاظ يكون عين الكلّ

هذا كله إن جعلنا المرفوع والموضوع في الروايات خصوص المؤاخذة، وأما لو عمّمناه لمطلق الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المجهول كانت الدلالة أوضح، لكن سيأتي ما في ذلك.

ثم إنه لو فرضنا عدم تمامية الدليل العقلي المتقدم، بل كون العقل حاكماً بوجوب الاحتياط ومراعاة حال العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين الأقل والأكثر، كانت هذه الأخبار كافية في المطلب، حاكمة على ذلك الدليل العقلي؛ لأنّ الشارع أخبر بنفي العقاب على

فيكون واجباً نفسياً، إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن ترك الجزء باللحاظ الثاني هو عين ترك الكل، كما أشار إليه عليه السلام بقوله: (لأنّ ترك الجزء عين ترك الكل)، فيصح حينئذ أن يقال: إن ترتّب العقاب على ترك الجزء يكون من حيث خصوص ذاته، فلو كان ظهور الأخبار في نفي العقاب المترتب على ترك الشيء من حيث خصوص ذاته لأمكن التمسك بها على نفي العقاب المترتب على الجزء؛ لأنّ ترتّب العقاب على الجزء باللحاظ الثاني هو ترتّب العقاب عليه من حيث ذاته.

(فافهم)، لعله إشارة إلى أنّ ترك الجزء ليس عين ترك الكل، بل مستلزم لترك الكل، فحينئذ لا يمكن الاستدلال بالأخبار لو كانت ظاهرة في نفي العقاب المترتب على ترك الشيء من حيث ذاته على نفي العقاب المترتب على ترك الجزء؛ لأنّ العقاب المترتب على ترك الجزء ليس على تركه من حيث ذاته، كما لا يخفى، فلا بد حينئذ من منع ظهور الأخبار في نفي العقاب على ترك الشيء من حيث ذاته.

(هذا كله إن جعلنا المرفوع والموضوع في الروايات خصوص المؤاخذة، وأما لو عمّمنا لمطلق الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المجهول كانت الدلالة أوضح)، وذلك بأن نقول: إن الجزئية من الآثار الشرعية ترفع بهذه الأخبار عند الشك، إلا أن يقال بمنع التعميم أو منع كون الجزئية مجعولاً أصلياً شرعاً، كما يأتي.

(ثم إنه لو فرضنا عدم تمامية الدليل العقلي المتقدم، بل كون العقل حاكماً بوجوب الاحتياط ومراعاة حال العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين الأقل والأكثر، كانت هذه الأخبار كافية في المطلب، حاكمة على ذلك الدليل العقلي).

وحاصل الكلام هنا، هو أنّه لو فرض عدم جريان البراءة العقلية في المقام - بل العقل

ترك الأكثر لو كان واجباً في الواقع، فلا يقتضي العقل وجوبه من باب الاحتياط الراجع إلى وجوب دفع العقاب المحتمل.

وقد توهم بعض المعاصرين عكس ذلك، وحكومة أدلة الاحتياط على هذه الأخبار، فقال: «لا نسلم حجب العلم في المقام لوجود الدليل في المقام، وهي أصالة الاشتغال في الأجزاء والشرائط المشكوكة.

يكون حاكماً بوجوب الاحتياط - تكون هذه الأخبار كافية في إثبات البراءة متقدمة على ذلك الدليل العقلي بالورود؛ لأن موضوع حكم العقل بلزوم الإتيان بالأكثر من باب الاحتياط هو احتمال الضرر في تركه، وبعد إخبار الشارع بنفي العقاب على ترك الأكثر - حتى لو كان واجباً في الواقع - ينتفي معه احتمال العقاب على ترك الأكثر، فكيف يحكم العقل بوجوب الاحتياط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل؟!.

وبذلك يظهر أن تعبير المصنف رحمته بحكومة الأخبار على الدليل العقلي لا يخلو من مسامحة؛ وذلك لأن الحكومة بمعنى كون الدليل الحاكم مفسراً وشارحاً للدليل المحكوم تعبدًا لا تتصور بالنسبة إلى الأحكام العقلية؛ لأن الحكومة بالمعنى المذكور ترجع إلى كون الدليل الحاكم مخصصاً، ومن المعلوم بالضرورة والوجدان أن الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص.

(وقد توهم بعض المعاصرين عكس ذلك، وحكومة أدلة الاحتياط على هذه الأخبار)، والمتوهم هو صاحب الفصول رحمته حيث قال بحكومة أدلة الاحتياط على هذه الأخبار التي استدلت بها على البراءة في المقام.

وتقريب هذا التوهم يتوقف على ذكر مقدمة، وهي: إن موضوع الحكم بالبراءة في هذه الأخبار كقوله عليه السلام: (ما حجب الله تعالى علمه ... إلى آخره) <sup>(١)</sup> وقوله عليه السلام: (رُفِعَ عن أمتي ... إلى آخره) <sup>(٢)</sup>. وهو عدم العلم الأعم من العلم الوجداني والتعبدية، وليس عدم العلم وجداناً فقط.

وبعبارة واضحة: إن موضوع البراءة الشرعية هو عدم وجود الطريق على ثبوت الحكم

(١) التوحيد: ٩/٤١٣. الوسائل ٢٧: ١٦٣، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٣٣.

(٢) الخصال: ٩/٤١٧. التوحيد: ٢٤/٣٥٣. الوسائل ١٥: ٣٦٩، أبواب جهاد النفس، ب ٥٦، ح ١.



ثم قال: لأن ما كان لنا طريق إليه في الظاهر لا يصدق في حقه الحجب، وإلا لدلت هذه الأخبار على عدم حجية الأدلة الظنية، كخبر الواحد وشهادة العدلين وغيرها.  
قال: ولو التزم تخصيصها بما دلّ على حجية تلك الطرق، تعيّن تخصيصها - أيضاً - بما دلّ على حجية أصالة الاشتغال من عمومات أدلة الاستصحاب وجوب المقدّمة العلميّة.

أو على نفيه، لا عدم العلم الوجداني، والشاهد عليه هو عدم جريان البراءة الشرعيّة في مورد قيام خبر الواحد على ثبوت الحكم، كوجوب صلاة الجمعة يومها، وليس ذلك إلا لانتفاء الموضوع بوجود الطريق المعبر شرعاً وهو خبر الواحد في المثال المذكور. إذا عرفت ذلك فنقول:

إنّ ما دلّ على وجوب الاحتياط طريقاً ينتفي معه موضوع البراءة، إذ لا يصدق بعد وجود الدليل على وجوب الأكثر أنّه ممّا لا يعلم، كما لا يصدق في حقه الحجب أيضاً؛ وذلك لأنّ الوجوب الواقعي وإن كان مشكوكاً ومحجوباً إلا أنّ الوجوب الظاهري ليس مشكوكاً ولا محجوباً؛ وذلك لوجود الطريق إليه وهو أصالة الاشتغال، (وإلا لدلت هذه الأخبار على عدم حجية الأدلة الظنية كخبر الواحد ... إلى آخره).

وقد عرفت عدم صدق الحجب مع وجود الطريق المعبر على الحكم، فلو قلنا بصدق الحجب مع وجود الطريق المعبر شرعاً، لزم أن تكون أخبار البراءة دالة على عدم حجية الأدلة الظنية، فتجري في موارد البراءة الشرعيّة بمقتضى هذه الأخبار، مع أنّه لم يلتزم به أحد.

(ولو التزم تخصيصها بما دلّ على حجية تلك الطرق)، أي: لو التزم الخصم بتخصيص أدلة وجوب الاحتياط بما دلّ على حجية الطرق الظنية، فلا تجري أدلة الاحتياط في موارد الطرق الظنية، فلنلتزم نحن بعكس ما التزمه الخصم، ونقول بتخصيص الطرق الظنية بما دلّ على حجية أصالة الاشتغال، فتكون نتيجة العمل بأصالة الاشتغال، هذا بالنظر إلى أدلة الطرق الظنية وأصالة الاشتغال، وأمّا بالنظر إلى نفس الطرق الظنية وأصالة الاشتغال فإنّ الطرق الظنية متقدّمة على أصالة الاشتغال؛ لأنّ تقديم الدليل الاجتهادي على الأصل العملي أوضح من الشمس وأبين من الأمس.

وبالجملة، فإنّ أخبار البراءة لا تفيد في موارد الشك في إثبات جزئية شيء للمأمور به،

ثم قال: والتحقيق التمسك بهذه الأخبار على نفي الحكم الوضعي وهي الجزئية والشرطية» انتهى.

أقول: قد ذكرنا في المتباينين - وفيما نحن فيه - أن استصحاب الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط إلا على القول باعتبار الأصل المثبت الذي لا نقول به وفاقاً لهذا الفاضل، وأن العمدة في وجوب الاحتياط هو حكم العقل بوجوب إحراز احتمالات الواجب الواقعي بعد

لكون أدلة الاحتياط حاکمة عليها على ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمته، ومن طرف آخر قد تمسك الأصوليون بهذه الأخبار الدالة على البراءة في المقام، ولذا يقول: (والتحقيق التمسك بهذه الأخبار على نفي الحكم الوضعي وهي الجزئية والشرطية).

وملخص ما ذكره صاحب الفصول من التحقيق، على ما في شرح الأستاذ الاعتمادي دامت إفاداته، هو أن الجزء المشكوك مشكوك من جهتين:

الأولى: من جهة الحكم التكليفي، أعني: الوجوب.

والثانية: من جهة الحكم الوضعي، أعني: الجزئية. وأخبار البراءة تنفع في نفي الجزئية ولا تنفع في نفي الوجوب؛ لكونها معارضة مع أصالة الاشتغال المقتضية للوجوب، ولم تكن معارضة معها من جهة نفي الجزئية؛ لأن مقتضى الاشتغال هو مجرد الوجوب لا الجزئية. انتهى.

فالمتحصل من كلام صاحب الفصول رحمته هو أن له في المقام دعويين:

إحدهما: هي وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الحكم التكليفي.

وثانيتها: هي البراءة بالنسبة إلى الحكم الوضعي.

(أقول: قد ذكرنا في المتباينين - وفيما نحن فيه - أن استصحاب الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط إلا على القول باعتبار الأصل المثبت)، فإن ترتب لزوم الاحتياط على اشتغال الذمة عقلي وهو أصل مثبت؛ لأن الأصل المثبت هو ما لا يترتب على المستصحب أثر شرعي، سواء كان أثراً عقلياً أو عادياً أو عرفياً، وهو ليس بحجة حتى عند صاحب الفصول رحمته، وأما قاعدة الاشتغال، كما أشار إليها رحمته بقوله: (وإن العمدة في وجوب الاحتياط هو حكم العقل بوجوب إحراز احتمالات الواجب الواقعي ... إلى آخره).

فيرد عليها ما حاصله: من أن حكم العقل بوجوب إحراز احتمالات الواجب الواقعي -

إثبات تنجز التكليف، وأنه المؤاخذ به والمُعاقب على تركه ولو حين الجهل به، وتردده بين متباينين أو الأقل أو الأكثر. ولا ريب أن ذلك الحكم مبناه وجوب دفع العقاب المحتمل على ترك ما يتركه المكلف.

وحينئذ إذا أخبر الشارع - في قوله: (ما حجب الله)<sup>(١)</sup> وقوله: (رُفِعَ عن أمتي)<sup>(٢)</sup> وغيرهما، بأن الله سبحانه وتعالى لا يُعاقبُ على ترك ما لم يعلم جزئيته، فقد ارتفع احتمال العقاب في ترك ذلك المشكوك وحصل الأمن منه، فلا يجري فيه حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل.

نظير ما إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الصلاة إلى جهة خاصة من الجهات لو فرض كونها القبلة الواقعية، فإنه يخرج بذلك عن باب المقدمة؛ لأن المفروض تركها لا يفضي إلى العقاب.

نعم، لو كان مستند الاحتياط أخبار الاحتياط كان لحكومة تلك الأخبار على أخبار

بعد تنجز التكليف بالعلم الإجمالي - مبني على وجوب دفع العقاب المحتمل، والمفروض هو عدم احتمال العقاب في المقام أصلاً؛ لأن الشارع قد رفع بقوله: (ما حجب الله تعالى... إلى آخره)، وقوله: (رُفِعَ عن أمتي... إلى آخره) بعدم العقاب على ترك ما لم يُعلم جزئيته، فلا يجري - حينئذ - في المقام حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل؛ وذلك لرفع احتمال العقاب شرعاً، فيكون ما نحن فيه (نظير ما إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الصلاة إلى جهة خاصة من الجهات لو فرض كونها القبلة الواقعية).

فإن العقل وإن كان يحكم بوجوب إحراز الواجب الواقعي بالصلاة إلى الجهات الأربع عن اشتباه القبلة، إلا أن حكمه هذا مبني على وجوب رفع العقاب المحتمل في ترك الصلاة إلى كل منها، فلا يحكم بعد ترخيص الشارع في ترك الصلاة إلى بعضها لارتفاع احتمال العقاب في الترك بعد الترخيص، فيكون ما دل على ترخيص الشارع وارداً على حكم العقل، كما لا يخفى.

(نعم، لو كان مستند الاحتياط أخبار الاحتياط كان لحكومة تلك الأخبار على أخبار

(١) التوحيد: ٩/٤١٣. الوسائل ٢٧: ١٦٣، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٣٣.

(٢) الخصال: ٩/٤١٧. التوحيد: ٢٤/٣٥٣. الوسائل ١٥: ٣٦٩، أبواب جهاد النفس، ب ٥٦، ح ١.

البراءة وجهٌ أشرنا إليه في الشبهة التحريمية من أقسام الشك في التكليف.  
ومما ذكرنا يظهر حكومة هذه الأخبار على استصحاب الاشتغال على تقدير القول بالأصل المثبت أيضاً كما أشرنا إليه سابقاً، لأنه إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذه على ترك الأكثر الذي حجب العلم بوجوبه كان المستصحب - وهو الاشتغال المعلوم سابقاً - غير متيقن إلا بالنسبة إلى الأقل، وقد ارتفع بإتيانه. واحتمال بقاء الاشتغال - حينئذٍ - من جهة الأكثر ملغى بحكم هذه الأخبار، وبالجملة: فما ذكره من حكومة أدلة الاشتغال على هذه الأخبار ضعيفٌ جداً، نظراً إلى ما تقدم.

البراءة وجهٌ أشرنا إليه في الشبهة التحريمية من أقسام الشك في التكليف، بأن تكون أخبار الاحتياط دالة على الطلب المولوي لا الإرشادي، وأن يكون مفادها الوجوب الشرعي لا الاستحباب، فعند ذلك تدل على وجوب الاحتياط في الشبهة، غاية الأمر خرج منها مورد الشك في التكليف لأدلة البراءة، فتكون واردة فيما نحن فيه على أخبار البراءة لعدم صدق الحجب، مع دلالة أخبار الاحتياط على وجوبه.

وفي تعليقه غلام رضا رحمته في المقام كلام لا يخلو من فائدة، حيث قال ما لفظه: أقول: قد مضى في تلك المسألة أن أدلة البراءة بين طائفتين: ما تكون الغاية فيه إقامة الحجّة وإن كان الجهل والشك بالنسبة إلى الواقع باقياً بحاله، مثل أكثر الآيات وبعض الروايات المتمسك بها للبراءة، وما تكون الغاية فيه رفع الجهل والشك عن الواقع، مثل رواية الحجب والرفع وأمثالهما.

أما الأولى، فلا إشكال في حكومة أخبار الاحتياط عليها، لكنها ليست بمحلّ الكلام.  
وأما الثانية، فهي بالنسبة إلى أخبار الاحتياط معارضة، وكما يمكن الجمع بينهما بحمل الأولى على الشبهة البدوية والثانية على مورد العلم الإجمالي فكذلك يمكن الجمع بينهما بحمل الثانية على الاستصحاب، كما هو مذاق القوم، أو على الإرشاد، كما هو مشرب المصنّف رحمته، وكيف كان، فالمحكم في المقام أخبار البراءة. انتهى.

(ومما ذكرنا يظهر حكومة هذه الأخبار على استصحاب الاشتغال على تقدير القول بالأصل المثبت أيضاً، كما أشرنا إليه سابقاً).

وحاصل كلام المصنّف رحمته إنه يظهر ممّا ذكر من حكومة أخبار البراءة على قاعدة

وأضعف من ذلك أنه ﷺ عدل - من أجل هذه الحكومة التي زعمها لأدلة الاحتياط على هذه الأخبار عن الاستدلال بها المذهب المشهور، من حيث نفي الحكم التكليفي - إلى التمسك

الاشتغال، حكومة هذه الأخبار على استصحاب الاشتغال على تقدير كونه مثبتاً أولاً، واعتبار حجّيته ثانياً، وذلك لانحصار اشتغال الذمة بالأقل بعد نفي وجوب الأكثر بأخبار البراءة، ثم إن اشتغال الذمة بالأقل يرتفع بإتيانه، وحينئذ لا يبقى شك في اشتغال الذمة فكيف يستصحب؟، ومن هنا يظهر أن استصحاب الاشتغال باطل لأحد وجهين:  
أحدهما: لكونه أصلاً مثبتاً ليس بحجة.

وثانيهما: حتى لو قلنا بحجّة الأصل المثبت فإن أخبار البراءة حاكمة عليه.

ثم المراد من قوله: (كما أشرنا إليه سابقاً) هو قوله في السابق: (ولكن يمكن أن يقال: إنا نفينا في الزمان السابق وجوب الأكثر لقبح المؤاخذه من دون بيان، فتعيّن الاشتغال بالأقل، فهو منفي في الزمان السابق، فكيف يثبت في الزمان اللاحق).

وتوضيح وجه حكومة البراءة هنا على استصحاب الاشتغال كما في تعليقة غلام رضا رحمته الله هو أن غاية مقتضى الاستصحاب ليس إلا الإتيان بشيء يحصل بسببه الأمن من العقاب، وهذا قد يكون بإتيان المأمور به الواقعي وقد يكون بإتيان بدله، والذي تدل عليه البراءة ليس إلا الإتيان بالأقل، فإن كان الأقل عين الواقع فهو، وإلا فهو بمقتضى أدلة البراءة بدل عنه مبرئ عن اشتغال الذمة، ومؤمّن من العقاب.

وما سمعت من أن الاستصحاب من جهة كونه برزخاً بين الدليل الاجتهادي والفقاهتي مقدّم على البراءة من جهة تمحضه للثاني، إنما هو في غير هذا المورد، وهو ما كان العنوان فيه معلوماً والمستصحب محرزاً، كما إذا شك في إتيان صلاة الظهر فإن الاشتغال حينئذ بحكم الاستصحاب يقدّم على البراءة، وأما إذا لم يكن العنوان محرزاً، كما في المقام - لأن متعلّق الأمر غير معلوم أنه الأقل أو الأكثر - ففي هذه الصورة تقدّم البراءة على الاستصحاب، ومن هنا تعرف أن ما ذكره صاحب الفصول رحمته الله من حكومة أدلة الاحتياط على أخبار البراءة غير ظاهر الوجه.

(وأضعف من ذلك أنه ﷺ عدل - من أجل هذه الحكومة التي زعمها لأدلة الاحتياط على هذه الأخبار عن الاستدلال بها المذهب المشهور، من حيث نفي الحكم التكليفي - إلى

بها في نفي الحكم الوضعي، أعني: جزئية الشيء المشكوك أو شرطيته.  
وزعم أنّ ماهية الأمور به تبين - ظاهراً - كونها للأقلّ بضميمة نفي جزئية المشكوك،  
ويحكم بذلك على أصالة الاشتغال.

قال في توضيح ذلك: «إنّ مقتضى هذه الروايات أنّ ماهيات العبادات عبارة عن  
الأجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة، فيتبين مورد التكليف ويرتفع منها الإجمال والإبهام»،  
ثمّ أيد هذا المعنى، بل استدلّ عليه بفهم العلماء منها ذلك، حيث قال: «إنّ من الأصول  
المعروفة عندهم أصالة العدم، وعدم الدليل دليل العدم، ويستعملونه في نفي الحكم

التمسك بها في نفي الحكم الوضعي).

وحاصل كلامه عليه السلام هو أنّ الأضعف من التزام صاحب الفصول بحكومة أدلة الاحتياط  
على أخبار البراءة هو عدوله عليه السلام عن الاستدلال بها لمذهب المشهور - حيث تمسكوا بها  
على نفي الحكم التكليفي - إلى الاستدلال بها على نفي الحكم الوضعي، فلا بدّ من بيان  
وجه العدول أولاً، ومن بيان كونه أضعف من التزامه بحكومة أدلة الاحتياط على هذه  
الأخبار ثانياً.

فنقول: أمّا وجه العدول فلأجل ما تقدّم من حكومة أدلة الاحتياط على هذه الأخبار  
فيرتفع بها موضوع البراءة، إذ موضوعها هو عدم الطريق المعتبر على الحكم، و أدلة  
الاحتياط كافية في إثبات الحكم على ما عرفت في تقريب توهمه، فتمسك بأخبار البراءة  
على نفي الحكم الوضعي، أي: نفي جزئية الشيء المشكوك.

(وزعم أنّ ماهية الأمور به تبين - ظاهراً - كونها للأقلّ بضميمة نفي جزئية المشكوك،  
ويحكم بذلك)، أي: بتبين ماهية الأمور به (على أصالة الاشتغال) لانتفاء الشكّ بعد تبين  
المأمور به.

إلى أن قال: (إنّ مقتضى هذه الروايات أنّ ماهيات العبادات عبارة عن الأجزاء المعلومة  
بشرائطها المعلومة، فيتبين مورد التكليف ويرتفع منها)، أي: يرتفع من ماهيات العبادات  
(الإجمال والإبهام) بل أصبحت مبيّنة، وهي الأقلّ بعد نفي جزئية ما شكّ في جزئيته من  
الأجزاء، أو شرطية ما شكّ في شرطيته من الشرائط بهذه الروايات.

ثمّ أيد استدلاله بهذه الأخبار على نفي الحكم الوضعي بفهم العلماء من هذه الأخبار

التكليفي والوضعي، ونحن قد تفحصنا فلم نجد لهذا الأصل مستنداً يمكن التمسك له غير عموم هذه الأخبار، فتعيّن تعميمها للحكم الوضعي ولو بمساعدة أفهامهم، فيتناول الجزئية المبحوث عنها في المقام». انتهى.

أقول: أمّا ما ادّعاه من عموم تلك الأخبار لنفي غير الحكم الإلزامي التكليفي، فلولا عدوله عنه في باب البراءة والاحتياط من الأدلة العقلية لذكرنا بعض ما فيه من منع

شمولها للحكم الوضعي (حيث قال: إنّ من الأصول المعروفة عندهم أصالة العدم)، بمعنى أنّ كلّ شيء شك في حدوثه فتجري فيه أصالة العدم.

فيقال: الأصل عدمه (و عدم الدليل دليل العدم)، بمعنى أنّه إذا لم يوجد الدليل على ثبوت شيء فيحكم بعدمه، (ويستعملونه)، أي: كلا الأصلين (في نفي الحكم التكليفي والوضعي).

ثمّ قال بما حاصله: من أنّ الدليل على الأصلين ليس إلا عموم هذه الأخبار، فاستنتج عمومها للحكم الوضعي بمساعدة فهم العلماء منها ذلك. هذا تمام الكلام في وجه استدلال صاحب الفصول رحمته بأخبار البراءة على نفي الجزئية وعدوله عن الاستدلال بها على نفي الحكم التكليفي إلى الاستدلال بها على نفي الحكم الوضعي، أي: الجزئية والشرطية.

وأما كون عدوله أضعف من تمسكه بحكومة أدلة الاحتياط على أخبار البراءة، فهو من جهتين جاءتا في كلام المصنّف رحمته:

حينما أشار إلى الجهة الأولى بقوله:

(أمّا ما ادّعاه من عموم تلك الأخبار لنفي غير الحكم الإلزامي التكليفي) وهو الحكم الوضعي، (فلولا عدوله عنه في باب البراءة والاحتياط من الأدلة العقلية)، أي: لولا عدول صاحب الفصول رحمته عن الاستدلال بهذه الأخبار على نفي الحكم الوضعي في باب البراءة والاحتياط، حيث قال بوجوب الاحتياط في الشك في الجزئية والشرطية (لذكرنا بعض ما فيه من منع العموم أولاً).

وحاصل الكلام في هذا المقام - كما في شرح الأستاذ الاعتمادي والتنكابني والتعليقة - أنّ صاحب الفصول قال بتعميم أخبار البراءة وشمولها لكلا الحكمين في باب الصحيح

العموم أولاً، ومنع كون الجزئية أمراً مجعولاً شرعياً غير الحكم التكليفي وهو إيجاب

والأعم، وعدل عن هذا القول في باب البراءة. وحاصل كلامه في بحث الصحيح والأعم هو أن أصالة الاشتغال حاکمة على أخبار البراءة من حيث نفي الحكم التكليفي، إلا أن الأخبار حاکمة على أصالة الاشتغال من حيث نفي الجزئية، ودعوى ظهورها في نفي الحكم التكليفي فقط، مدفوعة:

أولاً: بأن الوضع والرفع الواقعيين في الأخبار يعمان لرفع الحكم التكليفي والوضعي. وثانياً: بأن العلماء يتمسكون بأصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم لنفي مطلق الحكم، ومستندهم فيهما أخبار البراءة، وبذلك ينجز ضعف الدلالة.

وقال في مبحث البراءة والاشتغال: «بأن أصالة العدم تعم لنفي الحكم التكليفي والوضعي، وأما أصالة البراءة فمختصة بالأول، إذ مرجعه إلى الأمن من العقاب، كما أن مرجع الاشتغال إلى الاعتناء باحتمال العقاب، ودليل أصالة العدم أمران»، أي: دليل أصالة البراءة ودليل أصالة العدم أمران؛ لأن دليل أصالة العدم هي أخبار الاستصحاب، ودليل أصالة البراءة هي أخبار البراءة، وفرق الدليلين أنه على الأول لا ينفع أصل العدم لنفي الجزئية؛ لأن استصحاب عدم الجزئية أصل مثبت؛ لأن المستصحب - أعني: العدم - ليس بحكم شرعي، ولا له أثر شرعي، إذ تعين الواجب في الأقل أثر عقلي له، وعلى الثاني ينفع؛ لأن الجزئية حكم شرعي يُنفى بأصالة البراءة.

وبالجملة، استصحاب عدم الجزئية إثبات للعدم وهو ليس بحكم شرعي ولا له أثر شرعي، ونفي الجزئية نفي للحكم الشرعي، فيترتب عليه كل أثر. ثم قال: هذا ما أدى إليه نظري سابقاً وهو فاسد في نظري الآن؛ لأن الأخبار ظاهرة في نفي المؤاخذة دون الحكم حتى تعم الوضعي والتكليفي.

وقد تقرّر عندهم أن الأحكام الوضعية لا تدور مدار العلم، بل ولا العقل والبلوغ إلا فيما شذ - إلى أن قال -: «فالتحقيق عند الشك في الجزئية والشرطية هو الاحتياط»، وهذا الكلام منه صريح في العدول، ولولا هذا العدول منه لورد عليه ما أورده المصنف بقوله: (من منع العموم أولاً)؛ لأن أخبار البراءة مختصة بالحكم التكليفي من جهة ظهورها في نفي المؤاخذة التي لا تجري إلا في نفي الحكم التكليفي، (ومنع كون الجزئية أمراً مجعولاً



المركب المشتمل على ذلك الجزء ثانياً.

وأما ما استشهد به من فهم الأصحاب وما ظهر بالتفحص، ففيه: إنَّ أول ما يظهر للمتفحص في هذا المقام أن العلماء لم يستندوا في الأصلين المذكورين إلى هذه الأخبار، أما أصلُ عدم، فهو الجاري عندهم في غير الأحكام الشرعية أيضاً من الأحكام اللفظية، كأصالة عدم القرينة وغيرها، فكيف يستند فيه بالأخبار المتقدمة؟

شرعياً غير الحكم التكليفي ... إلى آخره).

وحاصل ما أورده المصنّف رحمه الله ثانياً: هو أن الأحكام الوضعية ليست مجعولة على نحو الاستقلال شرعاً، بل أمور منتزعة من الأحكام التكليفية، حيث تكون الجزئية منتزعة من حكم تكليفي، وهو ما أشار إليه بقوله: (إيجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء)، فإذا لم تكن مجعولة لا تُرفع بأخبار البراءة؛ لأنَّ الشارع يرفع ما يكون مجعولاً له بالأصالة، وهو ليس كذلك.

وأما الجهة الثانية فقد أشار إليها رحمه الله بقوله:

(وأما ما استشهد به من فهم الأصحاب وما ظهر بالتفحص، ففيه: إنَّ أول ما يظهر للمتفحص في هذا المقام أن العلماء لم يستندوا في الأصلين المذكورين إلى هذه الأخبار؛ لأنَّ مورد أصل عدم أعم من نفي الأحكام التكليفية والوضعية، حيث يجري في الأحكام اللفظية كأصالة عدم القرينة وعدم النقل، فكيف يكون مستنداً إلى أخبار البراءة المختصة بالأحكام الشرعية مطلقاً لو لم نقل باختصاصها بنفي الأحكام التكليفية فقط؟.

فحينئذ لا يصح أن يكون أصل عدم مستنداً إلى أخبار البراءة حتى يُقال بأنهم فهموا منها العموم، وقد أشار إلى عموم مورد أصل عدم بقوله: (أما أصل عدم، فهو الجاري عندهم في غير الأحكام الشرعية أيضاً). هذا تمام الكلام في أصل عدم، حيث لم يكن مستنداً إلى أخبار البراءة على ما تخيَّله صاحب الفصول رحمه الله، وهكذا أصل عدم الدليل دليل عدم لم يكن مستنداً إلى أخبار البراءة، بل يكون مستنداً إلى شيء آخر وهو حصول القطع بعدم الشيء بعد الفحص عن وجود دليل دال عليه؛ وذلك لأنَّ المجتهد الخبير بالمدارك الشرعية إذا بذل جهده في تحصيل الدليل ولم يجده يحصل له القطع أو الظن الاطمئنان بعدم وجود الدليل، ويحصل منه القطع أو الظن بعدم الحكم في الواقع، هذا

وأما عدم الدليل دليل للعدم، فالمستند فيه عندهم شيء آخر، ذكره كل من تعرّض لهذه القاعدة، كالشيخ وابن زهرة والفاضلين والشهيد وغيرهم، ولا اختصاص له بالحكم التكليفي والوضعي.

هو مستند عدم الدليل دليل للعدم.

ويمكن أن يُقال: إنَّ مستند أصل العدم - أيضاً - هو شيء آخر، وهو أدلة الاستصحاب في باب الأحكام الشرعية وبناء العقلاء وأهل اللسان في باب الألفاظ، فكما لا اختصاص لأصل العدم بالأحكام الشرعية - كما عرفت - فكذلك لا اختصاص لعدم الدليل دليل العدم بالحكم التكليفي والوضعي، بل يجري في مسألة النبوة وأمثالها أيضاً، فإذا لم يأت مَنْ يدعي النبوة بمعجزة تدلُّ على صدق دعواه يحصل من عدم الدليل على نبوته القطع بعدم النبوة.

ولغلام رضا رحمته الله في هذا المقام كلام لا بأس بذكره، حيث قال في شرح قول المصنّف رحمته الله: (ففيه: إنَّ أوَّل ما يظهر للمتفحّص في هذا المقام) ما هذا لفظه: «أقول: شرح هذا الكلام موقوف على بيان النسبة بين مفاد هذه الأخبار ومورد الأصليين المذكورين، وهي لا تخلو عن أحد وجوه:

أحدها: أن تكون النسبة بينهما هي التباين الكلّي، بأن يقال: إنَّ مورد هذه الروايات - كما هو المستفاد من لفظ الرفع والوضع المأخوذ فيها - إنما هو ما إذا كان المقتضي للحكم موجوداً تحقّقاً، فيرتفع في صورة الجهل والخطأ والنسيان بهذه الأخبار، وهذا بخلاف الأصليين فإنَّ موردهما صورة عدم المقتضي للحكم ولو توهم ثبوته.

وثانيها: أن يكون مورد الروايات أعمّ ممّا وجد فيه المقتضي من موردهما، ولعلّ قوله رحمته الله: (مع تباينهما الجزئي) إشارة إليه وإن لم يكن التعبير به جارياً على اصطلاح أهل الميزان، بأن يقال: إنَّ مورد الروايات أعمّ ممّا وجد فيه المقتضي للحكم تحقّقاً أو توهماً، بخلاف الأصليين، وحينئذ تكون جميع موارد الأصليين مورداً للأخبار، ولا عكس، كما إذا وجد فيه المقتضي للتكليف والحكم الوضعي محقّقاً، فإنّه تجري فيه الأخبار بخلاف الأصليين.

ثالثها: أن تكون النسبة بينهما عموماً من وجه، مادّة الافتراق من طرف الأخبار ما مضى

وبالجملة: فلم نعثر على من يستدلّ بهذه الأخبار في هذين الأصلين، أمّا رواية الحجب<sup>(١)</sup> ونظائرها فظاهرٌ، وأمّا النبويُّ<sup>(٢)</sup> المتضمّن لرفع الخطأ والنسيان وما لا يعلمون، فأصحابنا بين من يدّعي ظهورها في رفع المؤاخذة ولا ينفى به غير الحكم التكليفي، كأخواته من رواية الحجب وغيرها، وهو المحكي عن أكثر الأصوليين.

وبين من يتعدّى عن ذلك إلى الأحكام الغير التكليفية، لكن في موارد وجود الدليل على ذلك الحكم وعدم جريان الأصلين المذكورين، بحيث لو لا النبويّ لقالوا بثبوت ذلك الحكم.

ومن طرف الأصلين جريانهما في الأحكام اللفظية، كأصالة عدم القرينة وغيرها، وعلى كلّ تقدير لا يجوز التمسك بهذه الأخبار لاعتبار الأصلين، أمّا على الأول والأخير فواضح، وأمّا على الثاني، فلأنّ الدليل - وإن كان كثيراً - أعمّ من المدّعى، لكنّ المفروض في المقام اختلاف الحيثية، فإنّ حيثية اعتبار الأصلين عدم وجود المقتضي وإن كان في موردهما توهم ثبوته، وحيثية جريان الأخبار وجود المقتضي ولو توهمًا، فلا يجوز التمسك لاعتبار الأول بالحيثية المأخوذة فيه بالثاني، أترى من نفسك إذا حصل الاختلاف في وجوب إكرام زيد العالم من حيث كونه زيداً لا من حيث علمه التمسك بقوله: أكرم العلماء حاشاً؟». انتهى. والكلام في شرح العبارات على ما في شرح الأستاذ الاعتمادي.

(وبالجملة، فلم نعثر على من يستدلّ بهذه الأخبار في هذين الأصلين، أمّا رواية الحجب ونظائرها) كرواية السعة (فظاهرٌ) لعدم فهم الأصحاب منها إلا رفع الحكم التكليفي، فلا تدلّ على نفي الحكم الوضعي.

(وأمّا النبويُّ المتضمّن لرفع الخطأ والنسيان وما لا يعلمون، فأصحابنا بين من يدّعي ظهورها في رفع المؤاخذة ولا ينفى به غير الحكم التكليفي)، فلا يدلّ إلا على نفي الحكم التكليفي، كأخواته.

(وبين من يتعدّى عن ذلك إلى الأحكام الغير التكليفية)، أي: الأحكام الوضعية، كنفى الحدود والقصاص والجزئية، (لكن في موارد وجود الدليل على ذلك الحكم وعدم جريان الأصلين المذكورين) بأن يكون مورد الأصلين مبايناً مع مورد النبوي؛ لأنّ موردهما هو ما

(١) التوحيد: ٩/٤١٣. الوسائل ٢٧: ١٦٣، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٣٣.

(٢) الخصال: ٩/٤١٧. التوحيد: ٢٤/٣٥٣. الوسائل ١٥: ٣٦٩، أبواب جهاد النفس، ب ٥٦، ح ١.

ونظرهم في ذلك أنّ النبويّ، بناء على عمومته لنفي الحكم الوضعي حاكمٌ على تلك الأدلة المثبتة لذلك الحكم الوضعي، ومع ما عرفت، كيف يدّعي أنّ مستند الأصلين المذكورين المتفق عليهما هو هذه الروايات التي ذهب الأكثر إلى اختصاصها بنفي المؤاخذة؟. نعم، يمكن التمسكُ به - أيضاً - في مورد جريان الأصلين المذكورين، بناء على أنّ صدق رفع أثر هذه الأمور - أعني: الخطأ والنسيان وأخواتهما - كما يحصلُ بوجود المقتضي لذلك

إذا لم يكن هناك دليلٌ أصلاً، كما إذا شكّ في حرمة التتن، فيقال الأصل عدم الحرمة، أو أنّ عدم الدليل على الحرمة دليلٌ عدم الحرمة، ومورد النبوي هو ما إذا كان هناك دليلٌ عامٌ شامل للتسعة وما يقابلها، حتى يصدق الرفع عليه، (بحيث لولا النبويّ لقالوا بثبوت ذلك الحكم) كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ﴾<sup>(١)</sup> فإنه شامل للعامد والخاطيء، والحديث يرفعه عن الخاطيء.

وكقوله ﷺ: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)<sup>(٢)</sup> فإنه شامل للذاكر والناسي، والحديث يرفعه عن الناسي، وكقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾<sup>(٣)</sup> الآية، فإنه شامل للعالم بخمريّة شيء والجاهل به، والحديث يرفعه عن الجاهل، ولا يجري الأصلان في مثل هذه الموارد التي قام عليها الدليل في الجملة. (ونظرهم في ذلك) إلى (أنّ النبويّ بناءً على عمومته لنفي الحكم الوضعي حاكمٌ على تلك الأدلة المثبتة لذلك الحكم الوضعي) على ما عرفت من حكومة رفع الخطأ على عموم القتل بالقتل، ورفع النسيان على عموم (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب).

(ومع ما عرفت) من تباين المورد (كيف يدّعي أنّ مستند الأصلين المذكورين المتفق عليهما هو هذه الروايات التي ذهب الأكثر إلى اختصاصها بنفي المؤاخذة؟) فقط. نعم، يمكن التمسكُ به - أيضاً - في موارد جريان الأصلين المذكورين بناءً على أنّ صدق

(١) البقرة: ١٧٨.

(٢) غوالي اللآلي ٣: ٦٥/٨٢، والحديث فيه عن النبي ﷺ، وقريب منه في الكافي ٣: ٢٨/٣١٧، وقريب منه أيضاً في التهذيب ٢: ٥٧٣/١٤٦، ٥٧٤، ٥٧٥، وكذلك الوسائل ٦: ٣٧، أبواب القراءة في الصلاة، ب ١، ح ١، وفي صحيح مسلم ١: ٣٩٤/٢٤٧: (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب).

(٣) المائدة: ٩٠.

الأثر تحقيقاً، كما في موارد ثبوت الدليل المثبت لذلك الأثر الشامل لصورة الخطأ والنسيان، كذلك يحصل بتوهم ثبوت المقتضي ولو لم يكن عليه دليل ولا له مقتض محقق، لكن تصادق بعض موارد الأصلين والرواية - مع تباينهما الجزئي - لا يدلّ على الاستناد لهما بها، بل يدلّ على العدم.

ثم إن في الملازمة التي صرّح بها في قوله: «وإلا لدلت هذه الأخبار على نفي حجّية الطرق الظنيّة كخبر الواحد وغيره»، منعاً واضحاً، ليس هنا محلّ ذكره، فافهم.

رفع أثر هذه الأمور - أعني: الخطأ والنسيان وأخواتهما - كما يحصل بوجود المقتضي لذلك الأثر تحقيقاً، كما في موارد ثبوت الدليل المثبت لذلك الأثر الشامل لصورة الخطأ والنسيان، كذلك يحصل بتوهم ثبوت المقتضي ولو لم يكن عليه دليل ولا له مقتض محقق).

وحاصل جميع ما ذكر، هو أنّ الرفع في حديث الرفع أعمّ من الدفع، إلا أنّ مجرد تصادق بعض موارد الأصلين مع الرواية - مع تباينهما الجزئي - لا يكون دليلاً على استناد الأصلين إليها، كما عرفت سابقاً في تعليقة غلام رضا.

وحاصل الكلام في هذا المقام كما في شرح الأستاذ الاعتمادي والأوثق والتكابني، هو أنّ النسبة بين مورد الرواية ومورد الأصلين وإن لم تكن تبايناً كلياً، بل هي التباين الجزئي، والمراد منه هو العموم من وجه، فمادّة الافتراق من جانب النبوي هي موارد وجود المقتضي، كما عرفت أمثلة ذلك، ومادّة الافتراق من جانب الأصلين هي الأصول اللفظيّة، كأصالة عدم القرينة وعدم النقل والاشتراك، ومادّة الاجتماع هي موارد توهم ثبوت المقتضي، كشرب التتن المشكوك تحريمه، وكالآثار المختصّة من الأوّل بالعامد والذاكر مثلاً، فإنّ العقل لا يقبّح تنجز هذه التكاليف بواسطة إيجاب التحفّظ والاحتياط في الدين، فيجري فيها النبوي والأصلان.

وكيف كان، فإنّ الوجه في التصادق على نحو التباين الجزئي لا يدلّ على الاستناد، بل يدلّ على العدم، هو أنّ الدليل يجب أن يكون مساوياً للمدلول أو أعمّ منه، ولا يجوز أن يكون أخصّ منه ولو على نحو العموم من وجه.

(ثم إن في الملازمة التي صرّح بها في قوله: «وإلا لدلت هذه الأخبار على نفي حجّية الطرق الظنيّة كخبر الواحد وغيره»، منعاً واضحاً ليس هنا محلّ ذكره)، هذا الكلام ردّ من

المصنّف يُبَيِّنُ لما تقدّم عن صاحب الفصول يُبَيِّنُ من تقديم أدلة الاحتياط على أخبار البراءة؛ لأنّ موضوع البراءة هو عدم الطريق على الحكم الشرعي نفيًا أو إثباتًا، وأدلة الاحتياط طرق شرعية فتكون حاکمة على البراءة، إذ لا يصدق الحجب معها (وإلا لدلت)، أي: لو لم يكن الأمر كذلك لكانت أدلة البراءة مقدّمة على أدلة الاحتياط.

ومن هنا يتولّد قياس استثنائي وهو أنّه لو كانت أدلة البراءة مقدّمة على أدلة الاحتياط لكانت مقدّمة على الأمارات الظنيّة كخبر الواحد أيضاً، والتالي باطل قطعاً، إذ لم يقل أحدٌ بتقديم أدلة البراءة على الأمارات الظنيّة، فالمقدّم مثله، أي: تقديم أدلة البراءة على أدلة الاحتياط، فيكون الأمر بالعكس وهو تقديم أدلة الاحتياط على البراءة.

هذا ما تقدّم من صاحب الفصول يُبَيِّنُ فردّه المصنّف يُبَيِّنُ بما حاصله: بأنّ الملازمة غير ثابتة وذلك للفرق بين أدلة الاحتياط والأمارات، فنظراً إلى هذا الفرق تنتفي الملازمة المذكورة في القياس الاستثنائي، فحكومة أدلة البراءة حينئذٍ على أدلة الاحتياط لا تستلزم حكومتها على الأمارات أيضاً، بل الأمر بالعكس وهو حكومة الأمارات على البراءة، ومع ذلك تكون أدلة البراءة حاکمة على أدلة الاحتياط، أي: قاعدة الاشتغال.

وحاصل الفرق: إنّ الشارع نزل مؤدّيات الأمارات بمنزلة الواقع، وقد ألغى احتمال الخلاف فيها، وجعلها - بأدلة اعتبارها - بمنزلة القطع، فكأنّه قال الشارع: كلّ ما أدت إليه هذه الأمارات افرضه نفس الواقع، بإلغاء احتمال تخلفها عنه، وترتيب آثار الواقع عليه، هذا معنى اعتبار الأمارات شرعاً، ومعنى قاعدة الاشتغال هو حكم العقل بالاحتياط دفعاً للعقاب المحتمل المترتب على مخالفة المأمور به وتحصيلاً للأمن عن العقاب.

فإذا دلّ دليل على عدم وجوب الأكثر في المقام كأخبار البراءة لحصل الأمن من العقاب بها على ترك الأكثر، وينتفي احتمال العقاب، فكيف يحكم العقل بالاحتياط دفعاً للعقاب؟. وحينئذٍ فالمتحصّل، إنّ حكومة أخبار البراءة مقدّمة على قاعدة الاشتغال لأجل حصول الأمن بها عن العقاب على ترك الأكثر، وإن كان واجباً في الواقع لا تستلزم حكومتها على الأمارات وأخبار الأحاد حتى يُستدلّ بالقياس الاستثنائي على تقديم أدلة الاحتياط على أدلة البراءة، ويُقال: إنّ لو كانت أدلة البراءة مقدّمة على أدلة الاحتياط لكانت مقدّمة

واعلم أنّ هنا أصولاً ربما يتمسك بها على المختار.  
 منها: أصالة عدم وجوب الأكثر، وقد عرفت سابقاً حالها.  
 ومنها: أصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيته، حاله حال سابقه بل أردأ، لأنّ  
 الحادث المجعول هو وجوب المركّب المشتمل عليه.

على الأمارات أيضاً، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.  
 وبالجملة، إنّ الأمارات الظنيّة حاکمة على البراءة، وأدلة البراءة حاکمة على أدلة  
 الاحتياط؛ ذلك لأنّ وجوب الاحتياط يكون من جهة وجوب دفع العقاب المحتمل، وهذا  
 الاحتمال ينتفي بأصالة البراءة، ومعها لا يبقى احتمال العقاب حتى تجري قاعدة  
 الأستغال.

(فافهم) لعلّه إشارة إلى ردّ كلام صاحب الفصول رحمته من جهة أخرى، وهي قلب ما ذكر  
 من القياس الاستثنائي عليه، بأن يُقال: إنّه لو كانت أدلة الاحتياط مقدّمة على أدلة البراءة  
 لكانت مقدّمة على الأمارات الظنيّة أيضاً، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.  
 (واعلم أنّ هنا أصولاً ربما يتمسك بها على المختار) وهذه الأصول كلّها داخلة في  
 استصحاب عدم، إلا أنّ بعضها يجري في نفي الحكم وبعضها في نفي الموضوع، ثمّ إنّ  
 الأصول الحكميّة على أقسام:

منها: ما أشار إليه بقوله: (منها: أصالة عدم وجوب الأكثر، وقد عرفت سابقاً حالها)  
 فراجع شرح قول المصنّف: (لكنّ الإنصاف: إنّ التمسك بأصالة عدم وجوب الأكثر لا ينفع  
 في المقام، بل هو قليل الفائدة)، حيث قلنا هناك بأنّ أصالة عدم وجوب الأكثر بالوجوب  
 النفسي معارضة مع أصالة عدم وجوب الأقلّ كذلك، وأصالة عدم مطلق الوجوب تكون  
 قليلة الفائدة.

(ومنها: أصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيته، حاله حال سابقه... إلى آخره)،  
 و توضيح الإشكال على هذا الأصل وكونه أردأ من الأصل الأوّل يحتاج إلى ذكر مقدّمة،  
 وهي أنّ لوجوب الجزء معاني عديدة:

منها: أنّ يكون المراد منه وجوبه الضمني والتبعي وهو عين وجوب الكلّ، غاية الأمر  
 أنّ الوجوب المتعلّق بالمركّب منبسط على سائر الأجزاء، فيكون وجوب الجزء عين

فوجوب الجزء في ضمن الكل عين وجوب الكل، ووجوبه المقدمي بمعنى اللابديّة لازم له غير حادث بحدوث مغاير كزوجيّة الأربعة، وبمعنى الطلب الغيري حادث مغاير، لكن لا

وجوب الكل، والفرق بينهما اعتباري، وقد أشار إلى وجوب الجزء بهذا المعنى بقوله: (فوجوب الجزء في ضمن الكل عين وجوب الكل).

ومنها: أن يكون المراد منه هو الوجوب اللغوي للجزء، بمعنى اللابديّة، أي: لا بد من وجود الجزء للإتيان بالكل، كما أشار إليه بقوله: (ووجوبه المقدمي بمعنى اللابديّة لازم له ... إلى آخره).

ومنها: أن يكون المراد منه هو الوجوب الغيري الذي وقع النزاع فيه في مسألة مقدّمة الواجب، كما أشار إليه بقوله: (وبمعنى الطلب الغيري حادث مغاير... إلى آخره). وبعد هذه المقدّمة نقول: إن أصالة عدم وجوب الجزء في جميع المعاني المذكورة محلّ إشكال.

أما المعنى الأول؛ فلأن أصالة عدم وجوب الجزء بهذا المعنى يرجع إلى أصالة عدم وجوب الكل - أعني: الأكثر - وقد تقدّم الإشكال فيه في الأصل الأول. وأما المعنى الثاني، فيردّ عليه:

أولاً: إن الوجوب بهذا المعنى يكون لازماً لماهيّة الجزء، كالزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة، فلا يتصوّر فيه عدم الوجوب المنفك عن الجزئية حتى يجري فيه استصحاب عدم الوجوب، وهذا الإشكال يرجع إلى عدم الحالة السابقة المتيقّنة لعدم الوجوب بهذا المعنى.

وثانياً: إنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب نفسه حكماً شرعياً أو ممّا يترتب عليه أثر شرعي، والمستصحب في المقام - أعني: اللابديّة - ليس حكماً شرعياً حتى يستصحب عدمه، بل هو أمرٌ انتزاعي لا يترتب عليه أي أثر شرعي.

وأما المعنى الثالث، فيردّ عليه بأنّه أصل مثبت، إذ لا يترتب على استصحاب عدم وجوب الجزء إلاّ تعيين الماهية في الأقل، وهو أثر عقلي لا يترتب على المستصحب إلاّ على القول بحجية الأصل المثبت.

هذا تمام الكلام في الإشكال على هذا الأصل، وبما تقدّم يظهر وجه كون هذا الأصل



يترتب عليه أثر يجدي فيما نحن فيه إلا على القول باعتبار الأصل المثبت، ليثبت بذلك كون

أردأ من الأصل الأول، وهو أن وجوب الأكثر في الأصل الأول يكون مسبقاً بالعدم، وأما وجوب الجزء ببعض المعاني المذكورة لم يكن مسبقاً بالعدم كما عرفت.

وهنا نورد كلام المرحوم غلام رضا رحمته إتماماً للفائدة، حيث قال في مقام شرح قول المصنّف رحمته: (واعلم أن هنا أصولاً): إنها بين طائفتين: أصول حكمية وأصول موضوعية.

أما الأولى، فهي بين خمسة:

منها: أصالة عدم وجوب الأكثر، وقد عرفت ما فيه.

ومنها: أصالة عدم وجوب الشيء المشكوك جزئيته.

ومنها: أصالة عدم وجوبه المقدمي بمعنى اللابدية.

ومنها: أصالة عدم وجوبه المعلولي، أعني: وجوبه من حيث التولد عن وجوب ذي

المقدمة المعبر عنه بالتبعي.

ومنها: أصالة عدم وجوبه الغيري الأصلي.

وفي الكلّ نظر، وقبل بيان وجه النظر لابد من الفرق بينها، فنقول: إن الجزء له اعتباران:

أحدهما: لحاظه باعتبار عنوانه الثانوي، أعني: لحاظه من حيث اتصافه بصفة الجزئية

وكونه جزءاً من الكلّ، وبعبارة أخرى كونه واجباً بانضمام سائر الأجزاء الأخر.

وثانيهما: لحاظه باعتبار عنوان المقدمة مع قطع النظر عن وصف الجزئية، وهذا أيضاً؛

تارة: يلاحظ بعنوان وجوبه العقلي بمعنى اللابدية، وأخرى: بعنوان وجوبه المعلولي

المتولد من الأمر بذي المقدمة، وثالثة: بعنوان وجوبه الغيري الأصلي، أعني: ما يأتي به

تحت الخطاب المستقلّ لكن للغير، كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾<sup>(١)</sup>، وقوله:

﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾<sup>(٢)</sup>، وقوله: ﴿وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾<sup>(٣)</sup>، إلى غير ذلك.

إذا عرفت هذا فنقول:

أما الأول، ففيه أن وجوب الجزء بهذا اللحاظ عين وجوب الكلّ، والمراد ليس هو

(١) المدثر: ٣.

(٢) البقرة: ٢٣٨.

(٣) الحج: ٧٧.

## الماهية هي الأقل.

الاتحاد في المفهوم أو التصادق بحسب المصادق، كيف وخلافه ضروري، بل المراد اتحادهما بحسب الانتزاع والمصلحة الباعثة للطلب، أما الأول؛ فلأن انتزاع الجزئية من الجزء لا يكون إلا بعد لحاظ سائر الأجزاء، فكما أن انتزاع صفة الكلية من الأجزاء بعد لحاظها، فكذلك انتزاع الجزئية أيضاً من الجزء إنما هو بعد لحاظها، وأما الثاني؛ فلأن كلاً من الكل والجزء بحسب المصلحة الباعثة للطلب في عرض واحد، ولذا يرتفع الكل بارتفاع بعض الأجزاء، وكيف كان فجرى ان الأصل في الجزء بهذا اللحاظ تابع لجريانه في الكل، وقد عرفت ما في الثاني، فكذلك الأول.

وأما الثاني؛ فلأن وجوبه بمعنى اللابديّة من لوازم الماهيات، نظير زوجية الأربعة وحلاوة التمر مثلاً، فليس من الحوادث لكي يأتي في حيز الأصل.

وأما الثالث؛ فلكونه فاقداً للحالة السابقة؛ لأنه ليس لنا زمان يعلم فيه عدم وجوبه المعلولي من حيث كونه متولداً من وجوب ذي المقدّمة حتى يستصحب، نعم، كان مسبوqاً بالعدم الأزلي لكنّه غير وجوبه بهذا العنوان.

وأما الرابع؛ فلأن أثره ليس إلا إثبات كون الماهية هي الأقل، فهو من الأصول المثبتة.

وأما الثانية - أعني بها: ما يكون مجراه غير الحكم الشرعي - فهي بين أربعة:

منها: أصالة عدم جزئية الشيء المشكوك للمركب الواقعي، هذا ثابت على ما هو التحقيق من أن الجزئية ليست من الأحكام الوضعية.

ومنها: أصالة عدم صيرورته جزءاً لمركب.

ومنها: أصالة عدم دخله وملاحظته في المركب.

ومنها: أصالة عدم جزئية الشيء في التفات الأمر إلى هذا الجزء حين تصوّر المركب.

وفي الكل مجالاً للمناقشة، أما الأول ففيه أنه فاقد للحالة السابقة، وأما الثاني فهو من الأصول المثبتة، وأما الثالث فالفرق بينه وبين سابقه نظير الفرق بين الوجوب والإيجاب، فإن الجزئية من صفات الأفعال والأعيان الخارجية، وهذا بخلاف الدخّل فإنه من صفات الجاعل والمخترع.

وشرح كلام المصنّف في جريان هذا الأصل أن الأمر إذا أراد الأمر بمركب فله عالم

في مقام الإنشاء وجعل الوجوب وعالم في مقام اختراعه للمركب وجعل تركيبه، أعني به: ملاحظة عدّة أجزاء لا ارتباط بينها في أنفسها ولا وحدة تجمعها شيئاً واحداً، والأصل في طرف الأكثر وإن لم يكن جارياً بالنسبة إلى عالم الأول كما عرفت سابقاً، لكن لجريانه بالنسبة إلى عالم الثاني كلّ المجال، بأن يقال: إنّ الماهيات المركبة لما كان تركيبها جعلياً واختراعياً توقف جزئية شيء لها على ملاحظته معها، فتكون الملاحظة بالنسبة إلى كلّ جزء حادثاً من الحوادث، فإذا جاءت بمقام الشك تأتي في حيز الأصل، وإذا ثبت عدمها في الظاهر يترتب عليه كون الماهية الأمور بها هي الأقل؛ لأنّ تعيين الماهية في ضمن الأقل يحتاج إلى جنس وجودي وهي الأجزاء المعلومة وفصل عدمي وهو عدم ملاحظة غيرها معها، والجنس موجود بالفرض والفصل ثابت بالأصل، فتتعيّن الماهية في ضمن الأقل.

وهذا نظير إثبات الغرّة بالأصل وانحصار الوارث في الموجود إلى غير ذلك مما اشتمل على جنس وجودي محقق الثبوت وفصل عدمي مشكوك الحصول، فإنّ الغرّة عبارة عن يوم لا يسبقه يوم، والأول موجود بالعيان والثاني محرز بالأصل، وهكذا غيرها، وكيف كان، فحاصل مناقشته بقره فيه أنّه معارض بالمثل.

وتقرير المعارضة: إنّ ماهية الأقل عبارة عن عدّة أجزاء لا يكون للغير مدخل فيها، وماهية الأكثر عبارة عنها بلحاظ الجزء المشكوك معها، فتكون إحدى الماهيتين ضدّاً للأخرى، وجريان الأصل في الثاني لكي يثبت به الأول ليس أولى من العكس.

وفيه: إنّ ما ذكره بقره إنّما هو متعيّن في المركبات التي كانت دفعية الحصول، كما إذا خلق حيوان ولم يعلم أنّه ذات أرجل أو رجلين، وهذا بخلاف المركبات التدريجية كما في المقام، فإنّ الملاحظة والدخل بالنسبة إلى الأقل متيقّن وبالنسبة إلى الجزء الزائد مشكوك، فيندفع بالأصل.

ودعوى: إنّ عنوان المركب في الأقل مغاير لعنوانه في الأكثر، مدفوعة بأنّ هذا العنوان ما نشأ إلا من صرف الانتزاع، كيف والموجود في الخارج ليس إلا صرف الأجزاء؟ فالأولى في مقام دفع هذا الأصل أن يقال: إنّ من الأصول المثبتة، كيف والثابت به إنّما هو تعيين

ومنها: أصالة عدم جزئية الشيء المشكوك، وفيه: إنَّ جزئية الشيء المشكوك - كالسورة للمركب الواقعي وعدمها - ليست أمراً حادثاً مسبقاً بالعدم.  
وإن أريد أصالة عدم صيرورة السورة جزءاً لمركب مأموره، ليثبت بذلك خلو المركب المأموره منه، ومرجعه إلى أصالة عدم الأمر بما يكون هذا جزءاً منه، ففيه مامر من أنه

الماهية في ضمن الأقل؟.

وأما الرابع، فالفرق بينه وبين سابقه أن الالتفات إنما هو من مقدمات الدخل، فإن الجاعل لا بد له أولاً من الالتفات إلى الجزء لكي يدخله في المركب، والمناقشة فيه مذكورة في المتن. انتهى.

(ومنها: أصالة عدم جزئية الشيء المشكوك) وهذا الأصل من الأصول الموضوعية.  
(وفيه: إنَّ جزئية الشيء المشكوك - كالسورة للمركب الواقعي وعدمها - ليست أمراً حادثاً مسبقاً بالعدم).

وتوضيح إشكال المصنّف رحمه الله يحتاج إلى بيان معنى الجزئية، فنقول: إنَّ الجزئية لها أربعة معانٍ كما في شرح الأستاذ الاعتمادي:  
أحدها: هو المعنى المعروف المقابل للكليّة.  
وثانيها: هو تعلق الأمر به منضمّاً إلى سائر الأجزاء.  
وثالثها: هو اعتبار الوحدة بينه وبين سائر الأجزاء.  
ورابعها: هو الالتفات إليه عند الالتفات إلى سائر الأجزاء. وإجراء أصالة عدم الجزئية في الكلّ فاسدة.

أما الأول؛ فلأجل ما أشار إليه رحمه الله بقوله: (إنَّ جزئية الشيء المشكوك) إلى أن قال: (ليست أمراً حادثاً مسبقاً بالعدم) حتى تجري فيها أصالة عدم الجزئية؛ وذلك لأنَّ الجزئية قبل جعل الكلّ كانت معدومة قطعاً بسبب عدم الكلّ، فالجزئية متأخرة في مقام الجعل عن جعل الكلّ ومنتزعة منه، فليست لعدم الجزئية حالة سابقة متيقّنة عرض لها الشكّ حتى تجري فيها أصالة العدم.

وأما الثاني؛ فلأجل ما أشار إليه رحمه الله بقوله: (وإن أريد أصالة عدم صيرورة السورة جزءاً لمركب مأمور، به ليثبت بذلك خلو المركب المأموره منه) إلى قوله: (ففيه مامر من أنه

أصل مثبت.

وإن أريد أصالة عدم دخل هذا المشكوك في المركب عند اختراعه له، الذي هو عبارة عن ملاحظة عدّة أجزاء غير مرتبطة في نفسها شيئاً واحداً، ومرجعها إلى أصالة عدم ملاحظة هذا الشيء مع المركب المأمور به شيئاً واحداً، فإنّ الماهيات المركبة لما كان تركبها جعلياً حاصلًا بالاعتبار، وإلا فهي أجزاء لا ارتباط بينها في أنفسها ولا وحدة تجمعها إلا باعتبار معتبر، توقّف جزئية شيء لها على ملاحظته معها واعتبارها مع هذا الشيء أمراً واحداً، فمعنى جزئية السورة للصلاة ملاحظة السورة مع باقي الأجزاء شيئاً واحداً، وهذا معنى اختراع الماهيات وكونها مجعولة، فالجعل والاختراع فيهما من حيث التصوّر والملاحظة لا من حيث الحكم حتى تكون الجزئية حكماً شرعياً وضعياً في مقابل الحكم التكليفي، كما اشتهر في السنة جماعة، إلا أن يريدوا بالحكم الوضعي هذا المعنى.

وتمام الكلام يأتي في باب الاستصحاب إن شاء الله تعالى، عند ذكر التفصيل بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية، ثم إنه إذا شك في الجزئية بالمعنى المذكور فالأصل عدمها، فإذا ثبت عدمها في الظاهر يترتب عليه كون الماهية المأمور بها هي الأقل؛ لأنّ تعيين الماهية في الأقل يحتاج إلى جنس وجودي وهي الأجزاء المعلومة، وفصل عدمي هو عدم جزئية غيرها وعدم ملاحظته معها، والجنس موجود بالفرض والفصل ثابت بالأصل، فتعيّن المأمور به، فله وجه.

أصل مثبت)، أي: ما مرّ في الإشكال على الأصل الحكمي من أنّ تعيين الماهية المأمور بها في الأقل بالأصل لا يصحّ إلا على القول باعتبار الأصل المثبت.

وأما الثالث؛ فلأجل ما أشار إليه ﷺ بقوله: (وإن أريد أصالة عدم دخل هذا المشكوك في المركب عند اختراعه له ... إلى آخره) إلى أن قال: (فله وجه) جواب للشرط وهو قوله: (وإن أريد ... إلى آخره)؛ وذلك لعدم كون الأصل - حينئذٍ - مثبتاً، فإنّ الماهية المأمور بها - وهي الأقل - لها جزء وجودي يكون جنساً لها وهو الأجزاء المعلومة، وفصل عدمي وهو عدم ملاحظة غيرها معها، فالجنس موجود بالفرض والفصل محرز بالأصل، وبذلك يتعيّن المأمور به في الأقل من دون أن يكون الأصل مثبتاً، إذ المقصود من الأصل هو إثبات عدم الجزئية فقط لا شيء آخر حتى يقال بأنّه مثبت، فإذا ثبت عدم جزئية المشكوك بالأصل

إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ جَزِيئَةَ الشَّيْءِ مَرْجِعُهَا إِلَى مَلاحِظَةِ المَرْكَبِ مِنْهُ وَمِنَ الباقِي شَيْئاً واحِداً، كما أَنَّ عَدَمَ جَزِيئَتِهِ راجِعٌ إِلَى مَلاحِظَةِ غَيْرِهِ مِنَ الأجزاء شَيْئاً واحِداً، فَجَزِيئَةُ الشَّيْءِ وَكَلِيَّةُ المَرْكَبِ المَشْتَمَلِ عَلَيْهِ مَجْعُولٌ بِجَعْلِ واحِدٍ، فَالشَّكُّ فِي جَزِيئَةِ الشَّيْءِ شَكٌّ فِي كَلِيَّةِ الأَكْثَرِ وَنَفْيُ جَزِيئَةِ الشَّيْءِ نَفْيٌ لِكَلِيَّتِهِ، فَإِثْبَاتُ كَلِيَّةِ الأَقْلِ بِذَلِكَ إِثْبَاتٌ لِأَحَدِ الضَّادِينَ بِنَفْيِ الأَخرِ، وَلَيْسَ أَوَّلَى مِنَ العَكْسِ.

فينضم إليه جزئية سائر الأجزاء المعلومة، فتكون النتيجة هي كون المأمور به هو الأقل.

ثم أشار ﷺ إلى الإيراد على هذا بقوله:

(إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ جَزِيئَةَ الشَّيْءِ مَرْجِعُهَا إِلَى مَلاحِظَةِ المَرْكَبِ مِنْهُ وَمِنَ الباقِي شَيْئاً واحِداً، كما أَنَّ عَدَمَ جَزِيئَتِهِ راجِعٌ إِلَى مَلاحِظَةِ غَيْرِهِ مِنَ الأجزاء شَيْئاً واحِداً... إِلَى آخِرِهِ).

فيكون المركب من الجزء المشكوك ومن الباقي مغايراً مع المركب من الباقي فقط، ثم إن الجزئية بمعنى ملاحظة المركب منه ومن الباقي شيئاً واحداً مع الكلية مجعولة بجعل واحد، بمعنى أن الجاعل يلاحظ عشرة أو تسعة أجزاء معاً ويجعلها شيئاً واحداً.

وتقدم أن المركب من العشرة مغاير مع المركب من التسعة بل هما ضدان، فيكون - حينئذٍ - الشك في جزئية الشيء شكاً في كلية الأكثر، ونفي جزئية الشيء بالأصل نفي لكلية الأكثر، وإثبات كلية الأقل بالأصل إثبات لأحد الضدين بنفي الآخر.

(وليس أولى من العكس).

أي: كما يُقال: إن الأصل عدم جزئية السورة بمعنى عدم ملاحظة العشرة شيئاً واحداً حتى تثبت كلية الأقل، كذلك يقال: إن الأصل عدم ملاحظة التسعة شيئاً واحداً حتى تثبت كلية الأكثر، فأحد الأصلين ليس بأولى من الآخر، فما ذكر من تعيين المأمور به في الأقل بجنس وجودي معلوم بالوجدان وفصل عدمي ثابت بالأصل لا يرجع إلى محصل صحيح، إذ عرفت أن تعيين الماهية المأمور بها في الأقل يحصل من ملاحظة التسعة شيئاً واحداً لا من مجرد عدم جزئية الشيء، فحينئذٍ لا يبقى نفي الجزئية فصلاً لتعيين الأقل، بل هو نفي لتعيين الأكثر، ويلزمه وجوب الأقل، هكذا جاء في شرح الأستاذ الاعتمادي بتلخيص وتوضيح منا.

وأما الرابع فقد أشار إليه ﷺ بقوله:

ومنه يظهر عدم جواز التمسك بأصالة عدم التفات الأمر حين تصوّر المركب إلى هذا الجزء حتى يكون بملاحظته شيئاً واحداً مركباً من ذلك ومن باقي الأجزاء؛ لأنّ هذا - أيضاً - لا يثبت أنّه اعتبر بالتركيب بالنسبة إلى باقي الأجزاء.

هذا، مع أنّ أصالة عدم الالتفات لا تجري بالنسبة إلى الشارع المنزّه عن الغفلة، بل لا تجري مطلقاً فيما دار أمر الجزء بين كونه جزءً واجباً أو جزءً مستحباً لحصول الالتفات فيه قطعاً، فتأمل.

(ومنه يظهر عدم جواز التمسك بأصالة عدم التفات الأمر حين تصوّر المركب إلى هذا الجزء... إلى آخره).

بمعنى أنّ الجاعل لم يكن حين تصوّر المركب ملتفتاً إلى هذا الجزء حتى يكون المركب ما هو المركب منه ومن باقي الأجزاء، فيكون مرجع الشك في جزئية الشيء إلى الشك في الالتفات إليه، وتجري فيه أصالة عدم الالتفات، فيترتب عليه تعيين المأمور به في الأقل، إلا أنّه يُردّ عليه:

أولاً: ما تقدّم من الإيراد في الوجه الثاني، وهو إثبات أحد الضدين بنفي الآخر بالأصل؛ وذلك لأنّ جزئية السورة مثلاً وكون الماهية المأمور بها هو الأكثر مبنية على التفات الجاعل إلى العشرة وعدم الجزئية، وكون الماهية المأمور بها هو الأقل مبنية على الالتفات إلى التسعة، فحينئذٍ تتعارض أصالة عدم الالتفات إلى هذا الجزء المشكوك الراجعة إلى عدم الالتفات إلى العشرة، كي يثبت به تعيين المأمور به في الأقل مع أصالة عدم الالتفات إلى التسعة، كي يثبت بها تعيين المأمور به في الأكثر، ومن الواضح أنّه ليس أحد الأصلين أولى من الآخر.

وثانياً: ما أشار إليه عليه السلام بقوله: (مع أنّ أصالة عدم الالتفات لا تجري بالنسبة إلى الشارع المنزّه عن الغفلة)؛ لأنّ المفروض أنّ الجاعل في المقام هو الشارع المنزّه عن الغفلة، فكيف يجري في حقّه أصالة عدم الالتفات المستلزم للغفلة؟.

(بل لا تجري مطلقاً)، أي: لا بالنسبة إلى الشارع ولا بالنسبة إلى غيره (فيما دار أمر الجزء بين كونه جزءً واجباً أو جزءً مستحباً لحصول الالتفات فيه قطعاً، فتأمل) لعلّه إشارة إلى ردّ ما ذكره من عدم جريان أصالة عدم الالتفات فيما دار أمر الجزء بين كونه واجباً أو مستحباً.

وحاصل الردّ: إنّ حصول القطع بالالتفات - حينئذٍ - مبنيّ على كفاية جعل واحد في الأجزاء الواجبة والمستحبة، وليس الأمر كذلك، بل كلّ منهما يحتاج إلى جعل على حدة، فالالتفات إلى الأجزاء الواجبة في مقام الجعل مغايرٌ للالتفات إلى الأجزاء المستحبة، وحينئذٍ يكون الجاري في تردّد الجزء بين كونه واجباً أو مستحباً أصلاً متعارضاً لا أصلّ واحد، حتى يقال بعدم جريانه بعد العلم بالالتفات، إلا أنّ خصوصيّة الالتفات مشكوكة فيجري فيها الأصلان معاً، أي: أصالة عدم الالتفات إلى الأجزاء الواجبة بالخصوص وأصالة عدم الالتفات إلى الأجزاء المستحبة كذلك.

أو هو إشارة إلى ردّ ما ذكره من أنّ جريان أصالة عدم الالتفات تنافي تنزّه الشارع عن الغفلة.

وحاصل الردّ: إنّ المنفي بالأصل هو الالتفات الخاصّ الذي يقع مقدّمة لاعتبار وحدة الأجزاء، ونفي هذا الالتفات لا يستلزم الغفلة، وبذلك لا يتنافى مع أدلّة تنزّه الشارع عن الغفلة، فتأمّل.



## المسألة الثانية

### إجمال الدليل

ما إذا كان الشك في الجزئية ناشئاً من إجمال الدليل، كما إذا علق الوجوب في الدليل اللفظي بلفظ مردّد بأحد أسباب الإجمال بين مركّبين يدخل أقلهما جزءاً تحت الأكثر، بحيث يكون الآتي بالأكثر آتياً بالأقلّ.

والإجمال قد يكون في المعنى العرفي، كأن وجب غسل ظاهر البدن، فيشكّ في أنّ الجزء الفلاني - كباطن الأذن أو عكنة البطن - من الظاهر أو الباطن، وقد يكون في المعنى الشرعي كالأوامر المتعلقة في الكتاب والسنة بالصلاة وأمثالها، بناءً على أنّ هذه الألفاظ

---

(المسألة الثانية: ما إذا كان الشك في الجزئية ناشئاً من إجمال الدليل، كما إذا علق الوجوب في الدليل اللفظي بلفظ مردّد بأحد أسباب الإجمال) كأن يشترك اللفظ بين معنيين ويتردد المراد بين المعنيين مثلاً (بين مركّبين يدخل أقلهما جزءاً تحت الأكثر، بحيث يكون الآتي بالأكثر آتياً بالأقلّ) إشارة إلى ما هو محلّ الكلام من المراد بالأقلّ، فإنّ الأقلّ؛ تارة: يلاحظ مشروطاً بعدم الزيادة بنحو (بشرط لا) والأكثر في مقابله يلاحظ بشرط الزيادة بنحو (بشرط شيء).

ومن المعلوم أنّ الماهية (بشرط لا) كالصلاة قصرأ مباينة معها (بشرط شيء) كالصلاة تماماً، فالأقلّ والأكثر بهذا المعنى داخلان في المتباينين، ولا يحصل الاحتياط بإتيان الأكثر، إذ الآتي به ليس آتياً بالأقلّ.

وأخرى: يلاحظ غير مشروط بعدم الزيادة، بحيث إذا تحققت الزيادة فعلاً فإنّها لا تكون مبطلّة على تقدير كون الواجب في الواقع هو الأقلّ، وهنا يمكن التمسك بالاحتياط والإتيان بالأكثر؛ لأنّ الآتي به هنا يكون آتياً بالأقلّ أيضاً. هذا هو محلّ الكلام هنا. (والإجمال قد يكون في المعنى العرفي).

والمراد بالمعنى العرفي هو المقابل للمعنى الشرعي، فيشمل العرفي الخاصّ والعام بل واللغة أيضاً، (كأن وجب غسل ظاهر البدن، فيشكّ في أنّ الجزء الفلاني، كباطن الأذن أو عكنة البطن) بالضمّ، وهو ما انطوى من لحم البطن ويطلق عليه «بيج شكّم» بالفارسية.

موضوعه للماهية الصحيحة، يعني: الجامعة لجميع الأجزاء الواقعية.  
والأقوى هنا - أيضاً - جريان أصالة البراءة، لعين ما أسلفناه في سابقه من العقل والنقل.

(وقد يكون في المعنى الشرعي كالأوامر المتعلقة في الكتاب والسنة بالصلاة وأمثالها... إلى آخره) وإجمال أسامي العبادات - كالصلاة وأمثالها - مبنياً على القول بكون ألفاظ العبادات موضوعاً للماهية الصحيحة لا الأعم، والصحيح العبادي هو تام الأجزاء والشرائط على قولٍ وتام الأجزاء فقط على قولٍ آخر.  
والمراد من الأجزاء على كلا القولين هو الركن المقوم للعبادة بشكل يكون انتفاء أحدها موجباً لانتفاء صدق المركب عليه.

فمثلاً إذا فقدت الصلاة جزءاً من أجزائها الركنية يشك في أنها تسمى صلاة بعد فقدانها لهذا الجزء أم لا، وبذلك يصبح لفظ الصلاة مجملاً بمعنى أن حقيقة الصلاة هل هي عبارة عن الماهية المركبة من تسعة أجزاء حتى تصدق على فاقدة الاستعاذة مثلاً، أو هي مركبة من عشرة أجزاء وعندها لا تصدق على فاقدة الاستعاذة؟.

فهنا نشك ويسري هذا الشك في جزئية شيء لها شكاً في صدق الصلاة على فاقدة أو عدمه، هذا الصدق مساوق لصحتها أو بطلانها، هذا بخلاف القول بكون ألفاظ العبادات موضوعاً للأعم من الصحيح والفاقد، حيث يرجع الشك في جزئية شيء للمأمور به إلى الشك في تقييد المطلق أو عدمه، لا إلى الشك في الصدق وعدمه؛ وذلك لفرض الصدق وتحقق الموضوع له حتى مع فقدان الجزء، وبذلك لا يبقى إجمال في متعلق الأوامر.

ثم إن الفرق بين ما ذكره المصنّف رحمته من مثال الإجمال في المعنى العرفي وبين ما ذكره من مثال الإجمال في المعنى الشرعي، حيث يكون الإجمال في لفظ ظاهر البدن ناشئاً من التركيب كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النُّكاحِ﴾<sup>(١)</sup> حيث يتردد حق العفو بين الزوج ومطلق الولي، وهذا بخلاف الإجمال في لفظ الصلاة، فإن الإجمال في هذا المثال يكون في الصلاة بنفسها، هكذا في التعليقة بتصرف منّا.  
ثم إن المصنّف رحمته قال: (والأقوى هنا - أيضاً - جريان أصالة البراءة، لعين ما أسلفناه في

وربما يتخيل جريان قاعدة الاشتغال هنا، وإن جرت أصالة البراءة في المسألة المتقدمة،  
 لفقد الخطاب التفصيلي المتعلق بالأمر المجمل في تلك المسألة ووجوده هنا، فيجب الاحتياط  
 بالجمع بين احتمالات الواجب المجمل، كما هو الشأن في كل خطاب تعلق بأمر مجمل.  
 ولذا فرعوا على القول بوضع الألفاظ للصحيح - كما هو المشهور - وجوب الاحتياط في  
 أجزاء العبادات وعدم جواز إجراء أصل البراءة فيها.

(سابقه)، أي: في مورد فقدان النص، ويجري - أيضاً - في مسألة إجمال النص كما جرى في  
 مسألة فقدان النص عقلاً ونقلاً، فتأمل.

(وربما يتخيل جريان قاعدة الاشتغال هنا، وإن جرت أصالة البراءة في المسألة  
 المتقدمة... إلى آخره).

ووجه التخيل، هو الفرق بين هذه المسألة والمسألة السابقة؛ وذلك لأن الخطاب والبيان  
 كان منتفياً في مسألة فقدان النص، فيجري فيها حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان،  
 وحكم الشرع برفع ما لا يعلم، وهذا بخلاف مسألة إجمال الدليل حيث إن الخطاب  
 موجود ومعلوم فيها بالتفصيل.

غاية الأمر يكون الإجمال في متعلق الخطاب، كما أشار إليه رحمته بقوله: (ووجوده هنا)،  
 أي: وجود الخطاب في هذه المسألة، وهو قاطع للعدر وكاف في كونه بياناً، والإجمال لا  
 يصلح للعدر بعد ثبوت التكليف بالخطاب المعلوم تفصيلاً، وتمكّن المكلف من امتثاله  
 ولو بالاحتياط.

(فيجب الاحتياط بالجمع بين احتمالات الواجب المجمل، كما هو الشأن في كل خطاب  
 تعلق بأمر مجمل)، أي: يجب الاحتياط بالجمع بين احتمالات الواجب إن كان متردداً بين  
 المتباينين، ويجب الاحتياط بإتيان الأكثر إن كان متردداً بين الأقل والأكثر، كما نحن  
 فيه.

(ولذا فرعوا على القول بوضع الألفاظ للصحيح - كما هو المشهور - وجوب الاحتياط  
 في أجزاء العبادات... إلى آخره)، أي: لما ذكرنا من وجوب الاحتياط في مورد إجمال  
 متعلق الخطاب فرعوا وجوب الاحتياط في أجزاء العبادات على القول بوضع ألفاظها  
 للصحيح المستلزم لإجمال متعلق الخطاب، كما عرفت.

وفيه: إنَّ وجوب الاحتياط في المجمل المرّد بين الأقلّ والأكثر ممنوع؛ لأنّ المتيقّن من مدلول هذا الخطاب وجوب الأقلّ بالوجوب المرّد بين النفسي والمقدّمي، فلا محيص عن الإتيان به؛ لأنّ تركه مستلزم للعقاب، وأمّا وجوب الأكثر فلم يعلم من هذا الخطاب فيبقى مشكوكاً، فسيجيء فيه ما مرّ من الدليل العقلي والنقلي.

والحاصل: إنَّ مناط وجوب الاحتياط عدم جريان أدلّة البراءة في واحد معيّن من المحتملين، لمعارضته بجريانها في المحتمل الآخر، حتى تخرج المسألة بذلك عن مورد البراءة ويجب الاحتياط فيها، لأجل ترّد الواجب المستحقّ على تركه العقاب بين أمرين لا معيّن لأحدهما، من غير فرق في ذلك بين وجود خطاب تفصيلي في المسألة متعلّق بالمجمل وبين وجود خطاب مرّد بين خطابين وإذا فقد المناط المذكورُ وأمكن البراءة في واحد معيّن لم يجب الاحتياط، من غير فرق في ذلك بين الخطاب التفصيلي وغيره.

(وفيه: إنَّ وجوب الاحتياط في المجمل المرّد بين الأقلّ والأكثر ممنوع)؛ وذلك لما تقدّم من انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بالنسبة إلى الأقلّ وشكّ بدوي بالنسبة إلى الأكثر، فتجري البراءة في وجوب الأكثر.

نعم، يجب الاحتياط في الخطاب المجمل المرّد متعلّقه بين الأمرين المتباينين؛ وذلك لعدم انحلال العلم الإجمالي فيه، فحينئذٍ يقتضي العلم الإجمالي وجوب الاحتياط. (والحاصل: إنَّ مناط وجوب الاحتياط عدم جريان أدلّة البراءة في واحد معيّن من المحتملين، لمعارضته بجريانها في المحتمل الآخر، حتى تخرج المسألة بذلك عن مورد البراءة ويجب الاحتياط فيها).

وحاصل كلام المصنّف رحمته هو أنّ مناط وجوب الاحتياط ليس وجود الخطاب التفصيلي المتعلّق بالأمر المجمل، بل هو أحد أمرين:

أولهما: كون العلم الإجمالي مانعاً من جريان البراءة في مورده رأساً، فلا تشمل - حينئذٍ - أدلّة البراءة لمورد العلم الإجمالي، كما هو مذهب المصنّف رحمته، ثمّ يجب الاحتياط نظراً إلى العلم الإجمالي بثبوت التكليف.

وثانيهما: هو تعارض الأصل الجاري في أحد المشتبهين مع الأصل الجاري في الآخر وتساوقهما بالتعارض، ثمّ يجب الرجوع إلى الاحتياط نظراً إلى العلم الإجمالي بالتكليف،

فإن قلت: إذا كان متعلقُ الخطاب مجملاً فقد تنجز التكليف بمراد الشارع من اللفظ، فيجب القطع بالإتيان بمراده واستحق العقاب على تركه مع وصف كونه مجملاً، وعدم القناعة باحتمال تحصيل المراد واحتمال الخروج عن استحقاق العقاب.

قلت: التكليف ليس متعلقاً بمفهوم المراد من اللفظ ومدلوله حتى يكون من قبيل

(حتى تخرج المسألة بذلك)، أي: بأحد الأمرين المذكورين (عن مورد البراءة ويجب الاحتياط فيها... إلى آخره).

وهذا المناط في المقام مفقود بعد انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بالأقل، وشك بدوي في الأكثر، وبذلك لا يبقى علمٌ إجمالي حتى يكون مانعاً عن أدلة البراءة، ولا يجري الأصل في الأقل حتى يتعارض معه في جانب الأكثر، بل يجري الأصل في جانب الأكثر من غير معارض أصلاً.

(فإن قلت: إذا كان متعلقُ الخطاب مجملاً فقد تنجز التكليف بمراد الشارع من اللفظ، فيجب القطع بالإتيان بمراده... إلى آخره).

وحاصل الإشكال كما في شرح الأستاذ الاعتمادي دامت إفاداته وتعليقه المرحوم غلام رضا<sup>١</sup>، نوضحه بعد ذكر مقدمة وهي:

إنّ الأمور به إذا كان معنوياً بعنوان ومفهوم مبيّن وكان مصداقه ومحصله مردداً بين أمرين أو أكثر وجب فيه الاحتياط بإتيان ما هو المحصل لذلك العنوان.

ومن هنا نقول: إن ما نحن فيه يكون من هذا القبيل أيضاً، حيث إن متعلق التكليف في قول الشارع: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾<sup>(١)</sup> مثلاً يدعونا لأن نتساءل: ما هو مراد المولى من لفظ الصلاة؟

ومن المعلوم أنّ عنوان المراد وإن كان بحسب المفهوم معلوماً ومبيّناً إلا أنّ محصله يكون مردداً بين الأقل والأكثر، فيجب فيه الاحتياط بإتيان الأكثر لنحصل على اليقين بالبراءة؛ وذلك لأنّ القطع بالمراد لا يحصل إلا بإتيان الأكثر، ومن هنا ظهر عدم الفرق بين هذه المسألة والمسألة المتقدمة من حيث النتيجة والحكم بوجوب الاحتياط.

التكليف بالمفهوم المبيّن المشتبه مصداقهُ بين أمرين، حتى يجب الاحتياط فيه ولو كان المصداقُ مردّأبين الأقلّ والأكثر نظراً إلى وجوب القطع بحصول المفهوم المعين المطلوب من العبد، كما سيجيئ في المسألة الرابعة، وإنّما هو متعلّق بمصداق المراد والمدلول؛ لأنّه الموضوع له اللفظ والمستعمل فيه واتصافه بمفهوم المراد والمدلول بعد الوضع والاستعمال، فنفس متعلّق التكليف مردّد بين الأقلّ والأكثر لا مصداقه.

ونظير هذا التوهّم توهم: أنّه إذا كان اللفظ في العبادات موضوعاً للصحيح، والصحيح

(قلتُ: التكليف ليس متعلّقاً بمفهوم المراد من اللفظ ومدلوله حتى يكون من قبيل التكليف بالمفهوم المبيّن المشتبه مصداقه بين أمرين، حتى يجب الاحتياط فيه).

وحاصل الجواب: إنّ متعلّق التكليف في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ ليس مفهوماً المراد منها المبيّن المشتبه مصداقه بين الأقلّ والأكثر حتى يجب الاحتياط، بل متعلّق التكليف هو مصداق هذا العنوان وهو عبارة عن الفعل الخارجي المشتمل على الحركات والسكنات الذي يحصل به القرب إلى المولى؛ لأنّ ألفاظ العبادات موضوعة للمعاني الواقعيّة لا للمعاني المرادة، فحينئذٍ يكون متعلّق التكليف بنفسه مردّأبين الأقلّ والأكثر لا محصّله حتى يجب فيه الاحتياط، وفي المقام بعد انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بالأقلّ وشكّ بدوّي في الأكثر يعلم أنّ الأقلّ هو المراد دون غيره.

وبالجملة، إنّ الصلوة ليست إلّا مصداقاً لعنوان المراد، فهي بنفسها مردّدة بين الأقلّ والأكثر لا محصّله حتى يرجع الشكّ إلى الشكّ في محصّل المراد الذي يجب فيه الاحتياط (واتصافه بمفهوم المراد والمدلول بعد الوضع والاستعمال).

قد عرفت أنّ المجمل في المقام هو نفس الأمور به لا مصداقه، بل الأمور به المرّد بين الأقلّ والأكثر هو المصداق، واتصافه - أي: المصداق - بمفهوم المراد والمدلول هو بعد الوضع والاستعمال، لأنّ اللفظ إذا وُضع لمعنى يتّصف ذلك المعنى بمفهوم الموضوع له، وإذا استعمل اللفظ فيه يتّصف بمفهوم المستعمل فيه وبمفهوم المراد كما في شرح الأستاذ الاعتمادي بتصرّف، فالإتصاف بالمفهوم إذن لا ينافي المصداقيّة.

(ونظير هذا التوهّم توهم: أنّه إذا كان اللفظ في العبادات موضوعاً للصحيح،

مرّد مصداقه بين الأقلّ والأكثر، فيجب فيه الاحتياط، ويندفع بأنّه خلطٌ بين الوضع للمفهوم والمصداق، فافهم.

وأما ما ذكره بعض متأخري المتأخرين من: «الثمرّة بين القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح وبين وضعها للأعمّ» فغرضه بيانُ الثمرّة على مختاره من وجوب الاحتياط في

والصحيح مرّد مصداقه بين الأقلّ والأكثر، فيجب فيه الاحتياط).

أي: نظير التوهّم المذكور - وهو أنّ المأمور به هو عنوان المراد المبيّن ومصداقه مرّدٌ بين الأقلّ والأكثر، فيجب فيه الرجوع إلى الاحتياط - توهّم: أنّ المأمور به على القول بكون لفظ العبادات موضوعاً للصحيح هو مفهوم الصحيح المبيّن، إلا أنّ مصداقه مرّد بين الأقلّ والأكثر، فيجب فيه الرجوع إلى الاحتياط.

(ويندفع بأنّه خلط بين الوضع للمفهوم والمصداق)، بأنّ المتوهم تخيل أنّ ألفاظ العبادات موضوعة لمفهوم الصحيح، أعني: تامّ الأجزاء والشرائط، وكان مصداقه مرّداً بين الأقلّ والأكثر، مع أنّ الأمر ليس كذلك؛ لأنّ ألفاظ العبادات موضوعة لمصداق الصحيح المرّد بين الأقلّ والأكثر، فيجب الرجوع فيه إلى البراءة بعد انحلال العلم الإجمالي، كما عرفت غير مرّة.

(فافهم) لعلّه إشارة إلى أنّ اشتباه المتوهم في المقام من قبيل اشتباه العارض بالمعروض، حيث تخيل وضع اللفظ للمفهوم العارض، مع أنّه وُضع للمصداق المعروض، إذ لو كان لفظ العبادات موضوعاً لمفهوم الصحيح لكان لجميع العبادات حقيقة واحدة وهو مفهوم الصحيح، مع أنّ الأمر ليس كذلك بالضرورة والوجدان.

قوله: (وأما ما ذكره بعض متأخري المتأخرين من: «الثمرّة بين القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح وبين وضعها للأعمّ»).

دفع لمن قد يتوهم من أنّ وجوب الاحتياط ثمرّة هنا للقول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح المستلزم للإجمال، بينما يقع الرجوع إلى الإطلاق والبراءة ثمرّة للقول بوضعها للأعمّ، كما عن الوحيد البهبهاني رحمته الله وغيره، حيث جعل وجوب الاحتياط ثمرّة للقول بالصحيح والرجوع إلى البراءة ثمرّة للقول بالأعمّ، فهذه الثمرّة تكون أقوى شاهد على وجوب الاحتياط عند إجمال متعلّق الخطاب، كما هو المفروض على القول بكون ألفاظ

الشك في الجزئية، لأن كل من قال بوضع الألفاظ للصحيحة فهو قائلٌ بوجوب الاحتياط وعدم جواز إجراء أصل البراءة في أجزاء العبادات.

كيف! والمشهورُ مع قولهم بالوضع للصحيحة قد ملأوا طواميرهم من إجراء الأصل عند الشك في الجزئية والشرطية، بحيث لا يتوهم من كلامهم أن مرادهم بالأصل غير أصالة البراءة؟

والتحقيق: إن ما ذكره ثمره للقولين من وجوب الاحتياط على القول بوضع الألفاظ للصحيح، وعدمه على القول بوضعها للأعم محل نظر.

أما الأول: فلما عرفت من أن غاية ما يلزم من القول بالوضع للصحيح كون هذه

العبادات موضوعة للصحيح، فما ذكر من عدم وجوب الاحتياط والرجوع إلى البراءة غير تام.

وحاصل الدفع: إن ما ذكره الوحيد البهبهاني رحمته من الثمرة مبني على مذهبه فقط، كما أشار إليه بقوله:

(فغرضه بيان الثمرة على مختاره من وجوب الاحتياط في الشك في الجزئية)، بمعنى أن البهبهاني صحيح في باب وضع ألفاظ العبادات واحتياطي في مسألة الشك في الجزئية لإجمال النص، فقال بوجوب إحراز الصحيح في مقام امتثال الأمر المتعلق بالصلاة، ومن الواضح أنه لا يحرز العنوان إلا بإتيان الأكثر، فلا يكون ما ذكره من الثمرة شاهداً على وجوب الاحتياط عند إجمال متعلق الخطاب.

كيف يكون شاهداً عليه (والمشهور مع قولهم بالوضع للصحيحة قد ملأوا طواميرهم من إجراء الأصل عند الشك في الجزئية والشرطية).

حتى حكي عن المحقق القمي رحمته ما حاصله من: أنه لا خلاف في إجراء أصل البراءة في الأجزاء على ما يظهر من كلمات الأوائل والأواخر.

(والتحقيق: إن ما ذكره ثمره للقولين من وجوب الاحتياط على القول بوضع الألفاظ للصحيح، وعدمه على القول بوضعها للأعم محل نظر).

يقول المصنف رحمته بما حاصله من: أن التحقيق في ما ذكره ثمره للقولين من وجوب الاحتياط على الصحيح وعدم وجوبه على الأعمى محل إشكال.



الألفاظ مجملة، وقد عرفت أنّ المختار والمشهور في المجمل المرّد بين الأقلّ والأكثر عدم وجوب الاحتياط.

وأما الثاني: فوجه النظر موقوف على توضيح ما ذكره من وجه ترتّب تلك الثمرة، أعني: عدم لزوم الاحتياط على القول بوضع اللفظ للأعمّ، وهو أنّه إذا قلنا بأنّ المعنى الموضوع له اللفظ هو الصحيح، كان كلّ جزء من أجزاء العبادة مقوّماً لصدق حقيقة معنى لفظ الصلاة، فالشكّ في جزئية شيء شكّ في صدق الصلاة، فلا إطلاق للفظ الصلاة على هذا القول بالنسبة إلى واجدة الأجزاء وفاقدة بعضها؛ لأنّ الفاقد ليست بصلاة، فالشكّ في كون المأتي به فاقداً أو واجداً شكّ في كونها صلاة أو ليست بها.

وأما إذا قلنا بأنّ الموضوع له هو القدر المشترك بين الواجدة لجميع الأجزاء والفاقدة لبعضها - نظير السرير الموضوع للأعمّ من جامع أجزائه ومن فاقد بعضها الغير المقوم لحقيقته، بحيث لا يخلّ فقده لصدق اسم السرير على الباقي - كان لفظ الصلاة من الألفاظ المطلقة الصادقة على الصحيحة والفاقدة.

(أما الأوّل) وهو وجوب الاحتياط على القول بالوضع للصحيح، فلأجل ما عرفت (من أنّ غاية ما يلزم من القول بالوضع للصحيح كون هذه الألفاظ مجملة)، إلا أنّ الإجمال لا يكون مستلزماً لوجوب الاحتياط، إذ عرفت أنّ المختار والمشهور في المجمل المرّد بين الأقلّ والأكثر عدم وجوب الاحتياط؛ لأنّ مناط وجوب الاحتياط منتفٍ في المقام؛ لأنّه؛ إمّا لانتفاء القدر المتيقّن، كدوران الواجب بين المتباينين، حيث لا ينحلّ العلم الإجمالي المقتضي لوجوب الاحتياط، وإمّا لتعلّق الأمر بالمفهوم المبيّن المرّد مصداقه بين الأقلّ والأكثر، وكلا الأمرين منتفٍ في المقام، كما عرفت، فتأمل.

(وأما الثاني)، أي: عدم وجوب الاحتياط على القول بالوضع للأعمّ (فوجه النظر موقوفٌ على توضيح ما ذكره من وجه ترتّب تلك الثمرة، أعني: عدم لزوم الاحتياط على القول بوضع اللفظ للأعمّ).

وحاصل كلامه عليه السلام هو أنّ الملازمة المتصورة بين وضع ألفاظ العبادات للأعمّ وبين عدم وجوب الاحتياط تنحصر في احتمالين:

أحدهما: هو الملازمة بين الوضع للأعمّ وبين جريان أصل البراءة فيما هو المشكوك

فإذا أريد بقوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾<sup>(١)</sup> فَرَدُّ مُشْتَمَلٌ عَلَى جِزءٍ زَائِدٍ عَلَى مَسْمَى الصَّلَاةِ، كالصَّلَاةِ مَعَ السُّورَةِ، كَانَ ذَلِكَ تَقْيِيداً لِلْمَطْلُوقِ.  
وهكذا إذا أُريدَ المُشْتَمَلَةُ عَلَى جِزءٍ آخَرَ - كَالْقِيَامِ - كَانَ ذَلِكَ تَقْيِيداً آخَرَ لِلْمَطْلُوقِ، فَارَادَةُ الصَّلَاةِ الْجَامِعَةَ لِجَمِيعِ الْأَجْزَاءِ تَحْتَاجُ إِلَى تَقْيِيدَاتٍ بَعْدَ الْأَجْزَاءِ الزَائِدَةِ عَلَى مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا صَدَقُ مَسْمَى الصَّلَاةِ، أَمَّا الْقَدْرُ الَّذِي يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ صَدَقُ الصَّلَاةِ، فَهِيَ مِنْ مَقْوَمَاتٍ مَعْنَى الْمَطْلُوقِ، لَا مِنَ الْقِيُودِ الْمَقْسَمَةِ لَهُ.

من الأجزاء والشرائط.

وثانیهما: هو الملازمة بين الوضع للأعم وبين التمسك بإطلاق لفظ العبادة لنفي جزئية الشيء المشكوك كونه جزءاً.

وما يظهر من كلام المصنّف رحمته هو الاحتمال الثاني، وعلى هذا الاحتمال لا إطلاق لألفاظ العبادات على القول بأن المعنى الموضوع له هو الصحيح، إذ على هذا القول يكون كل جزء من أجزاء العبادة مقوماً لصدق معنى اللفظ عليها، فالشك في جزئية الشيء للصلاة يرجع إلى الشك في صدقها على فاقد الجزء المشكوك، وحينئذ لا إطلاق للفظ الصلاة حتى يكون شاملاً لواحدة جميع الأجزاء أو فاقدة بعضها، لكي يرجع إليه.

نعم، إذا قلنا بأن المعنى الموضوع له هو الأعم - أي: القدر المشترك بين الواحدة لجميع الأجزاء وبين الفاقدة لبعضها - لكان للفظ الصلاة حينئذ إطلاقاً.

(فإذا أريد بقوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ فَرَدُّ مُشْتَمَلٌ عَلَى جِزءٍ زَائِدٍ عَلَى مَسْمَى الصَّلَاةِ، كالصَّلَاةِ مَعَ السُّورَةِ، كَانَ ذَلِكَ تَقْيِيداً لِلْمَطْلُوقِ)، فَيَجُوزُ التَّمَسُّكُ بِالْإِطْلَاقِ عَلَى نَفْيِ جِزئِيَّةِ مَا شَكَّ فِي كَوْنِهِ جِزءً، إِذَا لَمْ يَكُنْ مَا شَكَّ فِي جِزئِيَّتِهِ مِمَّا لَهُ دَخْلٌ فِي حَقِيقَةِ الصَّلَاةِ؛ لِأَنَّ حَكْمَ هَذَا الْقِسْمِ مِنَ الْأَجْزَاءِ - عَلَى الْقَوْلِ بِالْأَعْمِ - حَكْمُ الْأَجْزَاءِ عَلَى الْقَوْلِ بِالصَّحِيحِ، حَيْثُ لَا يَصْدُقُ اسْمُ الصَّلَاةِ عَلَى الْفَاقِدَةِ.

وكيف كان، فالحاصل هو أن يكون ما شك في جزئيته من غير الأركان يرجع أخيراً إلى الشك في تقييد إطلاق الصلاة وعدمه، فيتمسك بالإطلاق لنفي جزئيته، وبحكم بأن

وحيثُ إذا شك في جزئية شيء للصلاة، فإن شك في كونه جزءاً مقوماً لنفس المطلق، فالشك فيه راجع إلى الشك في صدق اسم الصلاة، ولا يجوز فيه إجراء البراءة، لوجوب القطع بتحقق مفهوم الصلاة - كما أشرنا إليه فيما سبق - ولا إجراء أصالة إطلاق اللفظ وعدم تقييده؛ لأنه فرع صدق المطلق على الخالي من ذلك المشكوك، فحكم هذا المشكوك عند القائل بالأعم حكم جميع الأجزاء عند القائل بالصحيح، وأما إن علم أنه ليس من مقومات حقيقة الصلاة، بل هو على تقدير اعتباره وكونه جزءاً في الواقع ليس إلا من الأجزاء التي يُقيد معنى اللفظ بها، لكون اللفظ موضوعاً للأعم من واجده وفاقده. وحيثُ فالشك في اعتباره وجزئيته راجع إلى الشك في تقييد إطلاق الصلاة في ﴿أقيموا الصلاة﴾ بهذا الشيء، بأن يراد منه مثلاً: أقيموا الصلاة المشتملة على جلسة الاستراحة.

ومن المعلوم: إن الشك في التقييد يرجع فيه إلى أصالة الإطلاق وعدم التقييد، فيحكم بأن مطلوب الأمر غير مقيد بوجود هذا المشكوك، وبأن الامتثال يحصل بدونه، وأن هذا المشكوك غير معتبر في الامتثال، وهذا معنى نفي جزئيته بمقتضى الإطلاق.

نعم، هنا توهم نظير ما ذكرناه سابقاً، من الخلط بين المفهوم والمصداق، وهو توهم: «أنه إذا قام الإجماع بل الضرورة على أن الشارع لا يأمر بالفاسدة؛ لأن الفاسد ما خالف الأمور به، فكيف يكون مأموراً به؟ فقد ثبت تقييد الصلاة دفعةً واحدةً بكونها صحيحةً جامعةً لجميع الأجزاء، فكلما شك في جزئية شيء كان راجعاً إلى الشك في تحقق العنوان المقيد للمأمور به، فيجب الاحتياط ليقطع بتحقق ذلك العنوان على تقييده؛ لأنه كما يجب القطع بحصول نفس العنوان وهو الصلاة، فلا بد من إتيان كل ما يحتمل دخوله في تحققها كما أشرنا إليه، كذلك يجب القطع بتحصيل القيد المعلوم الذي قيد به العنوان، كما لو قال: «اعتق مملوكاً مؤمناً»، فإنه يجب القطع بحصول الإيمان كالقطع بكونه مملوكاً».

مطلوب الأمر غير مقيد بوجود هذا المشكوك، والامتثال يحصل بدونه، فتنفي جزئيته بمقتضى الإطلاق. هذا ملخص كلام المصنف رحمته في هذا المقام وتفصيله في المتن، فراجع.

(نعم، هنا توهم نظير ما ذكرناه سابقاً، من الخلط بين المفهوم والمصداق)، فلا بد أولاً من تكرار التوهم السابق حتى يتضح هذا التوهم الذي يكون نظيراً له، فنقول:

ودفعه يظهر ممّا ذكرناه، من أنّ الصلاة لم تقيّد بمفهوم الصحيحة وهو الجامع لجميع الأجزاء، وإنّما قيّدت بما علم من الأدلّة الخارجيّة اعتباراً، فالعلمُ بعدم إرادة الفاسدة يراد به العلمُ بعدم إرادة هذه المصاديق الفاقدة للأُمور التي دلّ الدليلُ على تقييد الصلاة بها، لأنّ مفهوم الفاسدة خرج عن المطلق وبقي مفهوم الصحيحة، فكلّما شكّ في صدق الصحيحة والفاسدة وجب الرجوعُ إلى الاحتياط لإحراز مفهوم الصحيحة.

إنّ التوهّم المذكور سابقاً كان مبنياً على خلط المفهوم بالمصداق، بمعنى أنّ لفظ الصلاة مثلاً موضوعٌ لمفهوم الصحيح المبيّن، وكان مصداقه مردّداً بين الأقلّ والأكثر، فيجب فيه الاحتياط تحصيلاً لعنوان المأمور به وهو مفهوم الصحيح، فيأتي نظير هذا التوهّم في المقام على القول بكون ألفاظ العبادات موضوعاً للأعمّ.

فيقال: إنّ المعنى الموضوع له لفظ الصلاة مثلاً وإنّ كان هو الأعمّ إلا أنّ المأمور به وما تعلق به الأمر يجب أن يكون مفهوم الصحيح؛ لأنّ الشارع لا يأمر بالفاسد؛ وذلك لأنّ الفاسد ما يكون على خلاف المأمور به، فكيف يتعلّق به الأمر؟

فحينئذٍ يجب تقييد الصلاة في قول الشارع: ﴿أقيموا الصلوة﴾ دفعةً واحدةً بقيد عامّ جامع لجميع القيود التي لها دخلٌ في تحقّق المأمور به، وهو مفهوم الصحيح، حيث يكون مصداقه مردّداً بين الأقلّ والأكثر، ويجب فيه الاحتياط كما يجب فيه الاحتياط - أيضاً - على القول بوضع لفظ الصلاة للصحيح، فيكون لفظ الصلاة مثلاً مجملاً بالعرض، كما أنه يكون مجملاً على الصحيح بالذات، والمأمور به على كلا القولين هو مفهوم الصحيح، ومع الشكّ في جزئية شيء لا يرجع إلى الإطلاق؛ وذلك لعدم الإطلاق بعد فرض الإجمال، فحينئذٍ يرجع إلى الاحتياط. هذا خلاصة تقريب التوهّم.

وقد أشارتُ إلى دفعه بقوله: (ودفعه يظهر ممّا ذكرناه، من أنّ الصلاة لم تقيّد بمفهوم الصحيحة) كي يُقال بأنّ المفهوم مبيّنٌ فيجب إحرازه مصداقاً بالاحتياط، بل تعلق الأمر بمصداق الصحيح، وهو الجامع لكلّ ما علم اعتباره من الأجزاء والشرائط بالأدلّة الخارجيّة، كالسجدة والركوع، والسورة، والتشهد، والتسليم وغيرها، وما لم يدلّ الدليل على اعتباره وشكّ في اعتباره جزءاً أو شرطاً فيرجع فيه إلى أصالة البراءة والإطلاق على القول بكون ألفاظ العبادات موضوعاً للأعمّ.

وهذه المغالطة جارية في جميع المُطلقات، بأن يُقال: إنَّ المراد بالمأمور به في قوله: «اعتق رَقَبَةً» ليس إلا الجامع لشروط الصِّحَّة؛ لأنَّ الفاقد للشرط غير مراد قطعاً، فكَلَّمَا شكَّ في شرطية شيء كان شكاً في تحقُّق العنوان الجامع للشرائط، فيجبُ الاحتياطُ للقطع بإحرازه. وبالجملة: فاندفاعُ هذا التوهم غيرُ خفي بأدنى التفات، فلنرجع إلى المقصود ونقول: إذا عرفت أنَّ ألفاظ العبادات على القول بوضعها للأعم كغيرها من المُطلقات كان لها حكمها، ومن المعلوم أنَّ المطلق ليس يجوز دائماً التمسُّكُ به بإطلاقه، بل له شروط، كأن لا يكون وارداً في مقام حكم القضية المهملة بحيث لا يكون المقامُ مقامَ بيان، ألا ترى أنَّه لو راجع المريضُ الطبيبَ فقال له في غير وقت الحاجة: «لابدَّ لك من شرب الدواء والمسهل»، فهل يجوز للمريض أن يأخذ بإطلاق الدواء والمسهل؟، وكذا لو قال المولى لعبده: «يجب عليك المسافرة غداً».

(وهذه المغالطة جارية في جميع المُطلقات)، أي: ما ذكر من الخلط لا يختص بإطلاق ألفاظ العبادات، بل يجري في جميع المطلقات.  
(بأن يُقال: إنَّ المراد بالمأمور به في قوله: «اعتق رقبة» ليس إلا الجامع لشروط الصِّحَّة؛ لأنَّ الفاقد للشرط غير مراد)، فإذا شكَّ في اعتبار شيء كان الشكُّ شكاً في تحقُّق العنوان الصحيح، فيجب الإتيان بما يكون واجداً وجامعاً لما شكَّ فيه تحصيلاً للعلم بإحراز العنوان، إلا أنَّ اندفاع التوهم ظهر ممَّا تقدَّم غير مرَّةٍ من أنَّ القيد في جميع الموارد ليس هو مفهوم الصحيح، بل هو المصداق، فالقيد في مثال عتق الرقبة هو الإيمان أو العلم، أو الكتابة وغيرها ممَّا دلَّ الدليل على اعتباره، فيجوز التمسُّكُ في مورد عدم الدليل بالإطلاق إذاً، كما لا يخفى.

نعم، للتمسُّك بالإطلاق شروط، قد أشار إليها في بقوله:

(كأن لا يكون وارداً في مقام حكم القضية المهملة بحيث لا يكون المقام مقام بيان)، أي:

إنَّ للتمسُّك بالإطلاق شروط:

منها: أن لا يكون الإطلاق وارداً في مقام الإهمال، كما أشار إليه بقوله:

(ألا ترى أنَّه لو راجع المريضُ الطبيبَ... إلى آخره) في الطريق لا في العيادة فأظهر له

مرضه، وقال الطبيب: لابدَّ لك من شرب الدواء، حيث لا يكون الطبيب - حينئذٍ - في مقام

وبالجملة: فحيث لا يقبح من المتكلم ذكر اللفظ المجمل لعدم كونه إلا في مقام هذا المقدار من البيان، لا يجوز أن يدفع القيود المحتملة للمطلق بالأصل؛ لأنّ جريان الأصل لا يثبت الإطلاق وعدم إرادة المقيّد، إلا بضميمة أنّه إذا فرض ولو بحكم الأصل عدم ذكر القيد وجب إرادة الأعم من المقيّد وإلّا قبح التكليف، لعدم البيان، فإذا فرض العلم بعدم كونه في مقام البيان لم يقبح الإخلال بذكر القيد من إرادته في الواقع.

البيان، فلا يجوز للمريض أن يأخذ بإطلاق كلامه ويشرب أيّ دواء كان، وهذا بخلاف ما إذا ذهب عنده في عيادته فقال الطبيب له بعد الفحص عن مرضه: اشرب اللبن، فيجوز له الأخذ بإطلاق كلامه لو حصل له التردّد بين لبن الشاة وغيره، وهكذا فيما إذا أمر المولى عبده بالسفر، بأن يقول: يجب عليك المسافرة غداً، لا يجوز للعبد الأخذ بالإطلاق ثمّ السفر إلى أيّ مكان شاء؛ لأنّ المولى لم يكن في مقام البيان، بل كان غرضه تنبيه العبد، وهذا بخلاف ما إذا دفع له مصرف السفر ثمّ قال له: اذهب إلى البلد واشتر لوازم البيت، حيث يجوز - حينئذٍ - له الأخذ بالإطلاق والذهاب إلى أيّ بلد شاء.

ومنها: أن لا يكون الإطلاق وارداً في مقام بيان حكم آخر، كقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾<sup>(١)</sup>.

حيث إنّه في الآية كان في مقام بيان جواز أكل الصيد الذي أمسكه كلب الصيد وليس في مقام بيان الحكم بطهارة موضع فم الكلب من الصيد أيضاً، ولهذا لا يجوز التمسك بإطلاقه للحكم بطهارة الموضع المذكور أيضاً، نظراً إلى عدم تقييد جواز الأكل بغسل الموضع؛ وذلك لأنّ الآية وردت في مقام بيان جواز الأكل وهي ساكتة عن حكم طهارة موضع العض ونجاسته.

ومنها: أن لا يكون الإطلاق منصرفاً إلى بعض أفراد، إذ يجب أن يكون الإطلاق متساوياً بالنسبة إلى جميع الأفراد.

والحاصل: إنّه لا يجب على المتكلم أن يكون دائماً في مقام البيان من جميع الجهات، بل يجوز له أن يكون في مقام البيان في الجملة كما تقدّم في المثالين، فحينئذٍ لا يقبح منه

والذي يقتضيه التدبر في جميع المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الأمر بالعبادة كونها في غير مقام بيان كيفية العبادة.

فإن قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾<sup>(١)</sup>، إنما هو في مقام بيان تأكيد الأمر بالصلاة والمحافظة عليها، نظير قوله: (مَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ فَهُوَ كَذَا وَكَذَا)<sup>(٢)</sup>، (وَأَنَّ صَلَاةَ فَرِيضَةً خَيْرٌ مِنْ عَشْرِينَ أَوْ

ذكر اللفظ المجمل لعدم كونه في مقام البيان التام، ولا يجوز لأحد أن يتمسك بالإطلاق ويدفع القيود المحتملة للمطلق بالأصل.

فيقول: إن الأصل هو عدم التقييد؛ وذلك لأن الأصل لا يقيد إلا فيما إذا كان المتكلم في مقام البيان التام، إذ يقبح - حينئذٍ - منه أن يريد قيداً ولم يبينه بأن يأتي بالكلام المطلق، لكونه مستلزماً للتكليف بما لا يطاق، كما لا يخفى.

ألا ترى أن المولى إذا قال: اعتق رقبة وهو في مقام البيان التام وعلمنا بالوجدان أو بالأصل عدم تقييد الرقبة بالإيمان مثلاً جاز لنا أن نأخذ بالإطلاق؛ لأن إرادة الرقبة المؤمنة مع عدم ذكر القيد - وهو في مقام البيان التام - تكليف بما لا يطاق، وهو قبيح عقلاً ولا يجوز شرعاً.

(والذي يقتضيه التدبر في جميع المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الأمر بالعبادة كونها في غير مقام بيان كيفية العبادة)، إذ لو كانت في مقام البيان لذكرت قيودها معها، مع أن القيود مبنية في الأزمنة المتأخرة بواسطة أخبار المعصومين عليهم السلام.

فحينئذٍ لو كان المراد بها بيان الإطلاق لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح عقلاً، فلا بُدَّ من أن يُقال بأنها لم تكن في مقام البيان أصلاً، وإنما جاءت في مقام تأكيد الأمر بالعبادة، كما أشار إليه عليه السلام بقوله:

(فإن قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ إنما هو في مقام بيان تأكيد الأمر بالصلاة والمحافظة عليها)، ومما يؤكد كون هذه الأوامر للتأكيد هو ورود الأمر بالعبادات، كالصلاة، والصوم، ونحوهما في غير موضع من الكتاب، فهذا التكرار ليس إلا للتأكيد.

(١) البقرة: ١١٠.

(٢) الفقيه ٣: ٢/٣٦٩، وفيه: (من ترك الصلاة متعمداً فقد برىء من ذمة الله وذمة رسوله صلى الله عليه وآله). والوسائل ١٥:

٣٢٠، أبواب جهاد النفس، ب ٤٦، ح ٢.

ألف حِجَّة<sup>(١)</sup>.

نظير تأكيد الطبيب على المريض في شرب الدواء، إمّا قبل بيانه له حتى يكون إشارة إلى ما يفصله له حين العمل، وإمّا بعد البيان له حتى يكون إشارة إلى المعهود المبين له في غير هذا الخطاب. والأوامر الواردة بالعبادات فيه - كالصلاة والصوم والحج - كلّها على أحد الوجهين، والغالب فيها الثاني.

(نظير تأكيد الطبيب على المريض في شرب الدواء، إمّا قبل بيانه له)، أي: قبل وصف الدواء للمريض حتى يكون التأكيد (إشارة إلى ما يفصله له حين العمل) أو يكون تأكيد الطبيب للمريض (بعد البيان له حتى يكون إشارة إلى المعهود المبين له في غير هذا الخطاب)، أي: في المراجعة السابقة على هذه المراجعة. والأوامر الواردة بالعبادات فيه - كالصلاة والصوم والحج - كلّها على أحد الوجهين، أي: إمّا وردت قبل ما فصله النبي ﷺ أو بعد ما بينه ﷺ. (والغالب فيها الثاني)، أي: ورودها بعد بيان النبي ﷺ. هذا ما هو ظاهر كلام المصنّف رحمه الله من الوجهين.

إلا أنّ التنكابي ذكر في شرح الوجهين ما هو خلاف ظاهر كلام المصنّف رحمه الله، حيث فسّرهما بما لفظه:

يعني: إمّا في مقام الإهمال وعدم البيان، مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾<sup>(٢)</sup>، ﴿وَقَدْ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾<sup>(٣)</sup> وغير ذلك، وإمّا في مقام بيان حكم آخر، مثل ﴿حَافِظُوا عَلَيَّ الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾<sup>(٤)</sup>، وقوله: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾<sup>(٥)</sup>

(١) وهنا حديثان: الأوّل: (صلاة فريضة أفضل من عشرين حجة)، التهذيب ٥: ٦١/٢٢. والوسائل ٤: ٤٠، أبواب أعداد الفرائض، ب ١٠، ح ٩. الثاني: (وصلاة فريضة أفضل من ألف حجة)، التهذيب ٢: ٩٥٣/٢٤٠. الوسائل ٤: ٤٠، أبواب أعداد الفرائض، ب ١٠، ح ٨.

(٢) البقرة: ١١٠.

(٣) آل عمران: ٩٧.

(٤) البقرة: ٢٣٨.

(٥) العنكبوت: ٤٥ أ.



وقد ذكر موانع أخر لسقوط إطلاقات العبادات عن قابليّة التمسك فيها بأصالة الإطلاق وعدم التقييد، لكنّها قابلة للدفع أو غير مطّردة في جميع المقامات، وعمدّة المؤهّن لها ما ذكرناه.

والصلاة خير موضوع، وغير ذلك. والمستفاد منه في هذا الكتاب كون مثل ﴿أقيّموا الصّلاة﴾ وارداً على الوجه الثاني. انتهى.

(وقد ذكر موانع أخر لسقوط إطلاقات العبادات عن قابليّة التمسك فيها بأصالة الإطلاق وعدم التقييد).

منها: سقوط الإطلاقات بورود كثرة التقييدات عليها، وفيه أنّ ذلك يجري في العمومات فقط لجواز تقييد المطلق إلى الواحد، وعدم جواز تخصيص العام إلى الواحد لأنّه قبيح.

ومنها: إنّ التمسك بالإطلاق مشروط بكونه من قبيل المتواطىء دون المشكك، وما نحن فيه من قبيل الثاني دون الأوّل، لانصراف ألفاظ العبادات على القول بالأعم إلى الصحيحة.

وفيه:

أولاً: أنّه يظهر الجواب عنه من تزييف المصنّف ﷺ لقول من توهم كون المراد بالفاظ العبادات على القول بالأعم، هي الصحيحة نظراً إلى عدم كون الفاسدة مأموراً بها، وقد تقدّم الجواب تفصيلاً.

وثانياً: إنّنا نمنع الانصراف المذكور؛ لأنّ المتبادر منها على تقدير تسليمه إنّما هي المشتملة على الأجزاء الواجبة والمندوبة، وهو خارج عن محلّ النزاع، وغير معلوم تحقّقه في زمان صدور الخطابات، فدعوى فهم خصوص الصحيحة منها بمثابة دعوى فهم خصوص الفاسدة منها، فليست هي بالنسبة إليهما من قبيل المشكك، كما في الأوثق.

وقد أشار ﷺ إلى ردّ هذه الموانع بقوله:

(لكنّها قابلة للدفع) كالثاني (أو غير مطّردة في جميع المقامات) كالأوّل حيث يجري في العمومات دون المطلقات.

فحينئذٍ إذا شكَّ في جزئية شيء لعبادة لم يكن هنا ما تثبت به عدم الجزئية من أصالة عدم التقييد، بل الحكمُ هنا هو الحكمُ على مذهب القائل بالوضع للصحيح في رجوعه إلى وجوب الاحتياط أو إلى أصالة البراءة، على الخلاف في المسألة.

فالذي ينبغي أن يُقال في ثمرة الخلاف بين الصحيح والأعمى هو لزومُ الإجمال على القول بالصحيح، وحكمُ المجمع مبنئ على الخلاف في وجوب الاحتياط، أو جريان أصالة البراءة وإمكان البيان والحكم بعدم الجزئية، لأصالة عدم التقييد على القول بالأعم،

(فحينئذٍ إذا شكَّ في جزئية شيء لعبادة) كجزئية الاستعاذة للصلاة مثلاً (لم يكن هنا ما تثبت به عدم الجزئية) لما ذكر من عدم الإطلاق حتى على القول بالأعم، فلا فرق حينئذٍ بين القول بالأعم والقول بالوضع للصحيح في الرجوع إلى وجوب الاحتياط، كما عليه جماعة منهم المحقق السبزواري والبههاني رحمهما.

حيث قالوا بوجوب الاحتياط من جهة وجوب إحراز العنوان واليقين بالفراغ، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي، أو الرجوع إلى أصالة البراءة، كما هو مختار المصنف رحمهما والمشهور، لانتفاء مناط وجوب الاحتياط، كما تقدّم غير مرّة (على الخلاف في المسألة).

ثم إن المصنف رحمهما أشار إلى بيان الثمرة بين القول بالأعم والقول بالصحيح بقوله: (فالذي ينبغي أن يُقال في ثمرة الخلاف بين الصحيح والأعمى هو لزومُ الإجمال على القول بالصحيح ... إلى آخره).

وحاصل كلامه رحمهما كما في شرح الأستاذ الاعتمادي: إن ما تقدّم من الثمرة وهي وجوب الاحتياط على القول بالصحيح المستلزم للإجمال، والتمسك بإطلاق الخطاب على القول بالأعم المستلزم للإطلاق فاسد بكلا شقيه.

أما الأول وهو وجوب الاحتياط على القول بالصحيح، ففساده لأجل ذهاب المشهور إلى البراءة مع قولهم بالصحيح.

أما الثاني وهو التمسك بالإطلاق على القول بالأعم، فلأجل ما تقدّم من أن إطلاقات الكتاب لم ترد في مقام البيان، وقد عرفت أن من شرائط التمسك بالإطلاق هو أن يكون وارداً في مقام البيان التام.

فالثمرة على مختار المصنف رحمهما هو أن القول بالصحيح مستلزم لإجمال الخطاب،

والحكم في الخطاب المجمل مورد للاختلاف، إذ قيل بوجوب الاحتياط وقيل بالرجوع إلى الأصل، أي: أصالة البراءة، أما القول بالأعم، فلا يكون مستلزماً لكون الإطلاقات واردة في مقام الإجمال المانع عن التمسك بالإطلاق، ولا يكون مستلزماً لكونها واردة في مقام البيان التام الذي يجوز معه التمسك بالإطلاق، بل كلا الاحتمالين ممكن.

(فانهم) لعلّه إشارة إلى أنّ مجرد احتمال الإطلاق وإمكانه على القول بالأعم لا يكفي في التمسك بالإطلاق، فهذه الثمرة في الحقيقة ليست ثمرة. وذكر المرحوم غلام رضا<sup>(١)</sup> في ثمرة القولين كلاماً طويلاً ومفصلاً له فوائد لمن له حرص على التحقيق والمطالعة.

حيث قال ما لفظه: إنّ ثمرة النزاع بين الصحيح والأعمي بين أمور سبعة، وما هو مربوط منها بمقامنا هذا أمور أربعة:

منها: ما هو أشهرها من الإجمال والبيان.

وتوضيحه أنّ الألفاظ على القول بوضعها للماهيات الصحيحة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط تكون مداليلها مجملة، فلا بُدّ عند الشك في شرطية شيء أو جزئيته من التحري ثم الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل العملي من البراءة والاشتغال؛ لأنها حينئذ تجري مجرى الأدلة اللبّية في عدم الإطلاق.

وأما على القول بوضعها للأعم، فهي كألفاظ المعاملات، مداليلها أمور بيّنة من حيث الصدق العرفي، فيرجع إلى إطلاقها عند الشك في الشرائط أو الأجزاء بعد إحراز صدق الماهية، وقد أورد على هذه الثمرة؛ تارة: بعدم لزوم الإجمال على القول بالصحيح، وأخرى: بعدم الإطلاق والبيان على القول بالأعم.

أما الأول؛ فلأنّ الماهيات المخترعة المجهولة، كالصلاة والوضوء، والغسل، والحج، ونحوها مقرونة في الأخبار بالبيانات القولية والفعليّة على وجه يرتفع منها الإجمال، وتمتاز بها المندوبات من الواجبات، ويرشد إلى هذا صحيحة حماد<sup>(١)</sup> الواردة في بيان

(١) الكافي ٣: ٢٧١/١. الوسائل ٤: ١٠، أبواب أعداد الفرائض، ب ٢، ح ١.

حقيقة الصلاة، فكلّ جزء تضمنه الصحيحة يحكم باعتباره في العبادة، وكلّ ما هو خارج عنها يحكم بعدم اعتباره، وكذا الحال في أجزاء الوضوء وشروطها، فإنّ الوضوءات البيانية تتكفل ببيان أجزائه وشروطه سواء قيل بوضعه للصحيح أو للأعمّ، وهكذا القول في غيرهما.

وفيه بعد الغض عن اختصاص البيان القولي والفعلّي ببعض العبادات: أنّ البيانات الواصلة باعتبار اشتغالها على الأجزاء المندوبة مجملات من حيث عدم تشخيص المندوب عن الواجب فيها، فكيف تتمسك بها في رفع الإجمال؟.

لا يُقال بعد وصول الدليل في امتياز الأجزاء المندوبة عن الواجبة: لا يبقى إجمال في البيانات المذكورة، فإنّ كلّ جزء ثبت استحبابه بالدليل الخارجي يحمل عليه، وإلاّ فيبقى على جزئيته وجوباً.

قلت: إنّ هذا مستلزم لتخصيص الأكثر؛ لأنّ الأجزاء المستحبة المشتملة عليها أكثر من الواجبة، وبعد التسليم فهو لا يعين كون الباقي من الواجبات، بل يبقى على الإجمال.  
وأما الثاني، فمن وجوه:

أحدها: إنّ العقل والإجماع قاضيان بأنّ الأوامر المتعلقة بالعبادات إنّما تعلقت بأفرادها الصحيحة؛ لأنّ الفاسدة غير قابلة لتوجّه الطلب من الشارع إليها، فعلى القول بالأعمّ تكون من المطلقات المقيّدة بالقيّد المجمل الساري إجماله إلى الإطلاق، فلا وجه لمعاملة الإطلاق مع قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ مثلاً بمجرد القول بوضعها للأعمّ بعد فرض كون المراد بها خصوص فرد مبهم في نظرنا معين عند الشارع. وفيه:

أولاً: إنّ منقوض ألفاظ المعاملات، ضرورة أنّ إمضاء الشارع إياها إنّما تعلّق بالصحيحة منها الجامعة لجميع الأجزاء والشروط، سواء كانت موضوعة للأعمّ أو الصحيح، وهذا يوجب سدّ باب التمسك بالإطلاقات، مع أنّ التمسك بها من المسلمات عندهم.

وثانياً: إنّ العقل والإجماع إنّما يقضيان بأنّ مطلوبات الشارع ماهية صحيحة يترتب عليها حصول القرب والزلفى، وأين ذلك من كون الصلاة في الآية مثلاً مقيّدة بالصحيحة؟.

وهذا نظير قول الإمام عليه السلام: (لعن الله بني أمية قاطبة)<sup>(١)</sup> في شمول الحكم لجميع أفراد بني أمية؛ لأن قرينة العقل قاضية بأن الصالح خارج عن عموم هذا الحكم، فكما أن هذا الخطاب ليس من المجملات العرفية مع ثبوت التخصيص العقلي فكذلك خطاب ﴿أقيموا الصلاة﴾ خطاب مطلق بالنسبة إلى كل ما يصدق عليه أنه صلاة، وهو لا ينافي ثبوت الملازمة بين الطلب والصحة؛ لأنها من عوارض المطلوب الواقعي، فيستدل بالطلب على وجود الآخر، فيقال: إن هذه صلاة وكل صلاة مطلوبة، ثم يقال: إنها مطلوبة وكل مطلوبة صحيحة، فلو منع كبرى القياس من الأول دفع بإطلاق الآية، ومنع كبرى الثاني دفع بحكم العقل والإجماع.

وبالجملة، الخلط بين تقييد الصلاة بمفهوم الصحيحة وبين كون الصحة من عوارض المطلوب أوقع المورد في توهم الإجمال على القول بالأعم، وهو واضح البطلان نقضاً وحلاً.

وثانيتها: إنه قد ورد في العبادات مقيدات مجملة مثل قوله عليه السلام في الصلاة: (صلوا كما رأيتموني أصلي)<sup>(٢)</sup> لأننا لا ندري كيفية الصلاة التي صلاها النبي عليه السلام، وفي الحج: (خذوا مناسككم عني)<sup>(٣)</sup>.

فيكونا مجملين من جهة عدم إحراز فعله عليه السلام فيهما. ومن المقرر في محله أن المطلق المقيّد بالمجمل مجمل، وفيه - بعد الغض عن عدم أطراد هذا النحو من التقييد في تمام العبادات - : أن المقيّد إذا كان مجملاً وكان له قدر متيقّن فإجماله لا يسري إلى المطلق، فكل ما شك في جزئيته لعبادة يرجع فيه إلى الإطلاق، إذ لم يثبت من قوله عليه السلام: (صلوا كما رأيتموني أصلي) جزئية الشيء المشكوك، ولم يعلم اشتمال صلاته التي صلاها عليه السلام عليه، فيرجع فيه إلى إطلاق الصلاة مضافاً إلى العلم باشتمال صلاته عليه السلام على جملة من الآداب والأجزاء المندوبة، فلا ينهض الأمر بها

(١) مصباح المتجّد: ٧١٦.

(٢) غوالي اللآلي ١: ١٩٨ / ٨. صحيح البخاري ١: ٢٢٦ / ٦٠٥.

(٣) البداية والنهاية ٥: ٢٠٣، وفيه: (خذوا عني مناسككم).

للدلالة على وجوب شيء جزء عند الشك، وبمثله يجاب عن الثاني أيضاً.  
 وثالثها: إن المطلقات يعمل بها فيما لم يثبت لها انصراف إلى بعض الأفراد، وهو في  
 المقام موجود، أعني: الماهية الصحيحة، وهي أمر مجمل، فلا يصح التمسك بإطلاقها.  
 وفيه: أن الانصراف المزبور إنما ينفع في مقام وقوع الشك في موضوع المستنبط إن  
 كان منشؤه كثرة الوجود، أو كثرة الاستعمال وكلاهما مفقود.

ورابعها: إن شرط العمل بإطلاق المطلق عدم وروده في مقام حكم آخر، وإلا فلا يصح  
 التمسك بإطلاقه في مقام وقوع الشك، وما نحن فيه من هذا القبيل.

أما أولاً، فلأن معاني الألفاظ المتنازع فيها معان جديدة مخترعة من الشارع، والمعاني  
 المخترعة لا يعلم بيانها إلا من قبل المخترع، فهي غير معلومة ولا معهودة عند المخالفين،  
 وحينئذ فإذا صدر في بدو البعثة قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلاة﴾ مع عدم كون الصلاة مبيّنة  
 عندهم فهو يكشف عن أنه قد ورد في المقام أصل تشريع الصلاة وبيان وجوبها، نظير  
 المطلقات الواردة في باب التقليد في مقام الرجوع إلى العالم.

وبالجملة، فمن المعلوم اشتراط العلم بالمعنى في صحة التمسك بالإطلاق، وكونه من  
 الأمور الاختراعية كاشف عن أنه غير معلوم لهم، ومع ذلك فأمر الشارع به إنما هو من  
 جهة أصل التشريع لا بيان الموضوع.

وفيه: أن ادعاء جهل المسلمين المخاطبين بها في جميع استعمالاتها على كثرتها  
 مصادمة للبديهة خصوصاً مع ملاحظة مساس حوائجهم إلى معرفة معانيها علماً وعملاً  
 في كل يوم وليلة، أو في كل سنة، فلا أقل من العلم بها في جملة من الاستعمالات، وهو  
 كافٍ في الاستدلال، ولو بمعونة ما علم في بعضها من تاريخ الصدور، وكونه في أثناء زمان  
 البعثة وأواخرها المعلوم معانيها للمسلمين.

فغاية ما يلزم الأعمى من المحذور هو عدم جواز التمسك بالمطلقات الواردة في صدر  
 البعثة، وأين هذا من سد باب العمل بالمطلقات مطلقاً؟!!

وأما ثانياً - بعد التسليم - فلأن مطلقات الكتاب الواردة في مقام تشريع أصل العبادات؛  
 إما قضايا مهمة مسوقة لبيان حكم آخر غير الأجزاء والشرائط المعبرة فيها، وهو إعلان

أصل التشريع وإفهام جنس التكليف، أو واردة في مقام الحث والاهتمام عليها على وجه يجري مجرى المعهود الخارجي، فهي بين طائفتين:

ومن الأول قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾<sup>(١)</sup>، ﴿وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ﴾<sup>(٢)</sup> وغير ذلك من الآيات المقصود بها تشريع الحكم.

ومن الثاني قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾<sup>(٣)</sup>، ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾<sup>(٤)</sup>، ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ﴾<sup>(٥)</sup>.

وفي الخبر: (أَنَّ صَلَاةَ فَرِيضَةِ خَيْرٍ مِنْ عَشْرِينَ أَوْ أَلْفِ حَجَّةٍ)<sup>(٦)</sup> ونحوها مما هو في بيان خواصها والاهتمام عليها.

وبالجملة، فكلّ منهما لم يرد في معرض بيان المطلق، بل إنّما ورد في مقام تشريع الأحكام في الأولى والوعظ والخواص في الثانية، فلا يجوز التمسك بإطلاقها.

فإن قلت: إنّ الأصل في المطلق هو كونه في مقام بيان الإطلاق، ووروده في مورد حكم آخر خلاف الأصل، فكلّ مورد وصل القرينة على خلاف الأصل فليحمل عليه، وإلا فيبقى على ما هو من الإطلاق، وما نحن فيه من هذا القبيل.

قلت: إنّ هذا الأصل غير أصيل؛ لأنّ من شروط العمل بالمطلق عدم وروده في مورد حكم آخر، وقبل إحراز الشرط كيف يعمل بالمشروط!

وخامسها: كثرة التقييدات الواردة على هذه المطلقات، فإنّها توجب وهنها وسقوطها

(١) البقرة: ١١٠.

(٢) آل عمران: ٩٧.

(٣) الأنفال: ٤١.

(٤) العنكبوت: ٤٥.

(٥) البقرة: ٤٥.

(٦) البقرة: ٢٣٨.

(٧) التهذيب ٥: ٦١/٢٢. الوسائل ٤: ٤٠، أبواب أعداد الفرائض، ب ١٠، ح ٩.

عن صلاحية الاستدلال بها في القيود المشكوكة.  
وفيه مع عدم اطّراده - كما لا يخفي - : أن كثرة التقييد ليست ككثرة التخصيص في توهين العام، حتى أنه ادّعى في محكي الزبدة الإجماع على تقييد المطلق إلى أن اختصّ بواحد. هذا كله في الثمرة الأولى.

والثمر، الثانية: جواز إجراء الأصل في أجزاء العبادات وشرائطها المشكوكة على القول بالأعم، ووجوب الاحتياط على القول بالصحيح، وفيه: أنه بمكان من الضعف؛ لأن غاية ما يلزم من القول بالوضع للصحيح كون الألفاظ مجملة.

وقد مضى أن مقتضى التحقيق في المجمال المرّد بين الأقل والأكثر عدم وجوب الاحتياط، والأكثر مع قولهم بالصحيح قائلون بعدم الاحتياط في أجزاء العبادات. وأول من أحدث القول بالاحتياط في مقابل الأكثر هو المحقق السبزواري على ما حكي عنه، ثم تبعه غير واحد من متأخري المتأخرين منهم الوحيد البهبهاني رحمته، وذكروا هذه الثمرة على مختارهم، وأما على المذهب الآخر الأشهر بين من تقدّم وتأخّر ففسادها بين.

والثمرة الثالثة: ما أفاده المحقق القمي رحمته من أنه لو نذر أحد أن يعطي شيئاً بمن رآه يصلي، فرأى من صلى إلى آخر كلامه.

ومحصّله: إنه على القول بالأعم يجوز اعطاؤه بذلك المصلي وتبرئ ذمته، وعلى القول بالصحيح لا يجوز.

وهذه الثمرة بعينها جارية على القول بالأعم بين الأجزاء المقومة وغيرها، فإن الجزء المشكوك إن كان من الأول فلا يجوز الإعطاء، وإن كان من الثاني فيجوز.

ومبنى هذه الثمرة أن أصالة الصحة جارية في الشروط والأجزاء مطلقاً أم لا؟ فإن قلنا بالثاني، فالثمرة بحالها، وإلا فلا، هذا.

والثمرة الرابعة: ما ذكره أستاذنا العلامة الجيلاني، وهو أن المرجع على القول بالأعم بالنسبة إلى غير الأجزاء المقومة هو الاحتياط، وبالنسبة إلى الأجزاء المقومة هو البراءة، وعلى القول بالصحيح يكون المرجع هو البراءة مطلقاً.



قلنا دعوتان؛ أمّا الثانية بالنسبة إلى شقّها الثاني، فلما عرفت أنّها، وبالنسبة إلى شقّها الأول؛ فلأنّ الأجزاء المقوّمة عند الأعمى بمنزلة مطلق الأجزاء عند الصحيح، فكما أنّ المرجع على القول بالصحيح في الشك في مطلق الأجزاء هو البراءة على المختار فكذلك الأجزاء المقوّمة على القول بالأعم.

هذا واضح، إنّما الإشكال في تحقيق الشبهة الحكميّة بالنسبة إلى تحقّق الأجزاء المقوّمة عند الأعمى، لكي يرجع فيها إلى البراءة؛ وذلك لأنّ لأهل القول بالأعم في تفسير الأجزاء المقوّمة وجهين:

أحدهما: ما هو المعروف بينهم من أنّها عبارة عن معظم أجزاء لا تتمّ الهيئة الخارجيّة عند العرف بدونها، فإنّ قامت بعشرة كانت هي الأجزاء المقوّمة، وإنّ قامت بعشرين فكذلك، وهكذا، فلا خصوصيّة لبعض الأجزاء دون بعض، بل العبرة بما قامت به الهيئة عند العرف نظير سائر المركّبات الخارجيّة مثل الدار، والسريّر، والأبارج، وأمثالها، ولا ينافي ذلك كون المخترع شرعيّاً؛ لأنّ اللفظ إنّما وضع عند المخترع للجامع، إلّا أنّ العرف أطلقه على ناقصة الأجزاء تسامحاً وتوسّعاً كما في باب المقادير.

وثانيهما: كونها عبارة عن عدّة أجزاء مخصوصة معيّنة في الواقع دون كلّ ما تتحقّق به الهيئة عند العرف. إذا عرفت هذا فنقول:

إنّ المناط في الأجزاء المقوّمة إنّ كان هو الأوّل فلا مسرح للشبهة الحكميّة فيها، كيف والمرجع حينئذٍ هو العرف؟ كما في سائر المركّبات، وليس العرف بغائب عنّا، لكي يطرأ الشك في المدلول عندهم.

نعم، يمكن تعقلها من باب الشك في الاندراج، كما السيل بالنسبة إلى الماء المطلق، وإنّ كان المناط فيها هو الثاني، فلا شبهة في تعقل الشبهة الحكميّة فيها، كيف وكون تلك الأجزاء المخصوصة معيّنة في الواقع لا ينافي حصول الشك لنا في عددها؟ وكيف كان، فإنّ فرض الشك في الأجزاء المقوّمة فحالها حال مطلق الأجزاء على القول بالصحيح. هذا كلّه في الدعوى الثانية:

وأما الأولى، فنقول: إنّ إثباتها مبني على بيان دقيقة، وهي أنّ ماهيّة الصلاة مثلاً عند

الأعمى ليست إلا عبارة عن الأجزاء المقومة، وسائر الأجزاء الأخر إنما اعتبرت شروطاً لها لا شطوراً، وجزئيتها إنما هي بالنسبة إلى الفرد، فهي بالنسبة إلى الفرد شطور وبالنسبة إلى الماهية شروط، كما في سائر المركبات الخارجية، فإن الشبكة في السرير - وما هو بمثابةها من الأجزاء غير المقومة - إنما هي جزء الفرد دون ماهية السرير، وبالنسبة إليها لا يكون إلا بمقام الشرط، وإذا عرفت أن الأجزاء غير المقومة بمزلة الشروط، فنقول:

إن مسألة الشك في الشرطية ليست بمثابة الشك في الجزئية، بل في جريان البراءة في تلك المسألة إشكال ليس في هذه، كما سيأتي بيانه عند التعرض لها، ولذا ذهب جمع إلى الاحتياط في تلك المسألة مع كونهم قائلين بالبراءة في هذه. انتهى.

## المسألة الثالثة

### تكافؤ النصين

فيما إذا تعارض نصان متكافئان في جزئية شيء لشيء وعدمها، كأن يدل أحدهما على جزئية السورة والآخر على عدمها. ومقتضى إطلاق أكثر الأصحاب القول بالتخيير بعد التكافؤ ثبوت التخيير هنا.

لكن ينبغي أن يُحمَلَ هذا الحكمُ منهم على ما إذا لم يكن هناك إطلاقٌ يقتضي أصالة عدم تقييده عدمَ جزئية هذا المشكوك، كأن يكون هنا إطلاقٌ معتبرٌ للأمر بالصلاة بقول مطلق، وإلا فالمرجعُ بعد التكافؤ إلى هذا المطلق، لسلامته عن المقيد بعد ابتلاء ما يصلح لتقييده بمعارض مكافئ.

وهذا الفرض خارجٌ عن موضوع المسألة؛ لأنها كأمثالها من مسائل هذا المقصد مفروضةٌ فيما إذا لم يكن هناك دليلٌ اجتهاديٌ سليمٌ عن المعارض متكفلاً لحكم المسألة حتى تكون مورداً للأصول العملية.

(المسألة الثالثة: فيما إذا تعارض نصان متكافئان في جزئية شيء لشيء وعدمها، كأن يدل أحدهما على جزئية السورة والآخر على عدمها)، فإن مقتضى إطلاق أكثر الأصحاب القول بالتخيير في باب تعارض النصين بعد تساويهما من جميع الجهات المُرَجَّحة. ففي المقام - أيضاً - يجب أن نقول بالتخيير كذلك؛ لأنه من نفس القليل، كما حكموا به أيضاً في مورد الشك في المكلف به المردد بين المتباينين، وغيره، إلا أن الحكم بالتخيير فيما نحن فيه إنما هو فيما إذا لم يكن إطلاق معتبر، وإلا فيجب الرجوع إليه عند الشك، إذ لا يجوز الرجوع إلى التخيير الذي هو من الأصول العملية مع فرض وجود الإطلاق الذي هو من الأدلة الاجتهادية؛ وذلك لتقدم الدليل الاجتهادي على الأصل العملي، كما أشار إليه عليه السلام بقوله:

(لكن ينبغي أن يُحمَلَ هذا الحكمُ منهم على ما إذا لم يكن هناك إطلاقٌ يقتضي أصالة عدم تقييده عدمَ جزئية هذا المشكوك)، بأن يكون وجوب المركب مستفاداً من دليل لبي كالأجماع مثلاً.

وهذا الفرض خارج عن موضوع المسألة؛ لأنها كأمثالها من مسائل هذا المقصد

وأما لو كان هناك إطلاق، بأن يكون وجوب المركب مستفاداً من دليل لفظي مطلق كقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾<sup>(١)</sup> على القول بوضع ألفاظ العبادات للأعم، وفرض ورود الخطاب المزبور في مقام البيان، لوجب الرجوع إليه بعد تساقط الجزأين المتعارضين بالتعارض، وسلامة المطلق عن المقيّد بعد ابتلاء ما يصلح للتقيّد بالمعارض المكافئ. فحينئذ يبقى لنا دليل اجتهادي سليم من المعارض متكفل لحكم المسألة وهو الإطلاق، وبوجوده لا مجال للتخيير، بل هذا الفرض خارج عن موضوع المسألة؛ وذلك لعدم جريان الأصل العملي مع موجود الدليل الاجتهادي.

وقد أشار المرحوم غلام رضا رحمته في هذه المسألة ما مضمونه: إن الغرض من التعرض لهذه المسألة في باب البراءة - كما في المقام وباب الشك في التكليف بكلا قسميه من الشبهة التحريمية والوجوبية - إنما هو لمجرد إبطال أن المرجع فيها هو الاحتياط، دون إثبات أن المرجع بعد بطلانه ما هو؟.

كيف والمتكفل لهذا إنما هو باب التعادل والترجيح؟ فالتعرض لها في المواضع الثلاثة إنما هو مسبق لإثبات الجهة الأولى دون الثانية.

وكيف كان، فالحكم في هذه المسألة بعينه ما تقدّم في المسألة الماضية حسب الأقوال والأدلة والمختار.

إلى أن قال في ذيل قول المصنّف رحمته: (لكن ينبغي أن يُحمَل هذا الحكم منهم ... إلى آخره)، ما هذا نصه:

أقول: قد استدلّ لما استظهره من المشهور بوجهين:

أحدهما: ما في المتن من أن خروج هذا القسم من المتعارضين المتكافئين عن تحت أخبار التخيير خروج موضوعي؛ وذلك لأن المأخوذ في موضوع تلك الأخبار عدم وجود الدليل الشرعي في الواقعة، والدليل العام والمطلق الفوقاني الموجود فيها دليل شرعي فيكون وارداً على هذه الأخبار.

مفروضة فيما إذا لم يكن هناك دليلٌ اجتهاديٌّ سليمٌ عن المعارض متكفلاً لحكم المسألة حتى تكون مورداً للأصول العمليّة.

ومنه يظهر وجه الفرق بين الأصول العمليّة والأصل اللفظي؛ وذلك لأنّ تلك الأصول لما كانت عمليّة مقرّرة لبيان حكم العمل في المسألة الفرعيّة عند فقد الدليل الشرعي فيها، فتكون أخبار التخيير واردة عليها، كيف وهي مجعولة في مورد هذه الأصول؟ وهذا بخلاف الأصل اللفظي، وجوابه أيضاً في المتن، وشرحه أنّ أخبار التخيير واردة على ذلك الدليل الفوقاني، ولنا في إثبات وروده مقدّمتان - لا بدّ لمدّعي العكس من منع اجدهما، وأنّي له بذلك؟ -:

**الأولى:** عموم أخبار التخيير وشمولها للمقام لوجود المقتضي وفقدان المانع، أمّا الأوّل فهو إطلاقات هذه الأخبار، وأمّا الثاني؛ فلأنّ ما يتخيّل مانعاً بين أمرين:

أحدهما: إنّ جعل التخيير إنّما هو في مورد التحير، وبعد وجود ذلك الدليل لم يبق تحير، وهو مدفوع بأنّ التخيير المأخوذ في مورد التحير إنّما هو التخيير العقلي دون الشرعي، وليس المأخوذ في مورد الثاني إلاّ صرف تعارض الخبرين بطريق التكافؤ.

وثانيهما: إنّ جعل التخيير إنّما في صورة عدم الدليل، والدليل موجود في المقام وهو مدفوع بالمانع، كيف ولو بنى على ذلك يلزم كون هذه الأخبار الشائعة المستفيضة نادرة المورد، بل تكون فاقدة له؟ فإنّه ليس لنا خبران متعارضان إلاّ وفوقهما عموم من العمومات، وهذا ليس بخفي لمن كان له أدنى اطلاع في الفقه.

**والثانية:** بعد ثبوت العموم المزبور كون أخبار التخيير واردة على ذلك الدليل دون العكس؛ وذلك لأنّ الخبر الخاصّ المخالف لو فرض وجوده عارياً عن المعارض فلا محالة يكون مقدّماً على ذلك الدليل، كيف وبناء العامّ على الخاصّ والمطلق على المقيد بمكان من البداهة؟ وكذلك بعد ابتلائه بالمعارض؛ لأنّه بعد عروض التعارض لم يحصل تغيير في حالته، إلاّ كونه قبل التعارض واجب العمل وبعده جائز العمل، وإلاّ فلم يخرج عن موضوع الحجية، ومجرّد هذا التغيير لا يوجب التأمّل فيما كان ثابتاً له قبل ذلك من التقديم.

وثانيهما: إنّ ذلك الدليل الفوقاني - إمّا من العمومات الكتابيّة أو السنّة القطعيّة نويّة، أو

فإن قلت: فأبي فرق بين وجود هذا المطلق وعدمه؟ وما المانع من الحكم بالتخيير هنا كما لو لم يكن مطلقاً؟.

فإن حكم المتكافئين إن كان هو التساقط، حتى أن المقيّد المبتلى بمثله بمنزلة العدم فيبقى المطلق سالماً، كان اللازم في صورة عدم وجود المطلق التي حكم فيها بالتخيير هو التساقط والرجوع إلى الأصل المؤسس فيما لا نص فيه من البراءة والاحتياط على الخلاف. وإن كان حكمهما التخيير كما هو المشهور نصاً وفتوى، كان اللازم عند تعارض المقيّد للمطلق الموجود بمثله الحكم بالتخيير ههنا، لا تعيين الرجوع إلى المطلق الذي هو بمنزلة تعيين العمل بالخبر المعارض للمقيّد.

إمامية، أو أخبار الأحاد الظنية - لا إشكال في كونه مرجحاً على الأولين؛ لما نص عليه في أخبار الترجيح من وجوب الأخذ بما وافق الكتاب أو السنة القطعية بناءً على عمومها للمقام كما هو الحق.

فإن تقديم ما وافق لا يختص بما إذا كانت النسبة بين المتعارضين هي التباين، لكي يحصل التوافق بين الموافق منهما وعموم الكتاب في تمام المدلول، بل يشمل ما إذا كان توافقهما في بعض المدلول، كما في العام والخاص، كيف والأول مستلزم لحمله على المورد النادر؟.

وأما الثالث، فهو ملحق بهما بالإجماع المركب لعدم القول بالفصل في كون الدليل الفوقاني مرجحاً بين كونه من الكتاب أو السنة القطعية، وبين كونه من أخبار الأحاد، وإن أبيت عن تحقق الإجماع المركب فنلتزم بالتفصيل، ولا نتحاشى عنه إذا وافقنا الدليل. انتهى.

(فإن قلت: فأبي فرق بين وجود هذا المطلق وعدمه؟ وما المانع من الحكم بالتخيير هنا كما لو لم يكن مطلقاً؟)، أي: لا فرق بين وجود المطلق وعدمه في مورد تعارض الدليلين على نحو التكافؤ؛ وذلك لأن حكم المتعارضين على نحو التكافؤ لا يخلو من أحد احتمالين:

الأول: هو التساقط والرجوع إلى الإطلاق إن كان، أو إلى الأصل العملي من البراءة أو الاحتياط - على خلاف - إن لم يكن هناك إطلاق.

قُلْتُ: أمّا لو قلنا بأنّ المتعارضين مع وجود المطلق غير متكافئين؛ لأنّ موافقة أحدهما للمطلق الموجود مرجّح له، فيؤخذ به وي طرح الآخر، فلا إشكال في الحكم وفي خروج مورده عن محلّ الكلام.

وإنّ قلنا إنّهما متكافئان والمطلق مرجع لا مرجّح، نظراً إلى كون أصالة عدم التقييد تعبدياً، لا من باب الظهور النوعي؛ فوجه عدم شمول أخبار التخيير لهذا القسم من المتكافئين دعوى ظهور اختصاص تلك الأخبار بصورة عدم وجود الدليل الشرعي في تلك الواقعة، وأنّها مسوقة لبيان عدم جواز طرح قول الشارع في تلك الواقعة والرجوع إلى الأصول العقلية والنقلية المقررة لحكم صورة فقدان قول الشارع فيها.

والثاني: هو التخيير من جهة رعاية الحجّة المحتملة بالنسبة إلى كلّ منهما مع العلم بوجودها بينهما من دون فرق بين وجود المطلق وعدمه، فما تقدّم من الرجوع إلى إطلاق المطلق مع وجوده ليس في محله، مع أنّ تعيين الرجوع إلى المطلق يكون بمنزلة تعيين العمل بالخبر المعارض للمقيّد، فيكون هذا ترجيحاً للخبر النافي للجزئية على الخبر المثبت لها، مع أنّ المفروض هو التكافؤ، فتأمّل!!

قُلْتُ: أمّا لو قلنا بأنّ المتعارضين مع وجود المطلق غير متكافئين ... إلى آخره).

الجواب، هو أنّ المتعارضين مع فرض وجود المطلق لا يخلو عن أحد أمرين أيضاً:

الأول: هو خروجهما عن كونهما متكافئين؛ لأنّ المطلق الموافق لأحدهما مرجّح له على فرض اعتبار المطلق من باب الظهور المفيد للظنّ النوعي، فحينئذ يؤخذ بما هو الموافق للمطلق وي طرح الآخر، وهذا الفرض خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ محلّ الكلام في الحكم بالتخيير هو صورة التكافؤ.

الثاني: هو عدم خروجهما عن التكافؤ بموافقة المطلق لأحدهما، بأنّ يكون اعتبار المطلق من باب التعبد، فلا يكون - حينئذ - المطلق مرجّحاً لما يأتي في باب التعارض من أنّ الأصل التعبدي لا يوجب ترجيح ما يوافق من أحد المتعارضين.

إلا أنّ الإطلاق يكون مرجعاً لكونه حاكماً على التخيير؛ وذلك بدعوى اختصاص أخبار التخيير بصورة عدم وجود الدليل الشرعي المبيّن لحكم المسألة المتعارض فيها النصان.

والمفروض وجود قول الشارع هنا، ولو بضميمة أصالة الإطلاق المتعبد بها عند الشك في المقيّد.

والفرق بين هذا الأصل وبين تلك الأصول الممنوع في هذه الأخبار عن الرجوع إليها وترك المتكافئين، هو أنّ تلك الأصول عمليّة فرعيّة مقرّرة لبيان العمل في المسألة الفرعيّة عند فقد الدليل الشرعي فيها، وهذا الأصل مقرّر لإثبات كون الشيء - وهو المطلق دليلاً - وحجّة عند فقد ما يدلّ على عدم ذلك.

فالتخيير مع جريان هذا الأصل تخيير مع وجود الدليل الشرعي المعين لحكم المسألة المتعارض فيها النصّان، بخلاف التخيير مع جريان تلك الأصول، فإنّه تخيير بين المتكافئين عند فقد دليل ثالث في موردهما، هذا.

(والمفروض) في المقام هو (وجود قول الشارع) المعين لحكم المسألة وهو: ﴿أقيموا الصلاة﴾، (ولو بضميمة أصالة الإطلاق المتعبد بها عند الشك في المقيّد)، وبذلك ظهر الفرق بين وجود المطلق وعدمه بناءً على احتمال التخيير في باب التعارض حيث يحكم بالتخيير فيما إذا لم يكن هناك إطلاق وإلا فلا.

وبذلك يظهر - أيضاً - أنّ ما ذكر في الإشكال من عدم الفرق واضح الفساد، إلا أنّه يرد هنا سؤال عن الفرق بين هذا الأصل اللفظي وبين سائر الأصول العمليّة بعد كون اعتبارهما من باب التعبد وعدم الترجيح بهما.

ويقول السؤال: لماذا يُحكم بالتخيير في مورد سائر الأصول العمليّة ولا يُحكم به في مورد هذا الأصل؟ وإنّما يجب الرجوع إلى الإطلاق مع كون كلّ واحد منهما دليلاً شرعياً تعبدياً، فلو كان مورد التخيير هو عدم وجود الدليل الشرعي لما يجري في كلا الموردين، بل كان الأصلان حاكمين على التخيير، فلا بُدّ من الفرق بين هذا الأصل وسائر الأصول، حتى يكون موجباً لكون أخبار التخيير حاكمة على سائر الأصول، كالبراءة والاحتياط، ومحكومة لأصالة الإطلاق.

وخلاصة الفرق كما في بحر الفوائد وشرح الأستاذ الاعتمادي، هو أنّ موضوع تلك الأصول العمليّة عدم الدليل الاجتهادي في المسألة، ومفاد أخبار التخيير هو البناء على كون أحد المتعارضين دليلاً اجتهادياً، فينتفي حينئذٍ معه موضوع تلك الأصول، فتكون



ولكنّ الإنصاف: إنّ أخبارَ التخيير حاكمةٌ على هذا الأصل وإن كان جارياً في المسألة الأصولية، كما أنّها حاكمة على تلك الأصول الجارية في المسألة الفرعية؛ لأنّ مؤداهما بيانٌ حجّية أحد المتعارضين كمؤدّي أدلة حجّية الأخبار.

ومن المعلوم حكومتها على مثل هذا الأصل، فهي دالة على مسألة أصولية، وليس مضمونها حكماً عملياً صرفاً.

فلا فرق بين أن يرد في مورد هذا الدليل المطلق: «اعمل بالخبر الفلاني المُقيّد لهذا المطلق» وبين قوله: «اعمل بأحد هذين المُقيّد أحدهما له».

أخبار التخيير واردة أو حاكمة على تلك الأصول على الخلاف في المبني.

وهذا بخلاف أصالة الإطلاق حيث إنّ مفادها البناء على وجود قول الشارع وهو: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾<sup>(١)</sup> مثلاً في المسألة التي تعارض فيها النصان، فتكون واردة أو حاكمة على أخبار التخيير؛ لأنّ موضوعها هو المتحير الفاقد للدليل في المسألة، وأصالة الإطلاق تجعل قول الشارع دليلاً مخرجاً عن التحير في تلك المسألة.

(ولكنّ الإنصاف: إنّ أخبارَ التخيير حاكمةٌ على هذا الأصل وإن كان جارياً في المسألة الأصولية) وإن كان اعتباره من باب الظنّ والظهور دون التبعّد؛ لأنّ الإطلاق معلق على عدم الدليل على التقييد، وأخبار التخيير تقتضي حجّية الخبر المخالف للمطلق، فتجعله مقيّداً، فكيف يرجع إلى الإطلاق بعد ثبوت التقييد بأخبار التخيير؟، فتجويز الأخذ بالخبر المخالف بمقتضى التخيير ينافي البناء على أصالة الإطلاق.

وبالجملة، إنّ أخبار التخيير كما تكون حاكمة على الأصول العملية الجارية في المسألة الفرعية كذلك تكون حاكمة على هذا الأصل وإن كان جارياً في المسألة الأصولية، إذ مع الدليل على التقييد لا تجري أصالة الإطلاق، سواء كان الدليل على التقييد على نحو التخيير أو على نحو التعيين، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(فلا فرق بين أن يرد في مورد هذا الدليل المطلق: «اعمل بالخبر الفلاني المُقيّد لهذا المطلق»، كخبر زرارة الدالّ على وجوب الاستعاذة مثلاً) وبين قوله: «اعمل بأحد هذين

فالظاهر أنّ حكم المشهور في المقام بالرجوع إلى المطلق، وعدم التخيير مبني على ما هو المشهور فتوىً ونصاً من ترجيح أحد المتعارضين بالمطلق أو العام الموجود في تلك المسألة، كما يظهر من ملاحظة النصوص والفتاوى.

وسياتي توضيح ما هو الحق من المسلكين في باب التعادل والتراجيح إن شاء الله تعالى.

المُقَيَّدُ أَحَدُهُمَا لَهُ»، كما هو في باب التعارض.

قوله: (فالظاهر أنّ حكم المشهور في المقام بالرجوع إلى المطلق، وعدم التخيير مبني على ما هو المشهور... إلى آخره).

دفع لما يتوهم من أنّ حكم المشهور في المقام بالرجوع إلى الإطلاق يكون دليلاً على تقديم أصالة الإطلاق على أخبار التخيير بالورود أو الحكومة.

وحاصل الدفع أنّ هذا الحكم منهم يكون من باب ترجيح أحد المتعارضين بالمطلق، لا من باب حكومة المطلق على أخبار التخيير، فتأمل جيداً.

## المسألة الرابعة

### الشبهة في الموضوع الخارجي

فيما إذا شك في جزئية شيء للمأمور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي، كما إذا أمر بمفهوم مبيّن مردّد مصداقه بين الأقل والأكثر، ومنه ما إذا وجب صوم شهر هلالى - وهو ما بين الهلالين - فشك في أنه ثلاثون أو ناقص، ومثل ما أمر بالطهور لأجل الصلاة، أعني: الفعل الراجع للحدث أو المبيح للصلاة، فشك في جزئية شيء للوضوء أو الغسل الراجعين. واللازم في المقام الاحتياط؛ لأن المفروض تنجز التكليف بمفهوم مبيّن معلوم تفصيلاً، وإنما الشك في تحققه بالأقل، فمقتضى أصالة عدم تحققه وبقاء الاشتغال عدم الاكتفاء به ولزوم الإتيان بالأكثر.

ولا يجري هنا ما تقدّم من الدليل العقلي والنقلي الدال على البراءة؛ لأنّ البيان الذي

(المسألة الرابعة: فيما إذا شك في جزئية شيء للمأمور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي، كما إذا أمر بمفهوم مبيّن مردّد مصداقه بين الأقل والأكثر، ومنه ما إذا وجب صوم شهر هلالى - وهو ما بين الهلالين - فشك في أنه ثلاثون أو ناقص)، بأن يكون متعلّق الأمر مفهوماً مبيّناً معلوماً تفصيلاً وهو الصوم بين الهلالين، وكان مجموع الصوم عبادةً واحدةً لا الصوم في كل يوم يعدّ عبادةً مستقلة.

فيكون الشك - في كون يوم الشك من آخر رمضان منه، حتى يكون المكلف به هو الأكثر، أو من سؤال حتى يكون المأمور به هو الأقل - شكاً في محصله، ويكون المرجع فيه هو الاحتياط وقاعدة الاشتغال.

وكذا الأمر في المثال الثاني وهو تعلق الأمر بالطهور لأجل الصلاة، حيث يكون مفهوم الطهارة مبيّناً ومعلوماً تفصيلاً، ووقع الشك في جزئية شيء للوضوء أو الغسل، من جهة الشك في كون شيء في ظاهر البدن حتى يكون المأمور به هو الأكثر أو باطنه حتى يكون هو الأقل. فيرجع الشك فيه - أيضاً - إلى الشك في المحصل، فيجب الاحتياط فيه، إذ مقتضى أصالة عدم تحقق المأمور به في المثالين بإتيان الأقل هو وجوب الإتيان بالأكثر.

(ولا يجري هنا ما تقدّم من الدليل العقلي والنقلي الدال على البراءة؛ لأنّ البيان الذي

لابدّ منه في التكليف قد وصل من الشارع فلا تقبح المؤاخذة على ترك ما بيّنه تفصيلاً، فإذا شكّ في تحقّقه في الخارج فالأصلُ عدمه، والعقلُ - أيضاً - يحكمُ بوجود القطع بإحراز ما علم وجوبه تفصيلاً، أعني: المفهوم المعين المبيّن المأمور به، ألا ترى أنّه لو شكّ في وجود باقي الأجزاء المعلومة، كأن لم يعلم أنّه أتى بها أم لا كان مقتضى العقل والاستصحاب وجوب الإتيان بها. والفارقُ بين ما نحن فيه وبين الشبهة الحكميّة من المسائل المتقدّمة التي حكمنا فيها بالبراءة، هو أنّ نفس متعلّق التكليف مردّدٌ بين اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلاً وبين تعلّقه بالمشكوك.

وهذا الترديدُ لا حكمَ له بمقتضى العقل؛ لأنّ مرجعه إلى المؤاخذة على ترك المشكوك وهي قبيحة بحكم العقل.

فالعقلُ والنقلُ الدالّان على البراءة مبيّنان لمتعلّق التكليف من أوّل الأمر في مرحلة الظاهر، وأمّا ما نحن فيه فمتعلّقُ التكليف فيه مبيّنٌ معيّن معلوم تفصيلاً، لا تصرّف للعقل والنقل فيه، وإنما يشكّ في تحقّقه في الخارج بإتيان الأجزاء المعلومة، والعقل والنقل المذكوران لا يثبتان تحقّقه في الخارج، بل الأصلُ عدم تحقّقه، والعقلُ - أيضاً - مستقلٌّ بوجود الاحتياط مع الشكّ في التحقّق.

لابدّ منه في التكليف قد وصل من الشارع فلا قبح المؤاخذة على ترك ما بيّنه تفصيلاً... إلى آخره)، فلا شكّ في وجوب الاحتياط في المقام إذا بعد تنجّز التكليف بمفهوم مبيّن معلوم تفصيلاً وكون الشكّ في محصلة؛ لأنّ مقتضى الاشتغال اليقيني هو الامتثال اليقيني، والامتثال كذلك لا يحصل إلا بإتيان الأكثر.

(والفارقُ بين ما نحن فيه وبين الشبهة الحكميّة من المسائل المتقدّمة التي حكمنا فيها بالبراءة) هو انحلال العلم الإجمالي بالتكليف فيها إلى علمٍ تفصيلي بالنسبة إلى الأقلّ وشكّ بدويّ بالنسبة إلى الأكثر، وعدم انحلاله في المقام.

ولهذا تجري البراءة النقليّة والعقليّة في المسائل المتقدّمة؛ لأنّ مرجع حكم العقل بالاحتياط فيها إلى المؤاخذة على ترك المشكوك (وهي قبيحة بحكم العقل)؛ لأنّ المأمور به بعد انحلال العلم الإجمالي يتعيّن في الأقلّ عقلاً وشرعاً، فالأكثر يكون مشكوكاً فلا يكون العقاب على تركه قبيحاً عقلاً.

## القسم الثاني

### الشك في كون الشيء قيداً للمأمور به

وأما القسم الثاني: وهو الشك في كون الشيء قيداً للمأمور به، فقد عرفت أنه على قسمين؛ لأن القيد قد يكون منشؤه فعلاً خارجياً مغايراً للمقيّد في الوجود الخارجي، كالطهارة الناشئة من الوضوء، وقد يكون قيداً متحداً معه في الوجود الخارجي. أما الأوّل: فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدّم، فلا نطيل بالإعادة.

---

وهذا بخلاف مانحن فيه، حيث إنّ متعلّق التكليف مبيّناً معلوماً تفصيلاً ولا تصرف للعقل ولا للنقل فيه، وإنّما الشك في تحقّقه خارجاً بإتيان الأقل، والعقل كالنقل لا يحكم بتحقّقه في الخارج في الأقل، فتجري معه أصالة عدم التحقّق، فيجب الاحتياط بإتيان الأكثر.

هذا إلا أنّ ما ذكر من المثالين مورد للمناقشة؛ لأنّ الحقّ في المثال الأوّل هو تعلق الحكم بصوم كلّ يوم من أيام شهر رمضان لا بالمجموع الكلّي الواقع ما بين الهلالين، فيكون الأقل والأكثر حينئذٍ استقلالين لا ارتباطيين، ومحلّ الكلام هو الثاني دون الأوّل. وهكذا مثال الطهارة أيضاً خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ الشبهة فيه حكميّة لا موضوعيّة، إذ بعد كونها من الأمور التوقيفيّة لا بدّ من أن يصل فيها بيان الشارع.

فالمثال الصحيح كما في بحر الفوائد، هو تردّد اليوم الذي يجب فيه الصوم مع تبين مفهومه بين الأقل والأكثر من جهة الشك في حصول المغرب من جهة الشبهة الموضوعيّة، لا من جهة الاختلاف في معنى الغروب الذي هو غاية اليوم وعدم فهم المراد منه.

(وأما القسم الثاني: وهو الشك في كون الشيء قيداً للمأمور به، فقد عرفت أنه على قسمين؛ لأنّ القيد قد يكون منشؤه فعلاً خارجياً مغايراً للمقيّد في الوجود الخارجي، كالطهارة الناشئة من الوضوء، وقد يكون قيداً متحداً معه في الوجود الخارجي)، كالإيمان في الرقبة مثلاً.

والمصنّف رحمه الله شرع في بيان حكم الجزء الذهني وهو القيد إذا شك فيه بعد الفراغ عن

## وأما الثاني: فالظاهر اتحاد حكمهما.

حكم الجزء الخارجي للمأمور به، والفرق بينهما أن الجزء الخارجي يكون من مقولة الكم يزيد في المركب الخارجي باعتباره جزءاً له، بخلاف الجزء الذهني حيث إنه من مقولة الكيف المتحد مع المركب بحسب الوجود الخارجي، ثم إن القيد على ما تقدم سابقاً على قسمين:

**الأول:** ما يكون ناشئاً ومنتزِعاً من فعل خارجي مغاير للمقيّد في الوجود الخارجي، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، فإنها منتزعة من أفعال الوضوء والغسل المغايرة للصلاة في الوجود الخارجي.

**والثاني:** ما يكون متحداً مع المقيّد في الخارج وفي الوجود الخارجي، كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة مثلاً.

والمصنّف رحمته يلحق حكم القسم الأول بالحكم المتقدم في الشك في الجزء الخارجي في مسألة دوران الواجب بين الأقل والأكثر، حيث قلنا هناك بالبراءة في جميع المسائل التي كانت الشبهة فيها حكمية، وبوجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعية، ووجه الشبه بين هذه المسألة وتلك - حيث حكمنا بالبراءة والاشتغال هنا أيضاً - هو انحلال العلم الإجمالي في الشبهة الحكمية وعدم انحلاله في الشبهة الموضوعية.

فيقال في المقام: إن هناك متيقناً وهو الصلاة ومشكوكاً وهو الوضوء، فيؤخذ بالمتيقن ويترك المشكوك، فإذا انتفى وجوب الوضوء ينتفي وجوب الطهارة بانتفاء منشأ انتزاعه في الظاهر، ولهذا حكم المصنّف رحمته من دون ترديد بجريان ما تقدم في الجزء الخارجي في القسم الأول في المقام.

ثم قال: (وأما الثاني: فالظاهر اتحاد حكمهما)، بمعنى أن ما تقدم في مسألة دوران الواجب بين الأقل والأكثر - من البراءة في الشبهة الحكمية والاحتياط في الشبهة الموضوعية - يجري في كلا القسمين أيضاً فيحكم بالبراءة فيهما.

أما البراءة في القسم الأول فواضح كما عرفت؛ لأنّ المكلف به يكون أمره دائراً بين الإطلاق والتقييد، فتجري البراءة بالنسبة إلى اشتراط القيد لكون الاشتراط به ضيقاً على المكلف فيرفع بأدلة البراءة.

وقد يفرّق بينهما بإلحاق الأوّل بالشكّ في الجزئية دون الثاني، نظراً إلى جريان العقل والنقل الدالّين على عدم المؤاخذه على ما لم يعلم من الشارع المؤاخذه عليه في الأوّل، فإنّ وجوب الوضوء إذا لم يعلم المؤاخذه عليه كان التكليف به ولو مقدّمة منفيّاً بحكم العقل والنقل، والمفروض أنّ الشرط الشرعي إنّما انتزع من الأمر بالوضوء في الشريعة، فينتفي بانتفاء منشأ انتزاعه في الظاهر.

وأما ما كان متحدّاً مع المقيّد في الوجود الخارجي كالإيمان في الرقبة المؤمنة فليس ممّا يتعلّق به وجوب وإلزام مغايرٌ لوجوب أصل الفعل ولو مقدّمة، فلا يندرج فيما حجب الله

وأما البراءة في القسم الثاني وهو تردّد الرقبة الواجب عتقها بين كونها خصوص المؤمنة وبين الأعمّ منها ومن الكافرة، فلاجل أنّ تعلّق التكليف بالطبيعي المرّدّد بين الإطلاق والتقييد معلوم بالعلم الإجمالي، فيؤخذ بالمتيقّن وهو نفس الطبيعة، وتجري البراءة بالنسبة إلى اشتراط القيد لكونه ضيقاً على المكلف أيضاً.

ثمّ إنّ النزاع في القسم الثاني مبني على القول بالبراءة في الأجزاء والشرائط، وأما على القول بوجوب الاحتياط فيهما فلا نزاع في وجوب الاحتياط فيه لكونه أولى بوجوب الاحتياط منهما، وكيف كان فيمكن التفريق بين القسمين من حيث جريان البراءة وعدمه، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(وقد يفرّق بينهما بإلحاق الأوّل بالشكّ في الجزئية) فتجري فيه البراءة (دون الثاني) فلا تجري فيه البراءة، ووجه جريان البراءة في الأوّل ما أشار إليه ﷺ بقوله:

(نظراً إلى جريان العقل والنقل الدالّين على عدم المؤاخذه على ما لم يعلم من الشارع المؤاخذه عليه في الأوّل)، كما تقدّم من أنّ المتيقّن هو وجوب المطلق وهو الصلاة، وأما وجوب الوضوء فهو مشكوك لم يُعلم من الشارع المؤاخذه على تركه، فينتفي وجوب الطهارة بانتفاء منشأ انتزاعه.

أما وجه عدم البراءة في الثاني فهو ما أشار إليه ﷺ بقوله:

(وأما ما كان متحدّاً مع المقيّد في الوجود الخارجي كالإيمان في الرقبة المؤمنة فليس ممّا يتعلّق به وجوب وإلزام مغايرٌ لوجوب أصل الفعل ولو مقدّمة)، إذ تعدّد الوجوب فرع لتعدّد الوجود، والإيمان لا وجود له في الخارج غير وجود الرقبة، فكيف يتصوّر له وجوب

علمه عن العباد<sup>(١)</sup>.

والحاصل: إن أدلة البراءة من العقل والنقل إنما تنفي الكلفة الزائدة الحاصلة من فعل المشكوك والعقاب المترتب على تركه، مع إتيان ما هو معلوم الوجوب تفصيلاً، فإن الآتي بالصلاة بدون التسليم المشكوك في وجوبه معذور في ترك التسليم لجهله، وأما الآتي بالرقبة الكافرة فلم يأت في الخارج بما هو معلوم له تفصيلاً حتى يكون معذوراً في الزائد المجهول، بل هو تارك للمأمور به رأساً.

وبالجملة: فالمطلق والمقيّد من قبيل المتباينين لا الأقل والأكثر.

حتى يُقال وجوب الرقبة متيقّن ووجوب الإيمان مشكوك، فالعقاب والمؤاخذه عليه قبيح. (ولو مقدّمة)، أي: ولا يعقل للإيمان وجود مقدّمي؛ لأن الرقبة المؤمنة فرد لمطلق الرقبة، ومن المعلوم أن الفرد ليس مقدّمة للكلي (فلا يندرج فيما حجب الله علمه عن العباد)، يعني: لا يندرج القيد عند الشك في وجوب المقيّد فيما حجب علمه عن العباد؛ لعدم استقلاله في الوجود حتى يتعلّق به العلم أو الجهل.

فالذي عتق الرقبة الكافرة لم يكن معذوراً على تقدير كون الواجب في الواقع هو عتق الرقبة المؤمنة، بل تارك للمأمور به رأساً، فحينئذ يكون المطلق والمقيّد من قبيل المتباينين، فيجب فيه الاحتياط، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(وبالجملة: فالمطلق والمقيّد من قبيل المتباينين لا الأقل والأكثر).

وحاصل الفرق بين الشك في شرطية شيء كالطهارة للصلاة وبين قيدية الشيء كالإيمان للرقبة هو أن الشك في الشرطية يكون من قبيل الشك في الجزئية، حيث إن وجود الشرط ولو باعتبار منشأ انتزاعه مغاير لوجود المشروط، فيكون الشك في وجوبه شكاً في وجوب أمر زائد على المتيقّن وهو وجوب المشروط.

ولهذا تجري فيه البراءة كما تجري في الشك في الجزئية، وهذا بخلاف الشك في القيدية في المطلق، حيث إن القيد ليس مغايراً للمقيّد في الوجود الخارجي، بل متحد معه، فلا يكون الشك في وجوبه شكاً في أمر زائد على وجوب المقيّد حتى تجري فيه

(١) التوحيد: ٩/٤١٣. الوسائل ٢٧: ١٦٣، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٣٣.



وكان هذا هو السر فيما ذكره بعض القائلين بالبراءة عند الشك في الشرطيّة والجزئيّة، كالمحقّق القميّ ﷺ في باب المطلق والمقيّد، من تأييد استدلال العلامة ﷺ في النهاية على وجوب حمل المطلق على المقيّد بقاعدة الاشتغال. وردّ ما اعترض عليه بعدم العلم بالشغل حتى يستدعي العلم بالبراءة بقوله:

البراءة.

وهذا الفرق هو الوجه لمن أيد استدلال العلامة ﷺ على وجوب حمل المطلق على المقيّد في باب المطلق والمقيّد، كالمحقّق القميّ ﷺ مع ذهابه إلى البراءة في الشك في الشرطيّة، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(وكان هذا هو السر فيما ذكره بعض القائلين بالبراءة عند الشك في الشرطيّة والجزئيّة، كالمحقّق القميّ ﷺ في باب المطلق والمقيّد، من تأييد استدلال العلامة ﷺ في النهاية على وجوب حمل المطلق على المقيّد بقاعدة الاشتغال).

وحاصل الكلام في هذا المقام، هو أنّ المستفاد من العلامة والمحقّق القميّ ﷺ هو التفصيل بين الشك في الجزئيّة والشرطيّة وبين الشك في القيديّة، حيث يظهر منهما القول بالبراءة في الأوّلين والاحتياط في الثالث.

وذلك لأنّ العلامة ﷺ استدلّ على وجوب حمل المطلق على المقيّد بقاعدة الاشتغال، وهي أنّ الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، وهي لا تحصل إلاّ بإتيان المقيّد مع كونه من القائلين بالبراءة في مسألة الشك في الجزئيّة.

والمحقّق القميّ ﷺ أيد الاستدلال المذكور مع أنّه من القائلين بالبراءة في الشك في الشرطيّة والجزئيّة، بل ردّ ما اعترض به على استدلال العلامة ﷺ فأشار إليه ﷺ بقوله: (وردّ ما اعترض عليه بعدم العلم بالشغل حتى يستدعي العلم بالبراءة)، ولا بدّ أولاً من بيان الاعتراض ثمّ بيان الردّ.

وحاصل الاعتراض، هو عدم العلم باشتغال الذمّة حتى يُقال بأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية؛ لأنّ اليقين بالاشتغال إنّما هو بالنسبة إلى الرقبة لا الإيمان فيكفي الإتيان بالمطلق.

وحاصل ردّ المحقّق القميّ ﷺ عليه هو:

«وفيه أنّ المكلف به - حينئذٍ - هو المرّدّد بين كونه نفس المقيّد أو المطلق، ونعلم أنّا مكلفون بأحدهما، لاشتغال الذمّة بالمجمل، ولا تحصل البراءة إلا بالمقيّد.

إلى أن قال: وليس هنا قدرٌ مشتركٌ يقيني يحكمُ بنفي الزائد عنه بالأصل؛ لأنّ الجنس الموجود في ضمن المقيّد لا ينفكُ عن الفصل، ولا تفارق لهما، فليتأمل». انتهى.

هذا، ولكنّ الإنصافَ عدمُ خلوّ المذكور عن النظر، فإنّه لا بأس بنفي

(أنّ المكلف به - حينئذٍ - هو المرّدّد بين كونه نفس المقيّد أو المطلق)، فالمكلف يعلم باشتغال ذمّته بأحدهما، ولذلك لا يحصل العلم بالبراءة إلاّ بإتيان المقيّد، إذ لو أتى بالكافرة بأنّ أعتقها وكان الواجب في الواقع هي المؤمنة لا تحصل براءة الذمّة؛ لأنّ الكافرة مبينة للمأمور به - حينئذٍ - التي هي المؤمنة.

(إلى أن قال: وليس هنا قدر مشترك يقيني يحكمُ بنفي الزائد عنه بالأصل) كما هو كذلك في الشكّ في جزئية شيء للمأمور به وذلك لوحدة الوجود.

(لأنّ الجنس) والمراد به هو الرقبة لا ينفكُ وجوداً عن الفصل، والمراد به هو الإيمان حتى يكون الجنس متيقناً والفصل مشكوكاً يرجع فيه إلى البراءة.

(فليتأمل) لعلّه إشارة إلى أنّ الحكم لو لم نقل بالاحتياط - بحمل المطلق على المقيّد - هو التخيير بين العمل بالمطلق والعمل بالمقيّد؛ لأنّ الأمور به مرّدّد بين كونه مطلقاً أو مقيّداً، فيتعارض احتمال كونه مطلقاً مع احتمال كونه مقيّداً، والحكم في باب التعارض هو التخيير.

أو هو إشارة إلى الدقّة حتى لا يتوهم انحلال العلم الإجمالي، وكيف كان فيمكن توجيه كلام العلامة رحمته بأحد وجهين:

أحدهما: هو أنّ تمسّكه في هذه المسألة بقاعدة الاشتغال ليس من باب الاعتماد عليها في الاستدلال، بل من باب التأييد.

وثانيهما: بأنّ الشكّ في مثل هذا الشرط عنده يوجب دوران الأمور به بين المتباينين، وهو من القائلين بوجوب الاحتياط في مسألة دوران الواجب بين المتباينين.

(ولكنّ الإنصاف عدم خلوّ المذكور عن النظر).

وحاصل وجه النظر، هو عدم الفرق بين الشكّ في الشرطيّة وبين الشكّ في القيدية من

القيود المشكوكة للمأمور به بأدلة البراءة من العقل والنقل؛ لأن المنفي فيها الإلزام بما لا يعلم ورفع كلفته.

ولا ريب أن التكليف بالمقيّد مشتمل على كلفة زائدة وإلزام زائد على ما في التكليف بالمطلق، وإن لم يزد المقيّد الموجود في الخارج على المطلق الموجود في الخارج، ولا فرق عند المتأمل بين إتيان الرقبة الكافرة وإتيان الصلاة بدون الوضوء.

مع أن ما ذكره - من تغاير وجود منشأ حصول الشرط مع وجود المشروط في الوضوء واتحادهما في الرقبة المؤمنة - كلام ظاهري، فإن الصلاة حال الطهارة بمنزلة الرقبة المؤمنة في كون كلّ منهما أمراً واحداً في مقابل الفرد الفاقد للشرط.

حيث الحكم بالبراءة أو الاحتياط، فما ذكر من الفرق بينهما من حيث الحكم وهو جريان البراءة في الأول والاحتياط في الثاني غير صحيح، بل الحقّ عنده ﷺ هو جريان البراءة فيهما؛ وذلك لوجود مناط البراءة فيهما، كما أشار إليه ﷺ بقوله:

(لا بأس بنفي القيود المشكوكة للمأمور به بأدلة البراءة من العقل والنقل؛ لأن المنفي فيها الإلزام بما لا يعلم ورفع كلفته)، فإن التكليف بالمقيّد مشتمل على كلفة زائدة وإلزام زائد على ما في التكليف بالمطلق، فيصح جريان البراءة لنفي هذه الكلفة.

(وإن لم يزد المقيّد الموجود في الخارج على المطلق الموجود في الخارج، ولا فرق عند المتأمل بين إتيان الرقبة الكافرة وإتيان الصلاة بدون الوضوء)، فلو قيل بأن الآتي بالرقبة الكافرة لم يكن آتياً بالمأمور به على تقدير كونه رقبة مؤمنة، لقليل بأن الآتي بالصلاة بدون الطهارة لم يكن آتياً بالمأمور به أصلاً على تقدير كونه صلاة مع الطهارة.

وكذا لو قيل بأن الشك في القيدية في مثال الرقبة وتردد الواجب فيه بين مطلق الرقبة والرقبة المؤمنة يرجع إلى تردده بين المتباينين، لقليل في مثال الصلاة نفس ما ذكر، فيرجع تردد الواجب في كلا المثالين إلى تردده بين المتباينين، فيجب الاحتياط فيهما معاً، وبذلك لا يبقى فرق بين المسألتين.

(مع أن ما ذكره - من تغاير وجود منشأ حصول الشرط مع وجود المشروط في الوضوء واتحادهما في الرقبة المؤمنة - كلام ظاهري، فإن الصلاة حال الطهارة بمنزلة الرقبة المؤمنة في كون كلّ منهما أمراً واحداً).

وأما وجوب إيجاد الوضوء مقدّمةً لتحصيل ذلك المقيّد في الخارج، فهو أمرٌ يتفق بالنسبة إلى الفاقد للطهارة، ونظيره قد يتفق في الرقبة المؤمنة حيث إنه قد يجبُ بعضُ المقدّمات لتحصيلها في الخارج، بل قد يجبُ السعي في هداية الرقبة الكافرة إلى الإيمان مع التمكن، إذا لم يوجد غيرها وانحصر الواجب في العتق. وبالجملة: فالأمرُ بالمشروط بشيء لا يقتضي بنفسه إيجاداً أمر زائد مغاير له في الوجود الخارجي، بل قد يتفق وقد لا يتفق، وأما الواجدُ للشرط فهو لا يزيد في الوجود الخارجي على الفاقد له.

وهذا هو ردّ ما ذكر في الفرق بين الشرط والقيّد، من أنّ الشرط كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة مغاير مع المشروط في الوجود الخارجي، ولو باعتبار منشأ انتزاعه، والقيّد كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة ليس مغايراً في الوجود الخارجي مع المقيّد. وحاصل الردّ، هو أنّ الفرق المذكور فاسد جداً؛ لأنّ الشرط مع المشروط كالقيّد مع المقيّد موجود بوجود واحد في الخارج؛ وذلك لأنّ المشروط هي الصلاة المقيّدة بكونها حال الطهارة ومعها أمر واحد وموجود بوجود واحد كالرقبة والإيمان، فكما أنّ الرقبة مع الإيمان موجودة بوجود واحد في مقابل فاقد الإيمان كذلك الصلاة حال الطهارة ومعها موجودة بوجود واحد في مقابل فاقد الطهارة.

وهكذا، كما يجب تحصيل الطهارة - على مَنْ لم يكن واجداً لها - للصلاة كذلك يجب تحصيل الرقبة المؤمنة بالسعي في هداية الكافرة إذا لم يوجد غيرها وانحصر الواجب في عتق الرقبة المؤمنة، وكان المكلف متمكناً من تحصيل المؤمنة ولو بالهداية. قوله: (وأما وجوب إيجاد الوضوء مقدّمةً لتحصيل ذلك المقيّد في الخارج، فهو أمر يتفق بالنسبة إلى الفاقد).

هذا دفع لما ربّما يتوهم من أنّ إيجاب الصلاة حال الطهارة قد يقتضي وجوب إيجاد الوضوء مقدّمةً لتحصيل ذلك المقيّد وهو الصلاة حال الطهارة، فيدخل الشك في الشرطيّة في الأقل والأكثر، فالأول هو الصلاة بلا وضوء والثاني هي الصلاة معه، وهذا بخلاف الرقبة المؤمنة والرقبة الكافرة حيث لا يتصوّر فيهما تعدّد الوجوب حتى يدخل في الأقل والأكثر.

فالفرق بين الشروط فاسدٌ جداً. فالتحقيق: إنَّ حكم الشرط بجميع أقسامه واحد، سواء أَلحقناه بالجزء أم بالمتباينين.  
 وأمّا ما ذكره المحقّق القميّ ﷺ فلا ينطبق على ما ذكره في باب البراءة والاحتياط، من إجراء البراءة حتى في المتباينين فضلاً عن غيره، فراجع.  
 وممّا ذكرنا يظهر الكلام في ما لو دار الأمر بين التخيير والتعيين، كما لو دار الواجب في كفارة رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه وبين إحدى الخصال الثلاث.

وحاصل الدفع، هو أنّ وجوب إيجاد الوضوء مقدّمة لتحصيل المقيد في الخارج أمر اتّفاقي، بمعنى أنّه يتفق ذلك بمن كان فاقداً للطهارة.  
 (ونظيره قد يتفق في الرقبة المؤمنة) كما هو مبين في المتن، فحينئذٍ ينتفي الفرق بين الشرط والقيد، بل الفرق فاسد، كما أشار إليه ﷺ بقوله:  
 (فالفرق بين الشروط فاسدٌ جداً. فالتحقيق: إنَّ حكم الشرط بجميع أقسامه واحد، سواء أَلحقناه بالجزء أم بالمتباينين)، فيرجع إلى البراءة في الأوّل والاحتياط في الثاني كما عرفت.

ثمّ إنّ الوجه في إلحاق جميع الشروط بالجزء أو بالمتباينين، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي هو أنّ المناط في القلّة والكثرة لو كان هو الكم الخارجي كان هذا المناط مفقوداً في كلا المثالين، فيلحقان بالمتباينين في وجوب الاحتياط، وإنّ كان المناط هو مطلق القلّة والكثرة ولو بحسب الكيف أو بحسب الجزء الذهني كان موجوداً في كليهما، فتجري فيهما البراءة.

(وأمّا ما ذكره المحقّق القميّ ﷺ) من أنّ مقتضى قاعدة الاشتغال هو الإتيان بالمقيد (فلا ينطبق على ما ذكره في باب البراءة والاحتياط، من إجراء البراءة حتى في المتباينين فضلاً عن غيره)، أي: الأقلّ والأكثر حيث تجري البراءة فيهما بطريق أولي.

(وممّا ذكرنا يظهر الكلام في ما لو دار الأمر بين التخيير والتعيين، كما لو دار الواجب في كفارة رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه وبين إحدى الخصال الثلاث).

أي: وممّا ذكرنا في الشك في قيديّة شيء للمأمور به كالإيمان للرقبة حيث تقدّم فيه وجهان:

فإنّ في إلحاق ذلك بالأقلّ والأكثر، فيكون نظير دوران الأمر بين المطلق والمقيّد أو المتباينين وجهين، بل قولين: من عدم جريان أدلّة البراءة في المعين؛ لأنّه معارضٌ بجريانها في الواحد المخير.

أحدهما: جريان البراءة بإلحاقه على الأقلّ والأكثر.

وثانيهما: وجوب الاحتياط لإلحاقه بالمتباينين.

(يظهر الكلام في ما لو دار الأمر بين التخيير والتعيين ... إلى آخره)، حيث يجري فيه نفس ما جرى في مسألة الشكّ في التقييد لدوران الأمر فيه - أيضاً - بين التخيير والتعيين، إلا أنّ التخيير فيه عقلي وفي المقام شرعي.

وذلك لأنّ الأمر في مسألة المطلق والمقيّد قد تعلق بالكلّي وهو مطلق الرقبة ويحكم العقل بإيجاده في ضمن أيّ فرد شاء، ثمّ إيجاده في المقيّد - أي: عتق الرقبة المؤمنة - مبرء للذمة قطعاً؛ لأنّ الواجب في الواقع؛ إمّا هو المقيّد فقد أتى به وإمّا هو المطلق فقد أتى به في ضمن فرده الخاص، وهذا بخلاف التخيير الشرعي حيث يكون متعلق الأمر إحدى الخصال الثلاث، فإذا شكّ المكلف في أن الشارع أوجب خصوص العتق أو خير بين الخصال الثلاث لدار الأمر بين التخيير والتعيين، كما لا يخفى.

فيأتي فيه ما تقدّم من الوجهين في دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي، فيمكن إلحاق ذلك بالأقلّ والأكثر، بأن يُقال: إنّ في التعيين ضيقاً وكلفةً على المكلف ليس موجوداً في التخيير، فيرفع بأدلة البراءة.

وكذلك يمكن إلحاقه بالمتباينين من جهة انتفاء القدر المشترك المعلوم والزائد المشكوك حتى يؤخذ بالمتيقن وتجري البراءة في المشكوك، وبذلك لا يبقى إلا الرجوع إلى أدلّة الاحتياط كالمتباينين، غاية الأمر أنّ الاحتياط اللازم في دوران الواجب بين المتباينين يحصل بالجمع بينهما بينما في المقام يحصل بأخذ جانب التعيين.

وقد أشارت إلى الوجهين المذكورين بقوله:

(فإنّ في إلحاق ذلك بالأقلّ والأكثر، فيكون نظير دوران الأمر بين المطلق والمقيّد أو المتباينين وجهين، بل قولين: من عدم جريان أدلّة البراءة في المعين؛ لأنّه معارضٌ بجريانها في الواحد المخير).

وليس بينهما قدر مشترك خارجي أو ذهني يُعلمُ تفصيلاً وجوبه فيشكُّ في جزء زائد خارجي أو ذهني.

ومن أن الإلزام بخصوص أحدهما كلفة زائدة على الإلزام بأحدهما في الجملة، وهو ضيق على المكلف.

وحيث لم يعلم المكلف بتلك الكلفة فهي موضوعة عن المكلف بحكم (ما حجب الله علمه عن العباد)<sup>(١)</sup>، وحيث لم يعلم بذلك الضيق فهو في سعة منه، بحكم (الناس في سعة ما لم يعلموا)<sup>(٢)</sup>.

وأما وجوب الواحد المرذوبين المخير والمعين فيه فهو معلوم، فليس موضوعاً عنه ولا هو في سعة من جهته، والمسألة في غاية الإشكال، لعدم الجزم باستقلال العقل بالبراءة عن

وملخص بيان عدم جريان البراءة، هو أن جريانها بالنسبة إلى خصوص وجوب العتق معارض بجريانها بالنسبة إلى وجوب إحدى الخصال.

(وليس بينهما قدر مشترك خارجي أو ذهني يعلم تفصيلاً وجوبه فيشكُّ في جزء زائد خارجي أو ذهني) ثم ينفي ما شك فيه بأدلة البراءة، بل إتيان العتق والإطعام متباينان خارجاً وذهناً، فيجري فيه ماتقدم في المتباينين من وجوب الاحتياط.

ثم أشار عليه السلام إلى وجه جريان البراءة بقوله:

(ومن أن الإلزام بخصوص أحدهما) كالعتق مثلاً (كلفة زائدة على الإلزام بأحدهما في الجملة)، أي: من دون تعيين، كالعتق مثلاً، فتجري فيه أصالة البراءة بعد عدم علم (المكلف بتلك الكلفة) وكونها ضيقاً عليه، فهي حينئذ مرفوعة وموضوعة عن المكلف لقوله عليه السلام: (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) وهو في سعة منه بحكم (الناس في سعة ما لم يعلموا).

(وأما وجوب الواحد المرذوبين المخير والمعين فيه فهو معلوم، فليس موضوعاً عنه ولا هو في سعة من جهته)، إذ لا تشمل أدلة البراءة ما هو المعلوم للمكلف.

(١) التوحيد: ٤١٣/٩. الوسائل ٢٧: ١٦٣، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٢٣.

(٢) الكافي ٦: ٢٩٧/٢. الوسائل ٣: ٤٩٣، أبواب النجاسات، ب ٥٠، ح ١١، وفيهما: (هم في سعة حتى يعلموا).

التعيين بعد العلم الإجمالي وعدم كون المعين المشكوك فيه أمراً خارجاً عن المكلف به مأخوذاً فيه على وجه الشرطية أو الشرطية، بل هو على تقديره عين المكلف به، والأخبار غير منصرفة إلى نفي التعيين؛ لأنه في معنى نفي الواحد المعين، فيعارض بنفي الواحد المخير. فلعل الحكم بوجود الاحتياط وإحاقه بالمتباينين لا يخلو عن قوّة، بل الحكم في الشرط وإحاقه بالجزء لا يخلو عن إشكال، لكن الأقوى فيه الإلحاق. فالمسائل الأربع في الشرط حكمها حكم مسائل الجزء، فراجع.

وبالجملة، إن مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخير الشرعي محل إشكال بعد جريان كل واحد من البراءة والاحتياط فيها.

قال المصنّف رحمته: (فلعل الحكم بوجود الاحتياط وإحاقه بالمتباينين لا يخلو عن قوّة) لما تقدّم من أنّ العتق والإطعام من المتباينين، إلى أن قال: (لكن الأقوى فيه الإلحاق)، أي: الأقوى في الشرط إحاقه بالجزء، فالحكم فيه هو البراءة، لوجود القدر المشترك المتيقن الذهني والزائد المشكوك الذهني الموجب للكلفة الزائدة فيه، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي.

(فالمسائل الأربع في الشرط حكمها حكم مسائل الجزء)، فيرجع إلى البراءة فيما إذا كانت الشبهة فيه حكمية، والاحتياط فيما كانت الشبهة موضوعية.

وفي الفرق بين دوران الأمر بين التعيين والتخير الشرعي وبين دورانه بين التعيين والتخير العقلي كلام للمرحوم غلام رضا رحمته حيث قال:

إن الفرق بين هذا والمسألة السابقة بحسب الموضوع أنّ التعيين والتخير ثمة عقلي بخلاف المقام فإنه فيه شرعي.

وبعبارة أخرى: إنّ متعلّق الوجوب في الأوّل كلي، وتعلّقه بالفرد من العقل في مقام الامتثال، وهذا بخلاف المقام فإنّ المتعلّق فيه نفس الفرد دون الكلي، نعم، على مذهب الأشعري في الواجب التخيري حيث ذهبوا فيه إلى أنّ الواجب إنّما هو أحد الأفراد دون كلّ فرد وإن كان المتعلّق فيه هو الكلي أيضاً، لكنّ الفرق أنّ الكلي في السابق تأصلي وفي المقام انتزاعي.

وكيف كان، فحكم المسألة هو الرجوع إلى البراءة للاندراج تحت الميزان السابق؛ لأنّ



ثم إن مرجع الشك في المانع إلى الشك في الشرطية وعدمه.

ترك أحد طرفي الاحتمال - أعني: الإتيان على وجه التخيير - متيقن العقاب، وهذا بخلاف الطرف الآخر - أعني: التعيين - فإنه محتمل العقاب، فيكون الأصل في طرفه سليماً عن المعارض، ومما ذكر ظهر ما في المتن حيث بنى فيه على وجوب الاحتياط فيها. والدعوى الواردة في العوائد: «من أن مقتضى الأصل الحكمي وإن كان هو البراءة، لكن مقتضى الأصل الموضوعي هو الاحتياط، وهو؛ تارة: يجري في طرف البدل، بأن يُقال: إن الأصل عدم جعل بدل للعتق في المثال المفروض في المتن، وأخرى: في طرف المُبدل، بأن يُقال: استصحاب وجوبه أو استصحاب الاشتغال، أو أصالة عدم سقوط الواجب الواقعي بإتيان الفرد المشكوك يقتضي ثبوت التعيين، فلا يكفي الغير من الخصال في تفريغ الذمة».

مدفوعة بأن هذه الأصول بحذافيرها عليها إشكالات:

أما الأول؛ فلأن اعتبار أصل العدم إن كان من باب الأخبار، فهو في المقام من الأصول المثبتة؛ لأن إثبات التعيين ليس بأثر شرعي.

وإن كان من باب بناء العقلاء فالأثر غير الشرعي وإن كان يثبت به، لكن اعتباره ثابت فيما إذا كان الشك في وجود المانع، أو مانعية الموجود، وأمثالهما، لا ما إذا نفى به الضد، لكي يثبت به الضد الآخر، كما في المقام.

وأما الأخير؛ فلأن الشك في السقوط وعدمه ناشئ عن أن الثابت في الذمة أولاً ما هو في ضمن الفرد المعين، أو أحد الأفراد، وبعد جريان البراءة فيه - كما سبق - لا يبقى شك في السقوط، فيكون أصل البراءة حاكماً عليه، وأما استصحاب الاشتغال ففيه مضافاً إلى ما مر أنه فاقد للمتيقن السابق خاصة، وأنه قبل الإتيان بالفرد المشكوك لم يكن التعيين بثابت فكيف بعده؟!؟

ومنه يظهر الجواب عن استصحاب الوجوب أيضاً؛ لأن الثابت قبل إتيان الفرد المشكوك إنما هو على وجه التخيير بمقتضى البراءة، فكيف يوجب الاستصحاب تعيينه بعد الإتيان بالمشكوك؟! انتهى بتصرف قليل.

(ثم إن مرجع الشك في المانع إلى الشك في الشرطية وعدمه)؛ لأن كل ما يكون وجوده

وأما الشك في القاطعية - بأن يعلم أن عدم الشيء لا مدخل له في العبادة إلا من جهة قطعه للهيئة الاتصالية المعتبرة في نظر الشارع - فالحكم فيه استصحاب الهيئة الاتصالية وعدم خروج الأجزاء السابقة عن قابلية صيرورتها أجزاء فعلية، وسيتضح ذلك بعد ذلك إن شاء الله.

ثم إن الشك في الجزئية أو الشرطية قد ينشأ عن الشك في حكم تكليفي نفسي، فتصير

مانعاً عن الصلاة مثلاً كالحدث يكون عدمه شرطاً لها، فالشك في مانعية شيء للعبادة هو شك في شرطية عدمه لها، فالمرجع فيه هو البراءة، كما أن المرجع في الشك في الشرطية هي البراءة أيضاً كما عرفت.

(وأما الشك في القاطعية) إلى أن قال: (فالحكم فيه استصحاب الهيئة الاتصالية ... إلى آخره).

وحكم المصنّف رحمته بالاستصحاب في الشك في القاطعية وبالبراءة في الشك في المانعية، مع أن القاطع قسم من المانع يتضح بعد بيان مقدّمة في التفريق بين المانع والقاطع.

حاصل الفرق، هو أن المانع ما يكون عدمه بنفسه شرطاً في المركّب، كالحدث بالنسبة إلى الصلاة، والقاطع ما يكون اعتبار عدمه في المركّب لا بنفسه، بل من جهة كون وجوده مخللاً بالهيئة الاتصالية التي هي من شرائط الصلاة كالفهقهة هذا أولاً.

وثانياً: إن عدم المانع يجب إحرازه قبل الدخول في الصلاة؛ لأن المانع يمكن وجوده حين الدخول في العمل بخلاف القاطع فإنه لا يتحقق إلا في أثناء العمل، وبالجملة أن كلّ ما يكون من قبيل الأوّل فهو من مقولة المانع، وكلّ ما هو من قبيل الثاني فهو من مقولة القاطع.

وإذا عرفت هذه المقدّمة سيّضح لك وجه حكم المصنّف رحمته بالاستصحاب في مورد الشك في القاطعية، لأن الشك فيها شك في بقاء الهيئة الاتصالية مع اليقين بها فتستصحب، وهذا بخلاف الشك في المانعية حيث لا مجال إلا للبراءة لعدم الحالة السابقة فيه.

(ثم إن الشك في الجزئية أو الشرطية قد ينشأ عن الشك في حكم تكليفي نفسي، فتصير

أصالة البراءة في ذلك الحكم التكليفي حاكماً على الأصل في الشرطيّة والجزئيّة، فيخرج عن موضوع مسألة الاحتياط والبراءة، فيحكم بما يقتضيه الأصل الحاكم من وجوب ذلك المشكوك في شرطية أو عدم وجوبه.

أصالة البراءة في ذلك الحكم التكليفي حاكماً على الأصل في الشرطيّة والجزئيّة، فيخرج عن موضوع مسألة الاحتياط والبراءة).

وكلام المصنّف رحمته حيث قال: (إنّ الشكّ في الجزئية أو الشرطية قد ينشأ من الشكّ في حكم تكليفي) صحيح بالنسبة إلى الشكّ في الشرطيّة لا بالنسبة إلى الشكّ في الجزئية؛ لأنّ الشكّ في الجزئية ينشأ عن وجوب غيري.

نعم، إنّ الشكّ في الشرطيّة كما ينشأ عن فقدان النصّ أو إجماله، أو تعارضه، كذلك قد ينشأ عن الشكّ في حكم تكليفي نفسي، كالشكّ في شرطيّة كون مكان المصليّ مباحاً، حيث يفرض أنّه ناشيء عن الشكّ في حرمة الغصب شرعاً، بمعنى أنّه لو كان الغصب حراماً شرعاً لكان عدمه شرطاً للصلاة أيضاً.

ثمّ إنّ أصالة البراءة في الحكم التكليفي التي تقتضي عدم الحرمة حاكمة على الأصل في الشرطيّة؛ وذلك لتقدّم الأصل السببي على الأصل المسببي، إذ لا يبقى شكّ في شرطيّة عدم الغصب أو الإباحة بعد عدم حرمة الغصب فرضاً بأصالة البراءة.

وكيف كان (فيحكم بما يقتضيه الأصل الحاكم من وجوب ذلك المشكوك) أو حرمة، كما هو مذهب الأخباريين، فيكون عدمه شرطاً للصلاة أو عدم وجوبه أو حرمة، كما هو مذهب الأصوليين، فلا يكون عدمه شرطاً للصلاة، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي بتصرف منا.

والمستفاد من المحقّق الاشتياني رحمته في بحر الفوائد أنّ الشرط على قسمين:

أحدهما: ما يكون شرطاً للمأمور به ويكون مأخوذاً في موضوع الأمر، كغالب الشرائط للعبادات.

وثانيهما: ما يكون معتبراً في امتثال الأمر المتعلّق بالمأمور به من دون أن يكون له دخل وارتباط بالماهية المأمور بها أو بوجودها في الخارج، كإباحة المكان واللباس للصلاة مثلاً، وإباحة الماء والتراب في وجه في الغسل والوضوء والتيمم.

ثم شرطية الإباحة المستفادة من مانعية الغصب تكون من القسم الثاني لا من القسم الأول؛ لأن الغصب المجمع للعبادة وجوداً والمتحد معها مصداقاً يمنع من تحقق الامتثال للأمر المتعلق بالعبادة من جهة امتناع التقرب بما يكون مبعوضاً للمولى. هذا ما لخصناه من كلامه، وقد طال الكلام في هذا المقام، لا يناسب ذكره في هذا المختصر.

نعم، للمحقق غلام رضا<sup>(١)</sup> في هذا المقام كلام مفيد نذكره؛ لأنه لم يكن ذكره مملاً، إن لم يكن مفيداً، وهو أن الشرط على قسمين:

قسم: يكون لسان دليله بيان نفس الشرطية مثل استفادة الشرطية من قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾<sup>(١)</sup> الآية.

وقسم: يستفاد من دليل يثبت به حكم تكليفي نفسي، وهذا التكليف قد يكون ثابتاً في خارج الصلاة أيضاً مثل حرمة لبس الحرير والغصب، وقد يكون ثابتاً في نفس الصلاة مثل حرمة التكتف، أما الأول فحكمه ما تقدم من أن المسألة ذات وجهين، والمختار فيها هو البراءة، وأما الثاني فيستفاد منه الشرطية على القول بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي دون القول بجوازه، وعلى الاستفادة فالشبهة فيها؛ تارة: تكون حكمية وأخرى: موضوعية.

فإن كان الشك في الشرط من الأولى فإن قلنا في الشبهة الحكمية منه بالبراءة، كما هو المختار فهو بحكمها، وإن قلنا بالاحتياط، فالمرجع في المقام هو البراءة لحكومة الأصل في طرف التكليف على الأصل في طرف الشك؛ لأن المفروض كونه تابِعاً له وجوداً وعدمًا، وإن كان من الثانية فالمختار فيها وإن كان هو الاحتياط لكن في المقام لا بد من الرجوع إلى البراءة لما عرفت من الحكومة.

وأما الثالث، فمشاربهم فيه بين ثلاثة، فإنهم بين من يقول: إنه لا يستفاد من النهي في مثل لا تتكفف في الصلاة إلا صرف الحرمة.

وبين من يقول: إنه يستفاد منه زائداً على الحكم التكليفي كون عدمه شرطاً في الصلاة.

(١) المائدة: ٦.

ويعين من يقول: إن النهي فيه لا يكون إلا في مقام مجرد بيان الإرشاد إلى شرطية عدم التكتف، كما هو مقتضى فهم العرف فلا يدل على الحرمة.

فإن قلنا بالأول، فلا ربط له بالمقام، وإن قلنا بالثاني، فالمرجع فيه هو البراءة، وإن كان البناء في الشك في الشرطية على الاحتياط لما مضى من أن الشرطية فيه لكونها تابعة للحكم التكليفي يكون الأصل فيه حاكماً على الأصل فيها، وإن قلنا بالثالث فهو بحكم الشك في الشرط لغرض استفادة الشرطية من النهي على وجه الاستقلال. انتهى.

هذا تمام الكلام في الشك في الشرطية الناشئة عن الشك في الحكم التكليفي النفسي، وقد تقدم أن الشك في الجزئية لا يصح أن يكون ناشئاً عن الشك في الحكم التكليفي النفسي، فحينئذ يكون ذكر الشك في الجزئية في غير محله، فما ذكره التنكابني من أنه قد ضرب الخط على الجزئية بنص المصنف رحمته يكون صحيحاً.





- ٧ .....  الأصل الموضوعي في الشبهة الموضوعية
- ١٢ .....  اعتراض الحرّ العاملي على الأخباريين
- ١٣ .....  التفصيل المستفاد من الحرّ العاملي
- ٢١ .....  ردّ المصنّف للتفصيل لاستفاد من كلام الحرّ العاملي
- ٢٦ .....  ومقتضى الجمع بين حسن الاحتياط وحفظ النظام هو التبويض في الاحتياط
- ٢٧ .....  التبويض في الاحتياط بحسب المحتملات
- ٢٨ .....  الأولى من وجوه التبويض هو الوجه الأول أي: التبويض بحسب الموارد
- ٣١ .....  المطلب الثاني: في دوران حكم الفعل بين الوجوب وغير الحرمة
- المعروف توافق الأخباريين مع المجتهدين في العمل بالبراءة في الشبهة الوجوبية الناشئة عن عدم النصّ .....  ٣١
- ٣٢ .....  كلام بعض الأخباريين في الشبهة الوجوبية
- ٣٥ .....  وممن يظهر منه وجوب الاحتياط في المقام هو المحدث الاسترآبادي
- ٣٩ .....  الجواب عن كلام المحدث الاسترآبادي
- ٤٢ .....  محل الكلام هو احتمال الوجوب النفسي المستقل
- ٤٢ .....  امكان الاحتياط في العبادات وعدمه
- ٥٣ .....  تصحيح الاحتياط في العبادات بأخبار من بلغ
- ٥٥ .....  الاحتمالات في ما هو المراد من أخبار من بلغ
- ٥٥ .....  الإشكال على الاستدلال بأخبار من بلغ
- ٦٥ .....  عدم جريان البراءة في الوجوب التخيري
- ٦٦ .....  الفرق بين التخيري العقلي والشرعي
- ٦٨ .....  وجوب الائتمام على العاجز عن القراءة
- ٧٢ .....  جريان البراءة وعدمه في الشكّ في الوجوب الكفائي

- ٧٤ □ المسألة الثانية: فيما إذا كان الاشتباه من جهة إجمال النص
- ٧٤ □ تصريح صاحب الحدائق بوجوب التوقف والاحتياط هنا
- ٧٦ □ إشكال المصنّف على كلام صاحب الحدائق
- ٧٩ □ الفرق بين التساقط والتوقف
- ٧٩ □ ما هو مقتضى الأخبار في هذه المسألة
- ٨٢ □ دلالة التوقيع على التخيير
- ٨٧ □ الكلام في الشبهة الموضوعية الوجوبية
- ٨٧ □ دفع توهم وجوب الاحتياط في المقام
- ٩٢ □ دوران الفائت بين الأقل والأكثر من موارد جريان البراءة
- ٩٥ □ توجيه حكم المشهور بوجوب القضاء حتى يظنّ أو يعلم بالفراغ
- ٩٨ □ حكم المصنّف بضعف توجيه حكم المشهور
- ١٠٣ □ المسألة الأولى في حكم دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة عدم الدليل
- ١٠٥ □ في المسألة وجوه
- ١٠٦ □ الأقوال في المسألة
- ١٠٨ □ جريان البراءة العقلية
- ١٠٩ □ دفع دعوى التنافي بين الحكم بالإباحة ووجوب الالتزام بحكم الله الواقعي
- ١١٢ □ بطلان قياس المقام بالخبرين المتعارضين
- ١١٥ □ بطلان قياس المقام على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين في الوجوب والحرمة
- ١١٦ □ وجه كون التخيير في كلام الشيخ تخييراً واقعياً
- ١١٨ □ حكم الأشياء قبل الشرع
- ١٢١ □ اللازم هو التوقف من حيث الحكم
- ١٢٢ □ الاستدلال على تقديم جانب الحرمة على الوجوب
- ١٢٥ □ تضعيف الوجوه التي استدلت بها على تقديم جانب الحرمة على الوجوب
- ١٢٦ □ عدم ثبوت الغلبة بالأمثلة المذكورة وكونها خارجة عن محلّ الكلام
- ١٢٩ □ تضعيف أولية دفع المفسدة
- ١٣١ □ الجواب عن أخبار الاحتياط والتوقف



- ١٣١ □ الجواب عن قاعدة الاحتياط عند الشك في التعيين والتخيير
- ١٣٣ □ الاستدلال على التخيير في ابتداء الأمر
- ١٣٥ □ تضعيف الوجوه التي استدل بها على التخيير الابتدائي
- ١٣٦ □ المسألة الثانية: في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة إجمال الدليل
- ١٣٧ □ المسألة الثالثة: في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة تعارض الأدلة
- ١٣٨ □ مقتضى إطلاق الأخبار هو التخيير الاستمراري
- ١٣٩ □ في الشبهة الموضوعية
- ١٤١ □ في حكم دوران الأمر بين غير الوجوب والحرمة
- ١٤٣ □ المطلوب الأول: في دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب
- ١٤٥ □ في الشبهة المحصورة
- ١٤٧ □ حرمة المخالفة القطعية في الشبهة المحصورة
- ١٥٠ □ رد كون أخبار الحل مانعاً عن وجوب الاحتياط
- ١٥٢ □ التقييد بقوله: (بعينه) إنما هو للتأكيد
- ١٥٥ □ رجوع جعل الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعي إلى المعذورية أو البدلية
- ١٥٧ □ الجواب عن الأمثلة المذكورة في الإشكال
- ١٥٩ □ الإشكال على الجمع بين جعل البدل والتخيير
- ١٦٣ □ الأقسام المحتملة في أطراف العلم الإجمالي
- ١٦٥ □ قياس الشبهة المحصورة بغير المحصورة في المخالفة القطعية
- ١٦٧ □ بطلان قياس الشبهة المحصورة بغير المحصورة
- ١٦٩ □ الملكية بحكم الحاكم كالملكية بتقليد أو اجتهاد
- ١٧٢ □ لزوم التوجيه في جميع ما يوهم جواز المخالفة القطعية
- ١٧٤ □ ظهور كلام صاحب الحدائق في التفصيل في باب الشبهة المحصورة
- ١٧٥ □ المقام الثاني: في وجوب الموافقة القطعية في الشبهة المحصورة
- ١٧٥ □ الأقوال في المسألة
- ١٧٧ □ الوجوه التي استدل بها على عدم الموافقة القطعية
- ١٧٨ □ الجواب عن الوجه الأول

- ١٨١ .....  الجواب عن الاستدلال بأخبار الحلّ
- ١٨٣ .....  الاستدلال بأخبار الحلّ على جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام
- ١٨٤ .....  الجواب عن الاستدلال المذكور
- ١٨٧ .....  تقريب الاستدلال بموثقة سماعة على جواز ارتكاب البعض
- ١٨٩ .....  الجواب عن الاستدلال بالموثقة
- ١٩٠ .....  أصناف أخبار الحلّ
- ١٩٤ .....  الإشكال في الخروج بهذه الأصناف عن قاعدة الاشتغال
- ١٩٧ .....  وجوب الاجتناب عن جميع أطراف العلم الإجمالي مستفاد من أخبار كثيرة
- ٢٠١ .....  تنبيهات الشبهة المحصورة
- .....  الجمع بين الأخبار بحمل ما دلّ على وجوب الاحتياط على الشبهة المحصورة وما دلّ على الحلّية  
بالشبهة غير المحصورة
- ٢٠٣ .....  الوجه الثاني لردّ التفصيل المنسوب إلى صاحب الحدائق
- ٢٠٩ .....  النواهي الشرعية بعد العلم بها بمنزلة نهي واحد عن عدّة أمور
- ٢١٢ .....  التنبيه الثاني من تنبيهات الشبهة المحصورة
- ٢١٣ .....  أمر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل أو مقطوع إرشادي
- ٢١٥ .....  يرجع إلى أصالة الإباحة في الشكّ في الضرر الديني
- ٢٢٠ .....  التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة المحصورة
- ٢٢٢ .....  اختصاص النواهي بصورة ابتلاء المكلف بالواقعة المنهي عنها
- ٢٢٢ .....  الوجه والسرّ في عدم صحّة خطاب غير المبتلى بأحد الطرفين
- ٢٢٦ .....  الفروع الكثيرة متفرّعة على خروج بعض أطراف العلم الإجمالي عن محلّ الابتلاء
- ٢٢٨ .....  الضابط في تشخيص مورد الابتلاء عن غيره
- ٢٣١ .....  التنبيه الرابع من تنبيهات الشبهة المحصورة
- ٢٣٤ .....  الخلاف في حكم ملاقي بعض المشتبهين بالنجس
- ٢٣٥ .....  التلازم بين وجوب الاجتناب عن الشيء ووجوب الاجتناب عن ملاقيه
- ٢٤٣ .....  كون الأصل السببي حاكماً على الأصل المسببي
- ٢٤٧ .....  بيان صورة ملاقة شيء لأحد المشتبهين بالنجس

- ٢٤٩ ..... □ التنبیه الخامس من تنبيهات الشبهه المحصورة
- ٢٥٠ ..... □ حکم صور الاضطرار إلى ارتكاب بعض أطراف العلم الإجمالي
- ٢٥٢ ..... □ الفرق بين المقدمه العلميه والمقدمه الوجوديه
- ٢٥٦ ..... □ التنبیه السادس من تنبيهات الشبهه المحصورة
- ٢٥٧ ..... □ التحقيق عدم الفرق بين الموجودات فعلاً والموجودات تدريجاً في وجوب الاجتناب
- ٢٦٢ ..... □ في الفرق بين الأصول اللفظيه والعمليه
- ٢٦٣ ..... □ التنبیه السابع من تنبيهات الشبهه المحصورة
- ٢٦٥ ..... □ مسأله الخنثى ومعاملتها مع غيرها
- ٢٧١ ..... □ التنبیه الثامن من تنبيهات الشبهه المحصورة
- ٢٧٤ ..... □ التنبیه التاسع من تنبيهات الشبهه المحصورة
- ٢٧٥ ..... □ المقام الثاني: في الشبهه غير المحصورة
- ٢٧٥ ..... □ الاستدلال بالإجماع على عدم وجوب الاجتناب
- ٢٧٦ ..... □ الاستدلال بنفي الحرج على عدم وجوب الاجتناب عن الشبهه غير المحصورة
- ٢٧٨ ..... □ الإشكال على الاستدلال بنفي العسر والحرج في الدين
- ٢٧٩ ..... □ ليس عنوان الشبهه غير المحصورة موضوعاً للحكم في الأدله
- ٢٨٢ ..... □ تقريب الاستدلال بأخبار الحلّ على عدم وجوب الاجتناب
- ٢٨٤ ..... □ الإشكال على الجمع بين الأخبار
- ٢٨٨ ..... □ الاستدلال بأصالة البراءة على نفي الاحتياط في الشبهه غير المحصورة
- ٢٩١ ..... □ الاستدلال بعدم الابتدلاء على عدم وجوب الاجتناب
- ٢٩٢ ..... □ ضابط المحصور
- ٢٩٤ ..... □ صور ارتكاب الكلّ
- ٢٩٥ ..... □ اختلاف الأصحاب في بيان ضابط المحصور عن غيره
- ٢٩٨ ..... □ الإشكال على ضابط غير المحصور من الشبهه
- ٣٠١ ..... □ قول كاشف اللثام في مسأله المكان المشتبه بالنجس
- ٣٠٤ ..... □ أقسام الشبهه
- ٣٠٩ ..... □ المطلب الثاني: في اشتباه الواجب بغير الحرام

- ٣٠٩ .....  الفرق بين الأقل والأكثر الارتباطيين والأقل والأكثر الاستقلاليين
- ٣١٤ .....  الجداول المشتملة على أربعة وعشرين صورة
- ٣٢٠ .....  حرمة المخالفة القطعية
- ٣٢١ .....  وجوب الموافقة القطعية
- ٣٢٣ .....  في بيان عدم المانع عن وجوب الموافقة القطعية
- ٣٢٧ .....  في عدم المانع الشرعي عن وجوب الموافقة القطعية
- ٣٢٩ .....  كون العلم الإجمالي كالتفصيلي علة تامّة لتنجز التكليف
- ٣٣٢ .....  بيان وجه عدم جواز التمسك في المقام بأدلة البراءة
- ٣٣٣ .....  في كلام المحقق القمي
- ٣٣٨ .....  إشكال المصنّف على ما ذكره الفاضل القمي
- ٣٤٦ .....  عدم إمكان اشتراط التكليف بالعلم شرعاً
- ٣٥٢ .....  للمكلف في كفيته نيّة الوجوب والقربة في مورد اشتباه الواجب بين أمرين طريقين
- ٣٥٨ .....  إمكان الاحتياط التام
- ٣٦٤ .....  المسألة الثانية: في اشتباه الواجب بغيره من جهة إجمال النصّ
- ٣٦٨ .....  اشتراط وحدة الصنف في اشتراك الغائبين مع الحاضرين في التكليف
- ٣٧١ .....  اشتباه الواجب بغيره لتكافؤ النصّين
- ٣٧٣ .....  الغرض من تعدّد الأمثلة في الشبهة الموضوعية
- ٣٧٦ .....  تأييد وجوب الاحتياط بما ورد من وجوب قضاء ثلاث صلوات
- ٣٨٠ .....  تضعيف ما استدلّ به على عدم وجوب الاحتياط
- ٣٨١ .....  الفرق في كفيته النيّة بين العبادة في الشبهة المقرّونة بالعلم الإجمالي وبينها في الشبهة البدوية
- ٣٨٣ .....  وجوب المحتملات في الشبهة الموضوعية الوجوبية عقلي
- ٣٨٥ .....  اشتباه الواجب بين الأمور الغير المحصورة
- ٣٨٧ .....  الفرق بين الشبهة الغير المحصورة التحريمية والوجوبية
- ٣٨٩ .....  الفرق بين الامتثال التفصيلي والامتثال الإجمالي
- ٣٩١ .....  صور تردّد الظهر والعصر بين القصر والإتمام

- دوران الواجب بين الأقل والأكثر ..... ٣٩٩
- الفرق بين الجزء الخارجي والذهني ..... ٣٩٩
- عدم الفرق بين عدم نصب الدليل واختفائه في وجوب الاحتياط والبراءة ..... ٤٠٢
- معنى كون الواجبات الشرعية أطفافاً في الواجبات العقلية ..... ٤٠٧
- رجوع الأقل والأكثر الارتباطيين إلى المتباينين ..... ٤١٢
- العلم الإجمالي بعد انحلاله لا يؤثر في وجوب الاحتياط ..... ٤١٨
- رد المصنف ما استدلّ به على وجوب الاحتياط ..... ٤٢١
- الاستدلال بالأخبار على البراءة ..... ٤٢٧
- تقديم أخبار البراءة على ما دلّ على وجوب الاحتياط من الدليل العقلي ..... ٤٣٢
- استدلال صاحب الفصول على الجزئية والشرطية بالأخبار ..... ٤٣٤
- حكومة أخبار البراءة على قاعدة الاشتغال ..... ٤٣٥
- عدم الدليل دليل عدم ..... ٤٣٨
- عدم الدليل دليل عدم لا يكون مستنداً إلى أخبار البراءة ..... ٤٤٠
- هنا أصول ربما يتمسك بها على البراءة ..... ٤٤٧
- المناقشة في الأصول ..... ٤٥٠
- ما إذا كان الشك في الجزئية من جهة إجمال النص ..... ٤٥٧
- الفرق بين الإجمال في المعنى العرفي وبينه في المعنى الشرعي ..... ٤٥٨
- المناقشة في الثمرة بين القول الصحيح والأعني ..... ٤٦٤
- توهم الخلط بين المفهوم والمصداق ..... ٤٦٧
- شروط التمسك بالإطلاق ..... ٤٦٩
- موانع التمسك بإطلاقات العبادات ..... ٤٧٢
- ثمرة النزاع بين الصحيح والأعني بين أمور سبعة ..... ٤٧٥
- مقتضى إطلاق الأصحاب في الشك في الجزئية من جهة تعارض النصين هو التخيير ..... ٤٨٣
- التحقيق في المتعارضين مع وجود المطلق ..... ٤٨٧
- حكم ما إذا كان الشك في الجزئية من جهة الشبهة في الموضوع ..... ٤٩١
- الكلام في بيان حكم الجزء الذهني ..... ٤٩٣

- ٤٩٥ .....  حكم ما إذا كان القيد متّحداً مع المقيّد في الخارج
- ٤٩٩ .....  نفي القيود المشكوكة للمأمور به بأدلة البراءة
- ٥٠٥ .....  رجوع الشكّ في المانعيّة إلى الشكّ في الشرطيّة

