سلسلة شروح وحواشي المتون الدراسية (٢)

الحاشية على فرائد الأصول

تأليف

المحقق السيد محمد باقر القزويني

المتوفى سنة ١٣٣٨هـ

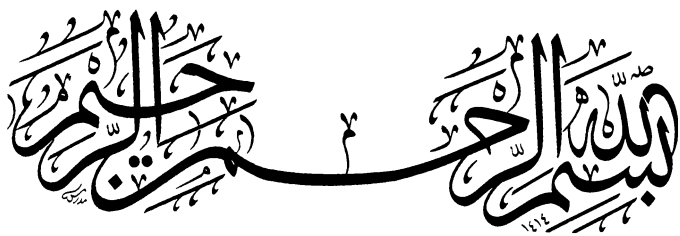
الجزء الثاني

تحقيق

السيد علي العلوي القزويني

مراجعة

مركز الشيخ الطوسي للدراسات والتحقيق


بسم الله الرحمن الرحيم
١٤٢٤


شبكة الفكر
alfeker.net



سلسلة شروح وحواشي المتون الدراسية (٢)

الحاشية على فرائد الأصول

تأليف

المحقق السيد محمد باقر القزويني قدس سره

المتوفى سنة ١٣٣٨هـ

الجزء الثاني

تحقيق

السيد علي العلوي القزويني

مراجعة

مركز الشيخ الطوسي قدس سره للدراسات والتحقيق

العتبة العباسية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية / شعبة المكتبة
كربلاء المقدّسة/ ص.ب. (٢٣٢) / هاتف: ٢٢٢٦٠٠، داخلي: ٢٥١

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

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

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

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

يتضمن ارجاعات ببليوجرافية.

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

LCC: KBP440.76.A57 A377 2022

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسيّة المقدّسة

فهرسة أثناء النشر

الكتاب: الحاشية على فرائد الأصول/ ج٢.
تحقيق: السيّد عليّ العلويّ القزوينيّ.
مراجعة: مركز الشيخ الطوسيؒ للدراسات والتحقيق.
الإخراج الفني: حيدر جعفر ثامر الجابريّ.
الطبعة: الأولى. عدد النسخ: ٥٠٠.

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

[تنبيهات الشبهة التحريميّة]

[التنبيه الأوّل]

[التفصيل المحكيّ عن المحقّق في ما يعمّ به البلوى وغيره]

الأقوال في مسألة دية عين الدابّة

[١٧٧] قوله: كما في دية عين الدابّة المتردّدة بين الربع والنصف...[١].

أقول: فإنّ هذه المسألة ذات أقوال ثلاث:

أحدها: ما هو المشهور[٢] بين الفقهاء - رضوان الله تعالى عليهم - من أنّ الدية في مطلق أعضاء الدوابّ هو الأرش.

وثانيها: هو الربع من ثمنها، ويدلّ عليه بعض الروايات مثل صحيحة ابن أذينة: كتبت إلى أبي عبدالله عليه السلام أسأله عن رواية الحسن البصري عن عليّ عليه السلام في عين ذات القوائم الأربع إذا فُقئت ربع ثمنها، فقال عليه السلام: «**صدق الحسن، قد قال عليّ عليه السلام ذلك**»[٣]، ومثلها رواية أبي العبّاس عنه عليه السلام[٤]، وكذا رواية محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام في قضاء أمير المؤمنين عليه السلام في عين

---

(١) فرائد الأُصول: ٩٣/٢.

(٢) المبسوط: ٦٢/٣، السرائر: ٤٩٧/٢، شرائع الإسلام: ٢٤٠/٣.

(٣) تهذيب الأحكام: ٣٠٩/١٠، ب الجنايات على الحيان، ح ٢، وسائل الشيعة: ٣٥٥/٢٩، ب ٤٧ من أبواب ديات الأعضاء، ح ٢.

(٤) الكافي: ٣٦٨/٧، ب فيما يصاب من البهائم، ح ٣، وسائل الشيعة: ٣٥٥/٢٩، ب ٤٧ من أبواب ديات الأعضاء، ح ١.

فرسٍ فُقئت[١]، إلى غير ذلك من الروايات، وقد أفتى بمضمونها جماعة منهم الشيخ رحمه الله[٢].

وثالثها: وجوب دفع نصف ثمنها، كما أفتى به الشيخ رحمه الله في المبسوط[٣] والخلاف[٤]، ولم يعرف لذلك مستند سوى القياس على عين الإنسان.

وأمّا القول بوجوب ربع الثمن فلم نجد به قائلاً من المتأخّرين عدا المحقّق في النافع[٥] على ما حكى عنه بعض الأساطين[٦]، ويشعر بذلك كلامه المنقول هنا؛ حيث استدلّ له بأصالة البراءة عن الأكثر.

وكيف كان، فالعمل على المشهور هو المتعيّن، وتحمل النصوص المذكورة على صورة مساواة الأرش للربع، فتدبّر.

كلام المحقّق في المعتبر

[١٧٨] قوله: وهذا يصحّ فيما يعلم أنّه لو كان هنا دليل لظفر به، أمّا لا مع ذلك فيجب التوقّف...[٧].

أقول: وهذه العبارة من المحقّق رحمه الله[٨] هي الّتي تُوهم نسبة التفصيل في

---

(١) الكافي: ٣٦٧/٧، ب فيما يصاب من البهائم، ح ١، وسائل الشيعة: ٣٥٥/٢٩، ب ٤٧ من أبواب ديات الأعضاء، ح ٣.

(٢) النهاية: ٧٨١.

(٣) المبسوط: ٦٢/٣، وفيه: «وروى أصحابنا في عين الدابّة نصف قيمتها وفي العينين كمال قيمتها».

(٤) الخلاف: ٣٩٧/٣، المسألة ٤.

(٥) المختصر النافع: ٣٠٦.

(٦) جواهر الكلام: ٣٩١/٤٣.

(٧) فرائد الأُصول: ٩٣/٢.

(٨) المعتبر: ٣٢/١.

اعتبار أصل البراءة بين ما يعمّ به البلوى وغيره إلى المحقّق، بل استظهر بعض مشايخنا رحمه الله[١] من هذه العبارة ومن قوله: «فيجب التوقّف» أنّ مراد المحقّق هو التفصيل في خصوص البراءة الواقعيّة لا الظاهريّة، حيث قال ذلك البعض:

«إنّ الظاهر أنّ مراد المحقّق من هذه العبارة هو البراءة الواقعيّة لا الظاهريّة، وإلّا لناسب تبديله بقوله: «لو كان هناك دلالة...».

وكذا قوله: «فيجب التوقّف»؛ إذ لا معنى للتوقّف في البراءة الظاهريّة الفعليّة، بل وقوله: «القول بالإباحة» بناءً على أنّ مقتضى التنظير اشتراكهما في كون الحكم المستفاد منها حكماً واقعيّاً بعد ملاحظة ما قرّرنا في محلّه من أنّ النزاع في الإباحة والحظر إنّما هو في الواقعيّين دون الظاهريّين».

ثمّ قال: «وأمّا عبارة المعارج فهو أيضاً ظاهر في إرادة البراءة الواقعيّة، فلا أقلّ من الإطلاق فوجب تقييدها بقرينة عبارة المعتبر في إرادة البراءة الواقعيّة؛ فتعيّن حينئذٍ القول بالتفصيل في البراءة الواقعيّة، إذ بعد كون المسألة ممّا يعمّ به البلوى كان عدم الدليل كاشفاً قطعيّاً أو ظنّياً عن عدم الحكم في الواقع»[٢].

والحاصل على ما استفاده الأستاذ من كلامه رحمه الله: أنّ التفصيل بينهما متعيّن[٣] لو كان غرض المحقّق رحمه الله من عدم الدليل على الحكم إثبات

---

(١) وهو المحقّق الميرزا حبيب الله الرشتي المتوفّى سنة ١٣١٢ هـ ق.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ١٩٦.

(٣) في المصدر: «متين»، وهو الأنسب.

عدمه في الواقع، وأمّا على تقدير إرادة البراءة الظاهريّة الفعليّة فلا وجه للتفصيل كما ذكره المصنّف[١].

هذا، ولكن لا يخفى عليك: أنّ العبارة المنقولة من المحقّق في المعتبر وهو قوله: «وهذا يصحّ فيما يعلم...»[٢] ظاهر في خلاف ما ذكره الأستاذ، بل نصٌّ في إرادة التفصيل في قاعدة عدم الدليل لا في اعتبار أصل البراءة، وبينهما بون بعيد وفرق واضح.

وذلك لأنّ عدم الدليل - كما عرفت سابقاً - دليل اجتهاديٌّ نافٍ للحكم في الواقع، سواء كان مفيداً للقطع أو الظنّ، بخلاف أصل البراءة؛ فإنّه دليل فقاهتيّ مفاده الحكم الظاهريّ من دون أن يكون ناظراً إلى الواقع.

مضافاً إلى أنّ عدم الدليل يجري في التكليفيّات والوضعيّات، بخلاف البراءة؛ فإنّه مختصّ بالتكليفيّات خاصّة، وبينهما وجوهاً آخر من الفرق، وقد أشرنا إليها في أوائل المبحث، فيكون الأصلان متباينين وكان كلّ منهما قسيماً للآخر، فاشتراط عموم البلوى في القاعدة غير مستلزم لاشتراطه في البراءة أيضاً؛ لتغاير الموضوعين كما عرفت.

ومنه يظهر الفرق بينه وبين الاستصحاب؛ حيث إنّ عدم الدليل - سواء كان مفيداً للقطع أو الظنّ - دليلٌ اجتهاديٌّ ناظرٌ إلى الواقع، بخلاف الاستصحاب على بعض الوجوه.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٩٦.

(٢) المعتبر: ٣٢/١.

مضافاً إلى أنّ المعتبر في الاستصحاب هو ملاحظة الحالة السابقة، بخلاف عدم الدليل؛ فإنّه لا يعتبر فيه ذلك وإن كان مسبوقاً بها، بل المعتبر فيه مجرّد عدم الدليل المستلزم لعدم الحكم، وإلى أنّه يجري في نفي الأحكام خاصّة، بخلاف الاستصحاب؛ فإنّه يجري فيها وفي الموضوعات جميعاً.

ومن هنا أُورد على المحقّق القمّي[1] رحمه الله: بأنّ عدّ عدم الدليل من أقسام الاستصحاب ممّا لا وجه له؛ لاستلزامه جعل قسم الشيء قسيماً له.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ التفصيل المذكور في عبارة المعتبر إنّما هو في عدم الدليل لا في أصل البراءة، فيندفع ما أورده الفاضل القمّي رحمه الله[2] على المحقّق رحمه الله.

وحاصل الإيراد: أنّ المحقّق رحمه الله مع اختياره اعتبار أصل البراءة مطلقاً في كتابه الأُصول قد اختار التفصيل في اعتبار أصل البراءة في المعتبر بين عموم البلوى وغيره، فالإطلاق في اعتبار أصل البراءة منافٍ لهذا التفصيل.

وجه الاندفاع: هو ما عرفت من أنّ التفصيل المذكور إنّما هو في عدم الدليل لا في أصل البراءة، واختيار التفصيل في الأوّل لا يقضي باختياره في الثاني؛ لتغاير الموضوعين، فلا يكون اختياره التفصيل هنا منافياً لما عليه في كتابه الأُصول، ولا رجوعاً عمّا عليه فيه من القول باعتبار أصل البراءة مطلقاً كما زعمه الفاضل المذكور.

---

(١) هكذا في الأصل، والظاهر أنّه سهو من قلمه الشريف، والمراد المحقّق الحلّي.

(٢) القوانين المحكمة: ٤٥/٣.

ولعلّ الوجه في نسبة الفاضل المذكور هذا التفصيل إلى المحقّق في أصل البراءة مع اعترافه بتغاير أصل البراءة لعدم الدليل موضوعاً، وجعله إيّاه أصلاً برأسه ودليلاً على حدة في قبال عدم الدليل - كما صرّح به في القوانين[١] - **هو توهّم** التلازم بين المسألتين بتوهّم تنقيح المناط، بأن يقال: إنّهما وإن كانت النسبة بينهما عموم مطلق أو من وجه؛ حيث يجتمعان في موردٍ كما في الشبهات الحكميّة الّتي يكون الشك فيها في التكليف؛ فإنّه يجري فيها كلّ من القاعدة وأصل البراءة.

ويفترق الأوّل عن الثاني كما إذا كانت الشبهة في حكمٍ من الأحكام الوضعيّة، كما إذا شك في كون العربيّة مثلاً شرطاً في صحّة العقد؛ فإنّه يجري فيه عدم الدليل ولا يجري فيه البراءة.

كما يفترق الأوّل عن الثاني في الشبهات الموضوعيّة من موارد الشك في التكليف أو المكلّف به؛ فإنّه ينفي حينئذٍ التكليف المحتمل بأصالة البراءة ولا مجرى فيه لقاعدة عدم الدليل؛ لعدم كون بيان تلك الشبهات من وظيفة الشارع حتّى يجب عليه نصب دليل رافع للشبهة، فيكون عدمه كاشفاً عن عدمه.

فإذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجه فيجتمعان في مادّةٍ واحدةٍ كما عرفت، فتكون مادّة الاجتماع ممّا يقع التلازم بين الأصلين، بالتفصيل[٢] في أحدهما يفضي بالتفصيل في الآخر وإن لم يصرّح به فيه

---

(١) القوانين المحكمة: ٤١/٣.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح: «إلى التفصيل».

بخصوصه، ولازم ذلك أن يكون أصل البراءة أيضاً معمولاً فيما يعمّ به البلوى دون غيره.

وعلى أيّ حالٍ، فما توهّمه الفاضل المذكور من نسبة القول بالتفصيل في أصل البراءة إلى المحقّق ممّا لا يليق بشأنه وجلالة قدره، فهذا منه عجيبٌ.

وأعجب منه استشكاله في جعل أصل البراءة قسماً على حدة وحكمه في حاشية القوانين[1] برجوعه إلى القسمين - يعني الاستصحاب وعدم الدليل وكونه فرداً من أفراد الكلّي منهما - مع أنّ مفاد أصل البراءة نفي الحكم ظاهراً، بل لا يثبت حكماً ولا ينفيه كما اعترف به نفسه، ومفاد القسمين الآخرين هو نفي الحكم واقعاً كما يستفاد منه في باب الاستصحاب.

ويستفاد ممّا ذكره فرقاً بينه وبين عدم الدليل من أنّ البراءة ناظرة إلى نفي الأحكام المتعلّقة بخصوص ذمّة آحاد المكلّفين، وعدم الدليل ناظر إلى نفيها عن الموضوعات العامّة؛ ضرورة أنّ نفي الحكم عن الموضوعات العامّة ليس إلّا نفيها في الواقع، بخلاف نفيها عن ذمّة كلّ مكلّفٍ مكلّف بخصوص شك في تكليفه؛ فإنّه ينفي التكليف في مرحلة الظاهر.

وبالجملة، فكلام الفاضل المذكور في هذا الباب لا يخلو عن غلقٍ واضطراب، فتدبّر.

---

(١) القوانين المحكمة (الطبعة الحجريّة): ٦/٢.

مراد المحقّق من التوقّف

[١٧٩] قوله: أمّا لا مع ذلك فيجب التوقّف...[١].

أقول: مراده من التوقّف إمّا أن يكون بالنسبة إلى مقام العمل أو إلى الواقع.

أمّا الأوّل: فهو الّذي فهمه المحدّث الأسترآبادي من كلام المحقّق في المعتبر؛ فلذا استجود كلامه وأثنى عليه، حيث قال: «وأجاد المحقّق فيما نقلناه عنه، وما رأيت فقيهاً حكيماً بعد السيّد المرتضى إلّا إيّاه...»[٢]، فإنّ التوقّف في مقام العمل إنّما هو من مذهب الأخباريّة؛ حيث إنّهم يحكمون بالحظر في مقام العمل.

وأمّا الثاني: فمرجعه إلى التوقّف في مقام الإفتاء بالحكم الواقعيّ والقول بالإباحة في مرحلة الظاهر؛ نظراً إلى عمومات أدلّة البراءة والإباحة.

فعلى هذا يكون تحسين المحدّث المذكور للمحقّق رحمه الله ومدحه له من جهة توقّفه بالنسبة إلى الواقع وإن كان مخالفاً له بالنسبة إلى مرحلة الظاهر ومقام العمل، فيكون مفاد عدم الدليل حينئذٍ هو نفي الحكم الواقعيّ في مقام العمل؛ إذ لا معنى للتوقّف إلّا فيه، ولازمه إثبات الإباحة والبراءة.

ولكن لا يخفى عليك: أنّ هذا يناقض ما سينقله المصنّف رحمه الله عنه في المعارج من التمسّك على اعتباره بقاعدة التكليف بما لا يطاق؛ فإنّه ظاهر في أنّ مفاده نفي الحكم الظاهريّ، ولعلّه لذا تردّد المصنّف رحمه الله في الجواب فيما

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٩٣.

(٢) الفوائد المدنيّة: ٢٨٢.

سيأتي منه بين الحكم الفعلي الظاهريّ والواقعيّ، وأجاب عنه على كلّ من الاحتمالين، فتدبّر.

[١٨٠] قوله: ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسّك...[1].

ما ذكره المحدّث الأسترآبادي في تحقيق كلام المحقّق

أقول: قد تُوُهّم من هذه العبارة أنّ المحدّث المذكور أراد نسبة التفصيل في اعتبار أصل البراءة إلى المحقّق، ولكن هذا التوهّم فاسد؛ لعدم ظهور هذه العبارة منه في نسبته التفصيل إلى المحقّق، بل ظاهر كلامه - كما لا يخفى بعد بيان الوجه لكلام المحقّق - بيان ما هو الحقّ عنده لا نسبته إليه.

وكيف كان، فما استفاده المحدّث من كلام المحقّق من التفصيل بين عموم البلوى وغيره في اعتبار أصل البراءة إنّما يتّجه إذا كان مراد المحقّق من الحكم المنفي بعدم الدليل هو الحكم الواقعيّ كما هو ظاهر كلامه المتقدّم من المعتبر حسبما عرفت.

وذلك لأنّه بعد فرض كون الحكم ممّا يعمّ به البلوى وتشتدّ إليه الحاجة وتتوفّر الدواعي على نقله، فبعد الفحص وعدم العثور عليه يقطع أو يظنّ بعدم الحكم في الواقع؛ لقضاء العادة بالعثور عليه لو كان، مع تأمّلٍ في ذلك؛ لأنّ ذلك مبنيّ على أن يكون عدم الدليل في الظاهر دليلاً على عدم الحكم في الواقع، وذلك ممنوع عندنا؛ لاستلزامه التصويب حسبما سيأتي في الحاشية الآتية.

وهذا بخلاف ما لا يعمّ به البلوى؛ لوضوح عدم الملازمة وإمكان اختفاء الحكم للسوانح الطارئة.

---

(١) فرائد الأُصول: ٩٥/٢.

وأمّا إذا كان مراده نفي الحكم الظاهريّ الفعلي - كما يستفاد من كلامه المتقدّم عن المعارج - فما فهمه من التفصيل في غير محلّه؛ إذ المكلّف حينئذٍ بعد الفحص وعدم العثور على الدليل يقطع أو يظنّ بعدم التكليف في مرحلة الظاهر وإن كان ثابتاً في الواقع.

ومنشأ قطعه أو ظنّه على عدم التكليف إنّما هو اتّكاله على البراءة وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، أو على البراءة الأصليّة، أعني الاستصحاب، ولا فرق في ذلك بين ما يعمّ به البلوى وغيره، فتأمّل.

المناقشة فيما أفاده المحقّق

[١٨١] قوله: المراد بالدليل المصحّح للتكليف...[1].

أقول: غرضه قدس سره من هذا الكلام بيان كون مفاد عدم الدليل في كلام المحقّق هو البراءة الظاهريّة الفعليّة وإبطال التفصيل فيه؛ إذ بعد إرادة نفي الحكم الفعلي بعدم الدليل لا وجه لهذا التفصيل، فيكون مفاد عدم الدليل في كلامه نفي الحكم الظاهريّ، كما يستفاد ذلك من كلامه في المعارج[2]؛ حيث تمسّك على اعتبار تلك القاعدة واستفادة نفي الحكم الظاهريّ منها بقاعدة التكليف بما لا يطاق؛ فإنّه ظاهر في أنّ مفاده نفي الحكم الظاهريّ الفعلي.

فعليه، لا وجه للتفصيل بين عموم البلوى وغيره؛ لما عرفت من أنّ المكلّف بعد الفحص وعدم العثور على الدليل يقطع أو يظنّ بعدم التكليف؛ اتّكالاً على البراءة وحكم العقل بقبح التكليف بلا بيان، أو

---

(١) فرائد الأُصول: ٩٥/٢.

(٢) يُنظر معارج الأُصول: ٢١٢ - ٢١٣.

على البراءة الأصليّة، أعني الاستصحاب، ولا فرق في ذلك بين عموم البلوى وغيره كما ذكره المصنّف.

وأمّا على تقدير أن يكون مفاده نفي الحكم الواقعيّ كما هو ظاهر كلام المحقّق في المعتبر[١] فسيأتي منه ﷺ ما هو التحقيق عنده.

هذا مجمل الكلام في هذا المقام.

وأمّا تفصيل الكلام في بيان صحّة هذا التفصيل وسُقمه فنفرض الكلام: تارةً في أصل البراءة، وأُخرى في عدم الدليل.

أمّا الأوّل فنقول: إنّ التفصيل المذكور في أصل البراءة ممّا يأباه إطلاق الأدلّة المتقدّمة الناهضة على البراءة؛ إذ لا دلالة لشيء منها على هذا التفصيل لا تصريحاً ولا تلويحاً ولا إشارةً؛ فإنّ من جملة تلك الأدلّة هو:

الآيات والأخبار: كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾[٢]، أو ﴿مَآ ءَاتَىٰهَاۚ﴾[٣]، وقوله ﷺ: «**الناس في سعة ما لا يعلمون**»[٤]، و«**ما حجب الله...**»[٥]، وقوله ﷺ: «**كلّ شيء مطلق...**»[٦] ونحو ذلك من

---

(١) المعتبر: ٣٢/١.

(٢) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٣) سورة الطلاق: ٧.

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

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

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

الأخبار المتقدّمة، ولا ريب أنّها عامّةٌ شاملةٌ للوقائع كلّها سواء كانت ممّا يعمّ به البلوى أم لا.

ومنها: حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؛ فإنّه أيضاً عامّ يشمل جميع الوقائع؛ إذ لا تفصيل في حكمه.

ومنها: الاستصحاب - أعني استصحاب عدم الحرمة - الثابت قبل بلوغ الشرع أو قبل زمان البلوغ أو قبل الابتلاء بالواقعة، وهو كما يقضي بالبراءة فيما يعمّ به البلوى فكذلك في غيره.

مضافاً إلى جميع ذلك، أنّ اعتبار هذا التفصيل في أصل البراءة إنّما يستقيم إذا كان أصل البراءة ناظراً إلى الواقع ليصحّ نفيه فيما يعمّ به البلوى بعدم وجود الدليل عليه؛ لقضاء العادة بأنّه لو كان لظفرنا به، فعدمه يدلّ على انتفاء الحكم الواقعيّ.

ولكن قد ذكرنا مراراً: أنّ أصل البراءة لا تعرّض له للواقع بإثباتٍ ولا نفي، بل هو متكفّل لبيان حال ذمّة المكلّف من حيث خلوّه عن التكليف الإلزامي وعدم العقاب على ارتكابه المشتبه مع إمكان خلوّ الواقعة من حيث هي عن الحكم الإلزامي، أو كون حكمها في الواقع هو الوجوب أو الحرمة ولكن لم يرد دليلٌ على تعيينه وبيانه لمصلحة، أو ورد ولكن لم يبلغ إلينا، أو بلغ مع اشتباه في دلالته، أو اتّضحّت دلالته ولكنّها معارضة بالمثل كما عرفت.

وأمّا الثاني: - أعني فرض التفصيل في قاعدة عدم الدليل كما هو ظاهر كلام المحقّق في المعتبر حسبما عرفت - فنقول: إنّ لقوله﵀: «عدم

الدليل دليل العدم»[١] احتمالات أربع لا يتمّ هذا التفصيل إلّا في واحدٍ منها:

أحدها: أن يكون المراد أنّ عدم الدليل في الواقع يدلّ على العدم في الواقع.

وثانيها: أن يكون المراد أنّ عدم الدليل في الظاهر دليل على العدم في الظاهر.

وثالثها: أن يكون عدم الدليل في الواقع دليلاً على العدم في الظاهر.

ورابعها: أن يكون عدم الدليل في الظاهر دليلاً على العدم في الواقع.

والمسلّم من هذه الاحتمالات هو الاحتمال الثاني.

وأمّا الأخير، فلا يتمّ إلّا على مذهب المصوّبة؛ لأنّهم يدّعون أنّ مجرّد فقد الدليل على حكمٍ خاصّ في نظر المجتهد - وإن لم يفقد في الواقع - دليلٌ على أنّ الحكم الواقعيّ في حقّ هذا المجتهد هو ما ظهر له من الدليل في نظره.

وأمّا الثالث منها، فهو وإن كان صحيحاً في نفسه لكنّه مجرّد فرض لا مصداق له في الخارج؛ إذ لم يتّفق للمجتهد مورد يقطع فيه بفقد الدليل على حكم ذلك المورد في الواقع.

وأمّا الأوّل، فمبنيّ على ثبوت الملازمة بين جعل الحكم في الواقع ونصب دليل عليه في الواقع أيضاً حتّى يلزم من انتفائه في الواقع انتفاء

---

(١) المعتبر: ٣٢/١.

الحكم في الواقع، وهو ممنوع؛ لجواز أن يكون الحكم مجعولاً ولو شأناً ولم يُنصب عليه دليل؛ لأجل مصلحة من المصالح الّتي لا يعلمها إلّا العالم بالعواقب.

فإذا أبطلت الاحتمالات الثلاثة تعيّن الثاني، وهو كون عدم الدليل في الظاهر دليلاً على العدم في الظاهر وهو مسلّم، إلّا أنّ مرجعه إلى البراءة؛ لأنّ العقل بعد عدم ظهور الدليل يحكم ببراءة الذمّة عن الحكم المشكوك فيه حتّى يثبت المخرج، فيشمله أدلّة البراءة الأصليّة.

فعليه، لا وجه للتفصيل فيه؛ لما عرفت من منافاته لإطلاق تلك الأدلّة.

مضافاً إلى أنّ ما ادّعاه المحقّق﵀ من أنّ مجرّد عموم بلوى الواقعة بعد التتبّع التامّ وعدم وجدان دليل على الحكم يوجب العلم بعدم الدليل، يردّه: مخالفته لحكم الوجدان؛ فإنّه لا شيء في ذلك يقضي بحصوله.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ الحقّ أنّه إذا لم يظهر دليل على الحكم في واقعةٍ يرجع الأمر فيه إلى الشك في التكليف، فلابدّ فيه من البناء على البراءة بمقتضى أدلّتها، من دون فرقٍ بين عموم البلوى بالنسبة إلى الواقعة المشكوكة وبين غيره؛ لإطلاق الأدلّة كما عرفت، فتدبّر.

[١٨٢] قوله: وأمّا بالنسبة إلى الحكم الواقعيّ...[1].

أقول: وحاصله: أنّه **إن أريد من الحكم** الّذي ينفيه عدم الدليل الحكم الواقعيّ المشترك بين العالم والجاهل حتّى يكون مفاد عدم الدليل نفي

(١) فرائد الأُصول: ٩٦/٢.

الحكم الواقعيّ كما هو ظاهر كلام المحقّق في المعتبر - بقرينة حكمه بوجوب التوقّف فيه؛ إذ لا معنى للتوقّف إلّا فيه كما عرفت - **فلا معنى لنفيه** بعدم الدليل عليه؛ لما عرفت من أنّ عدم الدليل في الظاهر يوجب نفي الحكم في الظاهر الّذي هو مناط التكليف به، لا نفي الحكم في الواقع، فتدبّر.

[١٨٣] قوله: لكن هذا الظنّ لا دليل على اعتباره ولا دخل له بأصل البراءة...[1].

أقول: أمّا عدم اعتبار هذا الظنّ فلما أشرنا إليه في أوائل المبحث من منع حجّيّة عدم الدليل وعدم اعتبار الظنّ الحاصل منه وعدم جواز الركون إليه في نفي الأحكام الشرعيّة كما هو مقتضى القول بحجّيّة الظنّ الخاصّ.

نعم، لو صادف مورده شيئاً من أصل البراءة أو الاستصحاب كان حجّة، لكن لا بنفسه بل باعتبار مصادفته للبراءة أو الاستصحاب، فالاعتبار بهما لا به.

نعم، على القول بحجّيّة الظنّ المطلق لا بأس بالركون إلى الظنّ الحاصل من عدم الدليل، إلّا أنّ المحقّق وأمثاله من أرباب الظنون الخاصّة.

وأمّا عدم مدخليّته لأصل البراءة فلأنّها من جملة الأدلّة العقليّة ولو على بعض الوجوه، فمفادها القطع بالبراءة عن الحكم الفعلي الظاهريّ؛ لابتنائه على حكم العقل بقبح التكليف بلا بيان.

---

(١) فرائد الأُصول: ٩٧/٢.

وأمّا عدم مدخليّته بمسألة التكليف بما لا يطاق فلأنّ تلك المسألة أيضاً من جملة الأحكام العقليّة والظنّ خارج عن الحكم العقلي.

وأمّا عدم مدخليّته بكلام المحقّق فلأنّ كلامه ليس مبنيّاً على إفادة عدم الدليل الظنّ، بل مبنى كلامه على حكم العقل بقبح التكليف بما لا طريق إلى العلم به الّذي مرجعه إلى قبح التكليف بما لا يطاق، فتدبّر.

وجه عدم تماميّة ما تخيّله المحدّث الأسترآبادي

[١٨٤] قوله: مع أنّه غيرتامّ في نفسه أجنبيّ عنه...[١].

أقول: وجه عدم تماميّة ما تخيّله المحدّث هو أنّ ما ذكره من الوجه فيما يعمّ به البلوى بعينه جارٍ في غير ما يعمّ به البلوى؛ ضرورة أنّ همّ الأئمّة عليهم السلام وهمّ أصحابهم كان إظهار الدين وبيان الأحكام حسبما ذكره، من غير فرقٍ في ذلك بين ما يعمّ به البلوى وغيره، كما أنّ ما وقع من دواعي اختفاء الأحكام ممّا يشترك فيه النوعان.

على أنّ دعوى القطع ببيان الأئمّة عليهم السلام جميع ما يحتاج إليه الناس من الأحكام الّتي تعمّ بها البلوى خالية عن بيّنةٍ وبرهان.

وأمّا وجه كونه أجنبيّاً عن كلام المحقّق هو: أنّ ما ذكره المحدّث إنّما يعطي نفي الحكم في الواقع، وكلام المحقّق مبنيّ على نفي الحكم الفعلي المنجّز الّذي هو من محكومات العقل.

هذا بالنسبة إلى كلامه في المعارج[٢] ممّا لا إشكال فيه كما عرفت، وأمّا

---

(١) فرائد الأُصول: ٩٧/٢.

(٢) معارج الأُصول: ٢١٢-٢١٣.

بالنسبة إلى ما في المعتبر[١] فقد يقال: إنّ كلامه هنا ناظر إلى نفي الحكم الواقعيّ، فلعلّ نظر المحدّث إلى تحقيق ما ذكره في المعتبر خاصّة، فتأمّل.

النسبة بين عدم الدليل واستصحاب حال العقل المعبّر عنه بالبراءة الأصليّة

[١٨٥] قوله: نعم، هذا القسم الثاني أعمّ مورداً من القسم الأوّل؛ لجريانه في الأحكام العقليّة وغيرها...[٢].

أقول: والحاصل: أنّ النسبة بين عدم الدليل واستصحاب حال العقل المعبّر عنه بالبراءة الأصليّة عمومٌ مطلق؛ حيث إنّ الأوّل يجري في الأحكام العقليّة وغيرها من الأحكام الشرعيّة التكليفيّة والوضعيّة، بخلاف الثاني؛ فإنّه يجري في الأحكام الشرعيّة التكليفيّة خاصّة دون الأحكام العقليّة عند المصنّف حسبما صرّح به في غير موضعٍ من هذا الكتاب[٣]، بل بينهما فرق من جهةٍ أُخرى وهو أنّ الأوّل ربّما يفيد القطع بالعدم، بخلاف الثاني.

لكن لا يخفى عليك: أنّ ما ذكره دام ظله من كون عدم الدليل أعمّ مورداً من القسم الأوّل إنّما يتّجه لو كان المراد من البراءة، البراءة الواقعيّة، وأمّا على تقدير ظهور كلام المحقّق في البراءة الفعليّة - كما التزم به المصنّف دام ظله - فلا وجه لإجراء عدم الدليل في الأحكام العقليّة؛ لما حقّقنا في محلّه - كما اختاره المصنّف نفسه - أنّ الحكم العقلي لا يكون ظاهريّاً أبداً، فما

---

(١) المعتبر: ٣٢/١.

(٢) فرائد الأُصول: ٩٨/٢.

(٣) كما في فرائد الأُصول: ٤٠/٣.

ذكره - من أعمّيّة عدم الدليل عن استصحاب حال العقل؛ لجريانه في الأحكام العقليّة وغيرها - في غير محلّه.

والحقّ أنّ النسبة بينهما هو العموم من وجه؛ حيث إنّه يجري عدم الدليل في الأحكام الوضعيّة دون أصالة البراءة الأصليّة، كما أنّ أصالة البراءة تجري في الشبهات الموضوعيّة من الشك في التكليف أو المكلّف به دون عدم الدليل؛ فإنّه مختصّ بالشبهات الحكميّة؛ وذلك لما عرفت من أنّ عدم الدليل إنّما يجري فيما لو كان بيان الشبهة ونصب الدليل الرافع للشبهة من وظيفة الشارع، والشبهات الموضوعيّة ليست كذلك وقد صرّح بذلك صاحب الفصول رحمه الله[1]، فتأمّل[2].

---

(١) يُنظر الفصول الغرويّة: ٣٥١.

(٢) إشارة إلى أنّ هناك فرقاً بين البراءة الأصليّة وأصالة البراءة من وجوهٍ:

أحدها: أنّ الأُولى أخصّ؛ حيث إنّه لا بدّ فيها من ملاحظة الحالة السابقة، بخلاف الثانية؛ فإنّها تجري في مخلوق الساعة إذا شك في تكليفه إيجاباً وتحريماً.

وثانيها: أنّ البراءة الأصليّة تجري في نفي جميع الأحكام، وأصل البراءة مختصّ بنفي الوجوب والحرمة لا غير.

ثالثها: أنّ مفاد البراءة الأصليّة نفي الحكم الواقعيّ، ومفاد أصل البراءة نفي الحكم الظاهريّ. [منه]

[التنبيه الثاني]

[هل أنّ أصالة الإباحة من الأدلّة الظنيّة أو من الأُصول؟]

[١٨٦] قوله: فهذا الأصل يفيد القطع بعدم اشتغال الذمّة، لا الظنّ بعدم الحكم واقعاً، ولو أفاده لم يكن معتبراً...[1].

وجه إفادة هذا الأصل القطع بعدم اشتغال الذمّة

أقول: أمّا إفادته القطع بعدم اشتغال الذمّة فلما ذكرنا مراراً من أنّ الأدلّة الدالّة على اعتبار الأُصول الشرعيّة من البراءة وغيرها إنّما تفيد حجّيّة تلك الأُصول من باب التعبّد في مرحلة الظاهر لدفع الحيرة عن المكلّف في مقام العمل، وتلك الأدلّة كانت قطعيّة الدلالة في موردها؛ فإنّ من جملتها هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان الّذي هو حكم عقلي قطعي، فتفيد القطع بالبراءة عند الشك في التكليف.

ومنه يظهر: أنّ تلك الأدلّة الدالّة على اعتبار الأُصول ممّا لا نظر لها إلى الواقع فلا يفيد شيء منها الظنّ بعدم الحكم واقعاً.

عدم اعتبار الظنّ الحاصل من الأُصول على تقدير إفادتها للظنّ

وأمّا القول بعدم اعتبار الظنّ الحاصل منها على تقدير إفادتها للظنّ فلما قرّر في محلّه من أنّ العمل بالظنّ خلاف الأصل إلّا فيما إذا دلّ الدليل على حجّيّته، والمفروض أنّ الشارع جعل البراءة حجّة من باب التعبّد لا من باب إفادتها الظنّ، فالظنّ الحاصل منها لم يقم دليل على اعتباره.

---

(١) فرائد الأُصول: ٩٩/٢.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إنّه لا مانع عن القول باعتبارها من باب الظنّ أيضاً؛ إمّا من جهة كونه من قبيل الظنون المطلقة، أو الظنون الخاصّة، وعلى كلا التقديرين فقد تثبت الدليل على اعتباره.

أمّا على الأوّل فهو مبنيّ على أن يكون المراد بالبراءة، البراءة الحالية المستندة إلى قاعدة قبح [العقاب] بلا بيان؛ فإنّ الظنّ الحاصل منها بالنسبة إلى نفي الحكم واقعاً معتبر كاعتبار القطع الحاصل من أدلّة البراءة بالنسبة إلى نفي اشتغال الذمّة، إلّا أنّ اعتبار الظنّ فيه قد ثبت بدليل الانسداد واعتبار القطع فيه قد ثبت بأدلّة البراءة.

وتظهر الثمرة بينهما فيما لو قُطع النظر عن قاعدة القبح أو قلنا بتقديم قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ فإنّه حينئذٍ بناءً على اعتباره من باب الظنّ المستند إلى دليل الانسداد يكون وارداً على قاعدة وجوب الدفع؛ إذ به يرتفع موضوع تلك القاعدة وهو احتمال الضرر، بخلاف ما لو اعتبر فيه القطع؛ فإنّه لا يحصل القطع بعد فرض عدم تماميّة قاعدة القبح أو مع الغضّ عنها.

وأمّا على الثاني فهو مبنيّ على أن يكون المراد بالبراءة، البراءة الأصليّة المعبّر عنها بالاستصحاب؛ فإنّها تفيد الظنّ حينئذٍ لا محالة؛ لأنّ الظنّ على هذا التقدير إنّما يحصل من ملاحظة الحالة السابقة، فيكون اعتباره حينئذٍ من باب الظنّ الخاصّ؛ لما تقرّر في محلّه من أنّ بناء العالم وأساس عيش بني آدم إنّما هو على ذلك الظنّ.

ولو سلّم عدم كون هذا الظنّ من باب الظنّ الخاصّ فحجّيّته من باب

الظنّ المطلق ممّا لا ينكر؛ لما [تقرّر] في محلّه من أنّ نتيجة دليل الانسداد تعمّ جميع أفراد الظنّ الّتي منها ذلك الظنّ، ولأجل ذلك قد أشكل الأمر على القوم في إخراج القياس ونحوه عن دليل الانسداد؛ نظراً إلى أنّ حكم العقل بحجّيّة مطلق الظنّ حكم كلّيّ غير قابل للتخصيص.

هذا، وقد يُدفع: أنّ مراد المصنّف من هذا الأصل هو البراءة الحالية المستندة إلى قاعدة القبح، وقد عرفت أنّه معتبر من باب إفادته القطع بعدم اشتغال الذمّة، فالظنّ الحاصل منه على تقدير تسليمه كالحجر الموضوع في جنب الإنسان، ومراده من نفي اعتباره هو نفيها من باب الظنّ الخاصّ، كما هو صريح قوله بعد ذلك: «والإجماع ليس على اعتبار هذا الظنّ»[1] يعني به الظنّ الحاصل من البراءة الأصليّة.

وفيه نظر؛ فإنّ مناط الإجماع على العمل بالحالة السابقة هو حصول الظنّ بالبقاء كما هو المصرّح به في كلام كلّ من قال بحجيّة الاستصحاب من باب الظنّ الخاصّ، وحينئذٍ فلا إشكال في حجّيّة البراءة الأصليّة من باب الظنّ الخاصّ، كما لا إشكال في إفادة ملاحظة الحالة السابقة بنفسها الظنّ.

غاية الأمر، أنّه بعد حكم العقل والنقل بقبح التكليف بلا بيان الّذي هو المدرك لاعتبار أصل البراءة لا حاجة إلى ملاحظة الحالة السابقة، فيحصل الظنّ بالبقاء ويُتمسّك به لاعتباره، إلّا أنّ ذلك لا يوجب عدم حجّيّة هذا الظنّ وعدم اعتباره كما ذكره المصنّف قدس سره.

نعم، قد يشكل القول بحجّيّتها من باب الظنّ المطلق: بأنّه بناءً على

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/١٠٠.

ذلك يلزم من وجودها العدم، وكلّ ما كان كذلك فهو محال.

وذلك لأنّ حجّيّة الظنّ الحاصل من البراءة الأصليّة على تقدير حجّيّته من باب الظنّ المطلق موقوفةٌ على تماميّة دليل الانسداد، وتماميّته موقوفة على إبطال العمل بالبراءة حسبما قرّر في محلّه، فتتوقّف حجّيّتها على بطلانها وهو محال، فتأمّل.

وهذا الإشكال واردٌ على تقدير أن يكون المراد من البراءة، البراءة الحالية أيضاً.

وقد أُورد[1] **على المصنّف أيضاً**: بأنّ أصل البراءة وأصالة العدم أمر واحد كما يظهر من المحقّق وغيره التعبير عنها بأصالة العدم، بمعنى أنّ أصل البراءة وإن لم يكن بنفسه مفيداً للظنّ بالواقع إلّا أنّ أصالة العدم قائمة في جميع موارده.

وقد حقّقنا في محلّه أنّها من الأُصول المعتبرة عند العقلاء من باب الظنّ النوعي أو السببيّة المقيّدة بعدم الظنّ على خلافها الّتي يلزمها عدم معارضتها بشيءٍ من الأدلّة الظنّية، إلّا أنّها في مورد الشبهة - حكميّةً وموضوعيّةً - سليمة عن المعارض؛ لبطلان الاحتياط فيها كما عرفت مفصّلاً، فحينئذٍ لا مانع من إفادتها الظنّ بعدم الحكم واقعاً بعد كونها من الأمارات الناظرة إليه، بل يلزم من الظنّ المذكور الظنّ بعدم المفسدة فيها أو تداركها بالرخصة المستفادة من اعتبار الظنّ بعدم الحكم واقعاً.

هذا، ولكنّه مدفوعٌ: بوضوح المغايرة بين الأصلين حسبما أشرنا إليه في

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٣٤، ويُنظر جواهر العقول (مخطوط): ١٩٦.

أوائل المبحث من وجوه الفرق بينهما، فليراجع هناك[١].

[١٨٧] قوله: ولعلّ هذا هو المشهور بينهم...[٢].

المشهور أنّ أصالة الإباحة من الأدلّة الظنيّة

أقول: ويشهد على ذلك جعل بعضهم إيّاها قسماً من الاستصحاب، فلذا يتمسّكون فيها باستصحاب البراءة السابقة، كما أنّ بعضاً آخر منهم يتمسّكون في جريانها في الأحكام وماهيّة العبادات ويستدلّون على حجيّتها فيها بدليل الانسداد وإجراء مقدّماته فيها، بل هذا مقتضى كلام كلّ من قال بحجيّة مطلق الظنّ كالمحقّق القمّي[٣] وأضرابه.

ولكن قد عرفت: أنّ الحقّ هو اعتبارها من باب التعبّد لا من باب الظنّ.

الحقّ هو اعتبار أصالة الإباحة من باب التعبّد

ويشهد على ذلك أنّ الغالب في موارد الاحتجاج بها عدم حصول الظنّ منها، بل مواردها موارد فقد الظنون الخاصّة والمطلقة؛ إذ هي قاعدة في قبال قاعدة الظنّ فيما لم يقم دليل ظنّي على النقل عنها.

كما يشهد على ما ذكرنا - من عدم كون الركون إليها من جهة الظنّ - أنّها لو كانت كذلك لكانت كباقي الأدلّة في مراعاة الترجيح ولا أقلّ من مساواتها للاستصحاب، مع أنّ الاستصحاب مقدّم عليها في مقام التعارض كما سيأتي في محلّه.

مضافاً إلى جميع ذلك أنّها لو كانت حجّة من باب الظنّ يلزم أن لا

---

(١) تقدّم في تعليقة رقم ١٧٨.

(٢) فرائد الأُصول: ٩٩/٢.

(٣) القوانين المحكمة: ٢٧٩/٢، ٢٣٨/٤.

يعوّل عليها من لا يجوّز العمل بالظنّ كالسيّد المرتضى ومن يحذو حذوه وهو كما ترى، فتدبّر.

[التنبيه الثالث]

[هل إنّ أوامر الاحتياط للاستحباب أو للإرشاد؟]

[١٨٨] قوله: وهل الأوامر الشرعيّة للاستحباب فيثاب عليه...[١].

حسن الاحتياط

أقول: أمّا حسن الاحتياط ورجحانه ممّا لا إشكال فيه - كما ذكره المصنّف[٢]، بل وعليه اتّفاق العقلاء كافّة-؛ إذ به يتحقّق جلب المنافع ودفع المفاسد دنيويّةً وأُخرويّةً، ولكن بشرط أن لا يؤدّي إلى الوسوسة في الأعمال والاعتقادات ولا يوجب العُسر والحرج المنفيّين في الشريعة.

بيان الثمرة

وإنّما الإشكال في أنّ الأوامر الدالّة عليه - بعد فرض عدم دلالتها على الوجوب حسبما عرفت مفصّلاً - هل هي للاستحباب[٣] الشرعي النفسي، أو للإرشاد وكونها مطلوباً لغيره؟ وتظهر الثمرة بينهما في أمورٍ ونحن نكتفي بذكر اثنين منها:

الأوّل: ما ذكره المصنّف من ترتّب الثواب عليه بناءً على كونها للاستحباب، وعدمه بناءً على كونها للإرشاد.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠١/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١٥٠/٢.

(٣) في الأصل: «للاستصحاب»، والصحيح ما أثبتناه.

وهذه الثمرة وإن لم تكن من المسائل الفرعيّة إلّا أنّ المقصود يحصل بها؛ إذ الكلام في هذا المقام إنّما هو في مجرّد تشخيص العنوان لا في بيان الثمرات المترتّبة عليه.

مضافاً إلى أنّه قد يذكر في العلوم ما هو خارج عنها كما هو الشائع ولا بأس به، فكون المسألة فقهيّة لا ينافي ذكر ما هو خارج عنها على سبيل الاستطراد.

وبذلك يندفع ما أورده بعضهم على المصنّف من أنّ ذكر هذه الثمرة بين الاستحباب والإرشاد خالٍ عن المناسبة وبعيد عن أنظار العلماء؛ فإنّ شأن الفقيه أن يبحث عن الأحكام المترتّبة على أفعال العباد، والثواب والعقاب اللذين من الأمور الأُخرويّة لا دخل لها بأفعال العباد[1].

والثاني: جواز التوضّؤ لصلاة الاحتياط؛ فإنّه على القول بالاستحباب الشرعي يجوز كجوازه لسائر الصلوات المندوبة؛ فإنّه أيضاً مندوب ومرغوب شرعاً، وأمّا على القول الآخر لا يجوز التوضّؤ بقصده؛ لعدم كونها عبادة حتّى يصحّ الوضوء لها.

ولكن فيه نظر؛ لوقوع الخلاف في أنّ المقصود من الوضوء هل هو رفع الحدث خاصّةً أو لا بدّ أن يكون لغايةٍ من عبادةٍ أو غيرها؟

فعلى الأوّل، لا إشكال في صحّته؛ فإنّ رفع الحدث مترتّب عليه قهراً وإن لم يكن له غاية أو كان ولم يكن عبادة كالنوم ونحوه.

وبالجملة، إنّه على القول بكون المعتبر في الوضوء هو رفع الحدث

---

(١) يُنظر: جواهر العقول (مخطوط): ١٩٧، مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٥.

خاصّة من دون اعتبار قصد الغايات فيه لا يفرّق فيه بين أن يكون له غاية أم لا، والغاية تكون عبادة أم لا كالنوم ونحوه؛ إذ المقصود منه هو رفع القذارة المعنويّة وحصول النظافة الباطنيّة وقد حصلت بذلك.

وعلى الثاني - أعني اعتبار قصد الغايات فيه وكانت الغاية من الأمور الشرعيّة - فلا بدّ من ملاحظة الموارد الّتي أُمر بالتوضّؤ لأجلها والتوضّؤ بقصد ترتّب هذه الغاية عليه، عبادةً كانت أو غيرها كالنوم والجماع مع الحامل ونحوهما.

وعلى هذا، فإن كانت الصلاة الاحتياطيّة مندوبة شرعاً فلا إشكال في صحّة الوضوء لها، وإلّا فلا.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الصلاة احتياطاً وإن لم تكن مندوبة شرعاً إلّا أنّها مندوبة عقلاً؛ لعدم انحصار الغايات المندوبة في المندوبة شرعاً، فالمندوب العقلي أيضاً عبادة؛ حيث إنّ العقل يحكم بحُسن الصلاة احتياطاً حكماً استحبابيّاً، كما يحكم بحُسنها وجوباً في الصلاة إلى أربع جهات تحصيلاً للقبلة الواقعيّة، فتكون الصلاة احتياطاً ممّا حكم العقل بحُسنها وإن لم تكن مندوبة شرعاً، فتأمّل.

[١٨٩] قوله: ويشهد لما ذكرنا أنّ ظاهر الأخبار...[1].

مايشهد لكون أدلّة الاحتياط للإرشاد

أقول: أي **يشهد** على كون الأوامر الواردة في أخبار الاحتياط لمجرّد الإرشاد من دون أن يترتّب على موافقتها ومخالفتها ثواب وعقاب **تعليلُ**

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٢/٢.

الحكم بالاحتياط في تلك الأخبار المعلّلة بالوقوع في الحرام الواقعيّ، فكما أنّ التعليل في تلك الأخبار قرينة على حملها على الإرشاد فكذلك الأمر بالاحتياط في الأخبار المطلقة أيضاً محمول على الإرشاد.

ووجه كون التعليل المذكور قرينة على الإرشاد هو: أنّ العلّة المنصوصة إذا كانت من الأمور الّتي تدركها العقول مع قطع النظر عن أمر الشارع - كالوقوع في الحرام الواقعيّ؛ فإنّه أمر يحكم العقل بترتّبه على ارتكاب الشبهات وإن لم يحكم به الشرع - لكانت قرينة على الإرشاد.

هذا، ولكن قد أورد عليه بعض الأساتيذ[1]: بأنّ ذلك لا يوجب صرف اليد عن أصالة ظهور الأوامر في التشريع بعد فرض صلاحيّة المقام له وللإرشاد كما في المقام.

نعم، لو فرض المورد ممّا لا يصلح إلّا للإرشاد فرفع اليد عن ظهور الأوامر متعيّن؛ للزوم الدور والتسلسل.

ولو سلّمنا عدم ظهورها في التشريع فلا أقلّ من الإجمال؛ من حيث ظهور الأمر في التشريع وظهور العلّة المذكورة في الإرشاد، فبعد الإجمال يحكم بسقوط الاستدلال ويرجع إلى أصالة الفساد إذا كان المورد من قبيل العبادات.

ولكنّ الإنصاف: أنّ منع ذلك مكابرة، فإنّ المُورِد يسلّم كون العلّة المذكورة في تلك الأخبار ظاهرة في الإرشاد فما الداعي إلى رفع اليد عنها؟

مع أنّه قد تقرّر في محلّه أنّ ظهور القرينة حاكم على ظهور الأمر في

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٩٧.

التشريع؛ ضرورة أنّ الأمر إنّما هو ظاهر في التشريع لولا المانع، والمفروض أنّ وجود القرينة مانع عن بقائه فيما هو ظاهر فيه كما لا يخفى، فتأمّل.

وعلى تقدير رفع اليد عنها يكفينا ظهور تلك الأخبار في الإرشاد بحسب فهم العرف وأهل اللسان.

مضافاً إلى ما ذكره بعضهم من أنّ جميع الأوامر الشرعيّة إرشاديّة؛ حيث إنّها مبنيّة عند العدليّة على المصالح الكامنة في ذوات الأشياء، بل ادّعى بعض آخر بأنّ الأمر حقيقة في الإرشاد خاصّة[1]، فتأمّل.

أقول: أي **يشهد** على كون الأوامر الواردة في أخبار الاحتياط لمجرّد الإرشاد من دون أن يترتّب على موافقتها ومخالفتها ثواب وعقاب **تعليلُ** الحكم بالاحتياط في تلك الأخبار المعلّلة بالوقوع في الحرام الواقعيّ، فكما أنّ التعليل في تلك الأخبار قرينة على حملها على الإرشاد فكذلك الأمر بالاحتياط في الأخبار المطلقة أيضاً محمول على الإرشاد.

ووجه كون التعليل المذكور قرينة على الإرشاد هو: أنّ العلّة المنصوصة إذا كانت من الأمور الّتي تدركها العقول مع قطع النظر عن أمر الشارع - كالوقوع في الحرام الواقعيّ؛ فإنّه أمر يحكم العقل بترتّبه على ارتكاب الشبهات وإن لم يحكم به الشرع - لكانت قرينة على الإرشاد.

هذا، ولكن قد أورد عليه بعض الأساتيذ[2]: بأنّ ذلك لا يوجب صرف اليد عن أصالة ظهور الأوامر في التشريع بعد فرض صلاحيّة

---

(١) وسيلة الوسائل: ١٩٧.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ١٩٧.

المقام له وللإرشاد كما في المقام.

نعم، لو فرض المورد ممّا لا يصلح إلّا للإرشاد فرفع اليد عن ظهور الأوامر متعيّن؛ للزوم الدور والتسلسل.

ولو سلّمنا عدم ظهورها في التشريع فلا أقلّ من الإجمال؛ من حيث ظهور الأمر في التشريع وظهور العلّة المذكورة في الإرشاد، فبعد الإجمال يحكم بسقوط الاستدلال ويرجع إلى أصالة الفساد إذا كان المورد من قبيل العبادات.

ولكنّ الإنصاف: أنّ منع ذلك مكابرة، فإنّ المُورِد يسلّم كون العلّة المذكورة في تلك الأخبار ظاهرة في الإرشاد فما الداعي إلى رفع اليد عنها؟

مع أنّه قد تقرّر في محلّه أنّ ظهور القرينة حاكم على ظهور الأمر في التشريع؛ ضرورة أنّ الأمر إنّما هو ظاهر في التشريع لولا المانع، والمفروض أنّ وجود القرينة مانع عن بقائه فيما هو ظاهر فيه كما لا يخفى، فتأمّل.

وعلى تقدير رفع اليد عنها يكفينا ظهور تلك الأخبار في الإرشاد بحسب فهم العرف وأهل اللسان.

مضافاً إلى ما ذكره بعضهم من أنّ جميع الأوامر الشرعيّة إرشاديّة؛ حيث إنّها مبنيّة عند العدليّة على المصالح الكامنة في ذوات الأشياء، بل ادّعى بعض آخر بأنّ الأمر حقيقة في الإرشاد خاصّة[1]، فتأمّل.

---

(١) وسيلة الوسائل: ١٩٧.

[التنبيه الرابع]

[المذاهب الأربعة المنسوبة إلى الأخباريّين في ما لا نصّ فيه]

الفرق بين التوقّف وبين الاحتياط

[١٩٠] قوله: والأظهر أنّ التوقّف أعمّ بحسب المورد...[١].

أقول: أرادﷺ بيان أنّ الاختلاف بين تلك التعبيرات ليس مجرّد اختلاف في التعبير، بل الاختلاف بينهما معنويّ؛ نظراً إلى أنّ النسبة بين الأوّلين عموم من وجه؛ لشمول التوقّف لما لا يمكن فيه الاحتياط كالأمثلة المذكورة، وشمول الاحتياط للشبهة الوجوبيّة مع عدم جريان التوقّف فيها، وقد يفرّق بينهما بوجوهٍ آخر لا بأس بالإشارة إليها:

أحدها: ما حكي عن الفاضل التونيﷺ من أنّ الوقف يطلق في الشبهة التحريميّة، لأنّ الحرام عبارة عمّا يجب التجنّب عنه، والوقف مناسب له؛ لأنّه عبارة عن الإمساك والسكوت، والاحتياط يطلق في الشبهة الوجوبيّة؛ لأنّ الواجب ممّا لا بدّ من الأخذ والإتيان به، والاحتياط أيضاً ممّا اعتبر في مفهومه الأخذ[٢].

وفيه: أنّ ما ذكر من الفرق غير مرتبط بمحلّ الأقوال؛ وذلك لأنّه إن

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٥/٢.

(٢) الوافية: ١٩٢، ويُنظر: القوانين المحكمة: ٧٣/٣.

أراد أنّ هذا الفرق مستفادٌ من الأخبار، أو من كلام الأخباريّين، أو أنّه ممّا يحكم به العرف واللغة.

أمّا الأوّل فيردّه: أنّ الأخبار الّتي تمسّك بها الأخباريّون وإن كانت مختلفة بحسب التعبير من جهة اشتمال بعضها بلفظ «الوقوف» وبعضها بلفظ «الاحتياط» حسبما عرفت، ولكنّها في اشتمالها على كلٍّ منهما بالنسبة إلى كلّ من الشبهة الوجوبيّة والتحريميّة مطلقة؛ فإنّ قوله عليه السلام: «**أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت**»[1] يشمل بإطلاقه كلّاً من الشبهتين.

وكذا قوله عليه السلام: «**وإن أصبتم بمثل ذلك فقفوا...**»[2] في رواية جزاء الصيد المتقدّمة، سيّما بملاحظة أنّ مورده هو الشبهة الوجوبيّة وإن كانت في المكلّف به الدائر بين الأقلّ والأكثر.

وكذلك الروايات الأُخر سوى رواية التثليث المصرّح بورودها في الشبهات التحريميّة، مع أنّ المقصود الجمع بين اللفظين في الشبهة التحريميّة الّذي نقل كلّ من الأخباري والأُصولي قولاً على حدة فيها خاصّة، والفرق المذكور مبنيّ على عدم اجتماعهما فيها لاختلاف موضوعيهما على ذلك الفرق.

وأمّا الثاني فيدفعه أوّلاً: منافاته لما نسب إليهم من الأقوال الأربعة في خصوص الشبهة التحريميّة، فإنّه قاضٍ بتثليث مذاهبهم فيها؛ لاختصاص الاحتياط الّذي هو أحد مذاهبهم في ذلك حينئذٍ بالشبهة الوجوبيّة.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦٧/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٦.

(٢) يُنظر وسائل الشيعة: ٤٦/١٣، ب ١٨ من أبواب كفارات الصيد وتوابعها، ح ٦.

وثانياً: أنّ مذهب كلّ أحدٍ يعلم من دليله، وقد عرفت أنّ أدلّة الأخباريّين - وهي الأخبار المذكورة آنفاً - مطلقة بالنسبة إلى القسمين في اشتمالها على اللفظيّن، فلا بدّ وأن يكون مذهبهم أيضاً مطلقاً في إطلاق اللفظيّن في كلّ من الشبهتين، مع أنّه لم يذكر أحدٌ منهم هذا الفرق في كلامه تصريحاً ولا تلويحاً.

وأمّا الثالث فيردّه: منع قضاء اللغة بذلك الفرق بين اللفظين؛ فإنّ الاحتياط على ما صرّحوا به هو الأخذ بما عليه الوثوق، فلذا اشتهر في العرف تفسيره بأخذ أوثق الاحتمالين، ولا ريب في صدق هذا المفهوم على كلٍّ من القسمين؛ فإنّ أوثق الاحتمالين في الشبهات الوجوبيّة هو الفعل، وفي الشبهات التحريميّة هو الترك، فلا بدّ من أخذه في كلّ منهما بناءً على وجوب الاحتياط نظراً إلى عموم أدلّته.

وثانيها: ما ذكره الفاضل القمّي رحمه الله[1] من أنّ مرادهم بالوقف إنّما هو عدم الإفتاء، وبالاحتياط عدم الارتكاب في مقام العمل، بمعنى جعله حكماً ظاهريّاً، فالأوّل راجع إلى مقام الفتوى والثاني إلى مقام العمل.

وفيه أوّلاً: أنّه يوجب تثليث الأقوال، وهي: التحريم الظاهريّ والتحريم الواقعيّ وعدم بيان الحكم الواقعيّ مع الالتزام بكون الحكم الظاهريّ الثابت في مقام العمل هو الاحتياط، وهو كما ترى يوجب إسناد الخبط إلى المحقّق الناقل عنهم أقوالاً أربعة.

وثانياً: فلأنّ وجوب الاحتياط في مقام الفتوى ممّا اتّفق عليه الأُصوليّون

---

(١) القوانين المحكمة: ٣/٧٣-٧٥.

أيضاً سوى قليل منهم، فلا اختصاص لهذا المذهب بالأخباريّين.

مضافاً إلى أنّ ما ذكره هذا الفاضل - من أنّ القول بوجوب الاحتياط في مقام الفتوى لا ينفك عن القول بالبراءة أو الاحتياط في مقام العمل - يقضي باختلاف الأخباريّين فيهما أيضاً، بمصير بعضهم إلى البراءة في مقام العمل ومصير بعضهم إلى الاحتياط في هذا المقام، وهو كما ترى نسبة خلاف إليهم؛ إذ لم يقل أحدٌ منهم بالبراءة.

نعم، لو جعل عدم انفكاك القول المذكور عن أحد القولين فيما بين مطلق العلماء من المجتهدين والأخباريّين لكان له وجه؛ لمصير الأوّلين بعد الوقف في الحكم الواقعيّ إلى البراءة في مقام العمل والحكم الظاهريّ، والآخرين إلى وجوب الاحتياط المجعول حكماً ظاهريّاً، ولكنّه ينافي تربيع[1] الأقوال لهم كما لا يخفى.

وثالثها: ما ذكره بعضهم على ما وجدت في بعض التقريرات، [و]ملخّصه: أنّ الفرق بينهما هو: أنّ الوقف ها هنا نظير الوقف في سائر المسائل الخلافيّة، منها:كون الصيغة «افعل» حقيقة في الوجوب أو الندب أو غير ذلك، فيراد به عدم الدراية بشيء من البراءة أو الاحتياط، بخلاف الاحتياط[2].

وفيه أيضاً: أنّ المعنى المذكور للوقف لو أُريد به المصير إليه في مقام الفتوى فهو مشترك بين الأخباريّين بجميع أقوالهم المنسوبة إليهم

---

(١) في الأصل: «لتربيع»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ١٩٩.

والمجتهدين، فلا اختصاص له بطائفةٍ واحدة من الأوّلين.

ولو أُريد به المصير إليه في مقام العمل فهو غير معقول؛ إذ المكلّف في مقام العمل لا يخلو من الفعل أو الترك، فعلى الأوّل لا بدّ من البناء على البراءة، وعلى الثاني لا بدّ من البناء على الاحتياط، فالأظهر في الفرق بينهما هو ما ذكره المصنّف على حسب ما بيّنه.

الفرق بين التوقّف والاحتياط وبين الحرمة الظاهرية والواقعية

وأمّا الفرق بينهما وبين الأخيرين فهو التباين؛ لأنّ المأخوذ فيهما عدم العلم بالحكم ولو الظاهريّ منه، والمفروض في الأخيرين هو العلم بالحكم ولو الظاهريّ منه، كما أنّ النسبة بين الأخيرين تبايناً كلّيّاً، سواء جعل الفرق بينهما بتغاير الموضوع أو دعوى الاستلزام بين الحرمتين كما هو مبنى الاحتمال الأوّل، أو بتغاير المدرك كما هو الاحتمال الثاني، أو بتغاير الآثار المبني على كون أوامر الاحتياط للطلب أو للإرشاد اللازم كما هو مبنى الاحتمال الثالث، فتدبّر.

[١٩١] قوله: أو بملاحظة أنّه إذا منع الشارع...[1].

الفرق بين الحرمة الظاهريّة وبين الحرمة الواقعيّة

أقول: والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق هو: أنّ هذا الوجه مبنيّ على دعوى التلازم بين الحرمة الظاهريّة والحرمة الواقعيّة، بمعنى: أنّ الحكم بالحرمة الظاهريّة المستفاد من أخبار الاحتياط ينافي الحكم بالإباحة الواقعيّة، فلا جرم نستكشف من الحرمة الظاهريّة[2] الحرمة الواقعيّة، من غير نظرٍ في ذلك إلى دعوى كون الموضوع المشتبه موضوعاً واقعيّاً، وذلك

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٦/٢.

(٢) في الأصل زيادة «من»، والصحيح ما أثبتناه.

بخلاف الوجه الأوّل؛ فإنّ الأمر فيه بالعكس.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إنّه لا منافاة بين الإباحة الواقعيّة والحرمة من حيث كون الشيء مجهول الحكم؛ فإنّ المراد من الإباحة الواقعيّة هو الإذن والترخيص الواقعيّ لا الظاهريّ حتّى ينافي المنع الظاهريّ المستفاد من أخبار الاحتياط.

والحاصل: أنّ الّذي ينافي المنع الفعلي والحرمة الظاهريّة هو الإذن والترخيص الواقعيّ الشأني المعلّق على العلم بالإباحة، ولعلّ الأمر بالتأمّل في كلام المصنّف إشارة إلى ذلك.

مضافاً إلى أنّ الوجه المذكور مستلزم للتصويب الباطل كما لا يخفى، فتدبّر.

احتمال آخر في الفرق

[١٩٢] قوله: ويحتمل الفرق بأنّ القائل بالحرمة الظاهريّة...[1].

أقول: ومرجع هذا الوجه إلى الفرق بين الحرمتين بتغاير المدرك؛ حيث إنّ مدرك الحكم بالحرمة الظاهريّة هو أدلّة اجتناب المشتبهات، ومدرك الحكم بالحرمة الواقعيّة هو التمسّك بأصالة الحظر في الأشياء من باب قبح التصرّف فيما يختصّ بالغير.

ويمكن أن يناقش في هذا الوجه أيضاً: بأنّ الأخباريّين لم يتمسّك أحدٌ منهم بأدلّة الحظر، بل أدلّتهم منحصرة فيما تقدّم بيانها.

إلّا أن يقال: إنّ النزاع في مسألتَي الحظر والإباحة، والبراءة

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٦/٢.

والاحتياط في شيء واحد كما هو الحقّ؛ لما حقّقنا في محلّه من أنّ النزاع فيهما إنّما هو في الأشياء المشتملة على المنفعة الخالية عن أمارة المفسدة.

وحقّقنا أيضاً أنّ المراد بالنفع في موضوع تلك المسألة ليس هو اللذائذ الجسميّة العائدة إلى القوّة الشهويّة البهيميّة حتّى لا يكون شاملاً لمثل مضغ الخشب وشرب التتن، بل المراد به هو الغرض العقلائي، فالنزاع في المقامين إنّما هو في الأشياء الّتي كان في ارتكابها غرض عقلائي.

غاية الأمر، اختلاف جهة النزاع، ففي مسألة البراءة والاحتياط إنّما هو من جهة العقاب المحتمل فيها لاحتمال التكليف، وفي مسألة الحظر والإباحة إنّما هو من جهة احتمال المفاسد الّتي لا يرجع إلى العقاب المحتملة فيها قبل صدور الشرع، فتأمّل.

[التنبيه الخامس]

[أصل الإباحة إنّما هو مع عدم أصل موضوعيّ حاكم عليه]

[١٩٣] قوله: إنّ أصالة الإباحة في مشتبه الحكم إنّما هو مع عدم أصل موضوعي...[1].

أقول: اعلم أنّ هذا الشرط غير مختصّ بأصالة الإباحة والبراءة، بل هو معتبر في جميع الأُصول؛ لأنّ جريان الأصل تابع لتحقّق موضوعه واعتباره معلّق على عدم ارتفاع الموضوع، وقد حقّقنا في محلّه أنّ المأخوذ في موضوع الأُصول مطلقاً هو الجهل بالحكم الواقعيّ، فإذا فرضنا اندراج موضوع الأصل تحت ما يتّضح حكمه ولو في مرحلة الظاهر فلا جهل حينئذٍ فيرتفع الموضوع، فبارتفاعه يرتفع هذا الأصل المحكوم.

المراد بالأصل الموضوعي وضابطه

ثمّ إنّ المراد بالأصل الموضوعي في كلماتهم هو الأصل السببي الحاكم على الأصل المسبّبي، من غير فرقٍ بين أن يكون الأصل السببي من قبيل الحكم أو الموضوع.

وضابطه فيما نحن فيه هو: ما كانت الإباحة معلّقةً على السبب الشرعي فكلّما تحقّق السبب تتحقّق الإباحة، كما أنّه إذا انتفى السبب لم يصحّ إجراء الإباحة فيه، من غير فرقٍ في ذلك بين أن يكون المورد من

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٩/٢.

قبيل الشبهات الحكميّة أو الموضوعيّة.

فالأوّل: مثل أن يشك في أنّ ذهاب الثلثين بالشمس هل هو مطهّر للعصير بعد الغليان أم لا ؟ **وحيث إنّ الإباحة** والطهارة فيه قد علّقت على السبب الشرعي وهو ذهاب الثلثين، والمفروض الشك في تحقّق هذا السبب، والمحكم فيه هو أصالة عدم كون ذهاب الثلثين بالشمس سبباً شرعيّاً، وهذا الأصل حاكم على أصالة الإباحة، **فبإجرائه لا مجرى لها**، فتكون أصالة عدم كونه سبباً أو استصحاب النجاسة والحرمة الثابتتين قبل الذهاب وبعد الغليان سليمة عن المعارض.

والثاني: مثل ما إذا شك في صيرورة الخمر خلّاً وانقلابه إليه، أو في تحقّق النقيصة المطهّرة للعصير بعد الغليان، فحينئذٍ تجري أصالة عدم الانقلاب واستصحاب النجاسة والحرمة وأصالة عدم تحقّق النقيصة، ومع جريانها لا مجرى لأصل الإباحة؛ لكونها أصلاً سببيّاً حاكماً على هذا الأصل، أو مرجع الأُصول المذكورة إلى أصالة عدم تحقّق السبب الشرعي للحلّيّة والطهارة؛ إذ هما معلّقان على السبب الشرعي، فإحرازه شرط والمفروض عدمه.

هذا بالنسبة إلى المشروبات والمأكولات، وكذا الحال في الفروج.

أصالة عدم التذكية

[١٩٤] قوله: فالحكم الحرمة؛ لأصالة عدم التذكية...[1].

الصور المتصوّرة في المقام ثلاثة

أقول: اعلم أنّ الصور المتصوّرة في المقام ثلاثة:

أحدها: أن يشك في كون اللحم المعيّن الخارجي مذكى أو لا، بأن يكون الشك في الموضوع باعتبار وقوع التذكية عليه وعدمه، كاللحم المطروح أو المأخوذ من يد كافر ونحوه ممّا انتفى فيه يد المسلم وسوقه ولم يوجد فيه أثر يد المسلم، ومنه الجلد المطروح ونحوه ممّا يعتبر في حليّته التذكية من أجزاء الحيوان المأكول لحمه.

فحينئذٍ لا إشكال في تحقّق أصل موضوعي هناك حاكماً على أصالة الإباحة وهو استصحاب عدم التذكية، فيحكم بحرمة أكله وإن كان نوعه ممّا يحلّ أكله بالتذكية، وهذا هو مورد أصالة الحرمة في اللحوم.

وثانيها: أن يكون الشك في حكم نوع كلّي من الحيوان، وذلك بأن علم في الشرع أنّ من الحيوانات ما يحلّ أكل لحمه ومنها ما يحرم أكله، كما أنّه علم من الشرع أنّ منها ما هو قابل للتذكية كالغنم والسباع ومنها ما ليس قابلاً لها كالكلب والخنزير، فإذا شك في نوعٍ خاصٍّ كالحشرات مثلاً

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٩/٢.

وهو أيضاً على قسمين:

أحدهما: أن يكون الشك في حلّيّة أكله بعد إحراز قابليّته للتذكية، فحينئذٍ تجري أصالة الإباحة ولا يكون هنا أصل موضوعي حاكم على الأصل المذكور،كما أشار إليه المصنّف بقوله:«فلو شك في حلّيّة أكل الحيوان مع العلم بقبوله للتذكية جرى أصالة الحلّ»[١].

والآخر: أن يكون الشك من جهة قبوله للتذكية، فالأصل الجاري فيه هو عدم التذكية فيترتّب عليه الحرمة؛ نظراً إلى أنّ من شرائط التذكية هو قابليّة المحلّ لها والمفروض الشك فيها، وهذا هو مختار المصنّف وجماعة[٢]، وإليه أشار بقوله: «وإن شك فيه من جهة الشك...»[٣].

ومبنى هذا القول هو: أنّ التذكية أمرٌ توقيفيٌّ شرعيٌّ لا بدّ أن يأخذ من الشارع، بناءً على ورود قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ...﴾[٤] بعد قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ...﴾[٥] مورد حكم آخر وهو بيان أصل مشروعيّة التذكية، وأمّا أنّ المراد بها ماذا؟ فلا يستفاد منها.

وأمّا بناءً على القول بأنّ التذكية أمرٌ عرفي وكون المراد بها الذبح الّذي [هو] عبارة عن شقّ الجلد فلا يتحقّق هناك أصل موضوعي؛ لما عرفت من كونها عبارة عن مجرّد الذبح أو النحر، وقد تحقّق، فمع الشك في حلّيّة

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٩/٢.

(٢) تقريرات المجدّد الشيرازي: ١٠١/٤.

(٣) فرائد الأُصول: ١٠٩/٢.

(٤) سورة المائدة: ٣.

(٥) سورة المائدة: ٣.

لحمه بعد الذبح يجري أصل الإباحة من دون معارض.

وبالجملة، إنّه بناءً على هذا القول يكون مقتضى الأصل قابليّة كلّ ما شك في قبوله للتذكية هو التذكية، كما هو الأقوى عند جماعة منهم صاحب الجواهر[١].

هذا، وتوضيح الخلاف في تلك المسألة: أنّهم قد اختلفوا في أنّ الأصل في الحيوانات المشتبهة من حيث قبولها للتذكية والعدم هل هو الإباحة أو التحريم؟ على قولين.

ومرجع الخلاف إلى أنّ الميتة هل هي من الموانع؟ بأن تكون الحرمة عارضة للموضوع الّذي هو الميتة فيكون الشرط في الحرمة إحراز عنوان الميتة، فكونها ميتة مانع عن الحكم بالإباحة، فإذا شك في كونها ميتة فأصالة عدم المانع هو المحكم، وهذا هو مذهب جماعة، منهم: صاحب المدارك[٢]، والفاضل التوني[٣]، والمحقّق السبزواري[٤].

أو أنّ التذكية شرطٌ في الحكم بالإباحة، بأن يكون موضوع الإباحة هو المذكى فإحرازه شرطٌ في الحكم بها، فإذا شك في كون اللحم الكلّي قابلاً للتذكية فأصالة عدمها هو المحكم، فلازم ذلك هو الحكم بالحرمة في المشكوكات؛ لعدم إحراز الموضوع فيها، وهذا هو لازم مذهب المصنّف رحمه الله.

---

(١) يُنظر جواهر الكلام: ١٩٢/٣٦ - ١٩٦.

(٢) يُنظر مدارك الأحكام: ٢٦٨/٢ - ٢٧١.

(٣) يُنظر الوافية: ٢٠٩ - ٢١٠.

(٤) يُنظر ذخيرة المعاد: ١٤٨/١.

ثمّ إنّه على الأوّل لا بدّ في الحكم بالإباحة في المشكوكات على وجود عموم تثبت به الإباحة بمجرّد الذبح، مثل قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ...﴾[١] بناءً على أن يكون التذكية عبارة عن مجرّد الذبح وفري الأوداج؛ فإنّه على هذا التقدير تثبت الإباحةِ في أكل لحم كلّ حيوان حصل فيه الذبح.

وبهذا أشار إليه المصنّف بقوله: «وعدم عموم يدلّ على جواز تذكية كلّ حيوان...»[٢]؛ فإنّ الآية بعمومها تدلّ على أنّ كلّ حيوان حصل فيه الذبح بالمعنى اللغوي الّذي يحمل عليه الخطابات الشرعيّة - كتاباً وسنّة - فيباح أكله، فيثبت قابليّة التذكية في جميع الحيوانات بعمومها، إلّا ما ثبت خلافه بالدليل الشرعي.

وأمّا بناءً على عدم عموم في الآية، بأن تكون مجملة كما نسب إلى صاحب الجواهر[٣]، أو قلنا: بأنّ التذكية في الآية الشريفة بمعنى التطهير كما في قوله عليه السلام: «**كلّ شيء يابس ذكيّ**»[٤]، وقوله عليه السلام: «**ذكاة الأرض يُبسها**»[٥]، وقوله عليه السلام: «**ذك بالأدب قلبك**»[٦] وأمثال ذلك، بناءً على أنّ

---

(١) سورة المائدة: ٣.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/ ١٠٩.

(٣) يُنظر جواهر الكلام: ١٩٤/٣٦.

(٤) تهذيب الأحكام: ٤٩/١، ب آداب الأحداث الموجبة للطهارات، ح ٨٠، وسائل الشيعة: ٣٥١/١، ب ٣١ من أبواب أحكام الخلوة، ح ٥.

(٥) النهاية في غريب الحديث والأثر: ١٦٤/٢، مادّة (ذكا).

(٦) يُنظر: من لا يحضره الفقيه: ٣٨٥/٤، ح ٥٨٣٤، وفيها: «أذك بالأدبِ قلبَك كما تُذكا النارُ بالحطب».

الطهارة في نظر الشارع لا ندري أنّه بماذا تحصل، فعند الشك في تحقّقها بالذبح من جهة احتمال أنّ الشارع اعتبر فيها شروطاً أُخر زائدة على الذبح كاستقبال الذابح، وكون آلة الذبح حديداً، وكون الذبح مقروناً بالتسمية، وكون المذبوح من الجنس الّذي يحلّ أكله بالتذكية، وحينئذٍ فمع الشك في تحقّقها تجري أصالة عدم تحقّق التذكية، وهو أصل موضوعي حاكم على أصالة الإباحة وإن كان يصدق على اللحم المذكور عرفاً أنّه مذكى.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الحكم بالإباحة في المشكوكات بالشبهة الحكميّة يتوقّف على أمرين:

أحدهما: التزام كون الميتة من الموانع، بمعنى أن يكون موضوع الحرمة هو الميتة كما عليه صاحب المدارك وأمثاله، لا أن تكون التذكية شرطاً للحكم بالإباحة كأن يكون موضوع الإباحة هو المذكى.

وثانيهما: وجود عموم في البين مثبت للقابليّة في جميع الحيوانات كآية: ﴿مَا ذَكَّيْتُمْ...﴾[1] بناءً على كون المراد منها هو المعنى اللغوي والعرفي وهو الذبح.

كما ظهر ممّا ذكرنا: أنّ الحكم بالحرمة في الحيوانات المشتبهة بالشبهة الحكميّة يتوقّف أيضاً على الالتزام بكون التذكية شرطاً، وعدم عموم في البين، بأن تكون الآية مجملة بالكلّيّة أو حملها على الطهارة المجملة مصداقاً، فتدبّر.

---

(١) سورة المائدة: ٣.

ما يظهر من المحقّق و الشهيد الثانيين في حيوان متولّد من طاهر و نجس والمناقشة في ذلك

[١٩٥] قوله: ويظهر من المحقّق والشهيد الثانيين...[١].

أقول: وكلامهما صريح فيما ذكر؛ حيث قال المحقّق رحمه الله في جامع المقاصد: «ولو لم يغلب عليه صورة أحد النوعين فهو طاهر غير حلال؛ تمسّكاً بالأصل في الأمرين»[٢].

وقال الشهيد الثاني في الروضة: «ولو انتفى المماثل فالأقوى طهارته وإن حرم لحمه؛ للأصل فيهما»[٣].

وتبعهما على ذلك صاحب الرياض رحمه الله، حيث قال: «إنّ نجاسته تستلزم وجوب الاجتناب عنه والأصل عدمه، وقوله عليه السلام: «**كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر**»»[٤]، وعلّل الحرمة بقوله تعالى: ﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ...﴾[٥]؛ فإنّ الميتة حقيقة فيما زهقت روحه بأيّ وجهٍ اتّفق، فتصدق على هذا الحيوان بعد التذكية أنّه ميتة.

وقد أُورد عليهما: بأنّ ما ذكراه قدس سرهما من التمسّك بأصالة الطهارة وأصالة الحرمة في الحيوان المفروض جمعٌ بين المتناقضين؛ لأنّ التذكية: إن كانت عبارة عن مجرّد فري الأوداج الّذي هو معناه اللغوي والعرفي وعدم كونها من الأمور المجعولة شرعاً، فبعد فرض تحقّقها لا بدّ من الرجوع إلى أصالة الحلّيّة والطهارة؛ لتحقّق موضوعيهما.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٩/٢.

(٢) جامع المقاصد: ١٦٦/١.

(٣) الروضة البهيّة: ٢٨٦/١.

(٤) يُنظر رياض المسائل: ٤٢٥/٢-٤٢٨، ٨٢/١٢ ومابعدها، وحكاه عنه في وسيلة الوسائل: ١٩٩.

(٥) سورة البقرة: ١٧٣.

وإن كانت عبارة عمّا تصرّف فيه الشارع بزيادة أُمورٍ زائدة على معناها اللغوي والعرفي - كماهيّة العبادات عند الصحيحي - فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى أصالة الحرمة والنجاسة؛ لفرض كون موضوعهما هو المذكى الذي لم يعلم حقيقته؛ حيث إنّ حقيقة التذكية لا ندري أنّها مجرّد فري الأوداج أو اعتبر فيه قابليّة المحلّ وغيرها من الشروط أيضاً، ولمّا كان الأصل عدم قابليّته فالمرجع هو أصالة الحرمة والنجاسة.

فعلى كلا التقديرين لا وجه للتفكيك، بل هو جمع بين المتناقضين.

ولكنّه مدفوعٌ: بأنّ المراد من الحرمة في المقام هو الحرمة الذاتيّة، كما أنّ المراد بالطهارة والنجاسة هي العرضيين، ولا منافاة بين كون الحيوان حراماً ذاتاً وطاهراً بالعرض كبعض الحيوانات كالواوي[1] وغيره؛ فإنّه حرام ذاتاً ولكنّه يطهّر بالتذكية، ولا تلازم بين قبول التذكية والحلّيّة[2].

كما أنّه يرد على الشهيدﷺ: بأنّ تمسّكه بأصالة الحرمة في المقام ينافي كلامه في باب الأطعمة والأشربة[3] من تمسّكه على حلّيّة الأشياء بأصالة الحلّ فيها.

وهذا أيضاً مدفوعٌ: بأنّ ما ذكره هناك إنّما هو بالنسبة إلى غير اللحوم، وأمّا بالنسبة إلى اللحوم فيلتزم بخروجها عن الأصل المذكور وانقلابها

---

١. والمراد به: ابن آوى، وهو نوع من الكلاب البرّيّة تسمّيه العامّة «الواوي» ويكنّيه بعضهم بـ«أبي زهرة»، المنجد في اللغة: ٢٢.

٢. جواهر العقول (مخطوط): ١٩٨.

٣. كما في مسألة حلّيّة العصير الزبيبيّ، يُنظر الروضة البهيّة: ٣٢١/٧.

إلى أصل ثانوي وهو أصالة الحرمة، فتدبّر.

[١٩٦] قوله: فإن كان الوجه فيه أصالة عدم التذكية...[1].

مدرك الأصل بالنسبة إلى الطهارة

أقول: أمّا مدرك الأصل بالنسبة إلى الطهارة فهو أصالة الطهارة الثابتة بالنصّ والإجماع الجارية في كلّ ما شك في طهارته ونجاسته، وإجراء هذا الأصل في المقام ممّا لا إشكال فيه.

ولكن قد يناقش فيه: بأنّ أصالة الطهارة في هذا الحيوان يعارضه استصحاب النجاسة الثابتة له في بطن الأمّ قبل ولوج الروح، بناءً على عدم كون ولوج الروح من قبيل استحالة النطفة حيواناً حتّى يكون من باب تبدّل الموضوع الرافع لموضوع الاستصحاب.

ولكنّها مدفوعةٌ أوّلاً: بمنع كون هذا الحيوان في تلك الحالة نجساً؛ إذ لا جهة لنجاسته إلّا كونه ميتة أو جزءاً مبانـاً من الحيّ لا تحلّه الحياة وكلاهما ممنوع:

أمّا الأوّل: فلأنّه إنّما يسلّم إذا سقط قبل ولوج الروح، وأمّا هو مادام في بطن أُمّه وإن لم يصدق عليه الحيّ قبل ولوج الروح إلّا أنّه لا يصدق عليه الميتة أيضاً.

وأمّا الثاني: فوجه منع كونه جزءاً مبانـاً من الحيّ واضح؛ ضرورة مدخليّة حياة الأُمّ في نموّه وعلاقته لها، ومعه كيف يصدق عليه أنّه جزء مبانٍ في حالة كونه في بطن أُمّه؟! وأمّا إذا خرج بعد ولوج الروح

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٩/٢.

فيه فهو حيّ لم يسبقه نجاسة إلّا حال كونه نطفة والمفروض خروجه عنها بالاستصحاب.

وثانياً: أنّ شرط جريان الاستصحاب بقاء الموضوع في حال الشك، والموضوع هنا على تقدير تسليم نجاسته في تلك الحالة قد تبدّل بموضوع آخر؛ لأنّه في الحالة المذكورة كان ميتةً وقد صار حيّاً، وإجراء حكم الميتة في الحيّ كما ترى نظير إجراء حكم وجوب التقليد الثابت للحيّ في الميّت، فتأمّل.

فالاستصحاب المذكور ممّا لا مجرى له في المقام؛ إمّا لمنع الحالة السابقة كما في الوجه الأوّل، أو لمنع بقاء الموضوع كما في الوجه الثاني، هذا.

مدرك الأصل بالنسبة إلى الحرمة

وأمّا مدرك الأصل بالنسبة إلى الحرمة فقد ذكروا فيه وجوهاً عديدة واحتمالات كثيرة:

منها: ما ذكره المصنّف‌ﷺ من أصالة عدم التذكية من جهة الشك في قبوله التذكية؛ فإنّه عند الشك في قبوله للتذكية يكون المرجع أصالة عدم التذكية ويجب الحكم بالحرمة، فيكون حاكماً على أصالة الإباحة، وهذا هو المشهور.

إلّا أنّه يدفعه: أنّ المقرّر في محلّه أنّ الأصل في الحيوان قبوله للتذكية بدليل قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[1] بناءً على كون المراد منها هو معناها العرفي على ما عرفت.

ولكن يرد عليه: أنّ قبول التذكية ووقوعها لا يلازم الحلّيّة، بل هو

---

(١) سورة المائدة: ٣.

أعمّ منها، ومن المعلوم أنّ الأعـمّ غـير مسـتلزم للأخـصّ، فلـيس مبنـى الأصل المذكور على ما ذكر، بمعنى أنّه ليس مبنى الشبهة على أنّـه يقبـل التذكية أم لا، بل على حرمة لحمه لذاته وعدمها، ولذا لو فرضـنا قبولـه التذكية كانت الشبهة من الجهة المذكورة باقية.

مع أنّ الجمع بين الحكـم بطهارتـه وحرمـة لحمـه يـأبى عـن الحمـل المذكور؛ لأنّ أصالة عدم التذكية إن تمّت لقضت بنجاسته أيضـاً؛ لكـون النجاسة كالحرمة من أحكام الغير المذكى الّذي [هو] عبـارة عـن الميتـة، فهذا يكشف عن عدم كون الشبهة من جهة قبوله للتذكية وعدمه، بل من جهة حرمته الذاتيّة، وقد عرفت أنّ الحرمة الذاتيّة غير ملازمـة للنجاسـة ولذا جمع بين الحرمة والطهارة.

ومنها: ما احتمله المصنّف أيضاً من أصالة حرمة اللحم الثابتة في حال الحياة الراجعة إلى الاستصحاب.

وفيه: - أنّه بعد فرض قبول هذا الحيوان للتذكية ووقوعها عليـه - : أنّ الحرمة العرضيّة الثابتة حال الحياة مرتفعة بالتذكية، والحرمة الذاتيّة من أوّل الأمر غير ثابتةٍ، بل الحيوان الطاهر الحلال حلالٌ لحمه بنفسه بحيث لو فرض إمكان بلعه حيّاً لجاز أكله؛ للعمومات وأصالة الحلّيّة.

وما ترى من اشتراط التذكية فإنّما هو بالنظر إلى الغالب، من توقّـف أكل الحيوانات غالباً أو دائماً على تقطيع أعضائها جزءاً فجزءاً، ولمّا كان بالتقطيع يصير ميتةً ولو كان جزءاً مباناً من الحيّ فاعتبر الشـارع التذكيـة وجعلها سبباً لحليّته ومانعاً عن صيرورته ميتةً ورافعـاً للقـذارة الطارئـة،

فالتذكية سبب لحلّيّة الحيوان بعد الموت لا لحلّيّة الحيوان من حيث هو بحيث لو أمكن بلعه حيّاً لكان ذلك متوقّفاً على التذكية أيضاً.

والحاصل: أنّ جعل التذكية سبباً للحلّيّة إنّما هو بلحاظ ما هو الجاري بحسب العادة من عدم إمكان أكله إلّا بالتقطيع المستلزم لصيرورته ميتة[١].

فثبت أنّ الحرمة الذاتيّة غير ثابتة من أوّل الأمر حتّى يحكم ببقائها بعد التذكية بحكم الاستصحاب، فعلى الأوّل لا شك وعلى الثاني لا يقين، مع أنّ المعتبر في الاستصحاب هو اليقين السابق والشك اللاحق وكلاهما منتفيان فلا يبقى موضوع الاستصحاب.

ومنها: ما حُكي عن شارح الروضة وهو الفاضل الهندي في شرحه المسمّى بـ«المناهج السويّة» أخذاً عن الشهيد في تمهيد القواعد[٢]، حيث قال - بعد بيان أنّ الأصل في الأشياء بعد الشرع الإباحة؛ للعمومات - : «ومن فروعها إذا وجدنا شعراً ولم ندرِ هل هو من مأكول اللحم أم لا، من نجس العين أم لا؟ فهو نجس أم طاهر؟ وعلى تقدير طهارته هل يعفى عنه في الصلاة أم لا؟ أوجه، مبتنية على هذا الأصل.

---

(١) وممّا ذكرنا ظهر ضعف ما ربّما يفصّل في المقام بين كون التذكية شرطاً للحلّيّة فلا يجوز أكله حيّاً -لعدم تحقّق الشرط فينتفي المشروط- وبين كون الميتة مانعة فيجوز -لعدم صدق الميتة على الحيّ-؛ وذلك لما عرفت من منع كون التذكية شرطاً في الحلّيّة مطلقاً، ففي جواز بلع الحيوان حيّاً وجوهاً ثلاثة، ثالثها: التفصيل بين كون التذكية شرطاً وبين كون الميتة مانعاً، والأظهر هو الأوّل وبطلان الأخيرين كما عرفت، فتدبّر. [منه]

(٢) تمهيد القواعد: ٢٧٠.

ويقوى الفرق بين الطهارة والعفو؛ لأنّ النجاسات محصورة والأصل عدم كونه منها، بخلاف غير المعفوّ عنه؛ فإنّه غير منحصر؛ لكثرة الحيوان المحرّم على وجهٍ لا ينضبط كما نبّهوا عليه في مواضع، منها في المتولّد بين المأكول وغيره إذا لم يلحق بأحدهما ولا بمعلوم النجس، فإنّهم حكموا بطهارته وتحريمه؛ عملاً بالأصلين المنضبطين، وعلى هذا فيحكم بطهارة الشعر المذكور وعدم العفو عنه»[1]، انتهى موضع الحاجة من كلامه.

وهذا الكلام منه - كما ترى - ظاهرٌ في بيان مراده وما هو الوجه فيما حكم به في الروضة من الطهارة وحرمة اللحم، بل يظهر منه الاتّفاق في ذلك حيث نسبه إليهم.

وحاصل كلامه: دعوى غلبة الطاهر والحرام على وجهٍ ينضبط، وقاعدة «الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب» تقتضي إلحاق المشكوك بمورد الغالب فيحكم بطهارته وحرمة لحمه.

وقد أجاب عنه المصنّف: «بمنع حصر المحلّلات بل المحرّمات محصورة...»[2] إلى آخر ما ذكره.

ولكنّ التحقيق في الجواب أن يقال: إنّ ما ذكره‌ﷺ من حصر المحلّلات: **إن أراد به** المعنى المصطلح الأُصولي المتضمّن للإثبات والنفي مع كونه مستفاداً من الأدلّة الشرعيّة.

ففيه: منع واضح، بل ظاهر بعض الأدلّة حصر المحرّمات، ومنه قوله

---

(١) المناهج السويّة (مخطوط): الورقة ٨٤.

(٢) فرائد الأُصول: ١١٠/٢.

تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾[1]، وقوله أيضاً: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ﴾[2].

وإن أراد به قلّة المحلّلات وغلبة المحرّمات على وجه الخروج عن الإحصاء.

ففيه أوّلاً: منع الصغرى، بل الإنصاف عدم محصوريّة المحلّلات، بل المحصور هو المحرّمات كما عرفت.

وثانياً: منع الكبرى إمّا من جهة أنّ مستند الحصر هو الاستقراء ظاهراً، ومن المعلوم أنّه لا يفيد إلّا الظنّ ولا دليل على حجّيّته؛ إذ القدر الثابت من حجّيّة الظنّ الاستقرائي هو الظنّ الحاصل من استقراء الأخبار دون الحاصل من استقراء الموارد الشخصيّة كما في المقام، كذا قيل[3] ولكنّه محلّ تأمّل.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ دعوى الغلبة المذكورة إنّما تتمّ بناءً على الظنّ المطلق والقائل بذلك من أرباب الظنون الخاصّة.

وإمّا من جهة أنّ الغلبة على تقدير تسليمها بالنسبة إلى المحرّمات ليست من الأمور التعبّديّة الصرفة، بل إنّما يجوز التعويل عليها بناءً على حجّيّة الظنون المطلقة حيث أفاد الظنّ باللحوق وهو مع عدم الملازمة

---

(١) سورة الأنعام: ١١٩.

(٢) سورة الأنعام: ١٤٥.

(٣) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٥-٣٢٦.

محال، كما أنّ الملازمة مع العلم بوجود الفرد المخالف للأفراد الغالبة في الحكم محال، هكذا قال والدي العلّامة قدس سره[١]، وهو حسنٌ كما لا يخفى.

ومنها: ما أشار إليه المصنّف **بقوله**:

[١٩٧] ولو قيل: إنّ الحلّ إنّما علّق في قوله تعالى: ﴿قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾[٢]**...**[٣].

أقول: وحاصله: أنّ الآية تدلّ على حصر الحلال في الطيّب، فكلّ ما شك في كونه طيّباً فالأصل عدم إحلال الشارع له.

وإنّما عبّر عن هذا الأصل بأصالة عدم الإحلال دون عدم الطيّب مع أنّه المناسب لجعله مورداً للأصل؛ لأنّ الطيّب والخبيث من قبيل الأوصاف ولا مجرى للأصل فيها - كما في السواد والبياض - ؛ لفقد الحالة السابقة فيها، فتأمّل.

وقد أجاب عنه المصنّف بطريق المعارضة: «بأنّ التحريم في القرآن محمول على الخبائث[٤] والفواحش، فإذا شك فيه فالأصل عدم التحريم، ومع تعارض الأصلين يتساقطان فيُرجع إلى أصالة الإباحة، وعموم قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ ...﴾[٥] الآية، وقوله عليه السلام: «ليس الحرام

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ٨٨/٦.

(٢) سورة المائدة: ٤.

(٣) فرائد الأُصول: ١١٠/٢.

(٤) في الأصل: «الخباثات»، وما أثبتناه موافق للمصدر.

(٥) سورة الأنعام: ١٤٥.

إلّا ما حرّم الله في كتابه...»[١]»[٢].

وقد أجاب عنه بعضهم: بأنّه بعد تسليم استفادة الحصر من الآية أنّ مفاده حينئذٍ: أنّ الله لم يحلّ لهم إلّا الطيّبات، وهذه القضيّة تجعل الأشياء على صنفين: طيّب هو حلال، وغير طيّب هو حرام، فإذا شككنا في كون شيء طيّباً فالشبهة موضوعيّة والأصل فيها الحلّ، فتدبّر[٣].

ومنها: ما ذكره بعض الأفاضل[٤]: من أنّ الّذي يستفاد من الأخبار أنّ طريقة الشارع جارية على بيان أمارات المحلّلات، مثل أنّه ذكر للمحلّلات من نوع الطيور علامات كالقانصة والحوصلة والصيصيّة وأكثريّة الدفّ من الصفّ، سيّما لو قلنا باعتبار مجموع الأربعة أو ثلاثة منها مثلاً، وللسمك أن يكون له فلس، فيستفاد من ذلك أنّ المحلّلات هي الّتي [تكون] محتاجة إلى البيان وأنّ ما لم يتبيّن فيها علامة فهو حرام.

ويشهد له جريان طريقة الفقهاء في كتاب الصيد والذباحة وكتاب الأطعمة والأشربة على مطالبة الدليل على الحلّيّة وإقامة البرهان عليه[٥].

وفيه منعٌ واضح؛ فإنّه - مع معارضته بذكر بعض أمارات المحرّمات في الأخبار أيضاً مثل أكثريّة الصفّ من الدفّ في الطيور أو مساواتهما - أنّ

---

(١) تهذيب الأحكام: ٤٢/٩، ب الصيد والذكاة، ح ١٧٦، وسائل الشيعة: ١٧/٣، ب ١ من أبواب الأطعمة والأشربة، ح ٤.

(٢) فرائد الأُصول: ١١١/٢.

(٣) يُنظر: بحر الفوائد: ٤٢٣/٤، جواهر العقول (مخطوط): ١٩٨.

(٤) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٦.

(٥) يُنظر: بحر الفوائد: ٤٢٣/٤، جواهر العقول (مخطوط): ١٩٨.

عدم وجود العلامات المذكورة علامة للحرمة وجريان طريقة الأصحاب على ما ذكر ممنوعٌ.

نعم، ما ذكر إنّما يتّجه على مذهب من قال بأنّ الأصل عدم القابليّة للتذكية، وأمّا من قال بأنّ الأصل هو القابليّة للتذكية فهو يحكم بالحلّيّة إلى أن يقوم دليل على الحرمة، فتدبّر.

ومنها: ما ورد في الأخبار من حرمة لحم الحيوان المرتضع من لبن الخنزير وإن لم يحكم بنجاسته[1]، فإذا أثّر لبن الحيوان النجس العين الحرمة فنطفته أولى بذلك، فيكون تمسّكها بأصالة الحرمة للإشارة إلى القاعدة المستفادة من أولويّة النطفة بالتأثير وإفادة الحرمة.

وفيه أوّلاً: منع الأولويّة، وثانياً: أنّه قياس باطل، وثالثاً: استلزامه النجاسة أيضاً.

ومنها: الإجماع على أنّ كلّ متولّد من طاهر العين ونجس العين إذا لم يصدق عليه اسم من الأسامي المتعارفة كان لحمه حراماً فيكون إجماعاً على القاعدة، فيكون مرادهما بأصالة الحرمة في كلامهما القاعدة المجمع عليها.

وقد أشار إلى هذا الإجماع كاشف الغطاء، حيث قال: «والمتولّد إن دخل في اسم النجس نجس - إلى أن قال: - إنّ مقتضى القواعد الشرعيّة حلّيّة اللحم لو لم يتمّ الإجماع»[2]؛ فإنّ قوله هذا كاشف عن

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦١/٢٤، ب ٢٥ من أبواب الأطعمة والأشربة.

(٢) يُنظر كشف الغطاء: ٣٥٧/٢ - ٣٥٨، وحكي عنه في وسيلة الوسائل: ١٩٩.

وجود الإجماع.

وفيه: أنّ أمثال هذه العبارة لا يدلّ على تحقّق الإجماع، بل على توهّمه، ومثله في كتب الفقهاء كثير.

والحاصل: أنّ هذا الوجه إنّما يجدي في رفع الحكم بفساد ما ذكره ولا يفيد في صحّة المطلب على وجهٍ يجوز الإفتاء به؛ لعدم تحقّق الإجماع وعدم نقله صريحاً، فلا يجوز الاعتماد عليه حتّى على القول بحجيّة الإجماع المنقول.

ومنها: ما حكاه بعضٌ آخر من كون المسألة من قبيل الشبهة الموضوعيّة المسبوقة بالعلم الإجمالي؛ من جهة أنّ أمر الحيوان المذكور دائر بين أن يكون من جنس الطاهر من أبويه وبين أن يكون من جنس الخنزير، وحينئذٍ يقع الشك في قبول ذلك الحيوان الخارجي للتذكية؛ من جهة كونه من جنس الطاهر منهما وعدم قبوله لها؛ من جهة كونه من جنس النجس منهما، فحينئذٍ يحكم باستصحاب عدم التذكية[1].

وفيه أوّلاً: منع دوران أمر الحيوان المذكور بين الأمرين المذكورين؛ لاحتمال أن يكون نوعاً ثالثاً فتكون الشبهة حينئذٍ حكميّة.

وثانياً: أنّ استصحاب عدم التذكية لو كان جارياً في المقام لزمه الحكم بنجاسته أيضاً بعد ذبحه، فلا وجه للجمع بين الحرمة والطهارة في كلامهما، إلّا أن يقال: إنّ مرادهما بالطهارة إنّما هي الطهارة في حال الحياة، وهذا لا ينافي صيرورته نجساً بعد وقوع الذبح بشرائطه كما هو الشأن في

---

(١) وسيلة الوسائل: ١٩٩.

كلّ حيوان طاهر غير قابل للتذكية، فتدبّر.

والتحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّ شبهة التحريم في الحيوان المذكور إن كانت ناشئة عن الشك في قبوله للتذكية فأصالة عدم التذكية على معنى عدم تحقّقها في الخارج في محلّه، ومعها لا مجرى لأصل الإباحة والحلّيّة؛ لكونها أصلاً موضوعيّاً وارداً على الأصل المذكور كما عرفت، إلّا أن تثبت أصالة قبول التذكية في كلّ حيوان بدليلٍ اجتهاديّ وارد عليها.

وإن كانت الشبهة في التحريم حاصلة ولو مع فرض قبوله التذكية فحينئذٍ يكون المحكم هو أصالة الحلّ والإباحة، ولا أصل وارد عليها؛ لفرض الحيوان قابلاً للتذكية فلا مجرى لأصالة عدم التذكية، فالأصل الّذي ادّعاه الشهيد والمحقّق[1] على إطلاقه ممّا لا وجه له، فتدبّر.

[١٩٨] قوله: فلا يعرف وجهاً لرفع اليد عن أصالة الإباحة...[2].

أقول: وهذا منه ﷺ مبنيٌّ على تسليمه وجود ما يدلّ بعمومه على جواز تذكية كلّ حيوان وقابليّته لها، وإلّا فعلى تقدير عدم وجود دليل يدلّ على قابليّة تذكية كلّ حيوان لا وجه لرفع اليد عن أصالة عدم التذكية، كما أشار إليه في صدر المسألة بقوله: «وإن شك من جهة الشك في قبوله للتذكية فالحكم الحرمة؛ لأصالة عدم التذكية»[3].

فعلى هذا يكون قوله: «فلا نعرف وجهاً» متفرّعاً على كلا شقّي

---

(١) يُنظر تعليقة رقم ١٩٥.

(٢) فرائد الأُصول: ١١٠/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ١٠٩/٢.

الجواب، فيصير حاصل الكلام حينئذٍ: أنّه على تقدير وجود العموم الدالّ على جواز تذكية كلّ حيوان يكون الأصل الجاري فيه هو أصالة الإباحة والحلّيّة، لا أصالة عدم التذكية؛ لأنّ هذا الأصل إنّما يجري حيث شك في قبوله للتذكية، والمفروض عدم الشك في ذلك؛ لوجود الدليل العامّ على تذكية كلّ حيوان، فعلى هذا التقدير لا وجه للحكم بالحرمة في كلامها من جهة أصالة عدم التذكية، هذا بالنسبة إلى الوجه الأوّل من شقّي الجواب.

وكذلك لا وجه لرفع اليد عن أصالة الإباحة بالنسبة إلى الوجه الثاني أيضاً؛ فإنّه المتعيّن دون أصالة حرمة لحمه قبل التذكية على معنى استصحابها؛ لما ذكره﵀ من تبدّل الموضوع.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ تمسّكه بأصالة الإباحة في المقام غير منافٍ لما عليه المشهور من أصالة عدم التذكية وقبولها؛ فإنّ ما عليه المشهور من التمسّك بالأصل المذكور إنّما هو على تقدير عدم تماميّة جواز تذكية كلّ حيوان إلّا ما خرج، وما ذكره المصنّف من التمسّك بأصالة الإباحة إنّما هو على تقدير تسليمه ذلك وكون الدليل الدالّ على ذلك تماماً عنده، وإلّا فلا معنى لتمسّكه بالأصل الحكمي مع وجود الأصل الموضوعي - أعني أصالة عدم التذكية - كما اعترف به في صدر الكلام.

كما ظهر ممّا ذكرنا: اندفاع ما أُورد عليه بعضهم من أنّ كلامه هنا وتمسّكه بأصالة الإباحة منافٍ لتصريحه في صدر العنوان بأنّه: «لو شك في الأكل من جهة الشك في قبوله التذكية فالحكم الحرمة لأصالة عدم

التذكية»[١]، وأنّ هذا تناقض بين كلاميه[٢].

وكذا ظهر ممّا ذكرنا: اندفاع ما أورده بعض آخر من أنّ المصنّف حمل كلامهما على صورة الشك في الحلّيّة بعد إحراز قابليّته للتذكية، بدعوى: وجود عموم يدلّ على جواز تذكية كلّ حيوان إلّا ما خرج، لا على صورة الشك في الحلّيّة قبل إحراز القابليّة والشك فيها، فإنّه لا إشكال في اعترافه بأنّ الحكم فيها هو الحرمة أو أصالة عدم التذكية كما عليه المشهور[٣]، وقد صرّح بذلك في صدر العنوان كما عرفت.

نعم، يبعد منه تسليمه وجود دليل معتبر دالّ بعمومه على جواز تذكية كلّ حيوان بمجرّد الذبح بالمعنى العرفي.

ودعوى كون كلامه هذا مبنيّاً على ذلك القول - كما يشعر بذلك نسبة هذا الكلام إلى بعضٍ، حيث قال: «كما ادّعاه بعض» - أبعد بالنظر إلى طريق المجادلة والمناظرة، فتأمّل.

[١٩٩] قوله: بل الطيّب ما لا يستقذر وهو أمرٌ عدمي...[٤].

أقول: وقد أُورد عليه بأنّ ما ذكره في تفسير الطيّب من كونه عبارة عن عدم الاستقذار الّذي هو على طبق الأصل مبنيٌّ على أن يكون التقابل بين الطيّب والخبيث من قبيل التقابل بالإيجاب، ولكنّه ممنوع، بل

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٩/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٠.

(٣) جواهر العقول (مخطوط): ١٩٨.

(٤) فرائد الأُصول: ١١١/٢.

التقابل بينهما من قبيل التضادّ؛ لكونهما أمرين وجوديّين كالسواد والبياض؛ وذلك لما صرّح به في الصحاح[١] والقاموس[٢] من تفسير الطيّب بما تستلذّ به النفس، والخبيث بما يستكرهها[٣].

وقال في مجمع البحرين: «والخبيث ضدّ الطيّب، يقال: خبث الشيء خبثاً - من باب قرب - وخباثة: ضدّ طاب فهو خبيث، وقال تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾[٤]»[٥]، وقال أيضاً في موضع آخر: «الطيّب يقال لمعانٍ؛ الأوّل: ما تستلذّ به النفس، والثاني: ما أحلّه الشارع، والثالث: ما كان طاهراً، والرابع: ما خلى عن الأذى في النفس والبدن، وهو حقيقة في الأوّل لتبادره إلى الذهن عند الإطلاق، والخبيث يقابل الطيّب بمعانيه»[٦]، انتهى.

فعلى هذا يكون معنى «الطيّب»: المستلذّ ومعنى «الخبيث»: ما تشمئزّ به النفس، فإذا تحقّق كون الطيّب أمراً وجوديّاً فلا بدّ من إحرازه ولا يمكن إحرازه بالأصل، بل الأصل على خلافه، فلا يثبت ما رامه قدس سره من إثبات الطيّب بالأصل بأصالة عدم كون الشيء مستقذراً، مع أنّ ما ذكره من إثبات الطيّب بأصالة عدم الاستقذار من قبيل الأصل المثبت غير الجائز عنده.

---

(١) صحاح اللغة: ١٧٣/١، مادة (طيب)، و ٢٨١/١، مادة (خبث).

(٢) القاموس المحيط: ٩٨/١، مادة (طاب)، و ١٦٥/١، مادة (الخبيث).

(٣) بحر الفوائد: ٤٢٣/٤-٤٢٤.

(٤) سورة الأعراف: ١٥٧.

(٥) مجمع البحرين: ٢٥١/٢، مادة (خبث).

(٦) مجمع البحرين: ١١١/٢، مادة (طيب).

وممّا ذكرنا - من كون الطيّب والخبيث من قبيل المتضادّين - ظهر عدم دلالة قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾[١] على الحصر؛ ضرورة كثرة الأمور الّتي تستلذّ بها النفس ولا تستكرهها، ولا منافاة بين حرمة الخبائث وغيرها ممّا ليس من الطيّبات، فعلى هذا لا وجه للحكم بتعارض الأصلين والرجوع إلى أصالة الإباحة، ولعلّ الأمر بالتدبّر في كلامه إشارة إلى ما ذكرنا.

والأولى أن يجاب عن الاستدلال بآية ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾[٢] لإثبات حرمة الحيوان المذكور على الوجه الّذي ذكره هذا القائل حسبما عرفت بما أجاب به والدي العلّامة رحمه الله.

وحاصله: أنّه على تقدير أن يكون «الطيّب» و«الخبيث» محمولين على معناهما العرفي - وهما ما يستقذره الطبع وعدمه كما ذكره المصنّف - ليس مبنى الإشكال في الحلّيّة والحرمة ها هنا على ما يستقذره الطبع أو لا؟ وإلّا تكون الشبهة موضوعيّة والأصل فيها الإباحة اتّفاقاً.

مع أنّه قد يكون هذا الحيوان ممّا يستقذره الطبع، فيصير مرجع هذا الكلام إلى أنّ الشبهة على تقدير تفسير «الطيّب» بعدم الاستقذار في مقابل «الخبيث» موضوعيّة، والمرجع فيها هو أصالة الإباحة لا أصالة عدم الإحلال كما ذكره هذا القائل[٣].

هذا، فتأمّل كما يظهر وجهه ممّا ذكرنا، والله العالم.

---

(١) سورة المائدة: ٤.

(٢) سورة المائدة: ٤.

(٣) يُنظر تعليقة على معالم الأُصول: ٨٩/٦.

[المسألة الثانية]

[الشبهة التحريمية من جهة إجمال النصّ]

[٢٠٠] قوله: كالغناء إذا قلنا بإجماله...[١].

الغناء من الموضوعات المستنبطة من الكتاب والسنّة

أقول: لفظ «الغناء» وإن كان من قبيل الموضوعات المنافية لكون الشبهة في الحكم إلّا أنّه ليس من الموضوعات الصرفة حتّى ينافي كون الشبهة حكميّة، بل هو من الموضوعات المستنبطة من الكتاب والسنّة، وقد ذكروا[٢] أنّ الشك في الموضوعات المستنبطة يكون ملحقاً بالشك في الحكم، فهو أيضاً من مصاديق الشبهة الحكميّة وأفرادها.

والوجه في ذلك: هو ما أشرنا إليه في أوائل البحث، من أنّ الشبهة الحكميّة عبارة عمّا كان منشأ الشبهة أحد أُمور ثلاثة: فَقْد النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصّين، وكان رفعها بيد الشارع وبيانها من وظيفته.

ويقابلها الشبهة الموضوعيّة، وهي الّتي كان منشأها الأمور الخارجيّة ولم يكن بيانها ورفع الشبهة عنها من وظيفة الشارع، من دون فرقٍ فيها بين أن يكون متعلّق الشك هو الحكم أو موضوعاً من الموضوعات الخارجيّة.

---

(١) فرائد الأُصول: ١١٤/٢.

(٢) يُنظر خزائن الأحكام: ١٦٧/٢، وسيلة الوسائل: ٣٦٢.

ومن المعلوم أنّ بيان الشبهة ورفعها عن حقيقة لفظ «الغناء» ليس إلّا من وظيفة الشارع، بإمضائه كلّ ما يحكم به أهل اللغة، وكان منشأ الشبهة فيها هو إجمال النصّ؛ فإنّ النصوص خالية عن بيان معناه ولم يصدر من الشارع بيان في تفسيره.

فحينئذٍ كلّ ما علم أنّه غناء يحكم بحرمته، وأمّا ما شك في كونه غناء فيصير من قبيل محتمل الحرمة، كلّ على مذهبه؛ فالأخباري يقول بالاحتياط والأُصولي بالبراءة حسبما عرفت في المسألة المتقدّمة.

ولكن هذا إنّما هو إذا فرضنا الشك فيها في الأقلّ والأكثر ليكون الشك بالنسبة إلى الأكثر من قبيل الشك في التكليف، وأمّا لو فرضنا الشك فيها بين المتباينين فيخرج عن موضوع هذه المسألة، وسيأتي حكمها في مسألة الشك في المتباينين.

مثال الأوّل: ما إذا شككنا في أنّ الغناء المحكوم بالحرمة هل هو الصوت المطرب مع الترجيع، أو أنّه هو المطرب خاصّة؟ فالشك بالنسبة إلى اعتبار الترجيع شك في التكليف فيجري فيه حكمه من البراءة أو الاحتياط.

مثال الثاني: كما إذا شككنا في أنّ الغناء هو الصوت المرجّع أو المطرب، ولا ريب أنّ حقيقة الترجيع مغايرة لحقيقة الطرب؛ فإنّ الأوّل عبارة عن تحريك الصوت كما أنّ الثاني عبارة عن الانبساط والسرور، فهما متباينان.

هذا كلّه إذا قلنا بأنّ لفظ «الغناء» موضوع شرعي موكول بيانه إلى الشارع وحيث لم يبيّن فكان مجملاً.

وأمّا إذا قلنا بأنّه من الموضوعات العرفيّة فلا بدّ في تشخيصه من

الرجوع إلى العرف، فكلّ ما يعدّونه غناءً فهو حرامٌ، سواء كان مشتملاً على الترجيع أو الطرب أو غيرهما من التحسين والرفع والموالات ومدّ الصوت وترقيقه وتخفيفه، إلى غير ذلك ممّا اعتبروه في تفسيره.

فعلى هذا لا يكون اللفظ مجملاً؛ إذ الغناء على هذا المسلك ليس من الألفاظ اللغويّة الّتي يرجع فيها إلى اللغة حتّى يقال: بأنّ اختلاف أهل اللغة في تفسيرها يوجب إجمالها. هذا، فتأمّل.

[٢٠١] قوله: كما إذا شكّ في شمول الخمر للخمر غير المسكر...[1].

أقول: يعني أنّه إذا علمنا أنّ لفظ «الخمر» موضوع لمطلق ما يؤخذ من العنب، إلّا أنّه وقع الشك في خطابٍ من الخطابات الشرعيّة في إرادة غير المسكر أيضاً مع المسكر الّذي هو المراد قطعاً، كما لو قال الشارع: «الخمر حرام؛ لإسكاره»، وشككنا في أنّ الإسكار علّةٌ بحيث يدور الحكم بالحرمة مداره نفياً وإثباتاً، أو أنّه حكمة حتّى يصحّ تخلّف الحكم منه، أو لمّا كان الخمر من قبيل المطلق أمكن أن يقال: إنّه بالنسبة إلى المسكر مبيّن ولكن بالنسبة إلى غير المسكر من قبيل المجمل؛ نظراً إلى أنّ الانصراف إلى المسكر على تقدير تسليمه لم ينته إلى حدٍّ يوجب الحكم بعدم إرادة غير المسكر، فحينئذٍ يكون التشكيك فيه من قبيل المضرّ الإجمالي.

ولكن هذا لا يستقيم على مذهبنا؛ لأنّا قد ذكرنا في محلّه أنّه إذا علم وضع اللفظ لمعنى مطلق ولم يعلم بلوغ الانصراف إلى حدّ الصرف كان

---

(١) فرائد الأُصول: ١١٤/٢.

اللازم هو الأخذ بالإطلاق.

وكيف [كان]، فالوجه في التقييد بقولهﷺ: «ولم يكن هناك إطلاق يؤخذ به»[١] هو أنّه مع وجود إطلاق آخر يكون المرجع هو ذلك الإطلاق دون أصل البراءة، فإجراء الأصل إنّما هو بعد إحراز عدم وجود هذا الإطلاق، وذلك واضح، بل هذا مطّرد في جميع موارد الأُصول، فتدبّر.

وجوه الفرق بين الشبهات التحريميّة من جهة فقدان النصّ وبينها من جهة إجمال النصّ

[٢٠٢] قوله: والحكم في ذلك كلّه كما في المسألة الأُولى...[٢].

أقول: ويمكن أن يفرّق بين المسألتين بوجوهٍ:

أحدها: ما سيأتي منهﷺ من ذهاب بعض الأخباريّين والأُصوليّين إلى الفرق في الشبهة الوجوبيّة بين ما لا نصّ فيه وما أُجمل فيه النصّ، بالبراءة في الأوّل والاحتياط في الثاني، فإذا كانت الشبهة الوجوبيّة مع اتّفاق الفريقين فيها بالبراءة - كما ستعرف - قابلةً للفرق بين ما لا نصّ فيه وما أُجمل فيه النصّ، فالتحريميّة المختلف فيها أولى بذلك، فتأمّل.

وثانيها: أنّ جميع أدلّة البراءة - كتاباً وسنّةً - شاملة لما لا نصّ فيه حسبما عرفت، وذلك بخلاف ما أُجمل فيه النصّ؛ فإنّه لا يجري فيه حديث: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام...**»[٣]؛ لأنّ الغاية عندهﷺ هو ورود النهي اللفظيّ دون معناه وهو التحريم.

نعم، على القول بكون الغاية هو النهي اللبّي - كما اختاره بعض

---

(١) فرائد الأُصول: ١١٤/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١١٤/٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٨٨/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

الأساتيذ[١] - لا فرق بينهما فيه أيضاً.

وثالثها: أنّه بناءً على حجيّة أصل البراءة من باب الظنّ - كما عليه صاحب المعالم[٢] وغيره[٣] - يمكن أن يقال: بعدم حصول الظنّ بالبراءة بعد ورود النصّ ولو كان مجملاً، سواء كان الظنّ فيها شخصيّاً أو نوعيّاً.

أمّا عدم حصول الظنّ الشخصي بالبراءة بعد ورود النصّ المجمل فواضح، وأمّا عدم حصول الظنّ النوعي منها؛ فلأنّه مقيّد بعدم الظنّ بالخلاف.

نعم، على القول بحجّيّتها تعبّداً أو من باب السببيّة المطلقة فلا فرق بينهما أيضاً، كما أنّه لا تجري أصالة العدم فيما نحن فيه بناءً على اعتبارها من باب السببيّة المقيّدة.

ورابعها: أنّ القول بالاحتياط في المسألة الأُولى لمّا كان مستنداً إلى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، وكان احتمال الضرر في المشكوك ضعيفاً هناك فلا جرم حكمنا فيها بتحكيم قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة وجوب دفع الضرر حسبما عرفت مفصّلاً.

وهذا بخلاف المقام؛ لقوّة قاعدة وجوب الدفع؛ لأجل العلم الإجمالي بالتكليف المردّد بين الحرمة والكراهة كما هو المفروض من وجود النهي المجمل المردّد بين التحريم والكراهة، فلا يبعد حينئذٍ دعوى تحكيم تلك

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٩٩.

(٢) يُنظر معالم الأُصول: ١٩٢ - ١٩٤، وحكي عنه في مرشد الدلائل (مخطوط): ٣٤٦-٣٤٧.

(٣) منهم الشيخ البهائي، يُنظر زبدة الأُصول: ٢٤٣ - ٢٤٤.

القاعدة على قاعدة قبح العقاب.

وخامسها: جريان دليل الانسداد في كلّ مسألةٍ مسألةٍ على مذهب المحقّق القمّي رحمه الله[١]، فإنّه فيما أُجمل فيه النصّ مستقيم؛ لوجود العلم الإجمالي بأصل التكليف المردّد بين الحرمة والكراهة، بخلافه فيما فقد فيه النصّ الّذي هو موضوع المسألة الأُولى، إلّا على دعوى أنّ الله تعالى في كلّ واقعةٍ واقعةٍ حكماً مجعولاً من الشارع غير معلوم لنا، فتأمّل.

وسادسها: أنّ القائل بالبراءة في المسألة الأُولى لا بدّ أن يقول بالاحتياط في هذه المسألة؛ من جهة أنّ الشك هنا في طريق الإطاعة؛ لفرض معلوميّة صدور الخطاب كمعلوميّة موضوعه ومحموله، فلا بدّ من الاحتياط تحصيلاً للامتثال، وهذا بخلاف المسألة الأُولى المفروض فيها فقد الخطاب.

هذا، ولعلّ هذا الوجه راجع إلى الوجه السابق، فتدبّر.

توهّم أنّ الإجمال إذا كان في متعلّق الحكم كان ذلك داخلاً في الشبهة الموضوعيّة

[٢٠٣] قوله: وربّما يتوهّم أنّ الإجمال - إلى قوله - : وهو فاسد...[٢].

أقول: وحاصل التوهّم: أنّ متعلّق الشك لمّا كان موضوعاً من الموضوعات فتصير الشبهة موضوعيّة لا حكميّة؛ لعدم تعلّق الشك بنفس الحكم الشرعي وهو الحرمة[٣].

فالمتوهّم تخيّل أنّ المناط في الشبهتين هو كون متعلّق الشك نفس

---

(١) يُنظر القوانين المحكمة: ٤٢١/٢، وحكي عنه في جواهر العقول (مخطوط): ١٩٩، الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٧.

(٢) فرائد الأُصول: ١١٤/٢.

(٣) الفوائد الطوسيّة: ٥١٨.

الحكم الشرعي مع قطع النظر عن متعلّقه في الشبهة الحكميّة، وكون المتعلّق موضوعاً من الموضوعات في الشبهة الموضوعيّة، فعلى هذا يكون المرجع فيها هو البراءة حتّى عند الأخباري كما سيأتي، فلا وجه لقياس هذه المسألة بالمسألة الأُولى حسبما ذكره المصنّف.

وحاصل وجه فساد هذا التوهّم: أنّ المناط في الشبهة الحكميّة هو كون الحكم الكلّي الإلهي مشكوكاً، ولكن لا مطلقاً بل باعتبار تعلّقه بفعل المكلّف، فلذا قال بعضهم: «إنّ الحكم الشرعي عبارة عن خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين من حيث الاقتضاء والتخيير»[1].

فالحكم الشرعي ليس نفس الوجوب أو التحريم، بل هما باعتبار تعلّقهما بفعل المكلّف كالصلاة مثلاً، فإذا فرضنا إجمال متعلّق الحكم يوجب ذلك إجمال نفس الحكم أيضاً، ففيما نحن فيه كان حكم الغناء وشرب الخمر معلوماً لنا وهو التحريم، إلّا أنّه إذا شك في بعض أفراد الغناء والخمر الغير المسكر من حيث شمول الغناء والخمر لهما يرجع الشك حينئذٍ إلى الشك في ثبوت الحرمة لهما أيضاً، فيكون متعلّق الشك حقيقة هو الحكم الشرعي باعتبار تعلّقه بفعل المكلّف، وهذا واضح لا سترة فيه، فتدبّر.

---

(١) منتهى الوصول، لابن الحاجب: ٣٢، ويُنظر: ضوابط الأُصول: ٥، تعليقة على معالم الأُصول: ٦١/١، حيث عدّها من مصطلح قدماء الأُصوليّين.

[المسألة الثالثة]

[الشبهة التحريمية من جهة تعارض النصّين]

الجواب عن مرفوعة زرارة الظاهرة في وجوب الاحتياط

[٢٠٤] قوله: وهذه الرواية[١] وإن كانت أخصّ...[٢].

أقول: وهذه الرواية ممّا يشهد بظاهرها على حقّيّة القول بالاحتياط فيما تعارض فيه النصّان؛ حيث إنّها مشتملة على المرجّحات الواردة في علاج الخبرين المتعارضين، منها: لزوم الأخذ بما يوافق الاحتياط منهما بعد فقد المرجّحات المتقدّمة في صدر الرواية، فتكون دليلاً على مذهب الأخباري في هذه المسألة.

ولكن يدفعه أوّلاً: أنّ هذه الرواية تعارضها أخبار أُخر من الأخبار العلاجيّة القاضية بالتخيير، منها: ما في روايةٍ من تلك الروايات من قوله عليه السلام: «**بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك...**»[٣].

إلّا أن يقال: بأنّ هذه الرواية أخصّ من سائر أخبار التخيير؛ من جهة

---

(١) عوالي اللآلي: ٤/ ١٣٣، ح ٢٢٩، مستدرك الوسائل: ١٧/ ٣٠٣، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/ ١١٦.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٧/ ١٠٨، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٦.

أنّ الحكم بالتخيير فيها إنّما هو بعد فقد المرجّحات الّتي منها الاحتياط، بخلاف سائر أخبار التخيير؛ فإنّها عامّة من هذه الجهة.

وثانياً: أنّها ضعيفة السند؛ فإنّ راويها - وهو محمّد بن أبي جمهور الأحسائي صاحب كتاب «عوالي اللآلي» - وإن كان معروفاً في الفضل وجلالة القدر كما نصّ به العلّامة المجلسي رحمه الله في مقدّمات كتاب «البحار»[1]، لكنّه من أهل التسامح في نقل الأخبار بحيث لم يميّز القشر من اللباب، والصحيح من السقيم؛ حيث أدخل في كتابه بعض أخبار المخالفين ومزجها[2] بين أخبار الأصحاب؛ فلذا لا اعتبار برواياته ولا يحصل الوثوق بها، خصوصاً هذه الرواية؛ من جهة إرسالها وعدم وجودها في سائر كتب الأخبار سوى «عوالي اللآلي».

إلّا أن يقال: إنّ ضعف سندها منجبرٌ بعمل الأصحاب بها والاستناد إليها في مقام الترجيح عند تعارض الخبرين، بل قد صرّح المصنّف في باب التعادل والتراجيح بأنّ سيرة الأصحاب جارية على العمل بها في مقام الترجيح[3].

ولكن يدفعه: أنّ سيرة العلماء إنّما تجبر سائر فقراتها دون هذه الفقرة، أعني تقديم الاحتياط على التخيير، بل لعلّ عملهم على خلاف ذلك يصير موهناً لها.

والحاصل: أنّ مدلول هذه الرواية من جهة ظهورها في اعتبار الترتيب

---

(١) بحار الأنوار: ٣١/١.

(٢) في الأصل: «وامتزجها»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) فرائد الأُصول: ٦٨/٤ - ٦٩.

بين المرجّحات المذكورة فيها غير معمول به عند الأصحاب؛ إذ لم يقل أحد منهم باعتبار هذا الترتيب فيما بين المرجّحات، فتدبّر.

الاحتمالات في المقام إذا لم نقل بوجوب الاحتياط

[٢٠٥] قوله: ففي كون أصل البراءة مرجّحاً لما يوافقه...[1].

أقول: وتحقيق المقام أن يقال: إنّ أصل البراءة إن كان معتبراً من باب الظنّ فيجب تقديم الخبر الموافق له على الخبر المخالف له؛ لتأيّد الظنّ الحاصل من هذا الخبر بالظنّ الحاصل من الأصل.

ومن المعلوم أنّ الظنّ القوي مقدّم على الظنّ الضعيف، فلا وجه حينئذٍ للقول بالتساقط، ولا الوقف، ولا التخيير.

أمّا الأوّل: فلكون الخبرين حجّتان شرعيّتان وقيام المرجّح لأحدهما.

وأمّا الثاني: فكذلك.

وأمّا التخيير: فلأنّ مورده بكلا قسميه التعادل، والمفروض وجود المرجّح لأحدهما.

وإن كان اعتباره من باب التعبّد الشرعي، ففيه أقوال ثلاثة - بعد الاتّفاق على عدم مرجّحيّة الأصل التعبّدي لشيء من الأدلّة الاجتهاديّة لاعتبار المجانسة بين المرجِّح والمرجَّح - :

أحدها: القول بالتخيير في أخذ أيّهما شاء.

وثانيهما: التساقط وطرحهما معاً والرجوع إلى الأصل، وإن أنكر

---

(١) فرائد الأُصول: ١١٦/٢.

القول بذلك[١] بين الإماميّة، ولعلّ القائل به من العامّة.

وثالثها: الوقف، وهو منسوب إلى الأخباريّين.

والحقّ هو التخيير؛ لبطلان القول بالتساقط بعد ظهور حجّيّتهما، وكذا القول بالوقف؛ إذ لا بدّ من الأخذ بأحدهما في مقام العمل.

كما أنّ الحقّ هو التخيير الابتدائي؛ لأنّه القدر المتيّقن من الأدلّة وعدم شمولها للاستمراري أيضاً، غاية ما يتمسّك به لإثبات التخيير الاستمراري هو الاستصحاب، وهو مشروط ببقاء الموضوع وهو غير باقٍ؛ إذ هو الشخص المتحيّر الناشئ تحيّره من تعارض النصّين وقد ارتفع بعد اختيار أحدهما، إلّا أن يبنى في أمر الموضوع على المسامحة العرفيّة وهو باطل كما سيأتي في بابه، فتدبّر.

مسألتا تعارض «المقرَر والناقل»، و«المبيح والحاظر» والإشكالات الخمسة

[٢٠٦] قوله: والخلاف في المسألة الأُولى ينافي...[٢].

أقول: وها هنا إشكالات خمسة قد حكاها بعض الأفاضل عن شريف العلماء قدس سره:

أحدها: ما أشار إليه المصنّف بقوله: «والخلاف في المسألة الأُولى ينافي الوفاق في الثانية»؛ وذلك لأنّ الوفاق على تقديم الحاظر على المبيح الّذي هو عنوان المسألة الثانية يلزمه الوفاق على تقديم الناقل على المقرّر الّذي هو عنوان المسألة الأُولى، فالاتّفاق هناك ينافي

---

(١) في الأصل زيادة «من»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) فرائد الأُصول: ١١٧/٢.

الخلاف هنا؛ إذ المسألتان متّحدتان لا تغاير بينهما؛ وذلك لأنّ الثانية من مصاديق الأُولى.

ومنه يظهر: أنّه على ذلك لا معنى لعنوان المسألة الثانية بعد عنوان المسألة الأُولى؛ فإنّه بعنوانه الكلّي يبيّن الحكم في المصاديق الّتي منها المسألة الثانية.

وثانيها: ما أشار إليه المصنّف أيضاً بقوله: «كما أنّ قول الأكثر فيها مخالف لما يُشاهد من عمل علمائنا على عدم تقديم المخالف للأصل، بل التخيير أو الرجوع إلى الأصل، أعني الاحتياط عند الأخباري والبراءة عند الأُصولي»[1].

وحاصله: أنّ قول الأكثر في المقامين مخالف لعملهم؛ حيث إنّ بناءهم في المتعارضين على الحكم بالتخيير بينهما أو الطرح والرجوع إلى العمل بالبراءة أو الاحتياط، على اختلاف بين المجتهدين والأخباريّين.

وثالثها: أنّه لا وجه لتعدّد عنوان المسألتين مع أنّ إحداهما من أفراد الأُخرى كما عرفت.

ورابعها: أنّ الخلاف في المسألة الأُولى والوفاق في الثانية لا يجامعان ما هو المشهور بينهم من كون الأصل من المرّجحات، بل قيل: إنّه من المسلّمات عندهم.

وخامسها: أنّ دعوى الاتّفاق على حجّيّة أصل البراءة مع فقدان

---

(١) فرائد الأُصول: ١١٧/٢.

النصّ من الأُصوليّين ينافي اختلافهم في مسألة الحظر والإباحة[١].

هذا، فتأمّل فيها وفي دفعها.

أجوبة المحقّقين عن الإشكال

[٢٠٧] قوله: ويمكن أن يقال: - إلى قوله - : إنّ مرادهم بالأصل...[٢].

أقول: وقد أجابوا عن الإشكال المذكور بوجوهٍ عديدة:

أحدها: منع الاتّفاق في المسألة الثانية، بل قد وقع الخلاف في كلتا المسألتين، ويشهد لوقوع الخلاف في المسألة الأُولى ما عن بعض الأعلام، حيث قال: «إنّ المتعارضين إن كانا نبويّين يقدّم المتأخّر مع العلم بالتاريخ؛ لكونه ناسخاً، ومع الجهل به فبعضهم يقدّم الناقل لأولويّة التأسيس على التأكيد، وبعضهم يقدّم المقرّر؛ لأنّ الناقل ناسخ للأصل والمقرّر ناسخ للناقل فيكون تأسيساً وتأكيداً»[٣].

كما يشهد بوقوع الخلاف في المسألة الثانية ما عن شارح المختصر[٤] من نقله الخلاف في تقديم المبيح على الحاظر، حيث قال: «قيل: يقدّم المبيح».

وكذا ما عن الشارح الجواد، حيث إنّه بعد نسبة تقديم الحاظر إلى المشهور قال: «وأمّا كون الإباحة مقدّمة على الحظر فممّا لم يذهب إليه

---

(١) وسيلة الوسائل: ٢٠٠.

(٢) فرائد الأُصول: ١١٨/٢.

(٣) يُنظر: الفصول الغرويّة: ٢٢٥، مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٧.

(٤) حكي عنه في مفاتيح الأُصول: ٧٠٨، وجواهر العقول (مخطوط): ١٩٩.

أحد وإن كان كلام الآمدي يعطي احتمال تقديمها وترجيحها»[١]، ولعلّ من يدّعي الاتّفاق في المسألة الثانية استظهره من هذا الكلام، إلّا أنّك قد عرفت كونه مشعراً بوجود الخلاف فيها أيضاً، فتأمّل.

وثانيها: ما ذكره المصنّف من قوله: «إنّ مرادهم بالأصل في مسألة الناقل والمقرّر أصالة البراءة من الوجوب...»[٢].

وحاصله: أنّ الكلام في مسألة الناقل والمقرّر إنّما هو في الشبهة الوجوبيّة والأصل فيها هو البراءة، وفي مسألة المبيح والحاظر في الشبهة التحريميّة والأصل فيها هو الإباحة.

وفيه: أنّا نمنع من كون مرادهم بالأصل في مسألة الناقل والمقرّر أصل البراءة، بل الظاهر أنّ مرادهم به الأعمّ من أصل البراءة وغيرها، كما يظهر ذلك من كلام صاحب الفصول[٣]، بل ربّما استظهر ذلك من المفاتيح[٤] حتّى بالنسبة إلى اللفظيّة أيضاً.

وبالجملة، مرادهم من الناقل هو مجرّد مخالفة الخبر لأصلٍ من الأُصول - عقليّةً كانت أم شرعيّة، براءةً كان أم إباحة - أو أصالة عدم الوجوب أو الحرمة، أو الأُصول اللفظيّة، أو العمومات كتاباً وسنّةً.

وثالثها: ما ذكره بعض الأساتيذ، وحاصله: أنّ الكلام في المسألة

---

(١) يُنظر وسيلة الوسائل: ٤١٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١١٨/٢.

(٣) الفصول الغرويّة: ٤٤٤ - ٤٤٥.

(٤) مفاتيح الأُصول: ٧٠٦.

الأُولى إنّما هو في تقديم أحدهما على الآخر من حيث مخالفة الخبر للأصل وموافقته على وجه العموم مع قطع النظر عن الخصوصيّة الملحوظة في الأصل، والكلام في المسألة الثانية إنّما هو من حيث الخصوصيّة الملحوظة فيه، وهي أنّ الحاظريّة هل توجب تقديم أحد الخبرين على الآخر أم لا؟ ولا ريب أنّ النزاع في العامّ لا يغني عن البحث في الخاصّ بعنوان الخصوصيّة، والخلاف والوفاق في أحدهما لا ينافيهما في الآخر[١]، فتدبّر.

ورابعها: ما ذكره بعض الأفاضل من المعاصرين من أنّ الكلام في المسألة الأُولى راجع إلى حيث جهة الترجيح بعد فرض تحقّق صدور الخبرين عن المعصوم عليه السلام، بأن يكون الكلام في ترجيح الموافق للأصل أو المخالف له بجعل الأصل مرجّحاً للخبر الموافق له بملاحظة كفاية الظنّ للترجيح ولو كان ضعيفاً، والكلام في المسألة الثانية راجع إلى حيث الخبر فيما كان الشك في أصل صدور الخبر، فيكون محلّ الكلام هنا في أصل صدور الخبر وعدمه، وهناك في الترجيح بعد صدوره، فاختلفت المسألتان[٢]، وفيه ما لا يخفى.

وخامسها: ما ذكره بعض سادة المحشّين[٣] من أنّ الكلام في المسألة الأُولى إنّما هو بالنسبة إلى بعد ورود الشرع، وفي المسألة الثانية إنّما هو بالنسبة إلى ما قبله، فتدبّر.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٩٩.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٧.

(٣) وسيلة الوسائل: ٢٠٠ و ٤٧٠.

[٢٠٨] قوله: وأنّ حكم أصحابنا بالتخيير أو الاحتياط...[1].

أقول: هذا وجه لدفع الإشكال الثاني، أعني مخالفة قولهم لعملهم.

وحاصله: أنّ حكمهم بالتخيير أو الاحتياط في تعارض الخبرين إنّما هو لأجل أخبار التخيير، لا من جهة اقتضاء نفس الخبرين ذلك.

ولا يخفى عليك: أنّ ما ذكره ﷺ إنّما يتّجه لو كانت أدلّتهم مساعدة على ذلك، وهذا ممنوع؛ لإباء أدلّتهم عن ذلك؛ لأنّ مقتضى بعض أدلّتهم كون التخيير مقتضى الأصل الأوّلي عند التعارض، وأنّ الرجوع إلى الأصل إنّما هو من جهة الحكم بالتساقط، لا للأخبار الواردة في التخيير.

إلّا أن يقال: إنّ استنادهم إلى أمثال ما ذكر إنّما هو من باب التأييد، وإلّا فمستندهم في الحكم بالتخيير أو الاحتياط حقيقة إنّما هو الأخبار الواردة في الباب.

أو يقال: إنّه يمكن أن يكون المستدلّ بأمثال ما ذكر من وجوه الدليل هو العامّة المنكرين لحجّيّة أخبار الإماميّة، ولو فرض استدلال الخاصّة أيضاً بها فإنّما هو من باب المشي على طريقة العامّة مع قطع النظر عن الأخبار الواردة.

والأولى أن يجاب عن الإشكال بما أجاب به بعض الأساتيذ، ومحصّله: أنّه إن أراد مخالفة ذلك لعملهم في الفقه كما هو ظاهر كلامه، ففيه: أنّه خلاف الواقع؛ حيث لا نرى مسألة من المسائل حكموا فيها عند تعارض الأدلّة بالتخيير الظاهريّ الشرعي، بل يرجّحون أحدهما ولو

---

(١) فرائد الأُصول: ١١٨/٢.

بالأصل، إلّا عن بعض القاصرين.

نعم، حكموا بالتخيير الواقعيّ في خصال الكفّارة ومنزوحات البئر ورجوع الحائض إلى الروايات، ولكنّه في الحقيقة جمعٌ لهما في محلّه.

وإن أراد مخالفة ذلك لما ذكروه في باب التعادل والتراجيح فهو حسن، إلّا أنّه يرد عليهم إشكالٌ آخر وهو: أنّ ما ذكروه في ذلك الباب غير معمول به في الفقه؛ لما عرفت آنفاً.

إلّا أن يقال: إنّ ما ذكروه هناك إنّما هو بعد فرض تعادل الدليلين ولم يتّفق لهم في الفقه مورد كان كذلك من جميع الجهات، بل كلّ مورد يتصوّر يمكن فيه الجمع بوجهٍ من الوجوه، ولا أقلّ من الجمع التبرّعي، سيّما على المختار من عدم احتياجه إلى الشاهد أو جعل الأصل مرجّحاً، سيّما بعد ما اتّفقوا من حجيّة الظنّ المطلق في باب التراجيح[1]، فتدبّر.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٠٠.

[المسألة الرابعة]

[في دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من جهة اشتباه الموضوع]

عدم الخلاف في الإباحة

[٢٠٩] قوله: والظاهر عدم الخلاف في أنّ مقتضى الأصل فيه الإباحة...[1].

الفرق بين الشبهة الموضوعيّة والشبهة الحكميّة

أقول: وليعلم أوّلاً: أنّ المراد من الشبهة الموضوعيّة في جميع مسائل هذا الباب هو الشبهة في الحكم الشرعي، كما أنّ المراد من الشبهة الحكميّة المقابلة لها هو ذلك، من غير فرقٍ بينهما إلّا في جهتين:

الأُولى: كون الشبهة في الأُولى ناشئة عن اشتباه الموضوع الخارجي كالمائع المردّد بين كونه من أفراد الخلّ أو الخمر وأمثال ذلك؛ ولذا سمّيت موضوعيّة، وفي الثانية ناشئة عن أحد أُمور ثلاثة: من فقد النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصّين.

والأُخرى: كون المشتبه في الثانية هو الحكم الكلّي لموضوع كلّي معلوم، وفي الأُولى هو الحكم الجزئي لموضوع جزئي بعد معلوميّة الحكم الكلّي للموضوع الكلّي.

---

(١) فرائد الأُصول: ١١٩/٢.

وبالجملة، الشبهة الموضوعيّة ما لم تكن آئلة إلى الحكم الشرعي لم يكن البحث عنها من وظيفة الفقيه كالبحث عن خمريّة المائع الموجود في الخارج أو خليّته، بل وظيفته البحث عن حرمة ذلك المائع وحليّته.

وحيث كانت الشبهة ها هنا مسبّبة عن اشتباه الموضوع تسمّى موضوعيّة، ولذا لو زال الاشتباه عن الموضوع لزالت الشبهة عن الحكم الشرعي أيضاً ولو كان السبب في زوال اشتباه الموضوع أصلاً من الأُصول، كما في مسألة الزوجة المردّدة واللحم المردّد، فإنّ أصالة عدم الزوجيّة في الأُولى وأصالة عدم التذكية في الثانية تقتضي الحرمة الّتي هي حكم الأجنبيّة والميتة.

ومن هنا يعلم أنّ الموضوعات المشتبهة المردّدة بين النوع المحلّل والنوع المحرّم على قسمين:

أحدهما: ما وجد فيه أصل من الأُصول يعيّن المشتبه ويرفع عنه الاشتباه، وهو المسمّى بالأصل الموضوعي كما في المثالين المذكورين، والحكم في هذا القسم تابع لما يقتضيه ذلك الأصل ويعيّنه من الموضوع، فإن أفاد دخوله في المحلّل فحكمه الحلّيّة، وإن أفاد دخوله في المحرّم فحكمه التحريم.

وعلى كلا التقديرين لا مجرى لأصل البراءة والإباحة فيه، لا على وجهٍ يعارض الأصل المذكور ولا على وجهٍ يعاضده؛ لما قرّرنا في محلّه من أنّ الأصل كما لا يصلح معارضاً للدليل كذا لا يصلح معاضداً له.

وثانيهما: ما لا يوجد فيه شيء من الأُصول الرافعة لاشتباه الموضوع

كما في مسألة المائع المردّد بين الخلّ والخمر وأمثال ذلك ممّا لا يوجد فيه شيء من الأُصول الموضوعيّة.

وهذا هو محلّ الكلام في هذا المقام ومورد جريان أصل الإباحة والبراءة، على معنى جواز الارتكاب وعدم وجوب الاجتناب وعدم العقاب على الفعل لو صادف الحرام الواقعيّ؛ للأصل العامّ المستفاد من العمومات كتاباً وسنّة، ولا سيّما الإجماع؛ لكون العمل بالأصل هنا وفاقيّاً عند الفريقين، والإجماعات المنقولة فيه البالغة حدّ الاستفاضة، بل ربّما ادّعي تواترها. هذا، فتدبّر.

الإشكال في الأمثلة المذكورة في رواية مسعدة بن صدقة

[٢١٠] قوله: إلّا أنّ الأمثلة المذكورة فيها ليس الحلّ فيها...[1].

أقول: يعني أنّ ظهور صدر الرواية[2] في المدّعى - أعني الدلالة على كون الأصل في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة [هو البراءة] - ممّا لا إشكال فيه.

كما لا إشكال في ظهور ذيلها في ذلك؛ فإنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيء...» المذكور في الصدر، وقوله عليه السلام: «والأشياء كلّها على هذا...» المذكور في الذيل يدلّان بعمومهما على أنّ الحكم فيما اشتبه حكمه بالشبهة الموضوعيّة هو البراءة، فيتناولان بعمومهما جميع الموضوعات الخارجيّة، سواء وجد فيه أصل آخر مقتضي للحلّيّة غير أصل البراءة، أو وجد فيه

---

(١) فرائد الأُصول: ١٢٠/٢.

(٢) الكافي: ٣١٣/٥، ب النوادر، ح ٤٠، وسائل الشيعة: ٨٩/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

أصل موضوعي مقتضي للحرمة، أو لا، فينـدرج فيهـا مـا لا يوجـد فيـه الأصلان كما فيما نحن فيه.

غاية الأمر، لزوم تخصيصٍ في العموم بالقياس إلى ما يوجد فيه أصل موضوعي لم يحكم عليه أصل آخر غير أصل البراءة، كـاللحم المطـروح وأمثاله كما سيأتي بيانه عن قريبٍ في تنبيهات المسألة.

وإنّما الإشكال في الأمثلة المذكورة فيها، باعتبار أنّ الحكـم بالحلّيّـة في تلك الأمثلة ليس من مقتضى أصالة الحلّ، بل من مقتضـى أصـول أُخـر غير أصل البراءة والحلّ، كقاعـدة اليـد في الأوّلـين وأصـالة عـدم تحقّـق النسب والرضاع في الأخير، بحيث لو قطع النظر عن تلك الأُصول كان مقتضى الأُصول الموضوعيّة الموجودة فيها - وهو استصحاب بقاء ملك الغير في الأوّل، وأصالة الحريّة في الإنسان المشـكوك في رقّيّتـه في الثـاني، وأصالة عدم تأثير العقد في الثالث المانعة عن جريان أصل الحلّيّة والبراءة فيها - هو الحرمة ومنع التصرّف، فلا مجرى لأصل البراءة في شيء منها.

ومع ذلـك كيـف يسـتدلّ بهـذه الروايـة علـى أنّ الحكـم في الشـبهة الموضوعيّة هو الحلّ من جهة أصل البراءة، بأن يكون الحكم بالحلّ مستند إلى الأصل المذكور لا إلى أصل آخر؟! مع أنّه يشـترط في الـدليل كونـه مطابقاً لما يستدلّ به عليه والمفروض عدمه.

هذا، ولكن يمكن دفع هذا الإشكال بوجهين:

أمّا أوّلاً: فبأنّه على تقدير تسليم كون الحكم بالحـلّ في تلـك الأمثلـة مستنداً إلى أصول أُخر غير أصـل الـبراءة، نقـول: إنّ ذلـك لا يقـدح في

دلالة الرواية على المدّعى.

وذلك لأنّ التمثيل بالأمور المذكورة في الرواية - أعني الثوب والعبد والمرأة - إنّما هو من باب التنظير والتقريب، فغرضه عليه السلام بيان أنّ حال الشيء المشكوك حكمه من حيث الحلّ والحرمة كحال الثوب ونحوه في الحكم بالحلّيّة، وإن كان مدرك الحلّيّة في الثوب ونحوه شيء آخر غير أصالة البراءة، والإشكال إنّما يتحقّق إذا كان غرضه عليه السلام التمثيل وبيان أنّ الثوب ونحوه من أفراد العامّ الّذي بيّن الإمام عليه السلام حكمه بحيث يكون من قبيل الكلّي والفرد، وذلك ممنوعٌ؛ لما ذكرنا من ظهوره في التنظير الّذي يكفي فيه المشابهة في الجملة.

ويؤيّد ما ذكرنا - من كون غرضه عليه السلام مجرّد التنظير - تعبيره عليه السلام بلفظ «المثل» الظاهر في التغاير بحسب الموضوع وكون التشبيه في الحكم فقط.

كما يؤيّده أنّ حمل المثال على كونه من أفراد العامّ يوجب حمل الرواية على التأكيد؛ ضرورة أنّ اعتبار اليد والأُصول الجارية في الأمثلة المذكورة قد علم ممّا دلّ على اعتبارها، فذكرها ثانياً في هذه الرواية تأكيد، بخلاف الحمل على التنظير والتقريب؛ فإنّ الرواية حينئذٍ تكون تأسيساً لبيان قاعدة الحلّيّة، وفائدة التمثيل حينئذٍ إنّما هو تقريب الحكم إلى ذهن السامع ودفع استعجابه بأنّه كيف يجوز ذلك مع كثرة المشتبهات وخلوّها عن أمارات الحلّيّة؟! ومن المقرّر أنّ الأمر إذا دار بين التأسيس والتأكيد فالتأسيس أولى، سيّما فيما كان التأكيد خالياً عن الفائدة كما في المقام.

وبالجملة، إنّ الرواية على ما ذكرنا تكون مسوقة لتأسيس قاعدة الحلّ

في موارد الشبهة وتعميم موردها في مورد الأمارات، غاية الأمر أنّ الرواية في مورد الأمارات تكون تأكيداً لاعتبارها الثابت بحكم أدلّة حجيّتها.

وذلك نظير إرادة قاعدة الطهارة واستصحابها من قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر...»[١]؛ فإنّ غرض من يقول بذلك[٢] فيه هو كون الحديث المذكور تأسيساً لقاعدة الطهارة وتعميم موردها في مورد الاستصحاب، لا أنّ الحديث يدلّ على إرادة كلتا القاعدتين منه حتّى يلزم استعمال اللفظ في معنيين.

ويؤيّده أيضاً: أنّه لا إشكال في أنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيء...» عامّ، وكذا قوله عليه السلام: «والأشياء كلّها على هذا...» عامّ شامل للشبهات البدويّة الّتي لا أمارة لها وغيرها، فحملها على خصوص ما كان من قبيل الأمثلة الّتي قامت عليها أمارة الحلّيّة يوجب التخصيص المخالف للأصل، بخلاف ما لو حملت الأمثلة على التنظير والتقريب؛ فإنّه لا يوجب تخصيصاً في العموم، هذا.

وأمّا ثانياً: فبأنّ الإشكال المذكور مبنيٌّ على كون الأمارات المخالفة للأصول حاكمة عليها، وكون اليد أيضاً منها لا من الأُصول، وهو ممنوعٌ؛ بل هي مخصّصة لها كما يستفاد ذلك عن ثاني الشهيدين وصاحب الرياض[٣].

---

(١) المقنع: ٥، مستدرك الوسائل: ٥٨٣/٢، ب ٣٠ من أبواب النجاسات، ح ٤.

(٢) كصاحب الفصول والمناهج. [منه]، يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢٠٠.

(٣) مسالك الأفهام: ٣٨/٤-٣٩، رياض المسائل: ٤١٥/٤-٤١٦، ويُنظر أوثق الوسائل: ٥٢٩/٥.

بل هو أيضاً مقتضى ما هو الحقّ من أنّ تقديم الحاكم على المحكوم من باب التخصيص، ولازم كون الأمارة المخالفة مخصّصة كون الموافقة مؤيّدة ومعاضدة، وحينئذٍ يصحّ التمسّك بها في مورد الرواية وإن قلنا بظهور المثل في التمثيل لا التنظير والتقريب.

ولو سلّم كون الأمارات المخالفة حاكمة لا مخصّصة نمنع الحكومة في قاعدة اليد وأصالة الصحّة؛ لوقوع الخلاف في أنّها من الأُصول أو الأمارات.

ولو سلّم كونها أيضاً من الأمارات فغاية الأمر كون اليد وأصالة الصحّة أمارتان لرفع المانع، أعني الأُصول الموضوعيّة الجارية في المقام الحاكمة على أصالة الحلّيّة، وأمّا نفس الحلّ فمستندة إلى الأصل المذكور لا إلى الأمارات، هكذا ذكره بعض الأساتيذ[1].

حاصله: أنّ الرواية إنّما تدلّ على حلّيّة المشتبه مطلقاً ولو كانت عليه أمارة، غاية الأمر أنّ الحكم فيما قامت عليه الأمارة يكون آكد؛ لتعدّد الدليل وتعاضد أحدهما بالآخر، فكون الحلّيّة في الأمثلة المذكورة في الرواية مستندة إلى أمارة وأصول أُخر لا ينافي استنادها إلى أصالة الحلّيّة أيضاً، فتدبّر.

[٢١١] قوله: وأصالة الحريّة في الإنسان...[2].

أصالة الحريّة في الإنسان

أقول: الظاهر أنّ المراد بهذا الأصل هو الظاهر، لا الأصل العملي؛ لمعارضته بالمثل.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٠١.

(٢) فرائد الأُصول: ١٢٠/٢.

وذلك لأنّ الإنسان على صنفين: حرّ وعبد، فالأصل في أحدهما معارضٌ بالأصل في الآخر، نظير دوران الإنسان بين الروميّ والزنجيّ مثلاً، فالأصل العملي ممّا لا يفيد في المقام فلا بدّ أن يراد به الظاهر.

وهو أيضاً إنّما يتّجه فيما لو كان الغالب فيه الأحرار، وأمّا البلاد الّتي يكون الغالب فيها العبيد فيمكن فيها دعوى أصالة الرقيّة.

وما يتراءى من ورود الحكم بالحرّيّة في الإنسان المشكوك حرّيّته إنّما هو من جهة احترام بلاد الإسلام لا من جهة كون الأصل الحريّة، وإلّا يلزم الحكم بحريّة كلّ ما شك في حريّته في دار الحرب حيث يعلم بعدم وجود المسلم فيه، وهو كما ترى.

فظهر: أنّ التمسّك بالأصل المذكور على إطلاقه ممنوع.

[٢١٢] قوله: مع أنّ صدرها وذيلها ظاهران في المدّعى...[1].

أقول: قد عرفت وجه ظهورهما في المدّعى على حسبما بيّناه، فيكفي حينئذٍ لصحّة الاستدلال بها للمدّعى.

ولا يقدح فيه الأمثلة المذكورة فيها - من حيث كون الحلّيّة فيها مستندة إلى قاعدة اليد ونحوها - لما ذكرنا من التحقيق.

مضافاً إلى أنّ التمثيل بالثوب ونحوه لا يفيد التخصيص؛ لما هو المعروف في الألسنة من أنّ العبرة بعموم المقال لا بخصوص المثال.

فيكفي في إثبات المطلب الغاية الموجودة في ذيل الرواية؛ فإنّ فيها

---

(١) فرائد الأُصول: ١٢١/٢.

دلالة واضحة على أنّ الأصل في الأشياء هو الحلّيّة من دون حاجة إلى دليلٍ آخر وبيّنةٍ أخرى، وإنّما المحتاج إليهما هو الحرمة.

ولكن قد يستشكل في هذا الظهور: بأنّ قضيّة تشبيه المحكوم بالحلّيّة بالأمثلة المذكورة في الرواية - مع الاعتراف بأنّ الحلّ فيها غير مستند إلى أصالة الحلّيّة، بل إلى الأصل الموضوعي الموجود فيها - توجب ظهور اختصاص أصل الحلّيّة بما يوجد فيه أمارة على الحلّيّة، فلا دخل له حينئذٍ في المدّعى، فيكون الغرض من الرواية حينئذٍ هو التأكيد لما دلّ على اعتبار الأمارات والأُصول الجارية في الموضوعات، والتأكيد وإن كان خلاف الأصل إلّا أنّه لا بدّ من المصير إليه في المقام من جهة الظهور المذكور.

مع أنّ المصير إليه ممّا لا بدّ منه في الجملة ولو بالنسبة إلى ما في الرواية من الأمثلة، والتشبيه وإن لم يقتض في نفسه التخصيص إلّا أنّه لا بدّ في المقام، فلا يمكن أن يقال بعد هذا: إنّ الغرض من التشبيه بما في الرواية من الأمثلة هو التشبيه في أصل الحلّيّة لا فيما يقتضيها ويكون السبب لها.

وقد يذبّ عنه: بأنّ العامّ المذكور في صدر الرواية والمذكور في ذيلها يبعّد تخصيصهما بالأمثلة، مع عدم دليلٍ في الرواية، على أنّ الحكم بالحلّيّة في الأمثلة المذكورة إنّما هو من جهة الأصل الموضوعي، غاية الأمر أنّ الأمثلة صارت من هذا القبيل من باب الاتّفاق.

فحمل الرواية على التأكيد في غاية البُعد، خصوصاً بعد ملاحظة عموم ذيلها المشعر بأصالة الحلّيّة إلّا فيما قامت البيّنة على خلافها.

ألا ترى من نفسك أنّه إذا قيل: «أكرم العلماء»، ثمّ مثّل بجماعةٍ من

العلماء والسادة، ثمّ قيل: «والعلماء كلّهم على هذا الحكم حتّى يثبت فسقهم»، أن تقول: إنّ المراد من العلماء هو السادات منهم وتكون العبارة تأكيداً لما دلّ على إكرام السادات، فما أظنّك قائلاً بذلك.

هذا، وحاصل هذا البيان: هو ما ذكرنا من دلالة صدر الرواية وذيلها على أنّ الحكم في المشتبه هو الحلّيّة مطلقاً، سواء وجد فيه أمارةٌ أُخرى على الحلّيّة أو لا، فيندرج فيه ما قامت البيّنة فيه على الحلّيّة غير أصالة الحلّيّة وما لم تقم فيه أمارة أُخرى عليها أصلاً كما فيما نحن فيه، لا أنّ الغرض من الرواية إعطاء الحكم بالحلّيّة بالنسبة إلى خصوص ما قامت الأمارة عليها غير أصالة الحلّيّة حتّى تكون الرواية تأكيداً لما ذكر فيها من الأمثلة.

فلازم ما ذكرنا من حمل الرواية - بقرينة الصدر والذيل - على العموم هو كونها تأسيساً لبيان قاعدة الحلّيّة في المشتبهات بالشبهة الموضوعيّة التحريميّة؛ نظراً إلى أولويّة التأسيس على التأكيد حسبما عرفت.

مضافاً إلى ما ذكرنا من أنّ حملها على خصوص ما قامت البيّنة على الحلّيّة - كما في الأمثلة المذكورة فيها - يوجب التخصيص المخالف للأصل.

غاية الأمر، أنّه بعد حمل الرواية على العموم حتّى بالنسبة إلى ما قامت بيّنةٌ أُخرى على الحلّيّة غير أصالة الحلّيّة تكون الرواية في مورد الأمارات كالأمثلة المذكورة تأكيداً لاعتبارها الثابت بحكم أدلّة حجّيّتها، نظير إرادة قاعدة الطهارة من قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر» في مورد استصحاب الطهارة، بأن يدلّ الحديث على بيان قاعدة الطهارة في جميع

الموارد الّتي منها مورد استصحاب الطهارة، لا أنّه مسوق لبيان كلتا القاعدتين حتّى يلزم استعماله في معنيين، وما نحن فيه أيضاً كذلك حسبما عرفت مفصّلاً، فتدبّر.

توضيح توهّم عدم جريان قبح التكليف من غير بيان في المسألة

[٢١٣] قوله: وتوهّم عدم جريان قبح التكليف...[١].

أقول: توضيح ما ذكره المتوهّم هو أنّ الأدلّة الّتي استدلّ بها للبراءة في الشبهات الحكميّة - حسبما عرفت - على نوعين:

أحدهما: ما يكون إفادته الحكم بالبراءة منوطاً ومعلّقاً على عدم العلم بالحكم الواقعيّ مطلقاً، من غير أن يكون متضمّناً لما يفيد الاختصاص بالشبهة الحكميّة، مثل قوله عليه السلام: «**الناس في سعة ما لا يعلمون**»[٢] وقوله صلى الله عليه وآله: «**رفع عن أمّتي تسعة...**»[٣] ونحو ذلك من العمومات الدالّة على البراءة في مورد الشك وعدم العلم.

والآخر: ما يكون إفادته لها معلّقاً على عدم البيان مثل قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾[٤]، وكذا الدليل العقلي الدالّ على قبح العقاب من غير بيانٍ، وأمثال ذلك.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٢١/٢.

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

(٣) التوحيد: ٣٥٣، ح ٢٤، الخصال: ٤١٧/٢، ح ٢، وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥، ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

(٤) سورة الطلاق: ٧.

أمّا القسم الأوّل فلا إشكال في صحّة الاستدلال به للبراءة في الشبهات الموضوعيّة كما ذكره المصنّف.

وإنّما الإشكال في جواز التمسّك بالقسم الثاني في المقام، فقد يتوهّم عدم جواز التمسّك بها فيما نحن فيه؛ إذ المفروض أنّ مفاد هذا القسم من الدليل هو عدم التكليف عند عدم البيان، والمفروض تحقّق بيان أصل الحكم الشرعي وكون الشك في الموضوع الخارجي فلا يقبح العقاب عليه عقلاً.

والوجه في عدم جريان هذا القسم من الدليل في الشبهات الموضوعيّة هو أنّ الموضوعات الخارجيّة غير صالحة لورود البيان فيها من قبل الشارع، وذلك بخلاف الشبهة الحكميّة؛ فإنّ بيان الحكم فيها لمّا كان من وظيفة الشارع فيحكم العقل بقبح العقاب عليه في صورة عدم البيان.

هذا، ولكنّه مدفوع بما ذكره المصنّف في العبارة وسيأتي منّا توضيحه إن شاء الله تعالى.

والحقّ كما عليه المصنّف جريان جميع الأدلّة المتقدّمة - نقلاً وعقلاً كتاباً وسنّةً - سوى قوله عليه السلام: «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**»[1]؛ فإنّه نصّ في الشبهة الحكميّة خاصّة.

أمّا الدليل العقلي - وهو قبح العقاب بلا بيان - فالوجه في إجرائه في المقام أن يقال: إنّ الموضوع المشتبه المردّد بين حلالٍ وحرام لو وجب اجتنابه وترتّب العقاب على ارتكابه لزم التكليف بلا بيان والعقاب من

---

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

غير إقامة البرهان، واللازم باطل؛ لقبح التكليف بلا بيان عقلاً.

أمّا بيان الملازمة: فلأنّ وجوب الاجتناب عن هذا الموضوع إمّا من جهة الحرمة الواقعيّة المجعولة للعنوان المحرّم الّذي شك في اندراج هذا الموضوع فيه، أو من جهة أنّه حكم ظاهريّ مجعول للواقعة الشخصيّة المشكوك في حكمها الواقعيّ، ولا سبيل إلى شيء منهما:

أمّا الأوّل: فلأنّ هذه الحرمة بالقياس إلى الواقعة مجهولة، ولا يصحّ التكليف بالحرمة المجهولة على وجهٍ يعاقب عليه ويقبح المؤاخذة والعقاب على مخالفته.

وأمّا الثاني: فلأنّ الحكم الظاهريّ أيضاً ممّا يحتاج إلى البيان والمفروض عدم حصوله؛ لانتفاء الدليل عليه، وأخبار الاحتياط قد ظهر حالها وعدم صلاحيّتها للبيان حسبما عرفت، مع أنّ العاملين بها في الشبهة الحكميّة لم يعملوا بها في المقام.

وأمّا ما توهّمه المتوهّم من عدم جريان الدليل العقلي في المقام؛ نظراً إلى تحقّق البيان بالنسبة إلى الحكم الكلّي كحرمة وجوب الخمر مثلاً، فيجب الاجتناب عن كلّ ما احتمل كونه خمراً من باب المقدّمة العلميّة، فلا يقبِّح العقل العقاب عليه.

فمدفوع: بما ذكره المصنّف من **قوله**:

الجواب عن التوهّم **[٢١٤] مدفوعةٌ بأنّ النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة...**[١].

أقول: وما ذكره المتوهّم يندفع:

أوّلاً: بالنقض بأنّ الشارع قد بيّن حكم الخلّ أيضاً بقوله: «الخلّ حلال»[٢]، وبيان ذلك: أنّ التحريم الّذي بيّنه الشارع للخمر الواقعيّ لو كان كافياً في الحكم بوجوب الاجتناب عمّا احتمل كونه خمراً لكان الحلّ الّذي بيّنه الشارع للخلّ الواقعيّ أيضاً كافٍ في الحكم بحلّيّة ما احتمل كونه خلّاً.

غاية الأمر، تعارض الخطابين في الموضوع الخارجي المردّد بين الخلّ والخمر فيتساقطان ويرجع إلى الأصل المستفاد من العمومات وهو أصالة الإباحة، هذا.

وثانياً: بما ذكره المصنّف من: «أنّ النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة تفصيلاً أو المعلومة إجمالاً ...» إلى آخره.

وتوضيح ذلك: أنّا نمنع كفاية البيان المذكور في تحقّق البيان الّذي هو المعلّق عليه في حكم العقل بالقبح؛ وذلك لعدم توجّه التحريم المذكور إلى المكلّف في الواقعة الشخصيّة المجهولة، ألا ترى أنّه لو قال المولى لعبده: «أكرم العالم، ولا تكرم الفاسق» لا يذمّ العبد على إكرام من احتمل كونه فاسقاً وترك إكرام من احتمل كونه عالماً، بل يذمّه على ترك إكرام من علم - تفصيلاً أو إجمالاً - كونه عالماً، أو على إكرام من علم

---

(١) فرائد الأُصول: ١٢١/٢.

(٢) يُنظر وسائل الشيعة: ٨٣/٢٥، ب ٤٣ من أبواب الأطعمة والأشربة.

كذلك كونه فاسقاً.

والسرّ في ذلك: هو ما ذكره المصنّف، ومحصّله: أنّ الخطاب الوارد في عنوان كلّي لا يوجب بالنسبة إلى الموضوعات الخارجيّة تكليفاً إلّا فيما علم كونه من مصاديق ذلك العنوان تفصيلاً أو إجمالاً، كما لو كان أحد الأمور المحصورة مع الاشتباه، فالتكليف الفعلي الّذي عليه مدار الثواب والعقاب في موضوع الحكم الواقعيّ ومصاديقه الخارجيّة مشروط بالعلم تفصيلاً أو إجمالاً، والمفروض انتفاؤه في المقام، وبانتفائه ينتفي المشروط أيضاً بالضرورة، فلا تكليف في المورد من جهة التحريم المذكور وإن كان المورد بحسب الواقع من مصاديق متعلّق التحريم.

وممّا ذكرنا يظهر اندفاع ما ذكره صاحب الرياض رحمه الله من: «أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعيّة ومنها الخمر، وإذا حرّمه الشارع وجب الاجتناب عن كلّ ما احتمل كونه خمراً في الواقع من الموضوعات، من باب المقدّمة العلميّة، فالعقل لا يقبّح العقاب على ارتكاب الموضوع المشتبه، خصوصاً على تقدير مصادفته للحرام الواقعيّ؛ لأنّ المفروض أنّ الشارع بيّن حكم الموضوع الكلّي والشك إنّما هو في طريق الامتثال»[1]، ومرجع كلامه إلى إعمال قاعدة الشغل اليقيني المقتضي ليقين البراءة، وهو لا يحصل إلّا باجتناب ما ذكر.

وملخّص وجه الاندفاع:

أوّلاً: بالنقض بالشبهات الحكميّة وكان مرجع الشك إلى الشك

---

(١) يُنظر مفاتيح الأُصول: ٣٧٨-٣٧٩.

في الاندراج، كما لو شك في وضع الخمر المحكوم بالحرمة لما يشمل الفقّاع أيضاً ووضعه لما لا يشمله؛ فإنّه يلزمه القول بوجوب الاحتياط في الفقّاع؛ لكون الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعيّة، وقيام احتمال كون الفقّاع في الواقع خمراً فيلزمه الاحتياط، مع أنّه لا يقول به في الشبهات الحكميّة مطلقاً.

وثانياً: منع الاشتغال اليقيني في الأفراد المحتملة الّتي لا يشوبها علم أصلاً لا تفصيلاً ولا إجمالاً، وإنّما يسلّم ذلك في الأفراد المعلومة تفصيلاً، فلا حاجة في البراءة عنه إلى مقدّمة، والأفراد المعلومة بالإجمال كما في الشبهة المحصورة وهو المحتاج إلى المقدّمة العلميّة وهو الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة، وأمّا فيما نحن فيه فلا يقين بالاشتغال ليجب مقدّمته اليقين بالبراءة عنه.

وبالجملة، قاعدة الاشتغال إنّما تجري في موارد الشك في المكلّف به الّذي لا يؤول إلى الشك في التكليف، ولا يكون ذلك إلّا إذا دار المكلّف به بين متباينين، كما لو دار الخمر الواقعيّ مثلاً بين المتّخذ من العنب والمتّخذ من الشعير، أو دار مصداقه الخارجي بين هذا وذاك كما في الإناءين المشتبهين، فيجب الاجتناب عن الجميع في الصورتين مقدّمة ليقين البراءة.

ومرجع الاشتباه في الفرد المردّد - فيما نحن فيه - إنّما هو إلى الشك في التكليف الصرف، ومعه لا مجرى لقاعدة الاشتغال وإن كانت قضيّة قوله عليه السلام: «الخمر حرام» متيقّنة.

ووجه رجوع الاشتباه في الفرد المردّد إلى الشك في التكليف الصرف

هو: أنّ محمول القضيّة المتيقّنة المذكورة، صدقه على شيء إنّما بتبع موضوعها؛ لوضوح عدم تحقّق الحرمة إلّا في الخمر المعلوم أو المظنون، وإذا كان صدق موضوع هذه القضيّة المتيقّنة - أعني قوله: «الخمر حرام» - على الفرد المردّد مشكوكاً كان صدق محمولها عليه أيضاً مشكوكاً، ومع هذا الشك فالعقاب على ارتكابه قبيح عقلاً.

نعم، الاحتياط باجتنابه - خروجاً عن مخالفة النهي الواقعيّ المحتمل - ممّا لا إشكال في حسنه عقلاً وشرعاً، ولا يمكن الاسترابة فيه، إلّا أنّه لا يبلغ إلى حدّ الوجوب حسبما عرفت.

تقرير التوهّم بوجه آخر ودفعه

[٢١٥] قوله: فإن قلت: إنّ الضرر محتمل في هذا الفرد المشتبه ...[1].

أقول: حاصل السؤال: منع جريان قاعدة القبح في المقام، بل المورد مورد قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ بملاحظة أنّ الفرد المشتبه ممّا احتمل فيه الضرر فيجب دفعه عقلاً، فيقال: هذا ما يحتمل فيه الضرر، وكلّ ما يحتمل فيه الضرر يجب الاجتناب عنه؛ دفعاً للضرر المحتمل، فينتج: أنّ هذا الفرد يجب الاجتناب عنه، فهذا هو المطلوب.

وملخّص ما أجاب به المصنّف عنه - على ما يستفاد من مجموع كلماته صدراً وذيلاً - هو: أنّه إن أُريد به الضرر الأُخروي الراجع إلى العقاب فقد عرفت مراراً منع احتماله في المقام؛ لاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان وقبح التكليف بالحرمة المجهولة، خصوصاً على تقدير عدم مصادفته

(١) فرائد الأُصول: ١٢٢/٢.

للحرام الواقعيّ، وهذا الحكم العقلي يؤمّننا من الضرر.

وإن أُريد به الضرر الدنيوي الّذي [هم] من قبيل الخواصّ والآثار القهريّة من قساوة القلب ونحوها فنمنع وجوب دفعه مع مطلق الاحتمال، بل إنّما يجب دفعه إذا كان مظنوناً أو محتملاً بالاحتمال العقلائي، أعني ما يوجب الخوف في النفس، ومنه حكم العقل بوجوب دفعه عند وجود مائع محتمل السمّية وإن فرضنا تساوي الاحتمالين من جميع الوجوه، بل ومع رجحان عدمها في بعض الأحيان.

بل ربّما أمكن منع وجوب دفعه مع الظنّ أيضاً إذا كان المظنون من الأمور الّتي يتسامح فيها عند العقلاء، كالقساوة وعدم استجابة الدعاء ونحوهما ممّا لا يرجع إلى زوال العقل أو هلاك النفس أو ظهور نقصٍ في البدن أو حدوث مرضٍ أو شدّته أو بطئه.

وبهذا يندفع ما قيل: من أنّه قد تقوم أمارة غير معتبرة شرعاً على الحرمة فيظنّ بها الضرر فيجب دفعه، مع انعقاد الإجماع في العمل بالأصل على عدم الفرق بين الشك والظنّ الغير المعتبر؛ فإنّ ما يحصل به الظنّ الغير المعتبر إذا لم يكن ضرراً لا يتسامح فيه عند العقلاء لا يجب دفعه عند العقل.

بل نقول: إنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال...» كما يدلّ على الترخيص في ارتكاب المشتبه ولازمه نفي الضرر الأُخروي، كذلك يدلّ على عدم وجوب دفع الضرر الدنيوي المحتمل فيه.

ولا يلزم به على ما ذكرناه تخصيص في حكم العقل؛ إمّا لعدم قضاء العقل بوجوب دفع كلّ ضررٍ ولا مع كلّ احتمال، أو لأنّ حكم العقل

بوجوب دفعه فيما يحكم به إرشادي صرف لا يقصد به إلّا مجرّد التخلّص عن الضرر المحتمل، فلا يترتّب على موافقته ومخالفته سوى ما يترتّب على الفعل والترك، فلا ينافيه عدم الوجوب الشرعي الّذي يترتّب على مخالفته العقاب.

ولا يلزم من ترخيص الشارع في الوقوع على الضرر الدنيوي قبح عليه؛ إمّا لكون الضرر ممّا يتسامح فيه عند العقلاء، أو لكفاية العقل الموجود فيه في الإرشاد إلى دفعه وإن لم يترتّب على تركه عقاب من الشارع، ووظيفة الشارع بيان ما يرجع إليه من المؤاخذة وعدمها، أو لأنّ التعويل على ترخيص الشارع في الارتكاب ربّما يصير ترياقاً يندفع به الضرر الّذي [هو] في قوّة الحصول على تقدير مصادفة الحرام الواقعيّ[1]، فليتدبّر.

[٢١٦] قوله: فوجوب دفعه عقلاً لو سلّم كما تقدّم من الشيخ وجماعة، فلا يسلّم وجوبه شرعاً...[2].

أقول: يعني أنّا نمنع أوّلاً وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً مطلقاً؛ لما عرفت آنفاً من أنّ حكم العقل بوجوب دفعه إنّما هو فيما إذا كان الضرر مظنوناً أو محتملاً بالاحتمال العقلائي الّذي معياره حصول الخوف في النفس، سيّما إذا لم يكن بعض الدواعي النفسانيّة.

ثمّ على تقدير تسليم حكم العقل بوجوب دفع كلّ ضررٍ محتمل - كما هو مسلك الشيخ في العدّة[3] وجماعة[4] حسبما تقدّم سابقاً - فنمنع وجوب

---

(١) يُنظر تعليقة على معالم الأُصول: ٩٤/٦.

(٢) فرائد الأُصول: ١٢٣/٢.

(٣) يُنظر العدّة: ٧٤٢/٢.

(٤) الذريعة، للشريف المرتضى: ٨٠٩/٢، غنية النزوع (قسم الأُصول): ٤١٦-٤١٧.

دفعه شرعاً بعد إذن الشارع وتجويزه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر، بل قد جوّز الشارع وأمر بتحمّله في جملة من الموارد حسبما بيّنه المصنّف.

ولكنّ المراد من منع وجوبه شرعاً إنّما هو منع وجوبه على جهة المولويّة والإلزام بحيث يترتّب العقاب على مخالفته، لا الوجوب الإرشادي الصرف، كما أنّ حكم العقل بوجوب الدفع إنّما هو كذلك؛ فإنّ الوجوب بهذا المعنى غير ممنوع شرعاً.

وبهذا يندفع ما أُورد على المصنّف: من أنّه بعد تسليم حكم العقل بوجوب دفع الضرر يثبت حكم الشرع به أيضاً؛ لثبوت الملازمة بين حكمي العقل والشرع، فلا وجه حينئذٍ لإنكار حكم الشرع[1].

ومحصّل وجه الاندفاع: أنّ حكم العقل بذلك إرشاديٌّ صرف يكون مفاده إراءة طريق الخير، وحكم الشرع بهذا المعنى ممّا لا ينكر، وإنّما الكلام في منع حكم الشرع على جهة المولويّة بحيث يترتّب على مخالفته العقاب.

مضافاً إلى أنّ حكم العقل كما قد يكون علّة تامّة للحكم الشرعي - كما إذا كان العقل محيطاً بجميع جهات حُسن الفعل أو قبحه؛ فإنّه حينئذٍ نستكشف من حكمه حكم الشرع - كذلك قد يكون مقتضياً له قابلاً لمصادفة ما يمنعه عن الاقتضاء للحكم الشرعي، فعلى هذا المسلك يصحّ تخلّف حكم الشرع عن حكم العقل كما في المقام، فليتدبّر.

---

(١) يُنظر الحاشية على قوانين الأُصول: ١٨٦/١.

[٢١٧] قوله: وتحريمه ثابت شرعاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[١]...[٢].

تحقيق الكلام في آية التهلكة وبيان موردها ومجراها

أقول: تحقيق الكلام في هذه الآية وبيان موردها ومجراها يستدعي بيان أقسام الضرر وتحقيق الفرق بين الضرر الدنيوي والأُخروي، وأنّه هل يجب دفعهما مطلقاً - سواء كانا محتملين أو مظنونين - أو لا؟ وأنّ الاحتراز من أيّهما واجب عند التعارض؟

فنقول: إنّ التهلكة في الآية الشريفة مأخوذة من الهلاكة بمعنى الضرر، وهي بإطلاقها تشمل الضرر الدنيوي والأُخروي، فيكون الضرر حينئذٍ على قسمين: دنيوي وأُخروي.

وكلّ منهما إمّا أن يكون بلا معارض أو معه.

وعلى الثاني إمّا أن يكون معارضه أيضاً ضرراً كلاهما دنيويّين أو أُخرويّين أو مختلفين، أو نفعاً كلاهما أيضاً دنيويّين أو أُخرويّين، أو الضرر دنيويّاً والنفع أُخرويّاً أو بالعكس، فالأقسام تسعة.

وعلى جميع التقادير المذكورة إمّا أن يكون الضرر مقطوعاً أو مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً، فصارت الأقسام ستّة وثلاثون قسماً.

والكلام في جميع الأقسام المذكورة تارةً فيما يحكم به العقل مع قطع النظر عن الشرع، وأُخرى فيما حكم به الشرع.

أمّا الأوّل - أعني ما حكم به العقل - فنقول: أمّا الضرر الدنيوي

---

(١) سورة البقرة: ١٩٥.

(٢) فرائد الأُصول: ١٢٣/٢.

السالم عن المعارض فلا إشكال في كون العقل حاكماً بوجوب دفعه بجميع أقسامه - مقطوعاً ومظنوناً ومشكوكاً - إلّا فيما كان موهوماً على وجهٍ لا يعتني به العقلاء؛ من جهة إلحاقهم إيّاه بخيالات أصحاب السوداء.

وكذا الحال في الضرر الأُخروي السالم عن المعارض بجميع أقسامه، إلّا في صورة الشك مع عدم البيان؛ فإنّه حينئذٍ لا يحكم به العقل بوجوب الدفع لحكمه بقبح التكليف بلا بيان، ولا يصحّ دعوى كون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بياناً؛ لما عرفت سابقاً من أنّ قاعدة القبح حاكمة على قاعدة الضرر.

لكن قد حكي عن الشيخ رحمه الله[1] أنّ الضرر الأُخروي لا يتصوّر فيه الشك والوهم، بل هو إمّا مقطوع الوجود أو مقطوع العدم، فإنّه مع البيان يكون مقطوع الوجود ومع عدمه يكون مقطوع العدم؛ لوجوب الإعلام والبيان على الشارع.

ولكن قد ردّه: بأنّه قد تكون المفسدة في الإعلام والبيان.

وتنظّر فيه بعضهم[2]، ولعلّ وجه النظر: أنّه قد قرّر في محلّه أنّ بعض الألطاف واجب مطلقاً كإنزال الكتب وإرسال الرسل ونصب الإمام عليه السلام وبيان الأحكام، ولذا لا يستدلّون على وجوب البعثة بأزيد من أنّه لطف، وبعضها واجب مشروط كتصرّف الإمام عليه السلام الحافظ للشريعة ونحوه.

وإلى ذلك ينظر قول المحقّق الطوسي في حقّ الإمام عليه السلام: «إنّ وجوده

---

(١) يُنظر: العدّة: ٧٤٢/٢-٧٤٣، مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٨.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٨.

لطف وتصرّفه لطف آخر وعدمه منّا»[١]، وعلى هذا فبيان الأحكام من القسم الأوّل لا يجوز إهماله على الشارع الحكيم.

ولكنّه محلّ نظر؛ لمنع كون وجوب بيان جميع الأحكام بحسب كلّ واقعةٍ واقعة من القسم الأوّل. نعم، وجوب البيان في الجملة من القسم الأوّل.

ولو سلّم فنقول: إنّ الواجب عليه هو البيان، وأمّا إيصاله إلى كلّ واحدٍ واحدٍ من المكلّفين فوجوبه عليه ممنوع، فلعلّ المقام الّذي لم يصل إلينا بيانه قد صدر البيان منه ولم يصل بعدُ إلينا، فيكون الضرر حينئذٍ مشكوكاً أو موهوماً.

وأمّا الضرران المتعارضان، فإن كانا دنيويّين فلا بدّ فيه من الترجيح حسبما ذكره الفقهاء في كتاب الغصب[٢] فيما أُدخل بقر رجلٍ رأسه في قدر رجل آخر مثلاً.

وإن كانا أُخرويّين فقد يقال: إنّه غير متصوّر؛ لرجوعه إلى الاجتماع الآمري الّذي لا شبهة في عدم جوازه، حتّى أنّ بعض من جوّز التكليف بالمحال منعه؛ بملاحظة أنّه تكليف محال، لا أنّه تكليف بالمحال[٣].

لكن يمكن دفعه بدعوى: أنّ الدخول في أرض الغير بغير الإذن من هذا القبيل؛ فإنّه مأمور بالخروج ومنهيّ عنه، وعلى هذا فالمدار فيه على الترجيح وتقديم ما هو الأهمّ منهما، فتأمّل.

---

(١) تجريد الاعتقاد: ٢٢١.

(٢) المبسوط: ٩٣/٣، تذكرة الفقهاء: ٢٨٦/١٩-٢٨٧، مسالك الأفهام: ٢٤٢/١٢.

(٣) يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٨.

وإن كان أحدهما دنيويّاً والآخر أُخرويّاً فالترجيح مع الضرر الأُخروي ولو كان يسيراً والضرر الدنيوي كثيراً؛ لكون الأوّل أشدّ وأبقى.

ولكن ما ذكرنا - من ترجيح الضرر الأُخروي - إنّما هو إذا كان مظنوناً، وإلّا فالترجيح مع الضرر الدنيوي؛ لأنّ المحتمل من الأوّل لا يعتنى به بمقتضى أدلّة البراءة، ولعلّ من أطلق ترجيح الضرر الأُخروي على الضرر الدنيوي أراد المظنونين لا المختلفين.

ولكن قد يقال: إنّ ترجيح الضرر الأُخروي إنّما يتّجه لو علم بترتّب الضرر الأُخروي، وأمّا مع الجهل به وملاحظة أمر الشارع بحفظ النفس والعِرض والمال أوّلاً ثمّ الإتيان بالواجبات وترك المحرّمات، فلا بدّ أن يحكم بنفي التكليف في موارد الضرر على شيء من الأمور المذكورة، فإطلاق تعارض الضرر الدنيوي والأُخروي في الحقيقة بدوي، وإلّا ففي الحقيقة الضرر الدنيوي من الجهات المذكورة حاكم على أدلّة الواجبات والمحرّمات، فوجوب دفع الضرر الدنيوي من الجهات المذكورة سليم عن المعارض حقيقة.

لكنّه محلّ نظر؛ فإنّ الكلام في الترجيح من باب حكم العقل، وما ذكر مبنيٌّ على ملاحظة ما ورد من الدليل النقلي، فلا ربط له بمحلّ الكلام، بل قد سيأتي الكلام فيه.

وأمّا الضرر المعارض مع النفع فإن كانا دنيويّين أو أُخرويّين فالترجيح مع الضرر؛ لأنّ دفعه أولى من جلب المنفعة، وكذا الحال لو كان الضرر أُخرويّاً والنفع دنيويّاً.

والقول: بإمكان فرض النفع أقوى كما لو فرض كون الضرر قليلاً كالضرر المالي اليسير وكون النفع كثيراً - كالانتفاع بمالٍ جزيل - كما هو المتعارف بين الناس من تحمّلهم للضرر اليسير رجاءً لمنفعةٍ كثيرة، فلا ريب حينئذٍ في تقديم جلب النفع، فترجيح الضرر على النفع بإطلاقه ممنوع.

يدفعه: أنّ المراد من صور التعارض إنّما هو في صورة التساوي أو الجهل بالحال مع احتمال القوّة في كلّ من الطرفين لا مطلقاً، فلا ربط للصورة المفروضة بالمقام، بل المعنى الّذي ذكرناه معتبر في جميع موارد التعارض فيه بين الأمرين.

وأمّا في العكس فيقدّم النفع الأُخروي ولو كان موهوماً على الضرر الدنيوي ولو كان مظنوناً.

هذا كلّه في حكم العقل مع قطع النظر عن الأدلّة الشرعيّة.

وأمّا مع ملاحظتها فينقلب الحكم انقلاباً كلّيّاً، فيقدّم الضرر الدنيوي في جميع الصور ولو كان يسيراً يعتني به العقلاء على الضرر والنفع الأُخرويّين المترتّبتين على مخالفة الأحكام الشرعيّة وموافقتها، كما تدلّ عليه أدلّة نفي الضرر في الإسلام وأدلّة البراءة؛ حيث إنّ المستفاد منها أنّه تعالى لا يعاقب على مخالفة الأحكام الشرعيّة إذا كان مستلزماً للضرر.

ولكن لا يخفى عليك: أنّ مفاد أدلّة[1] نفي الضرر والبراءة إنّما هو عدم العقاب على مخالفة الأحكام الضرريّة خاصّة.

---

(١) في الأصل: «أدلّتي»، والصحيح ما أثبتناه.

وأمّا بالنسبة إلى سائر المضارّ الأُخرويّة غير العقاب فلا يستفاد تعهّد رفعها من الشارع؛ فإنّها من الخواصّ القهريّة واللوازم للماهيّة كالزوجيّة للأربعة، فلا يمكن رفعها من الشارع من حيث هو شارع، فيجب الحكم بتقديمها على الضرر الدنيوي.

إلّا أن يقال: إنّه وإن لم يستفد من هذه الأدلّة من حيث الجمود على ظواهرها، إلّا أنّها لمّا كانت واردة مورد الامتنان تدلّ على لزوم جبر تلك المضارّ على الشارع؛ ضرورة أنّه مع ترخيص الشارع المخالفة وعدم الجبر لا امتنان على العباد؛ لأنّه يوجب إيقاع العباد على المضارّ الأخرويّة الّتي من أعظم المضارّ فكيف يكون امتناناً؟!

فورود هذه الأدلّة مورد الامتنان - كورود أدلّة نفي الحرج وعدم الأمر بالسواك في ذلك المورد - يستلزم جبر المضارّ المترتّبة على ترك الأحكام الشرعيّة حتّى يتحقّق الامتنان.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّه: أنّ أدلّة البراءة ونفي الضرر حاكمة على هذه الآية وغيرها من أدلّة سائر الأحكام، فتكون المضارّ الأُخرويّة المترتّبة على مخالفة الأحكام الشرعيّة مأمونة بحكم هذه الأدلّة.

نعم، قد حُكي عن المحقّق شريف العلماء‌ﷺ أنّ ذلك إنّما يتّجه بالنسبة إلى غير الخطابات الناهية عن الزنا مع المحارم نسبيّةً كانت أو سببيّة كأمّ الزوجة أو أختها.

وأمّا بالنسبة إليها كما لو ترتّب الضرر على ترك الزنا مع المحارم، كما إذا أُجبر على الزنا معها بحيث يخاف على مخالفته ترتّب الضرر ماليّاً كان أو

عرضاً أو نفسيّاً، بل ربّما يقطع بترتّبه فتكون العمومات حينئذٍ محكمة؛ لعدم انصراف أدلّة الضرر إلى هذا الفرض فيحكم بحرمة الزنا مع المحارم النسبية وذات البعل، ويتوقّف في الزنا مع المحارم السببية وغير ذات البعل، بمعنى أنّه لا يحكم بالفعل ولا بالترك في مقام الإفتاء[1].

أقول: وينبغي استثناء الدماء أيضاً؛ لكونه مُجمعاً عليه، وعدم ذكره ﷺ إيّاه لعلّه من جهة ظهوره، كما أنّه يمكن أن يكون وجه استثناء هذه الأمور هو إباء هذه العمومات عن التخصيص، لا منع انصراف أدلّة الضرر إلى هذه الموارد.

وكيف كان، فقد تحقّق ممّا ذكرنا اختصاص مورد الآية بالضرر الدنيوي المقطوع أو المظنون، وأنّ الضرر الأُخروي والضرر الدنيوي المحتمل ونحوهما خارج عن مورد الآية، بل يخصّص موردها بالضرر الدنيوي المظنون أو المحتمل فيما إذا كان ارتكابه على وجهٍ يصدق عليه الإلقاء في الضرر.

وأمّا الارتكاب لا بهذا الوجه، بأن يرتكب الضرر المظنون أو المحتمل رجاءً لعدم ترتّب الضرر فلا يندرج تحت الآية؛ لعدم صدق الإلقاء في الهلكة عليه.

فقد ظهر بذلك كلّه: عدم دلالة الآية على الاحتياط في المقام ولا في غير المقام ممّا يُستدلّ به على وجوب دفع الضرر الأخروي، كما ظهر منه مراد المصنّف من قوله: «قلت: لو سلّمنا احتمال المصلحة في عدم بيان

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٩، ويُنظر ضوابط الأُصول: ٢٩٢-٢٩٣.

الضرر»[١]؛ فإنّ هذا الّذي ذكرناه تفصيل لما أجمله المصنّف.

[٢١٨] قوله: وآية التهلكة مختصّة بمظنّة الهلاك...[٢].

أقول: اعلم أنّا قد ذكرنا في مبحث القطع أنّ الظنّ قد يكون طريقاً إلى متعلّقه، وقد يكون موضوعاً لحكم متعلّقه، وذلك بخلاف الشك؛ فإنّه لا يعقل فيه الطريقيّة ولكن يتعقّل فيه الموضوعيّة كما في موارد الأُصول، إلّا أنّ الالتزام بموضوعيّته إنّما هو فيما إذا دلّ الدليل عليه.

ومن جملة الموارد الّتي لم يقم الدليل على اعتبار الشك فيه هو الشك في الضرر الغير الأُخروي؛ فلذا حكم المصنّف بعدم وجوب دفع المشكوك من الضرر الغير الأُخروي شرعاً.

ذكر الموارد الّتي يكون الظنّ فيها موضوعاً للحكم الشرعي

ومن جملة الموارد الّتي يكون الظنّ موضوعاً للحكم الشرعي هو الظنّ بالهلكة، والدليل على كون الظنّ فيها موضوعاً هو هذه الآية؛ ولأجل ذلك حكم الفقهاء في باب المسافر[٣] بأنّ سلوك الطريق الّذي يظنّ معه العطب معصية دون ما يحتمل فيه ذلك، ولازم ذلك كون سفره حينئذٍ معصية يجب عليه الإتمام، ولو تركه قضاه تماماً لا قصراً ولو أخطأ ظنّه، وكذا في باب الإفطار والتيمّم[٤]، وهذا الحكم منهم يكشف عن

---

(١) فرائد الأُصول: ١٢٤/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١٢٤/٢.

(٣) يُنظر: الخلاف: ٢٥٤/٢، المؤتلف من المختلف: ٣٧٥/١، الرسائل التسع، للمحقّق الحلّي: ٣١، تحرير الأحكام: ٥٥٤/١، رسائل المحقق الكركي (الرسالة الجعفريّة): ١٢٣/١، مدارك الأحكام: ٦٤/٧.

(٤) يُنظر: المعتبر: ٣٦٥/١، الروضة البهيّة: ١٠٥/٢، مصابيح الظلام: ٢٤٧/٤.

كون الظنّ في تلك الموارد قد أُخذ موضوعاً للحكم الشرعي.

ومن موارد موضوعيّة الظنّ ما إذا ظنّ المكلّف ضيق الوقت ولم يصلّ وانكشف خلاف ظنّه [فقد] عصى، كما صرّح بذلك ابن الحاجب[١] والفاضل الجواد رحمه الله في شرح الزبدة[٢] والصالح المازندراني في حاشية المعالم[٣]، بل ادّعى بعضهم الاتّفاق على ذلك[٤].

ومنها: ما ذكره المحقّق القمّي رحمه الله في ذيل مسألة الواجب الموسّع من حرمة مخالفة الظنّ، نظير ما لو ظنّ حليلته أجنبيّة فوطئها[٥]، بل يظهر من بعضهم أنّه لو تكرّر منه مخالفة الظنّ في واقعة مثل ما لو ظنّ فخالفه وانكشف الخطأ ثمّ ظنّ مرّةً أُخرى فخالفه وهكذا، تعدّد عليه العقاب[٦]، بل أفرط الباقلاني وحكم بكون العبادة قضاءً بعد مخالفة الظنّ وإن انكشف خلافه[٧].

ومنها: ما ذكره المحقّق رحمه الله في المعتبر[٨] وغيره[٩] من أنّه لو خاف من

---

(١) يُنظر مختصر ابن الحاجب: ٣٣-٣٤.

(٢) غاية المأمول في شرح زبدة الأصول (مخطوط): الورقة ٦٧.

(٣) كذا في أوثق الوسائل: ٦٣/١، لكن لم نعثر عليه في حاشية المعالم، بل وجدناه في حاشيته على زبدة الأصول (مخطوط): الورقة٥٥، كما صرّح به حفيده في مفاتيح الأصول: ٣٠٨.

(٤) يُنظر: منتهى المطلب: ١٠٧/٤، كشف اللثام: ١٠٩/٣، فرائد الأصول: ٣٧/١.

(٥) القوانين المحكمة: ٢٥٨/١.

(٦) يُنظر وسيلة الوسائل: ٢٠١.

(٧) يُنظر: مختصر ابن الحاجب: ٣٤، القوانين المحكمة: ٢٥٩/١، مفاتيح الأُصول: ٣٠٧.

(٨) لم نعثر عليه في المعتبر، يُنظر وسيلة الوسائل: ٢٠١.

(٩) يُنظر وسيلة الوسائل: ٢٠١.

استعمال الماء في الوضوء وتوضّأ مع خوف الضرر لم يجز وإن انكشف خلاف ما ظنّه، ويجب عليه قضاء العبادة فضلاً عن الإعادة، ولو ظنّ عدم الضرر وتوضّأ أجزأه وإن انكشف الخلاف، إلى غير ذلك من الموارد.

وأمّا أنّ العقاب على مخالفة الظنّ في تلك الموارد هل هو من جهة استحقاق التجرّي للعقاب، أو من جهة موضوعيّة الظنّ، أو من جهة استحقاق العقاب على مخالفة الطرق الشرعيّة، فهو كلامٌ آخر مذكور في محلّه، فتدبّر.

[تنبيهات الشبهة التحريميّة الموضوعيّة]

[التنبيه الأوّل]

[محلّ الكلام في الشبهة الموضوعيّة ما إذا لم يكن أصل موضوعيّ]

في إباحة التصرّفات غير المترتّبة في الأدلّة على ماله وملكه

[٢١٩] قوله: وأمّا إباحة التصرّفات غير المترتّبة في الأدلّة على ماله وملكه فيمكن القول بها؛ للأصل، ويمكن عدمه...[1].

أقول: غرضه قدس سره التفصيل بين الأحكام الوضعيّة والتكليفيّة، حيث إنّ الأولى لمّا كانت متوقّفة على الملك - والمفروض عدمه - فلا يحكم بجواز ترتّبها.

وإن كان قد يناقش فيه: بأنّه مع العلم بعدم سبق ملك أحدٍ عليه وعدم حيازته من أحدٍ يكون حاله كحال سائر المباحات الأصليّة، فبأصالة الحلّيّة يثبت إباحة التصرّف فيه وجواز حيازته، ثمّ بعد الحيازة وقصد التملّك فيتصرّف فيه بالتصرّفات المتوقّفة على الملك كالبيع والصلح والوطء والعتق والحجّ ونحو ذلك.

ولكنّه مدفوعٌ: بأنّ ما ذكره المناقش ممّا لا إشكال فيه ولا شبهة لأحدٍ في جواز ملك التصرّفات بعد الحيازة وقصد التملّك، ولا ينبغي نسبة

---

(١) فرائد الأُصول: ١٢٧/٢.

إنكار ذلك إلى أصاغر الطلبة فضلاً عن مثل العالم المتبحّر، فكيف يمكن إسناد ذلك إلى المصنّف؟!

وإنّما غرضه ﷺ هو نفي الإشكال عن عدم الترتّب بالنسبة إلى ما قبل الحيازة وقصد التملّك؛ حيث إنّ الملكيّة غير متحقّقة حينئذٍ، وأمّا بعدها فهو أيضاً يعترف بجواز تلك التصرّفات لحصول الملك حينئذٍ.

وذلك بخلاف الأحكام التكليفيّة كالأكل والشرب واللبس ونحو ذلك؛ فإنّ ترتّب تلك الأحكام وإباحة تلك التصرّفات لمّا لم يكن متوقّفاً على الملك، بل كثيراً ما تنفّك عنه كما في مسألة أكل ما يُنثر في الأعراس، وأكل الضيف ما يقدّم إليه من الطعام، والأكل من البيوت المأذون فيها، وحقّ المارّة والمعاطاة على أحد القولين فيها ونحو ذلك، فسيأتي فيه الوجهان المذكوران في كلام المصنّف حسبما بيّنه ﷺ.

ولكنّ الحقّ والأقوى بحسب الأُصول والقواعد هو الوجه الأوّل؛ لوجوهٍ:

أحدها: استصحاب الإباحة السابقة؛ فإنّه قبل الحيازة جاز له التصرّف فيه فيستصحب؛ لأنّ الشك في حدوث الحيازة الموجبة لحرمة تصرّفه المانعة عنه، ومرجعه إلى الاستصحاب الكلّي، فتأمّل.

وثانيها: أنّ أصالة عدم كونه ملكاً له بعد الحيازة معارض بأصالة عدم كونه ملكاً لغيره، فالأصلان متساويان ولا مرجّح فيتساقطان ويرجع إلى أصالة الإباحة.

ودعوى: أنّ أصالة عدم كونه ملكاً للغير ممّا لا يترتّب عليه أثر شرعي

فلا يعارض أصالة عدم كونه ملكاً له.

مدفوعةٌ: بأنّ المترتّب عليه هو جواز التصرّف فيه، كما أنّ المترتّب على الأصل الآخر حرمة التصرّف فيه، فيترتّب الأثر على كلّ من الأصلين فيتعارضان، والمرجع حينئذٍ هو أصالة الإباحة.

وثالثها: أنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «**لا يحلّ مال امرء مسلم إلّا بطيب نفسه**»[1] وغيره هو كون الحرمة محمولة على ملك الغير.

والألفاظ وإن كانت موضوعة للمعاني النفس الأمريّة إلّا أنّ الخطابات المسوقة لبيان الكبريات لم تتنجّز إلّا بعد إحراز الصغريات إمّا علماً أو ظنّاً معتبراً، والمفروض عدم إحرازها، فيكون المحكم أصالة الحلّيّة، كما صرّح بذلك المصنّف في ردّ من توّهم أنّ المورد من موارد قاعدة الاشتغال كما عرفت في صدر المسألة.

وممّا ذكرنا ظهر: الفرق بين الأموال والفروج، مثل المرأة المردّدة بين الزوجة والأجنبيّة حيث حكمنا فيها بالحرمة؛ فإنّ جواز الوطء محمول على عنوان «الزوجيّة»، فوطء غير الزوجة محرّم سواء كانت زوجة للغير أو لم تكن زوجة لأحدٍ، بخلاف المقام؛ فإنّ الحرمة محمولة فيه على مال الغير.

ولو سلّم كون الحلّيّة أيضاً محمولة على مال نفسه فيمكن القول بالفرق بينهما بثبوت الواسطة هناك وهي المرأة الغير المزوّجة؛ فإنّها أيضاً حرام، بخلاف المقام؛ فإنّه لا واسطة بين ماله ومال غيره في الصورة المفروضة، فالأصلان هنا متعارضان فيرجع إلى أصالة الإباحة،

---

(١) عوالي اللآلي: ٤٧٣/٣، ح ٣، سنن الدارقطني: ٢٦/٣، ح ٩٠، سنن البيهقي: ١٠٠/٦.

بخلافه هناك.

فتبيّن أنّ الحكم بالإباحة وجواز التصرّفات غير المملّكة في ذلك الفرض هو الأقوى، إن لم يقم إجماع أو نصّ على خلافه، فتدبّر.

[٢٢٠] قوله: ومبنى الوجهين أنّ إباحة التصرّف...[١].

أقول: وحاصل الوجهين: أنّ الإباحة وجواز التصرّفات الغير المملّكة هل هي معلّقة على المال، بأن تكون الملكيّة شرطاً في الحكم بالإباحة، أو أنّ مال الغير مانع بأن تكون الحرمة معلّقة على مال الغير فكونه مال الغير مانع، فبعد نفي تملّك الغير بالأصل تنتفي الحرمة؟

وقد ذكرنا آنفاً أنّ الحقّ كما هو المستفاد من قوله عليه السلام: «**لا يحلّ مال امرء...**»[٢] هو الوجه الثاني حسبما حقّقناه، فتأمّل.

[٢٢١] قوله: ومن قبيل ما لا يجري فيه أصالة الإباحة اللحم المتردّد - إلى قوله - : وربّما يتخيّل...[٣].

الأقوال في مسألة اللحم المردّد بين المذكّى والميتة

أقول: ولمّا كانت المسألة من مهمّات المسائل لكثرة الابتلاء بها في غالب أبواب الفقه كجواز الصلاة في الجلد المشتبه وصحّة بيعه وفساده وجواز أكله، وكانت ممّا يترتّب عليها ثمرات علميّة وعمليّة، فلا بأس بتفصيل الكلام فيها على حسب ما يقتضيه المقام.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٢٨/٢.

(٢) عوالي اللآلي: ٤٧٣/٣، ح ٣، سنن الدار قطني: ٢٦/٣، ح ٩٠، سنن البيهقي: ١٠٠/٦.

(٣) فرائد الأُصول: ١٢٨/٢.

فنقول: إنّ اللحم أو الجلد المطروح المشكوك في نجاسته وحرمته من جهة الشك في كونه مذكى أو ميتة، وكذا المأخوذ من يد كافرٍ ونحوه ممّا انتفى فيه يد المسلم وسوقه ولم يوجد فيه أثر يد المسلم، فالأقوال فيه ثلاثة:

الحكم بالتذكية، كما عن جماعة منهم صاحب المدارك[١] والفاضل التوني[٢].

وعدمه، كما عن المشهور، من غير فرقٍ في القولين بين الأبواب الثلاثة من الصلاة والبيع والأحكام، أعني جواز الأكل وعدمه.

والقول بالتوقّف والرجوع إلى كلّ أصلٍ في مورده، حيث يبنى على عدم جواز الصلاة وجواز الأكل، ولعلّ الأوّل للاشتغال والثاني لأصالة الحلّيّة والطهارة، وهذا القول يظهر عن بعض الأساطين في جواهر الكلام[٣].

ومستند المشهور: أنّ حكم الحلّ والطهارة في الأدلّة الشرعيّة قد ورد معلّقاً على التذكية، فمع الشك في وقوعها يستصحب عدمها فيحكم بحرمته ونجاسته، ومعه لا تجري أصالة الإباحة؛ لكونها محكومة بالنسبة إلى استصحاب عدم التذكية؛ لكونه أصلاً موضوعيّاً حاكماً على الأصل الآخر.

وأمّا المخالفون في المسألة فبعض منهم - كصاحب المدارك - استند في

---

(١) يُنظر مدارك الأحكام: ٣٨٧/٢.

(٢) يُنظر الوافية: ٢٠٩.

(٣) يُنظر جواهر الكلام: ٣٤٨/٦.

ذلك بأنّ الحرمة إنّما تثبت باستصحاب عدم التذكية، وأنّ الاستصحاب ليس بحجّةٍ وإن كان عدميّاً موضوعيّاً؛ حيث قال فيما يتعلّق بالمقام: «إنّ مرجع الاستصحاب هنا إلى استصحاب حكم الحالة السابقة، وقد تقدّم الكلام فيه مراراً وبيّنا أنّ استمرار الحكم يتوقّف على الدليل كما يتوقّف عليه ابتداؤه؛ لأنّ ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم - إلى قوله - : والحاصل: أنّ الجلد المطروح لمّا جاز كونه منتزعاً من الميتة والمذكى لم يكن اليقين بنجاسته حاصلاً؛ لانتفاء العلم بكونه منتزعاً من الميتة، فيمكن القول بطهارته كما في الدم المشتبه بالطاهر والنجس، ويشهد له قوله عليه السلام: «**صلّ فيه حتّى تعلم أنّه ميتة بعينه**[1]»[2]، إلى آخر كلامه.

واستند فيه بعضٌ آخر:

تارةً: إلى أنّ استصحاب عدم التذكية لإثبات كونه ميتةً من الأُصول المثبتة، زعماً منه أنّ حكم الحرمة قد ورد معلّقاً على الميتة في الأدلّة الشرعيّة وكلمات الفقهاء، فكون الحيوان قد مات حتف أنفه لازم عادي لعدم التذكية، فيكون الأصل المذكور بالنسبة إليه مثبتاً.

وأُخرى: إلى أنّ استصحاب عدم التذكية معارض باستصحاب عدم موته حتف أنفه، فيتساقطان ويرجع إلى قاعدة الحلّ والطهارة.

وقد صرّح بذلك الفاضل التوني رحمه الله في الوافية والسيّد الصدر

---

(١) الكافي: ٤٠٣/٣، ب اللباس الّذي تكره الصلاة فيه، ح ٢٨، تهذيب الأحكام: ٢٣٤/٢، ح ٩٢٠، وسائل الشيعة: ٤٩٠/٣، ب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح ٢، مع اختلاف يسير في العبارة.

(٢) مدارك الأحكام: ٣٨٧/٢.

في شرحها:

قال الأوّل: «الثالث من شروط الاستصحاب أن لا يكون هناك استصحاب آخر معارض له يوجب نفي الحكم الأوّل في الثاني، مثلاً: في الجلد المطروح فقد استدلّ جماعة على نجاسته باستصحاب عدم الذبح؛ فإنّ في وقت حياة ذلك الحيوان يصدق عليه أنّه غير مذبوح، ولم يعلم زوال عدم المذبوحيّة؛ لاحتمال الموت حتف أنفه، فيكون نجساً؛ لأنّ الطهارة حينئذٍ لا يمكن إلّا مع الذبح، فإنّ هذا الاستصحاب معارض باستصحاب طهارة الجلد الثابتة في حال حياته؛ إذ لم يعلم زوالها؛ لاحتمال الذبح، وباستصحاب عدم الموت حتف أنفه، أو نحوه الثابت أوّلاً كعدم المذبوحيّة»[1]، انتهى.

وقال السيّد رحمه الله في شرح هذه العبارات: «أقول: مراده أنّ في صورة التعارض لا يعمل بأحدهما إلّا بمرجّح، فإن وجد فذاك وإلّا فيتساقطان ويجب الرجوع إلى دليل آخر»[2]، إلى آخر كلامه.

هذا محصّل ما استدلّوا به لإثبات الطهارة والإباحة على خلاف المشهور.

وأمّا الجواب عنه فقد أشار إليه المصنّف دام ظله **بقوله**:

---

(١) يُنظر الوافية: ٢٠٩-٢١٠.

(٢) شرح الوافية، للسيّد الصدر (مخطوط): ٣٦٥.

[٢٢٢] والأوّل مبنيّ على عدم حجّيّة الاستصحاب - إلى قوله - : والثاني مدفوع أوّلاً...[١].

أقول: وحاصل الجواب عن استدلال صاحب المدارك من منعه لحجّيّة استصحاب عدم التذكية هو: أنّا قد حقّقنا في باب الاستصحاب حجّيّة الاستصحابات العدميّة وأبطلنا القول بعدم الحجّيّة.

ولو سلّم عدم حجّيّته يصحّ أيضاً أن نحكم بالحرمة والنجاسة؛ لأنّا بعدما تفحّصنا الأدلّة الشرعيّة فوجدنا أنّ الشارع قد قرّر الأمارة في جانب الحلّ كـ«يد المسلم» و«سوقه»، فاستفدنا من ذلك أنّ الحرمة على طبق الأصل ولا تحتاج إلى الدليل، بخلاف الحلّيّة والطهارة؛ لاحتياجهما إلى الدليل والأمارة.

وأمّا الجواب عن الثاني فبمنع تعليق الحكم بالحرمة على الميتة حتّى يقال: بأنّ إثبات ذلك باستصحاب عدم التذكية يكون من باب إثبات اللازم العادي بالأصل، بل المستفاد من الأدلّة كون الحرمة معلّقة على عدم التذكية، كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[٢] استثناءً من حرمة ما أكل السبع[٣]؛ فإنّه

---

(١) فرائد الأُصول: ١٢٨/٢.

(٢) سورة المائدة: ٣.

(٣) ولكن يمكن أن يناقش فيه: بمنع كون الآية في مقام إناطة الحلّيّة بالتذكية مطلقاً، بل هي واردة مورد حكم آخر، أعني بيان أنّ ما صاده الكلب غير المعلّم لا يجوز أكله إلّا بعد التذكية، وأنّه ليس حاله حال ما صاده الكلب المعلّم من حلّيّة أكله مع الشروط المعتبرة فيه وإن أدركه ميّتاً ومقتولاً. [منه]

يعطى كون الحلّ منوطاً بالتذكية وكون الحرمة منوطة بعدم التذكية، والميتة المعبّر بها في الأدلّة الشرعيّة وكلمات الفقهاء عبارة عن غير المذكى.

فعلى هذا لا يكون استصحاب عدم التذكية من الأُصول المثبتة؛ لترتّب الحرمة على نفس عدم التذكية لا على لازمه الّذي هو موته حتف أنفه كما زعمه هذا القائل.

ومن هنا يظهر الجواب عن الثالث - أعني استصحاب عدم التذكية باستصحاب عدم موته حتف أنفه - وذلك لما عرفت من أنّ الحرمة غير محمولة على الميتة فلا يكون استصحاب عدمها ممّا يترتّب عليه الأثر، فلا يصلح لمعارضة استصحاب عدم التذكية، بل يكون استصحاب عدم الموت لإثبات التذكية - كما هو مقتضى كلامه - من الأُصول المثبتة الّتي لا عبرة بها.

[٢٢٣] قوله: وثانياً: أنّ الميتة عبارة عن غير المذكى...[1].

أقول: هذا إشارة إلى دفع ما قد يقال: من أنّ المذكور في الأدلّة الشرعيّة ليس هو عدم التذكية ليدّعى أنّه معروض للحرمة والنجاسة، بل المذكور فيها هو الميتة والمذكى كما في قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا...﴾[2] الآية،

---

(١) فرائد الأُصول: ١٢٩/٢.

(٢) سورة الأنعام: ١٤٥.

وقول الصادق عليه السلام في صحيحة الحلبي: «**وصلّ فيه حتّى تعلم أنّه ميتة بعينه**»[١]، وفي رواية أُخرى: «**ما علمت أنّه ميتة لا تصلّ فيه**»[٢]، وما ورد في عدم جواز الصلاة في شيء من الميتة وفي جلده: «**وإن دبغ سبعين مرّة**»[٣]، وما ورد في تعليل الحكم بحرمة الطعام الّذي ماتت فيه فأرة: «**بأنّ الله حرّم الميتة**»[٤]، إلى غير ذلك.

فمقتضى هذه الآيات والأخبار كون الميتة عنواناً للحكم بالحرمة، فإحراز عدم التذكية بالأصل ممّا لا يفيد؛ حيث لم يكن موضوعاً للحكم ولم يترتّب عليه حكم شرعي.

ومحصّل الدفع: أنّا نسلّم كون المذكور في الأدلّة هو الميتة، إلّا أنّا ندّعي أنّ الميتة عبارة عن كلّ ما لم يذك، لا خصوص ما مات حتف أنفه، فكلّ ما زهق روحه وانتفى فيه شرط من شروط التذكية فهو ميتة شرعاً.

فعلى هذا يكون التقابل بين التذكية والموت من قبيل التقابل بين الملكة وعدمها، بمعنى أنّ الميتة عبارة عن عدم المذكى عمّا من

---

(١) الكافي: ٤٠٣/٣، ب اللباس الّذي تكره الصلاة فيه، ح ٢٨، تهذيب الأحكام: ٢٣٤/٢، ح ٩٢٠، وسائل الشيعة: ٤٩٠/٣، ب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح ٢، مع اختلاف يسير في العبارة.

(٢) تهذيب الأحكام: ٣٦٨/٢، ب ما يجوز الصلاة فيه، ح ٦٢، وسائل الشيعة: ٤٩١/٣، ب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح ٤.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٢٤٧/١، ب ما يصلي فيه، ح ٧٤٩، وسائل الشيعة: ٥٠١/٣، ب ٦١ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح ١.

(٤) تهذيب الأحكام: ٤٢٠/١، ب المياه وأحكامها، ح٤٦، وسائل الشيعة: ٢٠٦/١، ب ٤ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، ح ٢.

شأنه أن يكون مذكى، فإذا انتفت التذكية ولو بالأصل ثبت الموت؛ لعدم الواسطة.

فحاصل كلام المصنّف ﷺ **إلى هنا**: أنّ المستفاد من الأدلّة كون سبب الحلّ والطهارة هو التذكية، فكلّ ما شك فيه أو في مدخليّة شيء فيه فأصالة عدم التذكية الّذي هو السبب الشرعي للحلّ والطهارة حاكم على أصالة الحلّ والطهارة؛ لكونه أصلاً موضوعيّاً.

هذا، ولكن يمكن أن يناقش فيما ذكره المصنّف من كون الميتة عبارة عن عدم المذكى:

أوّلاً: بأنّه لا وجه لحمل الميتة على عدم المذكى وجعله موضوعاً للحكم؛ لأنّ الأعدام من حيث هي لا تؤثّر في شيء ولا تصلح عقلاً أن تكون موضوعاً لحكمٍ من الأحكام، بل موضوع الأحكام لا بدّ أن يكون من الأمور الوجوديّة، والتعبير بالعدم حينئذٍ في المقام وغيره إنّما هو من جهة كونه مرآةً للأمر الوجودي الّذي هو في المقام عنوان الميتة.

مع أنّ المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ ...﴾[1] أنّ في المحرّمات صفة خبيثة أوجبت الحرمة والنجاسة، ولا ريب أنّ الخباثة صفة وجوديّة فلا تتحقّق إلّا في الوجوديّات؛ إذ الأعدام لا تصلح لذلك.

مضافاً إلى إمكان ترجيح ما علّق فيها الحرمة على الميتة على غيره بحسب الدلالة؛ لكونها من قبيل المناطيق، واستفادة كون الموضوع عدم التذكية لا تتمّ إلّا من باب المفهوم، بل يمكن دعوى الترجيح بحسب

---

(١) سورة الأعراف: ١٥٧.

الدلالة من جهة الأكثريّة عدداً؛ نظراً إلى أكثريّة أدلّة الميتة، سيّما إذا كان المتعارضان من الأخبار الظنّيّة.

ولذا حكمنا في محلّه بأنّ المطلقات المتساندة والعمومات المتعاضدة قد تقدّم على المقيّدات والمخصّصات، ولو سلّم إجمالها وعدم إمكان الترجيح فالمرجع حينئذٍ أصالة الطهارة والحلّ في الأشياء، من غير فرقٍ بين أبواب الفقه من الصلاة والبيع والأحكام.

وثانياً: أنّ كلّاً من المذكى والميتة قد وقع عنواناً في الكتاب والسنّة، ورتّب على أحدهما الحلّيّة والطهارة وعلى الآخر الحرمة والنجاسة، وقضيّة ذلك كون كلّ منهما أمراً وجوديّاً، وإلّا فلو كان أحدهما وجوديّاً والآخر عدميّاً لم يكن لذكر العنوان العدمي وجه وفائدة؛ لإمكان استفادة حكمه من حكم العنوان الوجودي، فلا بدّ أن يكون كلاهما وجوديّين.

ولو سلّم أنّ أحدهما في الواقع وجودي والآخر عدمي فلا شبهة أنّ مقتضى ظاهر الأدلّة كونهما وجوديّين، فعند الشك يمكن نفيهما بالأصل والرجوع إلى دليل آخر.

ودعوى: أنّ الميتة عبارة عن غير المذكى كما عن المصنّف.

معارضةٌ: بإمكان دعوى أنّ المذكى عبارة عن غير الميتة، وترجيح الأوّل - بما ذكره المصنّف من: «أنّ الميتة ليست خصوص ما مات...»[1] إلى آخره - ممنوع عليه؛ لإمكان أن يقال: إنّ الميتة هو خصوص ما مات

---

(١) فرائد الأُصول: ١٢٩/٢.

حتف أنفه، غاية الأمر أنّ المذبوح الّذي انتفى فيه شرطٍ من شروط التذكية ملحق بالميتة حكماً؛ لدليلٍ خارجي.

فظهر ممّا ذكرنا كلّه: أنّ الحكم بالحلّيّة والطهارة لا يخلو عن قوّةٍ وإن كان ما عليه المشهور أقوى، سيّما بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعيّة في التذكية، فتأمّل.

[٢٢٤] قوله: وتمام الكلام في الفقه...[١].

أقول: حيث إنّهم عنونوا هذه المسألة في الفقه في جملة من المواضع.

منها: في كتاب الطهارة في مسألة الجلد المشكوك في طهارته من حيث الشك في وقوع التذكية عليه.

ومنها: في كتاب الصلاة، حيث يبحث فيها عن جواز الصلاة مع الجلد المشكوك في تذكيته.

منها: في كتاب البيع، حيث يبحث فيه من حيث صحّة البيع وفساده.

ومنها: في كتاب الأحكام من حيث جواز الأكل وعدمه.

ومبنى المسألة على ثبوت الحقيقة الشرعيّة للتذكية وعدمها، فعلى الثاني تكون النسبة بين التذكية والموت نسبة التضادّ؛ إذ التذكية على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة فيها باقية على معناها اللغوي وهو الذبح، والموت بمعنى زهاق الروح بحتف الأنف كما عن القاموس[٢]

---

(١) فرائد الأُصول: ١٢٩/٢.

(٢) يُنظر القاموس المحيط: ١٢٥/٣.

والصحاح[١] ومجمع البحرين[٢].

وعلى الأوّل تكون النسبة بينهما من قبيل نسبة العدم والملكة، فكلّ ذبحٍ لم يكن جامعاً للشرائط الشرعيّة فيدخل في عنوان الميتة.

والأقوى هو الأوّل؛ بشهادة اختلاف أفرادها ومصاديقها من تذكية السمك والجراد وغيرهما.

وحينئذٍ فلو قلنا بجريان أصالة عدم التذكية في مورد الشك فلا إشكال حينئذٍ في الحكم بالحرمة والنجاسة.

وإن قلنا بسقوط هذا الأصل - إمّا للمعارضة أو غيرها ممّا تقدّم - لأمكن أيضاً دعوى جواز الحكم بالحلّيّة والطهارة؛ إمّا لقاعدة الشك في حصول الشرط الشرعي للحلّيّة، أو من جهة ما دلّ على تعليق جواز الأكل بالعلم، مثل ما ورد في بعض الأخبار عنه عليه السلام بعد السؤال عن جواز أكل حيوان رماه بالسهم أو أرسل له[٣] الكلب المعلّم، ولم يعلم أنّه مات بالرمي أو بالكلب أو بالماء، ما مضمونه: «إذا علمت أنّه مات برميك أو كلبك فكله...»[٤].

ودعوى: أخذ العلم من باب الطريقيّة ولازمه جواز الأكل إذا قام

---

(١) يُنظر الصحاح: ٤/١٣٤٠-١٣٤١.

(٢) يُنظر مجمع البحرين: ٥/٣٤.

(٣) في الأصل: «أرسله»، والصحيح ما أثبتناه.

(٤) يُنظر: الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٢٩٨، المقنع: ٤١٤.

مقامه أصالة الحلّيّة.

مدفوعةٌ: بأنّه خلاف الظاهر لا يصار إليه إلّا بقرينة قاهرة وهي مفقودة في المقام، فتدبّر.

[التنبيه الثاني]

[كلام المحدّث العاملي في الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وطريقه]

[٢٢٥] قوله: وحاصله: أنّه ما الفرق بين الشبهة...[1].

أقول: ومحصّله: أنّكم أوجبتم الاحتياط في الشبهات الحكميّة لأجل كون الغرض من التكاليف الوصول إلى الواقع، فَلِمَ لم توجبوه في الشبهات الموضوعيّة وحكمتم فيها بالبراءة؟! مع أنّ مناط الحكم بالاحتياط والتوقّف وهو الوقوع في خلاف الواقع - كما وقع التعليل به في أخبار الاحتياط كما عرفت - موجود في الشبهات الموضوعيّة أيضاً؛ ضرورة أنّ البراءة في الأحكام كما توجب الوقوع في خلاف الواقع، فكذلك البراءة في الموضوعات أيضاً توجب الوقوع في خلاف الواقع، فالحكم بالبراءة فيها نقض لغرضكم.

ومحصّل ما أجاب به عنه هو: أنّ مقتضى عموم أدلّة الاحتياط وقضيّة اشتراك الموضوعيّة للشبهة الحكميّة فيما هو مناط المسألة - وهو أصل الشبهة - وإن كان [هو] عدم الفرق بينهما، ولكن الداعي إلى القول بالبراءة في الشبهة الموضوعيّة إنّما هو ورود أخبار خاصّة واردة على أخبار الاحتياط، وإلّا فمع قطع النظر عن تلك الأخبار فالحكم في جميع

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/١٣٠.

الشبهات - حكميّةً وموضوعيّةً - هو الاحتياط والتوقّف، ولكن تلك الأخبار الخاصّة قد صارت مخصّصة لتلك العمومات.

وإلى هذا أشار المصنّف بقوله:

[٢٢٦] كأنّ مطلبه أنّ هذه الرواية وأمثالها مخصّصة - إلى قوله - : وإلّا فجريان أصالة الإباحة في الشبهة الموضوعيّة...[1].

أقول: فعلى هذا تكون الرواية قرينة على كون الحكم بالتوقّف والاحتياط مختصّاً بالشبهة في الحكم، فإرادة التخصيص ممّا لا بدّ منه في كلام المجيب.

وإلّا فلو لم يكن مراده كون هذه الرواية وأمثالها مخصّصة لأخبار الاحتياط، بل كان مراده أنّ هذه الروايات دلّت على البراءة في الشبهة الموضوعيّة فلا يمكن الحكم بالبراءة لأجلها في الشبهة الحكميّة، بأن يكون مجرّد دلالة هذه الرواية على البراءة في الشبهة الموضوعيّة قرينة على عدم البراءة في الشبهة الحكميّة من دون ارتكاب التخصيص فيها.

لاتّجه عليه: أنّ جريان أصالة البراءة في الشبهة الموضوعيّة لا ينفي جريانها في الشبهة الحكميّة، وإلى هذا أشار المصنّف بقوله: «وإلّا فجريان أصالة الإباحة في الشبهة الموضوعيّة...».

ولكن يمكن أن يقال: إنّه ولو لم يكن مراده التخصيص أيضاً لا يريد نفي الحكم بالبراءة في الشبهة الحكميّة لأجل هذه الروايات، بل مقصوده

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣١/٢.

أنّه قد ثبت بالأخبار القطعيّة وبعض الوجوه العقليّة وجوب الاحتياط في الشبهة الحكميّة، كما أنّه قد ثبت بهذه الروايات جريان البراءة في الشبهة الموضوعيّة، وحينئذٍ فلا وقع لما ذكره المصنّف من قوله: «وإلّا فجريان أصالة الإباحة...» إلى آخره، هكذا ذكره بعض المعاصرين[١].

ولكن لا يخفى عليك: أنّ هذا الإيراد غير وارد على المصنّف؛ فإنّه بعد تسليم عموم أخبار الاحتياط لجميع الشبهات موضوعيّةً وحكميّة، وتسليم كون هذه الروايات خاصّة بالشبهة الموضوعيّة، فلا محيص عن التزام التخصيص فيها وإن لم يصرّح المجيب بذلك؛ حيث إنّ لازم كلامه هو ذلك، وهذا واضح.

نعم، يتّجه عليه فيما أجاب به عن المجيب المذكور من قوله: «مع أنّ سياق أخبار التوقّف والاحتياط يأبى عن التخصيص...»[٢]، أنّه بعد قيام المخصّص القطعي - كما زعمه المجيب - لا مناص عن تخصيص عموم تلك الأخبار به وإن كان سياقها آبياً عن ذلك.

كما أنّه يتّجه عليه فيما ذكره من حمل أخبار التوقّف على الاستحباب، بأنّه بعد ما ثبت عند المجيب وجوب الاحتياط في الشبهة الحكميّة بالأدلّة القطعيّة وبعض الوجوه العقليّة لا يناسب دعوى أولويّة الحمل على الاستحباب في قباله، بل لا مناص حينئذٍ عدا الحكم بالتخصيص.

مضافاً إلى أولويّة التخصيص على الإرشاد والاستحباب، بل القرينة

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٥٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١٣١/٢.

العقليّة الموجودة في بعض تلك الأخبار - وهو الوقوع في الهلكة - مانعة عن حملها على الاستحباب؛ إذ لا معنى لاستحباب الحذر عن المهالك، فتأمّل.

وجه أظهريّة «إنّما الأُمور ثلاثة» في الاختصاص بالشبهة الحكميّة

[٢٢٧] قوله: كان ذلك أظهر في الاختصاص بالشبهة في الحكم...[١].

أقول: وجه أظهريّته في الاختصاص بالشبهة الحكميّة هو اشتماله على قوله عليه السلام: «**وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله والرسول**»[٢]؛ فإنّه نصّ في الاختصاص بالشبهة الحكميّة؛ ضرورة أنّ الشبهة الموضوعيّة ممّا لا ربط لها بالشارع؛ حيث إنّ العلم بها ورفع الشبهة فيها إنّما يحصل بالرجوع إلى الأمارات الخارجيّة، مضافاً إلى ورودها في مقام بيان علاج الخبرين المتعارضين الّذي لا شبهة في اختصاصه بالشبهة الحكميّة.

لكن يتّجه عليه: أنّ الاستشهاد به مطويّ في كلامه، بملاحظة أنّ هذه الثلاثة هي الثلاثة المذكورة في النبوي، فهذه قرينة على اختصاص ما في النبوي بالشبهة الحكميّة، فتدبّر.

دفع المانع لشمول النبويّ للشبهة الموضوعيّة من أنّه لا يعلم الحلال من الحرام إلّا علّام الغيوب

[٢٢٨] قوله: ففيه: إن أريد عدم وجودهما، ففيه: ما لا يخفى...[٣].

أقول: يعني إن كان مراده من عدم إمكان الحلال البيّن والحرام البيّن، عدم وجودهما في الخارج رأساً، فهو ممنوعٌ، بل هو إنكار للبديهيّات؛

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣٢/٢.

(٢) الكافي: ٦٨/١، ب اختلاف الحديث، ح ١٠، وسائل الشيعة: ١٥٧/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

(٣) فرائد الأُصول: ١٣٢/٢.

ضرورة وجود الموضوعات المعلومة الحلّيّة كمصاديق المباحات الأصليّة، كماء الفرات ودجلة وماء البحر والمطر والشطوط ونحوها كالأشجار والنباتات ونحوهما، وكذا مصاديق المحرّمات المعلومة كأفراد الخمور الخارجيّة والدماء الخاصّة والأموال المغصوبة والفروج المعهودة - كالأمّ والأخت ونحوها - من المحرّمات المعلومة الواضحة.

ولعلّ نظره إلى الحلّ والحرمة الثابتين للأملاك والأموال الموجودة في أيادي الناس المتداولة بينهم؛ فإنّ سريان الشبهة فيها ممّا لا ينكر؛ لاحتمال كون كلّ ما في يد [الناس] مغصوباً ولو من حيث أصله.

مضافاً إلى أنّ المراد بالحلال البيّن ليس هو خصوص الحلال البيّن الواقعيّ، بل المراد به هو الأعمّ منه ومن البيّن الّذي قد قرّر الشارع له علامات ودلائل لحلّيّته، كاليد والسوق والبيّنة ونحو ذلك، فكلّ ما كان كذلك فهو بيّن الحلّيّة، وإلّا لو كان المراد به هو البيّن الواقعيّ لم يوجد البيّن في الأحكام أيضاً إلّا نادراً؛ لعدم إمكان العلم بالحكم الواقعيّ في أمثال هذا الزمان كما لا يخفى، فتدبّر.

[٢٢٩] قوله: لا من شموله له...[1].

أقول: يعني أنّ الندرة إنّما تمنع من كون المراد بالعامّ هو الفرد النادر بخصوصه ولا تمنع من شمول العامّ له.

ولكن قد يتّجه عليهﷺ: بأنّ ما ذكر إنّما يسلّم إذا كان المذكور في

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣٣/٢.

النبوي لفظاً عامّاً؛ حيث إنّ العامّ يشمل جميع الأفراد حتّى الأفراد النادرة أيضاً، ولا ريب أنّ المذكور فيه إنّما هو لفظ «حلال» وهو مطلق لا عامّ، والمطلق ينصرف إلى الأفراد الشائعة كما قرّر في محلّه، فتأمّل.

علم الإمام عليه السلام

[٢٣٠] قوله: وأمّا مسألة مقدار معلومات الإمام من حيث العموم والخصوص...[1].

أقول: اعلم أنّ الحكماء والمتكلّمين قد اختلفوا في علم الإمام عليه السلام اختلافاً عظيماً[2]:

فمنهم من أفرط وقال: إنّ علمه عليه السلام علم حضوري، يعني أنّ علمهم عليهم السلام إنّما كانت بحضور الممكنات بأسرها عندهم وإحاطتهم عليها إحاطة معنويّة، وكون هذا العلم من لوازم ذاتهم عليهم السلام، نظير إحاطة القلب على أعضاء الإنسان.

واحتجّوا على ذلك ببعض الأخبار الضعيفة وجملة من الوجوه الاعتباريّة العقليّة المذكورة في محلّه.

وهذا المذهب منسوب إلى كثيرٍ من الغلاة، وقد حقّقنا في محلّه بطلانه بما لا مزيد عليه؛ فإنّ العلم الحضوري بالمعنى المذكور مختصّ بذاته الأقدس لا يجوز إثباته في حقّ الممكن.

ومنهم من قال: بأنّ علمهم عليهم السلام علم حصولي، وهؤلاء أيضاً اختلفوا

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣٤/٢.

(٢) ينظر: وسيلة الوسائل: ٢٠٤.

على قولين:

الأوّل: أنّهم عليهم السلام يعلمون جميع الأشياء فعلاً وأنّ صور جميع الممكنات موجودة في علمهم.

الثاني: القول بأنّهم إذا شاؤوا أن يعلموا علموا.

ومنشأ اختلافهم في ذلك اختلاف الأخبار الواردة في الباب.

فمنها: ما دلّت على أنّهم عليهم السلام يعلمون علم ما كان وما يكون، وأنّه لا يخفى عليهم شيء، مثل ما رواه ثقة الإسلام في الكافي عن الصادق عليه السلام، أنّه قال: «**إنّي لأعلم ما في السماوات وما في الأرض، وأعلم ما في الجنّة، وأعلم ما في النار، واعلم ما كان وما يكون**»[1].

ومثل ما رواه سيف التمّار، قال: كنّا مع أبي عبدالله عليه السلام جماعةً من الشيعة في الحِجر، فقال: «**علينا عينٌ؟**» فالتفتنا يمنة ويسرة فلم نر أحداً، فقلنا: ليس علينا عين، فقال: «**وربّ الكعبة وربّ البيت** - ثلاث مرّات - **لو كنت بين موسى والخضر لأخبرتهما بأنّي أعلم منهما، ولأنبأتهما بما ليس في أيديهما؛ لأنّ موسى والخضر أُعطيا علم ما كان ولم يُعطيا علم ما يكون وما هو كائن حتّى تقوم الساعة، وقد ورثناه من رسول الله**»[2]، ونحو ذلك من الأخبار.

ومنها: ما دلّت على أنّهم عليهم السلام يعلمون جميع العلوم الّتي خرجت إلى

---

(١) الكافي: ٢٦١/١، ب أنّ الأئمة يعلمون علم ما كان، ح ٢.

(٢) الكافي: ٢٦٠/١ - ٢٦١، ب أنّ الأئمة يعلمون علم ما كان، ح ١.

الملائكة والأنبياء والرسل، مثل ما رواه في الكافي بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام: «**إنّ لله تعالى علمين: علم مكنون مخزون لا يعلمه إلّا هو، ومن ذلك يكون البداء، وعلم علّمه ملائكته ورسله وأنبيائه فنحن نعلمه**»[١].

والمقصود من ذلك هو العلوم المخلوقة لله تعالى، فتكون الفقرة الأُولى إشارة إلى العلم المنقوش في اللوح المحفوظ، والثانية إلى العلم الموجود في لوح المحو والإثبات.

وبعبارةٍ أُخرى: الأُولى إشارة إلى مرتبة القضاء الحتمي، والثانية إشارة إلى القضاء الّذي يتعلّق به البداء، إلى غير ذلك ممّا ورد بهذا المضمون.

ومنها: ما دلّت على أنّهم عليهم السلام يعلمون الغيب[٢].

ومنها: ما دلّت على أنّ بعض الأمور الشهوديّة أيضاً غائبة عنهم عليهم السلام، مثل ما رواه في الكافي عن جماعة أنّهم قالوا: كنّا في مجلس أبي عبد الله عليه السلام إذ خرج إلينا وهو مُغْضَبٌ، فلمّا أخذ مجلسه قال: «**يا عجباً لقومٍ يزعمون أنّا نعلم الغيب، لا يعلم الغيب إلّا الله عزّ وجلّ، لقد هممت بضرب جاريتي فهربت منّي، فما علمت في أيّ بيتٍ هي؟**»[٣] الحديث.

ومنها: ما دلّت على أنّهم إذا شاؤوا أن يعلموا علموا، مثل ما رواه عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إنّ الإمام عليه السلام إذا شاء أن يعلم علم**»[٤]، وفي روايةٍ

---

(١) الكافي: ١٤٧/١، ب البداء، ح ٨.

(٢) الروايات في ذلك مبثوثة، منها ما في الكافي في أبواب مختلفة، فلاحظ مثلاً: ٢٥٧/١، ب نادر فيه ذكر الغيب، ح ١، ٢، ٤.

(٣) الكافي: ٢٥٧/١، ب نادر فيه ذكر الغيب، ح ٣.

(٤) الكافي: ٢٥٨/١، ب أنّ الأئمة إذا شاؤوا أن يعلموا، ح ١.

أُخرى: «**إذا أراد الإمام عليه السلام أن يعلم شيئاً أعلمه الله ذلك**»[١]، إلى غير ذلك من الأخبار المختلفة.

فمن قال بأنّ علم الإمام عليه السلام فعليّ حضوري بحيث تكون جميع الأشياء نصب عينيه الشريفة عليه السلام لا مدخل للإرادة فيه، إنّما قال به بملاحظة الطائفة الأولى من الأخبار.

ومن قال بأنّ علمه عليه السلام إراديّ بحيث إذا لم يرد أن يعلم لا يعلم أصلاً كما هو الظاهر من جماعة منهم المحقّق القمّي[٢] والفاضل النراقي[٣] وصاحب الضوابط[٤] والشيخ في الجواهر[٥]، **إنّما قال** بملاحظة الطائفتين الأخيرتين المذكورتين.

ولكن الحقّ: أنّ ما ذكره هؤلاء الجماعة بالنسبة إلى علم الإمام عليه السلام تفريط في حقّهم، كما أنّ الاعتقاد الأوّل إفراط؛ لاستلزامه بعض المحذورات الّتي لا تليق في حقّ الأئمّة عليهم السلام، مثل أن تكون الأمور الشنيعة الصادرة عن الشيعة نصب أعينهم عليهم السلام دائماً، والالتزام بذلك في حقّهم عليهم السلام كما ترى.

والّذي يظهر بالتتبّع في الأخبار وكلمات المحقّقين من الحكماء والمتكلّمين والفقهاء هو: أنّ علمهم عليهم السلام فعليّ بحيث يكون جميع الأشياء

---

(١) الكافي: ٢٥٨/١، ب أنّ الأئمة إذا شاؤوا أن يعلموا، ح ٣.

(٢) القوانين المحكمة: ٥١٣/١.

(٣) يُنظر جامعة الأُصول: ١٤٣.

(٤) ضوابط الأُصول: ٢٠٠.

(٥) يُنظر جواهر الكلام: ١٨٢/١.

الإمكانيّة من الغيبيّة والشهوديّة مرتسمةً في لوح صدورهم حاضراً عندهم، ولو شاؤوا أن يعلموها فعلاً والتفتوا إليها لعلموها، فعند هذه المشيّة ينتقل علمهم عليهم السلام من القوّة الحافظة إلى القوّة الذاكرة، ولا يعرض عليهم عليهم السلام السهو والنسيان أبداً، فلا يسهون في هذا العلم ولا في غيره من العلوم ولا في سائر الأفعال؛ لأنّ الله تعالى عصمهم من الزلل، فلا تكون المعلومات نصب أعينهم عليهم السلام دائماً.

وبالجملة، فأصل علمهم عليهم السلام حضوري ولكن علمهم بالعلم إرادي.

وبما ذكرنا يحصل الجمع بين تلك الأخبار المختلفة الدالّ بعضها على أنّهم يعلمون الغيب وأنّهم عالمون بما كان وما يكون، وبعضها على أنّهم إذا شاؤوا أن يعلموا علموا، وبعضها على أنّهم عليهم السلام لا يعلمون الغيب:

فإنّ ما دلّ على أنّهم عليهم السلام يعلمون الغيب - بمعنى ما غاب عن الحواسّ الظاهرة - إنّما يراد به أنّهم إذا شاؤوا علم ذلك علّمهم الله تعالى.

كما أنّ ما دلّ على علمهم عليهم السلام بالأمور الماضية والمستقبلة إنّما يراد به علمهم بذلك إذا شاؤوا بتعليم الله تعالى.

ومنه يظهر المراد من ما دلّ على نفي علمهم بالغيب؛ حيث إنّ المراد به إنّما هو نفي علمهم بذلك مستقلّاً من غير تعليم الله تعالى، فلا تعارض حينئذٍ بين تلك الأخبار المذكورة.

فالّذي يجب الاعتقاد به في حقّهم عليهم السلام هو: اتّصافهم عليهم السلام بأكمل كلّ صفة كماليّة يمكن اتّصاف الممكن بها، وليست من الصفات المختصّة

بذات الواجب تعالى، وينفي كلّ صفة كماليّة مختصّة بذاته تعالى الممتنع اتّصاف أحدٍ من الممكنات بها، وهذا ليس نقصاً عليهم عليهم السلام، بل اعتقاده والإذعان به موجب للكفر والزندقة.

هذا من حيث المفهوم، وأمّا من حيث المصداق فالأولى وكول علم ذلك إليهم عليهم السلام كما صرّح المصنّف في العبارة[١].

وإلى هذا ينظر ما حقّقه بعض الأساتيذ من: «أنّ النزاع في المقام صغروي، بمعنى أنّه لا شبهة في أنّ كلّ ما يمكن اتّصاف الممكن به فالأئمّة عليهم السلام متّصفون به، وإنّما الكلام في أنّ العلم الحضوري هل هو من خواصّ الواجب أو أنّه من الأمور الّتي يمكن اتّصاف الممكن بها؟»[٢].

وقد عرفت ممّا ذكرنا من الجمع بين الأخبار المختلفة ما هو التحقيق في ذلك.

فظهر ممّا ذكرنا كلّه: أنّ غرض المصنّف من قوله: «وأمّا مسألة مقدار معلومات الإمام عليه السلام فلا يكاد يظهر من الأخبار المختلفة...» هو توقّفه في ذلك بحسب دلالة الأخبار حسبما ذكرنا وبيّنا جهات اختلافها، وإلّا فبناؤه قدس سره في مقام العمل على إجراء أصل العدم في علمه عليه السلام.

كيف لا؟! وهو من مقدّمات حجّيّة ترك الاستفصال، وعليه جميع الأُصوليّين؛ حيث ينفون في تلك المسألة - أي مسألة ترك الاستفصال - علم الإمام عليه السلام بالأصل المذكور وبعض أدلّةٍ أُخرى، وكلام المصنّف

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣٤/٢.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢٠٥.

من الحكم بالتوقّف ووكول الأمر إليهم عليهم السلام إنّما في قبال من يدّعي استفادة حصوليّة علم الإمام عليه السلام من الأخبار والإشارة إلى أنّها من المتشابهات.

ولكنّ التحقيق هو ما ذكرنا من بيان المراد من الأخبار الواردة في مسألة علم الإمام عليه السلام، ولا مجال لبسط الكلام في هذا المقام بأزيد من ذلك، والتفصيل موكول إلى محلّه، فليتدبّر.

[٢٣١] قوله: فالاجتناب عمّا يحتمل الحرمة احتمالاً مجرّداً عن العلم الإجمالي...[1].

أقول: ويمكن للخصم أن يمنع كون احتمال الحرمة في الشبهات الحكميّة أيضاً احتمالاً مجرّداً عن العلم الإجمالي؛ لما عرفت سابقاً من أنّ من جملة أدلّتهم على وجوب الاحتياط هو العلم الإجمالي بوجود محرّماتٍ كثيرة في الشريعة، فالإيراد المذكور غير واردٍ عليهم على مقتضى مذهبهم، فالأولى حينئذٍ إبطال مذهبهم وإثبات ضعف مبنى قولهم بوجوب الاحتياط حسبما عرفت مفصّلاً.

وقد أورد عليهم بعض الأفاضل من المعاصرين[2] بوجوهٍ على مقتضى مذهبهم:

أمّا أوّلاً: أنّه ما الفرق بين الشبهة التحريميّة والشبهة الوجوبيّة، حيث يقولون في الأُولى بالاحتياط وفي الثانية بالبراءة؟ مع أنّ المناط المقتضي

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣٦/٢.

(٢) الفاضل الإيرواني رحمه الله، [منه]. يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٥٣.

للاحتياط في الأولى بعينه موجود في الثاني أيضاً.

وأمّا ثانياً: أنّ مقتضى القواعد أولويّة الحكم بالاحتياط في الشبهة الموضوعيّة منه في الشبهة الحكميّة؛ إذ الشك في الأُولى شك في المكلّف به؛ حيث إنّه بعد ما قام الدليل على حرمة الخمر مثلاً يثبت وجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعيّة، ولا يحصل العلم بامتثال خطاب النهي المتعلّق بشرب الخمر إلّا بالاجتناب عن كلّ ما احتمل كونه خمراً، وهذا بخلاف الثانية؛ فإنّ الشك فيها شك في التكليف.

وأمّا ثالثاً: أنّ مقتضى ما في صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج الواردة في من تزوّج في العدّة من قوله عليه السلام: «**إحدى الجهالتين أهون، الجهالةُ بأنّ الله حرّم عليه ذلك؛ لأنّه لا يقدر معه على الاحتياط**»[1] أولويّة الاحتياط أيضاً في الشبهة الموضوعيّة؛ إذ المستفاد منه أنّ الاحتياط في الشبهة الموضوعيّة أشدّ للقدرة على الاحتياط فيها.

ويمكن أن يدفع الأوّل: بأنّ الفارق في المسألتين هو الإجماع من الفريقين على البراءة في الشبهة الوجوبيّة، مضافاً إلى أدلّة نفي الحرج؛ فإنّ الاحتياط فيها موجب للعسر والحرج.

ويدفع الثاني أوّلاً: بما تقدّم من كون الشبهة الحكميّة من الشبهة في المكلّف به عندهم.

وثانياً: بما مرّ أيضاً في عنوان أصل هذه المسألة ردّاً على من توهّم كون

---

(١) الكافي: ٤٢٧/٥، ب المرأة التي تحرم على الرجل، ح٣، وسائل الشيعة: ٤٥١/٢٠، ب١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ح٤.

الشبهة الموضوعيّة من موارد الاشتغال من منع كونها من الشك في المكلّف به حسبما صرّح به المصنّف هناك[١].

ويدفع الثالث: بما تقدّم عند ذكر هذا الخبر من الاستشكال فيه، من أنّه إن أُريد بالجهالتين الجهل المركب فمن المعلوم أنّه لا يمكن فيه الاحتياط أصلاً، سواء تعلّق الجهل بالحكم أو بالموضوع، وإن أُريد بهما الجهل البسيط يمكن الاحتياط فيهما، وإن أُريد بأحدهما المركب وبالآخر البسيط يلزم التفكيك حسبما فصّلناه هناك[٢]، فتدبّر.

---

(١) يُنظر فرائد الأُصول: ١٢٢/٢، وأيضاً ١٦٩/٢-١٧٠.

(٢) تقدّم في الجزء الأوّل، تعليقة رقم ٨٧.

[التنبيه الثالث]

[الاحتياط التامّ موجب لاختلال النظام]

رجحان الاحتياط في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة إنّما هو في غير ما يعمّ به البلوى

[٢٣٢] قوله: الثالث: أنّه لا شك في حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط مطلقاً...[١].

أقول: وقد حُكي[٢] عن كاشف الغطاء رحمه الله أنّ رجحان الاحتياط في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة إنّما هو في غير ما يعمّ به البلوى، وأمّا فيه فلا رجحان للاحتياط فيه، وذلك كالأجناس الّتي يحملون بها من بلاد الكفّار من المأكولات والملبوسات وغيرهما، وكاللّبنيّات والأدهان المأخوذة من أهل البادية والقرى وأهل الخيم ممّن لا يبالون بالنجاسة والطهارة، وكالحمّامات المتعارفة وكالمأكولات المشتراة من السوق والأموال المتداولة بين الناس مع احتمال الحرمة في كثيرٍ منها؛ من جهة السرقة أو الغصب أو نحوهما، بل وجميع الأشياء الّتي يتوفّر حاجة الناس إليها في كلّ يومٍ وليلة ويتوقّف نظم معاشهم عليها[٣].

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣٧/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٥٤.

(٣) يُنظر كشف الغطاء: ٢٣٢/١ - ٢٣٣.

مستدلّاً عليه **تارةً**: بسيرة الأئمّة عليهم السلام والصلحاء في معاشرة الناس وشرائهم المأكولات والملبوسات من السوق وعدم احتياطهم فيها، بل وأمرهم بالشراء ونهيهم عن السؤال، كقولهم في اللحم والجُبن ونحوهما: «**اشترِ من أسواق المسلمين، وكل، ولا تسأل**»[١]، ولو كان الاحتياط فيها حسناً لم يتركوه، حتّى أنّه رُوي أنّ الإمام عليه السلام خرج عن الحمّام فغسل رجليه وقال: «**إنّ ذلك من جهة إزالة الطين لا النجاسة**»[٢].

وأُخرى: ببناء العقلاء؛ حيث إنّ طريقتهم من لدن آدم إلى زماننا هذا جارية على عدم الاحتياط في ملابسهم ومآكلهم ومشاربهم ومناكحهم ومساكنهم، بل ربّما يذمّون من يريد الاحتياط في شيء من هذه الأمور؛ لاحتمال كونها حراماً، أو كونها مال الغير، أو كونها ممّا لا يذكي، أو نجساً، أو غصباً، ونحو ذلك.

وثالثة: بأداء الاحتياط إلى العسر والحرج المنفيّين في الشريعة، بل ربّما يؤدّي ذلك إلى اختلال النظام[٣].

وقد يدفع الأوّل: بأنّ عمل الأئمّة عليهم السلام مجمل لا دلالة فيه على ذلك؛ لاحتمال كونهم عليهم السلام مسدّدين في ذلك كما هو الأقوى، وأمّا أمرهم عليهم السلام بالعمل بالأمارات إنّما هو لمجرّد الترخيص وتسهيل الأمر على العباد،

---

(١) يُنظر: الكافي: ٢٥٧/٦، ب ما ينتفع به من الميتة، ح ١، وسائل الشيعة: ١٧٩/٢٤، ب ٣٣ من أبواب تحريم الميتة والدم، ح ١.

(٢) تهذيب الأحكام: ٣٧٩/١، ب دخول الحمام وآدابه، ح ١١٧٢، وفيه: «وما غسلتهما إلّا ممّا لزق بهما من التراب».

(٣) يُنظر كشف الغطاء: ٢٣٢/١ - ٢٣٣.

وهو لا ينافي حُسن الاحتياط.

ويدفع الثاني: بأنّ بناء العقلاء أيضاً مبنيّ على السهولة وكاشف عن الجواز والرخصة، ولا دلالة على مرجوحيّة الاحتياط وعدم حُسنه، وأمّا ذمّهم العامل بالاحتياط فيها ممنوع.

ويدفع الثالث: بأنّ إدّاءه إلى العُسر والحرج إنّما ينافي الوجوب لا الاستحباب، وكذلك اختلال النظام؛ حيث إنّه أيضاً لا ينافي رجحان الاحتياط وتشريعه من حيث هو، ألا ترى أنّه قد ورد الأمر الندبي بالأعمال والأذكار الكثيرة في كلّ يوم وليلة بحيث لو استغرق المكلّف جميع أوقاته في العمل بها لم يفِ عشراً من أعشارها، حتّى أنّه ورد: «أنّ كلّ آنٍ من الآنات يسع لصلاة ركعتين يستحبّ فيه ركعتان»[1]، ومن المعلوم أنّه لو بنى جميع المكلّفين أو أغلبهم على العمل بذلك كلّه بل بأغلبها، يلزم اختلال النظام، ومع ذلك لم يفتِ أحد بمرجوحيّتها، وكذلك ما نحن فيه.

وبالجملة: فيما ذكره المفصِّل المذكور بين ما يعمّ به البلوى وغيره - برجحان الاحتياط في الثاني دون الأوّل - ممّا لا دليل عليه، بل الحقّ هو ما ذكره المصنّف، من حُسن الاحتياط ورجحانه عقلاً ونقلاً في جميع الموارد حتّى فيما يعمّ به البلوى وتشتدّ إليه الحاجة، فتدبّر.

[٢٣٣] قوله: حتّى فيما كان هناك أمارة على الحلّ...[2].

منع حُسن الاحتياط شرعاً في مورد الأمارات على نحو الإطلاق ودفعه

أقول: وقد حُكي عن بعض المشايخ ﷺ منع حُسن الاحتياط شرعاً في

---

(١) لم نعثر عليه في المجامع الروائيّة، يُنظر القوانين المحكمة: ٣٣٢/١.

(٢) فرائد الأُصول: ١٣٧/٢.

مورد الأمارات على نحو الإطلاق، بل الحكم بحُسنه الشرعي في تلك الموارد إنّما يتّجه إذا قلنا بأنّ اعتبار الأمارات من باب الظنّ المطلق، وأمّا على القول باعتبارها من باب الظنّ الخاصّ فلا يتّجه الحكم بحُسنه كذلك على سبيل الإطلاق، بل ينبغي أن يفصّل فيها بين الأمارات الجعليّة والإمضائيّة، بعدم الاحتياط في الأوّل دون الثاني.

والوجه فيه على ما حُكي عنهﷺ: أنّ الأمارة إذا كان اعتبارها من باب الجعل كانت أدلّة اعتبارها حاكمة على أدلّة الاحتياط، فحينئذٍ لا وجه للأخذ بها مع كونها محكومة، نظير الأخذ بالأُصول الشرعيّة في مورد الأمارات الشرعيّة الاجتهاديّة، بخلاف ما لو كان اعتبارها من باب الإمضاء؛ فإنّه لا نظر لها إلى أدلّة الاحتياط نظرَ حكومةٍ بل هي مخصّصة لها، فلا مانع حينئذٍ من الأخذ بإطلاقات الاحتياط؛ لأنّ أدلّتها وإن كانت مخصّصة لأدلّة الأُصول إلّا أنّه في المقام ممنوعٌ؛ إذ لا معارضة بين أدلّة الاحتياط وأدلّة اعتبار الأمارات الإمضائيّة.

بل يؤخذ بالاحتياط في مورد الجعليّات أيضاً في خصوص الشبهات الحكميّة؛ لأنّها في الأحكام منحصرة بالكتاب والسنّة، والجعل فيها وإن كانت بحسب السند ولكن دلالتها من باب الظنّ المطلق أو الظنّ الخاصّ الّذي مرجعه في الأوّل إلى العمل به من باب الاضطرار وفي الثاني من باب الإمضاء وسلوك طريقة العقلاء، وقد عرفت آنفاً جواز الأخذ بالاحتياط إذا كان حال الأمارة كذلك.

ومن هنا ظهر أنّ حكم المصنّف في أوّل الباب بحكومة الأمارات على

الأُصول مطلقاً ليس في محلّه، بل ينبغي أن يفصّل بما ذكرنا من التفصيل.

كما ظهر حُسن الاحتياط في موردها في الشبهات الحكميّة مطلقاً، وأمّا في الموضوعيّة فلا بدّ من التفصيل المتقدّم.

هذا، ولكن قد يدفع: بأنّ ما ذكره في الشبهات الحكميّة من عدم استقامة الحكومة - من جهة أنّ اعتبار دلالة الأمارة إمّا من باب الظنّ المطلق أو الخاصّ - ليس في محلّه؛ لأنّ العبرة في الحكومة إنّما هو بأدلّة اعتبارها وأدلّة الأُصول، ولا ينافي ذلك كون دلالتها كذلك، فمقتضى القاعدة حينئذٍ عدم ثبوت الاحتياط في مورد الأمارات الجعليّة، كيف؟! لو كان البناء على ملاحظة الدلالة لما كان شيء من الأدلّة حاكماً على شيء من الأُصول بل مطلق الأدلّة؛ لعدم انفكاك دلالتها عن أحد الوجهين[1].

[٢٣٤] قوله: لأنّ تحديده في غاية العُسر...[2].

تحديد الاختلال عسر في التبعيض بحسب الموارد

أقول: وجعل الاختلال غاية لاستحباب الاحتياط ربّما يؤدّي إلى الوسواس كما هو واضح؛ وذلك إنّما هو من جهة عدم تحديده حسبما ذكره المصنّف.

ولكن قد يقال: إنّه يمكن تحديد الاختلال بالعلم أو الظنّ؛ فإنّ الظنّ فيه حجّة؛ لأنّه ظنّ بالضرر نفساً أو مالاً، وهو حجّة؛ لحكم العقل بوجوب دفع الضرر الدنيوي المظنون، وحينئذٍ فلا حرج ولا عُسر في

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٠٥.

(٢) فرائد الأُصول: ١٣٧/٢.

تحديده؛ لأنّ العلم أو الظنّ أمر وجداني لا حرج في إحرازه ولا عُسر.

نعم، لو كان المدار على لزوم الاختلال في الواقع مع قطع النظر عن العلم أو الظنّ لكان فيه عُسر، ولكنّك قد عرفت خلافه، فتدبّر.

احتمال التبعيض بحسب الاحتمالات

[٢٣٥] قوله: فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات...[١].

أقول: هذا نظير ما ذكره قدس سره في دليل الانسداد المعروف من أنّ نتيجة الدليل المذكور هو التبعيض في موارد الاحتياط لا حجّيّة خصوص الظنّ؛ وذلك لما أثبتنا هناك أنّ قضيّة حكم العقل بوجوب التحرّز عن الضرر المحتمل - وكان احتمال الضرر موجوداً في جميع سلاسل[٢] المظنونات والمشكوكات والموهومات - هو الاحتياط في جميع سلسلة المذكورات، ولمّا كان الاحتياط في الجميع مستلزماً للعُسر والحرج فلا جرم نحكم بالتبعيض، أي بالعمل بالاحتياط في سلسلة المظنونات خاصّةً.

وهذا التقرير بعينه يأتي فيما نحن فيه طابق النعل بالنعل، إلّا أنّ الفرق بينهما هو تبديل استلزام الاحتياط للعُسر والحرج المذكور هناك باستلزامه اختلال النظام هنا.

هذا، ولكن قد يناقش فيما ذكره المصنّف - من الرجوع إلى المرجّحات المذكورة للاحتياط - بأنّ الرجوع إلى تلك المرجّحات إنّما يحسن لو كان الاختلال موجباً لقبح التكليف بالاحتياط كلّيّة وهو ممنوع.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣٧/٢.

(٢) في الأصل: «سلسلتي»، والصحيح ما أثبتناه؛ لاقتضاء السياق.

بل المسلّم هو كون الاختلال موجباً للقبح إذا كان إتيان الفعل المكلّف به بنفسه موجباً له، بخلاف ما إذا كان الاختلال من جهة اجتماع المكلّفين على امتثاله من غير أن يكون فيه بنفسه اختلال؛ فإنّ الاختلال على هذا التقدير ممّا لا قبح فيه؛ إذ ليس في الاحتياط بنفسه اختلال وإنّما يلزم ذلك بالاجتماع.

ووجه عدم القبح حينئذٍ: هو أنّه لو كان الاختلال الناشئ من جهة اجتماع المكلّفين على امتثاله موجباً لقبح التكليف يلزم كون جميع المستحبّات الواردة من الشارع من الأفعال والأذكار الكثيرة في كلّ يومٍ وليلة بحيث لو استغرق المكلّف جميع أوقاته في العمل بها لم يف بعشرٍ من أعشارها، حتّى أنّه ورد: «أنّ كلّ آنٍ يسع لصلاة ركعتين يستحبّ فيه ركعتان»[1]، ومن المعلوم أنّه لو بني جميع المكلّفين أو أغلبهم على العمل بذلك كلّه بل بأغلبها، يلزم اختلال النظام، ومع ذلك لم يفت أحد بمرجوحيّتها من جهة كونها موجبة للاختلال.

فتحصّل: أنّ كلّ ما يوجب الاختلال ليس قبيحاً، بل القبيح منه هو ما كان الاختلال حاصلاً من نفس إتيان المكلّف به من دون اعتبار الاجتماع، فالاختلال الحاصل من اجتماع المكلّفين على امتثاله ليس فيه قبح، وإلّا يلزم قبح التكليف بالمندوبات الكثيرة الواردة في الشريعة حسبما ذكرنا آنفاً.

والسرّ فيما ذكرنا من عدم القبح إذا كان الاختلال من جهة الاجتماع هو: أنّ الاجتماع على وجهٍ يوجب الاختلال لمّا كان من المحالات

---

(١) لم نعثر عليه في المجامع الروائيّة، يُنظر القوانين المحكمة: ٣٣٢/١.

العاديّة فلذا لم يعتنِ الشارع به وكلفّنا بما كلّفنا به، ومن البيّن أنّ الاختلال في الشبهات كذلك، وليس له في الحقيقة مصداق في الشرع.

نعم، يحسن الرجوع إلى المرجّحات المذكورة في عبارة المصنّف لو استشكلنا في حُسن الاحتياط، كما إذا لم يكن المكلّف قادراً على الاحتياط؛ فإنّ التكليف بالاحتياط حينئذٍ تكليفٌ بما لا يطاق فيصير ذلك مانعاً عن حُسنه شرعاً كما ذكره بعض[1].

ولكن قد يجاب عنه أوّلاً: بعدم صلاحيّة ذلك لمنع حُسنه؛ لوضوح الفرق بين الواجبات والمندوبات؛ لأنّ توجّه الواجبات الكثيرة إلى المكلّف إذا لم يسعها الوقت غير جائز عقلاً؛ بل هو قبيح إلّا إذا صرّح الشارع فيها بالتخيير، بخلاف المستحبّات؛ فإنّ تراكمها كذلك جائز عقلاً بل واقع شرعاً كما عرفت، ومرجعه في الحقيقة إلى التزاحم.

وقد أشار إلى ما ذكرنا في شرح الإرشاد في باب النيّة من أنّ تزاحم الواجبين يوجب سقوطهما عن الوجوب، بخلاف المستحبّين؛ فإنّ التزاحم فيهما لا ينافي بقاءهما على الاستحباب[2]، فحينئذٍ يجوز الرجوع إلى المرجّحات الّتي ذكرها المصنّف وإلّا فيحكم بالتخيير عقلاً.

وثانياً: بالنقض بالمستحبّات الكثيرة المتراكمة على المكلّف في زمانٍ واحد وعدم سعة الوقت؛ فإنّ التكليف بها تكليف بما لا يطاق، مع أنّها باقية على استحبابها شرعاً كالأدعية والأذكار والصلوات الواردة في

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٠٥- ٢٠٦.

(٢) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢٠٦.

اليوم والليلة كما عرفت.

[٢٣٦] قوله: وفيه: أنّ مساقها التسهيل...[١].

أقول: بل قد يقال: إنّها واردة في مقام توهّم الحظر فلا تنافي الاستحباب.

ولكن قد يورد على ما ذكره المصنّف: بأنّ الغرض من المعارضة نفي ما ادّعي من دلالة تلك الأخبار على أنّها من الأمور المهمّة، لا نفي استحباب الاحتياط فيه حتّى يتّجه عليه الاعتراض بما ذكره المصنّف، فحينئذٍ تكون المعارضة في محلّها[٢].

وقد يقال في توهين القول بالاحتياط: بأنّه قد وردت الأخبار في الفراء المشتبه بين كونها مذكى وميتة؛ نظراً إلى احتمال كونها من الجلود التي لم تذكى وإن دُبغت؛ لأنّ طهارتها بالدباغ مذهب العامّة؛ فإنّها تدلّ على الرخصة وعدم الاحتياط[٣].

مضافاً إلى عدم عمل الأئمّة عليهم السلام بالاحتياط في أمثال المقام.

ولكنّه مدفوعٌ: بما ورد من أنّ عليّ بن الحسين عليه السلام كان ينزع الفروة في الصلاة[٤].

وفيه: أنّ ذلك لعلّه كان من جهة احتمال كونها من غير المأكول - وهي

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣٨/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٥٤.

(٣) جواهر العقول (مخطوط): ٢٠٦.

(٤) يُنظر هداية الأُمّة: ٨٠/٢، ح٤٧٨.

من تلك الجهة خالية عن الأمارة؛ لأنّ اليد والسوق أمارتان للطهارة - لا لكونه مأكولاً، ومن البيّن أنّ حسن الاحتياط في الخالية عنها ممّا لا إشكال ولا خلاف فيه.

والأولى في دفعه أن يقال بما قاله المصنّف: من كون مساق تلك الأخبار أيضاً التسهيل، وكذا عدم عملهم عليهم السلام بالاحتياط، فلا ينافي الاستحباب، فتدبّر.

[التنبيه الرابع]

[عدم اختصاص الإباحة بالعاجز عن الاستعلام]

[٢٣٧] قوله: إباحة ما يحتمل الحرمة غير مختصّ بالقاصر..[1].

أقول: ومحصّل هذا الكلام هو أنّه هل يشترط في العمل بأصل البراءة في الموضوعات الفحص الّذي [هو] عبارة عن طلب ما يرفع الشبهة من الأمارة أو دليل علمي أو ظنّي معتبر، كما أنّ العمل به مشروط بذلك في الشبهات الحكميّة إجماعاً، أو أنّه غير مشروط به فيها؟ **فنقول**:

أمّا الكلام في الشبهات الحكميّة فقد يأتي تفصيله في خاتمة المسألة، وأمّا الشبهات الموضوعيّة فالكلام فيها:

تارةً في الشبهة الوجوبيّة.

وأُخرى في الشبهة التحريميّة الّتي هي محلّ الكلام في المقام.

أمّا الأُولى فسيأتي الكلام فيها في محلّه.

وأمّا الثانية فتفصيل الكلام فيها هو: أنّه ينبغي القطع بعدم وجوب الفحص في إعمال أصل البراءة في الموضوعات وعدم اشتراطه بالبحث والسؤال في الشبهة التحريميّة.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/١٤٠.

والدليل على ذلك ما دلّ على البراءة من الأدلّة العامّة الّتي تضمّنها الكتاب والسنّة، مثل: «**الناس في سعة ما لا يعلمون**»[١] ونحوه، والأدلّة الخاصّة الواردة في خصوص الشبهات الموضوعيّة التحريميّة، مثل قوله عليه السلام: «**كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه**»[٢]، وقوله عليه السلام: «**حتّى يستبين لك غير هذا، أو تقوم به البيّنة**»[٣]، وقوله عليه السلام: «**حتّى يجيئك شاهدان يشهدان بأنّ فيه الميتة**»[٤]، وغير ذلك من الأخبار المتقدّم ذكرها.

مضافاً إلى جميع ذلك، الإجماعات المنقولة والإجماع العملي الّذي هو عبارة عن السيرة القطعيّة من المسلمين الكاشفة عن رضا المعصوم عليه السلام؛ فإنّها في جميع الأعصار وكلّ الأمصار مستقرّة في البناء في الموضوعات على الأُصول من دون بحثٍ وسؤال، من دون فرقٍ فيه بين العوام والخواصّ من العلماء والفقهاء، حتّى أنّ الفقهاء في كلّ عصرٍ كانوا يرخّصون العوام بالبناء على الأُصول فيها من دون أن يكلّفوهم الفحص.

---

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

(٢) وسائل الشيعة: ٨٨/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

(٣) الكافي: ٣١٤/٥، ب النوادر، ح ٤٠، وسائل الشيعة: ٨٩/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

(٤) الكافي: ٣٣٩/٦، ب الجُبن، ح ٢، وسائل الشيعة: ١١٨/٢٥، ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ٢.

ويمكن الاستدلال عليه ببناء العقلاء في الأمور المتعلّقة بهم؛ ألا ترى أنّ السيّد إذا قال لعبده: «أكرم العلماء، أو أعط الفقراء» فالعبد لا يبالي عدم إجراء حكم العامّ في من يشك كونه عالماً أو فقيراً؛ تعويلاً على الأصل من دون فحصٍ، ولا يذمّه العقلاء ولا يؤاخذه السيّد على تركه الفحص.

ولا ينافي ذلك التزامهم الفحص فيما لو قال السيّد لعبده: «أحضر علماء البلد، أو أضف أطبّاء البلد»؛ حيث إنّ العبد لا يزال يسأل عن العلماء والأطبّاء في مورد الشك ولا يقتصر على المعلومين عنده.

وكذا لا ينافي ذلك التزامهم الفحص فيما لو قال: «أعط كلّ بالغٍ رشيد من هذه الجماعة»؛ حيث إنّه لا يزال يسأل عمّن جمع الوصفين من الجماعة ولا يقتصر على من علم اجتماعهما فيه؛ فإنّ التكليف في الأوّل وارد على المجموع؛ لظهور الخطاب في العموم المجموعي، فلا بدّ من إحرازه؛ تحصيلاً ليقين الامتثال، ولا يكون إلّا بالاحتياط أو بالسؤال، بخلاف ما ذكرناه في الدليل.

وفي الثاني وإن كان التكليف وارداً على كلّ فردٍ ولكن الباعث على السؤال فيه إنّما هو العلم الإجمالي بأنّ في الجماعة أيضاً من جامع الوصفين غير من علم اجتماعهما فيه تفصيلاً، فهذا التكليف المقطوع به بالنسبة إلى محلّ العلم الإجمالي أيضاً يقتضي الامتثال اليقيني ولا يتأتّى إلّا بالاحتياط أو السؤال.

ولذا لو لم يعلم العبد إجمالاً بوجود من جامع الوصفين في الجماعة

زائداً على ما علمه تفصيلاً وشك بالنسبة إلى واحدٍ في اجتماعهما فيه فهو لا يبالي حينئذٍ في عدم إجراء حكم العامّ فيه من دون سؤالٍ ولا يذمّ ولا يؤاخذ.

فحاصل الفرق بين ما لو ذكرناه في الاستدلال وبين المثالين: أنّ ما في الاستدلال من قبيل الشك في التكليف وما في المثالين من الشك في المكلّف به بعد اليقين بالتكليف المقتضي للامتثال اليقيني، والمورد في الأوّل من موارد أصل البراءة وفي الثاني من موارد الاحتياط، والتزام الفحص في الثاني تحصيلاً ليقين البراءة لا ينافي ترك الفحص في الأوّل تعويلاً على أصل البراءة.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الفرق بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة - حيث اعتبرنا وجوب الفحص في الأُولى وعدم اعتباره في الثانية - إنّما هو بالإجماع والإطلاقات المذكورة كما هو ظاهر قوله: «إلّا أنّ المسألة غير خلافيّة مع كفاية الإطلاقات»[1].

ولكن يمكن الفرق مع قطع النظر عن الإجماع والإطلاقات **تارةً**: بانتفاء المقتضي للعمل بالأصل في الحكميّة ووجوده في الموضوعيّة، **وأُخرى**: بوجود المانع في الأُولى وإن قلنا بوجود المقتضي فيها أيضاً، وكلاهما يظهر بملاحظة ما دلّ على اعتبار الأُصول في الشبهات من العقل والنقل.

أمّا العقل، فلما قرّرنا في محلّه من أنّ قبح العقاب بلا بيان وإن كان ذاتيّاً

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/١٤٠.

بالنسبة إلى الجاهل بقسميه عند العقل، إلّا أنّ خروج المقصّر عن ذلك إنّما هو بحكم العقل والعقلاء على إلحاقه بالعامد من جهة استناد التقصير إليه عرفاً.

ولازم ذلك اشتراط الفحص في العمل بالأصل في الحكميّة وعدم المقتضي له قبله؛ لأنّ ترخيص الشارع في الرجوع إليه قبله في الحكميّة بعد فرض انحصار الوصول إلى الأحكام والعلم بها بالفحص والسؤال يوجب حرمان المكلّف عن الوصول إليها رأساً، وهو - مع كونه نقضاً للغرض - قبيح على الحكيم، فلا مقتضي حينئذٍ للرجوع إلى الأصل.

بخلاف الموضوعيّة؛ فإنّ الوصول إليها فيها لمّا كان ممكناً بغير الفحص والسؤال غالباً، وحينئذٍ فلا مانع في الترخيص قبله بعد حصول الامتثال بدونه أيضاً، بل مقتضى الترخيص في الرجوع إلى الأمارات الظنيّة كفاية الامتثال في الجملة في صحّة جعل الأحكام، فالمقتضي حينئذٍ موجود فيها.

وأمّا النقل: فعلى مذاق الأخباريّين لا مقتضي للأصل قبل الفحص؛ لاختصاص أدلّة البراءة على مذاقهم بقبل ورود الشرع، بخلاف الموضوعيّة؛ فإنّ أدلّتها مقتضية للعمل به مطلقاً حتّى بعد ورود الشرع.

وأمّا على مذاق الأُصوليّين فالمقتضي مفقود إن قلنا بخروج الجاهل في الشبهة الحكميّة قبل الفحص موضوعاً وتخصّصاً.

بدعوى: أنّ أدلّة الفحص وشهادة العرف باستناد الهتك والتجرّي بدون الفحص إلى العبد قرائن كاشفة عن خروج التارك للفحص في الأحكام عن موضوع الجاهل ولو عرفاً بحيث لا يشمله ما دلّ على

رجوع الجاهل إلى الأصل، وحيث إنّ أدلّة الفحص غير جارية في الموضوعات بل ورد النهي عنه في جملة من الأخبار، فنفس أدلّة البراءة مقتضية للرجوع إلى الأصل، والمانع موجود إن قلنا بخروج المقصّر عنها قبل الفحص من باب التخصيص، فإنّ المقتضي حينئذٍ في الحكميّة موجود، إلّا أنّ أدلّة الفحص والسؤال مانع عنه، ولكنّه مفقود في الموضوعيّة؛ لعدم جريان أدلّة الفحص والسؤال فيها، فتدبّر.

[٢٣٨] قوله: إلّا أنّ المسألة غير خلافيّة...[١].

أقول: وقد أُورد[٢] على ما ذكره﵀ من الإجماع على عدم وجوب الفحص في إعمال أصل البراءة في الموضوعات بوجهين:

أحدهما: أنّ نفي وجوب الفحص فيها ينافي ما ذكروه في ثمرة مسألة دخول العلم في مداليل الألفاظ - وضعاً أو خطاباً - وعدمه، من أنّها تظهر في وجوب الفحص وعدمه في مثل قوله: صلّ إلى القبلة، واعمل بخبر العادل، ولا تعمل بخبر الفاسق، فعلى القول بعدم دخوله فيها مطلقاً يجب الفحص في معرفة القبلة الواقعيّة، وثبوت وصفي العدالة، أو الفسق للمخبر، وهو يناقض نفي وجوبه في العمل بالأصل.

ولكنّه مدفوعٌ: بأنّ الثمرة المذكورة مفروضة فيما ورد الخطاب واشتبه مدلوله - باعتبار الخلاف في دخول العلم - بين التكليف المشروط كما هو

---

(١) فرائد الأُصول: ١٤٠/٢.

(٢) تعليقة على معالم الأُصول: ٢١٩/٦.

لازم القول بدخوله والتكليف المطلق.

فعلى الأوّل لا فحص؛ لانتفاء التكليف بانتفاء موضوعه؛ لأنّ التكليف إنّما يتحقّق بتحقّق موضوعه وحيث انتفى الموضوع انتفى التكليف.

وعلى الثاني لا بدّ من الفحص أو الاحتياط بإتيان المحتملات امتثالاً للتكليف المقطوع به.

ومحلّ الكلام في المقام إنّما هو ما لو شك في التكليف بسبب اشتباه الموضوع على معنى الشك في صدق العنوان المعلّق عليه الحكم على الموضوع الخارجي، فنفي وجوب الفحص هنا لا ينافي وجوبه ثمّة.

وبالجملة، مورد الثمرة المذكورة ما كان على فرض الاشتباه من مجاري الاشتغال، ومحلّ البحث ما كان من مجاري أصل البراءة.

وثانيها: أنّه قد ذكر جماعة في مسألة استطاعة الحجّ ونصاب الزكاة عند الشك في بلوغ المال حدّ الاستطاعة والنصاب أنّه يجب الفحص بمحاسبة المال، ومنع العمل بأصل البراءة عن وجوب الحجّ ووجوب الزكاة قبل المحاسبة[1].

حتّى أنّه يظهر من المحقّق القمّي‌ﷺ كونه أصلاً كلّيّاً في مطلق الواجبات المشروطة إذا شك في حصول شرط وجوبها؛ حيث قال في قانون شرائط العمل بخبر الواحد: «إنّ الواجبات المشروطة بوجود شيء إنّما يتوقّف

---

(١) منهم الشيخ في المبسوط: ٢١٠/١، والمحقّق في شرائع الإسلام: ١١٥/١، والعلّامة في قواعد الأحكام: ٣٤٠/١.

وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده، فبالنسبة إلى العلم مطلق لا مشروط، مثل أنّ من شك في كون ماله بمقدار استطاعة الحجّ - لعدم علمه بمقدار المال - لا يمكنه أن يقول: إنّي لا أعلم أنّي مستطيع فلا يجب عليّ شيء، بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم أنّه واجد للاستطاعة أو فاقد لها. نعم، لو شك بعد المحاسبة في أنّ هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة أم لا، فالأصل عدم الوجوب حينئذٍ»[١]، انتهى.

فإنّ مقتضى الفرض كون المسألة من قبيل الشك في التكليف باعتبار الشك في الموضوع الخارجي، وهو كون المال في حدّ الاستطاعة أو كون المكلّف مستطيعاً، مع أنّ مقتضى القاعدة المتقدّمة المجمع عليها جواز البناء على الأصل من دون فحصٍ كما عليه جماعة أُخرى[٢]، فما وجه التزام محاسبة المال بحيث ينهض لتخصيص القاعدة؟ ولا ريب أنّ المسألة ليست إجماعيّة حتّى يعتذر بالإجماع.

وقد يظهر من المحقّق القمّي﵀ في عبارته المتقدّمة - حيث ذكر توقّف الوجوب في الواجبات المشروطة بوجود شيء على وجود الشرط لا العلم بوجوده - أنّ الوجه في الحكم بوجوب الفحص في المسألتين المذكورتين هو القول بعدم دخول العلم في مداليل الألفاظ، وكون الحكم المذكور من فروع ما يترتّب على هذا القول من وجوب الفحص في معرفة الموضوع المعلّق عليه الحكم.

---

(١) القوانين المحكمة: ٤٧٠/٢.

(٢) يُنظر تعليقة على معالم الأُصول: ٢٢٠/٦.

ولكنّك بالتأمّل فيما بيّناه تعرف ضعف ذلك؛ فإنّ مقتضى القولين في المسألة المشار إليها كون التكليف المستفاد من نحو: «صلّ إلى القبلة» مشروطاً على أحد القولين، ومطلقاً على القول الآخر، ولذا يترتّب على الثاني وجوب الفحص؛ لكونه مقدّميّاً، وهو في الواجب المشروط حال انتفاء شرط وجوبه غير معقول، والتكليف فيما نحن فيه مشروط على القولين، وثمرة الخلاف تظهر في الشرط هل هو الاستطاعة الواقعيّة أو العلم بها؟

غاية الأمر، أنّه على الثاني مقطوع الانتفاء فيقطع انتفاء المشروط ولا حاجة معه إلى الأصل، وعلى الأوّل مشكوك الحصول فيشك معه [في وجوب] المشروط فتمسّ الحاجة إلى الأصل في نفيه، ومعه لا مقتضي لوجوب الفحص؛ لأنّه من آثار إطلاق التكليف فلا يعقل ترتّبه على ما يشك في إطلاقه.

هذا، ومن الأعاظم من نفى وجوب الفحص في مسألتَي الاستطاعة والنصاب؛ استناداً إلى الأصل، واحتمل كون وجه القول بالوجوب فهم العرف، قائلاً بأنّه: «لمّا كان الناس صنفين فالمفهوم عرفاً وجوب الفحص؛ فإنّ المولى إذا أمر عبيده بأنّ من كان عنده ألف دينار فليأت منها بمائة، ومن كان عنده مائة فليأت منها بعشرة، فيفهم عرفاً وجوب المحاسبة على كلٍّ حتّى يتبيّن المكلّف من غيره، وهنا لمّا كان للشارع حكمان متعلّقان بعبادة، أحدهما: أنّ المستطيع منهم يجب عليهم الحجّ، والآخر: أنّ غير المستطيع منهم لا يجب عليهم، فيجب على المكلّفين أن يتفحّصوا عن أحوالهم حتّى يظهر خطابهم»[1].

---

(١) إشارات الأُصول، للكلباسي: ٢٤.

وهذا أضعف من سابقه؛ لمنع فهم العرف من الخطاب، والاستشهاد له بما ذكر من المثال غير صحيح؛ لوضوح الفرق بين فهم العرف وحكم العقل من جهة مقدّمة الامتثال، والتزام العبيد المحاسبة إنّما هو للقطع بتنجّز التكليف بإتيان شيء مع اشتباهِ المكلّف به هل هو إتيان المائة أو العشرة؟ لعلم كلٍّ إجمالاً ببلوغ ما عنده من المال حدّاً وجب معه أحد الأمرين.

وقد يأتي من المصنّف توجيهٌ للمقام، حيث أشار بقوله: «الذي يمكن أن يقال في وجوب الفحص: أنّه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقّف كثيراً على الفحص بحيث لو أهمل لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً، تعيّن هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص ثمّ العمل بالبراءة - إلى أن قال: - ومن هنا يمكن أن يقال في مثال الحجّ المتقدّم: إنّ العلم بالاستطاعة في أوّل أزمنة حصولها يتوقّف غالباً على المحاسبة، فلو بني الأمر على تركها ونفي وجوب الحجّ بأصالة البراءة لزم تأخير الحجّ عن أوّل سنة الاستطاعة بالنسبة إلى كثير من الأشخاص»[1].

وفيه: ما لا يخفى؛ لأنّ مخالفة التكليف اللازمة من إهمال الفحص إن أُريد بها مخالفة التكليف الواقعيّ فكثرة لزومها غير قادحة في العمل بالأصل؛ لأنّ مبناه بمقتضى إطلاق أدلّته على نفي التكليف الفعلي وإن لزم منه مخالفة الحكم الواقعيّ كثيراً.

وإن أُريد بها مخالفة التكليف الفعلي فالملازمة غير مسلّمة؛ لأنّ مفاد

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٤٥/٢-٤٤٦.

أصل البراءة إذا كان نفي التكليف الفعلي فلا يلزم من العمل به مخالفة التكليف الفعلي أصلاً، فضلاً عن كثرته.

مضافاً إلى أنّ اعتبار الفحص إن كان من جهة حكم العقل فقد عرفت مراراً أنّه معلّق بعدم ثبوت الرخصة من الشرع، وكفى فيها إطلاقات أدلّة البراءة وعموماتها، وإن كان من جهة التقرير فالإطلاقات المذكورة كافية في الردع.

وبالجملة، فرفع اليد عنها بأمثال تلك المناسبات الذوقيّة بعيد، فضلاً عن إثبات القاعدة بها.

ويؤيّد ما ذكرنا اتّفاقهم على جواز الإفطار لمن لم يتمكن من استعلام طلوع الفجر في مستصحب الليل، بل وإن تمكن منه أيضاً.

نعم، صرّح المصنّف في باب الاستصحاب في ردّ المحقّق الخوانساري رحمه الله بعدم جواز الإفطار[1].

ولعلّه من جهة توهّمه كون الحكم بوجوب الصوم منجّزاً قبل الطلوع من باب الواجب التعليقي، والالتزام بوجوب الفحص تهيّئيّاً.

أو من جهة عثوره على دليل خاصّ، كما كان الحكم بلزوم الفحص في الاستبراء بالبول والاستظهار في الحيض عند الاشتباه والاحتساب في مثال النصاب من جهة ورود الدليل الخاصّ على ذلك، والظاهر عدم ورود الدليل الخاصّ على وجوب الفحص في مثال الصوم حسبما سيأتي

---

(١) يُنظر فرائد الأُصول: ٣/١٨٠.

تفصيله في باب الاستصحاب.

وتحقيق الكلام في المقام أن يقال: إنّ وجوب الفحص الّذي منه محاسبة المال إن أُريد به الوجوب الشرعي على معنى كونه خطاباً من الشارع بالخصوص فهو ممّا لا دليل عليه من إجماعٍ ولا عقلٍ ولا نقل؛ إذ لا معنى للإجماع في محلّ الخلاف، والعقل غير مستقلّ بإدراك الوجوب على هذا الوجه خصوصاً إذا أُريد منه ما يعاقب على تركه، وليس في الأدلّة النقليّة أيضاً ما يشهد بذلك، فالأصل عدم الوجوب.

وإن أُريد به الوجوب الشرطي على معنى كون الفحص والمحاسبة شرطاً للعمل بأصل البراءة في نفي وجوب الحجّ والزكاة.

ففيه: أنّ كون الفحص شرطاً للعمل بأصل البراءة إنّما هو باعتبار كونه ما يحرز به موضوع أصل البراءة، وله في الموضوعات الخارجيّة موضوع لا يحتاج إحرازه إلى الفحص وإنّما يحتاج إليه في الأحكام.

وذلك لأنّ موضوعه في الشبهات الحكميّة إنّما هو العجز عن العلم وما يقوم مقامه، ولا يحرز ذلك إلّا بالفحص، بخلاف الشبهات الموضوعيّة؛ لكون موضوعها عدم العلم وما يقوم مقامه، وهذا حاصل بدون الفحص.

وممّا يفصح بما ذكرنا تصريحهم في مواضع عديدة من المسائل الفرعيّة بمعذوريّة الجاهل بالموضوع دون الجاهل بالحكم، وليس هذا إلّا من جهة كون بناء أصل البراءة في الموضوعات على عدم العلم وما يقوم مقامه، وفي الأحكام على العجز عن العلم وعمّا يقوم مقامه، فافهم.

[المطلب الثاني: الشبهة الوجوبيّة]

[المسألة الأُولى]

[الشبهة الوجوبية من جهة عدم النصّ المعتبر]

المعروف من الأخباريّين هنا عدم وجوب الاحتياط

[٢٣٩] قوله: والمعروف من الأخباريّين هنا موافقة...[١].

أقول: وقد صرّح جماعة أنّ العمل بأصل البراءة في المقام اتّفاقي حتّى من الأخباريّين أيضاً، وممّن صرّح بذلك الشيخ الحرّ العاملي رحمه الله في الوسائل[٢] والفصول المهمّة[٣]، ومنهم السيّد الجزائري رحمه الله في زهر الربيع[٤]، ومنهم السيّد الصدر[٥] والمحقّق القمّي رحمه الله[٦].

بل ادّعى عليه الإجماع صريحاً بعض الأفاضل من المعاصرين[٧] على ما حكاه عنه بعض تلامذته، ثمّ قال - على ما حكي عنه - : «إنّه لا ينافيه نسبة المحقّق الاحتياط بقولٍ مطلق إلى جماعة بعد عدم معروفيّة القائل به سيّما مع احتمال كونه من العامّة، وعلى تقدير وجود القائل به من الخاصّة

---

(١) فرائد الأُصول: ١٤١/٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٦٣/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ذيل الحديث ٣٣.

(٣) الفصول المهمّة: ٦٣٩/١، ب ٤٩، ذيل الحديث ٥.

(٤) يُنظر زهر الربيع: ٤٥٩.

(٥) شرح الوافية، للسيّد الصدر (مخطوط، نسخة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي): الورقة ٧٣-٧٦، ٨٢-٨٦، ويُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٥٥.

(٦) القوانين المحكمة: ٤٠/٣-٤٧، ٦٤.

(٧) هو الفاضل الإيرواني رحمه الله. [منه]

فهو منقرض وقول الإمام لا ينقرض، فيحصل القطع بأنّ القول بذلك لم يكن من الإمام عليه السلام»[١].

وممّن حُكي عنه نسبة الخلاف إلى بعض الأخباريّة هو المحقّق الشريف[٢]، والفاضل النراقي في المناهج[٣] حاكياً لها عن والده في جامعة الأُصول[٤].

ويمكن أن يكون المخالف في المسألة في كلامهما هو المحدّث الأسترآبادي[٥] والمحدّث البحراني[٦]، فمن جهة عدم الاعتناء بشأنهما لم يكن خلافهما مضرّاً بالإجماع المنقول عن هؤلاء الجماعة.

ولأجل ذلك لم يتعرّض لخلافهما السيّد الصدر والمحقّق القمّي رحمه الله وغيرهما ممّن تأخّر عن هذين المحدّثين.

ويمكن أن يكون دعوى الإجماع عنهم - قدّس سرّهم - بملاحظة الأعصار السابقة، وإنّما الخلاف حدث بعد زمن الشيخ الحرّ العاملي، وإلّا لو كان الخلاف موجوداً في تلك الأزمنة أيضاً لما خفي ذلك عن الشيخ الحاكي للإجماع.

وعلى تقدير وجود المخالف تصير المسألة ذات قولين:

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٥٥.

(٢) يُنظر وسيلة الوسائل: ٢٠٥.

(٣) يُنظر وسيلة الوسائل: ٢٠٥.

(٤) جامعة الأُصول: ١١٩.

(٥) يُنظر الفوائد المدنيّة: ٢٧٨-٢٨٠.

(٦) يُنظر: الحدائق الناضرة: ٧٠/١، الدرر النجفية: ١٩٩/٢.

البراءة، كما هو مذهب المجتهدين قاطبة، وكثير من الأخباريّين كما صرّح به الشيخ الحرّ العاملي رحمه الله في باب القضاء من الوسائل[١] على ما حكاه عنه المصنّف في العبارة[٢].

و**الاحتياط** كما صرّح به المحقّق رحمه الله في المعارج[٣].

بل يظهر منه تثليث الأقوال في المسألة، ثالثها: التفصيل الّذي ذكره في الشبهة التحريميّة وهو التفصيل بين ما يعمّ به البلوى فالبراءة وغيره فالاحتياط[٤].

ولكنّا قد ذكرنا سابقاً أنّ هذا التفصيل من المحقّق رحمه الله إنّما هو في عدم الدليل لا في مسألة أصل البراءة[٥]، فالنسبة في غير محلّها.

وليعلم أنّ محلّ النزاع في هذه المسألة إنّما هو بالنسبة إلى الحكم الظاهريّ لا الواقعيّ، فمراد من قال بالبراءة فيها إنّما هو نفي الحكم في الظاهر لا نفي الحكم الواقعيّ، وإن كان قد يوهم إرادة الثاني أمران:

أحدهما: ما وقع في كلمات بعضهم من اعتبار أصل البراءة من باب الظنّ[٦]؛ فإنّ ذلك يعطي كون مرادهم نفي الحكم الواقعيّ من جهة كون الظنّ ناظراً إلى الواقع فيحصل من أصل البراءة حينئذٍ الظنّ بانتفاء

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦٣/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ذيل ح ٣٣.

(٢) فرائد الأُصول: ١٤٢/٢.

(٣) يُنظر معارج الأُصول: ٢١٦.

(٤) المعتبر: ٣٢/١.

(٥) يُنظر تعليقة رقم ١٧٨.

(٦) يُنظر بحر الفوائد: ٤٠٤/٤.

الحكم الواقعيّ.

وثانيهما: ما نسب إلى المحقّق من اختياره التفصيل المذكور في أصل البراءة؛ فإنّ حكمه باعتبار أصل البراءة فيما يعمّ به البلوى إنّما هو من جهة أنّ العادة تقتضي فيه بالاطّلاع على الدليل لو كان، فعدم الوقوف عليه دليل على انتفاء الحكم في الواقع.

ولكن يندفع الأوّل: بأنّهم يتمسّكون للبراءة فيها بقبح التكليف بلا بيان، وهي قاعدة عقليّة قطعيّة لا يتصوّر الظنّ فيها، وقد عرفت أنّ مؤدّاها ليس إلّا انتفاء الحكم في مرحلة الظاهر، وعلى هذا فلا بدّ أن يكون إقحام الظنّ في كلماتهم بالنسبة إليهم من باب المسامحة.

ومن هنا يعلم أنّ ما ذكره المحدّث الأسترآبادي من التمسّك في نفي البراءة بعدم خلوّ الوقائع عن الحكم الواقعيّ ليس في محلّه، وأنّه غفل عن مراد القوم فحسب أنّهم أرادوا نفي الحكم الواقعيّ به.

ويندفع الثاني: بما ذكرنا آنفاً من عدم صحّة النسبة؛ فإنّ المحقّق قد ذكر التفصيل المذكور في أصالة عدم الدليل لا في أصل البراءة، فتدبّر.

كلام المحدّث البحراني

[٢٤٠] قوله: لكنّه ﷺ في مسألة وجوب الاحتياط قال:...[1].

أقول: غرضه ﷺ من نقل هذه العبارة عن المحدّث البحراني ﷺ بيان وجود المخالف في المسألة من الأخباريّين، ولكن قال بعض الأساتيذ

---

(١) فرائد الأُصول: ١٤٣/٢.

- سلّمه الله -[١]: «إنّ كلام المحدّث المذكور غير دالّ على الخلاف؛ لأنّه وإن حكم بوجوب الاحتياط عند دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب، إلّا أنّه لا يناقض كلامه المتقدّم في الشبهة الوجوبيّة:

إمّا من جهة أنّ مراده من الاستحباب مطلق التنزيه ومن الوجوب مطلق الإلزام، وحينئذٍ يصير هذا الكلام أعمّ من السابق؛ لشموله التحريميّة والوجوبيّة كليهما واختصاص السابق بالوجوبيّة الّتي لا نصّ فيها، فيحمل العامّ حينئذٍ على الخاصّ، فيقال: إنّ المراد من العامّ وجوب الاحتياط في خصوص الشبهة التحريميّة مطلقاً، ويبقى الخاصّ مندرجاً تحت الإجماع على البراءة في الوجوبيّة.

وإمّا من جهة اختصاص وجوب الاحتياط عند الدوران بين الواجب والاستحباب بصورة إجمال النصّ كما فرضه، وفي غيره وإن كان كلامه أيضاً صريحاً في وجوب الاحتياط فيه إلّا أنّه ليس صريحاً في الحكم به عند الدوران بين الوجوب والاستحباب، بل يحتمل اختصاصه بالتحريميّة منه فقط، وحينئذٍ يرتفع التناقض بين كلاميه»[٢].

هذا، ولا يخفى عليك: أنّ ما ذكره الأستاذ - سلّمه الله - خلاف ظاهر كلام المحدّث المذكور.

والأولى أن يقال: إنّ وجود المخالف في المسألة وإن كان ظاهر كلام المحقّق في المعارج كما عرفت - حيث نسب القول بالاحتياط فيها

---

(١) وهو المحقّق الميرزا حبيب الله الرشتي.

(٢) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢٠٧.

إلى جماعة - إلّا أنّ القائل به غير معروف، وعلى تقدير وجود القائل به في الأعصار القديمة فهو منقرض فلا يضرّ بالإجماع المدّعى على البراءة.

وأمّا بالنسبة إلى الأعصار المتأخّرة عن زمن الشيخ الحرّ العاملي رحمه الله وإن كان المخالف موجوداً فيها كالمحدّث الأسترآبادي[١] - كما يدلّ عليه كلامه الآتي[٢] - وكذا صاحب كتاب الهداية[٣] من الأخباريّين، إلّا أنّهما من جهة عدم الاعتناء بشأنهما لا يضرّ مخالفتهما للإجماع.

مع أنّ كلام الأسترآبادي مضطربٌ غير صريح في المخالفة، بل يمكن توجيهه بما لا ينافي مذهب المجتهدين كما ستأتي الإشارة إليه عند تعرّض المصنّف لكلامه[٤].

وأمّا ما ذكره المحدّث البحراني من الحكم بالاحتياط فيما لا نصّ فيه من الشبهة الوجوبيّة وإن كان مناقضاً لكلامه السابق هنا، إلّا أنّه يمكن رفع التناقض بين كلاميه، بأنّ حكمه بوجوب الاحتياط فيها ليس على نحو القطع بحيث يكون قائلاً به وجعله مذهباً له كما هو ظاهر كلامه الآتي[٥]، فتأمّل.

---

(١) الفوائد المدنيّة: ٢٧٨-٢٨٠.

(٢) الفوائد المدنيّة: ٣٣٤.

(٣) يُنظر: هداية الأبرار: ٢٢٣، وسيلة الوسائل: ٢٠٥.

(٤) يأتي في تعليقة رقم ٢٤١.

(٥) يأتي في تعليقة رقم ٢٤٥.

كلام المحدّث الأسترآبادي

[٢٤١] قوله: وممّن يظهر منه وجوب الاحتياط...[١].

أقول: وقد أُورد عليه: بمنع ظهور كلامه في المخالفة؛ وذلك لأنّ المذكور في كلامه من أوّله إلى آخره[٢] أمورٍ ثلاثة:

أحدها: حكم الأشياء قبل ورود الشرع.

وثانيها: حكمها بعده وبعد إكمال الدين والعلم الإجمالي بالتكليف.

وثالثها: حكمها بملاحظة ورود بعض الأخبار، فحكم بالبراءة في الأوّل والاحتياط في الثاني، وفَرَضَ الثالث في الشبهة الوجوبيّة بقرينة قوله: «ولو كان الأمر ظاهراً في الندب...» ؛ فإنّه - كما ترى - نصّ في الشبهة الوجوبيّة التكليفيّة، فحكم فيها بالاحتياط فيما إذا ورد فيه الأمر قطعاً لكنّه مجمل بأحد أسباب الإجمال بحيث يتساوي فيه احتمال الوجوب والاستحباب، فيكون الشك حينئذٍ ناشئاً عن إجمال الدليل، وحَكَمَ بالبراءة فيما إذا ورد فيه رواية ضعيفة غير معتبرة، فيكون الشك حينئذٍ ناشئاً عن فقد النصّ، وتَمَسَّك للبراءة فيها بحديث الحجب والرفع.

ولا ريب أنّ حكمه بالاحتياط عموماً في الأشياء بعد ورود الشرع لا ينافي الحكم بالبراءة في الشبهة الوجوبيّة لحديثي الحجب والرفع، فنسبة الخلاف إليه حينئذٍ في هذه المسألة في غير محلّها، بل ظاهر كلامه - كما عرفت - هو الحكم بالبراءة في الشبهة الوجوبيّة.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٤٤/٢.

(٢) يُنظر: الفوائد المدنيّة: ٢٧٨-٢٨٠، ٣٣٤، فرائد الأُصول: ١٤٦/٢-١٤٧.

هكذا ذكره بعض الأساتيذ[١]، ولكن فيه تأمّل كما لا يخفى وجهه على من تدبّر في كلام المحدّث المذكور.

[٢٤٢] قوله: إنّما يتمّ عند الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح...[٢].

أقول: حاصله: أنّا إن قلنا بأنّ الحسن والقبح في الأشياء ذاتيّان - بمعنى عدم إمكان تخلّفهما عنها عقلاً، بأن تكون الأشياء علّة لهما كالنار بالنسبة إلى الحرارة، أو ملزومة لهما كالأربعة بالنسبة إلى الزوجيّة - فلا يمكن القول بالبراءة الأصليّة؛ فإنّهما ملازمان بهذا المعنى للأحكام التكليفيّة، فيلزمه القول بالوجوب أو الحرمة الذاتيّين كلّ في مورده، فحينئذٍ لا يتفاوت الحال بين إكمال الشريعة وعدمه.

وإن قلنا بمقالة الأشعري - من إنكار الحسن والقبح العقليّين رأساً - فيجوز التمسّك بالبراءة الأصليّة قبل إكمال الشريعة؛ إذ الفرض أنّه لا مصلحة ولا مفسدة في الأشياء عقلاً ولا بيان من الشارع فيها فرضاً، فلا مانع عن ارتكابها عقلاً وشرعاً.

وكذا لو قلنا بهما لكن لا بالمعنى الأوّل، بل بمعنى أنّ ذات الأشياء بنفسها مقتضية لهما وإن أمكن تخلّفهما عنها؛ لوجود مانع أو بعض المرجّحات كالنفع اللاحق للكذب والضرر اللاحق للصدق مثلاً، أو بمعنى أنّ الأشياء في مرتبة الذات خالية عنهما منتظرة لما يلحقها من الوجوه والاعتبارات فتتّصف بعد اللحوق بالحسن في بعض الموارد

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٠٧.

(٢) فرائد الأُصول: ١٤٥/٢.

وبالقبح في بعض آخر، كما يقول به القائل بكونهما بالوجوه والاعتبارات؛ فإنّه على أحد هذين الوجهين لا مانع من التمسّك بالبراءة قبل إكمال الشريعة؛ لعدم التلازم بينهما على كلّ من الوجهين وبين الوجوب والحرمة الشرعيّين، فلا يكون الوجوب والحرمة حينئذٍ ذاتيّين.

نعم، بعد إكمال الشريعة لا معنى للتمسّك بالبراءة؛ لما أشار إليه، فتأمّل.

[٢٤٣] قوله: ومن المعلوم بطلان هذا المقال...[١].

أقول: وجه البطلان: اختلاف طبائع الأجسام من حيث الخفّة والثقالة واللطافة والكثافة؛ فإنّ ميل طبيعة الحجر مثلاً إلى السفل أقوى وأشدّ من ميل طبيعة القطن مثلاً إليه، كما أنّ ميل طبيعة النار إلى العلوّ أقوى وأشدّ من ميل طبيعة الهواء إليه، وهكذا سائر الأجسام.

[٢٤٤] قوله: وهذا لا دخل له بإكمال الدين...[٢].

أقول: وذلك لما عرفت من أنّ الغرض من إجراء أصل البراءة هو نفي العقاب والمؤاخذة دون إدراك المصالح الكامنة، ومع فرض عدم البيان يحكم العقل حكماً قطعيّاً بعدم العقاب.

وهذا - كما ترى - ممّا لا يتفاوت الحال فيه بين القول بإكمال الشريعة وعدمه، ولا بين كون الحسن والقبح عقليّين وعدمه، ولا بين كون

---

(١) فرائد الأُصول: ١٤٥/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١٤٧/٢.

الوجوب والحرمة ذاتيّين وعدمه، بل المناط فيه هو جهل المكلّف وعلمه، والتخلّف عن درك المصالح الكامنة ومخالفة الواقع غير قادح في ذلك، فتدبّر.

[٢٤٥] قوله: والعمدة فيما ذكره هذا المحدّث تخيّله أنّ مذهب المجتهدين...[١].

أقول: ومنشأ استفادة المصنّف ﷺ هذا التخيّل من المحدّث المذكور هو تمسّكه في نفي البراءة بعدم خلوّ الوقائع من الحكم الواقعيّ، حيث قال: «ولمّا أبطلنا جواز التمسّك بها في المقامين؛ لِعلمنا بأنّ الله أكمل لنا ديناً وعلمنا بأنّ كلّ واقعةٍ نحتاج إليها ورد فيها خطاب قطعي من الله...»[٢].

فيندفع حينئذٍ ما أورد بعضهم على المصنّف من منع استفادة هذا التخيّل من كلمات المحدّث المزبور وعدم إشعار شيء من كلماته بذلك.

[٢٤٦] قوله: خصوصاً في المقام...[٣].

أقول: وجه عدم حصول الظنّ من الاستصحاب في المقام أمران:

أحدهما: استبعاد كون ما جاء به النبيّ ﷺ في جميع الموارد المشكوكة على طبق البراءة، بأن يكون المظنون في جميع الموارد هو براءة الذمّة عن الحكم، بل التمسّك بالأُصول إنّما هو من باب التعبّد ولا يحصل من شيء

---

(١) فرائد الأُصول: ١٤٧/٢.

(٢) يُنظر الفوائد المدنيّة: ٢٨٠.

(٣) فرائد الأُصول: ١٤٨/٢.

منها الظنّ، وعلى تقدير حصول الظنّ منها لا دليل على اعتبار هذا الظنّ حسبما ذكره المصنّف.

وثانيهما: أنّ أغلب ما جاء به الشارع إنّما يكون على خلاف البراءة من الأحكام الأربعة الاقتضائيّة والأحكام الوضعيّة بناءً على كونها مجعولة، ومعه كيف يحصل الظنّ في الموارد المشكوكة بالبراءة؟! فتأمّل.

[تنبيهات المسألة الأُولى]

[التنبيه الثاني]

[رجحان الاحتياط وترتّب الثواب عليه]

[٢٤٧] قوله: لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل...[1].

أقول: هذا الكلام إشارة إلى بيان مشروعيّة الاحتياط واستحبابه في الشبهات الحكميّة بعد ما كان الأصل فيها هو البراءة.

وتوضيح الكلام في هذا المقام أن يقال: إنّ هنا مقامين:

أحدهما: في بيان حسن الاحتياط ورجحانه عقلاً، بمعنى أنّ العقل هل يحكم في الشبهة الوجوبيّة بالاحتياط ويستقلّ بإدراك حسنه؛ لاحتمال كون الفعل المحتمل الوجوب مطلوباً ومحبوباً عند الله تعالى، وكونه أوقى لنفسه عن مخالفة أمره تعالى والخروج عن طاعته وإن لم يكن حاكماً بوجوبه ولم يستقلّ بإدراك الحسن الملزم فيه، أم لا يحكم بذلك؟

وثانيهما: أنّه على تقدير حكم العقل واستقلاله في إدراك حسن الاحتياط في الجملة، هل يثبت به الاستحباب الشرعي؟ بأن يحكم بالملازمة بين الحسن العقلي والحكم الشرعي، فيثبت الاستحباب الشرعي ويحكم على الفعل المحتمل الوجوب بكونه بملاحظة احتمال المحبوبيّة ومبغوضيّة

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/١٥٠.

الترك مستحبّاً شرعيّاً أم لا؟

أمّا الكلام في المقام الأوّل: فممّا لا إشكال فيه؛ ضرورة أنّ العقل حاكم بحسن الاحتياط الغير البالغ حدّ اللزوم؛ فإنّه وإن لم يحكم بوجوبه ولم يستقلّ بإدراك الحسن الملزم فيه إلّا أنّه يستقلّ بإدراك حسنه في الجملة، وهو الّذي يعبّر عنه بالرجحان كما في عبارة المصنّف، وهذا المعنى ما اشتهر من أنّ الاحتياط حسن في كلّ حال.

ولكنّ المخالف في ذلك جماعة، منهم المدقّق الشيرواني وشيخنا البهائي وتلميذه ابن خاتون والمحقّق السبزواري على ما حكي عنهم[1]؛ حيث ذهبوا إلى عدم مشروعيّة الاحتياط في المسألة وأنّه بدعة وتشريع محرّم، واستندوا في ذلك بأنّ العبادة بدون الأمر تشريع، وحيث لا نعلم وجوده هنا نشك في عباديّته فيكون الإتيان به بعنوان العبادة بدعة وتشريعاً، فيكون الاحتياط حينئذٍ محرّماً.

وفيه: أنّه لا شبهة في أنّ التشريع عبارة إمّا عن إدخال ما ليس من الدين في الدين، أو إدخال ما لم يعلم أنّه من الدين في الدين على اختلاف في تفسيره، وعلى التقديرين فلا شبهة في أنّ حرمته عقلاً وشرعاً من جهة كونه افتراءً وكذباً، وإلّا فليس هو بنفسه عنواناً مذكوراً في الكتاب والسنّة.

ولا شبهة في أنّ المتّصف به هو الأقوال والأخبار؛ ضرورة أنّ الصدق والكذب من الأوصاف العارضة لهما دون الأفعال، فهو في الحقيقة عبارة

---

(١) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢٠٨.

عن الحكم بخلاف ما أنزل الله، وتحقّقه في الأقوال ممّا لا إشكال فيه، وذلك بأن يقال: «إنّ الشيء الفلاني واجب» مع أنّه ليس كذلك في الواقع؛ حيث إنّ القول به ظاهر في الإخبار، فيفهم المخاطب بمجرّد سماعه ما هو مدلوله من إدخال الشيء الفلاني في الدين، سواء كان المتكلّم عالماً بعدم كونه من الدين أو شاكاً فيه، بل ولو كان عالماً بخلافه، فيتّصف لذلك بالكذب.

وأمّا الأفعال فمن جهة عدم صراحتها في الإخبار وصلاحية وقوعها على جهاتٍ شتّى لا يتّصف بالتشريع إلّا لتضمّنها الإخبار، فيكون اتّصافها به من جهة الدواعي الباعثة على إيجادها.

فإن كان هو التعبّد وكونه ديناً وعبادة فلا إشكال في اتّصافها به؛ من جهة تضمّنها الإخبار بكون الشيء الفلاني من الدين، كما لا شبهة في حرمته؛ لكونه كذباً وافتراء.

وإن كان غيره - كالتعليم ونحوه - فلا إشكال في عدم اتّصافها به؛ من جهة عدم تضمّنها الإخبار حينئذٍ، ولا دليل على حرمتها وإن كانت على خلاف الواقع.

وحيث إنّ الاحتياط من قبيل الأفعال فاتّصافه به تابع للغرض والداعي، ولا ريب أنّه ليس إلّا الإتيان برجاء الواقع واحتمال كونه منه، فلا وجه لحرمته، بل لا يمكن تعقّل التشريع فيه بعد وضوح المباينة بين مفهوميهما؛ من جهة كونه عبارة عن الإتيان برجاء الواقع، والتشريع إدخال ما ليس من الدين في الدين، فتدبّر.

وأمّا المقام الثاني: فقد أشار إليه بقوله:

[٢٤٨] قوله: والظاهر ترتّب الثواب عليه إذا أتى به بداعي احتمال المحبوبيّة...[١].

أقول: ويمكن الالتزام بالاستحباب الشرعي بوجوهٍ:

أحدها: أنّه بعد ما ثبت حكم العقل بحُسن الاحتياط واستقلاله بإدراك حسنه في الجملة وكون الإتيان بما احتمل كونه محبوباً للشارع حسناً عند العقل، فيثبت به الاستحباب الشرعي بحكم الملازمة القطعيّة بين الحسن العقلي والحكم الشرعي.

وثانيها: حسن الانقياد الّذي هو أيضاً حكم عقليّ؛ فإنّ الانقياد للمولى الّذي هو عبارة عن تعريض النفس لإطاعته وموافقة أوامره ونواهيه حسنٌ لذاته، على معنى استحقاق فاعله المدح، فيصير عروض ذلك للفعل المحتمل الوجوب المأتيّ به لرجاء كونه محبوباً للشارع مقتضياً لحُسن ذلك الفعل؛ باعتبار كون الإتيان به على الوجه المذكور تعريضاً للنفس لإطاعته تعالى فيصير حَسناً، كما يصير الكذب حَسناً بعروض جهة النفع له، وضرب اليتيم بعروض جهة التأديب، ثمّ يثبت له الاستحباب الشرعي بحكم الملازمة على ما أشرنا إليه.

وثالثها: ما ورد من الأخبار المستفيضة في من بلغه ثواب على عمل[٢] القاضية باستحبابه إذا أتى به التماس ذلك الثواب، وظاهرٌ أنّ الإتيان بما

---

(١) فرائد الأُصول: ١٥٠/٢.

(٢) يُنظر وسائل الشيعة: ٨٠/١، ب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، ب استحباب الإتيان بكلّ عملٍ مشروع روي له ثواب عنهم عليهم السلام.

احتمل كونه مطلوباً لرجاء المطلوبيّة عملٌ يعمل به التماس الثواب اللازم للوجوب المحتمل البالغ إلينا، فتشمله الأخبار المشار إليها؛ بناءً على شمولها لمطلق احتمال المطلوبيّة والرجحان، خصوصاً إذا استند إلى روايةٍ ضعيفة كما هو القدر المتيقّن من مورد تلك الأخبار، أو إلى فتوى الفقيه أيضاً كما يندرج ذلك أيضاً في موردها على الأقوى، وكون دلالتها على الاستحباب من باب التأسيس، على معنى كون مفادها حكماً كبرويّاً لموضوعٍ أحرزه بلوغ المطلوبيّة والرجحان ولو لمجرّد الاحتمال الغير المستند إلى روايةٍ ولا إلى فتوى فقيهٍ، لا من باب تأكيد الاستحباب البالغ إلينا الّذي تقتضيه الأمور الضعيفة المذكورة، على معنى دلالتها على اعتباره وكشفها عن أنّ الشارع قرّره وأخذه حكماً للفعل المذكور الّذي يؤتى به على الوجه المذكور، أو على تخصيص الاستدلال بها بصورةٍ واحدة من صور المسألة وهو ما دار الأمر فيه بين الوجوب والاستحباب فيؤخذ بذلك الاستحباب المحتمل ويحكم بكونه حكماً شرعيّاً، تمسّكاً بها، وإن قلنا بكون دلالتها على وجه التأكيد.

هذا، ولكنّ الإنصاف: أنّ إثبات الاستحباب بتلك الوجوه المذكورة في غاية الإشكال، بل محلّ منع.

أمّا الوجه الأوّل: فلأنّ الاحتياط في جميع موارده طريق إلى إدراك الواقع فيكون حسنه غيريّاً لا يؤثّر في حسن المحتاط به لنفسه إن لم يكن بحسب الواقع في نفسه حسناً، فلا يكون مؤثّراً في حدوث حكمٍ شرعي في ذلك الفعل لو لم يكن حكمه الواقعيّ المجعول هو الوجوب أو الاستحباب، وإن أخذ الفعل مقيّداً بكون الإتيان به على وجه الاحتياط

لمجرّد المطلوبيّة، حتّى أنّه لو فرضنا في مورد حكم العقل بحسنه أمر الشارع به أيضاً صريحاً كان إرشاديّاً محضاً قصد به مصلحة عدم الوقوع في مخالفة محبوب الشارع ومطلوبه.

وقد عرفت مراراً أنّ الأمر الإرشادي لا يترتّب على موافقته ومخالفته أزيد ممّا يترتّب على موافقة الواقع ومخالفته، فعلى تقدير عدم كون الفعل المحتاط به محبوباً لله تعالى بحسب الواقع فالاحتياط اللاحق به لا يعطيه المحبوبيّة، كما أنّه على تقدير كونه بحسب الواقع محبوباً له تعالى على وجه مبغوضيّة الترك فالاحتياط اللاحق به لا يوجب فيه المحبوبيّة على وجه عدم مبغوضيّة الترك ليتمّ به الاستحباب الشرعي الّذي هو مناط ترتّب الثواب على وجه الاستحقاق باعتبار الفعل من حيث هو.

ودعوى: كون رجحان الاحتياط بالفعل إذا أتى به لداعي احتمال المحبوبيّة ممّا يؤثّر في ترتّب الثواب عليه حتّى فيما احتمل إباحته بل كراهته أيضاً، ولا ريب أنّ ترتّب الثواب على الفعل من آيات محبوبيّته ولا نعني من الاستحباب الشرعي إلّا هذا.

مدفوعةٌ: بأنّ هذا الثواب على تقدير تسليمه لا يترتّب على الفعل المحتاط به، بل إنّما يترتّب على عنوان الاحتياط بحسب النيّة باعتبار ما تضمّنه من نيّة الخير وقصد الحسنة، وقد ورد في عدّة من الأخبار المستفيضة: «أنّ نيّة الحسنة تكتب حسنة»[1].

---

(١) منها ما في الكافي: ٢٤١/٤، ب ١٩٣، ح ١، تفسير العيّاشي: ٣٨٧/١، وسائل الشيعة: ٥١/١، ب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٦-٨.

هذا، مع إمكان منع ترتّب الثواب على تقدير عدم مصادفة الاحتياط المحبوبيّة الواقعيّة؛ لأنّ العقل غير مستقلّ بإدراكه كاستقلاله في إدراك حسنه الذاتي.

فإن قلت: لولا ثبوت الاستحباب بالاحتياط يلزم عدم صحّة الصلاة إذا أتيت بقصد الاحتياط، وكذا غيرها ممّا كان من قبيل العبادات؛ وذلك لاشتراط صحّة العبادات بنيّة التقرّب وقصد الامتثال وهو فرع الأمر الغير المحرز في المقام مطلقاً، أمّا الأمر الواقعيّ؛ فلفرض عدم العلم به، وأمّا الأمر الظاهريّ؛ فلفرض عدم ثبوته وحدوثه بمجرّد الاحتياط.

ولعلّ الالتزام بعدم الصحّة خلاف ما استقرّت عليه سيرة العلماء الصالحين - فتوىً وعملاً - في جميع الأعصار والأمصار على إعادة العبادات لمجرّد الخروج عن مخالفة النصوص الغير المعتبرة والأقوال الشاذّة النادرة.

قلت: إنّ معنى الاحتياط في العبادات هو الإتيان بها لرجاء كونها مأموراً بها امتثالاً لذلك الأمر المرجوّ، وهذا يكفي في تحقّق النيّة المعتبرة في العبادة، فإن صادفت هذه النيّة للأمر الواقعيّ صحّت العبادة المأتيّ بها على معنى موافقة الأمر، وإلّا لم تصحّ بهذا المعنى ولا يلزم بذلك التشريع المحرّم؛ لأنّ النيّة المذكورة وإن لم تؤثّر في هذه الصورة في صحّة العبادة إلّا أنّها تؤثّر في خروجها عن عنوان التشريع، وعلى هذا التفصيل مبنى سيرة العلماء في إعادة العبادات.

وبالجملة، الإتيان بالفعل لاحتمال الأمر إيجاباً أو ندباً ممّا يخرجه عن عنوان التشريع؛ ولذا يقال: إنّ قاعدة الاحتياط واردة على

قاعدة التشريع.

وأمّا الوجه الثاني من وجوه إثبات الاستحباب الشرعي: فهو أيضاً ممّا يشكل إثبات الاستحباب الشرعي به؛ لأنّ غاية ما يترتّب على الانقياد إنّما هو حسن الفاعل؛ لأنّ الانقياد وصف فيه، والمقصود إثبات الحسن في الفعل المنقاد به؛ لأنّه مناط الاستحباب.

وقد يتوهّم: أنّ حُسن الفاعل معناه استحقاق الفاعل من حيث إنّه فاعل للمدح، ولا يستحقّ الفاعل للمدح إلّا لفعله، فيكون حَسناً، على معنى كونه بحيث يوجب في فاعله استحقاق المدح.

ولكنّه مدفوعٌ: [بـ]ـأنّ الفعل المأخوذ في معنى الحسن والقبح أعمّ من أن يكون من صفات النفس أو من أفعال الجوارح؛ ولذا يقال: إنّ العلم أو الشجاعة أو السخاوة أو التوكل حَسن، على معنى كونه بحيث يوجب في فاعله استحقاق المدح.

والانقياد أيضاً من قبيل الفعل بهذا المعنى؛ لأنّه عبارة عن كون العبد مع مولاه في مقام الإطاعة وهو منشأ للفعل المنقاد به.

وغاية ما يسلّم هنا استحقاق فاعل الانقياد من حيث إنّه فاعله المدح، فيكون الانقياد حَسناً على معنى كونه بحيث أوجب في فاعله استحقاق المدح، ولا يلزم بذلك استحقاقه المدح أيضاً من حيث إنّه فاعل للفعل المنقاد به.

ومن الفرق الواضح بين ما قيل: «فلان نعم الرجل؛ لأنّه منقاد لمولاه» وما لو قيل: «فلان نعم الرجل؛ لأنّه فعل كذا»، والّذي يصدق لمجرّد

الانقياد هو القضيّة الأُولى، والّذي يثمر في استحباب الفعل المنقاد به إنّما هو صدق القضيّة الثانية، ولا ملازمة بين القضيّتين في الصدق؛ فمن اعتقد كون شيء مطلوباً لمولاه على خلاف الواقع فأتى به انقياداً، صدق به في حقّه القضيّة الأولى دون الثانية.

اللّهم إلّا أن يقال: ليس المراد بالانقياد هنا مجرّد عقد القلب لإطاعة المولى؛ فإنّه عنوان آخر متضمّن للحسن الذاتي المدلول عليه بالعقل والنقل، ومرجعه إلى نيّة الخير وقصد الحسنة، بل المراد به تعريض النفس في الخارج لإطاعة المولى، وهذا أيضاً حسنٌ لذاته باستقلال من العقل، غير أنّه لا يدخل في ظرف الخارج إلّا في ضمن فعلٍ خاصّ، فإن صادف ذلك واجباً أو مندوباً واقعيّاً اجتمع فيه حُسنان:

أحدهما: ما يستند إلى ذات الفعل.

والآخر: ما يستند إلى هذا العنوان العامّ المجامع له، وإن صادف ما احتمل كونه واجباً أو مندوباً مع عدم كونه كذلك في الواقع حصل فيه الحُسن العرضي باعتبار العنوان العامّ المجامع له.

ولكنّه يدفع: بأنّ الإطاعة مفهوم منتزع من متعلّق الأمر والنهي باعتبار ما يلحقه من الموافقة، كما أنّ المعصية عبارة عن مفهوم منتزع عن متعلّقها باعتبار ما يلحقه من المخالفة، وتعريض النفس للإطاعة ليس له محصّل إلّا حمل الجوارح على فعلٍ خاصّ لداعي الإطاعة، وحسنه إنّما يكون باعتبار صدق عنوان الإطاعة عليه وهي تابعة للأمر أو النهي، وإلّا فلا موافقة [للأمر] والنهي، فلا مخالفة لهما فلا إطاعة ولا معصية،

فتعريض النفس للإطاعة ما لم يكن أمر هنالك لا يتّصف بحسن إلّا باعتبار المعنى النفساني وهو حُسن في الفاعل، ولا يؤثّر في حُسن الفعل الّذي يحصل في ضمنه لداعي الأمر الاحتمالي إيجاباً أو ندباً.

وقد يقال في إثبات صحّة القول بالاستحباب: إنّ الإتيان بما احتمل المطلوبيّة بداعي احتمال المطلوبيّة ممّا استقلّ العقل بإدراك حسنه ورحجانه الغير البالغ حدّ المنع من النقيض، فيكشف ذلك عن المحبوبيّة في نظر المولى ولا سيّما الشارع الّذي كثر في أوامره ما يقصد به مجرّد تكميل النفس والتقرّب وإن كان الفعل معه خالياً عن سائر المصالح والخواصّ، ولا نعني من الاستحباب الشرعي إلّا هذا المعنى.

وإن شئت إثبات الكراهة الشرعيّة أيضاً بهذه الطريقة فتعمّ المقال بالقياس إلى ترك كلّ ما احتمل كون تركه مطلوباً للمولى؛ فإنّ هذا الترك أيضاً حيثما حصل بداعي احتمال المطلوبيّة - أعني التمسّك بأخبار من بلغ - فالعقل مستقلّ بإدراك حسنه واستحقاق فاعله المدح، ويكشف ذلك عن محبوبيّة ذلك الترك للمولى، ولا نعني من الكراهة إلّا هذا المعنى.

ولا فرق في احتمال المطلوبيّة المأخوذ في عنوان هذين القسمين بين احتمال الطلب الحتمي أو غيره، فالاستحباب يثبت بحكم العقل في كلّ ما احتمل كونه واجباً أو مندوباً ولم يقم على وجوبه أو ندبه دليل معتبر، والكراهة أيضاً تثبت بحكم العقل في كلّ ما احتمل كونه حراماً أو مكروهاً ولم يقم على حرمته أو كراهته دليل معتبر.

فمناط حكم العقل إنّما هو قيام احتمال المطلوبيّة، من غير فرقٍ بين

كونه مستنداً إلى خبرٍ ضعيف أو فتوى فقيه أو غيرهما من الأسباب الغير المعتبرة، ومرجع ما بيّناه إلى إثبات الحسن المستتبع للاستحباب الشرعي للفعل المأتيّ به بداعي احتمال المطلوبيّة.

فظهر: أنّ موضوع الاستحباب الثابت بهذه الطريقة هو الفعل المحتمل للمطلوبيّة المأتيّ به لداعي احتمال المطلوبيّة، فلا يثبت الاستحباب لهذا الفعل من حيث هو، ولا المأتيّ به لا لداعي احتمال المطلوبيّة.

هذا، وربّما يشكل الحال من جهة كون موضوع الاستحباب هو الفعل المأخوذ على الوجه المذكور في مقام الإفتاء؛ لعدم جواز الحكم باستحباب الفعل بقولٍ مطلق، بأن يقال مثلاً: «يستحبّ غسل الجمعة» وأريد به الاستحباب الثابت بالطريقة المذكورة؛ لأنّه إفتاء بالحكم الشرعي في غير موضوعه، فلا بدّ في صحّة هذا الإفتاء من التنبيه على موضوع الحكم أيضاً بأن يقال: «يستحبّ غسل الجمعة لداعي احتمال المطلوبيّة».

مع أنّ هذا البيان غير معهود من المفتين في فتاواهم، فحينئذٍ إمّا أن نقول: بأنّ نحو هذا الاستحباب ممّا لا أصل له عندهم، أو يقال: إنّ بيان موضوعه على الوجه المذكور غير لازم، بل يجوز الاقتصار فيه على ذكر الفعل من دون التعرّض بما أخذ فيه من احتمال المطلوبيّة وكون الداعي إلى فعله احتمال المطلوبيّة.

والأوّل أظهر؛ لتطرّق المنع إلى إثبات حُسن الفعل بالبيان المذكور؛ فإنّ استحقاق الآتي بما احتمل المطلوبيّة بداعي هذا الاحتمال عند العقل للمدح بل الثواب وإن كان مسلّماً، إلّا أنّه لا يكشف عن حسن الفعل

المأتيّ به على هذا الوجه، إلّا إذا كان استحقاقه لها لإتيانه وهو غير واقع[١]، بل الظاهر أنّه يستحقّها لكيفيّة إتيانه وهو كونه بداعي احتمال المطلوبيّة، فإنّه ممّا يكشف عن وصفٍ نفساني ممدوح من حُسن نيّته وطيب سريرته، ومرجعه إلى حُسن الانقياد بالمعنى المتقدّم وهو كون العبد في مقام الإطاعة، فمرجع الحُسن المذكور أيضاً إلى الفاعل لا من حيث فعله بل من حيث وصفه الحسن، وقد عرفت أنّه لا يكفي في ثبوت الاستحباب للفعل، فتأمّل.

وأمّا الوجه الثالث: فسيأتي وجه الإشكال فيه عند تعرّض المصنّف لتلك الأخبار، فانتظر.

[٢٤٩] قوله: والحكم بالثواب هنا أولى...[٢].

أقول: ولعلّ وجه الأولويّة أنّ الثواب مترتّب على عنوان الإطاعة، والإطاعة قد تكون باعتبار الامتثال بالمأمور به الواقعيّ، وقد يكون باعتبار عنوان الانقياد المتحقّق في ضمن الاحتياط بالإتيان بالفعل بداعي احتمال المطلوبيّة كما في المقام، ولا ريب أنّ ترتّب الثواب على الانقياد الّذي هو إطاعة حكميّة أمر مرغوب عند العقلاء كافّة، بخلاف العقاب؛ [فإنّه] مترتّب على مخالفة الواقع لا على ترك الاحتياط فيما احتمل حرمته، وأمّا مخالفة الانقياد فهو كاشف عن سوء السريرة.

---

(١) كذا في الأصل، والأولى: «واضح».

(٢) فرائد الأُصول: ١٥٠/٢.

إلّا أن يقال: إنّ من يقول بالعقاب في ترك الاحتياط إنّما يقول به من باب حرمة التجرّي عنده؛ زعماً منه أنّ مخالفة الاحتياط تجرٍّ على المولى، لا أنّ العقاب مترتّب على نفس مخالفة الأمر بالاحتياط من حيث هو، وبينهما فرق واضح.

وذلك بخلاف الإتيان بما يحتمل مطلوبيّته؛ فإنّ الثواب مترتّب على إطاعة الأمر المولوي المحرز بالعلم أو بالظنّ المعتبر وكلاهما مفقودان على الفرض، وفيه ما لا يخفى، فتدبّر.

الإشكال في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب

[٢٥٠] قوله: وجريانه في العبادات...[1].

أقول: يعني جريان رجحان الاحتياط ومشروعيّته في العبادات بالمعنى الأخصّ، أعني ما يتوقّف صحّتها على قصد القربة.

ولا يخفى عليك: أنّ جعل النزاع في مشروعيّة الاحتياط وإمكانه في العبادات - كما يشهد عليه ما سيذكره من النقض والإبرام - منافٍ لما هو محلّ الكلام في المقام من القول بالاستحباب الّذي عنونه في صدر الكلام، والمغايرة بين العنوانين واضحة.

ويمكن أن يكون الوجه في تغيير العنوان هو: أنّ الحكم باستحباب الاحتياط متوقّف على إمكان الاحتياط في العبادات أوّلاً، كما هو مقتضى ما سيذكره المصنّف من الوجهين، وعلى مشروعيّته وجوازه شرعاً ثانياً، في قبال ما حكي عن جماعة من إنكار شرعيّته؛ نظراً إلى كونه تشريعاً محرّماً

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/١٥٠.

حسبما ذكرنا حاكياً عنهم[١]، فلهذا جعل العنوان أوّلاً إمكان الاحتياط ومشروعيّته، ثمّ يبحث ثانياً عن استحبابه كما سيأتي.

[٢٥١] قوله: بل لا يسمّى ذلك ثواباً...[٢].

أقول: لأنّ الثواب على ما عرّفه المتكلّمون عبارة عن النفع المستحقّ المقارن للتعظيم والإجلال[٣].

وبعبارة أُخرى: أنّ الثواب عبارة عن الجزاء المترتّب على امتثال المأمور به المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً لا الجزاء تفضّلاً، فخرج بالقيد الأوّل وهو المستحَقّ التفضّل، وبالثاني الأجرة على العمل.

ويعتبر في حصول استحقاق النفع على الوجه المذكور كون العمل الّذي يثاب عليه مأموراً به - وجوباً أو ندباً - ليصدق الإطاعة؛ نظراً إلى أنّ الطاعة مشقّة وتحمّلها من غير عوضٍ قبيح، ولأجل ذلك اشترط المتكلّمون في استحقاق الثواب أن يكون الفعل الواجب أو المندوب شاقّاً[٤].

ومن هنا اعتبر فيه أن يكون على وجه التعظيم، كما اعتبر في ضدّه الّذي هو العقاب أن يكون على وجه الإهانة، فلا يصدق الثواب حينئذٍ على أجر المحتاط ولا يسمّى ذلك ثواباً حسبما ذكره المصنّف، وقد قُرّر في

---

(١) تقدّم في تعليقة رقم ٢٤٧.

(٢) فرائد الأُصول: ١٥٠/٢.

(٣) كشف المراد: ٥٥١.

(٤) يُنظر كشف المراد: ٥٥٤.

الكلام أنّه لا يصحّ الابتداء به وإلّا لكان التكليف عبثاً[١]، فتدبّر.

[٢٥٢] قوله: ودعوى أنّ العقل إذا استقلّ...[٢].

أقول: وحاصله: أنّ العقل وإن لم يحكم بوجوب الاحتياط ولم يستقلّ بإدراك الحُسن الملزم فيه إلّا أنّه يستقلّ بإدراك حُسنه في الجملة، وهو الّذي يعبّر عنه بالرجحان، فحينئذٍ يثبت بحكم الملازمة بين الحُسن العقلي والحكم الشرعي الاستحباب وهو المطلوب.

وكذا الحال على تقرير حكم العقل بحُسن الانقياد للمولى، على معنى تعريض النفس لإطاعته وموافقة أوامره ونواهيه؛ حيث إنّه إذا حكم العقل بحُسنه - على معنى استحقاق فاعله المدح - فيثبت به حكم الشرع بحكم الملازمة، فيثبت الاستحباب الشرعي وهذا هو المطلوب.

وطريق دفع هذه الدعوى هو ما أشار إليه المصنّف بقوله: «من أنّ الأمر الشرعي بهذا النحو من الانقياد»[٣].

وملخّصه - على ما أشرنا سابقاً - : أنّ أمر الشارع على طبق حكم العقل بحُسن الاحتياط أو الانقياد للمولى يكون إرشاديّاً محضاً، قصد به مصلحة عدم الوقوع في مخالفة محبوب الشارع ومطلوبه، ومن حكم الأمر الإرشادي أنّه لا يترتّب على موافقته ومخالفته أزيد ممّا يترتّب على موافقة الواقع ومخالفته، فلا إطاعة لهذا الأمر الإرشادي، ولا ينفع في جعل

---

(١) يُنظر كشف المراد: ٥٥١.

(٢) فرائد الأُصول: ١٥١/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ١٥١/٢.

متعلّقه عبادة بحيث يترتّب عليها الثواب الملازم للاستحباب الشرعي.

والسرّ في ذلك: أنّ الأوامر الإرشاديّة - عقليّةً كانت أم شرعيّةً مثل قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾[1] ونحوها - مؤكدات للأوامر المرشد إليها، سواء كانت شرعيّة أو عقليّة، وسواء كانت المرشد إليها قطعيّة كالأوامر الحقيقيّة مثل: «أقيموا الصلاة» ونحوها أو ظنّيّة أو مشكوكة أو موهومة.

وعلى التقادير الثمانية تعبّدية كانت أو توصليّة، فإنّها على أيّ حالٍ تكون الأوامر الإرشاديّة مؤكدة وتابعة للأوامر المرشد إليها في التعبديّة والتوصليّة، فتعبديّة تلك الأوامر موقوفة على تعبديّة هذه الأوامر، فلو توقّف إثبات تعبديّة هذه على تعبديّة تلك لزم الدور، فلا دلالة حينئذٍ في شيء من الأوامر الإرشاديّة على التعبديّة ليحكم لأجلها على شرعيّتها، فضلاً عن الحكم باستحبابها ليترتّب الثواب عليها، فتدبّر.

[٢٥٣] قوله: بل يكفي الإتيان بها لاحتمال كونها محبوباً...[2].

أقول: وذلك لأنّ المكلّف إذا احتمل ورود أمرٍ بفعلٍ فإتيانه لهذا الفعل لا يكون إلّا بقصد التقرّب وإطاعة الأمر المحتمل، بل الإتيان به أقرب إلى التقرّب من الإتيان بما علم مطلوبيّته فيتحقّق قصد التقرّب بقصد امتثال الأمر المحتمل.

---

(١) سورة النور: ٥٤.

(٢) فرائد الأصول: ١٥١/٢، وفيه: «بل يكفي الإتيان به لاحتمال كونه مطلوباً».

هذا، ولكن فيه نظر: أمّا أوّلاً: فلما عرفت من أنّ الأوامر الإرشاديّة لا تقتضي التعبّديّة، والإتيان بالعبادة من جهة اعتبار القربة فيها لا يصحّ إلّا مع إحراز الأمر بها؛ إذ بدونها لا يتحقّق قصد القربة والتقرّب والامتثال، فالاحتياط فيها غير ممكن؛ إذ الاحتياط عبارة عن إحراز الواقع على ما هو عليه من الأجزاء والشرائط، ومن المعلوم أنّ من جملتها قصد القربة وهو غير محرز؛ من جهة عدم إحراز الأمر.

وأمّا ثانياً: فلأنّه مستلزم للقول بسقوط الجزم في النيّة والحكم بصحّة عبادة الجاهل المتزلزل في مطلوبيّة عبادته.

وقد يدفع الأخير بأحد الأمرين: أحدهما: ما ذكره بعض الأساتيذ من التفصيل بين أن يكون منشأ التزلزل والاشتباه في وجود الأمر ونفس المطلوبيّة كما في المقام، وبين ما كان منشأ الاشتباه هو الشك في تحقّق الامتثال بهذا الفعل المجهول بعد القطع بثبوت التكليف، بعدم اعتبار الجزم في الأوّل واعتباره في الثاني[1].

وفيه: أنّ ذلك مستلزم للقول بصحّة الصلاة إذا كان المصلّي شاكاً في دخول الوقت؛ نظراً إلى كون شكه ناشئاً عن وجود الأمر بالصلاة، مع أنّ الظاهر اتّفاقهم على الفساد فيه.

وثانيهما: ما ذكره ذلك البعض أيضاً من التفصيل بين صورة التمكن من إحراز الأمر الواقعيّ وامتثاله ولو بالفحص كما في المتزلزل القادر على

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٠٩.

الاستعلام، وبين عدمه كما في المقام، بسقوطه في الثاني دون الأوّل[١].

وحاصله: تقييد أدلّة الجزم بصورة التمكن، وقصد مشروعيّة الاحتياط بصورة التعذّر.

وفيه: أنّه منافٍ لما ذكره في مسألة العلم الإجمالي من جواز الامتثال الإجمالي مع التمكن من العلم التفصيلي، فتأمّل.

[٢٥٤] قوله: لأنّ موضوع التقوى والاحتياط...[٢].

أقول: وحاصله: أنّ الاحتياط إنّما يتحقّق بتحقّق العبادة، وهي موقوفة على تحقّق الإطاعة والامتثال الموقوف على الأمر، فحيث لا أمر فلا إطاعة ولا امتثال، فلا عبادة فلا يتحقّق الاحتياط؛ ضرورة انتفاء المحمول بانتفاء الموضوع وتقدّم الموضوع على المحمول طبعاً، فلا بدّ في الاحتياط بالعبادة من إحراز الأمر السابق؛ لما عرفت من عدم تحقّق العبادة بغير أمر.

وملخّص هذا الكلام هو: أنّ الاحتياط موقوف على تحقّق العبادة وهي على قصد القربة، فلو توقّف قصد القربة على أوامر الاحتياط لزم الدور، فلا بدّ في الاحتياط بالعبادة من إحراز أمرٍ آخر عدا أوامر الاحتياط، فنفس الأمر بالاحتياط غير كافٍ في تحقّق قصد القربة، فتأمّل.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٠٩.

(٢) فرائد الأُصول: ١٥٢/٢.

[٢٥٥] قوله: حيث إنّ قصد القربة ممّا يعتبر في موضوع العبادة...[١].

أقول: وقد أورد عليه: بأنّ قصد القربة ليس على حدّ سائر الشروط والأجزاء الخارجيّة حتّى يعتبر انضمامها إلى سائر الأجزاء وتحقّقه قبل تعلّق الأمر بالفعل، بل هو شرط أو جزء انتزاعي ينتزعه العقل بلحاظ عدم صحّة الفعل وعدم تحقّق الامتثال والإطاعة إلّا به، وإلّا فلا دخل له بنفس المأمور به لا شرطاً ولا شطراً، ولا يقيّد به إطلاق المأمور به، بل حقيقته كون المحرّك والداعي لإتيان الفعل هو التقرّب والامتثال، وهذا كما ترى متأخّر عن الأمر، بل هو من لوازم هيئته لا من لوازم مادّته فضلاً عن كونه قيداً له[٢].

وهذا بخلاف أوامر الاحتياط، ضرورة أنّ الإتيان بالفعل المرشد إليه لا يمكن أن يكون بداعي امتثالها؛ لأنّه ليس من لوازمها؛ حيث إنّها لا تقتضي امتثال أنفسها بل امتثال الأمر المرشد إليه، والمفروض عدم إحرازه بعدُ، فإثبات قصد التقرّب بها مستلزم للدور حسبما عرفت، فالنقض حينئذٍ بالأوامر الحقيقيّة المولوية في غير محلّه؛ لمكان الفرق بينها وبين أوامر الاحتياط كما عرفت.

هذا، مع إمكان الالتزام في الأوامر الحقيقيّة بتعدّد الأمر:

أحدهما: مصحّح لإمكان قصد القربة مع عدم دلالة فيه على إرادته،

---

(١) فرائد الأُصول: ١٥٢/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٥٦.

مثل: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[١] ونحوهما.

وثانيهما: ما دلّ على اعتبار القربة في هذا الفعل الّذي قد تعلّق به الأمر، بأن يدلّ على أنّ الغرض من الأفعال الّذي قد أمر بها أوّلاً إتيانها بداعي الامتثال والإخلاص، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[٢] ونحو ذلك من الآيات والأخبار، فلا يلزم حينئذٍ دور أصلاً.

وهذا بخلاف أوامر الاحتياط؛ حيث إنّ المراد إثبات التعبّديّة بها وهو مستلزم للدور كما عرفت.

نعم، لو ورد فيها أمر آخر بأنّ الغرض من أوامر الاحتياط إتيان المحتملات بداعي الامتثال وقصد القربة لما يلزم هنا أيضاً دور، لكنّ المفروض انتفاء ذلك الأمر، بل من تمسّك بها لإثبات التعبّديّة لا يقول بتعدّد الأمر فيها كما لا يخفى، فليتدبّر.

[٢٥٦] قوله: إنّ المراد من الاحتياط والاتّقاء في هذه...[٣].

أقول: ولا يخفى عليك: أنّ ما ذكره‌ﷺ من إرادة إتيان الواقع على ما هو عليه عدا قصد القربة من الاحتياط وإن كان رافعاً للإشكال المذكور، إلّا أنّه تجوّز في الاحتياط الّذي [هو] عبارة عن إتيان الواقع حتّى القربة، ومن البيّن أنّ التجوّز ليس بأولى من القول بخروج العبادات من أوامر

---

(١) سورة البقرة: ٤٣.

(٢) سورة البيّنة: ٥.

(٣) فرائد الأُصول: ١٥٣/٢.

الاحتياط خروجاً موضوعيّاً، بل الظاهر عدم الإشكال في أولويّة التخصيص من المجاز.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ غرضه من هذا ليس هو الحكم بتقديم المجاز على التخصيص، بل غرضه مجرّد إبداء احتمال في توجيه هذه الأخبار العامّة والإشارة إلى إمكان ذلك فيها وإن كان ركيكاً حسبما ذكرنا، فتدبّر.

[قاعدة التسامح في أدلّة السنن]

[٢٥٧] قوله: ثمّ إنّ منشأ احتمال الوجوب لو كان خبراً ضعيفاً...[١].

أقول: وما ذكره قدس سره إلى هنا إنّما هو في دوران الأمر بين الوجوب والإباحة مع انتفاء الرواية وفتوى الفقيه، بأن كان احتمال الوجوب ناشئاً من مجرّد الانقداح في نظر المجتهد.

الاستدلال على القاعدة بـ«أخبار من بلغ»

وأمّا إذا كان هناك رواية ضعيفة أو فتوى فقيه أو نحوهما فيمكن التمسّك في إثبات الاستحباب الشرعي بالأدلّة الدالّة على التسامح في أدلّة السنن، الّتي منها صحيحة هشام بن سالم الّتي نقلها المصنّف في المتن، وهي قوله عليه السلام: «**من بلغه عن النبيّ صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله**»[٢]، إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا الباب؛ فإنّ المعروف بين الأصحاب أنّ كلّ ما صدق عليه بلوغ الثواب ممّا هو مورد التسامح فهو مستحبّ شرعي، على إشكالٍ فيه على ما سيأتي من المصنّف الإشارة إليه[٣].

وليعلم أوّلاً: أنّ مرادهم بجواز التسامح في أدلّة السنن إنّما هو

---

(١) فرائد الأُصول: ١٥٣/٢.

(٢) المحاسن: ٢٥/١، ح٢، وسائل الشيعة: ٨١/١، ب ١٨من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٣.

(٣) يأتي في تعليقة رقم ٢٥٩.

التسامح بالنسبة إلى السند، بمعنى تنزيل الخبر الضعيف منزلة الخبر الصحيح في المندوبات، وليس مرادهم التسامح بالنسبة إلى دلالة الخبر أو الفحص عن المعارض، فلا بدّ في التمسّك بتلك الأخبار من انتفاء المعارض، فلا يجري فيما يقابله ما يدلّ على التحريم ولا يأتي نزاعهم فيه.

فما جرى على لسان بعض العلماء من عدم الفرق في التسامح في أدلّة السنن بين المجتهد والمقلّد[1] إنّما هو فيما إذا وقع الفراغ فيه عن أمر الدلالة والمعارض، كما في العمل بالكتب المتعارفة المؤلّفة في الأذكار والأعمال المندوبة كالمصباح والإقبال وكتب المجلسي، وإلّا فالتسامح في أدلّة السنن من وظائف المجتهد خاصّة.

وثانياً: أنّ الظاهر أنّ نزاعهم في هذه المسألة إنّما هو في التسامح القولي وهو الفتوى بالاستحباب والحكم برجحان الفعل، كما استكشفنا ذلك من عباراتهم وكلماتهم في هذه المسألة، ولكن ظاهر كلام المصنّف - كما يعطيه التأمّل في كلماته - أنّ النزاع إنّما هو في التسامح الفعلي وهو عدم الفتوى باستحبابه ورجحانه، بدعوى: أنّه لم يبلغ حدّ الحكم الشرعي، بل مجرّد إيجاد العمل على طبقه الّذي هو عبارة عن الاحتياط؛ لحُسنه عقلاً لا استحبابه شرعاً.

ولكنّ الإنصاف: هو ما ذكرنا كما لا يخفى على من لاحظ كلمات الأصحاب والفقهاء المذكورة في محلّها، والله العالم.

---

(١) يُنظر: أنيس المجتهدين: ١٥٥/١و٢٦١ و٢٦٣، ضوابط الأُصول: ٣٢٢، وسيلة الوسائل: ٢٠٧، بحر الفوائد: ٣٤/٥-٣٦.

إيرادات على الاستدلال على القاعدة بـ«أخبار من بلغ» ودفعها

[٢٥٨] قوله: لورود بعض الأخبار باستحباب فعلٍ...[١].

أقول: وقد أُورد[٢] على الاستدلال بهذه الأخبار في هذه المسألة بوجوهٍ.

منها: أنّ المسألة أصوليّة لا تثبت بأخبار الآحاد.

ومنها: أنّ هذه الأخبار معارضة بما دلّ على عدم جواز الاعتماد بقول الفاسق وعمله من آية النبأ[٣]، والإجماع، وبعض الأخبار، والنسبة بين الطائفتين وإن كانت عموماً من وجه إلّا أنّ الترجيح للثانية؛ للإجماع وموافقة الكتاب.

ومنها: أنّ هذه الأخبار مختلفة، فبعضها مطلق وبعضها مقيّد بلفظ «الخير»[٤]، ومقتضى حمل المطلق على المقيّد اختصاص مورد التسامح بما كان خيريّة العمل محرزةً قبل البلوغ، فيختصّ بما كان استحبابه ثابتاً قبل البلوغ؛ فإنّ الخير الشرعي عبارة عن الاستحباب، فلا يجري التسامح فيما لم يثبت فيه الخيريّة بعدُ، ولو سلّم عدم حمل المطلق على المقيّد فلا أقل من الشك، فالأصل عدم جواز التسامح في غير ما ثبت خيريّته.

ومنها: أنّه لا يدلّ على التسامح في المكروه إذا أخبر بكراهة فعلٍ أو حرمته.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٥٣/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٥٧.

(٣) سورة الحجرات: ٦.

(٤) يُنظر: عدّة الداعي: ١٢، وسائل الشيعة: ٨٢/١، ب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٨.

وأُجيب[١] عنها، أمّا عن الأوّل:

فأوّلاً: بمنع انحصار المدرك في هذه الأخبار، بل هي معتضدة بالإجماع الظاهر بل المحكي عن جماعة، منهم: الشهيد[٢] والمحقّق البهبهاني[٣] وابن فهد[٤] وغيرهم، وبحكم العقل بحُسن الإتيان به رجاءً للمطلوبيّة، وبأخبار الاحتياط.

وثانياً: منع اعتبار العلم في المسائل الأُصوليّة كما قرّر في محلّه.

وثالثاً: منع كون المسألة أصوليّة، بل هي من المسائل الفرعيّة؛ فإنّ الكلام هنا ليس في الحجّيّة وعدمها، بل في الاستحباب والمشروعيّة، وهو متعلّق بفعل المكلّف، غاية الأمر أنّه حكم كلّي متعلّق بموضوع كلّي، نظير قاعدة الضرر ونفي الحرج.

وأمّا عن الثاني:

فأوّلاً: بأنّ التعارض بينهما وإن كان عموماً من وجه إلّا أنّ هذه الأخبار أخصّ حكماً؛ فإنّها أقلّ أفراداً؛ لاختصاصها بالحكم التكليفي غير الإلزامي، بخلاف ما دلّ على عدم الاعتناء بخبر الفاسق؛ فإنّه يعمّ الموضوعات والأحكام مطلقاً، سواء كانت تكليفيّة إلزاميّة أو غيرها، وقد تقرّر في محلّه أنّ في تعارض العامّين يكون الترجيح مع أقلّهما أفراداً؛ لكونه

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٥٧.

(٢) يُنظر ذكرى الشيعة: ٣٤/٢.

(٣) يُنظر مصابيح الظلام: ١٢٧/١، في شرح قوله: «ويكره السفر بعد طلوع الفجر قبل الزوال».

(٤) عدّة الداعي: ١٠.

في حكم الخاصّ، سيّما في مثل المقام الّذي هو معتضد بالإجماعات المحكيّة وغيرها ممّا عرفت.

وثانياً: بمنع كون ذلك عملاً بقول الفاسق، بل هو عمل بهذه الأخبار، غاية الأمر أنّ خبر الفاسق محقّق لوصف البلوغ الّذي هو موضوع لهذه الأخبار للحكم بالتسامح الشرعي.

وثالثاً: بأنّه ليس عملاً بخبر الفاسق، بل باحتمال المطلوبيّة المستفادة من خبره الّذي هو محقّق لموضوع الرجاء؛ ألا ترى أنّه لو أخبر بوجوب شيء لا يؤخذ بالوجوب بل يؤخذ باحتمال المطلوبيّة المستفادة من الوجوب ويحكم عليه بالاستحباب.

وأمّا عن الثالث:

فأوّلاً: بأنّ حمل المطلق على المقيّد إنّما هو فرع التنافي بينهما وهو منتفٍ في المقام؛ لكون كلّ منهما مثبتاً، ولا ينافي الجمع بينهما؛ فإنّ العمل بكلٍّ منهما غير منافٍ للعمل بالآخر.

نعم، ربّما يقع التنافي بين المثبتين أيضاً فيما إذا علم باتّحاد المراد منهما وبأنّ المراد من أحدهما خلاف ظاهره، كما لو قال: «إن ظاهرت فاعتق رقبة»، و«إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة»، مع فرض القطع بأنّ المراد إمّا عتق مطلق الرقبة أو عتق خصوص المؤمنة.

فحينئذٍ يتردّد الأمر بين تقييد المطلق وإخراجه عن ظاهره، أو تطليق المقيّد وإخراجه عن ظاهره بالحمل على المثال؛ باعتبار أنّه أحد الأفراد، فالمشهور حينئذٍ حمل المطلق على المقيّد، ولكن انتفاء هذا الشرط في المقام

ممّا لا ينكر بل المقطوع عدمه، بل الشك في وجود الشرط كافٍ في العمل بهما معاً؛ عملاً بإطلاق بعضها، فلا معنى حينئذٍ لما ذكره.

وثانياً: أنّ الأصحاب لم يفصّلوا بين الموردين، بل حكموا بذلك على وجه الإطلاق.

وثالثاً: أنّ خبر المقيّد ضعيف سنداً فلا يصلح للمعارضة، بل ودلالةً؛ لإمكان أن يكون المراد بـ«الخير» ما اتّصف بالخيريّة ولو بخبر المخبر، بل لعلّه ليس ببعيدٍ.

وأمّا عن الرابع:

فأوّلاً: بالاتّفاق على عدم الفرق بين المستحبّ والمكروه.

وثانياً: بأنّ ترك المكروه والحرام بداعي الإطاعة مندوبٌ موجب للثواب أيضاً، فتدبّر.

[٢٥٩] قوله: وإن كان يورد عليه أيضاً تارةً...[1].

أقول: هذا أوان أن نشرع إلى ما وعدناك سابقاً من تضعيف الوجه الثالث من وجوه ما تمسّكوا به لإثبات الاستحباب الشرعي، وهو التمسّك بأخبار من بلغ.

ومحصّل ما ذكروه في تقريب الاستدلال بتلك الأخبار هو: أنّها تدلّ بظاهرها على ترتّب الثواب على الفعل الموعود عليه الثواب ولا نعني

---

(١) فرائد الأُصول: ١٥٥/٢.

من المستحبّ إلّا ذلك، وحكي[١] عن الوحيد البهبهاني ﷺ في تقريب الدلالة: «أنّها تدلّ على ترتّب الثواب عليه، وهو لا يكون إلّا مع ثبوت الرجحان شرعاً، وليس المستحبّ إلّا ما يكون فعله راجحاً شرعاً»[٢].

وتوضيح ذلك - على ما ذكره والدي العلّامة ﷺ - هو: «أنّ الإتيان بما احتمل كونه مطلوباً برجاء المطلوبيّة عمل يعمل به التماس الثواب اللازم للوجوب المحتمل البالغ إلينا، فيتناوله الأخبار المشار إليها، بناءً على شمولها لمطلق احتمال المطلوبيّة والرجحان، خصوصاً إذا استند إلى روايةٍ ضعيفة كما هو القدر المتيقّن من موردها أو إلى فتوى الفقيه أيضاً، كما يندرج ذلك أيضاً في موردها على الأقوى، وكون دلالتها على الاستحباب من باب التأسيس، بمعنى أنّ مفادها حكم كبروي لموضوع أحرزه بلوغ المطلوبيّة والرجحان، ولو لمجرّد الاحتمال غير المستند إلى رواية ولا إلى فتوى فقيهٍ، لا من باب تأكيد الاستحباب البالغ إلينا الّذي يقتضيه الأمور الضعيفة المذكورة، على معنى دلالتها على اعتباره وكشفها عن أنّ الشارع قرّره وأخذه حكماً للفعل المذكور الّذي يؤتى به على الوجه المذكور، أو على تخصيص الاستدلال بها بصورةٍ واحدة من صور المسألة، وهو ما دار الأمر فيه بين الوجوب والاستحباب فيؤخذ بذلك الاستحباب المحتمل ونحكم بكونه حكماً شرعيّاً تمسّكاً بها وإن قلنا بكون دلالتها على وجه التأكيد»[٣].

---

(١) قلائد الفرائد: ٣٩٧/١.

(٢) الحاشية على مدارك الأحكام: ١٥/١، ٢٧٢/٣.

(٣) تعليقة على معالم الأُصول: ٤١/٦-٤٢.

هذا، **ولكنّ الإنصاف**: أنّ إثبات الاستحباب بهذا الوجه أيضاً مشكلٌ بل ممنوعٌ؛ لما أشار إليه المصنّف بقوله: «إنّ ثبوت الأجر لا يدلّ على الاستحباب»[١].

وبيان ذلك: أن غاية ما يستفاد من تلك الأخبار أنّ من عمل عملاً بلغ فيه ثواب طلباً لذلك الثواب الموعود حصل له ذلك الثواب، وهذا - كما ترى - ممّا لا يقتضي بكون ذلك على وجه الاستحقاق، ولا بترتّبه على العمل ليكشف عن رجحانه عند الله تعالى ومطلوبيّته له ولو لمجرّد كون الإتيان به مقروناً بطلب الثواب؛ لجواز كونه من جهة أنّه نوى الخير أو أمّل الثواب ممّن لا يخيّب آمله، أو أنّه لا يضيّع عمل عامل أو نحو ذلك.

وأمّا ما يقال: من أنّ التعبير عن الاستحباب بالثواب كثير شائع في الأخبار، كما أنّ التعبير عن الوجوب بالعقاب على الترك وعن الحرمة بالعقاب على الفعل كثير شائع في أخبارهم عليهم السلام، بل أكثر المستحبّات ثبت استحبابها بوعد الثواب من دون تصريح بالاستحباب؛ نظراً إلى أنّ الثواب من آثار الاستحباب، فالإخبار بالثواب إخبار عن الإخبار بالاستحباب بالملازمة، فيستدلّ به عليه استدلالاً إنّيّاً.

وبالجملة، لا يتفاوت الأمر في ذلك بين الإخبار باللازم أو بالملزوم.

فمدفوعٌ: بما سيذكره المصنّف عن قريبٍ من قوله: «وأمّا ما يتوهّم من استفادة الاستحباب الشرعي...»[٢]، وسنشير إن شاء الله إلى توضيح

---

(١) فرائد الأُصول: ١٥٥/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١٥٦/٢.

وجه الدفع هناك بما لا مزيد عليه، فانتظر.

[٢٦٠] قوله: فيختصّ موردها بصورة تحقّق الاستحباب...[١].

أقول: هذا أحد وجوه الإيرادات الواردة على من تمسّك بهذه الأخبار لإثبات الاستحباب الشرعي.

و**توضيحه**: أنّه يمكن أن يراد من الثواب في قوله عليه السلام: «من بلغه ثواب...»[٢]، ثواب خاصّ أو قدر معيّنٍ منه بالغ في عمل مستحبّ ثابت استحبابه من غير جهة تلك الأخبار، لم يعدّ له ذلك في الواقع بل ما دونه، والقرينة على ذلك أمران:

أحدهما: التعبير بـ«الخير» في غير واحدٍ من تلك الأخبار كما في قوله عليه السلام: «إنّه من بلغه شيء من الخير فعمل به...»[٣]؛ فإنّ الظاهر منه هو ما ثبت خيريّته مع قطع النظر عن تلك الأخبار، واحتمالُ إرادة ما ثبت خيريّته بها - كما احتمله صاحب الفصول[٤] - بعيدٌ لا ينبغي الإصغاء إليه بعد عدم وجود شاهد عليه.

والآخر: ظاهر تنكير لفظ «الثواب»، وظاهر قوله عليه السلام: «كان أجره»؛ فإنّ المتبادر منهما بلوغ مقدار خاصّ من الثواب يعمل العمل لأجله، وهو لا يصدق في صورة إثبات أصل شرعيّة العمل واستحبابه، بل هو يصدق

---

(١) فرائد الأُصول: ١٥٥/٢.

(٢) المحاسن: ٩٣/١، ح ٢، وسائل الشيعة: ٨١/١، ب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٣.

(٣) عدّة الداعي: ١٢، وسائل الشيعة: ٨٢/١، ب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٨.

(٤) الفصول الغرويّة: ٣٠٥.

على ما إذا ثبت استحبابه من الخارج، ولكن البالغ بتلك الأخبار هو قدر خاصّ منه، وأين هو من المقصد الّذي يراد الاستدلال عليه من كون كلّ ما وعد فيه الثواب وإن لم يكن معلوم المقدار مستحبّاً شرعيّاً؟!

فظهر ممّا ذكرنا: ضعف القول بكون الأخبار المذكورة مسوقة لإفادة تشريع العمل البالغ فيه الثواب وجعل الاستحباب له شرعاً.

ثمّ إنّه حكى بعضُ السادة عن بعضٍ كلاماً في المقام لا بأس بنقله لترتّب الفائدة عليه، وهو: «أنّ السنن على أقسام:

منها: ما علم فيه استحباب أصل الفعل وشك في رجحان الخصوصيّة.

ومنها: ما دار بين المباح والسنّة.

ومنها: ما جهل حكمة أمره.

ومنها: ما لم يثبت شرعيّته بالأصل ولا معارض له كوضوء الحائض والجنب.

ومنها: ما كان مخالفاً لقاعدةٍ شرعيّة كصوم النافلة في السفر، ونذر الإحرام قبل الميقات، ونذر الصوم حضراً أو سفراً، وركعتي الوتيرة إن جعلت نافلة للعشاء، والزيادة على الاثنتين في النوافل.

ومنها: ما كان داخلاً تحت عموم أدلّة التحريم والكراهة الذاتيّين.

والظاهر في القسم الأوّل الاكتفاء بمجرّد المظنّة من قول فقيهٍ أو من غيره فضلاً عن الرواية الضعيفة، بل الاحتمال القوي كافٍ، والقسم الثاني يقع في الآداب والرواجح الغير المشروطة بالنيّة وهو ملحق بسابقه،

والثالث والرابع لا يثبتان إلّا بحجّةٍ شرعيّة ولو رواية ضعيفة؛ لدخولها في أدلّة السنن، وأمّا الخامس فيحتمل فيه ذلك ويحتمل اندراجه في حكم القسم الآتي وهو عدم الاعتماد فيه بضعيف الرواية»[1]، فتدبّر.

[٢٦١] قوله: وثالثة بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض...[2].

أقول: يعني أنّه على تقدير تسليم دلالة هذه الأخبار على الاستحباب وتشريع العمل البالغ فيه الثواب إنّما تدلّ عليه في خصوص محتمل الاستحباب فقط، أو هو ومحتمل الكراهة؛ لما تضمّنها من بلوغ الثواب الظاهر فيما كان متمحّضاً للثواب، وليس ذلك إلّا في المندوبات، فلا تتناول محتمل الوجوب المنفي وجوبه التكليفي بأصل البراءة بشبهةٍ موضوعيّة أو حكميّة، كما لا تتناول محتمل الحرمة؛ وذلك لما ذكرنا من ظهور لفظ «الثواب» المذكور في تلك الأخبار في الاستحباب فقط.

فلو قيل: «يستحبّ كذا» ينساق منه عرفاً كونه ما يثاب على فعله، فالإخبار بالثواب على عملٍ لا يتناول الإخبار بوجوب عملٍ ولا الإخبار بحرمته؛ فإنّ الوجوب والحرمة وإن كانا متضمّنين الثواب على الفعل أو الترك، لكن المنساق من لفظيّهما في أذهان المتشرّعة إنّما هو العقاب على الترك أو على الفعل.

فلو قيل: «يجب كذا» أو « يحرم كذا»، ينساق من الأوّل عرفاً كونه ما

---

(١) خزائن الأحكام: ٢٧٢/٢، وسيلة الوسائل: ٢٠٧، وفيهما: «ما جهل حكمه بالمرّة» بدل «ما جهل حكمة أمره».

(٢) فرائد الأُصول: ١٥٥/٢.

يعاقب على تركه، ومن الثاني كونه ما يعاقب على فعله، فقوله عليه السلام: «من بلغه ثواب على عملٍ...» مثلاً المتناول لبلوغ الاستحباب أيضاً لا يتناول ما بلغ فيه الوجوب ولا الحرمة بروايةٍ ضعيفة أو فتوى فقيه أو لمطلق الاحتمال إن قلنا بشمولها له، ولذا ترى أنّ القائلين بقاعدة التسامح في أدلّة السنن من أصحابنا استناداً إلى هذه الأخبار لا يجرونها في غير الاستحباب والكراهة.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ القول بالاستحباب الشرعي بالمعنى المصطلح عليه في الشبهات الوجوبيّة بعد نفي الوجوب عنها بأصل البراءة غير متّجه؛ لعدم مساعدة دليل عليه.

ولعلّه لذا قد تعارف فيما بين الفقهاء في كتب الفتوى والرسائل العمليّة أنّهم يقولون - بعد نفي الوجوب في الوقائع المشكوكة بالأصل : «إنّ الاحتياط أن لا يترك»، و«الأحوط كذا»، وما يؤدّي مؤدّاهما، دون قولهم: «يستحبّ»، ونحوه.

وقد أُورد على الاستدلال بهذه الأخبار بوجهٍ رابع، وهو: «أنّ العمل في مورد هذه الأخبار يعمّ العمل المستحبّ المحرز استحبابه لخارج منها، والعمل الغير المستحبّ الّذي لم يثبت له استحباب مع قطع النظر عنها؛ بقرينة كلمة الوصل الواردة فيها المفيدة للفرد الخفيّ؛ لوضوح أنّه إذا كان ما لم يقله رسول الله صلى الله عليه وآله فرداً خفيّاً فالفرد المقابل له هو ما قاله رسول الله صلى الله عليه وآله، ولا يكون إلّا في مستحبّ ثبت استحبابه من غير جهة هذه الأخبار.

وهذا - كما ترى - ينهض قرينة قويّة على عدم كونها مسوقة لتشريع العمل البالغ فيه الثواب بطرقٍ ضعيفة وجعله مستحبّاً شرعيّاً، ولا جعله مكروهاً أيضاً؛ بناءً على تعميم العمل بالنسبة إلى الترك أيضاً؛ إمّا لأنّ الترك المقترن بالقصد والإرادة عمل حقيقة، أو بقرينة التعبير بـ«الشيء» في بعض هذه الأخبار الشامل بعموم مفهومه للفعل والترك معاً، بل هي مسوقة للترغيب والتحريض على تحصيل المثوبات البالغة في أفعال وتروك برجائها والتماسها في الإتيان.

وتوهّم: أنّ اعتبار مقارنة الرجاء والالتماس للعمل - كما هو ظاهر الأخبار - ممّا يأبى عدم كونها مسوقة للترغيب على أصل العمل، وكون الثواب المرجوّ مترتّباً على مجرّد الرجاء والالتماس من دون مدخليّة للعمل فيه؛ لأنّه لو صحّ ذلك فلا حاجة إلى اعتبار العمل، بل وجب ترتّب الثواب على الرجاء النفساني والالتماس الغير المقارن للعمل أيضاً.

الثواب على الرجاء النفساني والالتماس الغير المقارن للعمل أيضاً.

يدفعه: أنّ الوجه في اعتبار العمل إمّا لأجل اندراج المقام في عموم: ﴿لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ...﴾[1] إن كان حصول الثواب على وجه التفضّل لا على وجه الاستحقاق، أو ليشبّه من جهته بالمطيعين المقرّبين حيث أتى بعملٍ غير مطابق على وجه الانقياد طلباً لما بلغه فيه من الثواب، فيحصل له مقام القرب أو زيادة قرب لله تعالى، ويستحقّ به الثواب المرجوّ إن قلنا

---

(١) سورة آل عمران: ١٩٥.

بكون حصوله على وجه الاستحقاق.

وقد يستدلّ لتتميم دلالة هذه الأخبار على الاستحباب وتشريع العمل البالغ فيه الثواب: بأنّه إذا ثبت بهذه الأخبار ترتّب الثواب على العمل تناوله عموم الخطابات الدالّة على الأمر بالاستباق إلى الخيرات والمسارعة إلى المغفرة والجنّة؛ إذ لا ريب في أنّ ما يترتّب عليه الثواب مندرج في الخيرات، والثواب الّذي يتضمّن الخبر ترتّبه على العمل قد يكون مغفرته تعالى، أو دخول الجنّة، أو ما يستلزم دخولها من نيل ما فيها من حورٍ أو قصورٍ، فيتناوله الأمر بالمسارعة.

وفيه أوّلاً: ما عرفت من منع ترتّب الثواب على العمل، بل على مقارنه بشرط العمل.

وثانياً: منع اندراجه بمجرّد ذلك في الخير ما لم يثبت رجحانه ومطلوبيّته له تعالى، فلا يتناول عموم الأمر بالاستباق إلى الخيرات، ولو أريد إثبات خيريّته بنفس هذا العموم يلزم المحال؛ لأنّ موضوع الخطاب لا يُحرز بنفس هذا الخطاب المسوق لبيان حكمه.

وبما ذكر يتوجّه المنع إلى كون هذا العمل سبب المغفرة والجنّة، ولو سلّم فهو لا يلازم الرجحان والمطلوبيّة كما لا يخفى»[1].

فظهر ممّا ذكرنا - من منع دلالة أخبار من بلغ على الاستحباب ولا الكراهة - : أنّ قاعدة التسامح في أدلّة السنن ممّا لا أصل لها، إلّا أن يريدوا من الاستحباب والكراهة غير معنييهما المصطلح عليهما، فقولنا:

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ٤٨/٦-٤٩.

«يستحبّ كذا»، أو «يكره كذا» إذا كان مستندهما هذه القاعدة معناه: أنّه ما يثاب على فعله أو تركه وإن لم يكن راجحاً ولا مطلوباً له تعالى في الواقع، وحينئذٍ فلا مضايقة في القول بالقاعدة؛ لتطابق العقل والنقل عليها بالمعنى المذكور على حسب ما ذكره المصنّف.

[٢٦٢] قوله: لأنّ الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرّعاً...[١].

أقول: اعلم أنّ الإيراد المذكور محكيّ عن المحقّق السبزواري قدس سره[٢]، وعلّله بما في العبارة من أنّ هذه الأخبار إنّما تدلّ على ثبوت الأجر لهذا العمل وهو غير الاستحباب.

ومرجع هذا الكلام إلى أنّ الأخبار المذكورة لا تفيد أزيد من الحكم الّذي يحكم به العقل وهو الثواب على الانقياد، ولا تفيد كون ما أخذ من باب التسامح في دليله مستحبّاً شرعيّاً.

غاية الأمر، أنّ الله سبحانه يثيب عليه من باب التفضّل لا من باب الاستحقاق الملازم للاستحباب، والقرينة على ذلك حسبما هو المذكور في كلامه أمران:

أحدهما: تفريع العمل على بلوغ الثواب في قوله عليه السلام: «إنّ من بلغه ثواب على عملٍ فعمله...»[٣] إلى آخره؛ فإنّ مقتضى التفريع هو أنّ للبلوغ مدخليّة في حسن الفعل الّذي عمل به وإن لم يكن الفعل في نفسه

---

(١) فرائد الأُصول: ١٥٥/٢.

(٢) ذخيرة العباد: ٤، ويُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٥٨.

(٣) وسائل الشيعة: ٨٢/١، ب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٧.

مع قطع النظر عن البلوغ حسناً.

فيكون مفاد الأخبار - بقرينة التفريع - هو: أنّ الثواب إنّما يترتّب على العمل المسبّب من البلوغ الخاصّ الّذي هو بلوغ الثواب المأتيّ به من أجله وطلباً للثواب الموعود، مع أنّ المستحبّ الشرعي لا يعتبر فيه ذلك، بل يكفي فيه الإتيان لمجرّد كونه مأموراً به.

والحاصل: أنّ ترتّب الثواب على ما أخذ من باب التسامح إنّما هو إذا أتى بالفعل لأجل كونه موعوداً عليه بالثواب، فلو لم يأت به بذلك العنوان لم يكن عليه ثواب، بخلاف المستحبّ؛ فإنّه لا يعتبر فيه ذلك، بل الإتيان به لمجرّد كونه مأموراً به كافٍ.

وثانيهما: أنّه قد وقع التقييد في الأخبار بكون العمل لالتماس الثواب بحيث لو لم يكن العمل لذلك لم يكن عليه ثواب، مع أنّ المستحبّ الشرعي ليس ممّا يعتبر فيه ذلك؛ حيث إنّ إتيان المستحبّ إنّما هو من جهة أمر الشارع لا لأجل الثواب.

نعم، الثواب في المستحبّات من جملة الدواعي، لا أنّه مقيّد بذلك بحيث لو لم يكن الثواب ملحوظاً لما ترتّب عليه الثواب، بخلاف المقام؛ فإنّ الثواب بمقتضى التقييد هو المناط والسبب للإتيان كما عرفت.

هذا، ولكن قد تنظّر فيه بعض الأفاضل: «بأنّ لفظ «الثواب» لا يطلق إلّا على ما يعطى على فعل المستحبّ، فهي ظاهرة في الاستحباب الشرعي.

وأمّا ما جعله قرينة على مدّعاه - من تفريع العمل على البلوغ - فهو

إنّما يتمّ لو كان العنوان للعمل هو البلوغ دون أمر الشارع وهو غير ثابت؛ إذ كما يحتمل أن يكون العنوان هو البلوغ، كذا يحتمل أن يكون أمر الشارع وطلبه على وجه الاستحباب، ويكون بلوغ الثواب من الدواعي، فيكون المراد من الترتّب حينئذٍ ترتّب النتيجة وهو الثواب، فالتفريع المذكور ممّا لا دلالة فيه على مدّعاه.

وكذا لفظ «الالتماس»؛ ضرورة أنّ الإتيان بالتماس الثواب لا ينفك عن الإتيان لأجل الأمر؛ لوضوح أنّ الإتيان لا لأجل أنّ الشارع طلبه وأنّه مطلوب له ممّا لا يترتّب عليه ثواب أصلاً، مضافاً إلى خلوّ بعض الأخبار عنه، فإطلاق ذلك البعض مبيّن لإجمال المراد من لفظ «الالتماس»، كما أنّ التمسّك بإطلاقه يكفي في إثبات الثواب على مجرّد الفعل وإن لم يقترن به طلب الثواب، فإطلاقه يقتضي كون ما بلغ مطلوباً للشارع.

وتخيّل حمل المطلق على المقيّد حتّى يكون حاصل المعنى: ترتّب الثواب على الفعل المأتيّ به على وجه الاحتياط وطلب الثواب، فاسدٌ جدّاً؛ لما في محلّه من أنّ لزوم الحمل موقوف على ثبوت التعارض والتنافي بينهما، ومن المعلوم انتفاؤه في المقام حسبما نبّهنا عليه سابقاً.

مضافاً إلى جميع ذلك: أنّ في المقام شواهد على دلالة هذه الأخبار على الاستحباب الشرعي:

منها: ظاهر إطلاق بعض الأخبار.

ومنها: إطلاق الثواب.

ومنها: فهم العلماء كافّة من قديم الأيّام إلى زمان المحقّق السبزواري منها ذلك وإفتائهم بالاستحباب الشرعي؛ استناداً إليها.

ومنها: استبعاد ورود هذه الأخبار المستفيضة الدالّة على حكم التسامح لبيان مجرّد حكم العقل الّذي هو حُسن الانقياد وكون الثواب على وجه التفضّل.

كما يشهد على ما ذكرنا سياق تلك الأخبار؛ فإنّ سياقها يدلّ على مطلوبيّة ذلك الفعل للشارع ولو بإنشاء جديد بعد الإخبار بالثواب عليه، فتأمّل»[1].

هذا محصّل ما أفاده ذلك البعض، ولكنّك بعد ما أحطت خُبراً بما ذكرنا من الأدلّة على عدم الاستحباب يظهر لك سقوط ما ذكره هذا البعض، فتدبّر.

[٢٦٣] قوله: ومن المعلوم أنّ العقل...[2].

أقول: وحاصل هذا الكلام بطوله أنّه: لا إشكال في حسن الانقياد والجدّ في تحصيل مرضاة المولى، سواء تحقّقت الإطاعة الحقيقيّة بأن صادف الواقع، أو الإطاعة الحكميّة المقابلة للمعصيّة الحكميّة كالتجرّي الّذي هو معصية حكميّة بأن لم يصادف الواقع، كما لا إشكال في أنّ الانقياد من حيث هو انقياد ولو لم تتحقّق الإطاعة الحقيقيّة فيه مدح

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٥٨.

(٢) فرائد الأُصول: ١٥٥/٢.

وثواب، والعقل مستقلّ بهما.

وحينئذٍ نقول: إنّ مفاد الروايات الواردة في هذا الباب ولو بملاحظة ما في بعضها من تقييد العمل بالتماس قول النبيّ ﷺ هو ترتّب الثواب على الفعل الموعود بداعي كونه ممّا يحتمل أن يكون مراده، وهو عين الانقياد الحكمي الّذي استقلّ العقل بحسنه، فيكون مضمونها حينئذٍ مطابقاً لحكم العقل، ومقتضاها أن يكون المستفاد منها أمراً إرشاديّاً لا تشريعاً للاستحباب.

وذلك لأنّ حكم الشارع بترتّبه على شيء إنّما يدلّ على كونه مطلوباً على وجه الاستحباب إذا لم يكن ترتّب الثواب عليه ممّا يستقلّ به العقل، كما في الثواب الموعود لتسريح اللحية ونحوه، وإلّا فغاية ما يلزم من الحكم بترتّبه ثبوت الطلب الإرشادي وهو غير مجدٍ في الاستحباب الشرعي.

هذا، وقد أورد عليه بعض الأساتيذ بما محصّله: «أنّ الإطاعة الحكميّة حالها كحال المخالفة الحكميّة في عدم حكم العقل بترتّب الثواب على نفس الفعل، كما لا يحكم بترتّب العقاب عليه في مسألة التجرّي، مع أنّ الأخبار تدلّ على ترتّبه عليها على خلاف حكم العقل، وقد اعترف ﷺ بأنّ حكم الشارع بترتّبه فيما لا يستقلّ به العقل يدلّ على الاستحباب.

وإن ادّعيت الفرق بينهما بدعوى: أنّ العقل يحكم باستحقاق الثواب على الفعل من جهة اتّصافه بعنوان ثانوي وهو الإطاعة، بخلاف التجرّي، ولذا لو فرض التجرّي بعنوان البغض على المولى لا لاشتهاء

النفس، تلتزم فيه باستحقاق العقاب عقلاً على نفس الفعل، بل يحمل إنكار المصنّف قبح التجرّي على ما إذا لم يكن بعنوان البغض، بل كان لمجرّد اشتهاء النفس.

فنقول: إنّ حسن الاحتياط إذا كان عقليّاً يثبت له الاستحباب الشرعي أيضاً بقاعدة الملازمة، ولذا أنكر المصنّف قبح التجرّي فراراً عن الملازمة؛ [لأنّ حسن الإطاعة الحكميّة ليس كحُسن الإطاعة الحقيقيّة في عدم قابليّته لتعلّق الأمر الشرعي، وربّما يرشده ذهاب المشهور إلى استحباب الاحتياط شرعاً، وإنّما لم نقل به من جهة قصور الأدلّة لا لعدم قابليّة المحلّ][1].

وبالجملة، لا مانع من الالتزام بالاستحباب شرعاً بحكم الملازمة بعد فرض استقلال العقل بترتّب الثواب على نفس الفعل، كما يشهد بذلك فهم العرف من تلك الأخبار الحثّ والترغيب على الفعل والتنديم على الترك، ومن البيّن أنّ الحثّ والترغيب طلب تنزيهي يعبّر عنه بالاستحباب؛ ولذا لو قال القائل: «من ردّ عبدي فله كذا» يفهم العرف منه الحثّ والترغيب والطلب على الفعل، وما نحن فيه أيضاً كذلك»[2].

هذا، ولكن لا يخفى ما فيه كما يظهر بالتأمّل فيما ذكرناه، فما ذكره المورِد المذكور غير وارد على المصنّف.

نعم، يتّجه عليه‌ﷺ: أنّ ما ذكره من أنّ العقل مستقلّ باستحقاق هذا

---

(١) ما في المعقوفين غير موجود في الأصل، وإنّما أضفناه من المصدر تتميماً للمقصود.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢١٠.

العامل المدح والثواب غير مستقيم؛ لأنّ العقل إنّما يستقلّ في المدح على الفاعل من جهة كشف الفعل عن حُسن سريرته لا على الفعل، كما اعترف به نفسه في التجرّي، وأمّا استقلاله على استحقاق الثواب بذلك فهو ممنوع، بل غايته الحكم بكونه مورداً للتفضّل عليه بالأجر والعوض لا بالثواب المترتّب على إطاعة الأمر، فتأمّل[1].

[٢٦٤] وأمّا ما يتوهّم من استفادة الاستحباب الشرعي...[2].

أقول: وحاصل التوهّم: أنّ التعبير عن الاستحباب بالثواب كثير شائع في أخبار أهل البيت عليهم السلام، كما أنّ التعبير عن الوجوب بالعقاب على الترك وعن الحرمة بالعقاب على الفعل كثير شائع في أخبارهم عليهم السلام، بل أكثر المستحبّات ثبت استحبابها بوعد الثواب من دون تصريح بالاستحباب؛ نظراً إلى أنّ الثواب من آثار الاستحباب ومعلولات الفعل المستحبّ، فيستدلّ به عليه استدلالاً إنّيّاً فكذا فيما نحن فيه، وقد أشار المصنّف إلى دفع التوهّم المذكور بقوله:

[٢٦٥] قوله: فمدفوعٌ بأنّ الاستفادة هناك...[3].

أقول: وحاصل وجه الدفع هو: أنّ مرجع التوهّم المذكور إلى أنّ

---

(١) إشارة إلى أنّ الثواب في هذه الأخبار يمكن أن يكون المراد به هو مطلق الأجر لا بمعناه الاصطلاحي، ولذا قد عبّر عنه في بعض الأخبار بالأجر، والعقل أيضاً لا يحكم بأزيد من ذلك، والمترتّب على الطلب الشرعي الذي أقلّه الاستحباب هو الثواب بالمعنى الاصطلاحي.[منه]

(٢) فرائد الأُصول: ١٥٦/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ١٥٦/٢.

الإخبار بحصول الثواب في تلك الأخبار كناية عن الاستحباب.

فحينئذٍ نقول: إنّ ذلك إنّما يتمّ فيما لو دلّ النصّ على ترتّب الثواب على الفعل، كما لو قيل مثلاً: «من عمل كذا فله من الأجر والثواب كذا وكذا»، وليس الأمر كذلك فيما نحن فيه؛ لظهور الأخبار المذكورة في ترتّب الثواب على رجائه والتماسه المقرون بالفعل لا على الفعل المقرون به الرجاء والالتماس، ولعلّه تفضّل منه تعالى؛ لجريان عادته بأن لا يخيّب آمله، أو لأنّه يستحقّه بحُسن نيّته الكاشفة عن مقام الانقياد، بلا دلالة فيها صراحةً ولا ظهوراً على رجحان أصل العمل ومطلوبيّته له تعالى.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ الثابت بهذه الأخبار الواردة في هذه الموارد الخاصّة إنّما هو الوعد بالثواب على العمل الخاصّ، فالعامل يعمل به من باب أنّه إطاعة الله تعالى وأنّه مندوب ومأمور به، بخلاف الثابت في أخبار التسامح؛ فإنّه الثواب على فعل ما بلغ فيه الثواب، فالعامل إنّما يعمل به بداعي بلوغ الثواب ورجاء ذلك، وهو لا يستلزم ثبوت كون العمل طاعة.

والحاصل: أنّ الأمور الثابتة بهذه الأخبار الخاصّة لا يحتاج في إثبات استحبابها إلى غير تلك الأخبار، فنفس تلك الأخبار المشتملة على ذكر ترتّب الثواب متكفّلة لاستحبابه، بخلاف ما بلغ فيه ثواب بمثل خبر ضعيف؛ فإنّ إثبات الثواب فيه إنّما يتمّ بالنظر إلى أخبار التسامح، وغاية ما يفيده ترتّب الثواب وهو لا يستلزم الاستحباب الشرعي.

نعم، إنّما تدلّ على الإذن والرخصة فيه فيخرج عن عنوان التشريع

المحرّم إذا كان عبادة، وهذا بمجرّده لا يكفي في ثبوت الاستحباب الشرعي.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ ما ذكره من الفرق بينهما تحكم؛ لأنّ الموجود في المقامين إنّما هو وعد الثواب على العمل بمقتضى الأخبار المعتبرة، فإن كان ذلك الوعد كاشفاً عن تعلّق الأمر بالعمل من الشارع وكان الثواب لازماً للأمر فلا فرق بين المقامين، وإن كان الأمر مستفاداً من نفس ذلك الوعد مستقلّاً فكذلك، وإن كان يلزم من وعد الثواب طلب إرشادي لتحصيل ذلك الموعود وكان الغرض من هذه الترغيبات كأوامر الاحتياط تأييد حكم العقل والترغيب في تحصيل ما وعد الله عباده المنقادين فلا فارق في ذلك بين المقامين.

ومجرّد دلالة الخبر المعتبر على العمل وأجره كما في المقيس عليه ودلالة الخبر الضعيف على العمل وأجره مع كون الاعتماد في ترتّب الأجر على ذلك العمل بتلك الأخبار المعتبرة **لا يصلح** فارقاً بين المقامين، فيكون حال الخبر الضعيف مع ملاحظة تلك الأخبار كحال الخبر المعتبر الدالّ على أنّ من سرّح لحيته فله كذا من الأجر[1]، فكما يستدلّ بالثاني على الاستحباب مع عدم طلبٍ خارجي يكشف عنه ذلك الخبر المعتبر حتّى يكون الاستدلال به عليه استدلالاً إنّيّاً، بل يستدلّ بنفس الخبر عليه، هكذا فيما نحن فيه يستدلّ بوعد الشارع ترتّب الثواب المسموع على العمل على استحبابه ورجحانه شرعاً.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢٦/٢، ب ٧٣ و٧٦ من أبواب آداب الحمام.

فعلى هذا يمكن للخصم أن يقول: إنّ الثواب فيما نحن فيه أيضاً لازم للأمر يستدلّ به عليه استدلالاً إنّيّاً؛ فالثواب الموعود حينئذٍ نظير الثواب المترتّب على سائر المستحبّات الشرعيّة.

[الثمرة بين الأمر الإرشادي والاستحباب الشرعي]

[٢٦٦] قوله: ثمّ إنّ الثمرة بين ما ذكرنا وبين الاستحباب الشرعي...[1].

أقول: يعني **وتظهر الثمرة** بين المستحبّ الشرعي وما أخذ على وجه مجرّد التسامح الّذي يلزمه كون الثواب على وجه التفضّل من دون أن يكون مطلوباً شرعاً **في أمورٍ:**

منها: أنّه على القول بكون الفعل البالغ فيه الثواب بالرواية الضعيفة مستحبّاً شرعيّاً يكون من قبيل العبادات؛ لما عرفت من أنّ العبادة ما تعلّق به الأمر من قِبل الشارع، بخلافه على القول بعدم كونه مستحبّاً شرعيّاً؛ فإنّه لا يتحقّق به العبادة، وعلى هذا فمن نذر أن يعطي من أتى بعبادةٍ درهماً مثلاً فإنّه صحّ له أن يعطي من أتى بما دلّت عليه الرواية الضعيفة مثلاً على الأوّل دون الثاني، وكذلك العهد واليمين.

ومنها: التفاوت في كيفيّة الإتيان ومن حيث النيّة؛ فإنّه بناءً على الاستحباب يكفي الإتيان به لكونه مأموراً به، وأمّا بناءً على عدم كونه مستحبّاً يلزم الإتيان به طلباً للثواب الموعود كما هو مقتضى الحديث، وعلى هذا يلزم المفتي أن يفتي بالاستحباب على الأوّل وبعدمه على الثاني حتّى يكون إتيان المقلّد له طلباً للثواب؛ فإنّه لو لم يأت به المكلّف بهذا العنوان لم يكن له ثواب.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٥٨/٢.

وربّما تقرّر هذه الثمرة بنحوٍ آخر، وهو: جواز الفتوى لمقلّديه بالاستحباب على القول باستفادته من الأخبار، واقتصاره بنفسه على العمل به على القول بعدمها.

وفيه: أنّ المستفاد من الأخبار على كلّ تقديرٍ هو إعطاء الثواب لمن بلغه لا غيره، ويثبت الاستحباب في حقّه بخصوصه على تقدير إفادتها إيّاه، فلا يجوز إفتاؤه به لغيره.

والحاصل: أنّ الدليل الدالّ على استحباب شيء إمّا أن يدلّ على استحبابه مطلقاً فهو مستحبّ لكلّ أحدٍ، وإمّا أن يدلّ على استحبابه لخصوص شخصٍ خاصّ فيجب الاقتصار في الحكم على ما دلّ عليه.

ولا شك أنّ الاستحباب في المقام على فرض ثبوته إنّما يثبت لمن بلغه الخبر الضعيف على استحباب عملٍ؛ إذ الخبر الضعيف وإن كان مطلقاً من هذه الجهة إلّا أنّه من جهة عدم حجّيّته لا يصلح للإثبات إلّا بضميمة هذه الأخبار وهي لا تفيد أزيد ممّا ذكرنا[1].

هكذا وجدته في بعض الحواشي، ولكن فيه تأمّل تقريراً وإيراداً، والوجه هو ما ذكرناه كما لا يخفى.

ومنها: ما ذكره المصنّف من ترتّب آثار المستحبّ على القول بثبوت الاستحباب وعدم ترتّب آثار المستحبّ على القول بعدم ثبوته.

مثال ذلك: أنّه لو دلّ الخبر الضعيف على غسل ما خرج من اللحية

---

(١) وسيلة الوسائل: ٢٠٨.

عن حدّ الوجه من باب الاحتياط، فعلى القول بالاستحباب جاز أخذ البلل منه للمسح به عند جفاف سائر الأعضاء؛ بناءً على ما دلّ على أنّه يجوز أخذ البلل من سائر الأعضاء عند جفاف اليد، وعلى القول بعدم الاستحباب لا يجوز الأخذ، ويمكن القول بعدم جواز الأخذ ولو على القول بالاستحباب حسبما سيأتي وجهه عن قريبٍ.

ومن جملة الآثار ارتفاع الحدث المترتّب على الوضوء؛ فإنّه على القول بالاستحباب يترتّب عليه هذا الأثر، بخلافه على القول بعدم الاستحباب؛ فإنّه لا يترتّب عليه ذلك؛ لأنّ ارتفاع الحدث من آثار الأمر الشرعي وحيث لا أمر ولا طلب شرعاً فلا يترتّب عليه الارتفاع.

هذا، ولكن لا يخفى عليك: أنّ الثمرة المذكورة ممّا لا ثمرة فيها:

أمّا أوّلاً: فلإمكان أن يقال: إنّ مجرّد الترخيص والإذن في هذا الوضوء البالغ فيه الثواب الموعود يكفي في كونه رافعاً للحدث واستباحة الدخول في الصلاة، ولا حاجة إلى إثبات كونه مأموراً به ومستحبّاً شرعيّاً.

وأمّا ثانياً: أنّ ما ذكره من ترتّب رفع الحدث على الوضوء الثابت استحبابه بأخبار من بلغ على القول به بكلّيته ممنوع؛ حيث لا ملازمة شرعاً بين استحباب الوضوء ورفع الحدث؛ لثبوت التخلّف بينهما في جملةٍ من الموارد كما في وضوء الحائض والجنب، وقد يقال[1]: بحصول الطهارة لهما وإن لم تحصل الطهارة المبيحة للصلاة؛ من جهة وجود المانع، فتأمّل.

---

(١) القائل هو كاشف اللثام على ما حُكي عنه، [منه]. يُنظر كشف اللثام: ١٠١/٢.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ قصد رفع الحدث إمّا أن يكون معتبراً في صحّة الوضوء كما هو المشهور، أو لا:

فعلى الأوّل: أنّ قصده في الوضوء الثابت فيه الثواب بالخبر الضعيف ممّا لا يضرّ بصحّة ذلك الوضوء؛ إذ لا وجه لبطلانه إلّا دعوى أنّه لم يقصد الاستحباب النفسي الثابت له، بل إنّما قصد الأمر الغيري الّذي لم يثبت بعدُ، وهو كما ترى قابل للمنع؛ لكفاية قصد مطلق رفع الحدث الّذي يثبت رجحانه بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾[1] من غير أن يحتاج إلى قصد الأمر النفسي أو الغيري، سواء قلنا بثبوت الاستحباب من قاعدة التسامح أم لا، كما أنّه لو لم يقصد ذلك لكان باطلاً جزماً على ما هو المفروض من كونه معتبراً في صحّة الوضوء.

وعلى الثاني: فإن كان الوضوء عبارة عن الطهارة والنزاهة المعنويّة الّتي تكون الغسلات والمسحات أسباباً لحصولها، فقد عرفت أنّ تلك الطهارة المعنويّة قد ثبت رجحانها شرعاً بالآية المذكورة، وهو كافٍ في صحّة الوضوء وترتّب الآثار عليه، قصد ذلك الأمر الضمني [أو لا].

وإن كان عبارة عن نفس تلك الأفعال الخارجيّة كما ذهب إليه المحقّق الخوانساري وولده جمال الدين - قدّس سرّهما -[2] فحينئذٍ إن ثبت رجحان تلك الأفعال شرعاً فلا إشكال أيضاً في صحّته وترتّب الآثار عليه إذا قصد امتثال ذلك الأمر وإن لم يقصد الاستحباب النفسي والأمر

---

(١) سورة البقرة: ٢٢٢.

(٢) لم نعثر عليه، يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢١١.

الغيري الّذي لم يعلم ثبوته بعدُ.

وأمّا إذا لم يثبت رجحان تلك الأفعال شرعاً فالثمرة بحالها؛ حيث يحكم بصحّة الوضوء وترتّب الآثار عليه على القول بثبوت الاستحباب؛ من جهة قاعدة التسامح، ويحكم بعدم ترتّب الآثار على القول بعدم الاستحباب.

هكذا ذكره بعض الأساتيذ[1]، ولعلّ الأمر بالتأمّل في كلام المصنّف ﷺ إشارة إلى ما ذكرنا جميعاً أو بعضاً، فتدبّر.

[٢٦٧] قوله: بل يحتمل قويّاً أن يمنع من المسح...[2].

أقول: ووجه المنع: أنّ الدليل الدالّ على جواز الأخذ من بلل الوضوء للمسح عند جفاف اليد إنّما دلّ على جواز الأخذ من بلل أعضاء الوضوء خاصّة لا مطلق البلل، وغسل المسترسل من اللحية على تقدير كونه مستحبّاً شرعيّاً لا يكون جزءاً من أفعال الوضوء، بل هو مستحبّ على حدة في ضمن الوضوء، فلا يكون محلّ الغسل من أعضاء الوضوء فلا يجوز أخذ البلل منه للمسح.

هذا، وربّما قيل بجواز الأخذ؛ مستدلّاً عليه بالأخبار الآمرة بأخذ الماء من اللحية عند الجفاف[3] الشامل للمسترسل وغيره.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢١١.

(٢) فرائد الأُصول: ١٥٨/٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٤٠٧/١، ب ٢١ من أبواب الوضوء.

ولعلّه الظاهر من الشيخ الفقيه في الجواهر[١]؛ حيث جعله ثمرةً للمسألة ولم يناقش فيه على ما حكي عنه[٢].

ولعلّ قوله﵀: «فافهم» إشارة إلى هذا القول، كما أنّه يمكن أن يكون إشارة إلى دفع ما عسى أن يورد في المقام.

وحاصل الإيراد: أنّ الماء الّذي يكون على المسترسل هو ماء غسل الوجه فيصدق عليه أنّه بلل الوضوء فيجوز الأخذ منه للمسح.

ومحصّل الدفع - مضافاً إلى عدم جريان ما ذكر في بعض الصور كما إذا غسل المسترسل بغير ماء الوجه - : أنّ المراد من ماء الوضوء هو الباقي في محالّه؛ وإلّا يلزم جواز المسح بالمجتمع من ماء الوضوء في إناء ونحوه، وهو كما ترى.

ولكنّ الأقوى هو ما اختاره المصنّف من منع جواز المسح ببَلِلِه ولو على تقدير كونه مستحبّاً شرعيّاً؛ وذلك لأنّ المستحبّات الّتي اعتبرها الشارع في العبادات:

منها: ما يكون مستحبّاً نفسيّاً اعتبر فيها بحيث لا مدخليّة له في استحبابها، كاستحباب الصلوات بعد ذكر الركوع والسجود.

ومنها: ما يكون مستحبّاً غيريّاً اعتبره فيها وله مدخليّة في استحبابها ويكون مقدّمة لها، كوضع اليدين على الفخذين في حال القيام والتشهّد؛ فإنّ الصلاة بهذه الكيفيّة مستحبّة شرعاً، وإلّا فهو بنفسه ليس بمستحبّ،

---

(١) جواهر الكلام: ١٥٥/٢.

(٢) الحاكي هو الطباطبائي في وسيلة الوسائل: ٢٠٨.

كما كانت الصلوات على النبيّ ﷺ مستحبّة مع قطع النظر عن اعتبارها في العبادة.

ثمّ إنّ ما كان من المستحبّات من الثاني يترتّب عليه آثار الجزء وضعيّةً وتكليفيّة، كما أنّ ما كان من الأُولى ليسَ كذلك، وحيث لم يعلم أنّ استحباب غسل ما استرسل من اللحية من الأوّل حتّى لا يترتّب عليه آثار الجزء من المسح ببَلِلِه، أو أنّه من الثاني حتّى يترتّب عليه ذلك كما يترتّب على سائر أجزائه، فتعيّن ما ذكره المصنّف من المنع وإن قلنا باستحبابه شرعاً، فليتدبّر.

التنبيه الثالث:

[اختصاص أدلّة البراءة بالشكّ في الوجوب التعييني]

لو شكّ في الوجوب التخييري والإباحة

[٢٦٨] قوله: أمّا لو شك في الوجوب التخييري والإباحة...[1].

أقول: اعلم أنّ الشك في الوجوب التخييري يتصوّر على قسمين:

أحدهما: أن يكون الشك في وجوب شيئين أو أشياء على التخيير وعدمه، بأن يدور الأمر بين كونهما واجبين على التخيير أو مباحين بعد الفراغ عن عدم وجوبهما على التعيين، كما لو أفطر في نهار شهر رمضان جهلاً، ثمّ أفطر عامداً فشك في وجوب الكفّارة عليه مخيّراً بين أفرادها وعدم وجوبها.

ثانيهما: أن يكون الشك في وصف الوجوب المردّد بين التعيين والتخيير، بأن يكون سنخ الوجوب معلوماً ولكن شك في أنّ هذا الفرد أيضاً واجب على نحو التخيير بينه وبين الفرد الآخر المعلوم وجوبه ليكون هذا الفرد المشكوك من أحد أفراد الواجب التخييري أو أنّه مباح، كما علمنا أنّ إكرام زيد واجب قطعاً وشككنا في أنّ إكرام عمرو أيضاً واجب حتّى يكون من أحد فردي الواجب التخييري أم لا؟

أمّا القسم الأوّل: فلا إشكال في جريان أصل البراءة فيه كجريانها عند

---

(١) فرائد الأُصول: ١٥٩/٢.

الشك في الوجوب التعييني؛ لوضوح أنّ هذا الوجوب على تقدير ثبوته مستتبع للعقاب فيكون مجرى للبراءة، ويكون مفاده حينئذٍ خلوّ ذمّة المكلّف عن التكليف المشكوك فيه وعدم ترتّب العقاب على تركها، بل ويجري فيه غيرها من الأُصول النافية للتكليف كاستصحاب العدم وأصالة العدم وعدم الدليل.

وأمّا القسم الثاني: فلا إشكال فيه أيضاً في عدم جريان أدلّة البراءة في نفي وجوب الفرد المشكوك على وجه التخيير؛ وذلك لأنّ ترك إكرام عمرو مثلاً في المثال المذكور بعد اتّصاف إكرام زيد بالوجوب ممّا لا يترتّب عليه عقاب حتّى ينفيه أصل البراءة.

فإذا عرفت ما ذكرنا من حكم القسمين في الشك في الوجوب التخييري فنقول: إنّه يتّجه الإشكال على المصنّف‌ﷺ؛ حيث إنّه قد أطلق الحكم بعدم جريان أدلّة البراءة في الشك في الوجوب التخييري، مع أنّك قد عرفت أنّ القسم الأوّل منه ممّا تجري فيه أدلّة البراءة.

بل عبارته ظاهرة في عدم جريانها في هذا القسم، أعني ما لو دار الأمر بين سنخ الوجوب التخييري والإباحة حسبما بيّناه، ولهذا أُورد[1] عليه‌ﷺ: «بأنّ ما ذكره من ظهور أدلّة البراءة في الوجوب العيني ممنوع؛ لأنّ الواجب المخيّر - بناءً على مذهب العدليّة من أنّه كلّ واحدٍ على البدل - وإن كان يتضمّن عدم وجوب الجميع إلّا أنّه يتضمّن أيضاً عدم جواز ترك الجميع، فالشك في الوجوب التخييري والإباحة معناه الشك في

(١) المورِد هو الوالد المرحوم أعلى الله مقامه. [منه]

اشتغال ذمّة المكلّف بالوجوب المتعلّق بكلّ واحدٍ على البدل على وجهٍ لو ترك الجميع كان معاقباً وعدمه، ولا ريب أنّه ممّا يجري فيه جميع أدلّة البراءة»[1]، انتهى.

وهذا الإيراد - كما ترى - مبنيٌّ على أن يكون مراد المصنّف من الشك في الوجوب التخييري هو القسم الأوّل المذكور.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ عبارته هذه وإن كانت موهمة لذلك بل ظاهرة فيه، إلّا أنّ مراده ليس هذا القسم، بل مراده هو القسم الثاني منه، أعني ما لو علم سنخ الوجوب، ولكن الشك في كون فرد آخر أيضاً من أحد فردي الوجوب حسبما عرفت.

والقرينة على ذلك هو التعليل والتفصيل المذكور من بعدُ؛ حيث إنّ المناسب للتعليل الّذي ذكره وجهاً لعدم جريان البراءة وللتفصيل الّذي سيذكره في أصالة عدم الوجوب هو إرادة هذا القسم دون القسم الأوّل، فتدبّر.

[٢٦٩] قوله: فلا تجري فيه أدلّة البراءة...[2].

أقول: وذلك لأنّ أدلّة البراءة إمّا عقل أو نقل.

أمّا الدليل العقلي: فوجه عدم جريانه في المقام هو أنّ مدرك حكم العقل بالبراءة - كما عرفت - هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا ريب

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ٣٦/٦.

(٢) فرائد الأُصول: ١٥٩/٢.

أنّ هذه القاعدة غير جارية في المقام؛ ضرورة عدم ترتّب العقاب على ترك ما شك في وجوبه تخييراً بعد الإتيان بالفرد المتيقّن وجوبه، بل لا يترتّب على تركه عقاب ولو كان معلوم الوجوب؛ لأنّ ذلك هو مقتضى الوجوب التخييري، فحينئذٍ لا معنى لجريان أصل البراءة الّذي مؤدّاه هو نفي العقاب.

وأمّا الدليل النقلي: فلأنّ مفاده نفي الكلفة والضيق عن المكلّف وإثبات التوسعة في حقّه، ولا ريب أنّه لا كلفة على المكلّف على تقدير ثبوت الوجوب التخييري للفرد المشكوك في وجوبه حتّى ينفيه أصل البراءة، بل إجراؤه يوجب الضيق كما هو ظاهر.

ثمّ لا فرق فيما ذكر - من عدم جريان أدلّة البراءة في المقام - بين أن يكون الشك في التخيير الشرعي - كما لو علم العتق في الكفّارة وشك في أمره بالصوم أيضاً ليكون واجباً تخييريّاً أو هو باقٍ على إباحته ـــ، أو في التخيير العقلي، كما لو شك في أنّ الواجب هو عتق كلّي الرقبة حتّى يكون كلّ واحدٍ من المؤمنة والكافرة واجباً تخييريّاً عقليّاً، أو أنّ الواجب خصوص المؤمنة؟ فدار أمر الكافرة بين أن يكون واجباً عقليّاً إذا كان الوجوب متعلّقاً بكلّي الرقبة، وبين أن يكون مباحاً، بناءً على تعلّق الوجوب بخصوص المؤمنة، أمّا في الأوّل؛ فلما ذكره المصنّف، وأمّا في الثاني؛ فلما ذكره أيضاً.

مضافاً إلى أنّ الأحكام الشرعيّة إنّما تتعلّق بالكليّات، والجزئيّات لا تقع معروضة لشيء منها، فلا يحتمل حينئذٍ في حقّها تكليف حتّى تجري

أصالة البراءة في نفيه، فتدبّر.

[٢٧٠] قوله: وفي جريان أصالة عدم الوجوب تفصيل...[١].

أقول: ومحصّله: أنّ الشك في كون إكرام عمرو مثلاً في المثال المذكور أحد فردي الواجب التخييري يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يكون الشك فيه باعتبار الشك في تعلّق إنشاء واحد بكلّي الإكرام، الشامل لزيد وعمرو، الّذي يكون تحقّقه في ضمن زيد معلوماً وفي ضمن عمرو مشكوكاً، أو أنّ الإنشاء إنّما تعلّق بخصوص إكرام زيد ليكون إكرام عمرو مباحاً، وذلك نظير ما إذا شك في تعلّق الوجوب بكلّي العتق المتحقّق في ضمن عتق المؤمنة والكافرة، المشكوك تحقّقه في ضمن الثانية بعد تحقّقه في ضمن الأولى.

فهذا يكون من قبيل دوران الأمر بين المتباينين فلا يجري فيه الأصل؛ لأنّ الأصل في كلّ منهما معارض بالأصل في الطرف الآخر؛ فإنّ أصالة عدم وجوب الكلّي معارض بأصالة عدم وجوب الفرد[٢].

وثانيهما: أن يكون الشك فيه باعتبار الشك في تعلّق إنشاء آخر

---

(١) فرائد الأُصول: ١٥٩/٢.

(٢) ومن جملة أمثلة المقام ما إذا علم وجوب التقليد إجمالاً لكن شك في أنّ متعلّق الوجوب هل هو كلّي تقليد المجتهد حتّى يكون المكلّف مخيّراً بين تقليد الأعلم وغيره، أو كان متعلّقه خصوص تقليد الأعلم؟ فالأمر في تقليد الأعلم بعد العلم بوجوبه إجمالاً مردّد بين الوجوب العيني والتخييري، وفي تقليد غير الأعلم مردّد بين الوجوب التخييري الحاصل من تعلّق الطلب بالكلّي وبين الإباحة على تقدير كون تقليده مباحاً. [منه]

بوجوب إكرام عمرو مغايراً لما علم من إنشاء وجوب إكرام زيد، ونظيره ما إذا علم وجوب عتق المؤمنة ولكن شك في تعلّق وجوب العتق بالكافرة أيضاً حتّى يكون أحد فردي الواجب التخييري، أو أنّ الواجب هو خصوص عتق المؤمنة فيكون عتق الكافرة حينئذٍ مباحاً.

فحينئذٍ تجري أصالة عدم وجوب الفرد المشكوك، ومرجعه إلى استصحاب عدم الوجوب الأزلي، بل يجري فيه استصحاب عدم كون الفرد المشكوك الوجوب مسقطاً لوجوب الإتيان بالفرد المعلوم وجوبه.

ومرجع الأوّل إلى استصحاب الحكم التكليفي والثاني إلى استصحاب الحكم الوضعي، ولكن جريان الأصل بالنسبة إلى الحكم الوضعي إنّما هو إذا لم يعلم كون الفرد المشكوك مسقطاً، كما في مثال كون السفر المباح مسقطاً عن وجوب الصوم، فإنّه إذا شك في كون السفر المباح مسقطاً عن وجوب الصوم وشك في كونه أحد فردي الواجب التخييري فأصالة عدم كونه مسقطاً جارية، وأمّا إذا علم بكونه مسقطاً كما في المثال المذكور فلا يجري استصحاب الحكم الوضعي، كما ستأتي الإشارة إلى ذلك في كلام المصنّف ﷺ، فتدبّر.

[٢٧١] قوله: إذ ليس هنا إلّا وجوب واحد مردّد بين الكلّي والفرد...[1].

أقول: يعني أنّ التكليف في القسم الأوّل - أعني التخيير العقلي - معلومٌ، وهو وجوب العتق في الكفّارة، إلّا أنّ متعلّق التكليف غير

(١) فرائد الأُصول: ١٥٩/٢.

معلوم؛ حيث لم نعلم أنّ الواجب هو عتق كلّي الرقبة حتّى يكون كلّ واحدٍ من المؤمنة والكافرة واجباً تخييرياً عقليّاً، أو أنّ الواجب هو خصوص عتق المؤمنة حتّى يكون عتق الكافرة مباحاً؟

ولا ريب أنّ الكلّي والفرد من قبيل المتباينين، ومرجع الشك فيهما إلى الشك في المكلّف به بعد العلم بأصل التكليف، والأصل في كلّ منهما معارض بالأصل في الآخر، كما هو الشأن في جميع موارد الشك في المتباينين من الشك في المكلّف به، مثل ما إذا شككنا في أنّ اللفظ الفلاني موضوع للكلّي أو الفرد، كوضع «الدابّة» لكلّ ما يدبّ في الأرض أو خصوص ذات القوائم الأربع، وأنّ صيغة «افعل» موضوعة لمطلق الطلب أو خصوص الوجوب الّذي هو مرتبة خاصّة من الطلب ونحو ذلك؛ حيث إنّهم لم يتمسّكوا فيها بالأصل في شيء من طرفي الشك؛ لمعارضة الأصل في كلّ منهما للأصل في الآخر؛ فإنّ أصالة عدم وضعه للفرد تعارض أصالة عدم وضعه للكلّي، خلافاً لصاحب الفصول؛ حيث تمسّك بأصالة العدم في الفرد[1].

وممّا ذكرنا ظهر: فساد ما قد يقال بل قيل: من أنّ الأصل في مسألة الشك في التعيين والتخيير هو البراءة؛ لأنّ التعيين يتضمّن ضيقاً على المكلّف وأصل البراءة ينفيه؛ لعموم أدلّته، خصوصاً قوله عليه السلام: «**الناس في سعة ما لا يعلمون**»[2]، ولا يتفاوت الحال فيه بين ما لو فرضت مسألة

---

(١) لم نعثر عليه في الفصول، يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢١٢.

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

الدوران في أمرين متباينين كالظهر والجمعة، أو في فردٍ وكلّي مشترك بينه وبين غيره إذا قطع تعلّق الوجوب بالأوّل وشك في تعلّقه به بالخصوص، أو على أنّه أحد فردي الواجب المخيّر بينه وبين [الثاني] أو بين الفرد الآخر من الكلّي، بناءً على كون متعلّقه بحسب الواقع هو الكلّي لا الفرد بالخصوص[1].

ووجه الفساد: أنّ التمسّك بأصل البراءة إنّما يصحّ فيما إذا كان الشك في التكليف أو آئلاً إلى الشك في التكليف، ومرجع دوران الأمر بين التعيين والتخيير إلى الشك في المكلّف به كما عرفت.

وإجراء الأصل في كلّ من متعلّقي الشك معارض بالأصل في الآخر؛ لأنّه لو قيل بأنّ الأصل عدم تعلّق الوجوب بالظهر بالخصوص كان معارضاً بأصالة عدم تعلّقه بالجمعة، وكذا الحال في الكلّي والفرد، فيشك في أنّ البراءة هل تحصل بالظهر خاصّة أو تحصل به وبالجمعة؟

والقدر المتيقّن ممّا يحصل به البراءة هو الأوّل فهو المتعيّن، كما أنّ القدر المتيقّن ممّا يحصل به البراءة في مسألة الكلّي والفرد هو خصوص الفرد وهو عتق المؤمنة مثلاً، فيكون هو المتعيّن؛ عملاً بأصالة الاشتغال المقتضية ليقين البراءة في كلا المثالين المذكورين.

ويعضده استصحاب الاشتغال إن قلنا بجواز استصحاب القدر المشترك وهو نفس الاشتغال المتيقّن لا بقيد كونه اشتغالاً بأحدهما على التعيين، ولا بقيد كونه اشتغالاً بأحدهما على التخيير، فلا يرد أنّه إن أريد

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ٣٨/٦.

بالاشتغال المستصحب اشتغال الذمّة بأحدهما تخييراً أو بالكلّي فهو مرتفع قطعاً بفعل المعادل المشكوك في تعلّق الوجوب به أو بأداء الفرد الآخر من الكلّي، وإن أريد اشتغال الذمّة بأحدهما تعييناً فهو من أوّل الأمر غير ثابت، فتدبّر.

[٢٧٢] قوله: فتعيّن هنا إجراء أصالة عدم سقوط...[١].

أقول: وقد أُورد عليه: بأنّ ما ذكره ﷺ - من التمسّك بأصالة عدم سقوط الفرد المتيقّن الوجوب بفعل هذا المشكوك الّذي هو عبارة أخرى عن الاحتياط بإتيان الفرد المتيقّن الامتثال وهو المؤمنة في التخيير العقلي، كالإتيان بالفرد المتيقّن الوجوب في التخيير الشرعي - ينافي ما سيأتي منه ﷺ في مسألة الشك في الشرطيّة والجزئيّة من الحكم بالبراءة فيما كان الجزء المشكوك جزءاً ذهنيّاً ولم يكن له منشأ انتزاع، بل كان متّحداً مع المأمور به في الوجود الخارجي كالإيمان مع الرقبة؛ فإنّ الأمر فيه أيضاً دائر بين التعيين والتخيير.

ومقتضى ما ذكره هنا - من تعيّن إجراء أصالة عدم سقوط الفرد المعلوم الوجوب بفعل المشكوك - القولُ بالاشتغال هناك، كما أنّ مقتضى حكمه بالبراءة هناك القول بها [هنا] أيضاً، فبين مختاره هنا ومختاره هناك تدافع[٢]، فتأمّل[٣].

---

(١) فرائد الأُصول: ١٥٩/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٠.

(٣) وما يمكن أن يقال في وجه التأمّل هو: أنّ الذي حكم هنا بجريانه إنّما هو أصالة العدم، والّذي منع من جريانه هناك هو أصالة البراءة، ولا تلازم بين الأصلين في الجريان.

[٢٧٣] قوله: أمّا إذا قطع بكونه مسقطاً للواجب المعلوم...[١].

أقول: ولا يخفى عليك: أنّ هذا الفرض على تقدير صحّته واستقامته لا يجري فيه شيء من أصلي البراءة والاشتغال، وإن قلنا بجريان الأوّل في غير هذا الفرض؛ لنفي احتمال التعيّن كما ادّعاه بعض[٢] حسبما بيّناه؛ إذ لا ضيق على المكلّف بوجود المسقط حتّى ينفيه أصل البراءة، كما أنّه يكفي حصوله في رفع الاشتغال وحصول البراءة وإن لم يصدق معه الامتثال؛ لانتفاء الأمر بالنسبة إليه فلا مجرى لأصالة الاشتغال.

نعم، يجري بالنسبة إلى المسقط أصالة العدم ومفادها نفي تعلّق الطلب به ولو تخييراً.

لكن صحّة هذا الفرض لا تخلو عن تأمّلٍ عندنا، بل هي عند التحقيق محلّ منع؛ إذ الوجه في إسقاط المسقط المفروض إمّا كونه محصّلاً للمصلحة المقصودة من الأمر بالواجب المعلوم فلا مناص من التزام وجوبه ليكون أحد فردي الواجب المخيّر؛ عملاً بالاعتبار القاضي في فعلين متشاركين في المصلحة بوجوب طلب كلّ منهما على البدل؛ لئلّا يلزم الترجيح من غير مرجّحٍ، أو كونه أحد فردي الواجب المخيّر، بل إطلاق المسقط عليه حينئذٍ مسامحة، وإلّا فلا سقوط ولا إسقاط في الحقيقة.

وبذلك ظهر: أنّ التمثيل لهذا الفرض بالسفر المباح المسقط لوجوب الصوم واردٌ على خلاف التحقيق؛ لأنّ وجوب الصوم مشروط بالحضر،

---

(١) فرائد الأُصول: ١٦٠/٢.

(٢) تعليقة على معالم الأُصول: ٣٨/٦.

فموضوعه هو المكلّف الحاضر بوصف كونه حاضراً، والسفر المباح رافع لهذا الموضوع، فليس هذا من باب سقوط الواجب مع بقاء موضوعه، بل من باب تبدّل موضوع حكمٍ بموضوع حكمٍ آخر، فعدم وجوب الصوم في السفر إنّما هو من جهة عدم كون المسافر من موضوعه.

وقد أُورد على التمثيل المذكور بوجهٍ آخر، وهو: أنّ السفر ليس مسقطاً للصوم، كيف؟! وإلّا لم يجب قضاؤه، بل هو مانع عن انعقاده شرعاً كالحيض وأمثاله[1].

والفرق بين هذا الوجه وبين ما ذكرناه من الإيراد واضح؛ فإنّ مرجع هذا الوجه إلى وجود المانع شرعاً، ومرجع ما ذكرنا إلى عدم المقتضي لوجوب الصوم؛ لما ذكرنا من أنّ موضوعه هو المكلّف الحاضر، والمسافر ليس منه.

ولكن الحاسم للإشكال هو: أنّ غرضه قدس سره من المثال المذكور هو مجرّد التنظير لا التمثيل، فتدبّر.

هل يجب الائتمام على من عجز عن القراءة وتعلّمها؟

[٢٧٤] قوله: بناءً على رجوع المسألة إلى الشك في كون الائتمام مستحبّاً مسقطاً أو واجباً مخيّراً...[2].

أقول: والفرق بين كون الائتمام مستحبّاً وبين كونه أحد فردي الواجب المخيّر هو: أنّ مقتضى الثاني تعيين وجوب الإتيان بالائتمام عند

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/١٦٠.

تعذّر الصلاة مع القراءة، كما هو الشأن في جميع الواجبات التخييريّة؛ حيث إنّ كلّ فردٍ من أفرادها يتعيّن بتعذّر سائر الأفراد، وهذا بخلاف الأوّل؛ فإنّه مع تعذّر الصلاة مع القراءة لا يبقى وجه لإلزام المكلّف بالائتمام؛ لفرض كونه مستحبّاً، والمستحبّ لا يكون واجباً وليس فرداً من أفراد الواجب المخيّر حتّى يتعيّن بتعذّر معادله.

ثمّ بعد الشك في كون الائتمام واجباً مخيّراً بينه وبين الصلاة مع القراءة إذا نُفي وجوبه بأصل البراءة عاد مستحبّاً مسقطاً.

هذا، ثمّ لا يخفى عليك: أنّ الإسقاط ها هنا ممّا لا معنى له؛ لسقوط القراءة في الصلاة بنفس العجز، فلا يتصوّر حينئذٍ سقوطها بالائتمام؛ ضرورة أنّ السقوط فرع الثبوت، والمفروض عدم ثبوتها في حقّ العاجز حتّى تسقط بالائتمام.

مع امتناع وقوع الصلاة مع القراءة مع العجز عنها أحد فردي الواجب المخيّر حتّى يرفع وجوبه التخييري بالأصل؛ لانتفاء القدرة عليها؛ إذ القدرة على المكلّف به وعلى أجزائه كما أنّها شرط في الوجوب التعييني فكذلك [هي] شرط في الوجوب التخييري، فكما لا يصحّ وقوع الوجوب التعيّني على هذه الصلاة فكذلك لا يصحّ وقوع الوجوب التخييري عليها، فالواجب على المكلّف هو الصلاة الخالية عن القراءة، كما أنّ الواجب على العاجز عن القيام في الصلاة هو الصلاة بلا قيام، والشك في وجوب الائتمام إنّما هو للشك في بدليّة قراءة الإمام عن قراءة المأموم وقيامها مقامها.

وعليه، فهو من دوران الأمر بين الوجوب التعييني والاستحباب، لا من التخييري والاستحباب.

وربّما أمكن القول بعدم تعذّر الصلاة مع القراءة على من يتمكن من الائتمام؛ بناءً على تحمّل الإمام قراءة المأموم، فتقوم قراءته مقامه قراءته، ومن الواجب على المكلّف تحصيل القراءة لصلاته إمّا بالتعلّم أو بالائتمام، فالائتمام أحد فردي مقدّمة الواجب، ومن المقرّر في محلّه أنّه إذا تعذّر أحد فردي المقدّمة تعيّن الفرد الآخر ويصير واجباً معيّناً لا مخيّراً بينه وبين الفرد المتعذّر.

ولعلّه على ذلك مبنى القول بوجوب الائتمام في نحو المقام، كما عن العلّامة ﷺ في القواعد قائلاً: «والأقرب وجوب الائتمام على الأمّي العاجز»[1]؛ ولذا ذكر ولده في الإيضاح في وجهه - على ما حكي عنه - : «أنّ وجه القرب تمكنه من صلاة صحيحة القراءة»[2] كما سيأتي من المصنّف نقله عن قريبٍ[3]، فتدبّر.

[٢٧٥] قوله: لكن يمكن منع تحقّق العجز فيما نحن فيه...[4].

أقول: ومحصّل هذا الكلام: بقاء التخيير بين الائتمام والانفراد؛ من جهة عدم تحقّق العجز عن الانفراد رأساً حتّى يتعيّن الائتمام، فيجوز

---

(١) قواعد الأحكام: ٣١٨/١.

(٢) إيضاح الفوائد: ١٥٤/١.

(٣) فرائد الأُصول: ١٦١/٢، ويُنظر تعليقة رقم ٢٧٧.

(٤) فرائد الأُصول: ١٦٠/٢.

الإتيان بالصلاة منفرداً مع إتيانه بما تيسّر من القراءة ولو بكلمةٍ واحدة منها، بأن يكرّرها مقدار الفاتحة أو من الأذكار الأُخر لو لم يتمكن من القراءة أصلاً.

فهناك بدلان عن الصلاة التامّة الأجزاء والمشتملة على القراءة التامّة:

أحدهما: الإتيان بالصلاة مع الائتمام.

والآخر: الإتيان بها منفرداً بغير القراءة أو بما تيسّر منها، فالمكلّف العاجز عن القراءة مخيّر بين هذين البدلين اللّذين كلّ منهما مسقط عن القراءة، ولا دليل على أولويّة أحدهما على الآخر وتقديمه عليه، بل الدليل على التخيير ثابت؛ لورود النصّ على بدليّة الائتمام عن القراءة وكونه مسقطاً عنها، كما إذا ورد النصّ على جواز الاكتفاء بما يحسن من القراءة، فكلّ منهما بدل عن القراءة المتعذّرة قد جعلهما الشارع بدلاً عند العجز عن القراءة والتعلّم.

فحينئذٍ يدور الأمر بين البدلين فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى إطلاقات أدلّة بدليّة البدلين المذكورين، وحيث إنّ مقضى إطلاق كلّ من تلك الأدلّة جواز الأخذ بمؤدّى كلّ منها على نحو الإطلاق تعيّن الحكم بالتخيير وعدم أولويّة تقديم أحدهما على الآخر.

وإلى ما ذكرنا ينظر كلام فخر المحقّقين﵀ في الإيضاح من قوله: «لعموم نصّين»، وقوله: «ويحتمل العدم؛ لأنّ قراءة الإمام مسقط» إلى آخره[1]، فالمسألة وإن لم تكن من فروع الدوران إلّا أنّ الحكم بتعيّن الائتمام

---

(١) إيضاح الفوائد: ١٥٤/١.

كما صدر عن العلّامة ﷺ فيما سيأتي من عبارته المحكيّة عن القواعد[١] ليس في محلّه، بل المرجع هو الإطلاق ثمّ التخيير، كما كان الأمر كذلك في البدلين الاختياريّين، فافهم.

[٢٧٦] قوله: كسقوطها بالائتمام...[٢].

أقول: وقد أُورد عليه: بأنّ الساقط بالائتمام هي قراءة المتمكن من القراءة، وأمّا قراءة العاجز الغير المتمكن منها فقد ذكرنا أنّها ساقطة بنفس العجز، فلا يُتصوّر حينئذٍ سقوطها بالائتمام، فإطلاق المسقط على الائتمام مسامحة.

نعم، الائتمام مسقط لما جعله الشارع بدلاً عن القراءة، وهو ما يحسنها من القراءة لو تمكن منها ولو بكلمةٍ، بأن يكرّرها مقدار الفاتحة أو من سائر الأذكار لو لم يتمكن من القراءة أصلاً، وعلى هذا فيدور الأمر بين البدل والمسقط، لا بين المسقطين كما ذكره المصنّف.

بل نقول: إنّ التحقيق أنّ الائتمام أيضاً ليس بدلاً، بل هذه الصلاة مع ما يحسنها من القراءة والأذكار مجعولة بالأصالة في حقّ العاجز، كمجعوليّة الصلاة مع القراءة في حقّ المتمكن منها.

غاية الأمر، أنّ التعذّر موجب لتبدّل الموضوع، الموجب لتبدّل الحكم، فكلّ منهما في قبال الآخر وعرضه لا في طوله لتكون بدلاً حسبما

---

(١) يُنظر قواعد الأحكام: ٣١٨/١.

(٢) فرائد الأُصول: ١٦٠/٢.

هو الحال في القصر والإتمام، والصلاة قائماً وقاعداً، بالقياس إلى الحاضر والمسافر، والصحيح والمريض، إلى غير ذلك.

وعلى هذا، فيكون الائتمام في حقّ العاجز عن القراءة من أفضل فردي الواجب المخيّر حسبما كان كذلك في حقّ المتمكن منها، فلا يمكن تعيّنه وخروجه عن الاستحباب، ولا يكون من فروع مسألتنا هذه، كما لا يكون من قبيل دوران الأمر بين المسقطين كما لا يخفى[1]، فتدبّر.

كلام فخر المحقّقين في أنّ قراءة الإمام بدل أو مسقط

[٢٧٧] قوله: والأقرب وجوب الائتمام على الأمّي العاجز...[2].

أقول: ومبنى القول بوجوب الائتمام في حقّ العاجز[3] هو أنّ الإمام يتحمّل قراءة المأموم فتقوم قراءته مقام قراءة المأموم، والواجب على المكلّف تحصيل القراءة لصلاته إمّا بالتعلّم أو بالائتمام، فالائتمام أحد فردي مقدّمة الواجب.

وقد قُرّر في فروع مقدّمة الواجب أنّه إذا تعذّر أحد فردي المقدّمة - كما فيما نحن فيه - تعيّن الفرد الآخر وهو الائتمام في المقام ويصير واجباً معيّناً، لا مخيّراً بينه وبين الفرد المتعذّر وهو التعليم.

وإلى ما ذكرنا ينظر كلام فخر المحقّقين في الإيضاح في شرح العبارة المذكورة من قوله: «ووجه القرب تمكنه من صلاة صحيحة القراءة - إلى قوله: - لأنّه يقوم مقام القراءة اختياراً ...» إلى آخره، وقوله: «ويحتمل

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٠.

(٢) فرائد الأُصول: ١٦١/٢.

(٣) يُنظر قواعد الأحكام: ٣١٨/١.

العدم؛ لأنّ قراءة الإمام مسقط لوجوب القراءة على المأموم...»[١] إلى آخره.

[٢٧٨] قوله: لعموم النصّين...[٢].

أقول: هذا هو الموافق لما ذكره المصنّف ﷺ من تمكن العاجز من الصلاة منفرداً بلا قراءة، ووجه عموم النصّين هو: أنّ ما دلّ على الاكتفاء بما يحسن مع عدم التمكن من التعليم يدلّ بعمومه على أنّ العاجز الغير المتمكن من التعليم يكتفي بما يحسن، سواء كان متمكناً من الائتمام أم لا، فيعمّ كلا الفردين، كما أنّ ما دلّ على ندبيّة الجماعة يعمّ المتمكن من القراءة وغير المتمكن، فمقتضى عمومهما حينئذٍ عدم كون الائتمام في حقّ العاجز واجباً، بل مستحبّ مسقط.

وهذا هو مراد المصنّف أيضاً بقوله: «لكن يمكن منع تحقّق العجز فيما نحن فيه - أي عجزه عن غير الائتمام - فإنّه يتمكن من الصلاة منفرداً بلا قراءة؛ لسقوطها عنه بالتعذّر»[٣].

[٢٧٩] قوله: والأوّل أقوى...[٤].

أقول: يعني وجوب الائتمام في حقّ العاجز أقوى بحسب القواعد؛

---

(١) إيضاح الفوائد: ١٥٤/١.

(٢) فرائد الأُصول: ١٦١/٢، وفيه: «لعموم نصّين».

(٣) فرائد الأُصول: ١٦٠/٢.

(٤) فرائد الأُصول: ١٦١/٢.

وذلك: لما أشار إليه من قوله: «لأنّه يقوم مقام القراءة اختياراً...».

ومحصّل هذا التعليل هو: أنّ الصلاة مع الإمام كانت في عرض الصلاة التامّة منفرداً وفي طرف التخيير منها، فهي بدل اختياري، والصلاة منفرداً بغير قراءة أو بما يتيسّر منها بدل اضطراري، والبدل الاضطراري لا يساوي البدل الاختياري ولا يعادله في المرتبة.

ومن المقرّر في محلّه أنّ البدل الاختياري عند تعذّر مبدله مقدّم على البدل الاضطراري الّذي هو الصلاة منفرداً بغير قراءة، فيكون هو المتعيّن، ومقتضى ذلك هو وجوب الائتمام في حقّ العاجز وعدم جواز العدول إلى الصلاة منفرداً بلا قراءة.

ونظير ما ذكرنا - من تقديم البدل الاختياري عند تعذّر مبدله على البدل الاضطراري - ما ذكره الفقهاء في الكفّارات من أنّ صيام ثمانية عشر يوماً بدل اضطراري بالنسبة إلى صيام شهرين متتابعين في الكفّارة، وإطعام ستّين مسكيناً بدل اختياري عن صيام شهرين متتابعين، فلا يجوز إبدال شهرين عند تعذّره بصيام ثمانية عشر يوماً مع تيسّر البدل الاختياري الّذي هو إطعام ستّين مسكيناً[١].

ثمّ إنّ الفرق بين البدل الاختياري والاضطراري - على ما هو المحكيّ[٢] عن جماعة، منهم: السيّد المرتضى في الذريعة[٣] والعلّامة في

---

(١) الروضة البهية: ٣١/٣.

(٢) وسيلة الوسائل: ٢٠٩.

(٣) الذريعة: ١٥٣/١، ويُنظر ٤١٣/١.

النهاية[١] - هو: أنّ الأوّل عبارة عمّا جعله الشارع بدلاً في حال الاختيار كما في خصال الكفّارة؛ فإنّ كلّ واحدةٍ منها بدل عن الأُخرى في حال الاختيار، ويقابله البدل الاضطراري؛ حيث إنّه عبارة عمّا جعل بدلاً في حال الاضطرار.

ومن لوازم الأوّل جواز فعله مع القدرة على المبدل، كما أنّ من لوازم الثاني عدم جوازه.

وعلى هذا، فالبدل الاختياري في عرض المبدل والاضطراري في طوله، فإذا دار الأمر بين المبدل الناقص والبدل الاختياري كما فيما نحن فيه - أعني الإتيان بالصلاة منفرداً بلا قراءة بالنسبة إلى الائتمام - فالحكمة تقتضي تقديم الثاني؛ إذ المفروض أنّه في عرض المبدل التامّ فيقدّم على الناقص كالمبدل.

ومن هنا ذكر الفقهاء[٢] في مسألة من وجب عليه صوم شهرين متتابعين أنّه لو عجز صام ثمانية عشر يوماً؛ حيث جعلوا صيام ثمانية عشر يوماً بدلاً عن صيام شهرين، ومقتضى البدليّة اشتغال الذمّة بالبدل فيكون في حكم المبدل، ومقتضى ذلك كون هذا البدل أيضاً أصلاً كالمبدل، ولذا ذكروا أنّه لو عجز المكلّف عن صيام الثمانية عشر يتصدّق عن كلّ يومٍ بمُدٍّ بعدد تلك الأيّام لا بعدد أيّام الستّين الّتي هي الأصل،

---

(١) نهاية الوصول: ٥١٣/١.

(٢) رياض المسائل: ٤٧٧/١٢-٤٨١، جواهر الكلام: ٣١٠/١٦-٣١١، ويُنظر وسيلة الوسائل: ٢٠٩.

وإن قيل بالثاني أيضاً، لكنّه ضعيف[١]، فتأمّل.

[٢٨٠] قوله: ويحتمل العدم؛ لأنّ قراءة الإمام مسقطة...[٢].

أقول: يعني يحتمل عدم لزوم الائتمام بل يُكتفى بما يحسن من القراءة.

وقد يناقش في التعليل المذكور بما عرفت: من أنّ قراءة الإمام بالنسبة إلى المأموم الغير المتمكن من القراءة لا تكون مسقطة، بل قراءة المأموم ساقطة بنفس العجز.

ولو سلّم كونها مسقطة فإنّما هي لبدل القراءة وهو ما يحسنها من القراءة لا لنفسها، فالتعذّر مسقط للقراءة وقراءة الإمام مسقطة لبدلها، فحينئذٍ يكون الائتمام إمّا مندوباً أو أفضل فردي الواجب، فليس ذلك المثال حينئذٍ من قبيل ما نحن فيه كما قد يُتخيّل.

وكيف كان، فالفرق بين البدل والمسقط ظاهر؛ إذ البدل في حكم المبدل، فإذا كان المبدل واجباً يكون البدل أيضاً واجباً، بخلاف المسقط؛ ضرورة عدم الملازمة بين إسقاط الشيء ووجوبه، بل ربّما يحصل الإسقاط بفعل الحرام أيضاً كما في الركوب على الدابّة المغصوبة في طريق الحجّ.

ومن هنا فرّق بعض المحقّقين[٣] بين إسقاط الواجب وأدائه والامتثال بفعله: بأنّ الأوّل أعمّ مطلقاً من الامتثال؛ فإنّ امتثال الأمر عبارة عن أداء

---

(١) يُنظر وسيلة الوسائل: ٢٠٩.

(٢) فرائد الأُصول: ١٦١/٢.

(٣) هداية المسترشدين: ٢٥٧/٢.

المأمور به بعنوان كونه مأمور به ولا يتحقّق ذلك بفعل الحرام؛ لعدم إمكان تعلّق الأمر به.

كما أنّه أعمّ من الأداء أيضاً؛ فإنّ أداء المأمور به عبارة عن الإتيان بالمأمور به، سواء أتى به من جهة موافقة الأمر أو لغيره من الجهات، ولا يمكن حصول ذلك بفعل المحرّم أيضاً؛ لما ذكر من الوجه، وذلك بخلاف إسقاط الواجب؛ فإنّه يحصل بكلٍّ من الوجهين وبالإتيان بما يرتفع به موضوع الحكم، كأداء الدين على وجهٍ غير مشروع؛ حيث لا يبقى بعده دين ليجب أداؤه.

فعلم من ذلك: أنّ النسبة بين المسقط والبدل هو العموم المطلق؛ فإنّ فراغ الذمّة عن الواجب بالبدل داخل في عنوان الامتثال والأداء، وعلى أيّ تقديرٍ فهو أخصّ من المسقط حسبما سمعت من المحقّق المذكور، فتدبّر.

[٢٨١] قوله: والمنشأ أنّ قراءة الإمام بدل أو مسقط...[1].

أقول: وجه كون ذلك منشأً للاحتمالين هو: أنّه على تقدير كون قراءة الإمام بدلاً عن قراءة المأموم يجب الائتمام عند تعذّر المبدل، بخلافه على تقدير كونها مسقطة؛ فإنّه لا يجب حينئذٍ الائتمام؛ نظراً إلى تحقّق مسقط آخر وهو التعذّر.

ثمّ إنّ تحقيق هذه المسألة - أعني كون قراءة الإمام بدلاً أو مسقطة -

---

(١) فرائد الأُصول: ١٦١/٢.

ممّا لم يوجد في كتابٍ على ما اطّلعت عليه، إلّا أنّه قد يستشمّ من بعض الأخبار كونها مسقطة، منها: الأخبار الدالّة على ضمان الإمام القراءة وعدم ضمانه غيرها[١]، كمعقد إجماع السرائر[٢] إذا أريد منه السقوط مثل الضمان في الديون كما استظهره بعض الأساطين[٣] على ما حكاه بعضٌ[٤] ليوافق معقد إجماع الأصحاب.

وممّا يستشعر بكونها من قبيل البدل قول الصادق عليه السلام في خبر إبراهيم بن علي المرافقي: «**إذا كنت خلف الإمام وتتولّاه وتثق به فإنّه يجزيك قراءته**»[٥]، بناءً على أن يكون الإجزاء محمولاً على معناه المصطلح وإلّا فيحتمل الأمرين.

ومنها: الأخبار الدالّة على متابعة الإمام في الجماعة مثل النبوي المعمول به بين الأصحاب: «**إنّما جعل الإمام إماماً ليؤتمّ به، فإذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا**»[٦]، وغير ذلك من الأخبار الواردة في الباب.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٥٥/٨، ب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة.

(٢) السرائر: ٢٨٤/١.

(٣) جواهر الكلام: ٢٩٤/١٣.

(٤) وسيلة الوسائل: ٢٠٩.

(٥) تهذيب الأحكام: ٣٣/٣، ب أحكام الجماعة، ح ٣٣، وسائل الشيعة: ٣٥٩/٨، ب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٥.

(٦) يُنظر: عوالي اللآلي: ٢٢٥/٢، مستدرك الوسائل: ٤٩١/٦، ب ٣٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.

ولكنّ الإنصاف أنّه ليس في شيءٍ منها دلالة تامّة على ما ذكر بحيث تطمئنّ به النفس، بل ربّما يوجب كثرة النظر إلى الأخبار وكلمات الأخيار زيادة تحيّرٍ فيها؛ وليس ذلك إلّا من جهة عدم دلالتها على المراد، فالحقّ ما ذكره المصنّف، من احتياج المسألة إلى التأمّل التامّ، والله الهادي إلى حقيقة المرام، فتأمّل.

الشك في الوجوب الكفائي

[٢٨٢] قوله: ثمّ إنّ الكلام في الشك في الوجوب الكفائي...[1].

أقول: تحقيق الكلام في توضيح المرام أن يقال: إنّ الشك في الوجوب الكفائي يتصوّر على وجوه:

أحدها: أن يكون الشك في أصل وجوب الشيء كفايةً وعدمه، كما إذا شك في وجوب أخذ اللقيط وحفظ مال الغير كما عليه الشهيدان[2]، أو استحبابه كما يقوله بعض الفقهاء[3]، ولكن مع فرض كون الحاكم الشرعي متمكناً من النظر في أمره عالماً بحاله فيدور الأمر حينئذٍ بين وجوب أخذ اللقيط في حقّنا كفايةً وبين وجوبه في حقّ الحاكم واستحبابه في حقّنا.

وثانيها: أن يكون الشك في وصف الكفاية بعد فرض وجوبه على الجميع، كما لو فرض صدور السلام من المسلم إلى جماعةٍ عُلم إرادة

---

(١) فرائد الأُصول: ١٦١/٢.

(٢) ذهب الشهيد في اللمعة إلى اختصاص الوجوب بصورة الخوف عليه من الضرر، واستوجهه الشهيد الثاني. يُنظر: اللمعة الدمشقيّة: ٢٠٦، مسالك الأفهام: ٤٦١/١٢ و٤٧١.

(٣) منهم المحقّق الحلّي في شرائع الإسلام: ٢٢٦/٣ والمختصر النافع: ٢٦١/٢، والفاضل الآبي في كشف الرموز: ٤٠٦/٢.

الكلّ، ولكن شك في أنّ وجوب الجواب كفائي يسقط بفعل البعض، أو عيني، ومنشأه الشك في أنّ السلام تحيّة واحدة يغنيه جواب واحد أو تحيّات متعدّدة بعدد رؤوس الجماعة.

وتظهر الثمرة بينهما في الصلاة؛ فإنّه بناءً على وجوب الجواب كفايةً فمع سبق الغير بالجواب لا يجوز على المصلّي حينئذٍ الردّ، فلو ردّ بطلت صلاته؛ لأنّه حينئذٍ داخل في كلام الآدميّين، بخلافه على تقدير كونه واجباً عينيّاً؛ فإنّه لا تبطل صلاته حينئذٍ بردّ الجواب.

وممّا ذكرنا ظهر وجه تخصيص المثال بالمصلّي مع جريان ذلك في غير المصلّي أيضاً؛ حيث إنّه ﷺ أراد التنبيه على الثمرة المترتّبة على المقام حسبما عرفت.

وثالثها: أن يكون الشك في وجوب الشيء على الغير بعد فرض كونه واجباً على البعض، كما لو علم وجوب صلاة الميّت ودفنه على الأولياء ولكن شك في وجوبه على الغير أيضاً أم لا.

أمّا الوجه الأوّل والأخير: فالظاهر جريان أصالة البراءة فيهما؛ لرجوع الشك حينئذٍ إلى التكليف واحتمال العقاب؛ إذ لا فرق بين الكفائي والعيني في تعلّق الوجوب على الجميع، إلّا أنّه يمتاز الكفائي عن العيني بسقوط الفعل [بـ]ـمباشرة بعض المكلّفين عن الباقين في الأوّل دون الثاني.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ الغرض من الأوّل مجرّد تحقّق الواجب في ضمن فردٍ مّا؛ ولذا لو قام به بعض لم يبق للواجب موضوع، بل التعبير بالمسقط

مسامحة؛ إذ لم يبق بعد تحقّق الامتثال واجب حتّى يكون فعل ذلك البعض مسقطاً. كما أنّ الغرض من الثاني إيجاده بوجوداتٍ متعدّدة بتعدّد رؤوس المكلّفين؛ ولذا لا يكون فعل بعضٍ مسقطاً بفعل بعضٍ آخر، فهما مشتركان في استحقاق تاركهما العقاب، فالشك فيهما راجع إلى الشك في توجّه العقاب والأصل ينفيه جزماً.

مضافاً إلى أصالة عدم سقوط الفعل الواجب على البعض بفعل الغير، بل واستصحاب الاشتغال وبقاء التكليف الثابت لذلك البعض.

وأمّا الوجه الثاني: فالظاهر عدم جريان أصالة البراءة [فيه] إذا لم يجبه أحد؛ إذ المفروض توجّه التكليف والعقاب عليهم ولا يدفعه إلّا الامتثال، فيجب على كلّهم ردّ الجواب.

كما أنّ الظاهر عدم جريانه أيضاً لو أجاب بعضهم دون الآخر؛ لأصالة بقاء التكليف في ذمّته استصحاباً للحالة السابقة، وأصالة عدم كون ردّ الغير مسقطاً؛ لما عرفت من أنّ مباشرة البعض إنّما توجب سقوط التكليف عن الباقين إذا كان كفائيّاً دون ما إذا كان عينيّاً.

هذا كلّه إذا فرضنا الشبهة في مثال الشك في وجوب ردّ السلام على المصلّي حكميّة.

وأمّا إذا فرضنا الشبهة موضوعيّة، كما إذا فرضنا أنّ المسلّم سلّم على المصلّي ولكن شك في أنّه سلّم على غيره أيضاً حتّى يكون الردّ واجباً عليه وعلى غيره كفائيّاً، أو أنّه سلّم عليه خاصّة دون غيره ليكون الردّ بالنسبة إلى غيره باقياً على إباحته، فحينئذٍ تخرج المسألة من الشبهة الحكميّة الّتي

نحن بصددها وتدخل في الشبهة الموضوعيّة الّتي سيأتي حكمها، فلا ينبغي حمل المثال المذكور في عبارة المصنّف عليه كما حمله بعضهم[١] عليه، فتأمّل.

ثمّ بقي في المقام: صورة الشك في الوجوب التبعي الّذي [هو] عبارة عن الإنشاء من جانب الشارع تبعاً للمأمور به المقصود بالذات؛ فإنّه لا يجري فيه أصل البراءة، لكن على مذهب من يقول بأنّ الوجوب التبعي لا يترتّب عليه ثواب ولا عقاب - وذلك كوجوب المقدّمة - فإنّ أصل البراءة لا ينفي وجوبها التبعي على تقدير كون النزاع فيه وعدم قيام دليل على الوجوب وعدمه؛ بناءً على ما عرفت من عدم ترتّب الثواب والعقاب على الوجوب التبعي.

ومن هنا يعلم أنّ من قال في تأسيس الأصل في مقدّمة الواجب: إنّ الأصل يساعد المنكر للوجوب[٢] - نظراً إلى أصالة البراءة فيه - إنّما يتمّ كلامه لو كان نزاع القوم في تلك المسألة في الوجوب الشرعي الّذي يترتّب عليه الثواب والعقاب، وأمّا لو كان النزاع في الوجوب التبعي الّذي لا يترتّب عليه شيء من ذلك، فلا يكون الأصل مساعداً للمنكر؛ لعدم جريان أصل البراءة فيه.

والفرق بين وجوب المقدّمة وبين الشك في الأجزاء والشرائط - حيث قلنا بجريان أصل البراءة هناك دون وجوب المقدّمة - هو: أنّ

---

(١) يُنظر قلائد الفرائد: ٤٠٢/١.

(٢) يُنظر بدائع الأفكار: ٣٤٧.

الشك هناك إنّما هو في ثبوت الجزئيّة أو الشرطيّة المستلزمتين لكون الشك راجعاً إلى أنّ ترك المشكوك فيه هل يوجب العقاب المترتّب على الكلّ عند انتفائه المسبّب هنا من انتفاء الجزء على تقدير كون المشكوك فيه جزءاً، وكذا الحال في الشرط.

وبعبارةٍ أُخرى: الشك هناك إنّما هو لتوقّف المأمور به الأصلي على ذلك المشكوك، بخلاف الحال في وجوب المقدّمة؛ فإنّ توقّف المأمور به عليها معلوم وإنّما الشك في مجرّد وصف وجوبها؛ لكونها ممّا لا بدّ منه في تحقّق المأمور به مسلّم على كلّ حالٍ، وإنّما الكلام في اتّصافها بالوجوب.

هذا، وقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ عدم جريان أصل البراءة في الوجوب التبعي إنّما هو بناءً على كون مؤدّاه نفي العقاب كما هو الأصحّ.

وأمّا على مذهب من يقول بأنّه ينفي الاستحباب والكراهة أيضاً عند الشك فيهما - كما يظهر من العلامة[1] في بعض كتبه على ما حُكي عنه[2]، وهو الّذي اختاره صاحب الهداية[3] والفصول[4] - فيجري أصل البراءة في نفي الوجوب الّذي لا يترتّب على تركه العقاب؛ وذلك لأنّ مؤدّى أصل البراءة عندهم حينئذٍ هو نفي الحكم دون العقاب، وحيث كان مؤدّاه ذلك صحّ نفيه للوجوب الّذي لا يترتّب العقاب على تركه.

---

(١) يُنظر نهاية الوصول: ٣٩.

(٢) الحاكي هو الميرزا موسى التبريزي في أوثق الوسائل: ٣٠٢/٣.

(٣) يُنظر هداية المسترشدين ٣: ٥٤٦.

(٤) الفصول الغرويّة: ٣٥١.

وحيث انتهى الكلام إلى هذا المقام فلا بأس بالتعرّض لتحقيق أنّ أصل البراءة هل يرفع الحكم - كما يقوله هؤلاء الجماعة - أو العقاب كما هو المختار؟

فنقول: إنّ التمسّك بهذا الأصل يتصوّر في مقامين:

أحدهما: في مثل زمان النبيّ صلى الله عليه وآله وهو زمان وصول الأحكام على وجه التدريج، ولا ريب أنّه في مثل ذلك الزمان يصحّ نفي الحكم الواقعيّ من جهة أنّه إذا شك في ثبوت الحكم وعدمه في مثله مع عدم صدوره منه صلى الله عليه وآله كان المشكوك فيه هو الحكم الواقعيّ، فيكون هو المنفي بالأصل؛ نظراً إلى أنّ منصب النبيّ صلى الله عليه وآله ووظيفته إنّما هو بيان الأحكام وهي تابعة للمصالح، فلو كانت المصلحة مقتضية للبيان وكان هو صلى الله عليه وآله قد تركه لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة المستلزم لنقض الغرض من تكميل الهداية وهو لا يليق بشأنه صلى الله عليه وآله.

فيعلم من ذلك أنّه ليس هناك حكم واقعيّ إلزامي، فقد تحقّق أنّه يصحّ نفي الحكم الواقعيّ بالأصل في صورةٍ وهي حال وصول الأحكام على وجه التدريج، فمع عدم صدور ما شك في وجوبه مثلاً عن النبيّ صلى الله عليه وآله يُنفى الحكم الإلزامي الواقعيّ بأصل البراءة، لكن هذا ليس من أصل البراءة في الحقيقة، بل هو من فروع قاعدة قبح نقض الغرض وقاعدة عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وثانيهما: في مثل زماننا هذا من أزمنة الغيبة ممّا يحتمل فيه كون عدم وصول الحكم إلينا مستنداً إلى قيام المانع من إخفاء الظلمة مثلاً، ولا

ريب أنّه في مثل هذه الأزمنة لا يمكن نفي الحكم الواقعيّ بأصل البراءة وإنّما يصحّ نفي العقاب بحكم العقل.

فتحصّل من ذلك: أنّ ما يمكن فيه نفي الحكم إنّما هو المقام الأوّل، ولكن ليس كلمات العلماء من حيث بحثهم عن أصل البراءة ناظرة إلى ذلك المقام وإنّما هي ناظرة إلى مثل زماننا الّذي هو محلّ الحاجة، كما يشهد به عدم تمسّك أحد منهم بقاعدة عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة وقاعدة عدم جواز ارتكاب الحكيم ما ينافي غرضه، وأنّ ما هو محطّ أنظار العلماء في بحثهم عن أصل البراءة من مثل زماننا لا يصحّ فيه نفي الحكم بأصل البراءة.

ومن هنا تبيّن أنّ ما اختاره العلّامة وصاحبَي الهداية والفصول من كون أصل البراءة نافياً للحكم ممّا لا وجه له.

ومثله ما فهمه المحدّث الأسترآبادي من كون مراد الأُصوليّين نفي الحكم الواقعيّ بأصل البراءة، حتّى أنّه قابل مقالتهم بالردّ عليهم: «بأنّ كلّ واقعةٍ لا بدّ فيها من حكم كما دلّ عليه الأخبار، فكيف يجوز نفيه بأصل البراءة؟»[1].

وجوابه أيضاً يظهر ممّا ذكرنا: من أنّ نفي الحكم الواقعيّ بأصل البراءة إنّما يتأتّى في زمان وصول الأحكام على وجه التدريج، وكلمات العلماء ليست ناظرة إليه في بحثهم عن أصل البراءة، وأنّ محلّ كلامهم إنّما هو

---

(١) الفوائد المدنيّة: ٢٧٧.

التمسّك به في أمثال زماننا، وإلّا لتمسّك أحد منهم بقاعدتي عدم جواز تأخير البيان، وعدم جواز نقض الغرض حسبما عرفت، فتدبّر.

[المسألة الثانية]

[الشبهة الوجوبية من جهة إجمال النصّ]

أقسام الإجمال الموجب لاشتباه الحكم

[٢٨٣] قوله: فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة إجمال اللفظ...[1].

أقول: وليعلم أنّ الإجمال الموجب لاشتباه الحكم قد يكون في اللفظ الدالّ على الحكم مع كون متعلّق الحكم مبيّناً، كالفعل الّذي دار الأمر فيه بين الوجوب والاستحباب أو الإباحة؛ لإجمال اللفظ الوارد في بيان حكمه، كالصيغة على القول باشتراكها لغةً بين الوجوب والاستحباب، وكذا إذا وقعت عقيب الحظر على القول بالوقف، وكذا لو قلنا بكونها حقيقةً في الوجوب ومجازاً في الندب، إلّا أنّه من جهة غلبة استعمالها في الندب في أخبار الأئمّة عليهم السلام صارت من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة حسبما يقول صاحب المعالم[2]، وإن كان ذلك في محلّ منعٍ كما قرّرنا في محلّه.

وقد يكون الإجمال في اللفظ الدالّ على متعلّق الحكم مع تبيّن اللفظ الدالّ على نفس الحكم كقوله: «يجب الصلاة» مثلاً، بناءً على القول بكون العبادات أسامي للصحيحة منها، أو بناءً على الأعمّ مع دعوى

---

(١) فرائد الأُصول: ١٦٢/٢.

(٢) معالم الدين: ٥٣.

ورود إطلاقاتها مورد حكمٍ آخر وهو مجرّد التشريع؛ فإنّ اللفظ الدالّ على متعلّق الحكم يكون مجملاً مع كون نفس الحكم واللفظ الدالّ عليه مبيّناً.

وقد يكون الإجمال فيهما جميعاً.

ولكن المصنّف قدس سره قد اقتصر على ذكر القسم الأوّل ولم يذكر القسمين الأخيرين، مع أنّ اللازم عليه قدس سره ذكرهما أيضاً، كما ذكر القسمين الأوّلين في الشبهة التحريميّة الناشئة من إجمال النصّ كما عرفت، وإن كان القسم الثاني قد ذكره في المطلب الثاني المتكفّل لبيان أحكام الشك في المكلّف به؛ ولأجل ذلك لم يذكره هنا ولا هناك، مع أنّه كان عليه ذكره في المقام؛ من جهة أنّه من قبيل الشك في التكليف.

والحاصل: أنّه لا وجه لإهمال المصنّف ذكر هذا القسم رأساً وعدم بيان حكمه في هذه الرسالة، فتأمّل.

[٢٨٤] قوله: فلا يرجع ذلك إلى دعوى...[1].

أقول: وذلك لأنّ معنى البراءة الأصليّة بناءً على الشقّ المذكور هو خلوّ ذمّة المكلّف عن التكليف المشكوك فيه، والحكم عليه بعدم العقاب على مخالفة الحكم الواقعيّ المجهول على تقديركونه الحكم الإلزامي من وجوبٍ أو حرمةٍ، من غير تعرّض له بإثباتٍ ولا نفي، فلا يكون الأصل المذكور ناظراً إلى إثبات حكمٍ ولا نفيه، كما لا يعقل كونه مرجّحاً

(١) فرائد الأُصول: ١٦٣/٢.

للاستحباب ولا مثبتاً له.

والحكم بخلوّ ذمّة المكلّف عن الحكم الإلزامي المشكوك فيه لا ينافي كون الحكم المجعول للواقعة من حيث هي هو ذلك الحكم المشكوك فيه، حتّى أنّا لو قلنا بعد نفي احتمال الوجوب بالاستحباب فهو ليس من مقتضى أصل البراءة ولا من مقتضى أدلّته، بل من جهة دلالة دليل خارج عليه، فأين هذا من الحكم بالاستحباب لموافقة البراءة كما زعمه المحدّث المذكور[1]؟!

وبالجملة، فالاعتماد على أصل البراءة لا يرجع إلى القول بأنّ الشارع حكم بالاستحباب لموافقة البراءة، وليس في العمل بها ما ينافي تبعيّة الأحكام للحِكم الخفيّة والمصالح النفس الأمريّة.

كما لا يرجع ذلك إلى القول بأنّ مقتضى المصلحة هو موافقة البراءة الأصليّة كما زعمه؛ إذ لا ينافي كون مقتضى المصلحة هو الحكم الإلزامي، ولكنّه بِعدم وصول بيانه إلى المكلّف وجهله به لم يتوجّه إليه ولم يتعلّق بذمّته، وهذا هو معنى البراءة لا غير.

وممّا ذكرنا كلّه ظهر: بطلان ما ذكره ذلك المحدّث من منع جواز الاعتماد على البراءة الأصليّة في الأحكام الشرعيّة؛ وذلك فلأنّه إنّما لا يجوز الاعتماد عليها في إثبات الحكم الشرعي - كإثبات الاستحباب - استناداً إليها، وأمّا نفي الحكم الشرعي الإلزامي عن ذمّة المكلّف من غير تعرّضٍ للواقعة من حيث هي - اعتماداً عليها - فلا ينبغي التأمّل في

---

(١) تقدّم في تعليقة رقم ٢٨٢.

جوازه، كما هو مفاد الأدلّة المعتبرة الدالّة على حجيّة الأصل المذكور حسبما عرفت مفصّلاً.

هكذا ينبغي أن يجاب عن كلام المحدّث المذكور.

وأمّا ما ذكره المصنّف قدس سره في مقام الردّ عليه فهو محلّ مناقشة؛ من حيث عدم كونه وافياً للردّ عليه وصالحاً لبطلان مقالته.

ذلك لأنّ غرض المحدّث المزبور هو أنّ الغرض من جعل التكليف وتشريع الأحكام هو درك المصالح الواقعيّة والتحرّز عن المفاسد النفس الأمريّة، والعمل بالبراءة قد يوجب الوقوع في المفاسد وتفويت بعض المصالح، وهذا - كما ترى - غير مندفعٍ بما ذكره المصنّف في الجواب؛ ضرورة أنّ تطبيق العمل على ما تقتضيه البراءة وإن لم يرجع إلى دعوى كون الحكم الواقعيّ هو الاستحباب لكنه يشارك في النتيجة مع دعوى كون الحكم هو الاستحباب؛ ضرورة أنّه بناءً على كلّ من الوجهين يلزم نقض الغرض من جعل التكاليف على ما زعمه المحدّث، فالأولى في الجواب هو ما ذكرناه.

وملخّصه بعبارةٍ أُخرى على ما ذكره بعض هو: أنّه بعد حكم العقل بقبح التكليف بلا بيان يكون المدار على علم المكلّف وجهله من غير فرقٍ بين تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، واحتمال التخلّف عن الواقع غير قادح بعد إمكان جعل الشارع الجهل أو شيئاً آخر ترياقاً له كما تقدّم[1]، فتأمّل.

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦١.

[٢٨٥] قوله: حتّى لو جعل[١] مناط الظنّ عموم البلوى...[٢].

أقول: الظاهر أنّ غرضه من هذا الكلام دفع ما ربّما يتوهّم من الإيراد على ما ذكره المصنّف من الحكم بالتسوية بين ما لا نصّ فيه وما أجمل فيه

---

(١) وقد أُورد عليه: بأنّه إن أريد بذلك أنّه حتّى لو جعل الدليل على البراءة عدم الدليل فيما يعمّ به البلوى فلا يثبت به الاستحباب، بل غايته نفي الوجوب.

ففيه: أنّ المفروض دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب، والقطع بثبوت أحد الحكمين، ومن المعلوم ثبوت الاستحباب حينئذٍ بمجرّد نفي الوجوب؛ عملاً بمقتضى الدوران.

وكون الأصل فيه مثبتاً فهو ممنوع؛ لأنّ الاستحباب من الآثار الشرعيّة، وعلى تقدير تسليمه فهو غير قادح بعد ما كان الفرض اعتبار الأصل من باب الظنّ لا التعبّد؛ ضرورة أنّ الظنّ بعدم قرينة الوجوب يوجب الظنّ بإرادة الاستحباب فيحكم به.

وبذلك يظهر الفرق بين هذه المسألة وبين مسألة فقد النصّ؛ فإنّه لا يمكن الحكم هناك بالاستحباب إلّا بارتكاب بعض التعسّفات المتقدّمة. نعم، لا يفرق بينهما في الحكم بنفي الوجوب كما هو مقصود المصنّف.

وإن أريد به إبداء الفرق بين الوجوب والاستحباب بجريان أصالة العدم بهذا المعنى في الأوّل -لتوفّر الدواعي على نقله- دون الثاني؛ لعدم توفّر الدواعي على نقله.

ففيه منعٌ: فإنّه أيضاً من الأحكام الشرعيّة الّتي يمكن توفّر الدواعي على نقله، فعدم النقل حينئذٍ يوجب الظنّ بعدم قرينة الاستحباب مع الكلام المجمل.

ولو سلّم فيمكن دعوى أنّه معارض بأنّ الظنّ بعدم القرينة على الاستحباب يوجب الظنّ بعدم الوجوب. نعم، يتّجه ما ذكر لو دار الأمر بين الوجوب والإباحة.

مع أنّه قد يقال: بأنّه لم يعرف وجه للتعرّض لبيان هذا الكلام؛ فإنّه ممّا لا ربط له في الردّ على المحدّث المزبور، إلّا أن يدّعى بأنّه التفات من الجواب عن الأخباريّة إلى ردّ الأُصوليّين العالمين بعدم الدليل فيما يعمّ به البلوى، بأنّ غاية ما يفيده الظنّ بعدم قرينة الوجوب، وأمّا الظنّ بالاستحباب أو بعدمه فلا، [منه]. يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦١.

(٢) فرائد الأُصول: ١٦٣/٢.

النصّ: بأنّه في الأوّل يحصل الظنّ بعدم الوجوب.

بتقريب: أنّه لو كان لَنُقِلَ، فمع عدم النقل يحصل الظنّ بعدمه، بخلافه في الثاني؛ فإنّه بعد ورود الأمر ولو كان مجملاً لا يجري فيه التقريب المذكور؛ لمكان نقل الأمر فلا يحصل الظنّ بعدم الوجوب.

هذا، وحاصل الدفع: أنّه في المقام من جهة توفّر الدواعي يظنّ بعدم قرينيّة الوجوب فيظنّ بعدم الوجوب، كما أنّه من جهة توفّر الدواعي يظنّ بعدم نفس الوجوب، فالمقامان سيّان في حصول الظنّ بعدم الوجوب، غاية الأمر أنّه في الأوّل يكون بلا واسطة وفي الثاني بواسطة الظنّ بعدم القرينة، ولكنّه غير قادح فيما هو بصدده.

كما أنّه لا يقدح فيه ما ذكروه من الفرق بينهما بثبوت الاستحباب به هنا من غير تعسّفٍ، بخلافه هناك؛ فإنّه لا يمكن الحكم بالاستحباب إلّا بارتكاب بعض التعسّفات المتقدّمة.

نعم، يتّجه على المصنّف بأنّ التعرّض لهذه المسألة والإطناب فيها بذكر دليل الخصم وردّه تفصيلاً مستغنى عنه، بل مستلزم للتكرار؛ حيث إنّ جميع ما ذكره هنا - دليلاً وجواباً - قد تقدّم ذكره مفصّلاً في المسألة الأُولى، حتّى أنّ الدليلين المنقولين عن المحدّث البحراني هنا بعينهما مذكوران هناك، فينبغي حوالة الكلام في هذه المسألة على المسألة السابقة، ولكنّ الأمر في ذلك سهل؛ حيث إنّه أراد إعادة الكلام لتنقيح المقام، فتأمّل.

[٢٨٦] قوله: ولو دار بين الوجوب والاستحباب لم يحتج إليها...[١].

أقول: وقيل: إنّما لا يحتاج إليها؛ لإمكان إثبات الاستحباب بأصالة البراءة؛ لأنّه لو شك في وجوب الشيء كان الوجوب منفيّاً بالأصل فيثبت الاستحباب.

ولكنّه موقوف على ثبوت رجحان الشيء من باب الاحتياط شرعاً أو عقلاً، وإلّا فلا بدّ من إثباته بأخبار التسامح لو قلنا بجريانها في محتمل الوجوب.

ثمّ إنّ الاستحباب الثابت بالأصل استحباب فقهائي لا الواقعيّ الثابت بالأدلّة الاجتهاديّة.

وتظهر الثمرة بينهما في قصد الوجه وعدمه على القول بوجوبه، فعلى الأوّل تبطل العبادة لو أتاه بغير الوجه، دون الثاني؛ فإنّه يصحّ ولو أتى بالقربة المطلقة، وكذا في الأحكام الوضعيّة من القيام والقعود وأمثالها؛ فإنّها مترتّبة على الثاني دون الأوّل[٢].

هذا، ولكنّك إذا أحطت خُبراً بما ذكرناه تقدر على إبطال هذا الوجه، فتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٦٤/٢.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢١٣.

[المسألة الثالثة]

[الشبهة الوجوبية من جهة تعارض النصّين]

[٢٨٧] قوله: المسألة الثالثة: فيما اشتبه حكمه من جهة تعارض...[1].

أقول: واعلم أنّ المراد من النصّين المتعارضين في عنوان هذه المسألة إنّما هو ما لو جامع الخبران جميع شرائط الحجّيّة والاعتبار بحيث لم يكن لترك العمل بهما أو بأحدهما جهة إلّا وجود المانع وهو التعارض، وإلّا فالنصّ الغير الجامع لشرائط الاعتبار وجوده بمنزلة عدمه، فتصير المسألة حينئذٍ ممّا لا نصّ فيها إن كان كلاهما غير جامعين أو ممّا تعيّن العمل بالنصّ الموجود فيه إن كان أحدهما غير جامع؛ إذ الحجّة لا يعارضها ما ليس بحجّة، وإنّما يتأتّى التعارض على تقدير الحجّيّة الذاتيّة فيهما.

ومع اعتبار ما ذكر في عنوان المسألة لا بدّ من اعتبار كونهما بحيث لا يمكن الجمع بينهما ولا ترجيح أحدهما على الآخر؛ إمّا لفقد المرجّح في الجانبين، أو لوجوده فيهما.

وهذا هو الّذي يعبّر عنه في باب التعادل والتراجيح بـ«تعادل الأمارتين» على معنى تكافؤهما، وفي ترجيح ما وافق الأصل منهما أو

---

(١) فرائد الأُصول: ١٦٥/٢.

التخيير بينهما أو التساقط والرجوع إلى الأصل أو التوقّف والرجوع إلى الأصل، وجوه.

ثمّ إنّه يتّجه على المصنّف: بأنّه لا وجه لعنوان هذه المسألة أيضاً وإطناب الكلام فيها، بل ينبغي له حوالته على ما تقدّم في المسألة الثالثة من الشبهة التحريميّة؛ فإنّ ما ذكره هنا لا يزيد على ما ذكره هناك.

بل التحقيق: أنّ المحلّ المناسب لعنوان هذه المسألة هو باب «التعادل والتراجيح»؛ فإنّه المعدّ لذلك، مع أنّ التخيير الثابت من الأخبار لا دخل له بالبراءة؛ ضرورة أنّه قد يكون على طبقها وقد يكون على خلافها.

وقد يعتذر عنه تارةً: بأنّه من باب الاستطراد، وأُخرى: بأنّ الغرض من العنوان بيان فقه التوقيع المذكور وتوجيهه.

ولكنّه مندفع: بأنّ الاستطراد إنّما يتّجه لو لم يكن للمسألة محلّ مضبوط، وبيان فقه التوقيع المذكور لا ينحصر مورده في المقام؛ وذلك لإمكان بيان ذلك في باب التعادل، ولكن الأمر في ذلك سهل[1].

ثمّ اعلم أنّ الكلام في هذه المسألة إنّما هو على القول بإمكان التعادل والتكافؤ بين الخبرين ووقوعه كما هو المشهور بين الأصحاب، وأمّا على القول باستحالته كما عن جماعةٍ من العامّة أو على القول بعدم وقوعه على تقدير إمكانه كما عن العلّامة قدس سره - على ما حكي عنه[2] - فلا موضوع لهذه المسألة، فتدبّر.

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦١-٣٦٢.

(٢) حكي عن العامّة والعلّامة معاً في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٢.

[٢٨٨] قوله: بناءً على استظهار شمولها باعتبار المناط...[١].

أقول: وإنّما قيّد بذلك؛ لاختصاص مورد تلك الصحيحة بفقد النصّ، ومحلُّ الكلام في المقام تعارضُ النصّين، مضافاً إلى ما تقدّم في أخبار الاحتياط من الشبهة التحريميّة من الترديد في كون موردها من قبيل الشك في التكليف أو الشك في المكلّف به، فلا يمكن شمولها لما نحن فيه إلّا بما ذكره المصنّف من دعوى المناط القطعي، فتأمّل.

[٢٨٩] قوله: وليس فيه الإغراء بالجهل...[٢].

أقول: ووجه عدم كون حكمه عليه السلام بالتخيير إغراءً هو: أنّ حكمه عليه السلام بذلك منحلّ إلى بيان حكمين، سأل السائل عن أحدهما صريحاً وعن الآخر ضمناً.

الأوّل بيان عدم وجوب التكبير للقيام بعد التشهّد كما هو صريح مورد السؤال، وتقريب دلالة كلامه عليه السلام على هذا الحكم هو: أنّ الواجب عبارة عمّا يترتّب العقاب على تركه لا إلى بدلٍ، ولا ريب أنّ التخيير بين فعل الواجب وتركه لا إلى بدلٍ غير معقول، فيستفاد من حكمه عليه السلام بالتخيير في المقام بضميمة ما ذكرنا من معنى الواجب عدم وجوب التكبير في مورد السؤال.

كما يستفاد منه الحكم الثاني وهو التخيير بين النصّين المتعارضين.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٦٦/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١٦٧/٢.

فلا يلزم حينئذٍ إغراء بالجهل، بل استفاد منه السائل عدم الوجوب حسبما استفاد منه التخيير بين المتعارضين، فتدبّر.

ما ذكره الأُصوليّون في باب التراجيح

[٢٩٠] قوله: ثمّ إنّ جماعة من الأُصوليّين ذكروا في باب التراجيح...[1].

أقول: غرضه قدس سره من هذا الكلام الاعتراض على الأُصوليّين بأنّه بعد حكمهم في تعارض النصّين بالتخيير لا وجه لعنوانهم مسألتَي المقرّر والناقل والمبيح والحاظر، بل حكمهم بالتخيير هنا منافٍ لما ذهب إليه الأكثر في المسألة الأُولى من تقديم الناقل على المقرّر، كما أنّه منافٍ لما ذهب إليه الأكثر بل كلّهم في المسألة الثالثة من تقديم الحاظر على المبيح.

ثمّ إنّه بعد عنوان مسألة المقرّر والناقل ونقل الأقوال الستّة[2] فيها، لا وجه لعنوان مسألة المبيح والحاظر، ونقل الوفاق على تقديم الحاظر على المبيح.

وذلك لتوجّه الإشكال حينئذٍ عليه من وجهين:

أحدهما: أنّ المسألة الثانية من أفراد المسألة الأُولى، وذكر العامّ يغني عن ذكر الخاصّ.

وثانيهما: أنّ الخلاف في المسألة الأُولى ينافي الوفاق في المسألة الثانية

---

(١) فرائد الأُصول: ١٦٧/٢.

(٢) وهي تقديم الناقل مطلقاً، والمقرّر مطلقاً، والتوقّف، والتفصيل بين ما كان نبويّين فيقدّم المقرّر وبين ما كان وَصويّين فيقدّم الناقل، والتفصيل في النبويّين بين معلومَي التاريخ فيقدّم المقرّر، وبين مجهولي التاريخ فيقدّم الناقل كما يقدّم الناقل في الوصويّين مطلقاً، والتفصيل بين معلومي التاريخ ومجهولي التاريخ مطلقاً نبويّين كانا أو وصويّين. [منه]

على قولٍ أو قولين، مع كون الثانية من أفراد الأُولى كما ذكرنا.

وقد أجاب المصنّف سابقاً[١] عن الإشكالين بما لا يخلو عن نظرٍ وتأمّل قد أشرنا إلى وجهه هناك[٢].

ولكن الّذي يقتضيه التحقيق - كما عرفت سابقاً - هو أنّ الحكم بالتخيير في النصّين المتعارضين يتوقّف على تحقّق موضوعه وهو تعادلهما وتكافؤهما، وإلّا فمع وجود المرجّح لأحدهما لا معنى للتخيير بينهما حسبما قرّر في محلّه وأشير إليه سابقاً.

ولهذا جرت عادتهم وطريقتهم في بحث التعادل والتراجيح على التكلّم أوّلاً في المرجّحات المنصوصة وغيرها؛ تحقيقاً لتمييز الحجّة عن غيرها وإحرازاً لموضوع التكافؤ والتعادل وعدمه.

وعلى هذا، فعنوانهم مسألة المقرّر والناقل إنّما هو لتحقيق أنّ مجرّد حيث موافقة الأصل ومخالفته - وبعبارةٍ أُخرى: أنّ مجرّد حيث التأسيس والتأكيد - مع قطع النظر عن الجهة الأُخرى هل يوجب الترجيح ليأخذ بذي المرّجح ويطرح الآخر، أم لا حتّى يحكم بالتخيير مع فرض انتفاء مرجّح سواه؟ فاختلفوا فيه حينئذٍ على أقوالٍ ستّة.

ثمّ إنّه بناءً على التنزّل عن تلك المسألة والبناء على عدم صلاحيّة شيء منهما للترجيح، أو بناءً على التوقّف فيها كما هو الأقوى وفاقاً

---

(١) يُنظر فرائد الأُصول: ١١٨/٢.

(٢) يُنظر تعليقة رقم ٢٠٢و٢٠٣.

لبعض الأساتيذ العظام[١] - للقطع بأنّ طريقة الشارع في بيان الأحكام لم تكن على ملاحظة التأسيس والتأكيد وموافقة الأصل ومخالفته، بل كان بناؤه على بيان الأحكام على حسب احتياج الناس في الوقائع المسؤول عنها وغيرها، سواء كانت موافقة للأصل أو مخالفة له حسبما هو الحال في بيان الموالي أحكامهم لعبيدهم كما هو واضح - فقد عنونوا الكلام في المبيح والحاظر؛ تحقيقاً لصلاحيّة جهة الحرمة من حيث هي للمرجّحيّة، باعتبار كونها مُنبئة عن تضمّن الفعل لمفسدة ذاتيّة، فاتّفقوا على صلاحيّتها لذلك.

والحاصل: أنّ الكلام في مسألة المبيح والحاظر إنّما هو من حيث الخصوصيّة الملحوظة فيه، وهو حيث الحاظريّة هل هي توجب تقديم أحد الخبرين على الآخر أم لا؟ فاتّفقوا فيه على صلاحيّتها للتقديم.

نظراً إلى ما ذكرنا من أنّها مُنبئة عن وجود المفسدة.

وإلى الأخبار الواردة في الموارد المخصوصة مثل ما ورد في الإناءين المشتبهين من الأمر بإهراقهما والتيمّم[٢]، وما ورد في عدم التوارث بين الغريقين اللذين لم يعلم تقدّم موت أحدهما عن الآخر[٣]، وما ورد في

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٢.

(٢) الكافي: ١٠/٣، ب الوضوء من سؤر الدواب والسباع والطير، ح٦، وسائل الشيعة: ١٥١/١، ب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح٢.

(٣) تهذيب الأحكام: ٣٦٢/٩، ح١٢٩٥، وسائل الشيعة: ٣١٤/٢٦، ب ٥ من أبواب ميراث الغرقى والمهدوم عليهم، ح١.

الاجتناب عن الزوجتين اللّتين يعلم بطلاق إحداهما فاشتبهتا[١]، وما ورد من أنّه ما اجتمع الحلال والحرام إلّا غلب الحرام الحلال[٢].

وتقديم جماعة الحرمة على الوجوب فيما لو دار الأمر بينهما، فتقديمها على الإباحة يثبت بالأولويّة.

إلى غير ذلك، وإن كان الجميع محلّ منع[٣].

---

(١) لم نعثر عليها، ينظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٣.

(٢) عوالي اللآلي: ٤٦٦/٣، ح ١٧، مستدرك الوسائل: ٦٨/١٣، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٥.

(٣) أمّا وجه المنع في مسألة الاجتناب عن الإناءين المشتبهين والزوجتين المشتبهتين؛ فلأنّ وجوب الاجتناب فيهما إنّما هو من جهة العلم الإجمالي وتحقّق التكليف في الجملة، ولا دخل لها بمفروض المقام الذي هو من قبيل الشك في التكليف.

وأمّا وجه المنع في مسألة الغريقين؛ فلأنّ عدم التوارث بينهما إنّما هو لثبوت تقارن موتهما بأصالة عدم تقدّم موت كلّ منهما على الآخر الموجب لعدم تحقّق موضوع الإرث في كلّ منهما.

وأمّا ما ذكر من غلبة الحرام على الحلال؛ فلأنّه معارض بما ورد في روايةٍ أخرى من قوله ﷺ: «إلّا غلب الحلال الحرام»، سلّمنا اشتهار الأُولى وترجيحها لكنّها صريحة فيما تحقّق فيه اجتماع الحلال والحرام فعلاً، لا فيما احتمل فيه وجود الحلال والحرام كما هو محلّ الكلام.

وأمّا وجه المنع في الأخير؛ فلوجود الفرق بين المقامين فضلاً عن التساوي فضلاً عن الأولويّة؛ حيث إنّ الدليل على الإباحة في المقام موجود، بخلافه فيما لو دار الأمر بين المحذورين، مضافاً إلى ما سيأتي من منع التقديم وأنّ التحقيق هناك هو التخيير.

ولو سلّم جميع ذلك نقول: إنّ الاستقراء الناقص ظنّي لا تعويل عليه.

ولو سلّم فنقول: إنّ غاية ما يستفاد منها هو تقديم الحرمة دفعاً للضرر المحتمل، ولا ←

وبالجملة، فعنوان تلك المسألة بعد عنوان سابقتها إنّما هو لمعرفة أنّ مجرّد جهة الحرمة - أعني جهة الحاظريّة من حيث هي مع قطع النظر عن جهتي التأسيس والتأكيد - هل تصلح للمرجّحيّة أم لا؟

وعلى هذا، فاندفع الإشكالان بحذافيرهما، كما اندفع الإشكال الأوّل أيضاً، وهو الحكم بالتخيير فيما تعارض فيه النصّان المنافي للحكم بتقديم الناقل على المقرّر كما عن الأكثر في مسألة المقرّر والناقل، وتقديم الحاظر على المبيح كما عن الكلّ في مسألة المبيح والحاظر.

ووجه الاندفاع: هو أنّ مرتبة التخيير إنّما هي بعد ملاحظة الترجيح، فمع انتفائه يبنى على التخيير.

فكلامهم هنا إنّما هو في الكبرى، وهي البناء على التخيير بعد الفراغ عن الصغرى، وهي كون المقام ممّا فيه مرجّح.

وكلامهم هناك إنّما هو في تحقّق الصغرى، وهي كون موافقة الأصل أو مخالفته من المرجّحات وكون المقام مشتملاً على المرجّح.

فمن يقول بتقديم الناقل يجعله مرجّحاً فينتفي التخيير، ومن يقول بعدم تقديمه يقول بانتفاء المرجّح فيلزم التخيير.

ولأجل ذلك تعرّضوا لمسألة تعارض المقرّر والناقل وتعارض المبيح

→

ريب في أنّه يتّجه مع عدم المؤمّن الشرعي، وأمّا مع وجوده - كما في المقام؛ حيث إنّ الأدلّة الأربعة مطابقة على البراءة في التكليف المجهول حسبما عرفت مفصّلاً - [فلا].

ومنه يظهر الوجه في جريان طريقتهم على التمسّك بالأُصول في الفروع، فتدبّر. [منه]

والحاظر أو الموجب في مبحث التعادل والتراجيح ولازم الاشتمال على الترجيح عدم الحكم بالتخيير.

ويظهر أثر ما بنوا عليه هنا فيما لو لم نقل بكون التقرير أو النقل مرجّحاً، فإنّه يبنى على التخيير؛ لانتفاء المرجّح، كما يظهر لو كان الخبران مخالفين للأصل، فتدبّر.

[المسألة الرابعة]

[الشبهة الوجوبية من جهة الاشتباه في موضوع الحكم]

[٢٩١] قوله: المسألة الرابعة: دوران الأمر بين الوجوب وغيره...[١].

أقول: وليعلم أوّلاً: أنّ المقصود الأصلي من عنوان هذه المسألة إنّما هو بيان الحكم في قضاء الفوائت وتحقيق مدرك القول بالاشتغال فيه كما عن جماعةٍ على ما حُكي عنهم[٢]، مع أنّ مقتضى القاعدة والأصل هو البراءة كما في نظائره، وإلّا فبعد عنوان الشبهة الموضوعيّة في الشبهة التحريميّة لا حاجة إلى عنوانها ثانياً في الشبهة الوجوبيّة؛ ولذا أحال الكلام فيها إلى ما تقدّم هناك.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّك قد عرفت سابقاً أنّ المراد من الشبهة الموضوعيّة في جميع مسائل هذا الباب الّتي يبحث عنها الفقيه إنّما هي الشبهة في الحكم الشرعي، كما أنّ المراد من الشبهة الحكميّة المقابلة لها هي ذلك من غير فرقٍ بينهما من هذه الجهة إلّا في جهتين:

إحداهما: كون الشبهة في الأُولى ناشئة عن اشتباه الموضوع الخارجي كالمائع المردّد بين كونه خمراً أو خلّاً وأمثاله، ولذا تسمّى موضوعيّة، وفي

---

(١) فرائد الأُصول: ١٦٨/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٣.

الثانية من أحد الأُمور الثلاثة المتقدّمة من فقد النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين.

الثانية: كون المشتبه في الثانية هو الحكم الكلّي لموضوعٍ كلّي معلوم، وفي الأُولى هو الحكم الجزئي لموضوع جزئي بعد معلوميّة الحكم الكلّي للموضوع الكلّي.

وبالجملة، الشبهة الموضوعيّة ما لم تكن راجعة إلى الحكم الشرعي لم يكن البحث عنها من وظيفة الفقيه - كالبحث عن خمريّة المائع الموجود في الخارج وخليّته - بل وظيفته البحث عن حرمة ذلك المائع وحليّته، وحيث كانت الشبهة ها هنا مسبّبة عن اشتباه الموضوع تسمّى موضوعيّة؛ ولذا لو زالت الشبهة عن الموضوع لزالت الشبهة عن الحكم الشرعي أيضاً.

ثمّ الحكم الشرعي المشتبه في الشبهة الموضوعيّة إذا كان هو الوجوب فالشبهة فيه: إمّا أن تكون لدوران الأمر بينه وبين الاستحباب، أو بينه وبين الإباحة، أو بينه وبين الكراهة.

والحكم في الجميع واحد، وهو البناء على البراءة وعدم وجوب الاحتياط، وذلك كصوم يوم الشك، وردّ سلام من يردّد بين البالغ وغيره أو بين المؤمن والكافر، وقضاء الوالدين على الولد الأكبر إذا شك في أنّ عليهما فائتة أو لا، أو أنّ ما عليهما من الفائتة فاتت لعذرٍ أو عن عصيانٍ، وتغسيل الميّت اللقيط وتكفينه ودفنه والصلاة عليه إذا تردّد بين المسلم والكافر، ووجوب الحجّ وعدمه إذا شك في بلوغ ماله حدّ الاستطاعة، وفي وجوب الزكاة عليه وعدمه لشكه في بلوغ ماله حدّ النصاب وعدمه،

وفي وجوب الخمس عليه وعدمه للشك في انقضاء الحول ليكون ما بقي من ماله فاضل مؤونة سنته وعدمه، وفي وجوب الاعتكاف عليه أو صوم يوم الخميس عليه وعدمه للشك في إيجاده سبباً موجباً لهما من النذر وشبهه وعدمه، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى.

وأمّا أنّ الدليل على البراءة في هذه المسألة ماذا؟ فسيأتي الكلام فيه.

جريان أدلّة البراءة

[٢٩٢] قوله: ويدلّ عليه جميع ما تقدّم...[١].

أقول: والعمدة ممّا يدلّ على البراءة وعدم وجوب الاحتياط في المقام هو الإجماع بكلا قسميه من المحصّل والمنقول على الاستفاضة من المجتهدين والأخباريّين، بل هو من ضروريّات الدين في الجملة.

مضافاً إلى قوله عليه السلام: «**الناس في سعة ما لا يعلمون**»[٢]، وقوله صلى الله عليه وآله: «**رفع عن أمّتي تسعة** - إلى قوله: - **وما لا يعلمون**»[٣] بناءً على شمول النبوي المذكور للشبهات الموضوعيّة أيضاً إن لم نقل باختصاصه بها كما مرّ الكلام فيه مستوفى[٤].

وإلى حكم العقل بقبح العقاب على مخالفة الحكم المجهول وقبحه

---

(١) فرائد الأُصول: ١٦٩/٢.

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

(٣) التوحيد: ٣٥٣، ح٢٤، الخصال: ٤١٧/٢، ح٢، وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥، ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

(٤) تقدّم في الجزء الأوّل، تعليقة رقم ٥٧ ومابعدها.

بغير علم من المكلّف بالحكم.

وأمّا ما عدا ذلك من الأدلّة الجارية في الشبهة التحريميّة - مثل قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾[1]، وقوله عليه السلام: «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**»[2]، وحكم العقل بقبح التكليف بلا بيان - فلا مجرى لشيء منها في المقام؛ لاختصاصها بما يكون بيانه وورود الأمر والنهي فيه من وظيفة الشارع، ولا ريب أنّ الشبهة الموضوعيّة ليست ممّا كان بيانها ورفع الشبهة عنها من وظيفة الشارع حتّى يصحّ التمسّك بها فيها.

وذلك بخلاف حكم العقل بقبح العقاب بغير علم من المكلّف بالحكم؛ فإنّه لا مانع من جريانه فيها، فيكون مفاده نفي تنجّز الحكم الواقعيّ المجهول عن المكلّف وعدم صحّة التكليف به والعقاب على مخالفته.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّ كون الحكم الكلّي ممّا بيّنه الشارع وبلغ بيانه إلى المكلّف ممّا لا يجري في صحّة التكليف في القضيّة الشخصيّة والعقاب على مخالفته مع جهالته، كما أنّ مجرّد الاحتمال أيضاً لا يصحّح العقاب عليه بحكم العقل.

وبالجملة، بيان الحكم المشتبه في هذه القضيّة الشخصيّة وإن لم يكن من وظيفة الشارع إلّا أنّه يقبح عليه العقاب على مخالفته، وقضيّة ذلك

---

(١) سورة الطلاق: ٧.

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

خلوّ ذمّة المكلّف عن التكليف المشكوك فيه.

هذا كلّه في الأدلّة الاجتهاديّة.

وأمّا أصالة البراءة فالظاهر من كلام المصنّف كصريح كلام والدي العلّامة[١] وجماعة[٢] قدّس سرّهم جواز التمسّك بها فيما نحن فيه، وهو الشبهة الموضوعيّة الوجوبيّة.

ولكن المحكيّ عن بعض الأساتيذ[٣] - ولعلّه المختار - عدم جوازه، بل الّذي يمكن التمسّك به فيها هو أصالة العدم.

والسرّ في ذلك: أنّ الشك في جميع الشبهات الموضوعيّة الّتي حكموا فيها بالبراءة مسبّب عن سببٍ أو شرطٍ، أو شرط شرطٍ كالمرأة المردّدة بين محلوفة الوطء وعدمها، والدرهم المردّد بين كونه واجب الإعطاء بالنذر وعدمه وأمثالها؛ فإنّ الشك فيها مسبّب عن الشك في وجود سبب الحكم كالحلف والنذر والرضاع ونحوها، ومن البيّن أنّ المرجع فيها أصالة عدم تحقّق السبب أو الشرط، لا البراءة.

بل هي ساقطة بالنسبة إلى المسبّب بعد جريان الأصل في السبب، وليس في الشبهات الموضوعيّة مورد محكوم بالبراءة ولم يكن مسبّباً عن شيء منها كما عرفت في الأمثلة المتقدّمة.

---

(١) يُنظر تعليقة على معالم الأُصول: ٣٥/٦.

(٢) منهم: الآشتياني في بحر الفوائد: ٧٤/٥، والفاضل أحمد بن الحسين في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٣.

(٣) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢١٣.

نعم، لو كان الأصل في السبب معارضاً بالمثل - كما لو شك في عدالة رجلٍ بعد كونه مأموراً بإكرام العادل، بناءً على كون العدالة والفسق أمرين وجوديّين - فلا بأس في جريان أصل البراءة في المسبّب، كما أنّ جميع الشبهات الغير المسبّبة عن سببٍ أو شرطٍ محكومة بالاحتياط، مثل ما لو شك في أنّ دعاء رؤية الهلال الواجب هذا أو ذاك، ونحوها.

بخلاف الشبهة التحريميّة؛ فإنّ الموارد المحكومة فيها بالبراءة غير مسبّبة عن شيء، مثل ما لو شك بدواً أنّ هذا المائع الخارجي خمرٌ أم لا، وأنّ هذا بولٌ أو ماء ونحوهما؛ فإنّه لا مجرى لأصالة العدم فيها، بل الأصل الجاري فيها هو أصل البراءة.

فإن قلت: ما الفرق بين مثال الماء المردّد والدعاء حتّى يختلفا في الحكم؟

قلت: الفرق بينهما عدم تنجّز التكليف عليه في مثال الماء المردّد بين البول والماء؛ إذ المفروض عدم العلم إلّا بنجاسة كلّي البول في الشريعة ولم يتنجّز عليه فعلاً، بخلاف مثال الدعاء؛ فإنّ التكليف قد تنجّز عليه؛ إذ المفروض رؤية الهلال والشك إنّما هو في أنّه هذا أو ذاك.

نعم، لو فرض الشك قبل رؤية الهلال فهو وإن كان جارياً بحسب اللفظ إلّا أنّه ساقط بعد التأمّل؛ لأنّ الأُصول الشرعيّة إنّما تنفع في صورة الابتلاء المفروض عدمه من جهة فرض عدم الرؤية.

كما أنّه لو فرض كون الشك في الشبهة التحريميّة أيضاً سبباً وشرطاً مثل ما لو شك في نجاسة هذا المائع - للشك في ملاقاته للنجاسة - ولم

تكن الشبهة محصورة، كان المرجع أصالة العدم لا البراءة؛ لما عرفت من سقوطها في الأسباب والمسبّبات بعد جريان الأصل في الأسباب.

وبالجملة، فالميزان هو ما ذكرنا، وهو ميزان حسن لو لم يكن في موارد الشبهات الموضوعيّة مورد ينتقض به شيء ممّا ذكرنا، وليس ببالي الآن مثال لمورد النقض.

فتلخّص ممّا ذكرنا كلّه: أنّ بناء الأصحاب - رضوان الله عليهم - في الشبهات الموضوعيّة الوجوبيّة على البراءة، على معنى خلوّ ذمّة المكلّف عن التكليف المشكوك فيه، وهو الّذي يقتضيه الأصل والقاعدة والاستصحاب، خصوصاً فيما لو كان الشك ناشئاً عن الشك في موضوع له حالة سابقة عدميّة كأكثر الأمثلة المتقدّمة.

وكذلك الأخبار خصوصاً قوله عليه السلام: «**الناس في سعة ما لا يعلمون**»[1]، و«**ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم**»[2]، وقوله عليه السلام: «**رفع عن أمّتي تسعة، منها: ما لا يعلمون**»[3].

وجملة من الآيات خصوصاً قوله تعالى: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ

---

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

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

(٣) التوحيد: ٣٥٣، ح ٢٤، الخصال: ٤١٧/٢، ح ٢، وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥، ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

بَيِّنَةٍ﴾[١]؛ نظراً إلى أنّ البيّنة هي الحجّة الظاهرة سواء كانت في الحكم أو في الموضوع وهي منتفية في المقام.

ولا فرق فيما ذكرنا بين ما لو كان هناك علم إجمالي إذا رجع الشك إلى الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين - كما لو علم إجمالاً بأنّه مديون لزيد ولكن لم يعلم مقداره فشك في أنّه عشرة أو أزيد، فإنّ الأصل ينفي الزائد عن العشرة - وبين ما لم يكن في البين علم أصلاً لا إجمالاً ولا تفصيلاً، كما في الشكوك البدويّة المحضة، فتدبّر.

لو تردّدت الفائتة بين الأقلّ والأكثر

[٢٩٣] قوله: بناءً على أنّ الأمر بقضاء جميع ما فات واقعاً...[٢].

أقول: وتوضيح ذلك: أنّ قوله عليه السلام: «اقض ما فات كما فات...»[٣]، أو «أدّ الدين» مثلاً يقتضي وجوب قضاء الفائت الواقعيّ النفس الأمري، وكذا الدين؛ وذلك مبنيّ على كون الألفاظ الواقعة في الخطابات التكليفيّة موضوعة للمعاني الواقعيّة النفس الأمريّة، فمتى شك في شيء من الموضوعات المردّدة بين الأقلّ والأكثر لا يحصل الامتثال بالواقع إلّا بالاحتياط والإتيان بأطراف الشبهة مقدّمةً للامتثال بالواقع.

ومن هنا ذهب صاحب الرياض إلى أنّ من شك في بلوغ ماله حدّ النصاب يجب عليه الفحص والملاحظة، ومثله ما لو شك في بلوغ ماله

---

(١) سورة الأنفال: ٤٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١٦٩/٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٦٨/٨، ب ٦ من أبواب قضاء الصلوات.

حدّ الاستطاعة فلا بدّ له من الفحص وملاحظة أنّه هل بلغ إلى ذلك الحدّ أم لا؟ إلى غير ذلك من موارد الشبهات الموضوعيّة[١].

وتوضيح الجواب من وجهين:

أحدهما: أنّ الألفاظ وإن كانت موضوعة للمعاني الواقعيّة النفس الأمريّة لكنّها في خطابات الشارع منصرفة إلى المعلومات.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ العلم وإن لم يدخل في مداليل الألفاظ وضعاً إلّا أنّه يدخل في لحاظ الخطاب، فحينئذٍ لا يجب الاحتياط للوصول إلى الواقع؛ نظراً إلى أنّ قوله: «اقض ما فات» يقتضي وجوب قضاء ما علم فوته لا ما هو الفائت في الواقع ونفس الأمر؛ لما ذكرنا من انصراف الألفاظ إلى المعاني المعلومة، ففيما علم تعلّق التكليف عليه لزم الأخذ، وما خرج عن المعلوم يبنى فيه على البراءة، ذكره الفاضل القمّي[٢] على ما حُكي عنه[٣].

وفيه: أنّ وضع الألفاظ بإزاء المعاني الواقعيّة يقتضي ظهورها فيها مطلقاً، حتّى فيما إذا وقعت في حيّز الخطابات الشرعيّة، وانصرافُها فيها إلى المعلومات لا بدّ له من موجبٍ وهو:

إمّا العرف.

---

(١) رياض المسائل: ٦٧/٥.

(٢) يُنظر القوانين المحكمة: ٧٧/٣-٧٩.

(٣) حكي عنه في أوثق الوسائل: ٣٠٩/٣.

أو العقل: بتوهّم كون الخطاب بغير المعلوم تكليفاً بغير المقدور.

أو الشرع: بزعم أنّ المستفاد من قوله ﷺ: «**رفع عن أمّتي تسعة، ومنها ما لا يعلمون**»[١]، وقوله عليه السلام: «**الناس في سعة ما لم يعلموا**»[٢]، وقوله عليه السلام: «**ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم**»[٣]، ونحو ذلك من عمومات البراءة، كون التكاليف معلّقة على المعلومات.

ولا سبيل إلى شيء من ذلك:

أمّا الأوّل: فلأنّ انفهام المعاني المعلومة من الألفاظ عرفاً إمّا لطروّ الوضع الجديد العرفي بإزائها.

فيدفعه: - بعد الأصل - كون الوضع الجديد مقطوع العدم.

أو لغلبة إطلاقها في خطابات العرف أو خطابات الشرع عليها.

فيدفعه: أنّ هذه الغلبة ممّا لا أثر لها في شيء من الألفاظ بحسب العرف ولا بحسب الشرع، بل يمكن دعوى غلبة إطلاقها واستعمالها في الواقعيّات.

هذا بالنسبة إلى غلبة الاستعمال، وأمّا غلبة الوجود فهو أيضا ممنوع؛

---

(١) التوحيد: ٣٥٣، ح ٢٤، الخصال: ٤١٧/٢، ح ٢، وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥، ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

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

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

لوضوح أنّ المعلومات ليست أغلب وجوداً من الواقعيّات المجهولة، بل الأمر بالعكس.

أو لنهوض الخطاب المتضمّن للتكليف بنفسه قرينة على إرادتها.

فيدفعه: أنّ الخطاب ومضمونه لا يعاند الأمور الواقعيّة حتّى ينهض صارفاً للألفاظ الدالّة عليها إلى المعلومات، بل الظاهر المنساق منها في الخطابات العرفيّة ليس إلّا الأمور الواقعيّة،كما يرشد إليه التزامهم عند الجهل بالفحص والسؤال أو الاحتياط بالجمع بين المحتملات، حتّى أنّ المأمور الجاهل لو ترك الامتثال بترك الأمرين مع إمكانهما أو إمكان أحدهما كان مذموماً ولم يكن عذره لجهله مقبولاً، وطريقة الشارع في خطابات أيضاً طريقة العرف.

وأمّا الثاني: فلأنّه إنّما يصحّ لو كان العلم من شرائط القدرة على الامتثال، وإنّما يسلّم ذلك في العلم بأصل التكليف، وأمّا العلم بمتعلّقه فلا إشكال أنّه شرط للعلم بالامتثال، كما أنّ الاحتياط بالجمع بين المحتملات شرط له أيضاً، فالخطاب بما لا يعلمه المكلّف من الموضوعات مع القدرة على الامتثال وإمكان العلم به بالفحص والسؤال أو الاحتياط بالجمع بين المحتملات لا يستتبع تكليف ما لا يطاق ولا محذوراً آخر ليحكم العقل من جهته بدخول العلم في المراد.

وأمّا الثالث: فلأنّ المنساق من الأخبار المذكورة ونظائرها إنّما هو العلم بأصل التكليف الحاصل في مفروض المسألة تفصيلاً أو إجمالاً، لا العلم بمتعلّقه كما هو واضح.

مضافاً إلى جميع ما ذكرنا، أنّ لازم انصراف الألفاظ الواقعة في

الخطابات الشرعيّة إلى المعلومات هو كون المكلّف به الواقعيّ هو خصوص المعلومات؛ لترتّب الأحكام حينئذٍ على ما انصرف إليه اللفظ، فيكون غيره خارجاً عن موضوع الحكم رأساً، ولا يبقى حينئذٍ حاجة إلى إعمال أصل البراءة عن أحكام غير المعلومات.

وثانيها: أنّ الألفاظ وإن كانت موضوعة للمعاني الواقعيّة إلّا أنّ طريق الإطاعة موكول إلى العقل، ومن المعلوم أنّ العقل إنّما يحكم بأنّ تنجّز التكليف مشروط بالعلم.

فحينئذٍ لا يتحقّق اشتغال الذمّة إلّا بما كان معلوماً لا بالواقع من حيث هو حتّى يلزم اليقين بالبراءة الحاصل بالاحتياط، ولا ريب أنّ الأقلّ في الموضوع الدائر بين الأقلّ والأكثر معلوم تفصيلاً والأكثر مشكوك بالشك الابتدائي فيكون مجرى للبراءة.

المشهور وجوب القضاء حتّى يظنّ الفراغ

هذا ما تقتضيه القواعد والأُصول العمليّة، ولكن قد وقع من الفقهاء ما يخالف ذلك؛ حيث حكموا بأنّ من عليه الفوائت ولم يعلم تفصيلها يقضي من الصلوات حتّى يحصل له الظنّ بالبراءة أو القطع بها كما هو مذهب صاحب الرياض[١]؛ مستنداً في ذلك على ما ذكرنا من وجوب الاحتياط في جميع الشبهات الموضوعيّة، ولم يخالفهم في ذلك الحكم إلّا المولى الأردبيلي[٢] وصاحبَي المدارك[٣] والذخيرة[٤] قدّس سرّهم؛ حيث

---

(١) رياض المسائل: ٢٨٩/٤.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ٢٣٠/٣-٢٣١.

(٣) يُنظر مدارك الأحكام: ٣٠٦/٤-٣٠٧.

(٤) ذخيرة المعاد: ٣٨٤.

حكموا بجواز الاكتفاء بالأقلّ مستندين في ذلك إلى ما ذكرنا من انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بالنسبة إلى الأقلّ، والشك الابتدائي الصرف بالنسبة إلى الأكثر حسبما عرفت، فتدبّر.

[٢٩٤] قوله: ولا يدلّ أصلاً على وجوب ما شك في فوته...[١].

أقول: يعني أنّ قوله عليه السلام: «اقض ما فات»[٢] لا يدلّ على [وجوب قضاء] ما احتمل كونه فائتاً، كما أنّ قوله: «حرّمت عليكم» لا يدلّ على حرمة كلّ ما احتمل كونه خمراً حسبما عرفت في الشبهة التحريميّة.

والوجه في ذلك: هو ما ذكرنا هناك من أنّ ترتّب المحمول على الموضوع يتوقّف على إحرازهما جميعاً، كما أنّ تنجّز التكليف يتوقّف على العلم بهما، والمحمول في مفروض المقام وإن كان معلوماً إلّا أنّ الموضوع فيه - وهو عنوان الفوت - غير محرزٍ على الفرض، فلا يجب حينئذٍ ترتيب المحمول عليه.

وهذا ليس من باب أخذ العلم في موضوع ذلك المحمول حتّى يقال: بأنّ الحكم بوجوب القضاء معلّق على نفس الفائت الواقعيّ لا الفائت المعلوم على معنى كون العلم جزءاً له، بل من جهة أنّ الفائت الواقعيّ لا يصدق إلّا على ما علم فوته وهو الأقلّ، وأمّا الأكثر فلا يصدق عليه أنّه فائت؛ لمكان الشك فيه.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ قوله عليه السلام: «اقض ما فات» واردٌ لبيان الكبريات فلا

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/١٧٠.

(٢) وسائل الشيعة: ٨/٢٦٨، ب ٦ من أبواب قضاء الصلوات.

يمكن أن يحرز به الصغرى، بل لا بدّ من إحرازها من الخارج، فإن أحرزت تترتّب عليها الكبريات، وإلّا فلا؛ وذلك لما ذكرنا من توقّف الحكم على تحقّق الموضوع في الخارج، فالفائتة المشكوكة لا يصدق عليها أنّها فائتة ليترتّب عليها حكمها الثابت من قوله: «اقض ما فات»؛ فتدبّر.

[٢٩٥] قوله: لا تكون إلّا مع العلم الإجمالي...[١].

أقول: وذلك كما في موارد الشبهة المحصورة؛ حيث إنّ العلم الإجمالي بوجوب الاجتناب إمّا عن هذا أو ذاك حاصل هناك، فيجب الاجتناب عن كلا الطرفين؛ من باب المقدّمة العلميّة حتّى يحصل الاجتناب عن الحرام الواقعيّ المردّد بينهما.

وذلك بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ الموجود فيه هو العلم في الجملة دون العلم الإجمالي، والعلم الموجود فيه إنّما هو بالنسبة إلى الأقلّ، وأمّا بالنسبة إلى الأكثر فليس فيه إلّا الشك الصرف كما عرفت.

[٢٩٦] قوله: كما لو شك في مقدار أداء الدين...[٢].

أقول: وقد يفرّق بين هذا المثال وبين ما نحن فيه - وهو مسألة قضاء الفوائت المشكوكة - بأنّ الخطاب الوارد في أداء الدين مسوق لبيان الحكم الكبروي، وقد ذكرنا أنّ ترتّب الحكم الكبروي موقوف على إحراز الموضوع بالعلم، فلا يترتّب على الموضوع المشكوك، بخلاف الخطابات

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/١٧٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/١٧٢.

الواردة في الفوائت؛ فإنّها مسوقة لبيان حكم الصغريات المسؤول عنها والموضوعات الشخصيّة المشتبهة، فتنزّل الأمر بالقضاء في الجواب على وجوب قضاء تلك الصغريات وإن لم يعلم بها، فيكون مفادها مفاد الأمر بالاحتياط.

وفيه: أنّه لم يرد في شيء من تلك الأخبار ما سئل فيه عن قضاء الفائتة المشكوكة الدائرة بين الأقلّ والأكثر، بل جميعها واردة في بيان حكم قضاء الفائتة المعلومة، فلا يمكن تنزيلها على بيان الحكم في صورة الاشتباه ليتّجه الفرق بما ذكر.

وقد يفرّق بينهما بوجهٍ آخر قد حكاه المصنّف عن بعض المحقّقين **بقوله**:

[٢٩٧] وربّما يظهر من بعض المحقّقين...[1].

أقول: والظاهر أنّ المراد بهذا البعض هو المحقّق الشيخ أسد الله الدزفولي على ما حكاه بعض الأفاضل[2].

ومحصّل الفرق: أنّ الشك في مسألة الدين فعليّ؛ فإنّه يشك بالفعل في اشتغال ذمّته بأزيد من القدر المتيقّن، بخلاف مسألة الفوائت؛ فإنّه قد علم سابقاً قبل عروض النسيان باشتغال ذمّته بالفوائت الكثيرة لكنّه نسي ما

---

(١) فرائد الأُصول: ١٧٢/٢.

(٢) ملّا محمّد الإيرواني ﷺ، [منه]. مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٣، نقلاً عن رسالته المعمولة في قضاء الفوائت، ولم نعثر عليها. واختلفت كلمات الشرّاح في تعيين المراد من «بعض المحقّقين»، والتحقيق أنّه المحقّق البهبهاني في مصابيح الظلام: ٤٤٧/٩-٤٥٠.

اشتغلت ذمّته به، والنسيان لا يغيّر الحكم الشرعي فلا بدّ من الإتيان بما يحصل به القطع بالبراءة أو يظنّ بها؛ عملاً بمقتضى الاشتغال اليقيني.

ومحصّل الجواب عنه: أنّا نمنع تحقّق اليقين باشتغال الذمّة بالزائد عن القدر المتيقّن وهو الأقلّ، بل نقول: إنّ الشك في حاله الّذي هو فيه في كون الفوائت بما يساوي القدر المتيقّن وكونها بما يساوي القدر الزائد عنه يسري إلى الزمان السابق، فيؤول شكه إلى أنّه هل فاته الأكثر في الزمان السابق حتّى يكون مخاطباً بإتيانه قضاءً، أم فاته الأقلّ فلا يلزمه الزائد عنه؟ وذلك لا يوجب اشتغال ذمّته بالزائد عن الأقلّ فلا يبقى حينئذٍ فرق بين مسألة الدين ومسألة قضاء الفوائت.

نعم، يمكن دعوى الفرق بين ما نحن فيه - أعني الفوائت المنسيّة المردّدة بين الأقلّ والأكثر وبين تردّد ما فات عن الأبوين بين الأقلّ والأكثر - بأنّ الشك في الفائتة عن الأبوين لمّا كان مسبّباً عن جهل الولد بما فات عن أبويه فيجري فيه أدلّة البراءة في الزائد عن القدر المعلوم، بخلاف ما فات عن نفسه؛ فإنّ الشك فيه مسبّب عن النسيان فلا يجري فيه أغلب أدلّة البراءة.

وممّا يشهد على ذلك وقوع الفرق بينهما في كثيرٍ من الأحكام كما لا يخفى على من تتبّع أبواب الفقه.

وكذا يمكن دعوى الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تحمّله بالإجارة؛ فإنّ وجوب القضاء هناك تابع لما وقع عليه الإجارة من العدد، فلا يمكن احتمال القلّة والكثرة بالنسبة إلى الأجير وإن أمكن احتمالهما بالنسبة إلى

المقضي عنه.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّه إن أريد بها تحمّله بالإجارة تردّد نفس الفائتة عن الميّت بين الأقلّ والأكثر.

ففيه: أنّ هذا لا دخل له بالتحمّل وليس متعلّقاً لتكليفه ولا تكليف الأوصياء، بل هي بالنسبة إليهم تابعة لما عيّنه الموصي، فيجب عليهم استئجار ما أوصى باستئجاره، فلا تردّد فيه بالنسبة إليهم بين الأقلّ والأكثر، كما لا تردّد فيه بالنسبة إلى الأجير؛ لما ذكرنا من أنّه تابع لما وقع عليه الإجارة؛ ضرورة أنّ المعتبر في الإجارة تعيّن العمل على وجهٍ لا يحتمل الزيادة والنقصان.

وأمّا بالنسبة إلى الموصي فيمكن التردّد ويكون داخلاً في محلّ النزاع، وإن أريد تردّد ما وقع عليه الإجارة فلا ريب أنّه يصير كالدين، فحكمه حكمه فلا دخل له بمسألة القضاء الّذي هو محلّ الكلام في المقام، فتأمّل.

[٢٩٨] قوله: قال: إنّ المكلّف حين علم بالفوائت...[1].

أقول: اعلم أنّ الشك في مقدار الصلوات الفائتة على حسب ما يستفاد من كلام المحقّق المذكور يتصوّر على صورٍ ثلاث:

الأُولى: أن يتيقّن المكلّف بفوت صلاة الظهر عنه مثلاً بحيث لا يشك فيه أصلاً، لكنّه يشك في أنّ الفائت هي الظهر فقط أو هي مع العصر، وهذه الصورة هي الّتي استظهر المصنّف من الأصحاب عدم افتائهم

---

(١) فرائد الأُصول: ١٧٢/٢.

فيها بالاحتياط.

والثانية: أن يتيقّن بفوت صلوات متعدّدة ولا يعرف مقدارها أصلاً حتّى في الزمان السابق على زمان الشك، وهي الّتي اختار المصنّف جريان أصالة البراءة فيها.

والثالثة: أن يتيقّن به ويعرف مقدار الفوائت ثمّ يعرض النسيان عليه بحيث لا يعلمه في زمان الشك، وهذه الصورة هي الّتي استظهر المصنّف من المحقّق المزبور الفرق؛ حيث يقول فيها بالاشتغال لا البراءة، وقد صرّح بذلك صاحبي [حاشية] المدارك[١] والجواهر[٢] على ما حُكي[٣] عنهما، مستندين في ذلك ببقاء الخطاب بذلك المنسيّ واقعاً ولو بحكم الاستصحاب الّذي لا يقطعه عروض النسيان بعد إمكان تحصيل البراءة اليقينيّة بإتيان عددٍ يعلم دخوله فيه.

وعلى هذه الصورة يحمل بعض الأخبار الواردة في المسألة، مثل ما رُوي في قرب الإسناد عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام، قال: سألته عن الرجل ينسى ما عليه من النافلة ويريد أن يقضي، كيف يقضي؟ قال عليه السلام: «**يقضي حتّى يرى أنّه قد زاد على ما عليه**»[٤].

والظاهر أنّ المصنّف رحمه الله يقول بالبراءة في هذه الصورة أيضاً، وإن

---

(١) الحاشية على مدارك الأحكام: ٣٤١/٣.

(٢) جواهر الكلام: ١٢٧/١٣.

(٣) حكى ذلك عنهما الطباطبائي في وسيلة الوسائل: ٢١٠.

(٤) قرب الإسناد: ١٩٣، ب الصلاة، ح ٧٣٠.

استظهر بعضهم عدم كون المصنّف قائلاً بالبراءة فيها واستبعد منه القول بذلك؛ حيث قال: «ولا أظنّ المصنّف يدّعي كونها مورداً للبراءة، فلا بدّ من التدبّر في كلامه حتّى يظهر منه حقيقة الحال»[1].

[٢٩٩] قوله: ويظهر النظر فيه ممّا ذكرنا سابقاً...[2].

أقول: وجه النظر هو ما ذكرنا سابقاً.

محصّله: إمكان منع العلم بمقدار الفائت في أوّل الأمر أيضاً؛ لأنّ شكه في حاله الّذي هو فيه يسري إلى الزمان السابق على النسيان، فيشك في أنّ الثابت عليه في ذلك الزمان هل هو هذا القدر الّذي علمه الآن أو أزيد منه حسبما عرفت؟

مضافاً إلى أنّ ما ذكره لا يصلح أن يكون فارقاً بين المسألتين؛ لإمكان القول بذلك في الدين أيضاً، بمعنى أنّه كان عالماً به فصار مكلّفاً بأدائه، ومجرّد عروض النسيان لا يرفع الحكم الثابت من الإطلاقات، إلى آخر ما ذكر.

وممّا ذكرنا من وجه النظر يظهر ما في تمسّكه بالاستصحاب والإجماع من الضعف.

أمّا الأوّل: فلأنّ مراده من الاستصحاب هو استصحاب التكليف بالقضاء الثابت في الزمان السابق، وجريانه في المقام ممنوع؛ لعدم اليقين

---

(١) وسيلة الوسائل: ٢١٠.

(٢) فرائد الأُصول: ١٧٣/٢.

السابق بالفائتة على القدر المعلوم؛ إذ المفروض أنّ التكليف ثابت في الجملة، فبعد الإتيان بالقدر المعلوم يكون الزائد مشكوكاً من رأسه، فلا مورد للاستصحاب بعد فرض كون المقام من قبيل الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين.

وأمّا الثاني: فلأنّه إن أريد بالإجماع الإجماع على وجوب قضاء الفائتة، ففيه: أنّه مسلّم، لكنّه لا يشمل معقده لما عدا المعلوم ثبوته من الفائتة؛ إذ المسلّم من الإجماع هو وجوب قضاء الفائتة في الجملة، وهو ما صدق عليه الفائتة، وعدم صدقها على المشكوك واضح.

وإن أريد به الإجماع على وجوب القضاء في مسألتنا هذه كما هو أبعد الاحتمالين، ففيه: - مع الغضّ عن منعه - أنّ مقتضاه الوجوب مطلقاً من غير تفصيل بين القسمين، فلا وجه للتفصيل.

كما ظهر ممّا ذكرنا كلّه ما في قوله: «وأيّ شخصٍ يحصل منه التأمّل في أنّه إلى ما قبل صدور النسيان ...»[1] إلى آخره ؛ فإنّه يمكن أن يقال: إنّ الّذي يتأمّل في ذلك لا يلتزم بثبوت التكليف بالزائد على القدر المعلوم ليتّجه عليه ما ذكر، بل إنّما يلتزم بثبوت التكليف في الجملة فيدفع الزائد المشكوك بالأصل، لا أنّه يرفعه بالنسيان وذلك واضح.

ومنه يظهر ما في قوله: «فهو يسلّم أنّ الشغل اليقيني ...»[2] إلى آخره؛ فإنّ الّذي يسلّمه هو وجوب تحصيل البراءة اليقينيّة بقدر ما ثبت الاشتغال به

---

(١) يُنظر: فرائد الأُصول: ١٧٢/٢، مصابيح الظلام: ٤٤٨/٩.

(٢) يُنظر: فرائد الأُصول: ١٧٢/٢، مصابيح الظلام: ٤٤٨/٩.

يقيناً، وليس إلّا الأقلّ، والزائد عليه مشكوك من أوّل الأمر، فلا تقتضي قاعدة الشغل وجوبه، فتدبّر.

توجيه فتوى المشهور

[٣٠٠] قوله: وربّما يوجّه الحكم فيما نحن فيه بأنّ الأصل...[١].

أقول: غرضه تطبيق ما ذكره الأصحاب من القول بالاحتياط فيما نحن فيه على القاعدة.

فنقول: الّذي يمكن أن يستند الأصحاب في الحكم بالاحتياط في المقام إليه أمورٌ:

أحدها: الاستصحاب، وتقريره: أنّه لا إشكال في أنّه قد توجّه إلى المكلّف الأمر بالصلاة بقوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[٢]، ولم يعلم إتيانه بالمأمور به؛ حيث إنّه علم بعدم إتيانه في الجملة، ومع الشك في الإتيان بالمأمور به استصحب عدم إتيانه، فيتحقّق فوات الصلاة المأمور بها فيجري فيه حينئذٍ قوله عليه السلام: «**من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت**»[٣].

وما يقال: من أنّ الأصل المذكور من قبيل الأُصول المثبتة الّتي لا تعويل عليها؛ ضرورة أنّ القضاء مترتّب على عنوان الفوت الّذي هو أمر وجودي وهو غير ثابت بالأصل المذكور، بل الثابت به هو عدم الإتيان بالمأمور به، فالتمسّك بالأصل لإثبات الفوات يصير أصلاً مثبتاً.

مدفوعٌ أوّلاً: بما ذكره المصنّف من منع كون الفوات المترتّب عليه القضاء

---

(١) فرائد الأُصول: ١٧٣/٢.

(٢) سورة البقرة: ٤٣.

(٣) عوالي اللآلي: ٥٤/٢، ح ١٤٣.

أمراً وجوديّاً، بل هو عبارة عن مجرّد الترك وعدم الإتيان بالمأمور به الثابت بالأصل.

وثانياً: على تقدير تسليم كونه أمراً وجوديّاً نقول: إنّا قد استفدنا من سائر الأدلّة - كالإجماع ونحوه - أنّ القضاء دائر مدار عدم الإتيان وأنّ التعبير بالفوات إنّما هو لكونه أحد أفراده؛ ألا ترى أنّه لو تعهّد المكلّف ترك الصلاة لا يصدق فيه أنّه فاتته الصلاة، ومع ذلك يجب عليه القضاء بالإجماع، فتأمّل.

وثانيها: قاعدة الاشتغال، بالتقريب الّذي أشار إليه المصنّف بقوله:

[٣٠١] قوله: وإن شئت تطبيق ذلك على قاعدة الاحتياط اللازم...[1].

محصّل ما ذكره المصنّف هو: أنّ الأمر الأدائي بوجوب الصلاة في قوله: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾[2] - مثلاً-يدلّ على أمرين على طريق تعدّد المطلوب، أحدهما طلب طبيعة الصلاة، والآخر إيجاد تلك الطبيعة في ضمن الفرد الّذي هو المتشخّص بوقوعه في الوقت الخاصّ.

وحينئذٍ فإذا ترك الصلاة الموجودة في ضمن هذا الفرد الخاصّ بقي طلب الطبيعة على حاله ولا بدّ من امتثاله، ولا يحصل اليقين بالامتثال إلّا بالإتيان بالأكثر الّذي هو أحد طرفي الشك؛ عملاً بمقتضى قاعدة الاشتغال.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٧٤/٢.

(٢) سورة الإسراء: ٧٨.

هذا بناءً على القول بأنّ القضاء تابع للأداء.

وأمّا بناءً على القول بأنّه بأمرٍ جديد فيقال في تقريب المطلوب: إنّ الأمر الثاني بالقضاء كاشف عن أنّ الأمر الأدائي قد أريد منه الأمران المذكوران وهو طلب الطبيعة وإيجادها في ضمن فردٍ خاصّ، إلى آخر ما ذكرناه آنفاً.

وممّا ذكرنا يندفع: ما استشكله صاحب المدارك في مسألة تكليف الكفّار بالفروع: من أنّ تكليفهم بها وإن صحّ بالنسبة إلى الأداء فيجب عليهم أوّلاً إيجاد شرط صحّة العبادة وهو الإسلام ثمّ الإتيان بها، إلّا أنّ ذلك لا يصحّ في القضاء؛ لأنّه في حال الكفر لا يقبل منهم ومع الإسلام يسقط عنهم قضاء ما فاتتهم، فلا وجه حينئذٍ لأمرهم بالقضاء[1].

وحاصل الدفع: أنّه إذا كان الأمر بالصلاة مثلاً منحلّاً إلى طلب الطبيعة وطلب إيجادها في الفرد الخاصّ، توجّه إلى الكافر الأمرُ بطبيعة الصلاة، والأمرُ بإيجادها في ضمن الفرد الّذي هو الصلاة الواقعة في الوقت، وكان يمكنه قبول الإسلام إحرازاً لشرط صحّة الصلاة والإتيان بها متلبّساً بذلك الشرط في الوقت، لكنّه حيث عصى وترك الشرط والمشروط معاً فقد صيّر المقدور بسوء اختياره ممتنعاً.

وقد قرّر في محلّه أنّ الامتناع بالاختيار وإن كان ينافي الاختيار خطاباً إلّا أنّه لا ينافيه عقاباً، فيترتّب عليه عقاب ترك العبادة أداءً وقضاءً؛ من جهة صيرورته سبباً لفواتها، لكنّه إذا أسلم سقط عنه ذلك العقاب؛ لأنّ

---

(١) يُنظر مدارك الأحكام: ٢٨٩/٤.

الإسلام يجبّ عمّا قبله كما يدلّ عليه الأخبار[١].

وبالجملة، إنّ مقتضى الاشتغال لزوم الإتيان بما يحصل معه اليقين بالبراءة؛ لما عرفت من أنّ ذلك مقتضى الأمر الأدائي.

وبذلك يفرّق بين هذه المسألة وبين مسألة الدين؛ حيث إنّه لا أمر موقّتاً هناك حتّى يصير نظير الأمر في هذه المسألة لكي ينحلّ إلى طلبين وتجري قاعدة الاشتغال فيها أيضاً، فلا يكون مقتضى الأصل هناك إلّا البراءة كما عرفت، فتدبّر.

[٣٠٢] قوله: على القول بكون القضاء بأمرٍ جديد كون كلّ من الأداء والقضاء تكليفاً مغايراً للآخر...[٢].

أقول: ما ذكره المصنّف من ثبوت المغايرة بين الأداء والقضاء على القول بكون القضاء بأمرٍ جديد - كما هو المشهور[٣] - ممّا لا ينبغي الارتياب فيه؛ كما تقتضيه ظواهر الأدلّة الّتي استدلّوا بها للقول المشهور.

وإلّا لو كان الأمر القضائي على القول المذكور كاشفاً عن مطلوبيّة الصلاة في خارج الوقت أيضاً على سبيل تعدّد المطلوب، لارتفعت الثمرة بين القولين في المسألة.

وذلك لأنّ ثمرة القولين هي بقاء المطلوبيّة على القول بأنّ القضاء

---

(١) المجازات النبويّة: ٥٥، ح ٣٢، عوالي اللآلي: ٥٤/٢، ح ١٤٥ و٢٣٤، ح٣٨.

(٢) فرائد الأُصول: ١٧٥/٢.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان: ٢٢٢/٣.

بنفس الأمر الأوّل وعدم بقائها على القول بأنّ القضاء إنّما هو بفرضٍ جديد، فلو كشف الأمر الجديد عن استمرار المطلوبيّة ودلالة الأمر الأوّل لكان القضاء حقيقة بنفس الأمر الأوّل، بل تسميته قضاءً حينئذٍ ممّا لا وجه له.

وممّا يرشد إلى ذلك تفريعهم تلك المسألة على مسألة زوال الجنس بزوال الفصل وعدمه، فإنّه كيف يعقل كون الأمر الثاني كاشفاً عن بقاء مطلق الطلب ومؤثّراً في إمكانه بعد فرض استحالة بقائه؟!

وممّا يدلّ على ذلك ما ذكروه من أنّ التقييد بالوقت حاله كحال سائر القيود الواقعة في الخطابات الشرعيّة التكليفيّة والوضعيّة، ولم يعهد من أحدٍ من العقلاء توهّم بقاء مطلقاتها بعد زوال قيودها وخصوصيّاتها بنفس تلك الخطابات أو بضمّ قاعدة الاستصحاب إليها، وليس للوقت المضروب للعبادة خصوصيّة يمتاز بها عن غيرها[1].

ويشهد بذلك أيضاً أنّه لو كان طلب الطبيعة باقياً بعد الوقت المضروب لكان التصريح بعدم القضاء منافياً له ومناقضاً إيّاه وناسخاً لكلامه الأوّل، كما هو معلوم من العرف أنّ من أخبر بوجوب الجمعة والعيدين في أوقاتها مع انتفاء القضاء فيها لم يكن كاذباً بالضرورة، إلى غير ذلك من الوجوه المذكورة في محلّها.

وأمّا قياس مسألة العبادة الموقّتة بمسألة أداء الدين قياس مع الفارق؛ فإنّ وجوب أداء الدين توصّلي والمصلحة المطلوبة منه - وهي البراءة

---

(١) هداية المسترشدين: ٦٦١/٢.

الذمّة وإيصال الحقّ إلى صاحبه - باقية بعد الوقت أيضاً، بخلاف العبادة؛ فإنّ المصلحة فيها مختفية لا يعلمها إلّا علّام الغيوب، ولعلّ للوقت المضروب فيه دخلاً في حصول المطلوب، فالفرق بين العبادة والمعاملة غير خفيّ كما قرّر في محلّه[١].

وبالجملة، فابتناء قاعدة الاحتياط فيما نحن فيه على تلك المسألة بالتقريب المذكور ممّا لا وجه له ولا ينتج المطلوب، فتدبّر

[٣٠٣] قوله: وأمّا ثانياً: فلأنّ منع عموم ما دلّ على أنّ الشك...[٢].

أقول: أمّا بيان وجه المنع على ما ذكره صاحب الرياض قدس سره هو: أنّ مؤدّى ما دلّ على عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت إنّما هو عدم الاعتناء به فيما لو لم يكن هناك علم إجمالي أصلاً[٣].

بمعنى: أنّ مفاده هو بيان حكم الشك في أصل الإتيان بالفعل وعدمه مع فقد العلم الإجمالي رأساً، دون الشك في مقدار ما فات وعدده المفروض في صورة العلم الإجمالي كما فيما نحن فيه؛ حيث تحقّق العلم الإجمالي بالفوات وشك في مقداره فلا مجرى له فيه.

ونظيره ما حُكي عن صاحب المدارك في مسألة من تيقّن بالحدث وشك في الطهارة من حكمه بوجوب التطهّر والوضوء، سواء علم بأنّ حالته السابقة هي الحدث أم علم أنّ حالته السابقة هي الطهارة؛ استناداً

---

(١) بحر الفوائد: ١٥٥/٦.

(٢) فرائد الأُصول: ١٧٥/٢.

(٣) يُنظر رياض المسائل: ١٩٧/٤.

في الصورة الثانية إلى أنّه وإن احتمل تعاقب الطهارتين - بأن تكون الثانية تجديديّة حتّى يلزمه وقوع الحدث بعد الطهارة الثانية ورافعاً لها فيكون محدثاً، كما احتمل وقوع الحدث بين الطهارتين حتّى تكون الثانية رافعة للحدث فيكون متطهّراً - إلّا أنّ العلم الإجمالي بانتقاض إحدى الطهارتين يمنع من البناء على الطهارة[1].

أقول: أمّا كلام صاحب المدارك وإن كان له وجه في الجملة - من جهة فرض العلم الإجمالي في المتباينين - إلّا أنّ كلام صاحب الرياض ممّا لا وجه له؛ لأنّ العلم الإجمالي في مفروض المقام إنّما تعلّق بالأقلّ والأكثر الاستقلاليّين بحيث ينحلّ العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بالنسبة إلى الأقلّ والشك الابتدائي بالنسبة إلى الأكثر، فلا مانع حينئذٍ من شمول القاعدة المستفادة من الرواية لما نحن فيه.

ولعلّ إلى ما ذكرناه يشير كلام بعض الأفاضل؛ حيث قال‌ﷺ في وجه دفع كلام صاحب الرياض: «إنّ الأمر بقضاء الفوائت ينحلّ إلى أوامر متعدّدة؛ لكون الفوت تدريجيّاً، وإن كان جميعها يندرج تحت الأمر بقضاء الفائت، فكلّ ما علم منه وجب امتثاله ولو لم يرد هذا العموم، فالتمسّك بالعموم إنّما هو بالنسبة إلى خصوص ما شك في إتيانه في الوقت، وانضمامُ ما علم بفواته في الوقت لا يوجب حدوث هيئأة تركيبيّة موجبة لخروج المشكوك فقط من العموم»[2]، انتهى.

---

(١) يُنظر مدارك الأحكام: ١/٢٥٤-٢٥٦.

(٢) يُنظر وسيلة الوسائل: ٢١٠.

ولكن قد يقال: إنّ السند لذلك سياق الكلام وظهوره في الشك الغير المقرون بالعلم الإجمالي بالفائت مع الشك في شموله لمثل المقام، فيقتصر في مقدار مدلوله على ما هو الظاهر أو القدر المتيقّن منه، وهو ما كان الشك في أصل الفعل دون الشك في المقدار بعد القطع بتحقّق الفائت[1]، وفيه ما لا يخفى.

نعم، ما ذكره المصنّف من الاعتضاد بظاهر حال المسلم في عدم ترك الصلاة لا يخلو عن إشكال؛ فإنّ المفروض العلم بفوت صلاةٍ منه قطعاً، وظاهر حال المسلم لا يدلّ على أنّ الفائت هو خصوص الأقلّ، مع أنّ غاية ما يدلّ عليه ظاهر حال المسلم أنّه لا يترك الصلاة عمداً مع الاختيار، وأمّا نسياناً أو اضطراراً لمرضٍ ونحوه فلا، كما لا يخفى.

[٣٠٤] قوله: وأمّا ثالثاً: فلأنّه لو تمّ ذلك جرى فيما يقضيه عن أبويه...[2].

أقول: وفيه: أنّ النقض المذكور في غير محلّه؛ وذلك فلأنّ مستند الاشتغال فيما نحن فيه ليس إلّا استصحاب الشغل وأصالة عدم الإتيان، ولا يجري شيء منهما في مسألة الوليّ؛ لأنّه إمّا أن يستصحب الحكم المذكور بالنسبة إلى المولّى عليه، أو بالنسبة إلى نفسه.

أمّا الأوّل فهو ممنوع؛ إذ لا علم بأنّ الميّت قبل موته كان شاكاً في فوت

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٤.

(٢) فرائد الأُصول: ١٧٦/٢.

ما زاد على الأقلّ.

كما أنّ الثاني أيضاً ممنوع؛ لأنّ المستفاد من أدلّة وجوب القضاء على الوليّ وجوب قضاء ما علم اشتغال ذمّته به، وهو ممّا لا يمكن استصحابه؛ لأنّ العلم به مأخوذ من باب الموضوعيّة، ومن خصائصه - كما عرفت في محلّه - عدم قيام الأُصول والأمارات مقامه.

فالأولى النقض بالدين المردّد بين الأقلّ والأكثر؛ فإنّ مقتضى القاعدة هو الاشتغال، مع أنّهم حكموا فيها بالبراءة.

وممّا ذكرنا ظهر: فساد ما ذكره بعضهم من أنّ مقتضى القاعدة في مسألة قضاء الوليّ أيضاً هو الاشتغال، ولا مانع من الالتزام به لو لا الإجماع على خلافه، وإلّا خرج عن تحت القاعدة به[1]، ووجه الفساد واضح.

[٣٠٥] قوله: وأضعف منه التمسّك فيما نحن فيه بالنصّ الوارد...[2].

أقول: وذلك النصّ هو صحيحة عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام، قال: قلت له: أخبرني عن رجل عليه من صلاة النوافل ما لا يدري ما هو من كثرتها، فكيف يصنع؟ قال عليه السلام: «**فليصلّ حتّى لا يدري كم صلّى من كثرتها، فيكون قد قضى بقدر ما عليه من ذلك**»[3]، وبهذا المضمون رواية

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٤.

(٢) فرائد الأُصول: ١٧٦/٢.

(٣) المحاسن: ٣١٥/٢، ح ٣٣.

مرازم[1] المشتملة على الأمر بالتوخّي الّذي [هو] عبارة عن التحرّي.

وتقريب الدلالة: أنّ ذلك طريق لتدارك ما فات، إلى آخر ما ذكره المصنّف.

ووجه أضعفيّة التمسّك بالنصّ المذكور هو: عدم انطباقه على ما هو مقصود المستدلّ من اعتبار العلم أو الظنّ بالفراغ، بل غاية مدلوله هو أنّه يأتي بنوافل لم يعلم عددها، وذلك أعمّ من حصول اليقين بكون عدد المأتيّ به مساوياً لعدد الفوائت كما هو مطلوب المستدلّ.

مضافاً إلى أنّ الّذي يدلّ عليه النصّ المذكور هو الاستحباب الشرعي، ونحن أيضاً لا ننكر الاستحباب في قضاء الفرائض، ولا يتأتّى منه أولويّة وجوب تحصيل اليقين في الفرائض، بمعنى أنّ استحباب تحصيل اليقين بالبراءة في النوافل لا يدلّ على الوجوب في الفريضة بشيء من الدلالات الثلاث، والأولويّة لا تفيد الوجوب، بل غايتها الأولويّة في الاستحباب.

ودعوى: جبر الدلالة بفهم الأصحاب.

مدفوعةٌ: بعدم معلوميّة استنادهم إليه، مع أنّ الاستناد معتبر في الجابر، وإنكار اعتباره فيه مكابرة واضحة.

كما أنّ دعوى: أنّ كونه وارداً لبيان طريق تدارك ما فات قاضٍ بالوجوب في الفريضة وبالاستحباب في النافلة.

---

(١) الكافي، ٤٥١/٣، ب تقديم النوافل وتأخيرها وقضائها، ح٤، وسائل الشيعة: ٧٨/٤، ب ١٩ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، ح ١.

مدفوعةٌ: بما ذكرنا من انتفاء الدلالات بجميع أنواعها، كمنع اقتضاء الأولويّة في ذلك؛ إذ المراد بالأولويّة كون المسكوت عنه أولى بالحكم المذكور من الملفوظ، والحكم المذكور ليس إلّا الاستحباب، فمقتضاها كون قضاء الفريضة بهذا الوجه أولى بالاستحباب من النافلة، فالحكم بالوجوب في الفريضة استناداً إلى النصّ المذكور لا يكون إلّا قياساً أو استحساناً، وهو كما ترى.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّه إن ثبت إجماع على وجوب تحصيل اليقين بالإتيان بالفوائت فهو، وإلّا فالوجه ما ذهب إليه المصنّف تبعاً للمحقّق الأردبيلي[١] وصاحبَي المدارك[٢] والذخيرة[٣] من الحكم بالبراءة فيما زاد على الأقلّ حسبما عرفت، وإلّا فالاستناد بأمثال تلك النصوص ممّا لا يفيد في المقام، فتدبّر.

---

(١) مجمع الفائدة و البرهان: ٣/٢٣١-٢٣٢.

(٢) مدارك الأحكام: ٤/٣٠٧.

(٣) ذخيرة المعاد: ٣٨٤.

[المطلب الثالث]

[في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة]

[المسألة الاولى]

[في حكم دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة عدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أحدهما]

أمثلة الدوران بين المحذورين من جهة فقدان النصّ

[٣٠٦] قوله: المسألة الأُولى: في حكم دوران الأمر بين الوجوب والحرمة...[1].

أقول: ومن جملة أمثلة ذلك: ما لو شكت المرأة في وجوب قراءة العزائم وحرمتها، لو نذرت قراءتها في يومٍ معيّن واتّفق أنّه أحد أيّام استظهارها.

ومنها: ما لو طلّق زوجته بالطلاق الرجعي ثمّ زنا بها رجلٌ آخر فأحملها، ثمّ رجع إليها زوجها وبقي معها حتّى دخل وقت وجوب مواقعتها الّتي هي حقّ واجب على الزوج؛ فإنّه على القول بوجوب العدّة في الزنا أيضاً يدور أمره حينئذٍ بين الوجوب والتحريم؛ أمّا الوجوب فمن جهة كون المواقعة حقّاً واجباً لها، وأمّا الحرمة فمن جهة عدم انقضاء عدّتها من الزنا لمكان الحمل.

ومنها: ما لو وطئت شبهة فحملت كما في الفرض السابق.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٧٨/٢.

وقد مثّل بعضهم بعبادة المرأة في أيّام استظهارها وبردّ السلام في الصلاة لو شك في صحّة الصيغة وعدم صحّتها؛ حيث يدور الأمر فيهما بين الوجوب والحرمة[١].

وفيه: أنّ المثال الأوّل خارج عن محلّ النزاع في هذه المسألة؛ فإنّ احتمال الحرمة فيه [أن تكون] تشريعيّة، كما أنّ الوجوب فيه تعبّدي، فالتمثيل به خارج عن حريم النزاع من جهتين.

وأمّا المثال الثاني فالشبهة فيه موضوعيّة والكلام إنّما هو في الشبهة الحكميّة.

ولا يخفى عليك: أنّ دوران الأمر بين الوجوب والحرمة في الأمثلة المذكورة ونظائرها إنّما هو مع قطع النظر عن الأدلّة والأُصول، ولا يحضرني الآن مثال للمسألة لا يجري فيه أصل معتبر ولا دليل واضح، فتدبّر.

هل الحكم في المسألة، الإباحة أو التوقّف أو التخيير؟

[٣٠٧] قوله: ولا ينبغي الإشكال في إجراء أصالة عدم كلّ من...[٢].

أقول: اعلم أنّ الكلام في هذه المسألة يقع:

أوّلاً: في أنّه هل يجوز إجراء الأصل في كلّ من الحكمين والرجوع إلى أصل الإباحة أم لا؟

والفرق بينه وبين التخيير: انتفاء الآثار الخاصّة لكلٍّ من الوجوب

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٤-٣٦٥.

(٢) فرائد الأُصول: ١٧٨/٢.

والتحريم على الأوّل، مثل ما لو نذر المكلّف إعطاء درهمٍ على من أتى بواجبٍ فرأى من أتى بفعلٍ ودار أمره بين الوجوب والتحريم، أو كان قد نذر لمن ترك محرّماً فرأى من ترك ذلك الفعل المردّد بين الوجوب والتحريم؛ فإنّه لا يجوز في شيء من الفرضين إعطاء الدرهم على من أتى بشيء من الفعل والترك بعنوان الإباحة بعد نفي كلّ من الحكمين بالأصل.

وذلك بخلاف التخيير؛ فإنّه لو اختار الوجوب فأتى بالفعل جاز الإعطاء في الفرض الأوّل، أو اختار الحرمة فترك الفعل، فإنّه يجوز الإعطاء في الفرض الثاني.

وثانياً: في أنّه على تقدير عدم جواز إجراء الأصل في نفي كلّ منهما، هل يجب ترجيح جانب الحرمة أم لا؟

وثالثاً: في أنّه على تقدير عدم ترجّح جانب الحرمة والبناء على التخيير، هل يكون التخيير بدويّاً أم يكون على وجه الاستمرار؟

فها هنا مقامات ثلاثة قد تكلّم المصنّف في كلّ واحدٍ منها:

أمّا المقام الأوّل: - أعني جواز إجراء الأصل في كلّ من الحكمين والرجوع إلى الإباحة - ففيه أقوال ثلاثة:

أحدها: القول بجواز طرحهما معاً؛ عملاً بأصل الإباحة والبراءة على معنى خلوّ ذمّة المكلّف عن التكليف الإلزامي بفعلٍ ولا بترك وعدم العقاب على شيء منهما، وإن كان الحكم المجعول للواقعة من حيث هي لا يخلو عن أحدهما، وهذا هو الّذي يعبّر عنه بالإباحة الظاهريّة.

وثانيها: القول بوجوب الأخذ بواحدٍ منهما على معنى الالتزام به، ثمّ

العمل على طبقه على التعيين، أو التخيير بينه وبين الآخر بدويّاً أو استمراريّاً.

وثالثها: التوقّف من حيث الطرح والأخذ، ثمّ التخيير في العمل بدواً أو استمراراً، وسيأتي[١] إن شاء الله بيان ما هو الحقّ من تلك الأقوال بعد الإشارة إلى بطلان القول بالإباحة في عبارة المصنّف، فانتظر.

[٣٠٨] قوله: على وجهٍ تقدّم في أوّل الكتاب...[٢].

أقول: ومراده من الوجه الّذي تقدّم هناك هو أحد الوجوه الثلاثة الّتي ذكرها لتوجيه الموارد الّتي توهم عملهم بما يلزم فيها مخالفة العلم التفصيلي.

مثل ما إذا اختلفت الأمّة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليل؛ حيث حكموا فيها بطرح القولين والرجوع إلى مقتضى الأصل[٣].

ومثل حكم بعضٍ بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعةً أو تدريجاً[٤].

ومثل حكم بعضٍ بصحّة ائتمام أحد واجدي المني في الثوب المشترك بينهما[٥].

---

(١) يأتي في تعليقة رقم ٣٢١.

(٢) فرائد الأُصول: ١٧٨/٢.

(٣) يُنظر: العدّة: ٦٣٦/٢، معارج الأُصول: ١٩١-١٩٢.

(٤) منهم السيّد العاملي في مدارك الأحكام: ١٠٨/١.

(٥) منهم العلّامة في نهاية الإحكام: ١٠١/١، ويُنظر كتاب الصلاة، للشيخ الأنصاري: ١٣٤/١.

ومثل حكم الحاكم بتنصيف العين الّتي تداعاها رجلان.

ومثل حكمهم فيما لو كان لأحدٍ درهم ولآخر درهمان فتلف أحد الدراهم عند الودعي، أنّ لصاحب الاثنين واحداً ونصفاً وللآخر نصفاً[١].

إلى غير ذلك من الموارد المذكورة في مسألة القطع[٢]، فإنّ الأحكام المذكورة في تلك المسألة مستلزمة لمخالفة العلم التفصيلي المتولّد من العلم الإجمالي حسبما بيّنه المصنّف في تلك المسألة والتزم في دفع الإشكال عنها بأحد وجوه ثلاثة:

إمّا بالتزام كون العلم التفصيلي في كلّ من طرفي الشبهة موضوعاً للحكم، بأن يقال: إنّ الواجب الاجتناب عمّا علم كونه بالخصوص بولاً، فالمشتبهان طاهران في الواقع، وكذا المانع من الصلاة هو الحدث الصادر المعلوم تفصيلاً عن مكلّفٍ خاصّ، فالمأموم والإمام متطهّران في الواقع لفقدان العلم التفصيلي بالنسبة إلى كلّ من الطرفين.

أو بالتزام كون الحكم الظاهريّ في حقّ كلّ أحدٍ نافذاً في حقّ الآخر.

أو بالتزام تقييد الأحكام المذكورة بما إذا لم يفض إلى العلم التفصيلي بالمخالفة حسبما فصّله هناك، فليراجع[٣].

---

(١) كما في شرائع الإسلام: ٩٩/٢، إرشاد الأذهان: ٤٠٤/١، الدروس: ٣٣٣/٣.

(٢) يُنظر فرائد الأُصول: ٧٩/١-٨٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٨٢/١-٨٣.

[٣٠٩] قوله: ومحلّ هذه الوجوه ما لو كان كلّ من الوجوب والتحريم توصّلياً...[١].

أقول: ما ذكره المصنّف من أحد شروط محلّ النزاع في هذه المسألة.

ومحصّله: أن لا يلزم من طرح الحكمين والرجوع إلى الأصل مخالفة عمليّة، كما كان الأمر كذلك في التوصّليين؛ حيث لا يكون فيه مخالفة عمليّة، وأمّا لو كانا تعبّديين - كغسل الجمعة المنذور ارتماساً واتّفق في نهار ليلةٍ فاتت منه صلاة العشاء، بناءً على وجوب صوم الغد عليه - أو أحدهما المعيّن كذلك، فيلزم فيه مخالفة عمليّة.

والوجه في لزوم ذلك - على ما أشار إليه المصنّف - هو اشتراط التعبّدي - سواء كان فعلاً أو تركاً - بقصد القربة، ومع الحكم بالإباحة ينتفي هذا الشرط فيلزم فيه مخالفة عمليّة؛ لأنّ تجويز الحكم بالإباحة عند مجوّزه مبنيّ على أنّه لا يلزم منه عدا المخالفة في الالتزام، وأمّا المخالفة في العمل فلا؛ لأنّه إمّا أن يفعل فيكون موافقاً لجانب الوجوب من حيث العمل، أو يترك فيكون موافقاً لجانب الحرمة من حيث العمل، ومع كون كلّ من الحكمين تعبّديّاً يعتبر فيه قصد القربة والامتثال يكون الإقدام على أحدهما بعنوان الإباحة مفوّتاً لقصد القربة المعتبرة في العمل فيلزم المخالفة العمليّة.

هذا إذا كان كلا الحكمين تعبّديّاً.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٧٩/٢.

وأمّا إذا كان أحدهما المعيّن تعبّديّاً فالمخالفة الالتزاميّة فيه أيضاً قد تستلزم المخالفة العمليّة، مثلاً لو علم أنّه على فرض وجوب الفعل واقعاً يكون تعبّدياً ففعل، يلزم المخالفة العمليّة؛ فإنّه إن كان محرّماً في الواقع فقد خالفه بالفعل، وإن كان واجباً فقد خالفه أيضاً؛ حيث لم يأت بالفعل بقصد القربة على الفرض من عدم وجوب الالتزام بالأحكام فيلزم المخالفة العمليّة.

نعم، لو ترك لم يلزم فيه المخالفة العمليّة؛ لاحتمال أن يكون محرّماً في الواقع وقد تركه، وأمّا لو علم بأنّه على تقدير الحرمة يكون تعبّديّاً فلو اختار الترك يلزم المخالفة العمليّة فيه أيضاً بعين ما مرّ، بخلاف ما لو فعله؛ لاحتمال كونه في الواقع توصّلياً وقد فعل.

وبهذا يظهر الفرق بين ما لو كان أحدهما المعيّن تعبّديّاً وبين ما لو كان أحدهما الغير المعيّن كذلك؛ فإنّه لو كان أحدهما المعيّن تعبّديّاً لا يلزم فيه مخالفة عمليّة في إجراء الأصلين؛ ضرورة أنّ المكلّف حال العمل لا يعلم بالمخالفة وكون المأتيّ به تعبّديّاً؛ لاحتمال أن يكون الآخر تعبّدياً فيدخل ذلك تحت محلّ النزاع، كدخول ما لو كانا توصّليين فيه؛ لعدم استلزام إجراء الأصل في كلّ منهما في شيء من القسمين مخالفة عمليّة.

نعم، يلزم ذلك لمكلّفٍ واحد في واقعتين أو لشخصين في واقعةٍ واحدة - كواجدي المني في الثوب المشترك - لو اختار في إحداهما الفعل وفي الأُخرى الترك، أو اختار أحدهما الفعل والآخر الترك؛ فإنّه تكون حينئذٍ إحدى الواقعتين أو فعل أحد الشخصين مخالفاً للواقع، إلّا أنّهما لا

دخل لهما بالمقام.

هذا تحقيق الكلام في توضيح ما اعتبره المصنّف‌ﷺ في محلّ النزاع في هذه المسألة من اشتراط كون الحكمين توصّليين، ولكنّه لا يخلو عن نظرٍ كما سيأتي وجهه في ضمن تقرير القول بالإباحة.

ثمّ إنّ ها هنا شروط أُخر ينبغي التنبيه عليها:

منها: ما ذكره بعض السادة من متقاربي عصرنا[1]: من أنّ محلّ الكلام في هذه المسألة إنّما هو إذا كان الوجوب المحتمل عينيّاً لا تخييريّاً؛ لما تقدّم في مسألة اجتماع الأمر والنهي من أنّ الوجوب التخييري لا تجري فيه الوجوه المذكورة في هذه المسألة؛ حيث ذكرنا هناك أنّه لو قيل بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي ولم يتمكن من ترجيح شيء من الأمر والنهي فحينئذٍ تعود المسألة من قبيل دوران الأمر بين الوجوب التخييري والتحريم؛ لأنّ مفروض البحث إنّما هو فيما كان مندوحة فيمكنه إيقاع الصلاة في المكان المباح، ومع ذلك يوقعها في المكان الغصبي، وقدّمنا هناك أنّ فيه وجوهاً ثلاثة:

أحدها: الرجوع إلى أصالة الاشتغال فيحكم ببطلان الصلاة؛ لأنّ مقتضى الأصل المذكور عدم خروجه عن عهدة التكليف، وهو مسلك جمعٍ[2] من المتقدّمين؛ نظراً إلى أنّه وإن أمكن أن يقال: إنّ الأصل براءة الذمّة عن وجوب إيقاع الصلاة في المكان المباح، إلّا أنّ أصالة الاشتغال

---

(١) الآقا السيّد حسين ترك‌ﷺ. [منه]

(٢) منهم العلّامة في الرسالة السعدية: ١١٧.

مقدّمة على أصل البراءة؛ لما عرفت مراراً من أنّ أصل البراءة إنّما يجري عند عدم البيان، والأصل المقتضي للاشتغال بمنزلة البيان فهو حاكم على أصل البراءة.

ثانيها: العمل بكلٍّ من أصالتي الاشتغال والبراءة بالنسبة إلى مورده، فيقال: الأصل براءة الذمّة عن إيقاع حرمة الصلاة في المكان الغصبي، والأصل عدم الخروج عن عهدة التكليف بالصلاة.

ثالثها: العمل بأصالة البراءة؛ نظراً إلى ثبوت الفرق بين ما لو حصلت الشرطية من التكليف وما لو حصل التكليف من الشرطية، فعلى الأوّل تجري البراءة فينتفي التكليف وتنتفي الشرطية الحاصلة منه، وعلى الثاني لا تجري البراءة بعد ثبوت الشرطية؛ لوجوب الإتيان به.

وما نحن فيه من قبيل الأوّل؛ لأنّ المفروض أنّ شرطية إباحة المكان إنّما انتزعت من النهي عن الصلاة في المكان الغصبي، فإذا قلنا: إنّ الأصل هو البراءة عن حرمة إيقاع الصلاة في المكان المغصوب لم تثبت الشرطية، وهذا بخلاف ما لو ثبتت شرطية شيء بدليلٍ يدلّ عليها؛ فإنّه يتولّد منه النهي عن تركه ومعه لا يبقى وجه لنفيه بأصل البراءة[1].

هذا، ولكن قد أورد عليه: بأنّه إن أراد من الوجوب التخييري الشرعي منه فخروجه عن محلّ النزاع مسلّم؛ لما عرفت سابقاً من عدم جريان البراءة في الوجوب التخييري، إلّا أنّ التمثيل بالصلاة في المكان المغصوب واندراجه تحت مسألة اجتماع الأمر والنهي ممّا لا وجه له؛ لأنّ

---

(١) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/ الورقة ١٢٣-١٢٤.

التخيير فيها عقليّ.

مضافاً إلى أنّ المتّجه في مثله ترجيح جانب الحرمة بحكم العقل والعقلاء فيحكم بأنّ متعلّق الأمر فيه غيرِ ما يحتمل الحرمة.

والسرّ في ذلك: أنّا قد حقّقنا في محلّه أنّ متعلّق الخطاب في الواجبات التخييريّة إنّما هو كلّ واحدٍ من الأفراد على وجه الاستقلال، كما في خصال الكفّارة، وهو لا يجامع الحرام في مقام الامتثال؛ لأنّه تعالى لا يطاع من حيث يعصى، فلا يكون محتمل الحرمة متعلّقاً للخطاب، مع أنّه مستلزم للتكليف بالمحال اتّفاقاً حتّى من القائلين بجواز اجتماع الأمر والنهي؛ فإنّ مرجعه إلى الاجتماع الآمري القبيح على الحكيم.

وإن أراد منه التخيير العقلي كما يشهد به التمثيل بالمثال المذكور وحكمه بالاندراج في تلك المسألة فهو مسلّم، إلّا أنّ خروج المثال المذكور عمّا نحن فيه ليس من جهة كون الوجوب فيه تخييريّاً؛ ضرورة أنّ كلّ واجبٍ من الواجبات بهذا الاعتبار تخييري فيلزم أن لا يتحقّق مورد لمحلّ الكلام.

بل الوجه فيه تباين المسألتين موضوعاً وحكماً؛ حيث إنّ العلم بوجوب أحد الكلّيين المعلومين وحرمة الآخر حاصل في تلك المسألة، والشك إنّما هو في المصداق الّذي تحقّق في ضمنه الكليّان، فترجيح جانب أحدهما على الأُخر والحكم باندراج هذا المصداق تحت أحد الكلّيين صار محلّاً للكلام، فاختلفوا فيه على أقوال مذكورة في تلك المسألة.

بخلاف مسألتنا هذه؛ إذ المفروض عدم العلم بخصوص حكم الكلّي بما هو كلّي؛ حيث يحتمل أن يكون حكمه الوجوب خاصّة أو الحرمة

كذلك، فالكلّي فيها لا يتّصف إلّا بأحدهما، فتجري فيها حينئذٍ الأقوال المذكورة في المتن. وبالجملة، فالتباين بين المسألتين ممّا لا يخفى على أحدٍ.

فالأولى في بيان التمييز بين المسألتين أن يقال: إنّ محلّ الكلام فيما نحن فيه إنّما هو ما لو كان هناك مفهوم واحد وكلّي فارد مردّد حكمه بين الوجوب والحرمة، مع العلم بعدم خروج حكمه عن أحدهما، بخلاف المسألة المذكورة؛ فإنّ الموضوع فيها هو الفرد المجتمع فيه كلّيّان متغايران وتصادق عليه عنوانان مستقلّان اللذان يعلم حكم كلّ منهما بالخصوص ولكن لم يعلم تغليب الشارع حكم أيّ منهما في هذا المصداق على الآخر.

وبالجملة، فوجه خروج ما لو كان من قبيل اجتماع الأمر والنهي عمّا نحن فيه إنّما هو ما ذكرنا، لا كون الوجوب فيه تخييريّاً كما لا يخفى على المتأمّل[1].

ومنها: أن لا ينحلّ العلم الإجمالي في الواقعة إلى العلم التفصيلي والشك البدوي، وإلّا فالمتعيّن الأخذ بالمعلوم ودفع المشكوك بالأصل، مثلاً لو شك في وجوب دعاءٍ [عند] رؤية الهلال مع الشك في أصل رجحانها واحتمال الحرمة التشريعيّة؛ فإنّه وإن كان ممّا دار الأمر فيه بين المحذورين لكنّه لمّا كان الشك في أصل رجحانها سبباً للجزم بالحرمة التشريعيّة - لأنّ الشك في ذلك علّة للحرمة فهي معلومة تفصيلاً ويكون الشك في الوجوب بدويّاً - فلا مانع من جريان الأصل لنفي الوجوب.

وكذلك لو شك في وجوب صلاة الجمعة مع الشك في أصل

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٥.

رجحانها واحتمال الحرمة التشريعيّة؛ فإنّه أيضاً ممّا دار الأمر فيه بين المحذورين، ولكن لمّا كان الشك في رجحانها علّة تامّة للحرمة فيكون الشك في الوجوب بدويّاً مدفوعاً بالأصل، كما أنّ الحرمة كانت معلومة تفصيلاً؛ لمكان الشك في رجحانها والشكُ فيه علّة لها كما عرفت.

ومنها: أن لا يكون الشك في أحدهما مسبّباً عن الشك في الآخر.

مثال ذلك: ما لو شك في وجوب إطاعة الوالد إذا أمره بأكل ذبيحةٍ شك في حلّيّتها وحرمتها؛ فإنّ الأمر دائر بين وجوب إطاعته وحرمتها، إلّا أنّ الشك في الوجوب مسبّب عن الشك في حرمة الذبيحة، فإذا بنينا على حلّيّتها بأصالة البراءة فلا مانع حينئذٍ؛ لوجوب الإطاعة.

وكذلك لو حلف على شرب التتن لما فيه من الإعانة على التفكر والخوض في المطالب العلميّة ثمّ اطّلع أنّ الأخباري يحكم بحرمته، فدار أمره بين الوجوب والتحريم، ولكن الشك في الوجوب نشأ من الشك في التحريم؛ إذ لو علم انتفاءه تعيّن انعقاد اليمين فيصير واجباً.

ومن جملة أمثلة ذلك: الصلاة عند ضيق الوقت في المسجد مكان إزالة النجاسة الموجودة في جدار المسجد من خارج، المشكوك في وجوبه، بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه، فيشك في وجوب هذه الصلاة للشك في حرمتها؛ من جهة النهي الضمني المشكوك فيه؛ من جهة الشك في وجوب إزالة نحو هذه النجاسة، فإذا دفع احتمال التحريم بأصالة البراءة عن وجوب الإزالة تعيّن الوجوب بلا إشكالٍ.

وكالشك في وجوب غسل الجنابة وحرمته في نهار رمضان إذ انحصر

طريقه في الارتماس - على القول بعدم إبطاله الصوم - عند دخول وقت الصلاة؛ فإنّ الشك في حرمته باعتبار حرمة الارتماس مسبّب عن الشك في وجوبه؛ لوضوح أنّه لو كان واجباً لم يكن الارتماس في هذه الصورة حراماً؛ لعدم جواز اجتماع الأمر والنهي، فلو دفع وجوب الاغتسال في هذه الحالة بأصل البراءة تعيّن التحريم.

وكذلك لو فرض أصل لفظيّ في موردٍ رافع للشك عن التحريم مثلاً تعيّن الالتزام بالوجوب أيضاً، كالشك في وجوب الصلاة في مكانٍ مغصوب في آخر الوقت وحرمتها، بناءً على عدم جواز اجتماع الأمر والنهي؛ فإنّ استصحاب الأمر بالصلاة وإن كان يقتضي بقاء الوجوب إلّا أنّ أصالة عدم التخصيص بالقياس إلى دليل حرمة الغصب أيضاً يقتضي التحريم، فيدور الأمر بين الأصل العملي والأصل اللفظيّ، وحيث إنّ الثاني في جميع موارده واردٌ على الأوّل فتعيّن التحريم وارتفعت معه شبهة الوجوب.

ومنها: أن تكون الحرمة المحتملة ذاتيّة لا تشريعيّة؛ لأنّ الإتيان بالفعل على وجه الاحتياط واحتمال الوجوب ورجاء إدراك الواقع يرفع الحرمة التشريعيّة.

والحاصل: أنّ الحرمة المحتملة لو كانت تشريعيّة فيقدّم جانب الوجوب؛ ضرورة ارتفاع احتمال الحرمة التشريعيّة بالاحتياط، وإلّا لم يتحقّق مورد له كما لا يخفى.

ومنها: أن لا يكون الحكم المردّد بين الوجوب والحرمة واقعيّاً يلزم من

طرحهما طرح قول الإمام عليه السلام.

وأمّا إذا كان الحكم المذكور ظاهريّاً ثابتاً بالأصلين المتعارضين - كأن يكون أحدهما دالّاً على الوجوب والآخر على الحرمة، أو بالأدلّة الظنيّة ولو بحسب الدلالة - فيخرج عن محلّ الكلام.

أمّا الأوّل: فلأنّ العلم الإجمالي وإن كان موجوداً إلّا أنّ طرحهما لا يوجب طرح قول الإمام عليه السلام؛ لجواز أن يكون الحكم في الواقع هو الإباحة فيجب الرجوع إليها؛ لأنّهما لا ينفيان الأصل الثالث.

وأمّا الثاني: فلأنّ الأصل الثالث وإن كان منفيّاً بقيام الأمارة الظنّيّة على الحكمين، إلّا أنّ نفيه لمّا لم يكن مقطوعاً به والمفروض عدم تعيين شيء منهما، فتصير الواقعة حينئذٍ مشكوكة الحكم، ولا مانع من جريان البراءة فيها من غير أن يكون بينهما معارضة؛ لأنّ نفي الإباحة الثابت بالأدلّة اللفظيّة لا ينافي البراءة ظاهراً.

ومثله ما لو قامت أمارة ظنّيّة في بدو الأمر على نفي الإباحة بالمعنى الأعمّ الشامل للكراهة أيضاً؛ فإنّه لا مانع حينئذٍ من الرجوع إلى البراءة فيها؛ نظراً إلى أنّ مفادها لا يثبت علماً ولا عملاً إلّا من حيث كونها أمارة ظنّيّة على نفي الإباحة واقعاً، وذلك لا ينافي الحكم بالبراءة ظاهراً، بخلاف ما لو قامت على الوجوب أو الحرمة؛ فإنّه ثبت وجوب الأخذ بها في مرحلة الظاهر ولا وجه لجريان البراءة حينئذٍ، فافهم لئلّا يختلط عليك الأمر.

الحكم بالإباحة ظاهراً و دليله

[٣١٠] قوله: فقد يقال في محلّ الكلام بالإباحة ظاهراً؛ لعموم أدلّة الإباحة...[1].

أقول: القول بالإباحة وطرح الاحتمالين وإلغاؤهما بحسب الظاهر لا يخلو عن وجهٍ؛ وذلك لأنّ محصّل معنى طرحهما معاً عملاً بالأصل إلغاء الشارع لهما وعدم ترتيب آثار التكليف عليهما - من المؤاخذة والعقاب - لا على الفعل ولا على الترك؛ لكون الجهل بنوع التكليف بعد العلم بجنسه في نظره كالجهل بجنس التكليف رأساً في كونه عذراً مانعاً عن اشتغال الذمّة بالمجهول ولو كان مجعولاً في الواقع، بل ربّما كان الجهل بالنوع أولى بالمنع من الجهل بالجنس مع احتماله؛ لإمكان امتثاله بالاحتياط بالفعل في محتمل الوجوب والترك في محتمل التحريم في الثاني دون الأوّل، لا بالفعل؛ لاحتمال الحرمة، ولا بالترك؛ لاحتمال الوجوب.

وقضيّة ذلك كلّه كون المخالفة مغتفرة عند الشارع التزاميّةً كانت أو عمليّة، احتماليّةً كانت أو قطعيّة، ولا فرق في ذلك بين كون كلّ منهما أو أحدٍ منهما أو أحدهما المعيّن تعبّدياً أو توصّلياً، بل قضيّة الفرض عدم لزوم المخالفة العمليّة؛ لأنّ الّذي يقبح شرعاً وعقلاً إنّما هو المخالفة العمليّة للتكليف الإلزامي الشاغل للذمّة فعلاً، لا مخالفة مطلق الحكم الإلزامي المجعول للواقعة من حيث هي وإن لم يتوجّه إلى المكلّف بالفعل ولم تشتغل ذمّته به فعلاً لمانعٍ.

نعم، لو ثبت من الدليل أنّ الّذي ألغاه الشارع من آثار التكليف

---

(١) فرائد الأُصول: ١٧٩/٢.

المعلوم المردّد بين نوعي الوجوب والتحريم إنّما هو وجوب الموافقة القطعيّة لتعذّرها لا حرمة المخالفة القطعيّة في العمل، اتّجه الفرق بين المقامين، لكن مرجعه إلى منع جريان أصل البراءة بالتزام اشتغال الذمّة في محلّ البحث بالتكليف المردّد، وهذا موقوف على إبطال احتمال الإلغاء بالمعنى الّذي ذكرناه أوّلاً، وإلّا فهو قبل إبطال ذلك أوّل الكلام.

وبالجملة، فلا يبعد القول بالطرح والإلغاء بالتزام جريان أصل البراءة النافي لاشتغال الذمّة بالتكليف المردّد، ونتيجته جواز الفعل والترك وعدم الحرج فيهما، على معنى كونه الحكم المجعول للواقعة الملحوظة بوصف الجهالة، إلّا إذا كان هناك مانع آخر من الفعل،كما لو كان عبادة وقلنا بحرمته من حيث التشريع فيختصّ المنع حينئذٍ بصورة الإتيان به بداعي المشروعيّة لا مطلقاً.

وذلك لما ذكره المصنّف من عموم أدلّة الأصل المذكور كتاباً وسنّةً؛ فإنّ قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1] - بعد تسليم نهوض دلالته على أصل البراءة، بناءً على كون بعث الرسول كناية عن تبليغ الأحكام الواقعيّة - ظاهرٌ في البلوغ الكافي في إزاحة العلّة، ولا ريب في عدم بلوغ كلّ من الوجوب والتحريم في تلك الواقعة إذا أخذ بانفراده، وبلوغ الأمر المردّد غير كافٍ في إزاحة العلّة، كما أنّ كلّاً منهما بالخصوص ممّا لا تعلمه الأمّة، فيكون مرفوعاً عنهم بحكم حديث الرفع.

وقد عرفت سابقاً: أنّ معنى الرفع والوضع هو رفع جميع آثارهما أو

---

(١) سورة الإسراء: ١٥.

خصوص المؤاخذة، والأمر المردّد غير خالٍ عن أحدهما، فتكون المؤاخذة مرفوعة عنه أيضاً، وكذا الكلام في حديث الحجب وقوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق...»[1] كما بيّنه المصنّف في المتن.

ودعوى: انصراف أدلّة الأصل المذكور إلى الشبهات التحريميّة، وعلى تقدير عدم الانصراف فما نحن فيه داخل في الغاية؛ لورود النهي فيه ولو إجمالاً.

مدفوعةٌ: بمنع الانصراف؛ إذ لا منشأ له، مع أنّ دعوى الانصراف في العمومات لا معنى لها.

وأمّا دخوله في الغاية فهو مبنيّ على كون المراد بالغاية الأعمّ من العلم التفصيلي والإجمالي، وقد عرفت أنّ المراد به هو العلم التفصيلي دون الإجمالي، كيف؟! ولو كان المراد به العلم الإجمالي أيضاً لما صحّ التمسّك بها في بعض الموارد الّتي اعترف الرادّ بجواز التمسّك بها فيه.

وقد يقال: إنّ المراد به الأعمّ من الإجمالي، كما سيأتي من المصنّف وغيره التمسّك بتلك الأدلّة على وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة.

ولكنّه مدفوعٌ: بالفرق بين ما لو علم بجنس التكليف وتردّد بين نوعيه كما فيما نحن فيه، وبين ما لو علم بنوعه وتردّد متعلّقه بين أمرين كما في الشبهة المحصورة.

---

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

مضافاً إلى ذلك كلّه إنّا قد ذكرنا سابقاً أنّ المراد من النهي هو النهي اللبّي - أعني المنع من الفعل - لا النهي اللفظيّ؛ لعدم ترتّب أثر عليه من جهة معارضته بالأمر، فوجود هذا النهي بمنزلة عدمه في عدم كونه سبباً لمنع المكلّف وزجره عن ارتكاب الفعل، فالغاية حينئذٍ غير حاصلة.

[٣١١] قوله: مضافاً إلى حكم العقل بقبح المؤاخذة...[1].

أقول: وممّا يكشف عن صحّة حكم العقل بذلك بناء العقلاء في نظائر المسألة، كما في العبد المطيع إذا بلغه من سيّده تارةً وجوب قتل زيد وأُخرى تحريمه؛ فإنّه لا يذّم بعدم التزامه بأحد الحكمين مادام كونه متحيّراً، ولا على ترك العمل على مقتضاهما، بل كان تركه العمل عليه إلى أن يزول الاشتباه مستحسناً.

وتوهّم: أنّ طرح الحكم الواقعيّ المعلوم بالإجمال أيضاً قبيح عقلاً.

يدفعه: منع اللزوم أوّلاً إن أريد به نفيه عن الواقعة بحسب الواقع، ومنع بطلان اللازم ثانياً إن أريد به نفي اشتغال الذمّة به فعلاً؛ تعويلاً على الأصل المدلول عليه بالعقل والنقل.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ العقل لا يفرّق بين العلم بجنس التكليف المردّد بين نوعيه من الوجوب والحرمة، وبين العلم بنوع التكليف المردّد متعلّقه بين أمرين، فالحكم بالإباحة ولو ظاهريّة طرحٌ للإلزام المعلوم وروده من الشارع كما هو المفروض، وهو ممّا يحكم العقل بقبحه.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٧٩/٢.

مضافاً إلى قيام الإجماع على عدم الحكم بالإباحة وعدم وجود قائل بها بين الأصحاب، وإن حكي عن الشيخ في العدّة[١] أنّه حكى قولاً ولعلّه من غير أصحابنا، بل ربّما استفيد الإجماع على ذلك من اتّفاقهم على عدم جواز إحداث قول ثالث فيما اختلفت الأمّة على قولين وعلم بعدم خلوّ الواقع عن أحدهما، وإجماعهم على هذا أقوى دليلٍ على عدم شمول أدلّة البراءة للمقام، كما أنّه أقوى دليلٍ على عدم جواز القول بالإباحة، فتدبّر.

[٣١٢] قوله: أنّ المحرّم وهو الطرح في مقام العمل غير متحقّق...[٢].

أقول: يعني أنّ المحرّم هو طرح الحكم الواقعيّ، وأمّا طرحه في غير مقام العمل بالأدلّة فهو جائز قطعاً، ووقع ذلك في الشرع فوق حدّ الإحصاء، وهو الّذي يُعبّر عنه بالمخالفة القطعيّة الفتوائيّة.

ومن جملة أمثلة ذلك: ما لو سافر أربع فراسخ ثمّ وصل شهر رمضان؛ فإنّ مقتضى استصحاب التمام وجوب إتمام الصلاة؛ إذ المفروض عدم العلم بأنّ أربع فراسخ من المسافة، كما أنّ مقتضى أصالة البراءة أو أصالة عدم وجوب الصوم عدم وجوبه عليه، مع أنّ الملازمة بين القصر والإتمام ثابتة بالإجماع والنصوص، فأحد الأصلين مخالف للحكم الواقعيّ من القصر أو الإتمام.

ومنها: مسألة إقرار أحد الزوجين بالزوجيّة وإنكار الآخر.

---

(١) يُنظر العدّة: ٦٣٦/٢، وحكي عنه في جواهر العقول (مخطوط): ٢١٦.

(٢) فرائد الأُصول: ١٨١/٢.

ومنها: مسألة ثبوت السرقة بغير ما يوجب قطع اليد، كشهادة العدلين فيثبت الاشتغال بالمال دون قطع اليد.

ومنها: مسألة المائع المشكوك في نجاسته فيحكم بطهارة ملاقيه دون صحّة الوضوء.

إلى غير ذلك من الأمثلة الواردة في أبواب الفقه.

وبالجملة، فلا مانع في الالتزام بالحكم الظاهريّ على خلاف الواقع بالأدلّة، ولذا بنينا على جواز خرق الإجماع المركب بالأُصول، من غير فرقٍ بين العلم التفصيلي بحصول المخالفة أو الإجمالي كما في الأمثلة المذكورة.

وقد صرّح بما ذكرنا جماعة.

منهم: من أخذ بالتخيير الظاهريّ في مسألة اختلاف الأمّة على قولين[1].

ومنهم: المحقّق السلطان؛ حيث قال انتصاراً للشيخ في تلك المسألة: «نعم، لو كان الدليلان [الظنّيان] متساويين من الطرفين أو لا يظهر للطرفين دليل أصلاً يتّجه التخيير في العمل، وكأنّ هذا مقصود الشيخ وإن كانت عبارته قاصرة»[2] انتهى، وهذا كما ترى صريح فيما ادّعيناه.

منهم: صاحب الفصول؛ حيث صرّح بالحكم بالاستحباب والكراهة عند دوران الأمر بين الوجوب والإباحة، أو هي والحرمة، وإن كان في

---

(١) يُنظر تعليقة رقم ٣٢٠؛ فإنّ المصنّف نسب فيها هذا القول إلى الأصحاب كافّةً، تبعاً للفاضل الإيرواني على ما حكي في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٨.

(٢) معالم الأُصول (مع تعليقات سلطان العلماء): ٢٤٧.

الحكم بهما تأمّلٌ من جهةٍ أُخرى لا من جهة كونه طرحاً للحكم الواقعيّ بالظاهريّ[١]، فتدبّر.

[٣١٣] قوله: وهذا ممّا لا دليل على وجوبه أصلاً...[٢].

أقول: ويمكن الاستدلال على وجوبه بوجوهٍ:

أحدها: أنّ القول بالإباحة باطل؛ لما عرفت وسيأتي من مخالفته للإجماع وعدم وجود قائلٍ بها، كما أنّ القول بالتخيير الواقعيّ أيضاً باطل كما سيأتي، فيتعيّن المصير إلى القول بالتخيير الظاهريّ بالنسبة إلى الفعل أو الترك، وليس ذلك إلّا من جهة وجوب الالتزام.

وثانيها: أنّ الأخذ بأحدٍ من الفعل والترك مع الالتزام بالتخيير هو القدر المتيقّن؛ لاتّفاق الفريقين على كفايته، بخلاف الأخذ به لا على التخيير؛ لوقوع الخلاف فيه، فيشك في كفايته فيحكم العقل بتعيّن الأوّل؛ لحصول الأمن به.

وثالثها: أنّ وجوب الالتزام مبنيّ على حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فمع عدم الالتزام لو اتّفق مخالفة ما ارتكبه المكلّف للواقع يلزم وقوعه في الضرر، نظير حرمة السفر المظنون الضرر ولو اتّفق عدم الوقوع فيه.

بل قد يقال: إنّ مبنى أصول الدين كلّها من معرفة المنعم ووجوب

---

(١) يُنظر الفصول الغرويّة: ٢٥٧.

(٢) فرائد الأُصول: ١٨١/٢.

شكره والنظر إلى معجزة الرسول ومعرفته ومعرفة خلفائه على ذلك، وإنّ معرفة الإمام عليه السلام مقدّمة للعلم بالأحكام وموجبة لدفع الضرر، فكما لا يجوز الإهمال في معرفة المنعم ورسوله وخلفائه اتّكالاً على زعم عدم الحاجة إليهم ولو فرض عدم مخالفته عملاً للواقع، فكذا في الأحكام.

لكن يتّجه عليه: منع المقايسة؛ فإنّ وجوب الالتزام ومعرفة هؤلاء نفسيٌّ وإن كان منشأه حكم العقل بوجوب دفع الضرر، بخلاف ما نحن فيه.

مضافاً إلى أنّ قضيّة ذلك كون وجوب الالتزام إرشاديّاً لا يترتّب عليه إلّا ما يترتّب على الواقع من العقاب ونحوه.

إلّا أن يقال: إنّه من الإرشاد اللازم الّذي يحكم العقل باستحقاقه العقاب ووقوعه في الضرر، فلا يجوّز العقل الإقدام عليه، فتدبّر.

ورابعها: ما يستفاد من الأخبار الواردة في الخبرين المتعارضين الدالّة على التخيير[1]؛ فإنّ الظاهر من سياقها أنّ الحكم بالتخيير فيهما من جهة الالتزام بالأحكام، من غير فرقٍ بين الخبرين والاحتمالين، فتخيّل خصوصيّة في الخبرين توجب الحكم بذلك ضعيف، فتأمّل.

وخامسها: أخبار التسليم[2]؛ فإنّها تدلّ على وجوب الالتزام ولو لم يكن هناك تعارض، لكنّه يرجع إلى سابقه؛ فإنّ المراد بالأخذ بأحد المتعارضين من باب التسليم عبارة أُخرى عن التخيير بينهما المذكور في

---

(١) عوالي اللآلي: ١٣٣/٤، ح ٢٢٩.

(٢) يُنظر وسائل الشيعة: ١٠٦/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٦، ١٩، ٢١، ٣٩.

أخبار التخيير.

نعم، هذه الأخبار أعمّ من السابقة؛ حيث تشمل الخبر الواحد بلا معارض، كما لو كان ظاهره مخالفاً للكتاب أو لحكم العقل أو لقاعدةٍ من القواعد المعتبرة كما في الخبر المتضمّن لقصّة «أبان» الوارد في دية الأصابع[1]، لكنّه لا دلالة فيها بناءً على هذا الوجه على المطلوب؛ إذ المراد بالتسليم حينئذٍ عدم التسارع في ردّ قول الإمام عليه السلام وطرحه بمجرّد عدم انطباقه على حكم العقل ونحوه.

وسادسها: تخيير المقلّد في الرجوع إلى المجتهدين المتساويين وعدم جواز العمل له بشيء قبل التقليد ولو كان من التوصّليّات وإن فرض مصادفته للواقع، فإنّ هذا ليس إلّا من جهة وجوب الالتزام.

وسابعها: أوامر الإطاعة؛ حيث دلّت على لزوم إطاعة الشارع في جميع ما صدر منه في العبادات أو المعاملات، سواء كانت العبادات تعبّديّة أو توصّليّة؛ فإنّه ليس معنى الإطاعة إلّا الأخذ بالأحكام وتطبيق الأعمال عليها، بل لا معنى للشريعة إلّا هذا.

ومنه ظهر: أنّه لا فرق في وجوب الالتزام بين التعبّديّات والتوصّليّات، وأنّ ما توهّم كونه فارقاً وموجباً للتفصيل بينهما في المسألة - من جهة كون صحّة الأولى متوقّفة على قصد التقرّب فيجب الالتزام فيها لذلك - ضعيفٌ؛ إذ الوجه في الجميع هو مطلوبيّة الأخذ بالأحكام

---

(١) الكافي: ٢٩٩/٧، ب الرجل يقتل المرأة، ح ٦، من لا يحضره الفقيه، ١١٨/٤، ب الجراحات، ح ٥٢٣٨، وسائل الشيعة: ٣٥٢/٢٩، ب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء، ح ١.

أوّلاً ثمّ تطبيق العمل عليها، بناءً على ما ذكرنا في مسألة القطع من وجوب الأخذ بالأحكام، والالتزام بها وجوب شرطي نظير وجوب التبيّن في خبر الفاسق، بمعنى أنّه لو أراد العمل يجب عليه أوّلاً الالتزام بالحكم ثمّ العمل به صوناً للشريعة عن الطرح والردّ، وإن كان في التعبّديات يجب مقارنتها لقصد التقرّب إلّا أنّه لا دخل له بمحلّ الكلام.

نعم، بناءً على عدم وجوب الالتزام يتّجه التفصيل؛ لعدم تحقّق قصد التقرّب إلّا مع الالتزام.

وثامنها: طريقة العقلاء؛ حيث جرت على ذمّ العبد التارك للالتزام بأوامر مولاه وإن فرض عدم تحقّق مخالفة عمليّة منه في الخارج.

وعلى هذا، فكيف يصحّ نفي الدليل على وجوب الالتزام رأساً؟! فإنّه لو سلّم عدم نهوض كلّ واحدٍ ممّا ذكرنا على إثبات المرام، فدلالتها من حيث المجموع وضمّ بعضها إلى بعض ممّا لا يقبل الإنكار، هكذا ذكره بعض[1].

ولكن لا يخفى عليك: أنّ غاية ما أفاد ذلك البعض هو وجوب الالتزام والتديّن بجميع ما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله من الأحكام الواقعيّة، وهذا مسلّم غير قابل للإنكار وإليه أشار المصنّف بقوله: «والواجب في مقام التديّن الالتزام بحكم الله على ما هو عليه في الواقع وهو حاصل ...»[2] إلى آخره، وذلك لا ينافي عدم وجوب الالتزام بما يحتمل الموافقة للحكم

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٦-٣٦٧.

(٢) فرائد الأُصول: ١٨١/٢.

الواقعيّ حسبما ذكره المصنّف، فتدبّر.

[٣١٤] قوله: ووجوب الالتزام بخصوص الوجوب - إلى قوله: - من اللوازم العقليّة للعلم العادي[١].

أقول: ولا يخفى أنّ ما ذكره ﷺ - من كون وجوب الالتزام بخصوص الوجوب ... من اللوازم العقليّة للعلم العادي - مجمل المراد:

أمّا أوّلاً: فلأنّه إن أراد من وجوب الالتزام الّذي جعله من اللوازم العقليّة للعلم، الوجوب العادي الّذي هو من قبيل لوازم الماهيّة كوجوب جعل الجَدي[٢] خلف المنكب للصلاة، ووجوب التوجّه إلى جبل أبي قبيس لها مثلاً كما هو الظاهر منه ومن قوله: «وليس حكماً شرعيّاً».

ففيه: - مع أنّه بمعزلٍ عن مراد من يقول بوجوب الالتزام - مناقضٌ صريح لقوله: «والحاصل: أنّ الواجب شرعاً هو الالتزام».

مع أنّ ضمّ تلك الكبرى - لو سلّم - إلى الصغرى معلومة لا تنتج ما ادّعاه؛ ضرورة أنّ ضمّ الصغري إلى الكبرى الشرعيّة إنّما ينتج الوجوب الشرعي دون الوجوب القهري الّذي هو من لوازم الماهيّة.

وإن أراد منه الوجوب الشرعي.

ففيه: - مع أنّه يناقض قوله في الذيل: «وليس حكماً شرعيّاً ثابتاً في

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨١/٢.

(٢) هو الكوكب الّذي تعرف به القبلة في البلاد الشمالية. لسان العرب: ٦٨٢/١، مادة (قطب) و١٣٥/١٤، مادة (جدي).

الواقع» - أنّ الوجوب الشرعي ليس من لوازم العلم، بل محمول شرعي مترتّب على موضوعه الواقعيّ، والعلم طريق إليه وشرط لتنجّز التكليف به، أو على الموضوع المعلوم فيما كان العلم فيه جزءاً للموضوع، وعلى كلّ حالٍ فلا ربط باللوازم العقليّة.

وأمّا ثانياً: فلأنّه إن أراد من الالتزام الاعتقاد بثبوت الحكم فهو عين العلم به.

وإن أراد أمراً زائداً عليه - كتقبّل المعتقد وإلزام النفس على تطبيق العمل عليه - فهو ليس من اللوازم القهريّة؛ ضرورة أنّه ربّما يحصل العلم بشيء ولم يكن العالم بانياً على تطبيق العمل عليه، كما هو الحال في الكفّار المعتقدين بحقيقة الإسلام والمخالفين المعتقدين بحقيقة مذهب الإماميّة.

وأمّا ثالثاً: فلأنّه إن أراد من العلم الملزوم العلم بالصغرى.

ففيه: ما لا يخفى من الفساد، سواء جعل قوله: « يحصل» صفة للعلم، أو اللوازم، أو خبراً بعد خبر لقوله: «ووجوب الالتزام...».

أمّا على الأوّل: فلوضوح أنّ العلم بالصغرى لا بدّ وأن يكون مستفاداً من الخارج، لا من ترتّب المقدّمتين، بل لا يمكن حصوله من ترتّبهما؛ للزوم الدور؛ ضرورة توقّف ترتّبهما على العلم بالصغرى والكبرى جميعاً.

وكذا على الثاني: ضرورة أنّ اللوازم العقليّة للعلم بالصغرى كنفس العلم بها لا يمكن حصولها من ضمّ المقدّمتين؛ حيث إنّها تابعة للعلم.

وأمّا على الثالث: فلأنّه ينافي جعله من اللوازم؛ ضرورة أنّه إن كان

من اللوازم فلا يحصل من ضمّ المقدّمتين، وإن كان يحصل من ضمّهما فليس من اللوازم، على أنّ العلم بالصغرى من حيث هو لا يلزم وجوب الالتزام ما لم تنضمّ إليه الكبرى.

وإن أراد به العلم بالنتيجة.

ففيه: أنّ القياس المترتّب واسطة في الإثبات دون الثبوت، بمعنى أنّه سبب للعلم بالعلم لا نفس العلم.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّه يوجب العلم بثبوت ما هو ثابت في الواقع قبل ترتّب القياس، لا أنّه يوجب ثبوت ما ليس بثابتٍ في الواقع.

هذا، مع إمكان أن يقال: بأنّه موجب للدور؛ حيث إنّ المعنى حينئذٍ: أنّ ثبوت أصل وجوب الالتزام بالحرمة بعينها من اللوازم العقليّة للعلم بوجوب الالتزام بالحرمة بعينها، والفرض أنّ العلم به موقوف على أصل ثبوت وجوب الالتزام في الواقع، وهذا دور، كما أشار إليه العلّامة في النهاية ردّاً على القول بالتصويب في سائر الأحكام[1]، فتأمّل.

اللهمّ إلّا أن يُدّعى: أنّ العلم في المقام جزء للموضوع.

لكنّه كما ترى؛ لما عرفت من عدم تسمية أمثال ذلك باللوازم، بل لا معنى له؛ ضرورة أنّ المحمولات ليست من اللوازم العقليّة لموضوعاتها وإن كان تحقّقها في الخارج موقوفاً على تحقّقها.

وأمّا رابعاً: فلأنّه إن أراد أنّه متى حصل العلم بالحكم يلزمه قهراً

---

(١) نهاية الوصول: ٢٠٥/٥.

وجوب الالتزام.

ففيه: مع أنّه لا معنى له؛ إذ الّذي يتصوّر حينئذٍ ترتّبه عليه إنّما هو نفس الالتزام دون وجوبه كنيّة الوجوب؛ إذ قضيّة ذلك عدم صحّة التكليف بوجوب الالتزام؛ لعدم تعلّق التكليف بالأمر الغير المقدور، فلا بدّ حينئذٍ أن يصرف الأمر به إلى الأمر بتحصيل العلم، فيرجع بالأخرة إلى ما تقدّم من وجوب تحصيل الأمن من مخالفة الواقع دفعاً للضرر المحتمل، فلا دخل له بالمقام.

وإن أراد به أنّه عند حصول العلم بالحكم يجب شرعاً الالتزام به، فهو - مع أنّه يدلّ على خلاف مطلوبه، إذ مع كون وجوب الالتزام حينئذٍ توصّليّاً لا حاجة إلى الحكم به سواء كان التكليف معلوماً بالتفصيل أو معلوماً بالإجمال - مخالف لما سيصرّح به من عدم كونه حكماً شرعيّاً ثابتاً في الواقع.

اللّهم إلّا أن يراد به أنّه ليس من قبيل سائر الأحكام الواقعية الّتي لها تحقّق في الواقع مع الغضّ عن العلم أو الجهل.

بدعوى: أنّه لا تحقّق له إلّا مع العلم بالحكم بأن يكون العلم فيه جزءاً للموضوع، لكنّه كما ترى.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّه يناقض ما تقدّم منه في الجزء الأوّل من كون وجوب الالتزام مقدّميّاً لأجل عدم المخالفة من حيث العمل[1]، فراجع وتأمّل.

---

(١) يُنظر فرائد الأُصول: ٨٥/١

عدم صحّة قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين

[٣١٥] قوله: ولا يمكن أن يقال: إنّ المستفاد منه بتنقيح المناط...[١].

أقول: وحاصله: أنّه لا يمكن إجراء حكم الخبرين المتعارضين - وهو التخيير بينهما المصرّح به في الأخبار الواردة في تعارض الخبرين - في مطلق صور دوران الحكم بين الوجوب والتحريم، بتوهّم توسيط تنقيح المناط.

بدعوى: كون مناط الحكم بالتخيير في الخبرين هو القطع بصدور شيء من الإمام عليه السلام مع الشك في الصادر، وهذا المناط بعينه موجود فيما نحن فيه؛ لمكان القطع بصدور الحكم الإلزامي مع الشك في الصادر.

أو بدعوى: أنّ الخبرين المتعارضين الدالّين على الحكم الشرعي إذا كانا محكومين بالتخيير الظاهريّ الشرعي، فنفس الحكمين المتعارضين يكون كذلك بطريق أولى.

[٣١٦] قوله: فإنّه يمكن أن يقال: إنّ الوجه في حكم الشارع...[٢].

أقول: وتوضيح ذلك: أنّ قياس ما نحن فيه بالخبرين المتعارضين قياس مع الفارق؛ وذلك لأنّ مؤدّى الخبرين المتعارضين حكم ظاهريّ قد اعتبر فيه الفعليّة، بخلاف الاحتمالين؛ فإنّ كلّ واحدٍ منهما حكم واقعيّ شأني يكفي في الالتزام به مجرّد الاعتراف والالتزام بما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله على وجه الإجمال.

فالخبران كلّ واحدٍ منهما حجّة فعلاً يجب الأخذ به في حدّ ذاته، وذلك

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨١/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١٨١/٢.

بخلاف الاحتمالين؛ فإنّهما ليسا حجّتين فعلاً ولم يقم عليهما حجّة، فالتخيير بين الخبرين المتعارضين قد وقع على طبق القاعدة، حتّى أنّه لو فرضنا عدم ورود أخبار التخيير كان اللازم عند دوران الأمر بين الحجّتين هو التخيير بينهما بحكم العقل المستقلّ، على معنى وجوب العمل بكلّ منهما على البدل؛ حذراً عن طرح أدلّة الحجّيّة والترجيح من غير مرجّحٍ.

كحكمه بالتخيير في إكرام زيد وعمرو إذا وجب بمقتضى عموم «أكرم العلماء» واتّفق لعارضٍ تعذّر الجمع بينهما في الإكرام، وكحكمه بالتخيير أيضاً في مسألة تزاحم الواجبين المضيّقين إذا لم يكن أحدهما أهمّ في نظر الشارع، وأين هذا من تعارض الاحتمالين المجرّدين عن صفة الحجّيّة؟! فحكم المعصوم عليه السلام في ذلك المورد - الّذي عرفت وجود الفارق بينه وبين ما نحن فيه - بالتخيير لا يقتضي حكمه بذلك فيما نحن فيه أيضاً؛ لاحتمال وجود مصلحةٍ في الحكم بالتخيير في الحكم الظاهريّ مفقودة في الواقعيّ.

بل قد عرفت من البيان المذكور أنّ المصلحة محقّقة هناك دون ما نحن فيه.

وبالجملة، إنّا نمنع كون الحكم بالتخيير في الخبرين المتعارضين منوطاً بما ذكر، بل هو منوط بالحكم الأُصولي المنتفي نحوه فيما نحن فيه، مع تطرّق المنع إلى القطع بالصدور في الخبرين المتعارضين، بل غايته كونه قطعيّ العمل، وهذا يتساوى نسبته إليهما، فيؤول أمره إلى التخيير، نظير أمرين متضادّين يمتنع الجمع بينهما في مقام الامتثال.

وأمّا **دعوى** الأولويّة والفحوى، **فيجاب** عنها: بأنّ التعدّي بالفحوى من موردٍ إلى موردٍ آخر لا يكون إلّا بعد ملاحظة المناسبة بينهما حتّى يمكن الحدس من حكم موردٍ إلى موردٍ آخر، وغاية ما يمكن هو التعدّي من الخبرين إلى الآيتين، كما حكم المحقّق القمّي رحمه الله[١] بالتخيير في معارضة قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[٢] - بالتخفيف - مع قوله: «حتّى يطّهرن» بالتشديد؛ نظراً إلى وقوع القراءة بهما بناءً على تواتر القراءات السبع، أو إلى الأمارتين في الموضوعات كالبيّنتين المتعارضتين كما صنعه بعضهم[٣]، وأمّا التعدّي إلى نفس الحكمين من دون قيام الأمارة فلا وجه له؛ لعدم وجود المناسبة المصحّحة له، فتأمّل.

[٣١٧] قوله: ثمّ إنّ هذا الوجه وإن لم يخل عن مناقشةٍ أو منع...[٤].

أقول: وجه المناقشة هو: أنّ في تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجّيّة مسالك ثلاثة:

أحدها: خروجهما من جهة التعارض عن تحت الدليلين الدالّ على حجيّة الخبر؛ فإنّ مفاد تلك الأدلّة هو حجّيّة الخبر السليم عن المعارض فلا تشمل الخبر المعارض بالأقوى أو المساوي.

وثانيها: كونهما من باب الواجبين المتزاحمين، ولعدم إمكان الجمع

---

(١) القوانين المحكمة: ٤٠٩/١.

(٢) سورة البقرة: ٢٢٢.

(٣) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢١٦.

(٤) فرائد الأُصول: ١٨٢/٢.

بينهما في مقام الامتثال يحكم العقل بالتخيير.

وثالثها: كونهما معتبرين من باب كونهما طريقين إلى الواقع، وحيث لا تعدّد في الواقع فلا يكون كلاهما طريقاً، فالطريق منهما واحد لا بعينه.

ومختار المصنّف ﷺ لمّا كان هو المسلك الثالث كما سيأتي في باب التعارض والتعادل، وما ذكرنا من الوجه مبتنياً على المسلك الثاني فلذا أشار بقوله: «إنّ هذا الوجه لا يخلو عن...» إلى التنبيه بعدم ارتضائه لهذا الوجه المبنيّ على ما ذكر، فتدبّر.

عدم صحّة قياس ما نحن فيه بمسألة رجوع المقلّد إلى المجتهدين عند اختلافهما

[٣١٨] قوله: بما ذكرنا يظهر حال قياس ما نحن فيه...[1].

أقول: يعني ظهر ممّا ذكرنا - من بطلان قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين؛ لما ذكره من وجود الفارق بينهما حسبما عرفت - أنّه لا مجال لإلحاق ما نحن فيه بمسألة رجوع المقلّد إلى المجتهدين عند اختلافهما في الرأي، ولو بالوجوب والتحريم المحكوم عليه بالتخيير؛ فإنّ وجوب رجوع العاميّ إلى الفقيه الجامع للشرائط حكم ثبت بالنصّ والإجماع، ومع تعدّد الفقهاء وتساويهم في رتبة الفضل والعلم واختلافهم في الوجوب والحرمة كان الحكم المذكور على التخيير بحكم العقل، على حدّ ما لو أمر السيّد عبده بالرجوع إلى الطبيب ومع تعدّد الأطبّاء وتساويهم يحكم العقل بالتخيير، كما يحكم العقل بالتخيير بين الخبرين المتعارضين على تقدير عدم النصّ الحاكم بالتخيير، فقياس ما نحن فيه

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٣/٢.

بذلك أيضاً قياس مع الفارق؛ لما ذكره من الوجه، فتدبّر.

عدم شمول ما ذكروه في مسألة اختلاف الأُمّة لما نحن فيه

[٣١٩] قوله: وما ذكروه في مسألة اختلاف الأمّة لا يعلم شموله لما نحن فيه...[1].

أقول: يعني بعد ما عرفت من أنّ الرجوع إلى الإباحة الظاهريّة فيما نحن فيه غير مستلزم للمخالفة العمليّة وطرح الحكم الواقعيّ، تعلم أنّ الرجوع إليها غير مستلزم لخرق الإجماع المركب أيضاً فيما لو اختلفت الأمّة على قولين، مع اتّفاق الفريقين على نفي الثالث.

وذلك لأنّ خرق الإجماع المركب عبارة عن إحداث قول ثالث منفي بالإجماع على أنّه حكم واقعيّ.

ووجه عدم جوازه: كونه في معنى تكذيب الإمام عليه السلام الّذي هو في أحد القولين بالفرض على طريقة أصحابنا في الإجماع.

ولا ريب أنّ القول بالإباحة الظاهريّة غير مستلزم لتكذيب الإمام عليه السلام ولا إحداث للقول الثالث المنفي بالإجماع على المعنى المذكور.

وذلك لأنّ القول بالإباحة في المقام الّذي هو مؤدّى الأصل إنّما هو بعد إبقاء الحكم الواقعيّ المجهول على حاله؛ من جهة تعذّر الوصول إليه؛ لمكان الجهل به أو تعذّر العمل بمقتضاه، غاية ما هنالك مخالفة هذا الحكم الظاهريّ له، ولا مانع منها بعد مساعدة الدليل على اعتبار الأصل المذكور حسبما عرفت مفصّلاً.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٣/٢.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّ ما ذهب إليه بعض الأصحاب في المسألة المشار إليها - إذا لم يدلّ على أحد القولين دليل قطعي أو ظنّي - من التمسّك بمقتضي العقل من حظرٍ أو إباحةٍ - على معنى الرجوع إلى الأصل العقلي المقتضي للحظر أو الإباحة بعد تسليمه والبناء على صحّته - ممّا لا بأس به، وأنّ ردّ الشيخ له في العدّة - بعد اختياره القول الآخر وهو التخيير - بأنّه يوجب طرح قول الإمام عليه السلام[1]، ليس بسديدٍ؛ لما عرفت من أنّ الرجوع إلى الأصل المفيد للحكم الظاهريّ ليس تكذيباً لقول الإمام عليه السلام وطرحاً له في قوله الّذي هو حكم واقعيّ تعذّر الوصول إليه؛ لجهالته، إلّا على تقدير حمل الحظر والإباحة في كلام الحاظرين والمبيحين على الواقعيّين كما استظهرناه في محلّه.

وحينئذٍ إنّما يلزم المحذور إذا كان مؤدّى الأصل مخالفاً للقولين لا مطلقاً، مع أنّ ما اختاره الشيخ من التخيير أيضاً يوجب ذلك المحذور إن أراد به التخيير الواقعيّ كما فهمه المحقّق رحمه الله، ولذا اعترض عليه: «بأنّ في التخيير أيضاً طرحاً لقول الإمام؛ لأنّ كلّاً من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع عن العمل بالقول الآخر، فلو خيّرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم»[2]، انتهى.

نعم، ربّما يسلم عن الاعتراض لو أراد به التخيير الظاهريّ، ولعلّه خلاف ما يظهر من كلماته كما سيصرّح به المصنّف قدس سره.

---

(١) يُنظر العدّة: ٦٣٦/٢-٦٣٧.

(٢) معارج الأُصول: ١٩٢.

[٣٢٠] قوله: وما ذكره من التفريع أقوى شاهدٍ على إرادة التخيير الواقعيّ...[١].

أقول: وجه شهادته على إرادة التخيير الواقعيّ هو: أنّ التخيير الظاهريّ ليس إلّا طريقاً للعمل في مرحلة الظاهر عند الاضطرار، فلا يصلح مانعاً من اجتماع أرباب القولين على أحدهما.

وتوضيح ذلك: أنّه قد فرّع على القول الثاني عدم جواز اتّفاقهم بعد الاختلاف على قولٍ واحد، وعلّل ذلك: بأنّه يلزم من ذلك بطلان القول الآخر، ولا ريب أنّ عدم جواز الالتزام ببطلان القول الآخر إنّما يتمّ على تقدير كون القول الآخر أيضاً حكماً واقعيّاً، ولا يتصوّر ذلك إلّا على القول بالتخيير الواقعيّ بينه وبين القول الّذي اتّفقوا عليه.

وإلّا فمع كون المتّفق عليه حكماً واقعيّاً تعيينيّاً لا يكون ذلك القول الآخر حكماً واقعيّاً كذلك، فلا ينبغي التأمّل حينئذٍ في جواز الالتزام ببطلانه، بل يتعيّن الالتزام به؛ ضرورة أنّ التخيير الظاهريّ لا ينافي وجوب الأخذ بالحكم الواقعيّ منهما بعد تعيّنه وطرح القول الآخر المقابل له كما هو واضح.

وربّما يستشهد له أيضاً بقوله: «ولم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم»[٢]؛ فإنّه يعمّ ما لو كان أحدهما دليل ظنّي معتبر، فالحكم بالتساقط حينئذٍ يكشف عن كون التخيير المذكور في قباله واقعيّاً، وإلّا فلا إشكال في

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٤/٢.

(٢) العدّة: ٦٣٦/٢.

وجوب تقديم الدليل المعتبر ولو كان ظنّياً على التخيير الظاهريّ.

وأيضاً لو أريد به التخيير الواقعيّ يتّجه تقابل القولين، بخلافه لو أُريد به التخيير الظاهريّ؛ فإنّ القولين حينئذٍ يرجعان إلى قولٍ واحد.

وذلك لأنّ الرجوع إلى مقتضى العقل - من الحظر والإباحة - بظاهره يعمّ الرجوع إلى التخيير الظاهريّ؛ حيث إنّ مقتضى حكم العقل في الشك في التكليف هو البراءة، وفي الشك في المكلّف به هو الحظر، وفي دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير، ولا ينافيه حصر حكم العقل بالحظر والإباحة؛ فإنّ التخيير مندرج في الثاني، وعلى هذا فلا يمكن حمل التخيير في القول الثاني على التخيير الظاهريّ؛ لاستلزامه اتّحاد القولين كما عرفت.

ولكن يتّجه على الأوّل:

أوّلاً: أنّ أخذ القيد المزبور في القول الأوّل لا يستلزم أخذه في القول الثاني أيضاً؛ حيث يحتمل إرادتهم به التخيير الظاهريّ فيما لم يكن مع أحد القولين دليل معتبر أصلاً، علميّاً كان أو ظنّياً.

وثانياً: أنّ المحكيّ عنه أنّه قال: «ولم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم أو يدلّ بأنّ المعصوم عليه السلام...»[1]، ومن المعلوم أنّ المراد بقوله: «أو يدلّ...» هو الدليل الظنّي، فتأمّل.

وثالثاً: بأنّه على تقدير إهمال قوله: «أو يدلّ...» - كما في بعض النسخ - نقول: إنّه من المحتمل قويّاً أن يراد من العلم أعمّ من الوجداني

---

(١) العدّة: ٦٣٦/٢.

والشرعي فيشمل الدليل الظنّي المعتبر.

كما يتّجه على الثاني بأنّه مع الحمل على التخيير الظاهريّ أيضاً يتّجه التقابل بين القولين، بناءً على انحصار مورد حكم العقل بالحظر أو الإباحة وعدم كون المراد بالإباحة ما يعمّ التخيير الظاهريّ.

وما قد يقال من أنّه لا قائل بالإباحة من الإماميّة.

مدفوعٌ: بإمكان وجود القائل بها في زمن الشيخ وقد انقرض، أو باحتمال كونه من العامّة، إلّا أنّ هذا الاحتمال بعيدٌ، بل مخالف لصريح قوله في صدر كلامه: «ولأصحابنا في ذلك مذهبان»[1].

وبالجملة، فلا شهادة فيما ذكر من الوجهين على إرادة التخيير الواقعيّ.

وأمّا شهادة التفريع المذكور على إرادة التخيير الواقعيّ حسبما بيّناه، يبعّدها فرضه كون الإمام عليه السلام في أحدهما؛ إذ هو لا يلائم التخيير الواقعيّ كما لا يخفى.

كما يبعّدها عدم إمكان التخيير الواقعيّ بين حكمين من الأحكام الشرعيّة عندنا؛ ضرورة أنّ كلّها متضادّة؛ إذ الوجوب مثلاً ناشٍ عن المصلحة الملزمة للفعل، كما أنّ الحرمة ناشئةٌ عن المصلحة الملزمة للترك، ومن المعلوم استحالة اجتماع المصلحتين المتضادّتين في موضوعٍ واحد، فتدبّر.

---

(١) العدّة: ٦٣٦/٢.

[٣٢١] قوله: فالظاهر بعد التأمّل في كلماتهم...[١].

أقول: وقد عرفت ممّا ذكرنا أنّ القول بالإباحة باطل؛ لعدم وجود القائل بها من الإماميّة، وإجماعهم على خلافه.

كما أنّ القول بالتخيير الواقعيّ أيضاً باطل، مضافاً إلى عدم وجود قائلٍ به عدا ما يُتوهّم من عبارة الشيخ في العدّة[٢]، وقد ذكرنا أنّ العبارة المحكيّة عنه لا شهادة فيها على إرادة التخيير الواقعيّ، كما لا تلائم إرادة التخيير الظاهريّ.

وكذا القول بكون الواقعة بلا حكم ظاهريّ أيضاً باطل كما يستفاد من كلام المصنّف، مضافاً إلى ما ستعرف من ضعف القول به؛ [فهو] مخالف للإجماع.

فبعد بطلان جميع ذلك يتعيّن القول بالتخيير الظاهريّ كما عليه الأصحاب كافّة، فيثبت به وجوب الالتزام؛ إذ الحكم بالتخيير الظاهريّ لا منشئ له عدا وجوب الالتزام.

فتبيّن ممّا ذكرنا: أنّ ما ذكره المصنّف - من ظهور كلماتهم في إرادة المخالفة العمليّة بالنسبة إلى قول الإمام في مسألة اتّفاق الأمّة على قولين - ممّا لا منشأ له، بل الظاهر من إطلاق كلماتهم خلافه، بل حكمهم بالتخيير فيه أقوى شاهد على خلافه حسبما عرفت.

مضافاً إلى أنّ المخالفة الالتزاميّة في تلك المسألة ربّما تؤدّي إلى

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٥/٢.

(٢) يُنظر العدّة: ٣٦٣/٢.

المخالفة العمليّة، كما إذا امتنع أحد شطري الإجماع المركب لجهةٍ من الجهات فتركه المكلّف لعدم القدرة عليه حينئذٍ وترك الآخر لعدم اعتقاده به، فلا بدّ من إرادتهم مطلق المخالفة القطعيّة عمليّةً كانت أو التزاميّة.

ولعلّ الأمر بالتأمّل في كلام المصنّف للإشارة إلى ما ذكرناه، فتدبّر.

شمول أدلّة الإباحة لما نحن فيه

[٣٢٢] قوله: ولكنّ الإنصاف أنّ أدلّة الإباحة...[1].

أقول: وحاصله: أنّ أدلّة الإباحة مختصّة بما يحتمل الحرمة وغير الوجوب كما عرفت سابقاً.

ويشهد على ذلك عدم تمسّك أحد بهذا الأصل فيما نحن فيه من مسألة دوران الأمر بين الوجوب والتحريم.

وأمّا أدلّة البراءة فاللفظيّة منها منصرفة إلى صورة عدم علم المكلّف بأصل التكليف لا نوعاً ولا جنساً.

وأمّا العقل فهو وإن كان يحكم بقبح العقاب على ما لا سبيل للمكلّف إلى معرفته ولا إلى امتثاله ولو بطريق الاحتياط، ولكنّه لا يأبى وجوب الأخذ بأحدهما المعيّن أو المخيّر فيه، والعقاب على مخالفته إذا ساعد عليه دليل.

وما تقدّم في مثال بناء العقلاء لا يقضي بكون عدم الالتزام بشيء من الوجوب والحرمة لأجل التعويل على الأصل النافي لاشتغال الذمّة بالتكليف المردّد بينهما، ولا ينافي كونه لأجل التوقّف عن الطرد والأخذ

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٥/٢.

والتخيير في العمل مادام متحيّراً.

وتحقيق الكلام في ذلك أن يقال:

إنّ إشكال المسألة إن كان في صحّة توجّه الحكم الإلزامي المعيّن في الواقع المردّد بين نوعي الوجوب والتحريم في الظاهر إلى المكلّف عقلاً، **فالحقّ** هو المنع؛ لحكم العقل بقبح التكليف بلا بيان؛ ضرورة أنّ مناط حكم العقل بذلك هو عدم تمكن الامتثال وهو موجود في المقام؛ إذ لا فرق في عدم تمكن الامتثال بين الجهل بأصل الإلزام وبين الجهل بنوعه، بل هو في الثاني أوضح حسبما عرفت سابقاً، فعدم البيان المأخوذ في موضوع حكم العقل أعمّ من عدم بيان أصل الإلزام ومن عدم بيان نوعه المردّد بين الإيجاب والتحريم.

وقضيّة ذلك: جواز كلّ من الفعل والترك بالمعنى اللازم للتخيير الاستمراري.

وبهذا اندفع ما عساه **يتوهّم** من: أنّ المسألة من قبيل الشك في المكلّف به بعد اليقين بالتكليف؛ لمكان العلم بالطلب الإلزامي مع الشك في أنّ متعلّقه هو الفعل أو الترك، ومن حكم هذا الفرض وجوب القطع بالموافقة المستلزم لمنع المخالفة القطعيّة حيث أمكن ولو بطريق الاحتياط، وأمّا مع عدم إمكانه - كما فيما نحن فيه - سقط وجوب القطع بالموافقة وبقي لازمه وهو المنع من المخالفة القطعيّة.

وقضيّة ذلك: دوام اختيار الفعل أو الترك بالمعنى اللازم للتخيير البدوي؛ إذ باختيار الفعل تارةً والترك أُخرى يلزم القطع بالمخالفة

كما لا يخفى.

ووجه الاندفاع: منع اليقين بالتكليف الإلزامي المعيّن في الواقع المردّد في نظر المكلّف بعد ملاحظة قبح التكليف بلا بيان عقلاً من غير فرقٍ فيه بين أصل الإلزام وعدم بيان نوعه.

وإن كان الإشكال بعد البناء على عدم توجّه الحكم المذكور إلى المكلّف في الحكم الظاهريّ المجعول للواقعة بملاحظة جهالة نوع حكمها الواقعيّ، وأنّه هل هو الإباحة أو وجوب الأخذ باحتمال التحريم، أو التخيير بين الأخذ به أو الأخذ باحتمال الوجوب؟ ومرجعه إلى أنّ الأصل في نحو الواقعة المردّد حكمها الواقعيّ بين الوجوب والتحريم من حيث الحكم الظاهريّ هل هو الإباحة أو الحظر أو التخيير؟ **فالحقّ** فيه المنع من الجميع، ولازمه التوقّف كما ذكره المصنّف.

أمّا منع الإباحة فلعدم نهوض دليلٍ من العقل والنقل عليها إن أريد بها المعنى الإنشائي ليكون حكم الواقعة الملحوظة على الوجه المذكور الإباحة الشرعيّة، بل القدر المسلّم إنّما هو جواز كلّ من الفعل والترك، بمعنى عدم الجرح فيهما الّذي هو لازم عقليّ لخلوّ الذمّة عن الإلزام.

وأمّا ما قد يتخيّل: من أنّ الجهة في عدم جواز كون الحكم الظاهريّ هو الإباحة كونها مخالفة للحكم الواقعيّ في محلّ العلم به؛ لمكان العلم بأصل الإلزام الّذي هو حكم واقعيّ، وجعل حكم ظاهريّ مخالف للحكم الواقعيّ المعلوم، غير سائغ.

ففيه: منع واضح؛ إذ الحكم الظاهريّ المخالف للحكم الواقعيّ إنّما لا

يصحّ جعله حيث علم الحكم الواقعيّ بجنسه ونوعه ولم يكن هناك مانع عقلي ولا شرعي عن العمل به، وأمّا إذا كان هناك مانع في موضع العلم به فلا حجر في جعله مخالفاً له.

ومن هذا القبيل الأحكام المعلّقة على التقيّة المعدودة عندهم من الأحكام الظاهريّة كما فصّلنا القول في ذلك في أوائل المبحث[1].

وأمّا وجوب الأخذ بالتحريم ليكون الأصل هو الحظر وإن قيل به في المقام، إلّا أنّه أيضاً ممّا لا يساعد عليه دليل يعوّل عليه، وإن كان يمكن أن يستدلّ - بل استدلّ عليه - بوجوهٍ ستأتي الإشارة إليها عند تعرّض المصنّف إيّاها.

وأمّا منع التخيير فسيعلم وجهه في ضمن الجواب عن أدلّة القول بالحظر إن شاء الله.

[٣٢٣] قوله: ولا دليل على عدم جواز خلوّ الواقعة...[2].

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدّر.

تقرير السؤال: أنّ الواقعة من حيث اشتباه حكمها الواقعيّ لا بدّ وأن تشتمل على حكم مجعول يتديّن به في مقام العمل، ويلزم ممّا ذكرت - من نفي الإباحة، وتعيين الأخذ بالتحريم، والتخيير بينه وبين الأخذ بالوجوب - إخلاؤها عن هذا الحكم.

---

(١) تقدّم في تعليقة رقم ٣٠٦.

(٢) فرائد الأُصول: ١٨٥/٢.

ومحصّل الجواب: أنّ غاية ما يسلّم بمقتضى الضرورة والإجماع والأخبار المتواترة إنّما هو عدم جواز خلوّ الواقعة عن الحكم الواقعيّ المجعول، وأمّا خلوّها عن الحكم الظاهريّ المجعول فلا دليل على امتناعه.

مع أنّ مرجع ما ذكره إلى نفي الدليل على تعيين أحد الأحكام الثلاثة المذكورة، لا نفي جميعها بحسب الواقع، واللازم من ذلك التوقّف عن الحكم الظاهريّ أيضاً بعد التوقّف عن الحكم الواقعيّ.

هذا هو محصّل مراد المصنّف ﷺ.

ولكن يمكن أن يورد عليه: بأنّ الدليل على ما ذكر هو ثبوت الشرع والشريعة؛ فإنّ الظاهر من لفظ «الشريعة» هو ثبوت الأحكام الظاهريّة على حسب الوقائع، كثبوت الأحكام الواقعيّة على حسبها.

وذلك لأنّ الشارع لم يهمل جعل الطرق للأحكام الواقعيّة ولو من حيث العمل، ولو بامضائه ما جعله العقل طريقاً من باب الاضطرار كما في المقام؛ حيث إنّ العقل يحكم في مثل المقام - ممّا دار الأمر فيه بين المحذورين مع عدم مرجّحٍ في البين - بالتخيير من باب الاضطرار واللابدّيّة، وهذا حكم ظاهريّ في مقام العمل نظير حكمه بالبراءة والاشتغال في مواردهما.

ومنع حكم العقل بالتخيير فيما لم يحتج إلى معرفة الحكم الظاهريّ في مقام العمل كما فيما نحن فيه، مدفوعٌ: بأنّه من الواضح - كما اعترف به المصنّف ﷺ - أنّ المكلّف إمّا مجتهد أو مقلّد، ولا يجوز لأحدٍ منهما الإقدام

على فعلٍ أو ترك إلّا بعد الاجتهاد أو التقليد، ففي دوران الأمر بين المحذورين بعد الجدّ والجهد وعدم الظفر على مرجّحٍ لأحد الطرفين يحكم العقل بالتخيير.

فكيف يمكن حينئذٍ دعوى خلوّ الواقعة عن الحكم الظاهريّ بعد فرض عدم خلوّها عن الأصل العملي الّذي هو طريق للحكم الظاهريّ؟!

وفرض أداء الاجتهاد إلى التوقّف حتّى يلتزم بعدم الحكم في الظاهر ممّا لا معنى له؛ فإنّه - كما ترى - اجتهاد ناقص لا يعبأ به، بل لا بدّ من إتمامه، ومن المعلوم أنّه لا يتمّ إلّا بالرجوع إلى العقل في مفروض المقام، ولا ريب في حكمه حينئذٍ بالتخيير الّذي هو حكم ظاهريّ في مقام العمل، فتأمّل.

وممّا ذكرنا يتّجه الإشكال على التنظير الّذي ذكره المصنّف؛ فإنّه إن أراد منه التنظير من حيث عدم الحاجة إلى الالتزام فيه من حيث العمل - فإنّه مع الفعل لا يلزم مخالفة عمليّة - فهو مسلّمٌ، إلّا أنّه لا يجدي له شيئاً؛ فإنّ مجرّد المشابهة من تلك الجهة لا يدلّ على إمكان خلوّ الواقعة عن الحكم الظاهريّ.

وإن أراد منه التنظير من حيث جواز خلوّ الواقعة عن ذلك، بأن يكون ذلك شاهداً عليه.

ففيه: أنّه مصادرة محضة، بل اللازم فيه الالتزام بالحكم الظاهريّ وهو الاستحباب إن جعلناهما من قبيل الأقلّ والأكثر وقلنا ببقاء جنس

الوجوب - أعني مطلق الرجحان - بعد ارتفاع فصله الّذي هو الإلزام بالأصل كما هو المشهور، أو التخيير إن جعلناهما من قبيل المتباينين وقلنا بارتفاع جنس الوجوب بعد ارتفاع فصله بالأصل حسبما يستفاد من المحقّق القمّي رحمه الله[١].

وعلى أيّ حالٍ فلا يخلو المورد عن الحكم الظاهريّ[٢].

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل من المقامات الثلاثة المبحوث عنها في هذه المسألة.

هل يجب ترجيح جانب الحرمة ليكون الأصل فيه هو الحظر أو يتخيّر بينه وبين الأخذ بالوجوب؟

وأمّا المقام الثاني منها: وهو أنّه بعد ما ثبت عدم جواز إجراء الأصل لنفي كلّ من الحكمين والحكم بالإباحة هل يجب ترجيح جانب الحرمة ليكون الأصل فيه هو الحظر، أو يتخيّر بينه وبين الأخذ بالوجوب؟

فقد يقال - بل قيل - بوجوب الأخذ بالحرمة، واستدلّ عليه بوجوهٍ.

منها: الإجماع الّذي ادّعاه العلّامة في النهاية[٣] على ترجيح جانب الحرمة على الوجوب على ما حكاه بعض الأفاضل من السادة[٤].

وفيه: أنّ المسألة عقليّة لا مجال للتمسّك بالإجماع فيها، أمّا المحصّل منه فواضح؛ لعدم تيسّر الاستكشاف عن قول الحجّة في أمثال المقام؛ لانتفاء التعبّديّة والتوقيفيّة، فكيف بالمنقول منه؟! فلا يحصل منه الظنّ

---

(١) القوانين المحكمة: ٢٨٣/١.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٨-٣٦٩.

(٣) لم نعثر عليه في النهاية مع الفحص الأكيد.

(٤) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٢٧.

بقول المعصوم عليه السلام.

فإن قلت: إنّ مطلق الظنّ في مقام الترجيح معتبر قطعاً كما قرّر في محلّه، فليعتبر هنا لترجيح أحد الطرفين على الآخر.

قلت: الترجيح عبارة عن تقديم إحدى الحجّتين على الأخرى لجهةٍ صالحة لذلك، وما نحن فيه ممّا لم يقم فيه دليل على الحجّيّة لا يكون مورداً للترجيح المصطلح الّذي اعتبر فيه مطلق الظنّ، فلا يكون الظنّ هنا على تقدير اعتباره إلّا دليلاً؛ إذ لا دليل على شيء من الطرفين سواه حتّى يكون مرجّحاً.

نعم، لو حصل من الإجماع المنقول فيما نحن فيه الظنّ بمقتضاه وهو تقديم جانب الحرمة كان ذلك الظنّ ممّا يعوّل عليه؛ لأنّ حكم العقل بالتخيير بين الأخذ بالوجوب والأخذ بالحرمة إنّما هو من باب التحيّر من حيث تساوي الطرفين من جميع الجهات، ومع الظنّ بأحد الطرفين - وهو الحرمة هنا - يرتفع تحيّر العقل؛ لارتفاع سببه وهو التساوي، فلا يحكم العقل حينئذٍ بالتخيير، بل يحكم بالأخذ بالراجح.

ومنها: قاعدة الاشتغال؛ نظراً إلى أنّ المسألة من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وقد اختلفوا فيها على قولين:

قول بالتخيير بينهما والأخذ بما شاء.

وقول بتعيين جانب الحرمة؛ لكونه القدر المتيقّن الّذي يتحقّق به الخروج عن الاشتغال اليقيني.

إلى غير ذلك من الوجوه الّتي أشار إليها المصنّف في المتن.

[٣٢٤] قوله: ويضعّف الأخير بمنع الغلبة...[١].

أقول: وجه المنع هو: أنّ الاستقراء الّذي يصحّ التمسّك به في الأحكام هو الاستقراء التامّ الّذي [هو] عبارة عن تصفّح أكثر الجزئيّات، بحيث يكون الفرد الّذي لم يعثر عليه ملحقاً بالمعدوم لندرته، فمجرّد موردٍ أو موردين لا يتحقّق به الاستقراء التامّ، بل الناقص.

ولا ريب أنّ ما ثبت فيه ذلك الحكم الّذي [هو] عبارة عن تقديم جانب الحرمة، ليس إلّا المثالان المذكوران لا ثالث لهما، فكيف يتحقّق بهما الاستقراء؟! بل لو ثبت إلحاق غيرهما بهما فإنّما هو من باب القياس لا الاستقراء.

ولو سلّم فهو معارض بالاستقراء على ترجيح جانب الوجوب على جانب الحرمة، كوجوب الصلاة على أربع جهات، مع أنّ الصلاة بغير القبلة حرام جزماً، وكوجوب الصلاة في الثوبين المشتبهين مع أنّ الصلاة في الساتر النجس حرام، فتأمّل.

[٣٢٥] قوله: وما ذكر من الأمثلة خارجٌ عن محلّ الكلام...[٢].

أقول: وجه خروجها عن محلّ الكلام - مضافاً إلى ما ذكره المصنّف - أمور:

أحدها: أنّ الوجوب المحتمل في المثالين تعبّدي، وقد عرفت أنّ محلّ

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٦/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١٨٦/٢.

الكلام في المقام إنّما هو فيما لم يكن كلاهما أو أحدهما المعيّن تعبّديّاً، فلا ربط لهما بالمقام.

وثانيها: أنّ الحرمة في المثالين تشريعيّة على تأمّلٍ في أُولاهما[1]، ومحلّ الكلام إنّما هو الحرمة الذاتيّة.

وثالثها: أنّ الحرمة في مثال الإناءين مقطوع؛ فإنّه من موارد الشك في المكلّف به، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ الحرمة فيه محتملة.

وبالجملة، الأفراد المستقرأ فيها ليست من سنخ المستقرأ له، مع أنّ المعتبر في الاستقراء هو الاتّحاد بينهما جنساً وفصلاً كما صرّح به المحقّق القمّي رحمه الله في مسألة الفور والتراخي[2]، فتدبّر.

[٣٢٦] قوله: ولو قيل بالوجوب فلعلّه لمراعاة بقاء الحيض...[3].

أقول: وذلك فيما كان الحكم بالاستظهار فيه من جهة رؤية الدم بعد انقضاء زمان عادتها وقبل العشرة؛ فإنّ الحكم بوجوب ترك العبادة في تلك الأيّام إنّما هو من جهة وجود أصلٍ موضوعي فيه وهو استصحاب الحيض.

وقد عرفت سابقاً أنّ ما كان فيه أصل موضوعي لا تجري فيه البراءة، والتخيير أيضاً قسم منها، فالحكم المذكور فيها ليس مستنداً إلى وجوب

---

(١) حيث إنّ بعض الأخبار دالّ على أنّ الصلاة بغير طهارةٍ حرام ذاتي، فالصلاة في حال الحيض حرام ذاتاً فتكون مندرجةً فيما نحن فيه، ولكن لم يثبت ذلك. [منه]

(٢) يُنظر القوانين المحكمة: ١٩٨/١.

(٣) فرائد الأُصول: ١٨٦/٢.

تقديم جانب الحرمة على أن يكون ذلك هو الأصل فيها.

كما أنّ الحكم بوجوب ترك العبادة بالنسبة إلى غير ذات الوقت بمجرّد رؤية الدم الّذي هو من أحد موارد الاستظهار ليس من جهة قاعدة وجوب تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب، بل هو حكم مخالف للقاعدة؛ لأنّ استصحاب الطهارة يقتضي جواز إتيانها بالعبادة إلى أن يثبت الحيض، فعلم أنّ حكم الشارع بذلك إنّما هو لمصلحةٍ مقتضية له، وتلك المصلحة إمّا غلبة الحيض في دماء النساء، أو قاعدة الإمكان، أو غيرها.

وعلى أيّ حالٍ يكون ترجيح جانب الحرمة فيها مشيراً إلى أصل موضوعي وهو أصالة الحيض في دماء النساء وقاعدة الإمكان، مع أنّ الشبهة هنا وفي أيّام الاستظهار موضوعيّة لا حكميّة، ولعلّ قاعدة ترجيح جانب الحرمة فيها مسلّمة، فتدبّر.

[٣٢٧] قوله: فهو للإطلاقات وقاعدة «كلّ ما أمكن»...[1].

أقول: والمراد بتلك الإطلاقات هو الأخبار[2] الدالّة بجملتها مفهوماً ومنطوقاً على أنّ المرأة تتحيّض بالرؤية بعد اتّصاف الدم بصفات الحيض، وأنّ اجتماع الدم للصفات كالعلّة سبب شرعي للحكم بالتحيّض.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٦/٢.

(٢) يُنظر وسائل الشيعة: ٥٣٧/٢، ب ٣ من أبواب الحيض، ح٢.

والمراد من القاعدة المذكورة هو ما يعبّر عنه بقاعدة الإمكان وقولهم: «كلّ دمٍ يمكن أن يكون حيضاً فهو حيض»[١]، وقد تمسّكوا بهذه القاعدة في جملةٍ من الموارد الّتي منها: ما لو رأت المرأة الدم بدواً وشكت في كونه دم حيضٍ أم غيره، وهذه هي الّتي يعبّر عنها بالمبتدئة، وفي حكمها ذات العادة العدديّة فقط، والعنوان الجامع لهما هو «غير ذات الوقت» المذكورة في عبارة المصنّف.

وأمّا مدرك تلك القاعدة فمن وجوه:

منها: الأصل، أي أصالة الحيض في دم النساء كما صرّح به جماعة[٢]، وقد يعبّر عن هذا الأصل بالظاهر الحاصل من الغلبة.

بتقريب: أنّ الغالب في الدم الخارج من المرأة إنّما هو الحيض، والاستحاضة وغيرها نادرٌ بالنسبة إليه، فالمشكوك يلحق بالغالب.

كما قد يفسّر هذا الأصل بأنّ المراد به أنّه على طبق الطبيعة وأنّه دمٌ طبيعي مخلوق بمقتضى أصل الخلقة، وما عداه دمٌ زائد على خلاف الطبيعة.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ دم الحيض ذاتيّ للطبيعة خلق في النساء للتوالد والتناسل، بخلاف سائر الدماء؛ فإنّها عرضيّة مسبّبة عن سبب غير ذاتي

---

(١) مِمّن ذكر القاعدة بلفظها: الصيمري في تلخيص الخلاف: ٨٠٨، والعلّامة في إرشاد الأذهان: ٢٢٧/١، والمقداد السيوري في التنقيح الرائع: ١٠٥/١ وغيرهم، وأمّا من ذكرها بالمعنى فكثيرٌ.

(٢) يُنظر: جواهر الكلام: ٢٩٧/٣،، أنوار الفقاهة، للشيخ حسن كاشف الغطاء:٢١٨/١و ٢٣٠.

كالقرح والجرح، والمرض كدم الاستحاضة مثلاً، فالحكم بالحيضيّة فيما أمكن إنّما هو على طبق أصالة الصحّة والسلامة، بخلاف سائر الدماء؛ فإنّها مخالفة لهذا الأصل؛ فلهذا لو شككنا في كون الخارج دماً طبيعيّاً على مقتضى أصل الخلقة أو غيره فالأصل يقتضي كونه طبيعيّاً دون غيره.

وإلى هذا ينظر قول بعضهم بأنّ الأصل في مقام الشك هو عدم كونه من قرحٍ ونحوه[1]؛ وذلك لأنّ ما عدا الحيض من الدماء إنّما يكون لعلّةٍ حادثة وآفةٍ في المزاج، فالأصل عدم حدوثها، فينفي كونه غير الحيض بنفي علّته بالأصل، فيصير الدم المشكوك حينئذٍ حيضاً؛ لمكان الانحصار.

هذا، ومحصّل كلام المصنّف ﷺ أنّ الحكم بترك العبادة في تلك المسألة ليس من جهة قاعدة وجوب تقديم جانب الحرمة؛ بل من جهة وجود أصل موضوعي فيها ترتفع معه الشبهة وهو أصالة الحيض في دماء النساء وقاعدة الإمكان، مع أنّ الشبهة هنا أيضاً موضوعيّة لا حكميّة، كما أنّ الشبهة في أيّام الاستظهار كانت موضوعيّة كما عرفت.

مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ حرمة الصلاة في أيّام الحيض تشريعيّة لا ذاتيّة، ومحلّ الكلام في المقام إنّما هو الثانية دون الأولى كما أشرنا إليه سابقاً.

ودعوى: أنّ تغليب الحرمة التشريعيّة على الوجوب يقتضي تغليب الحرمة الذاتيّة بالأولويّة، ممنوعة بل هو قياس لا نقول به، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: المعتبر: ٢٠٣/١، منتهى المطلب: ٢٨٧/١.

[٣٢٨] قوله: لأنّ الظاهر - كما ثبت في محلّه - أنّ حرمة الطهارة بالماء النجس تشريعيّة لا ذاتيّة...[١].

أقول: والفرق بين الحرمة التشريعيّة والذاتيّة هو: أنّه كلّ ما كان النهي ناظراً إلى عدم قصد التقرّب تكون الحرمة المستفادة منه تشريعيّة، وكلّ ما كان ناظراً إلى عدم صدور نفس الفعل تكون الحرمة المستفادة منه حينئذٍ ذاتيّة.

ومحصّل كلام المصنّف: أنّ محلّ الكلام في المقام إنّما هو دوران الأمر بين الواجب والحرام الذاتي، ولا ريب أنّ حرمة استعمال الماء النجس تشريعيّة لا ذاتيّة وإن كان الحرمة بالنسبة إلى شربه ذاتيّة، إلّا أنّ الواقع في الحديث إنّما هو حكم التوضّؤ منه.

وأمّا وجه المنع عن الطهارة بالماء المشتبه مع أنّ مقتضي القاعدة جواز التوضّؤ بالمشتبهين معاً، فهو من جهة أنّ ذلك حكم ثبت على خلاف القاعدة.

ولعلّ الحكمة في ذلك - حيث أمر عليه السلام بإراقتهما أوّلاً ثمّ بالتيمّم[٢] - هو تسهيل الأمر على عامّة المكلّفين؛ حيث لا يتمكنون غالباً من استعمالهما في الوضوء على وجهٍ يرفع به الحدث والخبث، أو لحصول الجزم بانتقال التكليف إلى البدل في الواقع؛ حيث إنّه مع بقائهما وعدم إهراقهما يحتمل كون تكليفه بالوضوء في الواقع.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٧/٢.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢٤٨/١، ب تطهير المياه من النجاسات، ح ٤٣.

والحاصل: أنّ الحكم بعدم التوضّي بالماء المشتبه قد ثبت على خلاف القاعدة، فلا يمكن التعدّي من المورد إلى غيره بحيث يكون ذلك أصلاً في نظائر المسألة، وإلّا فلو كان الحكم بذلك من جهة وجوب تحصيل الطهارة بالماء الطاهر والتنزّه عن النجس كان له طرقٌ متعدّدة على وجهٍ يحصل به رفع الحدث والخبث جميعاً:

منها: أن يتوضّأ بأحد الإناءين ثمّ يغسل أعضاء الوضوء من الإناء الآخر ثمّ يتوضّأ منه؛ فإنّه إن كان الماء الطاهر هو الماء الأوّل كان وضوءه صحيحاً، وإن كان هو الثاني فكذلك؛ لصحّة وضوئه مع عدم العلم بتنجّس أعضاء الوضوء؛ لاحتمال كون النجس هو الماء الأوّل فيحكم في أعضائه بالطهارة؛ لأصالة الطهارة.

ومنها: أن يتوضّأ بهما متعاقباً ثمّ يغسل أعضاء الوضوء.

إلى غير ذلك من الوجوه المذكورة في محلّها وليس هنا موضع ذكرها، فتأمّل.

[٣٢٩] قوله: مع أنّها لو كانت ذاتيّة...[1].

أقول: وحاصله: أنّه إن قلنا بكون حرمة الطهارة بالماء النجس ذاتيّة لا تشريعيّة فيمنع من قياس ما نحن فيه على مسألة الماء المشتبه أمور ثلاثة:

أحدها: أنّ الواجب هناك ممّا له بدل وهو التيمّم، وترجيح جانب الحرمة على الواجب الّذي له بدل لا يستلزم ترجيحها على الواجب

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٧/٢.

الّذي لا بدل له كما فيما نحن فيه.

وفيه: أوّلاً: بالنقض بما إذا لم يتمكن المكلّف من البدل.

وثانياً: أنّ عروض وصف البدليّة في المقام موقوف على تعذّر المبدل المتوقّف على تغليب جانب الحرمة، فالحكم بالتغليب لأجل ثبوت البدل مستلزم للدّور، فتغليب الحرمة حينئذٍ لا يستند إلى ثبوت البدل حتّى يقتصر في مورد ثبوته ويحكم بعدم شهادته على المقام، فتأمّل.

وثانيها: ما أشار إليه المصنّف بقوله: «مع أنّ القائل بتغليب جانب الحرمة لا يقول بجواز المخالفة القطعيّة في الواجب لأجل تحصيل الموافقة القطعيّة في الحرام؛ لأنّ العلماء متّفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفّظاً عن الوقوع في الحرام»[1]، وحيث وقع من الشارع ما يوهم ذلك في مسألة الماء النجس المشتبه بالطاهر من الرضا بترك الواجب الّذي هو الوضوء، دلّ ذلك على أنّه ليس واجباً حينئذٍ؛ من جهة اشتراط وجوبه بعدم العلم بنجاسة الماء الّذي يتوضّأ به ولو إجمالاً، والمفروض وجود العلم الإجمالي بنجاسة الماء فانتفى وجوب الوضوء لذلك، فهذا المثال أجنبي عمّا نحن فيه.

وبالجملة، إنّ محلّ الكلام إنّما هو [في] دوران الأمر بين الوجوب والتحريم، والمثال المذكور خارج عنه؛ لأنّ الوضوء مشروط بطهارة الماء، واشتباه الطاهر بالنجس يوجب تعذّر إحراز الشرط، وهو يوجب تعذّر إحراز المشروط فيسقط فرض الطهارة المائيّة، فلا يحتمل هنا في استعمال

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٧/٢.

الماء وجوبٌ ليكون الأمر بالإهراق من باب تغليب الحرمة على الوجوب، وذلك واضح.

وثالثها: أنّ محلّ الكلام إنّما هو في دوران الأمر بين احتمالي الوجوب والتحريم، ومسألة الماء المشتبه بالنجس إنّما هي من قبيل دوران الأمر بين الواجب المعلوم والحرام المعلوم، فتكون من قبيل المتزاحمين.

مضافاً إلى جميع ذلك، أنّ وجوب الاجتناب عن المشتبهين ليس إجماعيّاً، بل جماعة من المحقّقين قالوا بجواز الارتكاب كلّاً أو بعضاً كما سيأتي، والمقام قد خرج بالنصّ فلا يصير نقضاً.

بل هو منقوضٌ بما حكم الشارع فيه بتغليب الوجوب، كالصلاة في الثوبين المشتبه طاهرهما بالنجس، خلافاً للحلّي[1].

ولا فرق بين الصلاة في النجس والتوضّؤ به، مع أنّه يمكن القلب بأن يقال: إنّ الاجتناب عن النجس واجب وترك الوضوء حرام، مع كون الشبهة فيها موضوعيّة دون ما نحن فيه، فتدبّر.

[٣٣٠] قوله: ويضعّف ما قبله بأنّه يصلح وجهاً لعدم تعيين الوجوب...[2].

أقول: وقد يضعّف أيضاً بأنّه غير معلوم المراد، إذ الكلام إنّما هو فيما كان كلّ من الوجوب والحرمة توصّليّاً، ومن المعلوم أنّ مقصود الوجوب

---

(١) يُنظر السرائر: ١٨٥/١.

(٢) فرائد الأُصول: ١٨٧/٢.

أيضاً لا يتأتّى بالفعل مطلقاً حسبما ذكر في الترك، مع إمكان منع كونه صالحاً للترجيح رأساً.

ومع الإغماض عن ذلك نقول: إنّ ما ذكره يصلح وجهاً لعدم تعيين الوجوب لا لنفي التخيير، كما ذكره المصنّف قدس سره.

والسرّ في ذلك - على ما ذكره بعض الأفاضل[1] - هو: أنّ غاية ما يستفاد من الوجه المذكور كونه سبباً لرجحان الحرمة في نظر الفاعل؛ من جهة كونه أتمّ في المقصود ولو من جهة سهولة المقدّمات وقلّتها لولا معارضة وجود الداعي على اختيار الوجوب، وأمّا كونه سبباً للترجيح في نظر الشارع حتّى يتعيّن به احتمال الحرمة، فلا.

وبيان ذلك: أنّ هذا المرجّح ليس من المرجّحات العقليّة للحكم الشرعي ولا من المرجّح الشرعي، بل هو ترجيح بمقتضى الميل وموافقة غرض الفاعل على حسب دواعيه النفسانيّة، فيأخذ بالحرمة إذا كان له الصارف من الوجوب ولو كان ذلك مجرّد إرادته وغرضه، ويأخذ بالوجوب إذا كان له الصارف كذلك من الحرمة؛ إذ الفرض تساوي احتمال الوجوب والحرمة من حيث هما، وأنّ الترجيح إنّما هو بالأوفقيّة للغرض، فمع اختلاف الأغراض تتعيّن الحرمة تارةً والوجوب أُخرى، فلا ينفع ذلك للفقيه شيئاً.

وفيه نظر؛ فإنّه يتّجه لو كان مراد المستدلّ أوفقيّة الحرمة بمقصود الفاعل، وأمّا لو أراد به الأوفقيّة بمقصود الشارع فلا وجه لما ذكر أصلاً.

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٩.

وقد يناقش فيما ذكره المصنّف: بأنّ ما ذكره المستدلّ لو تمّ فهو يدلّ على ترجيح الأخذ بالحرمة، فمع ثبوت الترجيح لها يتعيّن الأخذ بها، فتعيّن الأخذ بها كما ينفي الأخذ بالوجوب تعييناً كذلك ينفي الأخذ بها تخييراً، وذلك واضح[1]، فتدبّر.

[٣٣١] قوله: وأمّا أولويّة دفع المفسدة...[2].

أقول: الجواب عن هذا الوجه:

أمّا أوّلاً: فبأن يقال: إنّ الكبرى مسلّمة، إلّا أنّ الصغرى فيما نحن فيه ممنوعة؛ لأنّ المفسدة المترتّبة على فعل الحرام إمّا أن تكون أُخرويّة أو دنيويّة.

أمّا الأُولى: فمدفوعة بحكم العقل المستقلّ على ما تقدّم.

وأمّا الثانية: فلا جهة لتقديم دفعها على جلب المنفعة إلّا وجوب دفع الضرر الّذي يستقلّ به العقل، فيختصّ بما إذا كان الضرر مقطوعاً أو مظنوناً أو محتملاً بالاحتمال الموجب للخوف حسبما عرفت سابقاً.

وهو في المقام منتفٍ؛ لأنّ القطع بأحد الحكمين الغير المشتمل أحدهما على ضررٍ لا يوجب القطع بضرر الآخر ولا الظنّ به، ولا يكون احتماله موجباً للخوف؛ لوضوح أنّ فرض الوجوب بعد البناء على خلوّه عن مفسدة الترك مع التحريم بعد القطع بأحدهما ليس إلّا كفرض الإباحة أو

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٩.

(٢) فرائد الأُصول: ١٨٧/٢.

الاستحباب معه بعد القطع بأحدهما في مسألة دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب في عدم استلزامه شيئاً من القطع والظنّ والخوف.

وأمّا ثانياً: فبما ذكره المصنّف من «أنّ المصلحة الفائتة بترك الواجب أيضاً مفسدة ...»[1] إلى آخره.

وحاصل مراده: أنّ في ترك الواجب أيضاً مفسدة وإلّا فلا يصلح للإلزام؛ من جهة أنّ جلب المنفعة ليس من القواعد العقليّة المحكومة بالإلزام؛ لما بيّنّا في مسألة الملازمة من أنّ ما عدا المدح والذمّ من معاني الحسن والقبح ليس من ملزمات حكم العقل حتّى يحكم الشرع أيضاً على طبقه لكي يترتّب على موافقته ومخالفته الثواب والعقاب، بخلاف دفع المفسدة؛ فإنّ العقل مستقلّ بوجوب دفعه ما لم يكن في فعله أو تركه ضرر لا يصلح أن يتّصف بشيء من الوجوب والحرمة.

وحينئذٍ يدور الأمر بين دفع المفسدة وجلب المنفعة في طرف الواجب، وبين دفع المفسدة وحده في طرف الحرام، ولا ريب أنّ الأوّل أولى من الثاني، وحينئذٍ يكون الوجه المذكور على خلاف غرض الخصم أدلّ.

ولا يخفى أنّ ما ذكره المصنّف من الجواب وإن لم يصلح لأن يكون وجهاً لترجيح الوجوب - إذ بعد تسليم عدم كون جلب المنفعة من القواعد العقليّة يكون وجودها كعدمها - إلّا أنّه صالح للجواب عن الخصم من جهة معارضة دفع المفسدة في الطرفين، فلا وجه لتعيين الحرمة كما هو مطلوبه.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٧/٢.

ولكن قد يقال حينئذٍ: بترجيح الوجوب؛ إذ بفعله يحصل مصلحة وتنتفي مفسدة، كما أنّ تركه يوجب انتفاء الأُولى ووقوع الثانية، بخلاف الحرمة؛ حيث إنّ تركها يوجب انتفاء المفسدة والمصلحة جميعاً، وفعلها لا يوجب إلّا الوقوع في المفسدة خاصّة.

هذا، ثمّ إنّه قد يوجّه ما ذكره المستدلّ - من أولويّة دفع المفسدة على جلب المنفعة - بأنّ مراده من المفسدة ليس هو العقاب الأُخروي؛ لانتفائه فيما نحن فيه قطعاً بالنسبة إلى كلّ من الواجب والحرام؛ لكون الشك في المقام راجعاً إلى التكليف.

بل المراد منها هو الصفة الكامنة في ذات الشيء الباعثة على تحريمه، كما أنّ المراد من المصلحة في الواجب هو الصفة الكامنة فيه الباعثة على إيجابه، فالمقصود الأصلي من الواجب هو تحصيل تلك المصلحة وإن ترتّب على تركه المفسدة بالعرض.

كما أنّ المقصود من الحرام أصالةً هو التحرّز عن تلك المفسدة، ولا ريب أنّ نفس المصلحة والمفسدة إذا لاحظهما العقل من حيث إنّهما مصلحة ومفسدة ولم يلاحظ الجهات الخارجيّة من أقوائيّة المصلحة في موردٍ خاصّ ونحوه، حكم بأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، فلا ينافي ذلك ترجيح جانب المنفعة فيما لو كانت المفسدة أضعف، كما ترى من فعل العقلاء فيما لو عثروا على جلب منفعةٍ عظيمة يصيبهم في ضمنه ضرر يسير؛ فإنّهم يقدمون على الفعل برجاء تلك المنفعة.

وفيه: أنّ المصلحة إذا كانت ملزمة فلا تنفك عنها المفسدة المترتّبة على

ترك الفعل، ولا محصّل لكون المقصود الأصلي من فعل الواجب هو ترتّب المصلحة وكون ترتّب المفسدة على تركه بالعرض؛ لأنّ الداعي على الأمر بالواجب إذا كان هي المصلحة الملزمة كانت صفة الإلزام ملحوظة معها بالضرورة، فلا مجال لانفكاك أحدهما عن الآخر، وحينئذٍ فيكون وجود المفسدة في تركه في مرتبة وجود المصلحة في فعله، فكون أحدهما مقصوداً بالذات والآخر مقصوداً بالعرض ممّا لا يجدي كما هو واضح، فتدبّر.

[٣٣٢] قوله: فإنّ فوات النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضرراً...[1].

أقول: ونظير ذلك ما يقال: من أنّ عدم الربح في التجارة فوات منفعة، وهو لا يعدّ في العرف ضرراً على وجه الحقيقة؛ لأنّ الضرر عبارة عن عروض نقصٍ في رأس المال، كما أنّ المنفعة عبارة عن زيادة فيه، وعدمها ليس نقصاً فيه.

ومن جملة الفروع المترتّبة عليه أنّه لو منعه مانع عن الاسترباح في ماله بحبسٍ أو نحوه، فهل يضمن المنافع الفائتة أم لا؟

فقيل: نعم؛ لعموم أدلّة الضرر؛ لأنّه بتفويته المنافع عليه أدخل عليه الضرر.

ولكن الحقّ عدم الضمان؛ لعدم صدق الضرر عرفاً على فوات المنفعة فلا يندرج تحت عموم لا ضرر، وتفصيل المسألة في محلّه، فتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٨/٢.

[٣٣٣] قوله: وأمّا الأخبار الدالّة على التوقّف...[١].

أقول: يجاب عن الاستدلال بتلك الأخبار:

أوّلاً: بأنّ الاستدلال بها في المقام مبنيّ على أن يكون المراد بالوقوف عند الشبهات المذكورة في تلك الأخبار هو السكون عن حركة الفعل وهو الترك، وقد عرفت سابقاً منع دلالتها على الوجوب وعلى وجوب الوقوف بهذا المعنى.

وثانياً: أنّها ظاهرة فيما يحتمل الهلاك في فعله فقط، وهي فيما نحن فيه محتملة في كلّ من الفعل والترك حسبما ذكره المصنّف.

وثالثاً: أنّك قد عرفت سابقاً أنّ ظاهر تلك الأخبار وإن كان يعمّ مطلق الشبهات إلّا أنّها مؤوّلة عند الأُصوليّين بأصول الدين خاصّة أو في الفروع قبل الفحص.

ولو سلّم ظهورها في العموم كما عليه الأخباريّون، فهو غير نافعٍ؛ لأنّ الأخباري أيضاً لا يدّعي ترك العمل تعبّداً وإنّما يدّعيه مقدّمةً للامتثال ومراعاةً للاحتياط، وإذا فرض معارضته بالمثل كما فيما نحن فيه - حيث إنّ الاحتياط في الترك لاحتمال حرمته يعارض الاحتياط في الفعل؛ لاحتمال وجوبه - فلا نسلّم أنّهم أيضاً يقولون بالتوقّف والاحتياط.

مضافاً إلى جميع ذلك، أنّ تلك الأخبار على خلاف مطلوب المستدلّ أدلّ إن قيل بشمولها لما نحن فيه؛ فإنّ الأخذ بالحرمة والإفتاء بها مخالف

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٨/٢.

لمفاد تلك الأخبار كما لا يخفى.

وأمّا الاستشهاد بكلام أمير المؤمنين عليه السلام من قوله عليه السلام: «**إنّ اجتناب السيّئات أولى من اكتساب الحسنات**»[١].

ففيه: أنّ ما قاله عليه السلام موافق لحكم العقل؛ حيث إنّ المحرّمات ممّا تشتاق إليها النفوس البشريّة وتميل إليها القوّة الشهويّة، فتركها على النفس أشقّ من فعل الواجب، فيكون تركها محتاجاً إلى المجاهدة ومخالفة النفس وتغليب القوّة العاقلة على القوّة النفسانيّة الأمّارة.

ومن هنا ترى أنّ تارك المحرّمات قلّ أن يترك الواجب، كما أنّ الآتي بالواجبات قلّ أن يترك جميع المحرّمات.

فمفاد الخبرين حينئذٍ كمفاد قوله عليه السلام: «**أفضل الأعمال أحمزها**»[٢]، و«**الجهاد أفضل من إقامة الصلاة**»، ونحوهما، فلا ربط لهما بما نحن فيه[٣].

مع إمكان أن يقال: إنّ المراد بالحسنات هي المندوبات خاصّة كما هو الظاهر من السياق، فيكون المراد أنّ ترك المحرّمات أكثر ثواباً من فعل المستحبّات، فتدبّر.

---

(١) غرر الحكم ودرر الكلم: ٨١، ح ١٥٥٩.

(٢) الصحاح: ٨٧٥/٣، مادة (حمز)، الأربعين في أصول الدين: ١٧٩/٢، تذكرة الفقهاء، ١٧١/٩.

(٣) أعني مسألة الدوران. [منه]

[٣٣٤] قوله: إلّا أن يقال: احتمال أن يرد من الشارع...[1].

أقول: وفيه أوّلاً: أنّ الاحتمال المذكور معارض بالمثل.

وثانياً: أنّ المقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحكم العقلي الظاهريّ؛ حيث إنّ الحكم الواقعيّ لمّا لم يكن معلوماً للمكلّف من جهة تردّده بين الوجوب والحرمة فالعقل يحكم بالأخذ بأحدهما تخييراً في مرحلة الظاهر، ومن البيّن أنّ وجود المزيّة في بعض الأطراف لا يوجب صرف العقل عن حكمه بالتخيير ما لم يثبت اعتبارها بدليلٍ معتبر والمفروض عدم وجوده، فوجودها لا ينفع ما لم يثبت اعتبارها فضلاً عن احتمالها.

وبالجملة، إنّ مجرّد احتمال وجود المرجّح لا يصير مرجّحاً، إلّا أن يقال: إنّه يصير منشأ لحكم العقل بترجيح جانب الحرمة، وفيه تأمّل.

ثمّ إنّه قد يستدلّ في المقام بوجهٍ آخر، وهو: أنّ وجوب الأخذ بالتحريم إنّما هو لئلّا يلزم المخالفة القطعيّة، بناءً على حجيّة العلم الإجمالي كما قرّر في محلّه.

وفيه أوّلاً: أنّ معنى حجّيّة العلم الإجمالي كونه منجّزاً للتكليف، وإنّما يصير كذلك حيث أمكن امتثال المعلوم بالإجمال وقد عرفت تعذّره في المقام.

ولذا حكم العقل بعدم جواز توجّه المعلوم بالإجمال هنا إلى المكلّف

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٩/٢.

على وجهٍ يكون تكليفاً عليه بالفعل.

ومرجعه إلى عدم إمكان تنجّز التكليف بهذا العلم الإجمالي، ومعه لا معنى لحجّيّته حتّى يحرم مخالفته، من غير فرقٍ في ذلك بين المخالفة العمليّة والمخالفة الالتزاميّة، مع تطرّق المنع إلى حرمة المخالفة الالتزاميّة ولو مع حجّيّة العلم الإجمالي؛ لما عرفت سابقاً من عدم وجوب الالتزام بالحكم الشرعي مطلقاً؛ فإنّ الأحكام الشرعيّة الفرعيّة ليست كالأحكام الأُصوليّة الاعتقاديّة الّتي يطلب فيها الاعتقاد ثمّ الالتزام والتديّن بالمعتقد، ولا يكفي أحدهما بدون الآخر، فلا يطلب فيها الالتزام بل ولا الاعتقاد أصالةً.

وهذا هو معنى عدم وجوب معرفة الوجه في العبادات، وعليه مبنى صحّة عبادات الجاهل حيث طابقت الواقع.

نعم، ربّما يجبان مقدّمةً في العبادات إذا توقّف عليهما أو على أحدهما نيّة القربة المعتبرة فيها.

وثانياً: مع الغضّ عن جميع ذلك فالمخالفة القطعيّة عمليّةً كانت أو التزاميّة كما تندفع بأخذ جانب التحريم على التعيين كذلك تندفع بأخذ جانب الوجوب كذلك أو على التخيير بينهما بدواً، وتخصيصه بالأوّل ممّا لا وجه له.

فقد تحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه لا دليل على وجوب تقديم جانب الحرمة على الوجوب، فالوجه هو التخيير.

هذا تمام الكلام في المقام الثاني .

أمّا المقام الثالث: - وهو كون التخيير بدويّاً أو مستمرّاً - فقد أشار إليه:

هل التخيير على القول به ابتدائي أو استمراري

بقوله: «ثمّ لو قلنا بالتخيير فهل هو في ابتداء الأمر...»[1] إلى آخره.

ومنشأ الخلاف هو: أنّ مدرك حكم العقل بالتخيير إن كان الانقياد بمعنى الوصف النفساني الّذي يتمّ بمجرّد الالتزام أيضاً، فهو لا يأبى الاستمرار.

وإن كان مدركه هو الانقياد بمعنى نفس الإطاعة وعدم المخالفة ومرجعه إلى المنع عن المخالفة القطعيّة، فهو لا يتمّ إلّا بالتخيير البدوي.

وقد يستدلّ عليه بوجوهٍ أخر سيأتي من المصنّف الإشارة إليها.

[٣٣٥] قوله: وقد يستدلّ للأوّل بقاعدة الاحتياط...[2].

أقول: وذلك لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة، ولا تحصل البراءة إلّا باستمرار ما أخذه أوّلاً وعدم العدول عنه؛ لأنّه بعد الأخذ به يدور أمره بين التعيين [والتخيير]؛ نظراً إلى الشك في أنّه هل يتعيّن عليه البقاء على ما أخذه أم يتخيّر بينه وبين الآخر؟

ولا ريب أنّ الأخذ بالمعيّن هو القدر المتيقّن ومبرئ للذمّة قطعاً؛ لكونه متّفقاً عليه، بخلاف ما لو طرأه الرجوع إلى الأخذ بما يقابله؛ فإنّه

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٩/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١٨٩/٢.

لا يحصل القطع بكونه مبرئ؛ لمكان الاختلاف فيه؛ فإنّ القائلين بالبدوي لا يقولون بكون غيره مبرئ، وذلك بخلاف القائلين بكفاية الغير، فالقطع بالبراءة حاصل على الأوّل دون الثاني، فتدبّر.

[٣٣٦] قوله: ويضعّف الأخير بأنّ المخالفة...[1].

أقول: ولعلّ الوجه في جواز المخالفة القطعيّة في المقام هو: أنّ المخالفة القطعيّة إنّما لا تجوز فيما لم يكن هناك أمارة شرعيّة على جواز العمل بكلٍّ من المحتملين؛ فإنّه حينئذٍ يصير مخالفة وعصياناً للشارع.

وأمّا إذا كانت هناك أمارة توجب العمل على طبقها، كما لو قامت البيّنة على طهارة أحد المشتبهين في واقعةٍ واستعمله المكلّف، ثمّ قامت بيّنة أُخرى على طهارة الآخر في واقعةٍ أُخرى واستعمله، فلا يحرم حينئذٍ مثل تلك المخالفة القطعيّة؛ فإنّها مخالفة للواقع لا لأمر الشارع.

ومخالفة الواقع من حيث هو لا حرمة فيه، بل المحرّم هو مخالفة أمر الشارع وهي غير حاصلة، بل فيه موافقة لأمر الشارع بالعمل بالأمارة.

وعلى هذا، ففي المقام لمّا كانت المخالفة القطعيّة للواقع مستندة إلى الأمارة الشرعيّة وهو استصحاب التخيير، فلا تكون محرّمة، فتأمّل.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٩/٢.

[٣٣٧] قوله: ويضعّف الاستصحاب بمعارضة استصحاب التخيير...[١].

أقول: وجه حكومة استصحاب التخيير على استصحاب الحكم المختار هو: أنّ الشك في بقاء الثاني مسبّب عن الشك في كيفيّة ثبوت التخيير، فإن علم أنّه على وجه الاستمرار لم يكن وجه لاستصحاب الحكم المختار، وإن علم أنّه في الابتداء فقط كان الحكم المختار باقياً من دون حاجةٍ إلى الاستصحاب، وإن شك في ذلك ولم نعلم بكيفيّة التخيير فحصل الشك في بقاء التخيير وعدم بقائه، وحكم ببقائه بمقتضى الاستصحاب، ارتفع استصحاب الحكم المختار.

وقد يقال في وجه الحكومة: إنّ استصحاب التخيير حكم أصولي واستصحاب الحكم المختار حكم فرعي، ولا ريب أنّ الحكم الفرعي مسبّب عن الحكم الأُصولي فيكون وارداً عليه أو حاكماً.

وقد يضعّف الاستصحاب بكلا قسميه بأنّه: قد قرّر في محلّه بأنّ من شرائط الاستصحاب بقاء الموضوع، وهو فيما نحن فيه «المتحيّر»، ولا ريب أنّه بعد اختيار الحكم أوّلاً يرتفع التحيّر عن المكلّف، ومع ارتفاعه لم يبق موضوع حتّى يحكم باستصحاب الحكم المختار.

ولكن فيه نظر يظهر وجهه بالتأمّل.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٩/٢.

[٣٣٨] قوله: كما لو بدا للمجتهد في رأيه...[١].

أمّا أوّلاً: فلأنّه فرق بين ما نحن فيه وبين المثال المذكور؛ لثبوت الدليل هناك على عدوله عن الرأي الأوّل، بخلاف ما نحن فيه.

وأمّا ثانياً: فلأنّه إذا بدا للمجتهد في رأيه تبيّن له خطأه في الرأي الأوّل وأنّه باطل، فيجب عليه العمل والإفتاء بالرأي الثاني، وكذا الكلام في المقلّد، بخلاف المقام؛ إذ المفروض عدم تبيّن مخالفته لما اختاره أوّلاً للواقع.

فالأولى في المقايسة أن يفرض المقام فيما لو انكشف بالدليل بطلان ما اختاره أوّلاً وحقّيّة المحتمل الآخر؛ فإنّه حينئذٍ من قبيل المثالين، فنلتزم بوجوب العدول عليه فضلاً عن جوازه، ولكنّه لا ربط له بمفروض الكلام.

وبالجملة، فقياس ما نحن فيه بالمثالين قياس مع الفارق.

[٣٣٩] قوله: إذ لا إهمال في حكم العقل...[٢].

أقول: يعني أنّ حكم العقل في جميع موارده منضبط بحيث لا إهمال فيه بوجهٍ من الوجوه، فحكمه بالتخيير فيما نحن فيه بعد إحراز موضوعه بالنسبة إلى جميع الأزمنة والحالات على حدٍّ سواء، فلا يعقل في حكمه شك أبداً، كيف؟! والشك في حكمه مساوقٌ للشك في نفسه، ففي

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٩/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١٨٩/٢.

الواقعة الثانية إن كان موضوع حكمه ومناطه موجوداً يحكم به وإلّا فلا حكم له.

وعلى أيّ حالٍ فلا مجرى للاستصحاب الّذي اعتبر في موضوعه الشك.

ولكن قد يقال: إنّه وإن لم يكن في حكم العقل إهمال إلّا أنّه ربّما يحتمل عند العقل كون شيء مانعاً في بعض الموارد في نظر الشارع عمّا حكم به، فحينئذٍ يقف العقل عن حكمه فيحتاج حينئذٍ إلى الاستصحاب، بمعنى أنّه يدفع احتمال المانع بالأصل.

ولكنّه مدفوع: بأنّ موضوع حكم العقل مأخوذ على وجه الدقّة العقليّة، فلا محالة يكون موضوع حكمه كنفس حكمه محدوداً مبيّناً عنده، فإن كان موضوعه في الواقعة الثانية باقياً على ما هو عليه في الواقعة الأُولى يحكم به العقل عليه على ما حكم به أوّلاً، وإلّا فلا يحكم به أصلاً؛ لاختلاف الموضوع حينئذٍ، لا لأنّه من قبيل احتمال وجود المانع حتّى يدفع بالأصل.

نعم، يمكن أن يوجّه الاستصحاب في المقام بوجهٍ آخر، وهو:

أن يقال: إنّ العقل إذا حكم بالتخيير فيما نحن فيه يعلم بالملازمة حكم الشارع به، لكن يشك في أنّ حكمه به وإمضاءه لحكم العقل هل هو على وجه الاستمرار أو لا؟ فيستصحب حينئذٍ، بناءً على اعتبار الاستصحاب في الشك في المقتضي.

ولكن يندفع ذلك: بأنّه من قبيل الشك في الاستعداد المعلوم عدم

اعتبار الاستصحاب فيه.

فالأولى لإثبات استمرار التخيير وبقائه في الواقعة الثانية التشبّث بما ذكره المصنّف في العبارة من حكم العقل بالتخيير في الواقعة الثانية كما حكم به في الواقعة الأُولى؛ لبقاء مناط حكمه هناك أيضاً وهو تحيّر المكلّف وقبح الترجيح بلا مرّجح مع وجوب الالتزام في الواقعة الثانية أيضاً؛ ضرورة أنّ تخييره في الواقعة الأُولى طريق للعمل لا للعلم حتّى يرتفع به التحيّر، فالمكلّف في الواقعة الثانية أيضاً متحيّر في مقام العمل فيحكم فيه بالتخيير كما حكم به في الواقعة الأُولى.

وممّا ذكرنا ظهر سقوط ما ذكره بعض الأفاضل من السادة[1] [عن بعض من تأخّر]، حيث إنّه بعد ما اختار ثبوت التخيير في ابتداء الأمر فقط ومنع عن استمراره، استدلّ على ذلك: بأنّه بعد الأخذ بأحد المحتملين إن أريد إثبات بقاء التخيير بذلك الحكم لم يكن له وجه؛ لاختصاصه بتلك الحال - أعني حال التحيّر الّذي قد ارتفع بالأخذ بأحدهما - وإن أريد إثباته بإنشاء آخر فليس هناك إنشاء آخر من العقل.

وعلى هذا فلا وجه للحكم باستمرار التخيير؛ لعدم الدليل عليه، فيكون التخيير بدويّاً.

ثمّ قال: وعلى قياسه حكم التخيير في المجتهدين المتساويين؛ فليس للمقلّد العدول عمّن اختاره أوّلاً إلى غيره، إلّا أن يفسق أو يحصل للآخر مزيّة عليه في رتبة العلم، فيكون عدوله إليه حينئذٍ من باب العدول عن

---

(١) الآقا السيّد حسين ترك ﷺ. [منه]

غير الأعلم بالأعلم.

هذا، ووجه سقوط ذلك: أنّ التحيّر إنّما يرتفع بما يكون صالحاً لرفعه، وليس ذلك إلّا الظنّ بأحد الطرفين؛ فإنّ الظنّ من جهة كونه ناظراً إلى الواقع يرفع التحيّر عن المكلّف، كما في الخبر الواحد والبيّنة المعتبرين شرعاً من باب التعبّد؛ حيث إنّهما يرفعان التحيّر عن المكلّف بجعل الشارع إيّاهما دليلاً على الواقع.

وذلك بخلاف الأخذ بأحد الطرفين اقتراحاً؛ فإنّه لا يرفع التحيّر عن المكلّف، وليس بمنزلة الرافع؛ لعدم بيانٍ من الشارع ولا من العقل في خصوص تعيين شيء من الطرفين، وعدم بيان عنوان كلّي ينطبق على أحدهما كما في الاستصحاب؛ حيث بيّن الشارع أنّ كلّ ما كان موافقاً لليقين السابق من طرفي الشك يجب الأخذ به فيرتفع التحيّر عن المكلّف حينئذٍ بعد الأخذ بالمتيقّن السابق، والتحيّر فيما نحن فيه من قبيل القسم الثاني ولا رافع للتحيّر فيه[1].

نعم، إن قلنا بأنّ مدرك الحكم بالتخيير في المقام هو وجوب الالتزام بحكم الله الّذي [هو عمدة مدركه][2] فالتخيير بدويّ؛ لرجوع الشك حينئذٍ إلى الشك في المكلّف به، والاستمرار منه موجب للمخالفة القطعيّة العمليّة في الواقعتين وهي كالمخالفة في الواقعة الواحدة قبيحة جزماً.

---

(١) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/ الورقة ١٣٠.

(٢)ما بين المعقوفين سقط في الأصل، أثبتناه من جواهر العقول (مخطوط): ٢١٨.

ووجه رجوع الشك إليه على تقدير وجوب الالتزام بحكم الله واضح؛ فإنّ الالتزام به كما كان واجباً فكذلك الالتزام بغيره يكون حراماً، فيدور أمره في الواقعة [الثانية] بين أن يكون الالتزام به واجباً؛ لكونه حكم الله، أو حراماً؛ لكونه غيره، وإن هو إلّا الشبهة الموضوعيّة في الشك في المكلّف به.

هذا، ولكنّك إذا أحطت خُبراً بما أسلفناه تقدر على إبطال هذا المبنى ولا حاجة لنا إلى إعادة الكلام في المقام.

فظهر: أنّ الحقّ هو ما اختاره المصنّف من كون التخيير استمراريّاً؛ لما ذكره من الوجه، لا من جهة الاستصحاب حسبما عرفت.

هذا بالقياس إلى المجتهد.

وأمّا بالنسبة إلى المقلّد الّذي وظيفته الرجوع إلى المجتهد إذا رجع إليه للاستفتاء عن حكمٍ نحو هذه الواقعة، فهل يفتيه بالتخيير مطلقاً أو بما أخذه واختاره، أو يفصّل فيفتيه بما أخذه إن كان بناؤه على التخيير البدوي وإلّا فبالتخيير؟ وجوه، أقواها الأوّل.

وجه الأقوائيّة: أنّ المجتهد نائب عن المقلّد في جميع الأحكام واقعيّةً أو ظاهريّة؛ من جهة اشتراكهما في مداليل الخطابات الشرعيّة وعدم اقتدار المقلّد على فهم تلك المداليل، فجعل الشارع ما فهمه المجتهد من هذه الخطابات حجّة في حقّ المقلّد.

فحينئذٍ نقول: إنّ الحكم الشرعي فيما نحن فيه في حقّ كلّ من المجتهد والمقلّد إنّما هو التخيير؛ لأنّه وإن لم يقم من الشارع نصّ على هذا الحكم

إلّا أنّ الحاكم به هو العقل وهو أيضاً من جملة الأدلّة الشرعيّة.

فحينئذٍ إن أفتى المجتهد بالتخيير فقد أفتاه بحكم الله المستفاد من الدليل، وإن أفتاه بما أخذه لعمله فقد أفتاه بغير ما أنزل الله؛ لأنّ حكمه تعالى في تلك الواقعة ليس هذا الحكم المعيّن المستند إلى أخذ المجتهد.

وأمّا وجه الثاني: هو أنّ التخيير المذكور من الأحكام الأُصوليّة الّتي لا يشاركه المقلّد فيها، وما اختاره المجتهد ها هنا ينزّل منزلة ظنّه الاجتهادي بوجوب شيء أو تحريمه في كونه ملزماً للفعل أو الترك عليه وعلى مقلّده بصيرورة مظنونه أو مختاره حكم الله الفعلي في حقّهما.

فكما ينتظم عنده في صورة استقرار ظنّه بالوجوب أو التحريم مقدّمتان قطعيّتان بهذه الصورة: «هذه مظنوني، وكلّ مظنوني حكم الله في حقّي وحقّ مقلّدي»، فكذا فيما نحن فيه بعد اختياره أحد الحكمين ينتظم عنده نحو هاتين المقدّمتين بهذه الصورة: «هذا مختاري، وكلّ مختاري حكم الله في حقّي وحقّ مقلّدي».

أمّا كونه حكم الله في حقّه فلدليل التخيير على القول به وكونه بدويّاً.

وأمّا أنّه حكم الله في حقّ المقلّد فلأدلّة اشتراك التكاليف والأحكام بينه وبين المجتهد، من الضرورة والإجماع وغيرهما، من غير فرقٍ فيه بين الأحكام الواقعيّة النفس الأمريّة والأحكام الظاهريّة.

والحاصل: أنّ المجتهد بعد كونه مخيّراً إذا أخذ أحد المحتملين فالمأخوذ منهما ليس حكماً لنفسه وحدها، بل إنّما يصير ذلك حكم الله الواقعيّ في نظره بالنسبة إليه وجميع المكلّفين، بمعنى أنّه بعد اختياره يصير حكماً عامّاً

لقاطبة المكلّفين، فلا بدّ حينئذٍ من الإفتاء به؛ لأنّ الإفتاء بغيره إفتاء بغير ما أنزل الله.

وأمّا وجه التفصيل فقد يعلم ممّا ذكرناه من الوجهين، فتدبّر.

[المسألة الثانية]

[في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة إجمال الدليل]

[٣٤٠] قوله: والحكم فيه كما في المسألة...[1].

أقول: وفيه: أنّه إن فرض في المقام حصول القطع من الخارج بدخول قول المعصوم عليه السلام في أحد الاحتمالين ونفي الثالث.

ففيه: أنّه عين المسألة السابقة؛ حيث إنّ الدليل المجمل حينئذٍ كعدمه لا يفيد شيئاً في المقام، فلا وجه لانفراده بعنوانٍ على حدة.

وإلّا فإن فرض حصول الظنّ بذلك فإن أريد به حصول الظنّ به من باب ظاهر اللفظ وأصالة الحقيقة حتّى يكون من الظنون الخاصّة فيتّحد مع المسألة السابقة حكماً.

ففيه: منع واضح؛ ضرورة أنّ اللفظ حينئذٍ مجمل لا يكون ظاهراً في أصل مدلوله فضلاً عن الظهور في نفي الثالث.

وتوهّم: أنّه وإن كان مجملاً في نفس مدلوله - لمكان الاشتراك - إلّا أنّه ظاهر في نفي الثالث.

مدفوع: بأنّ نفي الثالث ليس من مدلول اللفظ ولا ممّا وضع له

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/١٩٠.

اللفظ، كيف؟! ووضع الألفاظ وحداني بسيط لا تركيب فيها، فلفظ «الأمر» مثلاً موضوع للوجوب لا للوجوب وعدم الندب والحرمة والكراهة والإباحة، كما أنّ لفظ «السواد» موضوع للّون القابض للبصر، لا أنّه موضوع له ولعدم البياض والصفرة وغيرهما من الألوان.

نعم، نفي الأضداد في جميع الألفاظ إنّما هو من اللوازم العقليّة الّتي يحكم به العقل بملاحظة الدوران، لا أنّه ملحوظ في نظر الواضع والمتكلّم حتّى يدخل في الظواهر اللفظيّة.

وليس من قبيل المنطوق الغير الصريح كدلالة الإشارة مثلاً؛ فإنّها تتصوّر حينئذٍ بالنسبة إلى المقدّمات كما أشار إليه الفاضل القمّي[1] في مقدّمة الواجب.

ولا من قبيل اللازم بالمعنى الأعمّ فضلاً عن المبيّن بالمعنى الأخصّ؛ فإنّه إنّما يتصوّر في الأمر بالشيء بالنسبة إلى تركه حسبما ذكروه في بيان اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه العام.

وبالجملة، فنفي الثالث ليس من قبيل مداليل الألفاظ ولا من لوازمها المعتبرة، بل هو أمر عقلي يترتّب على الألفاظ قهراً، فلا يكون من الظنون الخاصّة.

وتخيّل: أنّ المراد بالظنّ الخاصّ ما يكون منشأه اللفظ وإن لم يستند إلى الوضع فيدخل ذلك الظنّ فيه.

---

(١) يُنظر القوانين المحكمة: ٢١٢/١-٢١٣، وحكي عنه في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٧١.

واضح الفساد: فإنّه مع اقتضائه انتفاء الظنّ المطلق رأساً - فإنّ كلّ ظنّ تفرض ينتهي إلى اللفظ حتّى الظنّ القياسي والاستقرائي ونحوهما - أنّه خالٍ عن البيّنة، بل ظنّي أنّه لا قائل به بين سائر الملل فضلاً عن المسلمين.

وإن أريد حصوله من جهة الدوران والملازمة العقليّة.

ففيه: أنّ الحكم فيها حينئذٍ كالحكم في المسألة السابقة، بناءً على حجّيّة الظنّ المطلق، وهذا أيضاً من أحد الموارد الّتي يفترق بها الظنّ المطلق عن الظنّ الخاصّ.

وأمّا بناءً على عدم حجّيّته فيخالف حكم هذه المسألة مع حكم المسألة السابقة.

كما يخالفها لو فرض عدم حصول الظنّ بنفي الثالث أصلاً؛ فإنّه حينئذٍ يمكن الحكم بالبراءة؛ إذ لا يجوز طرح الأصل المعتبر في مقابل الظنّ الغير المعتبر بنفي الثالث فضلاً عن انتفاء الظنّ به.

ولا يلزم في المقام المحذور اللازم في المسألة السابقة من طرح قول الإمام عليه السلام لو عمل بالأصل؛ إذ الفرض عدم العلم بدخول قوله في أحد الاحتمالين، فيحتمل أن يكون قوله الإباحة في المسألة، فلا يلزم من العمل بالبراءة حينئذٍ مخالفة عمليّة قطعيّة.

[المسألة الثالثة]

[دوران الأمر بين الوجوب والتحريم من جهة تعارض الأدلّة]

[٣٤١] قوله: فالحكم هنا التخيير؛ لإطلاق أدلّته...[1].

أقول: يعني أنّ الحكم بالتخيير هنا إنّما هو مقتضى إطلاق الأخبار عموماً وخصوصاً.

مضافاً إلى الإجماعات المحكيّة بحدّ الاستفاضة، بل الشهرة العظيمة الّتي كادت تكون إجماعيّة.

بل هو إجماع في الحقيقة؛ حيث لم يعرف قائل بالتوقّف فضلاً عن القول بالتساقط.

بل لو فرض وجود القول بالوقف فهو منقرض في زماننا هذا وما قاربه.

بل من زمن العلّامة ومن تأخّر عنه قد استقرّ رأي الجميع على التخيير حسبما حكاه بعض الأفاضل ممّن قارب عصرنا[2].

---

(١) فرائد الأُصول: ١٩٠/٢.

(٢) وهو الفاضل المحقّق الملّا محمّد الإيرواني﵀ المتوفّى سنة ١٣٠٦ هـ ق، يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٧١.

وممّا ذكرنا يظهر: سقوط ما حُكي عن صاحب المفاتيح[١] من التأمّل في ذلك والميل إلى التوقّف؛ نظراً إلى بعض الأخبار الدالّة عليه، وحمله أخبار التخيير على التقيّة لموافقة مذهب العامّة.

وجه السقوط: - مضافاً إلى ما ذكرنا - أنّ مجرّد موافقة أخبار التخيير الّتي تبلغ إلى نيّف وثلاثين لا يوجب الحمل على التقيّة، سيّما مع ظهور بعض أخبار التوقّف في صورة التمكن من رفع التحيّر والوصول إلى الإمام فيقيّد به مطلقاتها.

كما ظهر ممّا ذكرنا: ضعف ما ذكره بعضهم[٢] من التفصيل في بعض أمثلة ما نحن فيه، كما إذا اشتبه حكم الاستعاذة في الصلاة من جهتي الوجوب والحرمة؛ حيث إنّه احتمل فيه احتمالات: فيحتمل أن يكون كلّ من الوجوب والحرمة نفسيّاً، كما يحتمل أن يكون كلّ منهما شرطيّاً، وأن يكون أحدهما نفسيّاً والآخر شرطيّاً.

والمراد بالنفسي أن يكون بحيث لا دخل له في الصحّة والبطلان، والشرطي على خلاف ذلك، ففي الصورة الأولى يتخيّر المكلّف في تعيين أيّ منهما شاء، وفي الثالثة يجب عليه تقديم الشرطي، وفي الثانية يجب عليه الاحتياط بأن يصلّي صلاتين.

ووجه ضعف هذا التفصيل واضح بعد ثبوت إطلاق الأدلّة وعدم دليل عليه في كلمات العلماء، بل وعدم وجود قائل بهذا التفصيل كما

---

(١) مفاتيح الأُصول: ٦٨٥.

(٢) يُنظر: خزائن الأحكام: ٣٨/٢و٢٦٦، وسيلة الوسائل: ٢١٥.

يظهر بالتتبّع.

وما ذكرنا كلّه إنّما هو بمقتضى الأخبار.

وأمّا بحسب القواعد فهل يكون المرجع في هذه المسألة هو التخيير أو التوقّف؟

فنقول أوّلاً: إنّ محلّ الكلام فيها إنّما هو فيما لا يكون الخبران معاً قطعيّين سنداً ودلالةً جميعاً؛ ضرورة عدم إمكان التعارض بين القطعيّين.

كما أنّ مفروض الكلام هو ما لم يحصل القطع من الخبرين بحقّية أحدهما دون الآخر؛ حيث يحتمل عدم صدور شيء منهما عن الإمام عليه السلام كما بيّناه في باب التعادل؛ فإنّ فرض حصول القطع من الخارج بدخول قول الإمام في أحد الخبرين فهو عين المسألة السابقة فلا وجه لانفرادها بالعنوان.

كما أنّه **لو حصل منهما الظنّ** بذلك وقلنا بحجّيّته إمّا من باب كونه من الظنون الخاصّة - بناءً على حصول هذا الظنّ من ظاهر اللفظ واستناده إلى أصالة الحقيقة على إشكالٍ في ذلك؛ ضرورة أنّ اللفظ حينئذٍ مجمل لا يكون ظاهراً في نفس مدلوله فضلاً عن الظهور في نفي الثالث - أو من باب كونه من الظنون المطلقة بناءً على حصوله من جهة الدوران والملازمة العقليّة لا من جهة استناده إلى ظاهر اللفظ وأصالة الحقيقة، **يدخل** في تلك المسألة حكماً.

وإلّا - أي وإن لم يحصل القطع ولا الظنّ بدخول قول الإمام في إحداهما - فإن قلنا بحجّيّتهما من باب الموضوعيّة - إذا احتملناه - فلا

إشكال في أنّ الأصل فيهما بعد التعادل التخيير كما في المتزاحمين، وإن قلنا بالطريقيّة المحضة فيهما فالّذي اختاره المصنّف[١] في باب التعادل أنّ مقتضى الأصل فيهما التوقّف؛ لسقوطهما بالتعارض عن الطريقيّة والمرآتيّة للواقع.

إلّا أنّه لا يخلو عن نظر؛ فإنّ مقتضى ما ذكره في أواخر مسألة حجّيّة الظنّ[٢] - من انحصار الظهور اللفظيّ فيما يستفاد من حاقّ اللفظ وأنّ الظنّ الخارجي الحاصل من أمارةٍ لم يثبت اعتبارها لا يكون جابراً للدلالة ولا موهناً لها - هو الحكم بالتساقط حينئذٍ؛ حيث لم يثبت حينئذٍ نفي الثالث، فلا إشكال حينئذٍ في الرجوع إلى أصل مخالف لهما؛ لمكان احتمال أن يكون الواقع خارجاً عنهما، فلا يلزم حينئذٍ القطع ولا الظنّ المعتبر على طرح الواقع وقول الإمام عليه السلام.

نعم، لو قلنا بعدم انحصار الظنّ الخاصّ فيما يستفاد من حاقّ اللفظ وأنّ كلّ ظنٍّ يكون منشأه اللفظ يكون من الظنون الخاصّة حتّى ما يكون من اللوازم القهريّة، يكون مقتضى الأصل هو التوقّف.

وكذلك لو قلنا باعتبار مطلق الظنّ حسبما عرفت؛ حيث إنّ مقتضى الأصل حينئذٍ أيضاً هو التوقّف؛ فإنّه حينئذٍ ينفي الثالث بظنٍّ معتبر فيكون الواقع في أحدهما، والمفروض سقوطهما عن الطريقيّة بالنسبة إلى مدلولهما فيتوقّف.

---

(١) فرائد الأُصول: ٥١/٤.

(٢) فرائد الأُصول: ٥٨٧/١.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ مقتضى الأصل في المتعارضين هو التخيير مطلقاً كما سيأتي بيانه في باب التعادل[١] إن شاء الله.

[٣٤٢] قوله: ويشكل بأنّها مسوقة لبيان حكم المتحيّر في أوّل الأمر...[٢].

أقول: وفيه: أنّه إن أريد به ظهور سياق الأخبار فيما ذكر - فمع أنّه ممنوع - لا دليل على اعتبار هذا السياق على وجهٍ يرفع اليد عن الإطلاق.

وإن أريد به الانصراف فهو ممّا لا بدّ له من منشأ: إمّا من غلبة الوجود في البدوي أو غلبة الاستعمال فيه، وكلتاهما مفقودتان.

وإن أريد به وروده مورد حكمٍ آخر فهو خلاف الأصل والظاهر سيّما بالنسبة إلى الإمام عليه السلام الّذي وظيفته البيان.

والحاصل: أنّه لا وجه لرفع اليد عن الإطلاق ولا دليل على التقييد بوجهٍ من الوجوه بعد كون موضوع تلك الخطابات هو المتحيّر الّذي عبارة عن جهل المكلّف وتردّده في الدليل والمفروض وجوده بعد الأخذ.

نعم، يمكن أن يقال في إثبات كون التخيير بدويّاً: إنّ كلّ حكمٍ ثبت في الشرع فهو دائمي ما لم يكن محدوداً بحدّ، ولا يتحقّق الامتثال به فعلاً أو تركاً إلّا بالفعل والترك دائماً، بحيث لو أخلّ به مرّةً لم يكن ممتثلاً.

ألا ترى أنّه لو شرب المكلّف الخمر مرّةً أو زنا بامرأةٍ كذلك لم يعدّ في

---

(١) لم يساعده التوفيق للتعليق على بحث التعادل والتراجيح.

(٢) فرائد الأُصول: ١٩٢/٢.

العرف ممتثلاً لخطاب: «لا تشرب الخمر» و«لا تزن»، لا أنّه في آن الفعل يعدّ ممتثلاً وفي آن الترك يعدّ عاصياً، بل هو تكليف واحد لا يتحقّق امتثاله إلّا بتركه في جميع الأوقات.

ففيما نحن فيه لو فرض اختيار الوجوب لم يكن ممتثلاً بما أخذه إلّا بأخذه في جميع الأوقات.

وكذا لو أخذ الترك في الواقعة الأُولى لم يكن ممتثلاً إلّا بتركه في جميع الأوقات.

وحينئذٍ لم يبق لأخبار التخيير في الواقعة الثانية بعد الأخذ بأحد الطرفين موضوع، بل امتثالها لم يكن إلّا بامتثال ما أخذ به، فتأمّل.

[٣٤٣] قوله: فتأمّل...[1].

أقول: والظاهر أنّه إشارة إلى أنّ التخيير فيما نحن فيه ناشٍ عن الجهل بالحكم الواقعيّ، فمادام الجهل به باقياً يكون التحيّر أيضاً باقياً، ولا ريب أنّه بعد اختيار أحد المحتملين لا يرتفع الجهل عن الحكم الواقعيّ.

وذلك لأنّ الحكم بالتخيير في المقام إنّما هو طريق للعمل في مرحلة الظاهر، لا أنّه موجب للعلم حتّى يرتفع التحيّر بالأخذ بأحدهما، فالجهل بالحكم الواقعيّ بعد الأخذ بأحدهما باقٍ على ما كان عليه قبل الأخذ.

فعلى هذا لا مانع من استصحاب التخيير في الواقعة الثانية أيضاً بعد إحراز الموضوع وهو التحيّر، فتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٩٢/٢.

[المسألة الرابعة]

[دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع]

[٣٤٤] قوله: ويرد على الأوّل أنّ الحكم في ذلك...[1].

أقول: وحاصل الإيراد: أنّك قد عرفت سابقاً أنّ كلّاً من أصالتي البراءة والاشتغال إنّما تجريان[2] فيما إذا لم يكن هناك أصل موضوعي حاكم عليهما مخالفاً كان أم موافقاً.

ولا ريب أنّ أصالتي عدم الزوجيّة وعدم وجوب الوطء في المثال الأوّل حاكمان على الأصلين المذكورين.

كما أنّ أصالتَي عدم وجوب الشرب وعدم حرمته في المثال الثاني حاكمان على الأصلين المزبورين وإن كانا موافقين لهما، فتؤول الواقعة في المائع المردّد بعد ارتفاع احتمال الوجوب بالأصل المذكور إلى مسألة الدوران بين الإباحة والتحريم، وقد عرفت أنّ الأصل فيها الإباحة.

مضافاً إلى أنّ الشبهة في نحو هذين المثالين من قبيل الشك في المكلّف به، من باب اشتباه الواجب بالحرام، وسيأتي أنّ من جملة صور الشك في

---

(١) فرائد الأُصول: ١٩٣/٢.

(٢) في الأصل: «يجري»، والصحيح ما أثبتناه.

المكلّف به دوران الأمر بين الواجب والحرام على معنى اشتباه الواجب بالحرام، فتدبّر.

[٣٤٥] قوله: والأولى فرض المثال فيما إذا وجب...[1].

أقول: ومن جملة أمثلة ما نحن فيه الكافر المردّد بين كونه حربيّاً ليجب قتله، أو ذمّياً ليحرم قتله.

ومنها: الغريق المردّد بين المسلم ليجب الصلاة عليه، والكافر ليحرم الصلاة عليه.

ومنها: حفظ النفس المحترمة، والكافر الحربي ليحرم إنقاذه؛ لوجوب إعدام النفس الكافرة.

ومنها: المخبر المردّد بين العادل ليجب قبول خبره، والفاسق ليحرم قبول خبره، بناءً على انتفاء الواسطة بين العادل والفاسق، وإلّا فبأصالة عدم حصول الملكة وأصالة عدم صدور موجب الفسق عن هذا المخبر يحكم بعدم وجوب قبول خبره وعدم حرمة قبوله.

ومنها: ما فرضه المصنّف من اشتباه حال زيد من حيث الفسق والعدالة.

وغير ذلك ممّا لا يعدّ ولا يحصى.

والضابط في ذلك: هو ما لم يوجد هناك أصل من الأُصول العمليّة المستنبط من العمومات الموجب لتعيين أحد طرفي الشبهة، فيكون المورد

---

(١) فرائد الأُصول: ١٩٣/٢.

حينئذٍ محكوماً بحكم ذلك الطرف، وجوباً كان أو تحريماً.

وذلك كما في المثالين المذكورين في كلام البعض[١]، أعني اشتباه الحليلة الواجب وطؤها بالأجنبيّة، واشتباه الخلّ المحلوف شربها بالخمر؛ فإنّ استصحاب عدم الزوجيّة في الأوّل واستصحاب الحلّيّة وعدم الحرمة في الثاني يعيّن أحد طرفي الشبهة حسبما ذكره المصنّف.

ونظير ذلك اشتباه آخر رمضان بأوّل شوّال، واشتباه يوم الطُهر بيوم الحيض، بأن حصل الاشتباه بين آخر أيّام حيضها وبين طُهرها عن الحيض؛ فإنّ استصحاب وجوب الصوم في الأوّل وحرمة العبادة في الثاني يعيّن أحد طرفي الشبهة.

والحاصل: أنّ الموضوعات المشتبهة المردّدة بين الواجب والحرام على قسمين:

أحدهما: ما يكون مورداً لأصلٍ من الأُصول الموضوعيّة الّتي يعيّن أحد طرفي الشبهة، كما في الأمثلة المذكورة.

والآخر: ما لم يكن مورداً لأصلٍ من الأُصول المذكورة، كالأمثلة الّتي ذكرناها.

ومحلّ الكلام في هذه المسألة إنّما هو القسم الثاني.

وأمّا القسم الأوّل فهو خارج عنه؛ فإنّ الموضوع فيه تابع لما يقتضيه الأصل ويعيّنه، ويترتّب عليه حينئذٍ حكمه من الوجوب أو الحرمة، فإن

---

(١) الفصول الغرويّة: ٣٦٣.

كان الموضوع الثابت بالأصل داخلاً في عنوان الحلال فالحكم هو الحلّيّة، وإن كان داخلاً في عنوان الحرام فالحكم فيه الحرمة.

فإذا عرفت ذلك فعليك بملاحظة الموارد لئلّا تقع في الاشتباه كما وقع فيه كثير من الفحول فضلاً عن غيرهم؛ نظراً إلى خفاء الأُصول في بعض الموارد.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ ما فرضه المصنّف من المثال لما نحن فيه يتّجه بناءً على عدم جريان الأصل بالنسبة إلى كلّ من العدالة والفسق وعدم ثبوت واسطة بينهما، وإلّا فلو فرض جريان الأصل في أحدهما - لكونه وجوديّاً - وعدم جريانه في الآخر - لكونه عدميّاً - أو فرض ثبوت الواسطة بينهما، فلا ربط له بمحلّ الكلام؛ فإنّ المرجع في الأوّل هو الأصل الموضوعي الجاري في أحد الطرفين، وفي الثاني يحكم بثبوت الواسطة بعد إجراء الأصل في كلّ من الطرفين، على التفصيل الّذي عرفت، فتدبّر.

[٣٤٦] قوله: والحكم فيه كما في المسألة الأُولى...[1].

أقول: يعني أنّ الحكم في هذه المسألة هو البراءة وخلوّ ذمّة المكلّف عن حكمٍ إلزامي إيجاباً أو تحريماً، فيجوز كلّ من الفعل والترك على معنى عدم الحرج في شيء منهما.

ويدلّ عليه - بعد الكتاب والسنّة والإجماع - العقل المستقلّ الحاكم

---

(١) فرائد الأُصول: ١٩٣/٢.

بقبح العقاب والمؤاخذة على مخالفة ما لا سبيل إلى معرفته ولا إلى امتثاله، فلا يصحّ للشارع أن يؤاخذ المكلّف على الفعل ولا على الترك؛ لصحّة الاعتذار بعدم معرفته الحرام ولا الواجب.

وكذا لا يصحّ له أن يؤاخذه على عدم مراعاة الاحتياط في امتثال الحكم الإلزامي لتعذّره.

ولا أن يحتجّ عليه بحجّيّة العلم الإجمالي؛ لتمكنه من ردّه بأنّ الحجّيّة إن أريد بها الموافقة القطعيّة فهي متعذّرة.

وإن أريد بها عدم المخالفة القطعيّة فالالتزاميّة منها على تقدير وجوب الالتزام بحكم الله الفرعي غير حاصلة في الواقعة الشخصيّة؛ لحصول الالتزام بحكم كلّ من الواقعتين الكلّيتين.

وأمّا العمليّة منها فهي غير قادحة؛ لعدم توجّه الخطاب في تلك الواقعة بالفرض، مع أنّها غير لازمة أيضاً؛ لعدم القطع عند التلبّس بكلٍّ من الفعل والترك بكون ما يتلبّس به مخالفة.

نعم، إذا تلبّس بأحدهما بعد التلبّس بالآخر يحصل القطع بالمخالفة بينهما، إلّا أنّك قد عرفت أنّه لا قبح في نحو هذه المخالفة عقلاً ولا شرعاً إذا كانت المخالفة مستندة إلى أصلٍ من الأُصول الشرعيّة على التفصيل المتقدّم في المسألة السابقة.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ إثبات أصلٍ هنا بهذا الحكم العقلي إنّما هو في صورة عدم إمكان رفع الاشتباه بالفحص أو السؤال أو الرجوع إلى أهل الخبرة؛ لأنّ مناط حكم العقل هنا إنّما هو عدم السبيل إلى معرفة الحكم

وإلى امتثاله.

وعليه، فيصحّ المؤاخذة على ترك السؤال.

ولكن يشكل ذلك بما سيأتي من المصنّف من عدم وجوب الفحص في العمل بأصل البراءة في الموضوعات، ومنا نحن فيه منها، فلا بدّ للعمل به فيه مع إمكان الفحص والسؤال، من التمسّك بذيل عموم قوله عليه السلام: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه**»[1].

وأمّا كون الحكم الظاهريّ المجعول لتلك الواقعة هو الإباحة أو الأخذ بالتحريم بعينه، أو التخيير بينه وبين الأخذ بالوجوب، فالكلام فيه نظير ما تقدّم في الشبهة الحكميّة، فما هو المختار هناك فهو المختار هنا أيضاً.

[٣٤٧] قوله: وليس فيه أيضاً مخالفة عمليّة...[2].

أقول: والوجه في عدم لزوم المخالفة العمليّة في المقام - مضافاً إلى ما ذكرناه - هو: ما تقدّم منه في مبحث حجيّة القطع[3] من أنّ الأصل الجاري في الشبهة الموضوعيّة إنّما يخرج مجراه عن تحت موضوع التكليفين المحتملين؛ فإنّا إذا قلنا في مثال المرأة المردّدة بين محلوفة وطؤها ومحرّمة وطؤها، بأنّ الأصل عدم تعلّق الحلف بوطء هذه المرأة، وعدم تعلّق

---

(١) وسائل الشيعة: ٨٨/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٢) فرائد الأُصول: ١٩٤/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٨٤/١.

الحلف بترك وطئها، فتخرج المرأة بذلك عن موضوعي التحريم والوجوب.

وهكذا في نظائره من الموضوعات المشتبهة؛ وذلك لأنّ الأصل الجاري في الموضوع في الحقيقة حاكم على دليل الحكم ومبيّن له، فإجراء الأصلين في المثال المزبور ونظائره يثبت عدم تعلّق الحلف بشيء من الأمرين، فلا يلزم طرح ما دلّ على عدم جواز مخالفة الحلف، فلا يجب الالتزام بالحكم حينئذٍ، فيكون المقام من قبيل الإخراج الموضوعي ولو من باب الحكومة بإجراء الأصل في الموضوع، وبعد توقّف الحكم على تحقّق الموضوع والبناء على عدم تحقّق الموضوع ولو بحكم الأصل، لم يلزم طرح الحكم الواقعيّ وإلغاء دليله كما مرّ تحقيق ذلك في مقامه، فتدبّر.

[الموضع الثاني]

[في الشكّ في المكلّف به مع العلم بنوع التكليف]

[٣٤٨] قوله: الموضع الثاني في الشك في المكلّف به...[1].

وضابط الفرق بين الشك في التكليف والشك في المكلّف به

أقول: وضابط الفرق بين الشك في التكليف والشك في المكلّف به هو: أنّ الواقعة في موارد التكليف يلاحظ فيها أمور ثلاثة.

أحدها: الحكم الصادر من الشارع كالوجوب أو الحرمة.

وثانيها: متعلّق ذلك الحكم وهو العنوان الكلّي الّذي علّق عليه الوجوب أو الحرمة.

وثالثها: المصداق الخارجي لذلك المتعلّق وهو الجزئي المطابق للعنوان المعلّق عليه الوجوب أو الحرمة.

والواقعة المشكوكة قد تكون بحيث يشك في أصل حكمها الصادر من الشارع الّذي يعبّر عنه بالشك في التكليف.

وقد يكون حكمها الصادر عن الشارع معلوماً بالتفصيل ولكن يشك في متعلّقه؛ بعدم وضوح العنوان المعلّق عليه ذلك الحكم، فهو الّذي يعبّر عنه بالشك في المكلّف به لشبهةٍ حكميّة.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٩٥/٢.

وقد يكون متعلّقه أيضاً معلوماً بالتفصيل ولكن يشك في مصداقه الخارجي لأمرٍ خارجي لا يرجع إلى الشارع، فهو الشك في المكلّف به لشبهةٍ موضوعيّة.

صور الشك في المكلّف به

ثمّ إنّ الشك في المكلّف به: إمّا أن يكون لدوران الأمر بين الحرام وغير الواجب، أو لدوران الأمر بين الواجب وغير الحرام، أو لدورانه بين الواجب والحرام.

وعلى التقادير الثلاثة: إمّا أن يكون منشأ الشك فقد النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصّين، أو بعض الأمور الخارجيّة - من جهلٍ أو غفلةٍ أو ظلمةٍ أو نحو ذلك - .

وعلى التقادير الاثنى عشر: إمّا يدور الأمر بين المتباينين، أو الأقلّ والأكثر الارتباطيّين.

فهذه أربعة وعشرون صورة، ولو زيدت عليها صور الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين ترتقي الصور إلى ستّة وثلاثين صورة، بل لو قسّم بالاعتبار المتقدّم في الشبهة التكليفيّة ترتقي الصور إلى مائة وعشرين صورة.

هذا ملخّص صور الشك في المكلّف به من الشبهة التحريميّة، وقد أشار المصنّف قدس سره إلى أحكام تلك الصور في ضمن مطالب ثلاثة: «المطلب الأوّل في بيان أقسام الدوران بين التحريم وغير الوجوب ...»، إلى آخر ما ذكره المصنّف.

[المطلب الأوّل]

[في دوران الأمر بين الحرام و غير الواجب]

[المسألة الأُولى]

[لو علم التحريم و شكّ في الحرام من جهة اشتباه الموضوع الخارجي]

[في الشبهة المحصورة]

[٣٤٩] قوله: أمّا الأوّل فالكلام...[١].

بيان الأقوال في الشبهة المحصورة

أقول: اعلم أنّهم اختلفوا في الشبهة المحصورة على أقوالٍ:

أحدها: وجوب الاجتناب عن الجميع، وهذا هو مذهب المشهور وعليه المصنّف.

وثانيها: جواز ارتكاب الجميع، وهذا هو مذهب العلّامة المجلسي رحمه الله[٢] وبعض من تقدّم[٣] عنه، ومال إليه المحقّق القمّي رحمه الله[٤].

---

(١) فرائد الأُصول: ١٩٩/٢.

(٢) الأربعون حديثاً: ٤٤٠/٢، وحكي عنه في القوانين المحكمة: ٧٢/٣.

(٣) نسب هذا القول المحدّث البحراني إلى المحقّق السبزواري والمحدّث الكاشاني. الدرر النجفيّة: ١٣٩/٢، ويُنظر: كفاية الأحكام: ٨٤/١و٦٠٩/٢، مفاتيح الشرائع: ١٩٢/٢.

(٤) يُنظر القوانين المحكمة: ٦٦/٣-٦٧، رسائل الميرزا القمي: ٤٢١/١-٤٢٢، ٨٠٥/٢-٨٠٦.

وربّما يقال: إنّ هذا القول لازم من يعتبر في التكاليف العلم التفصيلي خاصّة وعدم الاعتبار بالعلم الإجمالي، ومن هنا أُسند هذا القول إلى المحدّث المجلسي﵀؛ لزعمه اعتبار العلم التفصيلي وكونه شرطاً في توجّه الخطاب، سواء كانت القضيّة اقتضائيّة أو وضعيّة، مضافاً إلى بعض الأخبار الصحيحة من قوله﵇: «إذا اشتبه عليك الحلال والحرام فأنت على حلٍّ حتّى تعرف الحرام بعينه»[1].

وثالثها: جواز الارتكاب إلى أن يبقى ما يساوي الحرام فلا يجوز، وهذا هو مختار المحقّق الثالث[2] والفاضل النراقي﵀[3].

لكن مع اختلافهما في المسلك؛ حيث إنّ وجوب إبقاء ما يساوي الحرام عند الأوّل على خلاف القواعد قد ثبت بدليلٍ خارجي؛ زعماً منه أنّ الخطابات الشرعيّة مسوقة لبيان الكبريات خاصّة من غير نظرٍ فيها إلى الصغريات، بل لا بدّ في الصغريات من إحرازها من الخارج بطريق العلم أو الظنّ المعتبر، فمع الشك فيها - كما هو محلّ الكلام في هذه المسألة - تسقط تلك الخطابات فيحكم بجواز ارتكاب المحتملات؛ عملاً بالبراءة السليمة عن المعارض، لكنّه ثبت من دليلٍ خارجي وجوب الاجتناب عن الحرام أو النجس فيجب إبقاء ما يساويهما؛ حذراً عن المخالفة القطعيّة

---

(١) يُنظر: المحاسن: ٤٩٥/٢، ح ٥٩٦، الكافي: ٣٣٩/٦، ب الجُبُن، ح ١، عوالي اللآلي: ٤٦٥/٣، ح ١٦.

(٢) القوانين المحكمة: ٦٧/٣.

(٣) مستند الشيعة: ٢٤٦/١، مناهج الأحكام: ٢١٧، وحكي عنه في مشارق الأحكام: ٣٨١ ومرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٧.

لهذا الدليل، وإلّا فلولاه لكان المتّجه جواز ارتكاب الجميع.

وعند الثاني أنّه على طبق القاعدة؛ زعماً منه أنّ عموم أدلّة البراءة يقتضي جواز ارتكاب الجميع، وقوله: «اجتنب عن النجس» مثلاً يقتضي وجوب الاجتناب عن النجس، فيعمل بعموم الأوّل إلى أن يلزم مخالفة الثاني فيحكم حينئذٍ بعدم الجواز فراراً عن مخالفته.

وبتقريرٍ آخر: إنّ في ذلك جمعاً بين الدليلين، وذلك بعينه نظير ما سلكه في العامّ المخصّص بالمجمل، مثل قوله: «اقتلوا المشركين إلّا بعضهم»؛ حيث قال بحجّيّة ذلك العامّ وعدم سراية إجمال المخصّص إليه، خلافاً للمشهور؛ نظراً منه إلى أنّ العموم المذكور ينطق بوجوب قتل كلّ مشرك فيعمل بمقتضاه إلى أن يلزم طرح قوله: «إلّا بعضهم»، فيجب حينئذٍ إبقاء واحدٍ منهم لئلّا يلزم مخالفة ذلك الخطاب.

ولعلّ هذا هو الوجه في ما ذهب إليه خلافاً للمشهور أيضاً، من عدم وجوب الفحص عن المعارض والمخصّص.

وبالجملة، فهما وإن كانا متخالفين في المدرك إلّا أنّهما متّفقان في النتيجة والحكم، وهو: وجوب إبقاء ما يساوي الحرام وجواز ارتكاب ما عداه.

وقد يُحكى[١] هذا القول عن المقدّس الأردبيلي رحمه الله[٢] وجماعة ممّن تبعه كالسبزواري صاحب الذخيرة[٣]، وصاحب الرياض[٤]، والمحقّق

---

(١) أوثق الوسائل: ٣٦٩/٣، مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٧٤.

(٢) يُنظر مجمع الفائدة والبرهان: ٢٧١/١١-٢٧٢.

(٣) يُنظر ذخيرة المعاد: ١٣٨/١.

(٤) يُنظر رياض المسائل: ٨٣/١-٨٤.

البهبهاني[١]، والمحدّث البحراني[٢]، وصاحب المدارك[٣].

ورابعها: القول بالقرعة[٤]؛ لأنّه لكلّ أمرٍ مشكل، وخصوص ما ورد في قطيع الغنم[٥]، وإن أرجعه في الهداية[٦] إلى القول الأوّل؛ باعتبار أنّه لا يجوز ارتكابهما قبل القرعة، وبعد القرعة يخرج عن الشبهة فيخرج عن محلّ الكلام، ولكنّه محلّ نظرٍ كما سيأتي إن شاء الله.

وخامسها: التفصيل بين ما لو كان المشتبهان مندرجين تحت حقيقةٍ واحدة وبين غيره، فيجب الاحتياط في الثاني دون الأوّل، كما سينقله المصنّف[٧] عن البحرانيرحمه الله[٨].

سادسها: التفصيل بين ارتكابهما دفعةً فلا يجوز وبين ارتكابهما تدريجاً فيجوز.

والوجه في هذا التفصيل: هو أنّ مقتضى حجّيّة العلم الإجمالي الموجود في المقام حرمة المخالفة القطعيّة الحاصلة مع الدفعة، لا اللازمة

---

(١) يُنظر الفوائد الحائرية: ٢٤٨.

(٢) يُنظر الحدائق الناضرة: ٥١٧.

(٣) يُنظر مدارك الأحكام: ١٠٧/١-١٠٨.

(٤) وهو مذهب السيّد ابن طاووس على ما حُكي عنه، [منه]. يُنظر: أوثق الوسائل: ٣٦٩/٣، مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٧٤.

(٥) وسائل الشيعة: ١٦٩/٢٤، ب ٣٠ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ١و٤.

(٦) هداية المسترشدين: ٦٠٠/٣.

(٧) فرائد الأُصول: ٢٢٥/٢.

(٨) الحدائق الناضرة: ٥١٧/١.

من التدريج.

ومرجع الخلاف في المسألة إلى الإشكال في أنّ ما هو الحرام في الواقع في مورد العلم الإجمالي كما هو المفروض في المقام، هل هو حرام في الظاهر أيضاً أم لا؟

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ الشرط في تنجّز التكاليف هل هو خصوص العلم التفصيلي بها، أو الأعمّ منه ومن العلم الإجمالي؟

والحقّ هو الثاني وفاقاً للمصنّف، ولازم ذلك هو القول بوجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة، الّذي هو المختار وفاقاً للمشهور، فتدبّر.

[المقام الأوّل: عدم جواز ارتكاب جميع المشتبهات]

[٣٥٠] قوله: [أمّا] المقام الأوّل: فالحقّ فيه عدم الجواز...[1].

أقول: اعلم أنّ المشتبه بالشبهة المحصورة على قسمين؛ لأنّه إمّا أن يكون من قبيل الامتزاج، أو من قبيل الاختلاط والاشتباه.

والمراد بالأوّل: ما كان المشتبهان من جنسٍ واحد ويختلطا بالامتزاج بحيث امتنع امتياز كلّ منهما عن الآخر عادةً، وهو الّذي يحكم فيها عند الفقهاء بالشركة فيما لو كان الممتزجان من قبيل الحلال والحرام، كما لو امتزج السمن المغصوب مع السمن المملوك، والماء المغصوب مع الماء

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٠٠.

المباح، ونحو ذلك.

والمراد بالثاني: أن لا تتداخل أجزاؤهما ولم تختلطا بالامتزاج، بل اشتبه أحدهما بالآخر اشتباهاً ظاهريّاً، كما لو اشتبهت تمرةٌ مغصوبة بالتمرة المملوكة، وكذا الإناءان المشتبهان أحدهما خمرٌ والآخر ماءٌ، أو أحدهما مغصوب والآخر مباح، والثوبان المشتبهان أحدهما مغصوب والآخر مملوك، وكذلك المرأتان إحداهما مطلّقة والأخرى مزوّجة، ونحو ذلك ممّا لا يعدّ ولا يحصى.

أمّا القسم الأوّل: فالحكم فيه هو الحرمة قطعاً؛ لاشتمال كلّ جزء من ذلك الشيء الحاصل فيه الامتزاج على المحرّم الّذي هو مال الغير، وكذلك الحال في صورة الامتزاج بالنجس.

نعم، يستثنى من هذا الحكم ما لو استهلك الحرام أو تبدّل العنوان أو تحقّق الإتلاف فحصل الضمان.

مثال الأوّل: ما ذكره جماعة من أنّه لو وقعت قطرة من العصير العنبي في قدرٍ من ماء في حال غليانه فاستهلكت لم يكن محرّماً وإن تحقّق الغليان[1].

ومثال الثاني: التراب الممتزج بالماء؛ فإنّ التراب في حدّ ذاته وإن كان محكوماً عليه بحرمة التناول لكن بعد امتزاجه بالماء قد خرج عن عنوان التراب.

ومثال الثالث: ما لو مزج زيد الماء المملوك له بماء الورد المملوك

---

(١) الحاشية على قوانين الأُصول: ١٨٤/٢.

لعمرو؛ فإنّه يجوز لزيد شربه من ذلك الماء؛ لأنّه بسبب المزج قد تحقّق الإتلاف، فحكم عليه بالضمان.

وبالجملة، الحكم في صورة الامتزاج هو حرمة التناول إلّا فيما استثني.

وليس من قبيل الامتزاج ما حكم فيه الفقهاء بالتخميس من مسألة الحلال المختلط بالحرام؛ لأنّ الظاهر أنّ حكمهم بذلك مختصّ بغير صورة الامتزاج؛ ألا ترى أنّه لو امتزج دُهنه بدُهن الغير ولم يعلم صاحبه ولا زيادة على قدر الخمس لم يكن مورداً للتخميس الّذي حكموا به.

وأمّا القسم الثاني: فهو الّذي اختلفوا فيه من حيث جواز المخالفة القطعيّة بارتكاب الجميع وعدم جوازها.

والحقّ هو الثاني كما أشار إليه المصنّف بقوله: «فالحقّ فيه عدم الجواز»[1].

ومرجعه إلى كفاية العلم الإجمالي في تنجّز التكليف وفعليّة الحرمة.

ولازمه وجوب اجتناب الجميع مقدّمةً؛ لأنّ القطع بالموافقة لا يحصل إلّا بذلك، فتدبّر.

[٣٥١] قوله: لنا على ذلك: وجود المقتضي...[2].

الاستدلال على حرمة المخالفة القطعية

أقول: وقد استدلّ على ذلك بوجوهٍ:

أحدها: الإجماع على عدم جواز المخالفة القطعيّة محصّلاً ومنقولاً،

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢١٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٠٠.

ولا عبرة بمخالفة المجلسي﵀؛ لأنّ كلامه غير صريح في الفتوى، بل يحتمل أن يكون غرضه مجرّد الاستدلال لا الفتوى، وعلى تقدير كونه في مقام الفتوى لا يقدح مخالفته في الإجماع.

وثانيها: استلزام ذلك نقض غرض الشارع من جعل الأحكام وتحريم المحرّمات والنجاسات، مع أنّه مستلزم لجواز أكل مال الغير ووطء حليلة الغير بإيقاع الشبهة ولو اختياراً، وهو - كما ترى - ممّا يحكم العقل بقبحه.

فإن قلت: كيف تدّعي امتناع المخالفة القطعيّة من جهة استلزامها لنقض غرض الشارع مع أنّه وقع في الشرع موارد رخّص الشارع فيها المخالفة القطعيّة للمعلوم إجمالاً، فيكشف ذلك عن أنّ الممنوع شرعاً وعقلاً هو المخالفة القطعيّة للمعلوم تفصيلاً، لا مطلقاً.

منها: حلّيّة المال الحرام المختلط بالحلال بإخراج الخمس منه.

ومنها: المال الحاصل من الربا المختلط بالحلال؛ حيث حكموا فيه بالحلّيّة فيما إذا انتقل إلى الورّاث بالإرث؛ لورود بعض الأخبار في ذلك، كما في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام، قال السائل: إنّي ورثت مالاً وقد علمت أنّ صاحبه الّذي ورثته منه قد كان يربي وقد اعترف أنّ فيه رباً وأتيقّن ذلك، فقد سألت الفقهاء من أهل العراق والحجاز، فقالوا: لا يحلّ أكله من أجل ما فيه، فقال أبوجعفر عليه السلام: «**إن كنت تعلم أنّ فيه مالاً معروفاً رباً وتعرف أهله فخذ رأس مالك وردّ ما سوا ذلك، وإن كان مختلطاً فكلْهُ هنيئاً؛ فإنّ المال مالك**»[1].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢٩/١٨، ب ٥ من أبواب الربا، ح ٣.

وقد ورد بمضمونه أخبار أُخر، وأفتى بمضمونها ابن الجنيد[١]، وقوّاه في الرياض[٢]، فلولا جواز المخالفة القطعيّة لم يكن وجه لإباحة أكل المال الربوي المختلط بالحلال.

قلت: حكم العقل بقبح نقض الغرض غير قابل للتخصيص.

وما ذكرت من ترخيص الشارع أكل المال المختلط بالحرام بعد إخراج الخمس عنه، **فيجاب عنه**: بأنّ الشارع من جهة كونه مالكاً حقيقيّاً جعل إخراج الخمس من المال المذكور مطهّراً له، على معنى كون إخراج الخمس من الأسباب المملّكة واقعاً، فالمال المفروض خارج عن محلّ النزاع - أعني الحرام المشتبه - لكونه حلالاً بجعل الشارع وتصرّفه في الموضوع، لا أنّه حرام قد رخّص الشارع بأكله حتّى يلزم المخالفة القطعيّة إجمالاً.

وأمّا الرواية المذكورة الواردة في جواز أكل المال الربوي المختلط بالحلال، **فيجاب عنه**:

أوّلاً: بأنّ تلك الرواية غير معمول بها؛ حيث لم يفت بمضمونها الأكثر.

وثانياً: أنّ الحكم المذكور في تلك الروايات إنّما هو بالنسبة إلى المال المجهول المالك، وهو إمّا مال الإمام عليه السلام كما دلّت عليه الأخبار الكثيرة الصحيحة[٣]، أو مال الفقراء بجعل الشارع وإذنه، فإن قلنا بالأوّل

---

(١) حكي عنه في مختلف الشيعة: ٧٨/٥.

(٢) يُنظر رياض المسائل: ٤١٢/٨.

(٣) منها الكافي: ١٣٨/٥، ب اللقطة والضالّة، ح٧.

فأباح عليه السلام ماله للسائل، فقوله: «فكله» كناية عن إباحته له لا الإفتاء، وإن قلنا بالثاني فيقال: إنّ الإمام عليه السلام علم من حال السائل أنّه لو أخذ عنه المال كلّه لصار فقيراً فأعطاه عليه السلام ما هو من نصيب الفقراء.

هكذا قيل[1]، ولكنّه يأباه سياق الرواية، فالأولى أن يقال: أنّ الرواية دلّت على أنّ العلم معتبر في موضوع تحريم الربا، كما يشهد على ذلك قوله عليه السلام: «إن كان مختلطاً فكلْهُ هنيئاً؛ فإنّ المال مالك»، فمثل هذه الصورة خارجة عن محلّ الكلام وهو الموضوع المشتبه بالمحصور.

وثالثها: بناء العقلاء؛ حيث إنّهم يذمّون من أقدم على المخالفة القطعيّة ولو تدريجاً، بل محلّ الكلام هو صورة التدريج دون المباشرة دفعةً بالمزج والجمع بينهما في التصرّف والتناول؛ فإنّ عدم جواز ذلك إجماعيّ، بل ضروريّ من الدين وليس لأحدٍ أن يتجرّى أن يفتي بالجواز حينئذٍ.

ولكن قد أُورد على هذا الوجه: بأنّ المخالفة القطعيّة فيما نحن فيه تتصوّر على وجوهٍ.

أحدها: أن يكون المكلّف عازماً من أوّل الأمر على الإقدام بمباشرة الجميع فيرتكبهما جميعاً.

وثانيها: أن يكون في أوّل الأمر عازماً على ارتكاب واحدٍ من المشتبهين دون الآخر، ثمّ يبدو له بعد مباشرة واحدٍ فباشر الآخر أيضاً.

ثالثها: أن يكون في أوّل الأمر عازماً على ارتكاب واحدٍ من دون عزم

---

(١) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ٢٠١، ويُنظر: وسيلة الوسائل: ٢١٦، أوثق الوسائل: ٣٧٢/٣.

على ارتكاب الآخر ثمّ يرتكب الجميع.

وما مرّ من ذمّ العقلاء مَنْ يُقدم على المخالفة القطعيّة إنّما هو في الصورة الأُولى، أعني العزم على ارتكاب الجميع من أوّل الأمر، بخلاف الصورتين الأخيرتين من صور المخالفة القطعيّة، وعلى هذا فيكون الدليل أخصّ من المدّعى.

وأجيب عنه: بأنّ صيرورة الدليل أخصّ من المدّعى موقوف على كون الصورة الثانية أيضاً من قبيل المخالفة القطعيّة وليس كذلك؛ فإنّها ليست من المخالفة القطعيّة في شيء، وإنّما هو من شعب التخيير؛ فإنّه اختار واحداً بانياً على ترك الآخر، غاية الأمر أنّه بدا له فارتكب الآخر أيضاً؛ وذلك لأنّه في حال ارتكاب الأوّل كان يحتمل أن يكون المحرّم غيره، وكذلك في حال ارتكاب الآخر يحتمل أنّ المحرّم هو الأوّل، ففي كلٍّ من حالي ارتكاب الأوّل وارتكاب الثاني لا تتحقّق المخالفة القطعيّة بكلٍّ منهما.

غاية ما في الباب أنّه بارتكاب الآخر يحصل العلم بوقوع المخالفة القطعيّة منه إمّا في ضمن الأوّل أو الأخير، ونحن نمنع من حرمة تحصيل العلم بوقوع المخالفة القطعيّة ونطالب مدّعيها بالدليل.

فما وقع عن الفاضل القمّي رحمه الله في قوله بالتخيير من احتمال الحكم بالحرمة؛ نظراً إلى كون ذلك ممّا يوجب العلم بالوقوع في المخالفة القطعيّة[1]، ممّا لا وجه له.

---

(١) يُنظر القوانين المحكمة: ٦٧/٣.

والصورة الثالثة أيضاً من قبيل التخيير وعدم كونها مخالفة قطعيّة كالصورة الثانية حسبما عرفت.

فتحصّل من ذلك: أنّ المخالفة القطعيّة ليست إلّا عبارة عن العزم على الإقدام عليهما معاً من أوّل الأمر، فعلى هذا لا يكون الدليل أخصّ من المدّعى، بل يكون مساوياً له كما لا يخفى، فتأمّل.

ومنها: ما ذكره المصنّف من التمسّك بوجود المقتضي وعدم المانع كما سيأتي بيانه عند تعرّض المصنّف له إن شاء الله.

[٣٥٢] قوله: فإنّ قول الشارع: اجتنب عن الخمر...[1].

أقول: وبيان ذلك: أنّ قول الشارع: «اجتنب عن الخمر» المستفاد من قوله: «حرّمت عليكم الخمر» مثلاً يفيد كبرى كلّيّة وهي قولنا: «كلّ خمرٍ حرام».

وكما إذا علم تفصيلاً خمريّة شيء يحرز به صغرى تنضمّ إلى الكبرى المذكورة فيحصل بهما النتيجة قهراً، وهي حرمة ذلك الشيء حرمة فعليّة، فكذلك إذا عُلِم بخمريّة شيء إجمالاً يحرز به الصغرى المذكورة، وإذا انضمّت إلى الكبرى المذكورة يترتّب عليهما الحرمة الفعليّة لذلك الشيء المعلوم بالإجمال.

وهكذا يقال بالنسبة إلى سائر أدلّة التكاليف، حيث إنّها بعمومها تشمل المعلوم بالتفصيل والإجمال كليهما على التقرير المذكور.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٠٠.

هذا، ولكن قد يدّعى الفرق بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي في كون الأوّل منجّزاً للتكليف دون الثاني بأحد أمورٍ أربعة: إمّا اللغة، أو العرف، أو الشرع، أو العقل.

أمّا الأوّل: فبأن يقال: إنّ الخمر مثلاً قد اعتبر في مفهومه العلم التفصيلي دون العلم الإجمالي.

وأمّا الثاني: فبدعوى أنّ الخمر الواقع في حيّز خطاب النهي منصرف عرفاً إلى المعلوم بالتفصيل.

وأمّا الثالث: فبأن يقال: إنّ العقل كما يحكم بقبح التكليف بالمجهول الصرف كما في الشكوك الابتدائيّة، كذلك يحكم بقبح التكليف بالمعلوم بالإجمال.

ومرجع ذلك إلى القول بكون شرط تنجّز التكليف عند العقل هو العلم التفصيلي بمتعلّقه وعدم كفاية العلم الإجمالي به.

وأمّا الرابع: فبأن يدّعى أنّ الشارع قد دلّنا على أنّ المعلوم بالإجمال في حكم المجهول الصرف في عدم توجّه الخطاب فيه إلى المكلّف؛ استناداً في ذلك إلى ما تقدّم من قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال...»[1]، وقوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»[2]؛ فإنّه كالصريح في الشبهة الموضوعيّة، وبعمومه يشمل ما نحن فيه؛ لعدم حصول معرفة الحرام بعينه.

---

(١) وسائل الشيعة: ٨٨/١٧ ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٢) يُنظر وسائل الشيعة: ١١٧/٢٥، ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ١.

والوجه في انحصار الفارق في هذه الوجوه الأربعة هو: أنّ قوله «حرّمت عليكم الخمر» مثلاً عامّ لجميع أفراد الخمر ومصاديقه، وعدم اندراج شيء في هذا العموم لا يخلو:

إمّا أن يكون من جهة خروجه عن تحت العامّ موضوعاً.

وإمّا أن يكون من جهة خروجه عنه حكماً من باب التخصيص.

وعلى الأوّل إمّا أن يكون خروجه عن موضوع العامّ لأمرٍ لغوي، أو لأمرٍ عرفي.

وعلى الثاني إمّا أن يكون التخصيص لمخصّصٍ عقلي، أو شرعي.

ولا سبيل إلى شيء من هذه الوجوه؛ لعلّتين:

إحداهما علّة مشتركة.

والأُخرى علّة مختصّة.

ونحن نشير إلى كلتا العلّتين في ضمن عبارة المصنّف فيما سيأتي.

[٣٥٣] قوله: وكان حلالاً واقعيّاً، ولا أظنّ أحداً يلتزم بذلك...[1].

أقول: هذا إشارة إلى بيان العلّة المشتركة لخروج المعلوم بالإجمال عن خطاب التحريم بالوجوه الأربعة المذكورة.

وحاصل تلك العلّة هو: أنّه لو قلنا باختصاص خطاب التحريم بالخمر المعلوم تفصيلاً يلزم خروج الخمر المعلوم بالإجمال عن كونه حراماً

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٠٠.

واقعيّاً، وكان حلالاً واقعيّاً، وذلك مستلزم للتصويب الباطل اتّفاقاً من المسلمين حتّى عند المصوّبة من العامّة.

وذلك لأنّ المصوّبة إنّما يدّعون التصويب في الأحكام الواقعيّة خاصّة لا في الموضوعات، وأنّ التصويب عندهم عبارة عن تبدّل الحكم الواقعيّ بتبدّل العلم والجهل، على معنى اختلاف الأحكام الواقعيّة باختلاف المكلّفين في العلم والجهل بنفس الحكم، لا اختلافها باختلافهم في العلم التفصيلي بالموضوع والعلم الإجمالي به.

فاختلاف الموضوع الواقعيّ باختلافهم في العلم والجهل، أو اختلاف الأحكام باختلافهم في العلم التفصيلي والعلم الإجمالي ممّا لم يقل به أحد حتّى المصوّبة.

وقضيّة خروج المعلوم بالإجمال عن الخطاب - موضوعاً أو حكماً - هو التصويب بأحد هذين المعنيين؛ إذ على الأوّل يلزم اختلاف الموضوع الواقعيّ بالعلم التفصيلي والعلم الإجمالي، وعلى الثاني يلزم اختلاف الحكم الواقعيّ باختلاف الموضوع في العلم التفصيلي والعلم الإجمالي.

وهذه العلّة - كما ترى - جارية في جميع الوجوه الأربعة.

مضافاً إلى أنّ تلك الوجوه متشاركة في نتيجة واحدة خارجة عن محلّ الكلام وعن مفروض المتنازع؛ وذلك لما ذكرنا أنّ مرجع البحث في حجّيّة العلم الإجمالي إلى أنّ المعلوم بالإجمال مع كونه حراماً في الواقع، هل هو حرام في الظاهر أيضاً يجب الاجتناب عنه أو لا؟

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ ما فرض فيه من الحرمة الواقعيّة هل لزمها بسبب

العلم الإجمالي حرمة فعليّة شاغلة لذمّة المكلّف أو لا؟ فيجوز له الارتكاب كائناً ما كان، ولا يعصي به ولا يعاقب عليه، فالحرمة الواقعيّة ثابتة فيه بالفرض ومفروغ عنها، وإنّما الكلام في لزومها الحرمة الفعليّة أيضاً وعدمه.

وقضيّة خروجه عن خطاب التحريم - موضوعاً أو حكماً - انتفاء الحرمة الواقعيّة عنه الّتي هي مؤدّى الخطاب؛ فإنّ مفاد قوله: «حرّمت عليكم الخمر» ونحوه ليس إلّا حرمة واقعيّة، وإنّما تصير تكليفاً وحكماً فعليّاً بتحقّق شرائطه الّتي منها العلم بها تفصيلاً أو إجمالاً، والالتزامُ بانتفائها عن المعلوم بالإجمال خلافُ مفروض الكلام، فيبطله دليل الخلف، فتدبّر.

[٣٥٤] قوله: حتّى من يقول بكون الألفاظ أسامي للأمور المعلومة...[1].

أقول: هذا شروع في بيان وجه بطلان كلّ من الوجوه الأربعة المذكورة في نفسه:

أمّا الوجه الأوّل - أعني كون الفارق بين صورتي العلم التفصيلي والعلم الإجمالي هو اللغة - بدعوى: أنّ الخمر مثلاً موضوع في اللغة لمفهومٍ أخذ فيه العلم التفصيلي دون العلم الإجمالي.

ومحصّل وجه بطلان هذا الوجه هو: أنّه قد تقرّر في محلّه وصار إليه المحقّقون وجمهور الأُصوليّين أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعيّة

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٠٠.

النفس الأمريّة لا بشرط العلم بها ولا بعدمها، وأنّ العلم بالمعنى الواقعيّ عبارة عن انكشاف الواقع عند العالم سواء كان العلم به تفصيليّاً أو إجماليّاً، وأنّ وجه اعتبار العلم معه بكلا قسميه إنّما هو على وجه الطريقيّة والمرآتيّة، فلا يدخل في وضعه قطعاً.

وممّا ذكرنا يظهر بطلان الوجه الثاني، أعني دعوى كون الألفاظ الواقعة في حيّز الطلب منصرفة إلى المعلومات بالتفصيل.

وجه البطلان: أنّك قد عرفت أنّ الألفاظ موضوعة لغةً للمعاني الواقعيّة النفس الأمريّة، وأنّ العلم بتلك المعاني إنّما اعتبر من باب الطريقيّة، ونسبة تلك المعاني إلى الأفراد الواقعيّة والمصاديق على حدّ سواء، فالخمر اسم لكلّ ما يصدق عليه أنّه خمر في الواقع سواء كان معلوماً بالتفصيل أو معلوماً بالإجمال،كما أنّ اتّصاف تلك الأفراد بالحرمة على حدّ سواء، من غير فرقٍ بين أن تكون معلومة بالتفصيل أو بالإجمال.

فحينئذٍ لا وجه لدعوى انصرافها إلى خصوص المعلومات بالتفصيل وعدم انصرافها إلى الموضوع المعلوم بالإجمال؛ وذلك لانتفاء ما يوجب عدم الانصراف بالنسبة إلى الفرد المعلوم بالإجمال؛ لأنّ الموجب لذلك إمّا ندرة وجود الفرد أو ندرة إطلاق اللفظ عليه، وهما منتفيان بالنسبة إلى نفس المعلوم بالإجمال، وإن كانا متحقّقين في العلم الإجمالي بالنسبة إلى العلم التفصيلي.

ولا ريب أنّ ندرة العلم الإجمالي الّذي هو من قبيل العوارض غير مستلزمة لندرة المعلوم الّذي هو من قبيل المعروض لا وجوداً ولا إطلاقاً،

فلا يلزم بها عدم انصراف «الخمر» في نحو: «حرّمت عليكم الخمر» إلى المعلوم بالإجمال؛ لأنّ ذلك الفرد المعلوم بالإجمال قد يكون في نفسه أغلب الأفراد وجوداً وإطلاقاً، ولكن قد عرضه العلم الإجمالي في قضيةٍ بسبب الاشتباه.

وبالجملة، ندرة العلم الإجمالي في التحقّق بالنسبة إلى العلم التفصيلي ندرة في العارض، وهي غير مستلزمة لندرة المعروض، لا وجوداً ولا إطلاقاً.

فإن قلت: إنّ ما ذكرت إنّما يتّجه لو كان غرض المدّعي للانصراف هو دعوى الانصراف في المفرد، أعني «الخمر» المأخوذ في قوله: «حرّمت عليكم الخمر»، وليس كذلك، بل غرضه جعل الانصراف من مقتضيات التركيب الكلامي ومن حالات الهيئة التركيبيّة المأخوذة في الخطاب؛ وذلك من جهة اشتمال الخطاب للتكليف، والعلم شرط عقلي في التكاليف، فيكون الخطاب مختصّاً بموارد العلم، والمتبادرُ من العلم التفصيلي منه، والعلمُ الإجمالي خارجٌ عن متفاهم العرف.

قلت: إنّا لا نرى فرقاً في متفاهم العرف بين المعلومات بالتفصيل والمعلومات بالإجمال، فيندرج كلّ منهما في عموم مؤدّى الخطاب.

والسرّ في ذلك: هو ما أشرنا إليه من أنّ مؤدّى قوله «حرّمت عليكم الخمر» هو ثبوت الحرمة الواقعيّة للأفراد الواقعيّة للخمر، سواء كانت تلك الأفراد معلومة بالتفصيل أو بالإجمال أو كانت مجهولة محضة، حتّى أنّ الأفراد الواقعيّة المجهول فرديّتها له مع الأفراد الواقعيّة المعلوم فرديّتها

له تفصيلاً في الاتّصاف بالحرمة الواقعيّة على حدٍّ سواء، فكيف بالأفراد الواقعيّة المعلوم فرديّتها له إجمالاً؟! فلا موجب حينئذٍ للانصراف في عموم مؤدّى ذلك الخطاب بالنسبة إلى جميع الأفراد الواقعيّة حتّى المجهولة منها فضلاً عن المعلومة بالإجمال.

وعلى تقدير تسليم كون مؤدّى الخطاب هو الحرمة الفعليّة وفرضنا الشكّ في شمولها للأفراد المعلومة بالإجمال باعتبار الشكّ في كفاية العلم الإجمالي بالموضوع في تنجّز التكليف به، فهو تشكيك بدوي لا يبلغ حدّ الانصراف إلى المعلوم بالتفصيل، ويزول بمراجعة العقل والنظر في حكمه بعدم الفرق في تنجّز التكليف بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي كما سيأتي بيانه في وجه بطلان الوجه الثالث[1] إن شاء الله.

فإن قلت: الداعي إلى الانصراف هو أنّ حال النواهي ليست إلّا كحال الأوامر، فكما أنّ المتبادر من الأوامر في العرف طلب فعل عن قصدٍ وإن لم يدخل القصد في وضع اللفظ ولا في متعلّق الأمر، بل كان تبادراً إطلاقيّاً محضاً من ملاحظة المجموع من مفهوم الصيغة ومدلول المادّة، فكذلك المتبادر من النهي طلب ترك الفعل المقرون بالقصد تبادراً إطلاقيّاً أيضاً على نحو ما عرفت.

وحينئذٍ فمن شرب الخمر المعلوم تفصيلاً عن قصدٍ فلا إشكال في اندراجه في دليل التحريم وصيرورته منهيّاً عنه، وكذلك إذا كان معلوماً بالإجمال فارتكب جميع أطراف العلم الإجمالي دفعةً بقصد شرب الخمر،

---

(١) يأتي في تعليقة رقم ٣٥٥.

أو تدريجاً بقصد التوصّل إلى شرب الخمر، بخلاف من ارتكب الجميع لا بقصد أن يشرب الخمر أو يتوصّل إلى شرب الخمر؛ فإنّه لم يظهر اندراجه في دليل المنع.

قلت: مع ما في هذا الكلام في التمحّل والتعسّف، يدفعه: أنّ هذا ليس من منع انصراف الخطاب إلى المعلوم بالإجمال، بل هو اعتراف بشموله للمعلوم بالإجمال.

غاية الأمر، أنّ المطلوب منه هو ترك المعلوم بالإجمال المقرون بالقصد، بناءً على اعتبار القصد في متعلّق كلّ من الأمر والنهي، فيعتبر في الأمر أن يكون الإتيان بالفعل مقروناً بقصد ذلك الفعل، وكذلك في النهي يعتبر أن يكون الترك مقروناً بالقصد.

فالمكلّف حينئذٍ بالنسبة إلى مدلول النهي لا يخلو عن إحدى حالات أربع: لأنّه إمّا أن يترك المنهي عنه عن قصدٍ، أو يتركه لا عن قصدٍ، أو يفعله عن قصدٍ، أو يفعله لا عن قصدٍ.

فعلى الأوّل يكون ممتثلاً ومثاباً.

وعلى الثاني وإن لم يكن مثاباً إلّا أنّ تركه الصادر لا عن قصدٍ مسقط للطلب؛ لكون النهي كالأمر التوصّلي توصّليّاً.

وعلى الثالث يكون معاقباً وإن كان عالماً بالإجمال كما هو قضيّة اعتراف السؤال.

وعلى الرابع أيضاً ينبغي أن يكون معاقباً؛ لعدم امتثاله طلب الترك عن قصدٍ؛ فإنّ الفعل لا عن قصدٍ ليس تركاً عن قصدٍ ليثاب عليه، ولا تركاً

لا عن قصدٍ ليكون مسقطاً للطلب من دون ثواب ولا عقاب، فتأمّل.

مع أنّ الارتكاب لا عن قصدٍ **إن أريد** به الارتكاب عن غفلةٍ أو نسيانٍ أو لإكراه الغير عليه أو لضرورةٍ مسوّغة للحرام أو غير ذلك من الجهات السالبة للاختيار، **فهو** خارج عن المتنازع؛ إذ لم يقل أحد بوجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة مع الاضطرار.

وإن أريد به الارتكاب لداعي احتمال أن لا يكون حراماً.

ففيه: - مع أنّه لا يتمشّى في ارتكاب الجميع دفعةً ولا يمنع شمول الخطاب للمعلوم بالإجمال بل يؤكّده - [أنّه] لا يجدي نفعاً في جواز الارتكاب إلّا على تقدير عدم ثبوت الحرمة الفعليّة للمعلوم بالإجمال، وهو موضع منعٍ على ما سيأتي.

وعلى تقدير ثبوتها فالمتّجه هو المنع عن كلّ ارتكابٍ؛ إمّا لأنّ اليقين باشتغال الذمّة بترك الحرام الواقعيّ يقتضي اليقين بالخروج عن العهدة ولا يحصل إلّا بالاجتناب عن الجميع فيجب مقدّمةً، أو لأنّ احتمال عدم كونه خمراً في كلّ ارتكابٍ معارض باحتمال كونه خمراً، وهو احتمال للضرر الأُخروي مع كونه عقلائيّاً؛ باعتبار مقارنته بالعلم الإجمالي فيجب دفعه، ولا يتأتّى إلّا بالترك.

هكذا ينبغي أن يقال في تحقيق المقال، والله العاصم عن الضلال.

[٣٥٥] قوله: فلأنّ العقل لا يمنع من التكليف عموماً أو خصوصاً...[1].

أقول: هذا إشارة إلى بيان وجه بطلان الوجه الثالث، أعني دعوى

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٠٠.

حكم العقل بقبح التكليف بالمعلوم بالإجمال كحكمه بقبح التكليف بالمجهول الصرف، الّذي مرجعه إلى القول بكون شرط تنجّز التكليف عند العقل هو العلم التفصيلي بموضوعه وعدم كفاية العلم الإجمالي به.

توضيح وجه البطلان: أنّا نمنع تسوية العقل بين الجاهل الصرف والعالم بالإجمال في نحو ما نحن فيه في قبح تنجّز التكليف وتوجّه الخطاب؛ فإنّه يقبح ذلك في الجاهل؛ لقبح العقاب على مخالفة ما لا طريق للمكلّف على معرفته أصلاً لا تفصيلاً ولا إجمالاً.

ولا يلزم بذلك أن يقبح العقاب على مخالفة الحكم الواقعيّ الّذي عَلِمه المكلّف تفصيلاً في موضوع خارجي عَلِمه إجمالاً مع تمكّنه من موافقته وامتثاله كما هو مفروض المسألة، بل يحسن العقاب عليه في حكم العقل كما يحسن العقاب في حكمه على مخالفة من علم الموضوع تفصيلاً.

وتوهّم: كون شرط تنجّز التكليف الّذي عليه مدار الإطاعة والمعصية هو العلم التفصيلي لا العلم الإجمالي لعدم كفايته.

يدفعه: منع الانحصار في نظر الحاكم بالاشتراط وهو العقل؛ فإنّ العلم كالقدرة شرط عقلي، وقولنا: «التكليف مشروط بالعلم» قضيّة عقليّة، وقد قرّر في محلّه أنّ القضايا العقليّة ليست كالقضايا الشرعيّة الصالحة للإجمال والإهمال، بل لا بدّ أن تكون مبيّنة في نظر العقل بحيث لم يكن فيها إجمال وإهمال أصلاً في شيء من أطرافها، موضوعاً ومحمولاً، وكمّاً وكيفاً وجِهَةً.

ومناط حكمه في تلك القضية أحد الأمرين: إمّا لزوم تكليف الغافل،

أو تكليف ما لا يطاق لولا اشتراطه بالعلم.

فالأوّل في المكلّف الغير الملتفت إلى حكم الواقعة أصلاً، والثاني في الملتفت الشاكّ في حكمها الواقعيّ الّذي لا طريق له إلى معرفته أصلاً؛ لعدم تمكّنه من الامتثال على تقدير كونه في الواقع مخاطباً بالفعل بالارتكاب أو الاجتناب.

وكما لا يلزم شيء من ذلك في العالم بالتفصيل لو كان بالفعل عالماً بالارتكاب أو الاجتناب، فكذا لا يلزم شيء منهما في العالم بالإجمال المتمكّن من الامتثال، خصوصاً إذا كان علمه الإجمالي في الموضوع بعد علمه التفصيلي كما فيما نحن فيه.

وقضيّة ذلك كلّه أن يكون شرط توجّه الخطاب فعلاً وتنجّز التكليف على المكلّف هو العلم بكلّ من الحكم الواقعيّ وموضوعه عنواناً ومصداقاً ولو إجمالاً، لكن بالنسبة إلى الحكم مع التمكّن من العلم التفصيلي، وبالنسبة إلى موضوعه مع التمكّن من الامتثال وإن لم يتمكّن من العلم التفصيلي، فالعلم الإجمالي بالحكم الواقعيّ مع التمكّن من العلم التفصيلي به والعلم الإجمالي بموضوعه ولو مصداقاً ولو مع التمكّن من العلم التفصيلي به، كافٍ عند العقل في صحّة الخطاب وحسن التكليف.

وهذا هو السرّ في الفرق بين الجاهل المقصّر والجاهل القاصر في الأحكام، بكون الثاني معذوراً دون الأوّل؛ لتنجّز التكليف على الأوّل بتحقّق شرطه وهو علمه الإجمالي بالأحكام الشرعيّة مع تمكّنه من معرفة تفاصيلها، وعدم تنجّزه على الثاني؛ لعدم تحقّق شرطه، فلو توجّه إليه

الخطاب لزم تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق.

ومقتضى ذلك أن يكون المعلوم بالإجمال في الشبهة المحصورة مشمولاً لخطاب التحريم في نظر العقل.

ولا ينتقض ذلك بالعلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة؛ لعدم ابتلاء المكلّف بجميع أطراف الشبهة في غير المحصور.

وقد يأتي أنّ من جملة شروط تأثير العلم الإجمالي في تنجّز الخطاب بالاجتناب عن المعلوم بالإجمال ابتلاء المكلّف به بواسطة ابتلائه بجميع أطراف العلم الإجمالي، حتّى أنّ هذا الشرط معتبر في الشبهة المحصورة أيضاً كما ستأتي الإشارة إليه إن شاء الله.

فلو لم يكن بعض أطراف العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة محلّاً لابتلاء المكلّف لم يجب الاجتناب عليه عن الباقي؛ لعدم العلم بتنجّز التكليف عليه؛ بسبب احتمال كون المعلوم بالإجمال هو غير محلّ الابتلاء، والمكلّف في غير محلّ الابتلاء لا يخاطب فعلاً بالاجتناب عنه.

فإذا كان المعلوم بالإجمال في الشبهة المحصورة الّتي بعض أطرافها ليس محلّاً للابتلاء مردّداً بين محلّ الابتلاء وغير محلّ الابتلاء رجع الشكّ بالنسبة إلى محلّ الابتلاء إلى الشكّ في التكليف، فيجري فيه الأصل بلا معارض.

والسرّ في اعتبار كون المعلوم بالإجمال محلّاً للابتلاء في تنجّز التكليف وتوجّه الخطاب إليه هو اشتراط التكليف بالقدرة على كلّ من الارتكاب والاجتناب، بأن لا يكون هناك مانع عقلي أو شرعي أو عادي من الارتكاب، ومن المعلوم أنّ غير محلّ الابتلاء ليس مقدوراً على ارتكابه

عادةً، فلا يكون اجتنابه أيضاً مقدوراً؛ لوجوب تساوي القدرة بالنسبة إلى طرفي الفعل والترك.

[٣٥٦] قوله: ولكن هذه الأخبار وأمثالها لا تصلح للمنع...[١].

أقول: هذا إشارة إلى بطلان الوجه الرابع، أعني دعوى خروج المعلوم بالإجمال عن تحت دليل المنع والتحريم؛ لمخصّصٍ شرعي دالّ على كون المعلوم بالإجمال في حكم المجهول في عدم توجّه التكليف فيه إلى المكلّف؛ استناداً في ذلك إلى ما تقدّم في صحيحة عبد الله بن سنان المحكيّة عن نوادر المعيشة من كتاب الكافي عن الصادق عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتّى تعرف الحرام بعينه»[٢] وكذا قوله عليه السلام في رواية مسعدة بن صدقة: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه من قِبَل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعلّه سرقة...»[٣] الحديث.

وتوضيح وجه البطلان: أنّ أمثال تلك الأخبار غير صالحة للتخصيص وإخراج المعلوم بالإجمال عن تحت أدلّة التحريم؛ وذلك لأنّ التخصيص الّذي مرجعه إلى الخروج الحكمي إنّما هو فرع التنافي والتناقض بين أدلّة المنع والتحريم وبين تلك الروايات المخصّصة، بأن يكون مفاد تلك الروايات السلب الجزئي المناقض للإيجاب الكلّي المستفاد

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠١/٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٨٧/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٣) الكافي، ٣١٣/٥، ب النوادر، ح ٤٠. وفيه: «قد اشتريته وهو سرقة» بدل «ولعلّه سرقة».

من دليل التحريم، نحو قوله: «حرّمت عليكم الخمر» وهو حرمة جميع أفراد الخمر في الواقع.

والتنافي إنّما يتحقّق في صورة اتّحاد الموضوع والمحمول على ما قرّر في محلّه من اعتبار الوحدات الثمانية الّتي منها وحدة الموضوع ووحدة المحمول في التناقض، ومن المعلوم انتفاؤهما في المقام؛ حيث إنّ موضوع الرواية المذكورة مغاير لموضوع دليل الحرمة، كما أنّ محمولها مغاير لمحموله.

أمّا الأوّل: فلما عرفت من أنّ موضوع الحرمة في قوله: «حرّمت عليكم الخمر» هو أفراد الخمر الواقعيّة الّتي منها الخمر المعلوم بالإجمال، كما أنّ موضوع الحلّيّة في قوله عليه السلام: «كلّ شيء...» هو الشيء الظاهر في شيء واحد حقيقي، لا ما يعمّه والواحد الاعتباري الّذي عبارة عن المجموع من أمور اعتبر انضمام بعضها إلى بعض.

فحينئذٍ نقول: إنّ اندراج المعلوم بالإجمال من الشبهة المحصورة في هذه الرواية:

إمّا بفرض المجموع من أطراف الشبهة شيئاً واحداً فيشمله «كلّ شيء» ويلحقه قوله: «حلال...».

فيدفعه: أنّه مبنيٌّ على أن يكون المراد من الشيء الأعمّ من الواحد الحقيقي والاعتباري، وقد عرفت أنّ الظاهر منه هو الواحد الحقيقي فقط.

أو بجعل الواحد الحقيقي في معنى «كلّ شيء» عبارة عن الواحد الشخصي، أو ما يعمّه والواحد النوعي؛ نظراً إلى أنّ المعلوم بالإجمال

واحد شخصي.

فهذا وإن كان محتملاً بالنسبة إلى لفظ «كلّ شيء»، ولكن توصيفه بالاشتمال على الحلال والحرام يصرفه عن الواحد الشخصي؛ وذلك لاستحالة توصيف الواحد الشخصي بهما فوجب حمله على الواحد النوعي، فيكون «كلّ شيء» عبارة عن الكلّي المشتمل على فردٍ حلال وفردٍ حرام، فتختصّ الرواية حينئذٍ بالشبهات الموضوعيّة من الشكّ في التكليف، فلا يندرج فيها المعلوم بالإجمال.

نعم، لا يبعد القول باندراجه في قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال...» في الرواية الثانية بجعل «الشيء» عبارة عن الواحد الشخصي، إلّا أنّه يزيّفه الأمثلة المذكورة في ذيلها، كقوله عليه السلام: «وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك ولعلّه حرٌّ قد باع نفسه...»؛ لظهورها في مشتبه الموضوع من الشكّ في التكليف، خصوصاً مع ملاحظة قوله عليه السلام: «ولعلّه...» الظاهر في مجرّد الاحتمال.

وأمّا الثاني: فلأنّ المحمول في دليل الحرمة هي الحرمة الواقعيّة،كما أنّ المحمول في قوله عليه السلام: «فهو لك حلال» هو الحلّيّة الظاهريّة؛ بدليل كونها مغيّاة بغاية المعرفة؛ إذ لا يسوغ أن يكون شيء قبل معرفة حرمته حلالاً في الواقع ثمّ يصير بعد المعرفة حراماً في الواقع؛ لبطلان التصويب، فقوله: «حلال» يقتضي عدم الحرمة الظاهريّة لا عدم الحرمة الواقعيّة، فلا يناقض حينئذٍ مؤدّى الرواية مؤدّى دليل الحرمة.

هذا، مع إمكان القول بدخول المعلوم بالإجمال فيما بعد الغاية، بناءً

على حمل لفظة «بعينه» على معناها الاسمي المرادف لمعنى النفس، لا على المعنى الوصفي المراد منه التعيين؛ وذلك لأنّا عرفنا وعلمنا أنّ المعلوم بالإجمال حرام بعينه، فتأمّل.

سلّمنا: لكنّه داخل فيما بعد الغاية الّتي في قوله عليه السلام: «والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك»؛ لوضوح أنّ بالعلم الإجمالي استبان لنا في المعلوم بالإجمال غير الحلّيّة، ولا ريب أنّه أظهر في العموم من قوله عليه السلام: «حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» في ظهوره في خصوص العلم التفصيلي.

ثمّ إنّه قد يستدلّ لمنع دخول المعلوم بالإجمال تحت دليل الحرمة بأخبار أُخر، مثل قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لم يعلموا»[1]، وقوله عليه السلام: «ما حجب الله...»[2]، وقوله صلى الله عليه وآله: «رفع عن أمّتي تسعة...»[3] الحديث، وأمثال ذلك ممّا هو عامّ فيما نحن فيه وغيره.

ولم أر أحداً تعرّض لها عدا صاحب الجواهر رحمه الله[4] حيث استغرب[5]

---

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

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

(٣) التوحيد: ٣٥٣، ح ٢٤، الخصال: ٤١٧/٢، ح ٢، وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥، ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

(٤) يُنظر جواهر الكلام: ٢٩٧/١-٢٩٩.

(٥) في الأصل: «استقرب»، والصحيح ما أثبتناه تبعاً للمصدر. يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢٢٠.

شمولها للإناءين المشتبهين ونظائره - كالرغيفين والدرهمين المشتبهين - من الشبهات المحصورة، وبعض المحقّقين في الهداية، حيث ادّعى انصراف تلك الأخبار إلى غير المحصور[١].

ولكن ممّا ذكرنا يعلم أنّ تلك الأخبار أيضاً لا تدلّ على جواز المخالفة القطعيّة في الشبهة المحصورة، بأن كانت تلك الأخبار مخصّصة لدليل المنع والتحريم؛ وذلك لأنّ الحكم فيها معلّق على عدم العلم والحجب، ومن المعلوم أنّ المشتبه بالمحصور قد علم فيه الحرمة والنجاسة؛ نظراً إلى أنّ العلم المأخوذ فيها أعمّ من التفصيلي والإجمالي المفروض تحقّقه في الشبهة المحصورة، فما حكي عن صاحب الجواهر من استغرابه[٢] شمولها للشبهة المحصورة في غير محلّه، خصوصاً في قبال العمومات وإطلاق أدلّة التحريم حسبما فصّلناه.

كما أنّ ما حكي عن صاحب الهداية من دعوى انصراف تلك الأخبار إلى غير الشبهة المحصورة - مع تطرّق منعها - ممّا لا ينفع في المقام إذا كان مسبّباً عن أنس الأذهان؛ إذ ما من عموم أو إطلاق إلّا ولها أفراد خفيّة لا تستأنس أذهاننا بشمولها لها، ومن البيّن أنّ عدم شمولها لبعض أفراد الشبهة المحصورة أو جميعها كذلك، ورفع اليد عنها بمجرّده غير معهود من المحصّلين.

مع أنّه يرد عليه النقض بالقطيعة الكثيرة المشتبهة؛ فإنّ شمولها لها

---

(١) هداية المسترشدين: ٦١٠/٣.

(٢) في الأصل: «استقرابه».

ليس بعيداً عن الأذهان.

هكذا ذكره بعض الأفاضل[١].

فالأولى في وجه الاعتراض هو ما ذكرناه، لا ما ذكره من دعوى الانصراف.

ولكن قال بعض الأساتيذ[٢]: «إنّ الأولى في وجه الاعتراض أن يقال: إنّ تلك الأخبار مسوقة لبيان أحكام الشبهات من حيث كونها مشتبهة، ولا ينافي ذلك طروّ عنوان يوجب اختلاف حكمها باختلافه، ككون وجوب فعلها أو تركها مقدّمةً لفعل واجبٍ أو ترك حرامٍ»[٣]، ثمّ صرّح بتطرّق هذا الإشكال في جميع أخبار البراءة.

هذا، والتحقيق هو ما عرفت.

فتلخّص من جميع ما قرّرناه: أنّه لا مانع في اللغة من شمول أدلّة تحريم المحرّمات الواقعيّة للمعلوم بالإجمال. والعرف أيضاً لا يأباه بل يساعد عليه كما عرفت. وليس في حكم العقل أيضاً ما يخالف ذلك، بل قد عرفت أنّه مستقلّ في الحكم بكفاية العلم الإجمالي في تنجّز التكليف وتوجّه الخطاب بالاجتناب عن المعلوم بالإجمال بالفعل. وليس في الشرع أيضاً ما يدلّ على خلاف ذلك؛ إذ أقوى ما تمسّك به على جواز الارتكاب قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال»[٤]، وقوله أيضاً:

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٢٠-٢٢١.

(٢) حاجي ميرزا حبيب الله. [منه]

(٣) جواهر العقول (مخطوط): ٢٢١.

(٤) وسائل الشيعة: ٨٧/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

«كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام»[١]، وقد عرفت الحال فيهما، والله العالم بحقيقة الكلام، فتدبّر.

[٣٥٧] قوله: كذلك تدلّ على حرمة ذلك...[٢].

عدم صلاحية أخبار «الحلّ» للمنع عن الحرمة

أقول: مراده‌ﷺ: أنّ منطوق الخبرين المذكورين معارض بمفهومهما؛ حيث إنّهما يدلّان بحسب المنطوق على حلّيّة كلّ من المشتبهين بالمحصور، كما أنّهما يدلّان بحسب المفهوم على حرمة المعلوم بالإجمال بعد الغاية، أي بعد حصول العلم بالحرام، المفروض وجوده في المقام؛ ضرورة أنّ المعلوم بالإجمال أيضاً شيء علم حرمته، فإذا تحقّق التعارض بين المنطوق والمفهوم في الخبرين فوجب حينئذٍ التصرّف فيهما بحملهما على غير المحصور أو نحوه من وجوه الحمل.

هذا، وقد أورد عليه: بأنّ المعلوم بالإجمال في الشبهة المحصورة وإن كان يصدق عليه أنّه ممّا علم حرمته إلّا أنّه لا يعلم حرمته بعينه، وصريح تلك الأخبار كون المعرفة بعينه غاية للحلّيّة الظاهريّة، فما لم يعلم الحرام كذلك يكون حلالاً بمقتضى تلك الأخبار[٣].

وحاصله: أنّ غاية الحلّيّة الظاهريّة العلم التفصيلي بالحرام لا الأعمّ منه ومن العلم الإجمالي به، فلا وجه حينئذٍ لما ذكره المصنّفﷺ.

---

(١) الكافي، ٣١٣/٥، ب النوادر، ح ٤٠، وسائل الشيعة: ٨٩/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٠١/٢.

(٣) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٧٥.

وفيه: أنّ حمل العلم في تلك الأخبار على خصوص العلم التفصيلي بالحرام ممّا لا دليل عليه.

وقصوى ما يتخيّل كونه دليلاً وقرينة على إرادة العلم التفصيلي فيها هو لفظة «بعينه» في رواية مسعدة بن صدقة[1]، وسيأتي منه قدس سره[2] أنّ ذكر هذا القيد في تلك الرواية إنّما هو للتأكيد والاهتمام في اعتبار العلم؛ دفعاً لتوهّم وقوع الاشتباه في متعلّق العلم، فيصير المعنى: حتّى تعلم أنّ ذلك الشيء بعينه حرام، أي بنفسه حرام، لا أنّ العلم رفع بذلك الشيء باعتبار ما يجاوره أو يشارفه حسبما سيأتي بيانه، فلا يتّجه حينئذٍ ما ذكره المورد.

نعم، يتّجه ذلك بناءً على حمل لفظة «بعينه» على معناها الوصفي المراد منه التعيين، وكأنّ مرجع الضمير المضاف إليه هو الحرام، حتّى يكون المعنى: حتّى تعلم أنّ الشيء هو الحرام بعين الحرام أي حرام معيّن مشخّص.

هذا، ولكن المتبادر هو الأوّل، أي حمل «بعينه» على إرادة المعنى المرادف للنفي جيء به للتأكيد في اعتبار العلم، حسبما سيأتي منه قدس سره، وعليه فلا يتمّ ما ذكره المورِد.

---

(١) الكافي، ٣١٣/٥، ب النوادر، ح ٤٠، وسائل الشيعة: ٨٩/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٠١/٢.

[٣٥٨] قوله: فله ظهور فيما ذكر؛ حيث إنّ قوله: «بعينه» قيد للمعرفة...[١].

وضابط الفرق بين قوله: «حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» وبين قوله: «حتّى تعرف الحرام منه بعينه»

أقول: وضابط الفرق بين قوله: «حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»، وبين قوله: «حتّى تعرف الحرام منه بعينه» في عدم استفادة المعرفة الشخصيّة من الأوّل واستفادتها من الثاني: أنّ قيود الكلام في الحقيقة راجعة إلى الحكم المذكور فيه، فحينئذٍ إن كان الحكم الواقع فيه واحداً فلا إشكال في رجوع القيد إليه، وإن كان متعدّداً وكان القيد صالحاً لرجوعه إلى كلّ واحدٍ منهما فالمتعيّن رجوعه إلى الأقرب؛ لأولويّته بذلك عند الدوران.

ومن البيّن أنّ المذكور في الرواية الأُولى حكمان؛ أحدهما قوله: «تعلم» والآخر قوله: «أنّه حرام»، ومقتضى ما ذكرنا من أولويّة رجوع القيد إلى الأقرب، رجوع قوله:«بعينه» في هذه الرواية إلى الحكم الثاني، وذلك نظير قولك: «علمت أنّ زيداً قائم بعينه»؛ حيث إنّ لفظة «بعينه» فيه قيد للقيام لا العلم، فعلى هذا تكون هذه اللفظة في الرواية تأكيداً للحرام جيء بها للاهتمام.

كما أنّ المذكور في الرواية الثانية وأضرابها حكم واحد وهو قوله: «تعرف»، فيكون قوله: «بعينه» قيداً له، ولازم ذلك اعتبار المعرفة الشخصيّة المفقودة في أطراف الشبهة المحصورة.

هذا، ولكن عبارة المصنّف قاصرة عن إفادة ما ذكرناه.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٢/٢.

وقد حكي عن بعض المدقّقين بيان الفرق بينهما بأنّ: كلمة «أنّ» في قوله: «إنّه حرام» تؤول مع ما بعدها بالمصدر وهو الحرمة، وهي الغاية في الرواية الأُولى، وقوله:«بعينه» قيد لها، ولا ريب في حصولها في الشبهة المحصورة، بخلاف ما في الرواية الثانية؛ فإنّه قيد للحرام أو العلم، وعلى التقديرين يثبت اعتبار المعرفة الشخصيّة[1].

وهو حسن، إلّا أنّه في الرواية الأُولى لا يتمّ إلّا بعد إثبات وجوب رجوع القيد إلى الأقرب، فتلك المقدّمة محتاج إليها، هذا ما يقتضيه النظر الدقيق.

وأمّا ما يقتضيه النظر الأدقّ: فهو أنّه يمكن استفادة المعرفة الشخصيّة من جميع الأخبار المغيّاة حلّية الأشياء وحرمتها فيها بالعلم من غير أن يحتاج إلى التقييد بقوله:«بعينه»، فضلاً أن يكون الحكم الوارد فيها واحداً.

وبيان ذلك: أنّ العلم والمعرفة إذا أُضيف إلى المفرد دون الجملة كما في قولك: «علمت زيداً»، أريد منه أحد معنيين: أحدهما: أن يكون المراد منه تمييزه وتشخيصه بالإشارة الحسّيّة، وثانيهما: أن يكون المراد بـ«زيد» مثلاً وجوده أو شيئاً آخر من أوصافه حتّى يتصوّر فيه العلم الّذي هو الإذعان بثبوت شيء لشيء، والأوّل تصرّف في العلم والثاني تصرّف في المعلوم، والمتبادر من قولك: «فلان عرف أو علم بزيد» أنّه عرف شخصه من بين الأشخاص تفصيلاً.

---

(١) حكي عن بعض المدقّقين في جواهر العقول (مخطوط): ٢٢٢، ويُنظر قلائد الفرائد: ٤٢٢/١.

وكذا الحال في قوله: «حتّى تعلم الحرام منه»؛ لأنّ المراد بالحرام هنا هو العنوان المحكوم عليه بالحرمة من أفراد ذلك الشيء الّذي بعضه حرام وبعضه حلال كاللّحم ونحوه من الكلّيات المنقسمة إليهما، فكأنّه قال: «كلّ جنس لك حلال حتّى تعلم فرده الحرام وتميّزه من بين الأفراد الموجودة».

وعلى هذا فلا يحتاج الاستدلال بها إلى قوله: «بعينه» وإن كان لا يخلو عن تأييدٍ للمعنى الّذي استفدناه، من كونه تأكيداً للحرام، فالمعنى: «حتّى تعلم الحرام منه بشخصه».

فالاستدلال بكلا الحديثين بل بجميعها صحيح، وإن كانت صحيحة ابن سنان أظهر، لكنّهما ليستا ناصّتين في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، بل غاية الأمر العموم أو الإطلاق، فليتأمّل.

[٣٥٩] قوله: إلّا أنّ إبقاء الصحيحة على هذا الظهور يوجب المنافاة...[1].

أقول: وحاصله: أنّ لزوم التنافي والتناقض بين الإذن في ارتكاب أطراف الشبهة وبين أدلّة المنع عن العنوان المشتبه بينهما، مانع عقلي عن العمل بظاهر الصحيحة، بل يلزمه رفع الحكم عن المعلوم بالإجمال وهو مخالف للنصّ والإجماع.

بل مفاد تلك الأخبار أيضاً ثبوت الحرمة الواقعيّة للمعلوم بالإجمال؛

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٢/٢.

حيث إنّ الحرام في قوله: «كلّ شيء فيه حلال وحرام» يعمّ الحرام المردّد أيضاً.

مضافاً إلى أنّه يلزم القبح على الشارع لو رخّص المكلّف في المخالفة بتجويزه الارتكاب؛ لأنّه تفويت لمصلحة الواقع وإلقاء للمكلّف في المفسدة المقتضية للحرمة من غير عذرٍ، ونقض للغرض من جعل الحرمة الواقعيّة بمقتضى المفسدة الواقعيّة صوناً للمكلّف من الوقوع فيها.

وإلى ذلك ينظر ما قد يقال في الاستدلال على منع ارتكاب الشبهة المحصورة دفعةً أوتدريجاً: من أنّ الشارع لو جوّز الارتكاب دفعةً أو تدريجاً لزم عليه مخالفة الحكمة المقتضية للحرمة المودعة في الحرام الواقعيّ، وهو قبيح عقلاً لا يجوز صدوره منه تعالى.

هذا، ولكن قد يدفع التنافي بينهما بوجهين:

أحدهما: أنّه إنّما يلزم لو كان حكم العقل بوجوب امتثال ذلك العنوان المحرّم المستلزم لترك جميع أطراف الشبهة تنجيزيّاً غير قابل للتعليق بالتقييد في موضوعه، وأمّا إذا كان قابلاً للتعليق - كما هو الأقوى - فلا يلزم التنافي.

ومن البيّن أنّ حكم العقل بوجوب الاجتناب عن الحرام الواقعيّ المردّد بين أطراف الشبهة المحصورة يصلح تقييده بعدم ثبوت الرخصة من الشارع في ارتكابه عند الاشتباه.

وأمّا عند ثبوت الرخصة منه فلا حكم للعقل بوجوب الاجتناب حتّى يلزم فيه التنافي.

ولا مانع للشارع أن يرخّص المكلّف بارتكاب أطراف الشبهة إمّا من باب العفو الحتمي، أو التصويب في الموضوع - لعدم الإجماع على بطلانه فيه ــ، أو من باب تسهيل الأمر على المكلّف في مقام الاشتباه، نظير ارتفاع التكاليف الحرجيّة؛ فإنّ الظاهر ثبوت المصالح والمفاسد في مواردها المعبّر عنها بالأحكام الواقعيّة، ولكن قد ارتفع التكليف بها من باب التسهيل والإرفاق.

فلا مانع عقلاً من شمول الأخبار المذكورة لجواز ارتكاب جميع أطراف الشبهة حتّى يكون مفادها جواز المخالفة القطعيّة من غير أن يلزم التناقض والتنافي؛ وذلك لما ذكرنا أنّ موضوع حكم العقل بوجوب الاجتناب عن ذلك العنوان معلّق بعدم ثبوت الرخصة من الشارع وقد عرفت جوازها.

وبالجملة، كلّ ما تقول به في رفع التكاليف في موارد العسر والحرج نقول بمثله فيما نحن فيه حرفاً بحرف.

ولكن قد ناقش بعض الأساتيذ[1] في تلك الأخبار: بعدم صلاحيّتها لإثبات الرخصة؛ من جهة القصور في دلالتها؛ لأنّها وإن كانت بعمومها الأفرادي شاملة لجميع أطراف الشبهة المحصورة - من باب كونها أيضاً من جملة الأفراد، نظير شمول قوله تعالى: ﴿**فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ**﴾[2] لكلّ واحدٍ من الأُختين - إلّا أنّ إطلاقها

(١) هو المحقّق الميرزا حبيب الله الرشتي.

(٢) سورة النساء: ٣.

بالنسبة إلى الحالات العارضة لأحد الأطراف بعد ارتكاب الآخر ممنوع؛ لأنّه إذا ارتكب أحد المشتبهين بالشبهة المحصورة تحدث بالنسبة إلى ارتكاب الآخر صفة المخالفة القطعيّة، نظير عروض صفة الجمع لإحدى الأُختين بعد تزويج الأُخرى.

والحاصل: أنّ المسلّم هو عمومها الأفرادي، وأمّا عمومها الأحوالي فلا[1].

أقول: إنّه إن أراد من ذلك منع شمولها للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي بدعوى: سوقها لبيان حكم المشتبه من حيث إنّه مشتبه، فلا ينافي ذلك طروّ عنوان يوجب اختلاف حكمها بطروّ ذلك العنوان، ككون وجوب فعلها أو تركها مقدّمة لفعل واجبٍ أو ترك حرام.

ففيه: أنّ ذلك مسلّم في بعض عمومات البراءة كرواية الحجب والسعة والرفع؛ فإنّ الوضع والرفع والسعة وأمثالها من الأحكام معلّق في تلك الأخبار على الموضوع الموصوف بوصف الحجب وعدم العلم؛ لأنّ كلمة «ما» سواء كانت موصولة أو موصوفة، أريد منها الحكم أو الموضوع الموصوف بهما؛ لأنّهما إمّا صفتان أو صلتان.

ومن المقرّر في محلّه أنّ تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلّيّة، فتكون الرخصة وعدم الحرج في تلك الروايات معلّلة بالحَجب وعدم العلم، وهذه العلّة لو لم توجب انصراف الخطابات إلى تلك الجهة فلا أقلّ من كونها سبباً لإهمالها بالنسبة إلى الحالات العارضة للمشتبه من كونها مقدّمة

---

(١) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢٢٣.

لواجبٍ أو لحرامٍ، فتكون ساكتة عن بيان تلك الحالات.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ إطلاقها بالنسبة إلى أفراد المشتبه موضوعاً أو حكماً وإن كان مسلّماً بقواعد الإطلاقات إلّا أنّ إطلاقها بالنسبة إلى الحالات موهون بالقرينة المذكورة.

هذا، إنّما هو بالنسبة إلى الروايات المذكورة الّتي علّق الحكم فيها على الموضوع الموصوف بوصف الحجب وعدم العلم.

وأمّا بالنسبة إلى الروايات الأُخر من نحو قوله: «كلّ شيء..» وأضرابه، فما ذكره غير مسلّم؛ لأنّ الموضوع فيها غير موصوف بوصف الجهل وعدم العلم، فحينئذٍ لا مانع من التمسّك بإطلاقها بالنسبة إلى الحالات العارضة للمشتبه، أي الحالات الّتي كان الاشتباه سبباً لطروّها، ككونها مقدّمة لواجبٍ أو ترك حرامٍ؛ فإنّ تلك الحالات في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي من آثاره.

وبالجملة، فلا داعي لحمل تلك الأخبار الأخيرة على غير الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي بعد قضاء قواعد اللفظ العموم أو الإطلاق، وحينئذٍ يجوز التمسّك به؛ لعدم وجوب الموافقة القطعيّة وجواز المخالفة القطعيّة، إلّا أن يستفاد من تعليق الحكم فيها بالغاية أخذ الاشتباه وصفاً للموضوع، فحينئذٍ يكون الإشكال سارياً إلى جميع أخبار البراءة كما أفاده ﷺ، فتأمّل.

وإن أراد منع إطلاقها الأحوالي بعد تسليم شمولها للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي بحسب الأفراد.

ففيه: منع واضح؛ لما قرّر في باب المطلق والمقيّد من أنّ الجهة المهملة إذا كانت ملازمة لمصبّ الخطاب أو عمومه ملازمة دائميّة أو غالبيّة، كان الإهمال من تلك الجهة مرتفعاً بعموم الخطاب وإطلاقه؛ ولذا حكمنا بجواز الصلاة خلف الجُنب عند الجهل بها، وعفو دم نجس العين من جهة كونه من أجزاء غير مأكول اللحم، مع أنّ الرواية الدالّة على صحّة الصلاة خلف اليهودي في حقّ من اعتقده شيعيّاً[1]، وعمومات عفو دون الدرهم[2] مسوقة لبيان حال اليهودي والدم من حيث كونه يهوديّاً ودماً، ومهملة بالنسبة إلى جهة الجنابة وكونه من أجزاء غير المأكول؛ وليس ذلك إلّا من جهة الملازمة بين الجهتين: إمّا من جهة عدم غسل اليهودي أو عدم صحّته لفقد قصد القربة في حقّه، وكذا بين الدمويّة وكونه من أجزاء غير المأكول في نجس العين.

وقد ذكرنا هناك لكلّ واحدٍ من مصبّ الخطاب وعمومه وللملازمة الغالبيّة والدائميّة أمثلة كثيرة، وسمّينا الحكم المستفاد منها بلوازم الخطاب المعدودة من الظواهر اللفظيّة المعتبرة عند الكلّ أو الجلّ من باب الظنّ الخاصّ.

ومن البيّن أنّ من اللوازم العقليّة أو العاديّة دائميّةً أو غالبية لشمول أخبار البراءة للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي بالواجب أو الحرام ولو على سبيل العموم البدلي، كون كلّ من المشتبهين فعلاً أو تركاً مقدّمةً

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٤٠٥/١، ب الجماعة وفضلها، ح ١٢٠١.

(٢) وسائل الشيعة: ٤٢٩/٣، ب ٢٠ من أبواب النجاسات.

لواجبٍ أو حرامٍ، كما أنّ من لوازم شمولها على سبيل الاستغراق وجواز ارتكاب كلّ منهما مستغرقاً جواز المخالفة القطعيّة.

وحينئذٍ فيجوز التمسّك بإطلاقها ورفع الإهمال عن الحالات العارضة لهما. ولازم ذلك عدم وجوب الموافقة القطعيّة، بل وجواز المخالفة القطعيّة.

فظهر أنّ أكثر أخبار البراءة صالحة لإثبات الرخصة، وحاكمة على حكم العقل بوجوب الموافقة وحرمة المخالفة، من غير لزوم منافاة بينهما وقصور في دلالتها.

مضافاً إلى إمكان استفادة الرخصة من الأخبار المستفيضة الخاصّة الواردة في موارد العلم الإجمالي.

ومع ذلك كلّه فالعجب ممّا حكي عن بعض المدقّقين، فإنّه - بعد تسليم صلاحيّة حكم العقل للتعليق - قد ردّ أخبار البراءة: بأنّ العرف بعد ملاحظة حكم العقل بوجوب الموافقة وحرمة المخالفة لا يفهم من الغايات المذكورة فيها أزيد من العلم الإجمالي[1]، وهو كما ترى.

وثانيهما: على تقدير عدم جواز التعليق في حكم العقل نقول: إنّ المنافاة بينهما إنّما تتحقّق لو قلنا بأنّ مفاد تلك الأخبار إباحة المشتبه في الواقع، بأن تكون الصحيحة ونظائرها مسوقة لبيان الحكم الواقعيّ للمشتبه؛ فإنّه حينئذ يوجب التصويب الباطل بالنصّ والإجماع.

---

(١) حكي في جواهر العقول (مخطوط): ٢٢٣-٢٢٤.

وأمّا لو قلنا بأنّها مسوقة لبيان الحكم الظاهريّ وأنّه مع عدم علم المكلّف بالحرام تفصيلاً يكون معذوراً في ارتكاب الحرام الواقعيّ ولا يعاقب على ذلك، فلا يلزم منافاة بينهما أصلاً؛ ضرورة أنّ قوله: «اجتنب عن الخمر» مثلاً إنّما يدلّ على حرمة الخمر في الواقع، والحرمة الواقعيّة غير ملازمة لترتّب العقاب على مخالفتها بالاتّفاق.

فإن قلت: إنّه بناءً على ما ذكرت يلزم اجتماع الأمر والنهي الموجب للتناقض؛ فإنّ الحكم بالحلّ والحرمة على موضوع واحد تناقض بيّن.

قلت: إنّ ذلك إنّما يتّجه لو قلنا بأنّ الشارع حكم بإباحته، وليس كذلك، بل غاية ما دلّت عليه الأخبار هو عدم المؤاخذة والعقاب على المخالفة.

والتعبير عنه بالحلال إنّما هو من باب المسامحة والتوسّع وليس حكماً شرعياً ليلزم التناقض.

ولو سلّم ذلك فهو إنّما يتّجه مع اتّحاد طرف الحكمين، وأمّا مع تغايرهما - كما في المقام؛ حيث إنّ الحكم بالحرمة إنّما هو بحسب الواقع كما أنّ الحكم بالإباحة إنّما هو بحسب الظاهر - فلا تناقض.

فإن قلت: إنّ مجرّد تغايرهما من حيث الواقعيّة والظاهريّة لا يوجب تعدّد الموضوع؛ فإنّ الموضوع على كلّ حالٍ هو الخمر مثلاً، واختلاف جهتي الواقعيّة والظاهريّة إنّما هو باعتبار اختلاف حال المكلّف بالعلم والجهل، وهذا الاختلاف كيف يؤثّر في تغيير الموضوع الخارجي الّذي [هو] أجنبيّ عن المكلّف؟!

قلت: مع أنّ مقتضى ما ذكر إبطال أدلّة الطرق الشرعيّة من الأدلّة والأمارات والأُصول؛ حيث إنّ مؤدّاها قد يخالف الواقع.

نقول: إنّا قد حقّقنا في أوّل المبحث[1] أنّ موضوع الأدلّة مغاير لموضوع الأُصول، وأنّ الجهل مأخوذ في الثاني دون الأوّل؛ ولذا حكم المصنّف بحكومة الأدلّة على الأُصول حسبما عرفت مفصّلاً.

مضافاً إلى أنّ ما ذكره من الإشكال يأتي في الشبهة البدويّة الّتي عرفت اتّفاق الأُصوليّين والأخباريّين على جريان البراءة في الموضوعيّة منها؛ فإنّه يمكن أن يقال في الإناء المشكوك كونه خمراً أو خلّاً: إنّ حكم الشارع بإباحته - لو فرض كونه خمراً في الواقع - بحسب الواقع فيلزم التصويب، وإن كان بحسب الظاهر فيلزم التناقض، بل الإشكال المذكور جارٍ في الشبهة الغير المحصورة أيضاً.

وبالجملة، نحن نقول: إنّ للشارع المشرّع للأحكام رفع المؤاخذة والعقاب عن الحرام الواقعيّ الغير المعلوم للمكلّف تفصيلاً ولا مانع عنه عقلاً، وقد ورد التصريح عنه في تلك الأخبار، ولا داعي لفتح باب التأويل فيها بتخصيصها بالشبهات البدويّة أو بالشبهة الغير المحصورة لبعض الوجوه والاعتبارات الّتي بمنزلة الاجتهاد في مقابل النصّ، سيّما مع انتقاضه بما ورد في الشرع كثيراً من جعل الطرق المؤدّية إلى خلاف الواقع كثيراً من الأدلّة والأمارات والأُصول في الأحكام والموضوعات، ومن الحكم بما يلزم منه المخالفة للعلم الإجمالي بل للعلم التفصيلي

---

(١) تقدّم في الجزء الأوّل، تعليقة رقم ١٤.

كما سبقت الإشارة إلى بعضها وستأتي الإشارة إلى بعضها الآخر في كلام المصنّف.

بل ترجع المناقشة المذكورة في الخبرين إلى ما ذكره ابن قبة[١] في استحالة التعبّد بخبر الواحد من أنّه يوجب تحليل الحرام وتحريم الحلال[٢].

والعجب من المصنّف حيث التزم هنا في الشبهة الموضوعيّة بما هو نظير مقالة ابن قبّة في التعبّد بالخبر مع أنّه رحمه الله ردّها هناك بما يقرب بعض ما ذكرناه في المقام، فتأمّل.

قبح جعل الحكم الظاهري مع علم المكلّف بمخالفته للحكم الواقعي

[٣٦٠] قوله: قلت: الحكم الظاهريّ لا يقدح...[٣].

أقول: وحاصله: أنّ جعل الحكم الظاهريّ وإن خالف الحكم الواقعيّ إنّما يحسن في موضع العذر للمكلّف المعذور لا مطلقاً، كالجاهل بالحكم الواقعيّ وكما في محلّ التقية وغيرها من أنواع الضرورة.

وأمّا في غير موضع العذر فجعل الحكم الظاهريّ المخالف للحكم الواقعيّ دائماً أو أحياناً قبيح عقلاً، والعلم الإجمالي أو كون العلم إجماليّاً مع تمكّن المكلّف من الامتثال لا يعدّ عذراً في نظر العقل، ولذا يستقلّ في الحكم بكفايته في توجّه الخطاب، فلا يصحّ عقلاً أن يجعل له نظير ما جعل

---

(١) وهو: أبو جعفر، محمّد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي، من متكلّمي الإمامية، وكان معتزلياً ثمّ تبصّر. يُنظر رجال النجاشي: ٣٧٥، رقم ١٠٢٣.

(٢) يُنظر: معارج الأُصول: ٢٠٣-٢٠٥، فرائد الأُصول: ١٠٥/١.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٠٣/٢.

للجاهل، خصوصاً مع إدّائه إلى دوام مخالفة الواقع.

هذا، مع أنّ جعل الحكم الظاهريّ خلاف الأصل، ولا يكفي في التزامه مجرّد الاحتمال ولا في وقوعه الإمكان على فرض تسليمه، وإنّما خرجنا عن الأصل والتزمنا في الجاهل لدليله ولا دليل عليه هنا عدا ما عرفت من الخبرين، وقد عرفت الحال فيهما، فتبقى أدلّة الواقع المعتضدة بحكم العقل المستقلّ سليمة عمّا يوجب الخروج عنها.

[٣٦١] قوله: على الوجهين في الطرق الظاهريّة...[1].

أقول: ومراده من الوجهين هو جعل الطرق الشرعية إمّا من باب السببيّة والموضوعيّة أو من باب الطريقيّة والمرآتيّة.

جعل الحكم الظاهريّ يتصوّر على وجهين

وتوضيح ذلك: أنّه قد مرّ[2] في أوّل مباحث الظنّ في مقام ردّ ابن قبّة أنّ جعل الحكم الظاهريّ يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يكون ذلك من باب مجرّد الكشف عن الواقع كشفاً ظنّيّاً، فلا يلاحظ فيه إلّا الإيصال إلى الواقع من دون أن يكون في سلوكه مصلحة وراء مصلحة الواقع، وذلك كما لو أمر المولى عبده عند تحيّره في طريق بغداد بسؤال الأعرابي عن الطريق بحيث لا يلاحظ فيه إلّا كونه موصلاً إلى الواقع دائماً أو غالباً.

وثانيهما: أن يكون ذلك لمدخليّة سلوك الأمارة في مصلحة العمل بها

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٣/٢.

(٢) يُنظر فرائد الأُصول: ١٠٨/١-١٠٩.

وإن كانت مخالفة للواقع، بمعنى: أنّ في سلوكها مصلحة مساوية لمصلحة الواقع أو أرجح منها، وتفصيل ذلك موكول إلى محلّه، فتدبّر.

[٣٦٢] قوله: وأمّا مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل...[1].

أقول: وحاصله: أنّه في صورة علم المكلّف ولو إجمالاً بكون الفعل حراماً في الواقع لا يصحّ من الشارع الترخيص في ارتكابه؛ لمنافاته لحكمة الشارع؛ لكونه تفويتاً لمصلحة الترك على المكلّف أو إيقاعاً له في مفسدة الفعل وكلاهما قبيحان.

مع كونه نقضاً للغرض من جعل الحرمة الواقعيّة.

مع أنّ المعصية ومخالفة التكليف الفعلي الناشئ عن العلم بالحكم الواقعيّ وموضوعه ولو إجمالاً من غير عذرٍ وضرورة قبيح عقلاً، ومن المستحيل على الشارع أن يأذن للمكلّف في القبيح العقلي الّذي لم يطرأه جهة محسّنة له أو رافعة لقبحه.

ولا يتفاوت الحال في قبحه عند العقل بين صدور هذا الإذن بعنوان كونه إذناً في المخالفة أو بعنوان جعل حكم ظاهريّ مخالف للحكم الواقعيّ.

وذلك لأنّ العنوان في الحكم الظاهريّ إنّما هو من باب كونه بدلاً اضطراريّاً للواقع، والبدل الاضطراري إنّما تصحّ بدليّته عند تعذّر المبدل، والمفروض عدم تعذّره في حقّ العالم بالإجمال؛ لمكان علمه وانكشاف

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٣/٢.

الواقع له على وجهٍ يتمكّن من الخروج عن عهدته، وبعد فرض العلم بالواقع لا حاجة إلى جعل طريق ظاهريّ يقوم مقامه، ولذا كان ترخيص الارتكاب إذناً له في المخالفة القبيحة، فيقبح صدوره من الشارع الحكيم.

[٣٦٣] قوله: فإن منع في هذه الصورة...[١].

وجوب الاحتياط فيما لا يرتكب إلّا تدريجاً أيضاً

أقول: وقد أُورد عليه: بأنّ المنع على الوجه المزبور يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يكون الممنوع هو مفهوم «أحدهما»، بأن يتعلّق المنع بإيجاد الطبيعة الموجودة فيهما نظير تعلّق المنع بالقدر المشترك بين الفردين.

ومقتضى ذلك حينئذٍ عدم جواز ارتكاب شيء منهما؛ ضرورة أنّه بإيجاد فردٍ تصدق المخالفة؛ لوضوح أنّ الطبيعة المنهيّة ولو كانت انتزاعيّة تتحقّق بإيجاد فردٍ منها، إلّا أنّه كما ترى لا ربط له بالمقام.

وثانيهما: أن يكون الممنوع خصوص مصداق «أحدهما»، بأن لا يكون متعلّق المنع الطبيعة المنتزعة، بل خصوص فرد منها لا بعينه.

وهذا وإن اقتضى عدم جواز ارتكاب الثاني بعد ارتكاب الأوّل إلّا أنّ كون المقام من ذلك القبيل ممنوع؛ لعدم وجود مثل ذلك الخطاب في المقام على الفرض، بل الموجود هو قوله: «اجتنب عن الخمر» الّذي تنجّز التكليف به أوّل الكلام[٢].

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٥/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٧٦.

وفيه: أنّا نختار الشقّ الثاني والخطاب الموجود في المقام هو قوله: «اجتنب عن الخمر»، وقد عرفت شموله لجميع أفراد الخمر، سواء كانت معلومة بالتفصيل أو بالإجمال حسبما أوضحناه، ولا نطيل الكلام بالإعادة.

[٣٦٤] قوله: والمسلّم منه ما إذا لم يسبق التكليف بمعيّنٍ...[١].

أقول: يعني أنّ التخيير الاستمراري إنّما يجوز في الواقعتين خاصّة، وتعدّد الواقعة إنّما يكون فيما لم يسبق التكليف المعيّن، بأن يكون التخيير بين الفعل والترك وكانت الشبهة بدويّة، بأن لا يكون متعلّق التكليف معلوماً في خطاب الشارع، أو سبق التكليف بالفعل، بأن يكون التخيير بين الفعلين على معنى كون الشبهة وجوبية كالظهر والجمعة مثلاً؛ فإنّ كلّ واحدٍ من المشتبهين واقعة مستقلّة؛ لأنّه لو ترك الظهر كان فعل الجمعة بدلاً عنه وبالعكس، وكذا البدويّة؛ فإنّ كلّ واحدٍ من أطرافها واقعة مستقلّة[٢].

وأمّا إذا كانت الشبهة مقرونة بالعلم الإجمالي وكانت تحريميّة، وذلك

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٥/٢.

(٢) ويحتمل التعميم في قوله: «إذا لم يسبق...» إلى آخره، بأن يكون مراده عدم سبق التكليف بمعيّنٍ، سواء لم يكن تكليف أصلاً ككون الشبهة بدويّة، أو كان ولم يكن معيناً ومميّزاً، بأن يكون من الدوران بين المحذورين؛ فإنّ شيئاً من الوجوب والحرمة لم يكن معيّناً، والواقعة فيه أيضاً متعدّدة يمكن أن يحكم فيه أيضاً بالتخيير الاستمراري، فتأمّل. [منه]

بأن كان متعلّق التكليف في خطاب الشارع معلوماً وهو الخمر بخصوصه، لكن الاشتباه عرض من جهة الاختلاط كما فيما نحن فيه، فالتخيير حينئذٍ لا معنى له؛ ضرورة عدم معقوليّة كون المتروك قهراً في زمان الإتيان بالآخر بدلاً عن المأتيّ به على تقدير حرمته؛ إذ ليست الواقعة في الشبهات التحريميّة متعدّدة بمقتضى ما عرفت من الميزان.

نعم، كان عليه﵀ استثناء بعض صور التحريميّة؛ لجواز فرض التعدّد فيها أيضاً، كما لو فرض شرب نصف أحد الإناءين ثمّ شرب نصف الآخر أو تمامه؛ فإنّ الباقي بعد شرب النصف الأوّل بدل عن الحرام الواقعيّ، كما أنّ الباقي من ذلك النصف بدل عنه إذا شرب الآخر نصفاً أو تماماً.

ولعلّ إهماله﵀ لتلك الصورة من جهة حصول الغرض بدونه أيضاً، وهو منع دعوى الخصم كلّيّة؛ حيث يدّعي تعدّد الواقعة في جميع الشبهات التحريميّة، وإن كان ذلك لا يثبت مدّعاه وهو المنع كلّيّة.

هذا مجمل الكلام.

الوجوه المتصوَرة في التخيير

وأمّا تفصيله فنقول: إنّ التخيير يتصوّر على وجوهٍ؛ لأنّه إمّا أن يكون بين الفعلين، أو بين التركين، أو بين الفعل والترك.

وعلى التقادير الثلاثة: إمّا أن يكون بدويّاً، أو استمرارياً.

وعلى التقادير الستّة: إمّا أن يكون مسبوقاً بالتكليف المعيّن، أم لا.

وعلى التقادير: إمّا أن يكون التخيير ظاهريّاً، أو واقعيّاً.

أمّا التخيير الواقعيّ بأقسامه الاثنى عشر فلا ينتقض به المقام؛ لعدم

ارتباط له به؛ ضرورة عدم استلزامه المخالفة للعلم الإجمالي أصلاً.

وكذا التخيير الظاهريّ البدوي بأقسامه الستّة.

فانحصر مورد النقض في التخيير الظاهريّ الاستمراري، فالمسلّم منه ما إذا كان التخيير بين الفعلين مطلقاً، كما في التخيير بين الظهر والجمعة، أو بين القصر والإتمام؛ فإنّه يمكن أن يكون فعل كلّ منهما بدلاً عن الآخر المتروك لو فرض كونه هو الواجب مثلاً، وكذا بين المختلفين فيما لم يسبق بالتكليف المعيّن، كما فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة احتمالاً أو قولاً كالمجتهدين أو الخبرين.

وأمّا لو سبق بالتكليف المعيّن - كالمقام؛ حيث إنّ التكليف بالمعيّن ثابت جزماً؛ إذ نعلم أنّ الخمر بخصوصه حرام لكن حصل الاشتباه من جهة اختلاطه بالحلال مثلاً - فالتخيير فيه غير مسلّم؛ فإنّ ترك الحلال من حيث إنّه ترك له كيف يعقل جعله بدلاً عن ترك الحرام المفروض ارتكابه؟! وذلك لأنّ ترك الحلال من حيث إنّه ترك عدم محض، والعدم المحض لا يعقل كونه بدلاً عن المأتيّ به على تقدير حرمته.

ومنه يظهر عدم تسليم التخيير الاستمراري فيما كان بين التركين وإن لم يسبق بالتكليف المعيّن، بناءً على إمكان التخيير بينهما، وإلّا فالمحكي عن الشهيد﵀ في القواعد عدم إمكان التخيير بينهما؛ نظراً إلى أنّ المنع فيه راجع إلى المنع من إيجاد مفهوم «أحدهما»، ومقتضى المنع عن إيجاد القدر المشترك عدم جواز إيجاد شيء منهما؛ ضرورة تحقّق القدر المشترك بإيجاد

فردٍ منه، فلا يعقل التخيير حينئذٍ بين التركين[١].

وإن كان لا يخلو عن نظرٍ؛ لإمكان أن يكون متعلّق المنع خصوص كلّ فردٍ على البدل، أي مصداق «أحدهما»، لا مفهومه، فيتصوّر التخيير حينئذٍ، وإن كان الاستمراري منه غير مسلّم.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ منع استمراريّة التخيير في هذين القسمين مع تسليمه في القسمين الأوّلين حسبما عرفت تحكّم ظاهر، وفرق بين المتساويين بلا فارق، سيّما مع اشتراكهما في المخالفة للعلم الإجمالي.

ومجرّد عدم السبق بالتكليف المعيّن وكون المشكوك مردّداً بين الفعلين لا يصحّح المخالفة القطعيّة فيهما بعد الاعتراف على قبح المخالفة القطعية عقلاً كما لا يخفى.

ودعوى: أنّ الحرمة فيما لم يسبق بالتكليف المعيّن غير معلومة فلا يلزم المخالفة، بخلاف ما لو سبق بالتكليف به.

مدفوعة: بأنّ الحرمة وإن كانت غير معلومة إلّا أنّ مخالفة التكليف الإلزامي الواقعيّ الموجود في المقام بالفعل أو الترك ممّا لا يمكن إنكارها، فيشترك مع المقام في المخالفة للعلم الإجمالي، هكذا قيل[٢]، فتأمّل.

---

(١) يُنظر القواعد والفوائد: ١/١٩٠، قاعدة ٥٤، وحكي عنه في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٧٦.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٧٧.

جواب توهّم وجود المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي في الشرعيّات

[٣٦٥] قوله: وأمّا الحاكم فوظيفته أخذ ما يستحقّه المحكوم له...[1].

أقول: والوجه في ذلك: أنّ عموم «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» يقتضي لزوم العمل بكلّ ما يصدق عليه أنّه إقرار، والإقرار ممّا يقتضي ملكيّة المقرّ به للمقرّ له، فوجب العمل به مهما أمكن، وقد صدر من العاقل في المثال المفروض إقراران في مال شخصي لزيدٍ وعمرو، وهذا المال بمقتضى إقراره الأوّل صار مستحقّاً لزيدٍ ويستحيل أن يكون مع ذلك مستحقّاً لعمرو أيضاً، فينهض ذلك قرينة على إرادته الإقرار بقيمة المال وإن ذكر في العبارة عينه.

أو يقال: إنّ أفراد العامّ متساوي النسبة إلى العامّ فيجب العمل بالجميع بإجراء حكم العامّ عليه بقدر الإمكان ولو في بعض الوجوه، وهذان الإقراران فردان من عموم «إقرار العقلاء...» إلى آخره، والعمل بهما معاً في عين المال وإن كان لا يمكن إلّا أنّه في العين والقيمة ممكن، فيجب إنفاذ الأوّل في العين وإنفاذ الثاني في القيمة عملاً بالعموم.

وتخصيص العين بزيد لسبق الإقرار له على الإقرار لعمرو، فلا يبقى له محلّ إلّا القيمة، فالأخذ بكلٍّ منهما أخذ للمال بالحقّ، وتصرّف كلّ من زيد وعمرو فيما يصل إليه تصرّف في ملكه عملاً بمقتضى الإقرار، فلا مخالفة في شيء من ذلك لعلمٍ تفصيلي ولا الإجمالي.

ويمكن أن يكون الوجه في العدول إلى القيمة بالنسبة إلى المقرّ له الثاني هو ما ذكره المشهور من أنّ المقرّ باعتبار إقراره العين للأوّل فقد

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٧/٢.

حال بينها وبين المقرّ له الثاني فيلزم عليه القيمة؛ لكونها بدل الحيلولة كما في المتلف.

هذا كلّه مبنيٌّ على ما هو المشهور من اعتبار الإقرار بعد الإقرار، فيلزم المقرّ بالقيمة للمقرّ له الثاني؛ جمعاً بين مقتضي الإقرارين.

وأمّا على مذهب الشيخ[١] - على ما حكي[٢] عنه - من كون الإقرار بعد الإقرار لغواً؛ من حيث إنّ مقتضاه تملّك نفس المقرّ به بالنسبة إلى الثاني، وإعماله بالنسبة إليه غير ممكن؛ من حيث نفيه للإقرار الأوّل وهو فرع اعتبار الإقرار الثاني وهو غير ممكن، فلا دخل له بالمقام، فتأمّل.

ومن هنا يظهر وجه عدم المخالفة في الثالث للآخذ لما في يد زيد وما في يد عمرو بابتياعٍ أو استعارة أو نحو ذلك وتصرّفه فيهما معاً؛ فإنّه على الأوّل تصرّف في ملكه، وعلى الثاني تصرّف في مال الغير بإذن صاحبه.

كما ظهر الوجه في المثال الثالث؛ فإنّ لفظة «بل» فيه إمّا عاطفة مفيدة للتشريك في الإقرار فينحلّ الكلام إلى أقارير ثلاث ينفذ أوّلها في العين والآخران في قيمتين لأحد الوجهين المتقدّمين، أو للإضراب فتفيد نفي الحكم عن السابق وإثباته للّاحق فيلغى نفيه؛ لكونه إنكاراً بعد الإقرار، ويؤخذ بإثباته فيكون إقراراً آخر ولا محلّ له إلّا القيمة فيحمل عليها لأحد

---

(١) لم نجد هذا القول في كلمات الشيخ إلّا في المبسوط: ٢٧٣/٨، ولكنّه في غير هذا الموضع تردّد في المسألة (المبسوط: ٢٧٩/٨و٢٨٢) أو أفتى بما يوافق المشهور من تسليم العين للأوّل والغرم للثاني. المبسوط: ١٧/٣و٢٣، ١٥٠/٤.

(٢) وسيلة الوسائل: ٢١٧، بحرالفرائد: ٢٠١/١.

الوجهين أيضاً، فلا مخالفة فيه أيضاً للعلم التفصيلي ولا العلم الإجمالي.

هذا كلّه بناءً على كون الإقرار من الأسباب المقتضية للملكيّة الواقعيّة كالبيع والصلح ونحوهما.

وأمّا على القول بعدم كونه كذلك فإن كان المراد لزوم المخالفة بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من المقرّ لهما بالعين فهو خارج عن محلّ الكلام إذ الكلام إنّما هو في المكلّف الواحد؛ فإنّ المتعدّد تكون الشبهة بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من أفراده بدويّة كما في واجدي المني في الثوب المشترك.

وإن كان المراد بالنسبة إلى الحاكم فهو باطل؛ لأنّ للحاكم وظيفتين: وظيفة بالنسبة إلى نفسه، ووظيفة بالنسبة إلى غيره، فبالنظر إلى الأُولى لا يجوز له المخالفة، وبالنظر إلى الثانية لا مانع عنها، كما إذا أفتى لكلٍّ من واجدي المني بدخول المسجد ونحوه.

وإن كان المراد لزومها بالنسبة إلى الثالث فيمنع جواز ذلك؛ إذ المسألة ليست إجماعيّة، مع أنّه حينئذٍ من قبيل المخالفة للعلم التفصيلي فلا يتمّ به النقض، ولو سلّم فإنّما هي من جهة قاعدةٍ أُخرى أشار إليها المصنّف.

وكذا ظهر ممّا ذكرنا وجه عدم المخالفة للعلم الإجمالي في المثال الأخير؛ حيث إنّه لمّا انجرّ أمر المتبايعين المتنازعين في الثمن والمثمن إلى التحالف، وحلف كلّ منهما يقتضي وقوع العقد على ما وقع عليه الحلف، ولا يمكن العمل بهما معاً، والترجيح بلا مرجّح غير جائز، ولا بدّ من رفع التنازع، فلا مناص له إلّا الحكم بانفساخ العقد فهو انفساخ من الشارع، ولازمه عود كلّ من المبيع والثمن إلى مالكه الأوّل، فتصرّف البائع فيما عاد إليه وتصرّف

المشتري أيضاً فيما عاد إليه أيضاً تصرّف في ملكه، وليس فيه مخالفة لعلمٍ تفصيلي ولا إجمالي، فتدبّر.

[٣٦٦] قوله: وأمّا مسألة الصلح فالحكم فيها تعبّدي...[1].

أقول: ولا يخفى عليك: أنّ ما ذكره المصنّف إلى هنا من دفع النقض الوارد على قاعدة حرمة مخالفة العلم الإجمالي بالموارد المذكورة إنّما هو مرجعه إلى منع صغرى مخالفة العلم الإجمالي في الأمثلة المتقدّمة.

وأمّا ما أجاب به عن النقض بمسألة الصلح مرجعه إلى منع كبرى المخالفة.

وبيان ذلك: أنّك قد عرفت أنّ العلم الإجمالي إنّما لا يجوز مخالفته ويقبح إذن الشارع في مخالفته حيث أوجب تنجّز التكليف وتوجّه الخطاب بالاجتناب بالفعل، وإنّما يكون كذلك حيث أمكن العمل به بإمكان الامتثال إذا كان في الموضوع، ولا ريب أنّ الخطاب بالاجتناب بالفعل في المسألتين المذكورتين ونظائرهما ممّا لا يمكن العمل به، فلا ضير في مخالفة العلم الإجمالي فيهما، كما لا قبح في الإذن فيهما أيضاً.

ولا يتوهّم: أنّ التصرّف في أحد النصفين في المسألتين تصرّف في مال الغير.

لأنّا نقول: إنّ حكم الحاكم لمّا كان رفعاً لذات البين فحكمه بالتنصيف يجري مجرى الصلح فهو صلح إلزامي من الشارع.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٨/٢.

وبعبارةٍ أُخرى: صلح قهري بين المالكين، ولا ريب أنّ الصلح من النواقل المملّكة، فالنصف الصائر إلى أحد المترافعين الّذي ليس له ذلك في الواقع صار ملكاً له في الظاهر بمقتضى هذا الصلح، غاية الأمر كونه ملكاً ظاهريّاً، فتصرّفه فيه تصرّف في ملكه ويجوز له سائر التصرّفات الناقلة وغيرها.

وعلى هذا القياس كلّ ما يرد عليك من الأمثلة ممّا توهّم كونه نقضاً للقاعدة؛ فإنّ الضابط في منع الجميع أحد الأمرين: إمّا من منع صغرى المخالفة للعلم الإجمالي كما في الأمثلة المتقدّمة، أو منع كبراها كما في هاتين المسألتين حسبما بيّنّاه، فتأمّل.

[٣٦٧] قوله: فلا بدّ من التوجيه في جميع ما يوهِم جواز المخالفة...[1].

أقول: منها: المال المختلط بالحرام؛ حيث حكموا فيه بأنّ الخمس مطهّر له ومحلّل له فيما لو علم أنّ الحرام فيه يكون بمقدار الخمس أو زيادة عليه.

ومنها: ما ورد من حلّيّة المال المختلط بالمال الربوي فيما لم يعلم صاحبه، كما في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: في رجلٍ قال: إنّي ورثت مالاً وقد علمت أنّ صاحبه الّذي ورثت منه قد كان يربي وقد اعترف به، وأستيقن ذلك وليس يطيب لي - إلى قوله: - وقد سألت الفقهاء من أهل العراق وأهل الحجاز، فقالوا: لا يحلّ أكله من أجل ما فيه، فقال أبو

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٨/٢.

جعفر عليه السلام: «**إن كنت تعلم بأنّ فيه مالاً معروفاً رباً وتعرف أهله فخذ رأس مالك وردّ ما سوى ذلك، وإن كان مختلطاً فكله هنيئاً؛ فإنّ المال مالك، واجتنب ما كان يصنع صاحبه**»[1] الخبر، ونحوه غيره.

بل مثل هذا الخبر أقوى دليل على جواز ارتكاب المشتبهين؛ فإنّ مورده عين مورد الشبهة المحصورة.

وقد يذبّ عن الأوّل: بإمكان أن يكون إخراج الخمس من الأسباب المملّكة كالبيع والصلح ونحوهما، ولذا لو ظهر صاحب المال بعد إخراج الخمس لا يجب ردّه إليه وليس له سلطنة على أخذ ماله عنه.

وعن الثاني: بإمكان أن يكون من قبيل مجهول المالك فصار ملكاً للإمام عليه السلام، فأذن له بالتصرّف، أو ملكه أو ملكاً للفقراء وكان الوارث منهم.

ولكن قد يدفع الأوّل: بمنع كون إخراج الخمس من الأسباب المملّكة؛ ضرورة أنّها معدودة محصورة وليس إخراج الخمس منها.

كما يدفع الثاني: بأنّه إنّما يتّجه لو كان المراد بقوله عليه السلام: «فكُله هنيئاً..» الإذن والترخيص من قِبله عليه السلام، ولكنّه خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر منه بيان الفتوى والحكم من قبل الله تعالى، كما يشهد له السياق وقوله عليه السلام: «فإنّ المال مالك...». مضافاً إلى ما هو الظاهر من وظيفته من بيان الأحكام، بل الظاهر من حال السائل؛ حيث إنّه في مقام استعلام الحكم الشرعي لتلك الواقعة كما لا يخفى، فتأمّل.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢٩/١٨، ب ٥ من أبواب الربا، ح ٣.

[٣٦٨] قوله: فالظاهر أنّه قصد غير هذه الصورة...[١].

أقول: يعني أنّ من قال بجواز الارتكاب لكلا المشتبهين إنّما قصد غير صورة التوصّل إلى الحرام؛ فإنّ حرمة الارتكاب في هذه الصورة ممّا لا مجال لإنكاره؛ لتحقّق قصد العصيان مع ارتكاب الحرام الواقعيّ، فيكون حاله كحال من ارتكب الحرام المعلوم حرمته تفصيلاً بقصد العصيان.

بل الأقوى أنّه لا يجوز له ارتكاب شيء منهما حينئذٍ لتحقّق قصد العصيان المقارن لبعض مقدّماته حسبما حقّقناه في مبحث القطع.

هذا، وحُكي عن بعض الأساتيذ أنّ ما ذكر إنّما يتّجه لو قلنا بعدم جواز الحيل الشرعيّة في الأحكام، وإلّا فالفرق بين الصورتين غير واضح، أو قلنا على تقدير جوازها باستثناء صورةٍ استثناها جماعة من محقّقي الأصحاب، وهو ما كانت الحيل المذكورة منافية لحكمة تشريع ذلك الحكم، كاختلاط الماءين في تشريع العدّة والإسكار في تحريم الخمر؛ فإنّه لو بني على جواز الحيلة فيهما لوقع في الحكمة المذكورة.

ومن البيّن أنّ الأمر في المقام كذلك؛ لأنّه لو قصد ارتكاب الحرام - مثل الخمر والنجاسة والغصب - حيلةً بالجمع بين الحلال والحرام واختلاطهما ثمّ التوصّل إليهما لوقع في حكمة تشريع حرمتهما، وكانت الحيلة منافية لها، فتأمّل[٢].

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٨/٢.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢٢٥.

[٣٦٩] قوله: ومنه يظهر أنّ إلزام القائل بالجواز...[١].

أقول: أي ممّا ذكرناه من أنّ القول بجواز ارتكاب كلا المشتبهين إنّما هو في غير صورة قصد التوصّل إلى الحرام ظهر أنّ «إلزام القائل...» إلى آخره.

والملزم هو صاحب الفصول رحمه الله، حيث إنّه ألزم على المحقّق القمّي رحمه الله[٢] - الّذي هو من جملة القائلين بجواز الارتكاب - بما محصّله: أنّ مقتضى ما ذكره القائلون بجواز الارتكاب بالنسبة إلى جميع أطراف الشبهة تدريجاً أو بالنسبة إلى ما عدا مقدار الحرام، عدم الفرق بين صورة إمكان تعيين الحرام وغيرها، ولا بين أنواع الحرام، فيؤدّي فتح هذا الباب إلى رفع العصمة عن الأموال والفروج والدماء، وبطلانه في الجملة من ضروريّات الدين.

ثمّ فرّع على القول الثاني جواز اجتماع الجماعة على الأرغفة المغصوبة إذا وضعوا بينها رغيفاً مباحاً على وجهٍ حصل الاشتباه.

ثمّ فرّع على القول الأوّل جواز وطء كلّ امرأةٍ ما لم يعلم أنّها غير زوجته، كذا جواز أخذ كلّ ما يجده ممّا يحتمل أن يكون ماله[٣]، إلى آخر كلامه بطوله.

ومحصّل وجه الظهور: هو ما عرفت من أنّ صورة القصد إلى الحرام

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٨/٢.

(٢) القوانين المحكمة: ٧٢/٣.

(٣) الفصول الغرويّة: ٣٦٢.

خارجة عن محلّ كلامهم بحيث لا مجال لإنكاره؛ لتحقّق قصد العصيان المقارن لبعض مقدّماته مع ارتكاب الحرام الواقعيّ.

مضافاً إلى ما مرّ من بطلان الحيل الشرعيّة في الأحكام أو استثناء الصورة المذكورة على تقدير جواز الحيل الشرعيّة حسبما حقّقناه، فليتدبّر.

[٣٧٠] قوله: خصوصاً على ما مثّل به...[1].

أقول: وجه الخصوصيّة: أنّ مثال الجمع بين الأجنبيّة والزوجة ونظائره إنّما هو من الموارد الّتي يجري فيها الأصل الموضوعي الحاكم على أصل البراءة، وهو أصالة عدم تحقّق العقد وعدم حصول العلقة بينه وبين كلّ منهما كما عرفت فيما تقدّم.

مضافاً إلى أنّ المثال المذكور إنّما هو من جملة المقاصد الخمسة الّتي اهتمّ الشارع بمراعاتها، فتدبّر.

فيما إذا كان الحرام المشتبه مردّداً بين العنوانين

[٣٧١] قوله: وأمّا إذا كان مردّداً بين عنوانين...[2].

أقول: وحاصله: أنّه لا فرق في قبح المخالفة القطعيّة وحرمتها عقلاً وشرعاً بين ما لو كان المعلوم بالإجمال فرداً من عنوان محرّم واحد كالخمر، أو فرداً مردّداً بين عنوانين محرّمين كالخمر والعصير العنبي بعد الغليان، خلافاً لصاحب الحدائق رحمه الله؛ حيث إنّه فصّل بينهما بوجوب الاجتناب في

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٩/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٠٩/٢.

الأوّل دون الثاني[١].

ولعلّ التفصيل المذكور مبنيّ على كون متعلّق الأحكام هي الطبائع الكلّية والجزئيّات الخارجيّة خارجة عن متعلّق الأمر والنهي؛ فإنّه بناءً على هذا القول لا يبعد دعوى أنّ العلم بذلك العنوان شرط في حكم العقل بوجوب الاجتناب، وحيث لم يكن العنوان معلوماً في الصورة الثانية فلا وجه للحكم بوجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة، وانتزاع الخطابات الجزئيّة المتعلّقة بالذوات الخارجيّة لا ينفع إلّا بعد إثبات تنجّز الخطاب بذلك العنوان، والكلام بعدُ في إثباته لعدم العلم به.

فإن قلت: إنّ العلم بالصغرى لو كان شرطاً في حكم العقل بوجوب الاجتناب لوجب القول بعدم وجوبه في الإناء الواحد المردّد بين الخمر أو النجاسة أو الغصب مثلاً، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

قلت: إنّ حرمة ذلك إنّما هو من جهة كون شرب هذا الإناء بنفسه علّة تامّة للحرام، وعلّة الحرام حرام من غير فرقٍ بين أن يكون المعلول والمسبّب معلوماً بالإجمال أو بالتفصيل، بخلاف الإناءين؛ فإنّ شرب كلّ منهما ليس علّة تامّة للحرام، بل يعلم بعد ارتكابهما بإيجاد سبب الحرام، هذا.

نعم، بناءً على القول بأنّ متعلّق الأحكام هي الأفراد والذوات الخارجيّة يتّجه التفصيل المذكور؛ إذ العناوين الكلّيّة بناءً على القول المذكور أعراض ودواعٍ لها.

---

(١) يُنظر الحدائق الناضرة: ١٢٢/٥-١٢٤، وحكي عنه في جواهر العقول (مخطوط): ٢٢٥.

وحينئذٍ يجوز أن يكون أحد العنوانين - غصباً كان أو خمراً - داعياً للحكم بوجوب الاجتناب عن الإناءين؛ إذ الذات الخارجيّة الّتي تعلّق بها النهي في تلك الواقعة ليست خارجة عنهما، فلو ارتكبهما لكان تاركاً للخطاب الجزئي الشرعي وهو قبيح عقلاً وشرعاً.

ولكنّ الإنصاف: أنّ ما ذكر مغالطة محضة؛ لإمكان منع اشتراط العلم بالصغرى في حكم العقل، بل العلم بالكبرى كافٍ فيه.

ولا يرد عليه النقض بالشبهات الموضوعيّة البدويّة من جهة العلم بالكبرى فيها، مع أنّها محكومة بالبراءة عقلاً.

وذلك لأنّ الأمر فيها وإن كان كما ذكر إلّا أنّ للعقل - كما قرّر في محلّه - موارد عذريّة يحكم فيها بالعذر، منها الشبهات البدويّة الموضوعيّة؛ إذ العقل بعد ما رأى الواقعة المبتلى بها خالية عن العلم الإجمالي بوجود الحرام - وإن كان عالماً بوجود خمر في العالم - يحكم بمعذوريّة مرتكبها جدّاً، وعليه بناء العقلاء أيضاً.

بخلاف ما لو رأى الواقعة مشوبة بالعلم الإجمالي، بأن يكون الإناءان مردّدين بين أن يكون أحدهما خمراً والآخر مغصوباً؛ فإنّه غير معذور عند العقل والعقلاء، فتأمّل.

وبالجملة، فالتفصيل المذكور - مع خلوّه عن دليل - واضح البطلان؛ لعدم تعقّل الفرق في حكم العقل بوجوب الاجتناب بين الصورتين؛ فإنّ قبح مخالفة العلم الإجمالي إنّما هو لقبح مخالفة الخطاب المتوجّه إلى المكلّف فعلاً، ولا يتفاوت الحال فيه بين كون الخطاب معلوماً بالتفصيل

أو بالإجمال.

ألا ترى أنّه لو فرض إناء واحد مردّد بين كونه من الخمر أو من العصير المغصوب وجب الاجتناب عنه، وإلّا يلزم مخالفة أحد الخطابين من قوله: «اجتنب عن الخمر» و«اجتنب عن المغصوب»، وإذا فرض أنّه اشتبه بإناء خلٍّ مباح فهو على وجوب اجتنابه السابق.

فقد تبيّن من جميع ما ذكره المصنّف بطلان القول بجواز ارتكاب الجميع في الشبهة المحصورة مطلقاً دفعةً أو تدريجاً، وبطلان دليله وهو على ما وقفنا عليه وجهان.

أحدهما: أنّ المعلوم بالإجمال غير مشمول لأدلّة تحريم المحرّمات؛ إمّا لكون الألفاظ موضوعة للمعلومات بالتفصيل، أو لانصرافها في حيّز الخطاب إليها.

وثانيهما: عمومات أصل البراءة الّتي عمدتها قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال...»[1] إلى آخره، وقد عرفت ما فيهما بما لا مزيد عليه.

كما تبيّن أيضاً بطلان القول بجواز الارتكاب تدريجاً فقط، مع عدم وضوح وجه معتدّ به له إلّا توهّم أنّ المسلّم من حرمة المخالفة القطعيّة هو ما يتحقّق حين الارتكاب، لا ما يحصل العلم به بعد الارتكاب، فيرجع في ارتكاب كلّ من الأطراف إلى الأصل المستفاد من العمومات، وقد عرفت بطلان الفرق بينهما في نظر العقل ومنع شمول أدلّة الأصل لما نحن فيه.

---

(١) وسائل الشيعة: ٨٨/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

هذا كلّه في منع المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي مطلقاً المقتضي لعدم ارتكاب الجميع مطلقاً.

بقي الكلام في وجوب الاجتناب عن الجميع المقتضي لوجوب الموافقة القطعيّة للعلم الإجمالي كما هو المشهور على ما حكاه المصنّف، وسيأتي إن شاء الله بيان ما هو الحقّ في هذا المقام عند تعرّض المصنّف له، فتبصّر.

[المقام الثاني: وجوب اجتناب جميع المشتبهات]

استظهار دعوى الإجماع من مواضع من كلمات الفقهاء ممّن تقدّم على صاحب المدارك

[٣٧٢] قوله: وفي المدارك[١] أنّه مقطوع به في كلام الأصحاب....[٢].

أقول: وقد يستظهر دعوى الإجماع من مواضع من كلمات الفقهاء ممّن تقدّم على صاحب المدارك:

منها: إرسال الشيخ في المبسوط[٣]، والحلّي في السرائر[٤]، والمحقّق في المعتبر[٥]، والعلّامة في المختلف[٦] المسألة إرسال المسلّمات من غير إشارةٍ إلى الخلاف، مع أنّ بناءه في المختلف على ذكر اختلافات الشيعة.

---

(١) مدارك الأحكام: ١٠٧/١.

(٢) فرائد الأُصول: ٢١٠/٢.

(٣) المبسوط: ٨/١.

(٤) السرائر: ٨٥/١.

(٥) المعتبر: ١٠٣/١.

(٦) مختلف الشيعة: ٢٤٨/١.

ومنها: ادّعاء الحلّي رحمه الله[١] في مسألة الإناءين عدم الخلاف تارةً وإطباق العلماء أُخرى.

وفيه دلالة على كون المسألة من الاتّفاقيّات والمستند هو الإجماع لا النصّ؛ إذ الموجود فيها روايتا عمّار الساباطي[٢] وسماعة[٣]، وهو ممّن لا يرى العمل بخبر الواحد فضلهما عن مثلهما؛ لأنّ «عمّار» و«سماعة» كما عن المختلف[٤] واقفيّ[٥]، وإن صرّح في المعتبر[٦] بقبول خبرهما؛ من جهة انجبارهما بعمل الأصحاب وشهادتهم لهما بالوثاقة، ولكنّه أيضاً لا ينفع للحلّي؛ لأنّه لا يرى العمل بخبر الواحد وإن كان الأمر كما ذكره المحقّق.

ومنها: ما عن القواعد[٧] والدروس[٨] وغيرهما من إلحاق المشتبه بالمغصوب بالمشتبه بالنجس، ولم أجد أحداً تأمّل في هذا الإلحاق مع أنّ الظاهر عدم النصّ عليه، فيكون ذلك دليلاً على أنّ وجوب الاجتناب في الأصل من الاتّفاقيات.

---

(١) السرائر: ٨٥/١-٨٧.

(٢) وسائل الشيعة: ١٥٥/١، ب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ١٤.

(٣) وسائل الشيعة: ١٥١/١، ب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ٢.

(٤) مختلف الشيعة: ٢٤٩/١.

(٥) كذا في الأصل، والصحيح - كما صرّح به العلامة في المختلف - أنّ عمار فطحي وسماعة واقفي.

(٦) المعتبر: ١٠٤/١.

(٧) قواعد الأحكام: ١٨٩/١.

(٨) الدروس الشرعيّة: ١٢٢/١.

ومنها: تصريح ثاني الشهيدين في المسالك[١] في جوائز السلطان بأنّ خروجه عن حكم المال المختلط بالحرام مطلقاً حتّى مع انحصار الشبهة إنّما هو بالنصّ.

وفيه دلالة على أنّ المعتمد في أصل المسألة إنّما هو الإجماع، بل هو صريح في أنّ حكم المختلط بالحرام مع انحصار الشبهة هو وجوب الاجتناب، وإلّا فلا وجه للاعتذار بالنصّ.

ومنها: ظاهر الحلّي في السرائر[٢] في مسألة جوائز السلطان؛ حيث اعتبر في حلّيّة الجائزة الواصلة منه استهلاكها في جنب أمواله، بناءً منه على عدم شمول أدلّة الحلّ بصورة عدم الاستهلاك.

وفيه دلالة على أنّ وجوب الاجتناب في الأصل من الاتّفاقيّات، وجواز الأكل مشروط بالاستهلاك.

إلى غير ذلك ممّا لا يخفى على المتتبّع في كلمات الفقهاء في المسائل الفقهيّة، حيث إنّه يمكن للفقيه بملاحظة تلك الموارد دعوى الإجماع على سقوط الأُصول في الشبهات المحصورة وعدم جواز ارتكاب شيء في أطرافها فضلاً عن جواز المخالفة القطعيّة، وبهذا الإجماع خرجنا عن الأخبار الدالّة على البراءة في كلا المقامين عموماً وخصوصاً.

وممّا بيّنا ظهر فساد ما أصرّ عليه بعض الأواخر - على ما حُكي عنه - من القدح في دعوى الإجماع أو عدم الخلاف في المقام، قائلاً: «بأنّ دعوى

---

(١) مسالك الأفهام: ١٤١/٣.

(٢) السرائر: ٢٠٣/٢.

الإجماع إنّما نشأت من اتّفاقهم على مسألتين: إحداهما مسألة الإناءين المشتبهين، وثانيتهما مسألة المنع عن السجود على الموضع المشتبه بالنجس، وهو لا يثبت الكلّية»[١].

هذا، ووجه ظهور فساد ذلك: هو ما عرفت من إمكان استظهار دعوى الإجماع من مواضع من كلمات الفحول من الفقهاء المتقدّمين على صاحب المدارك، وجملة من المتأخّرين عنه، ولا يكاد يوجد مخالف في المسألة عدا من شذّ ممّن سيأتي[٢] نقله والردّ عليه في كلام المصنّف.

[٣٧٣] قوله: وذهب جماعة إلى عدم وجوبه...[٣].

أقوال ثلاثة مقابل القول المشهور

أقول: اعلم أنّ مقابل القول المشهور أقوال ثلاثة:

أحدها: ما هو المحكي عن العلّامة المجلسي[٤] والمحقّق القمّي[٥] وبعض من عاصره[٦]، وهو القول بعدم وجوب الموافقة القطعيّة مطلقاً؛ حيث قال المجلسي - على ما حكي عنه - بعد نقله الأقوال الأُخر: «وقيل: يحلّ له الجميع؛ لما روي من الأخبار الصحيحة: «إذا اشتبه عليك الحلال والحرام فأنت على حلّ حتّى تعرف الحرام بعينه»، وهذا أقوى

---

(١) حكي في وسيلة الوسائل: ٢١٨.

(٢) يأتي في التعليقة الآتية.

(٣) فرائد الأُصول: ٢/٢١٠.

(٤) الأربعون حديثاً، للمجلسي رحمه الله: ٢/٤٤٠.

(٥) القوانين المحكمة: ٣/٧٢.

(٦) وهو المحقّق البهبهاني رحمه الله في الرسائل الأُصوليّة: ٤٠١، والفوائد الحائريّة: ٢٤٩.

عقلاً ونقلاً»، انتهى.

وثانيها: ما حكي[١] عن جماعة، منهم: المحقّق الأردبيلي[٢]، وصاحب المدارك[٣]، والمحدّث الكاشاني في المفاتيح[٤]، والمحقّق السبزواري في الكفاية[٥]، والمحقّق الخوانساري في مواضع من شرح الدروس[٦]، والفاضل النراقي[٧]، ووالده[٨]، وهو القول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام فيجوز التصرّف في الجميع إلّا الأخير.

وثالثها: القول بالرجوع إلى القرعة في تعيين الحرام وهو المنسوب إلى السيّد ابن طاوس عليه الرحمة[٩].

فمجموع الأقوال في المسألة أربعة، وستأتي الإشارة إلى دليل كلّ واحدٍ منها في محلّه.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٢٦، ويُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٧٨.

(٢) يُنظر مجمع الفائدة والبرهان: ٢٨١/١-٢٨٢.

(٣) مدارك الأحكام: ١٠٧/١-١٠٨.

(٤) يُنظر مفاتيح الشرائع: ١٩٢/٢.

(٥) يُنظر كفاية الأحكام: ٨٤/١، ٦٩/٢.

(٦) يُنظر مشارق الشموس: ٢٨٢.

(٧) مناهج الأحكام: ٢١٦، مستند الشيعة: ١١٩/١.

(٨) يُنظر معتمد الشيعة: ٥٦.

(٩) يُنظر: أوثق الوسائل: ٣٦٩/٣، مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٧٨.

الاستدلال على وجوب اجتناب جميع المشتبهات

[٣٧٤] قوله: لنا على ما ذكرنا: أنّه إذا ثبت...[١].

أقول: ويمكن تقرير هذا الدليل بوجهين تقدّمت الإشارة إليهما:

أحدهما: ما هو ناظر إلى قاعدة المقدّميّة.

والآخر: ما هو ناظر إلى قاعدة الاشتغال.

أمّا الأوّل فنقول: إنّ التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعيّ المعلوم بالإجمال المردّد بين الأمرين ثابت شرعاً، ولا يمكن امتثاله إلّا بالاجتناب عن جميع أطراف الشبهة من باب المقدّمة، فيكون واجباً؛ لأنّ مقدّمة الواجب واجبة كما في محلّه.

وقد يجاب[٢] **عن هذا التقرير**: أنّه إن أريد بالواجب الّذي جعل الاجتناب عن كلّ فردٍ مقدّمة له الاجتناب عن الحرام الواقعيّ فالوجوب ممنوع، وإن أريد الاجتناب عن الحرام المعلوم فالمقدّمة هي الاجتناب عن الجميع لا عن كلّ فردٍ، فتأمّل.

وقد يقرّر ذلك بطريقٍ آخر، وهو: أنّ العقل الحاكم بكفاية العلم الإجمالي في توجّه الخطاب يجوّز العقاب على مخالفة المعلوم بالإجمال، ففي ارتكاب كلّ من المشتبهين - لاحتمال كونه هو المعلوم بالإجمال - يحتمل ترتّب العقاب المقطوع به عليه، وهو احتمال الضرر الأُخروي، فيجب دفعه بحكم العقل المستقلّ، ولا يتأتّى إلّا بالاجتناب.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢١٠.

(٢) حكي في وسيلة الوسائل: ٢١٩.

فإن قلت: إنّه يلزم على ذلك أن لا يكون لأصل البراءة مورد حتّى الجاهل بالحكم أو الموضوع في الشبهة الحكميّة أو الموضوعيّة؛ لقيام احتمال العقاب في الجميع.

قلت: فرق بين الجاهل والعالم بالإجمال؛ فإنّ الأوّل لمكان جهله بالحكم الواقعيّ يقبح العقاب عليه بحكم العقل بقبح التكليف بلا بيان، والمؤاخذة والعقاب على مخالفة ما لا سبيل للمكلّف إلى معرفته، فيكون المكلّف حينئذٍ مأموناً عن احتمال الضرر، بخلاف الثاني؛ فإنّ المكلّف من جهة علمه الإجمالي بالحرام قد تنجّز عليه التكليف بالاجتناب عنه، ولا يتأتّى ذلك إلّا بالاجتناب عن كلّ ما يحتمل كونه المعلوم بالإجمال المستتبع لاحتمال ترتّب العقاب المقطوع به عليه، إلى آخر ما ذكرنا.

وبالجملة، وجوب دفع الضرر المحتمل حكم عقلي موضوعه احتمال الضرر، كما أنّ قبح عقاب الجاهل أيضاً حكم عقلي وهو وارد على الأوّل رافع لموضوعه.

ومثل هذا الحكم العقلي غير موجود في حقّ العالم بالإجمال حتّى يكون وارداً على حكم العقل بجواز العقاب على مخالفة المعلوم بالإجمال ورافعاً لموضوعه، فيكون حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل باقياً على حاله؛ لبقاء موضوعه كما ذكرنا.

وقد يقرّر بوجهٍ ثالث، وهو: أنّ ارتكاب الحرام المعلوم الواقعيّ المشتبه حرام، وعدم الاجتناب عنها مقدّمة له فيكون حراماً؛ فإنّ مقدّمة الحرام حرام.

وفيه: أنّ ذلك لا يفيد وجوب الموافقة القطعيّة، بل المخالفة القطعيّة، ومحلّ الكلام هو الأوّل.

وأمّا الوجه الثاني من وجهي تقرير الدليل المذكور هو: أنّ التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعيّ المعلوم بالإجمال ثابت قطعاً؛ إذ المفروض عدم الفرق في تنجّز التكليف بالاجتناب عنه بين العلم التفصيلي والإجمالي، ولا ريب أنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة، وهي لا تحصل إلّا بالاجتناب عن كلا المشتبهين.

ولك أن تقول: باستصحاب بقاء ذلك التكليف إلى أن تثبت البراءة اليقينيّة، وهي لا تحصل إلّا بالاجتناب عنهما.

ومرجع التقريرين إلى أنّ المقتضي للاجتناب موجود والمانع عنه مفقود.

أمّا وجود المقتضي فظاهر.

وأمّا فقدان المانع فلأنّ المانع إمّا عقلي أو شرعي، أمّا العقلي فانتفاؤه معلوم، وأمّا الشرعي فلأنّ ما يتوهّم كونه مانعاً هو أدلّة البراءة عموماً وخصوصاً، وقد عرفت أنّ تلك الأدلّة غير صالحة للمنع؛ لأنّها على فرض دلالتها إمّا أن تدلّ على حلّيّة كلا المشتبهين أو واحدٍ منهما لا بعينه أو واحدٍ بعينه، أمّا الأوّل فهو مستلزم للمخالفة القطعيّة وقد أثبتنا حرمتها بما لا مزيد عليه، وأمّا الثاني فلعدم دلالة شيء منها عليه، وأمّا الثالث فهو مستلزم للترجيح بلا مرجّح.

وقد استدلّ على القول المختار بوجوهٍ أُخر: كالتمسّك بإطلاقات

أخبار الاحتياط، وبتنقيح المناط، والإجماع المركّب بالنسبة إلى الموارد الغير المنصوصة، وببناء العقلاء، إلى غير ذلك ممّا هو مذكور في الكتب المبسوطة، وشيء منها غير خالٍ عن الإشكال والمناقشة.

وقد يؤيّد المختار أمور ستأتي الإشارة إليها في محلّها اللائق لها:

منها: الشهرة المحقّقة المعتضدة بما عرفت من الشهرة المحكيّة والإجماعات المنقولة، وهذا عند التحقيق دليل مستقلّ على المطلب لكفاية نحوه في المسألة.

ومنها: عدّة روايات غير نقيّة الأسانيد بمضمونها كما سنشير إليها إن شاء الله.

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله في خبر التثليث: «من ركب الشبهات وقع في المحرّمات»[1]، على التقريب الآتي.

ومنها: الاستقراء الّذي أخذه بعضهم دليلاً مستقلّاً على المطلب، وقد يأتي تضعيفه وعدم صلوحه للاستدلال والتأييد[2]، فانتظر.

دفع توهّم جريان أصالة الحلّ في كلا المشتبهين والتخيير بينهما

[٣٧٥] قوله: قلت: أصالة الحلّ غير جارية هنا...[3].

أقول: ووجه عدم جريان الأصل المذكور في المقام إمّا حكومة قاعدة

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥٧/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٩، وفيه: «من أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات».

(٢) يُنظر تعليقة على معالم الأُصول: ١٢٧/٦.

(٣) فرائد الأُصول: ٢١١/٢.

الاشتغال على أصالة الحلّ على التقريب المذكور في عبارة المصنّف.

أو لأنّ أدلّة الإباحة مسوقة لبيان حال الشبهة من حيث هي، وذلك لا ينافي طروّ عنوان يوجب الاجتناب ككونها مقدّمة لواجبٍ أو حرامٍ، ومن البيّن أنّ كلّاً من المشتبهين بعد فرض تنجّز التكليف بذلك المحرّم مقدّمة للامتثال به، وقد عرفت الكلام في ذلك فيما سبق.

[٣٧٦] قوله: وسيجيء في باب الاستصحاب أيضاً أنّ الحكم في تعارض كلّ أصلين...[١].

أقول: الوجه في كون الحكم في الأصلين المتعارضين التساقط لا التخيير هو ما حكاه بعض الأفاضل[٢] عن بعض مشايخنا[٣] عن المصنّف من أنّ التخيير الّذي يمكن تصويره في المتعارضين إمّا عقلي أو شرعي، وكلّ منهما إمّا واقعيّ أو ظاهريّ، وكلّها مفقودة في المقام.

الحكم في تعارض الأصلين هو التساقط، لا التخيير ووجهه

أمّا الشرعي بقسميه فواضح؛ لعدم ثبوت ذلك في تعارض الأُصول من الشارع.

وأمّا العقلي الواقعيّ؛ فلأنّه لا يكون إلّا فيما إذا علمنا بوجود المصلحة في الفردين، بأن علمنا أنّ العمل بمؤدّاهما حال التعارض مطلوب للشارع، وكان اعتبارهما من باب الموضوعيّة، كما في إنقاذ الغريقين؛ حيث

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢١٢.

(٢) هو المحقّق الإشكوري في جواهر العقول (مخطوط): ٤٧٦.

(٣) هو حاجي ميرزا حبيب الله. [منه]

لا قصور في المقتضي وإنّما القصور من جانب المكلّف؛ حيث إنّه لا يتمكّن من ترك العمل بهما؛ لمكان العلم بأنّ إنقاذهما مطلوب للشارع حتّى في تلك الحالة، كما أنّه لا يتمكّن من العمل بهما معاً، فيحكم العقل حينئذٍ بالتخيير من باب الاضطرار؛ إذ الميسور لا يسقط بالمعسور.

ومن هذا الباب تعارض الخبرين، بناءً على القول بالموضوعيّة، بل على الطريقيّة أيضاً على قولٍ كما حقّقناه في باب التعادل[1]، خلافاً لمن قال بالتوقّف فيهما حينئذٍ؛ لسقوطهما حينئذٍ عن الطريقيّة.

ولا ريب أنّ الأصلين المتعارضين ليسا من هذا القبيل؛ لأنّ ما دلّ على اعتبار الأصل فإنّما يدلّ عليه في غير مورد التعارض، وإلّا يلزم استعماله في التعيين والتخيير ولو قلنا بالاشتراك لفظاً؛ لأنّه لو سلّم إنّما يسلّم في غير معاني النسبية الحرفيّة كالعين مثلاً، لا في مثلها المستفاد في المقام من الأمر والنهي.

وبالجملة، إنّه لم يقم دليل على وجود المصلحة في كلّ واحدٍ من الأصلين المتعارضين حتّى يكون مورداً للتخيير العقلي، كما في مثال إنقاذ الغريقين حسبما بيّناه، فيحكم حينئذٍ بعدم حجّيّة شيء منهما فيتساقطان.

ومن هذا القبيل الخبران المتعارضان، بناءً على عدم شمول ما دلّ على اعتبار خبر الواحد، كآية النبأ[2] ونحوها لصورة التعارض، فمقتضى القاعدة فيهما أيضاً هو التساقط؛ لعدم وجود الدليل على اعتبارهما حينئذٍ.

---

(١) يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٩٧.

(٢) سورة الحجرات: ٦.

ومن هذا الباب أيضاً تعارض كلّ أمارة يكون اعتبارها من باب الظنّ الفعلي كالشهرتين والاستقراءين والاستصحابين ونحوهما، بناءً على حجّيّتهما من باب الظنّ العقلي؛ وذلك لعدم وجود مناط الحجّيّة حينئذٍ فيها، بل وكذا الحال لو كان اعتبارها من باب التعبّد؛ حيث لم يظهر شمول دليل الحجّيّة لهما في تلك الحال.

فإن قلت: ما الفرق بين أدلّة الأحكام الواقعيّة وأدلّة الأُصول العمليّة والأمارات الظنّيّة، حيث اعترفت بوجود المقتضي في متعارضي الأُولى دون الثانية؟

قلت: - مضافاً إلى إمكان منع التخيير العقلي في الأُولى أيضاً إذا لم يحرز المقتضي فيهما - إنّ خطابات الواقع من جهة إناطة التكليف بالمصالح والمفاسد كاشفة عن وجود المصلحة في ماهيّة متعلّقها السارية في جميع أفرادها حتّى المتعارضين، وإن كانت قاصرة عن شمولهما.

وذلك بخلاف خطابات الأحكام الظاهريّة؛ فإنّها - على ما قيل في ردّ ابن قبة - لا يكشف إلّا عن وجود مصلحةٍ ولو في جعلها - وهي مصلحة التسهيل على العباد - لا في متعلّقها[1].

وحينئذٍ فمن المحتمل قويّاً أن يكون لعدم المعارضة مدخليّة في الجعل والتكليف، ومجرّد احتمالها كافٍ في عدم إحراز مصلحة الجعل في صورة المعارضة، كما أنّ احتمال المصلحة في الجعل كافٍ في كشفها عن وجودها في متعلّقها.

---

(١) يُنظر فرائد الأُصول: ١١٩/١.

نعم، لو قلنا بجعل الأمارات على وجه التصويب الباطل أمكن دعوى إحرازها في المتعارضين، إلّا أنّ الأمارات ليست مجعولة كذلك حسبما قرّرنا في محلّه.

ولا ينافي ما ذكرنا إناطة الأحكام بالمصلحة في المكلّف به؛ لما في محلّه من اختصاص ذلك بالأحكام الواقعيّة.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ المورد ليس من موارد التخيير، فتعيّن التساقط حينئذٍ كما ذكره المصنّف، ولعلّ القائل بالتخيير في تعارض الأصلين إنّما قاسه على تعارض الخبرين.

وممّا ذكرنا يظهر بطلان القياس المذكور.

وجه البطلان هو: أنّ القائلين بالتخيير في تعارض الخبرين لهم طريقان:

أحدهما: ما سلكه بعضهم من كون التخيير على طبق القاعدة وأنّه ليس مستنداً إلى أخبار التخيير، بل المستند فيه هو حكم العقل؛ وذلك لأنّ ما دلّ على حجّيّة خبر الواحد كآية النبأ[1] وأمثالها إنّما يدلّ على حجّيّته مطلقاً حتّى في حال التعارض أيضاً؛ ضرورة أنّ كلّاً من الخبرين المتعارضين من مصاديق ما دلّت آية النبأ مثلاً على حجّيّته، وحيث لم يمكن العمل بهما معاً - لمكان التعارض - ولا طرحهما - للزوم المخالفة القطعيّة - فيحكم العقل بالتخيير، كما في إنقاذ الغريقين على ما عرفت.

---

(١) سورة الحجرات: ٦.

وممّا يشهد بذلك أنّه لو كان الحكم بالتخيير مستنداً إلى الأخبار كان اللازم الاقتصار على الأخبار الصحيحة المتعارضة؛ لورود أخبار التخيير في خصوص المتعارضين من أخبار الثقة، مع أنّهم يحكمون بالتخيير في غير الصحيحين أيضاً، فيدلّ ذلك على أنّ مستند التخيير ليس هو الأخبار.

وحينئذٍ فنقول: إنّه بناءً على هذا المسلك لم يجر التخيير في الأصلين؛ لأنّ مناط الحكم به على هذا المسلك هو تعارض الحجّتين، ولهذا لو علموا إجمالاً بكذب أحد الخبرين قطعاً لم يحكموا هناك بالتخيير، ومن البيّن أنّ الأصلين المتعارضين ليسا حجّتين فلا يحكم فيهما بالتخيير.

وثانيهما: ما سلكه جماعة[1] من كون التخيير بين الخبرين المتعارضين مستنداً إلى أخبار التخيير، وعلى هذا المسلك أيضاً لا يحكم بالتخيير بين الأصلين؛ لأنّ موضوع أخبار التخيير على هذا هي الأخبار المتعارضة، وأين هذا من الأصلين المتعارضين؟! فتدبّر.

---

(١) الاستبصار: ١/٤و٥، معارج الأُصول: ٢٢٥، مبادئ الوصول: ٢٣٣، معالم الدين: ٢٥٠، أنيس المجتهدين: ٢/٩٧٤، الفصول الغرويّة: ٤٤٠، القوانين المحكمة: ٤/٦٢٢-٦٢٣.

استفادة التخيير من أخبار «الحلّ»

[٣٧٧] قوله: فإن قلت: قوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»[١]...[٢].

أقول: حاصله: أنّ التخيير إنّما يستفاد من نفس هذا الحديث؛ نظراً إلى أنّ مفاده حلّيّة كلّ المشتبهات، إلّا أنّ مقتضى الجمع بينه وبين ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الحرام المعلوم بالإجمال حمل الرخصة بالنسبة إلى الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي على البدل، بأن يكون المكلّف مخيّراً في ارتكاب أحد المشتبهين وجعل الآخر بدلاً عن الحرام الواقعيّ المعلوم بالإجمال، وهذا النحو من الجمع من اللوازم العقليّة للرخصة في الشبهة بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعيّ وإلّا يلزم المخالفة القطعيّة.

وهذا على ما ذكره بعض أشبه شيء بخروج بعض أفراد العامّ بإدخال الفرد الآخر، نظير خروج استصحاب الحكم المسبّب عن تحت أدلّة حجّيّة الاستصحاب بإدخال السبب فيها.

إلّا أنّ الفرق بينه وبين ما نحن فيه هو أنّ دخول الفرد المعيّن هناك صار سبباً لخروج الفرد المعيّن الآخر، بخلاف المقام؛ فإنّ دخول فردٍ غير معيّن صار سبباً لخروج غير معيّن آخر[٣]، كما لا يخفى.

---

(١) يُنظر: الكافي، ٣١٣/٥، ب النوادر، ح ٤٠، وسائل الشيعة: ٨٩/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

(٢) فرائد الأُصول: ٢١٢/٢.

(٣) جواهر العقول (مخطوط): ٢٢٧.

[٣٧٨] قوله: فتأمّل حتّى لا يتوهّم أنّ استعمال قوله عليه السلام:...[1].

أقول: وذلك لأنّ التوهّم المذكور إنّما يلزم إذا كان بدليّة أحد الفردين في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي من المستعمل فيه، وإنّما هو من اللّوازم العقليّة لمطلق الرخصة المستعمل فيه الخبر.

وبعبارةٍ أخرى: اختلاف المفاد في الخبر إنّما جاء من اختلاف المحلّ والمورد، لا من جهة اختلاف أصل المستعمل فيه الخبر حتّى يتوهّم أنّه من قبيل الاستعمال في المعنيين.

فالمستعمل فيه الخبر هو مطلق الرخصة، إلّا أنّ من لوازمه العقليّة في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي - بقرينة ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعيّ - هو بدليّة أحد المشتبهين عن الحرام الواقعيّ.

والحاصل: أنّ لازم الحكم بحلّيّة أحد المشتبهين المقرون بالعلم الإجمالي هو الحكم بحرمة الآخر.

فعلى هذا يصير معنى الخبر: «أنّ مشكوك الحلّيّة والحرمة لك حلال ظاهراً، سواء كان من الشبهات البدويّة أو المقرونة بالعلم الإجمالي»، والمستعمل فيه الخبر هو الحلّيّة الظاهريّة، إلّا أنّها تختلف بحسب اختلاف المورد، وذلك لا يوجب اختلافاً في أصل مدلول الخبر كما عرفت، فتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢١٣/٢.

عدم استفادة الحليّة على البدل من أخبار «الحلّ»

[٣٧٩] قوله: قلت: الظاهر من الأخبار المذكورة...[1].

أقول: وحاصله: أنّ ما ذكره المورِد - من كون الفرد الآخر في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي بدلاً مجعولاً عن المحرّم الواقعيّ - إنّما يتمّ إذا كان الخبر المذكور ناظراً إلى بيان الموضوع، بأن كان مفاده وجوب البناء على كون هذا المحتمل التحريم هو الموضوع المحلّل، ليكون لازمه في مورد العلم الإجمالي البناء على كون الآخر هو الموضوع المحرّم حتّى لا يجوز ارتكابه بعد ارتكاب الآخر، وليس الأمر كذلك.

بل الخبر ناظر إلى بيان الحكم؛ حيث إنّ مفاده هو الترخيص وإثبات الحلّيّة في فعل ما يحتمل التحريم وإن كان محرّماً في الواقع، ولا يثبت به كون الفرد الآخر بدلاً عن الحرام الواقعيّ، وإلّا يلزم كون الأصل بالنسبة إلى ذلك مثبتاً.

ولو سلّم أنّ ظاهر الخبر هو وجوب البناء على أنّ ما يحتمل التحريم هو الموضوع المحلّل فظاهره البناء على كون كلّ مشتبهٍ كذلك حتّى كلّ طرف من طرفي العلم الإجمالي، لكن البناء على ذلك في أحد المشتبهين ليس معناه وجوب البناء على كون الآخر هو الموضوع المحرّم ليكون بدلاً مجعولاً من الشارع من الحرام الواقعيّ، بل معناه جواز ارتكاب المشتبهين مطلقاً أو على التدريج؛ ضرورة صدق عنوان المشتبه على كلّ واحدٍ من المشتبهين، فمقتضاه جواز ارتكاب كليهما، فلا يكون في الخبر دلالة على البدليّة في شيء، فلا وجه حينئذٍ للحكم بجواز ارتكاب أحدهما والمنع عن الآخر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢١٣/٢.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إنّ غرض المورِد ليس إثبات موضوع الحلال في أحدهما والحرام في الآخر حتّى يكون من قبيل الأصل المثبت، بل غرضه بيان أنّ لازم الرخصة في الشبهات بعد ملاحظة ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعيّ - عقلاً أو شرعاً - وجوب التعبّد بحرمة الآخر، وإن هو إلّا كسائر القرائن العقليّة المعمولة في الأدلّة الشرعيّة لاستنباط الأحكام.

هذا، ولكن لا يخفى ما فيه.

ويحتمل قويّاً أن يكون مراد المصنّف من قوله: «الظاهر من الأخبار المذكورة البناء على حلّيّته ...»[1] إلى آخره، دعوى اختصاص الأخبار وظهورها في خصوص الشبهة المجرّدة.

بتقريب: أنّ ظاهرها البناء على حلّيّة محتمل الحرمة والرخصة فيه، لا وجوب البناء على أنّه الموضوع المحلّل.

وهذا المعنى - كما ترى - لا يجري إلّا في الشبهة المجرّدة؛ فإنّها الّتي يكفي في جواز ارتكابها مجرّد البناء على الحلّيّة من غير حاجةٍ إلى إحراز كون المحتمل هو الموضوع المحلّل.

وهذا بخلاف الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي؛ فإنّها لمكان العلم بوجود الموضوع المحرّم فيها لا يكفي في جواز ارتكابها مجرّد البناء على الحلّيّة فيها ما لم يحكم على ما يريد البناء على حلّيّته بأنّه الموضوع المحلّل، كيف؟! وإلّا يلزم أن يحكم الشارع بالبناء على الحلّيّة وإن كان المحتمل هو

---

(١) فرائد الأُصول: ٢١٣/٢.

الموضوع المحرّم، وهو كما ترى.

ومراده من قوله: «ولو سلّم...»[١] إلى آخره، أنّه لو سلّم ظهورها في البناء على أنّه الموضوع المحلّل ليشمل الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي - حيث إنّها المحتاج إلى البناء المذكور كما عرفت - فظاهرها لزوم البناء على ذلك في كلّ مشتبهٍ - يعني حتّى في كلّ من أطراف الشبهة - بمقتضاها، وإن كان وجوب البناء على كون أحد المشتبهين هو الموضوع المحلّل، لكنّه ليس معنى ذلك وجوب البناء على كون الآخر هو الموضوع المحرّم ليكون ذلك الآخر بدلاً مجعولاً.

كيف؟! والبناء على ذلك يوجب طرح ظهور الأخبار المفروض إفادتها بوجوب البناء على ذلك في كلّ مشتبهٍ، المقتضي بعمومه لوجوب البناء على ذلك في الفرد الآخر أيضاً؛ لمكان صدق المشتبه عليه أيضاً، فيندرج تحت العموم المستفاد من ظاهر الأخبار، فاللازم حينئذٍ الحكم بجواز ارتكاب كلّ منهما مطلقاً أو على التدريج.

وممّا يشهد على إرادة هذا المعنى أنّه عبّر في الفقرة الأُولى عن المشتبه بمحتمل التحريم الظاهر في الشبهة المجرّدة، وفي الثانية بأحد المشتبهين الظاهر في المعلوم بالإجمال.

كما يشهد له في الثانية قوله: «فظاهرها البناء على كون كلّ مشتبهٍ كذلك»[٢]؛ حيث إنّه ظاهر في إرادته من كلّ مشتبهٍ ما يعمّ من طرفي

---

(١) فرائد الأُصول: ٢١٣/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢١٣/٢.

العلم الإجمالي.

وكذا يشهد على كون الفقرة الأُولى ناظرة إلى دعوى الاختصاص ما تقدّم من المصنّف من ظهور الأخبار في الشبهة المجرّدة، وكون المراد من العلم الّذي جعل غايةً فيها ما يعمّ العلم الإجمالي، وابتناء الإيراد المذكور على إنكار العموم في مفاد الأخبار وتخصيص العلم بالتفصيلي منه.

وبالجملة، فحاصل مراد المصنّف: أنّ الخصم إن كان يقول بشمول تلك الأخبار لمورد العلم الإجمالي فكان عليه أن يقول بجواز ارتكابهما جميعاً على التدريج؛ فإنّ نسبتها إلى كلّ من المشتبهين على حدٍّ سواء، وإلّا فلا مناص له عن القول بوجوب الاجتناب عنهما، فالتفصيل بجواز ارتكاب أحدهما ووجوب إبقاء الآخر ممّا لا يستفاد من هذه الأخبار؛ إذ ليس من البدليّة فيها عين ولا أثر، فتدبّر.

[٣٨٠] قوله: فليس في الروايات من البدليّة عين ولا أثر...[1].

أقول: والظاهر أنّ مراده من تلك الروايات هو العمومات الدالّة على إباحة الشبهات، الشاملة للشبهات المجرّدة والمقرونة بالعلم الإجمالي.

ووجه عدم دلالتها على البدليّة هو: أنّ تلك العمومات بملاحظة ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعيّ لا بدّ من ارتكاب التخصيص فيها قطعاً، إلّا أنّه قد تردّد الأمر فيها بين أن يكون الخارج عنها بالتخصيص كلّ واحدٍ من الأفراد، أو فردٍ معيّن، أو أحد الأفراد لا بعينه.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢١٣.

والثاني ترجيح بلا مرجّح، كما أنّ الثالث فرد انتزاعي لا يصلح أن يكون متعلّقاً للتخصيص، فتعيّن الأوّل ويثبت وجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة وهو المطلوب.

هذا، ولكن يمكن استفادة البدليّة منها بوجهين:

أحدهما: أنّ خروج طرفي الشبهة عن تحت تلك العمومات معلوم، ولكن الشكّ إنّما هو في خروج كلّ واحدٍ منهما منفرداً عن الآخر أو خروجهما منضمّاً، فيرجع الأمر إلى قلّة التخصيص وكثرته، ومن المعلوم أنّ المتعيّن عند الدوران بينهما هو الأوّل، فثبت جواز ارتكاب أحدهما دون الآخر، وهذا عين البدليّة.

وثانيهما: أنّ تلك العمومات وإن كانت شاملة لكلّ واحدٍ من طرفي الشبهة ومقتضاه جواز ارتكابهما، إلّا أنّه إذا ارتكب أحدهما يحدث بالنسبة إلى ارتكاب الآخر عنوان المخالفة القطعيّة الّتي فرغنا عن إثبات حرمتها، نظير حرمة الجمع بين الأُختين كما عرفت سابقاً[1]، فيتعيّن حينئذٍ إبقاء الآخر بدلاً عن الحرام الواقعيّ لئلّا يلزم المحذور المذكور.

ولكن هذا إنّما هو مع قطع النظر عمّا ذكرناه سابقاً[2] من ثبوت الإطلاق الأحوالي في تلك العمومات، وإلّا فلا يستفاد منها البدليّة إلّا بعد الخروج عن الإطلاق بالإجماع[3] المتقدّم، فتأمّل.

---

(١) تقدّم في تعليقة رقم ٣٥٩.

(٢) تقدّم في تعليقة رقم ٣٥٩.

(٣) تقدّم في تعليقة رقم ٣٧٢.

استدلال المحقّق القمّي للقول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام

[٣٨١] قوله: وإنّما منع من ارتكاب مقدار الحرام؛ إمّا لاستلزامه للعلم...[١].

أقول: وهذا القول هو مختار المحقّق القمّي رحمه الله[٢] والفاضل النراقي[٣]، إلّا أنّهما اختلفا في المسلك.

وبيان ذلك: أنّ استدلال المحقّق القمّي للقول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام:

أوّلاً: بمنع وجود المقتضي؛ وذلك لاختصاص الخطابات بالمشافهين، واشتراك غيرهم معهم فيها إنّما هو لأدلّة الاشتراك المتوقّف على الاتّحاد في الصنف الغير الثابت في المقام؛ حيث يحتمل كون المشافهين عالمين بالخطاب - حكماً وموضوعاً - تفصيلاً، فلم يتوجّه الخطاب بالاجتناب عن الخمر مثلاً إلينا إذا لم نعلمه تفصيلاً.

وبالجملة، إنّ مناط التكاليف الشرعيّة وشرط تنجّزها إنّما هو العلم التفصيلي وهو منتفٍ في المقام، والموجود منه إنّما هو العلم الإجمالي وهو غير كافٍ في توجّه الخطاب؛ إذ لو كان كافياً لوجب القول بلزوم الاجتناب في الشبهة غير المحصورة أيضاً؛ لمكان العلم الإجمالي فيها أيضاً، والتالي باطل بالإجماع فكذا المقدّم، فإذا لم يكن العلم الإجمالي مناطاً للتكليف فلا يفترق الحال حينئذٍ بين كونه في شبهةٍ محصورة أو

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢١٤.

(٢) يُنظر القوانين المحكمة: ٣/٦٥-٦٦.

(٣) يُنظر مناهج الأحكام: ٢١٧.

غير محصورة.

وثانياً: أنّ الخطابات مسوقة لبيان الكبريات كما أشرنا إليه سابقاً.

وثالثاً: أنّه على تقدير تسليم وجود المقتضي فإنّ المانع موجود، وهو ما دلّ على أصالة البراءة من الآيات والأخبار كقوله تعالى: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾[١]، وقوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لا يعلمون...»[٢]، وقوله صلى الله عليه وآله: «ما حجب الله علمه عن العباد...»[٣]، وقوله صلى الله عليه وآله: «رفع عن أمّتي تسعة، منها: ما لا يعلمون...»[٤] إلى غير ذلك من الأخبار المتقدّمة.

مضافاً إلى خصوص قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»[٥]؛ فإنّ مقتضى تلك الرواية جواز ارتكاب الجميع ولو دفعةً؛ لأنّ المجموع شيء فيه حلال وحرام ولكن لا نعرف الحرام منه بعينه فيكون حلالاً، فمقتضى القاعدة عنده بملاحظة تلك الوجوه جواز ارتكاب جميع أطراف الشبهة كما صرّح به قدس سره، إلّا أنّ الحكم بوجوب إبقاء ما يساوي الحرام إنّما هو من جهة كون ارتكاب هذا

---

(١) سورة الأنفال: ٤٢.

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

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

(٤) التوحيد: ٣٥٣، ح ٢٤، الخصال: ٤١٧/٢، ح ٢، وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥، ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

(٥) وسائل الشيعة: ٨٨/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

المقدار مستلزماً للعلم بارتكاب الحرام، وارتكاب الحرام حرام فيحرم مقدّمته أيضاً.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّه يلزم من ارتكاب مقدار الحرام المخالفة القطعيّة للواقع، وقد عرفت قيام الإجماع على حرمتها، فتدبّر.

استدلال الفاضل النراقي للقول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام

[٣٨٢] قوله: وإمّا لما ذكره بعضهم من أنّ ارتكاب مجموع...[١].

أقول: وهذا الوجه قد ذكره الفاضل النراقي في المناهج[٢]، وما ذكره﵀ مبنيّ على أمور قد انفرد بها عن المشهور.

أحدها: القول بعموم الخطابات الشفاهيّة لغير المشافهين.

وثانيها: أنّ الألفاظ وإن كانت حقائق في المعاني الواقعيّة إلّا أنّها مقيّدة بالمعلومات، فمعنى قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[٣]: حرّمت عليكم كلّ ما علمتم بكونه ميتةً، قائلاً: «بأنّ هذا التخصيص قطعي ولكنّه عامّ بالنسبة إلى هذا الشيء المعيّن أو أحد الأشياء»[٤]، يعني أنّ المراد بالعلم الأعمّ من التفصيلي والإجمالي؛ فإنّه إذا علم كون أحد هذه الأشياء ميتةً يصدق على أحدها لا بعينه أنّه ما علم كونه ميتةً فيجب الاجتناب عنه.

وثالثها: أنّ المحرّم الواقعيّ من حيث إنّه كذلك لا يوجب العقاب

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢١٤.

(٢) مناهج الأحكام: ٢١٧.

(٣) سورة المائدة: ٣.

(٤) يُنظر مناهج الأحكام: ٢١٧.

على ارتكابه، بل من حيث إيجابه طرح خطاب الشارع عالماً به، يعني من حيث إيجابه العلم بمخالفة الشارع، فالموجب للعقاب حينئذٍ هو المخالفة القطعيّة.

فقضيّة الأوّلين تنجيز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعيّ الموجود في المشتبهين، كما أنّ قضيّة الثالث جواز ارتكاب كلّ منهما على البدل نظير الواجب التخييري.

فقوله: «والمجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة - إلى قوله: - فيجب اجتنابه» مبنيّ على الأمرين الأوّلين، وقوله: «وكلّ منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالاً»[1] مبنيّ على الأمر الثالث.

فحكمه بحرمة الأخير بعد ارتكاب الأوّل ليس عنده من جهة كونه هو الحرام الواقعيّ أو جزءاً منه أو شرطاً، ولا من جهة أنّه مقدّمة لتحصيل العلم بارتكاب الحرام من حيث هو كذلك، بل من جهة أنّه موجب للمخالفة القطعيّة وطرح خطاب الشارع.

وبالجملة، إنّه يقول: إنّ العلم بالمخالفة على وجهٍ يلزم طرح الخطاب المنجّز حرام دون طرحه مع عدم العلم بالمخالفة، فارتكاب أحدهما لا يوجب العلم بالمخالفة ولا طرح الخطاب المنجّز عالماً به، بخلاف ارتكاب الأخير؛ فإنّه سبب للعلم بالمخالفة الّذي هو حرام.

وعلى هذا فما أورد عليه المصنّف بما سيأتي غير وارد عليه على مسلكه

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢١٤.

الّذي قرّرناه؛ فإنّ لضمّ الجزء الآخر دخلاً في الحرمة؛ لكونه محقّقاً لموضوع العلم بالمخالفة الّذي هو محرّم عنده، كما أنّ جعله الحرام كلاً منهما بشرط الاجتماع مع الآخر إنّما هو بهذا الاعتبار، كما أنّ الحكم بحرمة تحصيل العلم بالحرام إنّما هو بهذا الاعتبار لا باعتبار حرمته من حيث إنّه تحصيل للعلم بالحرام، فتأمّل.

نعم، يتّجه الإيراد عليه بناءً على ما عليه المصنّف من كون الألفاظ حقائق في المعاني الواقعيّة مع عدم تقييدها بالعلم، وعدم اختصاص العقاب بالحرام الموجب للعلم بالمخالفة، فما ذكره المصنّف إيراد إقناعي متّجه على مذهبه لا إلزامي، فالأولى الاعتراض عليه بإبطال أصل مسلكه ومبنى كلامه، فتأمّل.

[٣٨٣] قوله: فلأنّه إن أريد مجرّد...[1].

أقول: وحاصله: منع تحريم تحصيل العلم بارتكاب الحرام الواقعيّ؛ حيث لا دليل عليه من عقلٍ ولا نقل، وإنّما المحرّم هو نفس الارتكاب في موضع العلم بالمحرّم الواقعيّ.

ولا ينافيه ما قدّمناه من حرمة المخالفة القطعيّة؛ إذ ليس معناه حرمة القطع بالمخالفة على أن يكون معروض الحرمة هو القطع، بل معناه حرمة المخالفة لمن يقطع بها، وقد عرفت أنّه لا يتفاوت الحال في قبحها عند العقل بين قطعه بتحقّقها حال الارتكاب وقطعه بتحقّقها في أحد

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢١٤.

الارتكابات، هذا.

[٣٨٤] قوله: نعم، تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام...[١].

أقول: ولمّا كان كلام المحقّق القمّي﵀ من قوله: «باستلزام ارتكاب الجميع العلم بالوقوع في الحرام، وتحصيل العلم به حرام»[٢] محتملاً لوجهين:

أحدهما: ما هو مرجعه إلى أنّ الشارع قد نهى عن التجسّس عن ارتكاب المكلّف للحرام بقوله: ﴿وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغۡتَب بَّعۡضُكُم بَعۡضًا﴾[٣]، فكما أنّ التجسّس عن ارتكاب الغير الحرام محرّم بحكم هذه الآية، كذلك التجسّس عن ارتكابه بنفسه أيضاً محرّم بحكم الآية المذكورة؛ إمّا نظراً إلى إطلاقها، أو بتنقيح المناط، ولا ريب أنّ ارتكاب المشتبهين تجسّس عن ارتكابه للحرام ومحصّل للعلم به فيكون حراماً.

فأشار إلى دفعه بما محصّله: ما عرفت من منع حرمة تحصيل العلم بالحرام.

وذلك بأن يقال: إنّ الآية منساقة لبيان تحريم التجسّس عن أفعال الغير وحرمة تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام، والمناط هو سوء الظنّ بالمؤمنين والوقوع في الغيبة، وكون ذلك ممّا يتسبّب لإثارة الفتنة، ولا ريب أنّ

---

(١) فرائد الأُصول: ٢١٥/٢.

(٢) يُنظر القوانين المحكمة: ٦٧/٣.

(٣) سورة الحجرات:١٢.

هذا المناط غير موجود في مباشرته بنفسه فلا تكون الحرمة ثابتة فيه.

وثانيهما: أن يكون مراده أنّ المحرّم هو المخالفة [العلميّة] دون المخالفة الاحتماليّة؛ فإنّها مسوّغة؛ لأنّها لا تعدّ عصياناً في العرف، إلى آخر ما ذكره المصنّف.

وحاصله: أنّه بارتكاب الجميع يحصل المخالفة القطعيّة وهو المحرّم، كما أنّه بارتكاب البعض وإبقاء الآخر يحصل المخالفة الاحتماليّة وهي غير محرّمة، وإن كان الاجتناب عن كلٍّ منهما مقدّمة علميّة إلّا أنّه يمنع عن وجوب المقدّمة العلميّة.

فأشار المصنّف[١] إلى دفعه بقوله: «ففيه: مع إطباق العقلاء...»[٢].

[٣٨٥] قوله: وممّا ذكرنا يظهر فساد الوجه الثاني...[٣].

أقول: وحاصل وجه الفساد: أنّ حرمة المجموع إمّا أن تكون من جهة كونه سبباً لتحقّق الحرام واقعاً، فهو مسلّم، إلّا أنّ ذلك لا يوجب حرمة كلّ واحدٍ من الفعلين حين الارتكاب بعد ما عرفت من عدم حرمة العلم بارتكاب الحرام.

وإمّا أن تكون من جهة حرمة جزئه الغير المعيّن، فضمّ الجزء الأخير لا ينفع إلّا في كونه سبباً للعلم بالحرام وقد عرفت عدم حرمته، وكذا شرط

---

(١) خبر لقوله: «ولمّا كان كلام المحقّق القمّي... محتملاً لوجهين».

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢١٥.

(٣) فرائد الأُصول: ٢/٢١٥.

الاجتماع؛ إذ ليس له مدخليّة في ذات الحرام؛ لأنّ المفروض أنّ الجزء غير المعيّن أو المعيّن حرام واقعاً من دون أن ينضمّ إليه غيره.

نعم، له مدخليّة في كون الحرام معلوم التحقّق، ومرجعه إلى تحصيل العلم بالحرام وقد عرفت عدم حرمته، فتدبّر.

[٣٨٦] قوله: إنّ ظاهره جواز التصرّف في الجميع...[1].

أقول: وجه الظهور: أنّه عليه السلام قد رخّص في التصرّف في ذلك المال في التصدّق والحجّ والصلة، ولم يأمر عليه السلام بردّ الباقي بعد تلك المصارف إلى مالكه مع العلم به، أو إلى الإمام عليه السلام، أو إلى حاكم الشرع أو نائبه الخاصّ، أو بالتصدّق من قِبل مالكه إلى الفقراء، فعدم أمره عليه السلام بما ذكر يكشف عن جواز التصرّف في الجميع.

مع أنّه لو لم يجز له التصرّف في الجميع لما جاز له التصرّف في البعض في المصارف المذكورة أيضاً، بل يتعيّن صرف ذلك البعض في خصوص الصدقة؛ من جهة أنّه مظالم أو مال مجهول المالك، وفرض كون الرجل من الفقراء قد احتسب الإمام عليه السلام الباقي عليه من باب المظالم كما ترى.

هذا، وقد يمنع ظهور هذا الخبر في جواز التصرّف في الجميع؛ فإنّ محلّ السؤال والجواب إنّما هو التصرّف بالإنفاق، وأمّا التصرّف بالإمساك فهو مسكوت عنه، فلا داعي للمستدلّ إلى صرف الخبر عن الظاهر؛ فإنّ مدّعاه جواز التصرّف في البعض والخبر بظاهره دالّ عليه، وأمّا بقاء مقدار

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢١٧.

الحرام فلا يستفاد من الخبر، إلّا أنّه يمكن إثبات ذلك بالإجماع المركّب.

ثمّ إنّ هذا الخبر بظاهره معارض بما دلّ من الأخبار المعتضدة بعمل الأصحاب قديماً وحديثاً الدالّة على وجوب إخراج الخمس في المال الحلال المختلط بالحرام.

إلّا أن يحمل هذا الخبر على ما دلّت عليه تلك الأخبار من باب حمل المطلق على المقيّد، بل هذا أولى وأقرب ممّا صنعه المصنّف من حمله على مورد خاصّ يعذر فيه الجاهل كالربا، مضافاً إلى ما فيه من البُعد ومخالفة الظاهر كما سيأتي[1] وجهه.

[٣٨٧] قوله: ليس بأولى من حمل الحرام على حرامٍ خاصّ كالربا...[2].

أقول: ولا يخفى عليك: أنّ ما صنعه المصنّف من حمل الحرام في الخبر على حرامٍ خاصّ وهو الربا بعيد في غاية البُعد ومخالف للظاهر جدّاً؛ وذلك لظهور قوله في السؤال: «أصاب مالاً من عمّال بني أمية...»[3] إلى آخره في أنّ نظر السائل إلى حيث كون المال مأخوذاً على وجه الظلم والعدوان كما هو دأب الظلمة خصوصاً في هذه الأزمنة، فأين هو من الأخذ بعنوان الربا؟!

والحاصل: أنّه إن أراد بقوله: «كالربا» حمل المال المسؤول عنه في

---

(١) يأتي في التعليقة الآتية.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢١٧.

(٣) وسائل الشيعة: ١١/١٤٦، ب ٥٢ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٩. وفيه: «أصاب مالاً من أعمال السلطان».

الخبر على الربا.

ففيه: ما لا يخفى؛ فإنّ قوله: «أصاب مالاً من عمّال...» إلى آخره كالصريح في كون سوق السؤال عن أخذ المال من الظالم من حيث أخذ الظالم له بعنوان الظلم والعدوان، ولا إشعار له بالمال الربوي أصلاً.

وإن أراد منه مجرّد التنظير بالربا.

ففيه: أنّه لا خصوصيّة لذلك الحرام، بل هو من الأفراد الظاهر دخولها في محلّ النزاع.

مضافاً إلى أنّ حلّيّة المال المأخوذ بعنوان الربا أوّل الكلام؛ حيث لم يفتوا بمضمون الأخبار الدالّة على حلّيّة الربا إلّا نادراً.

مع أنّ سياق تلك الأخبار هو الجهل بالحرمة خاصّة، بمعنى: أنّ سياقها هو حلّيّة المال الربوي المأخوذ جهلاً قبل سماع آية تحريمه ولو لم يحصل الخلط، كما يدلّ عليه نفس تلك الأخبار على ما سيأتي.

بل المعروف بين المتأخّرين مساواة العالم والجاهل في عدم الحلّيّة بالنسبة إليهما ووجوب الردّ عليهما إلى صاحبه، أو ردّ عوضه في صورة التلف؛ لإطلاق أدلّة التحريم[1]، ومعذوريّته في الحكم التكليفي حينئذٍ لا ينافي عدم معذوريّته في الفساد والحكم الوضعي الّذي هو الضمان.

وبالجملة، إنّ ما ذكره المصنّف من الحمل في غاية البُعد.

والأقرب منه حمل الخبر على تقدير تسليم ظهوره في جواز التصرّف في

---

(١) حكي في وسيلة الوسائل: ٢٢٢.

الجميع على صورة إخراج الخمس عن المال المفروض؛ جمعاً بينه وبين ما دلّ من الأخبار على وجوب إخراج الخمس عن المال الحلال المختلط بالحرام إذا لم يعلم صاحبه ولا قدره.

هذا، ولكن قد يناقش فيما ذكرناه من الحمل - الّذي مرجعه إلى حمل المطلق على المقيّد - بأنّه: إنّما يتّجه فيما إذا تحقّق التعارض بينهما وكان المورد صالحاً للمقيّد، على معنى كون المورد ممّا يمكن [فيه] إخراج الخمس وذلك كالمال الحلال المختلط بالحرام، وأمّا فيما لا يمكن فيه ذلك - كاختلاط المذكّى بالميتة والخلّ بالخمر - فلا يتمشّى فيه الحمل المذكور؛ لعدم تحقّق التعارض الموجب للتقييد فيه، فتأمّل.

[٣٨٨] قوله: وهذا الصنف لا يجوز الاستدلال به...[١].

الأخبار الواردة في حلّية ما لم يعلم حرمته

أقول: يعني لا يجوز الاستدلال بتلك العمومات؛ لعدم وجوب الموافقة القطعيّة لمن يقول بحرمة المخالفة القطعيّة.

ولكن قد عرفت سابقاً إمكان استفادة البدليّة من قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال...» وغيره من عمومات البراءة بوجهين، وإن قلنا بحرمة المخالفة القطعيّة، فراجع[٢].

[٣٨٩] قوله: والشبهة غير المحصورة متعسّر بل متعذّر...[٣].

أقول: وجه التعسّر والتعذّر هو استلزام حمل تلك الأخبار على ما ذكر

---

(١) فرائد الأُصول: ٢١٨/٢.

(٢) تقدّم في تعليقة رقم ٣٨٤.

(٣) فرائد الأُصول: ٢١٨/٢.

لاستعمالها في معنيين:

أحدهما: إرادة حلّيّة واحد لا بعينه بالنسبة إلى الشبهة المحصورة.

والآخر: إرادة حلّيّة الآحاد المعيّنة بالنسبة إلى الشبهة المجرّدة والشبهة الغير المحصورة.

ولا ريب في تغاير المعنيين وعدم وجود جامع بينهما، وفرض القدر المشترك الانتزاعي وإن كان ممكنًا إلّا أنّه متعسّر،كما أنّ فرض القدر المشترك الحقيقي متعذّر، فحكمه بالتعسّر ناظر إلى منع القدر المشترك الانتزاعي، كما أنّ حكمه بالتعذّر ناظر إلى منع القدر المشترك الحقيقي.

هذا، ولكن قد عرفت سابقاً أنّ تعدّد المعنيين وتغايرهما إنّما هو باعتبار تغاير المحلّ لا باعتبار تغاير مفاد الخبر، والمحذور المذكور إنّما يلزم على الثاني دون الأوّل.

ومن هنا يرد الإشكال على المصنّف: بأنّ ما ذكره هنا من لزوم استعمال الأخبار المذكورة في المعنيين ينافي ما سبق منه في تقرير الإيراد السابق من دفع ذلك الاستعمال بقوله: «فتأمّل حتّى لا يتوهّم أنّ استعمال قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال...»، بالنسبة إلى الشبهات المقرونة بالعلم الإجماليّ والشبهات المجرّدة استعمال في معنيين»[1].

---

(١) فرائد الأُصول: ٢١٣/٢.

[٣٩٠] قوله: منها قوله ﷺ: «ما اجتمع الحلال والحرام»[١]...[٢].

أقول: وجه الدلالة: أنّ الشبهة المحصورة بجميع أطرافها ممّا اجتمع فيه الحلال والحرام فوجب أن يغلب فيها الحرام الحلال، ولا معنى له إلّا وجوب الاجتناب عن الحلال أيضاً.

ويمكن أن يورد عليها: بأنّ هذه الرواية معارضة برواية: «إلّا غلب الحلال الحرام»[٣] بناءً على كون لفظ «الحلال» في تلك الرواية مرفوع على الفاعليّة.

ودعوى: كونها منصوبة على المفعوليّة وكون «الحرام» مرفوعاً على الفاعليّة فينطبق مع الرواية الأُولى.

مدفوعة: - مضافاً إلى كونها خلاف الأصل؛ حيث إنّ من حقّ الفاعل التقديم كما قرّر في محلّه - بأنّ ما ذكر ليس بأولى من العكس من نصب «الحرام» على أنّه مفعول به.

وكون أشهريّة الرواية الأُولى قرينة على رفع «الحرام» على الفاعليّة ممنوع أوّلاً.

وعلى تقدير تسليم أشهريّتها فهي معارضة للأخبار الدالّة على حلّيّة المشتبهات حتّى يعلم الحرام منها بعينه[٤]، والترجيح إنّما يكون لتلك

---

(١) عوالي اللآلي: ١٣٢/٢، ح ٣٥٨.

(٢) فرائد الأُصول: ٢١٩/٢.

(٣) لم نعثر عليها في مجامع الروائيّة. نعم، رواها في الصراط المستقيم للعاملي النباطي: ٢٨٤/٣، جامعة الأُصول: ١٣٨، المناهل: ٦٢٤.

(٤) وسائل الشيعة: ٨٧/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

الأخبار من وجوهٍ، وإن كانت الرواية أيضاً معتضدة بالشهرة، لكنّها لا تكافئ تلك الأخبار، سيّما بناءً على فقد المقتضي للحرمة في الشبهة المحصورة.

فحينئذٍ تحمل هذه الرواية على الاجتماع على وجه المزج فلا ربط لها بمحلّ النزاع.

بل ربّما يقال: بعدم إمكان إرادة غير المزج منها؛ وذلك لأنّ الاجتماع على غير المزج إمّا أن يكون في الذهن، بأن يراد اجتماع احتمالهما على معنى كون سبب الحرمة نفس الاشتباه، أو في المكان بأن يلاصق أحدهما مع الآخر في مكانٍ.

والأوّل مع أنّه غير ممكن إلّا مع ارتكاب نوع من الإضمار - أي ما اجتمع احتمال الحلّيّة، إلى آخره - وهو خلاف الأصل، لا يصار إليه إلّا بدليلٍ مفقود في المقام، لا ينفع المستدلّ؛ إذ الفرض وجودهما في الخارج لا احتمالهما في الذهن، مع أنّ قضيّته حينئذٍ وجوب الاحتياط في الشبهة الابتدائيّة وهو خلاف الإجماع.

كما أنّ الثاني أيضاً غير معقول؛ لاستلزامه الكذب؛ ضرورة عدم غلبة شيء من الحلال والحرام على الآخر، بمعنى: أنّه لو اجتمع الحلال والحرام في زمانٍ أو مكانٍ لا يكون ذلك سبباً للحرمة إجماعاً إلّا إذا فرض طروّ الاشتباه، وحينئذٍ ليس سبب الحرمة إلّا الاشتباه.

فإذا ثبت بطلان القسمين تعيّن الحمل على الاجتماع على وجه الامتزاج، فيكون خارجاً عن محلّ النزاع؛ إذ لا يقول أحد بجواز ارتكابه

حتّى المجلسي وأضرابه.

[٣٩١] قوله: «اتركوا ما لا بأس به حذراً عمّا به البأس»[١]**...**[٢].

أقول: أُورد عليه:

أوّلاً: بأنّ الأمر فيه للإرشاد، مع احتمال أن يكون المراد به ترك المشتبه بالشبهة البدويّة لتتعوّد النفس بترك[٣] الحرام المعلوم تفصيلاً، فمفاده حينئذٍ كمفاد قوله عليه السلام: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك»[٤][٥].

وثانياً: أنّ المراد من البأس الّذي يجب عنه الحذر إن كان هو المخالفة القطعيّة فهي لا تحصل إلّا بعد ارتكاب الجميع، ولا مانع حينئذٍ عن ارتكاب أحدهما.

وإن كان المراد منه هو الخطاب المنجّز الموجود في الواقعة فهو مصادرة محضة؛ لأنّ الكلام بعد في تنجّزه على وجهٍ يوجب الاجتناب عن الجميع؛ إذ الخصم لا يعترف به إلّا على وجهٍ يوجب عدم جواز المخالفة القطعيّة

---

(١) تحف العقول: ٦٠، بحار الأنوار: ١٦٦/٧٧، ح ١٩٢، وفيهما: «لا يبلغ عبدٌ أن يكون من المتّقين حتّى يدع ما لا بأس به حذراً لما به البأس».

(٢) فرائد الأُصول: ٢١٩/٢.

(٣) كذا في الأصل، والأولى: «على ترك».

(٤) من لا يحضره الفقيه: ٧٥/٤، ب نوادر الحدود، ح ١٥، وسائل الشيعة: ١٦١/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٧.

(٥) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٠.

الاحتماليّة؛ ولذا يجوز ارتكاب مقدار ما عدا الحرام.

وإن كان المراد منه هو الحرام والهلكة الواقعيّة على حذو وجودها ولو احتمالاً في الشبهات البدويّة فيكون مساقه حينئذٍ كمساق سائر ما يدلّ على وجوب الاجتناب عن الشبهات عموماً[١] كما عرفت، ومرجع هذا الاحتمال إلى الوجه الأوّل من وجهي الإيراد كما لا يخفى، فتدبّر.

[٣٩٢] قوله: ومنها: رواية ضريس[٢] عن السَّمن والجُبُن...[٣].

أقول: اعلم أنّه كما استدلّ المصنّف بهذه الرواية ورواية ابن سنان[٤] الآتية، ورواية إسحاق بن عمّار: «يشتري منه ما لا يعلم أنّه ظلم فيه أحداً»[٥] على مذهبه من وجوب الاجتناب عن الجميع، فكذلك استدلّ بها الفاضل النراقي[٦] أيضاً على مذهبه من جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام.

بتقريب: أنّ المكلّف إذا لم يترك من الجميع مقدار ما يساوي الحرام

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٢٩.

(٢) تهذيب الأحكام: ٧٩/٩، ب الذبائح والأطعمة، ح ٧١، وسائل الشيعة: ٢٣٥/٢٤، ب ٦٤ من أبواب حكم السَّمن والجُبُن، ح ١.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٢٠/٢.

(٤) الكافي: ٣٣٩/٦، ب الجُبُن، ح ٢، وسائل الشيعة: ١١٨/٢٥، ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ٢، ثمّ لا يخفى أنّ الراوي فيه هو «ابن سليمان» لا «ابن سنان».

(٥) الكافي: ٢٢٨/٥، ب شراء السرقة والخيانة، ح ٣، وسائل الشيعة: ٢٢١/١٧، ب ٥٣ من أبواب كتاب التجارة، ح ٢.

(٦) يُنظر مناهج الأحكام: ٢١٧، وحكي عنه في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٠.

يصدق عليه أنّه علم أنّه قد خلطه الحرام أو ظلم فيه أحداً، أو أنّ فيه الميتة، وإذا ترك المساوي للحرام فلا يعلم أنّ الباقي قد خلطه الحرام أو ظلم فيه أحداً أو فيه الميتة.

هذا، ولكنّ الإنصاف عدم دلالة شيء منها على شيء من المذهبين.

أمّا الأُولى: فلأنّ لفظ «الخلط» المذكور فيها ظاهر في المزج بحيث لا يتميّز، كما هو المتبادر ويساعده اللغة فيه بقرينة السَّمن والجُبن؛ حيث إنّ الاختلاط فيهما ظاهر في كونه على وجه المزج كما هو الغالب.

وقد عرفت أنّ الاختلاط على هذا الوجه خارج عن محلّ النزاع؛ إذ لم يقل أحد بجواز الارتكاب فيه.

ولو سلّم صدقه على الضمّ والاشتباه فهي معارضة بروايتي ابن سلمة[1] وحنان بن سدير[2] الظاهرتين في الرخصة عند اختلاط الحلال بالحرام، بل هما قرينتان قويّتان على إرادة المزج منها.

وأمّا الثانية: فلأنّ الظاهر منها قيام البيّنة على أنّ المشتبه ميتة، فيكون مفادها مفاد الصحيحة المتقدّمة الدالّة على الحلّيّة حتّى يعلم الحرام بعينه.

ودعوى: صدق «أنّ فيه الميتة» على مجموع قطعات لحم كما ترى، فلا أقلّ من الشكّ في الصدق فيسقط عن درجة الاستدلال به.

وأمّا الثالثة: فلأنّ الظاهر فيها هو العلم التفصيلي بأنّ هذا الّذي يريد

---

(١) الكافي: ٢٥٠/٦، ب الحمل والجدي يرضعان...، ح ٢، وفيه: «مسلمة» بدل «سلمة».

(٢) الكافي: ٢٤٩/٦، ب الحمل والجدي يرضعان...، ح ١.

شراءه في واقعةٍ واحدة أنّه ممّا ظلم فيه أحداً فلا يشمل الشبهة المحصورة؛ فإنّه في كلّ واقعةٍ واقعةٍ لا يعلم أنّه ظلم فيه أحداً، فلا دلالة في شيء من هذه الروايات على شيء من المذهبين، بل مفادها جواز ارتكاب الشبهة المحصورة بكلا طرفيها تدريجاً، فتأمّل.

[٣٩٣] قوله: ومنها: قوله في حديث التثليث[١]...[٢].

أقول: وذلك بناءً على أحد وجوهه المتقدّمة من كون المراد من الوقوع في المحرّم الوقوع الحقيقي الدائمي، فينطبق حينئذٍ على الشبهة المحصورة؛ ضرورة أنّ من ارتكب جميع أطراف الشبهة - كما هو قضيّة عموم الشبهات - وقع في الحرام الواقعيّ المعلوم وجوده فيها.

هذا، ولكن لا يخفى ما في الاستدلال بهذا الحديث في المقام من النظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّه محمول على الاستحباب كما عرفت عن بعضهم[٣] أو على الإرشاد كما اعترف به المصنّف[٤] نفسه في الشبهة البدويّة في مقام الردّ على الأخباريّين.

وأمّا ثانياً: فلأنّه بقرينة قوله صلى الله عليه وآله: «يردّ علمه إلى الله ورسوله» مختصّ بالشبهات الحكميّة.

---

(١) الكافي: ٦٨/١، ب اختلاف الحديث، ح ١٠، وسائل الشيعة: ١٥٧/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٢٠/٢.

(٣) يُنظر تعليقة رقم ١٦١ في الجزء الأوّل.

(٤) فرائد الأُصول: ١٠٢/٢، وتقدّم في تعليقة رقم ١٨٩.

ويشهد له عدم تمسّك أحد من الأخباريّين بهذا الحديث في الشبهة الموضوعيّة.

وإن ادّعيت: إثبات وجوب الاجتناب من هذا الحديث في الشبهة الحكميّة المحصورة، ثمّ إثباته في الشبهات الموضوعيّة بالإجماع المركّب.

فيندفع: بأنّ للخصم أن يدّعي القلب بدعوى: إثبات جواز الارتكاب في الشبهة المحصورة الموضوعيّة بالأخبار المرخّصة، ولا يعارضها حديث التثليث؛ لكونه أخصّ منها كما ذكرنا، ثمّ إثباته في الشبهة الحكمية المحصورة بالإجماع المركّب.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الإجماع المركّب في جانب الاحتياط حاكم على الإجماع المركّب في جانب البراءة؛ لكونه في الثاني مطابقاً لحكم العقل وهو بمنزلة الأصل، وفي الأوّل مطابق للأخبار الّتي هي من الأدلّة الاجتهاديّة، ومن المقرّر في محلّه أنّ الإجماع المركّب المطابق للدليل الاجتهادي حاكم على الإجماع المركّب المطابق للدليل الفقهائي.

هذا كلّه على تقدير اختصاص الحديث بالشبهة الحكميّة.

وأمّا على تقدير تسليم العموم فالأخبار الخاصّة الواردة في الشبهة المحصورة بل المطلقة منها حاكمة عليه؛ فإنّه بعد كون مفاده مطابقاً لحكم العقل تكون دلالته على حسن الاحتياط معلّقة على عدم صدور الأمن من الشارع، فمع وجود الدليل الدالّ على الرخصة المؤمّن من الضرر المحتمل يرتفع موضوعه حكماً وإن لم يرتفع حقيقةً، فلا معنى حينئذٍ لجعل المعارضة بينه وبين ما دلّ على البراءة كما هو واضح، فتدبّر.

[٣٩٤] قوله: وفائدة الاستدلال بمثل هذا الحديث...[1].

أقول: وقال بعض الأساتيذ: إنّ ذكر الحديث فيما نحن فيه ممّا لا يترتّب عليه فائدة ولا يجوز التمسّك به في المقام لأحدٍ من الأخباريّين والأُصوليّين ولو قلنا بشموله للشبهة الموضوعيّة، وإلّا قد عرفت اختصاصه بالشبهة الحكميّة.

أمّا الأخباريّون: فلاعترافهم بخروج الشبهات الموضوعيّة عن تحته بالأخبار الخاصّة كحديث: «كلّ شيء...» ونحوه، ومن البيّن أنّها كما تدلّ على الحلّيّة في الشبهات الموضوعيّة البدويّة كذلك تدلّ على الإباحة والحلّيّة في الشبهات الموضوعيّة المقرونة بالعلم الإجمالي بناءً على جواز المخالفة القطعيّة.

وإن أبيت عن دخولها فيها؛ لتعذّر إرادة ارتكاب أحدهما لا بعينه في المقرونة بالعلم الإجمالي والآحاد المعيّنة في الشبهة المجرّدة بناءً على حرمة المخالفة القطعيّة.

فنقول: إنّه لو سلّم ذلك فلا ينفع فيما هو بصدده من أنّ الغرض من الاستدلال معارضته؛ إذ لا معارض حينئذٍ للأدلّة الواقعيّة حتّى يحتاج فيه إلى حديث التثليث، ولا فائدة حينئذٍ للتمسّك به إلّا إثبات وجوب الاجتناب، وهو بعد فرض وجود الأدلّة الواقعيّة وسلامتها عن المعارض مستغنٍ عنه.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٢١/٢.

والحاصل: التمسّك به في المقام على التقريرين غير مُجدٍ؛ إمّا من جهة كونه مخصَّصاً بأدلّة الإباحة، أو من جهة عدم الاحتياج إليه فيما رامه من إبداء المعارضة لأخبار الترخيص.

وأمّا الأُصوليّون: فلأنّهم بين من حملوه وأضرابه في مقابلة أدلّة الرخصة على الكراهة؛ لكونها أقرب وجوه المحامل فيما ظاهره الحرمة في مقابل ما يدلّ على الرخصة، كما في قوله: «لا تكرم العلماء» في قبال «أكرم العلماء»؛ ولذا اعترف به صاحب الحدائق[1]، مع أنّ بناءه الردّ على الأُصوليّين في تلك المسألة.

وبين من حملوها على الإرشاد كما صنعه جماعة من المحقّقين[2].

وعلى التقريرين فلا وجه للتمسّك بها في المقام:

أمّا على الأوّل: فلإمكان حملها في مقابل أدلّة الرخصة على الكراهة ونحن أيضاً نلتزم بها جدّاً.

وأمّا على الثاني: فلأنّ مفادها بعد الحمل على الإرشاد كمفاد حكم العقل بوجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة، وقد عرفت أنّ أدلّة الرخصة لو تمّت لكانت حاكمة على حكم العقل؛ لصلاحيّته للتعليق.

فظهر أنّ حديث التثليث وأضرابه لا يصلح لمعارضة أدلّة الرخصة فضلاً عن صلاحيّتها للتخصيص، كما صرّح به المصنّف بقوله: «بل

---

(١) يُنظر الحدائق الناضرة: ٥٠٣/١.

(٢) يُنظر: فرائد الأُصول: ١٠٢/١، تعليقة على معالم الأُصول: ٧٦/٦.

مخصّص...» انتهى[١]، فتأمّل.

[٣٩٥] قوله: منها: ما ورد في الإناءين المشتبهين...[٢].

أقول: وفيه: أنّ[٣] هذا المثال غير مرتبط[٤] بالمقام؛ فإنّه من قبيل دوران الأمر بين الواجب والحرام لا بين الحلّيّة والحرمة، وما نحن فيه من قبيل الثاني.

والتمسّك بفحواه على المقام ممّا لا وجه له؛ لعدم القطع باتّحاد المناط، بل لعلّه مظنون العدم؛ لإمكان أن يكون تغليب جانب الحرمة من جهة وجود البدل للواجب وهو التيمّم كما مرّ[٥] سابقاً بخلافه في المقام.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٢٩.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٢١/٢.

(٣) وبعبارةٍ أخرى: إنّ سقوط أصالة الطهارة بالعلم الإجمالي في موردٍ لا يوجب سقوط أصالة الإباحة الّتي هي محلّ الكلام، فلا وجه للتعدّي من إحداهما إلى الأُخرى. نعم، لو فرض الإجماع على عدم جواز جميع أنحاء الاستعمالات حتّى الزبيب أيضاً ليكون موجباً لسقوط أصل الإباحة أيضاً، فهو وإن كان مناسباً للمقيس عليه إلّا أنّه أيضاً لا ينفع؛ إذ لعلّ الفارق بينهما وبين غيرهما الخصوصيّة الملحوظة فيهما.[منه]

(٤) وذلك فلأنّ عنوان مسألة الشبهة المحصورة إنّما هو فيما لو دار الأمر بين الحرمة وغير الوجوب، وأمر الإناءين إمّا من قبيل ما دار الأمر فيه بين الوجوب والحرمة، أو بين الوجوب وغير الحرمة، وذلك لأنّ استعمال النجس وتنجيس البدن أو الثوب إمّا محرّم ذاتي فيكون أمر الإناءين دائراً بين الحرمة والوجوب؛ لحرمة استعمال النجس ووجوب التوضّؤ، أو محرّم تشريعي وليس فيه حرمة ذاتيّة فيبقى حينئذٍ احتمال وجوب الوضوء مع إباحة استعمال الماء في حدّ ذاته، وعلى التقريرين فمسألة الإناءين خارجة عن محلّ الكلام، فلا يبقى فيها دلالة على ما نحن فيه، فتدبّر.[منه]

(٥) تقدّم في تعليقة رقم ٣٢٨.

ولو سلّم فنقول: إنّ الأمر بالإهراق وعدم استعمالهما لعلّه من باب التعبّد ومن جهة خصوصيّةٍ فيهما، لا من جهة منافاة الاستعمال وأصالة الحلّ والطهارة للعلم الإجمالي كما هو محلّ النزاع، وإلّا فمقتضى القاعدة جواز التوضّؤ بهما معاً.

وتوضيح ذلك: أنّ حرمة استعمال الماء النجس في الوضوء والغسل تشريعيّة لا ذاتيّة، ومن المعلوم أنّ الحرمة التشريعيّة تجامع الاحتياط الّذي يحصل باستعمالهما جميعاً والتوضّؤ بهما معاً، بأن يغسل مواضع الوضوء بأحدهما أوّلاً فيتوضّأ منه ثمّ يغسلها بالآخر فيتوضّأ منه أيضاً، أو يتوضّأ بكلٍّ منهما أوّلاً ثمّ يغسل موضع الوضوء بالماء المعلوم طهارته فيما لو فرض هنا ماء طاهر يبذله المالك لرفع الخبث دون رفع الحدث؛ فإنّه على كلّ من التقديرين يحصل القطع برفع كلّ من الحدث والخبث عنه جميعاً.

وهذا هو مقتضى القاعدة إلّا أنّ الحكم بالإهراق والأمر بالتيمّم يكون من باب التعبّد ثبت بدليلٍ خاصّ على خلاف القاعدة.

ويشهد على ذلك أمره عليه السلام بالإهراق؛ إذ لو لم يمكن الاحتياط بالنحو الّذي ذكرناه وكان استعمالهما حراماً لم يكن وجه للأمر بالإهراق.

بل ولو سلّم كون الحرمة في استعمال النجس ذاتيّة يكون ذلك من قبيل دوران الأمر بين الواجب والحرام، ومقتضى القاعدة فيه هو التخيير، إلّا أنّ الشارع حكم فيه بما مرّ على خلاف القاعدة، وعلى هذا فلا يكون الحكم بذلك من جهة مراعاة العلم الإجمالي.

وقد يتوهّم: أنّه قد تقدّم أنّ مورد التخيير في دوران الأمر بين

الوجوب والحرمة إنّما هو فيما كانا توصّليّين أو أحدهما الغير المعيّن كذلك، فأمّا في المقام[١] يكون الواجب الّذي هو أحدهما المعيّن تعبّدياً فقد تقدّم خروجه عن مورد الأقوال.

ولكنّه مدفوعٌ: بأنّ المراد بما تقدّم ما يكون مورداً لجميع الأقوال المذكورة هناك الّتي منها الإباحة ومنها عدم الحكم في الظاهر، وأمّا بالنسبة إلى التخيير فلا يتفاوت الحال بين التعبّدي والتوصّلي بأقسامها الأربعة؛ فإنّ الحكم في الجميع هو التخيير بحكم العقل؛ من جهة اللابدّية والاضطرار، مع أنّ المقام من قبيل دوران الأمر بين الواجب والحرام لا الوجوب والحرمة، فتأمّل.

[٣٩٦] قوله: ومنها ما ورد في الصلاة...[٢].

أقول: وذلك مثل مكاتبة صفوان بن يحيى أبا الحسن عليه السلام، يسأله عن الرجل كان معه ثوبان فأصاب أحدهما بول ولم يدر أيّهما هو؟ وحضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماء، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: «**يصلّي فيهما جميعاً**»[٣].

وفي الاستدلال به نظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّه على خلاف المطلوب أدلّ، وإلّا فمقتضى القاعدة

---

(١) في الأصل: «فالمقام» بدل «فأمّا في المقام».

(٢) فرائد الأُصول: ٢٢٢/٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٢٤٩/١، ب ما يصلّي فيه، ح ٧٥٦، وسائل الشيعة: ٥٠٥/٣، ب ٦٤ من أبواب النجاسات، ح ١.

طرحهما والصلاة عرياناً، كما حكي القول به عن ابني إدريس[١] وسعيد[٢]، لكن حكمهما به مبنيٌّ على اعتبار وجوب الجزم عند الافتتاح بالصلاة مع كلٍّ منهما، لا على قاعدة وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة كما لا يخفى على من لاحظ كلامهما.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الساقط بالعلم الإجمالي في المثال إنّما هو أصل الطهارة لا أصالة الإباحة الّتي هي محلّ الكلام، فلا مناسبة بين المقيس والمقيس عليه، فتأمّل.

مضافاً إلى أنّ الشكّ في مسألة الثوب الطاهر المشتبه بالثوب النجس مرجعه إلى الشكّ في تحقّق الشرط في الخارج بعد ثبوته بأصل الشرع، فالأصل الموضوعي هناك ينهض بعدم تحقّق الشرط، فالحكم بوجوب الصلاة في الثوبين إنّما هو للزوم إحراز الشرط في الخارج، لا من جهة أنّ الشبهة حكمها ليس إلّا وجوب الاجتناب، فتأمّل.

[٣٩٧] قوله: ومنها ما ورد في وجوب غسل الثوب من...(٣).

أقول: وذلك مثل الصحيح: «تغسل ثوبك من الناحية الّتي ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقينٍ من طهارتك»[٤].

---

(١) السرائر: ١٨٥/١.

(٢) الجامع للشرائع: ٢٤.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٢٢/٢.

(٤) يُنظر: علل الشرائع: ٣٦١/٢، ح ١، تهذيب الأحكام: ٤٢٢/١، ب تطهير البدن والثياب من النجاسات، ح ٨، وسائل الشيعة: ٤٠٢/٣، ب ٧ من أبواب النجاسات، ح ٢.

ومثله: ما ورد في وجوب غسل تمام الثوب إذا تنجّس بعضه واشتبه، مثل صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما - عليهما السلام - أنّه قال - في المني يصيب الثوب - : «فإن عرفت مكانه فاغسله، وإن خفي عليك فاغسل الثوب كلّه»[١]، ومثلها صحيحة زرارة[٢] وغيرها[٣].

وفي الاستدلال بها أيضاً نظر؛ لعدم المناسبة بين المقيس والمقيس عليه؛ لأنّ وجوب غسل الثوب النجس ليس نفسيّاً قطعاً، بل هو غيريّ مقدّمة للصلاة.

ومن المعلوم أنّ الثوب شيء واحد يشترط فيه الطهارة، فمع عدم غسل شيء منه يعلم تفصيلاً بأنّه صلّى مع الساتر النجس، ومع غسل بعضه أيضاً يعلم تفصيلاً بمقتضى الاستصحاب أنّه صلّى مع الساتر النجس، فلا مناص حينئذٍ عن غسل تمام الناحية، فحكمه بوجوب غسل الجميع يبنى على ذلك لا على تنجّز العلم الإجمالي ووجوب مراعاته.

مع أنّه لا دخل له بالشبهة المحصورة؛ فإنّه إن لوحظ جميع تلك الناحية شيئاً واحداً فيكون ذلك مصداقاً واحداً معلوم الحرمة، فلا يتصوّر حينئذٍ مصداق آخر حتّى يكون النجس مردّداً بينهما، وإن لوحظ كلّ جزء جزء منه الّذي هو بمقدار النجس الواقع عليه منفرداً فيكون من

---

(١) الكافي: ٥٣/٣، ب المني والمذي يصيبان الثوب والجسد، ح ١، وسائل الشيعة: ٤٠٢/٣، ب ٧ من أبواب النجاسات، ح ١.

(٢) علل الشرائع: ٣٦١/٢، ب علّة غَسل المني، ح١، تهذيب الأحكام: ٤٢١/١، ب تطهير البدن والثياب من النجاسات، ح ٨، وسائل الشيعة: ٤٠٢/٣، ب ٧ من أبواب النجاسات، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٤٠٢/٣-٤٠٣، ب ٧ من أبواب النجاسات، ح ٣، ٤، ٥.

قبيل الشبهة غير المحصورة الّتي لا يجب الاجتناب عنها كما سيأتي.

وعلى أيّ حالٍ فلا ربط له بالمقام.

مضافاً إلى أنّ إسقاط الأصل في هذا المثال إنّما هو من جهة وجود أصل موضوعي حاكم على أصالة الطهارة، وهو استصحاب نجاسة الثوب المتولّد من العلم الإجمالي، وما ذكرنا من عدم كون العلم الإجمالي مانعاً عن إجراء الأُصول فإنّما هو فيما لم يتولّد منه مانع عقلي أو شرعي، وإلّا كاستصحاب النجاسة في المقام فهو المتّبع، فتدبّر.

[٣٩٨] قوله: ومنها ما دلّ على بيع الذبائح المختلط...[١].

أقول: وذلك مثل حسنة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: أنّه سئل عن رجلٍ كانت له غنم وبقر، وكان يدرك المذكّى منها فيعزله ويعزل الميتة، ثمّ إنّ الميتة والمذكّى اختلطا، فكيف يصنع؟ قال عليه السلام: «**يبيعه ممّن يستحلّ الميتة ويأكل ثمنها**»[٢]، ومثلها حسنة أُخرى[٣].

ولكن قد أُورد على الاستدلال بالأخبار المذكورة: بأنّها بظاهرها مخالفة للإجماع والعمومات الدالّة على حرمة بيع الميتة، فلا بدّ حينئذٍ من طرحها وعدم العمل بمضمونها[٤]؛ فإنّ الرواية وإن كانت صحيحة فإذا

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٢٢/٢.

(٢) الكافي: ٢٦٠/٦، ب اختلاط الميتة بالذكي، ح ١، وسائل الشيعة: ٩٩/١٧، ب ٧ من ما يكتسب ب، ح ٢، وفيهما: «الذكيّ» بدل «المذكى».

(٣) وسائل الشيعة: ٩٩/١٧، ب ٧ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٤) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨١.

كانت مخالفة للإجماع ومنافية لأصول المذهب لا تعويل عليها.

وحملها على ما لو قصد البائع بيع المذكّى خاصّة كما حكي عن المحقّق في الشرائع[١] لا ينفع بعد فرض عدم جواز الانتفاع بالمذكّى لأجل الاشتباه بالمحصور، إلّا على القول بعدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة وجواز ارتكاب أحدهما، وقد عرفت[٢] بطلان هذا القول بما لا مزيد عليه، فالقصد المذكور ممّا لا نفع له في المقام كما أشار إليه المصنّف في المكاسب[٣].

كما أنّ حملها على إرادة استنقاذ مال الكافر من يده برضاه - كما حكي عن العلّامة في المختلف[٤] - ممّا لا وجه له؛ فإنّ ذلك إنّما يصحّ بالنسبة إلى المستحلّ الّذي يباح ماله؛ إذ لو كان ذمّيّاً كان ماله محترماً، فلا يصحّ إطلاق القول بجواز بيعه كذلك على مستحلّ الميتة كما أشار إليه المصنّف في الكتاب المذكور[٥]، فلا مناص حينئذٍ إلّا طرح الأخبار المذكورة.

والحاصل: أنّ الأمر في تلك الأخبار وأمثالها دائر بين العمل بمضمونها وارتكاب التأويل فيها بما عرفت وبين طرحها، وحيث إنّ الأوّل غير ممكن - لما عرفت من أنّ مضمونها مخالف للإجماع والكتاب والسنّة القطعيّة حيث وقع النهي فيهما عن استعمال الميتة والانتفاع بها -

---

(١) شرائع الإسلام: ١٧٥/٣.

(٢) تقدّم في تعليقة رقم ٣٥٠ ومابعدها.

(٣) المكاسب: ٣٧/١.

(٤) مختلف الشيعة: ٣٣٦/٨.

(٥) المكاسب: ٣٨/١.

فيتعيّن الثاني.

مضافاً إلى أنّها معارضة بما رواه الراوندي بإسناده عن علي عليه السلام؛ فإنّه سئل عليه السلام عن شاةٍ مسلوخة وأُخرى مذبوحة، وقد عمي على الراعي أو على صاحبها فلا يدري الذكيّة من الميتة، فقال عليه السلام: «**يرمي بهما جميعاً إلى الكلاب**»[1].

ولو سلّم فهو حكم تعبّدي ثبت في موردٍ خاصّ لا يتعدّى منه إلى غيره، فلا تكون الأخبار المذكورة دليلاً على وجوب الاجتناب عن المشتبهين كلّيّة، بل غاية ما تدلّ عليه هو وجوب الاجتناب في خصوص الذبائح المختلط ذكيّها بميتتها، ولا يجوز التعدّي فيها إلى غيرها كما عرفت.

إلّا أن يقال: إنّ في كلّ من تلك النصوص وإن كان إشعاراً بالمطلوب إلّا أنّه إذا تراكمت الإشعارات يحصل الظنّ بأنّ المناط في الحكم في تلك الأخبار هو العلم الإجمالي بوجود الحرام، فيكون ظنّاً خاصّاً مستنداً إلى اللفظ الصادر عن المعصوم؛ إذ لا يتفاوت الحال في الظنّ الخاصّ بين ما لو حصل من لفظٍ واحد أو حصل من ألفاظ متعدّدة كما قرّر في محلّه.

هذا، ولكنّ التحقيق: هو العمل بمضمون تلك الأخبار خصوصاً روايتي الحلبي اللتين إحداهما صحيحة[2] والأُخرى حسنة[3]، ولا داعي

---

(١) النوادر، للراوندي: ٤٦.

(٢) الكافي: ٢٦٠/٦، ب اختلاط الميتة بالذكي، ح ٢، وسائل الشيعة: ٩٩/١٧، ب ٧ من ما يكتسب به، ح ١.

(٣) الكافي: ٢٦٠/٦، ب اختلاط الميتة بالذكي، ح ١، وسائل الشيعة: ٩٩/١٧، ب ٧ من ←

إلى طرحهما وقد عمل بمضمونها جماعة، منهم: الشيخ في النهاية[١]، وابن حمزة في الوسيلة[٢]، وابن سعيد في الجامع[٣]، ووافقهم صاحب الجواهر[٤] وصاحب المستند[٥] والمحدّث الكاشاني[٦] على ما حكي عنهم.

قال في الجواهر: «وبالجملة فالمتّجه العمل بالخبرين الجامعين لشرائط الحجّيّة خصوصاً بعد الشهرة المحكيّة في مجمع البرهان»[٧]، انتهى.

وفي المستند: «ثمّ إنّ ما دلّ عليه الصحيحان من جواز البيع لمستحلّي الميتة مذهب جماعة، منهم: الشيخ في النهاية وابن حمزة، وهو الأقوى؛ للصحيحين المذكورين المخصّصين للأخبار المانعة عن الانتفاع بالميتة مطلقاً»[٨]، انتهى.

وما ذكره المورِد من مخالفتهما للكتاب والسنّة القطعيّة، مدفوع: بأنّ قطعيّة الكتاب والسنّة إنّما هو بحسب السند دون الدلالة؛ لكون ما تضمّن منهما مطلقات أو عمومات ومخالفة الخبرين لهما إنّما هو بالإطلاق

→

أبواب ما يكتسب به، ح ٢.

(١) النهاية: ٥٨٦.

(٢) الوسيلة: ٣٦٢.

(٣) الجامع للشرائع: ٣٨٧.

(٤) جواهر الكلام: ٣٣٩/٣٦-٣٤١.

(٥) مستند الشيعة: ١٥٤/١٥.

(٦) مفاتيح الشرائع: ١٩٢/٢.

(٧) جواهر الكلام: ٣٤١/٣٧.

(٨) مستند الشيعة: ١٥٤/١٥.

والتقييد أو العموم والخصوص، فيحكم بالعمل بهما في مقابل العمومات المذكورة، فلا وجه لطرح تلك الأخبار بغير مؤمّنٍ شرعي أو عقلي.

وسيأتي بقيّة الكلام في هذا المقام في الحاشية الآتية إن شاء الله.

[٣٩٩] قوله: بأن يقصد بيع المذكّى خاصّة...[١].

بسط الكلام في مسألة جواز بيع الذبائح المختلط ذكيّها بميتتها

أقول: ولمّا كانت مسألة جواز بيع الذبائح المختلط ذكيّها بميتتها من المسائل المهمّة الّتي يترتّب عليها فوائد كثيرة فلا بأس أن نبسط الكلام فيها على حسبما يقتضيه المقام، ونشير إلى أقوال المسألة وما هو المختار من تلك الأقوال، **فنقول**:

قال الشهيد في الدروس: «إذا اختلط لحم المذكّى بالميتة ولا طريق إلى تمييزه لم يحلّ أكله.

وفي جواز بيعه على مستحلّ الميتة قولان، فالجواز قول الشيخ في النهاية[٢]؛ لصحيحة الحلبي[٣] عن الصادق عليه السلام، والمنع ظاهر القاضي[٤] وفتوى ابن إدريس[٥].

قال الفاضل: هذا ليس ببيعٍ حقيقة وإنّما هو استنقاذ مال الكافر برضاه[٦].

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٢٢/٢.

(٢) النهاية: ٥٨٦.

(٣) وسائل الشيعة: ٩٩/١٧، ب ٧ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٤) المهذّب: ٤٤٢/٢.

(٥) السرائر: ١١٣/٣.

(٦) مختلف الشيعة: ٣٣٧/٨.

ويشكل: بأنّ ماله محترم إذا كان ذمّيّاً إلّا على الوجه الشرعي، ومن ثمّ حرّم الربا معه.

وقال المحقّق: ربّما كان حسناً إذا قصد بيع المذكّى فحسب[١]، وتبعه الفاضل[٢].

ويشكل: بجهالته وعدم إمكان تسليمه متميّزاً.

ولو وجد لحماً مطروحاً لا يعلم حاله فالمشهور [ويكاد أن يكون إجماعاً] أنّه يطرح على النار، فإن انقبض فهو ذكيّ وإن انبسط فهو ميتة، وتوقّف فيه الفاضلان[٣]، والعمل بالمشهور، ويمكن اعتبار المختلط بذلك، إلّا أنّ الأصحاب والأخبار أهملت ذلك»[٤]، انتهى.

فيستفاد من كلامه‌ﷺ أنّ المسألة ذات أقوال ثلاثة بل أربعة:

قول بالجواز مطلقاً: وهو المحكي عن الشيخ في النهاية[٥]، وابن حمزة ويحيى بن سعيد في الوسيلة[٦] والجامع[٧].

وقول بالمنع مطلقاً: كما هو المحكي عن ابن إدريس[٨] والقاضي على ما

---

(١) شرائع الإسلام: ١٧٥/٣.

(٢) مختلف الشيعة: ٣٣٧/٢.

(٣) شرائع الإسلام: ١٧٩/٣، تحرير الأحكام: ٦٣٩/٤.

(٤) الدروس: ١٣/٣.

(٥) النهاية: ٥٨٦.

(٦) الوسيلة: ٣٦٢.

(٧) الجامع للشرائع: ٣٨٧.

(٨) السرائر: ١١٣/٣.

استظهره منه؛ فإنّ المحكي منه: «أنّ الأحوط تركه»[١]، ولعلّ الشهيد[٢] استظهر المنع من هذه العبارة. وربّما نسب[٣] المنع عن البيع والانتفاع به إلى الحلّي وعلّله بمخالفته لأصول المذهب[٤].

وقول بالتفصيل بين قصد بيع المذكّى خاصّة وعدمه بالصحّة في الأوّل وعدمها في الثاني، وهو الّذي استحسنه المحقّق في كتاب الأطعمة والأشربة من الشرائع[٥] والعلّامة في الإرشاد[٦].

وقول بالرجوع إلى الروايات الواردة في اللّحم المطروح الّذي لم يعلم أنّه ذكيّ أو ميتة، فعن أبي عبدالله عليه السلام في رجلٍ دخل قرية فأصاب بها لحماً لم يدر أذكيّ هو أم ميّت؟ فقال: «**فاطرحه على النار فكُل ما انقبض فهو ذكيّ، ولا تأكل ما انبسط فهو ميّت**»[٧] وبمضمونها روايات أُخر[٨].

وأفتى بمضمونها الشهيد، بل ادّعى عليه الشهرة الّتي تكاد أن تكون إجماعاً[٩]، فاحتمل عليه السلام أن يعمل في المختلط أيضاً بمقتضاها، لكنّه قال: إنّ

---

(١) المهذّب: ٤٤٢/٢.

(٢) الدروس: ١٣/٣.

(٣) مسالك الأفهام: ٥٨/١٢.

(٤) السرائر: ١١٣/٣.

(٥) شرائع الإسلام: ١٧٥/٣.

(٦) إرشاد الأذهان: ١١٣/٢.

(٧) وسائل الشيعة: ١٨٨/٢٤، ب ٣٧ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ١، وفيها: «وكلّ ما انبسط فهو ميّت».

(٨) وسائل الشيعة: ١٨٩/٢٤، ب ٣٧ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٢.

(٩) الدروس: ١٣/٣.

الأصحاب أهملوا ذلك هنا؛ حيث أخذوا مذاهب غيره، والأخبار أيضاً أهملت ذلك[١]؛ حيث وردت في غير المقام؛ لأنّها إنّما وردت في اللحم المجهول الّذي جهله ابتدائي، بخلاف المقام؛ فإنّه مقرون بالعلم الإجمالي.

واحتجّوا للقول الأوّل بوجهين:

أحدهما: الأصل، وتحقّق المنفعة فيه بالنسبة إليه.

وثانيهما: الأخبار الّتي فيها الصحيحتان المذكورتان.

وللقول الثاني بوجوهٍ:

منها: الأدلّة الدالّة على حرمة بيع الميتة المفروض تحقّقها في المقام، ولا يتحقّق الاجتناب عنها إلّا بالاجتناب عن جميع أطراف الشبهة، فمع الاشتباه والاختلاط لا يبقى لها منفعة محلّلة، وما لا منفعة له محلّلة يحرم التكسّب به؛ لأنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه[٢].

ومنها: الأخبار الدالّة على تغليب الحرام على الحلال عند الدوران[٣]، ولا ريب أنّ القول بجواز البيع مستلزم لتغليب الحلال على الحرام، وهو مخالف لمقتضى تلك الأخبار.

ومنها: أنّ تجويز الإقدام على المباشرة في مثل ذلك يوجب تفويت غرض الشارع من تحريم المحرّمات؛ لأنّه إذا صار الاختلاط سبباً لجواز المباشرة وترتيب أحكام المباح عليه يصحّ التوصّل إلى المحرّمات بخلطها

---

(١) يُنظر الدروس: ١٤/٣.

(٢) يُنظر عوالي اللآلي: ١١٠/٢، ح ٣٠١.

(٣) عوالي اللآلي: ١٣٢/٢، ح ٣٥٨.

بالمباحات بحيث لا يتميّز، كخلط ماله بمال الغير وأمثال ذلك من الأمثلة المتقدّمة؛ وذلك تفويت لغرض الشارع من تحريم المحرّمات.

ومنها: أنّه إعانة على الإثم، بناءً على كون الكفّار أيضاً مكلّفين بالفروع كما هو المختار.

وللقول الثالث: بما عرفت من تطبيق أخبار الجواز على القاعدة ورفع المانع عن حرمة الانتفاع بالميتة.

وقد أُورد على هذا القول بوجوهٍ:

منها: أنّ اعتبار قصد بيع المذكّى تقييد للنصّ بلا دليل.

ومنها: أنّ مجرّد قصد البائع إلى بيع المذكّى وحده لا يفيد مع فرض كون المشتري ممّن يستحلّ الميتة ويقصد شراءهما جميعاً، فعلى ما ذكره المستدلّ يفسد البيع؛ من جهة عدم تطابق قصدي المتبايعين.

ومنها: أنّه مع عدم التمييز يكون المبيع مجهولاً ولا يمكن إقباضه فلا يصحّ بيعه منفرداً.

ومنها: أنّه لا بدّ في صحّة البيع من تعيين المبيع وهو هنا ليس بمتعيّن، فلو فرض أنّ أحد المختلطين بقر والآخر شاة، والمفروض أن لا علم بكون المذكّى هو البقر أو الشاة وقد قصد بيع المذكّى، لزم عدم تعيين المبيع وتحقّق الغرر والجهالة، وذلك موجب لفساد البيع.

والفرق بين هذا الوجه وبين سابقه هو: أنّ المناط هناك عدم إقباضه منفرداً، وهنا نفس عدم تعيين المبيع المستلزم للضرر والجهالة المستلزمتين لفساد البيع.

ومنها: أنّه قد يأخذ البائع أكثر من ثمن المذكّى إذا باع الاثنين ظاهراً فيسري الجهل إلى الثمن.

ومنها: أنّه بعد فرض كون المبيع هو الحيوان المذبوح يصير من قبيل ما يلزم اعتباره بالوزن، ومع فرض الاشتباه والاختلاط وعدم تعيين المبيع لا يتعيّن وزنه وقدره، ومعلوم أنّ بيع ما يلزم اعتباره جزافاً فاسد.

وقد أشار إلى كثيرٍ من هذه الوجوه الشهيد في المسالك[١] والمحقّق الأردبيلي في شرح الإرشاد[٢].

ثمّ إنّ العلّامة في المختلف لمّا رأى أنّ الروايتين المذكورتين الدالّتين على جواز البيع على المستحلّ لا تنطبقان على القاعدة - من جهة ورود الإشكالات المذكورة عليهما - فأوّلهما: بأنّه ليس بيعاً حقيقياً، بل هو استنقاذ مال الكافر برضاه، وإنّما أُطلق عليه اسم البيع لمشابهته له في الصورة؛ من حيث إنّه بذل مال في مقابلة عوض[٣].

فاستشكله الشهيد: بأنّ مستحلّ الميتة أعمّ ممّن يباح ماله؛ إذ لو كان ذمّيّاً كان ماله محترماً، فلا يصحّ إطلاق القول ببيعه كذلك على مستحلّ الميتة[٤].

وقد أشار إلى هذا الإشكال المحقّق الأردبيلي رحمه الله في شرح الإرشاد،

---

(١) يُنظر مسالك الأفهام: ٥٧/١٢-٥٩.

(٢) يُنظر مجمع الفائدة والبرهان: ٢٧٢/١١.

(٣) مختلف الشيعة: ٣٣٧/٨.

(٤) مسالك الأفهام: ٥٨/١٢.

حيث قال - بعد حكاية كلام العلّامة - : «لكن ينبغي تخصيص الحكم بمن يحلّ ماله من الكافر الحربي غير المأمون، لا الذمّي ولا المنتمي بالإسلام، وكأنّه مقصوده وتركه للظهور.

ولكن حمل الروايتين على ذلك لا يخلو عن بُعدٍ، وكذا عبارات الأصحاب، وأنّه حينئذٍ لا يحتاج إلى قولهم: «فيقصد بيع المذكّى»، وهو ظاهر، فالظاهر أنّه بيع حقيقي مع العمل بهما.

وحينئذٍ ينبغي أن يقال بالاستثناء عن عدم جواز بيع المجهول لو سلّم، خصوصاً إذا كان المشتري يشتري المعلوم ولم يكن عنده مجهول؛ فإنّ العلّة الغرر ولا شكّ حينئذٍ في عدمه منهما معاً وهو ظاهر.

وكذا عن الضرر بقصده بأحدهما وقصد المشتري إيّاهما، ولكن ينبغي أن لا يبيع بأكثر من ثمن المذكّى.

وحمل الخبرين على هذا وإن كان بعيداً، أو يخصّص عدم الانتفاع بالميتة وعدم جواز أكل ثمنه إلّا في هذه الصورة، وكذا تسليط الكافر على أكل الميتة للنصّ والشهرة.

ومن لم يعمل بخبر الواحد مثل ابن إدريس يطرحهما، ولم يجوّز بيعه»[1]، انتهى.

وإنّما تعرّضنا لكلامه؛ لاشتماله على فوائد، منها: مخالفته للعلّامة؛ حيث حكم بأنّه على تقدير العمل بالخبرين [فهو] بيع حقيقي.

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ٢٧٣/١١-٢٧٤.

ومنها: دعوى الشهرة على مضمون الخبرين.

واحتجّوا للقول الرابع - وهو العرض على النار كما مال إليه الشهيد﵀ - بالروايات الواردة في اللحم المطروح؛ فإنّها وإن كانت واردة في المورد المذكور إلّا أنّ الشهيد يعمل بمقتضاها في اللحم المختلط أيضاً.

وقد ضعّفه في المسالك - بعد تسليم الأصل - : ببطلان القياس مع وجود الفارق وهو: أنّ اللحم المطروح يحتمل كونه بأجمعه مذكّى وكونه غير مذكّى، فكونه ميتة غير معلومة، بخلاف المتنازع فيه؛ فإنّه مشتمل على الميتة قطعاً فلا يلزم من الحكم في المشتبه تحريمه كذلك في المعلوم التحريم[١].

فقد ظهر من جميع ما ذكرنا: أنّ القائلين بعدم جواز البيع لمستحلّ الميتة بين فريقين:

فبعضهم يطرحون الخبرين ولا يعملون بمضمونهما أصلاً؛ لمخالفتهما أصول المذهب كابن إدريس[٢] على ما حكي عنه.

وبعضهم يحكمون بصحّتهما ولا يقومون بطرحهما، إلّا أنّهم قد ارتكبوا فيهما التأويل؛ لئلّا يلزم مخالفة الأُصول والقواعد الشرعيّة، وهو من وجوهٍ:

أحدها: ما ذكره المحقّق في الشرائع[٣] - ونسب اختياره إلى العلّامة

---

(١) مسالك الأفهام: ٥٩/١٢.

(٢) السرائر: ١١٣/٣.

(٣) شرائع الإسلام: ١٧٥/٣.

في المختلف[١] - من أنّ أخبار الجواز مقيّدة بصورة قصد بيع المذكّى خاصّة.

وقد عرفت ما فيه من وجوه الإشكال.

وثانيها: ما عن العلّامة في المختلف[٢] من أنّ المراد من البيع ليس معناه الحقيقي، بل هو استنقاذ مال الكافر برضاه.

وقد عرفت ما فيه من الإشكال عن الشهيد في المسالك[٣] والمحقّق الأردبيلي رحمه الله[٤].

وثالثها: ما ذكره المصنّف في المكاسب من حملهما على صورة قصد البائع المُسلِم أجزاءها التي لا تحلّها الحياة من الصوف والعظم والشعر ونحوها، ثمّ قال بعد ذلك: «وتخصيص المشتري بالمستحلّ؛ لأنّ الداعي له على الاشتراء اللّحم أيضاً، ولا يوجب ذلك فساد البيع ما لم يقع العقد عليه»[٥].

وفيه من البُعد وكمال مخالفة الظاهر وعدم كونه حينئذٍ من بيع المذكّى ولا الميتة [ما لا يخفى].

مع أنّ المشتري لا يشتري إلّا المجموع الّذي غرضه الأصلي منه اللّحم

---

(١) مختلف الشيعة: ٣٣٧/٨.

(٢) مختلف الشيعة: ٣٣٧/٨.

(٣) مسالك الأفهام: ٥٨/١٢.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان: ٢٧٣/١١.

(٥) المكاسب: ٣٨/١.

وهو من المبيع في نظره، فلم يتوارد الإيجاب والقبول على شيء واحد، ولم يتوافق قصداهما.

هذه هي أقوال المسألة وأدلّتها، وما ورد عليها من النقوض والإبرامات.

أقول: والّذي يترجّح في النظر القاصر كما هو المختار عند والدي العلّامة[1] وبعض من عاصره من الأفاضل[2] هو: أنّ المراد من البيع في الروايتين ليس هو بيع المذكّى والميتة معاً كما تُوهّم، حتّى يتوجّه عليهما تلك النقوض والإبرامات لكي يحتاج في دفعها إلى التجشّمات والتكلّفات المذكورة، بل المراد منه بيع المذكّى منهما وحده حال الاشتباه والاختلاط، بأن يتوارد إيجاب البائع وقبول المشتري على المذكّى لا غير.

ولعلّه مراد المحقّق من قصد المذكّى بالبيع، لا مجرّد قصد البائع كون المبيع هو المذكّى مع إجراء العقد على الجميع.

والّذي يدلّ على ما ذكرناه إفراد الضمير في قوله عليه السلام: «باعه» و«يبيعه» المذكور في الروايتين؛ فإنّ التعبير بهما لا يكون إلّا من جهة عود الضمير المنصوب فيهما إلى المذكّى، فلو كان المراد بيعهما جميعاً كان المناسب تثنية الضمير، بأن يقال: «باعهما» و«يبيعهما».

ولو فرضنا عود الضمير فيهما إلى المشتبه أو المختلط فالمراد به أيضاً هو المذكّى؛ من حيث طروّ الاشتباه والاختلاط عليه.

---

(١) ينابيع الأحكام: ٦١/٥.

(٢) ينظر غاية الآمال: ٢٣/١-٢٥.

فما ذكرناه قرينة واضحة على أنّ الإمام عليه السلام أراد بقوله: «باعه» أو «يبيعه» بيع المذكّى خاصّة، وهذا ليس من تجويز البيع للميتة حتّى يكون مخالفاً لأصول المذهب.

وصورته أن يقول البائع لمستحلّ الميتة: «هذان أحدهما مذكّى والآخر ميتة، وقد اختلطا بحيث لا يمكن لي التمييز بينهما، وأنا أبيعك المذكّى منهما بكذا»، وإذا رضي المستحلّ بالاشتراء يقول البائع: «بعتك المذكّى منهما بكذا»، ويقول المشتري: «قبلته أو ابتعته أو اشتريته بكذا»، وهذا هو معنى بيعه ممّن يستحلّ الميتة.

فعلى ما ذكرنا اندفعت شبهة الحلّي، حيث أورد على الرواية بكونها مخالفة لأصول المذهب[1] كما أشرنا إليه سابقاً.

كما اندفع إشكال جهالة المبيع[2]؛ فإنّ التميّز إنّما يعتبر مقدّمة للإقباض الّذي هو شرط لصحّة البيع، ولا ريب أنّ إقباض المبيع هنا يحصل بإقباض الجميع فتحقّق شرط الصحّة.

وعدم إمكان التميّز للمشتري غير قادح؛ لأنّه لاستحلاله الميتة لا حاجة له إلى التميّز بينها وبين المذكّى؛ لأنّهما عنده بحسب اعتقاده الفاسد في حلّيّة الأكل والانتفاع على حدٍّ سواء، ولا يلزم من عدم التميّز في حقّه الإخلال بشرط الصحّة لحصول الإقباض بإقباض الجميع.

ويكون ذلك نظير شيئين أحدهما ملك لزيد والآخر ملك لعمرو

---

(١) السرائر: ١١٣/٣.

(٢) مسالك الأفهام: ٥٨/١٢.

واشتبها بحيث تعذّر في حقّهما التمييز وكانا في يد زيد مثلاً، وحينئذٍ إذا باع زيد شقصه منهما على عمرو ثمّ أقبضه بإقباضهما معاً لم يكن مانع من الصحّة.

نعم، إنّما يحتاج إلى التميّز إذا كان المشتري مسلماً غير مستحلّ للميتة، وحيث تعذّر ذلك تعذّر إقباض المبيع فيبطل معه البيع.

ومن هنا ظهر: أنّه لا حاجة إلى ما تكلّفه العلّامة في المختلفمن صرف ذلك عن حقيقة البيع إلى صورته للاستنقاذ[١]، ليرد عليه ما تقدّم من أنّه لا يتمّ في من لا يباح ماله.

ولا إلى ما حكينا عن الشهيد في الدروس[٢] من العرض على النار والاختبار بالانقباض والانبساط، ليتوجّه إليه ما عرفت عن المسالك[٣].

ولا إلى ما تكلّفه المصنّف في المكاسب من حمل الروايتين على صورة قصد البائع المسلم أجزاءها الّتي لا تحلّها الحياة[٤]، ليتوجّه إليه ما عرفت من البُعد ومخالفة الظاهر.

ويندفع بما بيّناه أيضاً جميع ما أشرنا إليه من وجوه الإشكال الّتي نقلها في الجواهر[٥] عن السيّد في المصابيح[٦] - مضافة إلى ما عرفته عن المسالك

---

(١) مختلف الشيعة: ٣٣٧/٨.

(٢) الدروس: ١١٣/٣.

(٣) مسالك الأفهام: ٥٨/١٢.

(٤) المكاسب: ٣٨/١.

(٥) جواهر الكلام: ٣٤٠/٣٦.

(٦) مصابيح الأحكام، كتاب التجارة (مخطوط): ٤٦-٥٠.

من كون المبيع مجهولاً لا يمكن إقباضه[١] - : من أنّه قد يأخذ أكثر من ثمن المذكّى إذا باع الاثنين ظاهراً فيكون أخذ الزائد أكلاً للمال بالباطل.

وأنّه يقصد [بيع] الواحد والمشتري الاثنين فلم يتوافق قصداهما ولم يتوارد الإيجاب والقبول على أمرٍ واحد.

وأنّه مع قصد المذكّى لو صحّ البيع من المستحلّ لصحّ من غير المستحلّ أيضاً والفرق تحكّم.

وأنّ المستحلّ يشارك غيره في الحكم الّذي هو عدم جواز الانتفاع المقتضي لعدم صحّة البيع من غير المستحلّ، بناءً على الأصحّ من مخاطبة الكافر بالفروع»[٢]، انتهى.

فإنّ العقد إذا وقع على المذكّى خاصّة مع قصدهما إيّاه لا غير لم يبذل ولم يؤخذ أكثر من ثمن المذكّى.

ولتوارد الإيجاب والقبول على الواحد وهو المذكّى لا غير.

وإنّ الفارق بين المستحلّ وغير المستحلّ أنّ عدم إمكان التميّز قادح في الثاني؛ لعدم إمكان الإقباض معه فيه، وغير قادح في الأوّل؛ لحصول إقباض المبيع بإقباض الجميع، مع عدم الحاجة له إلى التميّز؛ لاستحلاله الجميع كما عرفت.

فإن قلت: كيف يجوز الحكم بجواز البيع للمستحلّ مع أنّ مقتضى قاعدة الشبهة المحصورة وجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة

---

(١) مسالك الأفهام: ٥٨/١٢.

(٢) يُنظر جواهر الكلام: ٣٤٠/٣٦.

مقدّمةً؟! فالبائع لكونه مُسلِماً ممنوع عن هذا البيع بمقتضى تلك القاعدة، فتجويز بيع المذكّى المشتبه ولو من المستحلّ منافٍ لها، فلا بدّ له من ترك البيع بالنسبة إلى الجميع من باب المقدّمة.

قلت: وجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة - كما عرفت - حكم ظاهريّ ثبت بقاعدة الاشتغال الجارية في الشكّ في المكلّف به، فيخرج عنه بالدليل وهو النصّ الصريح الدالّ على جواز البيع لمستحلّي الميتة.

أو يقال: إنّ النصّ المذكور كاشف عن رفع اليد عن الواقع بالنسبة إلى هذا الأثر الخاصّ، فما لم يرد من الشارع دليل على رفع اليد عن الواقع لزم الاحتياط في تحصيل البراءة عن الحكم الواقعيّ المعلوم بالإجمال، فإذا ورد دليل كذلك لزمنا الأخذ به.

لا يقال: إنّ قاعدة الاشتغال المقتضية لوجوب الاجتناب عن المذكّى الواقعيّ قاعدة عقليّة، فوجوب الاجتناب حكم عقلي والتخصيص في الأحكام العقليّة غير سائغ كما في محلّه.

لأنّا نقول: إنّ هذا الحكم وإن كان عقليّاً إلّا أنّه حكم تعليقي معلّق على عدم ورود الدليل على خلافه، نظير الحظر العقلي والإباحة العقليّة في المنافع قبل ورود الشرع، والمفروض وجود الدليل على جواز بيع المذكّى المشتبه بالميتة ممّن يستحلّها بالخصوص.

وهذا في الحقيقة ليس تخصيصاً في حكم العقل، بل هو إخراج للمورد عن موضوع حكم العقل كما هو الشأن في جميع الأحكام الظاهريّة

بالنسبة إلى الأدلّة الاجتهاديّة؛ حيث إنّه بمجرّد ورود دليل اجتهادي يرتفع موضوع الحكم الظاهريّ.

فتبيّن ممّا ذكرنا: أنّ الأقوى في المسألة هو الجواز على الوجه الّذي ذكرناه؛ عملاً بالصحيحة والحسنة.

وتوهّم: مخالفتهما للشهرة الموهنة لهما.

يدفعه أوّلاً: منع تحقّق الشهرة على الخلاف إن لم ندّع الشهرة على الجواز، بل عن مجمع البرهان[1] حكاية الشهرة على العمل بالروايتين، وأنّ ابن إدريس طرحهما على أصله من عدم العمل بخبر الواحد.

وثانياً: على تقدير تسليم الشهرة على الخلاف - لابتنائها على الاشتباه في فهم معنى الصحيحة حيث عرفت - لا تأثير هنا لها.

نعم، الحكم المستفاد منهما حكم تعبّدي مقصور على مورده لا يتعدّى منه إلى غيره، فلا يجري عند اشتباه الخلّ والخمر مثلاً، فتدبّر.

[٤٠٠] قوله: وقد يستأنس له بما ورد من وجوب القرعة...[2].

أقول: هذا إشارة إلى القول الخامس من أقوال المسألة وهو القول بوجوب التخلّص عن الحرام المشتبه بالحلال بالقرعة؛ استناداً إلى ما ورد من عموم: «القرعة لكلّ أمرٍ مشكل»[3]، وخصوص ما ورد في قطيع

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ٢٧٤/١١.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٢٣/٢.

(٣) لم نعثر على هذا التعبير المتداول في لسان الفقهاء في المجامع الروائيّة، والموجود في ←

الغنم عن أبي الحسن الثالث عليه السلام حين سئل عن مسائل، منها: «عن رجلٍ أتى إلى قطيع غنمٍ فرأى الراعي...»[١]، إلى آخر الحديث المذكور في المتن.

وتقريب الاستدلال به واضح.

وإنّما الإشكال في التعبير عنه بالاستئناس، ووجهه ما أشار إليه المصنّف بقوله: «نعم، هي دالّة على عدم جواز ارتكاب شيء»[٢]، انتهى.

وتوضيحه: أنّه يدلّ على عدم جواز ارتكاب شيء من أطراف الشبهة قبل القرعة كما عليه القائل بالاحتياط، كما يدلّ على جواز الارتكاب في الجملة بعدها وهو مخالف للقول بالاحتياط، فوجه الاستئناس حينئذٍ أنّه موافق للاحتياط من جهةٍ ومخالف له من جهةٍ أُخرى، وإلّا فلو لم يكن مخالفاً له من تلك الجهة لكان دليلاً لهم على الاحتياط.

ولكن قد يقال: إنّه بناءً على الوجه المذكور يكون الرجوع إلى عموم القرعة منطبقاً على القول بجواز الارتكاب ووجوب إبقاء ما عدا [ما] يساوي الحرام بناءً على دلالته على الوجوب.

→

من لا يحضره الفقيه: ٩٢/٣، ح ٣٣٨٩ وتهذيب الأحكام: ٢٤٠/٦، ح ٢٤: «كلّ مجهول فيها القرعة». وروى الشيخ الحرّ العاملي في هداية الأمّة: ٤٠٧/٨، ح ٦٤: «القرعة لكلّ امر مشتبه». يُنظر: وسائل الشيعة: ٢٥٧/٢٧، أحاديث ب ١٣ من أبواب كيفيّة الحكم، ب الحكم بالقرعة في القضايا المشكلة، ومستدرك الوسائل: ٣٧٣/١٧، أحاديث ب ١١ من أبواب كيفيّة الحكم، ب الحكم بالقرعة في القضايا المشكلة.

(١) تحف العقول: ٤٧٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٢٣/٢.

وبالجملة، إنّه يمكن الاستئناس به على القول بجواز ارتكاب ما عدا الحرام بناءً على دلالته على الوجوب، كما أنّه بناءً على الاستحباب يكون آنس للقول بالبراءة مطلقاً.

ويندفع ذلك: بأنّه بناءً على الوجوب يدلّ على وجوب الاجتناب مطلقاً، وجواز ارتكاب ما عدا ما وقع السهم عليه إنّما هو لتميّز الحرام بطريقٍ شرعي، كما لو قامت البيّنة على تعيين الحرام، فينطبق حينئذٍ على القول بالاحتياط.

هذا، ولكنّ الّذي يوهن ذلك أنّ القائلين بالاحتياط لا يلتزمون به كما هو واضح.

كما أنّه لا ينطبق على القول بالتفصيل؛ فإنّ القائل به إنّما يقول بجواز الارتكاب من أوّل الأمر حتّى يبقى مقدار الحرام، ومفاد الخبر أنّه لا يجوز ذلك، بل الواجب الاجتناب عن الجميع حتّى يقرع.

وأيضاً مفاد الخبر بظاهره كون ما وقع عليه السهم هو المحرّم الواقعيّ وهو ممّا لا يقول به هذا القائل، بل يقول إنّه محرّم في مرحلة الظاهر؛ حذراً عن لزوم المخالفة القطعيّة، فتأمّل.

[٤٠١] قوله: وهي حجّة القول بوجوب القرعة...[1].

حجّة القول بالقرعة

أقول: حجّة القول بالقرعة غير منحصر بهذه الرواية، بل يدلّ على حجّيّتها عمومات أُخر واردة من طرق الخاصّة والعامّة، مثل قوله عليه السلام:

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٢٣.

«إنّ القرعة لكلّ أمرٍ مشكل[١] أو مجهول[٢] أو مشتبه[٣]».

ولكن قد أجيب عن كلتا الرواية والعمومات.

أمّا عن الرواية فأوّلاً: أنّ مفاد هذه الرواية حكم مخالف للقاعدة فيقتصر فيه على مورده ولا يتعدّى منه إلى غيره من موارد الشبهة المحصورة؛ لعدم وجود عموم أو إطلاق فيه حتّى يوجب التعدّي منه إلى غيره.

وثانياً: بلزوم العمل بها في خصوص موردها؛ لعدم مقاومتها للأدلّة الدالّة على جواز الارتكاب أو على وجوب الاجتناب عند القائلين بكلٍّ منهما.

وثالثاً: بحملها على الاستحباب، فتأمّل.

وأمّا العمومات فبوجوهٍ:

أحدها: أنّ تلك العمومات أخبار ضعاف فلا يسوغ العمل بها إلّا مع جابر لأسانيدها ولا يكون إلّا عمل الأصحاب، وهو وإن كان ثابتاً في الجملة إلّا أنّهم لم يعملوا بعمومها في جميع الموارد الّتي منها ما نحن فيه،

---

(١) تقدّم الكلام فيه في التعليقة السابقة. ويُنظر: وسائل الشيعة: ٢٥٧/٢٧، أحاديث ب ١٣ من أبواب كيفيّة الحكم، ب الحكم بالقرعة في القضايا المشكلة، ومستدرك الوسائل: ٣٧٣/١٧، أحاديث ب ١١ من أبواب كيفيّة الحكم، ب الحكم بالقرعة في القضايا المشكلة.

(٢) يُنظر: من لا يحضره الفقيه: ٩٢/٣، ح ٣٣٨٩، وتهذيب الأحكام: ٢٤٠/٦، ح ٢٤.

(٣) هداية الأمّة: ٤٠٧/٨، ح ٦٤.

فكما أنّ عملهم في الجملة جابر لضعف السند فكذلك تركهم العمل بعمومها موجب لضعف الدلالة على العموم، فهي موهونة بذلك.

وبالجملة، إنّ الخبر الضعيف المنجبر بعمل الأصحاب يجب الاقتصار فيه على القدر المتيقّن من مورد الجابر وليس إلّا بعض الموارد، فالقاعدة في الشبهة المحصورة تقتضي وجوب الاجتناب عن الجميع إلّا ما خرج عنها بالدليل.

وعلى تقدير تسليم عدم ضعفها سنداً - إمّا لتواترها معنى، أو استفاضتها غاية الاستفاضة من طرق الخاصّة والعامّة، بل بعضها من الآيات كقوله تعالى - في قصّة يونس - : ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُدْحَضِينَ﴾[1]، وقوله تعالى - في قصّة مريم عند وقوع الاختلاف في حضانتها - : ﴿إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾[2] - نقول:

إنّ تلك العمومات من العمومات الّتي ورد التخصيص عليها كثيراً، فصارت من تلك الجهة موهونة ساقطة عن درجة الاعتبار، فلا يعمل بشيء منها في موردها إلّا إذا عمل به الأصحاب في ذلك المورد بخصوصه.

ولاريب أنّ الشبهة المحصورة ليست من الموارد الّتي عمل بها الأصحاب فيها، فحال تلك العمومات كحال قاعدة لا ضرر وغيرها من القواعد الشرعيّة.

---

(١) سورة الصافات: ١٤١.

(٢) سورة آل عمران: ٤٤.

فإن قلت: أيّ فائدةٍ في عمل الأصحاب؛ لأنّ دلالة تلك العمومات إن كانت تامّة فلا يحتاج إلى ضمّ عمل الأصحاب، وإن كانت مجملة فلا ينفع عملهم في رفع الإجمال عنها؟!

قلت: نظير ذلك ما أُورد على وجوب الفحص في العمل بالعمومات من أنّه لا ينفع في رفع الإجمال عنها.

والجواب عنه في المقام: أنّا لمّا علمنا إجمالاً بخروج بعض الموارد عن أخبار القرعة ولم نعلم أنّ الفرد المبتلى به من المخرج أو من الباقي، فلا بدّ حينئذٍ من الفحص حتّى يعلم بعد العلم بعمل الأصحاب أنّه من الباقي تحت العامّ.

كما أنّ الفحص عن المخصّص في العمل بالعمومات يوجب تشخيص أفراد المعلوم بالإجمال عن غيره؛ إذ من علامته وصفته كونه مورد لأمارةٍ من الأمارات الشرعيّة، ومن البيّن أنّ الفحص يوجب تشخيص المعلوم بالإجمال الموصوف بتلك الصفة، وأيّ فائدةٍ أعظم من معرفة المعلوم بالإجمال بصفته! فتدبّر.

وثانيها: أنّ أدلّة كلّ واحدٍ من الأُصول أخصّ من أدلّة القرعة؛ لدلالتها على وجوبها والرجوع إليها في كلّ أمرٍ مشكل أو مشتبه مطلقاً، سواء كان مورداً للأصول أم لا، وأدلّة الاستصحاب مبيّنة لحكم الشكّ في الاشتباه المسبوق بالحالة السابقة، وكذلك أدلّة البراءة؛ لكونها مختصّة بالشكّ في التكليف، ومثلها أدلّة الاشتغال؛ لاختصاصها وجريانها في الشكّ في المكلّف به، فيكون كلّ منها أخصّ من أدلّة القرعة.

ومقتضى ذلك خروج موارد تلك الأُصول الثلاثة عن تحت أدلّة القرعة من باب التخصيص، فيختصّ حكمها حينئذٍ بصورة التخيير وعدم جريانها في موارد الأُصول الثلاثة.

فإن قلت: كيف تدّعي كون أدلّة الأُصول الثلاثة أخصّ من أدلّة القرعة مطلقاً، مع أنّ القرعة مختصّة بالموضوعات والأُصول الثلاثة تجري فيها وفي الأحكام جميعاً، فتكون النسبة بينهما هي العموم من وجه؛ وذلك لأنّ أدلّة الاستصحاب مثلاً تفيد أنّه عند الشكّ المسبوق باليقين لا بدّ من الاستصحاب سواء كان من الأحكام أو من الموضوعات، وأدلّة القرعة تفيد أنّه لا بدّ في المشتبه الّذي من قبيل الموضوعات من القرعة سواء كان هناك حالة سابقة أم لا، ولازم ذلك الرجوع في تخصيص أحدهما للآخر إلى المرجّح كما قرّر في محلّه.

قلت: لو كانت نفس[1] أدلّة القرعة دالّة على اختصاصها بالموضوعات لكان لما ذكر وجه، لكن لمّا خصّت تلك العمومات بالمنفصل فاستفيد حكم اختصاصها بالموضوعات منه، فلا بدّ من ملاحظة كلّ من المخصّصات بالنسبة إلى العامّ المخصّص بواحدٍ منها مع الآخر حتّى تعود النسبة عموماً من وجه، وهذا باب واسع قد قرّر في

---

(١) بأن كان دليل القرعة وارداً في خصوص الموضوع الصرف من دون أن يكون في مورده عموم، ثمّ قام دليل منفصل آخر مخصّصاً له ليكون من قبيل العامّ المخصّص بدليل منفصل، فإنّه على ذلك التقدير يصحّ ما ذكره السائل من كون النسبة عموماً من وجه، إلّا أنّا نقول: إنّه على ذلك التقدير أيضاً نحكم بتقدّم الأُصول على أخبار القرعة؛ لحكومتها عليهما، فيختصّ موردها بغير موارد الأُصول. [منه]

باب التعارض.

توضيح ذلك: أنّه قد قرّر في باب التعادل أنّه إذا وقع التعارض بين أزيد من الدليلين وكان أحدها عامّاً والباقي خاصّاً فالمتعيّن هو ملاحظة النسبة بين ذلك العامّ وبين كلّ من الخاصّين قبل التخصيص بأحدهما والتخصيص بهما دفعةً واحدة، لا أن يخصّص أوّلاً بأحدهما ثمّ يلاحظ النسبة بين العامّ المخصَّص والخاصّ الآخر، ففي المقام لا بدّ أن يخصّص عموم أخبار القرعة بالإجماع المخصّص لها بالشبهة الموضوعيّة وأدلّة الاستصحاب مثلاً دفعةً واحدة.

فعلى هذا اندفع إشكال السائل؛ لأنّ النسبة حينئذٍ بين عموم القرعة وكلّ من المخصّصين هو العموم المطلق، وهذا معنى قولنا: «إنّ أدلّة الأُصول أخصّ من أدلّة القرعة».

نعم، لو كان أحد المخصّصين متّصلاً والآخر منفصلاً لوحظت النسبة بين العامّ المخصّص بالمتّصل وبين المخصّص المنفصل، فتكون النسبة حينئذٍ عموماً من وجه ويقرّر علاج التعارض على مقتضاه.

نعم، يرد على ما ذكرنا - من أخصّيّة أدلّة الأُصول من أدلّة القرعة - : بأنّ ذلك لو تمّ لكان نافعاً في الأُصول الشرعيّة؛ لصلاحيّتها أن يكون قرينة على المراد من أدلّة القرعة؛ لأنّ الخاصّ قرينة على المراد من العامّ، ولا يتمّ ذلك في الأُصول العقليّة المحضة؛ لعدم كونها صالحة لها، مع أنّ القرعة من الأمارات لا الأُصول وهي حاكمة عليها وإن كانت أعمّ منها.

وثالثها: أنّ المأخوذ في أدلّة القرعة هو عنوان الاشتباه والإشكال، ولا

اشتباه في مورد الأُصول العمليّة والأمارات كما في الاستصحاب والاحتياط والبراءة؛ حيث إنّه يرتفع الإشكال والشبهة بجريان تلك الأُصول في مواردها، فتكون تلك الموارد خارجة عن حكم عمومات القرعة موضوعاً فينحصر موردها في مورد التخيير، ومعلوم أنّ الشبهة المحصورة موردها الاحتياط، فأصل الاحتياط يرفع الاشتباه.

وقد أُورد على ما ذكرنا: بأنّ الأُصول لا ترفع الاشتباه حقيقةً، بل حكم الشارع بمقتضاها مع بقاء الشكّ، فلا تخرج مواردها عن حكم عمومات القرعة[1].

ولكنّه مدفوع: بأنّ الأُصول وإن لم تكن رافعة للاشتباه حقيقةً لكنّها نازلة منزلة الرافع بحكم الشارع فتكون حاكمة، وهذا هو مناط الحكومة كما عرفت تحقيق ذلك في محلّه، ومعلوم أنّ الحاكم يؤثّر أثر الوارد فيحصل المطلوب وهو عدم الاعتداد بالقرعة في موارد الأُصول.

وبما ذكرنا يندفع ما أورده بعض الأساتيذ[2] من: «أنّ ما ذكر من حكومة أدلّة الأُصول على أدلّة القرعة إنّما يحسن لو كان مفاد أدلّة القرعة وجوبها للمشكل الّذي لا مندوحة للمكلّف عقلاً وشرعاً؛ إذ الأُصول حينئذٍ رافعة للإشكال، سواء كانت شرعيّة، أو عقليّة محضة كالتخيير.

أمّا الشرعيّة فواضحة.

وأمّا العقليّة فلأنّ التخيير أيضاً مندوحة قد أخذ في القرعة

---

(١) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢٣١.

(٢) وهو المحقّق الميرزا حبيب الله الرشتي ﷺ المتوفّى سنة ١٣١٢ هـ ق.

فقدها كلّيّة.

وأمّا إذا كان موضوعها الاشتباه والإجمال كما هو مفاد بعض الأخبار فهي حاكمة على أدلّة الأُصول؛ لأنّها لا ترفع الإجمال والاشتباه، فلا مانع حينئذٍ من أخذها في قبال الأُصول إلّا عدم كونها مجبورة بعمل الأصحاب، وهو العمدة في ردّها كما صرّح به المصنّف في باب الاستصحاب»[1].

ووجه الاندفاع واضح بعد ما عرفت من ميزان الحكومة وتحقّقها في موارد الأُصول.

ثمّ إنّ هاهنا شيء ينبغي التنبيه عليه، وهو: أنّ المأخوذ في موضوع أدلّة القرعة كما عرفت هو «الإشكال» كما في بعض الأخبار، و«الاشتباه» كما في بعض آخر[2]، مع أنّ الظاهر أنّ النسبة بينهما عموم من وجه؛ حيث يجتمعان في قصّة يونس، ويفترق الأوّل عن الثاني في قصّة مريم؛ إذ ليس هنا كفيل واقعيّ تردّد بين الناس، كما يفترق الثاني عن الأوّل في موارد الأُصول والأمارات.

ومقتضى ما قرّر في محلّه - من أنّ العبرة في الوضعيّين بأعمّ العناوين وإن كان أحدهما أخصّ من الآخر - وإن كان هو العمل بكلٍّ منهما في مورده، إلّا أنّه لمّا علمنا بأنّ أسباب القرعة في الشريعة واحدة ولها ميزان

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣١.

(٢) تقدّم الكلام في هذه الأخبار عند ذكر «القرعة لكلّ أمر مشكل» في التعليقة السابقة، فارجع إليه.

واحد فوجب حينئذٍ إمّا إرادة المشكل من المشتبه أو العكس.

والظاهر أنّ الأوّل أولى؛ لاستلزام الثاني تخصيص الأكثر المستهجن؛ لخروج موارد الأُصول والأمارات عنها إجماعاً، ولا يلزم ذلك في عكسه.

ولو سلّم فالأمر مردّد بين تخصيص أدلّة القرعة بأدلّة الأُصول والأمارات وبين تقييد المشكل بالمشتبه كي تظهر الثمرة في الموارد الخالية عنهما؛ فإنّ المرجع فيها هي القرعة على الأوّل دون الثاني؛ لعدم الإشكال فيها بعد وجود الأُصول العقليّة، ومن المقرّر في محلّه أنّ التقييد أولى من التخصيص.

ودعوى: عدم كون الأمر كذلك، بل يكون مردّداً بين تقييد المشتبه بالمشكل أو العكس ولا أولويّة لأحدهما على الآخر.

مدفوعة: بأنّ الأوّل أولى؛ إذ الثاني مستلزم لعدم جواز العمل بها في المشكل الغير المشتبه - كقضيّة يونس - بل في تزاحم الحقوق.

مع أنّ العمل بها فيها مشهور بين الأصحاب لو لم يكن إجماعياً.

مع أنّ الأخذ بعنوان «المشكل» أولى من جهةٍ أُخرى؛ لعدم تطرّق التخصيص عليه أبداً، وكثرته على عنوان «المشتبه»، والأخذ بالعمومات الباكرة أولى من غيرها، وإن عكس بعضهم؛ نظراً إلى ما اشتهر: «ما من عامٍّ إلّا وقد خصّ»[1].

فظهر أنّ مورد القرعة هو «المشكل» الّذي لا يمكن للمكلّف سلوك

---

(١) الفصول المهمّة: ٨٦/١

شيء من القواعد العقليّة والنقليّة أبداً.

هكذا ذكره بعض الأساتيذ[١]، فتأمّل.

عدم نهوض أدلّة القرعة لإثبات الحكم المخالف للأصول

[٤٠٢] قوله: لكنّها لا تنهض...[٢].

أقول: أمّا وجه عدم نهوض خصوص الرواية الواردة في قطيع الغنم هو ما عرفت من حملها على الاستحباب، أو أنّ مفادها حكم مخالف للقاعدة فيقتصر فيه على مورده، وليس فيه عموم ولا إطلاق يوجب التعدّي إلى غيره، فلا تقاوم حينئذٍ الأدلّة المتقدّمة الدالّة على جواز الارتكاب أو على وجوب الاجتناب عند القائلين بكلٍّ منهما.

وأمّا وجه عدم نهوض سائر العمومات الواردة في القرعة هو ما عرفت أيضاً من أنّ تلك العمومات - لضعفها سنداً أو دلالةً؛ لتطرّق التخصيصات الكثيرة عليها - لا يعمل بها إلّا مع جابرٍ لأسانيدها وهو عمل الأصحاب.

وهو في الجملة وإن كان ثابتاً إلّا أنّهم لم يعملوا بها بالقياس إلى جميع الموارد.

فكما أنّ عملهم في الجملة جابر لضعف السند، فكذلك تركهم العمل بعمومها موجب لضعف الدلالة على العموم فهي موهونة لذلك، ففي كلّ موردٍ لم يثبت فيه عملهم يتعيّن العمل بالأُصول؛ لمكان سلامتها عن

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣١.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٢٣/٢.

الوارد والحاكم.

وقد صرّح المصنّف بما ذكرنا في مبحث الاستصحاب في مسألة تعارض الاستصحاب للقرعة[١]، بل وقد أشار إليه في آخر مسألة البراءة عند الكلام في قاعدة نفي الضرر[٢].

وملخّص ما ذكره: أنّ ورود كثرة التخصيص على هذه العمومات ممّا يوجب الوهن؛ لظهورها في الباقي، ومع انتفاء الظهور لا معنى للتمسّك بالعموم، بل ربّما يصير ذلك في بعض العمومات قرينة على عدم إرادة ذلك المعنى الظاهر الموجب لكثرة التخصيص.

ولو سلّم فكون ذلك منشأ للتردّد بين إرادة العموم وإرادة معنى آخر ممّا لا ينبغي أن ينكر.

وعلى هذا فالعمل بالعموم المذكور حينئذٍ يحتاج إلى جابرٍ من عمل الأصحاب ليرتفع الوهن المذكور، فكلّ موردٍ عمل فيه الأصحاب أو جماعة ممّن يعتنى بشأنهم - كالشيخين والفاضلين الشهيدين وأمثالهم - بالقرعة دون الأصل الموجود فيه، تعيّن تقديم القرعة فيه على الأصل؛ لورود دليل القرعة حينئذٍ على أدلّة الأُصول الثلاثة لو كان مدركها العقل؛ لوضوح أنّ العقل إنّما يحكم بالبراءة أو الاشتغال أو التخيير من حيث عدم البيان، والقرعة المعتبرة بيان.

وأمّا على تقدير الاستناد في هذه الأُصول إلى النقل فالظاهر أنّ وجه

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٨٥/٣.

(٢) يُنظر فرائد الأُصول: ٤٦٥/٢.

تقديمها حينئذٍ حكومة دليلها على أدلّة هذه الأُصول.

هذا، ولكن قد فصّل بعضهم: بأنّ أدلّة القرعة حاكمة على الأُصول لو كان مورد تلك الأدلّة «الاشتباه» و«الإجمال».

وأمّا إذا كان هو «المشكل» كما هو المشهور بل الأقوى، فالأُصول حاكمة عليها؛ لما عرفت سابقاً من أنّ «المشكل» عبارة عمّا لا مندوحة للمكلّف فيه عقلاً وشرعاً، فيكون المأخوذ في موردها فقدان المندوحة كلّية، ولا ريب أنّ الأُصول مندوحة عقليّة للمكلّف ورافعة للإشكال عنه، سواء كانت شرعيّة أو عقليّة محضة كالتخيير.

أمّا كون الأُصول الشرعيّة مندوحة فواضح.

وأمّا الأُصول العقليّة؛ فلما عرفت من أنّ التخيير أيضاً مندوحة له.

وذلك بخلاف ما إذا كان موردها «الاشتباه» و«الإجمال» كما هو مفاد بعض الأخبار؛ فإنّ وجه حكومة أدلّة القرعة حينئذٍ هو عدم كون الأُصول رافعة للإجمال والاشتباه، فلا مانع حينئذٍ من أخذها في قبال الأُصول إلّا عدم كونها مجبورة بعمل الأصحاب حسبما فصّلناه[1].

فقد تلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّ هنا مسلكين يمكن أن يكون كلّ منهما وجهاً لعدم نهوض أدلّة القرعة لإثبات الحكم المخالف للأصول:

أحدهما: ما ذكرناه سابقاً[2] وفاقاً للمحقّق الشريف[3] وجماعة ممّن

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣١.

(٢) تقدّم في التعليقة السابقة.

(٣) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣١.

تأخّر عليه من كون أدلّة الأُصول أخصّ من أدلّة القرعة؛ فإنّ أدلّة القرعة تعمّ أدلّة الأُصول؛ ضرورة دلالتها على وجوب القرعة في كلّ أمر مشكل سواء كان مورداً للأصول أم لا، فحينئذٍ تخصّص تلك الأدلّة بأدلّة الأُصول، فتختصّ القرعة حينئذٍ بموارد لا تجري فيها الأُصول وهي موارد التخيير.

وضابطها الشبهات الموضوعيّة الخارجيّة الّتي لم يكن لها طريق شرعي يوجب الخروج عن الشبهة فيها سوى القرعة، سواء كان المشتبه معيّناً في الواقع مجهولاً في الظاهر، أو غير معيّن في الظاهر والواقع.

كما لو اشتبه أُخته بأجنبيّةٍ فهو ما دام حيّاً لا ينكحهما معاً من باب الشبهة المحصورة، وإذا مات فتعيين الوارث منهما يحتاج إلى القرعة.

وكما لو انهدمت الدار على رجلٍ وجاريته وزوجته، وكان لهما ابنان فمات الرجل والأُمّان، وبقي الولدان، فتشخيص السيّد منهما والوارث للرجل يحتاج إلى القرعة.

وكما في الشاة الموطوءة للإنسان المشتبهة في قطيع غنمٍ؛ فإنّه لا بدّ [من] ذبحها وإحراقها عن [طريق] تشخيصها بالقرعة.

وكالشاة المغصوبة المشتبهة بشياهٍ مملوكة، فقاعدة الشبهة المحصورة وإن كانت تقتضي وجوب الاجتناب عن الجميع - بالنظر إلى عمل نفسه - ولكنّها لا تنفع في تشخيص المغصوبة ليدفعها إلى مالكها إلّا القرعة.

وكما في اختلاط الموتى في الجهاد، والعبدين المأذونين في شراء كلّ منهما صاحبه إذا اختلفا بعد الشراء أو مات أحدهما أو تعارض البيّنتين

للخارجين، والوصية بما لا يسعه الثلث مع العلم بالسبق دون السابق، واشتباه المطلقة والمنذورة وطؤها إذا مات الزوج، إلى غير ذلك ممّا كان المشتبه معيّناً في الواقع.

ومثل تشاح الإمامين إذا لم يكن لأحدهما مرجّح موجب لاستحقاقه في الواقع والظاهر، وقصور المال عن الحجّين الموصى بهما، والمتزاحمين في مباحٍ أو مشتركٍ أو عند مدرس أو حاكمٍ، وثلث العبيد الموصى بعتقه والموصى لهما إذا قصر الثلث عن أحدهما، وتعدّد السيف والمصحف، ونحو ذلك ممّا اشتبه ظاهراً وواقعاً.

ومن هنا ينقدح الإشكال على ثاني الشهيدين في المسالك[1] والروضة[2] من حصره «المشتبه» و«المشكل» بما تعيّن واقعاً واشتبه ظاهراً، ومنع جريان القرعة في المشتبهين واقعاً وظاهراً كما في تزاحم الحقوق.

ووجه الإشكال: أنّ ما ذكره من الميزان لا ينطبق [على] عمل الأصحاب، بل عملهم كما يكون في تشخيص الواقع المبهم كذلك هي معمول بها في تزاحم الحقوق كما عرفت من الأمثلة المذكورة.

وممّا ذكرنا تبيّن وجه تقديم الأُصول العمليّة على أدلّة القرعة؛ حيث إنّ المأخوذ في موردها هو «الاشتباه» و«الإشكال»، وأدلّة الاستصحاب تبيّن حكم الشكّ والاشتباه المسبوق بالحالة السابقة، وكذلك أدلّة البراءة والاشتغال حسبما عرفت مفصّلاً.

---

(١) مسالك الأفهام: ٣١٥/٥.

(٢) الروضة البهيّة: ٣٩/٥.

فعلى هذا صحّ ما ذكره المصنّف من عدم نهوض أدلّة القرعة لإثبات الحكم المخالف للأصول؛ وذلك لما عرفت أنّ مقتضى التخصيص هو انحصار مورد القرعة بموارد لا يجري فيها الأُصول المذكورة ولا نظير لها بشيء من موارد الأُصول، فكيف يصلح لإثبات حكم مخالف لها كما لا يخفى؟!

وثانيهما: ما ذكره جماعة من المحقّقين، منهم المصنّف[1] في موضع كما أشرنا إليه، من أنّ أدلّة القرعة لا يعمل بعمومها إلّا مع جبره بعمل الأصحاب أو بعمل جماعةٍ ممّن يعتنى بشأنهم، ولم يثبت عملهم بها في مجاري شيء من الأُصول؛ وذلك من جهة عدم تماميّة دليل اعتبارها، لا من جهة عدم جريانها.

مضافاً إلى احتمال أن يراد من «المشتبه» و«المجهول» المشكل بالمعنى العرفي، أعني المتحيّر فيه، وإن كانت العبرة في الأحكام الوضعيّة - كما أشرنا إليه سابقاً[2] - بأعمّ العناوين، إلّا أنّ احتماله قادح في الأخذ بالعموم، فعدم تقديمها حينئذٍ من جهة قصور أدلّتها عن ذلك.

وبذلك يظهر الفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الأوّل؛ حيث إنّ عدم تقديم القرعة على الأُصول على الوجه الأوّل إنّما هو من جهة وجود المانع وهو الأدلّة الدالّة على اعتبار الأُصول، بخلافه على هذا الوجه؛ فإنّ عدم التقديم فيه إنّما هو من جهة عدم وجود المقتضي.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٨٦/٣.

(٢) تقدّم في التعليقة السابقة.

هذا، ولكن لا يخفى عليك: أنّ هذا الوجه لتقديم الأُصول أولى وأحسن من الوجه الأوّل الّذي مرجعه إلى انحصار مورد القرعة بالمتحيّر من جميع الوجوه، ولا تحيّر في موارد الأُصول؛ إذ يرد عليه: أنّ دليلها أعمّ من موارد التحيّر؛ لأخذ الجهل والاشتباه في بعضها.

نعم، في بعضها أخذ «المشكل» بمعنى المتحيّر فيه عرفاً، وإن كان معناه لغةً هو الاشتباه إلّا أنّ العبرة في الوضعيّين - كما عرفت - بأعمّ العناوين، لا حمل «المشتبه» على المشكل، ولازم ذلك حينئذٍ معارضتها مع الأُصول.

وتظهر الثمرة بين الوجهين: أنّه لولا أدلّة الأُصول لكانت القرعة معمولاً بها؛ لأنّها حجّة معتبرة على هذا الوجه.

وأمّا على ما ذكرنا فلا اعتبار بها حتّى في غير موارد الأُصول؛ لقصور أدلّتها عن كونها قاعدةً كلّيّة تعمل بها، بل إنّما وردت في موارد خاصّة؛ ولذا كان العقل محروماً عن إعمالها حتّى في موارد جريانها، بل هو وظيفة للحاكم، ولو كانت أصلاً من الأُصول وقاعدة من القواعد الكلّيّة لكانت كغيرها ممّا ينتفع منه المجتهد والمقلّد، فتأمّل.

فظهر أنّ تقديم الأُصول عليها إنّما هو من جهة قصور أدلّتها؛ ولذا لم يعمل برواية القرعة في الشبهة المحصورة عدا السيّد ابن طاوس رحمه الله[1]، بل حكموا فيها بالاحتياط.

---

(١) يُنظر: أوثق الوسائل: ٣٦٩/٣، مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٧٨.

[تنبيهات الشبهة المحصورة]

التنبيه الأوّل:

[لا فرق بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقةٍ واحدة وغيره]

[٤٠٣] قوله: أمّا أوّلاً: فلعموم الأدلّة المذكورة...[1].

أقول: مضافاً إلى أنّ مناط لزوم الاجتناب عن الشبهة المحصورة إنّما هو العلم الإجمالي بالخطاب، وهو حاصل في صورة اختلاف الأفراد، كحصوله في صورة اتّفاقها، والأدلّة الدالّة على حجّيّة العلم الإجمالي تشمل كلا المقامين.

فمن توهّم عدم لزوم الاجتناب في صورة الاختلاف فإمّا يزعم جواز المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي في تلك الصورة، إن كان يدّعي عدم لزوم الاجتناب مطلقاً، لا عن الكلّ ولا عن البعض.

أو يزعم عدم وجوب الموافقة القطعيّة للعلم الإجمالي بعد قوله بعدم جواز المخالفة القطعيّة، إن كان يدّعي كفاية الاجتناب عن البعض وعدم لزومه بالنسبة إلى الجميع؛ لحصول الغرض، وهو عدم لزوم المخالفة القطعيّة في الاجتناب عن البعض.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٢٦.

وقد عرفت أنّ كلا الوجهين منفي بإطلاق الأدلّة الدالّة على حجّيّة العلم الإجمالي.

هذا، وقد يناقش في كلام المصنّف‌ﷺ: بأنّ ما ذكره لوجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة كذلك إنّما هو الإجماع والاستقراء، وأدلّة الاجتناب عن الحرام الواقعيّ وشيء منها لا ينفع في المقام:

أمّا الإجماع: فلأنّه دليل لبّي، فالمتيقّن منه ما كان داخلاً تحت حقيقة واحدة لا غير.

وأمّا الاستقراء: فقد عرفت منعه في متّحد الحقيقة فضلاً عن المختلفة، وكذا أخبار الاحتياط في الشبهات.

وأمّا الأدلّة الواقعيّة: فهي وإن كانت شاملة للمقام مناطاً وملاكاً والعقل يحكم بوجوب الامتثال بها لوجود العلم بالصغرى، إلّا أنّه محكوم بعمومات البراءة، بل الأخبار الخاصّة أيضاً[1]، فتأمّل.

التفصيل بين طرح الخطاب التفصيلي والإجمالي بعدم الجواز في الأوّل دون الثاني

[٤٠٤] قوله: نعم، هنا شيء وهو...[2].

أقول: هذا شروع في بيان صور المسألة والاستشكال في بعضها واستثنائه عن حكم الشبهة المحصورة.

وحاصله: التفصيل بين طرح الخطاب التفصيلي والإجمالي، بعدم الجواز في الأوّل دون الثاني؛ لذهاب جماعةٍ من الأصحاب إلى جواز طرفيه فيه.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٢٦/٢.

فنقول: إنّ الحكم المعلوم بالإجمال المردّد بين المشتبهين على أقسامٍ:

أحدها: أن يكون متّحداً مع اتّحاد متعلّقه وجهته، كما في الإناءين المشتبه طاهرهما بنجسهما؛ فإنّ كلّاً من الحكم - وهو الحرمة - ومتعلّقه - وهو النجاسة - وجِهَة الحكم - وهو الشرب مثلاً - متّحد.

وثانيها: أن يكون الحكم متّحداً مع المتعلّق دون الجهة، كما لو اشتبه النجس في إناء ماء وثوب مثلاً؛ فإنّ الحكم - وهو الحرمة - ومتعلّقها - وهو النجس - وإن كانا متّحدان إلّا أنّ جهة الحرمة مختلفة فيهما؛ لأنّ المحرَّم من الثوب لبسه للصلاة ومن الماء شربه، وعلى هذا القياس.

وثالثها: أن يكون الحكم متّحداً دون المتعلّق، مثل ما لو شكّ في أنّ [في] هذا الإناء خمر أو ذلك الثوب مغصوب؛ فإنّ الحكم - وهو الحرمة - وإن كان متّحداً إلّا أنّ متعلّق الحرمة في أحدهما هو الخمر المحرّم شربه لكونه مسكراً، وفي الآخر الثوب المحرّم لبسه لكونه مغصوباً.

ورابعها: أن يختلف الحكم أيضاً، كما لو علم إجمالاً أنّ الخطاب المتوجّه إليه إمّا هو حرمة شرب الخمر أو وجوب قراءة الدعاء عند رؤية الهلال.

وفي اعتبار العلم الإجمالي في تلك الصور وجوه:

فيحتمل أن يكون معتبراً في القسم الأوّل دون غيره.

ويحتمل أن يكون معتبراً في القسمين الأوّلين دون غيرهما.

ويحتمل أن يكون معتبراً في الثلاثة الأول دون الرابع.

ويحتمل أن يكون معتبراً في الجميع.

ويحتمل أن لا يعتبر في شيء منها، وقد تقدّم تفصيل القول في ذلك في مبحث حجّية القطع.

هذا، وقد يقال: إنّه يمكن أن يكون مراد صاحب الحدائق من قوله باختصاص القاعدة بالأفراد المندرجة تحت ماهيّة[1] واحدة هو القسم الثاني من الأقسام المذكورة، بأن يكون مراده هو الاندراج تحت الخطاب التفصيلي الوارد في الكتاب والسنّة، بحيث لو أقدم على ارتكاب طرفي الشبهة المقترنين في العلم الإجمالي لزم مخالفة الخطاب التفصيلي، كما هو الحال في القسم الأوّل.

وذلك بخلاف القسم الثاني؛ فإنّه ليس فيه مخالفة خطاب تفصيلي؛ إذ ليس في الشرع خطاب جامع بين مفهوم حرمة شرب الإناء وحرمة التيمّم على الأرض النجسة لو أُريد في مثال الإناء وخارجه الأرض مثلاً، فإن كان مراده هذا المعنى فليس بذلك البعيد.

ولكن الظاهر أنّ مراده بالخارج ظهر الإناء.

وعليه، لا ينطبق المثال على مختلفي الحقيقة؛ ضرورة أنّ مباشرة الإناء وخارجه بالمعنى المذكور يترتّب عليهما مخالفة الخطاب التفصيلي، وهو ما دلّ على وجوب الاجتناب عن النجس.

وتوهّم: إدراج ذلك كإدراج القسم الثالث في وجوب الاجتناب.

مدفوعٌ: بما سيأتي في كلام المصنّف من قوله: «مدفوع: بأنّ

---

(١) يُنظر الحدائق الناضرة: ٥١٧/١.

الاجتناب...»[١]، انتهى، وسنشير إلى بيانه بعدُ، فانتظر.

[٤٠٥] قوله: مدفوعٌ: بأنّ الاجتناب عن الحرام عنوان منتزع...[٢].

أقول: ما ذكره المصنّف في دفع التوهّم المذكور مبنيٌّ على أن يكون مراد المتوهّم من إدراج ما ذكر في وجوب الاجتناب هو الإدراج في الخطاب اللفظيّ، وليس كذلك، بل الظاهر - كما عن بعض الأفاضل - أنّ مراده أنّ مدار التكاليف إنّما هو على المعاني واللبوب لا على الألفاظ والقشور.

وذلك لما في محلّه من أنّ مدار الثواب والعقاب على إتيان محبوب الشارع ومبغوضه عالماً به، سواء كان هناك خطاب لفظيّ كاشف عنهما أو لم يكن، بل كان الحاكم به هو العقل[٣]، خلافاً لجماعةٍ؛ حيث أناطوا الثواب والعقاب بإطاعة الخطاب اللفظيّ ومخالفته[٤].

فالمراد حينئذٍ أنّه بعد ما علم وجود الحرام في أحد الشيئين يعلم بأنّ ارتكاب ذلك الحرام مبغوض للشارع، فيتوجّه إليه حينئذٍ الأمر اللبّي العقلي بوجوب الاجتناب عنه.

وهذا - كما ترى - لا يتفاوت الحال فيه بين أن يكون الخطاب اللفظيّ

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٢٧/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٢٧/٢.

(٣) يُنظر: القوانين المحكمة: ١١/٣، الفصول الغرويّة: ٣٤٤، مطارح الأنظار: ٣٣٩/٢.

(٤) منهم السيّد صدر الدين على ما حكي عنه في خزائن الأحكام: ١١/٣، ووالد المصنّف في تعليقة على معالم الأُصول: ١٣/٥.

خطاباً واحداً معلوماً بالتفصيل وبين أن يكون خطاباً مردّداً بين خطابين؛ فإنّه على أيّ حالٍ يعلم بوجود الحرام تفصيلاً بين المتعلّقين الّذي هو المقتضي لصدور الخطاب اللفظيّ.

ومنه يظهر أنّه لو سلّم كون المراد به الخطاب اللفظيّ فانتزاعيته ممّا لا ضير فيه بعد ما عرفت من كون المدار على المعاني دون الألفاظ[1]، فتأمّل.

[٤٠٦] قوله: ولا فرق عقلاً وعرفاً...[2].

أقول: وقد يقال بإمكان الفرق بين العلم التفصيلي بخصوص ما خالفه وبين العلم الإجمالي بمخالفة أحد النهيين، بأنّ حكم العقل بحسن المؤاخذة في الثاني مبنيّ على القول بكفاية العلم بالكبرى وحده في حكمه بوجوب الاجتناب.

وذلك ممنوع، بل المعتبر في حكمه به العلم بالصغرى أيضاً، ولا ريب أنّ الصغرى في الثاني غير معلومة فيكون معذوراً عند العقل؛ وذلك لأنّه إذا شرب أحد الماءين اللذين يعلم أنّ أحدهما نجس والآخر مال الغير مثلاً لم يعلم بتوجّه خطاب «اجتنب عن النجس»، ولا يتوجّه خطاب «لا تغصب» إليه، فحينئذٍ كيف يحكم العقل بوجوب الامتثال؟! فالعقاب على ما صادف منهما الواقع عقاب على أمرٍ مجهول وهو قبيح عقلاً.

فإن قلت: إنّ الخطاب المعلوم أوّلاً وإن لم يكن تفصيليّاً إلّا أنّه يؤول

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٨.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٢٧/٢.

إلى الخطاب التفصيلي؛ فإنّه بعد العلم بتوجّه أحد الخطابين يعلم بوجوب الاجتناب عنه تفصيلاً، فصغرى حكم العقل بوجوب الامتثال حينئذٍ هو كون أحدهما منهيّاً عنه، وهو عنوان كلّي حكم الشارع أيضاً بالانتهاء عنه بقوله: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾[1] إرشاداً إلى حكم العقل بوجوب الامتثال، فالصغرى حينئذٍ وجدانيّة شرعيّة والكبرى عقليّة حكم الشارع أيضاً على طبقها، نظير أوامر الإطاعة.

قلت أوّلاً: إنّ الخطاب التفصيلي المفروض خطاب انتزاعي لا عبرة به كما صرّح به المصنّف.

وثانياً: أنّه فرق بين الخطابات المتعلّقة بالأحكام الشرعيّة كخطاب: «اجتنب عن النجس» وخطاب: «ولا تنظر إلى الأجنبيّة» وأمثالهما، وبين الخطابات الإرشاديّة مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾[3] ونحو ذلك؛ فإنّ الأُولى خطابات شأنيّة معلّقة على صغريات منجّزة في حقّ الجاهل، كما أنّها فعليّة في حقّ العالم، بخلاف الثانية؛ فإنّها فعليّة دائماً لا يتصوّر فيها الشأنيّة، ولا ريب أنّ حكم العقل بوجوب الانتهاء لا يكون إلّا بعد العلم بخصوص المناهي، والمفروض عدم العلم بها، فحينئذٍ لا يحكم العقل به والشرع على طبقه، فتأمّل.

---

(١) سورة الحشر:٧.

(٢) سورة الحشر: ٧.

(٣) سورة آل عمران: ٣٢، و سورة النساء: ٥٩ وغيرهما.

[٤٠٧] قوله: إنّ النواهي الشرعيّة بعد الاطّلاع عليها بمنزلة نهي واحد...[١].

أقول: والسرّ في ذلك هو ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ جميع الخطابات الشرعيّة الدالّة على حرمة شيء مندرجة تحت الخطابات الواردة على طبق العقل بوجوب الإطاعة والامتثال، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾[٢] ونحوه، فمقتضى تلك الخطابات وجوب الانتهاء عن كلّ ما نهى عنه.

وعلى هذا فكلّ خطابٍ مستقلّ متعلّق بأمرٍ محرّم ملازم لخطابٍ آخر وهو وجوب امتثال هذا الخطاب، فلا فرق حينئذٍ بين الخطاب المعلوم تفصيلاً المردّد متعلّقة بين شيئين وبين الخطاب المعلوم إجمالاً المردّد بين خطابين؛ لوجود خطابٍ تفصيلي بوجوب إطاعة النهي المعلوم المردّد بين شيئين، فهما مشتركان في الاندراج تحت القياس القطعي، وهو قولنا: «أحد هذين الشيئين منهيّ عنه، وكلّ منهيّ عنه يجب الاجتناب عنه، فأحد الشيئين يجب الاجتناب عنه»، فتدبّر.

[٤٠٨] قوله: وأمّا الموافقة القطعيّة فالأقوى وجوبها؛ لعدم جريان أدلّة البراءة...[٣].

أقول: قد عرفت سابقاً أنّ أكثر أدلّة البراءة صالحة لإثبات الرخصة في

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٢٨/٢.

(٢) سورة الحشر: ٧.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٢٨/٢.

مطلق الشبهات، وحاكمة على حكم العقل بوجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة كذلك من غير لزوم منافاة بينهما وقصور في دلالتها، خلافاً لبعض أساتيذنا[١]؛ حيث منع صلاحيّتها لإثبات الرخصة؛ من جهة القصور في دلالتها بالتقريب الّذي مرّ سابقاً.

مضافاً إلى استفادة الرخصة من الأخبار الخاصّة الواردة في موارد العلم الإجمالي، ولا إجماع في المقام حتّى يخرج له عن العمومات، بل المظنون من طريقة الأصحاب لو لم يكن معلوماً خلافه، وإن شئت فلاحظ الموارد الّتي استظهرنا منها الإجماع تجدها كلّها في متّحد الجنس، فالأقوى بمقتضى القاعدة - وفاقاً لبعض مشايخنا[٢] - عدم وجوب الموافقة القطعيّة، بل جواز المخالفة كذلك.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ النجاسات كلّها من قبيل متّحد الجنس؛ لكونها رجزاً أمر الله تعالى بالهجر عنه بقوله: ﴿وَٱلرُّجۡزَ فَٱهۡجُرۡ﴾[٣]، بناءً على كون الآية مسوقة لبيان أحكام النجاسات كما استدلّ به ابن زهرة[٤]، وحينئذٍ يصدق في المردّد بين كون أحد الإناءين خمراً والآخر نجساً أنّ أحدهما رجز، وهو عنوان أصيل والعقل أيضاً يحكم بالاجتناب عنه وإن قلنا باعتبار العلم بالصغرى أيضاً، ويدخل في مورد الإجماع الّذي استظهرناه في متّحد الجنس، ويجب الخروج عن أدلّة البراءة الحاكمة على

---

(١) يُنظر تعليقة رقم ٣٦٤.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣٢.

(٣) سورة المدّثر: ٥.

(٤) يُنظر غنية النزوع (قسم الفقه): ٤٢.

حكم العقل، فتدبّر.

[٤٠٩] قوله: وإبقاؤها يوجب التنافي مع أدلّة تحريم العناوين الواقعيّة...[1].

أقول: يعني أنّ للعمل بأدلّة البراءة النقليّة مانع عقلي وهو لزوم التنافي والتناقض بين الإذن في ارتكاب أطراف الشبهة وبين المنع عن العنوان المشتبه بينهما.

وفيه: ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ التنافي إنّما يلزم لو كان حكم العقل بوجوب امتثال ذلك العنوان الّذي يلزمه ترك الأطراف جميعاً تنجيزيّاً غير قابل للتعليق بالتقييد في موضوعه، وأمّا إذا كان قابلاً للتعليق - كما هو الأقوى - فلا.

ومن البيّن جواز الرخصة في الأطراف مع ثبوت حرمة ذلك العنوان؛ إمّا من باب العفوّ الحتمي، أو التصويب في الموضوع، أو من باب تسهيل الأمر على المكلّفين في مقام الاشتباه، نظير ارتفاع التكاليف الحرجيّة؛ فإنّ الظاهر ثبوت المصالح والمفاسد في مواردها المعبّر عنها بالأحكام الواقعيّة، ولكن ارتفع عنهم التكاليف بها؛ تسهيلاً للأمر.

وبالجملة، موضوع حكم العقل بوجوب الاجتناب عن ذلك العنوان الواقعيّ مقيّد بعدم ثبوت الرخصة من الشارع عند الاشتباه، وقد عرفت جوازها، فليتأمّل.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٢٨/٢.

التنبيه الثاني:

[هل تختّص المؤاخذة بصورة الوقوع في الحرام أم لا؟]

[٤١٠] قوله: الثاني: إنّ وجوب الاجتناب عن كلّ من المشتبهين...[1].

أقول: وحاصله: أنّ الاحتياط ووجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة المحصورة هل هو شرعي بحيث يعاقب على مخالفته ولو بارتكاب البعض وإن لم يصادف المحرّم الواقعيّ، أو عقلي فلا يعاقب إلّا على مخالفة الواقع كما في صورة ارتكاب الجميع دفعةً وفي صورة ارتكاب البعض المصادف للمحرّم الواقعيّ؛ فإنّه يعاقب فيهما باعتبار ارتكابه المحرّم الواقعيّ لا غير.

وتظهر الثمرة بينهما في ترتّب عقابات متعدّدة بعدد المشتبهات بناءً على القول بالوجوب الشرعي، بخلافه على القول بالوجوب العقلي؛ فإنّ العقاب حينئذٍ دائر مدار مخالفة الواقع.

وقد مرّ تفصيل القول في ذلك في مسألة الاحتياط وقد عرفت هناك أنّ الحقّ - كما هو المختار - هو القول بالوجوب العقلي، فلا يترتّب على مخالفة الاحتياط سوى العقاب المترتّب على نفس مخالفة الواقع، من دون فرقٍ في ذلك بين ما لو ظنّ بأحد أطراف الشبهة المحصورة وبين ما لو لم يظنّ بأحد أطرافها أصلاً؛ فإنّه لو فرض أنّه ظنّ بأحد الأطراف وكان ظنّه مخالفاً للواقع لم يكن هناك عقاب على مخالفة ظنّه، بل هو من قبيل التجرّي

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٢٩.

الّذي أنكرنا في محلّه العقاب عليه نفسه، كما أنّه لو كان ظنّه مطابقاً للواقع فإنّه لا يترتّب هنا إلّا عقاب مخالفة الواقع.

هذا، ولكن قد استشكل هنا بعض السادة من الأفاضل: بأنّ وجوب الاجتناب عن كلّ من المشتبهين إنّما هو من جهة المقدّميّة، كما يكشف عن ذلك استدلال القائلين بالاحتياط بقاعدة المقدّميّة[1]، كما عرفت.

وقد أشار المصنّف أيضاً سابقاً إلى أنّ الاجتناب عن الجميع من المقدّمات العلميّة الّتي أطبق العقلاء والعلماء على وجوبها كما سيشير إليه فيما بعد أيضاً.

فعلى هذا ينبغي بناء المسألة على ترتّب العقاب على ترك المقدّمة وعدمه، بأن يقال: إنّه على القول بترتّب العقاب على ترك المقدّمة يجب القول بترتّب العقاب على مخالفة الاحتياط في الشبهة المحصورة مطلقاً ولو لم يصادف المحرّم الواقعيّ، بخلافه على القول الآخر في تلك المسألة؛ فإنّه على هذا القول يجب القول بعدم العقاب على مخالفة الاحتياط هنا وإن صادف المحرّم الواقعيّ، فلا وجه حينئذٍ لجعل المبنى ما ذكره المصنّف من صورتي المصادفة وعدمها.

ويمكن دفعه: بأنّ جعل المبنى ما ذكره المصنّف إنّما هو من جهة ضعف القول بترتّب العقاب على ترك المقدّمة، وإن جعله المحقّق القمّي رحمه الله[2] وغيره من ثمرات مسألة وجوب المقدّمة؛ وذلك لعدم معقوليّة

---

(١) وسيلة الوسائل: ٢٢٣.

(٢) القوانين المحكمة: ٢١١/١.

العقاب في الواجبات الغيريّة التبعيّة، مع أنّه يلزم من القول به الالتزام بترتّب عقابات غير متناهية على ترك واجب من الواجبات النفسيّة؛ لأنّ له مقدّمات لا تتناهى فترك كلّ منها يستحقّ عقاباً، وفساده واضح.

نعم، إن قيل بترتّب العقاب على ترك المقدّمة المفضية إلى ترك ذي المقدّمة لا مطلق المقدّمة لم يكن بعيداً، كما حكي ذلك عن المحقّق السبزواري﵀ في الرسالة المفردة في مقدّمة الواجب[1]، حيث إنّه اختار القول بترتّب العقاب على ترك المقدّمة المذكورة فقط دون ذيها.

واستدلّ عليه بما محصّله: أنّه لو فرض أن يترك المستطيع الخروج إلى الحجّ مع الرفقة في وقته وكان في أيّام النسك نائماً، فلا يخلو حينئذٍ:

إمّا أن يحكم بعدم العقاب على ترك المقدّمة ولا على ترك ذيها أصلاً، وهو باطل؛ لاستلزامه خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً.

وإمّا أن يحكم بالعقاب على ترك ذي المقدّمة في وقت وجوبه، وهو أيضاً باطل؛ إذ المفروض كونه نائماً ولا معنى لعقاب غير القادر على الفعل.

وإمّا أن يحكم على تركه عند ترك مقدّمته وهي المشي مع الرفقة، وهو أيضاً كذلك؛ إذ هو من قبيل القصاص قبل الجناية.

وإمّا أن يحكم بالعقاب على ترك المقدّمة المفضية إلى ترك ذي المقدّمة من حيث هي عند تركها، وهو المطلوب.

---

(١) حكي في وسيلة الوسائل: ٢٢٥.

وقد سبقه إلى هذا المسلك صاحب المدارك[١] تبعاً للمقدّس الأردبيلي[٢]، ولنا في هذا التفصيل كلام قد أوردناه في محلّه بما لا مزيد عليه، وإن شئت فلترجع إليه.

[٤١١] قوله: وجهان، بل قولان أقواهما الأوّل...[٣].

أقول: والمشهور هو الثاني، واستدلّوا عليه بوجوهٍ يأتي الإشارة إلى بعضها.

ولكن الأجود بل الأقوى هو الأوّل كما اختاره المصنّف وجماعة من المحقّقين، منهم والدي العلّامة[٤].

والوجه في أقوائيّة هذا القول: هو أنّ وجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة المحصورة إمّا أن يكون مستنداً إلى قاعدة المقدّمية أو إلى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

وعلى التقريرين فالوجوب المستفاد منهما وجوب عقلي، إلّا أنّه على الأُولى مقدّمي غيري، وعلى الثانية إرشادي صرف.

وبيان ذلك: أنّ الحكم بوجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة إن كان مستنداً إلى القاعدة الأُولى فالوجوب حينئذٍ مقدّمي فيكون غيريّاً، وقد تقرّر في محلّه أنّ الواجب الغيري لا يترتّب على تركه من حيث هو عقاب،

---

(١) مدارك الأحكام: ٣٤٤/٢-٣٤٥ و ٢١٩/٣، ويُنظر وسيلة الوسائل: ٢٦٢.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ١١٠/٢، و يُنظر وسيلة الوسائل: ٢٦٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٢٩/٢.

(٤) يُنظر تعليقة على معالم الأُصول: ١٢٩/٦.

بل العقاب يترتّب على ترك ذي المقدّمة خاصّة، وعلى هذا يكون وجوب المقدّمة إرشاديّاً أيضاً.

وذلك لأنّ وجوب ذي المقدّمة - أعني تحصيل العلم بالخروج عن عهدة التكليف الواقعيّ - حكم إرشادي من العقل؛ لأنّ العقل إنّما يلزم المكلّف بهذا الحكم إرشاداً له إلى طريق تحصيل الاطمئنان بالتخلّص عن العقاب على مخالفة الواقع، فلا يترتّب على موافقته ومخالفته أزيد ممّا يترتّب على تحصيل العلم وتركه؛ فإنّه على الأوّل يحصل الاطمئنان بالتخلّص عن العقاب، وعلى الثاني يتوجّه العقاب على تقدير مصادفة مخالفته التكليف لارتكاب الحرام الواقعيّ.

فإذا ثبت كون وجوب ذي المقدّمة إرشاديّاً، فكذا وجوب مقدّمته وهو الاجتناب عن الجميع؛ فإنّه لا يترتّب على مخالفته أزيد ممّا يترتّب على ترك اجتناب الجميع من العقاب على ارتكاب الجميع دفعةً أو على ارتكاب البعض على تقدير مصادفته الحرام الواقعيّ.

وأمّا إذا كان الحكم بوجوب الاجتناب مستنداً إلى القاعدة الثانية فوجه كون الحكم المستفاد منها وجوباً عقليّاً إرشاديّاً فواضح على التقريب الّذي ذكره المصنّف بقوله: «لأنّ حكم العقل...»[1]، انتهى.

وحاصله: أنّ العقل يلزم المكلّف بترك جميع أطراف الشبهة إرشاداً إلى طريق التخلّص عن الضرر المحتمل وهو العقاب، فلا يكون مخالفة حكم العقل من حيث هو مؤثّراً في العقاب على ارتكاب كلّ من أطراف الشبهة

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٢٩.

وهذا هو المطلوب.

ولكن قد يشكل الأمر: بأنّ الأمر الإرشادي يتصوّر على وجهين:

أحدهما: ما لا يلاحظ فيه عدا ما في نفس المأمور به من المصالح والمفاسد، وهذا هو الواقع في مقام نُصح المستشير، ومنه أوامر الطبيب بالنسبة إلى المريض بالاحتراز عن الأشياء الضارّة له؛ فإنّه ليس فيه ما يبغضه الطبيب عدا إضراره للمريض.

وثانيهما: ما يلاحظ فيه شيء آخر زائداً على ما فيه من المصلحة والمفسدة، كأن يأمر السيّد عبده بالاجتناب عن السباحة في الماء حذراً عن الغرق والهلكة؛ فإنّ الملحوظ في ذلك الأمر شيئان أحدهما: نفس الغرق والهلكة وهو مبغوض للمولى بالأصالة، والآخر: إيقاع نفسه في ذلك المعرض؛ فإنّه أيضاً مبغوض له بالتبع، بمعنى: أنّ التجنّب عن إيقاع النفس في معرض الهلكة أيضاً مطلوبٌ له وإن كان غيريّاً، فهذا القسم من الأمر الإرشادي لا ينفكّ عن الطلب المولوي.

ومنه الأوامر الشرعيّة الواردة مورد الإرشاد، كما يشهد له الحكم بتحريم السفر الّذي يظنّ معه الضرر، وأكل الطعام أو شرب شيء يظنّ إضراره بالبدن مثلاً، والأمر بصلاة الاحتياط بعد السلام عند الشكّ في ركعات الصلاة، وبالتيمّم عند خوف الضرر باستعمال الماء في الغسل والوضوء، ووجوب الإفطار مع خوف الضرر بالصوم، ونحو ذلك من الموارد، فإنّ الطلب في جميع ذلك إرشادي؛ حذراً من الوقوع في الضرر، بل ومنه وجوب شكر المنعم كما ستعرف، مع أنّ كلّ ذلك - واجب أو

حرام شرعي - يترتّب العقاب على مخالفته قطعاً وإن لم يصادف الواقع.

فالطلب الإرشادي في المقام أيضاً يمكن أن يكون من هذا القسم، بل جميع الأوامر الواردة في الشرع تكون كذلك؛ حيث لم نجد مورداً ورد فيه طلب شرعي من قبيل القسم الأوّل، بل الغالب في الشرعيّات التعبير عن القسم الأوّل بالنواهي التنزيهيّة كالنهي عن التوضّؤ بالماء المشمّس؛ حذراً عن حدوث البرص ونحوه.

ودعوى كون الأوامر الواردة بالاحتياط كلّها من هذا القبيل مصادرة، بل هي إمّا من قبيل القسم الثاني وهو الإرشاديّة الملزمة، أو محمولة على الاستحباب.

وتخيّل: أنّ قضيّة ذلك الحكمُ بلزوم الاحتياط في الشبهات البدويّة أيضاً وترتّب العقاب على مخالفته.

مدفوع: بأنّا نلتزم بذلك لو لا أدلّة البراءة الموجبة للأمن في ارتكابها، ومن المعلوم أنّه مع ورود المؤمِّن ينفي موضوع الحذر والخوف من الضرر، ولو سلّم عدم القطع بكون المقام كأوامر الاحتياط من قبيل القسم الثاني فلا أقلّ من احتماله.

وممّا يؤيّد هذا الاحتمال عدم إمكان التعبير عن هذا القسم إلّا بالأمر بالاحتياط، فلا وجه حينئذٍ للجزم بكون المقام من قبيل الأوّل ومنع ترتّب العقاب إلّا على ما صادف الواقع من المشتبهين مثلاً.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّه لا فرق في ذلك بين الاستناد في وجوب الاحتياط إلى حكم العقل وبين الاستناد فيه إلى حكم الشرع بوجوب الاحتياط، فتأمّل.

[٤١٢] قوله: اتركوا ما لا بأس به[١]...[٢].

أقول: وقد أُورد عليه: بأنّ الأمر ظاهر في وجوب الترك شرعاً، وقضيّة ذلك ترتّب العقاب على مخالفته، ولا ينافيه كون متعلّق الأمر ما لا بأس فيه؛ إذ المراد منه عدم البأس به قبل تعلّق الأمر بتركه، وهو لا ينافي كونه ممّا به بأس بعد تعلّق هذا الأمر به.

ودعوى: أنّ الأمر وإن كان ظاهراً في الطلب الشرعي إلّا أنّ التعليل المذكور بعده قرينة على كون المراد منه الإرشاد، فيكون هذا الظهور حاكماً على ظهور الأمر في الطلب الشرعي.

مدفوعةٌ: بما مرّ، مضافاً إلى منع ظهور التعليل في العلّيّة بل هو حكمة للأمر، ولو سلّم فلا أقلّ من الشكّ في كونه علّة فلا يصلح حينئذٍ قرينة على صرف الأمر عن ظاهره[٣]، فتأمّل.

[٤١٣] قوله: وأمّا حكمهم بوجوب دفع الضرر والمظنون شرعاً...[٤].

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدّر.

وملخّص السؤال: أنّ مقتضى ما ذكره المصنّف من عدم ترتّب العقاب على مخالفة الأمر بالاجتناب عن الضرر المقطوع عدمُ ترتّبه على الضرر

---

(١) تحف العقول: ٦٠، بحار الأنوار: ١٦٦/٧٧، ح ١٩٢، وفيهما: «لا يبلغ عبدٌ أن يكون من المتّقين حتّى يدع ما لا بأس به حذراً لما به البأس».

(٢) فرائد الأُصول: ٢٢٩/٢.

(٣) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٣.

(٤) فرائد الأُصول: ٢٣٠/٢.

المظنون أيضاً، بل هو فيه بطريق أولى، مع أنّ العلماء - رضي الله عنهم - قد حكموا في باب الظنّ بالضرر الدنيوي بترتّب العقاب على مخالفته حتّى في صورة تبيّن فساد الظنّ ومخالفته للواقع، فلا وجه حينئذٍ لقوله: «إنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بل المقطوع إرشادي»[1].

وتوضيح الجواب: أنّه فرق بين الضرر الّذي يجب دفعه عقلاً وبين الضرر الّذي يجب دفعه شرعاً، وما ذكره المصنّف - من كون وجوب دفع الضرر اليقيني إرشاديّاً - إنّما هو من الأوّل، وما ذكره العلماء - من الضرر المظنون الدنيوي - إنّما هو من الثاني.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّه فرقٌ بين الضرر الأُخروي - أعني العقاب - وبين الضرر الدنيوي، والحاكم بالأوّل هو العقل فلا يترتّب على مخالفته إلّا ما يترتّب على مخالفة الواقع، فيكون الحكم المستفاد منه إرشاديّاً، كما أنّ الحاكم بالثاني هو الشرع، فيترتّب على مخالفة حكمه العقاب زائداً على ما يترتّب عليه من الضرر الدنيوي.

والوجه فيه: هو أنّ الشارع لمّا جعل الظنّ طريقاً إلى الضرر الدنيوي فيحرم الإقدام عليه شرعاً فيلزمه ترتّب العقاب عليه، وحينئذٍ إن كان ظنّه بالضرر مطابقاً للواقع أصابه الضرر أيضاً، وإن كان مخالفاً له لحقه العقاب فقط؛ لأنّه قد خالف الطريق الشرعي فصار مستحقّاً للعقاب.

وهذا بخلاف الضرر الأُخروي؛ لأنّ الشارع لم يجعل الظنّ طريقاً بالنسبة إليه، فلا يترتّب على مخالفته في صورة مطابقة الظنّ للواقع عقابان،

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٢٩.

بل المترتّب عليه هو عقاب الواقع فقط.

والحاصل: أنّ الظنّ بالنسبة إلى الضرر الأُخروي طريق عقلي لا يترتّب على مخالفته إلّا هو؛ فلهذا يكون حكم العقل بالاجتناب عنه إرشاديّاً كما ذكره المصنّف، كما أنّ حكم الشرع بوجوب دفع الضرر الدنيوي شرعي لا إرشادي، فليتدبّر.

[٤١٤] قوله: فالمُقدِم مع الظنّ كالمُقدِم مع القطع مستحقّ للعقاب...[1].

أقول: وفيه أوّلاً: أنّ ما ذكره من ترتّب العقاب على مخالفة الظنّ ينافي ما سيأتي منه في أواخر باب أصالة البراءة[2] من أنّ مخالفة الطرق الظاهريّة الشرعيّة لا يوجب العقاب إلّا إذا صادف الواقع.

وثانياً: لو سلّمنا ترتّب العقاب على مخالفة الطرق المعتبرة شرعاً، إنّما يسلّم فيما لو كان لها جهة موضوعيّة وخصوصيّة غير الطريقيّة.

وأمّا لو كان اعتبارها من باب الطريقيّة المحضة والأقربيّة إلى الواقع كما هو حال الظنّ عند انسداد باب العلم على تقدير الكشف، وكذا سائر الطرق المعتبرة عقلاً الّتي لم يحكم العقل بوجوب متابعتها إلّا من باب الطريقيّة، **فلا معنى** حينئذٍ للحكم بترتّب العقاب على مخالفتها مطلقاً ولو لم تصادف الواقع، بل مقتضى ما ذكره في المقام - من عدم ترتّب العقاب

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٤٣٥.

إلّا على مخالفة الواقع - عدم ترتّبه على مخالفة الظنّ بالضرر؛ فإنّ اعتبار الظنّ بالضرر ليس إلّا من جهة حكم العقل؛ حذراً عن الضرر.

ويمكن توجيه ذلك: بما ذكرناه قُبيل ذلك، من أنّ الحكم الإرشادي على قسمين، أحدهما: الإرشاد المولوي، والآخر: ما هو من قبيل نُصح المستشير، وليكن المقام من قبيل الأوّل، وإلّا فلا يستقيم الحكم بالحرمة كما لا يخفى.

[٤١٥] قوله: نعم، لو شكّ في هذا الضرر يرجع إلى أصالة الإباحة...[1].

أقول: غرضه من هذا الكلام إبداء الفرق بين الشكّ وبين القطع والظنّ بالضرر الدنيوي بعد اشتراكهما له في إمكان ترخيص الشارع في مخالفتهما مع الجبران إذا كان الضرر دنيويّاً.

وملخّص الفرق هو: أنّ القطع والظنّ بالضرر الدنيوي من جهة تصوّر الطريقيّة فيهما يكونان حاكمين على أدلّة الإباحة والبراءة، بخلاف الشكّ؛ فإنّه من جهة عدم تصوّر الطريقيّة فيه لا يصادم أدلّة البراءة.

نعم، ربّما يستفاد من بعض كلماته تسليم حكم العقل بوجوب دفعه فيكون حاكماً على أدلّة البراءة.

إلّا أنّه يدفعه: ما تقدّم من أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر من باب الإرشاد مقيّد بعدم ورود المؤمِّن من الشرع، وأدلّة البراءة رافعة لموضوعه بإثبات الجبر والأمن من الضرر، فتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٠.

التمسّك بالأدلّة الشرعيّة الدالّة على الاحتياط والمناقشة فيه أيضا

[٤١٦] قوله: وقد يتمسّك لإثبات الحرمة في المقام بكونه تجرّياً...[1].

أقول: وتقريب الاستدلال: أنّ من يرتكب كلّاً من أجزاء الشبهة المحصورة يعلم بأنّ فيها حراماً فيكون متجرّياً، فيستحقّ العقاب بحكم العقل القاضي بقبح التجرّي.

وفيه أوّلاً: منع كون ذلك من قبيل التجرّي؛ لأنّ التجرّي عبارة عن ارتكاب المكلّف ما يعتقد كونه حراماً وهو ليس بحرام في الواقع، كما إذا شرب الماء الواقعيّ باعتقاد أنّه خمر.

ولا ريب أنّ ما نحن فيه ليس من هذا الباب؛ لأنّ المكلّف إنّما يرتكب كلّاً من أجزاء المشتبه رجاءً لعدم كونه هو الحرام الواقعيّ، وإن احتمل عنده كونه هو الحرام.

وثانياً: لو سلّم كونه من باب التجرّي نمنع كون كلّ تجرٍّ حراماً بحيث يوجب العقاب؛ وذلك لما تقرّر في محلّه من أنّ القبح فيه له مراتب.

منها: ما كان راجعاً إلى المتجرّي - أعني الفاعل - فيقال في حقّه: إنّه رجل شرّ، قبيح الفطرة؛ لعدم مبالاته بالمحرّمات.

ومنها: ما كان راجعاً إلى الفعل المتجرّى به، فيقال: إنّ هذا الفعل لكونه سبباً للوصول إلى الحرام فعل قبيح.

ومنها: ما كان راجعاً إلى الفاعل والفعل معاً، فالّذي يستلزم العقاب

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٣١/٢.

من هذه المراتب إنّما هو المرتبة الأخيرة خاصّة دون ما سواها، وكون التجرّي فيما نحن فيه من هذا القبيل لا من قبيل أحد الأوّليّين محلّ تأمّل، فلا يجوز الحكم بالحرمة وترتّب العقاب بمجرّد الاحتمال.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ قبح التجرّي ما لم يؤثّر في حدوث تحريم شرعي في الفعل المتجرّى به لم يؤثّر في العقاب عليه، والمفروض - كما في محلّه - عدم بلوغه إلى حدٍّ يؤثّر في ذلك، بل غاية ما فيه هو القبح الفاعلي؛ لكشفه عن صفةٍ قبيحة فيه فلا يؤثّر في حدوث حكم فيه ولا عقاب عليه، فتأمّل.

[٤١٧] قوله: وأضعف من ذلك التمسّك بالأدلّة الشرعيّة...[1].

التمسّك بالأدلّة الشرعيّة الدالّة على الاحتياط والمناقشة فيه أيضاً

أقول: أمّا وجه الدلالة: فإنّها تقضي بكون ارتكاب كلّ واحدٍ من أطراف الشبهة لأجل كونه خلاف الاحتياط المأمور به بتلك الأخبار موجباً لتعدّد العقاب.

وأمّا وجه الأضعفيّة: فلما أشار إليه المصنّف بقوله: «من أنّ الظاهر من مادّة الاحتياط التحرّز»[2]، انتهى.

وحاصله: أنّه لو سلّمنا دلالتها على وجوب الاحتياط نقول: إنّ الوجوب المستفاد منها ليس ممّا يترتّب على مخالفته استحقاق العقاب، بل هو وجوب إرشاديّ - كأوامر الإطاعة - يقصد به حمل المكلّف على التخلّص عن الوقوع في المحرّم الواقعيّ الموجب للعقاب، كما يشهد به

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٢.

قوله عليه السلام: «**إنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات**»[١].

ثمّ إنّهم قد تمسّكوا بوجوهٍ أُخر لا بأس بالإشارة إلى بعضها.

منها: قوله عليه السلام: «**ما اجتمع الحرام والحلال إلّا غلب الحرام الحلال**»[٢].

أمّا وجه الاستدلال: أنّ قوله عليه السلام: «إلّا غلب الحرام الحلال» إمّا إخبار عن الواقع، بأن يراد أنّ اجتماع الحرام مع الحلال يوجب اضمحلال جانب الحلال فيصير حراماً، أو إنشاء فيكون أمراً بتغليب الحرام على الحلال، بمعنى الحكم بصيرورة الحلال حراماً، فهو في معنى قوله: «غلب الحرام الحلال».

وعلى التقريرين: فالحرمة إمّا أن يراد بها الواقعيّ أو الظاهريّ، والأوّل خلاف ما يقتضيه الذوق إن لم نقل بكونه كذباً؛ نظراً إلى أنّ المغلوب عليه كان حلالاً في الواقع فكيف ينقلب حراماً واقعيّاً؟! فيتعيّن الحمل على الظاهريّ، فإذا كان الحلال الواقعيّ محكوماً بالحرمة في الظاهر يكون ارتكابه موجباً للعقاب؛ إذ لا معنى للحرام إلّا ما يستحقّ فاعله العقاب، فيكون ارتكاب كلّ من أطراف الشبهة موجباً لاستحقاق العقاب.

ودعوى: كونه للإرشاد فلا يستلزم عقاباً.

مدفوعةٌ: بعدم كون مضمون الرواية من باب أوامر الاحتياط الظاهرة في الإرشاد؛ لمكان التنصيص بالحرمة الّتي لا يراد بها إلّا ما

---

(١) الكافي: ٦٨/١، ب اختلاف الحديث، ح ١٠، وسائل الشيعة: ١٠٧/٢٧، ب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ١.

(٢) عوالي اللآلي: ١٣٢/٢، ح ٣٥٨.

يستلزم مخالفتها العقاب كما عرفت.

نعم، يمكن المناقشة في تلك الرواية: بأنّ قضيّة غلبة الحرام الحلال على ما يساعده فهم العرف مقيّدة بما دام، بمعنى: أنّ الحلال محكوم بالحرمة ظاهراً ما دام الاجتماع باقياً، وأمّا إذا زال الاجتماع الّذي هو مناط الحكم بالحرمة - كما إذا عُدم بعض أجزاء المشتبه بآفةٍ سماويّة مثلاً - ارتفع الحكم بحرمة الباقي؛ بعدم بقاء الاجتماع حينئذٍ.

اللهمّ إلّا أن يقال: بأنّ حدوث الاجتماع كافٍ في عروض ذلك الحكم، فتكون العلّة محدثة، فإن ثبت ذلك تمّ الاستدلال بالرواية وإلّا فلا، هكذا ذكره بعض[1].

وفيه: ما لا يخفى من الضعف في الاستدلال بها وفيما ذكره من المناقشة.

أمّا وجه ضعف الاستدلال: فإنّ تلك الرواية من جملة الأدلّة الّتي استدلّوا بها على وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة المحصورة وحرمة ارتكاب شيء منها، ولا ريب أنّ الحرمة فيها مقدّمي لا نفسي، ومن المقرّر في محلّه أنّ الحرام المقدّمي الغيري ممّا لا يترتّب عليه العقاب، كما أنّ الواجب الغيري لا يترتّب على تركه العقاب.

مضافاً إلى إمكان كون الحرمة إرشاديّة من العقل؛ لأنّه إرشاد إلى طريق الاطمئنان بالتخلّص من العقاب على مخالفة الواقع، فلا يترتّب على موافقته ومخالفته أزيد ممّا يترتّب على ذي المقدّمة، وهو تحصيل العلم

---

(١) لم نعثر عليه.

بالواقع وتركه حسبما عرفت سابقاً.

وأمّا المناقشة: فوجه ضعفها وبطلانها أوضح من أن يبيّن فلا نطيل الكلام بذكره، فتدبّر.

ومنها: قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، وليس المراد بها ما يقضي بلزوم الاجتناب عن أصل الشبهة المحصورة؛ وذلك لما عرفت سابقاً من المناقشة فيها بعدم جريانها في المقام لكونها تعليقيّة، فلا عبرة بها في موردٍ يجري فيه أصل البراءة، فهو وارد عليها مطلقاً حتّى في الشبهة المحصورة، ومقتضاه عدم لزوم الاجتناب لولا معارض أقوى منه.

ولكنّا أعرضنا عنه فيها؛ لوجود دليلٍ أقوى منه، وهو الخطابات الواقعيّة وبناء العقلاء على حجّيّة العلم الإجمالي، فلا بدّ من أن يراد ما يجري بعد البناء على لزوم الاجتناب عن الكلّ بالأدلّة المتقدّمة.

فتقريب الاستدلال بها - بعد وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة - : أنّ كلّ واحدٍ من أجزاء الشبهة محتمل للضرر، وكلّ ما هو محتمل للضرر يجب الاجتناب عنه بحكم العقل، فإذا كان الاجتناب عن كلّ واحدٍ واجباً يكون فعله حراماً، ولا يعنى من الحرام إلّا ما كان فاعله مستحقّاً للعقاب وهو المطلوب.

وفيه أيضاً ما لا يخفى.

ومنها: روايات واردة في موارد مخصوصة، منها ما ورد في الإناءين المشتبهين المأمور بإهراقهما[1]؛ فإنّ الأمر بالإهراق إمّا كناية عن كونهما

---

(١) الكافي: ١٠/٣، ب الوضوء من سؤر الدواب والسباع والطير، ح ٦، وسائل الشيعة: ١٥١/١، ب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ٢.

حرامين معاً فيجب الاجتناب عنهما، أو تعبّد محض. وعلى كلا التقديرين لا بدّ من القول بتعدّد العقاب.

ومنها: ما ورد في شاتين إحداهما مذكّاة والأُخرى ميتة فاشتبهتا، المأمور بإلقائهما معاً عند الكلب[1] بالتقريب المتقدّم.

وفي الاستدلال بها أيضاً ما لا يخفى.

ثمّ على تقرير العقاب ولو باعتبار التجرّي إذا ارتكب المكلّف ما صادف الحرام الواقعيّ ففي تعدّد العقاب وعدمه احتمالان، وربّما قيل بتداخل العقابين[2].

وعليه، ففائدة الخلاف تظهر في غير صورة المصادفة، فتدبّر.

---

(١) الجعفريات: ٢٧، النوادر، للراوندي: ٤٦، مستدرك الوسائل: ٧٣/١٣، ب ٧ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٢) يُنظر الفصول الغرويّة: ٨٧.

[التنبيه الثالث]

[توقّف وجوب الاجتناب على تنجيز التكليف على كلّ تقدير]

[٤١٨] قوله: إنّ وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين إنّما هو مع تنجّز التكليف بالحرام...[1].

أقول: غرضه من هذا الأمر بيان أنّ مجرّد العلم الإجمالي بوجود الحرام أو النجس في أطراف الشبهة المحصورة لا يوجب حكم العقل أو الشرع بوجوب الاجتناب، بل مناط الحكم بوجوب الاجتناب هو تنجّز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعيّ المعلوم بالإجمال، وتنجّز التكليف إنّما يكون فيما إذا لم يكن في واقعة العلم الإجمالي جهة أُخرى موجبة للشكّ في التكليف.

وذلك كما إذا كان المعلوم بالإجمال مردّداً بين تقديرين أحدهما مؤثّر في حدوث التكليف قطعاً والآخر ليس مؤثّراً قطعاً.

والضابط في ذلك: كون حدوث التكليف معلّقاً على شرطٍ شرعي أو عقلي أو عرفي فُهم عرفاً من الخطاب الوارد في تحريم الحرام الواقعيّ، يكون ذلك الشرط متحقّقاً في أحد طرفي الشبهة ومنتفياً في الطرف الآخر.

فهاهنا صور ثلاث لا يجب الاجتناب عمّا أراد المكلّف ارتكابه من

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٣.

أطراف الشبهة المحصورة:

الصورة الأُولى: كون الشرط المعلّق عليه التكليف بالاجتناب عن المعلوم بالإجمال شرطاً عقليّاً متحقّقاً في أحد الطرفين ومنتفياً في الطرف الآخر، كالقدرة فيما كان الاشتباه بين المقدور وغير المقدور.

وذلك كما لو طارت قطرة بول إلى إناءين يقدر المكلّف على استعمال أحدهما ولا يقدر على استعمال الآخر، ووقعت على أحدهما واشتبه في نظر المكلّف، فإنّه لا يوجب الاجتناب عمّا يقدر على استعماله؛ لرجوع الشكّ بالنسبة إليه إلى التكليف لا المكلّف به.

وإلى هذا أشار المصنّف بقوله: «وكذا لو كان التكليف بأحدهما معلوماً»[1]، انتهى.

الصورة الثانية: كون الشرط المذكور شرطاً شرعيّاً مع تحقّقه في أحد الطرفين دون الآخر، كما في ملاقاة النجاسة؛ فإنّها وإن كانت سبباً لحدوث التكليف بالاجتناب عن الملاقي إلّا أنّ ذلك مشروط بشروطٍ ثلاثة:

أحدها: تحقّق الملاقاة مع الطاهر.

وثانيها: ظهور أثرها وهو الانفعال فيه.

وثالثها: كون الاستعمال مشروطاً بطهارته.

فإذا انتفى أحد هذه الشروط انتفى التكليف بالاجتناب.

ومن أمثلة تحقّق الشرط الأوّل في أحد الطرفين وانتفائه في الآخر ما

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٢.

ذكره المصنّف[١]، وهو ما لو علم بوقوع قطرةٍ من البول في أحد الإناءين، أحدهما بول أو متنجّس بالبول والآخر ماء، واشتبهت بين وقوعها في إناء البول أو في إناء الماء؛ فإنّه لا يوجب المنع عن استعمال الماء.

ومن أمثلة تحقّق الشرط الثاني ما لو طارت القطرة إلى كرٍّ وإناء من قليل واشتبهت بين وقوعها في الأوّل أو الثاني؛ فإنّه لا يوجب المنع من استعمال القليل في طهارةٍ أو غيرها من مشروطٍ بطهارة الماء.

وعليه يحمل ما في صحيحة عليّ بن جعفر عن الصادق عليه السلام: في رجلٍ رعف فامتخط فصار الدم قطعاً صغاراً فأصاب إناءه، هل يصلح له الوضوء منه؟ فقال عليه السلام: «**إن لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس به**»[٢]، انتهى.

وبذلك يسقط استدلال الشيخ بها على عدم انفعال القليل بملاقاة ما لا يدركه الطرف من الدم[٣].

الصورة الثالثة: كون الشرط المعلّق عليه التكليف بالاجتناب عرفيّاً يفهمه العرف من الخطاب، ككون الحرام أو النجس الواقعيّ محلّاً لابتلاء المكلّف به، فقول الشارع: «حرّمت عليكم الخمر، أو الميتة، أو نحو ذلك» يفهم منه عرفاً وجوب الاجتناب عن هذه الأشياء في محلّ الابتلاء.

وأمثلة تحقّق هذا الشرط في أحد طرفي العلم الإجمالي وانتفائه في

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٢.

(٢) الكافي: ٣/٧٤، ب النوادر، ح ١٦.

(٣) المبسوط: ١/٧، الاستبصار: ١/٢٣، ذيل ح ٥٧.

الطرف الآخر كثيرة، منها ما ذكره المصنّف من تردّد النجاسة بين إنائه وإناء آخر لا دخل للمكلّف فيه؛ فإنّ العلم الإجمالي الموجود في أمثال هذا المثال لا يوجب المنع من استعمال ما هو محلّ الابتلاء؛ لمكان الشكّ في تنجّز التكليف بالاجتناب عن المعلوم بالإجمال، لكن هنا إشكال سيأتي بيانه إن شاء الله.

[٤١٩] قوله: لكن المكلّف أجنبيٌّ عنه وغير مبتلى به...[1].

أقول: وقد عرفت تفصيل هذا الشرط بما لا مزيد عليه، ولكن قد استشكل بعضهم في اعتبار شرط الابتلاء في تنجّز التكليف بالاجتناب.

وحاصله: أنّ جعل الابتلاء شرطاً لتنجّز التكليف غير وجيه؛ لأنّ غير المبتلى به إن كان ممّا لا يمكن الابتلاء به عادةً - كما لو تردّد الثوب النجس بين ثوبه وثوب سلطان الروم مثلاً - وإن لم يمتنع ابتلاؤه عقلاً به، فعدم تنجّزه من جهة عدم القدرة ولو عادةً لا لمجرّد عدم الابتلاء؛ إذ لا فرق في سقوط الخطاب بين كونه غير مقدور عقلاً أو عادةً، بل الخطاب حينئذٍ مستهجن ولو معلّقاً، مثل أن يقال: «لا تطر إلى الهواء إن أقدرت وابتليت به».

وإن كان الابتلاء به ممكناً عادةً، بل كان في عرضته كالإناء وظهره أو الأرض أو الطائر الّذي تحت يده، فلا وجه لسقوط الخطاب إلّا وجود الصارف والأهوية النفسانيّة.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٤.

والخطاب الفعلي معه وإن كان قبيحاً بالنسبة إلى غير المبتلى بـه ولكـن الخطاب الشأني المعلّق بالابتلاء بالنسبة إليـه كـالفعلي المنجّـز بالنسـبة إلى المبتلى به صحيح جزماً.

وحينئـذٍ يتطـرّق فيـه مـا هـو مـلاك وجـوب الاجتنـاب في الشـبهة المحصورة وهو لزوم التنافي والتناقض بـين الرخصـة والحكـم باجتنـاب ذلك العنوان؛ إذ لا شبهة أنّ المنافاة كما تلزم من الرخصة في الطرفين فعلاً بعد فرض وجوب الاجتناب عن الواقع، كـذلك تلـزم مـن الرخصـة في أحدهما تنجيزاً وفي الآخر تعليقاً، بل وكذلك تلزم المخالفـة القطعيّـة؛ إذ ليس المراد بها تحقّقها فعلاً في أوّل آن الارتكاب، بل المراد به كون المكلّف في عرضتها ولو بعد مضيّ زمانٍ كثير إن كانت الواقعة واحدة.

ودعوى: أنّه كذلك لو قلنا بجواز اسـتفادة الإباحـة الشـأنيّة في أدلّـة البراءة، وإلّا كما عليه البعض فلا مانع من ارتكاب المبتلى بـه؛ لأنّ أصـالة الإباحة فيه غير معارضة بأصالة الإباحة الشأنية في غيره.

مدفوعةٌ: بأنّ الإباحة بالنسبة إلى غير المبتلى به أيضاً فعليّة؛ لأنّ الشأنيّة إنّما كانت بالنسبة إلى الأسباب والشروط الـشرعيّة قبـل وجودهـا، وأمّـا بالنسبة إلى الصارف فالخطابات منجّزة فعلاً وعليه بناء العقلاء والعلـماء، وحينئذٍ فيقع التعارض بين الأصلين فوجب الاحتياط.

وبالجملة، فالمسلّم من اشتراط التنجّز بـالابتلاء وعدمـه هـو القـدرة عقلاً وعادةً وعدمها، لا مطلقاً، هكذا ذكره بعض الأفاضل[1].

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣٣-٢٣٤.

ولكن لنا فيه كلام كما لا يخفى على المشهور، فتدبّر.

[٤٢٠] قوله: وهذا باب واسع ينحلّ به الإشكال...[١].

أقول: يعني أنّ جعل الابتلاء شرطاً لتنجّز التكليف باب واسع ينحلّ به الإشكال عمّا ... إلى آخره.

بل ويظهر به بطلان تمسّك القائلين بجواز ارتكاب الشبهة المحصورة بأمثال هذه الموارد الّتي علم عدم وجوب الاجتناب فيها.

وملخّص وجه البطلان: أنّ وجه جواز الارتكاب في أمثال تلك الموارد إنّما هو انتفاء شرط تنجّز التكليف وهو خروج بعض أطراف الشبهة عن محلّ الابتلاء، فلا يقاس به ما كان جميع الأطراف محلّاً لابتلاء المكلّف، فبطل القول بجواز الارتكاب مطلقاً تمسّكاً بهذه الموارد الخارجة عن محلّ النزاع، فتدبّر.

[٤٢١] قوله: أو في موضعٍ من الأرض الّتي لا يبتلى به...[٢].

أقول: قد أورد عليه الأستاذ: بأنّ الابتلاء بذلك الموضع من الأرض إن كان ممّا لا يمكن عادةً فعدم صحّة تنجّز الخطاب؛ من جهة انتفاء القدرة العادية لا من جهة مجرّد عدم الابتلاء.

وذلك لما عرفت من أنّه لا فرق في سقوط الخطاب بين كون غير المبتلى به غير مقدور عقلاً أو عادةً، وإلّا فعدم تنجّزه إنّما هو من جهة كونه من

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٤.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٥.

مختلف الجنس وقد عرفت أنّ الحكم فيه هو البراءة، إلّا أن يتكلّف في اندراجه تحت متّحد الجنس كما تكلّفناه في مطلق النجاسات بجعل الرُجز المأمور بهجره في الآية الشريفة من العناوين الكلّيّة المتأصّلة[1]، كما عرفت سابقاً وستأتي الإشارة إليه عن قريبٍ في كلام.

هذا، ولكن الحقّ والإنصاف استقامة كلام المصنّفﷺ وعدم ورود شيء ممّا ذكر عليه؛ وذلك لأنّك قد عرفت تفصيلاً أنّ نفس الابتلاء بكلا طرفي الشبهة شرط عرفي يفهمه العرف من الخطاب، في قبال الشرط العقلي وهو القدرة، والشرعي وهو الشروط المعتبرة في تأثير ملاقاة النجاسة، وكلّ واحدٍ من تلك الشروط الثلاثة شرط لتنجّز الخطاب بالاجتناب عن النجس المعلوم بالإجمال، فيكون المراد من القدرة هي القدرة العقليّة خاصّة.

كما أنّ المراد بالابتلاء هو كون الشيء في يد المكلّف وتحت تصرّفه فعلاً، كما في الثوبين المشتبه طاهرهما بنجسهما وكانا في تصرّف المكلّف بحيث لو أراد لَبس كلّ منهما فعلاً كان له ذلك.

وفي مقابله عدم الابتلاء بأحد الطرفين فعلاً، كما إذا علم بنجاسة ثوبه أو ثوب جاره الّذي لا يعاشره أبداً ولا يبتلى به أصلاً، وكما لو تردّد الثوب النجس بين ثوبه وثوب سلطان الروم مثلاً أو ثوب بنت قيصر وهكذا، فكلّ واحدٍ من تلك الموارد موارد لعدم الابتلاء بأحد طرفي الشبهة عادةً.

والضابط فيه: هو ما لو فرض تبدّل العلم الإجمالي بالنسبة إلى الطرف

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣٣.

غير المبتلى بالعلم التفصيلي لم يتنجّز تكليف في حقّ ذلك المكلّف العالم بالإجمال، كما لو علم تفصيلاً بأنّ النجس الّذي كان معلوماً بالإجمال أوّلاً هو ثوب الجار مثلاً؛ فإنّه لا يتعلّق التكليف المنجّز بالاجتناب عنه في حقّ المكلّف.

فعلى هذا لا وجه لما ذكره المورِد من جعل ما ذكر من الأمثلة من قبيل غير المقدور، لا من قبيل مجرّد عدم الابتلاء.

والحاصل: أنّ مجرّد عدم الابتلاء بأحد طرفي الشبهة عادةً سبب لعدم تنجّز التكليف في حقّ المكلّف وإن كان الابتلاء به مقدوراً له، فكما أنّ التكليف المنجّز بغير المقدور غير جائز، فكذلك التكليف بغير المبتلى به أيضاً غير جائز.

وذلك لأنّ التكاليف بأسرها إنّما تتوجّه على حسب القدرة والابتلاء من جهة أنّ ذلك هو المتعارف، فقول الشارع: «حرّمت عليكم الخمر» مثلاً، يفهم منه وجوب الاجتناب عن الخمر في محلّ الابتلاء، فكأنّه قال: «إذا ابتليتم بالخمر يجب عليكم اجتنابه»، فالأمر والنهي في كلمات الشارع واردان على ما يفهمه العرف.

وتحقيق هذا المطلب على التفصيل المذكور وإن كان من متفرّدات المصنّف إلّا أنّه مطويّ في كلمات الأصحاب، فهو قدس سره قد كشف عن حقيقة مقصودهم، وبه يجمع بين القول باعتبار العلم الإجمالي ولزوم الاجتناب فيما لو أراد شرب ماء الإناءين المشتبه طاهرهما بنجسهما، وبين حكمهم بالبراءة في مسألة واجدي المني في الثوب المشترك، مع كون الثوبين بالنسبة

إلى كلّ منهما من أفراد الشبهة المحصورة.

[٤٢٢] قوله: وممّا ذكرنا يندفع ما تقدّم من صاحب المداركرحمه الله[١]...[٢].

اندفاع ما أفاده صاحب المدارك فيما تقدّم بما ذكرنا

أقول: كما يندفع بما ذكرنا ما وقع في كلام صاحب المدارك من النقض على القائلين باعتبار العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة ووجوب الاحتياط فيها بمسألة واجدي المني في الثوب المشترك؛ حيث حكموا بأنّه لا يجب الغسل عليهما، وبمسألة الشبهة الغير المحصورة، وبما لو علم إجمالاً بأنّ النجاسة قد أصابت الأرض أو ثوبه؛ فإنّهم لم يحكموا بوجوب الاجتناب عن ثوبه.

وكذا يندفع بما ذكرنا ما ذكره الشيخ المقدّس الأردبيلي رحمه الله من أنّ الاجتناب عن الشبهة المحصورة لا يجب عند علمائنا، فمن تتبّع في كلماتهم يطّلع على ذلك؛ ألا ترى إنّهم لا يحكمون به فيما إذا علم المكلّف نجاسة ثوبه أو ثوب رفيقه[٣].

ووجه اندفاع جميع ما ذكر: هو ما ذكرناه من أنّ حكمهم بعدم وجوب الاجتناب إنّما هو فيما لو كان بعض أطراف الشبهة خارجاً عن محلّ الابتلاء لا مطلقاً، كما يشهد به الأمثلة المذكورة في كلامهم.

وقد أجاب صاحب الحدائق عمّا ذكره صاحب المدارك في مقام التأييد لمختاره باتّفاق الأصحاب بعدم وجوب الاجتناب عن الإناء الّذي

---

(١) مدارك الأحكام: ١/١٠٧-١٠٨.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٥.

(٣) يُنظر مجمع الفائدة والبرهان: ١/٢٨١-٢٨٢.

علم بوقوع النجاسة فيه أو في خارجه: بخروج الفرع المذكور عن ضابط الشبهة المحصورة، وهو ما كان للمشتبهين عنوان جامع بينهما ليصحّ تعلّق الخطاب به كما هو المعهود فيها، ولا يتأتّى ذلك إلّا في المتجانسين، ولا مجانسة فيما بين الماء والأرض وغيرها من الأمور الخارجة من الإناء، فليس بينهما جهة جامعة[١].

وفيه: ما عرفت سابقاً من أنّ المجانسة إن أريد بها المشاركة في الجنس القريب فلم يعتبرها أحد كما لا يخفى، وإن أريد بها المشاركة في الجنس مطلقاً ولو بعيداً فهي حاصلة بين الماء والأرض وغيرها ولو بنحوٍ من الانتزاع وهو «النجس» أو «المتنجّس»، فيشمله قوله: «اجتنب عن النجس أو المتنجّس».

وأضعف من ذلك دفع التأييد بإرجاع الفرع المذكور إلى الشبهة غير المحصورة، فهو السرّ في عدم اجتناب الأصحاب عن الإناء كما عن بعضهم[٢].

وكأنّه وهمٌ من بناء المسألة على كون المراد من خارج الإناء الّذي يحتمل وقوع النجاسة فيه صحراء وسيعة، وهو بعيد غاية البُعد، بل الخارج قد يكون ظاهر الإناء من خارج وقد يكون الأرض القريبة منه وغير ذلك ممّا تكون الشبهة معه محصورة، فتدبّر.

---

(١) يُنظر الحدائق الناضرة: ٥١٧/١.

(٢) ينظر الحدائق الناضرة: ٥١٧/١، وحكي عن البعض في تعليقة على معالم الأُصول: ٥١٧/١.

[٤٢٣] قوله: إذ لا يخفى أنّ خارج الإناء...[1].

أقول: وقد استشكل فيما ذكره المصنّف من جعل خارج الإناء في الفرع المذكور في كلام الأصحاب من غير محلّ الابتلاء، ومن شرط وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة: كون جميع ما وقع فيه الاشتباه محلّاً لابتلاء المكلّف؛ إذ لولاه لعاد الشكّ بالنسبة إلى محلّ الابتلاء إلى أصل التكليف.

وجه الإشكال: أنّ الابتلاء بالنسبة إلى كلّ شيء بحسبه، فيكون كلّ من ماء الإناء ونفس الإناء والأرض القريبة منه من محلّ الابتلاء؛ أمّا الماء فلاستعماله في الطهارة، وأمّا الإناء فللاغتراف منه، وأمّا الأرض فللوقوف فيها، بل المخرج للفرع المذكور عن ضابط الشبهة المحصورة ليس إلّا أمراً شرعيّاً قد أشرنا إليه.

وتوضيحه يعلم بملاحظة اشتراط الطهارة وضوءً وغسلاً بطهارة الماء وعدم اشتراطها بطهارة ظاهر الإناء وطهارة مكان الطهارة، حتّى أنّه لو علم تفصيلاً نجاستها لم يقدح في صحّة الطهارة وجواز استعمال الماء فيها، فالنجاسة المشكوكة في الفرع المذكور مردّدة بين إصابتها لما يجب الاجتناب عنه في الطهارة وإصابتها لما لا يجب الاجتناب عنه في الطهارة.

وهذا هو الباعث على عود الشكّ فيه إلى أصل التكليف، لا ما ذكره المصنّف من خروج ظاهر الإناء عن محلّ ابتلاء المكلّف، فليتأمّل.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٦.

[٤٢٤] قوله: ولو فرض كون الخارج ممّا يسجد عليه...[1].

أقول: يعني لو فرض الإناء وخارجه معاً بحيث يكون طهارة كلّ منهما شرطاً في استعماله اتّجه حينئذٍ وجوب اجتنابهما؛ لعود الشكّ حينئذٍ إلى المكلّف به المبنيّ على تنجّز التكليف وتوجّه الخطاب بعنوان القطع، كما لو أراد استعمال الماء في طهارته والسجود على الأرض في صلاته، فالمكلّف حينئذٍ مخاطب بالاجتناب عن المتنجّس المعلوم بالإجمال المردّد بين كونه الماء الّذي يشترط طهارته في الطهارة والأرض الّتي يشترط طهارتها في السجود، فالتكليف بالاجتناب معلوم والشكّ إنّما هو في المكلّف به، ولا يتمّ العلم بالخروج عن عهدته إلّا بالاحتياط والاجتناب عنهما معاً.

والفرق بين هذا الفرع وبين الفرع السابق عليه: أنّ المعلوم بالإجمال في هذا الفرع دائر بين تقديرين كلّ منهما مؤثّر في حدوث التكليف بالاجتناب قطعاً، بخلافه في الفرع السابق؛ فإنّ المعلوم بالإجمال فيه دائر بين تقديرين أحدهما مؤثّر فيه دون الآخر، وقد عرفت أنّه جهة موجبة للشكّ في تنجّز التكليف بالاجتناب عن المعلوم بالإجمال، فليتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٦.

تأييد ما ذكرنا بصحيحة عليّ بن جعفر

[٤٢٥] قوله: ويؤيّد ما ذكرنا صحيحة عليّ بن جعفر[١]...[٢].

أقول: وهذه الصحيحة هي الّتي استدلّ بها الشيخ ﷺ لما ذهب إليه من عدم انفعال الماء القليل بما لا يدركه الطرف من الدم القليل[٣].

بدعوى: دلالتها على أنّ الدم الغير المستبين في الماء معفوّ عنه، فيكون نفي البأس لكون ما لا يدركه الطرف من الدم معفوّ عنه.

وأجاب عنه المشهور: بأنّه ليس في الرواية تصريح بإصابة الدم الماء، وإنّما المتحقّق إصابته للإناء وهو لا يستلزم إصابته الماء، فيكون باقياً على أصالة الطهارة.

وقد ذكروا فيها احتمالات أُخر:

منها: أنّه يحتمل أن يكون نفي البأس لكون الإناء خارجاً عن محلّ الابتلاء، وهذا هو مراد المصنّف.

ومنها: أن يكون نفي البأس لكون الخارج من الشبهة الغير المحصورة، كما حملها عليه جماعة[٤].

ومنها: أن يكون نفي البأس من جهة كون الماء والخارج ممّا لا يندرج

---

(١) الكافي: ٧٤/٣، ب النوادر، ح ١٦، وسائل الشيعة: ١٥٠/١، ب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ١.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٣٦/٢.

(٣) المبسوط: ٧/١، الاستبصار: ٢٣/١، ذيل ح ١٢.

(٤) يُنظر الحدائق الناضرة: ٥١٧/١، وحكي عن الجماعة في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٤.

تحت حقيقةٍ واحدة، كما زعمه صاحب الحدائق[١] كما أشرنا إليه سابقاً[٢].

ومنها: أن يكون نفي البأس من جهة كون الشبهة المحصورة جائزة الارتكاب، كما فهمه بعضهم[٣] ويلوح من صاحب المدارك[٤].

والحاصل: أنّ الرواية غير ظاهرة في شيء من الوجوه المذكورة، بل غايتها الاحتمال ومعه لا يتمّ الاستدلال على شيء من المذاهب المذكورة، إلّا أنّ مقتضى الاحتياط هو المصير إلى ما ذهب إليه المشهور من القول بنجاسة الماء إذا أصابه ما لا يدركه الطرف من الدم، وحمل الرواية على كون نفي البأس من جهة كون الإناء خارجاً عن محلّ الابتلاء.

هذا إنّما هو على طريقة المصنّف من اشتراط تنجّز التكليف بالاجتناب عن النجس المعلوم بالإجمال بكون طرفي الشبهة محلاً لابتلاء المكلّف.

وأمّا على الطريقة المتقدّمة منّا[٥] من اشتراط وجوب الاجتناب عن الملاقي للنجس بالشروط الثلاثة المتقدّمة - من تحقّق الملاقاة في الطاهر، وظهور أثرها أعني الانفعال فيه، وكون الاستعمال مشروطاً بطهارته - فمقتضاها عدم لزوم الاجتناب في الفرع المذكور؛ لعدم تحقّق الشرط الثالث، وهو كون الاستعمال مشروطاً بالطهارة في أحد طرفي الشبهة وهو

---

(١) يُنظر الحدائق الناضرة: ٥١٧/١.

(٢) تقدّم في تعليقة رقم ٤٢٢.

(٣)حكي في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٤.

(٤) يُنظر مدارك الأحكام: ١٤٠/١.

(٥) تقدّم في تعليقة رقم ٤١٨.

خارج الإناء.

وقد عرفت سابقاً: أنّه إذا تحقّق هذا الشرط في أحد الطرفين دون الآخر انتفى التكليف بالاجتناب عن المعلوم بالإجمال المردّد بينهما؛ لانتفاء شرط تنجّزه بالنسبة إلى أحد الطرفين، وهذا هو مورد الرواية؛ فإنّ خارج الإناء الّذي هو أحد طرفي الشبهة لمّا لم يكن نجاسته مؤثّرة في حدوث التكليف بالاجتناب - لعدم كون استعماله مشروطاً بطهارته، بل لو علم نجاسته تفصيلاً لم يقدح في صحّة الطهارة وجواز استعمال الماء فيها - فيكون الشكّ بالنسبة إلى الماء الموجود فيها شكّاً في حدوث التكليف، فيجري فيه الأصل السليم عن المعارض.

والفارق بين هذه الطريقة وبين ما ذكره المصنّف هو كون شرط تنجّز التكليف - وهو كون الاستعمال مشروطاً بطهارته على هذه الطريقة - شرعياً، بخلافه على طريقة المصنّف؛ فإنّ شرط التنجّز فيها - وهو كون طرفي الشبهة محلّاً لابتلاء المكلّف - عرفي كما عرفت مفصّلاً.

وكيف كان لمّا لم تكن الرواية صريحة بل ولا ظاهرة في مطلوب المصنّف من كون نفي البأس من جهة كون الإناء خارجاً عن محلّ الابتلاء؛ فلذا عبّر بلفظ التأييد، وإلّا فلو كانت ظاهرة في ذلك لكانت دليلاً على المطلب كما لا يخفى.

[٤٢٦] قوله: فقال عليه السلام: إن لم يكن شيء يستبين في الماء...[١].

أقول: وهذه الصحيحة مذكورة في الكافي[٢] والتهذيب[٣]، إلّا أنّ كلمة «شيء» منصوب على نسخة الكافي[٤] ومرفوع على نسخة التهذيب.

أمّا على الأوّل فيكون مفاد الصحيحة عدم الاستبانة الشأنيّة.

وعلى الثاني يكون مفادها عدم الاستبانة الفعليّة.

وبيان ذلك: أنّ «شيئاً» على تقدير قراءة النصب يكون خبراً للفعل؛ والضمير المستتر فيه اسم له، وجملة «يستبين» صفة لـ«شيء»، فيصير معنى الرواية حينئذٍ: أنّه إن لم يكن الدم شيئاً من شأنه الاستبانة فلا بأس.

وأمّا على تقرير قراءة الرفع فيكون اسماً للفعل، وجملة «يستبين» خبراً له، فيصير المعنى حينئذٍ: أنّه إن لم يكن الدم يستبين في الماء... وهو ظاهر في كونه مستبيناً فعلاً.

ولكنّه على كلا التقريرين لا يترتّب عليهما ثمرة عمليّة، ومقصود الإمام يحصل بكلّ منهما، كما يحصل غرض المصنّف أيضاً بقراءة كلّ منهما.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٣٦/٢.

(٢) الكافي: ٧٤/٣، ب النوادر، ح ١٦.

(٣) تهذيب الأحكام: ٤١٢/١، ب المياه وأحكامها، ح ١٨.

(٤) في النسخ المطبوعة «شيءٌ» على الرفع، ولكن فيما نقله الشيخ الحرّ العاملي من الكافي، «شيئاً» على النصب، يُنظر وسائل الشيعة: ١٥٠/١، ب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ١.

[٤٢٧] قوله: وحملها المشهور على أنّ إصابة الإناء...[١].

أقول: ومبنى فهم المشهور هو وقوع السؤال في الرواية عن إصابة الدم بالإناء والشكّ في وقوعه على الماء أو على ظهر الإناء، لا ما فهمه الشيخ رحمه الله من فرض وقوع بعض قِطَع الدم في الماء في مورد الرواية، حتّى يكون دليلاً على مذهبه من عدم انفعال الماء القليل بما لا يدركه الطرف من الدم[٢].

وذلك لما ذكرنا من أنّ كلامه إنّما يتمّ لو كان في الرواية تصريح بإصابة الدم الماء وليس الأمر في الرواية كذلك.

بل إنّما المتحقّق إصابة الدم الإناء وهو لا يستلزم إصابته الماء، فيكون قوله عليه السلام: «إن لم يكن شيء يستبين ...» إلى آخره، تفصيلاً بين وقوع الدم في الماء وعدمه، فكأنّه عليه السلام أمر أن ينظر المكلّف إلى الماء، فإن كان يرى فيه دماً فلا يتوضّأ منه، وإلّا فيجوز التوضّؤ.

وهذا الفرض الّذي هو مبنى فهم المشهور وإن كان من باب الشبهة المحصورة الّتي يجب الاجتناب فيها بمقتضى الأدلّة المتقدّمة - ضرورة أنّ وقوع الدم يقيني وإنّما الشبهة في أنّه هل وقع في الإناء [أو] في خارج الإناء؟ فقضيّة ذلك وجوب الاجتناب وعدم التوضّؤ منه - إلّا أنّ حكمه عليه السلام بجواز التوضّؤ منه على تقدير عدم رؤية الدم في الماء إنّما هو من جهة كون أحد طرفي الشبهة خارجاً عن محلّ الابتلاء.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٦.

(٢) المبسوط: ١/٧، الاستبصار: ١/٢٣، ذيل ح١٢.

هذا، ولكن قد أُورد على المصنّف‌ﷺ: بأنّه لا يمكن التمسّك باتّفاق الأصحاب على الحمل المذكور في العبارة على كون الابتلاء شرطاً؛ فإنّه لو سلّم الاتّفاق على الحمل المزبور على وجهٍ يبلغ حدّ الإجماع فلا دلالة فيه على اعتبار الابتلاء؛ فإنّ الإجماع المذكور تقييدي؛ من جهة اختلاف الوجه في حمل الأصحاب وحكمهم بجواز الارتكاب في الفرع المزبور كما عرفت تفصيل القول في ذلك، فعلى هذا لا عبرة بهذا الإجماع فلا وجه للاتّكال عليه في مقام التأييد[1]، فتأمّل.

خفاء تشخيص موارد الابتلاء وعدمه غالبا

[٤٢٨] قوله: إلّا أنّ تشخيص موارد الابتلاء...[2].

أقول: وجه الإشكال في تشخيص موارد الابتلاء على ما يستفاد من كلامه‌ﷺ هو: أنّ الابتلاء وعدمه من الأمور القابلة للتشكيك وليس له ميزان مضبوط؛ نظراً إلى أنّ ملاك الابتلاء هو الاستهجان العرفي وهو يختلف باختلاف الموارد، فربّ موردٍ يستهجن التكليف المنجّز عرفاً، كما لو علم بنجاسة ثوبه أو ثوب سلطان الروم مثلاً مع إمكان الابتلاء به عادةً، وربّ موردٍ دونه في الاستهجان، كما لو علم بنجاسة الإناء أو ظهره، وربّ موردٍ يتأمّل فيه، كما لو علم بنجاسة ثوبه أو الأرض الّتي لا يبعد ابتلاء المكلّف بها عادةً في السجود والتيمّم ونحوهما، فتدبّر.

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٥.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٦.

المعيار صحّة التكليف وحسنه غير مقيّد بصورة الابتلاء

[٤٢٩] قوله: والمعيار في ذلك وإن كان...[١].

أقول: يعني أنّ المعيار في تشخيص محلّ الابتلاء وعدمه وإن كان هو صحّة التكليف التنجيزي في موارد الابتلاء وعدم صحّته في غيرها، بل لا بدّ في غير موارد الابتلاء من التكليف على وجه التعليق، إلّا أنّ الإشكال في تشخيص كون المورد ممّا يصحّ فيه التكليف المنجّز أو ممّا لا يصحّ فيه إلّا التكليف على نحو التعليق، وهذا هو ما أشار إليه المصنّف بقوله: «إلّا أنّ تشخيص ذلك مشكل»[٢]، فتأمّل.

لو شكّ في حسن التكليف التنجيزي فالأصل البراءة

[٤٣٠] قوله: الأصل البراءة من التكليف...[٣].

أقول: هذا إنّما هو على المشهور من أنّ الأصل في الأشياء هو الإباحة.

وأمّا على ما عليه الآخرون من كون الأصل فيها هو الحظر، فالأصل الاشتغال ووجوب الاحتياط إلّا فيما ورد فيه مؤمِّن شرعي، كما في الشبهات البدوية، وما في حكمها، وهو الشبهة الغير المحصورة والمحصورة الّتي كان بعض أطرافها خارجاً عن محلّ الابتلاء.

وأمّا غيرها - وهي الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي - فتبقى تحت الأصل مطلقاً، سواء علم كون جميع أطرافها مورداً للابتلاء أو شكّ فيه؛ إذ القدر المعلوم من أدلّة البراءة هو غيرها وهو الشبهات البدويّة.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٧.

(٣) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٧.

هذا، ولكنّ الّذي يسهل الخطب ضعف مبنى هذا القول وبطلانه كما قرّر في محلّه، فتأمّل.

هل يجوز التمسّك بالمطلق المقيّد بقيد مشكوك التحقّق لتعذّر ضبط مفهومه أو لا؟

[٤٣١] قوله: فمرجع المسألة إلى أنّ المطلق المقيّد...[1].

أقول: وهذا الكلام إشارة إلى قاعدة كلّيّة معنونة في باب العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد، وهي: أنّه إذا ثبت حكم كلّي لموضوعٍ عامّ بدليل لفظيّ مثل «أكرم العلماء» أو «أكرم عالماً»، ثمّ خصّص بمخصّصٍ أو قيّد بمقيّدٍ مجمل - إمّا بحسب المفهوم، أو بحسب المصداق - مثل «لا تكرم الفاسق»، فهل التخصيص والتقييد يوجبان الإجمال في العامّ والمطلق بالنسبة إلى المشكوك، أم لا، بل يحكم بعدم الإجمال في المشكوك؟

فيه وجهان: فعلى الأوّل لا يمكن التمسّك بالعامّ والمطلق في حكم المشكوك، بخلافه على الثاني؛ فإنّه يمكن التمسّك بهما فيه.

وتوضيح ذلك: أنّ كلّ واحدٍ من المخصّص والمقيّد إمّا أن يكون متّصلاً، وإمّا أن يكون منفصلاً.

أمّا على الأوّل: فالمشهور فيه هو القول بالإجمال؛ لعدم ظهور العامّ والمطلق في العموم والإطلاق حتّى يتمسّك بهما في مورد الشكّ.

وذلك لأنّ المخصّص المتّصل عبارة عن الشرط والصفة والغاية وبدل البعض، ولا ريب أنّ كلّاً منها في الحقيقة قيد للموضوع، بمعنى: أنّ الحكم قد ثبت للموضوع المقيّد على معنى كون التقييد داخلاً في الموضوع

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٣٨/٢.

وإن كان القيد خارجاً عنه، كما هو الشأن في جميع الموارد الّتي حكم الشارع فيها على الموضوع المقيّد، فيكون التعبير عنها بالمخصّص مسامحة.

وعلى هذا فلا عموم في العامّ بعد تقييد موضوعه بأحد المذكورات، بل عمومه بمقدار مدلوله وهو المقيّد، فحينئذٍ كيف يتمسّك بعمومه في محلّ الشكّ؟!

نعم، لو قلنا: بأنّ «العلماء» مثلاً في قولك: «أكرم العلماء العدول» اعتبِرَ أوّلاً عامّاً ثمّ خصّص بالوصف لأمكن التمسّك بعمومه في المورد المشكوك، وليس الأمر كذلك، بل قد قيّد «العلماء» أوّلاً بالعدول ثمّ اعتبر فيه العموم؛ فلذا كان عمومه بمقدار مدلوله، فإذا تحقّق أنّ موضوع وجوب الإكرام إنّما هو خصوص المقيّد فما تحقّق دخوله في المقيّد كان محكوماً عليه بما حكم به على العامّ المخصّص، وما شكّ في دخوله فيه بسبب الإجمال في الموضوع كان محكوماً عليه بالخروج؛ لعدم تحقّق إحراز دخوله في عنوان الموضوع الّذي هو مناط الحكم.

وهذا هو السرّ في حكمهم بإجمال العامّ المخصّص بالمتّصل وعدم ظهوره في العموم حتّى يتمسّك به في مورد الشكّ.

وأمّا على الثاني: فإمّا أن تكون الشبهة مفهوميّة، وإمّا أن تكون مصداقيّة.

أمّا الأوّل: فكما لو قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تكرم العالم الفاسق» وعلمنا دخول من خرج عن طاعة الله بجوارحه في عنوان «الفاسق»، ولكن شكّ في دخول من خرج عن طاعة الله بجنانه أيضاً في

مفهوم «الفاسق»، ومنشأ الشكّ هو إجمال مفهوم الفسق من حيث دخول فساد العقيدة أيضاً في مفهومه، فالحكم فيه على خلاف حكم القسم الأوّل، فيحكم بدخول المشكوك فيه تحت وجوب الإكرام.

والوجه في ذلك: أنّ ما شكّ في دخوله تحت عنوان المخصّص من جهة إجمال مفهومه يندرج تحت عموم العامّ لظهوره فيه، فيكون ظهوره في العموم فائقاً على المخصّص فيرفع الإجمال عنه بذلك الظهور، فيحكم حينئذٍ بكون الخارج عن حكم وجوب الإكرام في المثال المذكور هو خصوص الفاسق بالجوارح فيبقى غيره مندرجاً في تحت حكم وجوب الإكرام.

وأمّا الثاني: فكما لو علمنا في المثال المذكور بأنّ المراد بالفاسق هو خصوص من خرج عن طاعة الله بالجوارح، ولكن شككنا في أنّ زيد العالم هل هو فاسق حتّى لا يجب إكرامه أو أنّه عادل يجب إكرامه؟

وما نحن فيه أيضاً من هذا القبيل؛ وذلك لأنّ الخطابات الدالّة على وجوب الاجتناب عن المحرّمات مطلقات قد قيّدت بصورة الابتلاء، ومفهوم الابتلاء معلوم عرفاً وهو استهجان التكليف به عرفاً، ولكن الشكّ في تحقّق هذا المفهوم في ضمن ذلك المصداق.

بمعنى: أنّ الشكّ إنّما هو في اندراج المشكوك تحت مفهوم الابتلاء، نظير الشكّ في كون «زيد العالم» مندرجاً في عنوان «الفاسق» بعد إحراز مفهوم «الفسق» كما عرفت.

ففي جواز التمسّك بعموم العامّ في هذا القسم وإجراء حكم العامّ

على المشكوك تمسّكاً بعموم العامّ خلاف بينهم.

فالّذي يظهر من جماعة الفقهاء كالعلّامة وفخر المحقّقين[١] والشهيد الثاني وغيرهم كون العمومات محكّمة في رفع الشبهات الموضوعيّة، بل الظاهر كون ذلك هو المشهور بينهم، ويظهر ذلك في موارد من الفروع الفقهيّة:

منها: ما ذكره الشهيدﷺ من قوله: «والمرأة لا تقتل بالارتداد ولكن تحبس وتضرب في أوقات الصلاة حتّى تتوب أو تموت وكذلك الخنثى - إلى قوله: - ويحتمل أن يلحقه حكم الرجل لعموم قولهﷺ: «من بدّل دينه فاقتلوه»[٢] خرج منه المرأة فيبقى الباقي تحت العموم ومنه الخنثى، ثمّ قال: وهذا يتّجه لولا أنّ الحدود تدرأ بالشبهات »[٣]، انتهى.

فأفادﷺ أنّه قد ورد حكم عامّ بقتل من بدّل دينه، لكنّه خصّ بالأنثى وليس الخنثى طبيعة ثالثة، فهي بحسب الواقع من إحدى الطبيعتين خرج ما خرج وهو الأنثى فبقي غيرها من المشكوك وغيره مندرجاً تحت العموم، وقد استوجه هذا الوجه إلّا أنّه عدل عنه؛ لمكان وجود المانع وهو ما دلّ على درأ الحدود بالشبهات.

ومنها: ما أفاده العلّامةﷺ في بعض كتبه من أنّه إذا تلف متاع تحت يد

---

(١) يُنظر إيضاح الفوائد: ١٢٣/٢-١٢٤.

(٢) مستدرك الوسائل: ١٦٣/١٨، ب ١ من أبواب حدّ المرتدّ، ح ٢، وسنن ابن ماجة: ٨٤٨/٢، ب المرتدّ عن دينه، ح ٢٥٣٥.

(٣) الروضة البهيّة: ٣٠/٨.

إنسان فتوفّي ثمّ شكّ في كون يده يد ضمان أو يد أمانة، فحكم بالأوّل؛ لعموم «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»[١] المفيد لكون الأصل في اليد الضمان، خرج عن تحته يد الأمانة فيبقى الباقي تحت الأصل، فإذا شكّ في كون يده يد أمانة أم يد ضمان فيحكم بالثاني؛ تمسّكاً بالعموم، كما يصحّ التمسّك به في رفع الشبهة الحكميّة، كما إذا شكّ في كون يد المستعير مثلاً يد ضمان أو يد أمانة، بغير خلاف[٢].

ومنها: ما ذكره بعضهم من أنّا إذا وجدنا ماءً قد أصابته نجاسة ولم نعلم أنّه هل هو بمقدار الكرّ أم لا؟ حكمنا بنجاسته وقلّته؛ لعموم ما دلّ على «أنّ كلّ ما أصابته النجاسة فقد انفعل بها»[٣]، خرج عن تحت العموم ما كان كرّاً وبقي الباقي مندرجاً تحت العموم[٤].

فمقتضى ذلك أنّه إذا شكّ في كون شيء من الماء الّذي لاقته النجاسة من أفراد القليل الّذي من شأنه الانفعال أو من أفراد الكرّ كان العموم هناك محكّماً ورافعاً للشكّ عن الموضوع، فيحكم بنجاسته.

ومنها: ما ذكره صاحب الجواهر[٥] ﷺ من أنّه إذا وقع عقد في الخارج ولم نعلم بكونه مستجمعاً لشرائط الصحّة حكمنا بصحّته؛ لعموم قوله

---

(١) عوالي اللآلي: ٢٢٤/١، ح١٠٦.

(٢) يُنظر: تذكرة الفقهاء: ١٨٠/١٦، إرشاد الأذهان: ٤٣٨/١.

(٣) هذا العموم اصطياد من بعض الأخبار، يُنظر: شرائع الإسلام: ٤٨/١، كتاب الطهارة، للشيخ الأنصاري: ١٨٥/١.

(٤) يُنظر: جامع المقاصد: ١٢٠/١، تمهيد القواعد: ٢٨٩، كشف اللثام: ٢٧٦/١.

(٥) لم نعثر عليه.

تعالى: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾[١].

إلى غير ذلك ممّا لا يخفى على المتتبّع في كلمات الفقهاء.

هذا، ولكن الحقّ - كما عليه المصنّف[٢] أيضاً - : أنّ العمومات ليست محكّمة في رفع الشبهات الموضوعيّة.

وذلك لما قرّر في محلّه من أنّ من يقول بكونها محكّمة فيها يستند في ذلك إلى أصالة الحقيقة وأصالة عدم القرينة، وظاهرٌ أنّهما إنّما يؤثّران في رفع ما يشكّ فيه من تطرّق التخصيص، فإذا شكّ في أنّه هل طرأ التخصيص على العموم حتّى يوجب خروجه عن ظاهره اتّجه نفيه بأصالة الحقيقة وأصالة عدم القرينة.

وأمّا إذا علم بورود التخصيص وشكّ في خصوص الموضوع فلا ريب أنّه لا مجال فيه للأصلين.

وذلك لأنّ المخصّص يجعل العامّ على قسمين، ففي مثال «لا تكرم العالم الفاسق» جعل التخصيص «العالم» على قسمين: عادل يجب إكرامه وفاسق يحرم إكرامه، فقد تحقّق التخصيص وخرج اللفظ عن حقيقته وصار «العلماء» على قسمين عادل وفاسق، فإذا شكّ في حال الموجود الخارجي من حيث الاندراج في شيء من القسمين لم يكن للأصلين المذكورين مساس بالحكم باندراجه تحت شيء منهما؛ إذ لو فرض تحقّق كونه فاسقاً لم يلزم منه زيادة تخصيص في العالم حتّى يحتاج في نفيه إلى

---

(١) سورة المائدة: ١.

(٢) مطارح الأنظار: ١٣٥/٢.

أصالة الحقيقة وأصالة عدم القرينة، وذلك واضح لا سترة فيه.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّ ما صنعه المصنّف في المقام من التمسّك بإطلاق أدلّة المحرّمات عند الشكّ في التنجيز خارج عن التحقيق، بل هو مناف لمذهبه﵀ من عدم جواز التمسّك بالعمومات في الشبهات الموضوعيّة حسبما بيّناه.

وذلك لأنّ المفروض - كما صرّح به هو - العلم بمفهوم المخصّص وهو الابتلاء الّذي ثبت تقييد المطلقات به بدليلٍ منفصل من الإجماع والعقل، وإنّما الشكّ في تحقّق هذا المفهوم في ضمن ذلك المصداق، فتكون الشبهة مصداقيّة، وقد عرفت أنّ العامّ المخصّص بالمجمل المصداقي ممّا لا عبرة به؛ لسريان إجمال المخصّص إليه، فمقتضى القاعدة حينئذٍ هو الرجوع إلى الأصل العملي.

مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا كون الشبهة مفهوميّة لا يتمّ ما ذكره؛ لأنّ القيد المزبور إنّما هو قيد للإطاعة والامتثال لا نفس التكليف الواقعيّ، فلا يكون حينئذٍ مقيّداً لإطلاق الخطاب ليتّجه التمسّك بالإطلاق عند الشكّ.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ الابتلاء كالفهم من شرائط صدور الخطاب الّتي ليس لها مدخليّة في حسن التكليف والمكلّف به وقبحهما، وليس من شرائط الهيئة والمادّة الّتي لها مدخليّة في الحسن والقبح كي يمكن نفيها بإطلاقهما، فإرجاع المسألة إلى المطلق والمقيّد كي ينفع العمومات والإطلاقات - كما ترى - ممّا لا وجه له.

نعم، بناءً على كونه قيداً لنفس التكليف كان لما ذكره وجه، لكنّه بعدُ غير ظاهر إن لم يكن ظاهر العدم.

هذا، ويمكن التفصّي عن الإشكال بوجهين:

أحدهما: ما ذكره بعض مشايخنا من أنّ الشبهة على ما فرضه المصنّف وإن كانت مصداقية إلّا أنّ حكمها حكم الشبهة المفهوميّة في جواز التمسّك بالإطلاقات؛ لوجود مناطه فيها، وهو: أنّ كلّ موضوع كان أمره راجعاً إلى غير المكلّف من العرف أو اللغة أو الشرع كان بيان ذلك بيد غيره، فإذا شكّ فيه كان المرجع هو الأُصول والقواعد.

ومن البيّن أنّ المقام كذلك؛ لأنّ المرجع في تشخيص قبح الخطاب وعدمه وامتياز المبتلى به عن غيره هو نظر العرف لا المكلّف وحده، فإذا فرض تحقّق الاختلاف ولم يثبت ممّن علّق عليه الحكم ميزانٌ مضبوطٌ، فالمرجع هو الأُصول والقواعد[1]، فتأمّل.

وثانيهما: ما ذكره بعض، وهو: أنّه ليس مقصود المصنّف من المطلق المقيّد بما ذكر تقييد التكليف الواقعيّ حتّى يدفع بأنّ الظاهر خلافه، ولا تقييد الإطاعة والامتثال حتّى يقال: إنّه ليس ممّا يصحّ التمسّك لدفعه بالإطلاق، بل المراد أنّه لمّا كان طريقة إطاعة الشارع في أحكامه نظير إطاعة أوامر الموالي موكولة إلى نظر العقلاء فلا بدّ من الرجوع إليهم في طريق الإطاعة والامتثال.

ومن المعلوم جريان طريقتهم في الإطاعة إلى ملاحظة الظاهر، بمعنى:

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣٤.

أنّه بعد علمهم بالتكليف ولو إجمالاً يحكمون بوجوب الإطاعة حتّى يحصل القطع بالبراءة، إمّا بإتيان المأمور به على وجهه، أو بالقطع بسقوط التكليف؛ إمّا للعلم بانتفاء شرطه أو بوجود مانعٍ عنه، لا أنّهم بمجرّد احتمال انتفاء الشرط أو وجود المانع واحتمال عدم حسن تنجّز التكليف يرفعون اليد عن الإطاعة والامتثال.

فعلى هذا يتّجه الحكم بوجوب الاحتياط حتّى يعلم عدم حسن التكليف منجّزاً.

وبالجملة، فالمراد من تقييد المطلق بقيد مشكوك التحقّق في بعض الموارد تقيّده بقيدٍ معتبر في أنظار العقلاء في مقام الإطاعة والامتثال، لا تقيّده بقيدٍ لفظيّ مذكور في الأدلّة الشرعيّة.

وفيه: - مع إباء سياق كلامه عنه - أنّه ممّا يمكن منعه؛ لعدم ثبوت جريان طريقة العقلاء على ما ذكر[1]، فتأمّل.

[٤٣٢] قوله: إلّا أن يقال: إنّ المستفاد من صحيحة...[2].

أقول: وفيه: أنّك قد عرفت[3] أنّ الصحيحة المذكورة ذات احتمالات كثيرة ولم يثبت بعدُ كون الوجه في الحكم بنفي البأس فيها هو كون ظاهر الإناء ممّا لا يُبتلى به المكلّف خاصّة، فكيف يمكن جعل ذلك ضابطاً كلّياً،

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٥.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٣٨/٢.

(٣) تقدّم في تعليقة رقم ٤٢٥.

وتعليل ذلك بما في العبارة؟!

ففيه: أنّه مع عدم انحصار المحامل الصحيحة فيما ذكر ليس الحمل عليه أبعد من استفادة الضابط الكلّي منه، ولعلّه إلى ما ذكرناه أشار بقوله: «فافهم».

[التنبيه الرابع]

[الثابت في المشتبهين وجوب الاجتناب دون سائر الآثار الشرعيّة]

[٤٣٣] قوله: إنّ الثابت في كلّ من المشتبهين؛ لأجل العلم الإجمالي...[1].

أقول: غرضه من هذا الأمر بيان أنّ المترتّب على طرفَي الشبهة المحصورة لأجل العلم الإجمالي إنّما هو خصوص وجوب الاجتناب الّذي هو حكم تكليفي؛ وذلك لأنّ الحكم الثابت لهما من باب المقدّميّة إنّما هو وجوب الاجتناب خاصّة.

وأمّا الأحكام الأُخر الّتي لا يجري فيها عنوان المقدّميّة فلا دليل على ترتّبها عليهما، وذلك كوجوب الحدّ على المرتكب لطرفَي الشبهة إذا كان الحرام المعلوم بالإجمال هو الخمر مثلاً، بل مقتضى الأصل عدم ترتّبه كما أشار إليه في العبارة.

وما ذكرنا كلّه إنّما هو مقتضى ظاهر كلامه؛ حيث إنّه ﷺ قد نفى ترتّب ما عدا وجوب الاجتناب مطلقاً، سواء كان من التكليفيّات أو الوضعيّات.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٩.

ومن هنا يتّجه عليه الإشكال: بأنّ بعض الآثار الوضعيّة أيضاً يترتّب على المشتبهين، كبطلان الوضوء بأحد المشتبهين بالنجاسة والصلاة في أحد الثوبين المشتبهين، بل وكذا بطلان المعاملة فيما إذا كان المعلوم بالإجمال هو الميتة وكذا الضمان أيضاً؛ نظراً إلى عموم أدلّته، بل نفى بعضهم[1] الفرق بين المحصور وغير المحصور في ذلك، فينبغي لهﷺ أن يقيّد ما عدا وجوب الاجتناب بغير الآثار الوضعيّة المترتّبة على نفس وجوب الاجتناب، بأن يقال: إنّ مرادهﷺ من سائر الآثار الغير المترتّبة عليها هو غير الوضعيّات المتولّدة من التكليفيات كالحدود ونحوها.

ولكن ذكر بعض الأساتيذ - رحمهم الله - في المقام ميزاناً كلّيّاً لتشخيص ما يترتّب عليها من الأحكام عمّا لا يترتّب منها، وهو: أنّ أثر المعلوم بالإجمال - سواء كان وضعيّاً كالفساد والبطلان ونحوهما، أو تكليفيّاً كوجوب الاجتناب وحرمة الارتكاب - إذا توقّف مخالفته وترتّب ضدّه على الأطراف - كالصحّة وجواز الارتكاب - على إعمال أصلٍ أو أمارةٍ وفرض معارضتها وسقوطها، فلا شبهة في ترتّب ذلك الأثر على الأطراف، كما لا شبهة في عدم ترتّب ضدّه عليها.

مثلاً: من آثار المعلوم بالإجمال في الإناءين المشتبهين أو المشتبه بالميتة فساد الوضوء والصلاة والعقد الواقع عليها، فترتّب ضدّها - وهو صحّة الصلاة والعقد - موقوف على إعمال أصالة الطهارة وأصالة عدم كونه ميتة، والمفروض معارضته بالمثل، فحينئذٍ لا يترتّب تلك الآثار على

---

(١) حكي في وسيلة الوسائل: ٢٢٦.

الأطراف ولا يُحكم بصحّة الوضوء والعقد إذا وقع على أحدهما، وكذا جواز الارتكاب، حرفاً بحرف.

وأمّا إذا لم تتوقّف مخالفته على إعمال أصلٍ من الأُصول فلا شبهة في عدم ترتّب الأثر وترتّب ضدّه على الأطراف.

مثلاً: من آثاره في المشتبه بالخمر وجوب الحدّ، وترتّب عدمه على أحد الأطراف لا يتوقّف على إعمال الأصل، بل الشكّ في وجود سبب الحدّ علّة تامّة لرفعه، كما هو الحال في كلّ أثرٍ مترتّب على سببٍ شُكّ في وجوده.

والسرّ في ذلك: أنّ الحكم المتعلّق بالمعلوم بالإجمال إنّما يجب امتثاله في ضمن جميع الأفراد من باب المقدّمة إذا كان موضوع ذلك الحكم معلوماً بالإجمال أو التفصيل، وإلّا فلا يجب امتثاله في ضمن جميعها.

وذلك لا يتمّ إلّا في بعض الأحكام المعلّقة عليه كوجوب الاجتناب وفساد العقد؛ فإنّ موضوعهما في الإناءين المشتبهين بالخمر مثلاً هو ذات الخمر؛ لأنّه هو الحرام الّذي يجب اجتنابه ولا يصحّ وقوع العقد عليه.

ومن البيّن أنّ ذات الخمر في تلك الواقعة معلوم بالإجمال فيجب امتثال الحكم المتعلّق به في ضمن جميع الأطراف.

وأمّا وجوب إجراء الحدّ وأمثاله من الأحكام الّتي يجب على الحاكم امتثالها فموضوعه هو شرب الخمر لا ذاته.

ومن البيّن أنّه إذا شرب أحد الأطراف لم يكن ذلك الموضوع معلوماً بالإجمال ولا بالتفصيل، فلا يجب حينئذٍ على الحاكم امتثاله في ضمن

ذلك الفرد.

نعم، إذا شرب الظرف الآخر أيضاً ليصير الموضوع معلوماً بالإجمال فيجب على الحاكم حينئذٍ امتثاله.

ومن هذا القبيل تنجيس الملاقي؛ لأنّ موضوع «اجتنب عن النجس» وهو ذاته وإن كان معلوماً بالإجمال إلّا أنّ موضوع «اجتنب عن ملاقيه» ليس موجوداً؛ لعدم ثبوت ذلك الموضوع بملاقاة أحد الأطراف، لا إجمالاً ولا تفصيلاً.

نعم، لو فرض ملاقاة الطرف الآخر أيضاً يصير الموضوع معلوماً بالإجمال.

وبالجملة، ترتّب حكم المعلوم بالإجمال على الأطراف موقوف على أن تكون الأطراف مقدّمة لامتثاله، وذلك لا يكون إلّا بعد كون الموضوع معلوماً بالإجمال، وإلّا فلا يتنجّز عليه الحكم، وما ذكرنا لا يتمّ إلّا على الميزان الّذي ذكرناه[1].

هذا، ولا يخفى عليك ما في هذا التحقيق من الوجاهة وحسن البيان وإعطاء الميزان، وليس ببالي مورد يتخلّف عن هذا، فليتدبّر فيه.

هل يحكم بتنجّس ملاقي أحد المشتبهين؟

[٤٣٤] قوله: وهل يحكم بتنجّس ملاقيه؟ وجهان...[2].

أقول: المشهور بين الأصحاب هو القول بعدم التنجّس.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣٥.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٣٩/٢.

وأمّا القول الآخر فهو المحكيّ عن العلّامة في المنتهى[١] والمختلف[٢] وتبعه جماعة، منهم صاحب الحدائق[٣].

ما استدلّ به على نجاسة الملاقي

والأقوى هو ما ذهب إليه المشهور؛ ويظهر وجه الأقوائيّة من إبطال أدلّة القول الآخر، فالمهمّ الإشارة إلى أدلّة هذا القول.

فنقول: الّذي استدلّوا أو يمكن أن يستدلّ عليه وجوه:

منها: ما أشار إليه المصنّف في المتن من قوله: «إنّ تنجّس الملاقي إنّما جاء...»[٤].

وحاصله: أنّ ما دلّ على وجوب الاجتناب عن النجس إنّما يدلّ بالالتزام على وجوب الاجتناب عن كلّ ما يتعلّق به من أنحاء الاستعمال الّتي منها استعمال ملاقيه، وليس وجوب الاجتناب عن شيء إلّا لكونه نجساً؛ ولذا استدلّ السيّد أبو المكارم﵀ في الغنية[٥] على انفعال القليل بملاقاة النجاسة بما دلّ على وجوب هجر النجس، كقوله تعالى: ﴿وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ﴾[٦].

وفيه أوّلاً: منع الدلالة بالنسبة إلى الملاقي؛ لأنّ ما دلّ على وجوب

---

(١) منتهى المطلب: ١٧٨/١.

(٢) حكي في وسيلة الوسائل: ٢٢٦، ولم نجده في مختلف الشيعة.

(٣) الحدائق الناضرة: ٥١٢/١-٥١٣.

(٤) فرائد الأُصول: ٢٣٩/٢.

(٥) يُنظر غنية النزوع (قسم الفقه): ٤٦.

(٦) سورة المدّثر: ٥.

الاجتناب عن النجس لا يدلّ على وجوب الاجتناب عن ملاقيه بشيء من الدلالات، كما أنّ الأمر بالاجتناب عن الحرام لا يدلّ على الأمر باجتناب ما يلاقيه.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ الأمر بالاجتناب عن النجس يدلّ على الأمر بالاجتناب عن ملاقيه، لكن نقول: إنّ ذلك مسلّم إذا كان الملاقي ملاقياً لعين النجس بحيث تسري نجاسة الملاقى إلى الملاقي؛ وذلك للتبادر والانفهام العرفي؛ فإنّه إذا عرض هذا الخطاب على أهل العرف لم يفهموا منه إلّا أنّ سبب وجوب الاجتناب عن الملاقي هو سراية النجاسة عن الملاقى - بالفتح - إليه.

كما أنّ الأمر بغسل شيء إذا عرض على العرف وأهل التحاور فهموا منه أنّ سببه هو نجاسة ذلك بشيء؛ ولذا فهم الفقهاء - رضوان الله عليهم - نجاسة أبوال ما لا يؤكل لحمه من مجرّد الأمر بغسلها في الأخبار، فإذا كان المناط سراية صفة النجاسة إلى الملاقي فلم يكن وجه للحكم بنجاسة ملاقي الشبهة المحصورة؛ لعدم إحراز سراية صفة النجاسة إليه، إذ لعلّه لاقى الطاهر من المشتبهين في الواقع.

وتوهّم: كون المشتبه الملاقى نجساً تعبّداً؛ لحكم الشارع بوجوب اجتنابه فينجّس ملاقيه، ولذا تمسّك العلّامة في المنتهى على ذلك بأنّ الشارع أعطاهما حكم النجس[1].

يدفعه: بأنّ حكم الشارع بذلك لو فرض صدوره منه بالخصوص

---

(١) يُنظر منتهى المطلب: ١٧٨/١.

- كما في الإناءين المشتبهين، حيث أمر بإهراقهما - إنّما هو على طبق حكم العقل باجتنابهما، وقد عرفت وسيأتي أنّه إرشاديّ مقدّمي، وهو لا يفيد كون مورده مطلقاً ممّا أعطاه الشارع حكم النجس مطلقاً حتّى في تأثيره في تنجيسه ملاقيه.

وممّا يرشد إلى ذلك أيضاً ما ورد في الثوبين المشتبهين من الأمر بتكرار الصلاة فيهما[١] المعلوم كونه لأجل اليقين بحصول الصلاة في الثوب الطاهر، فلو صحّ كونهما بحيث أعطاهما الشارع حكم النجس لم يصحّ الصلاة بشيء منهما، ووجب الحكم باجتنابهما معاً.

ومنها: الرواية الواردة في الطعام الّذي ماتت فيه فأرة: «بأنّ الله سبحانه حرّم الميتة»[٢] بالتقريب الّذي سيذكره المصنّف، وسيأتي[٣] ما في الاستدلال بها من الضعف.

ومنها: ما ذكره صاحب الحدائق رحمه الله من أنّ المستفاد من الرواية الواردة في الإناءين المشتبهين هو نجاسة الملاقي؛ لأنّه عليه السلام أمر بإهراقهما والتيمّم، وليس المقصود من الإراقة إلّا أن يتلف وينعدم حتّى لا يلاقي شيئاً ينجّسه، فلولا نجاسة الملاقي لم يكن وجه للأمر بإهراقهما[٤].

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٢٤٩/١، ب ما يصلّى فيه، ح ٧٥٦، وسائل الشيعة: ٥٠٥/٣، ب ٦٤ من أبواب النجاسات والأواني ...، ح ١.

(٢) تهذيب الأحكام: ٤٢٠/١، ب المياه وأحكامها، ح٤٦، وسائل الشيعة: ٢٠٦/١، ب ٥ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، ح ٢.

(٣) يأتي في تعليقة رقم ٤٣٩.

(٤) يُنظر الحدائق الناضرة: ٥١٦/١.

وفيه: أنّ الرواية ممّا لا مساس لها بما نحن فيه؛ وذلك لما عرفت من أنّ الأمر بالإراقة أمر إرشادي للتوصّل إلى التحرّز عن النجس الواقعيّ، أو لإحراز شرط التيمّم لو قلنا أنّ شرطه فقدان الماء، فيكون الأمر بالإهراق كناية عن الإعراض عنهما، ومجرّد الأمر بالإعراض عن المشتبهين وعدم التوضّؤ بهما لا يدلّ على نجاسة ملاقيهما.

وبهذا يظهر بطلان ما ذكره بعض الأخباريّين من أنّه لا يجوز التيمّم إلّا بعد إراقة الإناءين؛ لأمره عليه السلام بها والتيمّم بعدها[1].

ومنها: أنّ العلم الإجمالي الموجود في المقام كما يقتضي وجوب الاجتناب عن نفس المشتبه كذلك يقتضي وجوب الاجتناب عن ملاقيه أيضاً، إمّا بأن يقال: إنّ توسّط الحكم الوضعي في ترتّب الحكم الطلبي الّذي هو وجوب الاجتناب غير مضرّ، أو أنّ الواسطة ملغاة في هذا المقام، أو أنّ المقام ممّا لا واسطة فيه رأساً؛ من جهة ترتّب الحكم الطلبي الّذي هو وجوب الاجتناب عن الملاقي على الحكم الطلبي الّذي هو وجوب الاجتناب عن أصل الشبهة.

وفيه: أنّ العلم الإجمالي في أصل الشبهة إنّما كان مقتضياً للاجتناب عن طرفَي الشبهة من باب المقدّمة للتحرّز عن النجس الواقعيّ المعلوم بالإجمال، والمقدّميّة إنّما تفيد في الأحكام الاقتضائيّة؛ فإنّه يصحّ اتّصاف المقدّمة بالوجوب أو الاستحباب أو الحرمة والكراهة دون الأحكام الوضعيّة؛ فإنّه لا يعقل اتّصاف شيء بالنجاسة لكونه مقدّمة لما هو نجس،

---

(١) يُنظر: الوافي: ٦١/٦، لوامع صاحبقراني: ٢١٢/١.

فإذا ثبت عدم جريان عنوان المقدّميّة في الأحكام الوضعيّة فلم يفد العلم الإجمالي في ثبوت النجاسة الّتي ترتّب عليها حكم وجوب الاجتناب، فتأمّل.

ومنها: أنّ نفس الدليل الدالّ على وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة يدلّ على وجوب الاجتناب عن ملاقيها أيضاً.

وبيان ذلك: أنّه إذا لاقى شيء أحد طرفَي الشبهة دار الأمر بين أن يكون ملاقياً للنجس منهما أو الطاهر، فإن كان قد لاقى النجس منهما كان ذلك النجس والملاقي نجسين في الواقع دون الطرف الآخر، وإن كان قد لاقى الطاهر منهما كان الملاقي والملاقى طاهرين دون الطرف الآخر، فيؤول الحال حينئذٍ إلى مثل ما لو شكّ في أنّ النجاسة هل أصابت هذين الإناءين معاً أو ذاك الإناء وحده؟ ولا ريب أنّ مثل هذه الصورة داخلة في الشبهة المحصورة بحسب الموضوع، فيجري فيها حكمها وهو وجوب الاجتناب.

وفيه: ما سيأتي منه رحمه الله عند قوله: «قلت: ليس الأمر كذلك...»[1]، وستعرف منّا تحقيق الكلام في ذلك، فانتظر.

[٤٣٥] قوله: وهذا معنى ما استدلّ به العلّامة...[2].

أقول: قال رحمه الله في المنتهى: «لو استعمل أحدهما وصلّى به لم تصحّ صلاته ووجب غسل ما أصابه المشتبه بماء متيقّن الطهارة كالنجس»[3]، ومعنى

---

(١) يأتي في تعليقة رقم ٤٤٦.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٤٠.

(٣) يُنظر منتهى المطلب: ١/١٧٨.

قوله: «كالنجس» هو أنّ الشارع أعطى المشتبهين حكم النجس.

ثمّ إنّه ﷺ حكى عن الحنابلة وجهاً لعدم وجوب غسله؛ لأنّ المحلّ طاهر بيقين، فلا يزول بشكّ النجاسة، فأجاب عنه: «بأنّه لا فرق هنا بين يقين النجاسة وشكّها في المنع، بخلاف غيره»[١]، انتهى.

ويظهر من صاحب الحدائق ﷺ موافقته للعلّامة؛ حيث قال - على ما حُكي[٢] عنه - : «أنّ مقتضى القاعدة المستفادة من استقراء الأخبار الواردة في أفراد الشبهة المحصورة أنّ الشارع أعطى المشتبه بالنجس والحرام حكمهما، ألا ترى أنّ ملاقاة النجاسة بعض أجزاء الثوب مع الاشتباه بباقي أجزائه موجباً لغسله كملاً»[٣]، انتهى.

فالمتحصّل من كلامهما على ما استظهره صاحب المدارك هو: أنّ الشارع جعل المشتبه بالنجس بمنزلة النجس الواقعيّ في جميع الأحكام حتّى في تنجيس الملاقي، فيثبت ما رامه من وجوب غسل ما أصابه المشتبه لكونه نجساً من جهة السراية[٤].

هذا، وقد عرفت الجواب عنه، وحاصله: منع عموم المنزلة، وقولهم: «إنّ المشتبه بالنجس بحكم النجس» لا يريدون به من جميع الوجوه، بل المراد صيرورته بحيث يمنع استعماله في الشرب والطهارة خاصّة.

---

(١) منتهى المطلب: ١٧٩/١.

(٢) حكي في ينابيع الأحكام: ٨٢٦/١، أوثق الوسائل: ٤٤٢/٣.

(٣) الحدائق الناضرة: ٥١٣/١.

(٤) يُنظر مدارك الأحكام: ١٠٨/١-١٠٩.

وأمّا قوله﵀ بأنّه: «لا فرق في المنع بين يقين النجاسة وشكّها»، فمدفوع: بوضوح الفرق بينهما، بأنّ اليقين بالنجاسة موجب لليقين بإصابة ما أصابه، وأمّا الشكّ فيها فلا يوجب اليقين بنجاسة ما أصابه فيبقى على أصالة الطهارة، وعدم الفرق بين اليقين والشكّ في المقام إنّما هو في مجرّد الحكم التكليفي وهو وجوب الاجتناب، لا في الحكم الوضعي وهو تنجيس الملاقي، ولو ادّعى الكلّيّة كانت دعوى بلا دليل.

والوجه فيما ذكرناه من عدم الكلّيّة هو: أنّ الساري من النجس الواقعيّ المعلوم بالإجمال إلى كلّ من المشتبهين إنّما هو الحكم التكليفي، أعني وجوب الاجتناب؛ لأنّ الاجتناب عن كلّ واحدٍ مقدّمة علميّة للواجب، وأمّا الحكم الوضعي وهي نفس النجاسة فلا يعقل سرايتها إليهما، بل هي قائمة بما هو نجس واقعاً.

هذا، ومن التأمّل فيما ذكرنا كلّه ظهر فساد ما حُكي عن صاحب الحدائق﵀ من ثبوت حكم متوسّط للمشتبه بين حكم النجس الواقعيّ وبين محض وجوب الاجتناب، فَحَكَمَ بأنّه من حيث وجوب الاجتناب عنه أكلاً وشرباً، وغسل الملاقي حكمه حكم النجس، ومن حيثيّات أُخر حكمه حكم الطاهر، كجواز الصلاة فيه إذا كان ثوباً أو السجدة فيه إذا كان موضع سجدة؛ زعماً منه أنّ الظاهر ممّا ورد في غسل الثوب الّذي علم نجاسة ناحية منه أنّ ملاقيه نجس، فعلم أنّ [حكم] المشتبه حكم النجس من حيث تنجّس الملاقي، ولم يعلم منه ولا من غيره ثبوت أحكام النجس له، وإلّا لما جاز الصلاة في الثوبين المشتبهين؛ لعدم جواز الصلاة في الثوب

النجس قطعاً[١].

وجه الظهور: ما عرفت من أنّ ما دلّ على كون المشتبه حكمه حكم النجس - كالرواية الواردة في إراقة الماءين المشتبهين، وغسل الثوب الّذي علم نجاسة ناحية منه[٢] - لا يدلّ إلّا على عدم جواز الأكل والشرب والطهارة معه، وعدم لبسه قبل الغسل؛ لوجود النجاسة فيه، وأين فيها من الدلالة على نجاسة ملاقيه أيضاً؟!

وقد احتمل صاحب الجواهر[٣] ﷺ تبعاً للمحقّق البهبهاني[٤] ﷺ أنّ مراد العلّامة من حكمه بوجوب غسل ما أصابه المشتبه هو عنوان المقدّميّة لا ما ذكره صاحب المدارك من إرادة عموم المنزلة.

وملخّص ما ذكراه في تقرير ذلك هو: أنّ الشارع أمرنا بالتجنّب عن خصوص ما وقع فيه النجاسة وحكم بأنّه نجس، إلّا أنّه على القول بوجوب المقدّمة يكون حال المقدّمة حال ذيها في جميع التكاليف المتعلّقة به، ومن المعلوم أنّه لو وقع في عين ما هو نجس جسم طاهر يصير نجساً في الواقع، فالنجسيّة أيضاً من أحكام ذي المقدّمة كالنجاسات من دون تفاوتٍ، فإذا كان تكليف الشارع بذي المقدّمة تكليفاً بالمقدّمة أيضاً لزم مراعاة ما اعتبر في ذي المقدّمة فيها أيضاً، فالتكليف بالنسبة إلى اجتناب

---

(١) يُنظر الحدائق الناضرة: ١/٥١٤-٥١٥.

(٢) تقدّم في تعليقة رقم ٣٩٧.

(٣) جواهر الكلام: ١/٣٠٢.

(٤) الحاشية على مدارك الأحكام: ١/١٦٩.

الملاقي كالتكليف بالنسبة إلى عدم الشرب بلا تفاوتٍ بينهما، كذا قيل[١].

هذا، ولكن يردّه: منع المقدّميّة؛ وذلك لما عرفت من أنّ المشتبه بالنجس في حكم النجس من حيث المنع في المباشرة أكلاً وشرباً وطهارةً، لكن ذلك لا يصيّر الملاقي نجساً يقيناً، بل غايته كونه محتمل النجاسة، ومجرّد ذلك لا يوجب وجوب الاجتناب عنه؛ لأصالة طهارته وعدم العلم بانفعاله بسبب ملاقاته للمشتبه الملاقى؛ فإنّ وجوب الاجتناب عن الملاقي للنجس إنّما هو من جهة الحكم بنجاسته بتحقّق كونه ملاقياً للنجس، والمفروض عدم تحقّق كونه ملاقياً له؛ لاحتمال كونه ملاقياً للطاهر الواقعيّ.

ومجرّد وجوب الاجتناب عن طرفَي الشبهة لا يوجب كونهما نجسين؛ لما ذكرنا أنّ المقدّميّة فيهما إنّما هو من حيث الحكم التكليفي - أعني وجوب الاجتناب عنهما - لا من حيث الحكم الوضعي، أعني كونهما نجسين، فوجوب الاجتناب عن المشتبه الملاقى مسلّم ولكن وجوب الاجتناب عن الملاقي ممنوع، فتأمّل.

[٤٣٦] قوله: وإلّا فلم يقل أحد أنّ كلّاً...[٢].

أقول: وغرضه من هذه العبارة بيان أنّ العلّامة﵀ في المنتهى قد أثبت للمشتبه مجرّد الحكم الثابت للنجس، وهو وجوب الاجتناب عن الملاقي

---

(١) حكي في وسيلة الوسائل: ٢٢٦.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٤٠.

قبل الغسل؛ حيث قال: «ووجب غسل ما أصابه المشتبه»[١] كما هو محلّ الكلام، ولا دلالة في هذا الكلام على كون المشتبهين بحكم النجس في جميع آثاره حتّى في وجوب الحدّ عند كون أحد المشتبهين خمراً، حتّى يقال: إنّ ذلك ليس معنى كلامه؛ لأنّه لم يقل به أحد، فتدبّر.

[٤٣٧] قوله: والأقوى هو الثاني، أمّا أوّلاً: فلما ذكر...[٢].

أقول: وما قوّاه المصنّف هو المشهور بين الأصحاب سيّما المتأخّرون منهم، وعليه فتاوى مشايخنا - قدّس الله أرواحهم -، وقد عرفت وجه الأقوائيّة في تضاعيف كلماتنا السابقة.

والمتحصّل منها: - مضافاً إلى ما ذكره المصنّف - أنّ الاجتناب عن الشيء باعتبار النجاسة إنّما يجب لكونه نجساً لذاته، أو متنجّساً بواسطة ملاقاة النجاسة، أو مشتبهاً بالنجس أو المتنجّس في الشبهة المحصورة، وملاقي الشبهة ليس بشيء من ذلك:

أمّا الأوّل: فلفرض كونه طاهراً بالأصل.

وأمّا الثاني: فلعدم كون ملاقاة النجس محرزة فيه.

وأمّا الثالث: فلعدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي؛ لعدم كون المعلوم بالإجمال دائراً بينه وبين غيره من المشتبهين؛ ولذا لا يتناوله الحكم المقدّمي بوجوب الاجتناب، فالشبهة بالنسبة إليه تعود إلى التكليف الصرف

---

(١) منتهى المطلب: ١٧٨/١.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٤٠/٢.

فيجري فيه الأصل بلا معارض.

وتوهّم: إحراز ملاقاة النجس فيه بالبناء على القول بكون النجاسة عبارة عن الأحكام التكليفيّة المنتزعة عن الشيء النجس الّتي منها وجوب الاجتناب عنه لا عن صفةٍ ثابتة فيه موجبة لتلك الأحكام، فيقال حينئذٍ: إنّ وجوب الاجتناب عن المشتبه الملاقى نجاسة فيه، فيكون نجساً لاقاه طاهرٌ، وبالبناء على أنّ الشيء قد يكون نجساً بتنزيل الشارع له منزلة النجس الواقعيّ وإجراء جميع أحكام النجس عليه، كما في البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء عن البول أو المني؛ فإنّه إمّا بول أو مني بتنزيل الشارع وإن كان في الواقع غيرهما كما هو الشأن في جميع تنزيلات الشارع، ولذا كان ناقضاً للطهارة ومنجّساً لملاقيه، فيقال حينئذٍ: إنّ المشتبه الملاقى نجس ولو بواسطة تنزيل الشارع، ولذا يجب اجتنابه فينجس ملاقيه أيضاً، كما ينجّس ملاقي البلل المشتبه.

يدفعه: منع البناء المذكور بكلا وجهيه.

أمّا وجهه الأوّل:

فأوّلاً: بأنّ كون النجاسة عبارة عن الأحكام التكليفيّة المنتزعة خلاف التحقيق، بل الأقوى على ما قرّرناه في محلّه كونها صفة متأصّلة ثابتة في الشيء ينشأ منها تلك الأحكام.

وأمّا ثانياً: فلأنّ وجوب الاجتناب عن الشيء إنّما يكون نجاسة على القول المذكور إذا ثبت فيه على أنّه نجاسة فيه، لا لوجوب الاجتناب عن شيء آخر على أنّه نجاسة فيه، وهذا المعنى غير محرز في المشتبه الملاقى، مع

أنّ وجوب الاجتناب عن كلّ من المشتبهين ليس من الشارع أصالةً، بل من العقل من باب الإرشاد حسبما عرفت مفصّلاً، ونحو هذا الحكم لا يعدّ نجاسة على القولين.

وأمّا وجهه الثاني: فلأنّ التنزيل الشرعي خلاف الأصل فيقتصر على مورد الدليل، ولم يثبت دليل عليه في المشتبهة الملاقى، مع أنّه في البلل المشتبهة لعلّه من جهة تقديم الظاهر على [الأصل] كما سيأتي بيانه، وهذا غير متحقّق فيما نحن فيه كما لا يخفى.

[٤٣٨] قوله: نعم، قد يدلّ بواسطة بعض الأمارات...[1].

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدّر.

وتقرير السؤال: أنّ ما ذكرت من عدم تنجّس ملاقي الشبهة المحصورة لو كان حقّاً كان اللازم أن لا يحكم الفقهاء بتنجيس ملاقي البَلَل المشتبه الخارج عن مخرج البول أو المني، لأنّه أيضاً من قبيل الشبهة المحصورة كما صرّح به صاحب الحدائق﵀[2]؛ لدوران أمرها بين كونها بولاً أو مذياً، مع أنّهم حكموا بتنجيسه ووجوب الاجتناب عنه؛ لسريان نجاسة البلل إليه.

وتوضيح الجواب:

أوّلاً: أنّ البلَل المشتبه ليست من الشبهة المحصورة، بل هو من

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٤١.

(٢) الحدائق الناضرة: ١/٥١٤.

الشبهات البدويّة؛ لأنّ المعتبر في الشبهة المحصورة وجود العلم الإجمالي وهو مفقود في المقام.

وثانياً: أنّ أمر الشارع بالاجتناب عن البلَل المشتبه وملاقيه إرشادي إلى تقديم الظاهر على الأصل في مورد تعارضهما؛ وذلك لأنّ مقتضى الأصل في المشكوك نجاسته وإن كان هو الطهارة، إلّا أنّ الظاهر من البلَل الخارج بعد البول أو المني بزمانٍ يسير قبل الاستبراء هو كونه بولاً أو مَنيّاً؛ فلذا قدّمه الشارع على الأصل، كما قدّم الظاهر عليه في مسألة غسالة الحمّام؛ حيث حكم عليها بالنجاسة.

ويشهد على ما ذكرنا - من أنّ الحكم بالنجاسة بالنسبة إلى نفس البَلَل وملاقيه من جهة تقديم الظاهر على الأصل - حكمهم بالطهارة بعد الاستبراء؛ فإنّ الظاهر حينئذٍ هو الطهارة؛ من جهة أنّه لو كان قد بقي شيء من البول أو المني في المجرى لخرج بالاستبراء، فيكون البلل الخارج عنه محكوم بالطهارة، فتدبّر.

[٤٣٩] قوله: مع أنّ الظاهر من الحرمة فيها النجاسة...[1].

أقول: يعني أنّ الظاهر من قوله عليه السلام في ذيل الرواية: «إنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء»[2] هو الحكم بنجاسة كلّ ميتةٍ ذي النفس السائلة.

ومنشأ الظهور هو ملاحظة الأخبار المفصّلة بين ذوبان السمن

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٤١/٢.

(٢) تهذيب الأحكام: ٤٢٠/١، ب المياه وأحكامها، ح ٤٦، وسائل الشيعة: ٢٠٦/١، ب ٥ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، ح ٢.

وجموده، وملاحظة ما دلّ على نجاسة الفأرة بعد موتها، فالحكمة في نهيه عليه السلام عن أكل السمن الّذي ماتت فيه فأرة هو النجاسة لا مجرّد التحريم، وإلّا فمع قطع النظر عن ذلك فمفاد الرواية: أنّ كلّ ميتةٍ محرّمة وكلّ ملاقي للمحرّم محرّم، فتكون الرواية حينئذٍ دالّة على حرمة الملاقي لأحد المشتبهين لا وجوب غسله؛ لأنّ مجرّد التحريم لا يدلّ على النجاسة فضلاً عن دلالته على تنجّس الملاقي.

و[لا يجدي] ارتكاب التخصيص في الرواية بإخراج ما عدا النجاسات من المحرّمات، بأن يكون المراد: أنّ كلّ محرّمٍ نجس يحرم ملاقيه، وذلك كما في المحرّمات الّتي لا تنفكّ عن النجاسة كالبول والميتة والخمر وأمثالها، دون أمثال البنج[1] والتراب المحرّم أكله، فحينئذٍ تثبت الملازمة بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه ونحن نقول به، لكن ما نحن فيه ليس نجساً حتّى يجب غسل ملاقيه.

وبالجملة، المستفاد من الرواية هو أنّ النجاسة في الملاقى - بالفتح - تستلزم نجاسة الملاقي؛ وهو كذلك غير قابل للإنكار، ولكن ذلك لا دخل له بما نحن فيه، إذ أحد الطرفين في الشبهة المحصورة ليس نجساً في الواقع يقيناً، وإنّما هو متّصف بالحرمة الّتي هي حكم تكليفي، فالمجرى في المقام ثبوت الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة ملاقيه، فليتدبّر.

---

(١) حَبٌّ يخلِطُ بالعقل ويُورِثُ الخبال وربّما أسكر إذا شَرِبَه الإنسان بعدَ ذوبه، ويقال: إنّه يُورِثُ السُّبات. المصباح المنير: ٦٢/١، مادة (بنج).

[٤٤٠] قوله: وارتكاب التخصيص في الرواية - إلى قوله: - كما ترى...[1].

أقول: وذلك بأن يقال: إنّ الرواية وإن كانت تعمّ النجاسات المحرّمة وغيرها من المحرّمات الغير النجسة - وذلك بملاحظة جعل الإمام عليه السلام ترك الاجتناب عن الطعام استخفافاً بتحريم الميتة المستلزم لتحريم ملاقيه، فيدلّ على أنّ كلّ ما يجب الاجتناب عنه يجب الاجتناب عن ملاقيه فيكون عامّاً - إلّا أنّه يخصّص بالنجاسات المحرّمة ويحكم بإخراج ما عداها من المحرّمات الغير النجسة، فيكون مورد الرواية حينئذٍ منحصراً بالنجاسات العشرة لكن لا مطلقاً، بل بشرط كونها أو كون الملاقي رطباً على وجهٍ يتحقّق التأثير بينهما.

فحينئذٍ يصحّ أن يقال: إنّ نجاسة الشيء تستلزم نجاسة ملاقيه، فيثبت قول المستدلّ، ويبطل كلام المصنّف من أنّ حرمة الشيء لا تستلزم حرمة ملاقيه فضلاً عن تنجّسه.

إلّا أنّ ذلك - كما ترى - مستهجن؛ لاستلزامه لتخصيص الأكثر بإخراج جميع المحرّمات الّتي في غاية الكثرة عدا النجاسات العشرة عن تحت الرواية، وحصر موردها بخصوص النجاسات العشرة، وهذا تخصيص للأكثر وهو مستهجن جدّاً، فتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٤٢/٢.

[٤٤١] قوله: فإن قلت: وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه...[١].

أقول: هذا إشارة إلى أحد الوجوه الّتي يمكن الاستدلال بها للقول بنجاسة الملاقي، وقد عرفت تقريره سابقاً[٢].

ونقرّره ثانياً فنقول: إنّ الحكم بوجوب الاجتناب عن ملاقي الشبهة ليس من جهة مجرّد ملاقاته لذلك المشتبه الملاقى، بل من جهة العلم الإجمالي بنجاسة هذا المشتبه الملاقى أو نجاسة المشتبه الآخر، والدليل الدالّ على وجوب الاجتناب عن طرفَي العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة يدلّ على وجوب الاجتناب عن الملاقي أيضاً؛ وذلك لأنّ الملاقي لأحد المشتبهين أيضاً يكون من أحد طرفي العلم الإجمالي؛ لدوران أمره بين أن يكون قد لاقى النجس منهما أو الطاهر.

فإن كان قد لاقى النجس منهما كان ذلك النجس والملاقي نجسين في الواقع دون الطرف الآخر، وإن كان قد لاقى الطاهر كان ذلك الطاهر والملاقي طاهرين دون الطرف الآخر.

فيؤول الحال إلى مثل ما لو شكّ في أنّ النجاسة هل أصابت هذين الإناءين معاً أو ذاك الإناء الآخر وحده، ولا ريب أنّ مثل هذه الصورة داخلة في الشبهة المحصورة موضوعاً، فيجري فيها حكمها وهو وجوب الاجتناب فيها.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٤٢.

(٢) تقدّم في تعليقة رقم ٤٣٨.

والقائل بهذا الوجه هو صاحب الجواهر رحمه الله[١] على ما حُكي عنه[٢]، **وملخّصه**: فتح باب المقدّميّة بالنسبة إلى الملاقي لأحد الطرفين، فيجب الاجتناب عنه؛ مقدّمةً للامتثال بذلك المعلوم بالإجمال، فتدبّر.

[٤٤٢] قوله: قلت: ليس الأمر كذلك؛ لأنّ أصالة الطهارة...[٣].

أقول: وتوضيح الجواب:

أمّا أوّلاً: فبمنع جريان قاعدة المقدّميّة بالنسبة إلى الملاقي؛ لتوقّفها على ذي مقدّمةٍ محرز، وإحرازه بالنسبة إلى الملاقي غير معلوم.

وذلك لما عرفت سابقاً من أنّ موضوع «اجتنب عن ملاقي النجس» هو ملاقاة النجس، وهي غير معلومة - لا تفصيلاً ولا إجمالاً - إلّا بعد فرض الملاقاة[٤] للطرف الآخر أيضاً والمفروض خلافه، فلا يكون بالنسبة إلى الملاقي خطاب حتّى يجب الاجتناب عنه امتثالاً لذلك الخطاب.

وذلك لعدم تحقّق موضوعه وهو ملاقاة النجاسة بمجرّد ملاقاة أحد الإناءين، وذلك بخلاف الملاقى - بالفتح - وصاحبه؛ حيث إنّ قاعدة المقدّميّة جارية بالنسبة إليهما؛ لوجود ذي مقدّمة محرز فيهما وهو النجس المعلوم بالإجمال المردّد بينهما، فيكون موضوع «اجتنب عن النجس» وهو

---

(١) جواهر الكلام: ٣٠٢/١.

(٢) حكي في وسيلة الوسائل: ٢٢٦.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٤٢/٢.

(٤) وفي الأصل: «الملاقي»، والصحيح ما أثبتناه.

ذاته محرزاً في المقام، فيجب الاجتناب عنهما مقدّمةً لامتثال ذلك الخطاب.

وأمّا ثانياً: أنّه قد قرّر في محلّه أنّ ميزان الرخصة وعدمها في أطراف الشبهة سلامة الأُصول فيها عن المعارض وابتلائها به، ومن البيّن أنّ الأصل في الملاقي - بالكسر - وهو استصحاب طهارته السابقة وأصالة الطهارة المستفادة من قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر...» إلى آخره سليم عن معارضة أصالة الطهارة في المشتبه الآخر.

وذلك بخلاف أصالة الطهارة في الملاقى - بالفتح -؛ لابتلائها بالأصل في صاحبه، فبعد تعارض الأصلين فيهما يرجع إلى الأصل الجاري في الملاقي - بالكسر - فيكون مرجعاً، وإنّما لا يكون معارضاً لاختلاف سبب الشكّ فيهما؛ لأنّ الشبهة في الملاقى - بالفتح - وصاحبه إنّما نشأت من العلم الإجمالي واحتمال ملاقاة النجاسة لكلٍّ منهما.

كما أنّ الشبهة في الملاقي - بالكسر - إنّما نشأت من ملاقاته لشيء محتمل النجاسة، فالأصل فيه ليس في مرتبة الأصلين فيهما، بل هو مسبّب عن الشكّ فيهما، والأصل في السبب حاكم على الأصل في المسبّب إذا فرض سلامته عن المعارض، والمفروض ابتلاء الأصل في طرف السبب بمعارضة مثله في الطرف الآخر، فبعد التعارض يرجع إلى الأصل في المسبّب.

والحاصل: أنّ الشكّ في طهارة الملاقي - بالكسر - مسبّب عن الشكّ في طهارة ملاقيه، فبعد سقوط الأصل في الملاقى - بالفتح - بمعارضة الأصل في صاحبه يرجع إلى أصالة الطهارة واستصحابها في الملاقي

- بالكسر - ، فلا يجري فيه دليل وجوب الاجتناب عن النجاسة الواقعيّة بعد حكم الشارع بأنّه طاهر ولو بالأصل، بل إنّما وجب الاجتناب عن نفس المشتبهين؛ لمعارضة أصالة الطهارة في كلّ منهما لأصالة الطهارة في الآخر، فيتساقطان ويرجع إلى أصالة الطهارة في الملاقي.

وذلك لما عرفت من أنّ الشكّ في طهارته ونجاسته مسبّب عن الشكّ في طهارة المشتبه الملاقى أو صاحبه، فإذا تعارض الأصلان وتساقطا في جانب السبب وجب الرجوع إلى الأصل في المسبّب وهو الملاقي - بالكسر - .

وهذه قاعدة كلّية مطّردة في كلّ أصلين تعارضا وتساقطا؛ حيث إنّه يرجع حينئذٍ إلى ما وراءهما من الأُصول الّتي لو كان أحدهما سليماً عن المعارض لم يرجع إليه كما في المقام.

هذا كلّه مبنيّ على ما سلكه المصنّف من حكومة الأصل في السبب على الأصل في المسبّب؛ حيث إنّ مقتضى هذا المسلك الرجوع إلى الأصل في المسبّب - وهو الملاقي - بعد تعذّر الأصل في جانب السبب وهو الملاقى - بالفتح -؛ لمكان التعارض والتساقط حسبما عرفت.

وأمّا على ما سلكه المشهور من عدم تحكيم الأصل في السبب على الأصل في المسبّب، فيمكن أن يحكم بطهارة الملاقي - بالكسر - بوجهٍ آخر تأتي الإشارة إليه في الحاشية الآتية.

ثمّ إنّ هنا أصلاً آخر يقتضي الحكم بطهارة الملاقي، وهو أصالة عدم ملاقاته مع النجس.

ودعوى: أنّ الأصل المذكور معارض بأصالة عدم ملاقاته مع الطاهر.

مدفوعةٌ: بأنّ الثاني ممّا لا يترتّب عليه أثر شرعي؛ لوضوح أنّ نجاسة الملاقي ليست من الآثار المترتّبة على أصالة عدم الملاقاة مع الطاهر.

وقد قرّر في محلّه أنّ الأصلين المتعارضين إذا كان أحدهما ممّا لا يترتّب عليه أثر لا اعتبار به؛ فإنّ معنى اعتبار الأصل ترتّب الأثر عليه، فيكون الأصل الآخر الّذي تترتّب عليه الأثر معتبراً سليماً عن المعارض، فأصالة عدم الملاقاة مع النجس في المقام سليمة عن المعارض.

وتوهّم: أنّ الأصل الثاني أيضاً ممّا يترتّب عليه الأثر؛ فإنّه يقال: الأصل عدم ملاقاته مع الطاهر فيكون ملاقياً للنجس فيجب الاجتناب عنه.

فاسدٌ جدّاً؛ فإنّه من الأُصول المثبتة الّتي لا يقول بها أحد؛ ضرورة أنّ ملاقاته مع النجس المتفرّع على الأصل المزبور ليس لازماً عقليّاً ولا عادياً للأصل المذكور، بل هو بالنسبة إليه من المقارنات الاتّفاقيّة بواسطة أمرٍ خارجي، وهو الحصر في الطاهر والنجس المستفاد من العلم الإجمالي.

وهذا القسم من الأصل المثبت لم يقل باعتباره أحد، فهذا من قبيل الحكم بوجوب القصاص على من ألقى حجراً عظيماً من ثقب سطحٍ على رأس نائم، لو لم يخرج من المكان الّذي نام عليه لقتله ذلك الحجر قطعاً؛ بأصالة عدم خروجه من ذلك المكان قبل إلقاء الحجر؛ نظراً إلى أنّ الأصل عدم خروجه فوقع الحجر عليه فمات فيجب قصاصه، مع أنّ ذلك ممّا لم يقل به أحد، فتأمّل.

[٤٤٣] قوله: والسرّ في ذلك أنّ الشكّ في الملاقي - بالكسر - ناشٍ عن الشبهة - إلى قوله: - فالأصل فيها أصل في الشكّ السببي...[١].

أقول: وما ذكره المصنّف ﷺ مبنيّ على مسلكه من حكومة الأصل في السبب على الأصل في المسبّب.

وأمّا بناءً على ما عليه المشهور من عدم التحكيم فيمكن القول بطهارة الملاقي من جهةٍ أُخرى، وهو: أنّ ميزان سقوط الأُصول وجود المعارضة بينها على القول بدخول جميعها في أدلّة اعتبارها.

ومن البيّن عدم صلاحيّة الأصل في الطرف الآخر لمعارضة الأصل في الملاقي؛ لما حقّق في محلّه من أنّ شأن المتعارضين أن يكون العمل بأحدهما جائزاً مع قطع النظر عن الآخر، بمعنى: أنّ المعارضة لا تتحقّق إلّا بعد فرض كون المتعارضين على وجهٍ لو قطع النظر عن أحدهما كان الرجوع إلى الآخر جائزاً.

وليس الأمر هنا كذلك؛ إذ لو أغمضنا عن الأصل في الملاقي - بالكسر - لم يجز لنا الرجوع إلى الأصل في الطرف الآخر؛ لابتلائه بمعارضة الأصل في الملاقى - بالفتح - ولا عكس.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ ميزان التعارض كون المانع عن إدخال أحدهما تحت أدلّة اعتبار المتعارضين دخول الآخر فيها، ولا ريب في عدم دخول الأصل في الطرف الآخر فيها؛ نظراً إلى ابتلائه بالأصل في الملاقى

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٤٢.

- بالفتح -، فلا يصلح حينئذٍ أن يكون مانعاً عن دخول الأصل في الملاقي - بالكسر - فيها.

فإن قلت: أوَ ليس ميزان سقوط الأُصول وجود العلم الإجمالي بالحكم الواقعيّ ولزوم المخالفة العمليّة من العمل بالجميع وهما موجودان في المقام، فكيف يقال بسلامة الأصل في الملاقي - بالكسر - عن المعارض، مع كونه أيضاً أحد طرفي العلم الإجمالي؟!

قلت: وليس مجرّد وجود العلم الإجمالي سبباً للتعارض والسقوط ما لم يرجع الأمر إلى التناقض والتنافي بين جعل الأُصول وبين الحكم بوجوب الاجتناب عن المعلوم بالإجمال، وإلّا فمجرّد وجود العلم الإجمالي لو كان سبباً للسقوط لوجب أن يكون كذلك في الواقعتين، مع أنّ الأمر ليس كذلك جزماً.

ولا ريب أنّ التناقض لا يتحقّق إلّا إذا كان سبب وجوب الاجتناب نفس الشبهة، لا وجود شبهة أُخرى مسبوقة بتلك الشبهة ولو بحسب المرتبة، بأن تكون إحداها سببيّة والأُخرى مسبّبية، أو وجود أمارةٍ أُخرى.

ألا ترى أنّه لو قامت أمارة على نجاسة أحد الإناءين المشتبهين أو كان أحدهما نجساً تفصيلاً لكان الأصل في الطرف الآخر جارياً بلا معارض، ولا وجه له إلّا استناد وجوب الاجتناب في أحدهما إلى العلم التفصيلي أو وجود الأمارة.

ومن البيّن أنّ وجوب الاجتناب عن غير الملاقي ليس مستنداً إلّا إلى العلم الإجمالي السابق وتساقط أصله بمعارضة الأصل في الملاقى

-بالفتح-؛ لأنّ الموجود في المقام عِلمان إجماليّان: أحدهما بين الملاقى والطرف الآخر الّذي يلزمه الخطاب بالاجتناب عن النجس، والآخر بينه وبين الملاقي - بالكسر - الملزوم لخطاب «اجتنب عن القدر المشترك بين النجس والمتنجّس»، وليس تحريم غير الملاقي مستنداً إلى الشبهة الثانية، بل إلى العلم الإجمالي الأوّل، والشبهة الحاصلة منه وسقوط الأصل فيه من جهة معارضته بمثله، فالأصل في الملاقي - بالكسر - في هذه المرتبة سليم عن المعارض ولا يلزم من جعل الأصل فيه تناقض في قول الشارع.

فإن قلت: لازم ما ذكرت الحكم بطهارة الإناء الثالث لو علم أوّلاً بنجاسة أحد الإناءين ثمّ علم ثانياً بأنّ أطراف الشبهة ثلاثة؛ حيث إنّ هنا أيضاً علمين إجماليّين: أحدهما بين الإناءين، والآخر بينهما وبين الإناء الثالث، ومقتضى استناد الاشتباه في الإناءين الأوّلين إلى العلم الإجمالي الأوّل سقوط الأصل فيهما فيبقى الأصل في الثالث سليماً عن المعارض، مع أنّه ممّا لم يلتزم به أحد.

قلت: وجود العلم الإجمالي الثاني مزيل للأوّل وكاشف عن كونه شكّاً، فليس فيه إلّا علمٌ إجماليٌّ واحد تعارضت الأُصول في أطرافه، ومحلّ الكلام ما كان العلمان الإجماليّان موجودين في الآن الثاني.

وبالجملة، الحكم بطهارة الملاقي إمّا أن يكون من جهة حكومة الأصل في السبب على الأصل في المسبّب على حسبما ذكره المصنّف، وإمّا أن يكون من جهة سلامة الأصل الجاري في الملاقي عن المعارض، بأن يكون المناط في جريان الأصل في الملاقي هو سلامته عن المعارض سواء

كان مسبّباً أم لا، كما ستأتي الإشارة إليه في كلام المصنّف بقوله: «فالتحقيق...»[١].

فجريان الأصل في الملاقي بناءً على هذا المسلك ليس من جهة كونه مسبّباً، بل لو لم يكن مسبّباً أيضاً لكان الأصل جارياً فيه؛ لسلامته عن المعارض من جهة تعارض الأصل في الملاقى - بالفتح - مع الأصل في الطرف الآخر.

غاية الأمر، أنّ المورد مورد الأصل السببي والمسبّبي، لا أنّه لولاه لم يجر الأصل في الملاقي - بالكسر - ، ولذا قال بجريانه من أنكر قاعدة السببيّة والمسبّبية كما هو المشهور.

وميزان التعارض لزوم التناقض في فعل الشارع لو كان الأصل مجعولاً في الأطراف؛ لأنّه لو كان مجعولاً في طرفٍ معيّن لكان مجعولاً في الطرف الآخر أيضاً، وإلّا يلزم الترجيح بلا مرجّح، وأحدهما لا بعينه ليس من الأفراد الحقيقة فيتعيّن جعله في الجميع، وهو ينافي الحكم بوجوب الاجتناب عن المعلوم بالإجمال.

ومن البيّن عدم لزوم التناقض في الحكم بطهارة الملاقي - بالكسر - بعد فرض سقوط الأصل المقابل له بمعارضة الأصل في الملاقى - بالفتح -، فليتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٤٣/٢.

[٤٤٤] قوله: ألا ترى أنه يجب الرجوع عند تعارض...[١].

أقول: يعني أنّ مسألة تتميم الماء المتنجّس كرّاً بماء طاهر ممّا يجري فيه استصحاب طهارة الماء الطاهر واستصحاب نجاسة الماء المتنجّس، وهذان الاستصحابان وإن لم يكونا متعارضين بالذات إلّا أنّهما متعارضان بالعرض؛ من جهة ملاحظة ما ثبت في الشرع من أنّ الماء الممازج لآخر مع تساوي سطحيهما لا يثبت له حكم مغاير لما مازجه من الماء الآخر.

فقد ذكر الفقهاء - رضوان الله عليهم - أنّ الملاقي مثل هذا الماء لا يحكم عليه بالنجاسة - وكذلك نفس الماء على قولٍ[٢] -؛ لأنّ الأصلين لمّا تعارضا في نفس ذلك الماء صار الملاقي له مشكوكاً؛ من حيث الاتّصاف بالطهارة والنجاسة فجرى فيه استصحاب طهارته.

وأمّا نفس ذلك الماء المجتمع فيجري فيه بعد تعارض الأصلين وتساقطهما قاعدةُ الطهارة، وهذه القاعدة وإن كانت لا تقاوم الاستصحاب إلّا أنّه من المقرّر في محلّه أنّ كلّ أصل أقوى إذا ابتلى بالمعارض لزم الرجوع إلى ما دونه من الأُصول.

وممّا ذكرناه يعلم أنّه لو غسل بذلك الماء متنجّس جرى فيه استصحاب نجاسته السابقة.

كما يعلم ممّا ذكرناه حكم مسألة غسل الثوب المتنجّس بالماءين

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٤٣/٢.

(٢) كما قال به الشريف المرتضى وسلّار وابن حمزة وابن إدريس وغيرهم، يُنظر: مفتاح الكرامة: ٤١٠/١-٤١١، جواهر الكلام: ١٥٠/١.

المشتبهين جميعاً على وجه التعاقب؛ فإنّه يدور الأمر فيه بين تأخّر الغسل بالطاهر الّذي حكمه طهارة المحلّ وتأخّر الغسل بالمتنجّس الّذي حكمه بقاء نجاسة المحلّ، واستصحاب عدم تقدّم كلّ منهما يعارض باستصحاب عدم تقدّم الآخر، فحينئذٍ يرجع في أمر المحلّ إلى قاعدة الطهارة؛ لمكان الشكّ في نجاسته، ولا مجال لاستصحاب نجاسته السابقة؛ لزوالها قطعاً بالغسل بالماء الطاهر.

وقد أشار إلى هذا العلّامة الطباطبائيﷺ في منظومته بقوله:

ولو تعاقبا على رفع الحدث لم يرتفع وليس هكذا رفع الخبث[1]

يعني: أنّه يحكم في الخبث بارتفاعه.

هذا، ولا يخفى عليك أنّ غرض المصنّف من التشبيه والتنظير ليس بيان كون الأصل السببي في المشبّه والمشبّه به مزيلاً للشكّ في المسبّب حتّى يقال: بعدم ارتفاعه فيهما، بل غرضهﷺ تقديمه عليه ولو كانت فائدته إسقاطه وبقاء الأصل في المسبّب سليماً عن المعارض، فتدبّر.

[٤٤٥] قوله: توهّم فاسد...[2].

أقول: وجه فساد هذا التوهّم: أنّ الأصل الجاري في السبب رافع لموضوع الأصل في المسبّب وهو الشكّ، ومعلوم أنّ هذا المعنى لا يتفاوت الحال فيه بين الموافق والمخالف؛ فإنّه على أيّ حالٍ يرتفع موضوع الأصل

---

(١) الدرّة النجفيّة: ٨

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٤٣.

في المسبّب، ومع ارتفاع الموضوع لا مجرى للأصل حتّى يكون معاضداً ومرجّحاً لذلك الأصل، فتأمّل.

[٤٤٦] قوله: نعم، لو حصل للأصل...[١].

أقول: يعني إذا لاقى طاهر أحد المشتبهين وآخرُ المشتبه الآخر وجب الاجتناب عن كلا الملاقيين أيضاً؛ لتحقّق علم إجمالي آخر فيهما.

غاية الأمر، كون متعلّقه هنا المتنجّس وفي نفس المشتبهين هو النجس، وكما يتوجّه الخطاب بالاجتناب عن النجس المعلوم بالإجمال ولا يتمّ إلّا باجتناب الأصلين معاً، فكذلك يتوجّه الخطاب بالاجتناب عن المتنجّس المعلوم بالإجمال، ولا يتمّ إلّا باجتناب الملاقيين، فتدبّر.

[٤٤٧] قوله: ولا يخفى وجهه...[٢].

أقول: والوجه فيه هو أنّه مع تحقّق العلم الإجمالي قبل الملاقاة وفقد الملاقى يتعارض الأصل في الملاقى - بالفتح - مع الأصل في المشتبه الآخر، فبقي الأصل في الملاقي - بالكسر - سليماً عن المعارض، فلا يؤثّر فقد الملاقى بعد جريان الأصل فيه في منع جريان الأصل في الملاقي - بالكسر -.

وهذا بخلاف الفرض السابق وهو ما لو كان الملاقاة قبل العلم الإجمالي وفقد الملاقى؛ فإنّه من جهة عدم جريان الأصل السببي في الملاقى

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٤٤.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٤٤.

- بالفتح - لخروجه عن محلّ الابتلاء، يقع التعارض بين الأصل في الملاقي - بالكسر - الّذي هو أصل في المسبّب وبين الأصل في المشتبه الآخر، فيحكم حينئذٍ بوجوب الاجتناب عنهما، كما في صورة تعارض الأصل السببي والأصل في المشتبه الآخر.

ثمّ إنّ هنا فروعاً أُخر أهملها المصنّف، ولا بأس بالإشارة إليها تتميماً للكلام وتكميلاً للمرام:

منها: ما لو حصلت الملاقاة أوّلاً ثمّ خرج الملاقى - بالفتح - عن الابتلاء بالفقد ونحوه، ثمّ حصل العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو الطرف الآخر، ثمّ عاد المفقود إلى الابتلاء، فيحتمل هنا وجوه ثلاثة:

أحدها: طهارة الملاقي؛ لسقوط أصل الملاقى - بالفتح - لمعارضته مع أصل الطرف الآخر، فيبقى أصل الملاقي - بالكسر - سليماً عن المعارض.

وثانيها: نجاسة الملاقي وطهارة الملاقى العائد.

أمّا نجاسته فلمعارضة أصله مع أصل الطرف الآخر بمجرّد فقد الملاقى.

وأمّا طهارة الملاقى العائد فلسلامة أصله بعد العود عن المعارض؛ لسقوط معارضه مع أصل الطرف الآخر، فلا دليل على وجوب الاجتناب عنه حينئذٍ.

وثالثها: نجاستهما.

أمّا الملاقي فلمعارضة أصله مع أصل الطرف الآخر.

وأمّا الملاقى العائد فلمعارضة أصله الفعلي مع الأصل الشأني الموجود في الطرف الآخر لولا معارضته مع الأصل في الملاقي - بالكسر -، لأنّ هنا قبل عود الملاقى - بالفتح - علماً إجمالياً وقد تولّد منه الخطاب بالاجتناب عن القدر المشترك بين النجس والمتنجّس، ولازمه سقوط الأصل في الملاقي - بالكسر - والطرف الآخر؛ لمنافاة جعل الأصل فيهما مع الخطاب المعلوم إجمالاً.

وكذا بعد عوده علماً إجمالياً يتولّد منه الخطاب بالاجتناب عن النجس المردّد بينه وبين الطرف الآخر، والأصل الفعلي فيه وإن سقط؛ لمعارضته الأصل في الملاقي - بالكسر - ، إلّا أنّ الأصل الشأني المعلّق على تقدير عدم المعارضة يعارض الأصل الفعلي الموجود في الملاقى بعد العود فيتساقطان فتعيّن نجاسته أيضاً.

وقد رجّح بعض المتأخّرين الوجه الأوّل ثمّ الأخير[1]، ولا بدّ من التأمّل التامّ؛ فإنّه غير معنون في كلمات الأقدمين.

ومنها: أنّه إذا لاقى أحد المشتبهين طاهر والمشتبه الآخر طاهر آخر فانصبّ أو فقد أحد الأصلين، فهل يجب الاجتناب عن الملاقيين مطلقاً، أو لا يجب مطلقاً، أو يفرّق بين سبق العلم بنجاسة أحد الأصلين على تعذّر المتعذّر منهما وعدمه، فعلى الأوّل يجب اجتناب الملاقيين، وعلى الثاني لا يجب، أو يعكس الأمر؛ لوجوب اجتنابهما على الثاني دون الأوّل، **وجوه**:

---

(١) يُنظر وسيلة الوسائل: ٢٢٧.

من أنّ الطاهرين بملاقاتهما المشتبهين على الوجه المذكور صارا واقعة أُخرى من الشبهة المحصورة تحقّق فيها العلم الإجمالي الكافي في تنجّز التكليف وتوجّه الخطاب بالاجتناب، كما أنّ الأصلين قبل تعذّر أحدهما كانا واقعة منها مع كون المعلوم بالإجمال فيها النجس الواقعيّ وفي الأُخرى المتنجّس الواقعيّ، وكما أنّ الاجتناب عن النجس الواقعيّ كان واجباً ولا يتمّ إلّا باجتناب الأصلين، فكذلك الاجتناب عن المتنجّس الواقعيّ واجب ولا يتمّ إلّا باجتناب الملاقيين، غاية الأمر أنّ الواقعة الأُولى خرجت عن عنوان الشبهة المحصورة بتعذّر أحد الأصلين وارتفاع العلم الإجمالي عن الأصل الباقي، ولا يلزم منه خروج الواقعة الثانية عن عنوانها، بل هي باقية على ما كانت عليه من وجوب الاجتناب عن طرفيها ببقاء العلم الإجمالي فيها على حاله.

ومن أنّ الملاقيين تابعان للأصلين في وجوب اجتنابهما، فيكون وجوب اجتنابهما فرعاً على وجوب اجتناب الأصلين، والفرع يتبع الأصل في حدوثه وبقائه، فإذا ارتفع الأصل بتعذّر أحد الأصلين ارتفع الفرع أيضاً.

ومن استصحاب الحالة السابقة من وجوب الاجتناب عن الملاقيين في صورة سبق العلم بالنجاسة؛ بناءً على أنّ تعذّر أحد الأصلين يوجب الشكّ في زوال وجوب الاجتناب عنهما الثابت بسبق العلم على ما هو المفروض فيستصحب، وعدم وجوب الاجتناب عنهما في صورة عدم سبق العلم الملازم لعدم وجوب الاجتناب عن الأصلين والملاقيين معاً، فإذا حصل العلم بنجاسة أحد الأصلين بعد تعذّر أحدهما أوجب

الشكّ في طروّ وجوب الاجتناب عن الملاقيين، فيستصحب عدم الوجوب السابق.

ومن أنّه إذا تعذّر أحد الأصلين بعد العلم الإجمالي بالنجس الواقعيّ انقلب الشكّ بالنسبة إلى الأصل الباقي بدويّاً فيجري فيه ما يجري من الأُصول، كأصالة الطهارة المعتضدة بأصل البراءة، فيجوز ارتكابه ويتبعه ملاقيه في جواز ارتكابه.

ومن قواعد الشبهة المحصورة أنّه إذا علم حكم أحد طرفيها بأصلٍ من الأُصول الموضوعيّة خرج عن كونه مشتبهاً عاد الشكّ بالنسبة إلى الطرف الآخر بدويّاً، فتبقى أصالة الطهارة واستصحابها سليمة عن المعارض فيجوز ارتكابه أيضاً، بخلاف صورة عدم سبق العلم؛ فإنّ الملاقيين بعد اتّفاق العلم بتنجّس أحدهما بملاقاة النجس الواقعيّ كانا واقعة مستقلّة من الشبهة المحصورة فوجب اجتنابهما، كما لو علم بوقوع النجاسة في أحد الإناءين الطاهرين واشتبه بالآخر.

هذا، ولكنّ الأوجه الأقوى هو الوجه الأوّل من الوجوه؛ لما عرفت.

ودعوى التبعيّة كما هو مبنى الوجه الثاني، يزيّفها: أنّ التبعيّة في الملاقيين ليس معناها أنّ وجوب اجتنابهما كان متفرّعاً على وجوب اجتناب الأصلين، بل كونهما تابعين لهما في استناد تحقّق السبب المقتضي لوجوب اجتنابهما إلى ملاقاة الأصلين، وهو تنجّس أحدهما بملاقاة النجس الواقعيّ مع العلم به إجمالاً، وظاهر أنّ ارتفاع وجوب الاجتناب عن الأصلين بتعذّر أحدهما لا يوجب ارتفاع السبب المقتضي لوجوب

اجتناب الفرعين.

واستصحاب عدم وجوب الاجتناب عنهما السابق على العلم بملاقاة أحدهما النجس الواقعيّ كما توهّم في أحد شقّي الوجه الثالث، يزيّفه: أنّ الاستصحاب المذكور مع العلم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما ممّا لا حكم له، وتبعيّة الملاقي للأصل الباقي له في وجوب الاجتناب حدوثاً وارتفاعاً قد عرفت منعها بكونه تابعاً لواقعته الّتي هي من الشبهة المحصورة بالاستقلال.

ومنها: إذا اشتبه الملاقي بالمشتبه الملاقى أو بالمشتبه الآخر غير الملاقى انقلب حكمه فيجب اجتنابه أيضاً معهما؛ لوقوعه بالاشتباه المذكور طرفاً للعلم الإجمالي؛ لدوران المعلوم بالإجمال حينئذٍ بينه وبينهما فيشمله الشكّ في المكلّف به.

غايته أنّه قبل الاشتباه كان دائراً بين اثنين وبعده صار دائراً بين ثلاثة، نظير ما لو دخلهما طاهر آخر من غير ملاقاة لأحدهما فاشتبه بهما، وظاهر أنّ يقين الخروج عن عهدة الخطاب بالاجتناب عن المعلوم بالإجمال لا يتمّ إلّا باجتناب الجميع، فليتدبّر.

[التنبيه الخامس]

[الاضطرار إلى بعض المحتملات]

[٤٤٨] قوله: لو اضطرّ إلى ارتكاب...[1].

أقول: اعلم أنّ هاهنا مسائل ثلاث متقاربة الحكم والمأخذ:

إحداها: ما ذكرها المصنّف وعنونها في هذا الأمر.

وثانيتها: أنّه لو قامت أمارة شرعيّة كالبيّنة والقرعة ونحوهما على تعيين المحرّم الواقعيّ أو النجس كذلك، هل يجوز ارتكاب الباقي - لزوال الاشتباه - أم لا؟ فستعرف حكمها في ضمن المسألة الثالثة.

وثالثتها: أنّه لو تلف أحد المشتبهين بانصباب ونحوه، فهل يبقى الحكم بوجوب الاجتناب بالنسبة إلى الباقي على حاله كما كان، أو لا فيجوز ارتكاب الباقي؟

ففيه وجهان بل قولان.

المشهور بين الأصحاب - رضوان الله عليهم - هو الأوّل، بل لم نر مخالفاً في ذلك، بل صرّح صاحب الجواهر بعدم الخلاف في ذلك، وإنّما حكي عن الفاضل الهندي رحمه الله في كشف اللثام[2] إسناد الخلاف إلى

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٤٥.

(٢) كشف اللثام: ١/٣٧٠.

بعض العامّة[١].

ولكن ينبغي تقييد العنوان بما إذا كان التلف بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الطرفين، وإلّا فلو تلف أحدهما قبل العلم الإجمالي بالنجاسة أو الحرمة فلا إشكال في جواز ارتكاب الباقي؛ لعود الشكّ بالنسبة إليه بدويّة؛ لتحقّق العلم الإجمالي في زمانٍ كان أحدهما خارجاً عن محلّ الابتلاء، ومثله لا يوجب تنجّز التكليف، فتكون الشبهة بالنسبة إلى الباقي بدويّة يجري فيه الأصل بلا معارض.

فمورد الإشكال إنّما هو صورة سبق العلم بالنجاسة أو الحرمة الواقعيّين، فقد ذكرنا أنّ المشهور فيهما هو القول بوجوب الاجتناب عن الباقي، بل قد عرفت من صاحب الجواهر رحمه الله دعوى اللّاخلاف[٢]، وهو المختار.

دليلنا على ذلك: تنجّز التكليف بالاجتناب عن المعلوم بالإجمال بحكم العقل والشرع؛ لمكان العلم الإجمالي الموجب لتنجّز التكليف ولو آناً مّا، فيجب الخروج عن عهدته.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ مقتضى العلم الإجمالي وتنجّز التكليف به وجوب الموافقة القطعيّة على المكلّف عقلاً وشرعاً.

وتوضيح ذلك: أنّ المكلّف قبل تعذّر ما تعذّر ارتكابه كان مكلّفاً بحكم العقل والشرع بتحصيل الموافقة القطعيّة، وهي كما تحصل تارةً

---

(١) جواهر الكلام: ١/٣٠٠.

(٢) في الأصل: «لاخلاف».

بتركهما معاً بالاختيار مع بقائهما على حالهما، وأُخرى بصبّهما معاً، وثالثةً بصبّ أحدهما وترك الآخر مع بقائه، فكذلك تحصل بانصباب أحدهما قهراً الموجب لتعذّر ارتكابه وترك الآخر اختياراً.

وهذا معنى قولهم: «إنّ المتعذّر كالمتروك»؛ فإنّ طروّ تعذّر ارتكاب أحدهما لا يوجب سقوط الخطاب بالموافقة القطعيّة؛ لبقاء إمكانها بعد ترك الباقي، والعقل المستقلّ بالحكم بلزوم تحصيل الموافقة القطعيّة في مسألة اليقين بالتكليف والشكّ في المكلّف به مستقلّ أيضاً بالحكم ببقاء الموافقة القطعيّة في الصورة المفروضة في العهدة، ولا تحصل إلّا بترك الباقي.

غاية الأمر، استناد حصولها بعد الترك إلى مقدّمتين حصلت إحداهما قهراً وأُخراهما اختياراً، والأصل في ذلك كما ذكره والدي العلّامة[1] ﷺ: أنّ المقدّمات العلميّة عند تنجّز التكليف بالعلم الإجمالي إذا حصل بعضها قهراً لا يوجب سقوط اعتبار المقدّمات الأُخر الباقية تحت اختيار المكلّف؛ لأنّه لا يوجب سقوط الخطاب بالموافقة القطعيّة للقدرة على امتثاله بفعل المقدّمات الباقية.

وممّا يشهد على ما ذكرناه - من لزوم مراعاة الموافقة القطعيّة مطلقاً - ما ورد في الإناءين المشتبهين بالنجاسة من الأمر بإهراقهما معاً؛ فإنّ تعذّر ارتكاب أحد الطرفين لو كان طريقاً إلى جواز ارتكاب الطرف الآخر لكان عليه الأمر بإهراق أحدهما فقط؛ ليتعذّر ارتكابه فيترتّب عليه جواز ارتكاب الآخر.

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ١٤١/٦.

وتوهّم الفرق بينه وبين ما نحن فيه في استناد التعذّر إلى الاختيار وعدمه، كما ترى.

وبالجملة، لا وجه لارتفاع حكم العقل الثابت قبل الانصباب بعد تنجّز التكليف بالاجتناب لمجرّد تعذّر الاجتناب عن المنصبّ، غاية الأمر سقوط التكليف بالاجتناب عن المنصبّ؛ لعدم كونه مقدوراً للمكلّف.

نعم، لو فرض الاشتباه بعد الانصباب على وجه يؤول إلى عدم العلم بالتكليف بالباقي أو عدم تنجّزه بالنسبة إليه، فلا يجب الاجتناب عنه أيضاً.

بيان ذلك: أنّك قد عرفت سابقاً أنّ وجوب الاجتناب عن المشتبهين إنّما هو مع تنجّز التكليف بالحرام الواقعيّ على كلّ تقديرٍ، بأن يكون كلّ منهما لو علم تفصيلاً بأنّه الحرام كان التكليف منجّزاً بالاجتناب عنه، فلو لم يكن كذلك - بأن لم يكلّف به ابتداءً ثمّ حصل العلم الإجمالي، كما لو علم بوقوع قطرة من البول في أحد إناءين أحدهما بول أو متنجّس بالبول أو كثير لا ينفعل بالنجاسات أو أحد الثوبين أحدهما نجس بتمامه - لم يجب الاجتناب عن الآخر؛ لعدم العلم بحدوث التكليف بالاجتناب عن ملاقي هذه القطرة؛ إذ لو كان ملاقيها هو الإناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب أصلاً، فالشكّ في التكليف بالاجتناب عن الآخر شكّ في أصل التكليف فيجري فيه الأصل.

وكذا لو كان التكليف في أحدهما معلوماً ولكن على وجه التعليق بالتمكّن أو الابتلاء؛ فإنّه لا يجب الاجتناب عن الآخر، كما لو علم بوقوع

النجاسة في أحد الشيئين لا يتمكّن من ارتكابه أو لم يكن مبتلى بـه عـادةً، فيرجع الشكّ في مثله إلى الشكّ في تنجّز التكليف عليه، فما لم يحرز التنجّز لم يجب الاجتناب عن الفرد الآخر المبتلى به فعلاً.

وذلك بخلاف ما لو تنجّز التكليف عليه بالعلم الإجمالي ثـمّ انصـبّ أحد الإناءين - كما هو محـلّ الكـلام في المقـام - فمجـرّد تعـذّر أحـدهما وخروجه عن موضوع التكليـف لا يوجـب رفـع التكليـف بالنسـبة إلى الآخر المتمكّن منه، إلى آخر ما ذكرناه.

هكذا ينبغي تحقيق الكلام في هذا المرام من الاستدلال على ما اخترناه في المقام.

وقد يستدلّ على المختار: باستصحاب لزوم الاجتنـاب الثابـت قبـل التلف يقيناً.

وفيه: أنّه إن أريد من استصحاب لزوم الاجتناب استصحاب اللزوم الذاتي الأصـلي كـما هـو بالنسـبة إلى المتـنجّس الـواقعيّ، فبقـاء موضـوع المستصحب غير محرز؛ لعدم معلوميّة كون الباقي هو المتـنجّس الـواقعيّ حتّى يستصحب لزوم اجتنابه الأصلي.

وإن أريد به استصحاب وجوبه الغيري المقدّمي كـما هـو بالنسـبة إلى الطاهر الواقعيّ، فمع أنّ بقاء وجوب المقدّمة فرعٌ على بقـاء وجـوب ذي المقدّمة، فيه: أنّ بقاء موضوع هذا المستصحب أيضاً غير محـرز؛ لاحـتمال كون التالف هو المتـنجّس الـواقعيّ، إلّا أن يريـد بـه استصـحاب القـدر المشترك، أعني وجوب الاجتناب المُعرّى عن قيدي الأصليّة والمقدّميّـة،

فيتوجّه حينئذٍ ورود استصحاب الطهارة السابقة وأصالة الطهارة عليه؛ لكون كلّ منهما بالقياس إليه أصلاً موضوعيّاً، فليتدبّر.

فتبيّن ممّا ذكرنا: أنّ الحكم بوجوب الاجتناب عن الباقي ليس مستنداً إلى الاستصحاب كما توهّمه المستدلّ المذكور، بل الحكم بذلك إنّما هو من جهة حكم العقل بوجوب الموافقة القطعيّة الحاصلة بترك الباقي، على التفصيل الّذي بيّناه بما لا مزيد عليه، فافهم.

ثمّ إنّ في حكم التلف في الجملة ما هو بمنزلته، كما لو رخّص الشارع في شرب أحد الإناءين المشتبهين لضرورةٍ من مرضٍ أو عطشٍ أو غيرهما ممّا يفيد الرخصة في شربه، ومحلّ البحث في هذه المسألة إنّما هو قبل التصرّف فيما رخّص فيه؛ لأنّ فرضه فيما بعد التصرّف يخرجه إلى التلف الحقيقي، فالبحث هاهنا إنّما هو في أنّ الإذن في واحدٍ هل يوجب جواز التصرّف في الباقي الغير المأذون فيه أم لا؟

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى ما كنّا فيه من شرح كلام المصنّف في هذه المسألة، فنقول:

[٤٤٩] قوله: وقد عرفت توضيحه في الأمر المتقدّم...[1].

أقول: يعني به الأمر المتكفّل لبيان كون الابتلاء شرطاً في وجوب الاجتناب عن طرفي الشبهة، ومن المعلوم أنّ أحد المشتبهين المعيّن بالاضطرار إليه قبل العلم الإجمالي أو معه يخرج عن محلّ الابتلاء فلا

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٤٥.

يتنجّز التكليف بالاجتناب عن الآخر، وإن حصل العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما معاً.

وتحقيق هذا الكلام: أنّه إذا حصل الاضطرار إلى أحد المشتبهين جاز ارتكابه ولو كان هو الحرام الواقعيّ، فتردّد البعض المعيّن المضطرّ إليه بين كونه المحرّم الواقعيّ أو غيره جهة اجتمعت مع العلم الإجمالي اللاحق موجبة للشكّ في تنجّز التكليف معه، وقد ذكرنا سابقاً أنّ من شرط تأثير العلم الإجمالي في تنجّز التكليف أن لا يجامعه جهة أُخرى موجبة للشكّ فيه، فيبقى البعض الغير المضطرّ إليه مورداً للشكّ في التكليف باجتنابه، فيجري فيه الأصل السليم عن المعارض، فتدبّر.

[٤٥٠] قوله: وإن كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب...[1].

أقول: وقد أُورد على ما ذكره المصنّف في هذا المقام من الفرق بين هذه الصورة - أعني سبق العلم الإجمالي على الاضطرار وبين الصورتين الأُوليين - بجريان الاحتياط في هذه الصورة دون الأُوليين بما يقرّر بوجهين:

أحدهما: أنّه إن قلنا بكفاية العلم بالكبرى في حكم العقل بوجوب الاحتياط فيجب الحكم به فيما كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي؛ لمكان العلم بها فيه.

وإن قلنا باشتراط العلم بالصغرى أيضاً فاللازم الحكم بالبراءة فيما

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٤٥/٢.

كان الاضطرار بعد العلم الإجمالي؛ لانتفاء العلم بالصغرى فيه كانتفائه في الصورة الأُولى أيضاً، بل ينبغي الحكم بالبراءة في كلّ موضعٍ حدث في أحد الأطراف حادثة توجب زوال العلم بالصغرى.

وحيث قد عرفت سابقاً كفاية العلم بالكبرى - كما اعترف به هو أيضاً - فالمتعيّن هو الحكم بالاحتياط في الصورتين، وإلّا فلا وجه للاحتياط في الثانية أيضاً.

وما يتوهّم: من الفرق بين سبق الاضطرار وتأخّره بجريان قاعدة الاحتياط أو استصحابه في الثانية دون الأُولى؛ لعدم العلم بالاشتغال فيها من جهة عدم تنجّز المعلوم بالإجمال فيها.

مدفوع: بعدم جريان استصحاب الاشتغال مع وجود قاعدته كما اعترف به المصنّف.

وأمّا قاعدة الاحتياط فهي وإن كانت معتبرة عند الشكّ في بقاء التكليف وعدمه إذا كان مسبّباً عن الشكّ في الامتثال وعدمه، إلّا أنّ الاستناد إليها إذا كان مسبّباً عن الشكّ في انعدام موضوع التكليف وعدمه ممنوع، بل احتمال كون المضطرّ إليه هو النجس الواقعيّ يصيّر الشكّ بالنسبة إلى الباقي بدويّاً، فتجري فيه البراءة لا الاحتياط.

وبالجملة، قاعدة الاحتياط إنّما تجري فيما ثبت فيه تنجّز التكليف، لا في مثل المقام الّذي لم يثبت فيه بعدُ ذلك.

ولو أغمضنا عن جميع ذلك فالحكم بالاحتياط مطلقاً إذا كان الاضطرار بعد الحكم الإجمالي ممنوع؛ لأنّ الاضطرار بعده قد يكون

كاشفاً عن سبقه على العلم الإجمالي، كما إذا قال الطبيب للمريض: «إنّك كنت مريضاً قبل ذلك وكان تكليفك شرب أحد الإناءين في ذلك الزمان»، فأثر العلم الإجمالي يرتفع حينئذٍ ويرجع الشكّ بالنسبة إلى الباقي إلى البدوي، فيجري فيه البراءة[1].

وثانيهما: أنّه بناءً على تعلّق التكاليف بالطبائع من حيث هي، يجب الاجتناب عن جميع أفراد مصاديق النجس، وترخيص الشارع في ارتكاب بعض الأفراد المحتمل الفرديّة لا يقضي بارتكاب الماهيّة في ضمن بعض الأفراد الّتي هي مقدّمة لإيجادها.

وعلى هذا فلا يفرق الأمر بين كون العلم الإجمالي بعد الاضطرار أو قبله أو معه، كما لا يفرق بين كون المضطرّ إليه واحداً معيّناً أو غير معيّن.

بل وكذا بناءً على القول بتعلّق التكليف بالأفراد لا وجه للفرق بين الصور الثلاث؛ فإنّه بعد تحقّق الاضطرار إلى واحدٍ معيّن لم يعلم بتنجّز التكليف بالنسبة إلى الباقي.

ولو سلّم بتنجّز التكليف بالاجتناب ظاهراً في الصورة الأخيرة بعد العلم الإجمالي وقبل الاضطرار فنقول: إنّ الاضطرار كاشف عن عدم تنجّز التكليف في الواقع كما عرفت آنفاً؛ وذلك لما قرّر في محلّه من عدم جواز أمر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه، فتأمّل.

بل نقول: إنّ ما ذكره المصنّف في المقام الأوّل سنداً للمنع من أنّ إذن الشارع في ارتكاب المشتبهين يوجب التنافي؛ لما دلّ على وجوب الاجتناب

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣٧-٢٣٨.

عن عنوان النجس غير جارٍ هنا؛ فإنّه على تقدير كون النجس هو المعيّن المضطرّ إليه لم يرد من الشارع الأمر بالاجتناب عنه، سواء كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي أو بعده أو معه[1].

وحاصل الوجهين: أنّ ما ذكره المصنّف‌ﷺ من الفرق بين الأقسام الثلاثة المذكورة ممّا لا وجه له، بل ينبغي إمّا أن يحكم بالاحتياط في الجميع أو بالبراءة كذلك حسبما عرفت.

مضافاً إلى ذلك كلّه: إنّ الاضطرار إلى الحرام كما أنّه يمنع من التكليف باجتنابه فكذلك يرفع التكليف به، ولذا لو طرأ الاضطرار إلى الحرام المعلوم تفصيلاً جاز ارتكابه.

وقضيّة ذلك: انقلاب الشكّ في المكلّف به بعد طروّ الاضطرار إلى بعضٍ معيّن إلى الشكّ في التكليف، فالعلم الإجمالي في الصورة الأخيرة أيضاً جامعه جهةٌ أُخرى موجبة للشكّ في التكليف كما في الصورة السابقة، غاية الأمر أنّها في السابقة أوجبت الشكّ في حدوث التكليف وهاهنا في بقائه، فوجب أن لا يفرّق بين الصورتين في جواز ارتكاب البعض الغير المضطرّ إليه وعدم وجوب اجتنابه.

إلّا أن يتمسّك في الصورة الثانية باستصحاب وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعيّ السابق على طروّ الاضطرار؛ فإنّ الشكّ في كون المضطرّ إليه هو الحرام الواقعيّ في هذه الواقعة يوجب الشكّ في سقوط وجوب اجتنابه وارتفاعه وهو مستصحب، فبالنسبة إلى هذا الوجوب المستصحب

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٦.

يجب مراعاة تقديم الموافقة الاحتماليّة على المخالفة القطعيّة بعد تعذّر الموافقة القطعيّة، فتأمّل.

[٤٥١] قوله: لأنّ الإذن في ترك بعض المقدّمات...[1].

أقول: وحاصله مع زيادةٍ منّا: أنّ الترخيص في ترك بعض المقدّمات العلميّة بعد ثبوت التكليف والشكّ في المكلّف به - كما هو قضيّة سبق العلم الإجمالي على الاضطرار - لا يوجب الترخيص في ترك البعض الآخر منها، بل يجب إتيانه؛ مراعاةً لتقديم الموافقة الاحتماليّة على المخالفة القطعيّة عند تعذّر الموافقة القطعيّة، ومن الموافقة الاحتماليّة تقديم ما كان احتمال الموافقة فيه أقوى.

وهذا أصل عقلي ورد على طبقه الشرع، كما في مسألة اشتباه القبلة بين الجهات الأربع؛ ولذا لو تعذّرت الصلاة إلى بعضها لم يلزم منه سقوط الباقي.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ قضيّة حجّيّة العلم الإجمالي وتنجّز التكليف به حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة، فإذا سقط الثاني بطروّ الاضطرار إلى ترك بعض المقدّمات المتوقّف عليها الموافقة القطعيّة لم يلزم منه سقوط الأوّل، فتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٤٥.

[٤٥٢] قوله: لأنّ العلم حاصلٌ بحرمة واحدٍ من أمور..[1].

أقول: وتوضيحه: أنّ الاضطرار في هذه الصورة إنّما يوجب سقوط بعض المقدّمات العلميّة عن الاعتبار، ولا يوجب خروج الحرام أو النجس الواقعيّين عن وجوب الاجتناب، ولذا لم يجز ارتكابه لو علم به تفصيلاً بعد طروّ الاضطرار إلى أحدهما على البدل؛ لأنّه ليس اضطراراً إلى الحرام أو النجس.

فالفرق بين هذه الصورة والصورة الأُولى: أنّه في الصورة الأُولى حصل الاضطرار إلى أحد أمرين لو علم المحرّم منهما تفصيلاً وكان المحرّم الواقعيّ هو المضطرّ إليه جاز ارتكابه، بخلافه في هذه الصورة؛ فإنّه حصل الاضطرار فيها إلى أحد أمرين لو علم المحرّم منهما تفصيلاً لم يجز ارتكابه؛ لعدم الاضطرار إلى ارتكابه، فالاضطرار المجامع للعلم الإجمالي السابق عليه أو اللاحق به ليس جهة موجبة للشكّ في التكليف حدوثاً ولا بقاءً، فلا مانع من تأثيره في التكليف بالاجتناب.

غاية الأمر، أنّه يُكتفى فيه بالموافقة الاحتماليّة؛ لتعذّر الموافقة القطعيّة بسبب الاضطرار إلى ترك إحدى مقدّمتيها، وقد عرفت أنّ ترخيص الشارع في ترك بعض المقدّمات العلميّة بعد ثبوت التكليف والشكّ في التكليف به لا يوجب سقوط اعتبار البعض الباقي منها، بل يجب إتيانه؛ مراعاةً لتقديم الموافقة الاحتماليّة على المخالفة القطعيّة بعد سقوط اعتبار الموافقة القطعيّة، وبذلك يندفع الإشكال الّذي أشار إليه المصنّف بقوله:

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٤٥.

[٤٥٣] فإن قلت: ترخيص ترك بعض المقدّمات...[١].

أقول: وحاصله: أنّ ترخيص الشارع في ترك بعض المقدّمات دليل على عدم توجّه طلب منه إلى ترك الحرام الواقعيّ، كما أنّ ترخيصه في ترك الخروج مع الرفقة في سفر الحجّ دليل على عدم توجّه الطلب إلى الحجّ، والمفروض أنّه لا تكليف بالاجتناب عمّا عدا الحرام الواقعيّ، فلا مقتضي لوجوب الاجتناب عن الباقي.

وجه اندفاعه: هو ما أشار إليه المصنّف بقوله:

[٤٥٤] المقدّمة العلميّة مقدّمة للعلم...[٢].

أقول: وحاصله: أنّ المقدّمة إذا كانت علميّة - كما هو مفروض المقام - فالترخيص في تركها يدلّ على عدم وجوب تحصيل العلم بالاجتناب عن الحرام الواقعيّ، ولا يلزم منه الترخيص في فعل الحرام الواقعيّ.

غاية الأمر، أنّه إن صادفت المقدّمة المرخّص في تركها للحرام الواقعيّ لا يترتّب العقاب على المخالفة اللازمة من تركها، وهذا لا يقتضي بعدم العقاب على مطلق المخالفة حتّى ما يلزم من عدم الاجتناب عن الباقي على تقدير كونه الحرام الواقعيّ، فالعقل المستقلّ الحاكم بوجوب دفع الضرر المحتمل حاكم بوجوب الاجتناب عن الباقي دفعاً للعقاب المحتمل.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٤٦/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٤٦/٢.

وبالجملة، إنّ في الشبهة المحصورة تكليفاً بالاجتناب عن النجس الواقعيّ وتكليفاً بتحصيل العلم بامتثاله، ومعلوم أنّ ارتفاع الثاني بالترخيص الشرعي لا يقضي بارتفاع الأوّل؛ ألا ترى أنّه لو كان لواجبٍ فردان أحدهما محرّم فمنع الشارع عن إيجاد طبيعة ذلك الواجب في ضمن ذلك الفرد المحرّم أن تحكم باستلزامه سقوط الواجب رأساً؟! كلّا وحاشا.

نعم، يمكن أن يقال: كما أنّ ترخيص الشارع في ترك بعض مقدّمات وجود الواجب ينافي وجوب ذلك الواجب فثبوته يدلّ على عدم وجوبه، فكذلك ترخيصه في ترك بعض مقدّمات العلم بوجوده المحتمل في نظر المكلّف كونه نفس الواجب ينافي وجوب الواجب، فثبوته يدلّ على عدم وجوبه، ومعه لا يحتمل العقاب في ترك باقي مقدّمات العلم وإن صادف ترك الواجب الواقعيّ، فلا مقتضي لوجوب الاجتناب عن الباقي فيما نحن فيه.

هذا، ولكن يزيّفه: بطلان المقايسة؛ فإنّ ترخيص الشارع في ترك بعض مقدّمات وجود الواجب ينافي وجوبه مطلقاً، فثبوته يدلّ على عدم وجوبه مطلقاً، بخلاف ترخيصه في ترك بعض مقدّمات العلم بوجود الواجب لأجل الاضطرار إليه؛ فإنّه إنّما ينافي وجوبه على تقدير اتّفاق كون البعض المضطرّ إلى تركه هو نفس الواجب لا على كلّ تقدير، فثبوته يدلّ على عدم وجوبه على هذا التقدير لا مطلقاً، فيبقى البعض الباقي محتملاً للضرر الأُخروي وهو العقاب؛ لاحتمال كونه الحرام الواقعيّ الواجب اجتنابه، فيجب تركه عقلاً؛ دفعاً للضرر المحتمل، فهو

المقتضي لوجوب الاجتناب عنه، فتدبّر.

[٤٥٥] قوله: وممّا ذكرنا تبيّن أنّ مقتضى القاعدة عند انسداد...[1].

أقول: أي ممّا ذكرنا من أنّ الترخيص في شيء من طرفَي العلم الإجمالي لا يوجب الترخيص في الآخر يتبيّن سرّ ما أشرنا إليه في دليل الانسداد ...، إلى آخره.

ومحصّل ما ذكره هناك هو: أنّ مقتضى العلم الإجمالي بثبوت التكاليف في الواقع وانسداد باب العلم التفصيلي بالنسبة إليها هو العمل بالاحتياط في جميع الموارد من المظنونات والمشكوكات والموهومات، إلّا أنّ ذلك لمّا كان مستلزماً للعسر والحرج فحكمنا بالتبعيض في تلك الموارد بالعمل بالظنّ في الموارد المظنونة، وسقوط الاحتياط فيها؛ من جهة كون الظنّ أقرب إلى الواقع ممّا عداه، فمقتضى القاعدة حينئذٍ هو الرجوع إلى الاحتياط في الموارد المشكوكة الخالية عن الظنّ المعتبر، ولا وجه للرجوع إلى الأُصول الموجودة الجارية في تلك الموارد كما توهّمه المتمسّكون بدليل الانسداد.

فالترخيص في شيء من طرفَي العلم الإجمالي لا يوجب الترخيص في الطرف الآخر، وحيث كان المرخّص فيه خصوص ترك الاحتياط في صورة الظنّ من حيث قربه إلى الواقع لم يكن ذلك موجباً للترخيص في ترك الاحتياط في غير مورد الظنّ وهو المشكوكات.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٤٦/٢.

[التنبيه السادس]

[فيما لو كانت المشتبهات ممّا توجد تدريجاً]

[٤٥٦] **قوله: فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها...**[١]. [الأقوال في المسألة]

أقول: هذا أحد الأقوال في المسألة، وهو المحكي عن الشيخ[٢].

ومرجعه إلى القول بالاحتياط في تمام الشهر، بأن تعمل في الزمان كلّه ما تعمله المستحاضة، فتصلّي وتصوم فيه، وتترك جميع التروك الواجبة عليها من قراءة العزائم واللبث في المساجد وتمكين الزوج اختياراً، وتغتسل للحيض في كلّ وقتٍ يحتمل انقطاع دم الحيض فيه، ثمّ إنّها تقضي من صومها ما يزيد على العدد الّذي استقرّ عادتها عليه بواحدٍ؛ لاحتمال طروّ الدم في أثناء الأوّل وانقطاعه في أثناء الأخير فتفسد اليومان.

ومدرك هذا القول جريان قاعدة الشبهة المحصورة؛ لثبوت العلم الإجمالي بالحيض في زمانٍ والطُهر في زمانٍ وعدم العلم بتعيّنهما، فيجب من باب المقدّمة في كلّ زمانٍ الإتيان بواجبات المستحاضة؛ لاحتمال كونها في ذلك الزمان مستحاضة، وترك محرّمات الحائض؛ لاحتمال كونها حائضاً.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٤٨/٢.

(٢) يُنظر المبسوط: ٥١/١.

ولكن قد يناقش فيه:

[**أولاً**]: بمنع تنجّز التكليف بالعلم الإجمالي هاهنا؛ لأنّ من شرطه - كما عرفت - ابتلاء المكلّف بجميع أطراف الشبهة، والابتلاء في الأمور التدريجيّة إنّما يحصل جزءاً فجزءاً، فمحلّ الابتلاء من أوّل الشهر في هذه المسألة إنّما هو اليوم الأوّل لا ما بعده إلى آخر الشهر، ثمّ يصير اليوم الثاني محلّاً للابتلاء عند دخوله، وهكذا اليوم الثالث والرابع إلى آخر الشهر، فالمعلوم بالإجمال في كلّ يومٍ دائر بين محلّ الابتلاء وغير محلّ الابتلاء، ومعه لا يقطع بتوجّه الخطاب بالاجتناب؛ لرجوع الشكّ في كلّ يومٍ إلى التكليف[1].

وثانياً: بأنّ أصالة الاحتياط من الأُصول العمليّة المنقطعة بعمومات ما دلّ على وجوب الأخذ بالعادة على ما هو مدرك القول المشهور[2].

وثالثاً: بكونه موجباً للعُسر والحرج المنفيّين في الشريعة[3]، بل الظاهر تعذّر الاحتياط التامّ لو فرض كونها مستمرّة الدم في جميع أيّام الشهور والسنين، سيّما بالنسبة إلى منع الزوج أو المالك عن الوطء.

مضافاً إلى دوران الأمر حينئذٍ بين الوجوب والحرمة؛ لوجوب الامتناع عليها حال الحيض وحرمته عليها حال الطُهر، فالقول بالاحتياط ضعيف جدّاً.

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ١٤٥/٦.

(٢) يُنظر كتاب الطهارة، للشيخ الأنصاري: ٣١٦/٣.

(٣) يُنظر كتاب الطهارة، للشيخ الأنصاري: ٣١٥/٣.

ويقابل هذا القول قولان آخران:

أحدهما: ما هو المحكي عن الأكثر[١] من أنّها تتخيّر في وضع عددها في أيّ وقتٍ شاءت من الشهر في أوّله أو وسطه أو آخره.

وثانيهما: ما هو المحكي عن كشف اللثام - ولعلّه الأقوى - : من أنّ المتعيّن عليها وضع العدد في أوّل الشهر؛ نظراً إلى بعض الروايات الدالّة على وجوب الوضع في أوّل الرؤية[٢].

وتفصيل الكلام في هذه المسألة موكول إلى محلّه من الكتب الفقهيّة، فتدبّر.

[٤٥٧] قوله: نعم، قد يمنع الابتلاء دفعة في التدريجيّات...[٣].

أقول: وجه المنع ما عرفت من أنّ الابتلاء في الأمور التدريجيّة إنّما يحصل جزءاً فجزءاً، فمحلّ الابتلاء من أوّل الشهر في المثال المذكور إنّما هو اليوم الأوّل لا ما بعده إلى آخر الشهر، ثمّ يصير اليوم الثاني محلّاً للابتلاء عند دخوله، وهكذا اليوم الثالث والرابع إلى آخر الشهر، فالمعلوم بالإجمال في كلّ يومٍ دائر بين محلّ الابتلاء وغير محلّ الابتلاء، ومعه لا يقطع بتوجّه الخطاب بالاجتناب لرجوع الشكّ في كلّ يومٍ إلى التكليف، فيجري فيه الأصل من استصحاب الطُهر أو البراءة كلّ في مورده.

---

(١) حكي عنهم في مدارك الأحكام: ٢٥/٢.

(٢) يُنظر كشف اللثام: ٨٥/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٤٨/٢.

بل قد يقال: إنّ الأصل هو البراءة وإن لم نقل بشرطيّة الابتلاء في تنجّز الخطابات بالمعنى الّذي ذكره المصنّف؛ لعدم لزوم التناقض في جعل الأُصول؛ إذ لا مانع من إجرائه في الجزء الأوّل من الزمان بعد فرض امتناع ابتلاء الزوج فعلاً بالزمان الثاني؛ لعدم جريان الأصل فيه حتّى يعارضه الأصل في الجزء الأوّل، وهكذا تجري الأُصول إلى آخر الشهر من غير تناقضٍ[1].

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إنّ محلّ الابتلاء في كلّ شيء بحسبه، ويتطرّق المنع إلى عدم الابتلاء في أوّل الشهر بجميع أيّام الشهر؛ فإنّ ضابط الابتلاء في الأمور التدريجيّة إنّما هو قطع السلامة أو ظنّها، على معنى البقاء إلى تمام الشهر في نحو المثال المذكور مع القطع أو الظنّ بالتمكّن من الارتكاب في كلّ يومٍ يوجد تدريجاً، فتصير جميع أيّام الشهر حينئذٍ محلّاً للابتلاء بالنسبة إلى هذا المكلّف، فيكون المقام من فروع مسألة ظنّ السلامة الكافي في تنجّز التكليف على ما قرّر في محلّه، ولذا يخاطب المكلّف من حين رؤية هلال شهر رمضان بصيام تمام الشهر، ويصحّ منه نيّة الجميع في أوّل ليلة منه.

هذا، ولكنّ الّذي يسهّل الخطب هو إمكان التخلّص عن الشبهة في المثال بالأصل الموضوعي، وهو استصحاب الحالة السابقة، وهو الطُهر المتيقّن قبل رؤية الدم وأصالة عدم طروّ الحيض؛ فإنّه يجري من أوّل الشهر في كلّ يومٍ إلى أن يبقى منه مقدار العدد المعلوم؛ لحصول القطع

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣٩.

عنده بانتقاض الحالة السابقة باعتبار دوران الحيض حينئذٍ بين كونه في هذه الأيّام أو في الأيّام الماضية.

نعم، يجوز التمسّك في هذه الأيّام بأصالة الإباحة؛ لرجوع الشكّ بالنسبة إليها إلى التكليف الصرف، فيجري فيه الأصل المذكور كما سيذكره المصنّف ﷺ.

وممّا ذكرنا يظهر الحال في كلّ ما يرد عليك من الموجودات التدريجيّة.

كما ظهر ممّا ذكرنا: أنّ وجه عدم جريان قاعدة الشبهة المحصورة في الموجودات التدريجيّة إمّا لفقد ما هو من شروط الاجتناب عن الشبهة مطلقاً، أو لوجود المانع عن وجوبه وهو الأصل الموضوعي الرافع للاشتباه حسبما عرفت، فتأمّل.

[٤٥٨] قوله: ويشكل الفرق بين هذا...[1].

أقول: وقد أُورد عليه: بأنّه ينافي ما سيذكره من تخصيص الحكم بالاحتياط بمسألتَي النذر والتاجر، بل المتّجه إلحاق هاتين المسألتين بمسألة الحائض، فيحكم بالبراءة فيهما أيضاً؛ لاشتراكهما له في المناط والمدرك؛ فإنّ المدرك هنا إن كان قصور الخطاب فيكون هناك أيضاً كذلك، وإن كان عدم الابتلاء ببعض الأطراف فكذلك هناك أيضاً، وإن كان حصول العلم الإجمالي بدواً أو بعد العلم بحلّيّة الطرفين فيمكن فرض كلّ منهما في كلّ منهما[2].

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٤٩/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٧.

هذا، ولكن يمكن الفرق بينهما: بأنّ الزمان في مسألة الحيض قيد لوجود الموضوع وتحقّقه، فقبل تحقّق الموضوع لا تكليف، فلا يحكم فيها بالاحتياط من باب المقدّمة.

وهذا بخلاف مسألة النذر؛ فإنّ التكليف فيها يتحقّق بتحقّق سببه وهو النذر؛ لاستحالة تخلّف السبب عن المسبّب.

غاية الأمر، أنّ الظرف فيها ظرف للترك وليس قيداً للموضوع حتّى يقال: بأنّ التكليف يتوقّف على تحقّقه وإحرازه.

وعلى هذا فيتّجه الحكم بالاحتياط فيها دون سابقها.

وإلى ما ذكرنا ينظر ما ذكره بعضهم من أنّ الخطابات المعلّقة بالأوقات والأزمنة بالنسبة إلى الشروط الابتدائيّة وإن كانت مشروطة إلّا أنّها بالنسبة إلى الأوقات مطلقة؛ من باب الواجب التعليقي الّذي ذكره صاحب الفصول[1] ﷺ، وذلك كما في النذر والعهد واليمين الموقّتة بالأوقات.

ويشهد على ذلك تصريحهم بعدم جواز التصرّف في المنذور الموقّت قبل حصول الوقت، ويساعده فهم العرف في الالتزامات العرفيّة، ألا ترى أنّ زيداً لو وعد عمرواً بإعطاء فرسه للركوب في الغد ثمّ باعه قبل الغد، يقال له: إنّه مخلف لوعده وعهده، وليس النذر والحلف إلّا وعد بين الخالق والمخلوق، فإذا تخلّف يعدّه العرف مُخلِفاً، وليس ذلك إلّا لتنجّزه قبل الوقت[2].

---

(١) يُنظر الفصول الغرويّة: ٨٠.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣٩-٢٤٠.

وأمّا مسألة التاجر فلا دخل لها بالمقام، سواء فرضنا الشبهة فيها **حكميّة** كما لو شكّ في أنّ الحنطة والشعير مثلاً من جنسٍ واحد حتّى يتحقّق فيهما الربا أو من جنسين حتّى لا يجري فيها الربا، أو **موضوعيّة** كما لو علم إجمالاً بوقوع المعاملة الربويّة منه في ضمن معاملاته في اليوم أو في الأسبوع مثلاً، بأن يقع منه المعاملة من جنسٍ واحد ربوي مع التفاضل؛ وذلك للإجماع على حرمة إقدامه على المعاملة حينئذٍ في القسمين وإن كانت الشبهة بدويّة كما ادّعاه بعض الأفاضل[1].

هذا، مع إمكان أن يقال: إنّ الإجماع على حرمة المعاملة في القسم الأوّل - أعني فرض الشبهة حكميّة - إنّما هو من حيث ترك التعلّم، لا من جهة العلم الإجمالي، فلا ينافي الحكم بالبراءة من هذه الجهة.

كما أنّ اتّفاقهم على اشتراط التساوي بين المتجانسين - الّذي هو المدرك لدعوى الإجماع في القسم الثاني وهو كون الشبهة موضوعيّة - إنّما هو من حيث الحكم الوضعي دون الحكم التكليفي، فيرجع من حيث الحكم التكليفي في الشبهة الموضوعيّة إلى الأُصول، فليتأمّل.

[٤٥٩] قوله: ولكن الأظهر هنا وجوب الاحتياط، وكذا في المثال الثاني...[2].

أقول: أمّا وجه الحكم بوجوب الاحتياط في مثال النذر فقد عرفت بما

---

(١) حكي عن مجلس درس الفاضل الإيرواني في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٤٩/٢.

لا مزيد عليه.

وأمّا في المثال الثاني - وهو مثال التاجر - فقد ذكرنا أيضاً أنّه خارج عمّا نحن فيه، سواء كانت الشبهة فيها حكميّة أو موضوعيّة، وسواء كانت ابتدائيّة أو مقرونة بالعلم الإجمالي؛ حيث إنّ حكمهم بالاحتياط فيها إنّما هو للإجماع.

ثمّ على تقدير تسليم كونه من مصاديق ما نحن فيه فالفرق بينه وبين مسألة الحائض - في الحكم بالبراءة هناك والاحتياط هنا - تنجّز الخطاب عليه فعلاً هنا، بخلاف الأوّل.

والوجه فيه - كما أشرنا إليه - : أنّ متعلّق الخطابات وإن كان أفعال المكلّفين إلّا أنّ متعلّق تلك الأفعال قد يكون من الموضوعات الخارجيّة الّتي لا وقع لفعل المكلّف فيها إلّا بعد وجودها وتحقّقها في الخارج، كالقسمة بين الزوجات والمقاربة مع الحائض وأمثال ذلك؛ فإنّه لا وجه للخطاب بالاجتناب عن الجور في القسمة والمقاربة إلّا بعد فرض وجود الزوجة والحائض، وإلّا لكان الخطاب لغواً ومستهجناً.

ومن هذا القبيل المثال الأوّل؛ لأنّ موضوع الحكم في الحقيقة هي الحائض ولا بدّ في تنجّز الخطاب من وجودها؛ لأنّ الخطاب بالنسبة إلى الموضوعات الخارجيّة مشروط جدّاً ولا وقع لها إلّا بعد وجودها.

وأمّا إذا كانت موضوعات الأحكام نفي الأفعال مع قطع النظر عن تعلّقها بموضوعات أُخر، أو مع تعلّقها بها مع فرض وجودها كالغيبة وشرب الخمر والمعاملة الربويّة ونحوها من الموضوعات الموجودة فعلاً؛

نظراً إلى وجود الخمر والمؤمنين والأجناس الربويّة في العالم، فحينئذٍ لو أغمضنا عن الزمان الّذي [هو] ظرف لوجودها وفرضنا وجود سائر الشرائط، لكان التكليف بالاجتناب عنها ثابتاً فعلاً؛ لإطلاق الخطابات بالنسبة إلى تلك الموضوعات، فهو الآن مكلّف بالاجتناب عنها في الأزمنة اللاحقة؛ لوجود كلّ ما له مدخل فيه، وفرضنا فقد جميع الموانع عدا توسيط الزمان الّذي فرضنا كونه ظرفاً صرفاً.

نعم، لو فرض عدم وجود الخمر وأمثاله من الموضوعات في العالم لكان التكليف بتركها فعلاً بالنسبة إلى الزمان الموجود لغواً، فضلاً بالنسبة إلى الأزمنة المتأخّرة

ويؤيّد ما ذكرناه: إطباق العلماء على استحقاق عقاب من علم بحرمة الخمر مثلاً ونحوه من المحرّمات، ثمّ سافر إلى بلاد الكفر حتّى بلغ بطول الزمان حدّ القاصرين، ثمّ ارتكب محرّماً من المحرّمات، وليس ذلك إلّا من جهة تنجّز الخطاب بالاجتناب عن المحرّمات اللاحقة في زمان التفاته مع توسيط تلك الأزمنة الطويلة بين زمان الالتفات والقصور، وإلّا فلا وجه لاستحقاقه العقاب بعد فرض كونه قاصراً حين الارتكاب.

وهذا هو ملخّص الفرق بين المثالين، فتدبّر.

[٤٦٠] قوله: ولذا يفسد في حقّ القاصر بالجهل والنسيان أو الصغر على وجه...[١].

أقول: أي ولأجل أنّ فساد الربا ليس دائراً مدار الحكم التكليفي، بل هو حكم وضعي صرف، يحكم بالفساد بالنسبة إلى الجاهل والناسي والصغير أيضاً؛ وذلك لعدم توجّه الحكم التكليفي المستتبع للعقاب إليهم في حال الجهل والنسيان والصغر، ومع ذلك يحكم بفساد المعاملة إذا صدرت عنهم، فلا منافاة بين الحكم بالفساد وبين إجراء أصل الإباحة فيما يشكّ في كونه رباً.

ثمّ إنّ قوله‌ﷺ: «على وجهٍ» يحتمل أن يكون إشارة إلى أحد الوجهين في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ﴾[٢].

فإنّ قوله: ﴿فَلَهُۥ مَا سَلَفَ﴾ يحتمل أن يكون المراد منه رفع الإثم والعقاب بعد الانتهاء، سواء كان المراد من الموعظة الإسلام أو التذكّر إلى حكم الربا بعد كونه جاهلاً به.

كما يحتمل أن يكون المراد منه رفع الحكم التكليفي والأثر الوضعي معاً، من غير فرقٍ بين أن يكون المراد من الموعظة الإسلام أو التذكّر.

فعلى الأوّل يحكم بفساد المعاملة الربويّة مع عدم الإثم، فتدلّ الآية

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٤٩/٢.

(٢) سورة البقرة: ٢٧٥.

حينئذٍ على عدم كون فساد الربا دائراً مدار الحكم التكليفي، فقوله﵀: «على وجهٍ» إشارة إلى هذا الوجه.

إلّا أنّ ذكر «الصغير» حينئذٍ أجنبي عن المقام؛ لعدم استناد فساد معاملاته إليه، بل إلى كونه مسلوب العبارة؛ فلذا يكون جميع معاملاته محكومة بالبطلان وإن لم تكن ربويّة.

هذا، ويحتمل أن يكون إشارة إلى أحد القولين في معاملات الصبي، وهو الحكم بصحّة ما عدا المعاملة الربويّة من سائر المعاملات الصادرة منه، فتدبّر.

[٤٦١] قوله: للعلم بخروج بعض...[1].

أقول: وحاصله: أنّا نعلم علماً قطعيّاً بخروج بعض الشبهات التدريجيّة عن تحت عموم ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾[2] كبيع أحد الإناءين المشتبهين بعد بيع الآخر، وشككنا في البعض الآخر كما في المقام؛ حيث نشكّ في اندراجه تحت الفرد المخرج أو تحت الباقي، وقد تقرّر في محلّه أنّه لا يجوز التمسّك بالعامّ المخصّص بالمجمل المصداقي إلّا ما ثبت جواز التمسّك بها فيه، كالموضوعات المستنبطة على ما عرفت سابقاً.

مضافاً إلى أنّ العمل بالعمومات إنّما هو من باب أصالة الحقيقة المعتبرة من باب الظهور العرفي، ومع العلم الإجمالي بفساد أحد المعاملتين

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٠.

(٢) سورة المائدة: ١.

بالربا - كما في المقام - ينتفي الظهور العرفي، فلا يبقى حينئذٍ مجال للتمسّك بها فيجري فيه أصالة الفساد، فتدبّر.

[٤٦٢] قوله: لكن الظاهر الفرق بين الأُصول اللفظيّة...[1].

الفرق بين الأُصول اللفظيّة والعمليّة

أقول: ومحصّل الفرق بينهما هو: أنّ الأُصول اللفظيّة لمّا كان اعتبارها من باب الظنّ والظهور الشخصي فوجود العلم الإجمالي على خلافها حينئذٍ مانع عن حصول الظنّ فيسقط عن الاعتبار، بخلاف الأُصول العمليّة؛ فإنّ اعتبارها لمّا كان من باب التعبّد الشرعي فلا يبعد دعوى: أنّ وجود العلم الإجمالي ليس مانعاً عن جريانها؛ وذلك لأنّ الأُصول العمليّة طريق للعمل عند عدم العلم التفصيلي بالواقع، فلا ينافي العلم الإجمالي على خلافها فيما كانت الشبهات تدريجيّة كما في المقام.

هذا، ولكن لا يخفى عليك: أنّ ما ذكره هنا مخالف لما ذكره في أوّل الكتاب في ردّ استدلال الأخباري لعدم جواز التمسّك بظاهر الكتاب، بأنّه نعلم إجمالاً بطروّ التقييد والتخصيص في أكثر ظواهر الكتاب، وذلك ممّا يسقطها عن الظهور، بقوله - بعد النقض بالسنّة - : «إنّ هذا لا يوجب السقوط وإنّما يوجب الفحص عمّا يوجب مخالفة الظاهر»[2]، وكذا ما ذكره في ردّ استدلالهم بالعلم بوقوع النقص والتحريف[3]؛ فإنّ ظاهرهما عدم كون العلم الإجمالي سبباً لسقوط الأُصول اللفظيّة

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٠.

(٢) فرائد الأُصول: ١/١٤٩.

(٣) يُنظر فرائد الأُصول: ١/١٥٨.

كالعمليّة، فقوله هنا بالفرق مخالف له، فتدبّر.

[٤٦٣] قوله: فتأمّل...[1].

أقول: ولعلّ الأمر بالتأمّل في كلامه إشارة إلى ما ذكرنا من وجه الفرق على الوجه المحرّر.

ويمكن أن يكون إشارة إلى ضعف الوجه المذكور أو بطلانه؛ نظراً إلى أنّ العلم الإجمالي في الأُصول اللفظيّة إنّما يمنع عن حصول صفة الظنّ إذا كان اعتبارها من باب الظنّ الشخصي؛ فإنّ العلم الإجمالي على الخلاف حينئذٍ مانع عن حصول الظنّ الشخصي.

وأمّا إذا كان اعتبارها من باب الظنّ النوعي المعبّر عنه بالتعبّد العقلائي، فنمنع حينئذٍ كون العلم الإجمالي مانعاً عنه؛ إذ لا نعني بالظنّ النوعي إلّا حصوله لو خلّي وطبعه، وإن لم يكن حاصلاً في خصوصيات الموارد، فافهم.

---

١) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٠.

[التنبيه السابع]

[في أنّ منشأ العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة إمّا اشتباه المكلّف به أو اشتباه المكلّف]

[٤٦٤] قوله: قد ينشأ من اشتباه المكلّف به...[1].

أقول: وذلك إمّا لتردّد عنوان واحد محرّم بين شخصين، كما في الإناءين المشتبهين إذا كان أحدهما خمراً أو نجساً أو غيرهما.

أو لتردّد أحد العنوانين المحرّمين المردّد فيهما بين شخصين، كما في الإناءين المشتبهين إذا كان أحدهما الخمر أو العصير بعد الغليان.

أو تردّد أحد العنوانين المحرّمين بين شخصين ممتازين، كما في إناء وثوب علم كون الأوّل خمراً والثاني مملوكاً، أو الثاني مغصوباً والأوّل خلّاً، والكلّ من الشبهة المحصورة الواجب اجتنابها.

وأمّا لو كان لتردّد شخص واحد بين عنوانين فينبغي القطع بعدم كونه من الشبهة المحصورة مع وجوب الاجتناب عنه لو كانا محرّمين وعدمه لو كان أحدهما محرّماً والآخر محلّلاً؛ لرجوع الشكّ حينئذٍ إلى التكليف فيجري فيه الأصل، فتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٥١.

[٤٦٥] قوله: وقد يكون من جهة اشتباه المكلّف...[1].

أقول: وذلك إمّا لتردّد عنوان واحد بين شخصين، كعنوان الجنب المردّد بين واجدَي المني في الثوب المشترك، ولا إشكال في أنّ هذا العلم الإجمالي لا يوجب تكليفاً بالنسبة إلى واحدٍ منهما؛ لرجوع شكّ كلّ منهما إلى الشكّ في صدق العنوان - المعلّق عليه الحكم - عليه وهو شكّ في التكليف، فيجري كلّ منهما الأصل في نفسه.

أو لتردّد شخص واحد بين عنوانين، كالخنثى المردّدة بين الرجل والأُنثى العالم إجمالاً بحرمة كشف أحد قُبُلَيه؛ للقطع بكونه عورة، وبحرمة أحد لباسي الرجال والنسوان عليه، وبحرمة أحد الأمرين من استماع صوت الأجنبيّة أو إسماع صوته للأجنبي إلّا لضرورةٍ، وبحرمة أحد الأمرين من النظر إلى الرجال أو النسوان عليه، وبحرمة أحد الأمرين من التزويج والتزوّج لوجوب إحراز الرجوليّة في الزوج والأُنوثيّة في الزوجة، والأصل مع عدم إحراز شيء منهما عدم تأثّر العقد، فيجب حفظ الفرج المردّد بين قُبُلَيه حسبما سيأتي في كلامه إن شاء الله.

[٤٦٦] قوله: فيحرم على الخنثى كشف كلّ...[2].

قول: وما ذكره ﷺ - من حرمة كشف كلّ من القُبُلين، وكذا حرمة كلّ من لباسي الرجل والمرأة، وكلّ من استماع صوت الأجنبيّة وإسماع صوتها

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٥١/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٥١/٢.

الأجنبي، وكذا حرمة التكلّم مع الرجال والنسوان، وكلّ من التزويج والتزوّج - إنّما هو بمقتضى القاعدة؛ نظراً إلى كونها من مصاديق الشبهة المحصورة الكافي فيها العلم الإجمالي في تنجّز التكليف وتوجّه الخطاب بوجوب الاجتناب عليها، والمفروض أنّها عالمة بتوجّه أحد الخطابين إليها وكونها مكلّفة إمّا بأحكام الرجال أو النساء، فيجب عليها تحصيل اليقين بالبراءة وهو لا يحصل إلّا بالاحتياط.

وإلى ذلك ينظر ما حُكي عن المحقّق الثاني في جامع المقاصد من «أنّها بالنسبة إلى الرجل كالمرأة وبالنسبة إلى المرأة كالرجل، لتوقّف [يقين] امتثال الأمر بغضّ البصر أو الستر على ذلك»[1]، انتهى.

ولا يخفى عليك: أنّ ما صار إليه المصنّف في المقام من وجوب الاحتياط على الخنثى إنّما هو بناءً على مختاره من أنّ الاحتياط ووجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة إنّما هو من جهة العقل.

وعليه لا فرق في موارد المعلوم بالإجمال بين متّحد الجنس ومختلفه؛ حيث إنّه يجب الاحتياط في جميع الموارد.

وأمّا على ما اختاره بعض الأساتيذ[2] من أنّ الحكم بالاحتياط فيها من جهة الإجماع لحكومة أخبار البراءة على حكم العقل حسبما بيّناه سابقاً، فاللازم هو التفصيل في موارد المعلوم بالإجمال بين متّحد الجنس ومختلفه، بالاحتياط في الأوّل والبراءة في الثاني كغير الخنثى؛ وذلك لعدم تحقّق

---

(١) جامع المقاصد: ٤٢/١٢.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢٤١.

الإجماع بالاحتياط في الثاني.

هذا، ولكن يرد عليه: أنّ الاحتياط كلّية أمر مستنكر مستلزم للعُسر والحرج سيّما بعد إرجاع الشبهات المجرّدة إلى المقرونة بالعلم، وقد التفت إلى ذلك في أوّل الكتاب في فروع العلم الإجمالي، حيث قال: «إنّ الكفّ عن النظر إلى ما عدا المحارم مشقّة عظيمة فلا يجب الاحتياط، بل العُسر فيه أولى من العُسر في الشبهة غير المحصورة»[١].

وفي المسألة أقوال أُخر:

منها: القول بالبراءة مطلقاً، إلّا إذا استلزمت المخالفة للعلم التفصيلي بها كما لو تعمّم بالحرير مثلاً.

وذلك لأنّ حرمة نظر كلّ من الفريقين إلى الآخر معلّقة على عنوان الذكورة والأُنوثة، والمفروض أنّ الخنثى خارجة عنهما، ومتى لم يعلم توجّه خصوص أحد الخطابين إليها يجري الأصل[٢].

ومنها: ما هو المحكي عن صاحب الفصول﵀ من التفصيل بين الشكّ في التكليف كحرمة النظر إلى أحد الفريقين، وبين الشكّ في المكلّف به كالشكّ في وجوب التستّر في الصلاة ونحوه، فالبراءة في الأوّل والاحتياط في الثاني[٣].

ومنها: التفصيل بين الخطابات العامّة الشاملة لكلّ من الفريقين

---

(١) فرائد الأُصول: ٩٩/١.

(٢) أوثق الوسائل: ٢٢٠/١.

(٣) الفصول الغرويّة: ٣٦٣.

والمختصّة بأحدهما، فالبراءة في الثاني والاحتياط في الأوّل، فيجب عليها الجمعة؛ لأنّ الآية عامّة خرجت منها النساء وبقي الباقي[١].

ومثله قوله عليه السلام: «من بدّل دين الله ورسوله فاقتلوه»[٢]؛ فإنّ المعلوم خروجه عن العموم هي المرأة فيبقى غيرها تحته، فتُقتل الخنثى لو ارتدّت، كما حكي الحكم به عن الشهيد الثاني في كتاب الحدود من الروضة[٣].

ولكن هذا التفصيل مبنيّ إمّا على كون الخنثى طبيعة ثالثة، أو على كون العمومات محكّمة في الشبهات المصداقيّة.

ومنها: الرجوع إلى القرعة في جميع الموارد والعمل على طبقها؛ للأخبار العامّة[٤] الواردة في ذلك.

هذا، ولكنّ الّذي يظهر من الفقهاء في أبواب العبادات ملاحظة طريقة الاحتياط بالنسبة إليها، بل ظاهر كلام المحقّق في جامع المقاصد في باب صلاة الجمعة كون ذلك من المسلّمات بين الأصحاب - رضوان الله عليهم -[٥]، فتدبّر.

---

(١) أوثق الوسائل: ٢٢١/١.

(٢) مستدرك الوسائل: ١٦٣/١٨، ب ١ من أبواب حدّ المرتدّ، ح ٢، وسنن ابن ماجة: ٨٤٨/٢، ب المرتدّ عن دينه، ح ٢٥٣٥، وفيهما: «من بدّل دينه فاقتلوه».

(٣) الروضة البهيّة: ٣٠/٨، وتقدّم ذكره في تعليقة رقم ٤٣١.

(٤) يُنظر وسائل الشيعة: ٢٥٧/٢٧، أحاديث ب ١٣ من أبواب كيفيّة الحكم، ب الحكم بالقرعة في القضايا المشكلة.

(٥) يُنظر جامع المقاصد: ٣٨٥/٢.

[٤٦٧] قوله: بناءً على عدم العموم في آية الغضّ...[١].

أقول: وهي قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَـٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَـٰرِهِنَّ﴾[٣]، ولا ريب أنّ شيئاً من الآيتين لا يدلّ على العموم، بأن يكون مؤدّاهما وجوب الغضّ عن كلّ أحدٍ رجلاً كان أو امرأة أو غيرهما خرج ما خرج وبقي الباقي.

وذلك لفقد ما يدلّ على العموم من الصيغ الموضوعة له عدا ما يُتخيّل من حذف المتعلّق، وهو ممّا يمكن المناقشة في عمومه؛ حيث إنّ أهل البيان وإن نصّوا على إفادته العموم إلّا أنّ غرضهم من ذلك أنّ له شأنيّة إفادة العموم، لا أنّه يفيده مطلقاً وفي جميع الموارد.

هذا، ولكن لا يخفى عليك: أنّ ما ذكره المصنّف هنا من عدم العموم في آية الغضّ ينافي ما سبق منه في مبحث القطع من الجزم بإفادة الآية للعموم[٤].

ولكنّه مدفوع: بأنّ كلامه هناك متعقّب بقوله: «فتأمّل»، وبيّن وجه التأمّل في الحاشية: «أنّ الشكّ في مصداق المخصّص فلا يجوز التمسّك بالعموم»[٥].

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٥٢/٢.

(٢) سورة النور: ٣٠.

(٣) سورة النور: ٣١.

(٤) فرائد الأُصول: ١٠١/١.

(٥) حكي ذلك عن المصنّف في أوثق الوسائل: ٢٢٧/١.

والحاصل: فلولا إلحاقه الأمر بالتأمّل فيما ذكره هناك لكان كلامه هنا منافياً لكلامه هناك، فتدبّر.

[٤٦٨] قوله: وعدم جواز التمسّك...[1].

أقول: وإنّما عبّر في هذه الآية بهذه العبارة وعدل عمّا عبّر به في الآية الأُولى من عدم العموم فيها؛ تنبيهاً على تسليم العموم في هذه الآية من جهة دلالة الاستثناء عليه، إلّا أنّ وجه عدم جواز التمسّك بها في المقام هو كون الشبهة فيه مصداقيّة؛ حيث لم يعلم كون الخنثى رجلاً فيندرج تحت عموم المستثنى منه، أو امرأة ليندرج تحت المستثنى.

وقد تقرّر في محلّه أنّ العامّ المخصّص بالمجمل المصداقي لا حجّيّة فيه بالنسبة إلى الفرد المشكوك، فحينئذٍ يجوز لكلّ من الرجل والمرأة النظر إليهما؛ لأصالة الحل السليمة عن المعارض، فتأمّل.

[٤٦٩] قوله: فإنّ دعوى عدم شمول ما دلّ...[2].

أقول: هذا بيان لوجه ضعف الدعوى الأُولى.

وحاصله: منع عدم شمول ما دلّ على وجوب حفظ الفرج من الزنا أو العورة عن النظر للخنثى، وعدم انصرافه إليها مع كونها من إحدى الطبيعتين لا محالة كما هو المفروض.

مضافاً إلى أنّ مورد دعوى الانصراف إنّما هو الشبهة الحكميّة أو

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٣.

الشبهة في الموضوع المستنبط دون الموضوع الصرف كما في المقام؛ لما عرفت من أنّ الكلام هنا مبنيّ على عدم كون الخنثى طبيعة ثالثة، ولو سلّمنا الانصراف وصحّحناه لا يضرّ بشمول الأحكام المستفادة من الخطابات المختصّة بها بملاحظة مقدّمة الاشتراك في التكليف؛ فإنّها إن كانت رجلاً تشارك في تكاليفهم بتلك المقدّمة وإن انصرفت خطاباتهم إلى غيرها، وإن كانت امرأة تشارك النسوان في تكاليفهنّ بالمقدّمة المذكورة، كما هو الحال في الأحكام المشتركة بين الفريقين؛ لجريان ما ذكر من حديث الانصراف فيها أيضاً، فتأمّل.

[٤٧٠] قوله: فإنّ المناط في وجوب الاحتياط...[1].

أقول: والتحقيق في الجواب عن الدعوى الثانية هو عدم الفرق في شرط التكليف بين العلم بالحكم الواقعيّ تفصيلاً أو إجمالاً بعد التمكّن من العلم التفصيلي، ولا بين العلم بموضوعه تفصيلاً أو إجمالاً بعد التمكّن من الامتثال، وهو متحقّق فيما نحن بالنسبة إلى جميع الأمثلة ونظائرها.

غاية الأمر، أنّ المعلوم بالإجمال في جميعها أو بعضها أحد الخطابين، فيكون نظير الخطاب المردّد بين قوله: «اجتنب عن الخمر» و«اجتنب عن المغصوب» في واقعة إناء وثوب مثلاً يعلم المكلّف كون الأوّل خمراً أو الثاني مغصوباً، وهو كافٍ في تنجّز مدلول هذا الخطاب المعلوم بالإجمال وانعقاده تكليفاً فعليّاً، ولا ريب أنّه يقتضي الامتثال والخروج عن العهدة، ولا يحصل اليقين به إلّا باجتناب الجميع، فتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٣.

[التنبيه الثامن]

[التسوية بين كون الأصل في كلّ واحدٍ من المشتبهين هو الحلّ أو الحرمة]

[٤٧١] قوله: إنّ ظاهر كلام الأصحاب التسوية بين...[1].

أقول: الغرض من هذا الأمر بيان محلّ النزاع في هذه المسألة من حيث كون الأصل الأوّلي في كلّ من طرفي الشبهة المحصورة الأعمّ من الحلّ أو الحرمة، فيكون نزاعهم فيما يكون الأصل فيه هو الحلّ أو الحرمة.

فالأوّل: كما في الإناءين المشتبهين من حيث الطهارة والنجاسة أو الحرمة والإباحة؛ فإنّ مقتضى الأصل الأوّلي فيهما هو الحلّ والإباحة.

والثاني: كما في المرأتين والذبيحتين ونحوهما؛ فإنّ مقتضى الأصل فيهما هو الحرمة.

وتوضيح الكلام في هذا المقام: أنّه على القول بعدم كون العلم الإجمالي منجّزاً للتكليف وجواز المخالفة القطعيّة في موارد العلم الإجمالي، فلا إشكال في تخصيص ذلك بما إذا كان الأصل في كلّ واحدٍ من المشتبهين في

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٦.

نفسه هو الحلّ؛ إذ لو كان الأصل فيهما هو الحرمة لامتنع القول بجواز ارتكاب الكلّ؛ لاستلزامه طرح العمل بالأصل السليم عمّا يوجب سقوطه عن الحجّيّة كما هو مفروض الكلام، فتجري أصالة عدم حصول العقد أو استصحاب الحرمة في مثال المرأتين اللّتين إحداهما أجنبيّة، وأصالة عدم حصول التذكية في مثال الذبيحتين، وأصالة عدم حصول الملكيّة في مثال المالين اللذين أحدهما مال الغير، وأصالة عدم حدوث سبب حقن الدم في الأَسِيرين، واستصحاب النجاسة في الإناءين، وهكذا.

وأمّا على القول باعتبار العلم الإجمالي وعدم جواز المخالفة القطعيّة فالظاهر من كلام الأصحاب - كما ذكره المصنّف - كون محلّ النزاع أعمّ من القسمين، فالقول بجواز الارتكاب وعدم جوازه يجري في كليهما من غير فرقٍ بينهما عملاً.

نعم، بينهما فرق علماً، وهو: أنّ وجوب الاجتناب فيما كانت الحالة السابقة هي الطهارة مستند إلى حكم العقل من باب المقدّمة.

أمّا على مذهبه فواضح.

وأمّا على المختار فلأنّ غاية ما استظهرنا من الموارد المذكورة سابقاً الإجماع على سقوط الأُصول وخروج أطراف الشبهة عن أدلّة البراءة، فالحاكم حينئذٍ هو العقل، بخلاف ما إذا كانت الحالة السابقة هي النجاسة أو الحرمة؛ فإنّ وجوب الاجتناب في كلٍّ من الأطراف مستند إلى الاستصحاب الشرعي.

ويمكن أن يفرّق بينهما في بعض الأحكام الوضعيّة كنجاسة الملاقي وطهارته، فإنّه على الثاني نجس؛ من جهة صيرورة كلّ من أطراف الشبهة نجساً شرعيّاً بالاستصحاب، وملاقي النجس نجس جزماً، كما أنّه على الأوّل طاهر على ما عرفت مفصّلاً، فتأمّل.

[٤٧٢] قوله: ويمكن الفرق من المجوّزين لارتكاب ما عدا...[1].

أقول: يعني أنّ الحكم بالتسوية بين القسمين وعدم الفرق بينهما بالنسبة إلى من لم يجوّز ارتكاب شيء من طرفي الشبهة ممّا لا إشكال فيه ولا يتعقّل فيه التفصيل؛ وذلك لما عرفت في كلام المصنّف من أنّ الأصل في كلّ من المشتبهين من جهة معارضته بالمثل يكون وجوده كعدمه، فلا وجه حينئذٍ للفرق بين كون الأصل في كلّ منهما في نفسه هو الحلّ أو الحرمة.

وأمّا بالنسبة إلى من يجوّز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام فيمكن الفرق بين القسمين بأن يقال: إنّ قولهم بجواز الارتكاب مخصوص بما إذا كان الأصل في كلّ واحدٍ من المشتبهين هو الحلّ، حتّى يكون مستندهم في الحكم بالجواز هو استصحاب الحلّ الثابت لكلّ من المشتبهين قبل طروّ الاشتباه، ولازم ذلك هو عدم حكمهم بالجواز فيما إذا كان الأصل في كلّ منهما هو الحرمة؛ استناداً إلى استصحاب الحرمة الثابتة فيهما قبل عروض الاشتباه.

والحاصل: أنّ القائل بجواز ارتكاب ما عدا الحرام يمكن أن يكون

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٤.

مستنده في ذلك هو أصالة الحلّ في أحد طَرفي الشبهة في القسم الأوّل، ووجود العلم الإجمالي فيه غير مانع عن جريان الأصل المذكور، بل هو محقّق لموضوعه؛ من جهة إيراثه الشكّ المأخوذ فيه، وإنّما لم يعمل به في الطرف الآخر من الشبهة من جهة لزوم المخالفة القطعيّة بالنسبة إلى الحرام المعلوم بالإجمال.

وأمّا في القسم الثاني فيمكن له أن يحكم بعدم الجواز؛ استناداً إلى استصحاب الحرمة في كلّ من المشتبهين، ولا يضرّ المخالفة القطعيّة حينئذٍ إذا لم تتعلّق بالعمل سيّما إذا وافق الأصل الاحتياط، فالموافقة القطعيّة واجبة على الثاني دون الأوّل.

هذا، وقد أُورد عليه بوجهين:

أحدهما: أنّ الموجب للحلّ والحرمة على هذا التفصيل - كما عرفت - هو الاستصحاب، وبعد فرض اعتبار العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة المتيقّنة لا وجه للاستصحاب؛ لصيرورة أخبار الاستصحاب حينئذٍ بالنسبة إلى المشتبهين كالمخصّص بالمجمل؛ للعلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة المعلومة في أحد الاستصحابين بالعلم واليقين اللاحق، وإن لم يستلزم استصحاب الحرمة في كلا طرفي الشبهة مخالفة قطعيّة في العمل؛ فإنّ المخالفة القطعيّة حينئذٍ من قبيل المانع من الاستصحاب وكلامنا في ثبوت المقتضي، فلا يكفي رفع المانع قبل ثبوت المقتضي في استصحاب الحرمة، فتأمّل.

وثانيهما: ما ذكره بعض الأساتيذ وهو أنّ الأصل في المشتبهين إمّا أن

يكون على الطهارة والحلّيّة بالذات وبالفعل كالإناءين المشتبهين، أو على الحرمة والنجاسة كذلك كاللحمين والمرأتين المشتبهين؛ فإنّ الأصل في اللحوم والفروج قبل العلم الإجمالي وبعده على الحرمة، أو أنّ الأصل الأوّلي على الحرمة ولكن انقلب إلى الحلّيّة ثانياً وبالعرض كالأموال واللّحوم إذا كانت موردة لأمارةٍ من الأمارات الشرعيّة كاليد والسُوق، وحينئذٍ فلا شبهة في أنّ من يجوّز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام لا يفرّق بين الأوّل والثالث، بل يجوز على مذهبه الارتكاب في كليهما جزماً.

كما أنّه يفرّق بين الأوّل والثاني في الحكم بوجوب الموافقة القطعيّة في الثاني دون الأوّل، وحينئذٍ يختلف الحكم في اللحوم والفروج والنفوس كما سيأتي، فالحكم بعدم الفرق بين ما كان الأصل على الحلّيّة والطهارة أو على الحرمة والنجاسة إنّما يتمّ إذا لم ينقلب الأصل الأوّلي، وإلّا فلا فرق بينهما جزماً[1]، فتأمّل.

[٤٧٣] قوله: ولا يلزم هنا مخالفة قطعيّة...[2].

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدّر.

حاصل السؤال: أنّ أصالة الحرمة في كلّ من المشتبهين معارض بالمثل، وهو استصحاب الزوجيّة المعلومة بالإجمال في مثال المرأتين، فيلزم من إجراء الأصل المذكور فيهما المخالفة القطعيّة.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٤.

وحاصل الجواب: أنّه لا يلزم من إجراء الأصل فيهما إلّا طرح الأصل المذكور والمخالفة الالتزاميّة بالنسبة إلى ذلك الأصل وعدم لزوم المخالفة القطعيّة في العمل بالنسبة إليه.

وقد عرفت أنّ المخالفة القطعيّة إذا لم تتعلّق بالعمل بل كانت المخالفة من حيث مجرّد الالتزام والتديّن ممّا لا دليل على حرمتها، فالحكم بالحرمة في شيئين يكون أحدهما حلالاً في الواقع قطعاً ممّا لا خير فيه؛ لكثرة نظائره في الفقه، فتدبّر.

[٤٧٤] قوله: إلّا أنّ استدلال بعض المجوّزين للارتكاب...[1].

أقول: كما أنّ استدلالهم لارتكاب ما عدا مقدار الحرام بحصول الاشتباه الموجب لدخول كلّ من المشتبهين تحت أصالة الحلّيّة مع وجود المانع من ارتكاب مقدار الحرام من استلزامه العلم بارتكاب الحرام أيضاً ممّا يظهر منه التعميم، كما لا يخفى.

ولكن قد يقال: إنّ ما استظهره المصنّف من استدلال المجوّزين من التعميم وعدم الفرق بين القسمين إنّما يتمّ إذا انقلب الأصل الأوّلي، وإلّا فالفرق بينهما واضح كما عرفت وستعرف، بل لم أر من صرّح بجواز ارتكاب المختلط بالحرام حتّى فيما لم ينقلب الأصل.

نعم، قد صرّح المحقّق القمّي رحمه الله[2] بذلك، ولكن لم يظهر منه التعميم

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٤.

(٢) القوانين المحكمة: ٣/٦٦-٦٧.

لو لم يكن ظاهراً في صورة الانقلاب، وإلّا فكيف يعقل أن يـدّعي جـواز الارتكاب عند طروّ الاشـتباه بـالعلم الإجمـالي بعـد مـا كـان الأصـل في البدويّة منه على الحرمة والنجاسة؟! فتأمّل.

أقول: كما أنّ استدلالهم لارتكاب مـا عـدا مقـدار الحـرام بحصـول الاشتباه الموجب لدخول كلّ من المشتبهين تحت أصالة الحلّيّة مع وجـود المانع من ارتكاب مقدار الحرام من استلزامه العلم بارتكاب الحرام أيضاً ممّا يظهر منه التعميم، كما لا يخفى.

ولكن قد يقال: إنّ ما استظهره المصنّف من استدلال المجـوّزين مـن التعميم وعدم الفرق بين القسمين إنّما يتمّ إذا انقلب الأصل الأوّلي، وإلّا فالفرق بينهما واضح كما عرفـت وسـتعرف، بـل لم أر مـن صرّح بجـواز ارتكاب المختلط بالحرام حتّى فيما لم ينقلب الأصل.

نعم، قد صرّح المحقّق القمّي رحمه الله[1] بذلك، ولكن لم يظهر منه التعمـيم لو لم يكن ظاهراً في صورة الانقلاب، وإلّا فكيف يعقل أن يـدّعي جـواز الارتكاب عند طروّ الاشـتباه بـالعلم الإجمـالي بعـد مـا كـان الأصـل في البدويّة منه على الحرمة والنجاسة؟! فتأمّل.

[٤٧٥] قوله: وعلى التخصيص فيخرج...[2].

أقول: يعني على تقدير تسليم عدم ظهـور الأخبـار المـذكورة وكـلام المستدلّ في التعميم، بل قلنا بدلالة تلك الأخبار على جواز الارتكاب فيما

---

(١) القوانين المحكمة: ٦٦/٣-٦٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٥٤/٢.

إذا كان الأصل في الأطراف على الطهارة، بأن يكون ذلك هو محلّ النزاع، فيخرج عنه حينئذٍ ما كان الأصل على الحرمة والنجاسة، فلازم خروج ذلك عن محلّ النزاع وجوب الاحتياط لأصالة الحرمة والنجاسة واستصحابهما.

بل لا يمكن القول بجواز ارتكاب شيء من الأطراف؛ لاستلزامه طرح العمل بالأصل السليم عمّا يوجب سقوطه عن الحجّيّة، فتجري حينئذٍ أصالة الحرمة أو استصحابها بالنسبة إلى المرأتين، وأصالة عدم حصول التذكية في الذبيحتين، وهكذا إلى آخر الأمثلة الّتي ذكرها المصنّف من دون أن يكون مُعَارِضٌ في قبال الأُصول المذكورة.

هذا، **ولكن قد يقال**: إنّ الاحتياط في مثال المرأتين إنّما يكون مسلّماً فيما إذا اشتبهت زوجة الرجل بالأجنبيّة؛ لأنّ الأصل فيهما بالذات على الحرمة.

وأمّا فيما لو طلّق الرجل إحدى زوجتيه ثمّ اشتبهتا فلا يجب الاجتناب فيه على مذهب المحقّق القمّي ومن يحذو حذوه؛ لأنّ الأصل في الشبهات البدويّة منهما وإن كان على الحرمة إلّا أنّ هذا الأصل انقلب بعد عقدهما إلى الحلّيّة، فاستصحاب حلّيّة كلّ منهما محكّم، مع أنّ مقتضى كلام المصنّف‌ﷺ عدم الفرق بين الصورتين[1]، فتأمّل.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٢.

[٤٧٦] قوله: إنّ الظاهر أنّ محلّ الكلام في المحرّمات الماليّة...[١].

أقول: ومحصّله التفصيل بين الفروج والدماء وبين الأموال، فيحكم بخروج الأُوليين عن تحت الأصل بالسيرة القطعيّة بخلاف الثالث.

وليس المراد أنّ أدلّة الأصل لا تجري في الفروج والدماء، بل هي تجري في الكلّ، إلّا أنّ السيرة لا تجري في الأموال.

وهذا التفصيل مذكور في كلام صاحب الفصول[٢] رحمه الله حاكياً عن البعض، والظاهر أنّ مراده من ذلك البعض هو المحقّق القمّي[٣] رحمه الله، ولكن التمسّك بالسيرة إنّما صدر عن بعضٍ آخر[٤].

وكيف كان، وجه خروج ما كان من قبيل الفروج والدماء عن تحت الأصل ولزوم الاجتناب فيها دون ما كان من قبيل الأموال على ما ذكره بعض هو: أنّ وجوب الاجتناب عن مثل هذه الأمور ليس مبنيّاً على الحرمة، بل لأنّها ممّا تعلّق غرض الشارع بعدم وجودها وتحقّقها في الخارج أصلاً، ولو مع فرض انتفاء الحرمة؛ لكونها منشأ للفساد وسبباً لاختلال النظام، نظير الإهانة على النبيّ صلى الله عليه وآله والوصيّ والاستخفاف بالقرآن؛ فإنّه ممّا لا يرضى الشارع بوقوع شيء منها في الخارج ولو ممّن لا حرمة في حقّه ولا تعلّق به تكليف كالصبي والمجنون وأمثالهما.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٥.

(٢) يُنظر الفصول الغرويّة: ٣٦٢.

(٣) القوانين المحكمة: ٣/٦٦-٦٧.

(٤) حكي عن بعض المعاصرين في وسيلة الوسائل: ٢٢٩ .

كما أنّ بعضاً من الأشياء ممّا تعلّق غرض الشارع بوجوده كحفظ النفس المحترمة وحفظ أموال الأيتام ونحوهما، فأمثال هذه الأمور ممّا لم يظنّ من أحدٍ القول بجواز ارتكاب المشتبه منها، فتخرج عن محلّ الكلام[1]، هذا.

[٤٧٧] قوله: وفيه نظر...[2].

أقول: وجه النظر هو ما ذكره صاحب الفصول[3].

ملخّصه: أنّ التفصيل المذكور ممّا لا وجه له؛ فإنّ غرض الشارع كما تعلّق بحفظ دماء المسلمين كذلك تعلّق بحفظ أعراضهم وأموالهم.

مضافاً إلى ظهور إطلاق كلمات العلماء واستدلالاتهم في عموم محلّ الكلام لجميع هذه الأمور.

هذا، ولكنّ الحقّ والإنصاف أنّ المنع في مثل ما ذكر ضروريّ وجريان السيرة القطعيّة بعدم الارتكاب فيها متّجه، فينزّل إطلاق كلماتهم واستدلالاتهم على غيرها، فما استظهره ذلك القائل من التفصيل في محلّه، فتدبّر.

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٨.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٥.

(٣) الفصول الغرويّة: ٣٦٢.

[التنبيه التاسع]

[في بيان حكم المشتبه بأحد المشتبهين]

[٤٧٨] قوله: إنّ المشتبه بأحد المشتبهين حكمه حكمهما...[١].

أقول: ولا يخفى عليك: أنّ إلحاق المشتبه بأحد المشتبهين بهما في الحكم إنّما هو مع بقاء نفس المشتبهين في محلّ الابتلاء؛ فإنّ المشتبه بهما حينئذٍ يصيران من أطراف الشبهة، فكأنّ الشبهة تكون لها أطراف ثلاث فيجب الاجتناب عن جميعها؛ لوجود العنوان الحرام بينها واحتمال كون كلّ واحدٍ منها ذلك العنوان.

وأمّا لو فرضنا خروج واحدٍ منهما عن محلّ الابتلاء أو صيرورته معلوم الحرمة تفصيلاً كما إذا كان أحد المشتبهين بولاً مثلاً وطارت قطرة من البول ولم نعلم أنّاه أصابت إناء البول أو إناء الماء، فحينئذٍ لا يحكم بوجوب الاجتناب عن المشتبه الآخر، فضلاً عن وجوب الاجتناب عن المشتبه بذلك المشتبه، وهذا واضح.

وقد صرّح بهذا الفرع العلّامة في محكي المنتهى[٢]، ولكن ردّه المحقّق

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٥٦/٢.

(٢) منتهى المطلب: ١٧٨/١.

الخوانساري في شرح الدروس[١] وفاقاً لصاحب المعالم رحمه الله[٢]: بأنّ وجوب الاجتناب عن الإناءين إنّما ثبت بالنصّ وشموله للمقام غير معلوم.

أقول: هذا حسنٌ لو كان وجوب الاجتناب من المحصور من باب النصّ على خلاف القاعدة، وإلّا كما هو المظنون بل المقطوع به من مذهب العلّامة فلا وقع لما ذكره المحقّق رحمه الله.

وأحسن من هذا ما ذكره صاحب الحدائق[٣] - على ما حكي[٤] عنه - في مقام المحاكمة بين العلّامة والمحقّق، وهو: أنّ وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة المحصورة إن كان من باب التعبّد الشرعي أو حكمنا بنجاستها شرعاً فالاجتناب حينئذٍ واجب؛ من جهة كون [ترك] المشتبه بأحدها مقدّمة المقدّمة، بل ليس فيه حكاية مقدّمية المقدّمة، بل هو أيضاً أحد أطراف الشبهة، فيجب من باب المقدّمة الاجتناب عن الجميع، وإن كان من جهة حكم العقل بتحصيل البراءة عمّا اشتغلت به الذمّة فلا.

أقول: ولعلّ الوجه فيه على ما ذكره بعض الأساتيذ: أنّ أطراف الشبهة حينئذٍ وإن كانت مقدّمات علميّة بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال، إلّا أنّ المقدّمات العلميّة ليست كسائر المقدّمات معروضة للخطاب الشرعي؛ ولذا أخرجوها عن محلّ النزاع في مسألة مقدّمة الواجب.

---

(١) مشارق الشموس: ٥٣٩/٣.

(٢) معالم الدين (قسم الفقه): ٣٨١/١.

(٣) الحدائق الناضرة: ٥١٤/١.

(٤) جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٢.

بل وجوبها عقلي إرشادي محض قابل للترخيص عموماً أو خصوصاً؛ لما عرفت سابقاً من أنّ حكم العقل بوجوب الاجتناب معلّق بعدم ثبوت الرخصة من الشارع، فلا مانع حينئذٍ من جعل الأُصول في أطراف الشبهة؛ وذلك لعدم لزوم التنافي بين جعل الشارع الأُصول وبين حكمه بالاجتناب عن المعلوم بالإجمال بعد عدم كون الأطراف معروضة للحكم الشرعي.

نعم، يعارض ترخيصه لحكم العقل، إلّا أنّ حكمه به إنّما كان فيما علم وجوبه إجمالاً، والمفروض أنّ حكم العقل قابل للترخيص الكاشف عن جعل البدل لذلك المعلوم بالإجمال، وإن أنكرنا عدم وفاء أدلّة البراءة لجعل البدل في أطراف الشبهة قبل اشتباه أحد المشتبهين بمشتبهٍ ثالث كما عرفت ممّا تقدّم.

ومن المعلوم أنّ جواز إجراء الأصل في الفرد الّذي اشتبه بغيره بسبب طروّ الاشتباه غير مستلزم للتناقض في فعل الشارع؛ إذ ليس هنا خطاب معلوم بالإجمال حتّى يكون وجوب امتثاله منافياً للأصول، كما لا يعارض الأصلُ الجاري في ذلك الفرد المشتبه بغيره الأصلَ في الفرد الآخر من طرفي الشبهة المحصورة الّذي لم يشتبه بشيء؛ لسقوط أصله بالمعارضة في أوّل الأمر ولم يحدث بالنسبة إليه حادثة يوجب إحياء أصله، كما أوجب حدوث صفة الاشتباه عود الأصل في ذلك الفرد.

ولذا لو اشتبه الفرد الآخر أيضاً يعود أصله بعروض صفة الاشتباه ويعارض مع الأصل في ذلك الفرد، فيجب حينئذٍ الاجتناب عن الجميع؛

للزوم التناقض في جعل الأُصول فيما عرفت، وإلّا فاشتباه أحد الأطراف لا يوجب ذلك، وحينئذٍ يبقى للمعلوم بالإجمال امتثال احتمالي بالاجتناب عن الطرف الآخر الغير المشتبه، هكذا أفاده الأستاذ[1].

ولكن للنظر فيه مجال كما يظهر وجهه بالتأمّل.

هذا تمام الكلام في الشبهة المحصورة وما يتعلّق بها.

وأمّا الشبهة غير المحصورة فسيأتي الكلام فيها في مجلّدٍ آخر إن شاء الله تعالى.

ولقد تمّ هذا المجلّد بيد مؤلّفه الفقير المحتاج إلى رحمة ربّه الغنيّ محمّد باقر الموسوي القزويني.

اللهمّ بلّغني منـاي ولا تقطـع مـن فضـلك رجـائي، إنّـك عـلى كـلّ شيءٍ قدير.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٣.

فهرس المحتويات

[تنبيهات الشبهة التحريميّة] ٥

[التنبيه الأوّل] [التفصيل المحكيّ عن المحقّق في ما يعمّ به البلوى وغيره] ٧

[١٧٧] قوله: كما في دية عين الدابّة المتردّدة بين الربع والنصف ٧

[١٧٨] قوله: وهذا يصحّ فيما يعلم أنّه لو كان هنا دليل لظفر به، أمّا لا مع ذلك فيجب التوقّف ٨

[١٧٩] قوله: أمّا لا مع ذلك فيجب التوقّف ١٤

[١٨٠] قوله: ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسّك ١٥

[١٨١] قوله: المراد بالدليل المصحّح للتكليف ١٦

[١٨٢] قوله: وأمّا بالنسبة إلى الحكم الواقعيّ ٢٠

[١٨٣] قوله: لكن هذا الظنّ لا دليل على اعتباره ولا دخل له بأصل البراءة ٢١

[١٨٤] قوله: مع أنّه غير تامّ في نفسه أجنبيّ عنه ٢٢

[١٨٥] قوله: نعم، هذا القسم الثاني أعمّ مورداً من القسم الأوّل؛ لجريانه في الأحكام العقليّة وغيرها ٢٣

[التنبيه الثاني] [هل أنّ أصالة الإباحة من الأدلّة الظنيّة أو من الأُصول؟] ٢٥

[١٨٦] قوله: فهذا الأصل يفيد القطع بعدم اشتغال الذمّة، لا الظنّ بعدم الحكم واقعاً، ولو أفاده لم يكن معتبراً ٢٥

[١٨٧] قوله: ولعلّ هذا هو المشهور بينهم ٢٩

[التنبيه الثالث] [هل أنّ أوامر الاحتياط للاستحباب أو لإرشاد؟] ٣١
[١٨٨] قوله: وهل الأوامر الشرعيّة للاستحباب فيثاب عليه ٣١
[١٨٩] قوله: ويشهد لما ذكرنا أنّ ظاهر الأخبار ٣٣
[التنبيه الرابع] [المذاهب الأربعة المنسوبة إلى الأخباريّين في ما لا نصّ فيه] ٣٧
[١٩٠] قوله: والأظهر أنّ التوقّف أعمّ بحسب المورد ٣٧
[١٩١] قوله: أو بملاحظة أنّه إذا منع الشارع ٤١
[١٩٢] قوله: ويحتمل الفرق بأنّ القائل بالحرمة الظاهريّة ٤٢
[التنبيه الخامس] [أصل الإباحة إنّما هو مع عدم أصل موضوعيّ حاكم عليه] ٤٥
[١٩٣] قوله: إنّ أصالة الإباحة في مشتبه الحكم إنّما هو مع عدم أصل موضوعي ٤٥
أصالة عدم التذكية ٤٧
[١٩٥] قوله: ويظهر من المحقّق والشهيد الثانيين ٥٢
[١٩٦] قوله: فإن كان الوجه فيه أصالة عدم التذكية ٥٤
[١٩٧] ولو قيل: إنّ الحلّ إنّما علّق في قوله تعالى: ﴿قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ ٦٠
[١٩٨] قوله: فلا يعرف وجهاً لرفع اليد عن أصالة الإباحة ٦٤
[١٩٩] قوله: بل الطيّب ما لا يستقذر وهو أمرٌ عدمي ٦٦
[المسألة الثانية] [الشبهة التحريمية من جهة إجمال النصّ] ٦٩
[٢٠٠] قوله: كالغناء إذا قلنا بإجماله ٦٩

[٢٠١] قوله: كما إذا شكّ في شمول الخمر للخمر الغير المسكر ٧١
[٢٠٢] قوله: والحكم في ذلك كلّه كما في المسألة الأُولى ٧٢
[٢٠٣] قوله: وربّما يتوهّم أنّ الإجمال - إلى قوله - : وهو فاسد ٧٤
[المسألة الثالثة] [الشبهة التحريمية من جهة تعارض النصّين] ٧٧
[٢٠٤] قوله: وهذه الرواية وإن كانت أخصّ ٧٧
[٢٠٥] قوله: ففي كون أصل البراءة مرجّحاً لما يوافقه ٧٩
[٢٠٦] قوله: والخلاف في المسألة الأُولى ينافي ٨٠
[٢٠٧] قوله: ويمكن أن يقال: - إلى قوله - : إنّ مرادهم بالأصل ٨٢
[٢٠٨] قوله: وأنّ حكم أصحابنا بالتخيير أو الاحتياط ٨٥
[المسألة الرابعة] [في دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من جهة اشتباه الموضوع] ٨٧
[٢٠٩] قوله: والظاهر عدم الخلاف في أنّ مقتضى الأصل فيه الإباحة ٨٧
[٢١٠] قوله: إلّا أنّ الأمثلة المذكورة فيها ليس الحلّ فيها ٨٩
[٢١١] قوله: وأصالة الحريّة في الإنسان ٩٣
[٢١٢] قوله: مع أنّ صدرها وذيلها ظاهران في المدّعى ٩٤
[٢١٣] قوله: وتوهّم عدم جريان قبح التكليف ٩٧
[٢١٤] مدفوعةٌ بأنّ النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة ١٠٠
[٢١٥] قوله: فإن قلت: إنّ الضرر محتمل في هذا الفرد المشتبه ١٠٣
[٢١٦] قوله: فوجوب دفعه عقلاً لو سلّم كما تقدّم من الشيخ وجماعة، فلا يسلّم وجوبه شرعاً ١٠٥

[٢١٧] قوله: وتحريمه ثابت شرعاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ ١٠٧

[٢١٨] قوله: وآية التهلكة مختصّة بمظنّة الهلاك ١١٤

[التنبيه الأوّل] [محلّ الكلام في الشبهة الموضوعيّة ما إذا لم يكن أصل موضوعيّ] ١١٩

[٢٢٠] قوله: ومبنى الوجهين أنّ إباحة التصرّف..... ١٢٢

[٢٢١] قوله: ومن قبيل ما لا يجري فيه أصالة الإباحة اللحم المتردّد - إلى قوله - : وربّما يتخيّل ١٢٢

[٢٢٢] والأوّل مبنيّ على عدم حجّيّة الاستصحاب - إلى قوله - : والثاني مدفوع أوّلاً ١٢٦

[٢٢٣] قوله: وثانياً: أنّ الميتة عبارة عن غير المذكى ١٢٧

[٢٢٤] قوله: وتمام الكلام في الفقه ١٣١

[التنبيه الثاني] [كلام المحدّث العاملي في الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وطريقه] ١٣٥

[٢٢٥] قوله: وحاصله: أنّه ما الفرق بين الشبهة ١٣٥

[٢٢٦] كأنّ مطلبه أنّ هذه الرواية وأمثالها مخصّصة - إلى قوله - : وإلّا فجريان أصالة الإباحة في الشبهة الموضوعيّة ١٣٦

[٢٢٧] قوله: كان ذلك أظهر في الاختصاص بالشبهة في الحكم ١٣٨

[٢٢٨] قوله: ففيه: إن أريد عدم وجودهما، ففيه: ما لا يخفى ١٣٨

[٢٢٩] قوله: لا من شموله له ١٣٩

[٢٣٠] قوله: وأمّا مسألة مقدار معلومات الإمام من حيث العموم والخصوص ١٤٠

[٢٣١] قوله: فالاجتناب عمّا يحتمل الحرمة احتمالاً مجرّداً عن العلم الإجمالي ١٤٦

[التنبيه الثالث] [الاحتياط التامّ موجب لاختلال النظام] ١٤٩

[٢٣٢] قوله: الثالث: أنّه لا شك في حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط مطلقاً ١٤٩

[٢٣٣] قوله: حتّى فيما كان هناك أمارة على الحلّ ١٥١

[٢٣٤] قوله: لأنّ تحديده في غاية العُسر ١٥٣

[٢٣٥] قوله: فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات ١٥٤

[٢٣٦] قوله: وفيه: أنّ مساقها التسهيل ١٥٧

[التنبيه الرابع] [عدم اختصاص الإباحة بالعاجز عن الاستعلام] ١٥٩

[٢٣٧] قوله: إباحة ما يحتمل الحرمة غير مختصّ بالقاصر ١٥٩

[٢٣٨] قوله: إلّا أنّ المسألة غير خلافيّة ١٦٤

[المطلب الثاني: الشبهة الوجوبيّة] ١٧١

[المسألة الأُولى] [الشبهة الوجوبية من جهة عدم النصّ المعتبر] ١٧٣

[٢٣٩] قوله: والمعروف من الأخباريّين هنا موافقة ١٧٣

[٢٤٠] قوله: لكنّه ﷺ في مسألة وجوب الاحتياط قال: ١٧٦

[٢٤١] قوله: وممّن يظهر منه وجوب الاحتياط ١٧٩

[٢٤٢] قوله: إنّما يتمّ عند الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح ١٨٠

[٢٤٣] قوله: ومن المعلوم بطلان هذا المقال ١٨١

[٢٤٤] قوله: وهذا لا دخل له بإكمال الدين ١٨١

[٢٤٥] قوله: والعمدة فيما ذكره هذا المحدّث تخيّله أنّ مذهب المجتهدين..... ١٨٢
[٢٤٦] قوله: خصوصاً في المقام ١٨٢
[تنبيهات المسألة الأُولى] ١٨٥
[التنبيه الثاني] [رجحان الاحتياط وترتّب الثواب عليهَ] ١٨٧
[٢٤٧] قوله: لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل ١٨٧
[٢٤٨] قوله: والظاهر ترتّب الثواب عليه إذا أتى به بداعي احتمال المحبوبيّة ١٩٠
[٢٤٩] قوله: والحكم بالثواب هنا أولى..... ١٩٨
[٢٥٠] قوله: وجريانه في العبادات ١٩٩
[٢٥١] قوله: بل لا يسمّى ذلك ثواباً..... ٢٠٠
[٢٥٢] قوله: ودعوى أنّ العقل إذا استقلّ..... ٢٠١
[٢٥٣] قوله: بل يكفي الإتيان بها لاحتمال كونها محبوباً..... ٢٠٢
[٢٥٤] قوله: لأنّ موضوع التقوى والاحتياط ٢٠٤
[٢٥٥] قوله: حيث إنّ قصد القربة ممّا يعتبر في موضوع العبادة..... ٢٠٥
[٢٥٦] قوله: إنّ المراد من الاحتياط والاتّقاء في هذه..... ٢٠٦
[قاعدة التسامح في أدلّة السنن]..... ٢٠٩
[٢٥٧] قوله: ثمّ إنّ منشأ احتمال الوجوب لو كان خبراً ضعيفاً..... ٢٠٩
[٢٥٨] قوله: لورود بعض الأخبار باستحباب فعلٍ..... ٢١١
[٢٥٩] قوله: وإن كان يورد عليه أيضاً تارةً..... ٢١٤
[٢٦٠] قوله: فيختصّ موردها بصورة تحقّق الاستحباب ٢١٧

[٢٦١] قوله: وثالثة بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض ٢١٩
[٢٦٢] قوله: لأنّ الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرّعاً ٢٢٣
[٢٦٣] قوله: ومن المعلوم أنّ العقل ٢٢٦
[٢٦٤] وأمّا ما يتوهّم من استفادة الاستحباب الشرعي ٢٢٩
[٢٦٥] قوله: فمدفوعٌ بأنّ الاستفادة هناك ٢٢٩
[٢٦٦] قوله: ثمّ إنّ الثمرة بين ما ذكرنا وبين الاستحباب الشرعي ٢٣٢
[٢٦٧] قوله: بل يحتمل قويّاً أن يمنع من المسح ٢٣٦
[التنبيه الثالث] [اختصاص أدلّة البراءة بالشكّ في الوجوب التعييني] ٢٣٩
[٢٦٨] قوله: أمّا لوشك في الوجوب التخييري والإباحة ٢٣٩
[٢٦٩] قوله: فلا تجري فيه أدلّة البراءة ٢٤١
[٢٧٠] قوله: وفي جريان أصالة عدم الوجوب تفصيل ٢٤٣
[٢٧١] قوله: إذ ليس هنا إلّا وجوب واحد مردّد بين الكلّي والفرد ٢٤٤
[٢٧٢] قوله: فتعيّن هنا إجراء أصالة عدم سقوط ٢٤٧
[٢٧٣] قوله: أمّا إذا قطع بكونه مسقطاً للواجب المعلوم ٢٤٨
[٢٧٤] قوله: بناءً على رجوع المسألة إلى الشك في كون الائتمام مستحبّاً مسقطاً أو واجباً مخيّراً ٢٤٩
[٢٧٥] قوله: لكن يمكن منع تحقّق العجز فيما نحن فيه ٢٥١
[٢٧٦] قوله: كسقوطها بالائتمام ٢٥٣
[٢٧٧] قوله: والأقرب وجوب الائتمام على الأمّي العاجز ٢٥٤
[٢٧٨] قوله: لعموم النصّين ٢٥٥

[٢٧٩] قوله: والأوّل أقوى ٢٥٥
[٢٨٠] قوله: ويحتمل العدم؛ لأنّ قراءة الإمام مسقطة ٢٥٨
[٢٨١] قوله: والمنشأ أنّ قراءة الإمام بدل أو مسقط ٢٥٩
[٢٨٢] قوله: ثمّ إنّ الكلام في الشك في الوجوب الكفائي ٢٦١
[المسألة الثانية] [الشبهة الوجوبية من جهة إجمال النصّ] ٢٦٩
[٢٨٣] قوله: فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة إجمال اللفظ ٢٦٩
[٢٨٤] قوله: فلا يرجع ذلك إلى دعوى ٢٧٠
[٢٨٥] قوله: حتّى لو جعل() مناط الظنّ عموم البلوى ٢٧٣
[٢٨٦] قوله: ولو دار بين الوجوب والاستحباب لم يحتج إليها ٢٧٥
[المسألة الثالثة] [الشبهة الوجوبية من جهة تعارض النصّين] ٢٧٧
[٢٨٧] قوله: المسألة الثالثة: فيما اشتبه حكمه من جهة تعارض ٢٧٧
[٢٨٨] قوله: بناءً على استظهار شمولها باعتبار المناط ٢٧٩
[٢٨٩] قوله: وليس فيه الإغراء بالجهل ٢٧٩
[٢٩٠] قوله: ثمّ إنّ جماعة من الأُصوليّين ذكروا في باب التراجيح ٢٨٠
[المسألة الرابعة] [الشبهة الوجوبية من جهة الاشتباه في موضوع الحكم] ٢٨٧
[٢٩١] قوله: المسألة الرابعة: دوران الأمر بين الوجوب وغيره ٢٨٧
[٢٩٢] قوله: ويدلّ عليه جميع ما تقدّم ٢٨٩
[٢٩٣] قوله: بناءً على أنّ الأمر بقضاء جميع ما فات واقعاً ٢٩٤
[٢٩٤] قوله: ولا يدلّ أصلاً على وجوب ما شك في فوته ٢٩٩
[٢٩٥] قوله: لا تكون إلّا مع العلم الإجمالي ٣٠٠

[٢٩٦] قوله: كما لو شك في مقدار أداء الدين ٣٠٠
[٢٩٧] وربّما يظهر من بعض المحقّقين ٣٠١
[٢٩٨] قوله: قال: إنّ المكلّف حين علم بالفوائت ٣٠٣
[٢٩٩] قوله: ويظهر النظر فيه ممّا ذكرنا سابقاً ٣٠٥
[٣٠٠] قوله: وربّما يوجّه الحكم فيما نحن فيه بأنّ الأصل ٣٠٧
[٣٠١] قوله: وإن شئت تطبيق ذلك على قاعدة الاحتياط اللازم ٣٠٨
[٣٠٢] قوله: على القول بكون القضاء بأمرٍ جديد كون كلّ من الأداء والقضاء تكليفاً مغايراً للآخر ٣١٠
[٣٠٣] قوله: وأمّا ثانياً: فلأنّ منع عموم ما دلّ على أنّ الشك ٣١٢
[٣٠٤] قوله: وأمّا ثالثاً: فلأنّه لو تمّ ذلك جرى فيما يقضيه عن أبويه ٣١٤
[٣٠٥] قوله: وأضعف منه التمسّك فيما نحن فيه بالنصّ الوارد ٣١٥
[المطلب الثالث] [في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة] ٣١٩
[المسألة الاولى] [في حكم دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة عدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أحدهما] ٣٢١
[٣٠٦] قوله: المسألة الأُولى: في حكم دوران الأمر بين الوجوب والحرمة ٣٢١
[٣٠٧] قوله: ولا ينبغي الإشكال في إجراء أصالة عدم كلّ من ٣٢٢
[٣٠٨] قوله: على وجهٍ تقدّم في أوّل الكتاب ٣٢٤
[٣٠٩] قوله: ومحلّ هذه الوجوه ما لو كان كلّ من الوجوب والتحريم توصّليّاً ٣٢٦
[٣١٠] قوله: فقد يقال في محلّ الكلام بالإباحة ظاهراً؛ لعموم أدلّة

الإباحة ٣٣٥
[٣١١] قوله: مضافاً إلى حكم العقل بقبح المؤاخذة..... ٣٣٨
[٣١٢] قوله: أنّ المحرّم وهو الطرح في مقام العمل غير متحقّق..... ٣٣٩
[٣١٣] قوله: وهذا ممّا لا دليل على وجوبه أصلاً ٣٤١
[٣١٤] قوله: ووجوب الالتزام بخصوص الوجوب - إلى قوله: - من اللوازم العقليّة للعلم العادي ٣٤٥
[٣١٥] قوله: ولا يمكن أن يقال: إنّ المستفاد منه بتنقيح المناط..... ٣٤٩
[٣١٦] قوله: فإنّه يمكن أن يقال: إنّ الوجه في حكم الشارع ٣٤٩
[٣١٧] قوله: ثمّ إنّ هذا الوجه وإن لم يخل عن مناقشةٍ أو منع ٣٥١
[٣١٨] قوله: بما ذكرنا يظهر حال قياس ما نحن فيه ٣٥٢
[٣١٩] قوله: وما ذكروه في مسألة اختلاف الأمّة لا يعلم شموله لما نحن فيه ٣٥٣
[٣٢٠] قوله: وما ذكره من التفريع أقوى شاهدٍ على إرادة التخيير الواقعيّ ٣٥٥
[٣٢١] قوله: فالظاهر بعد التأمّل في كلماتهم ٣٥٨
[٣٢٢] قوله: ولكنّ الإنصاف أنّ أدلّة الإباحة ٣٥٩
[٣٢٣] قوله: ولا دليل على عدم جواز خلوّ الواقعة ٣٦٢
[٣٢٤] قوله: ويضعّف الأخير بمنع الغلبة ٣٦٧
[٣٢٥] قوله: وما ذكر من الأمثلة خارجٌ عن محلّ الكلام..... ٣٦٧
[٣٢٦] قوله: ولو قيل بالوجوب فلعلّه لمراعاة بقاء الحيض ٣٦٨

[٣٢٧] قوله: فهو للإطلاقات وقاعدة «كلّ ما أمكن» ٣٦٩
[٣٢٨] قوله: لأنّ الظاهر - كما ثبت في محلّه - أنّ حرمة الطهارة بالماء النجس تشريعيّة لا ذاتيّة ٣٧٢
[٣٢٩] قوله: مع أنّها لو كانت ذاتيّة ٣٧٣
[٣٣٠] قوله: ويضعّف ما قبله بأنّه يصلح وجهاً لعدم تعيين الوجوب ٣٧٥
[٣٣١] قوله: وأمّا أولويّة دفع المفسدة ٣٧٧
[٣٣٢] قوله: فإنّ فوات النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضرراً ٣٨٠
[٣٣٣] قوله: وأمّا الأخبار الدالّة على التوقّف ٣٨١
[٣٣٤] قوله: إلّا أن يقال: احتمال أن يرد من الشارع ٣٨٣
بقوله: «ثمّ لو قلنا بالتخيير فهل هو في ابتداء الأمر...» إلى آخره ٣٨٥
[٣٣٥] قوله: وقد يستدلّ للأوّل بقاعدة الاحتياط ٣٨٥
[٣٣٦] قوله: ويضعّف الأخير بأنّ المخالفة ٣٨٦
[٣٣٧] قوله: ويضعّف الاستصحاب بمعارضة استصحاب التخيير ٣٨٧
[٣٣٨] قوله: كما لو بدا للمجتهد في رأيه ٣٨٨
[٣٣٩] قوله: إذ لا إهمال في حكم العقل ٣٨٨
[المسألة الثانية] [في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة إجمال الدليل] ٣٩٥
[٣٤٠] قوله: والحكم فيه كما في المسألة ٣٩٥
[المسألة الثالثة] [دوران الأمر بين الوجوب والتحريم من جهة تعارض الأدلّة] ٣٩٩
[٣٤١] قوله: فالحكم هنا التخيير؛ لإطلاق أدلّته ٣٩٩

[٣٤٢] قوله: ويشكل بأنّها مسوقة لبيان حكم المتحيّر في أوّل الأمر ٤٠٣

[٣٤٣] قوله: فتأمّل ٤٠٤

[المسألة الرابعة] [دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع] ٤٠٥

[٣٤٤] قوله: ويرد على الأوّل أنّ الحكم في ذلك ٤٠٥

[٣٤٥] قوله: والأولى فرض المثال فيما إذا وجب ٤٠٦

[٣٤٦] قوله: والحكم فيه كما في المسألة الأُولى ٤٠٨

[٣٤٧] قوله: وليس فيه أيضاً مخالفة عمليّة ٤١٠

[الموضع الثاني] [في الشكّ في المكلّف به مع العلم بنوع التكليف] ٤١٣

[٣٤٨] قوله: الموضع الثاني في الشك في المكلّف به ٤١٣

[المطلب الأوّل] [في دوران الأمر بين الحرام و غير الواجب] ٤١٥

[المسألة الاولى] [لو علم التحريم و شكّ في الحرام من جهة اشتباه الموضوع الخارجي] ٤١٧

[في الشبهة المحصورة] ٤١٧

[٣٤٩] قوله: أمّا الأوّل فالكلام ٤١٧

[المقام الأوّل: عدم جوز ارتكاب جميع المشتبهات] ٤٢١

[٣٥٠] قوله: [أمّا] المقام الأوّل: فالحقّ فيه عدم الجواز ٤٢١

[٣٥١] قوله: لنا على ذلك: وجود المقتضي ٤٢٣

[٣٥٢] قوله: فإنّ قول الشارع: اجتنب عن الخمر ٤٢٨

[٣٥٣] قوله: وكان حلالاً واقعيّاً، ولا أظنّ أحداً يلتزم بذلك ٤٣٠

[٣٥٤] قوله: حتّى من يقول بكون الألفاظ أسامي للأمور المعلومة ٤٣٢
[٣٥٥] قوله: فلأنّ العقل لا يمنع من التكليف عموماً أو خصوصاً ٤٣٧
[٣٥٦] قوله: ولكن هذه الأخبار وأمثالها لا تصلح للمنع ٤٤١
[٣٥٧] قوله: كذلك تدلّ على حرمة ذلك..... ٤٤٧
[٣٥٨] قوله: فله ظهور فيما ذكر؛ حيث إنّ قوله: «بعينه» قيد للمعرفة..... ٤٤٩
[٣٥٩] قوله: إلّا أنّ إبقاء الصحيحة على هذا الظهور يوجب المنافاة ٤٥١
[٣٦٠] قوله: قلت: الحكم الظاهريّ لا يقدح ٤٦٠
[٣٦١] قوله: على الوجهين في الطرق الظاهريّة..... ٤٦١
[٣٦٢] قوله: وأمّا مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل ٤٦٢
[٣٦٣] قوله: فإن منع في هذه الصورة ٤٦٣
[٣٦٤] قوله: والمسلّم منه ما إذا لم يسبق التكليف بمعيّنٍ ٤٦٤
[٣٦٥] قوله: وأمّا الحاكم فوظيفته أخذ ما يستحقّه المحكوم له ٤٦٨
[٣٦٦] قوله: وأمّا مسألة الصلح فالحكم فيها تعبّدي ٤٧١
[٣٦٧] قوله: فلا بدّ من التوجيه في جميع ما توهِم جواز المخالفة ٤٧٢
[٣٦٨] قوله: فالظاهر أنّه قصد غير هذه الصورة ٤٧٤
[٣٦٩] قوله: ومنه يظهر أنّ إلزام القائل بالجواز ٤٧٥
[٣٧٠] قوله: خصوصاً على ما مثّل به ٤٧٦
[٣٧١] قوله: وأمّا إذا كان مردّداً بين عنوانين..... ٤٧٦
[المقام الثاني: وجوب اجتناب جميع المشتبهات]..... ٤٨٠
[٣٧٢] قوله: وفي المدارك أنّه مقطوع به في كلام الأصحاب ٤٨٠

[٣٧٣] قوله: وذهب جماعة إلى عدم وجوبه..... ٤٨٣

[٣٧٤] قوله: لنا على ما ذكرنا: أنّه إذا ثبت..... ٤٨٥

[٣٧٥] قوله: قلت: أصالة الحلّ غير جارية هنا ٤٨٨

[٣٧٦] قوله: وسيجيء في باب الاستصحاب أيضاً أنّ الحكم في تعارض كلّ أصلين ٤٨٩

[٣٧٧] قوله: فإن قلت: قوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام» ٤٩٤

[٣٧٨] قوله: فتأمّل حتّى لا يتوهّم أنّ استعمال قوله عليه السلام: ٤٩٥

[٣٧٩] قوله: قلت: الظاهر من الأخبار المذكورة ٤٩٦

[٣٨٠] قوله: فليس في الروايات من البدليّة عين ولا أثر ٤٩٩

[٣٨١] قوله: وإنّما منع من ارتكاب مقدار الحرام؛ إمّا لاستلزامه للعلم ٥٠١

[٣٨٢] قوله: وإمّا لما ذكره بعضهم من أنّ ارتكاب مجموع ٥٠٣

[٣٨٣] قوله: فلأنّه إن أريد مجرّد..... ٥٠٥

[٣٨٤] قوله: نعم، تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام ٥٠٦

[٣٨٥] قوله: وممّا ذكرنا يظهر فساد الوجه الثاني ٥٠٧

[٣٨٦] قوله: إنّ ظاهره جواز التصرّف في الجميع ٥٠٨

[٣٨٧] قوله: ليس بأولى من حمل الحرام على حرامٍ خاصّ كالربا..... ٥٠٩

[٣٨٨] قوله: وهذا الصنف لا يجوز الاستدلال به..... ٥١١

[٣٨٩] قوله: والشبهة الغير المحصورة متعسّر بل متعذّر ٥١١

[٣٩٠] قوله: منها قوله صلى الله عليه وآله: «ما اجتمع الحلال والحرام»..... ٥١٣

[٣٩١] قوله: «اتركوا ما لا بأس به حذراً عمّا به البأس» ٥١٥
[٣٩٢] قوله: ومنها: رواية ضريس عن السَّمن والجُبُن ٥١٦
[٣٩٣] قوله: ومنها: قوله ﷺ في حديث التثليث ٥١٨
[٣٩٤] قوله: وفائدة الاستدلال بمثل هذا الحديث ٥٢٠
[٣٩٥] قوله: منها: ما ورد في الإناءين المشتبهين ٥٢٢
[٣٩٦] قوله: ومنها ما ورد في الصلاة ٥٢٤
[٣٩٧] قوله: ومنها ما ورد في وجوب غسل الثوب من ٥٢٥
[٣٩٨] قوله: ومنها ما دلّ على بيع الذبائح المختلط ٥٢٧
[٣٩٩] قوله: بأن يقصد بيع المذكّى خاصّة ٥٣١
[٤٠٠] قوله: وقد يستأنس له بما ورد من وجوب القرعة ٥٤٥
[٤٠١] قوله: وهي حجّة القول بوجوب القرعة ٥٤٧
[٤٠٢] قوله: لكنّها لا تنهض ٥٥٦
[تنبيهات الشبهة المحصورة] ٥٦٣
التنبيه الأوّل: [لا فرق بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقةٍ واحدة وغيره] ٥٦٣
[٤٠٣] قوله: أمّا أوّلاً: فلعموم الأدلّة المذكورة ٥٦٣
[٤٠٤] قوله: نعم، هنا شيء وهو ٥٦٤
[٤٠٥] قوله: مدفوعٌ: بأنّ الاجتناب عن الحرام عنوان منتزع ٥٦٧
[٤٠٦] قوله: ولا فرق عقلاً وعرفاً ٥٦٨
[٤٠٧] قوله: إنّ النواهي الشرعيّة بعد الاطّلاع عليها بمنزلة نهي واحد ٥٧٠

[٤٠٨] قوله: وأمّا الموافقة القطعيّة فالأقوى وجوبها؛ لعدم جريان أدلّة البراءة ٥٧٠

[٤٠٩] قوله: وإبقاؤها يوجب التنافي مع أدلّة تحريم العناوين الواقعيّة ٥٧٢

التنبيه الثاني: [هل تختّص المؤاخذة بصورة الوقوع في الحزام أم لا؟] ٥٧٣

[٤١٠] قوله: الثاني: إنّ وجوب الاجتناب عن كلّ من المشتبهين ٥٧٣

[٤١١] قوله: وجهان، بل قولان أقواهما الأوّل ٥٧٦

[٤١٢] قوله: اتركوا ما لا بأس به ٥٨٠

[٤١٣] قوله: وأمّا حكمهم بوجوب دفع الضرر والمظنون شرعاً ٥٨٠

[٤١٤] قوله: فالمُقدِم مع الظنّ كالمُقدِم مع القطع مستحقّ للعقاب ٥٨٢

[٤١٥] قوله: نعم، لو شكّ في هذا الضرر يرجع إلى أصالة الاباحة ٥٨٣

[٤١٦] قوله: وقد يتمسّك لإثبات الحرمة في المقام بكونه تجرّياً ٥٨٤

[٤١٧] قوله: وأضعف من ذلك التمسّك بالأدلّة الشرعيّة ٥٨٥

[التنبيه الثالث] [توقّف وجوب الاجتناب على تنجيز التكليف على كلّ تقدير] ٥٩١

[٤١٨] قوله: إنّ وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين إنّما هو مع تنجّز التكليف بالحرام ٥٩١

[٤١٩] قوله: لكن المكلّف أجنبيٌّ عنه وغير مبتل به ٥٩٤

[٤٢٠] قوله: وهذا باب واسع ينحلّ به الإشكال ٥٩٦

[٤٢١] قوله: أو في موضعٍ من الأرض الّتي لا يبتلى به ٥٩٦

[٤٢٢] قوله: وممّا ذكرنا يندفع ما تقدّم من صاحب المدارك ﷺ ٥٩٩

[٤٢٣] قوله: إذ لا يخفى أنّ خارج الإناء ٦٠١
[٤٢٤] قوله: ولو فرض كون الخارج ممّا يسجد عليه ٦٠٢
[٤٢٥] قوله: ويؤيّد ما ذكرنا صحيحة عليّ بن جعفر ٦٠٣
[٤٢٦] قوله: فقال عليه السلام: إن لم يكن شيء يستبين في الماء ٦٠٦
[٤٢٧] قوله: وحملها المشهور على أنّ إصابة الإناء ٦٠٧
[٤٢٨] قوله: إلّا أنّ تشخيص موارد الابتلاء ٦٠٨
[٤٢٩] قوله: والمعيار في ذلك وإن كان ٦٠٩
[٤٣٠] قوله: الأصل البراءة من التكليف ٦٠٩
[٤٣١] قوله: فمرجع المسألة إلى أنّ المطلق المقيّد ٦١٠
[٤٣٢] قوله: إلّا أن يقال: إنّ المستفاد من صحيحة ٦١٨
[التنبيه الرابع] [الثابت في المشتبهين وجوب الاجتناب دون سائر الآثار الشرعيّة] ٦٢١
[٤٣٣] قوله: إنّ الثابت في كلّ من المشتبهين؛ لأجل العلم الإجمالي ٦٢١
[٤٣٤] قوله: وهل يحكم بتنجّس ملاقيه؟ وجهان ٦٢٤
[٤٣٥] قوله: وهذا معنى ما استدلّ به العلّامة ٦٢٩
[٤٣٦] قوله: وإلّا فلم يقل أحد أنّ كلّاً ٦٣٣
[٤٣٧] قوله: والأقوى هو الثاني، أمّا أوّلاً: فلما ذكر ٦٣٤
[٤٣٨] قوله: نعم، قد يدلّ بواسطة بعض الأمارات ٦٣٦
[٤٣٩] قوله: مع أنّ الظاهر من الحرمة فيها النجاسة ٦٣٧
[٤٤٠] قوله: وارتكاب التخصيص في الرواية - إلى قوله: - كما ترى ٦٣٩

[٤٤١] قوله: فإن قلت: وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه ٦٤٠
[٤٤٢] قوله: قلت: ليس الأمر كذلك؛ لأنّ أصالة الطهارة ٦٤١
[٤٤٣] قوله: والسرّ في ذلك أنّ الشكّ في الملاقي - بالكسر - ناشٍ عن الشبهة - إلى قوله: - فالأصل فيها أصل في الشكّ السببي ٦٤٥
[٤٤٤] قوله: ألا ترى أنّه يجب الرجوع عند تعارض ٦٤٩
[٤٤٥] قوله: توهّم فاسد ٦٥٠
[٤٤٦] قوله: نعم، لو حصل للأصل ٦٥١
[٤٤٧] قوله: ولا يخفى وجهه ٦٥١
[التنبيه الخامس] [الاضطرار إلى بعض المحتملات] ٦٥٧
[٤٤٨] قوله: لو اضطرّ إلى ارتكاب ٦٥٧
[٤٤٩] قوله: وقد عرفت توضيحه في الأمر المتقدّم ٦٦٢
[٤٥٠] قوله: وإن كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب ٦٦٣
[٤٥١] قوله: لأنّ الإذن في ترك بعض المقدّمات ٦٦٧
[٤٥٢] قوله: لأنّ العلم حاصلٌ بحرمة واحدٍ من أمور ٦٦٨
[٤٥٣] فإن قلت: ترخيص ترك بعض المقدّمات ٦٦٩
[٤٥٤] المقدّمة العلميّة مقدّمة للعلم ٦٦٩
[٤٥٥] قوله: وممّا ذكرنا تبيّن أنّ مقتضى القاعدة عند انسداد ٦٧١
[التنبيه السادس] [فيما لو كانت المشتبهات ممّا توجد تدريجاً] ٦٧٣
[٤٥٦] قوله: فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها ٦٧٣
[٤٥٧] قوله: نعم، قد يمنع الابتلاء دفعة في التدريجيّات ٦٧٥

[٤٥٨] قوله: ويشكل الفرق بين هذا ٦٧٧
[٤٥٩] قوله: ولكن الأظهر هنا وجوب الاحتياط، وكذا في المثال الثاني ٦٧٩
[٤٦٠] قوله: ولذا يفسد في حقّ القاصر بالجهل والنسيان أو الصغر على وجه ٦٨٢
[٤٦١] قوله: للعلم بخروج بعض ٦٨٣
[٤٦٢] قوله: لكن الظاهر الفرق بين الأُصول اللفظيّة ٦٨٤
[٤٦٣] قوله: فتأمّل ٦٨٥
[التنبيه السابع] [في أنّ منشأ العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة إمّا اشتباه المكلّف به أو اشتباه المكلّف] ٦٨٧
[٤٦٤] قوله: قد ينشأ من اشتباه المكلّف به ٦٨٧
[٤٦٥] قوله: وقد يكون من جهة اشتباه المكلّف ٦٨٨
[٤٦٦] قوله: فيحرم على الخنثى كشف كلّ ٦٨٨
[٤٦٧] قوله: بناءً على عدم العموم في آية الغضّ ٦٩٢
[٤٦٨] قوله: وعدم جواز التمسّك ٦٩٣
[٤٦٩] قوله: فإنّ دعوى عدم شمول ما دلّ ٦٩٣
[٤٧٠] قوله: فإنّ المناط في وجوب الاحتياط ٦٩٤
[التنبيه الثامن] [التسوية بين كون الأصل في كلّ واحدٍ من المشتبهين هو الحلّ أو الحرمة] ٦٩٥
[٤٧١] قوله: إنّ ظاهر كلام الأصحاب التسوية بين ٦٩٥
[٤٧٢] قوله: ويمكن الفرق من المجوّزين لارتكاب ما عدا ٦٩٧

[٤٧٣] قوله: ولا يلزم هنا مخالفة قطعيّة ٦٩٩

[٤٧٤] قوله: إلّا أنّ استدلال بعض المجوّزين للارتكاب ٧٠٠

[٤٧٦] قوله: إنّ الظاهر أنّ محلّ الكلام في المحرّمات الماليّة ٧٠٣

[٤٧٧] قوله: وفيه نظر ٧٠٤

[التنبيه التاسع] ٧٠٥

[في بيان حكم المشتبه بأحد المشتبهين] ٧٠٥

[٤٧٨] قوله: إنّ المشتبه بأحد المشتبهين حكمه حكمهما ٧٠٥

فهرس المحتويات ٧٠٩

فهرس المحتويات التفصيلي

الأقوال في مسألة دية عين الدابّة ٧

كلام المحقّق في المعتبر ٨

مراد المحقّق من التوقّف ١٤

ما ذكره المحدّث الأسترآبادي في تحقيق كلام المحقّق ١٥

المناقشة فيما أفاده المحقّق ١٦

وجه عدم تماميّة ما تخيّله المحدّث الأسترآبادي ٢٢

النسبة بين عدم الدليل واستصحاب حال العقل المعبّر عنه بالبراءة الأصليّة ٢٣

وجه إفادة هذا الأصل القطع بعدم اشتغال الذمّة ٢٥

عدم اعتبار الظنّ الحاصل من الأُصول على تقدير إفادتها للظنّ ٢٥

المشهور أنّ أصالة الإباحة من الأدلّة الظنيّة ٢٩

الحقّ هو اعتبار أصالة الإباحة من باب التعبّد ٢٩

حسن الاحتياط ٣١

بيان الثمرة ٣١

مايشهد لكون ادلّة الاحتياط للإرشاد ٣٣

الفرق بين التوقّف وبين الاحتياط ٣٧

الفرق بين التوقّف والاحتياط وبين الحرمة الظاهرية والواقعية ٤١

الفرق بين الحرمة الظاهريّة وبين الحرمة الواقعيّة ٤١

احتمال آخر في الفرق ٤٢

المراد بالأصل الموضوعي وضابطه.....٤٥

الصور المتصوّرة في المقام ثلاثة ٤٧

ما يظهر من المحقّق و الشهيد الثانيين في حيوان متولّد من طاهر و نجس و المناقشة في ذلك ٥٢

مدرك الأصل بالنسبة إلى الطهارة ٥٤

مدرك الأصل بالنسبة إلى الحرمة.....٥٥

تفسير «الطيّب» ٦٦

الغناء من الموضوعات المستنبطة من الكتاب والسنّة ٦٩

وجوه الفرق بين الشبهة التحريميّة من جهة فقدان النصّ وبينها من جهة إجمال النصّ ٧٢

توهّم أنّ الإجمال إذا كان في متعلّق الحكم كان ذلك داخلا في الشبهة الموضوعيّة ٧٤

الجواب عن مرفوعة زرارة الظاهرة في وجوب الاحتياط.....٧٧

الاحتمالات في المقام إذا لم نقل بوجوب الاحتياط ٧٩

مسألتي تعارض «المقرّر والناقل»، و«المبيح والحاظر» والإشكالات الخمسة.....٨٠

أجوبة المحقّقين عن الإشكال ٨٢

الفرق بين الشبهة الموضوعيّة والشبهة الحكميّة ٨٧

عدم الخلاف في الإباحة ٨٧

الإشكال في الأمثلة المذكورة في رواية مسعدة بن صدقة ٨٩

أصالة الحريّة في الإنسان ٩٣

توضيح توهّم عدم جريان قبح التكليف من غيربيان في المسألة ٩٧

الجواب عن التوهّم ١٠٠

تقرير التوهّم بوجه آخر ودفعه ١٠٣

تحقيق الكلام في آية التهلكة وبيان موردها ومجراها ١٠٧

ذكر الموارد الّتي يكون الظنّ موضوعاً للحكم الشرعي ١١٤

في إباحة التصرّف الغير المترتّبة في الأدلّة على ماله وملكه ١١٩

الأقوال في مسألة اللحم المردّد بين المذكّى والميتة ١٢٢

وجه أظهريّة «انّما الأمور ثلاثة» في الاختصاص بالشبهة الحكميّة ١٣٨

دفع المانع لشمول النبويّ للشبهة الموضوعيّة من أنّه لا يعلم الحلال من الحرام إلّا علّام الغيوب ١٣٨

علم الإمام عليه السلام ١٤٠

رجحان الاحتياط في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة إنّما هو في غير ما يعمّ به البلوى .. ١٤٩

منع حُسن الاحتياط شرعاً في مورد الأمارات على نحو الإطلاق ودفعه ١٥١

تحديد الاختلال عسر في التبعيض بحسب الموارد ١٥٣

احتمال التبعيض بحسب الاحتمالات ١٥٤

المعروف من الأخباريّين هنا عدم وجوب الاحتياط ١٧٣

كلام المحدّث البحراني ١٧٦

كلام المحدّث الاسترآبادي.....١٧٩

الإشكال في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب ١٩٩

الاستدلال على القاعدة بـ«أخبار من بلغ» ٢٠٩

إيرادت على الاستدلال على القاعدة بـ «أخبار من بلغ» ودفعها ٢١١

[الثمرة بين الأمر الإرشادي و الاستحباب الشرعي ٢٣٢

لو شكّ في الوجوب التخييري و الإباحة ٢٣٩

هل يجب الائتمام على من عجز عن القراءة وتعلّمها؟ ٢٤٩

كلام فخر المحقّقين في أنّ قراءة الإمام بدل أو مسقط.....٢٥٤

الشكّ في الوجوب الكفائي ٢٦١

أقسام الإجمال الموجب لاشتباه الحكم ٢٦٩

ما ذكره الاصوليّون في باب التراجيح ٢٨٠

جريان أدلّة البراءة ٢٨٩

لو تردّدت الفائتة بين الأقلّ و الأكثر.....٢٩٤

المشهور وجوب القضاء حتّى يظنّ الفراغ ٢٩٨

توجيه فتوى المشهور.....٣٠٧

أمثلة الدوران بين المحذورين من جهة فقدان النصّ ٣٢١

هل الحكم في المسألة، الإباحة أو التوقّف أو التخيير؟.....٣٢٢

الحكم بالإباحة ظاهرا و دليله ٣٣٥

عدم صحّة قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين ٣٤٩

عدم صحّة قياس ما نحن فيه فيه بمسألة رجوع المقلّد إلى المجتهدين عند اختلافهما ٣٥٢

عدم شمول ما ذكروه في مسألة اختلاف الامّة لما نحن فيه ٣٥٣

شمول أدلّة الإباحة لما نحن فيه ٣٥٩

هل يجب ترجيح جانب الحرمة ليكون الأصل فيه هو الحظر أو يتخيّر بينه وبين الأخذ بالوجوب؟ ٣٦٥

هل التخيير على القول به ابتدائي أو استمراري ٣٨٥

وضابط الفرق بين الشك في التكليف والشك في المكلّف به ٤١٣

صور الشك في المكلّف به ٤١٤

بيان الأقوال في الشبهة المحصورة ٤١٧

المشتبه بالشبهة المحصورة على قسمين ٤٢١

الاستدلال على حرمة المخالفة القطعية ٤٢٣

عدم صلاحية أخبار «الحلّ» للمنع عن الحرمة ٤٤٧

وضابط الفرق بين قوله: «حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» وبين قوله: «حتّى تعرف الحرام منه بعينه» ٤٤٩

قبح جعل الحكم الظاهري مع علم المكلّف بمخالفته للحكم الواقعي ٤٦٠

جعل الحكم الظاهريّ يتصوّر على وجهين ٤٦١

وجوب الاحتياط فيما لا يرتكب إلّا تدريجاً أيضا ٤٦٣

الوجوه المتصوّرة في التخيير..... ٤٦٥

جواب توهّم وجود المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي في الشرعيّات ٤٦٨

فيما إذا كان الحرام المشتبه مردّدا بين العنوانين ٤٧٦

استظهار دعوى الإجماع من مواضع من كلمات الفقهاء ممّن تقدّم على صاحب المدارك..... ٤٨٠

أقوال ثلاثة مقابل القول المشهور..... ٤٨٣

الاستدلال علي وحوب الاجتناب جميع المشتبهات..... ٤٨٥

دفع توهّم جريان أصالة الحلّ في كلا المشتبهين و التخيير بينهما..... ٤٨٨

الحكم في تعارض الأصلين هو التساقط، لا التخيير ووجهه ٤٨٩

استفادة التخيير من أخبار «الحلّ» ٤٩٤

عدم استفادة الحليّة على البدل من أخبار «الحلّ»..... ٤٩٦

استدلال المحقّق القمّي للقول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام..... ٥٠١

استدلال الفاضل النراقي للقول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام ٥٠٣

الأخبار الواردة في حلّية ما لم يعلم حرمته ٥١١

بسط الكلام في مسألة جواز بيع الذبائح المختلط ذكيّها بميتتها..... ٥٣١

حجّة القول بالقرعة ٥٤٧

عدم نهوض أدلّة القرعة لإثبات الحكم المخالف للأصول..... ٥٥٦

التفصيل بين طرح الخطاب التفصيلي والإجمالي بعدم الجواز في الأوّل دون الثاني... ٥٦٤

التمسّك بالأدلّة الشرعيّة الدالّة على الاحتياط و المناقشة فيه أيضا ٥٨٤

التمسّك بالأدلّة الشرعيّة الدالّة على الاحتياط و المناقشة فيه أيضا ٥٨٥

اندفاع ما أفاده صاحب المدارك فيما تقدّم بما ذكرنا ٥٩٩

تأييد ما ذكرنا بصحيحة عليّ بن جعفر..... ٦٠٣

خفاء تشخيص موارد الابتلاء و عدمه غالبا ٦٠٨

المعيار صحّة التكليف و حسنه غير مقيّد بصورة الابتلاء ٦٠٩

لو شكّ في حسن التكليف التنجيزي فالأصل البراءة ٦٠٩

هل يجوز التمسّك بالمطلق المقيّد بقيد مشكوك التحقّق لتعذّر ضبط مفهومه أو لا؟ . ٦١٠

هل يحكم بتنجّس ملاقي أحد المشتبهين؟..... ٦٢٤

ما استدلّ به على نجاسة الملاقي..... ٦٢٥

[الأقوال في المسألة]..... ٦٧٣

الفرق بين الأُصول اللفظيّة والعمليّة ٦٨٤

حكم الخنثى ٦٨٨