

مَجْمَعُ الْفَوَائِدِ

وَفَيْضُ الْفَرَائِدِ

تأليف

أخيه الفاضل ميرزا محمد باقر صاحب كتاب

١٢٤٨ هـ / ١٣١٩ م

مصحف جليلي

مطبعة دار السلام بمصر سنة ١٢٦٤ هـ / ١٢٨١ م

مطبعة دار السلام

بمصر سنة ١٢٦٤ هـ / ١٢٨١ م

بإشراف

الشيخ محمد إسماعيل بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عبد الله

بِحُجْرِ الْفَوَائِدِ

فِي
شَرْحِ الْفَرَائِدِ

بِسْمِ الْفَوَائِدِ

فِي

شَرْحِ الْفَوَائِدِ

تَأليف

آية الله العظمى العلامة محمد حسين كاشغري

١٣٤٨ هـ / ١٣١٩ هـ

كتابخانه
مركز تحقیقات کلامیه و فقهیه
شماره ثبت: ٧٦٧٨
تاریخ ثبت: ١٣٤٨ هـ

مع مجمع المراسل

لشيخ الاعظم مرتضى الانصاري ١٣١٤ هـ / ١٣٤٨ هـ

الجزء الخامس

تحقيقه وتدقيقه

لجنة التحقيقات والفقهية

بإشراف

السيد رضا ابن سماحة العلامة السيد محمد مرتضى من العالمين

مؤسسة سبيل التلاويح العرفية

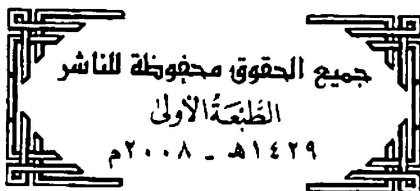
بيروت. لبنان

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه بديل < mktba.net



THE ARABIC HISTORY

Publishing & Distributing

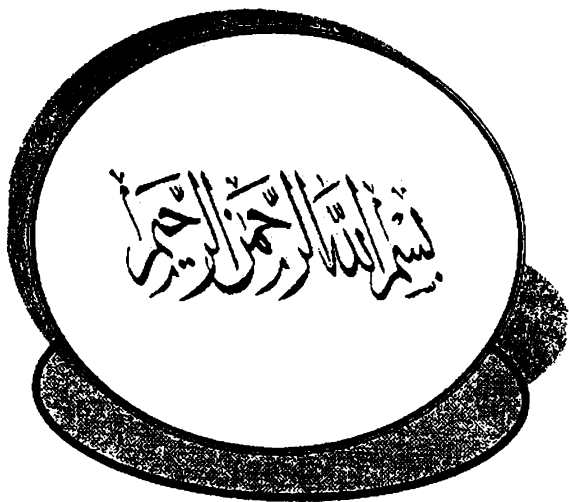
مؤسسة التاريخ العربي

للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان طريق المطار - خلف غولدن بلازا تليفون: ٠١/٤٥٥٥٥٩ - ٠١/٥٤٠٠٠٠ - فاكس: ٨٥٠٧١٧

Beyrouth - Liban - Rue Airport Tel: 01/455559 - 01/540000 - fax: 850717

Email: info@dartourath.com www.dartourath.com



الشبهة الموضوعية

**المطلب الثاني: في دوران حكم الفعل بين الوجوب وغير
الحرمة من الأحكام**

وفيه أيضاً مسائل:

**المسألة الأولى: فيما اشتبه حكمه الشرعي الكلّي من جهة عدم
النص المعتبر:**

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

قال المحدث الحر العاملي في باب القضاء من الوسائل: «إنه لا خلاف في
نفي الوجوب عند الشك في الوجوب، إلا إذا علمنا اشتغال الذمة بعبادة معينة
وحصل الشك بين الفردين كالقصر والإتمام والظهر والجمعة وجزاء واحد
للصيد أو اثنين ونحو ذلك، فإنه يجب الجمع بين العبادتين؛ لتحريم تركهما
معاً للنص وتحريم الجزم بوجوب أحدهما بعينه عملاً بأحاديث الاحتياط*،
انتهى موضع الحاجة، وقال المحدث البحراني في مقدمات كتابه بعد تقسيم
أصل البراءة إلى قسمين: «أحدهما: أنها عبارة عن نفي وجوب فعل وجودي
بمعنى أن الأصل عدم الوجوب حتى يقوم دليل على الوجوب، وهذا القسم لا
خلاف في صحة الاستدلال به إذ لم يقل أحد إن الأصل الوجوب*»، وقال في

* وسائل الشريعة: ج ١٨، ص ١١٩.

* الحفدائق الناضرة، ج ١، ص ٤٣.

محكي كتابه المسمى بالدرر النجفية: «إِنْ كَانَ الْحُكْمُ الْمَشْكُوكُ دَلِيلَهُ هُوَ الْوَجُوبُ فَلَا خِلَافَ وَلَا إِشْكَالَ فِي انْتِفَائِهِ حَتَّى يَظْهَرَ دَلِيلُهُ لاسْتِزَامِ التَّكْلِيفِ بِدُونِ دَلِيلِ الْحَرَجِ وَالتَّكْلِيفِ بِمَا لَا يَطَاقُ» * انتهى.

لَكِنَّهُ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي مَسْأَلَةِ وَجُوبِ الْإِحْتِيَاظِ قَالَ بَعْدَ الْقَطْعِ بِرَجْحَانِ الْإِحْتِيَاظِ: «إِنْ مِنْهُ مَا يَكُونُ وَاجِبًا، وَمِنْهُ مَا يَكُونُ مُسْتَحَبًّا، فَالْأَوَّلُ: كَمَا إِذَا تَرَدَّدَ الْمَكْلُوفُ فِي الْحُكْمِ إِمَّا لِتَعَارُضِ الْأَدْلَةِ أَوْ لِتَشَابُهَيْهَا وَعَدَمِ وَضُوحِ دَلَالَتِهَا أَوْ لِعَدَمِ الدَّلِيلِ بِالْكَلِّيَّةِ بِنَاءً عَلَى نَفْيِ الْبَرَاءَةِ الْأَصْلِيَّةِ أَوْ لَكُونِ ذَلِكَ الْفَرْدِ مَشْكُوكًا فِي انْتِدَاجِهِ تَحْتَ بَعْضِ الْكَلِّيَّاتِ الْمَعْلُومَةِ الْحُكْمِ أَوْ نَحْوِ ذَلِكَ، وَالثَّانِي: كَمَا إِذَا حَصَلَ الشَّكُّ بِاحْتِمَالِ وَجُودِ النَّقِيبِضِ لِمَا قَامَ عَلَيْهِ الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ، اِحْتِمَالًا مُسْتَنَدًا إِلَى بَعْضِ الْأَسْبَابِ الْمَجُوزَةِ، كَمَا إِذَا كَانَ مُقْتَضَى الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ إِبَاحَةَ شَيْءٍ وَحَلْيَتِهِ، لَكِنْ يَحْتَمِلُ قَرِيبًا بِسَبَبِ بَعْضِ تِلْكَ الْأَسْبَابِ أَنَّهُ مِمَّا حَرَّمَهُ الشَّارِعُ، وَمِنْهُ جَوَائِزُ الْجَائِزِ وَنِكَاحُ امْرَأَةٍ بِلُغْكَ أَنَّهَا ارْتَضَعَتْ مَعَكَ الرِّضَاعَ الْمَحْرَمَ وَلَمْ يَثْبُتْ شَرْعًا، وَمِنْهُ أَيْضًا الدَّلِيلُ الْمَرْجُوحُ فِي نَظَرِ الْفَقِيهِ، أَمَّا إِذَا لَمْ يَحْصَلْ مَا يَوْجِبُ الشَّكَّ وَالرَّيْبَةَ فَإِنَّهُ يَعْمَلُ عَلَى مَا ظَهَرَ لَهُ مِنَ الْأَدْلَةِ، وَإِنْ اِحْتَمَلَ النَّقِيبِضُ فِي الْوَاقِعِ وَلَا يَسْتَحِبُّ لَهُ الْإِحْتِيَاظَ، بَلْ رُبَّمَا كَانَ مَرْجُوحًا لاسْتِفَاضَةِ الْأَخْبَارِ بِالنِّهْيِ عَنِ السُّؤَالِ عِنْدَ الشِّرَاءِ مِنْ سَوَاقِ الْمُسْلِمِينَ» .

ثُمَّ ذَكَرَ الْأَمْثِلَةَ لِلْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ^(١) لَوْجُوبِ الْإِحْتِيَاظِ أَعْنِي اشْتِبَاهَ الدَّلِيلِ

(١) الْأَوَّلَى نَقَلَ بَقِيَّةَ الْعِبَارَةِ بِعَيْنِهَا قَالَ: بَعْدَ قَوْلِهِ لاسْتِفَاضَةِ الْأَخْبَارِ بِالنِّهْيِ مِنْ

السؤال عند الشراء من سوق المسلمين ما هذا لفظه: «ما يحتمل تطرّق احتمال النجاسة أو الحرمة إليه كأخبار الجبّة وأخبار الفراء جرياً على مقتضى سعة الحنفية كما أشار إليه في صحبحة البرنطي الواردة في السؤال عن شراء جبّة فراء لا يدري أذكيّة هي أم غير ذكيّة، يصلّى فيها؟ حيث قال عليه السلام: (ليس عليكم المسألة، إنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم لجهالتهم وإنّ الدين أوسع من ذلك)، إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الاحتياط قد يكون متعلّقاً بنفس الحكم الشرعي وقد يكون متعلّقاً بجزئيات الحكم الشرعي وأفراد موضوعه، وكيف كان فقد يكون الاحتياط بالفعل، وقد يكون بالترك، وقد يكون بالجمع بين الأفراد المشكوك فيها، ولنذكر جملة من الأمثلة ليظهر منها ما قلناه، فمن الاحتياط الواجب في الحكم الشرعي المتعلّق بالفعل ما إذا اشتبه الحكم من الدليل بأنّ تردّد بين احتمال الوجوب والاستحباب فالواجب التوقّف في الحكم والاحتياط بالإتيان بذلك الفعل، ومن يعتمد على أصالة البراءة يجعلها هنا مرجّحة للاستحباب. وفيه:

أولاً: ما عرفت من عدم الاعتماد على البراءة الأصلية في الأحكام الشرعية. وثانياً: أنّ ما ذكروه يرجع إلى أنّ الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقة البراءة الأصلية.

ومن المعلوم أنّ أحكام الله تعالى تابعة للحكم والمصالح المنظورة له تعالى وهو أعلم، ومنه ما إذا حصل الاشتباه في الحكم من جهة تعارض الدليلين على وجه يتعدّر فيه الترجيح بينهما بالمرجّحات المنصوصة، فإنّ مقتضى الاحتياط التوقّف عن الحكم ووجوب الإتيان بالفعل متى كان مقتضى الاحتياط ذلك.

فإنّ قيل: إنّ الأخبار في الصورة المذكورة قد دلّ بعضها على الإرجاء وبعضها على العمل من باب التسليم.

وتردده بين الوجوب والاستحباب وتعارض الدليلين وعدم النص قال: «ومن هذا القسم ما لم يرد فيه نص من الأحكام التي لا يعم به البلوى عند من لم يعتمد على البراءة الأصلية، فإن الحكم فيه ما ذكرنا كما سلف*، انتهى.

ومن يظهر منه وجوب الاحتياط هنا المحدث الأسترآبادي حيث حكي عنه في الفوائد المدنية أنه قال: «إن التمسك بالبراءة الأصلية إنما يجوز قبل إكمال الدين، وأما بعد تواتر الأخبار بأن كل واقعة محتاج إليها فيها خطاب قطعي من قبل الله تعالى، فلا يجوز قطعاً، وكيف يجوز وقد تواتر عنهم عليهم السلام وجوب التوقف في ما لم يعلم حكمها؛ معللين بأنه بعد أن كملت الشريعة لا تخلو واقعة عن حكم قطعي وارد من الله تعالى ومن حكم بغير ما أنزل الله تعالى فأولئك هم الكافرون*».

قلنا: هذا أيضاً من ذلك، فإن التعارض المذكور مع عدم ظهور مرجح لأحد الطرفين ولا وجه يمكن الجمع به في البين مما يوجب دخول الحكم المذكور في المتشابهات المأمور فيها بالاحتياط، وسيأتي ما فيه مزيد بيان لذلك، ومن هذا القسم أيضاً إلى آخر ما حكاه عنه في الكتاب، وهو كما ترى صريح في ذهابه إلى وجوب الاحتياط في مفروض البحث قول المحدث: (ثم أقول هذا الحديث المتواتر) إلى آخره، أقول: أراد بذلك الإشارة إلى أنه فرض قيام الدليل على البراءة في الشبهة الحكمية كان مقتضاه كونها الأصل الأولي في الأشياء فلا ينافي الخروج عنها من جهة قيام الدليل على وجوب الاحتياط في مطلق الشبهة الشامل للمقام، وفي المقام قد ورد بطريق التواتر وغيره ما يقتضي وجوب الاحتياط أيضاً فيلزم الخروج بهما عن مقتضى الأصل الأولي، ولكنك قد عرفت عند التكلم في الأخبار ما في هذا الكلام فراجع.

* الحدائق الناضرة: ج ١، ص ٦٨-٧٠.

* الفوائد المدنية: ص ١٣٨.

ثم أقول هذا المقام ممّا زكّت فيه أقدام أقوام من فحول العلماء، فحرّي بنا أن نحقّق المقام ونوضّحه بتوفيق الملك العلّام ودلالة أهل الذكر عليه السلام. فنقول التمسك بالبراءة الأصليّة إنّما يتمّ عند الأشاعرة المنكرين للحسن والقيح الذاتيين، وكذلك عند من يقول بهما ولا يقول بالحرمة والوجوب الذاتيين كما هو المستفاد من كلامهم عليهم السلام وهو الحقّ عندي.

ثمّ على هذين المذهبين إنّما يتمّ قبل إكمال الدين لا بعده، إلّا على مذهب من جوّز من العامّة خلوّ الواقعة عن حكم.

لا يُقال: بقي هنا أصل آخر وهو أن يكون الخطاب الوارد في الواقعة موافقاً للبراءة الأصليّة.

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

ثمّ أقول هذا الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الأمور في الثلاثة وحديث: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، ونظائرها أخرج كل واقعة لم يكن حكمها مبيّناً من البراءة الأصليّة، وأوجب التوقّف فيها.

ثمّ قال بعد: «أنّ الاحتياط قد يكون في محتمل الوجوب وقد يكون في محتمل الحرمة، إنّ عادة العامّة والمتأخّرين من الخاصّة جرت بالتمسك بالبراءة الأصليّة، ولما أبطلنا جواز التمسك بها في المقامين لعلمنا بأنّ الله تعالى أكمل لنا ديننا وعلمنا بأنّ كل واقعة يحتاج إليها ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى خال عن المعارض، وبأنّ كل ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله مخزون عند العترة الطاهرة ولم يرخصوا لنا في التمسك بالبراءة

الأصلية، بل أوجبوا التوقف في كل ما لم يعلم حكمه وأوجبوا الاحتياط في بعض صورته، فعلينا أن نبين ما يجب أن يفعل في المقامين، وسنحققه فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

وذكر هناك ما حاصله وجوب الاحتياط عند تساوي احتمال الأمر الوارد بين الوجوب والاستحباب، ولو كان ظاهراً في الندب بني على جواز الترك، وكذا لو وردت رواية ضعيفة بوجوب شيء وتمسك في ذلك بحديث: ما حجب الله علمه، وحديث: رفع التسعة، قال وخرج عن تحتها كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه لحديث التلث: *.

أقول: قد عرفت فيما تقدم في نقل كلام المحقق رحمه الله أن التمسك بأصل البراءة منوط بدليل عقلي هو قبح التكليف بما لا طريق إلى العلم به، وهذا لا دخل فيه لإكمال الدين وعدمه؛ لكون الحسن والقبح أو الوجوب والتحریم عقليين أو شرعيين في ذلك.

والعمدة فيما ذكره هذا المحدث من أوله إلى آخره تخيله أن مذهب المجتهدين التمسك بالبراءة الأصلية لنفي الحكم الواقعي، ولم أجد أحداً يستدل بها على ذلك، نعم قد عرفت سابقاً أن ظاهر جماعة من الإمامية جعل أصل البراءة من الأدلة الظنية كما تقدم في المطلب الأول استظهار ذلك من صاحبي المعالم والزبدة.

لكن ما ذكره من إكمال الدين لا ينفي حصول الظن بجواز دعوى أن المظنون بالاستصحاب أو غيره موافقة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله للبراءة، وما ذكره من تبعية خطاب الله تعالى للحكم والمصالح لا ينافي ذلك. لكن الإنصاف أن الاستصحاب لا يفيد الظن خصوصاً في المقام كما

سيجيء إن شاء الله تعالى في محلّه، ولا أمانة غيره يفيد الظنّ فالاغراض على مثل هؤلاء، إنّما هو منع حصول الظن ومنع اعتباره على تقدير الحصول ولا دخل لإكمال الدين وعدمه ولا للحسن والقبح العقليّين في هذا المنع.

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

فالظاهر أنّ المسألة خلاقية، لكن لم يعرف القائل به بعينه وإن كان يظهر من الشيخ والسيد رحمهم الله التمسك به أحياناً لكن يعلم مذهبهم من أكثر المسائل، والأقوى فيه جريان أصالة البراءة^(١) للأدلة الأربعة المتقدمة، مضافاً إلى الإجماع المركّب.

(١) استظهار كون المسألة خلاقية مع الاستدلال لها بالأدلة الأربعة التي منها الإجماع لعلّه من جهة عدم الاعتناء بالخلاف وعدم قدحه، سيّما مع دعوى المخالف في موضع آخر نفي الخلاف عن الرجوع إلى البراءة في المقام على ما عرفت، وتمسك مثل الشيخ والسيد قدّس سرهما بالاحتياط أحياناً في الشبهة الوجوبية مع وضوح مذهبهما من تصريحاتهم في مواضع أخرى لا بدّ أن يحمل على مجرد التأييد للدليل على الاستدلال بها، وبدل على الحكم في خصوص المقام مرسله الفقيه: كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى، أو أمر على بعض طرقها، وأمّا الإجماع المركّب الذي استند إليه فلا إشكال في تحقّقه في المقام، فإنّ كل من قال بالبراءة في الشبهة الحكمية التحريمية قال بالبراءة في المقام، وإن لم يكن الأمر كذلك من طرف العكس لما عرفت الإشارة إليه، فإثبات البراءة في تلك المسألة يغني عن التكلم في المقام.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أن محل الكلام في هذه المسألة هو احتمال الوجوب النفسي المستقل، وأما إذا احتمل كون شيء واجبا لكونه جزءا أو شرطا لواجب آخر فهو داخل في الشك في المكلف به، وإن كان المختار جريان أصل البراءة فيه أيضا كما سيجيء إن شاء الله تعالى لكنه خارج عن هذه المسألة الاتفاقية.

الثاني: أنه لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتى فيما احتمل كراهته، والظاهر ترتب الثواب عليه^(١) إذا أتى به لداعي احتمال المحبوبة؛ لأنه انقياد وإطاعة حكمية والحكم بالثواب هنا أولى من الحكم بالعقاب على تارك الاحتياط اللازم بناء على أنها في حكم المعصية وإن لم يفعل محرماً واقعياً.

وفي جريان ذلك في العبادات^(٢) عند دوران الأمر بين الوجوب وغير

(١) قد عرفت الإشكال في الفرق بين الاحتياط والتجري على المعصية في حكم العقل والعقلاء بدعوى كون المدح في الأول راجعا إلى الفعل، والذم في الثاني راجعا إلى الفاعل.

(٢) المشهور بين من تعرض للمسألة هو الوجه الثاني وحكي عن بعض الأول واستند للمنع بما أفاده شيخنا قدس سره في وجهه من اعتبار قصد القرية في العبادات اتفاقاً، وهو يتوقف على العلم بالأمر تفصيلاً أو إجمالاً والمفروض انتفاؤه، فلا يكون الاحتياط مشروعاً من حيث توقفه موضوعاً على إتيان الواقع على تقدير ثبوته بجميع ما يعتبر فيه شرطاً أو شرطاً، والمفروض عدم إمكانه في المقام والقول بأن الأمر المتوقف عليه قصد التقرب لا يلزم أن يكون واقعياً، بل يكفي العلم بالأمر الظاهري الشرعي، ومن هنا يقصد التقرب بما يكون واجبا في مرحلة الظاهر من جهة قيام الطريق الشرعي عليه اجتهداً أو تقليداً كما لا يلزم أن

يكون أمراً وجوبياً والفعل المأماني به بعنوان الاحتياط متعلق بالأمر الندي الظاهري الشرعي بعد فرض استقلال العقل بحسنه ورجحانه بملاحظة كشفه عن الأمر الشرعي بقاعدة التطابق والتلازم أو من جهة الأوامر الشرعية المتعلقة به المحمولة على الاستحباب بعد الصّرف عن الوجوب، ولو فرض كون حسنه العقلي فاعلياً لا يوجب رجحان الفعل والمدح عليه عقلاً فاسد جدّاً، من جهة أن الأمر المستكشف من قاعدة التلازم في المقام كالأوامر المتعلقة بعنوان الاحتياط في الشرعيات لا يكون أمراً مولوياً بل إرشادياً محضاً، فلا يوجب موافقته تقريباً نظير الأوامر المتعلقة بعنوان الإطاعة، فإن إطاعتها لا يوجب تقريباً ولا يترتب عليها الأجر والثواب بل حسن الاحتياط عند التحقيق من جهة كونه نحواً من الانقياد والإطاعة ومن مراتبها، فكما أن الأمر بالإطاعة لا يصلح لجعل المأمور به عبادة بالمعنى الأخص من حيث انطباق الإطاعة عليه، وإلا كان كل واجب واجباً عبادياً، فكذلك الفعل المنطبق عليه الاحتياط لا يمكن أن يصير عبادة من جهة قصد التقرب بإطاعة الأمر المتعلق بعنوان الاحتياط.

وهذا هو المراد بقوله قدّس سره: (كما أن إطاعة الأوامر المحقّقة لم تصر عبادة) وإن كانت العبارة لا يخلو عن شيء، هذا واستدلّ للجواز تارة بمنع توقّف قصد التقرب مطلقاً على العلم بالأمر الشرعي المولوي بأحد الوجهين، بل يكفي فيه احتمالاه بمعنى أنه يلزم أن يجعل الداعي في العبادات المحقّقة امتثال الأمر اليقيني المتعلق بها، وفي العبادات المحتملة امتثال الأمر الاحتمالي المتعلق بها كلّ على حسبه، بل التحقيق على ما أسمعناك شرح القول فيه في الجزء الأوّل عند الكلام في الظن أن الذي يقصد التقرب بامتثاله فيما أذى الطرق الشرعية إليه من العبادات هو الأمر الواقعي الذي يحكي عنه الطرق لا أوامر الطرق، حيث إنها غيريّة محضة لا يوجب إطاعتها قريباً أصلاً، وأخرى بمنع توقّف العبادة وقصد التقرب على جعل الداعي امتثال الأمر

المتعلّق بها ولو احتمالاً، بل يكفي رجحانها وحسنها العقلي وإن لم يتعلّق بها أمر شرعي أصلاً، ألا ترى أنّه يصحّ الإتيان بالوضوء بعد دخول الوقت بداعي الغايات المستحبة مع استحالة تعلّق الأمر النديبي به لأجلها من حيث تعلّق الأمر الوجوبي به المانع من تعلّق الأمر النديبي، ومن هنا قال ثاني الشهيدین قدّس سرهما في الروضة وغيره في غيرها: (إنّ الوضوء قبل الوقت لا يكون إلاّ مستحبّاً وبعد الوقت لا يكون إلاّ واجباً)؛ نظراً إلى أنّ تعدّد غاياته لا يوجب الاختلاف فيه وتعدّد عنوانه، وهذا بخلاف الغسل؛ ولذا قيل بتداخل الأغسال من حيث المسمّيات ولم نقل بذلك في الوضوء، وإنّما التداخل فيه من حيث الأسباب، بل التحقيق كون الوجه في عبادته رجحانه النفسي وإلاّ فالأمر المتعلّق به سواء فرض كونه وجوبياً أو نديبياً ليس إلاّ غيريّاً لا يصلح لجعله عبادة، فليس المصحّح لكونه عبادة إلاّ رجحانه النفسي الذي لا يوجب تعلّق الأمر النفسي به دائماً من جهة قضاء الضرورة بتضادّ الوجوب والاستحباب ولو كان أحدهما نفسياً والآخر غيريّاً، بل التحقيق استحالة اجتماع الاستحباب النفسي والغيري أيضاً كما حقّقناه في محلّه، وإنّ زعم بعض المحقّقين ممن قارب عصرنا خلاف ذلك وأنّ الاختلاف بالنفسية والغيرية يوجب رفع التضادّ بين الأحكام مطلقاً، حتى إذا كان أحدهما أمراً والآخر نهياً فأيّ مانع من أنّ يجعل المقرّب نفس الاحتياط الراجح ذاتاً وإنّ كان الأمر المتعلّق به إرشادياً، ومناطق هذا الوجه وإنّ لم ينفكّ عن الوجه الأوّل حيث إنّ جميع موارد الاحتياط لا ينفكّ عن احتمال الحكم الإلزامي الواقعي في محلّ البحث، إلاّ أنّ الحيثية مختلفة، بل التحقيق أنّ الوجهين مختلفان من حيث الذات من غير أن يجتمعا مصداقاً أصلاً، وإنّ كان في مورد وجود الاحتياط احتمال الأمر موجوداً دائماً، فليس الاختلاف بينهما بمجرّد الحيثية فتدبر.

ثمّ إنّ كلامه قدّس سره في بيان وجه الجريان من حيث الاستناد إلى الوجه

الاستحباب وجهان: أقوامهما العدم؛ لأن العبادَة لابدَ فيها من نيّة التقرب المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً كما في كل من الصلوات الأربع عند اشتباه القبلة، وما ذكرنا من ترتب الثواب على هذا الفعل لا يوجب تعلق الأمر به، بل هو لأجل كونه انقياداً للشارع والعبد معه في حكم المطيع، بل لا يسمّى ذلك ثواباً.

ودعوى أن العقل إذا استقل بحسن هذا الإتيان ثبت بحكم الملازمة الأمر به شرعاً مدفوعة بما تقدم في المطلب الأول، من أن الأمر الشرعي بهذا النحو من الانقياد كأمره بالانقياد الحقيقي والإطاعة الواقعية في معلوم التكليف إرشادي محض لا يترتب على موافقته ومخالفته أزيد ممّا يترتب على نفس وجود المأمور به أو عدمه، كما هو شأن الأوامر الإرشادية، فلا إطاعة لهذا الأمر الإرشادي ولا ينفع في جعل الشيء عبادة، كما أن إطاعة الأوامر المتحققة لم تصر عبادة بسبب الأمر الوارد بها في قوله تعالى: أطيعوا الله ورسوله.

الأول أو الثاني أو هما معاً لا يخلو عن تشويش، وقد يستفاد منه اتحادهما وإن كان الظاهر منه بعد التأمل الاستناد إلى الوجه الثاني، وعليك بالتأمل في أطرافه، ثم لا يخفى عليك أن ما حكاه عن الشهيد قدّس سره في الذكرى من الاستدلال لحكم المقام أعني مشروعية إتيان ما يحتمل الوجوب العبادي سواء كان من جهة اشتباه الحكم أو الموضوع، وإن كان البحث المحرّر في الكتاب في الأول بالآيات المذكورة مبنيّ على إرادة معنى الاحتياط من التقوى ولو بقرينة قوله تعالى: ﴿حَقِّقْ تَقَاتِيَّ﴾، وقوله: ﴿مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾، بحيث يشمل الشبهة الوجوبية، وأمّا لو أريد منها ما يساوق الاحتياط في خصوص الشبهة التحريمية وما يساوق الاجتناب عن المحرّمات فلا تعلق للآيات بالمقام كما هو ظاهر.

ويحتمل الجريان بناء على أن هذا المقدار من الحسن العقلي يكفي في العبادة ومنع توقفها على ورود أمر بها، بل يكفي الإتيان به لاحتمال كونه مطلوباً أو كون تركه مبغوضاً؛ ولذا استقرت سيرة العلماء والصلحاء فتوى وعملاً على إعادة العبادات لمجرد الخروج عن مخالفة النصوص الغير المعتمدة والفتاوى النادرة.

واستدل في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت على شرعية قضاء الصلاة لمجرد احتمال خلل فيها موهوم بقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾*، ﴿تَقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾*، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ﴾*.

والتحقيق أنه إن قلنا^(١) بكفاية احتمال المطلوبة في صحة العبادة فيما لا يعلم المطلوبة ولو إجمالاً فهو، وإلا فما أورده رحمه الله في الذكرى كأوامر

(١) حاصل ما أفاده قدس سره من الاعتراض على الاستدلال بالآيات في المقام الظاهر في الالتزام بتوقف العبادة على العلم بالأمر تفصيلاً أو إجمالاً سواء كان واقعياً أو ظاهرياً، حيث إنه على تقدير القول بكفاية مجرد احتمال الأمر في مشروعية العبادة لا يكون ثمة حاجة أصلاً إلى التمسك بتلك الآيات كما هو ظاهر أن الاستدلال بظاهر أوامر التقوى كأوامر الاحتياط لإثبات المشروعية يكون دورياً، حيث إن تحقق موضوع التقوى كموضوع الاحتياط على القول بتوقف مشروعية العبادة على العلم بالأمر يتوقف على الإتيان بمحتمل العبادة بجميع ما له دخل فيه شرطاً أو شرطاً حتى قصد القربة المتوقف على العلم بالأمر كما هو

* سورة التغابن: الآية: ١٦.

* سورة آل عمران: الآية: ٥٠.

* سورة المؤمنون: الآية: ٦٠.

المفروض، وليس هناك أمر محقق بالفرض إلا الأمر بالتقوى المتوقف على التقوى المتوقفة على الأمر، حيث إن الأمر في مرتبة المحمول للمأمور به فيلزم توقف الأمر بالتقوى عليها وتوقفها عليه، وهذا دور ظاهر.

فإن شئت قلت: إن مدلول الهيئة من عوارض مدلول المادة الذي هو فعل المكلف يتوقف عليه لا محالة، فلو فرض توقفه على مدلول الهيئة يلزمه الدور الباطل ولا يلزم هذا على القول بكفاية مجرد الاحتمال، ضرورة وجود احتمال الأمر الواقعي مع قطع النظر عن مطلوبة الاحتياط، هذا وحاصل ما أفاده في الجواب عن الاعتراض يرجع إلى وجهين:

أحدهما: النقض بالعبادات المحققة التي يعلم تعلق الأمر بها في الشريعة، حيث إن المفروض ثبوت مشروعيتهما بتلك الأوامر المتوقفة على قدرة المكلف على الإتيان بها بجميع ما له دخل فيها شرطاً أو شطراً التي منها قصد التقرب المتوقف على العلم بالأمر، والمفروض أنه لا أمر هناك إلا تلك الأوامر فيتوقف العبادة التي هي مدلول المادة على الأمر الذي هو مدلول الهيئة العارضة على المادة، فيلزم الدور.

ثانيهما: الحلّ ويانه أن المراد من المأمور به الذي هو معروض الهيئة هو الفعل الجامع لجميع ما يعتبر فيه بأحد الوجهين عداية التقرب، فلم يؤخذ قصد التقرب المتوقف على العلم بالأمر في المأمور به حتى يلزم الدور، فإن قصد القرية ليس في عداد سائر الشرائط المأخوذة في المأمور به وفي عرضها ومرتبها، وإنما هي مأخوذة في الإطاعة المتأخرة عن الأمر، فكيف يعتبر في المأمور به المقدم على الأمر فيقال: إن المراد من الصلاة مثلاً المتعلقة بها الأمر هو الفعل الجامع لجميع الأجزاء والشرائط من غير أن يلاحظ فيها قصد التقرب، وبعد قيام الدليل على كونها عبادة يحكم بوجود إيجادها بعنوان العبادة وامثال أمر الشارع المتوقف

على الأمر المفروض تعلّقه بها مجردة عن قصد التقرّب، وكذلك يقال في التقوى والاحتياط وإن المراد من عنوانهما المنطبق على العبادة المحتملة هو الفعل القابل للوجوب بجميع ما له دخل فيه عداثة التقرّب، فالفعل يتعلّق به الأمر الندي مجرداً عن قصد الامتثال، فإذا فرض كون المحتمل عبارة على تقدير وجوبه يؤتى به بداعي امتثال أوامر التقوى والاحتياط، والذي يشهد لما ذكر من تجريد الفعل عن قصد الأمر استقرار سيرة المجتهدين على الفتوى باستحباب الفعل المذكور، وإن لم يعلم المقلّد بكونه محتمل الوجوب فضلاً عن أن يوجبون عليه الإتيان به لداعي امتثال الأمر المحتمل، ولو أريد بالاحتياط معناه الظاهر لم يجز للمفتي أن يفتي باستحبابه على الوجه المزبور، هذا حاصل ما أفاده في دفع الإشكال والاعتراض على استدلال الشهيد قدّس سره، وهو كما ترى مبنّي على الإغماض عمّا أفاده قدّس سره من كون الأمر بالاحتياط إرشادياً محضاً لا يوجب إطاعته تقرّباً، والبناء على كونه أمراً شرعياً مولوياً وإلا لم يكن الجواب المذكور مفيداً بالنسبة إلى أوامر الاحتياط أصلاً كما لا يخفى، بل الأمر بالنسبة إلى أوامر التقوى ونحوها كذلك، فإنّ حالها حال أوامر الاحتياط من حيث كونها إرشادياً محضة على ما هو الظاهر منها.

هذا وقد يناقش فيما أفاده من الجواب الحلّي مضافاً إلى منافاته لما عليه ظاهر الفقهاء رضوان الله عليهم واستظهره منهم من اعتبار النية في العبادات شرطاً أو شرطاً بأنّه إذا فرض عدم دخل النية في العبادة بأحد الوجهين من حيث استحالة أخذها فيها كمّاً وكيفاً فما الفارق بينها وبين الواجب التوصلّي؟ مع أن كلماتهم تنادي بأعلى صوتها بانحصار الفارق بينهما بتوقّف الصحة في العبادات على قصد التقرّب وعدم توقّفها عليه في الواجبات التوصلية، فإن جعلت الفارق بينهما كون الإطاعة المتوقّفة على قصد الامتثال والمتوقّمة به مطلقاً معتبرة في العبادات دون

غيرها من التوصلّيات عاد الإشكال المذكور، فإن اعتبار الإطاعة في العبادة مع استحالة لابد أن يكون بأحد الوجهين، فإن جعلت الفارق كون سقوط الأمر في العبادة موقوفاً على الإطاعة دون غيرها يُقال إنه بعد البناء على عدم أخذها في العبادة وعدم دخلها في المأمور به أصلاً لا معنى لاعتبارها في سقوط الأمر؛ إذ لا مقتضي له أصلاً على هذا التقدير، وهذا الإشكال كما ترى لا تعلق له بخصوص المقام بل يجري في العبادات المحققة أيضاً، كما أن التفصي عنه يجري بالنسبة إليها أيضاً على ما عرفته من كلام شيخنا قدس سره.

ويمكن دفع المناقشة المذكورة بوجوه:

أحدها: أنه كما يمكن أن يكون المراد من الأمر بالشيء والغرض منه والداعي عليه أعم منه مع قصور الأمر عن التعلق به كما هو مطرد في الواجبات التوصلية، حيث إنه يسقط الأمر المتعلق بها إذا وجدت من دون قصد واختيار، بل كثيراً ما تسقط بفعل الغير ولو لم يكن مكلفاً، مع استحالة تعلق الأمر بالعنوان الأعم من الاختيار وغيره ومن فعل النفس وفعل الغير، ويوجد أحياناً في العبادات أيضاً كما في عبادة الناسي لما حكم بسقوط الأمر مع نسيانه من الأجزاء والشرائط، والتارك جهلاً لما حكم بسقوطه معه وغير ذلك، وكما في الطهارة الحديثة فيما لم يتمكن من إيجابها مباشرة في وجهه، وفي العبادة التبرعية من الميت في القضاء عنه مع فرض وجوبها على الولي على تأمل ظاهر في كونها من قبيل المقام، وإن توهمه بعض على خلاف التحقيق من حيث إن الأمر المتعلق بالولي من حيث كونه مأموراً بإبراء ذمة الميت توصلي، كذلك يمكن أن يكون أخص من المأمور به، بحيث يكون المأخوذ في حصوله ما لا يمكن أخذه في المأمور به لقصور تعلق الأمر به مع أخذه كما في قصد القرية في العبادات، وهذا المعنى وإن كان على خلاف ظاهر القضية اللفظية حيث إن ظاهرها انطباق الغرض والمقصود على ما

تعلق به الأمر، إلا أنه لابد من الالتزام به بعد قيام الدليل على كون الواجب عبادة، وهذا هو المراد مما ذكره بعض أفاضل مقاربي عصرنا أو عاصرناه في بيان عنوان أخذ قصد التقرب في العبادات من كونه مأخوذاً في المأمور به الواقعي الظاهري، فإن المراد مما أمر به واقعاً في كلامه في مقابل الظاهري حسب ما يفصح عنه كلماته، ليس ما يتراعى من ظاهر اللفظين في بادي النظر بالنظر إلى المعنى المعروف، بل المراد به ما تعلق إرادة الشارع به واقعاً، ويحكي عنه الأوامر اللفظية بحسب الدلالة الالتزامية.

ثانيها: أن ما وجب في الشرع إنما هو من جهة عنوان ينطبق عليه أو واجب عقلي متحد معه وجوداً، ومن هنا ذكر المتكلمون من أصحابنا وغيرهم أن الواجبات السميّة إنما وجبت لكونها ألقافاً في الواجبات العقلية، وقد أشير إلى هذه المقالة في الكتاب العزيز يقول جل قائله وعز اسمه تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾، ولما كان الغرض والعنوان المذكور معلوماً في الواجبات التوصلية فحكم بدوران سقوط الأمر مدار حصوله كيف ما اتفق، وحصل ولو من غير اختيار المكلف أو بفعل الغير، ولما لم يكن حقيقته معلومة في الواجبات التعبدية وإن علم إجمالاً بوجوده واعتباره في سقوط الأمر المتعلق بها فيحكم من جهة لزوم تحصيل القطع بوجوده بلزوم الإتيان بالمأمور به بعنوان الإطاعة والامتثال حتى نقطع بحصوله من حيث احتمال توقّف وجوده على إيجاد الفعل بعنوان المباشرة والاختيار والامتثال وعدم كفاية وجود الفعل بعنوان الإطلاق في ترتبه عليه وانطباقه معه، وهذا أمر ممكن معقول فوجب إيجاد الفعل بقصد الإطاعة والامتثال في العبادات إنما هو من جهة توقّف القطع بسقوط الغرض الموجب لسقوط الأمر عليه ومن باب الاحتياط اللازم حقيقة، لا من جهة دخله في المأمور به بأحد الوجهين في مرحلة الواقع كما عرفت أو الظاهر، وهذا

نظير الوجه الذي ذكروه لاعتبار قصد الوجه في العبادات على ما عرفت الكلام فيه ولعلك تعرفه أيضا في بعض المسائل الآتية إن شاء الله تعالى، وقد ذكر المحقق القمي قدس سره في القوانين في بيان الفرق بين الواجب العبادي والتوصلي ما يرجع إلى ما ذكرنا فراجع إليه، ثم إن هذا الذي أفاده قدس سره وإن لم يخلو عن النقض والإبرام بل عن بعض المناقشات طردا وعكسا كما يظهر من الرجوع إلى الفصول، بل لا يساعده كلماتهم بظواهرها، إلا أنه لا ضير في الالتزام به في دفع المناقشة المذكورة في المقام إذا انحصر الوجه فيه ولم يكن هناك مدفع.

ثالثها: أنه قد قام في الواجب التعبدية ما يقضي بمدخلية حصول عنوان الإطاعة والامتنال في سقوط الأمر المتعلق بذات الفعل مجردا عن اعتبار قصد القرية فيه ويعلم أن هناك جهة توجه عند الشارع وإن لم نعلمها بعينها، ولا يتوقف قصد التقرب في إتيان الواجب على العلم التفصيلي بما أوجب اعتباره في سقوط الأمر المتعلق به، وهذا مطرد في جميع الموارد حتى في مسألة نسيان ما لا يوجب بطلان العبادة أو الإخلال بما لا يوجه جهلا؛ لأن قصد الإطاعة مفروض من الناسي والجاهل مع غفلتهما عن مخالفة المأتي به للمأمور به كما ستقف على شرح القول فيه في محله وفي مسألة سقوط المباشرة في الطهارة الحديثة عن العاجز، حيث إن الفعل لا يخلو عن قصد الامتنال من المكلف أو عن المباشر أو هما معاً على الخلاف، وهكذا في سائر ما توهم الصحة مع عدم القصد، ولا يكاد يخفى عليك الفرق بين هذه الوجوه.

رابعها: ما يستفاد من كلام بعض الأفاضل ممن عاصرناه من أن غاية ما قضى به البرهان هو التمكن من الفعل والقدرة عليه عند إيجاده لا في زمان الأمر به والمكلف قادر في العبادات على إيجادها بقصد الإطاعة في زمان الفعل المتأخر عن زمان الأمر لفرض سبق الأمر به، وإن لم يكن قادراً عليه في زمان الأمر ولا

امتناع في تأثير الأمر في القدرة على متعلّقه في زمان وجوده، إذ لا برهان يقضي باستحالته، لا يقال إنّ تصوّر الموضوع مقدّم على المحمول وكيف يتصوّر الموضوع المأخوذ فيه عنوان متأخّر عن المحمول؛ لأنّا نقول المتصوّر هو الفعل الذي يوجد بقصد القرينة في الزمان المتأخّر عن الأمر، وهذا معنى معقول وإنّ توقّف وجوده الخارجي على سبق الأمر، وهو كما ترى لا محصل له عند التأمل، وهنا بعض وجوه آخر في كمال الضعف والسقوط مثل: أنّ الامتناع إنّما هو إذا كان الدليل على اعتبار القصد نفس الأمر لا الدليل الخارجي من إجماع وغيره، فإنّه كما ترى حيث إنّ برهان الامتناع كيف يعقل الفرق فيه بين اختلاف الدليل من حيث الداخل والخارج مع كون الخارج كاشفاً عن المراد ومبيناً للمأمور به إلى غير ذلك ممّا يتلو الوجه المذكور في ظهور الضعف، هذه غاية ما يقال في دفع الإشكال المذكور في المقام، لكنّه كما ترى لا يقتضي تجريد عنوان الاحتياط عن حقيقته ورفع اليد عنه وحمله على إرادة مجرد الإتيان بالفعل ولو لم يكن بداعي احتمال المطلوبيّة، كما هو ظاهر ما أفاده شيخنا قدّس سره في الكتاب مع توقّفه على تمحّل ذلك في خصوص العبادات المحتملة، إذ مبنى الوجه المزبور على ما عرفت على حمل الأمر المتعلّق بالاحتياط على الأمر الشرعي المولوي مع تجريد الاحتياط عن قصد التقرّب بامثال الأمر المتعلّق به، وهذا لا يقتضي تجريده عن الإتيان بالفعل حذراً عن مخالفة الواقع المحتمل الذي يتقوّم به حقيقة الاحتياط، وأمّا ما استشهد به لذلك من استقرار سيرة أهل الفتوى على الفتوى باستحباب الفعل إلى آخر ما أفاده قدّس سره فقد يناقش فيه بأنّ الإفتاء بالاستحباب على الوجه المذكور في الشبهة الحكميّة من جهة ورود خبر ضعيف في المسألة أو فتوى فقيه فيها ليس من جهة أخبار الاحتياط حتّى يتوقّف على تجريده عن عنوانه على تقدير تعقّله وتسليمه، وإنّما هو من جهة ما دلّ على

الاحتياط لا يجدي في صحتها، لأن موضوع التقوى والاحتياط الذي يتوقف عليه هذه الأوامر لا يتحقق إلا بعد إتيان محتمل العبادة على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر في العبادة حتى نية التقرب وإلا لم يكن احتياطاً، فلا يجوز أن يكون تلك الأوامر منشأً للقربة المنوية فيها.

اللهم إلا أن يقال بعد النقض بورود هذا الإيراد في الأوامر الواقعية بالعبادات مثل قوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ * أقيموا الصلاة وءاتوا الزكاة، حيث إن قصد القربة ممّا يعتبر في موضوع العبادة شطراً أو شرطاً، والمفروض ثبوت مشروعيتها بهذا الأمر الوارد فيها أن المراد من الاحتياط والاتقاء في هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة، فمعنى الاحتياط بالصلاة الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة، فأوامر الاحتياط تتعلق بهذا الفعل وحينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعة هذا الأمر، ومن هنا يتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل وإن لم يعلم المقلد كون هذا الفعل ممّا شك في كونها عبادة ولم يأت به بداعي احتمال المطلوبة.

التسامح في السنن عندهم من الأخبار الواردة في هذا الباب، فإن دلالتها على ما زعموا وإن لم يخل عن إشكال سيما عند شيخنا قدس سره على ما ستقف عليه عن قريب، إلا أنهم لم يلتفتوا إلى هذا الإشكال أو لم يعتنوا به من جهة ضعفه ووهنه عندهم، واعتقدوا الدلالة على ما ذهبوا إليه كما يظهر من عنوان المسألة في الكتاب عن قريب، ومن هنا لم يفت أحد منهم باستحباب الفعل مجرداً عن عنوان الاحتياط في الشبهة الموضوعية، بل قيدوه بعنوان الاحتياط فيعلم من ذلك أن قولهم بذلك وسيرهم إليه في الشبهة الحكمية من الجهة المذكورة لا من جهة ما ذكره قدس سقر، وإلا ثم يكون معنى للفرق بين الشبهتين كما هو ظاهر فافهم.

ولو أريد بالاحتياط في هذه الأوامر معناه الحقيقي وهو إتيان الفعل لداعي احتمال المطلوبة لم يجز للمجتهد أن يفتي باستحبابه إلا مع التقيد بإتيانه بداعي الاحتمال حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط مع استقرار سيرة أهل الفتوى على خلافه، فيعلم أن المقصود إتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عداية الداعي.

ثم إن منشأ احتمال الوجوب إذا كان خيراً ضعيفاً فلا حاجة إلى أخبار الاحتياط^(١) وكلفة إثبات أن الأمر فيها للاستحباب الشرعي دون الإرشاد العقلي؛ لورود بعض الأخبار باستحباب فعل كل ما يحتمل فيه الثواب.

(١) تحقيق المقام وتوضيحه على وجه يرفع به غواشي الأوهام يحتاج إلى بسط في الكلام فلا بد أولاً من نقل تمام ما وصل إلينا من الأخبار التي استدلوا بها على مسألة التسامح في السنن، ثم التكلّم ثانياً فيما يستفاد منها والجهات التي وقع البحث عنها في كلماتهم منها ما رواه في المحاسن في الصحيح عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله»، وعن البحار بعد ذكره أن الخبر من المشهورات رواه العامة والخاصة بأسانيد، ومنها: ما في الوسائل نقلاً عن المحاسن أيضاً بسنده عن محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه من النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان له ذلك الثواب وإن كان النبي لم يقله»، ومنها: في الوسائل أيضاً نقلاً عن عدة الداعي لابن فهد الحلبي قال روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه عن الأئمة عليهم السلام: «من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وإن لم يكن الأمر كما نقل إليه»، ومنها: ما في الوسائل أيضاً عن كتاب الإقبال لعلي بن موسى بن

جعفر بن طاوس عن الصادق عليه السلام قال عليه السلام: «من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وإن لم يكن الأمر كما بلغه».

ومنها: ما في الوسائل أيضاً عن كتاب ثواب الأعمال لمحمد بن علي بن بابويه بسنده عن عنوان البصري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله»، ومنها: ما عن الكافي بسنده الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام: «من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وإن لم يكن على ما بلغه»، ومنها: ما عن الصافي أيضاً عن محمد بن مروان قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتي به وإن لم يكن الحديث كما بلغه»، ومنها: ما عن طرق العامة عن عبد الرحمن الحلواني رفعاً إلى جابر بن عبد الله الأنصاري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من بلغه من الله فضيلة فأخذ بها وعمل بها إيماناً بالله ورجاء ثوابه أعطاه الله ذلك وإن لم يكن كذلك»، هذه ما وصلت إلينا من الأخبار ووقفنا عليه إذا عرفت ذلك فنقول: إن المشهور بين الأصحاب، بل العامة ثبوت التسامح في أخبار السنن بمعنى إثباتها بما لا يجتمع فيه شرائط حجية الخبر كل على مذهبه فيها، بل عن غير واحد نقل الإجماع على ذلك فمن الذكرى أن أخبار الفضائل يتسامح فيها عند أهل العلم، وعن عدة الداعي لأحمد بن فهد بعد نقل الروايات المتقدمة ما هذا لفظه فصار هذا المعنى مجعاً عليه بين الفريقين، وعن الشيخ البهائي قدس سره في أربعينه نسبه إلى فقهائنا، وعن الوسائل نسبه إلى الأصحاب مصرحاً بشمول المسألة لأدلة المكروهات أيضاً، وعن بعض الأصحاب نسبه إلى العلماء المحققين، إلى غير ذلك من كلماتهم الظاهرة في دعوى الإجماع، وخالف فيه العلامة في الموضوعين من محكي المنتهى وبعض

الأخباريين على ما حكى عنه طاعنا على الأصحاب من حيث ذهابهم إلى إثبات الاستحباب والكراهة بالأخبار الضعيفة عندهم مع أنه لا تفصيل في مدرك الأحكام وصاحب المدارك، حيث قال في أول كتابه بعد ذكر جملة من الوضوءات المستحبة وذكر ضعف مستندها ما لفظه: «وما يقال من أن أدلة السنن يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها فمتنظور فيه؛ لأن الاستصحاب حكم شرعي يتوقف على دليل شرعي» انتهى كلامه رفع مقامه، بل ربما يستظهر المنع من الصدوق وشيخه ابن الوليد قال الصدوق كتاب الصوم من الفقيه على ما حكى ما هذا لفظه: «وأما خبر صلاة غدير خم والثواب المذكور لمن صامه، فإن شيخنا محمد بن الحسن بن وليد لا يصححه ويقول إنه من طريق محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة وكل ما لم يصححه ذلك الشيخ ولم يحكم بصحته من الأخبار فهو عندنا متروك غير صحيح» انتهى كلامه رفع مقامه، إذ لو جَوَزَ التسامح لم يكن لهما داع إلى رد الخبر المذكور، وأما المانعون فيكفيهم عدم الدليل على ما أشار إليه في المدارك ولا يحتاج إلى التمسك باستصحاب العدم أو أصالة العدم أو عدم الدليل دليل العدم؛ لأن الغرض ليس الحكم بعدم الاستحباب بل عدم الحكم به ويكفي فيه الأصل الأولي في غير العلم حقيقة، وإليه يرجع ما في المدارك لا إلى التمسك بالأصول المذكورة.

وأما المشبوتون فيستدلّ لهم بوجوه:

أحدها: ما عن الوحيد البهبهاني قدس سره وتبعه جماعة من حسن الاحتياط ورجحانه الثابت بالأدلة الأربعة، وقد عرفت الكلام فيه في الكتاب فإنه وإن ذكر فيه عنوان المسألة في العبادات المحتملة بالمعنى الأخص، إلا أن الاحتياط بالتقرب بالأمر المحتمل بحيث يترتب عليه أثر العبادة بقول مطلق لا يفرق فيه بين العبارتين على القول بتوقف العبادة على العلم بالأمر، نعم جواز الفعل لا بداعي

الأمر المحتمل أو بداعيه مع عدم الالتزام بترتب آثار العبادة عليه ممّا لا شبهة فيه في غير العبادة بالمعنى الأخصّ، وكيف ما كان الكلام في المقام في إثبات استحباب الفعل لا في إثبات حسن الاحتياط عقلاً أو رجحانه شرعاً، وأدلة الاحتياط لا تثبت هذا المعنى إلا بإثبات مقدّمتين: إحداهما: كون الأمر به مولوياً.

الثانية: تجريد الاحتياط عن عنوانه على ما عرفته في الكتاب. وهما في حيز المنع على ما عرفت فهذا الوجه لا يثبت المقصود في المسألة، وإنّما يثبت رجحان الفعل بعنوان الاحتياط ولو لم يكن هناك خبر أصلاً، وهذا المعنى ممّا لا ينكره أحد ظاهراً.

ثانيها: الإجماعات المنقولة المعتمدة بالشهرة العظيمة المحقّقة والمنقولة من الخاصّة والعامة، بل لو ادّعى أحد الإجماع المحقّق في المسألة بملاحظتها والفتاوي المحصّلة له بالتبع يصدّق في دعواه، بل لو ادّعى الاتفاق من غير صاحب المدارك كان مصدّقاً؛ لأنّ المحكيّ عن العلامة قدّس سره الرجوع عمّا ذكره، بل هو المحكيّ عن السيّد في المدارك في باب الصلاة أيضاً، وبالجمله دعوى الإجماع في المسألة ليست ببعيدة كلّ البعيد بعد ملاحظة ما عرفت.

ثالثها: الأخبار المستفيضة التي عرفتها وفيها الصحاح وغيرها، بل نفى شيخنا قدّس سره في الرسالة التي أفردّها في المسألة البعد عن دعوى تواترها معنى أو احتفافها بالقرائن الموجبة للقطع بصدورها التي منها الإجماعات المعتمدة بالشهرة العظيمة، هذا وقد أورد على التمسك بها بوجهين:

أحدهما: ما يرجع إلى المنع عن التمسك بها في المسألة مع تسليم صحتها سنداً ودلائها على المدّعى.

ثانيهما: ما يرجع إلى المنع عن دلائها وإن سلّم جواز التمسك بها في المسألة.

أما الأول فلما قيل إن المسألة أصولية ولا يجوز التمسك بأخبار الآحاد في الأصول وإن كانت صحيحة وإن جاز التمسك بها في الفروع، وأجيب عنه تارة بمنع كون الأخبار المذكورة من الآحاد المجردة، وأخرى بمنع عدم جواز التمسك بالآحاد في الأصول العملية، فإن الممنوع عدم جواز التمسك بها في الأصول الاعتقادية لا العملية، وثالثة بما ذكره غير واحد من المشايخ المتأخرين من أن مرجع البحث في المسألة ليس إلى إثبات حجّة خبر الضعيف في السنن حتى يمنع منها من حيث كون المسألة أصولية فلا يجوز التمسك بأخبار الآحاد فيها أو يستبعد ثبوتها بالخبر الضعيف من حيث إن أحكام الشرع لا يختلف من حيث المدرك، فإن خبر الضعيف الغير المنجبر بالعمل ليس بحجّة مطلقاً من غير فرق بين مفادها حتى أنه لا يجوز إثبات الإباحة بها فضلاً عن الاستحباب، بل إلى إثبات استحباب كل فعل بلغ عليه الأجر والثواب من النبي صلى الله عليه وآله أو الوصيّ الراجع إلى البلوغ عن الله تعالى وخبر الضعيف موجد ومحدث لهذا العنوان الوجداني حقيقة، فإن صدق البلوغ لا يتوقف على الحجّة أصلاً، ومن هنا تعدى غير واحد وسرى المسألة إلى إثبات السنن بفتوى الفقيه أيضاً بناء على تعميم البلوغ بالنسبة إلى الخبر الحدسي أيضاً كما ستقف على شرح القول فيه في تنبيهات المسألة، وكذا التزموا بإثبات الاستحباب فيما دلّ الخبر الضعيف على وجوب شيء من حيث إن الإخبار عن الوجوب إخبار عن الثواب بالالتزام، فالبحث يرجع إلى البحث عن مسألة فرعية كلية وهو استحباب كل فعل بلغ فيه الخير، والدليل على هذا الحكم الفرعيّ الكلي الأخبار المتقدمة الصحيحة المعمول بها والمثبت للصغرى بحكم الحسن والوجدان خبر الضعيف.

وأين هذا من التمسك بخبر الضعيف لإثبات الأحكام الشرعية، وهذا نظير جبر ضعف السند بالشهرة أو غيرها من الأمارات الغير المعتمدة على القول بأن الحجّة الخبر

المظنون الصدور مطلقاً أو الدلالة كذلك فحصل بملاحظتها الظن بالصدور أو الدلالة، فإنه لا يمكن أن يقال بالمنع عن ذلك من حيث إن الشهرة ليست بحجة مثلاً فإن الحجة في المسألة حقيقة الخبر بمقتضى ما دلّ على حجّيته والشهرة إنّما يوجب وجود أمر وجداني فلا يتمسك بها حقيقة.

وبالجملّة فرق بين جعل خبر الضعيف حجة في مدلوله من غير فرق بين مدلوله وبين تأثيره في أمر وجداني وهو الإخبار من الثواب على الفعل ولو التزاماً وإن كان مدلوله الوجوب مطابقة، والأوّل: يتوقّف على إثبات حجّيته كالخبر الصحيح من غير فرق بينهما والثاني: لا يتوقّف على حجّيته لكونه سبباً له بحكم الوجدان، فهذا نظير أن يقال إذا اختلف الأقوال في المسألة فافعل كذا فإنّ سبباً كل قول لحدوث الاختلاف لا يتوقّف على حجّيته وهكذا، وهذا نظير يد المسلم والجهل بالطهارة في كلماتهم فإنّ الدليل على الملكيّة حقيقة ما دلّ على ملكيّة ما في يد المسلم وطهارة المجهول لا نفس اليد والجهل حقيقة، والأوّل جعل النظر ما دلّ على وجوب الاحتياط في موارد والأخبار الدالة على حرمة نقض اليقين بالشك في الشبهات الحكميّة، فإنّ الشك في المكلف به وسبق اليقين ليسا دليلاً على الحكم الظاهري حقيقة، وإنّما هما من قبيل الموضوع له فكذا المقام فتدبر، هذا ملخّص ما يقال في تقريب الجواب الثالث، وأورد عليه شيخنا قدّس سره بوجوه:

أحدها: كونه خلاف ظاهر كلمة القائلين بالتسامح، فإنّ ظاهرها كما لا يخفى لمن راجع إليها جعل خبر الضعيف حجة في السن والاستدلال لها به وجعل الأخبار المذكورة دليلاً على حجّية خبر الضعيف، ومن هنا ذكروا أنّه يتسامح في أدلة السن والفضائل.

ثانيها: أن ما ذكره يرجع عند التأمل إلى التمسك بالخبر الضعيف في باب

السنن وجعله حجة فيه، إذ لا فرق بين أن يقال كل فعل دلّ خبر ضعيف على استحبابه فهو مستحب، وبين أن يقال كل خبر ضعيف حجة في إثبات الاستحباب، فإن معنى حجة الشيء في الأدلة الظنية جعله موضوعاً للحكم الظاهري ووسطاً لحكم متعلقه.

ثالثها: أنا نسلم الفرق بين المعنيين وأن مرجع التسامح في السنن ليس إلى كون خبر الضعيف حجة في مدلوله بحيث يصدق فيه ويترتب عليه أحكام، بل إلى كون الخبر موجدًا لموضوع بلوغ الثواب والدليل على استحباب هذا الفعل الأخبار المتقدمة نظير احتمال التكليف الإلزامي الذي قضى بوجوب الاحتياط فيه ما دلّ على الاحتياط ونظير احتمال بقاء الثابت سابقاً الذي قضى على البناء بالبقاء فيه الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك كما ذكره، لكن نقول إن مرجعه إلى إثبات المسألة الأصولية عند التحقيق بالأخبار المذكورة لا إثبات المسألة الفرعية.

ومن هنا منع المحقق قدس سره من التمسك بالنبوي: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»، في إثبات وجوب الاحتياط من حيث إنه مسألة أصولية لا يجوز التمسك لها بالخبر الواحد، والمحقق السبزواري وبعض آخر من التمسك بأخبار الاستصحاب من حيث إن مسألة الاستصحاب مسألة أصولية؛ لأن الحكم المستنبط من الأخبار المذكورة لا ينفع العامي ولا يتعلق بالعمل بلا واسطة، كما أن الحكم المستنبط من قوله: (لا تنقض اليقين بالشك)، في الشبهة الحكمية لا ينفع العامي من حيث توقفه على إحراز أركانه بالفحص وعدم قيام دليل على خلافه، كما أن التشبث بذيل الخبر الضعيف نظراً إلى الأخبار المذكورة يتوقف على فهم مدلوله وعدم احتمال الحرمة في المسألة وعدم قيام دليل معتبر على خلافه، فالأخبار المذكورة كأخبار الاستصحاب والاحتياط ينفع المجتهد والمستنبط فقط ولا حظ للعامي فيها وإن كان الحكم المستنبط في الجزئيات ينفع

المجتهد والعامي، كما أنّ الخبر الدالّ على وجوب فعل يعمل به الفريقان مع أنّ حجّيته لا ينفع العامي، والوجه في ذلك أنّ المسألة الأصوليّة لما مهّدت للاستنباط فلا ينفع إلّا للمستنبط، وهذا بخلاف المسألة الفرعيّة فإنّه يشترك فيه الفريقان بعد استنباط المجتهد حكمها من الأدلّة كوجوب السورة أو الاستعاذة أو البناء على الأكثر في شكوك الصلّاة أو عدم الالتفات إلى الشكّ بعد التجاوز، إلى غير ذلك من الجزئيات والكتليات فإنّها أحكام لموضوعات أفعال المكلفين لا مدخل لخصوص المجتهد في موضوعها وينفع الفريقان ويعملان بهما بعد الاستنباط.

وهذا بخلاف المقام فإنّه كالعمل بالأدلة والأصول في الشبهات الحكميّة من حيث توقف العمل على تشخيص مداليلها ومجاريها والفحص عن معارضاتها، فكما أنّه ليس للمفتي أن يقول للعامي خذ بمقتضى الحالة السابقة فيما شككت من بقاء الحكم الشرعي الكلي، كذلك لا يجوز له أن يقول للعامي خذ بالخبر الضعيف الدالّ على استحباب فعل إذا لم يكن هناك معارض، وهذا بخلاف الاستصحاب في الموضوعات فإنّه حكم فرعيّ يشترك فيه المجتهد والمقلّد، ومن هنا يكون مسألة فرعيّة ولو قلنا باعتباره من باب الظنّ، ومن هنا يظهر أن ننظر المقام بالعمل باليد وقاعدة الطهارة في الشبهات الموضوعيّة ليس ممّا ينبغي، بل نظير المقام العمل بالقاعدة في الشبهات الحكميّة، لا يقال العمل بالخبر الضعيف الدالّ على استحباب فعل يشترك فيه المجتهد والعامي، غاية ما هناك كون المجتهد نائباً عن العامي في تشخيص مدلول الخبر ودفع معارضاته؛ لأنّا نقول ما ذكر جار بالنسبة إلى جميع المسائل الأصوليّة فإنّه كما يعمل المجتهد بخبر العادل في الفروع كذلك يعمل العامي به، غاية الأمر كون المجتهد نائباً عنه في تشخيص مدلول الخبر ودفع معارضاته، ومن هنا جاز للعامي في زمان الحضور العمل بالروايات كما جاز له التقليد والعمل بالفتاوي، مع أنّه لم يقل أحد بكون مسألة حجّية خبر

الواحد مسألة فرعية، فاختصاص مسائل الأصولية في زماننا هذا وأشباهه بالمجتهد إنما هو عارضي من جهة قدرته على العمل بها وعجز العامي عنها، هذا ما لخصناه من إفاداته بطولها في الرسالة في الإيراد على الجواب الثالث، وقال قدس سره بعد ما لخصناه ما هذا لفظه: «إذا عرفت ما ذكرنا ظهر لك أن قاعدة التسامح مسألة أصولية؛ لأنها بعد إتقانها واستنباط ما هو مراد الشارع منها في الأخبار المتقدمة فهو شيء يرجع إليه المجتهد في استحباب الأفعال ولا ينفع المقلد في شيء لأن العمل بها يحتاج إلى أعمال مَلَكَ الاجتهاد وصرف القوة القدسية في استنباط مدلول الخبر والفحص عن معارضة الراجح عليه أو المساوي له أو نحو ذلك مما يحتاج إليه العمل بالخبر الصحيح، فهو نظير مسألة حجية الخبر الواحد ومسائل الاستصحاب والبراءة والاحتياط في أنها يرجع إليها المجتهد ولا ينفع المقلد وإن كانت نفس القاعدة قطعية المراد من حيث العموم أو الخصوص. ومما ذكرنا ظهر أن إطلاق الرخصة للمقلدين في العمل بقاعدة التسامح غير جائز كيف ودلالة الأخبار الضعيفة غير ضرورية، فقد يظهر منها ما يجب طرحها لمنافاته لدليل معتبر عقلي أو نقلي وقد يعارض الاستحباب احتمال الحرمة الذي لا يتفطن له المقلد وقد يخطأ في فهم كيفية العمل إلى غير ذلك من الاختلال، نعم يمكن أن يرخص له ذلك على وجه خاص تؤمن معه الخطاء كترخيص أدعية كتاب زاد المعاد مثلاً للعامي الذي لا يقطع باستحبابها وهو في الحقيقة إفتاء باستحبابها لا إفتاء بالتسامح» انتهى كلامه رفع مقامه، وأنت خير بأن العمدة ما ذكره أخيراً من التمسك بلازم المسألة الأصولية وخاصيتها في المقام، وإلا فيتوجه المناقشة إلى ما أفاده أولاً وثانياً بما لا يحتاج إلى البيان ومع ذلك يناقش فيه:

أولاً: بأن العمل بما ورد من التسامح في السنن لا يتوقف كثيراً ما على أعمال

قوة نظرية كما في الأدعية والآداب والزيارات ونحوها، بل في الفروع الفقهيّة إذ كثيراً ما يعلم العامي بعدم احتمال الحرمة الذاتية في المسألة التي ورد الخبر الضعيف في استحبابها والحرمة التشريعية غير مانعة جزماً لارتفاع موضوعها بالأخبار المذكورة، ومجرّد هذا ليس اجتهداً في المسألة ولو بمعنى التجزي في الاجتهاد مثلاً إذا ورد خبر ضعيف في الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الأولى ويرجع العامي في المسألة وعلم بأن القول منحصر بين الفقهاء فيها بين الوجوب والاستحباب ولم يقل أحد بحرمتها فعمل بأخبار التسامح فيها لم يكن هذا منه اجتهداً في المسألة من حيث هي، إذ لا قدرة له على استنباط نفس حكم المسألة من الأدلة فتدبر.

وثانياً: بأن ما أفاده من اللزوم للمسألة الأصولية والفرعية ممنوع وإنما يسلم بالنسبة إلى غالب المسائل الفرعية فإنها كما أفاده في حكمها، كيف وقد استظهر قدس سره كما يظهر من مطاوي كلماته في باب الاستصحاب في ردّ بعض السادة الفحول كما ستقف عليه، وفي ردّ المحقّق فيما أفاده بالنسبة إلى النبوي وفي غيرهما كون الأصول العملية في الشبهات الحكمية من المسائل الفرعية، نعم على القول بها من باب الظنّ يكون البحث فيها بحثاً عن المسألة الأصولية فافهم وانتظر لبقية الكلام وتوضيح المقام فيما يتلو عليك في الجزء الثالث، هذا حاصل الكلام فيما يرجع إلى الإبراد على التمسك بالأخبار في المسألة بعد تسليم تماميتها سنداً ودلالة، وأما ما يرجع إلى الوجه الثاني أعني منع دلالتها فيتوقّف بيانه وتوضيحه على تقريب دلالتها على المدعى أولاً على سبيل الإجمال ثمّ التعرض للمناقشة فيها فنقول أمّا دلالتها عليه فإنما هي من جهة أنّ المستفاد منها الأخبار بتنجز الثواب الموعود على العمل بمقتضى الخبر الضعيف الدال عليه، والظاهر منها استحقاق العامل لذلك بمقتضى عمله ولا يكون ذلك بحكم العقل إلا بكونه مطيعاً

ولا إطاعة إلا مع تعلق الأمر بالمأني به، فالإخبار بالثواب على العمل إخبار عن تعلق الأمر الشرعي المولوي به ولو كان ظاهرياً، حيث إن مرجع الأخبار المذكورة إلى الإخبار عن الثواب ولو على تقدير عدم مطابقة الخير للواقع، وهذا كما ترى لا يجمع الاستحباب الواقعي فهو نظير كثير من المستحبات الواقعية المبنية في لسان الشرع بالإخبار عن الثواب عليها من الجهة التي ذكرناها، كما أنه قد يكتفى عن بيان الوجوب بالعقاب على ترك الفعل وعن بيان التحريم بالإخبار عن العقاب على الفعل.

ثم إن الثواب على الطاعة وإن كان لازم أعم من الأمر الندي ضرورة تحققها بالنسبة إلى الأمر الإيجابي أيضاً، إلا أن لازم الأمر الإيجابي لما كان ترتب العقاب على مخالفته أيضاً والمفروض قصر الأخبار على إعطاء الأجر والثواب فيستظهر منها أن الأمر المستفاد منها بالدلالة العرفية هو الأمر الندي، هذا مضافاً إلى أن المستفاد منها كونها في مقام الترتيب على العمل وإلى أنه قد لا يكون مفاد الخبر الضعيف كما هو الغالب في موارد التسامح إلا استحباب الفعل، هذه غاية ما يقال في تقريب دلالة الأخبار المذكورة على ما ذكره المشهور، فقد نوقش فيها بوجوه:

الأول: أن الإخبار عن الثواب في الأخبار المذكورة لا يكشف عن تعلق الأمر الشرعي بنفس الفعل استحباباً، حيث إن الثواب الموعود على الفعل إنما هو فيما إذا أتى به باحتمال أن يكون مطلوباً للمولى وأن يكون الخبر الدال على استحبابه أو الثواب عليه مطابقاً للواقع لا مطلقاً، كيف ولا يكون الأمر ظاهرياً إلا بالملاحظة المذكورة، ويكشف عن ذلك قوله عليه السلام في بعض تلك الأخبار التماس ذلك وقوله عليه السلام التماس قول النبي صلى الله عليه وآله، فإن المقصود من هذا التعبير جعل احتمال الواقع الذي أخبر عنه الخبر الضعيف داعياً على العمل، وهذا التعبير وإن لم يكن موجوداً في أكثر الأخبار إلا أن الناظر إليها يستظهر كون

المراد منها مطلب واحد لا مطلبين، فالمستظهر منها الإخبار عن الثواب على العمل بعنوان الاحتياط فيكشف عن رجحان الاحتياط شرعاً كما يستقل به العقل، فإن قلنا بأن المحتاط يستحقّ الأجر عقلاً من حيث كون نفس الاحتياط حسناً عقلاً وإطاعة حكمية فلا يلزم هناك أمر شرعيّ مولويّ أصلاً، فهذه الأخبار على التقدير المذكور نظير ما دلّ على الأجر على الإطاعة الحقيقة فإنه لا يكشف عن تعلّق أمر مولويّ بالإطاعة وإن قلنا بعدم حكم العقل باستحقاقه الأجر من حيث كون المدح عليه فاعلياً فمرجعها إلى الإخبار عن تفضّل الشارع بإعطاء الأجر فيكون كقوله تعالى: من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها، فلا يكشف أيضاً عن تعلّق الأمر الشرعي بالفعل إلا بعنوان الاحتياط، وبالجمله المدعى والغرض إثبات استحباب الفعل بالأخبار المذكورة كما هو مدلول الخبر الضعيف لا إثبات رجحان الاحتياط في موردّه فإنه راجح وإن لم يكن هناك خبر أصلاً، ومن هنا أشرنا إلى خروجه عن محلّ البحث، هذا كلّّه مضافاً إلى بعد كون الأمر الظاهريّ المستفاد من الأخبار المذكورة ممّا يترتّب على إطااعته الأجر والثواب بخصوصه على خلاف ما يقتضيه التحقيق في إطاعة سائر الأوامر الظاهرية، وإلى هذه المناقشة أشار شيخنا قدّس سره في الكتاب بعد دفع الإيرادين بقوله: (وأما الإيراد الأوّل: فالإنصاف أنّه لا يخلو عن وجه؛ لأنّ الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرّعاً على البلوغ وكونه الداعي على العمل ويؤيده تقييد العمل في غير واحد من تلك بطلب قول النبي صلّى الله عليه وآله والتماس الثواب الموعود) إلى آخر ما أفاده.

هذا وقد يدفع المناقشة المذكورة بأن ظاهر الأمر المستفاد من الأخبار لا يقتضي إلا ملاحظة جهل المكلف بالواقع واحتماله في موضوعه، أمّا ملاحظة المكلف احتمال الواقع حين العمل وجعله الداعي عليه فلا يقتضيها أصلاً كما هو الشأن في جميع الأوامر الظاهرية، حيث إنّ مقتضاها بأسرها ما ذكرنا، نعم موافقة الأمر بالاحتياط

يأنما هي جعل احتمال الواقع داعياً على العمل، لكنها ليست من جهة اقتضاء الأمر الظاهري لذلك، بل من جهة عدم تحقق الاحتياط الذي هو موضوع للأمر إلا بالإتيان بالفعل بالداعي المذكور، وأما التقييد في بعض الأخبار بما يقتضي ملاحظة الواقع في العمل في حق العامل فليس محلاً للإتكار، إلا أنه لا يوجب التقييد في الأخبار المطلقة لعدم التنافي بين المثبتين في المندوبات كما هو ظاهر، وأما الظهور العرفي المدعى للأخبار بملاحظة وحدة السياق فهو ظهور غير مستند إلى اللفظ فلا يعارض به ظهور المطلقات في الإطلاق، وإلى ما ذكرنا أشار قدس سره في مواضع من الرسالة منها ما لفظه: «فالأخبار الخالية عن تعليل الفعل برجاء الثواب غير ظاهرة في مضمون الأخبار المشتملة على التعليل، بل هي ظاهرة في ترتب الثواب على نفس الفعل، وللأزم من ذلك كونها مسوقة لبيان استحبابه؛ لما عرفت من أن إتيان محتمل المطلوبة بما هو هو لا يوجب الثواب، فالإخبار بثبوت الثواب عليه بيان لاستحبابه، ويؤيد ما ذكرنا فهم الأصحاب القائلين بالتسامح» انتهى كلامه رفع مقامه، وما أفاده من إطلاق أكثر ما ورد في الباب مضافاً إلى فهم الأصحاب وإن كان مستقيماً إلا أن في النفس من ذلك شيء.

الثاني: أن مورد الأخبار المذكورة والمستفاد من مجموعها هو التسامح في مقدار الثواب الخاص بعد مفروعية الثواب والاستحباب كالوارد في شأن كثير من المستحبات الثابتة في الشرع كما في الزيارات والأدعية لا أصل الثواب الكاشف عن الاستحباب، ويدل عليه قوله: (في بعض الأخبار المتقدمة من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به، مضافاً إلى ما تقدم من الإشكال في أوامر الاحتياط من أن قصد القرية مأخوذ في الفعل المأمور به بهذه الأخبار فلا يمكن أن يكون هي المصححة للفعل) إلى آخر ما عرفته.

ويدفعه: أن ما ذكر وإن كان مقتضى ظاهر بعض الأخبار المتقدمة إلا أنه خلاف

مقتضى إطلاق الأكثر وهو المرجع لما عرفت من أنه لا يحمل في المقام المطلق على المقيد، وأمّا الإشكال المتقدم في أوامر الاحتياط فقد عرفت التفصّي عنه نقضاً وحلاً فراجع.

الثالث: أنّ الأخبار المذكورة أخصّ من المدعى نظراً إلى اختصاصها بما دلّ الخبر على الثواب على العمل لا ما إذا دلّ على طلب الفعل ورجحانه، فإنّه ليس إخباراً عن الثواب، ودعوى أنّ الإخبار عن الطلب أو الأمر بالفعل إخبار عن الثواب التزاماً من حيث كون إطاعة الأمر ملازمة للثواب مدفوعة بأنّ ظاهر الأخبار المذكورة الإخبار عن الثواب ابتداء وبالذات لا ثانياً وبالعرض من حيث اللزوم العقلي، ويدفعه مضافاً إلى عدم القول بالفصل ومنع ظهور الاختصاص بالنسبة إلى كثير أنّ المستظهر منه ما ذكرنا اقتصر فيه ببلوغ الثواب والمراد منه بقرينة قوله فعمله نفس الفعل الذي يوجب الأجر والثواب لا نفس الثواب.

الرابع: أنّها معارضة بما دلّ على عدم حجّية خبر الفاسق من آية النّبيا وغيرها، والمرجع بعد التعارض الأصل، ويدفعه ما عرفت من أنّ مدلولها ليس حجّية خبر الضعيف حتّى يعارض بما دلّ على عدم حجّيته، بل الحجة في المسألة نفس الأخبار المتقدمة الصحيحة المعتمدة بما عرفت هذا، وأجاب عنه بعض أفاضل مقاربي عصرنا بعد جعل النسبة بين الأخبار المتقدمة والآية العموم من وجه من حيث إنّ أخبار المذكورة تشمل جميع أقسام الخبر في الأحكام المترتبة على بلوغها الثواب، والآية تشمل جميع أفراد خبر الفاسق من غير فرق بين الموضوعات والأحكام بجميع أقسامها بما هذا لفظه: «والجواب أنّ تناول أخبار الباب لخبر الفاسق أقوى من تناول آية النّبيا؛ لأنّ المطلقات التي يقع في سياق العموم كالرجل في قولك: من أكرم رجلاً فله كذا، تفيد العموم تبعاً لألفاظ العموم للتلازم، إلى أن قال مضافاً إلى اعتضاد عموم الأخبار بالشهرة وبظاهر

العقل كما عرفت» انتهى كلامه رفع مقامه. وفيه ما لا يخفى، وذكر شيخنا قدس سره في الرسالة: «أنّ التحقيق في الجواب أنّ دليل طرح خبر الفاسق إنّ كان هو الإجماع فهو في المقام غير ثابت، وإن كان آية النّبيا فهي مختصة بشهادة تعليلها بالوجوب والتحريم، فلا بدّ في التعلّي عنهما من دليل مفقود في المقام» انتهى كلامه رفع مقامه. وهذا الجواب كالسابق عليه مبني على ما عرفت تضعيفه من دلالة الأخبار على حجّة خبر الفاسق، ويتوجّه عليه مضافاً إلى ما عرفت المنع من اختصاص التعليل بخصوص الوجوب والتحريم؛ لأنّ المراد منه كون خبر الفاسق في معرض الوقوع في خلاف الواقع من غير فرق فتدبر، هذا مضافاً إلى أنّ دليل طرح خبر الفاسق ليس مختصاً بالإجماع والآية، بل يستفاد من الأخبار أيضاً كقوله عليه السلام لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا، وغيره ممّا تقدّم في البحث عن حجّة أخبار الآحاد فتأمّل.

الخامس: أنّها على تقدير تسليم دلالتها على ترتب الثواب على العمل الذي أخبر بترتبه عليه ولو بطريق ضعيف لا يدلّ على الإذن في الإتيان بذلك العمل، بل غاية ما يستفاد منها الإخبار بسعة فضله وكرمه تعالى إلى آخر ما ذكره الشيخ الفاضل قدس سره في الفصول، وقد أطال الكلام قدس سره في دفعه والجواب عنه بما لا يخلو عن مناقشة، ولما كان أصل المناقشة غير محصل المراد أعرضنا عنه.

السادس: أنّها أخصّ من المدعى من جهة أخرى، حيث إنّها مختصة بما إذا كان الخبر الوارد دالاً على الاستحباب أو الثواب على العمل، وأمّا إذا دلّ على الوجوب أو الثواب على الفعل والعقاب على الترك أو اقتصر على العقاب على الترك فلا يظهر حكمه من الأخبار المذكورة، مع أنّ حكمهم بالتسامح يشمل جميع الصور، ولعلّه المراد بقوله قدس سره في الكتاب وثالثة بظهورها فيما بلغ فيه

الثواب المحض إلى آخره، ويدفعه أن المراد على بلوغ الثواب بأي وجه كان ويصدق في جميع الصور المذكورة، مضافاً إلى عدم التفصيل في المسألة كما ستقف عليه إلى غير ذلك مما ذكر في كلماتهم والعمدة ما ذكرنا.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أن عنوان المسألة في كلمات الأكثرين يقتضي اختصاص الكلام بالتسامح في أدلة السنن بظاهره، فلا يتسامح في أدلة المكروهات، وصرح غير واحد بالتعميم بحيث يظهر منه كونه من المسلمات عندهم، وقد عرفت الإشارة إلى بعض الكلمات المقتضي له سيما ما عرفته عن ذكرى الشهيد قدس سره، وصرح شيخنا قدس سره في الرسالة بأن المشهور إلحاق الكراهة بالاستحباب، وقال في الفصول في عنوان المسألة: «قد تداول بين أصحابنا التسامح في أدلة السنن والمكروهات بإثباتها بالرواية الضعيفة الغير المنجبرة وحمل الأخبار المفيدة للوجوب أو التحريم على الاستحباب أو الكراهة عند ضعف السند وعدم الجايز» انتهى كلامه رفع مقامه، ويستدل للتعميم بعموم الشيء في الأخبار لهما، بل الظاهر مما يترامى من الاختصاص العموم عند التأمل فإن المراد من العمل في قوله: «من بلغه ثواب على عمل»، هو الأعم من الفعل والترك؛ ولذا كان قوله تعالى: ﴿لَا يُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ﴾، شاملاً للأعمال مطلقاً من الوجودية والعدمية، لكن قال شيخنا قدس سره في الرسالة: «ولا إشكال فيه بناء على الاستناد إلى قاعدة الاحتياط، وأما بناء على الاستناد إلى الأخبار فلا بد من تنقيح المناط بين الاستحباب والكراهة، وإلا فموارد الأخبار ظاهر الاختصاص بالفعل المستحب ولا يشمل المكروه، إلا أن يدعى عموم لفظ الفضائل في النبوي صلى الله عليه وآله، بل عموم لفظ الشيء في غيره للفعل والترك فتأمل، مضافاً إلى ظاهر إجماع ذكرى» انتهى كلامه رفع مقامه.

الثاني: أنك قد عرفت أن محلّ الكلام هو الخبر الغير الجامع لشرائط الحجية من غير فرق بين أن يكون مضمونه الثواب أو الطلب الغير الإلزامي المتعلّق بالفعل أو الترك أو الإلزامي المتعلّق بأحدهما، فلو دلّ عليّ الوجوب أو الحرمة يحكم بالاستحباب والكراهة في موردّه نظراً إلى الأخبار المذكورة لا للتصرّف في الخبر بحمله على إرادة الاستحباب أو الكراهة منه، فإن ذلك غير معقول وإن أوهمه بعض العبائر حيث إنهم يذكرون كثيراً ما إن الخبر ضعيف فيحمل على الاستحباب، فما أفاده الشيخ المتقدّم في الفصول في عنوان المسألة لا يخلو عن نظر فلا بدّ من حمله على ما ذكرنا، نعم على ما ذكره وذكره شيخنا قدس سره في الرسالة من رجوع الكلام في المسألة إلى حجية الخبر الغير الجامع لشرائط الحجية في إثبات الاستحباب والكراهة بأخبار الباب لا بدّ من التصرّف في أدلة التصديق والتبعض من حيث الأخذ والطرح كما صنعه في الرسالة، وليس هذا أيضاً كما ترى تصرّفاً في دلالة الخبر.

الثالث: أنا قد أشرنا سابقاً إلى أنه سري بعض الأصحاب أمر التسامح إلى الاكتفاء بفتوى الفقيه من أصحابنا به أو مطلقاً على احتمال ضعيف، قال في محكيّ المعبر بعد أن حكى عن أبي الصّلاح كراهة الصلاة إلى إنسان مواجه أو باب مفتوح ما هذا لفظه: هو أحد الأعيان فلا بأس باتّباع فتواه» انتهى كلامه رفع مقامه.

وكلام الأكثرين خال عن السراية والتعميم، والإنصاف أن التعميم لا يخلو عن إشكال؛ لأنّ الظاهر من البلوغ هو البلوغ بطريق الحسن لا الحسد والاجتهاد، بل قد يقال إنه ليس إخباراً عن الواقع أصلاً، فإن مرجع إخبار الفقيه حقيقة عن الواقع إلى الإخبار عن الرأي والترجيح النفساني وأين هذا من الإخبار عن النبيّ صلى الله عليه وآله وخلفائه، نعم لو استند في التسامح إلى حسن الاحتياط ورجحانه العقلي

تعين التعميم، لكنه لا يختص بما كان مستند احتمال الواقع فتوى الفقيه، بل يشمل احتمال الواقع مطلقاً على ما عرفت الإشارة إليه.

نعم يلحق بالرواية فتوى من نزلوا فتاويه منزلة رواياته من حيث كونها روايات منقولة بالمعنى حقيقة، قال شيخنا قدس سره في الرسالة: «لا إشكال في الإلحاق بناء على الاستناد إلى قاعدة الاحتياط، وأما بناء على الاستناد إلى الأخيار فالتحقيق أن يقال إن كان يحتمل ذلك استاده في ذلك إلى الشارع أخذ به لصدق البلوغ بإخباره، وأما إن علم خطأ في المستند بأن اطلعنا أنه استند في ذلك إلى رواية لا دلالة فيها فلا يؤخذ به وإن احتمل مطابقته للواقع؛ لأن مجرد احتمال الثواب غير كاف بمقتضى الأخبار، بل لابد من صدق البلوغ من الله تعالى أو النبي صلى الله عليه وآله وأقل ذلك احتمال صدقه في حكايته والمفروض أننا نعلم أن هذا الرجل مخطئ في حكايته فهو نظير ما إذا قال الرجل سمعت عن النبي صلى الله عليه وآله أنه في كذا ثواب كذا مع أننا لم نشك في أنه سمع رجلاً اشبه برسول الله صلى الله عليه وآله عليه وآله، وأما الاكتفاء بمجرد احتمال أن يكون رسول الله صلى الله عليه وآله عليه وآله قال كذا فهو اكتفاء بمجرد الاحتمال ولا يحتاج إلى قيد البلوغ، وكذا لو علمنا أنه استند في ذلك إلى قاعدة عقلية فإن البلوغ منصرف إلى غير ذلك، ومن ذلك يظهر أن ما حكى من الغزالي من الحكم باستحقاق الثواب على فعل مقدمة الواجب لا يصير منشأ للتسامح لأن الظاهر استناده في ذلك إلى قاعدة عقلية مثل تحسين العقل للإقدام على تهيو مقدمات الواجب ونحو ذلك، ومنه يظهر النظر فيما ذكره المحقق القمي قدس سره في القوانين من إمكان كون ذلك منشأ للتسامح، وأضعف من ذلك ما ذكره في حاشية منه على ذلك الكلام من أن القول بالتسامح في مثل المقام يستلزم تسديس الأحكام انتهى كلام شيخنا قدس سره، وأنت بعد الإحاطة بما ذكرنا تعلم أن مجرد احتمال استناد الفقيه

في فتواه إلى الرواية لا يوجب العلم بصدق البلوغ وإنما يوجب احتمالاً وهو غير كاف للشك في صدق الموضوع.

الرابع: أنه لا إشكال في اختصاص مورد المسألة فتوى ونصاً بما إذا لم يكن هناك خبر ضعيف يدل على تحريم الفعل أو كراهته فيما ورد الخبر الغير الجامع لشرائط الحجية على وجوبه واستحبابه من غير فرق بين الاستناد في المسألة إلى قاعدة الاحتياط فيما إذا كان مفادها الحكم الإلزامي أو إلى الأخبار مطلقاً؛ لأن الحكم بطلب كل من الفعل والترك بعد تعميم المسألة بالنسبة إلى التسامح في الكراهة ممّا لا معنى له لعدم القدرة على امتثال الطلبين وإن قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي ضرورة خروج الفرض عن موضوع تلك المسألة لعدم المندوحة بالفرض وصرف الأخبار إلى استحباب أحدهما تخيراً موجب لاستعمالها في معنيين، مع أن التخيير بين الفعل والترك في الاستحباب لا محصل له فتعين الحكم بخروج الفرض عن مورد الأخبار، مضافاً إلى انصرافها إلى غيره جزماً، وأمّا لو كان في المسألة التي ورد الخبر فيها بالاستحباب أو الوجوب مجرد احتمال التحريم أو العكس بأن كان هناك مجرد احتمال الوجوب فيما كان هناك خبر على التحريم أو الكراهة فالحكم من حيث جريان القاعدة ما عرفت، وأمّا من حيث شمول الأخبار فقد يستشكل فيه من حيث انصرافها إلى غير الفرض سيما بملاحظة التعليل المذكور في بعضها برجاء الثواب، واستظهر شيخنا قدس سره في الرسالة الشمول نظراً إلى إطلاق أكثرها وعدم صلاحية المقيد للتقييد في المقام على ما عرفت الإشارة إليه مراراً لكنّه لا يخلو عن إشكال، ثمّ قال قدس سره في الرسالة: «وعلى الإطلاق ففي صورة احتمال الحرمة فيما وردت الرواية الضعيفة باستحبابه يتعارض استحباب الفعل لأجل الأخبار واستحباب الترك لأجل قاعدة الاحتياط والظاهر عدم التعارض بل يحكم بكون كل من الفعل والترك مستحباً،

ولا ضير في ذلك كما إذا دلّ على الاستحباب شيء دليل معتبر ودلّ على تحريمه أمانة غير معتبرة كالشبهة مثلاً، فإن فعله من حيث هو مستحب وتركه لداعي احتمال مبغوضية المولى أيضاً محبوب فلم يتوجّه الاستحبابان إلى الفعل المطلق والترك المطلق، ثم لو فرض حكم العقل بأن دفع مضرة التحريم المحتملة أولى من جلب منفعة الاستحباب المقطوع به حكم الشارع بطلب محتمل التحريم واستحباب تركه فلا بدّ من تقييد الأخبار بما عدا صورة احتمال التحريم» انتهى كلامه رفع مقامه، وهو كما ترى لا يخلو عن إجمال بل مناقشة من حيث إن الحيثية التقييدية على تقدير تعلّق الأمر بكل من الفعل والترك لا يجدي شيئاً، فلا بدّ إمّا من الالتزام بعدم تعلّق الأمر بعنوان الاحتياط في الفرض أو الالتزام بعدم تعلّق الطلب بالفعل من جهة الأخبار وهذا معنى تقييدها حقيقة، ثمّ إنّه يعلم ممّا ذكرنا كلّ حكم ما لو احتمل الكراهة فيما ورد الخبر الضعيف على وجوبه أو استحبابه من حيث حكم العقل والأخبار فلا حاجة إلى التكلم فيه.

السادس: أنّه لا فرق ظاهراً عندهم على ما صرّح به غير واحد منهم بين وجود الخبر في كتب الخاصة ومروياً من طرقهم أو في كتب العامة ومروياً من طرقهم لإطلاق الأخبار المتقدمة وعن بعض من أنكر التسامح أنّه يلزم القائلين به العمل بما رواه المخالفون مع ورود المنع من الرجوع إليهم، بل تشديد الإنكار في ذلك، وهذا كما ترى مبنيّ على ما استظهره غير واحد منهم شيخنا قدس سره من أنّ مرجع التسامح إلى حجّية خبر الضعيف في باب السنن والكراهة، وإلاّ فالحكم بالاستحباب والكراهة على ما عرفت منا مستندا إلى الأخبار المذكورة ليس من الرجوع إليهم أصلاً وهذا ما ذكروه من التعارض بين الأخبار المذكورة وآية النبا، وأجاب عنه شيخنا قدس سره في الرسالة بأنّ الممنوع الرجوع إليهم في أخذ الفتوى، وأمّا مجرد الرجوع إلى كتبهم لأخذ الروايات والآداب في الأخلاق

والسنن فمنع قيام الدليل إلى منعه وتحريمه وهو كما ترى فإنه لا يساعده جميع ما دلّ على المنع من الرجوع إليهم كما لا يخفى لمن راجع إليها.

السابع: أنه لا إشكال في جريان التسامح على القول به في الأحكام الشرعية؛ لأنه المتيقن مما دلّ عليه، وأمّا لورود خبر ضعيف في تشخيص الموضوع والمصدق أو أخبر عدل واحد عن موضوع المستحبّ وتشخيص مصداقه على القول بعدم حجّة خبره في الموضوعات كالوارد في رأس سيّدنا ومولانا أبي عبد الله الحسين عند أمير المؤمنين عليهما السلام ومثله الأخبار الواردة من الطرق الضعيفة في تشخيص مدفن الأنبياء والأولياء وأولادهم ومثل الواردة في تشخيص المقامات في مسجد الكوفة وغيره من المساجد الإلهيّة وهكذا، فهل يلحق بالخبر الوارد في الأحكام أم لا؟ وجهان: من اختصاص الأخبار والفتاوي بظواهرها بما ورد في الأحكام، ومن اقتصار تمسّكهم بقاعدة الاحتياط للإلحاق في العموم، مضافاً إلى تنقيح مناط الأخبار، بل قد يدعى برجوع الخبر عن الموضوع بالخبر عن الحكم حقيقة قال شيخنا في الرسالة بعد نفي الإشكال في الإلحاق من حيث الاستحباب العقلي من باب الاحتياط: «إن الأخبار وإن كانت ظاهرة في الشبهة الحكميّة أعني ما إذا كانت الرواية مثبتة لنفس الاستحباب لا لموضوعه، إلّا أن الظاهر جريان الحكم في محلّ الكلام بتنقيح المناط إذ من المعلوم عدم الفرق بين أن يعتمد على خبر الشخص في استحباب العمل الفلاني في هذا المكان كبعض أماكن مسجد الكوفة وبين أن يعتمد عليه في أن هذا المكان هو المكان الفلاني الذي علم أنّه يستحبّ فيه العمل الفلاني، مضافاً إلى إمكان أن يقال إن الإخبار بالموضوع مستلزم للإخبار بالحكم، بل قد يكون الغرض منه هو الإخبار بثبوت الحكم في هذا الموضوع الخاص، والحاصل أن التسامح أقوى، نعم لو ترتب على الخبر المذكور حكم آخر غير الاستحباب فلا يترتب عليه لما عرفت،

فلو ثبت كَيْفِيَّةٌ بِخَاصَّةٍ لِلزِّيَارَةِ مِنَ الْقُرْبِ بِحَيْثُ لَا يَجُوزُ مِنَ الْبَعْدِ فَلَا يَجُوزُ لِأَنَّ الثَّابِتَ مِنَ الرِّوَايَةِ اسْتِحْبَابَ حُضُورِ هَذَا الْمَكَانِ لَا كَوْنَ الشَّخْصِ مَدْفُونًا فِيهِ، وَكَذَا يَسْتَحَبُّ الصَّلَاةُ فِي الْمَكَانِ الَّذِي يُقَالُ لَهُ الْمَسْجِدُ، وَلَا يَجِبُ إِزَالَةُ النِّجَاسَةِ عَنْهُ، وَلَا يَجُوزُ الِاعْتِكَافُ فِيهِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ وَاضِحٌ» أَنْتَهَى كَلَامُهُ رَفَعَ مَقَامَهُ.

الثامن: لَا إِشْكَالَ فِي اخْتِصَاصِ الْأَخْبَارِ وَكَلِمَاتِ الْمَشْهُورِ بِالتَّسَامُحِ مِنْ حَيْثُ سَنَدُ الْأَخْبَارِ، وَأَمَّا التَّسَامُحُ مِنْ حَيْثُ الدَّلَالَةُ بِأَنْ يَكُونَ هُنَاكَ خَبَرٌ صَحِيحُ السَّنَدِ مُجْمَلٌ يَحْتَمِلُ إِرَادَةَ الِاسْتِحْبَابِ مِنْهُ فَلَا يَسْتَفَادُ مِنْهَا قَطْعًا وَإِنْ حَكِيَ عَنْ بَعْضِ الْمُتَأَخِّرِينَ الْقَوْلَ بِهِ فَلَعَلَّهُ تَخَيَّلَ كَوْنَ الْمُسْتَدِّ فِي التَّسَامُحِ قَاعِدَةُ الْإِحْتِيَاطِ عَلَى مَا يَسْتَفَادُ مِنْ كَلَامٍ غَيْرِ وَاحِدٍ حَسْبَمَا عَرَفْتُ، وَعَلَيْهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ إِشْكَالٌ فِي جَرِيَانِ التَّسَامُحِ بِحَسَبِ الدَّلَالَةِ الضَّعِيفَةِ أَيْضًا إِلَّا أَنَّكَ قَدْ أَسْمَعْنَاكَ فِيمَا تَقْدِمُ أَنَّ الدَّائِرَةَ عَلَى تَقْدِيرِ الِاسْتِدَادِ فِيهَا إِلَى الْقَاعِدَةِ أَوْسَعُ مِمَّا ذَكَرَهُ بِمَرَاتِبٍ.

التاسع: ذَكَرَ غَيْرُ وَاحِدٍ أَنَّهُ كَمَا يَتَسَامَحُ فِي السَّنَنِ يَتَسَامَحُ فِي الْقِصَصِ وَالْمَوَاعِظِ وَالْفَضَائِلِ، بَلْ اسْتَظْهَرَ عَرَفْتُ عَنِ الشَّهِيدِ قُدْسِ سِرِّهِ فِي الذِّكْرِ: «أَنَّ أَخْبَارَ الْفَضَائِلِ يَتَسَامَحُ فِيهَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ كَوْنَهُ مُسَلِّمًا عِنْدَ الْقَائِلِينَ بِالتَّسَامُحِ وَعَنْ ثَانِيِ الشَّهِيدَيْنِ قُدْسِ سِرِّهِمَا فِي الرِّوَايَةِ التَّصْرِيحُ بِهِ حَيْثُ قَالَ: جَوَّزَ الْأَكْثَرُ الْعَمَلَ بِالْخَبَرِ الضَّعِيفِ فِي الْقِصَصِ وَالْمَوَاعِظِ وَفَضَائِلِ الْأَعْمَالِ لَا فِي صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَحْكَامِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، وَهُوَ حَسَنٌ حَيْثُ لَمْ يَبْلُغِ الضَّعِيفُ حَدَّ الْوَضْعِ وَالِاخْتِلَافِ» أَنْتَهَى كَلَامُهُ رَفَعَ مَقَامَهُ، فَلَعَلَّ الْمُرَادَ مِنَ التَّسَامُحِ فِي الْخَبَرِ الضَّعِيفِ الْوَاردِ فِي هَذِهِ الْأُمُورِ مَا ذَكَرَ شَيْخُنَا قُدْسِ سِرِّهِ فِي الرِّسَالَةِ مِنْ نَقْلِهَا وَاسْتِمَاعِهَا وَضَبْطِهَا فِي الْقَلْبِ وَتَرْتِيبِ الْآثَارِ عَلَيْهَا عَدَا مَا يَتَعَلَّقُ بِالْوَاجِبِ وَالْحَرَامِ، قَالَ قُدْسِ سِرِّهِ بَعْدَ هَذَا: «وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْعَمَلَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلَى حَسَبِ ذَلِكَ الشَّيْءِ».

وهذا أمر وجداني لا ينكر ويدخل فيها فضائل أهل البيت عليهم السلام ومصائبهم ويدخل في العمل الإخبار بوقوعها من دون نسبة إلى الحكاية على حدّ الإخبار بالأمر الواردة بالطرق المعتمدة بأن يقال كان أمير المؤمنين يقول كذا ويفعل كذا ويبيكي كذا ونزل على مولانا سيّد الشهداء كذا وكذا ولا يجوز ذلك في الأخبار الكاذبة وإن جازت حكايتها، فإنّ حكاية الخبر الكاذب ليس كذبا مع أنّه لا يبعد عدم الجواز إلّا مع بيان كونها كاذبة، ثمّ إنّ الدليل على جواز ما ذكرنا من طريق العقل حسن العمل بهذه مع أمن المضرة فيها على تقدير الكذب وأمّا من طريق النقل فرواية ابن طاوس والنبوي مضافا إلى إجماع الذكري المعتضد بحكاية ذلك من الأكثر انتهى ما أردنا نقله من كلامه قدس سره أقول: الذي يقتضيه التحقيق في الاستدلال على التعميم أن يقال إنّ لا شبهة ولا ريب في ثبوت رجحان نقل فضائل النبي والأئمة عليهم السلام والصّدّيقة الطاهرة سلام الله عليها وذكر حالاتهم ومصائبهم بالدليل العلمي ووعده الثواب والأجر عليه وكذا كتبه واستماعه، فالخبر الضعيف الوارد فيها يتضمّن الإخبار على الثواب بنقل مضمونه كالخبر الضعيف الوارد في استحباب فعل فإنّه يتضمّن الإخبار عن الثواب عليه وليس هذا أسوأ من الخبر الوارد في تشخيص الموضوعات من الطرق الضعيفة على ما عرفت الكلام فيه، فالخبر الضعيف الوارد في فضيلة من فضائلهم إخبار عن ترتّب الثواب على نقله واستماعه فهو من هذه الجهة نظير الخبر الصحيح الوارد في فضيلة من فضائلهم فإنّه يجوز نسبة مضمونه إلى الواقع استناداً إلى الخبر الصحيح بأن يجعل جهة النسبة كالإخبار عن الموضوعات العادية فيما كان طريقه معتبرا عند العقلاء وأدلة حجّة الطرق الشرعيّة وإن لم يقتضي بنفسها وجوب إظهار مضامينها ونقلها، إلّا أنّها ربّما يقتضيه بضميمة ما دلّ على وجوب نقل الأخبار وإظهار الحق للناس ونحو ذلك.

وهذا البيان كما ترى أوفى ممّا أفاده قدس سره وإن أمكن إرجاعه إليه بنحو من التكلف، هذا وربما يؤيد الإلحاق بل يستدلّ عليه كما في محرق القلوب للفاضل التراقي بما دلّ على رجحان الإيكاء وذكر الفضائل والمناقب والإعانة على البرّ والتقوى وأنت خبير بأن التأيد بأمثال هذه في المقام لا وجه له فضلا عن الاستدلال به فإنه يتوجّه عليه، مضافا إلى أنه لا إطلاق لها بالنسبة إلى السبب كما هو واضح أنها قد قيدت بالإجماع على تقدير الإطلاق بالسبب المباح كما هو الشأن في جميع ما يثبت الرجحان للأفعال بالعنوانات الثانوية كإجابة المؤمن ونحوها فإنها لا يقاوم المحرّمات الشرعيّة وليست في مرتبتها كما فصلّ في محلّه، وإلا لجاز التوصل بها ولو من جهة المعارضة بالعموم من وجه والرجوع إلى الأصل إلى الحكم بإباحة المحرّمات الشرعيّة كالغناء في المراثي وقراءة القرآن والأدعية والعمل بالملاهي من جهة إجابة المؤمن وهو كما ترى وإن أوهم جواز الالتزام به كلام بعض المتأخّرين فذهب إلى جواز التغيّي في المراثي وقراءة القرآن لما عرفت من التعارض الموجب للرجوع إلى الأصل لكنّه بمكان من الضعف والسقوط، نعم هذه العمومات المثبتة للرجحان والأجر والمثوبة لتلك العنوان ينفع في المقام بملاحظة الأخبار الواردة في باب التسامح على ما أسمعناك.

العاشر: لا إشكال في جريان الأخبار فيما لو احتمل الاستحباب في الواقعة في نفس الأمر، وأمّا لو علم بانتفاء الاستحباب في نفس الأمر كما لو دار حكم الواقعة بين الوجوب والإباحة مثلا فهل يحكم بجريانها نظرا إلى ما عرفت من صدق بلوغ الثواب بالإخبار عن الوجوب أو عدم جريانها نظرا إلى العلم بانتفاء الاستحباب واقعا فكيف يحكم بثبوته ظاهرا؟ وجهان: أوجههما الأوّل نظرا إلى ما عرفت مرارا من أنّ مخالفة الحكم الظاهري للواقع إذا لم يوجب المخالفة القطعيّة العمليّة لا ضير فيها أصلا، حيث إنه ليس في المقام مخالفة عمليّة بالفرض ولو كان المأمور

به على تقدير ثبوته من العبادات لإمكان قصد التقرب بالأمر الواقعي المحتمل أو الظاهري المقطوع من حيث كونه مقرَّباً على ما قضت به الأخبار المتقدمة ولا الالتزامية أيضاً؛ لأن المفروض الالتزام بكون الحكم النفس الأمري هو ما ثبت للواقعة في نفس الأمر وإنما يلتزم بالاستحباب في مرحلة الظاهر.

الحادي عشر: إذا ورد خبر ضعيف في استحباب فعل وورد خبر آخر على عدم استحبابه لا على حرمة فإن كان الآخر ضعيفاً أيضاً فلا إشكال في الحكم بالاستحباب سواء كان تقابلهما من التباين أو الإطلاق والتقييد والعموم والخصوص، وإن كان الآخر معتبراً فلا ينبغي الإشكال في التسامح على تقدير الاستناد فيه إلى قاعدة الاحتياط ضرورة عدم التنافي بين عدم الاستحباب ونفيه في مرحلة الظاهر وحسن الاحتياط بملاحظة احتمال الواقع، ومن هنا يحكم في جميع موارد قيام الطرق الظاهرية بتحقيق الواقع من جهة احتمال خطأ الطريق ودعوى اقتضاء دليل الخبر القائم على عدم الاستحباب عدم مشروعية الاحتياط من حيث كون مفاده تنزيل الخبر منزلة القطع بالواقع، فكما لا يحتاط في صورة القطع بعدم الاستحباب كذلك لا يجوز الاحتياط فيما دل الخبر على عدمه فاسدة جداً؛ لما عرفت مراراً من الاستفادة المذكورة من أدلة اعتبار الطرق والأمارات الشرعية وأن مفادها تنزيل ما قامت عليه الأمانة منزلة الواقع في محمولاته الشرعية لا القطع به وحسن الاحتياط إنما هو من آثار الاحتمال لا المحتمل حتى يقال بنفيه بالنظر إلى دليل الخبر على المعنى المختار في مفاده أيضاً، وأما على تقدير الاستناد فيه إلى الأخبار والقول بدلالاتها على ثبوت الاستحباب الشرعي لما دلّ الخبر الضعيف على استحبابه لا مجرد حسن الاحتياط في مورده، فلا محالة يقع التعارض بينه وبين الأخبار المذكورة سواء كان التقابل بين الخبرين في المسألة الفرعية على وجه التباين أو الإطلاق والتقييد من غير فرق بين القول برجوع الأخبار المذكورة

إلى إثبات حجّة الخبر الضعيف في السنن وبين القول بإثباتها استحباب ما كان فيه بلوغ الثواب من غير نظر لها إلى إثبات حجّة الخبر على ما عرفت الكلام فيه، ضرورة ثبوت التنافي بين استحباب الفعل بالعنوان المذكور ظاهراً وعدم استحبابه في مرحلة الظاهر بمقتضى الخبر القائم عليه، فيخرج بمقتضى دليل اعتباره عن الأخبار نظراً إلى رجوع التعارض بينهما إلى العموم والخصوص.

نعم على القول برجوع الأخبار في المسألة إلى إثبات حجّة الخبر الضعيف في السنن لا بدّ من ملاحظة النسبة بين الخبرين نظراً إلى رجوعهما إلى الإثبات والنفي فيرجع في صورة التباين إلى ما يقتضيه قاعدة العلاج بين المتعارضين المتباينين، لكن يمكن على هذا القول أيضاً الرجوع إلى الخبر النافي مطلقاً بدعوى انصراف أخبار المقام إلى غير الفرض، كما أنه يمكن أن يقال بعد منع الانصراف بثبوت الاستحباب بصدق بلوغ الثواب بعد وقوع التعارض بينهما فإنه لا يمنع من تحقق الأمر الوجداني فيشملة أخبار المقام بحسب المناط وإن امتنع الشمول بحسب الدلالة اللفظية، لكنّه كما ترى وإن اختاره شيخنا قدس سره في الرسالة حيث قال بعد إظهار العجب ممّن أنكر التسامح في الفرض مع تمسّكه فيه بقاعدة الاحتياط ما هذا لفظه: «والتحقيق أنّه لا إشكال في التسامح في المقام من باب الاحتياط، بل هو إجماعيٌّ ظاهراً، وأمّا من باب الأخبار فمقتضى إطلاقها ذلك أيضاً، إلّا أن يدعى انصرافها إلى غير ذلك ولا شاهد عليه فيقع التعارض بين هذه الأخبار وأدلة حجّة ذلك الدليل المعتبر لا نفسه لاختلاف الموضوع ومقتضى القاعدة وإن كان هو التناقض، إلّا أنّ الأمر لما دار بين الاستحباب وغيره وصدق بلوغ الثواب ولو من جهة أخبار بلوغ الثواب حكم بالاستحباب تسامحاً فإن قلت: أخبار بلوغ الثواب لا يعمّ نفسها، قلنا: نعم هو غير معقول إلّا أنّ المناط منقّح فلا يقدح عدم العموم اللفظي لعدم تعقله فالحكم، فالقول بالتسامح

قوي جداً، انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

الثاني عشر: أنه يظهر الثمرة بين الاستناد في رجحان الفعل في موارد ورود الخبر الغير المعتمد على الاستحباب إلى قاعدة حسن الاحتياط وإلى الأخبار مع القول بأن مفادها الاستحباب الشرعي فيما يترتب شرعا من الآثار على المستحب، فإنه على الأول لا يحكم بترتبته وإن قيل بترتب الثواب لأنه بمجرد لا يلزم الطلب الشرعي على ما هو المفروض، وعلى الثاني يحكم بترتبته، وعلى هذا فيما ورد الخير الضعيف على استحبابه من الوضوءات لا يحكم بكونه رافعا للحدث على الأول ويحكم به على الثاني لو ثبت في الشرع كون الرفع من أحكام ما أمر به شرعا من الوضوء كما هو الظاهر من غير واحد منهم، بل المشهور على ما قيل وبالأثر فلا ثمرة بين القولين بالنسبة إليه وهو الوجه في أمر شيخنا قدس سره بالتأمل في الكتاب عقيب الثمرة المذكورة فإنه مبني على التأمل في الكلية المذكورة في كلماتهم من أن كل وضوء أمر به شرعا يكون رافعا للحدث إلا ما خرج وإن كان مستظهرا من بعض الأخبار المعتبرة، وتحقيق المسألة يطلب من الفقه، وبالجملة هذا البحث متعلق بالصغرى وإلا فلا إشكال في الكلية التي ذكرنا من ترتب الرفع على الوضوء المأمور به بالأخبار المذكورة على تقدير تسليم دلالتها على الاستحباب الشرعي على القول بكون الأصل في الوضوء المأمور به أن يكون رافعا للحدث وإن هو إلا نظير منع جواز المسح ببلل المسترسل من اللحية فيما يجوز أخذ البلل من مواضع الوضوء للمسح على القول باستحباب غسله بالنظر إلى الأخبار المذكورة من جهة دلالة بعض الأخبار الغير المعتبرة عليه نظرا إلى أن استحباب غسله لا يوجب دخوله في الوجه حتى يجوز أخذ البلل منه.

ومما ذكرنا يظهر أن ما ذكره في محكي الذخيرة بعد الحكم بالتسامح في السنن من جهة الأخبار المذكورة من جهة أن هذا الوجه إنما يفيد مجرد ترتب

الثواب على ذلك الفعل ولا يستفاد منه الأمر الشرعي حتى يترتب عليه الأحكام الوضعية المترتبة على الأحكام الواقعية في كمال الجودة والاستقامة، بناء على حمل الأخبار على بيان قاعدة الاحتياط والإطاعة الحكمية، وإن كان الثابت بها خصوص الثواب البالغ لا أصل الثواب، حيث إن المعنى المذكور أيضا لا يلزم الأمر الشرعي بعد ابتناؤه على التفضل، نعم يلزم تعلق الأمر الإرشادي من الشرع والعقل بالفعل لكنه ليس مفيدا بالفرض؛ لأن حاله حال أصل الأمر بالاحتياط في عدم الاستحباب الشرعي منه.

الثالث عشر: أنه لو ورد خبر ضعيف على اعتبار خصوصية في المستحبات الثابتة في الشريعة كالزيارات والأدعية والنوافل كالوارد في اعتبار الغسل مثلا في الزيارة الجامعة ونحوه فهل يحمل المطلقات عليه مطلقا أو عند التمكن من الخصوصية أو لا يحمل عليه مطلقا وإن حكم بأولوية الأخذ به عند التمكن وجوه، لا إشكال في تعيين الأخير بناء على القول بانصراف أخبار الباب إلى ما يستفاد من قاعدة الاحتياط، وفي تعيين أحد الأولين بناء على استفادة حجة خبر الضعيف من أخبار الباب لو قيل بشمولها للمقام من حيث رجوع الخبر الضعيف إلى إثبات استحباب كيفية خاصة للفعل فيما كان مدلوله نفي الاستحباب عند انتفاء الكيفية فتأمل، وأما على ما استظهرنا منها من دلالتها على استحباب كل فعل دل الخبر عليه فيشكل الحكم بالتقييد مطلقا وإن حكم باستحباب الكيفية الخاصة فهو مستحب في مستحب، حتى فيما لو دل على نفي الاستحباب عند انتفاء الكيفية فإنه من الحيثية المذكورة لا يصدق عليه عنوان البلوغ، بل يمكن القول بعدم التقييد فيما لو دل على تحريم الفعل ذاتا عند انتفاء الخصوصية؛ نظرا إلى عدم حجية حتى يقاوم مطلقات العبادة المفروضة هذا فيما كان أصل استحباب الفعل بعنوان العموم والإطلاق ثابتا من الأدلة المعتمدة وورد الخبر الضعيف على اعتبار

كصحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مَنْ بلغه عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وآلِهِ شَيْءٌ مِنَ الثَّوَابِ فَعَمَلَهُ كَانَ أَجْرٌ ذَلِكَ لَهُ وَإِنْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وآلِهِ لَمْ يَقُلْهُ»، وعن البحار بعد ذكرها: «أَنَّ هَذَا الْخَبَرَ مِنَ الْمَشْهُورَاتِ رَوَاهُ الْعَامَّةُ وَالْخَاصَّةُ بِأَسَانِيدٍ*». والظاهر أَنَّ المراد من شَيْءٍ مِنَ الثَّوَابِ بقرينة ضمير فَعَمَلَهُ وإضافة الأجر إليه هو الفعل المشتمل على الثواب.

وفي عِدَّةِ الدَّاعِي عن الكليني رحمه الله أَنَّهُ رَوَى بِطَرَقِهِ عَنِ الْأَنْمَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ: «أَنَّهُ مَنْ بَلَغَهُ شَيْءٌ مِنَ الْخَيْرِ فَعَمَلَ بِهِ كَانَ لَهُ مِنَ الثَّوَابِ مَا بَلَغَهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَمَا بَلَغَهُ*»، وأرسل نحوه السيد رحمه الله في الإقبال عن الصادق عليه السلام إِلَّا أَنَّ فِيهِ: «كَانَ لَهُ ذَلِكَ*»، والأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة إِلَّا أَنَّ مَا ذَكَرْنَاهُ أَوْضَحُ دَلَالَةٍ عَلَى مَا نَحْنُ فِيهِ. وإن كان يورد عليه أيضا تارة بأنَّ ثبوت الأجر لا يدل على الاستحباب

خصوصية فيه، وأما لو عكس الأمر بأن كان أصل استحبابه مستندا إلى قاعدة التسامح وورد دليل معتبر على أخذ خصوصية فيه بحيث استظهر منه عدم مشروعية الفعل عند انتفائها وحرمة فالحكم بعدم اعتبار الخصوصية والحمل في غاية الإشكال وإن كانت الحرمة التشريعية لا يزاحم قاعدة التسامح قطعا؛ نظرا إلى أَنَّ الظاهر منه عدم تحقق امثال الأوامر المطلقة مع انتفاء الخصوصية المفروضة فتدبر، وفي الرسالة في هذا الفرع ما لا يخلو عن إجمال فراجع إليه.

* المحاسن: ص ٢٥.

* بحار الأنوار: ج ٢، ص ٢٥٦.

* الكافي: ج ٢، ص ٨٧.

* وسائل الشيعة: ج ١، ص ٦١.

الشرعي، وأخرى بما تقدم في أوامر الاحتياط من أن قصد القرية مأخوذ في الفعل المأمور به بهذه الأخبار فلا يجوز أن تكون هي المصححة لفعله فيختص موردها بصورة تحقق الاستحباب وكون البالغ هو الثواب الخاص فهو المتسامح فيه دون أصل شرعية الفعل، وثالثة بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض لا العقاب محضاً أو مع الثواب.

لكن يرد هذا منع الظهور مع إطلاق الخير ويرد ما قبله ما تقدم في أوامر الاحتياط.

وأما الإيراد الأول فالإنصاف أنه لا يخلو عن وجه؛ لأن الظاهر من هذه الأخبار كون العمل

متفرعاً على البلوغ وكونه الداعي على العمل.

ويؤيده تقييد العمل في غير واحد من تلك الأخبار بطلب قول النبي صلى الله عليه وآله والتماس الثواب الموعود ومن المعلوم أن العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح والثواب وحينئذ فإن كان الثابت بهذه الأخبار أصل الثواب كانت مؤكدة لحكم العقل بالاستحقاق.

وأما طلب الشارع لهذا الفعل فإن كان على وجه الإرشاد لأجل تحصيل هذا الثواب الموعود فهو لازم للاستحقاق المذكور وهو عين الأمر بالاحتياط، وإن كان على وجه الطلب الشرعي المعبر عنه بالاستحباب فهو غير لازم للحكم بتنجز الثواب؛ لأن هذا الحكم تصديق لحكم العقل بتنجزه فيشبه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي﴾، إلا أن هذا وعد على الإطاعة الحقيقية، وما نحن فيه وعد على الإطاعة الحكمية وهو الفعل الذي يعد معه العبد في حكم المطيع، فهو من باب وعد الثواب على نية الخير التي يعد معها العبد في حكم المطيع من حيث الانقياد.

وأما ما يتوهم من أن استفادة الاستحباب الشرعي فيما نحن فيه نظير استفادة الاستحباب الشرعي من الأخبار الواردة في الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل مثل: قوله عليه السلام: «من سرح لحيته فله كذا» مدفوع بأن الاستفادة هناك باعتبار أن ترتب الثواب لا يكون إلا مع الإطاعة حقيقة أو حكماً.

فمرجع تلك الأخبار إلى بيان الثواب على إطاعة الله سبحانه بهذا الفعل فهي تكشف عن تعلق الأمر بها من الشارع، فالثواب هناك لازم للأمر يستدل به عليه استدلالاً إتيائياً، ومثل ذلك استفادة الوجوب والتحريم مما اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك أو الفعل، وأما الثواب الموعود في هذه الأخبار فهو باعتبار الإطاعة الحكيمة فهو لازم لنفس عمله المتفرع على السماع واحتمال الصدق ولو لم يرد به أمر آخر أصلاً فلا يدل على طلب شرعي آخر له، نعم يلزم من الوعد على الثواب طلب إرشادي لتحصيل ذلك الموعود.

فالفرض من هذه الأوامر كأوامر الاحتياط تأييد حكم العقل والترغيب في تحصيل ما وعد الله عباده المنقادين المعدودين بمنزلة المطيعين.

وإن كان الثابت بهذه الأخبار خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها، فهو وإن كان مغايراً لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا العمل بناء على أن العقل لا يحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعي إلى الفعل، بل قد يناقش في تسمية ما يستحقه هذا العامل لمجرد احتمال الأمر ثواباً وإن كان نوعاً من الجزاء والعوض إلا أن مدلول هذه الأخبار إخبار عن تفضل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع، وهو أيضاً ليس لازماً لأمر شرعي هو الموجب لهذا الثواب، بل هو نظير قوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ

بِالْحُسْنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا»، ملزوم لأمر إرشادي يستقل به العقل بتحصيل ذلك الثواب المضاعف.

والحاصل أنه كان ينبغي للمتوهم أن يقيس ما نحن فيه بما ورد من الثواب على تبة الخير لا على ما ورد من الثواب في بيان المستحبات.

ثم إن الثمرة بين ما ذكرنا وبين الاستحباب الشرعي تظهر في ترتب الآثار الشرعية المترتبة على المستحبات الشرعية، مثل: ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعا، فإن مجرد ورود خبر غير معتبر بالأمر به لا يوجب إلا استحقاق الثواب عليه ولا يترتب عليه رفع الحدث فتأمل، وكذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء من باب مجرد الاحتياط لا يسوغ جواز المسح ببلله، بل يحتمل قويا أن يمنع من المسح من بلله وإن قلنا بصيرورته مستحبا شرعيا فافهم.

الثالث: أن الظاهر اختصاص أدلة البراءة^(١) بصورة الشك في الوجوب التعيني سواء كان أصليا أو عرضيا كالواجب المخير المتعين لأجل الانحصار،

(١) محل الكلام فيما ثبت الوجوب قطعاً وتيقن تعلقه بأحد الفعلين وشك في تعلقه بالآخر بحيث لو تعلّق به كان واجبا تخييرياً، فالمسألة من دوران الأمر بين التخير والتعين، إلا أن الكلام فيها في المقام إنما هو من حيث جريان الأصل في نفي التخير لا في جريانه في نفي التعين حتى يترتب عليه ثبوت التخير فإنه كلام آخر لا تعلّق له بالمقام أصلاً سيجيء عنوانه في الكتاب، ثم إن الكلام في محل البحث قد يقع من حيث جواز الرجوع إلى أصالة البراءة في نفي التخير الذي هو المقصود بالبحث في مسائل البحث، وقد يقع من حيث الرجوع إلى سائر الأصول. أمّا الكلام من الجهة الأولى فحاصله أنه لا ينبغي الإشكال في عدم جريان دليل البراءة بالنسبة إلى نفي الوجوب التخيري مع بقاءه على عنوانه وعدم خروجه

عنه بالعرض، أما العقل فعدم جريانه ظاهر واضح حيث إنه ليس هناك مؤاخذه مشكوكة محتملة يقصد دفعها بحكم العقل على كل تقدير فإنه على تقدير الإتيان بما هو المتيقن وجوبه يقطع بعدم العقاب، ولو كان المحتمل واجبا تخييريا وعلى تقدير تركه يقطع بالعقاب مع ترك المحتمل، ولو لم يكن واجبا في الواقع فليس هنا صورة شكّ يحتمل فيها المؤاخذه يدفع احتمالها بحكم العقل، نعم على تقدير تعذر الإتيان بما تيقن وجوبه يحتمل المؤاخذه على تركه مع قطع النظر عن دليل البراءة لكن الوجوب المحتمل في هذا الفرض تعيني لا تخيري، أما النقل فانتفاء الإجماع في المقام ممّا لا شبهة فيه.

وأما الكتاب والسنة فما كان من الآيات والأخبار مساقه مساق حكم العقل ظاهرا في نفي المؤاخذه على الحكم المجهول فقد ظهر حاله ممّا ذكرنا في بيان عدم جريان حكم العقل في المقام وما لم يكن منهما كذلك فالظاهر منهما بعد التأمل على ما هو المستفاد من أكثرها هو نفي التكليف المجهول فيما كان ثبوته موجبا لضيق على المكلف فيختصان بما كان كذلك، وليس الأمر كذلك في المقام ضرورة عدم ضيق في الوجوب التخيري في مفروض البحث، بل فيه سعة على المكلفين وما كان له إطلاق يشمل المقام في بادي النظر ينصرف عنه لا للتنافي لانتفائه قطعا، بل لوحدة السياق المناقاة من آيات الباب وأخباره كما هو ظاهر للمتأمل فيهما.

هذا وأما الكلام من الجهة الثانية فقد يقع في إجراء أصالة العدم بالنسبة إلى الوجوب التخيري المشكوك والطلب المتعلق بالفعل وقد يقع بالنسبة إلى الأمر الوضعي المترتب عليه وهو سقوط المتيقن به فيما كان السقوط مترتبا على الوجوب، وقد يقع بالنسبة إليه فيما شكّ فيه على تقدير عدم وجوبه وإن كان هذا الفرض خارجا حقيقة عن مسائل البحث فإنه يفرض مع القطع بعدم الوجوب أيضاً.

وأما الكلام في إجراء الأصل بالنسبة إلى الحكم التكليفي أعني الوجوب التخييري فقد يفرض فيما لو كان الشك فيه مسبباً عن احتمال إرادته من الأمر بالكلي المشترك بين الفرد المشكوك والفرد المتيقن إرادته بحيث يقطع بعدم أمر في الشريعة إلا بالكلي المفروض مع فرض عدم إطلاق له يجوز التمسك به والحكم بإرادة المشكوك منه والعلم بإرادة الفرد الآخر على كل تقدير بحيث يكون متيقناً كذلك، فيكون هنا خطاب واحد حقيقة مردد من حيث المتعلق في نفس الأمر بين الكلي بما هو كلي والطبيعة المطلقة والفرد الذي علم وجوبه وإرادته على كل تقدير، وإن كان المتعلق بحسب صورة القضية الكلي، ومن هنا يكون هذا القسم خارجاً حقيقة عن الشك في الوجوب التخييري المصطلح، وقد يفرض فيما لو كان الشك فيه مسبباً عن احتمال تعلق أمر بالفرد المشكوك بالخصوص كما تعلق بالفرد الآخر المتيقن وجوبه مع العلم بكونه تخييراً على تقدير تعلقه، أما الفرض الأول فقد استشكل شيخنا قدس سره في الكتاب في جريان الأصل فيه نظراً إلى ما عرفت وإليه يرجع ما أفاده في وجهه بقوله: (إذ ليس هنا إلا وجوب واحد)، من أن متعلق التكليف حقيقة مردد بين الكلي بما هو كلي والفرد بما هو فرد وليس هناك قدر متيقن من حيث متعلق الخطاب وإن كان تعلق الوجوب المردد بين التعيين والتخيير بالفرد الآخر يقيناً فتعلقه بالكلي في مرتبة تعلقه بالفرد فنفي أحد التعلقين بالأصل معارض بنفي الآخر، فهو في الحقيقة يرجع إلى نفي أحد الحادتين مع العلم بحدوث أحدهما إجمالاً، فيكون من تعيين الحادث بالأصل إن أريد منه التعيين فيعارض كما عرفت، مضافاً إلى كونه أصلاً مثبتاً، وإن أريد منه مجرد النفي دون الإثبات فيقع التعارض بينهما كما عرفت، هذا ولكن يمكن أن يقال بعدم التعارض بينهما نظراً إلى العلم بتعلق الإرادة الحتمية بالفرد المتيقن وجوبه وإن لم يعلم كونها بعنوان التعيين أو التخيير، فنفي الوجوب بالنسبة إلى الكلي

بالأصل فيما ترتب أثر شرعاً عليه لا يعارض بنفيه بالنسبة إلى الفرد للعلم بوجوده على كل تقدير، نعم لا يجوز إثبات الوجوب التعيّن للفرد المذكور بالأصل المزبور؛ لأنّه مضافاً إلى كونه مثبتاً معارض بنفي التعيّن للفرد بالأصل، ومن هنا استشكل شيخنا قدس سره في جريان الأصل في الفرض ولم يجزم به، مع أنّه قد يقال إنّ المنفي بالأصل في الفرض هو الوجوب بالنسبة إلى الفرد المشكوك لا بالنسبة إلى الكلّي وإن كان شكّه مسبباً عن احتمال تعلّق الأمر بالطبيعة الكلّيّة وليس وجوبه عين تعلّق الطلب بها وإن كان حاصلًا منه فيرجع إليه بعد سقوط الأصل في الشكّ السببي لمكان التعارض أو عدم جريانه لمكان العلم الإجمالي؛ لما ستقف عليه في محله من عدم كون الأصل في الشكّ المسبّب في مرتبة الأصل في الشكّ السبب ولكنّه محلّ مناقشة من حيث إنّ تعلّق الطلب بالطبيعة الكلّيّة عين تعلّقه بالأفراد ذاتاً حقيقة وإن اختلفا بالإجمال والتفصيل، وبحسب العنوان فليست هنا إرادتان يتبع إحداها الأخرى على وجه العلّيّة والمعلوّة فمعنى أصالة عدم وجوب الفرد حقيقة أصالة عدم تعلّق الأمر بالطبيعة الكلّيّة فافهم.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من جواز الرجوع إلى الأصل في الفرض على ما عرفت الإشارة إليه إنّما هو فيما ترتب أثر شرعي على مورده ومجرّاه من دون واسطة، كما أنّ الحكم بالتعارض أيضاً مبني على ذلك وإلا لم يكن معنى لحكم الشارع بنفي الوجوب في مرحلة الظاهر كما هو ظاهر، والقول بأنّ اعتبار ذلك في جريان الاستصحاب إنّما هو في الاستصحاب الجاري في الموضوع لا في الحكم، فإنّه يترتّب عليه جميع ما لا ينفك من المستصحب من اللوازم مطلقاً كما ستقف عليه في باب الاستصحاب فاسد جدّاً؛ لأنّ الحكم الشرعي إنّما هو الوجوب وأمّا عدمه فليس حكماً وإلا كانت الأحكام عشرة لا خمسة على ما تبّهنا عليك في مطاوي ما قدّمناه لك.

هذا وأما الفرض الثاني فلا إشكال في جريان الأصل بالنسبة إلى المشكوك فيما ترتب عليه أثر شرعي وعدم جريانه بالنسبة إلى المتيقن وجوبه حتى يعارض الأصل في المشكوك، ومما ذكرنا يظهر لك أن مراده قدس سره من قوله وفي جريان أصالة عدم الوجوب تفصيل هو فرق القسمين من حيث جريان الأصل وعدمه من حيث الوضوح والخفاء لا في أصل الجريان وعدمه، وإن كان ما ذكرنا خلاف ظاهر العبارة في بادي النظر، هذا بعض الكلام في جريان أصل عدم النسبة إلى الحكم التكليفي.

وأما الكلام في جريانه بالنسبة إلى لازمه الوضعي وهو سقوط الواجب المعلوم إجمالاً بفعل المشكوك فيما فرض ترتبه على وجوبه فحاصله: أن الظاهر من شيخنا قدس سره في الكتاب بل صريحه في وجه جريانه بالنسبة إليه في الفرضين، لكن قد يناقش فيما أفاده لا من جهة أن نفي التكليف بالأصل يلزمه نفي ما يترتب عليه من الأثر الوضعي فلا معنى لإجراء أصل آخر في الأثر الوضعي، بل من جهة أن مرجع الشك في السقوط إلى الشك في حصول البراءة عن التكليف النفسي بفعل المشكوك والعقل مستقل بعدم جواز الاختصار عليه، فالحكم بعدم السقوط مما يستقل به العقل عند الشك فهو من الأحكام العقلية لنفس الشك والاحتمال وليس حكماً شرعياً للمشكوك حتى يحكم بثبوته في مرحلة الظاهر بإجراء أصل عدم، اللهم إلا أن يكون مراده قدس سره من أصالة عدم سقوط ذلك الفرد المتيقن الوجوب بفعل المشكوك هو البناء على عدم من جهة قاعدة الاشتغال لا الاستصحاب فتدبر.

ومما ذكرنا يظهر أنه لا ريب في الحكم بعدم إسقاطه للواجب فيما شك فيه مع القطع بعدم وجوبه لعدم الفرق في حكم العقل لكنه خارج عن فروض محل البحث كما هو ظاهر.

وأما لو قطع بكونه مسقطاً وشك في كونه واجباً تخييرياً مسقطاً أو مباحاً مسقطاً

أما لو شك في الوجوب التخيري والإباحة فلا تجري فيه أدلة البراءة؛ لظهورها في عدم تعيين المجهول على المكلف بحيث يلزم به ويعاقب عليه. وفي جريان أصالة عدم الوجوب تفصيل؛ لأنه إن كان الشك في وجوبه في ضمن كلّي مشترك بينه وبين غيره أو وجوب ذلك الغير بالخصوص فيشكل جريان أصالة عدم الوجوب، إذ ليس هنا إلا وجوب واحد متردّد بين الكلّي والفرد، فتعيّن هنا أصالة إجراء عدم سقوط ذلك الفرد المتيقّن الوجوب بفعل هذا المشكوك، وأما إذا كان الشك في إيجابه بالخصوص جرى أصالة عدم الوجوب وأصالة عدم لازمه الوضعي وهو سقوط الواجب المعلوم إذا شك في إسقاطه له، أما إذا قطع بكونه مسقطا للوجوب المعلوم وشك في كونه واجبا مسقطا للواجب الآخر أو مباحا مسقطا لوجوبه نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم فلا مجرى للأصل إلا بالنسبة إلى طلبه، وتجري أصالة البراءة عن وجوبه التعيني بالعرض إذ فرض تعذر بتعذر ذلك الواجب الآخر.

كالسفر المباح المسقط لوجوب الصوم فلا إشكال في عدم جريان الأصل بالنسبة إلى هذا الأثر بأي معنى كان، نعم يجري أصل العدم بالنسبة إلى وجوبه فيما حكم بجريانه فيه من الفرضين بالنسبة إلى ما يترتب عليه من الآثار الشرعيّة، كما أنه لا إشكال في جريان أصل البراءة بالنسبة إلى وجوبه التعيني بالعرض فيما فرض تعذر المتيقّن وجوبه في الفرض، كما أنه لا إشكال في جريانه بالنسبة إليه عند تعذره فيما شك في كونه مسقطا في الفرضين أيضا وتخصيص الصورة بجريان أصل البراءة مع حكمه بجريانه مطلقا عند الشك في الوجوب التعيني ولو بالعرض فيما تقدّم ليس الفرض منه التخصيص حقيقة ونفي جريانه في غير الفرض، بل لكأنّه توهم وجوب الإتيان به عند التعذر من جهة العلم بكونه مسقطا فتدبر.

وربما يتخيل من هذا القبيل ما لو شك في وجوب الائتتمام على من عجز عن القراءة وتعلمها بناء على رجوع المسألة إلى الشك في كون الائتتمام مستحباً مسقطاً أو واجباً مخيراً بينه وبين الصلاة مع القراءة.

فيدفع وجوبه التخييري بالأصل.

لكن الظاهر أن المسألة ليست من هذا القبيل؛ لأن صلاة الجماعة فرد من الصلاة الواجبة فتتصف بالوجوب لا محالة، وأتصافها بالاستحباب من باب أفضل فردي الواجب فيختص بما إذا تمكن المكلف من غيره، فإذا عجز تعين وخرج عن الاستحباب كما إذا منعه مانع آخر عن الصلاة منفرداً، لكن يمكن منع تحقق العجز فيما نحن فيه، فإنه يتمكن من الصلاة منفرداً بلا قراءة لسقوطها عنه بالتعذر كسقوطها بالائتتمام، فتعين أحد المسقطين يحتاج إلى دليل.

قال فخر المحققين في الإيضاح في شرح قول والده رحمه الله: «والأقرب وجوب الائتتمام على الأتمي العاجز، ووجه القرب تمكّنه من صلاة صحيحة القراءة، ويحتمل عدمه لعموم نصين أحدهما: الاكتفاء بما يحسن مع عدم التمكّن من التعلم، والثاني: ندبيّة الجماعة، والأول أقوى؛ لأنه يقوم مقام القراءة اختياراً فيتعيّن عند الضرورة لأن كل بدل اختياري يجب عيناً عند تعذر مبدله، وقد بيّن ذلك في الأصول، ويحتمل العدم؛ لأن قراءة الإمام مسقطه لوجوب القراءة على المأموم والتعذر أيضاً مسقط، فإذا وجد أحد المسقطين للوجوب لم يجب الآخر إذ التقدير أن كلاهما سبب تام والمنشأ أن قراءة الإمام بدل أو مسقط^(١)» انتهى.

(١) ابتناء المسألة على ما أفاده قدس سره في كمال الاستقامة، والظاهر ممّا

والمسألة محتاجة إلى التأمل.

ثم إن الكلام في الشك في الوجوب الكفائي^(١) كوجوب رد السلام على المصلي إذا سلم على جماعة وهو منهم يظهر مما ذكرنا، فافهم.

ورد في تحمل الإمام عن المأموم القراءة فيما أدركه المأموم في الركعة التي يقرأ فيها كون قراءته بدلاً عن قراءة المأموم، فكأن المأموم قار في صلاته، وإليه أشار بقوله في أول كلامه في وجه تقريب والده قدس سرهما وجوب الالتزام على العاجز وجه القرب تمكّنه من صلاة صحيحة القراءة وشرح الكلام فيما يتعلق بالمسألة يطلب من الفقه.

(١) الكلام في المسألة قد يقع في جريان أصالة البراءة في حق الشاك في ثبوت الوجوب الكفائي بالنسبة إليه، وقد يقع في جريان أصالة عدم الوجوب في حقه، وقد يقع في جريان أصالة عدم سقوط الواجب في حق العالمين بالتكليف بفعل الشاك.

أما الكلام من الجهة الأولى فحاصله: أنه لا ينبغي الإشكال في جريان البراءة في حقه عند ترك العالمين متعلق الوجوب بهم من غير فرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية؛ لوجود احتمال المؤاخذه على تركه والحال هذه على تقدير طلب الفعل منه كفاية لولا دليل البراءة، فالوجوب الكفائي من هذه الجهة نظير الوجوب العيني لا فرق بينهما أصلاً، فلا يقاس بالوجوب التخييري المشكوك بالنسبة إلى بعض الأفراد في عدم تحقق المؤاخذه على مخالفته على كل تقدير على ما عرفت، فما يظهر من الكتاب في ابتداء النظر من كونه كالوجوب التخييري المشكوك من حيث عدم جريان البراءة فيه كما ترى، اللهم إلا أن يحمل ظهور الكلام في الوجوب الكفائي من حيث جريان البراءة من الكلام في الوجوب التخييري من حيث عدم الجريان نظراً إلى عدم تطرق الوجه المذكور لعدم

المسألة الثانية: فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة إجمال

اللفظ

كما إذا قلنا باشتراك لفظ الأمر بين الوجوب والاستحباب أو الإباحة، والمعروف هنا عدم وجوب الاحتياط، وقد تقدّم عن المحدث العالمي في الوسائل أنه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب، ويشمله أيضا معقد إجماع المعارج، لكن تقدم من المعارج أيضا عند ذكر الخلاف في وجوب الاحتياط وجود القائل بوجوبه هنا.

وقد صرح صاحب الحقائق تبعاً للمحدث الأسترآبادي بـ «وجوب التوقف

الجريان فيه في الوجوب الكفائي، لكنّه كما ترى لا يخلو عن تكلف وتمهل.

أمّا الكلام من الجهة الثانية: فلا إشكال في كون حكمه من هذه الجهة أيضا حكم الوجوب العيني من غير فرق بينهما أصلاً، فلو فرض ترتّب حكم شرعيّ على خصوص الوجوب الكفائي أو مطلق الوجوب غير جواز الفعل في مرحلة الظاهر المترتب على الشك في التكليف بمقتضى دليل البراءة يترتب على الأصل المذكور فحينئذ لا يجوز له الجواب عن السلام في فرض الكتاب حال الصلّة على تقدير قصد ردّ التحية منه، نعم لو قصد الدعاء خرج عن الفرض ويكون جوازه مبنياً على جواز مطلق الدعاء في الصلاة.

وأما الكلام من الجهة الثالثة: فلا إشكال في عدم جواز القناعة بفعله لمن علم بتوجّه الخطاب الكفائي إليه لا من جهة أصالة العدم، بل لما عرفت من ترتّب الحكم بعدم السقوط في مرحلة الظاهر على مجرد احتمال عدمه وإن كان الاستناد فيه إلى أصالة عدم الوجوب بل إلى البراءة الجاريتين في حقّه ربّما يكون جائزاً في وجه.

والاحتياط هنا في الحقائق بعد ذكر وجوب التوقف^(١) أن من يعتمد على أصالة البراءة يجعلها هنا مرجحة للاستحباب، وفيه أولاً: منع جواز الاعتماد على البراءة الأصلية في الأحكام الشرعية. وثانياً: أن مرجع ذلك إلى أن الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقة البراءة، ومن المعلوم أن أحكام الله تعالى تابعة للمصالح والحكم الخفية ولا يمكن أن يقال إن مقتضى المصلحة موافقة البراءة الأصلية؛ فإنه رجم بالغيب وجرأة بلا ريب* انتهى.

وفيه ما لا يخفى، فإن القائل بالبراءة الأصلية إن رجع إليها من باب حكم العقل بقيح العقاب من دون البيان فلا يرجع ذلك إلى دعوى كون حكم الله هو الاستحباب فضلاً عن تعليل ذلك بالبراءة الأصلية، وإن رجع إليها بدعوى حصول الظن فحديث تبعية الأحكام للمصالح وعدم تبعيتها كما عليه الأشاعرة أجنبي عن ذلك؛ إذ الواجب عليه إقامة الدليل على اعتبار هذا الظن المتعلق بحكم الله الواقعي الصادر عن المصلحة أولاً عنها على الخلاف.

وبالجملة فلا أدري وجهاً للفرق بين ما لا نص فيه وبين ما أجمل فيه النص، سواء قلنا باعتبار هذا الأصل من باب حكم العقل أو من باب الظن، حتى لو جعل مناط الظن عموم البلوى فإن عموم البلوى فيما نحن فيه يوجب

(١) وأنت خير بأنه لم يعهد من أحد جعل البراءة مرجحة للاستحباب في الفرض حتى يتوجه عليه ما ذكره ثانياً مع أنه لا محصل له عند التأمل على تقدير الترجيح بالبراءة، فإن حاصله يرجع إلى أنه يظن بملاحظة أصالة البراءة كون الحكم الواقعي الاستحباب فيما دار الأمر بينه وبين الوجوب، وأين هذا من القول بأن الله تبارك وتعالى حكم بالاستحباب من جهة موافقة البراءة.

الظن بعدم قرينة الوجوب مع الكلام المجمل المذكور وإلا لنقل مع توفر الدواعي بخلاف الاستحباب لعدم توفر الدواعي على نقله.

ثم إن ما ذكرنا من حسن الاحتياط جار هنا والكلام في استحبابه شرعا كما تقدم، نعم الأخبار المتقدمة فيمن بلغه الثواب لا يجري هنا^(١)؛ لأن الأمر لو دار بين الوجوب والإباحة لم يدخل في مواردنا لأن المفروض احتمال الإباحة فلا يعلم بلوغ الثواب، وكذا لو دار بين الوجوب والكراهة ولو دار بين الوجوب والاستحباب لم يحتج إليها والله العالم.

(١) لا إشكال في عدم العلم بصدق العنوان المأخوذ في أخبار التسامح عند احتمال الإباحة أو الكراهة، وقد أشرنا عند الكلام في مسألة التسامح إلى فساد من زعم جريانه من جهة الأخبار في باب ضعف الدلالة وإجمالها وقصورها، مع أنه على هذا الزعم الفاسد إنما يمكن التمسك بها في دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب والإباحة أو الوجوب والإباحة لا في دوران الوجوب والاستحباب والكراهة أو الوجوب مع الكراهة على ما عرفت شرح القول فيه عند الكلام في المسألة، كما أنه لا إشكال في عدم الحاجة إلى الأخبار لإثبات أصل الرجحان في دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب من حيث كونه قطعياً بعد العلم الإجمالي بوجود إحدى الخصوصيتين فيحكم بترتب الحكم المترتب على مطلق الرجحان في الفرض من غير حاجة إلى شيء، بل يحكم بترتب الحكم المترتب على العلم بوجود إحدى الخصوصيتين ولو إجمالاً لتحقيقه بالفرض، فلو قيل بتوقف صحة العبادة على تقدير الأمر ولو إجمالاً، وعدم كفاية قصد مطلق الرجحان الذي هو بمنزلة الجنس للوجوب والاستحباب حكم بالصحة في المقام عند قصد امتثال الأمر الواقعي المردّد بينهما، نعم لا يجوز ترتب الحكم المترتب على أحد الخصوصيتين بخصوصها لعدم المعين لها، والقول بأنه يثبت الاستحباب بنفي المنع

المسألة الثالثة: فيما اشتبه حكمه الشرعي^(١) من جهة

تعارض النصين

وهنا مقامات، لكن المقصود هنا إثبات عدم وجوب التوقف والاحتياط والمعروف عدم وجوبه هنا، وما تقدم في المسألة الثانية من نقل الوفاق والخلاف

من الترك بالأصل الذي هو فصل الوجوب كما زعم فاسد جداً؛ من حيث كونه أصلاً مثبتاً كفساد إثباته بما ورد في باب التسامح من حيث إن المستفاد من مساقه غير ما علم ثبوت الأمر من الشارع ولو إجمالاً، فما أفاده قدس سره في الكتاب بقوله ولو دار بين الوجوب والاستحباب إلى آخره يراد به نفي الاحتياج من حيث إثبات الاستحباب كما لا يخفى.

(١) حكم ما تعارض فيه النصان المتكافئان في جميع مسائل البحث من الشك في التكليف والمكلف به من حيث القاعدة والأصل الأولي حكم ما لا نص فيه وما أجمل فيه النص منها من حيث الرجوع إلى البراءة أو الاحتياط، سيما إذا جعل الغاية في المرسله ورود النهي والأمر السليمين على ما عرفت الكلام فيه، حتى لو قيل بكون مقتضى الأصل التخيير في تعارض النصين نظراً إلى القول باعتبارهما من باب السببية لا الطريقية على ما ستقف على شرح القول فيه في الجزء الرابع من التعليقة فإنه بالملاحظة الثانوية أيضاً فتدبر، كما أنه يفايرهما من حيث الحكم عندنا في جميع المسائل بالنظر إلى الأخبار القاضية بالتخيير بين النصين المتكافئين كما ستقف على شرح القول فيه في محله، فإذا لا معنى للحكم بوجوب الاحتياط في المسألة استناداً إلى ما اقتضاه في عموم الشبهة لما عرفت حاله في المسائل المتقدمة، كما أنه لا يجوز الحكم به من جهة ما دل على التوقف والاحتياط في خصوص المتعارضين كالمقبولة من حيث اختصاصه بصورة التمكن من تحصيل

العلم وإزالة الشبهة، ومنه يظهر الوجه في عدم جواز الاستدلال بصحیحة ابن الحجاج بناء على دلالتها على حکم المقام مع اختصاصها موردا بعدم النص من حيث تنقیح المناط كما في الكتاب نظرا إلى أن الوجه في إيجاب الاحتياط فيها هو تحيّر المكلف في الحكم الشرعي من جهة عدم دليل عليه، ووجود الدليل مع معارضته بمثله لا يجدي في رفع التحيّر والجهل بالحكم أو بالدلالة اللفظية؛ نظرا إلى ما أسمعناك سابقا من الوجه في دلالتها على وجوب الاحتياط في مسائل الشك في التكليف فإنها مختصة أيضا كالمقبولة بصورة التمكن من إزالة الشبهة هذا، وأما الاستناد إلى المرفوعة القاضية بالاحتياط أولا ثم بالتخيير بعد عدم إمكانه التي يكون أخص من جميع أخبار التخيير فقد عرفت عدم جوازه في طي المسائل المتقدمة من حيث عدم اعتبارها سندا مضافا إلى دلالتها على كون الاحتياط مرجحا لا مرجعا، والفرق بينهما بحسب الآثار ظاهر ولا يظن القول به من الأخباريين هذا مع أن تخصيص أخبار التخيير بصورة عدم التمكن من إزالة الشبهة من جهة المقبولة على ما عرفت وإن كان بعيدا يوجب انقلاب النسبة المذكورة فيمكن حملها على صورة التمكن من إزالة الشبهة كما هو صريح المقبولة، فلا يعارض أخبار التخيير في أمثال زماننا لو لم يكن هناك إجماع على عدم الفرق في حكم التخيير بحسب الأزمنة كما يكون على عدم الفرق في الرجوع إلى المرجحات كما مال إليه شيخنا قدس سره فيما تقدّم من كلامه؛ نظرا إلى كون التخيير المبحوث عنه وإن كان في المسألة الأصولية، إلا أنه كالأصل فيمكن تخصيصه بصورة العجز فتدبر.

هذا كله مضافاً إلى دلالة التوقيع المروي في الإحتجاج عن الحميري على حكم المقام بالأولوية القطعية والإجماع على عدم الفرق مع أن مورده صورة التمكن من إزالة الشبهة كما هو واضح.

آت هنا، وقد صرح المحدثان المتقدمان لوجوب التوقف والاحتياط هنا، ولا مدرك له سوى أخبار التوقف التي قد عرفت ما فيها من قصور الدلالة على الوجوب فيما نحن فيه، مع أنها أعم مما دل على التوسعة والتخير وما دل على التوقف في خصوص المتعارضين، وعدم العمل بواحد منها مختص أيضا بصورة التمكّن من إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام.

وأما رواية عوالي اللثالي المتقدمة الآمرة بالاحتياط وإن كانت أخص منها إلا أنك قد عرفت ما فيها، مع إمكان حملها على صورة التمكّن من الاستعلام، ومنه يظهر عدم جواز التمسك بصحيفة ابن الحجاج الواردة في جزاء الصيد بناء على استظهار شمولها باعتبار المناط لما نحن فيه.

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

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

(١) أخصية الثاني مما لا إشكال فيها كعدم الإشكال في ترتب التخير كالترجيح

الأول به والحكم بعدم وجوب التكبير، إلا أن جوابه صلوات الله عليه وعلى آبائه بالأخذ بأحد الحديثين من باب التسليم يدل على أن الحديث الأول نقله الإمام عليه السلام بالمعنى وأراد شموله لحالة الانتقال من القعود إلى القيام بحيث لا يتمكن إرادة ما عدا هذا الفرد منه فأجاب عليه السلام بالتخير. ثم إن وظيفة الإمام وإن كانت إزالة الشبهة^(١) عن الحكم الواقعي، إلا أن

الراجعين إلى الطرح في الجملة على الجمع الذي يساعده العرف بين المتعارضين، فتجوز الإمام عجل الله فرجه وصلاته عليه وعلى آبائه الطاهرين الأخذ بهما تخيرا يكشف عن كونهما بمنزلة المتباينين في عدم تطرق التخصيص نظرا إلى ثبوت التلازم بين أفراد العام بحسب الحكم، فالتخصيص يوجب طرح العام رأسا فلا يمكن حصر الإرادة في غير مورد التعارض مع الخاص، وهذا هو المراد بقوله قدس سره بحيث لا يتمكن إرادة غير هذا الفرد منه أي على وجه الحصر فتأمل.

(١) ما أفاده في كمال الوضوح والظهور حيث إن الإرجاع إلى الحكم الظاهري في القضايا الشخصية التي يسأل عنها من الإمام عليه السلام خلاف منصب الإمام المنسوب لحفظ الأحكام والمكلفين عن الخطأ فيها ورفع جهلهم عما بينه النبي صلى الله عليه وآله عليه وآله للوقائع عن الله تعالى، إلا أنه قد يقتضي المصلحة تقرير الجاهل على جهله وعدم بيان الواقع له ليعلم حكم صورة التعارض كلية مع عدم إيجابه تفويت الواقع على المكلف كما في مورد الرواية، بل ومع إيجابه ذلك إذا كانت مصلحة بيان الحكم الظاهري أقوى من مصلحة الواقع وليس فيه الإغراء بالجهل أصلا ضرورة عدم الإغراء في عدم البيان، وعلى تقديره نمنع قبحه من حيث هو فإن المسلّم منه ما إذا وجب تفويت الواقع، ومن هنا ذهب المحققون إلى جواز تأخير القرينة عن وقت الخطاب وعلى تقدير تسليم قبحه في نفسه ومن حيث هو فإنما هو فيما لم يزاحمه المصلحة الأقوى.

وبالجملة حديث الإغراء بالجهل لا تعلق له بالمقام أصلاً، ولو تصوّر بما في الكتاب في بيانه بتوضيح منّا من أنّ الإرجاع إلى التخيير يوجب جواز الأخذ بالخبر الدالّ على الوجوب مع عدم وجوب التكبير في الواقع فيقصد وجوبه مع انتفاء الوجوب في نفس الأمر فيلزمه قصد الخلاف الممنوع عند أكثر القائلين بعدم اعتبار قصد الوجه فيوجب التخيير إيقاع المكلف في هذا المحذور، فيتوجّه عليه بعدم لزوم المحذور بالملاحظة المذكورة أيضاً أصلاً، حيث إنّ المجوّز على تقدير اختيار الخبر الدالّ على الوجوب هو قصد الوجه الظاهري وهو أمر ثابت في مرتبته بحسب الواقع لا قصد الوجه الواقعي، فإنّه غير جائز إلّا على وجه الاحتمال، وإن هو إلّا نظير قصد الوجه الظاهري في جميع موارد قيام الأمارات الشرعيّة فإنّه لا يتوهم كون جعل الأمارات موجبا للإغراء بالجهل من الحيثية المذكورة، وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً.

وأما دفع الإغراء بما في الكتاب من كفاية قصد القرينة فقد يناقش فيه بأنّ القول بكفاية قصد القرينة لا يمنع من قصد الوجه، وإنما يمنع لزومه والإغراء مترتب على جوازه لا على لزومه، نعم لو كان القول بكفاية قصد القرينة ملازماً لعدم قبح قصد الخلاف جاز تعليل منع لزوم الإغراء به، وليس الأمر كذلك كما يظهر من تتبع في كلماتهم، ثمّ إنّ ما وقع من الكلمات في المقام إنّما هو بالنظر إلى ظاهر الرواية سؤالاً وجواباً وإلّا فالإجماع قائم على عدم وجوب غير تكبيرة الإحرام في الصلاة فلا بدّ أن يحمل الوجوب على مجرد الثبوت ولو بتنبؤ الاستحباب، فإذا لا يجوز الاستدلال بالرواية على حكم المقام إلّا بضميمة القول بالفصل بين موارد تعارض الأخبار في الأحكام الإلزاميّة وغيرها، إذ لا أولويّة ظنيّة على التقدير المزبور فضلاً عن القطعيّة كما هو ظاهر، بل ربّما يقال بأنّ الوجه في حكم الإمام بالتخيير في مورد الرواية على تقدير الاستحباب هو عدم

هذا الجواب لعلّه تعليم طريق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده في الواقع، وليس فيه الإغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب فيما ليس بواجب من جهة كفاية قصد القرية في العمل، وكيف كان فإذا ثبت التخيير بين دليلي وجوب الشيء على وجه الجزئية وعدمه يثبت فيما نحن فيه من تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقل بالإجماع والأولوية القطعية.

ثم إن جماعة من الأصوليين ذكروا في باب التراجع الخلاف في ترجيح الناقل أو المقرر وحكي عن الأكثر ترجيح الناقل، وذكروا تعارض الخبر المفيد للوجوب والمفيد للإباحة وذهب جماعة إلى ترجيح الأول، وذكروا تعارض الخبر المفيد للإباحة والمفيد للحظر، وحكي عن الأكثر بل الكل تقديم الحاضر، ولعلّ هذا كلّ مع قطع النظر عن الأخبار.

المسألة الرابعة: دوران الأمر بين الوجوب وغيره من جهة الاشتباه في موضوع الحكم

ويدل عليه جميع ما تقدم في الشبهة الموضوعية التحريمية^(١) من أدلة

فوت الواقع على كل تقدير، إذ على تقدير عدم الاستحباب لا يكون التكبير حراماً نفسياً ذاتياً وإنما يكون حراماً تشريعياً، والإنيان به بعد اختيار الخبر الدال عليه يرفع موضوع التشريع وهذا بخلاف التخيير في المقام فإنّ له أن يختار الخبر الدالّ على الإباحة فيترك الفعل مع وجوبه في نفس الأمر فتدبر.

(١) لا يخفى عليك أنّ العموم المستفاد من لفظ الجميع إنّما يعتبر بالنسبة إلى نوع ما دلّ على حكم الشبهة الموضوعية التحريمية أعني الأدلة الأربعة لا أشخاص ما دلّ على الحكم في تلك الشبهة؛ ضرورة اختصاص جملة من الأخبار المتقدمة بالشبهة التحريمية، وأمّا المناقشة في الإجماع في الشبهة الموضوعية

الوجوبية من جهة ذهاب أكثر المجتهدين إلى وجوب الاحتياط في الفاتحة المرددة بين الأقل والأكثر وعدم تجويزهم الرجوع إلى البراءة ففاسدة؛ حيث إنها يزعمهم من الأقل والأكثر لا الشبهة الموضوعية الابتدائية فإن العلم الإجمالي فيها من حيث رجوع أمرها إلى الأقل والأكثر الاستقلاليين وإن لم يقتضي الاحتياط، ومن هنا لم يلتزموا به في نظائر الفاتحة المرددة، إلا أن مجردة يكفي فارقا بين المسألتين موضوعا، ومن هنا أجمعوا على عدم وجوب الاحتياط فيما احتمل فوت صلاة واحدة، هذا كله مضافا إلى إمكان دعوى الإجماع على كون الأصل في الشبهة الموضوعية الوجوبية البراءة ما لم يكن هناك مخرج عنه، وقد قام ما يقضي بالخروج عنه في الفاتحة المرددة بين الأقل والأكثر من بعض الأخبار التي سيمر عليك وإن لم يكن تاماً عندنا كما ستقف عليه، فالإجماع المدعى من الإجماع على القاعدة فتدبر.

وبالجملة لا ينبغي الإشكال في عدم الفرق بين الشبهتين من حيث الحكم من جهة الأدلة النقلية، كما أنه لا فرق بينهما من جهة الدليل العقلي على البراءة ثبوتا ومنعاً عند التأمل أيضا فإننا قد بينا لك في تقريب حكم العقل هناك أن القاطع للعذر المكلف في حكم العقل هو علمه بتوجه الخطاب الإلزامي إليه تفصيلا أو إجمالا لا مجرد علمه بصدور الخطاب من الشارع، وإن لم يتوجه إليه فالبيان القاطع للعذر الموجب لصحة المؤاخظة وحسنها هو هذا المعنى الذي ذكرنا، فمع انتفائه يقبح في حكم العقل المؤاخظة وإن اتفقت مخالفة العمل للواقع، فإذا لم يعلم المكلف بوجود الموضوع الذي تعلق به الخطاب فلا يعلم بتوجه الخطاب إليه وإن كان أصل تعلقه في نفس الأمر تابعا لتحقق موضوعه وإن لم يعلم المكلف به فلا فرق بينه من هذه الجهة وبين عدم علمه بصدور الخطاب من الشارع أصلا، فإنه لا يمنع إلا من جهة توجه الخطاب إليه وإلا فأصل تعلق الخطاب لا يعقل توقفه على العلم

.....

في الشبهات الحكمية، وإن أمكن في الشبهات الموضوعية بدعوى وضع اللفظ للمعلوم التفصيلي أو انصرافه إليه أو قيام الدليل والقرينة الخارجية عليه إلا أنه لا يفيد بعد كون الوقوع على خلافه كما بين في محله، ومن هنا يرجع إلى البراءة في المقامين، فإنه على التوهم المذكور لم يكن معنى للرجوع إليها في الشبهات الموضوعية أصلاً كما لا يخفى، وبالجمله مناط الرجوع إلى البراءة في حكم العقل في الشبهة الحكمية موجود في الشبهة الموضوعية مطلقاً من غير فرق بين الموضوعية التحريمية والوجوبية، كما أن وجه منعه وحكمه بالاشتغال بتحقيق في الشبهتين من غير فرق، فإنه كما يحكم العقل في زعم المتوهم بعد علم المكلف بصدور الخطاب الإلزامي المتعلق بالفعل مع تبين موضوعه بوجوب تحصيل العلم بالبراءة عنه بفعل كل ما يحتمل كونه مصداقاً لمتعلق الخطاب، كذلك يحكم بعد علمه بصدور النهي عن الشارع وتعلقه بالموضوع المبين مفهومه المشكوك وجوده في الخارج لوجوب تحصيل العلم بالانتهاء بترك ما يحتمل كونه من مصاديق متعلق النهي من غير فرق بينهما أصلاً، والغرض المهم إثبات عدم الفرق بين الشبهتين، وإلا فقد أوضحنا فساد الشبهة المذكورة في مطاوي كلماتنا بما لا مزيد عليه وأنه لا يعدّ مجرد العلم بصدور الخطاب دليلاً على الحكم مع الشك في الموضوع والصغرى كما هو الشأن في جميع القضايا، فإن العلم بالنتيجة نتيجة العلم بالمقدمتين لا العلم بالكبرى فقط وإن لم يتوقف أصل وجود المحمول في نفس الأمر على العلم بتحقيق الموضوع كما لا يتوقف على العلم بالكبرى أيضاً، وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً قد أوضحه شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في الكتاب في هذا المقام وغيره.

ثم إنه لا فرق فيما ذكرنا من جريان دليل البراءة في المقام بين عدم العلم بوجود موضوع الخطاب أصلاً ورأساً وبين العلم بوجود موضوعه في الجملة مع

تردده بين الأقلّ المتيقّن والأكثر المشكوك بالشكّ المستقلّ، كما إذا علم إجمالاً بفوائد مرددة بين الأقلّ والأكثر سواء علم بعينها ولم يعلم عددها كما إذا علم بفوت الصبح منه فقط ولكن لا يعلم عددها أو لم يعلم بعينها كما إذا علم بفوت إحدى الثانية والثلاثية منه مع عدم علمه بالعدد فإنّه لا يجب في حكم العقل والنقل الإتيان بالزائد المشكوك في جميع الصور، كما أنّه لا يجب الإتيان بالمشكوك فيما لم يعلم بالفوت أصلاً، كما أنّه لا فرق في صورة العلم الإجمالي بين علم المكلف بعلمه تفصيلاً بالفوائد في زمان عقيب الفوت وطروء النسيان له الذي أوجب تردده وبين عدم علمه بذلك سواء علم بعدم علمه وغفله أو لم يعلم ذلك أيضاً، فإنّ الحكم في جميع ذلك هو البناء على الأصل ونفي الزائد المشكوك فعلاً بالأصل.

هذا ولكن صريح الأكثرين وظاهر المشهور مخالفة الأصل المذكور في خصوص الفوائد الغير المعلوم عددها، فالتمزوا بوجوب الاحتياط بإتيان الأكثر إلّا إذا بلغت الكثرة حداً يوجب الجرح من إتيانه فاكتفوا بالظنّ بناء على الأصل الثابت عندهم من قيامه مقامه مطلقاً فيما كان في تحصيله الجرح مع اقتضاء الدليل وجوبه من غير فرق بين الأحكام والموضوعات، بل المحكيّ عن التذكرة كما في الكتاب نسبة القول بعدم وجوب الاحتياط إلى الشافعية ولم يلتزموا برفع اليد عن الأصل المذكور في نظائر المسألة، بل التزموا فيها به على ما حكاه عنهم شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في الكتاب وإن لم أفق على الفرق عندهم بعد السّبع بحسب وسعي وبضاعتي، لكنّه قدس سره مصدّق في حكايته جدّاً فإنّه عالم بمواقع كلماتهم ومحالّها مع أنّ مثله يصدّق قطعاً فيما كان إخباره عن حدس واستنباط أيضاً وإن كان استدلالهم لوجوب الاحتياط في المسألة كما هو ظاهر لمن راجع إلى كلماتهم يقتضي عدم الفرق حداً، ويكفي في ذلك ملاحظة ما حكاه شيخنا قدس سره عنهم قدس سره في الكتاب سيّما ما حكى عن الشيخ

قدس سره في التهذيب فإنه ينادي بأعلى صوته بعدم الفرق كما هو ظاهر فيغلب على الظن كون مراد شيخنا قدس سره عدم وقوفه على حكمهم بوجوب الاحتياط في اشتباه المسألة بعد الفحص في كلماتهم فتأمل فيما أفاده في الكتاب وإن كان ظاهره استظهار الرجوع إلى البراءة في نظائر المسألة، لكنه يقبل الحمل على ما ذكرنا فتدبر.

ثم إنه قد يستدل لوجوب الاحتياط والإتيان بالأكثر في مفروض المسألة بوجوه: أحدها: قاعدة الاشتغال بالبيان الذي ذكره الشيخ قدس سره وتبعه غيره وقد عرفت الإشارة إليه، ولما كان الاستدلال بها بعد خروج الوقت ومرجع الشك بالنسبة إلى الزائد بعد الوقت إلى الشك في أصل التكليف المستقل من جهة انحلال العلم الإجمالي بالقياس إلى طرفيه في مفروض البحث إلى معلوم الإلزام ومشكوكه رأساً، فلا معنى لجريان قاعدة الاشتغال بالنسبة إليه جداً، فالاستدلال بها في كمال الفصاحة أراد به شيخنا قدس سره تصويراً لمطلبهم بتطبيقه على قاعدة الاشتغال المسلمة عندنا وعند الكل على القول بكون القضاء بالفرض الجديد، إذ على القول بكونه بالفرض الأول ومن مقتضيات الخطاب المتعلق بالفعل في الوقت لم يكن هناك إشكال في جريان قاعدة الاشتغال، إذا شك بعد الوقت على هذا القول نظير الشك في الوقت في إتيان المأمور به، ولا إشكال ولا خلاف في كون مقتضى قاعدة الاشتغال وجوب الإتيان به إذا شك فيه قبل خروج الوقت وحاصل ما أفاده في التطبيق بقوله: (وإن شئت تطبيق ذلك على قاعدة الاحتياط اللازم) إلى آخره يرجع إلى أن ملاك الفرق بين القولين في باب القضاء من حيث كونه بالفرض الأول أو الجديد ومنشأ الاختلاف بينهما بعد الاتفاق على كون الفعل في خارج الوقت مطلوباً بالأمر الأول على كل تقدير هو أن الدال على إرادة هذا المعنى من الأمر الأول وكونه مطلوباً مطلقاً وفي الوقت مطلوباً آخر بمعنى لزوم

الإتيان به في خصوص الزمان المعين بإرادة مستقلة من غير أن يكون مقيدا للأمر بالطبيعة المطلقة المشتركة نظير الأمر بالطبيعة المطلقة والأمر بتعجيلها وفورية الإتيان بها للدليل الخارجي على القول بكونه بالفرض الجديد ونفس الأمر الموقت على القول بكونه بالفرض الأول، فالاختلاف إنما هو في الدال على المعنى المذكور لا في نفس المعنى، وإلا فالدليل الخارجي أيضا يكشف عن استمرار مطلوبة الطبيعة وأن الأمر بها في الوقت من جهة الاهتمام بشأن الوقت من حيث إن الطبيعة المشتركة ذات مصلحة ملزمة مطلقا وفي الوقت ذات مصلحة ملزمة أيضا فهي في الوقت مطلوبة في مطلوب من غير أن يكون ارتباط بين المصلحتين، بحيث يوجب التقيد في المطلوبة مطلقا كما هو الشأن في الشرائط المطلقة، وهذا هو الفارق بين المسألة ونظائرها من الدين المردد ونحوه من غير الموقتات التي لا يجري قاعدة الاشتغال فيها ولم يلتزموا بوجوب الاحتياط فيما دار أمره بين الأقل والأكثر.

فإن قلت: مقتضى ذلك وجوب الاحتياط فيما شك في أصل فوت صلاة بعد الوقت مع أنهم لا يلتزمون به قطعا.

قلت: مقتضى الأصل والقاعدة وإن كان عدم الفرق بين المقام والفرض المزبور إلا أن مقتضى ما دل على عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت الفرق بينهما نظرا إلى انصرافه إلى صورة عدم العلم الإجمالي بالفوت، فلا يقال إن مقتضاه أيضا عدم الفرق بين الصورتين.

هذا حاصل ما يستفاد من إفاداته قدس سره في تقريب جريان قاعدة الاشتغال في خصوص المقام، وربما يتمسك في مورد القاعدة بالاستصحاب أيضا كما في الكتاب، لكنه كما ترى مبني على مذاقهم من الجمع في موارد القاعدة بينها وبين الاستصحاب وهو بمكان من الضعف عند شيخنا قدس سره كما عرفت مرارا.

وكيف كان لا إشكال في ضعف التقريب المذكور لجريان القاعدة كما أشار إليه في الكتاب أيضاً:

أما أولاً: فلأن ما أفاده من الفرق بين القولين لا محصل له أصلاً، فإن مرجع القول بكون القضاء بالأمر الأول كون الفعل في خارج الوقت أيضاً مراداً منه، سواء كان الدال عليه نفس الدليل الموقت أو دليل ثبوت القضاء الكاشف في زعمه عن استمرار مطلوبة الفعل، بل التعيين على هذا القول عند التحقيق الالتزام بالثاني إذ لا معنى لجعل نفس دليل الموقت دليلاً على مطلوبة الطبيعة في خارج الوقت عند عدم الإتيان به في الوقت كما هو ظاهر، ومرجع القول بكونه بالفرض الجديد إلى أن مطلوبة الفعل في الوقت لمكان مدخلة الوقت فيها على وجه الإطلاق قد انقطعت بخروج الوقت، غاية ما هناك قيام الدليل على وجوب تداركه بعد فوته فالقضاء واجب آخر لا تعلق له بالأداء وإن جعلت بدلالة في الشرع، فالفعل في خارج الوقت مطلوب بأمر آخر متعلق بتداركه ما فات عن المكلف في وقته لا أن يكون مطلوباً بنفس الأمر الأول وكان الدليل القائم على القضاء كاشفاً عنه فالاختلاف بين القولين راجع إلى الاختلاف في المعنى وتعدد الواجب وعنوانه حقيقة على القول بكون القضاء بالفرض الجديد كما استظهره شيخنا قدس سره من كلماتهم.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكر من منع جريان دليل عدم الالتفات بالشك بعد خروج الوقت في المقام وانصرافه إلى صورة عدم العلم بالقوت أصلاً لا شاهد له أصلاً بعد انحلال العلم الإجمالي في الفرض إلى المعلوم والمشكوك على ما عرفت، فلا مانع من التمسك به بالنسبة إلى المشكوك أصلاً.

وأما ثالثاً: فلاشك منقوض بما لو علم الولي الذي يجب عليه القضاء عن الميت بفوت صلوات كثيرة عنه مرددة بين الأقل والأكثر، فإن ظاهرهم كما في الكتاب

عدم الالتزام بوجوب الاحتياط على الولي في الفرض، مع أنه لا فرق بينه وبين المقام أصلاً، نعم لو علم الولي بتردد الميت قبل فوته فيما فات عنه بين الأقل والأكثر وأهمل في القضاء أو غفل عنه التزموا بوجوب الاحتياط على الولي بفعل الزائد من حيث كونه واجبا على الميت في زعمهم فيجب على الولي من حيث كونه مكلفاً بقضاء ما وجب على الميت ولو ظاهراً.

ثانيها: أصالة عدم الإتيان بالأكثر في الوقت فيجب قضاؤه في خارجه فإنه وإن قلنا بكون القضاء بالأمر الجديد إلا أن الأصل المذكور يحكم بتحقيق موضوع الأمر الجديد وهو فوت الواجب عن المكلف في وقته، والقول بعدم جواز إثبات الفوت بالأصل المذكور نظراً إلى كونه من الأصول المثبتة فاسد، حيث إن الفوت ليس أمراً وجودياً لازماً لمجرى الأصل المذكور، بل هو عين عدم الإتيان بالفعل في الوقت الذي هو مجرى الأصل فليس من الأصول المثبتة والنقض بالشبهة الابتدائية، والجواب عنه جاريان بالنسبة إلى هذا الوجه أيضاً ضرورة عدم الفرق في جريان الأصل المذكور بين الشبهتين أي الابتدائية والمقرونة بالعلم الإجمالي، كما أن الجواب بتحكيم قاعدة الشك بعد خروج الوقت على الأصل المذكور كورودها على قاعدة الاشتغال جارٍ في هذا الموجه كالوجه السابق، والفرق في القاعدة بين الشبهتين بدعوى الانصراف جارٍ بالنسبة إلى الوجه المذكور أيضاً حرفاً بحرف هذا ويتوجه عليه بعد تسليم خروج الأصل المذكور عن الأصول المثبتة أولاً: بأنه لا وجه لمنع تحكيم قاعدة عدم الالتفات بالشك بعد خروج الوقت على الأصل المذكور كما أسمعناك في الوجه السابق.

وثانياً: بأنه منقوض بما لو علم الولي بفوت صلوات كثيرة عن الميت مرددة بين الأقل والأكثر ونحوه، والقول بأن أصالة عدم إتيان الميت بالمشكوك فوته لا يثبت وجوب إتيانه على الولي من حيث كونه أصلاً مثبتاً، حيث إن تكليف الولي

متفرع على تكليفه فلا بد من أن يحكم أولاً بمقتضى الأصل المذكور على وجوب إتيانه على الميت حتى يحكم بوجوبه على الولي، هذا مضافاً إلى احتمال علم الميت بما فات عنه وكونه الأقل فكيف يحكم بوجوب الإتيان بالأكثر على الولي فاسد جداً، فإن العامل بالأصل والمكلف بإجرائه الولي الشاك في كمية ما فات عن أبيه لا الميت حتى يقال بعدم العلم بشكّه وتكليفه وإن كان متفرعاً على تكليف الميت، إلا أنه محكوم في ظاهر الشرع بمقتضى الأصل المذكور بالبناء على فوت الأكثر منه وأنه كان مكلفاً بإتيانه، فوجوب الإتيان بالأكثر في حقه الثابت بالأصل موضوع لتكليف الولي فليس أصلاً مثبتاً؛ لما سنّبه عليه في باب الاستصحاب من أن الحكم الشرعي الثابت بالأصل من غير فرق بين إجراء الأصل فيه أو في موضوعه الراجع إلى جعله في مرحلة الظاهر يترتب عليه جميع لوازمه وآثاره المحمولة على مطلق الحكم الشرعي، سيما إذا كان من الأحكام الشرعية فتدبر.

ثالثها: النصّ الوارد في كيفية قضاء النوافل الفائتة المرددة من أن من عليه من النافلة ما لا يحصيه من كثرته قضى حتى لا يدري كم صلى من كثرته، والتقريب كما في الكتاب بوجهين:

أحدهما: أن الاستفادة منه كونه طريقاً لتدارك ما فات مع عدم إحصائه من غير فرق بين النافلة والفريضة، وإن كان مورده النافلة.

ثانيهما: دلالة على حكم المقام بالفحوى، من حيث إن مطلوبة الاحتياط بإتيان الأكثر إنما هي من جهة الاهتمام بشأن المطلب، ومن المعلوم أن الاهتمام بشأن الفريضة أكد وأقوى، فيكون الإتيان بالأكثر فيها مطلوباً بطريق أولى، وفيهما ما لا يخفى؛ لأن دعوى كون الاستفادة منه كونه طريقاً للتدارك مطلقاً ممنوعة وأشدّ منعا دعوى الفحوى والأولوية، لأنه إن أريد أولوية الإتيان بالأكثر في

الفريضة الفائتة المرددة فلا نمنعها لاستقلال العقل بحسن الاحتياط، لكنه ليس مدعى المدعى جزماً، وإن أريد لزوم الإتيان بالأكثر في الفريضة الفائتة المرددة كما هو المدعى فيتوجه عليه أن مطلوبة الاحتياط في النافلة لا يوجب مشقة على المكلف.

وهذا بخلاف إلزامها في الفريضة المرددة، ومن هنا أمر قدس سره بالتأمل عقيب الوجه المذكور، ويمكن إرجاعه إلى الوجه الأول أيضاً؛ لأن المنع متوجه إليهما معاً، وبمثل ما حررناه ينبغي تحرير المقام فإن نظمه في الكتاب لا يخلو عن اضطراب في الجملة، فقد تبين مما ذكرنا كله أنه ليس هنا ما يصح الاعتماد إليه للقول بوجوب الاحتياط في الفائتة المرددة بين الأقل والأكثر كما عن الأكثر بل المشهور، ومن هنا خالفهم غير واحد من المحققين فحكموا بوجوب الاحتياط في المسألة كظانها والرجوع إلى البراءة منهم المحقق السبزواري في الذخيرة، وأما الحكومة المحكية عن بعض المحققين في الكتاب بين قول المشهور وقول المحقق السبزواري الراجعة إلى القول بالتفصيل فليست بمحصلة المراد قولاً ودليلاً، أما قولاً؛ فلأن ظاهر كلامه أولاً: كون البحث فيما لو علم المكلف الشاك بعلمه في السابق بكمية الفائت منه فعرض له النسيان فشك لاحقاً فيها، كما أن الاستدراك بقوله: (نعم في الصورة التي يحصل للمكلف علم إجمالي) إلى آخره يظهر منه كون المفروض فيه حصول العلم الإجمالي بالفوات من دون علم له بسبق العلم التفصيلي بها وعروض نسيانها وظاهر قوله: (والحاصل أن المكلف) إلى آخره هو القول بوجوب الاحتياط في المسألة مطلقاً فيما كان هنا علم إجمالي مطلقاً، من غير فرق بين الصورتين، وتخصيص عدم وجوب الاحتياط بما لم يكن هناك علم إجمالي أصلاً، بل لو علم تفصيلاً بفوت صلاتين أو ثلاث مثلاً معلومة العين وشك في فوت صلاة أخرى من غير أن يكون علم إجمالي ينحل إلى طرفين وهو كما ترى لا يجتمعان أصلاً، وأما دليلاً؛ فلأن أحداً لم ينوهم

البراءة عند الشك في التكليف، وتقدم فيها أيضا اندفاع توهم أن التكليف إذا تعلق بمفهوم وجب مقدّمة لامتثال التكليف في جميع أفراد موافقته في كل ما يحتمل أن يكون فردا له، ومن ذلك يُعلم أنه لا وجه للاستناد إلى قاعدة الاشتغال فيما إذا ترددت الفاتنة بين الأقل والأكثر كصلاتين وصلاة واحدة، بناء على أن الأمر بقضاء جميع ما فات واقعا يقتضي لزوم الإتيان بالأكثر من باب المقدّمة.

توضيح ذلك: مضافا إلى ما تقدّم في الشبهة التحريمية أن قوله: اقض ما فات، يوجب العلم التفصيلي بوجوب قضاء ما علم فوته وهو الأقل، ولا يدل أصلا على وجوب ما شك في فوته، وليس فعله مقدّمة لواجب حتى يجب من باب المقدمة، فالأمر بقضاء ما فات واقعا لا يقتضي إلا وجوب المعلوم فواته، لا

كون النسيان رافعا للحكم الثابت بالأدلة الاجتهادية من القطعية كالإجماع، والظنية كالإطلاقات والأصول الفقاهية كالاستصحاب، مع أنه لا محصل للاستصحاب في الفرض، فإنه قبل النسيان لم يكن شاكّا وبعد النسيان وعروض الشك في الكمية لم يتيقن التكليف بالأكثر حتى يستصحب وإلا لم يكن معنى للشك، فأين الاستصحاب حتى يقبل أو ينكر، بل المدعى أنه مع عروض نسيان المقدار والشك لا تكليف ظاهرا بالمشكوك لرجوع الشك فيه إلى الشك في أصل التكليف، وأين هذا من رفع الحكم الواقعي الثابت بأحد الوجوه المذكورة في كلامه، ومنه يظهر أنه لا معنى للرجوع إلى قاعدة الاشتغال بعد إنكار الاستصحاب فإننا لا نعلم الاشتغال بالأكثر من أول الأمر، وإنما الحاصل من العلم الإجمالي بالفاتنة المرددة العلم بالتكليف بالأقلّ ليس إلا، فنتبين أن التحكيم المذكور مضافا إلى أنه لا محصل له في الظاهر لا دليل يساعده أصلا، كما تبين أنه بناء على إعمال قاعدة الشك بعد الوقت مع عدم الحاجة إليها لا معنى للتفصيل المذكور أيضا.

من جهة دلالة اللفظ على المعلوم حتى يقال إن اللفظ ناظر إلى الواقع من غير تقييد بالعلم، بل من جهة أن الأمر بقضاء الفائت الواقعي لا يعدّ دليلاً إلا على ما علم صدق الفائت عليه، وهذا لا يحتاج إلى مقدمة ولا يعلم منه وجوب شيء آخر يحتاج إلى المقدمة العلمية.

والحاصل أن المقدمة العلمية المتّصفة بالوجوب لا يكون إلا مع العلم الإجمالي، نعم لو أجري في المقام أصالة عدم الإتيان بالفعل في الوقت فيجب قضاؤه فله وجه، وسيجيء الكلام عليه هذا.

ولكن المشهور بين الأصحاب رضوان الله عليهم، بل المقطوع به من المفيد قدس سره إلى الشهيد الثاني أنه لو لم يعلم كمية ما فات قضى حتى يظن الفراغ بها، وظاهر ذلك خصوصاً بملاحظة ما يظهر من استدلال بعضهم من كون الاكتفاء بالظن رخصة وأن القاعدة تقتضي وجوب العلم بالفراغ كون الحكم على القاعدة، قال في التذكرة: «لوفائته صلوات معلومة العين غير معلومة العدد صلى من تلك الصلوات إلى أن يغلب في ظنه الوفاء؛ لاشتغال الذمة بالفائت، فلا يحصل البراءة قطعاً إلا بذلك، ولو كانت واحدة ولم يعلم العدد صلى تلك الصلاة مكرراً حتى يظن الوفاء، ثم احتمل في المسألة احتمالين آخرين: أحدهما: تحصيل العلم لعدم البراءة إلا باليقين، والثاني: الأخذ بالقدر المعلوم؛ لأن الظاهر أن المسلم لا يفوت الصلاة، ثم نسب كلا الوجهين إلى الشافعية انتهى.

وحكي هذا الكلام بعينه عن النهاية، وصرح الشهيدان بـ «وجوب تحصيل العلم مع الإمكان»، وصرّح في الرياض أيضاً بـ «أن مقتضى الأصل القضاء حتى يحصل العلم بالوفاء تحصيلاً للبراءة اليقينية»، وقد سبقهم في هذا الاستدلال الشيخ قدس سره في التهذيب حيث قال: «أما ما يدل على أنه

يجب أن يكثر منها فهو ما ثبت أن قضاء الفرائض واجب، وإذا ثبت وجوبها ولا يمكنه أن يتخلص من ذلك إلا بأن يستكثر منها وجب»، انتهى. وقد عرفت أن المورد من موارد جريان أصالة البراءة والأخذ بالأقل عند دوران الأمر بين وبين الأكثر كما لو شك في مقدار الدين الذي يجب قضاؤه أو في أن الفائت منه صلاة العصر فقط أو هي مع الظهر، فإن الظاهر عدم إفتائهم بلزوم قضاء الظهر، وكذا لو تردد في ما فات عن أبويه أو في ما تحمله بالإجارة بين الأقل والأكثر.

وربما يظهر من بعض المحققين الفرق بين هذه الأمثلة وبين ما نحن فيه، حيث حكى عنه في رد صاحب الذخيرة القائل بأن مقتضى القاعدة في المقام الرجوع إلى البراءة قال: «إن المكلف حين علم بالفوات صار مكلفاً بقضاء هذه الفائتة قطعاً، وكذلك الحال في الفائتة الثانية والثالثة وهكذا، ومجرد عروض النسيان كيف يرفع الحكم الثابت من الإطلاقات والاستصحاب، بل الإجماع أيضاً، وأي شخص يحصل منه التأمل في أنه إلى ما قبل صدور النسيان كان مكلفاً، وبمجرد عروض النسيان يرتفع التكليف الثابت وإن أنكر حجّة الاستصحاب فهو يسلم أن الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، إلى أن قال نعم في الصورة التي يحصل للمكلف علم إجمالي باشتغال ذمته بفوات متعددة يعلم قطعاً تعددها لكن لا يعلم مقدارها، فإنه يمكن حيثئذ أن يقال لا نسلم تحقق الشغل بأزيد من المقدار الذي يقيّنه»، إلى أن قال: «والحاصل أن المكلف إذا حصل له القطع باشتغال ذمته بمتعدد والتبس عليه ذلك كما وأمكنه الخروج عن عهده فالأمر كما أفنى به الأصحاب، وإن لم يحصل ذلك بأن يكون ما علم به خصوص اثنتين أو ثلاث وأما أزيد عن ذلك فلا، بل احتمال احتمله فالأمر كما ذكره في

الذخيرة، ومن هنا لو لم يعلم أصلاً بمتعمّد في فائتة وعلم أنّ صلاة صبح يومه فاتت، وأما غيرها فلا يعلم ولا يظن فوته أصلاً فليس عليه إلا الفريضة الواحدة دون الأكثر [المحتمل] لكونه شكّاً بعد خروج الوقت، والمفروض أنّه ليس عليه قضاؤها، بل لعله المفتى به، انتهى كلامه رفع مقامه.

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

ودعوى ترتب وجوب القضاء على صدق الفوت الغير الثابت بالأصل لا مجرد عدم الإتيان الثابت بالأصل ممنوعة؛ لما يظهر من الأخبار وكلمات الأصحاب من أنّ المراد بالفوت مجرد الترك كما يتّاه في الفقه، وأما ما دل على أنّ الشك في إتيان الصلاة بعد وقتها لا يعتد به لا يشمل ما نحن فيه.

وإن شئت تطبق ذلك على قاعدة الاحتياط اللازم فتوضيحه أنّ القضاء وإن كان بأمر جديد إلا أنّ ذلك الأمر كاشف عن استمرار مطلوبة الصلاة من عند دخول وقتها إلى آخر زمان التمكن من المكلف.

غاية الأمر كون هذا على سبيل تعدد المطلوب بأن يكون الكلّي المشترك بين ما في الوقت وخارجه مطلوباً وكون إتيانه في الوقت مطلوباً آخر، كما أنّ أداء الدين وردّ السلام واجب في أول أوقات الإمكان، ولو لم يفعل ففي الآن الثاني وهكذا، وحينئذ إذا دخل الوقت وجب إبراء الذمّة

عن ذلك الكلّي، فإذا شك في براءة ذمته بعد الوقت فمقتضى حكم العقل

باقتضاء الشغل اليقيني للبراءة اليقينية وجوب الإتيان كما لو شك في البراءة قبل خروج الوقت وكما لو شك في أداء الدين الفوري فلا يقال إن الطلب في الزمان الأول قد ارتفع بالعصيان ووجوده في الزمان الثاني مشكوك فيه، وكذلك جواب السلام.

والحاصل أن التكليف المتعدد بالمطلق والمقيد لا ينافي جريان الاستصحاب وقاعدة الاشتغال بالنسبة إلى المطلق، فلا يكون المقام مجرى البراءة هذا.

ولكن الإنصاف ضعف هذا التوجيه لو سلم استناد الأصحاب إليه في المقام.

أما أولاً: فلأن من المحتمل بل الظاهر على القول بكون القضاء بأمر جديد كون كل من الأداء والقضاء تكليفا مغايراً للآخر، فهو من قبيل وجوب الشيء ووجوب تداركه بعد فوته كما يكشف عن ذلك تعلق أمر الأداء بنفس الفعل وأمر القضاء به بوصف الفوت، ويؤيده بعض ما دل على أن لكل من الفرائض بدلاً وهو قضاؤه عدا الولاية لا من باب الأمر بالكلي والأمر بفرد خاص.

وأما ثانياً: فلأن منع عموم ما دل على أن الشك في الإتيان بعد خروج الوقت لا يعتد به للمقام خال عن السند، خصوصاً مع اعتضاده بما دل على أن الشك في الشيء لا يعتنى به بعد تجاوزه مثل (قوله عليه السلام: إنما الشك في شيء لم تجزه)، ومع اعتضاده في بعض المقامات بظاهر حال المسلم في عدم ترك الصلاة.

وأما ثالثاً: فلأنه لو تم ذلك جرى فيما يقضيه عن أبيه إذا شك في مقدار ما فات منهما، ولا أظنهم يلتزمون بذلك، وإن التزموا بأنه إذا وجب على

الميت لجهله بما فات به مقدار معين يعلم أو يظن معه البراءة وجب على الولي قضاء ذلك المقدار لوجوبه ظاهرا على الميت بخلاف ما لم يعلم بوجوبه عليه.

وكيف كان فالتوجيه المذكور ضعيف وأضعف منه التمسك فيما نحن فيه بالنص الوارد بأن من عليه من النافلة ما لا يحصيه من كثرته قضى حتى لا يدري كم صلى من كثرته، بناء على أن ذلك طريق لتدارك ما فات ولم يحصى لا أنه مختص بالنافلة، مع أن الاهتمام في النافلة بمراعاة الاحتياط يوجب ذلك في الفريضة بطريق أولى فتأمل.

المطلب الثالث: فيما دار الأمر فيه بين الوجوب والحرمة

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في حكم دوران الأمر بين الوجوب والحرمة

من جهة عدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أحدهما

كما إذا اختلفت الأمة على القولين بحيث علم عدم الثالث فلا ينبغي الإشكال في إجراء أصالة عدم كل من الوجوب والحرمة^(١) بمعنى نفى الآثار

(١) الغرض مما أفاده الإشارة إلى أن الكلام المقصود في المقام هو البحث عن حال الأصول الثلاثة في هذا المقصد وبيان مجاريها في صور الدوران والشك، وأما أصل عدم الرجوع إلى الاستصحاب عندنا فهو وإن كان أصلا في كل حادث ولو مع العلم بالحدوث والشك في تعيين الحادث فيما ترتب هناك أثر شرعي على مجرى الأصل المذكور بشرط عدم لزوم المخالفة القطعية العملية من الرجوع إليه

وإن استلزم المخالفة الالتزامية للعلم الإجمالي، بل للعلم التفصيلي، بل المخالفة العملية له في ظاهر النظر على وجه تقدّم في أول الكتاب التفصيلي عنه بالوجوه المذكورة هناك، حيث إنّ العقل يستقلّ بقبح المخالفة العملية مطلقاً فلا بدّ من توجيه ما يقتضي بظاهره خلافه وإن أوهمت عبارة الكتاب غير ما ذكرنا في ابتداء النظر لكنّه يرجع إليه نظراً إلى قوله على وجه تقدّم إلى آخره، إلاّ أنّه ليس مقصوداً بالبيان، وإنّما يقع الكلام فيه في باب.

ثمّ إنّ تحرير الكلام وتحقيقه من شيخنا قدس سره في المقام يخالف ما أفاده في أول الكتاب ولا بدّ من بسط القول فيه والإشارة في طيّ الكلام إلى مخالفة كلامه في الموضعين وبيان ما يقتضيه النظر القاصر في الترجيح والحقّ منهما، فنقول الأقسام الواقعية من حيث تعبدية الحكمين الإلزاميين وتوصليتهما وتعبدية أحدهما معيّناً وتوصلية الآخر لا يخلو من أربعة، إلاّ أنّه قد يضيف إليها قسم خامس ليس مقابلاً لها بحسب الواقع وهو تعبدية أحدهما لا على التعمين وتوصلية الآخر، ومحلّ البحث والوجوه التي سيمرّ عليك أو الأقوال هو القسم الثاني وهو ما لو كانا توصليّين، أو القسم الأخير الذي أضيف إلى الأقسام باعتبار جهل المكلف بحال الحكم معيّناً مع علمه إجمالاً بكون أحدهما تعبدياً، وأمّا لو لم يعلم بالحال أصلاً واحتمل كلياً من التعبدية والتوصلية في كلّ منهما أو في أحدهما المعين فهو ليس قسماً آخر في قبال الأقسام أصلاً، فإنّه لا بدّ أن يرجع مع الشكّ المفروض إلى الأصول والقواعد فإن كان مقتضاها في زعم الشاكّ التوصلية فيبني على توصلية الشاكّ، وإن كان مقتضاها التعبدية فيبني على تعبدية فيلحقه الحكم.

ثمّ إنّ تعيين محلّ البحث بالقسمين مبنيّ على ما يقتضيه التحقيق وعليه المشهور من عدم جواز الرجوع إلى أصالة البراءة مع المخالفة القطعية العملية، ولك أن تجعل محلّ الكلام دوران الأمر بين الحكمين الإلزاميين ثمّ تفصل في

الحكم بين الأقسام المذكورة إذ لا يترتب على تحرير البحث بأحد الوجهين ثمرة، وكيف كان لا إشكال في عدم جواز الرجوع إلى البراءة وكذا التوقف وعدم الالتزام بحكم أصلا في مرحلة الظاهر في غير القسمين، أما البراءة فأمرها ظاهر حيث إن تجويز الشارع البناء على الإباحة فيه تجويز للمخالفة القطعية العملية حتى فيما لو كان أحدهما المعين تعدياً كما هو ظاهر وإن لم يستلزم الإباحة الظاهرية المخالفة القطعية العملية في الصورة المفروضة كما يستلزمها فيما لو كانا تعديين، حيث إنه بعد البناء على الإباحة الظاهرية لا يتمكّن من قصد القرية على تقدير اختيار كل من الفعل والترك فيقطع بالمخالفة من حيث العمل باختيار كل منهما، وهذا بخلاف ما لو كان أحدهما المعين تعدياً فإنه إذا اختار الطرف الآخر لا يقطع بالمخالفة العملية كما هو ظاهر، إلا أن تجويز الشارع موجب لاختيار ما يكون تعدياً فيقع في المخالفة العملية، وبمثل ما عرفت ينبغي تحرير الوجه لا بمثل ما في الكتاب فإنه يوهّم كون البناء على الإباحة مطلقاً مستلزماً للمخالفة القطعية العملية، بل التحقيق كون البناء على الإباحة لا يوجب المخالفة القطعية العملية في التعديين أيضاً، فإن البناء على الإباحة الظاهرية لا يمنع من كون الفعل أو الترك بداعي احتمال الوجوب أو التحريم بحسب الواقع إلا أنه مستلزم لتجويز اختيار كل منهما بعنوان الإباحة الظاهرية فيكون إذاً في المعصية والمخالفة فافهم.

وأما التوقف وعدم الالتزام بحكم ظاهري شرعي فلائنه لا ينفك عن التجويز العقلي لاختيار كل من الفعل والترك وإن لم يكن معنونا بعنوان الحكم وإلا كان إلزاماً بالنسبة إلى أحدهما وهو خروج عن التوقف، وهذا التجويز المطلق لا يجامع تعبدية أحدهما فضلاً عن كليهما، اللهم إلا أن يلتزم مع التوقف بإيقاع كل من الفعل والترك بعنوان الاحتمال وهو نحو من الالتزام فتأمل.

وكيف ما كان فمحلّ الوجوه بحيث يجري فيه جميعها ما ذكرنا من القسمين
أما التوصلّيان فأمرهما ظاهر من حيث إنّ البناء على الإباحة فيهما لا يوجب
المخالفة القطعية العملية في واقعة واحدة.

وأما إذا كان أحدهما لا على التعيين توصلّيا فلائنه إذا اختار كلّاً من الفعل
والترك يحتمل كونه متعلّقاً للخطاب التوصلّي فلا علم بالمخالفة من حيث العمل،
بل لا يمكن في حقّه تحقق المخالفة القطعية العملية والمخالفة الاحتمالية ممّا لا بدّ
منها على كل وجه وتقدير، إذ المفروض عدم إمكان الاحتياط ودوران الأمر بين
المحذّورين، وكيف ما كان قد يقال فيهما بالإباحة الظاهرية والبراءة عن كلّ من
الوجوب والتحرّيم كما هو الحكم في دوران الأمر بين التّحريم وغير الوجوب أو
الوجوب وغير التّحريم، وقد يقال فيهما بوجوب الالتزام بأحد الحكمين وهو
المشهور بينهم ظاهراً.

وقد يقال بالتوقف بالمعنى الذي عرفت بمعنى عدم حكم ظاهريّ للواقعة
أصلاً لا عدم علمنا به وتردّدنا فيه كعدم علمنا بالحكم الواقعي مع ثبوته، ويوجّه
الأوّل بجريان دليل البراءة عقلاً ونقلاً في الجملة في المقام كما في غيره من موارد
الشك في نوع التّكليف الإلزامي، حيث إنّ عدم العلم بالتّحريم علّة في حكم العقل
بقبح المؤاخذه عليه، كما أنّ عدم العلم بالوجوب علّة تامّة في حكمه بذلك من
غير فرق بين دوران حكم الواقعة بينهما وغيره في حكم الشارع بالنظر إلى
عمومات أخبار البراءة والحلّية سيّما المرسلة بناء على رواية جعل الغاية العلم
بورود النهي والأمر على تقدير كون المراد ورود كل منهما بخصوصه فيدخل
الفرض في المغيّا، والمفروض أنّه لا يلزم من الرجوع إلى البراءة ما يمنع عنه من
محذور المخالفة القطعية والالتزامية، أمّا الأوّل فظاهر حيث إنّ بعد البناء على
البراءة لا يخلو من الفعل الموافق لاحتمال الوجوب والترك الموافق لاحتمال

التحريم لكونهما توصليين.

وأما الثاني فلأن الالتزام بالبراءة والإباحة في مرحلة الظاهر لا ينافي الالتزام بكون حكم الواقعة بحسب الواقع أحد الحكمين الإلزاميين، فإنما يجب الالتزام والتدين بحكم الشارع على نحو ثبوته إجمالاً أو تفصيلاً واقعياً أو ظاهرياً ضرورة عدم الفرق في وجوب تصديق الشارع بين حكمه الواقعي والظاهري.

فإن شئت قلت: إن دليل وجوب التدين والتصديق بما جاء من الشارع على ما جاء به إنما يثبت كبرى القياس كما هو الشأن في جميع القضايا الشرعية وأخذ النتيجة بالنسبة إلى وجوب الالتزام بحكم خاص يتوقف على ثبوت كونه حكم الشارع للواقعة، فلا يمكن إثبات وجوب الالتزام بالنسبة إليه إلا بعد ضم الصغرى المعلومة إليها من غير فرق بين إرادة إثبات وجوب الالتزام بالنسبة إلى حكم معين أو أحد الحكمين بحسب الواقع على وجه التردد أو التخيير الواقعي أو الظاهري، فنفس دليل وجوب الالتزام لا يقتضي في المقام الأخذ بأحد الحكمين تخيير العدم قيام دليل على كون حكم الواقعة بحسب الظاهر التخيير بينهما في المقام كما قام عليه في الخبرين المتعارضين والأخذ بأحدهما من جهة الاحتياط والمقدمة نظراً إلى العلم بثبوت أحد الحكمين في مرحلة الواقع مما لا يعقل له معنى أصلاً، فإنه يعلم بعدم مطابقته للواقع، بل هو تشريع محرّم بالأدلة الأربعة.

ومن هنا قال قدس سره وليس حكماً شرعياً ثابتاً في الواقع حتى يجب مراعاته ولو مع الجهل التفصيلي، فحديث المقدمة أجنبي عن المقام، والقول باستفادة حكم التخيير الظاهري في مفروض البحث مما ورد في الخبرين المتعارضين بتفقيح المناط من حيث إن حكم الشارع بالتخيير بين الخبرين من جهة توافقهما على نفي الثالث بالدلالة الالتزامية المعتبرة والمفروض في المقام العلم بعدم الثالث فلا بد من الحكم بمراعاته، بل المقام أولى بالملاحظة من مورد التعارض كما هو الظاهر.

ومن هنا قال في أوّل الكتاب: «إنّه يمكن استفادة المطلب من فحوى أخبار التخيير الواردة في المتعارضين فاسد؛ إذ من المحتمل قوياً كون مبناه على التبعّد الظاهري لا مراعاة ما ذكر من الدلالة الالتزامية للخبرين على نفي الثالث، فإنّ ذلك لا يقتضي الحكم بالتخيير مطلقاً، بل مقتضاه الحكم بالتسايق بالنسبة إلى مورد التعارض والرجوع إلى الأصل المطابق لأحدهما إن كان، وإلّا فالتخيير هذا مع احتمال كون مبناه على رعاية الحكم الشرعي الأصولي المتعلّق بكلّ من المتعارضين من حيث استجماعهما لشرائط الحجية، ولمّا عجز المكلف عن تصديقهما معاً لمكان التعارض فأوجب الشارع تصديق أحدهما كما هو قضية العقل أيضاً لولا حكم الشارع به من حيث رجوع الأمر في الحقيقة على هذا التقدير إلى تراحم الواجبين بناء على حجية الأخبار من باب السببية لا الطريقة، والقول به وإن كان ضعيفاً عندنا على ما ستقف عليه في باب التعارض إلّا أنّ احتماله مانع عن تنقيح المناط واستفادة حكم المقام ممّا انفقوا عليه في باب اختلاف المجتهدين في الرأي مع تساويهما من تخيير العامي في الأخذ بهما، حيث إنّ فتوى المجتهد للعامي بمنزلة الخبر للمجتهد فيكون حكم الشارع بالتخيير من جهة رعاية أدلّة وجوب الأخذ بالفتوى لا الحكم الفرعي الواقعي فتدبر.

لا يقال: ما ذكر في حكم المسألة وإن كان موافقاً لعمومات أدلّة البراءة إلّا أنّ اتفاقهم فيما إذا اختلفت الأئمة على قولين بحيث علم دخول الإمام عليه السلام في إحدى الطائفتين على عدم جواز إحداث القول الثالث مطلقاً معلّلاً بإيجابه لطرح قول الإمام عليه السلام مع أنّه ليس طرحاً له بحسب العمل بقول مطلق يكشف عن عدم جواز القول بالإباحة فيما إذا اختلفت الأئمة بين الوجوب والتحريم؛ لأنّا نقول بعد تسليم اتفاقهم على ذلك، مع أنّ بعضهم جوز الرجوع

إلى الثالث إذا اقتضاه الأصل، مضافا إلى أن الظاهر من الشيخ قدس سره القائل بالتخير هو التخيير الواقعي الموجب لطرح قول الإمام عليه السلام على ما استظهره المحقق منه، وأورد عليه بأنه لا ينفع القول بالتخير فراراً عن اطراح قول الإمام عليه السلام، حيث إنه مع اتفاقهم على أحد القولين بعد الاختلاف مستلزم لبطلان التخيير الذي حكم به الإمام، فإن التخيير إذا كان حكماً ظاهرياً يدور مدار الشك والتخيير فلا يمنع من قيام القاطع على الحكم الراجع لموضوعه، وإن لم يعقل الحكم بالتخيير الواقعي بين الحكمين لواقعة واحدة.

ومن هنا ذكر في المعالم وتبعه غير واحد بأن مراده هو التخيير الظاهري وإن أخطأ في الحكم بعدم جواز الاتفاق على أحد القولين بعد الاختلاف نمنع من إرادتهم إطلاق القول بذلك حتى فيما لا يوجب الرجوع إلى الثالث الطرح من حيث العمل، وإن كان التأمل يشهد بإرادتهم إطلاق القول بذلك كما يظهر بالرجوع إلى كلماتهم، حيث إن ظاهرهم كون الثالث طرحاً للحكم الذي قال به الإمام عليه السلام وجعله حكم الواقعة ولا دخل له بالطرح العملي أصلاً.

ومن هنا أمر قدس سره بالتأمل عقيب استظهار الطرح من حيث العمل من كلماتهم، لا يقال كيف يجوز الالتزام بالإباحة في مرحلة الظاهر مع العلم بكونها مخالفة للحكم الواقعي الثابت للواقعة في نفس الأمر لأننا نقول بعد التقض بالتخيير الظاهري في المقام على قول المشهور والتخيير في موارد تعارض الأخبار وموارد التسامح فيما لا يحتمل في الواقع إلا الوجوب والإباحة وغير ذلك مما لا يخفى لا مانع منه أصلاً، فإنه إن كان من جهة التضاد بينهما فممنوع عندهم.

ومن هنا يحكم في الظاهر كثيراً ما يكون مخالفاً للواقع عند الله تبارك وتعالى وإن كان من جهة إيجابه طرح الواقع، فقد عرفت أنه لا يوجب عملاً ولا

التزاما وإن كان من جهة عدم مساعدة دليل الإباحة، فهو ليس وجهها آخر يتمسك به للمنع في قبال دليل البراءة.

وقد أسمعناك شمول دليلها للمقام أيضا، هذا حاصل ما يقتضيه تحريره قدس سره في المقام، ولكن الحق ما أفاده قدس سره في أول الكتاب من عدم جواز الرجوع إلى البراءة والحكم بالإباحة، لا لما أفاده في المقام من انصراف أدلتها اللفظية إلى غير المسألة المفروضة من دوران حكم الواقعة بين الوجوب والتحريم حتى يمنع منه وعدم استقلال العقل بعد تجويز ورود الالتزام بأحد الحكمين من الشارع كما قال به المشهور، وإن لم يساعده دليل فلا بد من التوقف وعدم الالتزام بحكم ظاهري من حيث عدم الدليل عليه، والمفروض عدم توقّف الموافقة بحسب العمل عليه لكون الحكمين توصّليّين وإن هو إلا نظير دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب في العبادات، حيث إنّه يكفي العلم بالرجحان المشترك في قصد القرية ولا يتوقف على العلم بالخصوصية حتى يقال بأن عدم قيام الدليل على وجوب الالتزام بأحد الحكمين عند العقل وإن جوّز وروده كاف في حكمه بالبراءة وإلا لم يحكم بالبراءة في مورد من الموارد، بل لما أفاده هناك من أنّ ترخيص الشارع والحكم بإباحة ما تردّد أمره بين الوجوب والتحريم في الشبهات الحكمية قبيح في حكم العقل من حيث رجوعه إلى الإذن في المعصية والمخالفة القطعية العملية في واقعيتين، فلا بد من الالتزام بأحد الحكمين فرارا عن ذلك، ولا يرد ذلك على القول بالتخيير على القول بكونه استمراريّا ضرورة كون المكلف في كل واقعة مطيعا للشارع ولو في مرحلة الظاهر فيتدارك مفسدة فوت الواقع بالأمر الظاهري، ومنه يظهر فساد القياس بالتخيير الاستمراري في موارد كما في تعارض الخبرين أو فتوى المجتهدين والعدول عن تقليد القائل بالوجوب إلى تقليد القائل بالحرمة من جهة وجود بعض مسوغاته من فوت أو جنون أو نحو

ذلك ممّا فصل في محلّه.

وبالجملة القبيح عند العقل المخالفة القطعية العملية ولو في واقعتين من دون التزام بما يحتمل الموافقة للواقع عند كل واقعة؛ لما عرفت من الوجه، ولا يتوهم عدم الابتلاء للمكلف بالنسبة إلى الوقائع المستقلة فلا يمنع تحقّق المخالفة القطعية بملاحظتها من الرجوع إلى البراءة كما ستقف عليه في فروع الشبهة المحصورة، ضرورة ثبوت الفرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية وتحقّق الابتلاء في الشبهات الحكمية دفعة واحدة فتدبر.

لا يقال: نتيجة ذلك عدم جواز اختيار المكلف للترك إذا اختار الفعل في واقعة وكذا العكس لا التخيير بين الحكمين؛ لأنّا نقول: عدم تجويز الشارع للترك للمكلف إذا اختار الفعل في واقعة مع حكمه بالإباحة لا يجتمعان قطعاً كما لا يخفى، وممّا ذكرنا كلّهُ وإن ظهر وجه القول بالتخيير ووجه التوقف وإن لم يقل به أحد غير شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في ظاهر كلامه في بادي النظر وإن احتمل قريباً كون ذكره من حيث كونه وجهاً في المسألة ويكون المختار عنده ما أنصفه في أوّل الكتاب من التخيير بعد استظهار اتفاقهم عليه في مسألة اتفاق الأمة على القولين، كما أنّ أمره في المقام بالرجوع إلى ما ذكره في أوّل الكتاب والحوالة عليه ربّما يستظهر منه ذلك، إلّا أنّه لا بأس في الإشارة إليهما والتكلم فيهما على وجه التلخيص والإجمال.

فنقول: أمّا وجه القول بالتخيير ودليله في المقام فهو حكم العقل به بضميمة بطلان الترجيح بلا مرجّح بعد إثبات وجوب الالتزام بأحد الحكمين، من حيث إنّ في تركه وتجويز الرجوع إلى الإباحة أو البناء على عدمهما ولو في مرحلة الظاهر تجويز للمعصية ومخالفة للواقع عملاً ولو في واقعتين وهو قبيح عقلاً، ويستأنس له بالأخبار الدالة على التخيير بين الخبرين المتعارضين، لا يقال حكم العقل بالتخيير

على ما ذكرت مبنيً على مقدمتين:

إحداهما: وجوب الالتزام بأحد الحكمين.

الثانية: عدم ترجيح لأحد الاحتمالين على الآخر.

ولا كلام في الثانية في المقام فإن المخالف فيها من قدم جانب الترجيح على الوجوب وسيجيء الكلام عليه، أما الأولى: فهي كما يتوقف على بطلان الرجوع إلى الإباحة وإثبات ذلك كذلك يتوقف على بطلان التوقف، حيث إنه لولاه لا يثبت وجوب الالتزام بأحد الحكمين في مرحلة الظاهر، والأول وإن كان ثابتاً بالنظر إلى ما عرفت من أن تجويز ذلك قبيح عقلاً ولكن الثاني لم يثبت مما تقدم وليس عليه دليل أيضاً، وإن سبق ادعاء بطلانه حيث إن عدم التخطي عما اختاره من الفعل والترك من غير التزام بالحكم في مرحلة الظاهر لا محذور فيه أصلاً وليس الالتزام بما اختاره من الفعل والترك التزاماً بحكمه، كما أنه ليس التخيير بين الفعل والترك تخييراً بين الحكمين كما هو ظاهر لأننا نقول الالتزام المزبور بعد الاختيار مسبق بالتخيير بين الفعل والترك من أول الأمر وهو وإن كان غير التخيير بين الحكمين على ما ذكر إلا أنه يرجع إلى الإباحة الظاهرية حقيقة، فإن المراد منها عدم الجرح في كل من الفعل والترك، هذا وأما وجه القول بالتوقف عن الحكم بكل حكم في مرحلة الظاهر من الإباحة والتخيير فهو عدم الدليل عليه حقيقة بعد عدم توقف العمل بالواقع عليه كما هو المفروض؛ لما عرفت من عدم مساعدة دليل على البراءة في مفروض البحث كعدم الدليل على الالتزام بأحد الحكمين في مرحلة الظاهر بعد عدم اقتضاء دليل وجوب تصديق الشارع والالتزام بما جاء به ذلك هذا بعض الكلام في وجوه الاحتمالات في المسألة.

وهنا قول آخر على تقدير وجوب الالتزام ذهب إليه غير واحد من الخاصة والعامة، وهو لزوم اختيار احتمال التحريم والبناء عليه في مرحلة الظاهر، لا بد من

الإشارة إلى وجهه والكلام عليه، وقد ذكروا له وجوهاً:

الأول: الأصل أي قاعدة الاحتياط عند دوران الأمر بين التخيير والتعيين فإن مقتضاها تقديم احتمال التحريم والبناء عليه في مرحلة الظاهر وفيه ما لا يخفى؛ لأنَّ الدوران في المسألة ليس بحسب الحكم الواقعي جدًّا كما في دوران الخصال ونحوه ضرورة كون الحكم في مرحلة الواقع أحدهما المعين، بل قد عرفت في طي المناقشة فيما استظهر من كلام الشيخ قدس سره عدم تعقُّل التخيير الواقعي بين الوجوب والتحريم في مفروض البحث، بل إنّما هو بحسب الحكم الظاهري الذي يحكم به الشارع أو العقل والدليل عليه من الشرع ليس إلّا ما عرفت من فحوى أخبار التخيير الواردة في تعارض الخبرين ولا يحتمل منها تعيين احتمال التحريم في المسألة قطعاً وأمّا العقل فلا يعقل الدوران والترديد فيما يحكم به، فإمّا أن يستقلَّ بالتخيير أو التعيين ضرورة أن الترديد من الحاكم لا بجامع الحكم على كل تقدير فلا دوران حتى يرجع إلى الأصل، ولمّا كان حكمه بالتعيين مبنياً على ترجيح احتمال التحريم وأهميته في نظر العقل ولا ترجيح عنده؛ لاحتمال التحريم على احتمال الوجوب فلا محالة يحكم بالتخيير، وأمّا القول بأنّه وإن لم يحتمل تعيين احتمال التحريم في نظر العقل إلّا أنّه يحتمل تعيّن عند الشارع من جهة احتمال تماميّة بعض الوجوه التي استدكّوا بها على التعيين وهو يوجب وقوف العقل عن الحكم بالتخيير، فيجب البناء على التحريم من حيث كونه متيقّناً على كل تقدير فاسد، فإنَّ مجرد احتمال كون الحكم الظاهري عند الشارع الأخذ باحتمال التحريم لا يوجب وقوف العقل عن الحكم بالتخيير لما عرفت وتعرّفه من أن العلم بالتعيين مانع لحكم العقل ورافع لموضوعه، مع أنّ تيقّن التعيين لا معنى له إذ هو في عرض التخيير نعم الأخذ باحتمال التحريم على التقدير المذكور متيقّن، وأين هذا من تيقّن التعيين فتدبر.

لا يقال: إنَّ حكم العقل بالتخيير مبنيٌّ على ما عرفت على مقدّمتين:

أحدهما: ثبوت وجوب الأخذ بأحد الحكمين.

الثانية: عدم الترجيح لأحدهما على الآخر؛ ومع احتمال التعيين لا بالمساوات فلا يحكم بالتخيير، وأمّا التعيين فلا نقول بكونه ممّا يحكم به العقل من حيث كونه متعيّناً في نظره أولاً وبالذات، وإنّما نقول بحكمه بلزوم الأخذ باحتمال التحريم من حيث كون الأخذ به جائزاً على كل تقدير؛ لأنّنا نقول بعد وقوف العقل عن الحكم الظاهري ليس هناك حكم ظاهري مردّد فتأمّل.

الثاني: ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة بناء على كون المراد من التوقف هو عدم الدخول في الشبهة وعدم الحركة إليها والسكون عندها على ما عرفت بيانه في مطاوي ما قدّمناه لك عند ذكر الاحتمالات المتطرقة في لفظ التوقف، وفيه مضافاً إلى ما عرفت من عدم دلالة على الوجوب وظهور التوقف في المعنى الأعمّ الشامل للشبهة الوجوبية أيضاً إنّ ظاهر بالنظر إلى تعليقه فيما لا يحتمل الضرر على ترك الشبهة فلا يشمل مفروض البحث، هذا وقد استظهر في الكتاب من السيد الشارح للوافية التمسك بأخبار الاحتياط في المقام أيضاً وهو كما ترى لا محصل له أصلاً، إذ المفروض عدم إمكان الاحتياط.

الثالث: ما عن غير واحد من حكم العقل واتفاق العقلاء على رعاية جانب المفسدة ولزوم دفعها عند دوران الأمر بينها وبين المصلحة وتحصيل المنفعة ومبنى الاستدلال به على كون الحرمة مسببة عن المفسدة الملزمة في الفعل والوجوب مسبباً عن المصلحة فيه من دون أن يكون مفسدة في تركه، واستشهد للكليّة المذكورة بما ورد في غير واحد من الأخبار عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى أولاده الظاهرين المعصومين من أن اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات وفيه أيضاً ما لا يخفى؛ لأنّه بعد تسليم كون دفع كل ضرر أولى من

جلب كل منفعة عند العقلاء أن فوت المصلحة الملزمة عن المكلف ضرر أيضا وإلا لم يقتض الإلزام على المكلف كما لا يخفى، وأمّا الاستشهاد بما عرفت من الأخبار فهو في غير محله ضرورة كون ترك الواجب سيئة، كيف وقد عدّ ترك الصلاة من أكبر الكبائر ويلتوه ترك الزكاة، فالمراد من الحسنة ما لا يكون في تركها عسيان، وبالجمله الأخبار المذكورة لا تعلق لها بالمقام أصلا.

الرابع: أن اقتضاء الحرمة إلى مقصودها أتمّ من حيث إن الترك يجامع كل فعل، مضافاً إلى حصوله مع الغفلة فيما لم يكن الحرام على تقدير ثبوته تعدياً كما هو الغالب، وهذا بخلاف الوجوب فإنّ المقصود منه الفعل والغالب في الأفعال التنافي وعدم الاجتماع، فكان اختيار احتمال الحرمة بهذه الملاحظة أرجح وأولى عند العقلاء، مضافاً إلى أن بناء الشارع على ملاحظة اليسر والسهولة في الأحكام فيكون احتمال التحريم أولى عند الشارع أيضاً، وهو كما ترى إذ لو كان المراد أن مجرد السهولة مرجح يوجب منع حكم العقل بالتخير ففيه المنع من ذلك، وإن كان المراد أنه بعد الحكم بالتخير عند العقلاء يختارون جانب الترك من حيث كونه أسهل الأمرين ففيه أنه لا يجدي نفعا.

الخامس: الاستقراء بالتقريب الذي ذكره قدس سره في الكتاب بناء على أن تقديم جانب التحريم في موارد اشتباه الواجب بالحرام يقتضي تقديم احتمال التحريم على احتمال الوجوب عند الشارع، من حيث إن تقديم المعلوم يكشف عن اهتمام الشارع بشأن الحرام، وفيه مضافاً إلى عدم تحقق استقراء التام بل الناقص الغير المفيد بالأمثلة القليلة المذكورة أن ترك العبادة في أيام الاستظهار فيما تجاوز الدم العادة فيما كانت أقل من عشرة ليس على سبيل الوجوب عند المشهور، بل الاحتياط عندهم الجمع بين تروك الحائض وأفعال المستحاضة، فلو قيل بالوجوب فليس من مصاديق الفرض أصلا، حيث إن حرمة العبادة في حق

الحائض تشريعية لا ذاتية، ومن هنا يحتاط فيها كثيراً ما فلا بد من أن يكون القول بالحرمة مستندا إلى الأصل الموضوعي أي استصحاب الحيض لا الأصل الحكمي كما توهمه عبارة الكتاب، وأما ترك غير العادة العبادة بمجرد الرؤية فلا بد أن يكون مستندا إلى قاعدة الإمكان ونحوها مما يقتضي كون الدم حيضاً فيرفع اليد بهما عن استصحاب الطهارة، وإلا فقد عرفت خروج المسألة عن دوران الأمر بين الواجب والحرام الذاتي.

أما ترك الإناءين المشتبهين من جهة النصّ الوارد فيهما وترك الوضوء بهما مع الانحصار على تقدير القول بكون الوضوء بالنجس الأعم من المتجسس حراماً ذاتياً لا تشريعياً من حيث كونه من الانتفاع بالنجس المحرّم بالنص والفتوى فليس له تعلّق بالمقام أيضاً من تقديم الشارع جانب الحرمة على الوجوب من جهة الدوران حتى يستكشف حكم المقام عنه، فإنّ الوضوء من جهة ثبوت البدل له لا يراحم الحرام لا من جهة كون الحرام من حيث هو مقدّماً على الواجب من حيث هو عند الدوران حتى يستنبط منه العلة الظنية بملاحظته ونظائره على تقدير ثبوتها فيتعلى منه إلى المقام، ومن هنا يحكم بترك الوضوء فيما لو انحصر الإناء في المشتبهين بالذهب والفضة أو الفصب مع الانحصار، وكيف لا يكون لما ذكرنا من ثبوت البدل للوضوء، مع أن المفروض رفع اليد عن الواجب العيني وتجوز المخالفة القطعية من جهة رعاية الموافقة القطعية في جانب الحرام، وستقف في مسألة دوران الأمر بين الواجب والحرام من مسائل الشك في المكلف به كونه مما اتفق العلماء، بل العقلاء على خلافه، فإنّ المخالفة القطعية لخطاب لا تصير مقدّمة للموافقة القطعية لخطاب آخر إلا إذا فرض رفع الخطاب من جهة أهمية غيره في نظر الشارع، والأهمية قد يكون في جانب الحرام وقد يكون في جانب الواجب، ومن هنا جوز الشارع أكل مال الغير إذا توقف حفظ النفس عليه، وكذا التصرف فيه عند توقّف إنقاذها عليه، وجوز تعريض النفس المحترمة للهلاك إذا توقّف حفظ بنية الإسلام عليه وهكذا.

المتعلقة بكل واحد منهما بالخصوص إذا لم يلزم مخالفة علم تفصيلي، بل ولو استلزم ذلك على وجه تقدم في أول الكتاب في فروع اعتبار العلم الإجمالي.

وإنما الكلام هنا في حكم الواقعة من حيث جريان أصالة البراءة وعدمه، فإن في المسألة وجوهاً ثلاثة: الحكم بالإباحة ظاهراً نظير ما يحتمل التحريم وغير الوجوب والتوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً [أو مرجعه إلى إلغاء الشارع لكلا الاحتمالين فلا حرج في الفعل ولا في الترك، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، ووجوب الأخذ بأحدهما بعينه أو لا بعينه] [وهو] التخير، ومحل هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب والتحريم توصلياً بحيث يسقط بمجرد الموافقة، إذ لو كانا تعبديين محتاجين إلى قصد امتثال التكليف أو كان أحدهما المعين كذلك لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الإباحة؛ لأنها مخالفة قطعية عملية.

وكيف كان فقد يقال في محل الكلام بالإباحة ظاهراً؛ لعموم أدلة الإباحة الظاهرية مثل قولهم: «كل شيء لك حلال»، وقولهم: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع»، فإن كلاً من الوجوب والحرمة قد حجب عن العباد علمه، وغير ذلك من أدلته حتى قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه أمر أو نهى» على رواية الشيخ رحمه الله، إذ الظاهر ورود أحدهما بحيث يعلم تفصيلاً فيصدق هنا أنه لم يرد أمر ولا نهى.

هذا كله مضافاً إلى حكم العقل بقبح المؤاخذه على كل من الفعل والترك، فإن الجهل بأصل الوجوب علة تامة عقلاً بقبح العقاب على الترك من غير مدخلية لانتفاء احتمال الحرمة فيه، وكذا الجهل بأصل الحرمة، وليس العلم بجنس التكليف المرذد بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلم بنوع

التكليف المتعلق بأمر مردّد حتى يقال إنّ التكليف في المقام معلوم إجمالاً. وأما دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى لمعوم دليل وجوب الانقياد للشرع ففيها أنّ المراد بوجوب الالتزام إنّ أريد وجوب موافقة حكم الله فهو حاصل فيما نحن فيه؛ فإنّ في الفعل موافقة للوجوب وفي الترك موافقة للحرمة، إذ المفروض عدم توقف الموافقة على قصد الامتثال، وإن أريد وجوب الانقياد والتدين بحكم الله فهو تابع للعلم بالحكم، فإن علم تفصيلاً وجب التدين به كذلك، وإن علم إجمالاً وجب التدين بثبوتة في الواقع، ولا ينافي ذلك التدين حينئذ الحكم بإباحته ظاهراً، إذ الحكم الظاهري لا يجوز أن يكون معلوم المخالفة تفصيلاً للحكم الواقعي من حيث العمل لا من حيث التدين به.

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

توضيح الاندفاع: أنّ المحرّم وهو الطرح في مقام العمل غير متحقق، والواجب في مقام التدين الالتزام بحكم الله على ما هو عليه في الواقع وهو أيضاً متحقق، فلم يبق إلا وجوب تعبّد المكلف وتدينه والتزامه بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعي، وهذا ممّا لا دليل على وجوبه أصلاً.

والحاصل: أنّ الواجب شرعاً هو الالتزام والتدين بما علم أنّه حكم الله الواقعي ووجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه أو الحرمة بعينها من اللوازم العقلية للعلم العادي التفصيلي يحصل من ضم صغرى معلومة تفصيلاً إلى تلك الكبرى، فلا يعقل وجوده مع انتفائه، وليس حكماً شرعياً ثابتاً في

الواقع حتى يجب مراعاته ولو مع الجهل التفصيلي.

ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية، الدال أحدهما على الأمر، والآخر على النهي، كما هو مورد بعض الأخبار الواردة في تعارض الخبرين.

ولا يمكن أن يقال إنَّ الاستفادة منه بتنقيح المناط هو وجوب الأخذ بأحد الحكمين، وإن لم يكن على كل واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل الآخر.

فإنه يمكن أن يقال إنَّ الوجه في حكم الشارع هناك بالأخذ بأحدهما هو أنَّ الشارع أوجب الأخذ بكل من الخبرين المفروض استجماعهما لشرائط الحجية، فإذا لم يمكن الأخذ بهما معاً فلا بدَّ من الأخذ بأحدهما، وهذا تكليف شرعي في المسألة الأصولية غير التكليف المعلوم تعلّقه إجمالاً في المسألة الفرعية بواحد من الفعل والترك، بل ولولا النص الحاكم هناك بالتخير أمكن القول به من هذه الجهة، بخلاف ما نحن فيه، إذ لا تكليف إلّا بالأخذ بما صدر واقعا في هذه الواقعة والالتزام به حاصل من غير حاجة إلى الأخذ بأحدهما بالخصوص.

ويشير إلى ما ذكرنا من الوجه قوله عليه السلام في بعض تلك الأخبار: «بأيهما أخذتَ من باب التسليم وسعك»، وقوله عليه السلام من باب التسليم إشارة إلى أنه لما وجب على المكلف التسليم لجميع ما يرد عليه بالطرق المعتمدة من أخبار الأئمة عليهم السلام كما يظهر ذلك من الأخبار الواردة في باب التسليم لما يرد من الأئمة عليهم السلام، منها قوله: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»، وكان التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتمدة المتعارضين ممتنعاً وجب التسليم لأحدهما مخيراً

في تعيينه.

ثم إن هذا الوجه وإن لم يخل عن مناقشة أو منع إلا أن مجرد احتمال
يصلح فارقا بين المقامين مانعا عن استفادة حكم ما نحن فيه من حكم الشارع
بالتخير في مقام التعارض فافهم.

فالأقوى في المسألة التوقف واقعا وظاهرا، فإن الأخذ بأحدهما قول بما لا
يعلم لم يقم عليه دليل، والعمل على طبق ما التزمه على أنه كذلك لا يخلو
من التشريع.

وبما ذكرنا يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف
المجتهدين في الوجوب والحرمة.

وما ذكرناه في مسألة اختلاف الأمة لا يعلم شموله لما نحن فيه مما كان
الرجوع إلى الثالث غير مخالف من حيث العمل لقول الإمام عليه السلام، مع
أن عدم جواز الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل ليس اتفاقا.

على أن ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخير كما سيجيء هو إرادة التخير
الواقعي المخالف لقول الإمام عليه السلام في المسألة؛ ولذا اعترض عليه
المحقق رحمه الله بأنه لا ينفع التخير فرارا عن الرجوع إلى الثالث المطابق
للأصل؛ لأن التخير أيضا طرح لقول الإمام عليه السلام وإن انتصر للشيخ
بعض بأن التخير بين الحكمين ظاهرا وأخذ أحدهما هو المقدار الممكن من
الأخذ بقول الشارع في المقام.

لكن ظاهر كلام الشيخ يأبى عن ذلك، قال في العدة «إذا اختلفت الأمة
على قولين فلا يكون إجماعا، ولأصحابنا في ذلك مذهبان: منهم من يقول
إذا تكافأ الفريقان ولم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم أو يدل على أن
قول المعصوم عليه السلام داخل فيه سقطا ووجب التمسك بمقتضى العقل

من حظر أو إباحة على اختلاف مذاهبهم»، وهذا القول ليس بقوي، ثم علّله بإطراح قول الإمام عليه السلام قال: «ولو جاز ذلك لجاز مع تعيين قول الإمام عليه السلام تركه والعمل بما في العقل، ومنهم من يقول نحن مخيرون في العمل بأي القولين وذلك يجري مجرى الخبرين إذا تعارضا»، ثم فرّع على القول الأول جواز اتفاقهم بعد الاختلاف على قول واحد، وعلى القول الثاني عدم جواز ذلك معللاً بأنه يلزم من ذلك بطلان القول الآخر، وقد قلنا إنهم مخيرون في العمل، ولو كان إجماعهم على أحدهما انتقض ذلك»^{*} انتهى.

وما ذكره من التفرع أقوى شاهد على إرادة التخيير الواقعي وإن كان القول به لا يخلو عن الإشكال.

هذا وقد مضى شطر من الكلام في ذلك في المقصد الأول من الكتاب عند التكلّم في الفروع اعتبار القطع فراجع.

وكيف كان فالظاهر بعد التأمل في كلماتهم في باب الإجماع إرادتهم بطرح قول الإمام عليه السلام من حيث العمل فتأمل.

ولكن الإنصاف أنّ أدلة الإباحة في محتمل الحرمة تنصرف إلى محتمل الحرمة وغير الوجوب، وأدلة نفي التكليف عمّا لم يعلم نوع التكليف لا تفيد إلا عدم المؤاخذه على الترك أو الفعل وعدم تعيين الحرمة أو الوجوب، وهذا المقدار لا ينافي وجوب الأخذ بأحدهما مخيراً فيه، نعم هذا الوجوب يحتاج إلى دليل وهو مفقود فاللازم هو التوقف وعدم الالتزام إلا بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع ولا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن

حكم ظاهري إذا لم يحتج إليه في العمل نظير ما لو دار الأمر بين الوجوب والاستحباب.

ثم على تقدير وجوب الأخذ هل يتعين الأخذ بالحرمة أو يتخير بينه وبين الأخذ بالوجوب؟

وجهان، بل قولان: يستدل على الأول بعد قاعدة الاحتياط حيث يدور الأمر بين التخيير والتعيين بظاهر ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة، فإنّ الظاهر من التوقف ترك الدخول في الشبهة وبأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة لما عن النهاية: «أنّ الغالب في الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل وفي الوجوب تحصيل مصلحة لازمة للفعل واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة أتم، ويشهد له ما أرسل عن أمير المؤمنين عليه السلام من: (أنّ اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات)، وقوله عليه السلام: (اجتناب السيئات أفضل من اكتساب الحسنات)، ولأنّ إفضاء الحرمة إلى مقصودها أتمّ من إفضاء الوجوب إلى مقصوده؛ لأنّ مقصود الحرمة يتأنى بالترك سواء كان مع قصد أم غفلة، بخلاف فعل الواجب» انتهى.

وبالاستقراء بناء على أنّ الغالب في موارد اشتباه مصاديق الواجب والحرام تغليب الشارع لجانب الحرمة، ومثّل له بأيّام الاستظهار وتحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس.

ويضعف الأخير بمنع الغلبة، وما ذكر من الأمثلة مع عدم ثبوت الغلبة بها خارج عن محل الكلام، فإنّ ترك العبادة في أيّام الاستظهار ليس على سبيل الوجوب عند المشهور ولو قيل بالوجوب، ولعلّه لمراعاة أصالة بقاء الحيض وحرمة العبادة، وأمّا ترك غير ذات الوقت العبادة بمجرّد الرؤية فهو للإطلاقات وقاعدة كل ما أمكن، وإلا فأصالة الطهارة وعدم الحيض هي

المرجع، وأما ترك الإناءين المشتبهين في الطهارة فليس من دوران الأمر بين الواجب والحرام؛ لأن الظاهر كما ثبت في محله أن حرمة الطهارة بالماء النجس تشريعية لا ذاتية، وإنما منع عن الطهارة مع الاشتباه لأجل النص، مع أنها لو كانت ذاتية فوجه ترك الواجب وهو الوضوء ثبوت البدل له وهو التيمم كما لو اشتبه إناء ذهب بغيره مع انحصار الماء في المشتبهين.

وبالجملة فالوضوء من جهة ثبوت البدل له لا يزاحم محرماً مع أن القائل بتغليب جانب الحرمة لا يقول بجواز المخالفة القطعية في الواجب لأجل تحصيل الموافقة القطعية في الحرام، لأن العلماء والعقلاء متفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفظاً عن الوقوع في الحرام، فهذا المثال أجنبي عما نحن فيه قطعاً.

ويضعف ما قبله بأنه يصلح وجها لعدم تعيين الوجوب لا لنفي التخيير، وأما أولوية دفع المفسدة فهي مسلمة، لكن المصلحة الفاتية بترك الواجب أيضاً مفسدة وإلا لم يصلح للإلزام، إذ مجرد فوات المنفعة عن الشخص وكون حاله بعد الفوت كحاله فيما قبل الوجوب عليه لا يصلح وجها للإلزام شيء على المكلف ما لم يبلغ حداً يكون في فواته مفسدة وإلا لكان أصغر المحرمات أعظم من ترك أهم الفرائض، مع أنه جعل ترك الصلاة أكبر الكبائر.

وبما ذكر يبطل قياس ما نحن فيه على دوران الأمر بين فوت المنفعة الدنيوية وترتب المضرة الدنيوية، فإن فوات النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضرراً.

وأما الأخبار الدالة على التوقف فظاهره فيما لا يحتمل الضرر في تركه كما لا يخفى.

وظاهر كلام السيد الشارح للوافية جريان أخبار الاحتياط أيضا في المقام وهو بعيد.

وأما قاعدة الاحتياط عند الشك في التخيير والتعيين فغير جارٍ في أمثال المقام مما يكون الحاكم فيه العقل، فإنَّ العقل إما أن يستقل بالتخيير وإما أن يستقل بالتعيين، فليس في المقام شك على كل تقدير وإتاما الشك في الأحكام التوقيفية التي لا يدركها العقل، إلا أن يقال إنَّ احتمال أن يَرَدَّ من الشارع حكم توقيفي في ترجيح جانب الحرمة ولو لاحتمال شمول أخبار التوقف لما نحن فيه كافٍ في الاحتياط والأخذ بالحرمة.

ثمَّ لو قلنا بالتخيير فهل هو في ابتداء الأمر^(١) فلا يجوز له العدول عمَّا اختار، أو مستمرَّ فله العدول مطلقا أو بشرط البناء على الاستمرار وجوه:

(١) لا يخفى عليك أنَّ الوجوه الثلاثة المذكورة إمَّا تطرق في المقام على القول باستفادة التخيير فيه من الأخبار الواردة في باب تعارض الخبرين، فإنَّه إذا كان التخيير شرعيًّا وكان الحاكم به الشرع يمكن القول بعدم إطلاق في دليل حكمه يشمل بعد الأخذ من حيث كونه مسوقا لبيان حكم أصل الأخذ بالخبرين أو الاحتمالين، فلا تعرّض له لحكم بعد الأخذ بأحدهما وإن كان التخيير باقيا فيجري استصحاب المختار مطلقا أو إذا كان بانيا على الأخذ والاستمرار على ما اختاره نظرا إلى كون الحكم تابعا للاختيار ما دام باقيا وموجودا، فارتفع الموضوع بارتفاعه أو قاعدة الاحتياط مع قطع النظر عن الاستصحاب لا جمعا بينهما أو استصحاب التخيير الحاكم على الأوّل والوارد على الثاني على تقدير البناء على كفاية وحدة الموضوع في القضية المتينة والمشكوكة مسامحة، وأمَّا إذا كان التخيير عقليًّا فقد عرفت مرارا أنه لا يعقل التردّد والشك في حكمه حتّى ترجع فيه إلى الأصل، فلا بدّ في المقام إمَّا من الالتزام بكونه حاكما بالتخيير الاستمراري

يستدل للأول بقاعدة الاحتياط واستصحاب حكم المختار واستلزام العدول للمخالفة القطعية المانعة عن الرجوع التي لم يرجع إلى الإباحة من أول الأمر حذرا منها.

ويضعف الأخير بأن المخالفة القطعية في مثل ذلك لا دليل على حرمتها كما لو بدا للمجتهد في رأيه أو عدل المقلد عن مجتهده لعذر من موت أو جنون أو فسق أو اختيار على القول بجوازه.

ويضعف الاستصحاب بمعارضة استصحاب التخيير الحاكم عليه. ويضعف قاعدة الاحتياط بما تقدم من أن حكم العقل بالتخيير عقلي لا احتمال فيه حتى يجري فيه الاحتياط، ومن ذلك يظهر عدم جريان استصحاب التخيير؛ إذ لا إهمال في حكم العقل حتى يشك في بقاءه في الزمان الثاني، فالأقوى هو التخيير الاستمراري لا للاستصحاب، بل لحكم العقل في الزمان الثاني كما حكم به في الزمان الأول.

المسألة الثانية: إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة إجمال الدليل

إنما حكما كالأمر المردّد بين الإيجاب والتهديد، أو موضوعا كما أمر بالتحرّز عن أمر مردّد بين فعل الشيء وتركه فالحكم فيه كما في المسألة السابقة.

لوجود مناط حكمه بالتخيير قبل الأخذ فيه بعد الأخذ بضرورة عدم كون الأخذ والعمل بمقتضى حكم العقل موجبا لترجيح المأخوذ على المطروح في الوقائع المستقبلية، أو حاكما بالترجيح، فعلى كل تقدير لا يتصور هنا شك وتردّد كما هو ظاهر.

المسألة الثالثة: لو دار الأمر بين الوجوب والتحريم من جهة تعارض الأدلة

فالحكم هنا التخيير؛ لإطلاق الأدلة^(١)، وخصوص بعض منها الوارد في خبرين أحدهما أمر والآخر نهْي، خلافاً للعلامة رحمه الله في النهاية وشارح المختصر والآمدي فرجّحوا ما دل على النهي لما ذكرنا سابقاً ولما هو أضعف منه.

(١) المشهور بين الأخباريين موافقة المجتهدين في الحكم بالتخيير في المسألة لسلامة أخباره عن معارضة أخبار التوقف والاحتياط، حتى ما ورد منها في باب التعارض كالمقبولة، بل ما هو أخص منها كالمرفوعة كما هو ظاهر إلا بتوهم جعل الوقف كناية عن ترك الفعل على ما عرفت سابقاً وعرفت فسادَه، هذا مضافاً إلى ما ورد من التخيير في خصوص المسألة.

نعم هنا خلاف آخر لا من جهة معارضة الأخبار، بل من جهة وجود المرجّح لما دلّ على التحريم لما دل على الوجوب من المرجّحات المذكورة في المسألة الأولى وغيرها، فيخرج المسألة عن موضوع أخبار التخيير، فإنّه فيما لا يكون هناك مرجّح لأحد المتعارضين على صاحبه لكنّه ضعيف لضعف المرجّحات المذكورة كما عرفت، بل لو قيل بتقديم جانب التحريم لقاعدة الاحتياط في دوران الأمر بين التخيير والتعين ونحوها في المسألة الأولى قلنا بالتخيير في المسألة من جهة الأخبار الحاكمة بالتخيير فيها، ووجه الفرق والتفصيل ظاهر ثمّ بعد البناء على التخيير، فهل يحكم بالاستمرار أو العدم أو التفصيل؟ وجوه، تقدّمت إليها الإشارة وجهاً ودليلاً والحقّ هو التخيير الاستمراري لا لإطلاق أخباره؛ لما عرفت من ضعفه، بل لاستصحابه الحاكم على استصحاب المختار، نعم لو قيل بعدم كفاية المسامحة في الحكم بوحدة الموضوع في القضيتين في باب الاستصحاب كما

وفي كون التخيير هنا بدوياً أو استمرارياً مطلقاً أو مع البناء من أول الأمر على الاستمرار، وجوه تقدمت، إلا أنه قد يتمسك هنا للاستمرار بإطلاق الأخبار.

ويشكل بأنّها مسوقة لبيان حكم المتخيّر في أول الأمر، ولا تعرض لها لحكمه بعد الأخذ بأحدهما، نعم يمكن هنا استصحاب التخيير حيث إنّه ثبت بحكم الشارع القابل للاستمرار، إلا أن يدعى أن موضوع المستصحب أو المتيقن من موضوعه هو المتخير وبعد الأخذ بأحدهما لا تحير فتأمل، وسيوضح هذا في بحث الاستصحاب، وعليه فاللازم الاستمرار على ما اختار لعدم ثبوت التخيير في الزمان الثاني.

المسألة الرابعة: لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع

وقد مثل بعضهم له باشتباه الحليلة^(١) الواجب وطؤها بالأصالة أو لعارض

أشار إليه بقوله إلا أن يدعى أن موضوع المسألة إلى آخره تعين الحكم بالثاني لا من جهة استصحاب المختار، بل للشك في حجية المطروح بعد عدم وجود الإطلاق للأخبار وعدم جريان الاستصحاب في المسألة الأصولية استناداً إلى عدم العلم ببقاء الموضوع بالمداقة وعدم كفاية المسامحة العرفية وإن كان محلاً للتأمل عند شيخنا قدس سره، بل مرجوحاً عنده كما ستقف عليه في باب الاستصحاب، ومن هنا أمر بالتأمل في المقام.

(١) لما كان المفروض البحث في دوران الأمر بين الوجوب والتحريم لا الواجب والحرام فلا بد من التمثيل بما لا يكون هناك علم إجمالي يوجب دخول المثال في الشك في المكلف به فلا بد أن يكون محل الابتلاء في مسألة المرأة

المرددة والمائع المردد بمرأة واحدة ومائع واحد، وأما لو فرض الابتلاء بمرأتين أو ما تعين يعلم بتحقيق خطابين إلزاميين بالنسبة إليهما أحدهما الوجوب والآخر الحرمة فيخرج عن مفروض البحث كما هو ظاهر، ثم إنه لا إشكال في عدم كون المقام الأول متعلقاً بالمقام من حيث إن الكلام في الأصل الحكمي مطلقاً حتى في الشبهات الموضوعية فيما لم يكن هناك أصل موضوعي سليم عن المعارض يشخص حال الموضوع ويرفع الدوران عنه بحكم الشارع، فإذا كان الحكم في المرأة المرددة الرجوع إلى أصالة عدم تحقق العلاقة الزوجية بينها وبين المكلف فيحكم بحرمة وطنها من جهة الأصل المذكور فيرتفع الشك عن الحكم بالحكومة الشرعية وإن لم يرتفع واقعا، ومما ذكرنا يظهر أنه لا معنى لإجراء أصالة عدم وجوب الوطئ بعد الأصل المذكور كما يستظهر من شيخنا قدس سره في الكتاب، فإن الحكم بالحرمة من جهة كونها أجنبية بالأصل الموضوعي يرفع موضوع وجوب الوطئ وإن كانا متعاضدين، ومنه يظهر الكلام في المثال الثاني أيضا فإنه إذا كان مقتضى الأصل الموضوعي الحكم بعدم تعلق الحلف بشرب المائع الخاص المردد بين الخمر والخل والخل المحلوف على شربه فلا يلتفت إلى احتمال وجوب شربه قبل احتمال حرمة من جهة احتمال كونه خمرا، فيرجع فيه إلى أصالة الحيثية والبراءة من حيث إن نفي تعلق الحلف لشربه لا يثبت كونه خمرا من حيث كونه أصلا مثبتا وإن كان ملازما لحرمة في نفس الأمر، ومنه يظهر الفرق بين المثال والمثال الأول، حيث إن الأصل فيه اقتضى كون المرأة أجنبية فلا معنى للرجوع إلى أصالة البراءة فافهم.

وأما المثال المذكور في الكتاب فهو مفروض أيضا فيما لم يكن لزيد حالة سابقة متيقنة من حيث الفسق والعدالة وإلا فيخرج عن مسألة الفرض أيضا، ثم إن محل الكلام في الشبهة الموضوعية كالشبهة الحكمية على ما عرفت فيما لم يوجب

من نذر أو غيره بالأجنبية، وبالخل المحلوف على شربه المشتبه بالخمير.
نقول يرد على الأول: أن الحكم في ذلك هو تحريم الوطئ لأصالة عدم
الزوجة بينهما وأصالة عدم وجوب الوطئ.

وعلى الثاني: أن الحكم عدم وجوب الشرب وعدم حرمة جمعا بين
أصالتي الإباحة وعدم الحلف على شربه، والأولى فرض المثال فيما إذا
وجب إكرام العدول وحرّم إكرام الفساق واشتبّه حال زيد من حيث الفسق
والعدالة، والحكم فيه كما في المسألة الأولى من عدم وجوب الأخذ

الرجوع إلى أصالة الحل الإذن في المخالفة القطعية العملية كما إذا كان كل من
الوجوب والتحرّم المحتملين تعبدياً مثلاً، والحكم في هذه المسألة حكم الشبهة
الحكمية من غير فرق بينهما أصلاً فيما فرض فيه تعدّد الواقعة بحيث يلزم من
تجوز الرجوع إلى الأصل المخالفة القطعية العملية ولو في واقعتين، وإن كان
هناك تأمل في جريان فحوى أخبار التخيير في المقام إلا أنك قد عرفت أن
المستند عندنا في الشبهة الحكمية حكم العقل بالتخيير لا الأخبار.

وأما لو فرض وحدة الواقعة فلا إشكال في جواز الرجوع إلى أصالة البراءة من
حيث عدم لزوم محذور منه أصلاً، هذا وصريح شيخنا في المقام الحكم بالتوقّف
وعدم الالتزام بأحد الاحتمالين في مرحلة الظاهر، بل صريحة كون المختار عنده في
الشبهة الحكمية من حيث عدم لزوم اطراح قول الإمام فيها أصلاً وليس فيها أيضاً
مخالفة عملية معلومة ولو إجمالاً مع أن مخالفة المعلوم إجمالاً في العمل فوق حدّ
الإحصاء في الشبهات الموضوعية، هذا ما أفاده قدس سره، والمراد ممّا أفاده بقوله:
(مع أن مخالفة المعلوم إجمالاً) إلى آخره وقوع ذلك كثيراً في الشبهات الموضوعية
في ابتداء النظر، وإلا فقد وجّه ما يترأى منه ذلك في أوّل الكتاب وصرّح بقبح ذلك
في مواضع من كلماته هذا بعض الكلام فيما يتعلّق بالمقام وقد مضى شطر منه في
الجزء الأول من التعليقة عند الكلام في فروع العلم فراجع إليه.

بأحدهما في الظاهر، بل هنا أولى إذ ليس فيه إطراح لقول الإمام عليه السلام إذ ليس الاشتباه في الحكم الشرعي الكلّي الذي بينه الإمام عليه السلام وليس فيه أيضا مخالفة عملية معلومة ولو إجمالاً، مع أن مخالفة المعلوم إجمالاً في العمل فوق حدّ الإحصاء في الشبهات الموضوعية.

هذا تمام الكلام في المقامات الثلاثة أعني دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرمة وعكسه ودوران الأمر بينهما.

وأما دوران الأمر بين ما عدا الوجوب والحرمة^(١) من الأحكام فيعلم بملاحظة ما ذكرنا.

وملخصه أن دوران الأمر بين طلب الفعل والترك وبين الإباحة نظير المقامين الأولين ودوران الأمر بين الاستحباب والكراهة نظير المقام الثالث ولا إشكال في أصل هذا الحكم، إلا أن إجراء أدلة البراءة في صورة الشك في الطلب الغير الإلزامي فعلاً أو تركاً قد يستشكل فيه؛ لأن ظاهر تلك الأدلة نفي المؤاخذه والعقاب والمفروض انتفاؤها في غير الواجب والحرام فتدبر.

(١) قد مضى ممّا تفصيل القول في ذلك في أوّل التعليقة فإن أردت الوقوف على حقيقة الأمر فراجع إليه، نعم قد بقي من صور الدوران ما لم يتعرّض له في الكتاب وهو دوران الأمر بين الحكمين الإلزاميين وغيرهما من الأحكام الثلاثة الباقية بأقسامه وصوره المتصورة وإن كان يستفاد حكمه ممّا أفاده في حكم دوران الأمر بين الوجوب وغير التحريم وعكسه، فإن رجع الدوران في الفرض حقيقة إلى الإلزام وغيره فيرجع إلى البراءة في نفي الإلزام وتجوز كل من الفعل والترك والوجه في عدم تعرّضه له هو ظهور حكمه ممّا ذكره في القسمين، وقد ذكرنا بعض الكلام فيه عند الكلام في حصر الأصول في الأربعة فراجع، كما أنا ذكرنا بعض الكلام فيما يتعلّق بحكم دوران الأمر بين ما عدا الحكم الإلزامي من الأحكام

المقصد الثالث: الشك

الموضع الثاني في الشك في المكلف به^(١)

مع العلم بنوع التكليف بأن يعلم الحرمة أو الوجوب ويشتهب الحرام أو الواجب، ومطالبه أيضاً ثلاثة:

الثلاثة بصوره الثلاثة سواء كان في الشبهة الحكمية بأقسامها أو الموضوعية في أول هذا الجزء من التعليق، وذكرنا اختلاف حكمه مع دوران الأمر بين الحكم الإلزامي وغيره من حيث عدم جواز الرجوع إلى البراءة في مفروض البحث من حيث كون جواز كل من الفعل والترك قطعياً فلا يحتمل فيهما المؤاخذه حتى يرفع بأدلة البراءة، نعم لو كان مستند الدوران في المقام في صور اشتباه الحكم تعارض الأخبار كان متحداً حكماً لدوران الأمر بين الحكم الإلزامي وغيره فيحكم فيهما بالتخير كما يحكم به فيه على ما عرفت شرح القول فيه، والوجه فيما ذكرنا ظاهر بعد ملاحظة عموم أخبار التخيير لجميع صور التعارض مع تعادل المتعارضين.

(١) مجمل القول في صور الشك المتصورة في المقام هو أن الشك والدوران لا يخلو: إما أن يكون بين الحرام وغير الواجب سواء كان المباح أو المكروه أو المستحب، أو بين الواجب وغير الحرام كذلك، أو يكون بين الواجب والحرام، أو بين الحرام والواجب وغيرهما من الثلاثة، وإن كان حكمه حكم دوران الأمر بين الواجب والحرام كما هو ظاهر، وعلى جميع التقادير إما أن يكون الشبهة حكمية بأن يكون أصل متعلق الوجوب والتحريم مردداً في الشريعة، ضرورة أن الحكم ليس نفس الوجوب والتحريم مجرداً، بل باعتبار تعلقه بالمكلف، فالشك في كل منهما وعدم العلم به موجب للشك في الحكم، وهذا أمر واضح لا ستره فيه أصلاً أو موضوعية، وعلى تقادير الشبهة الحكمية إما أن يكون سبب الشك عدم الدليل

على التعيين أو إجمال ما دل عليه وعدم يانه أو تعارض الدليلين فيه، وعلى جميع تقادير الشبهة الحكمية أو الموضوعية إما أن يكون دوران الأمر بين المتباينين أو الأقل والأكثر، وعلى التقدير الثاني إما أن يكون استقلالياً بمعنى عدم توقف وجود الأقل على وجود الأكثر على تقدير ثبوته أو ارتباطياً بمعنى ضده الاستقلالي، وعلى التقدير الثاني إما أن يكون الكثرة خارجية ويعبر عنها بالشك في الجزئية، أو ذهنية ويعبر عنها بالشك في الشرطية، وأما الشك في المانعة فيرجع إلى الشك في الشرطية كما لا يخفى، وعلى التقدير الأول أي دوران الأمر بين غير الأقل والأكثر إما أن يكون الاشتباه بين أمور محصورة أو غيرها، ثم المراد بالحرام في المقام كالتحريم في الشك في التكليف هو ما كان تحريمه من غير جهة التشريع، فدوران الأمر بين الواجب والحرام التشريعي داخل في دوران الأمر بين الواجب وغير الحرام وهكذا في باقي الصور.

وهذا الذي ذكرنا كله من الأقسام إنما هو مبني على ملاحظة متعلق التكليف الإلزامي من الوجوب والتحريم ولك إجراء جملة مما ذكرنا من الأقسام في المستحب والمكروه أيضاً حسبما عرفت في الشك في التكليف أيضاً، لكن الفرق بين المقامين هو أن أدلة البراءة من العقل والنقل لم تكن جارية بالنسبة إلى الحكم الغير الإلزامي في المقام الأول لما عرفت من أنها تدل على نفي العقاب والضيق المنفقتين في التكليف الغير الإلزامي، ولكن دليل الاحتياط في المقام وهو حكم العقل حسبما عليه المشهور يجري في المستحب والمكروه أيضاً، غاية الأمر أن يكون حكمه به فيهما غير إلزامي على نحو ما تعلق بهما من الطلب بخلاف الواجب والحرام ولكن ما ذكرنا مبني على القول بالاحتياط في الشك في المكلف به، وأما لو قلنا بالبراءة فيه أو في بعض أقسامه فلا فتأمل، ثم إن الأستاذ العلامة أهمل حكم بعض هذه الأقسام في المقام لرجوع الشك فيه إلى الشك في التكليف مستقلاً الذي تقدم الكلام فيه في المقام الأول.

المطلب الأول: دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب

ومسائله أربع:

المسألة الأولى: لو علم التحريم وثك في الحرام من جهة اشتباه الموضوع الخارجي

وإنما قدمنا الشبهة الموضوعية هنا لاشتهار عنوانها في كلام العلماء بخلاف عنوان الشبهة الحكمية، ثم الحرام المشتبه بغيره إما مشتبه في أمور محصورة كما لو دار بين أمرين أو أمور محصورة ويسمى بالشبهة المحصورة، وإما مشتبه في أمور غير محصورة.

أما المقام الأول الشبهة المحصورة

فالكلام فيه يقع في مقامين:
أحدهما: جواز ارتكاب كلا الأمرين أو الأمور وطرح العلم الإجمالي وعدمه، وبعبارة أخرى^(١) حرمة المخالفة القطعية للتكليف المعلوم وعدمها.
الثاني: وجوب اجتناب الكل وعدمه، وبعبارة أخرى وجوب الموافقة القطعية للتكليف المعلوم وعدمه.

أما المقام الأول وهو جواز ارتكاب الأمرين أو عدمه

فالحق فيه عدم الجواز وحرمة المخالفة القطعية، وحكي عن ظاهر بعض جوازه.

(١) وبعبارة ثالثة تأثير العلم الإجمالي في تنجيز الخطاب ولو في الجملة وعدمه فيكون حاله حال الشك في التكليف.

لنا على ذلك وجود المقتضي للحرمة وعدم المانع عنها.

أما ثبوت المقتضي فلعوم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه، فإن قول الشارع اجتنب عن الخمر يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الإناءين أو أزيد، ولا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلاً، مع أنه لو خص الدليل بالمعلوم تفصيلاً خرج الفرد المعلوم إجمالاً عن كونه خمراً واقعياً وكان حلالاً واقعياً، ولا أظن أحداً يلتزم بذلك حتى من يقول بكون الألفاظ^(١) أسامي للأمر المعلوم، فإن الظاهر إرادتهم الأعم من المعلوم إجمالاً. وأما عدم المانع؛ فلأن العقل^(٢) لا يمنع من التكليف عموماً أو خصوصاً

(١) أراد بذلك الإشارة إلى أن ثبوت المقتضي للاحتياط يعم جميع المذاهب في باب الألفاظ ولا يختص بمذهب القائلين بوضع الألفاظ للأمر النفس الأمرية كما عليه المشهور، بل يجري على مذهب من يذهب إلى كونها موضوعة للمعاني المعلوم أو منصرفة إليها إذا وقعت في حيز الطلب حسبما هو قضية مقالة بعض من تأخر؛ لأن الظاهر أن المراد بالقائل بالوضع للمعلوم أو الانصراف إليه هو الأعم من العلم الإجمالي أو التفصيلي، هذا ولكن لا يخفى عليك أن هذا الاستظهار لا يخلو عن تأمل على مذهب القائل بالوضع للأمر المعلوم، بل الظاهر إرادتهم لخصوص العلم التفصيلي حسبما يعلم من الرجوع إلى كلماتهم نعم بعض القائلين بالانصراف إلى المعلوم قد رأيناه يلتزم في المقام الخطاب للحرام المعلوم بالإجمال، فالأولى ابتناء ثبوت المقتضي على اعتراف الخصم فإنه يعترف بأن الحلية في المقام ليست هي الحلية الواقعية بل الحلية الظاهرية المجامعة للحرمة الواقعية.

(٢) لا يخفى عليك أن ما يتصور أن يكون مانعاً من جانب العقل أمور ثلاثة:

أحدها: قبح العقاب من غير بيان وعلم.

ثانيها: قبح التكليف بما لا يطاق.

ثالثها: قبح الخطاب بالمجمل.

وهذه أمور تمسكوا بها على البراءة في الشك في التكليف، بل في الشك في المكلف به أيضاً في الشبهة الحكمية بل في الشبهة الموضوعية أيضاً في الجملة وشيء منها لا يقتضي للمانع في المقام، أما الأول: فلأن البيان الذي يحكم العقل بقبح العقاب مع عدمه هو الأعم من البيان الإجمالي والتفصيلي يشهد بذلك حكم العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذه المولى عبده الغير الآتي بما قطع إرادة المولى منه إجمالاً في ضمن أمور محصورة، فالعقاب على المعلوم بالإجمال كالعقاب على المعلوم بالتفصيل عقاب مع البيان لا بدونه، وأما الثاني: فلأن مسألة التكليف بما لا يطاق لا دخل لها بمسألة البراءة والاشتغال حتى في الشك في التكليف أيضاً؛ لأن البحث فيها مختص بما إذا تمكن المكلف من الإطاعة والاحتياط.

وقد مضى تفصيل القول في ذلك في المقام الأول فراجع إليه، وأما الثالث: فلأنه لو سلم قبح الخطاب بالمجمل حتى فيما يتمكن المكلف من الامتثال فلا نسلمه في المقام؛ لأن الاشتباه فيه لا دخل له بإجمال الخطاب الصادر من الشارع كما لا يخفى وإلا حسن أن يقال إن العقل مضافاً إلى عدم منعه من تنجز الخطاب المعلوم بالإجمال يحكم بالاستقلال على وجوب إطاعته وقبح مخالفته وتجوز الشارع إياها كتحقيقه تجوز الشارع المخالفة في صورة العلم التفصيلي، والوجه فيما ذكرنا من أولوية التقرير المذكور، مضافاً إلى كون الأمر كذلك واقعاً هو ابتناء تمامية ما يذكره في بيان عدم المانع الشرعي عليه كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى، وهذا وإن أمكن استفادته مما ذكره دام ظله إلا أن ما ذكرنا من البيان أولى وأوفى كما لا يخفى، بل قد يقال بأن المقتضي للتحريم الواقعي والمثبت له وإن كان هو الخطاب الواقعي إلا أن الحاكم بوجوب إطاعته ليس إلا العقل، فهو بالنسبة

بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه في أمرين أو أمور والعقاب على مخالفة هذا التكليف، وأما الشرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع^(١) علما ما ورد من (قولهم عليهم السلام: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه»، و«كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»، وغير ذلك بناء على أن هذه الأخبار كما دلت على حلية المشتبه مع عدم العلم الإجمالي وإن كان محرما في علم الله سبحانه كذلك دلت على حلية المشتبه مع العلم الإجمالي.

إلى وجوب الإطاعة لا اقتضاء له أصلا، نعم هو موجد لموضوع حكم العقل لا أن يكون مقتضيا لوجوب الإطاعة، وبعبارة أخرى: الخطاب الواقعي لا أثر له إلا بالنسبة إلى إيجاد الحرمة الواقعية، وأما تنجزه المقتضي لحسن المؤاخذة على مخالفته فهو مما يحكم به العقل ليس إلا، فتدبر.

(١) ومثل الخبرين الأخبار المطلقة الدالة على البراءة الشاملة للشبهة الحكمية والموضوعية كقوله: «الناس في سعة ما لم يعلموا»، «ورفع عن أمتي تسعة»، وعدا منها ما لا يعلمون، إلى غير ذلك بناء على كون الظاهر من العلم هو العلم التفصيلي لا الأعم منه ومن الإجمالي، ومن هنا تمسك بها بعض الأصحاب على الحلية في المقام أيضا، إلا أن صلاحية الخبرين أقوى لضعف القول بأن المراد من العلم في هذه الأخبار هو خصوص التفصيلي لا الأعم، ولمكان ضعفه أعرض الأستاذ العلامة عن ذكرها، ويمكن أن يقال إن مراده دام ظله من قوله فيما سيجيء وغير ذلك هي الأخبار المطلقة أو الأعم منها، ومما يقرب الخبرين في المضمون فإنه كثير أيضا وتذكر.

وأما الخبران فليس الاستدلال بهما من جهة ادعاء ظهور المعرفة في المعرفة التفصيلية بنفسها، بل إنما هو من جهة دعوى الظهور بملاحظة لفظه بعينه فتدبر.

ويؤيده إطلاق^(١) الأمثلة المذكورة في بعض هذه الروايات مثل الثوب المحتمل للسرقة والمملوك المحتمل للحرية والمرأة المحتملة للرضيعة، فإن إطلاقها يشمل الاشتباه مع العلم الإجمالي، بل الغالب ثبوت العلم الإجمالي^(٢)، لكن مع كون الشبهة غير محصورة، ولكن هذه الأخبار لا تصلح للمنع؛ لأنها كما تدل على حلية^(٣) كل واحد من المشتبهين كذلك تدل على حرمة ذلك المعلوم إجمالاً لأنه أيضاً شيء علم حرمة.

(١) لا يخفى عليك ما في التأييد بإطلاق الأمثلة؛ لأنك قد عرفت من كلام الأستاذ العلامة خروج الأمثلة عن محل البحث حتى في المقام الأول، اللهم إلا أن يقال إن اعتبار العلم الإجمالي وعدم جواز الرجوع في موره إلى الأصول لا يفرق فيه بين الأصول الموضوعية والحكمية، إلا أن يقال إن عدم منع العلم الإجمالي عن الرجوع إلى الأصول في الأمثلة لا يلزم عدم منعه في المقام لعدم حصول الابتلاء بجميع الأطراف العلم فيها، وسيجيء عدم اعتبار العلم الإجمالي إذا كان الأمر كذلك فلا يصير إطلاقها مؤيداً مع ما فيه من التأمل، اللهم إلا أن يقال إنها بإطلاقها يشمل صورة الابتلاء أيضاً وإن كانت قليلة فتأمل.

(٢) لا يخفى عليك أن ثبوت العلم الإجمالي غالباً مع كون الشبهة غير محصورة لا ينفع إذا لم تكن جواز ارتكاب جميع الأطراف في الشبهة الغير المحصورة مسلماً عند الكل حسبما هو قضية التحقيق الذي ستقف عليه إن شاء الله تعالى، وإلا فلا نفع فيه أصلاً فتدبر، بل أقول إنه لا ينفع على كل تقدير؛ لأن العلم الإجمالي الحاصل على سبيل الغالب جميع أطرافه ليست محلاً للابتلاء، وهذا النحو من العلم غير مؤثر جزماً.

(٣) لا يخفى عليك أن المراد إن حرمة ذلك المعلوم إجمالاً يكشف عن اختصاصها بغير صورة العلم الإجمالي؛ لأن الدلالة على الحرمة لا يجامع الدلالة

فإن قلت: إن غاية الحل معرفة الحرام بشخصه ولم يتحقق في المعلوم الإجمالي.

قلت: أما قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» فلا يدل على ما ذكرت؛ لأن قوله عليه السلام بعينه تأكيد للضمير، جيء به للاهتمام في اعتبار العلم كما يقال رأيت زيدا نفسه بعينه لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤية، وإلا فكل شيء علم حرمة فقد علم حرمة نفسه فإذا علم نجاسة إناء زيد وطهارة إناء عمرو فاشتبه الإناءان فإناء زيد شيء علم حرمة بعينه، نعم يتصف هذا المعلوم المعين بكونه لا بعينه إذا أطلق عليه عنوان أحدهما فيقال أحدهما لا بعينه في مقابل أحدهما المعين عند القائل.

وأما قوله عليه السلام: «فهو لك حلال»^(١) حتى تعرف الحرام منه بعينه» فله ظهور في ما ذكر، حيث إن قوله بعينه قيد للمعرفة، فمؤداه اعتبار معرفة الحرام بشخصه ولا يتحقق ذلك إلا إذا أمكنت الإشارة الحسية إليه، وأما إناء زيد المشتبه بإناء عمرو في المثال وإن كان معلوما بهذا العنوان إلا أنه مجهول باعتبار الأمور المميزة له في الخارج عن إناء عمرو، فليس معروفا بشخصه إلا

على الحلية، ضرورة أن التكليف يقتضي الامتثال، نعم يمكن فرض دلالتها على حلية كل واحد من المشتبهين مع قطع النظر عن العلم الإجمالي لكنه مجرد اعتبار لا ينفع أبدا؛ لأن المفروض وجود العلم الإجمالي والفض عنه لا يجعله معدوما.

(١) لا يخفى عليك الوجه في الظهور الذي ذكره دام ظلّه العالي حيث إن جعل قوله بعينه تأكيدا للضمير المجرور بعيد في الغاية وركبك إلى غير النهاية، فلا بد أن يجعل قيدا للمعرفة، وهذا بخلاف الحديث الأول فإن ظاهره كونه تأكيدا لا قيدا للمعرفة على عكس الحديث، ومنشأ الدعويين ومدركما ليس إلا الوجدان والرجوع إلى العرف.

أن بقاء الصحيحة^(١) على هذا الظهور يوجب المنافاة لما دل على حرمة ذلك العنوان المشتبه، مثل قوله اجتنب عن الخمر، لأن الإذن في كلا المشتبهين يتنافى المنع عن عنوان مردّد بينهما يوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم إجمالاً في متن الواقع، وهو ممّا يشهد الاتفاق والنص على خلافه حتى نفس هذه الأخبار، حيث إنّ مؤدّاها ثبوت الحرمة الواقعية للأمر المشتبه.

فإن قلت: مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي لا يوجب^(٢) ارتفاع

(١) عمدة الدليل على عدم إرادة ما هو الظاهر من الخبر والصّارف منه بعد فرض وجود المقتضي وهو شمول الخطاب الواقعي على ما هو المفروض استقلال العقل بفتح تجويز المخالفة من الشارع على ما عرفت تفصيل القول فيه، لا يقال: إنّ الخبر يدلّ على كون العلم التفصيلي جزء الموضوع الأحكام الصادرة من الشارع، فليس هناك حرمة للموضوع الواقعي المجرد عنه حتى يلزم محذور التناقض ونحوه. لأننا نقول: دلالة على ما ذكر موقوفة على كون المراد من الحلية المغيأة بالعلم في هذه الأخبار هي الحلية الواقعية لا الظاهرية، ومن المعلوم لكلّ من راجع إليها ظهورها، بل صراحتها في ثبوت الحرمة الواقعية للشيء على ما يشهد به قوله منه وغيره، هذا مضافاً إلى تسليم الخصم عدم كون الحلية واقعية، فعدم تقيد الحرمة واقعاً بالعلم اتفاقي، فالحكم بالمنافاة عقلي وإن كان ثبوت كل من المقدّمتين بغير حكم العقل، وهذا الذي ذكرنا هو المراد ممّا ذكره الأستاذ العلامة من الجواب، وأمّا قوله والنصّ فيحتمل أن يكون المراد به نفس الدليل الواقعي ولكنه بعيد؛ لحكومة تلك الأخبار على فرض الدلالة عليه فتدبر، وجعل المراد غيره أبعد منه.

(٢) لما جعل الصّارف عمّا يظهر منه الإذن في كلا المشتبهين ظاهراً في الجواب عن السؤال الأوّل نفس ما دل على تحريم العنوانات الواقعية من حيث إيجابه لرفع

الحكم الواقعي كما في الشبهة المجردة عن العلم الإجمالي، مثلاً قول الشارع اجتنب عن الخمر شامل للخمر الواقعي الذي لم يعلم به المكلف ولو إجمالاً، وحليته في الظاهر لا يوجب خروجه عن العموم المذكور حتى لا يكون حراماً واقعياً، فلا ضير في التزام ذلك في الخمر الواقعي المعلوم إجمالاً.

قلت: الحكم الظاهري لا يقدح مخالفته^(١) للحكم الواقعي في نظر الحاكم

الحكم الواقعي واقعاً وفي نفس الأمر، فلا محالة توجه عليه السؤال المذكور، فلو جعل الصارف حكم العقل من حيث إيجابه وجوب الإطاعة بعد العلم بتوجه الخطاب الواقعي إلى المكلف من جهة العلم بتحقيق موضوعه وحكمه بقبح معصيته والإذن فيها ولو في مرحلة الظاهر، كما صرح به في الجواب عن هذا السؤال وجعله مانعاً من إذن الشارع لم يتوجه عليه السؤال المذكور أصلاً كما لا يخفى، نعم هنا كلام في تصوير عدم منافية الحكم الظاهري مع الحكم الواقعي على الخلاف ولو مع جهل المكلف بالمخالفة لا من جهة المنافاة لحكم العقل في باب الإطاعة بل للتضاد والتنافي الذاتي بينهما كالحكمين الواقعيين تقدم في أوائل هذا الجزء من التعليق مع ما يقال عليه، ومقتضى ما أفاده في المقام في الجواب عن السؤال المذكور كصريح كلامه في أول هذا الجزء من الكتاب عدم التنافي الذاتي بينهما، كما هو ظاهر مقالة الأصحاب أيضاً.

(١) لما كان مبنى ما أفاده في الجواب على ما عرفت الإشارة إليه على عدم التنافي بين الحكمين ذاتاً وثبوت التنافي للحكم الظاهري على خلاف الواقع مع حكم العقل في باب الإطاعة، فينبغي تفسيده بعد تخصيص التنافي بصورة العلم بالمخالفة كما في الجواب بما إذا أوجب جعل الحكم في مرحلة الظاهر على خلاف الواقع الإذن في مخالفة الواقع بحسب العمل، وأما لا مع ذلك فلا قبح فيه

مع جهل المحكوم بالمخالفة لرجوع ذلك إلى معذورية المحكوم الجاهل كما في أصالة البراءة وإلى بدلية الحكم الظاهري عن الواقع أو كونه طريقا مجعولا إليه على الوجهين في الطرق الظاهرية المجعولة، وأما مع علم المحكوم بالمخالفة فيقيح من الجاعل جعل كلا الحكمين؛ لأن العلم بالتحريم يقتضي وجوب الامتنال بالاجتناب عن ذلك المحرم، فإذا كان الشارع في فعله ينافي حكم العقل بوجوب الإطاعة.

فإن قلت: إذن الشارع في فعل المحرم^(١) مع علم المكلف بتحريمه إنما

مع العلم بالمخالفة أيضا كما في التخيير الظاهري بين الاحتمالين أو الخبرين أو فتوى المجتهدين، فإنه وإن علم بمخالفته للحكم الواقعي المعين عند الله تبارك وتعالى إلا أنه لا يوجب الإذن في مخالفة العملية في كل واقعة من دون التزام بما يحتمل مطابقته للواقع، وقد أشرنا إلى عدم منافاته لحكم العقل في مطاوي كلماتنا في دوران الأمر بين الوجوب والتحريم من مسائل الشك في التكليف، وأما ما أفاده في الجواب من رجوع الحكم الظاهري على خلاف الواقع مع جهل المكلف إلى مجرد المعذورية كما في موارد البراءة فإنما يستقيم ذلك في البراءة العقلية أو ما يرجع إليها من الأخبار لا فيما يفيد إعطاء الحلية والإباحة في مرحلة الظاهر كما هو ظاهر، وقد تقدم في أول هذا الجزء من التعليقة في وجوه التفصي للتناهي بين الحكمين أن الظاهر من بعض إرجاع الحكم الظاهري مطلقا إلى مجرد المعذورية، وتقدم أيضا الكلام في فساده فراجع إليه حتى تقف على حقيقة الأمر، كما أننا أشرنا هناك إلى عدم الجدوى فيما أفاده بالنسبة إلى الطرق الظاهرية إلا أن يرجع إلى نوع من التصويب الباطل عندنا.

(١) لما كان مبنى ما أفاده في الجواب عن السؤال السابق على كما عرفت الكلام فيه على منافاة تحليل الشارع للمشتبهين في مرحلة الظاهر لحكم العقل

ينافي حكم العقل من حيث إنه أذن في المعصية والمخالفة، وهو إنما يقبح مع علم المكلف بتحقيق المعصية حين ارتكابها حينئذ.

والإذن في ارتكاب المشتبهين ليس كذلك إذا كان على التدرّج، بل هو أذن في المخالفة مع عدم علم المكلف بها إلا بعدها، وليس في العقل ما يقبح ذلك، وإلا لقبح الإذن في ارتكاب جميع المشتبهات بالشبهة الغير المحصورة أو في ارتكاب مقدار يعلم عادة بكون الحرام فيها وفي ارتكاب الشبهة المجردة التي يعلم المولى اطلاع العبد بعد الفعل على كونه معصية وفي الحكم بالتخيير الاستمراري بين الخبرين أو فتوى المجتهدين.

قلت: إذن الشارع في أحد المشتبهين^(١) ينافي أيضا حكم العقل بوجوب

بوجوب الإطاعة وقبح الإذن في المعصية إنما هو فيما كان الارتكاب معصية في علم المكلف، ولا يتحقّق ذلك إذا كان الارتكاب على التدرّج كما ذهب إليه غير واحد ممّن قال بجواز ارتكاب المشتبهين، فلا يكفي الدليل المذكور ردّا عليه وإن كفى في ردّ القول بجواز الارتكاب مطلقا، لكنّه لا يفيد فإن المقصود الاستدلال للقول بالمنع مطلقا ولا يكفي مجرد العلم بتحقيق المخالفة مطلقا ولو بعد الارتكاب لعدم مساعدة العقل عليه، مضافا إلى منافاته لما وقع في الشرعيّات كما يظهر من الأمثلة المذكورة في السؤال.

(١) محصل ما ذكره دام ظلّه أنّه بعد العلم بتحقيق العنوان المحرّم الواقعي إجمالا يحكم العقل على سبيل الاستقلال بوجوب إطااعته بترك جميع احتمالاته ويقبح تجويز الشارع مخالفته بتركها، سواء كان واقعيّا الذي يلزم منه التناقض أو ظاهريّا الذي يرجع إلى رفعه إيجاب الإطاعة للخطاب المعلوم بالإجمال لاستقلال العقل بقبح الثاني كالأوّل، لأنّ طلب الشارع على سبيل الإلزام لا يجامع مع إذنه في المعصية لا يجامع في نظر العقل، وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه عند ذوي الأفهام المستقيمة.

ثم لا يتفاوت الأمر فيما ذكر بين أن يكون إذنه بارتكاب الجميع دفعة أو تدريجاً لاتحاد المناط للمنع ووجوده فيهما على نحو سواء؛ لأن الثاني أيضاً إذن في المعصية كالأول، هذا كله بالنسبة إلى إذنه في المخالفة والارتكاب بقول مطلق أي بالنسبة إلى جميع أطراف الشبهة حسبما هو محل البحث، وأما إذنه بالنسبة إلى بعض الأطراف فالذي صرح به الأستاذ العلامة في المقام بقوله نعم إلى آخره إنه لا يجوز إلا بعد جعل الاجتناب عن الآخر بدلاً عن الاجتناب عن المحرم الواقعي المعلوم بالإجمال؛ لأن رفع اليد عن الواقع ولو على بعض التقادير بعد العلم به من دون جعل البدل قبيح عند العقل، فلو ورد ما يدل على الإذن في بعض المقامات فلا بد أن يجعل كاشفاً عن جعل البدل، ولكن الذي صرح به دام ظله في الجزء الأول من الكتاب عند التكلم في دليل الانسداد حسبما يقف عليه من راجع إليه جوازه من دون جعل بدل أصلاً.

نعم إذنه في مخالفة الاحتياط الكلي الذي قد يتفق معه فوت الواقع لا بد أن يكون مشتملاً على مصلحة جابرة لمفسدة الوقوع في خلاف الواقع فيما يقع فيه، وأما لزوم جعل البدل فلا؛ لأن العقل مستقل بعد ورود الدليل من الشارع على عدم مطلوبة الاحتياط الكلي الذي يعبر عنه بالموافقة القطعية، إن المتعين في طريق الامتثال هو الاحتياط الجزئي؛ لأنه أقرب من الامتثال الظني والاحتمالي إلى إدراك الواقع وليس على الشارع جعل البدلية والطريق لامتثال الأحكام الشرعية المجعولة في مرتبة من المراتب، وإنما الحاكم في كيفية طريق الإطاعة كالحاكم بنفس وجوب الإطاعة العقل ليس إلا، وإنما على الشارع الإمضاء إن لم يرى المصلحة في النهي عن بعض الكيفيات أو الإذن في مخالفتها، وأما بعد الإذن لمصلحة فليس عليه إلا الإمضاء والرضا بما يحكم به العقل بطريقته بعد تعذر ما حكم به أولاً.

لا يقال: بعد استقلال العقل بكون طريق الإطاعة الاحتياط الكلي مثلاً كيف

امتنال التكليف المعلوم المتعلق بالمصدق المشتبه؛ لإيجاب العقل حينئذ الاجتناب عن كلا المشتبهين، نعم لو أذن الشارع في ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلاً عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز، فإذا أذن الشارع في أحدهما لا يحسن إلا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلاً ظاهرياً عن الحرام الواقعي، فيكون المحرم الظاهري هو أحدهما على التخيير، وكذا المحلل الظاهري، ويثبت المطلوب وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل المشتبهين،

يجوز للشارع النهي عنه وإلا لزم التناقض في كلام الشارع أو عدم حجية حكم العقل وكلاهما باطلان بالضرورة؛ لأننا نقول حكم العقل في باب طريق الإطاعة معلق على عدم حكم الشارع على الخلاف عن مصلحة لأن للعقل طرقاً في باب الإطاعة مرتبة لا يجوز العدول عن سابقه إلى لاحقته إلا بعد تعذر السابق أو إذن الشارع في عدم سلوكه لكن بعد إذنه يحكم بسلوكه ما يلحقه من دون إيجاب جعل البديل على الشارع أصلاً، وهذا بخلاف أصل وجوب الإطاعة الذي يحكم به العقل فإنه لا يجوز للشارع أن يحكم بخلافه حسبما عرفت سابقاً، وهذا الذي ذكره ثمة هو الحق على ما عرفت تفصيل القول فيه في الجزء الأول من التعليقة، واعترف به دام ظله في مجلس البحث أيضاً.

وهذا الذي ذكرنا مبني على تقرير دليل الانسداد على وجه الحكومة كما هو المختار عندنا وعند شيخنا الأستاذ العلامة على ما تقدم شرح القول فيه في محله، كما أن لازم ما أفاده في المقام من الالتزام بجعل البديل عند ترخيص مخالفة العلم الإجمالي في بعض أطرافه هو تقرير الكشف، فإن مبناه على ما عرفت في محله على ذلك فراجع إليه حتى تقف على صدق ما ذكرنا، وبالجملية الجواب عن سؤال السائل هو ما عرفت من استقلال العقل بقبح إذن الشارع في المعصية من غير فرق بين الارتكاب دفعة وتدرجاً، وليس مبنيًا على القول باستقلال العقل بوجوب الاحتياط وعدمه حسبما ربما يظهر من كلام الأستاذ العلامة؛ لأن الكلام ليس فيه.

وحاصل معنى تلك الصحيحة أن كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف أن في ارتكابه فقط أو في ارتكابه المقرون مع ارتكاب غيره ارتكابا للحرام والأول في العلم التفصيلي والثاني في العلم، فإن قلت: إذا فرضنا المشتبهين مما لا يمكن ارتكابهما إلا تدريجا، ففي زمان ارتكاب أحدهما يتحقق الاجتناب عن الآخر قهرا، فالمقصود من التخيير وهو ترك أحدهما حاصل مع الإذن في ارتكاب كليهما، إذ لا يعتبر في ترك الحرام القصد فضلا عن قصد الامتثال.

قلت: الإذن في فعلهما^(١) في هذه الصورة أيضا ينافي الأمر بالاجتناب عن العنوان الواقعي المحرم؛ لما تقدم من أنه مع وجود دليل حرمة ذلك العنوان

(١) الوجه في منافاته له ما عرفته من استقلال العقل بعد العلم به بوجوب إطاعته من غير تعليق على شيء الذي يلزمه قبح إذن الشارع في مخالفته على كل تقدير وفرض، وأما الإذن في ارتكاب أحدهما من الشارع وإن كان مجوزا عند العقل مع المصلحة إلا أن العقل يحكم بعد وروده بوجوب الاجتناب عن الآخر مطلقا؛ لأنه الذي يحصل به الامتثال، وأما الاجتناب عنه في زمان ارتكاب صاحبه فلا يصلح عنده لحصول الامتثال به كما لا يخفى، هذا بناء على التحقيق الذي عرفته منا ومن الأستاذ العلامة في غير المقام، وأما بناء على ما ذكره دام ظلّه هنا من عدم جواز الإذن في ارتكاب أحد المشتبهين إلا بجعل الاجتناب عن الآخر بدلا ظاهريا عن اجتناب الحرام الواقعي فالأمر كذلك؛ لأن الذي يصلح بدلا هو الاجتناب عن الآخر مطلقا كالمبدل، فلا بد أن يتعلق أمر الشارع به لا الاجتناب في الجملة، وفي زمان ارتكاب الآخر فإنه لا يصلح بدلا، فمعنى البدلية هو المنع عن فعل الآخر بعد ارتكاب صاحبه، ومن المعلوم عدم حصول إطاعة هذا النهي وعدم حصول الغرض المقصود منه بعدم فعله حين ارتكاب صاحبه.

المعلوم وجوده في المشتبهين لا يصح الإذن في أحدهما إلا بعد المنع عن الآخر بدلاً عن المحرم الواقعي، ومعناه المنع عن فعله بعده لأن هذا هو الذي يمكن أن يجعله الشارع بدلاً عن الحرام الواقعي حتى لا ينافي أمره بالاجتناب عنه، إذ تركه في زمان فعل الآخر لا يصلح أن يكون بدلاً عن حرمة، وحينئذ فإن منع في هذه الصورة عن واحد من الأمرين المتدرجين في الوجود لم يجز ارتكاب الثاني بعد ارتكاب الأول وإلا لغا المنع المذكور. فإن قلت: الإذن في أحدهما يتوقف على المنع عن الآخر في نفس تلك الواقعة بأن يرتكبهما دفعة، والمفروض امتناع ذلك في ما نحن فيه من غير حاجة إلى المنع، ولا يتوقف على المنع عن الآخر بعد ارتكاب الأول كما في التخيير الظاهري الاستمراري.

قلت: تجوز ارتكابهما^(١) من أول الأمر ولو تدريجاً طرح للدليل حرمة

(١) ما ذكره مع أنه ممّا لا إشكال فيه يُعلم الوجه فيه ممّا ذكرنا سابقاً، إلا أنّ ما ذكره من الفرق في جواز التخيير الاستمراري بين ما إذا سبق تكليف بالفعل وبين ما إذا سبق تكليف بالترك قد يستشكل فيه بأن المانع ليس إلا المخالفة القطعية وهي حاصلة في المقامين وإن صالح للحكم الظاهري في كل واقعة لرفع قبحها فلا يفرق بينهما وإلا فلا فرق أيضاً، والأولى أن يقال علي تقدير تسليم جواز التخيير الاستمراري فيما يستلزم منه المخالفة القطعية بأنّه لا دخل له بمطلب الخصم، فإنّه إنّما يبنى على الرجوع إلى أصالة الحليّة والبراءة في جميع المشتبهات لا على التخيير والالتزام بحرمة أحدهما وترتيب آثار الحرام عليه ما دام ملتزماً بحرمة، وإن كان له العدول أيضاً وإلا فالالتزام بحرمة أحدهما حين ارتكاب الآخر في نظر العقل كالاتزام بوجوب أحد الفعلين حين ترك الآخر وإنّما المانع ما ذكرنا، مضافاً إلى عدم الدليل على التخيير في المقام؛ لأن الإذن في

الحرام الواقعي، والتخيير الاستمراري في مثل ذلك ممنوع، والمسلم منه ما إذا لم يسبق التكليف بمعين، أو يسبق التكليف بالفعل حتى يكون المأتي به في كل دفعة بدلا عن المتروك على تقدير وجوبه دون العكس بأن يكون المتروك في زمان الإتيان بالآخر بدلا عن المأتي به على تقدير حرمة، وسيأتي تتمّة ذلك في الشبهة الغير المحصورة.

فإن قلت: إنّ المخالفة القطعية للعلم الإجمالي فوق حدّ الإحصاء في الشرعيات كما في الشبهة الغير المحصورة، وكما لو قال القائل في مقام الإقرار هذا لزيد بل لعمر، فإنّ الحاكم يأخذ المال لزيد وقيمه لعمر، مع أنّ أحدهما أخذ للمال بالباطل، وكذا يجوز للثالث أن يأخذ المال من يد زيد

ارتكاب أحدهما يحتاج إلى دليل وبدونه يمنع العقل منه، هذا ولكن يمكن أن يقال بالفرق بين المقامين، فإنّ التخيير فيما فرضه دام ظلّه وإن استلزم المخالفة القطعية بالنسبة إلى الواقعتين إلا أنّه مستلزم للموافقة القطعية أيضا، مثلا إذا خيرنا الشارع بين فعل الجمعة والظهر استمرارا فإذا فعلنا الجمعة في يوم والظهر في يوم آخر نعلم بالمخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال في أحد اليومين إلا أنّه يعلم بالموافقة القطعية بالنسبة إلى تكليف أحد اليومين، وكذلك إذا علمنا بوجوب إكرام أحد الشخصين وخيرنا الشارع بين إكرامهما على سبيل الاستمرار فإنّه بعد إكرامهما تدريجا يعلم بمخالفة الخطاب المعلوم بالإجمال إذا كان المطلوب منه الاستمرار إلا أنّه لا يعلم بالموافقة أيضا إجمالا، وهذا بخلاف المقام فإنّ المحصل من التخيير الاستمراري فيه ليس إلا الإذن في المخالفة القطعية محضا، فحينئذ فإنّ جواز المخالفة القطعية للتكليف المردّد في واقعتين فلا إشكال في جواز التخيير على النحو المذكور، إلا أنّه لغو بعد تجويز المخالفة القطعية كما هو المفروض وإلا فيمنع منه، وكيف كان لا دخل له بالمقام، هذا وتمام الكلام فيما يتعلّق بالمقام يطلب من الجزء الأول من التعليقة في فروع العلم الإجمالي.

وقيمته من يد عمرو مع علمه بأن أحد الآخذين تصرف في مال الغير بغير إذنه، ولو قال هذا لزيد بل لعمرو بل لخالد حيث إنه يفرم لكل من عمرو وخالد تمام القيمة، مع أن حكم الحاكم باشتغال ذمته بقيمتين مخالف للواقع قطعاً، وأي فرق بين (قوله عليه السلام: إقرار العقلاء على أنفسهم جائز)، وبين أدلة حل ما لم يعرف كونه حراماً، حتى أن الأول يعم الإقرارين المعلوم مخالفة أحدهما للواقع والثاني لا يعم الشئيين المعلوم حرمة أحدهما. وكذلك لو تداعيا عينا في موضوع يحكم بتنصيفها بينهما مع العلم بأنها ليست إلا لأحدهما.

وذكروا أيضاً في باب الصلح أنه لو كان لأحد الودعين درهم وللآخر درهمان فتلغ عند الودعي أحد الدراهم فإنه يقسم أحد الدرهمين الباقيين بين المالكين مع العلم الإجمالي بأن دفع أحد النصفين دفع للمال إلى غير صاحبه. وكذا لو اختلف المتبايعان في المبيع والتمن وحكم بالتحالف وانفساخ البيع فإنه يلزم مخالفة العلم الإجمالي، بل التفصيلي في بعض الفروض كما لا يخفى. قلت: أما الشبهة الغير المحصورة^(١) فسيجيء وجه جواز المخالفة فيها،

(١) لا يخفى عليك أن ما ذكره دام ظله هنا مناف لما سبني عليه من عدم جواز المخالفة القطعية في الشبهة الغير المحصورة أيضاً من حيث استقلال العقل بفتح تجويز المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال من غير فرق بين الشبهتين.

نعم لو قلنا بأن العلم الإجمالي في الشبهة الغير المحصورة غير مؤثر في تنجز الخطاب في نظر العقلاء فيكون كالشك البدوي استقام ما ذكره هنا، ولكن بناؤه ليس عليه حسبما ستقف عليه فلعل ما ذكره مبني على ما عليه المشهور إذ كلامه في المقام ليس في تحقيق المسألة، بل مسوق لبيان فساد القياس، وأن في الشبهة

وأما الحاكم فوظيفته أخذ ما يستحقه المحكوم له على المحكوم عليه
بأسباب الظاهرية كالإقرار والحلف والبينة وغيرها فهو قائم مقام المستحق
في أخذ حقه ولا عبرة بعلمه الإجمالي.

نظير ذلك ما إذا أذن المفتي لكل واحد من واجدي المني في الثوب
المشترك في دخول المسجد فإنه إنما يأذن كلاً منهما بملاحظة تكليفه في
نفسه، فلا يقال إنه يلزم من ذلك إذن الجنب في دخول المسجد وهو حرام.

وأما غير الحاكم ممن اتفق له أخذ المالين من الشخصين المقر لهما في
مسألة الإقرار فلا نسلم جواز أخذه لهما، بل ولا لشيء منهما، إلا إذا قلنا بأن
ما يأخذه منهما^(١) يعامل معه معاملة الملك الواقعي، نظير ما يملكه ظاهراً
بتقليد أو اجتihad يخالف لمذهب من يريد ترتيب الآثار بناء على أن العبرة في

الغير المحصورة وجهاً يقتضي عدم تأثير العلم الإجمالي في عدم تنجز الخطاب
بالواقع وكونها كالشبهة الابتدائية المجردة كما يدل عليه قوله فيجيء وجه جواز
المخالفة فيها فافهم، وعلى كل تقدير القياس بالشبهة الغير المحصورة في غير
محله كما لا يخفى.

ثم إن الجواب عن التنظير بالتخيير الاستمراري والشبهة الغير المحصورة الذين
ذكرهما السائل في السؤال الثالث علم من مطاوي كلمات الأستاذ العلامة إلا أن
الجواب عن التنظير بالإذن في الشبهة المجردة التي يعلم المولى بإطلاع العبد
بالوقوع في الحرام بعد الارتكاب لم يعلم من كلامه وكأنه لغاية وضوحه أعرض
عنه، حيث إن المانع من الإذن فيما يدعي المانع منه ليس إلا كونه إذناً في
المعصية في نظر المكلف للتكليف الذي حكم العقل بوجوب إطاعته، ومعلوم أن
هذا المناط غير موجود في الشبهة المجردة.

(١) حاصل ما ذكره دام ظلّه يرجع إلى كون الحكم الظاهري في حق كل أحد

ترتيب آثار الموضوعات الثابتة في الشريعة كالملكية والزوجية وغيرهما بصحتها عند المتلبس بها كالمالك والزوجين ما لم يعلم تفصيلاً من يريد ترتيب الأثر خلاف ذلك، ولذلك قيل بجواز الاقتداء في الظهريين بواجدي المني في صلاة واحدة بناء على أن المناطق في صحّة الاقتداء الصحّة عند المصلي ما لم يعلم تفصيلاً فساده.

وأما مسألة الصلح، فالحكم فيها تعدي، وكأنه صلح قهري بين المالكين، أو يحمل على حصول الشركة^(١) بالاختلاط، وقد ذكر بعض الأصحاب أن مقتضى القاعدة الرجوع إلى القرعة، وبالجمله فلا بد من التوجيه في جميع ما يوهم جواز المخالفة القطعية الراجعة إلى طرح دليل شرعي؛ لأنها كما عرفت

مما يجب على الغير الالتزام به بحسب الواقع بمعنى ترتيب آثار الحكم الواقعي عليه ما لم يعلم تفصيلاً خلافه، وهذا المعنى وإن قام الدليل عليه عندنا في الجملة إلا أنه ليس الأمر كذلك في جميع المقامات؛ ولذا لا يجوز الاقتداء بواجدي المني في صلاة واحدة بل في صلاتين أيضاً، ومنه يظهر أنه لو قيل بعدم الموضوعية في باب الأملاك - كما هو الحق - لم يجز للحاكم أخذ العين والقيمة من المقرين لهما كغيره، نعم له الحكم بأخذهما لهما عن المقر كما أنه لا يجوز له الصلاة خلف واجدي المني وإن أفتى بجواز الصلاة لهما وصحتها.

(١) لا يخفى عليك أن لازم حصول الشركة بالاختلاف في المقام هو صيرورة الثلث من الدرهمين لمالك الواحد، والثلثين لمالك الاثنين، فكيف يستقيم ما أفاده من التقسيم، فاللازم الحكم بتقسيم الدرهمين الباقيين أثلاثاً فافهم، فالأولى الالتزام بكونه صلحاً يحكم مالك الملوک، هذا وتفصيل الكلام فيما يتعلق بالمقام نقضاً وحلاً قد تقدّم في الجزء الأول من الكتاب مع ما عقلنا عليه، فإنه دام ظله قد استوفى الكلام فيه حق الوفاء ومن أراد فليرجع إليه.

مما يمنع عنها العقل والنقل خصوصا إذا قصد من ارتكاب^(١) المشتبهين التوصل إلى الحرام، هذا مما لا تأمل فيه، ومن يظهر منه جواز الارتكاب

(١) قد يورد على ما ذكره دام ظله بأنه ليس خصوصية لما ذكره، فإنه إن كان العلم الإجمالي منجزا للخطاب المعلوم بالإجمال في نظر العقل فارتكاب المشتبهين مما لا يجوز عند العقل سواء قصد من ارتكابهما تحصيل العلم بالتوصل إلى الحرام أو ارتكبهما من غير هذا القصد وإن لم يكن منجزا للخطاب المعلوم بالإجمال عنده فلا وجه للالتزام بعدم جواز ارتكابهما إذا قصد منه التوصل إلى الحرام.

نعم لا إشكال أنه على التقدير الأول يكون ذم القاصد أشد عند العقلاء، لكنه نظير الذم على المتجزي لا يوجب شيئا عند الأستاذ العلامة، ودعوى قبح الارتكاب على تقدير قصد التوصل عند العقلاء مع قطع النظر عن التزامهم بإيجاب العلم الإجمالي تنجز الخطاب مطلقا كما ترى، ومنه يظهر صحة ما ذكره بعض أفاضل من تأخر من إلزام القائل بالجواز بإفضاء قوله إلى جواز التوصل إلى فعل جميع المحرمات على وجه مباح بأن يجمع بين الحلال والحرام المعلومين تفصيلا على وجه يوجب الاشتباه، حتى بالنسبة إلى المثال الذي ذكره من الجمع بين الأجنبية والزوجة، ضرورة أنه بعد القول بعدم تأثير العلم الإجمالي في تنجز الخطاب عند العقل لم يفرق فيه من الأمثلة، غاية ما في المثال أن يقال إن اهتمام الشارع في حفظ الأنساب يمنع عن الجمع فيه وهو لا يصلح للمنع؛ لأن ما ذكره حكمة لم يقم دليل على وجوب مراعاتها دائما، هذا ولكن لا يخفى عليك أنه يمكن القول بعدم صحة ما ذكره هذا الفاضل على تقدير البناء على جواز الارتكاب في الشبهة المحصورة وعدم الالتزام بالإطاعة رأسا وإن كان الارتكاب مع قصد التوصل أيضا، حيث إن الجمع على النحو الذي ذكره مع ارتكاب المشتبهين مخالفة عند العقلاء للخطاب التفصيلي المتعلق بالأمر المعلوم قبل إيجاد الاشتباه لكنه كما ترى لا تعلق له بما أفاده الأستاذ العلامة من قصد التوصل.

فالظاهر أنه قصد غير هذه الصورة.

ومنه يظهر أن إلزام القاتل بالجواز بأن تجوز ذلك يفضي إلى إمكان التوصل إلى فعل جميع المحرمات على وجه مباح بأن يجمع بين الحلال والحرام المعلومين تفصيلاً كالخمر والخل على وجه يوجب الاشتباه فيرتكبهما محل نظر، خصوصاً على ما مثل به من الجمع بين الأجنبية والزوجة، هذا كله فيما إذا كان الحرام المشتبه عنواناً واحداً مردداً بين أمرين. وأما إذا كان مردداً بين عنوانين كما مثلنا سابقاً^(١) بالعلم الإجمالي بأن

(١) لا يخفى عليك أن التمثيل بالمثال الذي ذكره لم يسبق منه دام ظله في هذا الجزء من الكتاب، فلعله أراد سبقه في الجزء الأول منه، وكيف كان لا إشكال في صحة ما ذكره دام ظله وإن خالف غير واحد منهم بعض الأفاضل ممن قارب عصرنا؛ نظراً إلى أن الشك بالنسبة إلى كل من الخطابين يرجع إلى الشك الابتدائي لفرض عدم العلم بوجود متعلقه ونهيه عن العنوان المردد بين العنوانين أيضاً لم يقع في أحد من الأدلة فلا مانع من البناء على الرجوع إلى الأصل في المقام، هذا ولكنتك خبير بفساد هذه المقالة واندفاع هذه الشبهة؛ لأن الحاكم في مسألة الإطاعة والمعصية وفي مسألة تأثير العلم الإجمالي ليس إلا العقل، ونحن نرى بالمشاهدة والعيان استقلال العقل بعدم الفرق في الحكم بوجوب الإطاعة بعد العلم بوجود متعلق الخطاب الشرعي إجمالاً بين كون الخطاب مردداً بين الخطابين، وبين كونه مفصلاً مميزاً عما عداه، ويوضح ما ذكرنا غاية الإيضاح ما ذكره الأستاذ العلامة من فرض الكلام في شيء واحد مردداً أمره بين كونه أحد العنوانين الذين نهى الشارع عنهما، فإن ما ذكر من الدليل بعينه جار فيه أيضاً، مع أن ضرورة العقل يحكم بعدم جوازه وليس الفرق بينه وبين المقام إلا تردد العنوان المردد بين العنوانين وعدمه، والمفروض أن تردد المتعلق لا أثر له عند العقل في

أحد المائعين إما خمر أو الآخر مغصوب، فالظاهر أن حكمه كذلك، إذ لا فرق في عدم جواز المخالفة للدليل الشرعي بين كون ذلك الدليل معلوما بالتفصيل وكونه معلوما بالإجمال، فإن من ارتكب الإتيان في المثال يعلم بأنه خالف دليل حرمة الخمر أو دليل حرمة المغصوب، ولذا لو كان إتيان واحد مرددا بين الخمر والمغصوب لم يجز ارتكابه، مع أنه لا يلزم منه إلا مخالفة أحد الدليلين لا بعينه، وليس ذلك إلا من جهة أن مخالفة الدليل الشرعي محرّم عقلا وشرعا سواء تعين للمكلف أو تردد بين دليلين.

ويظهر من صاحب الحقائق التفصيل في باب الشبهة المحصورة بين كون المردد بين المشتبهين فردا من عنوان فيجب الاجتناب عنه، وبين كونه مرددا بين عنوانين فلا يجب، فإن أراد عدم وجوب الاجتناب عن شيء منهما في الثاني وجوز ارتكابهما معا فظهر ضعفه بما ذكرنا، وإن أراد عدم وجوب الاحتياط فيه فسيجيء ما فيه.

زعم هذا القائل في حكمه بتنجز الخطاب، فلم يبق إلا تردد عنوان الحرام ولهذا بنى على وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة، ومنه يظهر فساد ما يقال في الفرق بين المقام والمثال من حصول العلم التفصيلي بالحرام في المثال وإن كان متوكداً من العلم الإجمالي بخلاف المقام، هذا وقد تقدّم تفصيل القول في ذلك مشروحا في الجزء الأول فراجع إليه.

ثم إن ظاهر الكتاب بل صريحه نسبة الخلاف إلى صاحب الحقائق ولكن الذي يحكي عنه في تنبيهات المسألة لا تعلق له بالتفصيل في المقام بل صريحه التفصيل بين كون المشتبهين مندرجين تحت عنوان واحد وغيره كما ستقف عليه فراجع إلى الحقائق لعلك تظفر على مخالفته في المسألتين وإن كنا لم نقف عليها بعد المراجعة.

وأما المقام الثاني: وهو وجوب اجتناب الكل وعدمه

فالحق فيه وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقا للمشهور، وفي المدارك أنه مقطوع به في كلام الأصحاب، ونسبه المحقق البهبهاني في فوائده إلى الأصحاب، وعن المحقق المقدس الكاظمي في شرح الوافية دعوى الإجماع صريحا، وذهب جماعة إلى عدم وجوبه، وحكي عن بعض القرعة.

لنا على ما ذكرنا أنه إذا ثبت^(١) كون أدلة تحريم المحرمات شاملة للمعلوم إجمالا ولم يكن هنا مانع عقلي أو شرعي من تنجز التكليف به لزم بحكم العقل الاحتراز عن ارتكاب ذلك المحرم بالاجتناب عن كلا المشتبهين.

(١) مما يحكم به العقل ضرورة بعد ثبوت الاشتغال على وجه اليقين وجوب تحصيل القطع بالبراءة مهما أمكن، ولذا اشتهر بين العوام فضلا عن الخواص أن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية وهو معنى ترك ارتكاب كلام المشتبهين في المقام، والوجه في حكمه بذلك وجوب الدفع الضرر المحتمل الأخرى عنده، كما يحكم بوجوب النظر إلى المعجزة لذلك وهكذا في جملة من الأمور، وهذه القاعدة الظاهر أنها مسلمة بين الكل، وأما من لم يحكم بوجوب الاحتياط في المقام مع اعترافه ينتج الخطاب فأنما هو من جهة الأخبار الكاشفة عن عدم احتمال الضرر في فعل أحدهما، حيث إن إجراءها بالنسبة إليه لا مانع عنه على ما يدعيه حسبما ستقف عليه، نعم ربما يجري في لسان بعض متأخري المتأخرين من الأصحاب عدم وجوب دفع الضرر المحتمل لعدم الدليل عليه؛ لأن الذي يحكم به العقل هو دفع الضرر المقطوع أو المظنون، وأما الضرر المحتمل فلا يحكم العقل بوجوب دفعه، ولكنك قد عرفت فساد ما لا مزيد عليه في مطاوي كلماتنا السابقة.

وبعبارة أخرى: التكليف^(١) بذلك المعلوم إجمالاً إن لم يكن ثابتاً جازت المخالفة القطعية، والمفروض في هذا المقام التسالم على حرمتها وإن كان ثابتاً وجب الاحتياط فيه بحكم العقل، إذ يحتمل أن يكون ما يرتكبه من المشتبهين هو الحرام الواقعي فيعاقب عليه؛ لأنّ المفروض لما كان ثبوت التكليف بذلك المحرم لم يقبح العقاب عليه إذا اتفق ارتكابه ولو لم يعلم حين الارتكاب.

واختبر ذلك من حال العبد إذا قال له المولى اجتنب وتحرّز عن الخمر المردد بين هذين الإناءين فإنك لا تكاد ترتاب في وجوب الاحتياط، ولا

(١) أراد بذلك دعوى الملازمة في نظر العقل بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، فإن حرمة الأولى إنما هو من جهة تنجز التكليف بالمعلوم بالإجمال عند العقل، وقد عرفت أنّ العقل مستقلّ بأن طريق الامتثال بعد ثبوت الاشتغال وتنجز الخطاب هو الاحتياط المطلق وتحصيل الموافقة القطعية، فالقول بالأولى وعدم القول بالثانية حسبما هو قضية دعوى الخصم ممّا لا معنى له، نعم هنا مطلب آخر قد أشار إليه الأستاذ العلامة في الجزء الأول من الكتاب وهو أنّه لو فرض عدم حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فهل يحكم بقبح المخالفة القطعية وعدم جوازها أو لا؟ وقد بنى على حكمه بقبحها مع قطع النظر عن حكمه بوجوب الموافقة القطعية؛ لأنّ حكم العقل بدفع الضرر المقطوع لا دخل له بحكمه بدفع الضرر المحتمل وإن كان الثاني أيضاً ثابتاً عندنا هذا كلّه مضافاً إلى إمكان القول بلزوم الاحتياط مع قطع النظر عن حكم العقل أيضاً لدلالة بعض الأخبار عليه كالمرسل المروي في بعض كتب الفتاوي اترك ما لا بأس به حذراً عمّا به البأس، المجبور ضعفه بالشهرة المحققة والإجماع المنقول المحكي في الكتاب عن جماعة وغيره من الأخبار التي ستمرّ عليك.

فرق بين هذا الخطاب وبين أدلة المحرمات الثابتة في الشريعة إلا العموم.
فإن قلت: أصالة الحل في كلا المشتبهين جارية في نفسها ومعتبرة لولا
المعارض، وغاية ما يلزم في المقام تعارض الأصلين فتخير في العمل في
أحد المشتبهين ولا وجه لطرح كليهما.
قلت: أصالة الحل غير جارية هنا^(١) بعد فرض كون المحرم الواقعي مكلفا

(١) لا يخفى عليك أن محصل ما ذكره دام ظلّه في الجواب عن السؤال
المذكور يرجع إلى وجهين:

أحدهما: أنه بعد العلم الإجمالي لا يجري أصالة الحل في المشتبهين أصلا
حتى يتحقق التعارض بينهما فيحكم بالتخير؛ لأن طريق الإطاعة في نظر العقل بعد
تنجّز الخطاب هو لزوم الاحتياط فلا معنى لورود الدليل الشرعي على خلافه،
هكذا استفيد من كلام الأستاذ العلامة بالنظر إلى ما يقتضيه النظر الجلي في كلامه،
لكنك خبير بتطرق المناقشة إلى هذا البيان؛ لأنك قد عرفت منا ومن الأستاذ العلامة
أن حكم العقل بلزوم الاحتياط معلق على عدم ورود الدليل من الشارع على جواز
ارتكاب بعض الأطراف في الشبهة المحصورة، فالإذن من الشارع وارد على حكم
العقل بلزوم الاحتياط، فلا يمكن أن يصير لزوم الاحتياط مانعا من الإذن الشرعي
فالأولى أن يقال في تقرير عدم جريان أصالة الحل بعد العلم الإجمالي أنه لا يخلو
إما أن يجري بالنسبة إلى كل واحد من المشتبهين بالخصوص على سبيل اليقين
بمعنى كون المراد من الأخبار إثبات الحلّة في كل منهما بالخصوص.

وإما أن يجري بالنسبة إلى كل واحد منهما على سبيل البدئية والتخير على ما هو
مذعّى الخصم، وإما أن يجري بالنسبة إلى أحدهما المعين عند الله الغير المعين عندنا
بمعنى كونه المراد من الأخبار، وإما أن يجري بالنسبة إلى أحدهما الغير المعين الذي
يرجع بالمال إلى الثاني لا سبيل إلى الأول لمنافاته لا العلم الإجمالي، مضافاً

بالاجتناب عنه منجزا على ما هو مقتضى الخطاب بالاجتناب عنه؛ لأن مقتضى العقل في الاشتغال اليقيني بترك الحرام الواقعي هو الاحتياط والتحرر عن كلا المشتبهين حتى لا يقع في محذور فعل الحرام، وهو معنى المرسل المروي في بعض كتب الفتاوي: «اترك ما لا بأس به حذرا عما به البأس»، فلا يبقى مجال للإذن في فعل أحدهما، وسيجيء في باب الاستصحاب

إلى عدم قول الخصم به أيضا ولا إلى الثاني؛ لعدم الدليل عليه عدا ما عرفته من أخبار البراءة وهي غير دالة عليه قطعا؛ لأن مفادها إثبات الإباحة في كل مشبه على سبيل التعيين، فإن قيل بشمولها لصورة العلم الإجمالي فلا بد من القول بجواز المخالفة القطعية والمفروض التسالم على عدم جوازها وإن قيل بعدم شمولها حسبما قضيت التحقيق، فلا بد من القول بعدم دلالتها على الإباحة في صورة وجود العلم الإجمالي أصلا ورأسا ولا إلى الثالث لوجوه لا يخفى على المتأمل، مضافا إلى عدم نفعه للمستدل كما لا يخفى، ولا إلى الرابع؛ لأن أحد المشتبهين ليس فردا آخر مغايرا للمشتبهين وإنما هو مفهوم متترع عنهما، مضافا إلى أن الخصم إنما يريد إجراءها بالنسبة إلى كل من المشتبهين حتى يحكم بالتخير من باب التعارض فتعين أن يقال بأن العلم الذي غاية للحلية في أخبارها أعم من التفصيلي والإجمالي، هذا ملخص الكلام في الوجه الأول.

ثانيهما: أنه بعد تسليم جريان أصالة الحلية بالنسبة إلى كل من المشتبهين وتعارض الأصلين فيهما نمنع من جواز الرجوع إلى التخير؛ لأن مقتضى الأصل في تعارض الأصلين هو الحكم بالتساقط لا التخير حتى لو قلنا بأنه الأصل في تعارض الخبرين كيف ولا نقول به وإنما نحكم فيه بالتخير من جهة الأخبار الواردة به المذكورة في محلها، هذا وتفصيل الكلام فيما يتعلق بالمقام يطلب مما كتبناه في مسألة تعارض الأدلة على سبيل الاستقلال ومما تعلقه على ما كتبه الأستاذ العلامة فيها.

أيضا أن الحكم في تعارض كل أصليين إذا لم يكن أحدهما حاكما على الآخر هو التساقط لا التخيير.

فإن قلتَ قوله: «كل شيء لك حلال»^(١) حتى تعرف أنه حرام» ونحوه يستفاد منه حلية المشتبهات بالشبهة المجردة عن العلم الإجمالي جميعا وحلية المشتبهات المقرونة بالعلم الإجمالي على البدل؛ لأن الرخصة في كل شبهة مجردة لا تنافي الرخصة في غيرها لاحتمال كون الجميع حلالا في

(١) لا يخفى عليك أن حاصل هذا الكلام يرجع إلى اختيار الشق الثاني من الشقوق المتقدمة عن قريب، وتوضيحه أن المراد من شمولها لكل من المشتبهين على البدل في صورة العلم الإجمالي ليس هو استعمالها في التخيير والبدلية في المقام والتعيين في غيره حتى يلزم استعمال للفظ في أكثر من معنى فيمنع منه نبأ على ما عليه الأكثر، بل بناء على القول بالجواز أيضا حيث إن ظاهر الأخبار هو التعيين لا التخيير، بل المراد أن مفاد الأخبار ليس إلا التعيين في جميع المقامات لكنها إنما تدل على الإباحة التعيينية في مشكوك الحلية بمعنى دلالتها على عدم الاعتناء باحتمال الحرمة وجعل محتمل الحلية بمنزلة مقطوعها والبناء على كونه هو الموضوع المحلل، وهذا المعنى في المشتبهات بالشبهة البدوية موجود بالنسبة إلى جميعها؛ لأن المفروض عدم العلم الإجمالي فيها، فالبناء على حلية بعضها لا تنافي البناء على حلية بعضها الآخر فتدل على حلية جميعها يقيناً، وأما في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي فلا يوجد إلا بالنسبة إلى بعضها؛ لأن الموجود فيها ليس إلا شك واحد واحتمال كون بعضها حلالا وبعضها الآخر حراما، فالبناء على حلية بعضها وكونه الموضوع المحلل يستلزم عقلا للبناء على كون غيره هو الموضوع المحرم، فالتخيير الموجود فيها إنما هو من لوازم وحدة الشك فيها ووجوده على البدل في كل من المشتبهات لا من جهة استعمال اللفظ في التخيير.

الواقع، فالبناء على كون هذا المشتبه بالخمر خلاً لا ينافي البناء على كون المشتبه الآخر خلاً.

وأما الرخصة في شبهة مقرونة بالعلم الإجمالي والبناء على كونه خلاً لما تستلزم وجوب البناء على كون المحرم هو المشتبه الآخر فلا يجوز الرخصة فيه جميعاً، نعم يجوز الرخصة فيه بمعنى جواز ارتكابه والبناء على أن المحرم غيره مثلاً الرخصة في ارتكاب أحد المشتبهين بالخمر مع العلم بكون أحدهما خمرًا، فإنه لما علم من الأدلة تحريم الخمر الواقعي ولو تردد بين الأمرين كان معنى الرخصة في ارتكاب أحدهما الإذن في البناء على عدم كونه هو الخمر المحرم عليه وأن المحرم غيره، فكل منهما حلال بمعنى جواز البناء على كون المحرم غيره.

والحاصل أن مقصود الشارع من هذه الأخبار أن يلغى من طرفي الشك في حرمة الشيء وحليته احتمال الحرمة ويجعل محتمل الحلية في حكم متيقنها، ولما كان في المشتبهين بالشبهة المحصورة شك واحد ولم يكن فيه إلا احتمال كون هذا حلالاً وذاك حراماً واحتمال العكس، كان إلغاء احتمال الحرمة في أحدهما إعمالاً له في الآخر وبالعكس، وكان الحكم الظاهري في أحدهما بالحل حكماً ظاهرياً بالحرمة في الآخر وليس معنى حلية كل منهما إلا الإذن في ارتكابه وإلغاء احتمال الحرمة فيه المستلزم لإعماله في الآخر.

فتأمل حتى لا تتوهم أن استعمال قوله كل شيء لك حلال بالنسبة إلى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والشبهات المجردة استعمال في معنيين.

قلت: الظاهر من الأخبار المذكورة^(١) البناء على حلية محتمل التحريم

(١) لا يخفى عليك أنه لما كان دليل الخصم مركباً من مقدمتين: أحدهما: كون

الأخبار مسوقة لبيان وجوب البناء على كون محتمل التحريم هو الموضوع المحل، ثانيتهما: وحدة الشك في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، فأراد الأستاذ العلامة إبطال دليله وإفساده بمنع كلتا المقدمتين، أما ما ذكره في منع المقدمة الأولى فمراده مما لا يحتاج إلى البيان إلا أن الإشكال في توجه المنع إليها، توضيح الإشكال: أن القول بكون الأخبار مسوقة لبيان وجوب البناء على كون المشكوك هو الموضوع المحل يحتمل معنيين:

أحدهما: أن يكون مسوقة للدلالة على وجوب البناء على كون المشكوك هو الموضوع المحل المفروض وجوده قطعاً على سبيل الإجمال وكونه منطبقاً عليه. ثانيتهما: أن يكون مسوقة للدلالة على وجوب البناء على كون المشكوك هو الحلال واقعا وكونه موضوعاً محللاً في نفسه كذلك لا كونه الموضوع المحل المفروض وجوده، والفرق بينهما غير مخفي على المتأمل إذا عرفت هذا فنقول إن أراد الخصم من قوله هو المعنى الأول، ففساده وورود ما ذكره دام ظله عليه غير خفي على ذي مسكة لكنه لا يقول به قطعاً وليس بمراد له جزماً، كيف ولازمه تخصيص دلالة الأخبار بناء عليه بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، وإن أراد المعنى الثاني فلا إشكال في صحته؛ لأنه معنى عدم الاعتناء باحتمال الحرمة كما لا يخفى، وهو يكفي في إثبات دعواه على تقدير تمامية المقدمة الثانية فإنه إذا فرض وحدة الشك في الشبهة المحصورة فمن اللوازم العقلية للحكم بحلّة بعض أطرافها والبناء على كونه حلالاً واقعا هو البناء على حرمة الآخر، فهذا المعنى إنما يحصل من فرض وحدة الشك لا من جهة دلالة الأخبار عليه فتأمل.

وأما ما ذكره في منع المقدمة الثانية فيبانه: أن مقابل احتمال الحلّة في كل من المشتبهين في الشبهة المحصورة هو احتمال الحرمة فيه لا في صاحبه، فكل منهما محتمل الحلّة والحرمة، فالشك موجود في كل منهما فبناء على تعميم الأخبار لصورة

والرخصة فيه لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل، ولو سلم فظاهرها البناء على كون كل مشته كذا وليس الأمر بالبناء على كون أحد المشتهين هو الخل أمرا بالبناء على كون الآخر هو الخمر، فليس في الروايات من البديلة عين ولا أثر فتدبر.

احتج من جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام ومنع منه بوجهين:

الأول: الأخبار الدالة على حل ما لم يعلم حرمة التي تقدم بعضها، وإنما منع من ارتكاب مقدار الحرام إما لاستلزامه العلم بارتكاب الحرام وهو حرام، وإما لما ذكره بعضهم^(١) من أن ارتكاب مجموع المشتهين حرام لاشتماله

وجود العلم الإجمالي وجعل الغاية هو العلم التفصيلي لا بد من الحكم بحلية كليهما والمفروض التسالم على عدم جوازه، نعم حلية أحدهما في الواقع تلازم حرمة الآخر لمكان العلم الإجمالي لا أن مقابل احتمال الحلية في أحدهما احتمال الحرمة في الآخر حتى يكون معنى إلغائه فيه إعمال احتمال الحرمة في الآخر هذا، فبين مما ذكرنا كله أن إذن الشارع في بعض أطراف الشبهة وإن لم يكن ممنوعا عقلا على الوجه الذي عرفته إلا أنه ما لم يرد الدليل القطعي به ولا الظني المعتبر يحكم العقل بوجوب الاحتياط والبناء على عدم الإذن، فقد عرفت أن في أخبار البراءة ليس من الإذن عين ولا أثر فاللازم الحكم بوجوب الموافقة القطعية وعدم جواز الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية.

(١) لا يخفى عليك أن هذا البعض الفاضل النراقي في مناهجه فإنه قال في الجواب في توضيح الجواب الثالث عما استدلوا به ثانيا للقول بوجوب الاحتياط من أن المفروض وجود النجس أو الحرام القطعي، فالحكم بطهارة الجميع وحلية حكم بطهارة النجس وحلية الحرام وطهارة واحد وحليته ترجيح بلا مرجح بعد ما أجابا

على الحرام، قال في توضيح ذلك: «إن الشارع منع عن استعمال الحرام المعلوم وجوز استعمال ما لم يعلم حرمة والمجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة ولو باعتبار جزئه وكذا كل منهما بشرط الاجتماع مع الآخر فيجب اجتنابه وكل منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالاً».

والجواب عن ذلك: ^(١) أن الأخبار المتقدمة على ما عرفت إما أن لا تشمل شيئاً من المشتبهين، وإما أن تشملهما جميعاً، وما ذكر من الوجهين لعدم جواز ارتكاب الأخير بعد ارتكاب الأول فغير صالح للمنع، أما الأول؛ فلا أنه

عنه أولاً بالمعارضة بوجود الحلال والظاهر القطعين أيضاً، وثانياً وثالثاً بما يطول المقام بذكره ما هذا لفظه: «والتوضيح: أنه منع الشارع عن استعمال الحرام المعلوم وجواز استعمال ما لم يعلم حرمة والمجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة ولو باعتبار جزئه وكذا كل منهما بشرط الاجتماع مع الآخر فيجب اجتنابه وكل منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالاً، ولا ترجح أحدهما حتى يلزم الترجيح بلا مرجح، ولا المجموع حتى يلزم العلم باستعمال الحرام»، ثم قال: «فإن قيل: الحرام المعلوم في كل منهما بشرط الاجتماع إما هو المشروط أو الشرط أو مجموعهما والكل باطل، قلنا: غير الثلاثة فإن هنا أموراً أربعة مجموع الشرط والمشروط وكل واحد منهما بعينه وأحدهما لا بعينه أي المجهول عندنا والحرام هو الأخير ونجاسته كل بشرط الاجتماع باشماله على ذلك لا باعتبار نفسه ولا شرطه وإذا ترك واحد لم يشمل الباقي على الواحد لا بعينه من المجموع فلذا يجوز استعماله» انتهى ما أردنا نقله من كلامه، وقد أطال الكلام في توضيح مرامه بإيراد أسئلة وأجوبة عنها لا ثمرة مهمة في نقله ومن أراد الوقوف عليه فليراجع إلى كتابه.

(١) قد عرفت ما هو المبنى للترديد من كون الغاية في الأخبار حصول العلم التفصيلي فتشمل المشتبهين والأعم منه ومن العلم الإجمالي فلا يشمل أحدهما.

إن أريد أن مجرد تحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام فلم يدل دليل عليه، نعم تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام من حيث التجسس المنهي عنه وإن لم يحصل له العلم، وإن أريد أن الممنوع عنه^(١) عقلاً من مخالفة

(١) لا يخفى عليك بدهاء استقلال العقل وحكم العقلاء قاطبة بوجوب تحصيل الموافقة القطعية بعد ثبوت اشتغال الذمة بالأمر المردّد على ما عرفت تفصيل القول فيه، بل أقول: إن قضية ظاهر كلمات العلماء أيضاً تسليم ذلك؛ لأنّ الوجوب الذي حكم جماعة بنفيه في مقدّمة الواجب حتى بالنسبة إلى المقدّمة العملية على تقدير تسليم شمول كلامهم لها هو غير الوجوب المبحوث عنه في المقام لأنّ المدّعى في المقام هو الوجوب الإرشادي لا الغير التبعية، والفرق بينهما غير خفيّ على ذي مسكة فإنّ الأوّل من منشآت العقل والثاني من منشآت الشرع وإن كان مدركه العقل على تقدير القول بوجوب المقدّمة وثبوت الملازمة عند العقل بين طلب الشيء وطلب ما يتوقف عليه، ولما كان وجوب تحصيل العلم من باب الإرشاد فلا يتعلّق بمقدّمته إلّا الوجوب الإرشادي المبني على رفع الضرر المحتمل، ولما كان الوجوب بهذا المعنى مسلماً عندهم لمطلق المقدّمة ضرورة حكم العقل بلزوم تحصيلها من جهة تحصيل الواجب قيل بخروج المقدّمة العلمية عن محلّ النزاع وإلّا فالتحقيق كما فصلنا القول فيه في بحث الملازمة خروج مطلق المقدّمة عن محلّ النزاع بهذا المعنى.

وبالجملة لا إشكال في أن النزاع في بحث المقدّمة في الوجوب الغيري التبعية لا الإرشادي الثابت في المقدّمة العملية حسبما فصلنا القول فيه في محله، هذا مع أنّنا لا نحتاج إلى اتفاق العلماء حتى يمنع ثبوته أو كشفه؛ نظراً إلى كون النزاع في المسألة العقلية لأنّ حكم العقل بالوجوب على سبيل الضرورة من باب وجوب دفع الضرر المحتمل يكفي مؤنّته الاستدلال بغيره هذا كلّ ممّا لا إشكال فيه إن شاء الله، إنّما الإشكال فيما ذكره دام ظله من منع حرمة المخالفة العملية التي تعلق

أحكام الشرع بل مطلق الموالى هي المخالفة العلمية دون الاحتمالية فإنها لا تعدّ عصياناً في العرف، فعصيان الخطاب باجتناب الخمر المشتبه هو ارتكاب المجموع دون المحرم الواقعي وإن لم يعرف حين الارتكاب، وحاصله منع وجوب المقدمة العلمية ففيه مع إطباق العلماء بل العقلاء كما حكى على وجوب المقدمة العلمية أنه إن أريد من حرمة المخالفة العلمية المخالفة المعلومة حين المخالفة فهذا اعتراف بجواز ارتكاب المجموع تدريجاً، إذ لا يحصل معه مخالفة معلومة تفصيلاً، وإن أريد منها حرمة المخالفة التي تعلق العلم بها ولو بعدها فمرجعها إلى حرمة تحصيل العلم الذي به يصير المخالفة معلومة، وقد عرفت منع حرمتها جلاً.

ومما ذكرنا يظهر فساد الوجه الثاني:^(١) فإن حرمة المجموع إذا كان

العلم بها بعد المخالفة فإنه كيف يجامع ما بنى عليه دام ظله في غير مورد من كلامه من استقلال العقل وحكم العقلاء قاطبة بقبح المخالفة القطعية وكونها مبغوضة عندهم مع قطع النظر عن حكمهم بوجوب الموافقة القطعية ولو حصلت تدريجاً كارتكاب أحد الإبناء بعد ارتكاب الآخر، وكلما تأملت لم يظهر لي ما يدفع به الإشكال والتدافع بين كلاميه هذا كله بناء على ما ذكره.

وأما بناء على ما ذكرنا من التلازم في حكم العقل والعقلاء بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية بمعنى أنهم لو لم يحكموا في مورد من الموارد بالثاني من غير ما يمنع عنه من إذن الشارع وغيره لم يحكموا بالأول أيضاً فلا إشكال في صحة ما ذكره دام ظله من الإيراد على الوجهين فتدبر.

(١) قد عرفت من كلام الفاضل المتقدم ذكره أن حرمة المجموع ليس باعتبار نفسه وكذا حرمة كل بشرط الاجتماع ليس باعتبار شرطه، بل باعتبار الحرام الواقعي الموجود فيهما المعين عند الله الغير المعين عندنا، فلا يعقل أن يكون لوصف

باعتبار جزئته الغير المعين فضم الجزء الآخر لا دخل له في حرمة، نعم له دخل في كون الحرام معلوم التحقق فهي مقدمة للعلم بارتكاب الحرام لا لنفسه، فلا وجه لحرمتها بعد عدم حرمة العلم بارتكاب الحرام.

ومن ذلك يظهر فساد جعل الحرام كلا منهما بشرط الاجتماع مع الآخر، فإن حرمة وإن كانت معلومة، إلا أن الشرط شرط لوصف كونه معلوم التحقق لا لذات الحرام فلا يحرم إيجاد الاجتماع إلا إذا حرم جعل ذات الحرام معلومة التحقق ومرجهه إلى حرمة تحصيل العلم بالحرام.

الثاني: ما دل بنفسه أو بضميمة ما دل على المنع^(١) عن ارتكاب الحرام

الاجتماع وانضمام الجزء الأخير علية في حرمة الجزء الحرام قطعاً، وإنما يكون له مدخل في حصول القطع بتحقق الحرام، فإذا فرضنا عدم حكم العقل بقبح تحصيل العلم بتحقق الحرام فلا معنى للحكم بحرمة ما هو سببه كما لا يخفى، فإثبات حرمة بدون إثبات حرمة تحصيل العلم بتحقق الحرام دونه خرق الفتاد.

(١) لا يخفى عليك ما في انضمام الضميمة المذكورة من حيث دلالتها على خلاف المدعى والمقصود فإن المقصود في المقام إيقاع التعارض بين ما دل على جواز الارتكاب في الشبهة المحصورة وما دل على المنع عن ارتكاب الحرام الواقعي حتى يجمع بينهما بحمل ما دل على الجواز على جواز ارتكاب بعض الأطراف والاجتناب عن الباقي من باب البدلية إن كان له ظهور في ارتكاب الجميع، ومعلوم أن هذه الضميمة تدل على المنع لا على الجواز حتى يجعل منضمه إلى ما يكون المقصود منه الدلالة على الجواز، اللهم إلا أن يقال إن الغرض من هذا الوجه الثاني الاستدلال بما دل على جواز ارتكاب بعض مصاديق الشبهة الغير المحصورة، فإن كان ظاهراً في ارتكاب البعض ولم يكن ظاهراً في ارتكاب الكل فلا إشكال فإنه يحمل على البدلية فلا ينافي ما دل على تحريم

الواقعي على جواز تناول الشبهة المحصورة فيجمع بينه على تقدير ظهوره في جواز تناول الجميع وبين ما دل على تحريم العنوان الواقعي بأن الشارع جعل بعض الاحتمالات بدلا عن الحرام الواقعي فيكفي تركه في الامثال الظاهري، كما لو اُكتفي بفعل الصلاة إلى بعض الجهات المشبهة ورخص في ترك الصلاة إلى بعضها، وهذه الأخبار كثيرة.

منها: مؤثقة سماعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب مالا من عمال بني أمية وهو يتصدق منه ويصل قرابته ويحجّ ليغفر له ما اكتسب ويقول: إنّ الحسنات يذهبن السيئات، فقال عليه السلام: إنّ الخطيئة لا تكفر الخطيئة وإنّ الحسنة تحطّ الخطيئة، ثمّ قال: إنّ كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس».*

فإنّ ظاهره نفي البأس^(١) عن التصديق والصلة والحج من المال المختلط

العنوان الواقعي على ما عرفت مرارا، وإن كان ظاهرا في ارتكاب الجميع فلا بدّ من صرفه وحمله على إرادة بعض الأطراف نظرا إلى تقييح العقل الإذن في الجميع من حيث كونه إذنا في المعصية، وهذا هو المراد من دليل المنع لا ما يتوهم منه من دليل تحريم العنوان الواقعي وبعد الصرف يحصل الجمع بينه وبين ما دلّ على تحريم العنوان الواقعي بجعل البعض الممنوع بدلا على ما عرفت، فقوله: (على تقدير ظهوره في جواز تناول الكل) لابدّ أن يكون مذكورا قبل قوله: (على جواز تناول الشبهة) أو مقصودا قبله، كما أنّ المراد من الدلالة على الجواز في الجملة ولو بالنسبة إلى بعض الأطراف، فعلى هذا لا يتوجّه على العبارة شيء فتدبر.

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره تقريبا للاستدلال بالرواية، وبيانه: أنّ الرواية

وحصول الأجر في ذلك.

وليس فيه دلالة على جواز التصرف في الجميع، ولو فرض ظهوره فيه صرف عنه بما دل على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي وهو مقتض بنفسه لحرمة التصرف في الكل فلا يجوز ورود الدليل على خلافها، ومن

ليست بظاهره في جواز ارتكاب الجميع؛ لأن السؤال لم يقع عنه وإنما وقع عن التصرف فيه في الجملة بالحج رصلة الأقارب وليس إطلاقها مقصودا وإنما هو وارد مورد بيان الحكم الآخر وهو جواز الحج والصدقة وسائر ما يتقرب به إلى الله عن المال الواقع عند الرجل، ومعلوم أنها ليس في صدد بيان جواز ارتكاب الجميع فيدل الرواية حيثنذ على جواز ارتكاب بعض أطراف الشبهة في الشبهة المحصورة في الجملة، وبضميمة عدم القول بالفصل يثبت المدعى وهو إطلاق الجواز كما لا يخفى. هذا مع أنه لو سلمنا ظهور الرواية في جواز ارتكاب الجميع يصرف عنه بملاحظة استقلال العقل في حكمه بقبح الإذن في المخالفة القطعية من حيث كونه إذنا في معصية النهي الواقعي الذي فرض العلم بوجود متعلقه بين المشتبهين، بل يحكم العقل بوجوب الاحتياط وعدم جواز إذن الشارع على خلافه بمعنى تجويز بعض الأطراف إلا على وجه البدلية على ما أفاده شيخنا دام ظلّه في مبنى صحة إذن الشارع وبعد الصرف يحصل التوفيق بينهما، وبين ما دل على تحريم العنوان الواقعي فيحمل على إرادة الإذن في البعض مع جعل الاجتناب عن الآخر بدلاً عن إطاعة النهي الواقعي، هذا على ما أفاده من المبنى في هذا الجزء من الكتاب لإذن الشارع في ارتكاب بعض الأطراف، وأما على ما بيّنّا الأمر عليه تبعاً لما أفاده في الجزء الأول من الكتاب فلا يجعل الصارف إلا حكم العقل بقبح الإذن في المخالفة القطعية كما هو ظاهر، والمراد من الموصول في قوله صرف عنه بما دلّ ليس نفس دليل الحرام بل ما ورد في الشرع وحكم به العقل من وجوب

جهة حكم العقل بلزوم الاحتياط لحرمة التصرف في البعض المحتمل أيضاً، لكن عرفت أنه يجوز الإذن في ترك بعض المقدمات العلمية بجعل بعضها الآخر بدلاً ظاهرياً عن ذي المقدمة.

والجواب عن هذا الخبر أن ظاهره^(١) جواز التصرف في الجميع؛ لأنه

الاجتناب عن الحرام الواقعي والانتفاء عنه فيرجع إلى ما ذكرنا في شرح المقام وإن كان تحريره بما عرفت أولى مما حرره به كما لا يخفى.

(١) لا يخفى عليك أن حاصل ما ذكره دام ظله يرجع إلى أن الخبر وإن سلم أنه لا إطلاق له بالنسبة إلى الحجج والصدقة وصلة الأقارب بجميع المال المختلط إلا أن التصرف في بعضه بالتصرفات المذكورة مع حبس الباقي أيضاً تصرف في جميع المال المختلط فيلزم منه التصرف على سبيل القطع في مال الغير المحرم، والقول بأن الرواية مسوقة لبيان جواز التصرف التقلبي لا الجسبي وإن كان هو من لوازم الأول مما لا يصح إلهاء قطعاً فعلى هذا لا وجه لمنع ظهور الرواية في جواز التصرف في الجميع، فحينئذ ننقل الكلام فيما ذكره المستدل على تقدير تسليم ظهور الرواية في جواز التصرف في الجميع من حمله على إرادة التصرف في البعض جمعاً بينه وبين ما دلّ على عدم جواز الإذن من الشارع في المعصية ونقول: إن وجه الجمع غير منحصر فيما ذكره المستدل مع استلزامه للتصرف في ظاهر الخير؛ لأن هنا وجه آخر يمكن التوفيق بينهما بسببه وهو أن يحمل الحرام المجهول في الفرض على ما يعذر الجاهل فيه كالربا بناء على ما يستفاد من الروايات الكثيرة من حلية الربا الذي أخذ جهلاً، ثم لا يعرف عينه في المال المختلط. وهذا الذي ذكرنا إن لم يكن أظهر من الوجه الذي ذكره الخصم فلا أقل من مساواته. فيسقط الرواية عن الاستدلال بها هذا ملخص ما يستفاد من كلامه دام ظله، ثم إن كلامه حقيقياً وهو قوله: ليس بأولى من حمل الحرام على

حرام خاصّ يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون المحمول عليه نفس الربا.

ثانيهما: أن يكون حراماً آخر يعذر فيه الجاهل كما يعذر في الربا، وعلى كل تقدير لابد أن يجعل ما دل على المعذورية كاشفاً عن أخذ العلم التفصيلي مأخوذاً في موضوع الحرمة واقعاً بمعنى أن يكون معروض الحرمة الربا المعلوم تفصيلاً مثلاً، فما لم يعلم تفصيلاً يكون حلالاً واقعاً فيكون إطلاق العذر حينئذ من باب التسامح كما لا يخفى وإلا فلا معنى للعمل بهذه الروايات، بل لابد من طرحها؛ لما عرفت مراراً من تقييح العقل الإذن من الشارع في مخالفة الحرام الذي تعلّق العلم به ولو إجمالاً وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه عند ذوي الأفهام المستقيمة.

ثم إن هاهنا كلاماً آخر على ما ذكره المستدل بالرواية بالتقريب المتقدم لم يتعرض له الأستاذ العلامة دام ظله من جهة وضوح فساد، وهو أنه إذا فرض كون الرواية مخالفة بحسب ظاهرها لحكم العقل فأي دليل على وجوب الجمع المستلزم لطرح ظهورها فليحكم بطرحها، وأنت خير بأن هذا الكلام في غاية الضعف والسقوط.

أمّا أولاً: فلاشك لا يجعل طرح ظهور الرواية مانعاً عن الأخذ بسندها حيث إن اعتبار الظهور متفرّع على الأخذ بالسند فلا يعقل أن يعارض أدلة الأخذ بالظهور أدلة وجوب الأخذ بالسند وهذا مع كمال وضوحه بحيث لا يكاد يخفى على جاهل فضلاً عن عالم يأتي شرح القول فيه في الجزء الرابع من الكتاب والتعليقة إن شاء الله تعالى.

وأمّا ثانياً: فلأن طرح الظهور إذا كان بقرينة كاشفة عن إرادة خلاف الظاهر كما هو في مفروض البحث ممّا لا غبار فيه وإلا لزم سد باب المجازات كما لا يخفى، ومن هنا قد يقال: بترجيح هذا الوجه من الجمع على الوجه الذي ذكره الأستاذ

يتصدق ويصل ويحج بالبعض ويمسك الباقي، فقد تصرف في الجميع بصرف البعض وإمساك البعض الآخر فلا بدّ إمّا من الأخذ به وتجويز المخالفة القطعية، وإمّا من صرفه عن ظاهره، وحينئذ فحمله على إرادة نفي البأس عن التصرف في البعض وإن حرم عليه إمساك مقدار الحرام ليس بأولى من حمل الحرام على حرام خاص يعذر فيه الجاهل كالربا، بناء على ما ورد في عدة أخبار من حلية الربا الذي أخذ جهلاً ثم لم يعرف بعينه في المال المخلوط.

وبالجملة فالأخبار الواردة في حلية ما لم يعلم حرمة على أصناف: منها: ما كان من قبيل قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام»^١.

وهذا الصنف لا يجوز الاستدلال به لمن لا يرى جواز ارتكاب المشتبهين، لأنّ حمل تلك الأخبار على الواحد لا بعينه في الشبهة المحصورة والآحاد المعينة في المجردة من العلم الإجمالي والشبهة الغير المحصورة^(١) متعسر، بل

العلامة من حيث استلزامه للتخصيص أو للتقييد وفي مقام دوران الأمر بينها وبين غيرها من أقسام ارتكاب خلاف الظاهر لا خلاف في تقديمهما لكنك خير بفساد هذا الكلام؛ لأنّ الوجه الذي ذكره الأستاذ العلامة إمّا لا يستلزم خلاف ظاهر أصلاً بناء على عدم إطلاق في الرواية بالنسبة إلى جميع أقسام المحرمات، أو يستلزم التقييد في إطلاقها بناء على ثبوت الإطلاق، فعلى الأوّل لا إشكال في ترجيحه وكذلك على الثاني على أحد التقديرين وعلى تقدير التسوية يسقط الرواية عن الاستدلال أيضاً.

(١) لا يخفى عليك أن هذا الكلام إنّما هو على تقدير القول بجواز ارتكاب جميع أطراف الشبهة الغير المحصورة وإلا كما عليه الأستاذ العلامة حسبما تقف عليه فيكون

متعذر^(١) فيجب حملها على صورة عدم التكليف الفعلي بالحرام الواقعي.

ومنها: ما دل ارتكاب كلا المشتبهين في خصوص الشبهة المحصورة مثل الخبر المتقدم.

وهذا أيضاً لا يلتزم المستدل بمضمونه ولا يجوز حمله على غير الشبهة المحصورة؛ لأنّ موردها فيها فيجب حملها على أقرب المحتملين من ارتكاب البعض مع إبقاء ما عدا المقدار ومن وروده في مورد خاص كالربا ونحوه ممّا يمكن التزام خروجه عن قاعدة الشبهة المحصورة، ومن ذلك يعلم حال ما ورد في الربا^(٢) من حل جميع المال المختلط به.

ومنها: ما دل على جواز أخذ ما علم فيه الحرام إجمالاً كأخبار جواز الأخذ من العامل والسارق والسلطان.

وسيجيء حمل جلّها أو كلّها على كون الحكم بالحل، مستندا إلى كون الشيء مأخوذاً من يد المسلم ومتفرعاً على تصرفه المحمول على الصحة عند الشك.

فالخروج بهذه الأصناف من الأخبار عن القاعدة العقلية الناشئة ممّا دل من الأدلة القطعية على وجوب الاجتناب عن العناوين المحرمة الواقعية وهي

حالتها كحال الشبهة المحصورة إن بني على استفادة جواز ارتكاب غير الحرام فيها من الخبر.

(١) الوجه فيه استلزامه لاستعمال اللفظ في أكثر من معنى مع أنّ مفهوم واحد لا بعينه ليس فرداً مع قطع النظر عن المشتبهين، بل هو مفهوم متّرع عنهما فلا بدّ من حمله على الشبهة المجردة ونحوها ممّا لا يكون الحرام الواقعي فيه ممّا كلف به فعلاً على كلّ تقدير.

(٢) ومنه يعلم فساد تمسك بعض من قارب عصرنا بما ورد في الربا على جواز

وجوب دفع الضرر المقطوع به ^(١) بين المشتبهين ووجوب إطاعة التكاليف المعلومة المتوقفة على الاجتناب عن كلا المشتبهين مشكل جداً، خصوصاً مع اعتضاد القاعدة بوجهين آخرين هما كالدليل على المطلب. أحدهما: الأخبار الدالة على هذا المعنى.

ارتكاب غير مقدار الحرام في الشبهة المحصورة.

(١) لا يخفى عليك أن مرجع الضمير المؤنث هي القاعدة العقلية والمراد بنشوها عما دلّ على تحريم العنوان الواقعي الموجود بالفرض بين المشتبهين صيرورته سبباً لتحقيق متعلق حكمه وهذا ممّا لا إشكال فيه، وإنما الإشكال فيما ذكره دام ظله من قوله المتوقفة على الاجتناب عن كلا المشتبهين حيث إنّ المتوقف على الاجتناب عن كلا المشتبهين ليس نفس وجوب الدفع ووجوب الإطاعة ولا نفس الدفع والإطاعة الواقعيين، بل المتوقف عليه العلم بحصول متعلق الوجوبين كما لا يخفى، وهذا هو المراد قطعاً لكنّه دام ظله قد تسامح في التعبير عنه، نعم يمكن أن يقال إنّ تحقق نفس الإطاعة موقوف على الإتيان بجميع المحتملات لكن هذا يتم فيما يعتبر في تحقيقه الإطاعة كالواجب والحرام التعبديين، وأمّا في التوصلي فلا، هذا مع أنّ المدرك في وجوب الاحتياط هو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل لا ما ذكره دام ظله ودفع الضرر المحتمل بنفسه موقوف على الاجتناب عن الجميع كما لا يخفى، ثمّ إنه لا يخفى عليك أنّ عدم جواز الخروج عن القاعدة العقلية بهذه الأخبار ليس من جهة عدم جواز الخروج عن القاعدة العقلية بالخبر؛ لما عرفت من أنّ الإذن الوارد من الشارع يرفع صغرى حكم العقل بوجوب الدفع، بل من جهة عدم دلالة تلك الأخبار وظهورها في ارتكاب البعض ولو من جهة إجمالها وعبرة الكتاب وإن لم يخل عن شيء، لكن لا بدّ من حملها على ما ذكرنا في بيان المراد.

منها: قوله عليه السلام: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال»، والمرسل المتقدم: «اتركوا»^(١) ما لا بأس به حذرا عما به البأس»، وضعفها يتجبر بالشهرة المحققة والإجماع المدعى في كلام من تقدم. ومنها: رواية ضريس: «عن السمن والجبن في أرض المشركين، قال أما ما علمت أنه قد خلطه الحرام فلا تأكل، وأما ما لم تعلم فكل»، فإن الخلط يصدق مع الاشتباه، ورواية ابن سنان: «كل شيء حلال حتى يجيئك شاهدان أن فيه الميتة»، فإنه يصدق على مجموع قطعات اللحم أن فيه الميتة.

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله في حديث التثليث: «وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم»، بناء على أن المراد بالهلاكة ما هو أثر للحرام، فإن كان الحرام لم ينتج التكليف به فالهلاك المترتب عليه منقصته ذاتية، وإن كان مما ينتج التكليف به كما في ما نحن فيه كان المترتب عليه هو العقاب الأخروي، وحيث إن دفع العقاب المحتمل^(٢) واجب بحكم العقل وجب

(١) لا يخفى عليك أن الاستدلال بالمرسل مبني على كون الأمر للوجوب كما هو الظاهر لا للطلب الراجح المشترك بينه وبين الاستحباب كما تقدم في أخبار التوقف والاحتياط.

(٢) لا يخفى عليك أن هذا ليس استدلالا بحديث التثليث، بل هو استدلال بحكم العقل ليس إلا كما هو ظاهر كلامه هنا، وقد تقدم أيضا عند الجواب عن استدلال الأخباري أن مفاده هو الطلب القدر المشترك بين الوجوب والاستحباب، وكلما يحكم بخصوص الوجوب والاستحباب فإنما هو من جهة إحراز الهلكة

* عوالي اللئالي: ج ٢، ص ١٣٢.

* تهذيب الأحكام: ج ٩، ص ٧٩.

الاجتناب عن كل مشتبه بالشبهة المحصورة، ولَمَّا كان دفع الضرر غير العقاب غير لازم إجماعاً كان الاجتناب عن الشبهة المجردة غير واجب بل مستحباً.

وفائدة الاستدلال^(١) بمثل هذا الخبر معارضته لما يفرض من الدليل على

المقتضية لهما فلا بد أن يكون من دليل آخر فذكر هذا الخبر في المقام ممَّا لا جدوى فيه أصلاً كما لا يخفى، حيث إنَّه لا ينفع في إحراز الموضوع ولا في حكمه بعد إحرازه من الخارج، والحاصل أنَّ حاصل هذا الاستدلال يرجع إلى التمسك بنفس القاعدة العقلية لا إلى ما يعارضها.

(١) الظاهر أنَّ مراده من الخبر هو الجنس حتى يشمل جميع ما تقدّم من الأخبار لا خصوص حديث التليث حتى يكون للعهد وهذا الذي ذكرنا وإن كان خلاف ظاهر كلامه في بادي النظر، إلَّا أنَّه بعد التأمل فيه صدرا وذيلا وهو قوله بالنبيين يظهر أنَّه المراد ليس إلَّا هذا، ولا يخفى عليك أن فيما ذكره إشكالات لا محيص عنها:

أحدها: أنَّه كيف حكم بوقوع التعارض بين حديث التليث وما دلَّ على البدئية مع أنَّ حديث التليث على فرض دلالة نظير حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وما دلَّ على البدئية رافع لاحتمال الضرر، فهو وارد على حديث التليث لا معارض له.

ثانيها: أنَّه كيف حكم بحكومة ما دلَّ على البدئية على ما دلَّ على الاجتناب عن عنوان المحرّم الواقعي فإنَّه إن أراد منه دليل تحريمه ففيه أنَّه لا يدلَّ على وجوب الاحتياط حتى يصير دليل البدئية حاكما عليه، وإن أريد منه حكم العقل بوجوب الاحتياط من جهة دفع الضرر المحتمل على أبعد الاحتمالات ففيه أنَّ دليل الإذن والبدئية وارد عليه ضرورة عدم تصوير الحكومة بالنسبة إلى الأحكام العقلية، وإن

أريد منه دليل تحريم العنوان الواقعي بملاحظة حكم العقل المذكور ففيه أنه لا يتصور الحكومة أيضا كما هو الظاهر، اللهم إلا أن يتسامح في الدلالة، فإنه لولا الدليل الدال على تحريم العنوان الواقعي لم يحكم العقل بوجوب الاحتياط أو في لفظ الحكومة على أبعد الاحتمالين بجعل المراد منها الأعم من الورود.

هذا كله مضافاً إلى ما في جعل دليل الإذن والتخير حاكماً على دليل تحريم العنوان الواقعي، مع أنه ليس في مرتبه ضرورة استحالة ذلك وإن كان يوهمه ما أفاده في المقام وفي الجزء الأول من الكتاب، وقد مضى شطر من الكلام عليه في الجزء الأول من التعليقة فراجع إليه، ثم هذا كله على تقدير تسليم ما أفاده من دلالة دليل جواز الارتكاب في الجملة على البدلية وإلا فما أفاده ساقط من جهة أخرى أيضا وإن كانت الثمرة بين ما أفاده من البدلية وما ذكرنا ظاهرة فإنه يترتب على البدلية الظاهرية جميع آثار الحرام والنجس لو كان هو المعلوم بالإجمال في مرحلة الظاهر فيحكم بتنجس ملاقي المتروك، وعلى ما ذكرنا يحكم بوجوب الاجتناب عن الباقي من حيث كونه من أطراف العلم الإجمالي ومن باب الاحتياط فلا يترتب عليه آثار الحرام ولا النجس، وهذا وإن كان لازم ما أفاده إلا أن التزامه به في غاية الإشكال، اللهم إلا أن يكون مراده من البدلية مجرد القيام مقام الحرام الواقعي في وجوب الاجتناب فتدبر.

ثالثها: أنه كيف حكم بأن مثل حديث التلث مخصص لما دلّ على البدلية أو معارض له مع عدم استقامته بظاهره، فإنه إن كان المراد من دليل البدلية الأخبار العامة الدالة على حلية المشتبه بالتقريب الذي تقدم من مدعي الدلالة مثل قوله كل شيء لك حلال الحديث ففيه أنه معارض لحديث التلث ونحوه بالتعارض التبايني على تقدير شمولهما للشبهة الحكمية والموضوعية وتسليم دلالة حديث التلث على وجوب الاحتياط لا على الطلب القدر المشترك كما هو محصل ما

أفاده في المقام، وكذا على تقدير اختصاصهما بالشبهة الموضوعية ودلالتهما على صورة العلم الإجمالي كما هو المفروض وأخصّ مطلقاً من حديث التثليث ونحوه على تقدير اختصاصه بالشبهة الموضوعية كما هو ظاهر بعض أخبارها على ما عرفت الكلام فيه في محله، فالإضراب من المعارضة إلى التخصيص لا معنى له إلا على تقدير تخصيص حديث التثليث بالشبهات الموضوعية وتعميم دليل الحلية للشبهة الحكمية وهما كما ترى، اللهم إلا أن يراد بتيقّن إرادة الشبهة الموضوعية المقرونة بالعلم الإجمالي من حديث التثليث ونحوه فيكون بمنزلة الخاص المطلق فتدبر، نعم يستقيم ما أفاده على هذا التقدير بالنسبة إلى غير حديث التثليث المختصّ بصورة العلم الإجمالي ممّا ذكره من الأخبار وإن كان الأخبار الخاصة الواردة في خصوص الشبهة المحصورة مثل ما ورد في باب الربا ونحوه فلا إشكال في كونه أخصّ مطلقاً من حديث التثليث، اللهم إلا أن يقال بأنّ تخصيصه بالأخبار الخاصة يوجب حمله على الشبهة الابتدائية بملاحظة عدم الفرق في حكم أفراد الشبهة المحصورة وهو كما ترى ومن هنا ذكرنا كون إرادة الشبهة المحصورة متيقّنة من الحديث فتخصيصه توجب طرحه رأساً أو حمله على مطلق الطلب لكنّه على هذه الملاحظة أيضاً لا يكون الحديث أخصّ مطلقاً من الأخبار الخاصة غاية الأمر التباين بينهما كما لا يخفى، هذا كله بالنسبة إلى حديث التثليث.

وأما بالنسبة إلى النويّين على تقدير إرادة المرسل وما قبله منهما كما هو الظاهر إذ لا يناسب إرادة غيرهما فلا إشكال في كون الأخبار الواردة في الموارد الخاصة أخصّ مطلقاً منهما مع قطع النظر عن الخارج، فإنّهما وإن كانا واردين في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي إلا أنّهما عامان لمطلق الشبهة المقرونة بالعلم من غير اختصاص بمورد خاص، وتلك الأخبار وردت في موارد خاصة فيكون أخصّ

جواز ارتكاب أحد المشتبهين مخيراً وجعل الآخر بدلاً عن الحرام الواقعي، فإن مثل هذا الدليل لو فرض وجوده حاكم على الأدلة الدالة على الاجتناب عن عنوان المحرم الواقعي، لكنّه معارض بمثل خبر التثليث والنبوين، بل مخصّص بهما لو فرض عمومهما للشبهة الابتدائية فيسلم تلك الأدلة فتأمل.

الثاني: ما يستفاد من أخبار كثيرة من كون الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين أمراً مسلماً مفروغاً عنه بين الأئمة عليهم السلام والشيعة، بل العامة أيضاً، بل استدل صاحب الحقائق على أصل القاعدة باستقراء مواردها في الشريعة.

لكن الإنصاف عدم بلوغ ذلك حداً يمكن الاعتماد عليه مستقلاً^(١) وإن

منهما، وأما بملاحظة الخارج وهو عدم التفصيل في حكم أفراد الشبهة المحصورة فتقلب نسبة العموم والخصوص إلى التباين، فالأخبار الخاصة أخصّ مطلقاً من حديث التثليث والنبوين على ومباينة لها على تقدير آخر، فالحكم بأخصيّة العكس لا يستقيم على كل تقدير، وأما بالنسبة إلى رواية ضريس فلا نسبة بينهما لاختصاص كل بمورد غير مورد الآخر، فلا تعارض بينهما حتى يلاحظ النسبة، اللهم إلا أن يلاحظ عدم الفصل فيقع التعارض بينهما على وجه التباين كما لا يخفى، ومنه يظهر نسبتها مع رواية ابن سنان، وأنه لا تعارض بينهما أصلاً إلا بملاحظة عدم القول بالفصل فيقع التعارض على وجه التباين أيضاً فافهم.

(١) الوجه فيما أفاده أن الاستقراء التام غير حاصل كما هو ظاهر والنقص غير مفيد جزماً لعدم رجوعه إلى الظن اللفظي على تقدير تسليم الاستقراء إلا على القول بحجية الظن المطلق نظراً إلى رجوع الظن إلى الظن بالحكم الشرعي الكلّي الظاهري، نعم لو حصل من مجموع ما ورد في الباب بانضمام بعضها مع بعض من جهة تراكم الاحتمالات المستندة إلى اللفظ الظن بالحكم دخل في الظن اللفظي،

كان ما يستشم منها قولاً وتقريراً من الروايات كثيرة منها: ما ورد في المأين المشتهين^(١) خصوصاً مع فتوى الأصحاب بلا خلاف بينهم على وجوب الاجتناب عن استعمالهما مطلقاً.

لكنّه محلّ تأمل عند شيخنا الأستاذ العلامة فلم يبق إلا انضمام عدم القول بالفصل إليها، ولعلّه المراد من التقييد بالاستقلال في كلامه فيمكن استفادة الحكم منها بضميمة الإجماع المركّب لو كان موجوداً، إلا أنّه ليس من الاستفادة مستقلاً كما لا يخفى.

(١) وهو الموثق عن رجل معه إناء أنّ فيهما ماء وقع في أحدهما قدر لا يدري أيّهما هو، وليس يقدر على ماء غيره، قال يهريقهما ويتمّم، ودلالته على الاحتياط بترك الوضوء عن الإناءين ظاهر، ولكنّه لا يخفى عليك أنّ دلالته على المدعى مبني على تحريم استعمال النجس بالمعنى الأعمّ من المتنجس ذاتاً، توضيح ذلك: أنّه لا يخلو إمّا أن نقول بكون حرمة التطهير بالماء النجس ذاتياً كالطهّير بالماء المغصوب كما نسب في الكتاب في هذا المقام إلى الأصحاب وإن خالف ظاهر ما تقدّم منه بل صريحه في دوران الأمر بين الوجوب والتحريم من مسائل الشك في التكليف، فحينئذ لا إشكال في أنّ الحكم بترك الوضوء عنهما موافق للاحتياط المقصود في الشبهة المحصورة، وإمّا أن نقول بكون حرمة التطهير بالماء النجس تشريعياً كالطهّير بالماء المضاف، فحينئذ لا إشكال في أنّ مقتضى القاعدة بناء على وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة هو الوضوء عنهما كما حكموا به من غير خلاف بينهم في المضاف المشتبه بالمطلق ضرورة ارتفاع التشريع موضوعاً بالاحتياط فلا وجه لإلقاء الأمر بالوضوء، وحينئذ يكون الأمر بترك الوضوء عنهما من باب محض التعبد على خلاف القاعدة في الشبهة المحصورة حسبما اعترف به الأستاذ العلامة سابقاً في ردّ التمسك بالاستقراء في تقديم جانب احتمال التحريم

ومنها: ما ورد في الصلاة^(١) في الثوبين المشتبهين.

ومنها: ما ورد في وجوب^(٢) غسل الثوب من الناحية التي يعلم بإصابة بعضها

على احتمال الوجوب، فلا يمكن حيثئذ الاستدلال به على المدعى، نعم هنا إشكال على هذا التقدير في الرواية وهو أنه كيف جوز هنا المخالفة القطعية للأمر بالوضوء بالماء الطاهر مع أنه مما يحكم به العقل بقبحه حسبما عرفت تفصيل القول فيه، هذا ويمكن دفعه بكشفه عن عدم الأمر بالوضوء واقعاً في المقام من جهة تقديم الطهارة الخبيثة لوجود البدل للوضوء والجمع بين الوضوء بأحدهما والتميم لا يحصل إلا احتمال التطهير بالماء وهو معارض باحتمال نجاسته البدن من الوضوء به.

وبالجملة العلم التفصيلي مأخوذ في موضوع الأمر بالوضوء بالماء الطاهر فليس في صورة الاشتباه أمر واقعي بالوضوء حتى يكون ترك الوضوء بالمائين مخالفة قطعية له، هذا وقد يقال بملاحظة ما ذكرنا في مقام التوجيه كون الحكم بترك الوضوء عن المائين موافقاً للقاعدة على تقدير الحرمة التشريعية، نعم مقتضى القاعدة وجوب رفع النجاسة بهما على التعاقب لو فرض انحصار الماء بهما؛ لأن استصحاب الطهارة مثبت للطهارة ظاهراً فتأمل، والعجب من صاحب الحقائق أنه كيف تمسك بالاستقراء بالمقام مع كونه أخبارياً مع كونه داخلياً تحت عنوان القياس عند بعض المجتهدين لعدم استقامة إرادة الاستقراء التام في المقام على ما عرفت، ثم إن ما ذكره من الخصوصية الظاهر أنه لا يخلو عن إشكال أيضاً؛ لأن الظاهر أن الحكم المذكور ليس اتفاقاً بينهم كما يعلم من الرجوع إلى كلماتهم.

(١) هذا المثال وإن لم يكن من أمثلة الفرض؛ لأن الكلام في الشبهة التحريمية لا الوجوبية، إلا أن المناط في المقامين واحد كما لا يخفى.

(٢) لا يخفى عليك أن هذا الخبر أوضح دلالة من جميع هذه الأخبار بل يمكن

للنجاسة معللاً بقوله: (حتى يكون على يقين من طهارته)، فإن وجوب
تحصيل اليقين بالطهارة على ما يستفاد عن التعليل يدل على عدم جريان
أصالة الطهارة بعد العلم الإجمالي بالنجاسة، وهو الذي بنينا عليه وجوب
الاحتياط في الشبهة المحصورة وعدم جواز الرجوع فيها إلى أصالة الحل،
فإنه لو جرى أصالة الطهارة وأصالة حل الطهارة والصلاة في بعض المشتبهين
لم يكن للأحكام المذكورة وجه ولا للتعليل في الحكم الأخير بوجوب
تحصيل اليقين بالطهارة بعد اليقين بالنجاسة.

ومنها: ما دل على بيع الذبائح^(١) المختلط ميتها بمذكاتها ممن يستحل
الميتة من أهل الكتاب بناء على حملها على ما لا يخالف عمومات حرمة بيع
المشبه بأن يقصد بيع المذكى خاصة أو مع ما لا تحله الحياة من الميتة.
وقد يستأنس له^(٢) مما ورد من وجوب القرعة في قطع الغنم المعلوم

استفادة الحكم منه كلية بملاحظة التعليل وإن كان لا يخلو من إشكال من حيث
احتمال الاختصاص بخصوص الطهارة فتدبر.

(١) قد يورد عليه بأنه تدل على خلاف المدعى؛ حيث إنه يدل على جواز
التصرف في بعض أطراف الشبهة، فلو سلم أن قضية بيع خصوص المذكى يرفع
الحرمة في المقام لم يكن له دلالة على أحد المذهبين، هذا ولكنك خير بفساد
هذا الإيراد لأن المقصود هو بيع مجموع الذبائح من أهل الكتاب مع جعل الثمن
بإزاء خصوص المذكى منها أو هو مع ما لا تحله الحياة من الميتة، هذا معنى قصد
المذكى فلا وجه للإيراد المذكور أصلاً، نعم هنا شيء آخر وهو أن يقال إن
الرواية لا دلالة لها على أحد المذهبين ولا تنافيهما، اللهم إلا أن يوجه ما ذكر على
وجه يكون له المفهوم وهو لا يخلو عن تأمل فتأمل.

(٢) وجه الاستئناس من دلالة على وجوب الاحتياط عن جميع الغنم قبل القرعة

وجود الموطوء في بعضها، وهي الرواية المحكية في جواب الإمام الجواد عليه السلام لسؤال يحيى بن أكثم عن قطع غنم نزا الراعي على واحدة منها ثم أرسلها في الغنم، حيث قال عليه السلام: «يقسّم الغنم نصفين، ثم يقرع بينهما، فكل ما وقع السهم عليه قسم غيره قسمين وهكذا، حتى يبقى واحد ونجا الباقي»، وهو حجة القول بوجوب القرعة لكنّها لا تنهض لإثبات^(١) حكم

على ما يظهر من كلامه دام ظلّه بعد هذا، ولكن لا يخفى عليك أنّ الاستئناس بهذا المعنى موجود لقول الخصم أيضاً؛ لأنّه يدلّ على جواز الاسرتكاف في الجملة، فالحق أنّه لا دخل له بأحد القولين.

(١) لا يخفى عليك أنّه أراد دام ظلّه بذلك الردّ على من ذهب إلى القرعة من جهة هذا الخبر وهو لا يخلو عن تأمل؛ لأنّ الأصل في المقام ليس إلا أصالة الاحتياط المبنية على وجوب دفع الضرر المحتمل الذي يستقل به العقل، وبعد ورود الخبر لا يبقى احتمال الضرر، وليس هذا الأصل من القواعد التي لا يجوز الخروج عنها بمجرد ورود خبر على خلافها من جهة إبانها عن التخصيص، ولو استند دام ظلّه في عدم النهوض بعدم اعتباره من جهة إعراض المشهور عنه لكان أولى، ولعلّه المراد من كلامه دام ظلّه بأن يجعل المشار إليه الخبر من حيث وصف إعراض المشهور عنه فتأمل.

ومما ذكرنا كلّهُ يظهر الكلام في التمسك للقول بالقرعة بعموماتها الواردة في كل مجهول ومشتبه حيث إنّها وإن كانت واردة على أصالة الاحتياط على ما عرفت بها على تقدير العمل بها إلا أنّها من جهة كثرة ورود التخصيص عليها لا يعمل بها من دون جبر وهاهنا الحاصل بكثرة الخارج بعمل جمع من الأصحاب في الموارد الشخصية والمفروض أنّ المشهور قد تركوا العمل بها في المقام وأعرضوا عنها فكيف يتمسك بها؟ بل قد عرفت قدح إعراضهم في الرواية الخاصة فكيف بالعمومات الموهونة؟ فافهم.

مخالف للأصول، نعم هي دالة على عدم جواز ارتكاب شيء منها قبل القرعة، فإنَّ التكليف بالاجتناب عن الموطوءة الواقعية واجب بالاجتناب عن الكل حتى يتميز الحلال ولو بطريق شرعي هذا.

ولكنَّ الإنصاف أنَّ الرواية^(١) أدل على مطلب الخصم بناء على حمل القرعة على الاستحباب، إذ على قول المشهور لا بدَّ من طرح الرواية أو العمل بها في خصوص موردها

وينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل: أنّه لا فرق في وجوب الاجتناب عن المشتبه الحرام بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقة واحدة وغير ذلك؛ لعموم ما تقدّم من الأدلة، ويظهر من كلام صاحب الحدائق التفصيل، فإنّه ذكر كلام صاحب

(١) لا يخفى عليك الوجه فيما ذكره فإنّه بناء على حمل القرعة على الاستحباب تدلّ الرواية على جواز الارتكاب من دون القرعة أيضاً مع إبقاء مقدار الحرام أولاً معه ولكن يحمل عليه جمعا بينه وبين ما دلّ على عدم الإذن في المخالفة القطعية للحرام الواقعي، ومن المعلوم أنّه لا قول بالفصل في جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام بين مورد الرواية وغيره، نعم بناء على حملها على الوجوب لا يدلّ على أحد المذهبين حسبما عرفت القول فيه فعلى فرض الأخذ بالرواية سنداً مع حمل القرعة فيها على الاستحباب لا بدّ من القول بدلالته على مطلب الخصم، وأمّا على مذهب المشهور من وجوب الاحتياط كلى فلا بدّ من طرح الرواية أو العمل بها في خصوص موردها والله العالم، هذا بحمل القول في أصل المسألة وقد عرفت ما يجب سلوكه فيها، وهما هنا وجوه آخر مذكورة في كتب الأصحاب تمسّكوا بها لوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة وإنّما أعرضنا عن ذكرها لضعفها.

المدارك^(١) في مقام تأييد ما قواه من عدم وجوب الاجتناب من المشتبهين.
وهو: «أن الاستفادة من قواعد الأصحاب أنه لو تعلق الشك بوقوع
النجاسة في الإناءس وخارجه لم يمنع من استعماله، وهو مؤيد لما ذكرناه
قال مجيباً عن ذلك: أولاً: بأنه من باب الشبهة الغير المحصورة، وثانياً: أن
القاعدة المذكورة إنما تتعلق بالأفراد المندرجة تحت ماهية واحدة
والجزئيات التي تحويها حقيقة واحدة إذا اشتبه طاهرها بنجسها وحلالها
بحرامها فيفرق بين المحصور وغير المحصور بما تضمنته تلك الأخبار لا
وقوع الاشتباه كيف اتفق»، انتهى كلامه رفع مقامه.
وفيه بعد منع كون^(٢) ما حكاه صاحب المدارك عن الأصحاب مختصاً بغير

- (١) أي ذكر كلاماً لصاحب المدارك الذي ذكره في مقام تأييد ما قواه وذهب
إليه من عدم وجوب الاحتياط عن المشتبهين.
(٢) لا يخفى عليك أنه يرد عليه أيضاً أن ما ذكره الأصحاب من الفرض لا
يلزم أن يكون من باب الشبهة الغير المحصورة بل يعنها والمحصورة فتدبر.
ثم إن الوجه في حكمهم بعدم وجوب الاحتياط في الفرض وأمثاله مثل ما
ذكره الأستاذ العلامة من فرض العلم بوقوع النجاسة إما في الإناء أو في ظهره، مع
أن بناءهم على وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة مطلقاً سواء كان المشتبهان
مندرجين تحت حقيقة واحدة أو حقيقتين كما هو واضح لمن راجع إلى كلماتهم
هو ما سيتلى عليك من أن الشرط في إيجاب العلم الإجمالي وجوب الاحتياط هو
كون جميع أطرافه محلاً للابتلاء، فلو خرج بعضها عن محل الابتلاء لم يركب العلم
المذكور في إيجاب الاحتياط، بل يكون حاله حال الشك الابتدائي في كون
الحكم فيه الرجوع إلى البراءة، وكلامهم في بادي النظر وإن كان مطلقاً إلا أنه

المحصور، بل لو شك في وقوع النجاسة في الإناء أو ظهر الإناء فظاهرهم الحكم بطهارة الماء أيضاً كما يدل عليه تأويلهم لصحيفة^(١) علي بن جعفر الواردة في الدم الغير المستبين في الماء بذلك أنه لا وجه لما ذكره من اختصاص القاعدة.

أما أولاً: فلعموم الأدلة المذكورة^(٢) خصوصاً عمدتها وهي أدلة الاجتناب من العناوين المحرمة الواقعية كالنجس والخمر ومال الغير وغير ذلك بضميمة حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

وأما ثانياً: فلأنه لا ضابطة^(٣) لما ذكره من الاندراج تحت ماهية واحدة، ولم يعلم الفرق بين تردد النجس بين ظاهر الإناء وباطنه أو بين الماء وقطعة

يعلم بعد التأمل التأم أن مرادهم ما ذكرنا لا الإطلاق، وستقف على ما ذكرنا من التوجيه في كلام الأستاذ العلامة أيضاً.

(١) وهي ما عن رجل امتخط فصار الدم قطعاً صفاراً فأصاب إناءه هل يصلح الوضوء منه؟ فقال إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس الحديث، واستدل به الشيخ على عدم تنجيس ما لا يدركه الطرف من النجاسة مطلقاً كما عن ط أو خصوص الدم كما عن الاستبصار، وأجاب المشهور عنه بأن المراد من عدم الاستبانة في الماء هو عدم العلم بإصابته بالماء لا عدم إدراك الطرف له مع القطع بوصوله، وفي السؤال إنما فرض إصابته بالإناء وهي أعم من إصابته بعمائه فلا تدل على المدعى.

(٢) قد عرفت مراراً أن الدليل على وجوب الاجتناب عن المشتبهين إنما هو حكم العقل بعد فرض شمول الخطاب الواقعي لا نفس الخطاب الموجود في الأدلة، ولكن يمكن إرجاع ما أفاده إلى ما ذكرنا.

(٣) يمكن أن يقال إن الضابط عنده هو اشتراكهما في عنوان قريب وصدقه

من الأرض أو بين الماء ومائع آخر أو بين مائعين مختلفي الحقيقة وبين
تردده ما بين مائعين أو ثوبين أو مائعين متّحدي الحقيقة.

نعم، هنا شيء آخر وهو أنه هل يشترط في العنوان المحرم الواقعي
والنجس الواقعي المردد بين المشتبهين أن يكون على كل تقدير متعلقاً
لحكم واحد أم لا، مثلاً إذا كان أحد المشتبهين ثوباً والآخر مسجداً حيث إنّ
المحرم في أحدهما اللبس وفي الآخر السجدة فليس هنا خطاب جامع
للنجس الواقعي بل العلم بالتكليف مستفاد من مجموع قول الشارع لا تلبس
النجس في الصلاة ولا تسجد على النجس.

وأولى من ذلك بالإشكال ما لو كان المحرّم على كل تقدير عنواناً غيره
على التقدير الآخر كما لو دار الأمر بين كون أحد المائعين نجساً وكون
الآخر مال الغير لإمكان تكليف إدراج الفرض الأول تحت خطاب الاجتناب
عن النجس بخلاف الثاني.

وأولى من ذلك ما لو تردّد الأمر بين كون هذه المرأة أجنبية أو كون هذا
المائع خمراً.

وتوهم إدراج ذلك كله في وجوب الاجتناب عن الحرام مدفوع، بأن
الاجتناب عن الحرام عنوان مترع من الأدلة المتعلقة بالعناوين الواقعية
فالاعتبار بها لا به كما لا يخفى.

عليهما كالإثناء في الإناءين والماء في المائتين والثوب في الثوبين والأرض في
قطعتين منها إلى غير ذلك، ثمّ قد يقال علي ما ذكره دام ظلّه ثانياً بأنّ مجرد عدم
وجود الضابط التميّز به الأفراد المشكوكة لا يقدح في أصل التفصيل الذي ذكره
على فرض دلالة دليل عليه فليؤخذ بمقتضاه فيما هو متّضح الفردية ويرجع في
المشكوك إلى الأصول والقواعد فتدبر.

والأقوى أن المخالفة القطعية^(١) في جميع ذلك غير جائز، ولا فرق عقلا وعرفا في مخالفة نواهي الشارع بين العلم التفصيلي بخصوص ما خالفه وبين العلم الإجمالي بمخالفة أحد النهيين ألا ترى أنه لو ارتكب مائتا واحدا يعلم أنه مال الغير أو نجس لم يعذر لجهله التفصيلي بما خالفه، فكذا حال من ارتكب النظر إلى المرأة وشرب المائع في المثال الأخير.

(١) قد أسمعناك سابقا أن الظاهر من جماعة من متأخر الأصحاب منهم بعض أفاضل من عاصرناه هو التفصيل في الشبهة المحصورة بين كون الخطاب المعلوم وجود متعلق بين الشئين أو الأشياء المحصورة مفصلاً أو مردداً بين الخطابين، فحكموا بوجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة في الأول وجوزوا المخالفة القطعية في الثاني؛ تمسكاً بأن حسن المواخذة إنما هو فيما توجه خطاب تفصيلي إلى العبد من المولى ولو كان متعلقه مردداً بين الشئين مثلاً، وأما لو لم يوجد ذلك فلا، فإذا شرب ما يعين يعلم بأن أحدهما إما نجس أو مال الغير كان معذوراً؛ لأنه لم يعلم بتوجه خطاب النجس إليه حتى يبنى على امثاله، ولا يتوجه خطاب حرمة التصرف في مال الغير إليه حتى يبنى على امثاله، فالعقاب على ما صادف منهما الواقع عقاب على أمر مجهول فيرجع إلى العقاب من غير بيان الذي يستقل العقل بقبحه.

فإن قلت: إذا علم بحرمة أحد الشئين ولو باعتبار العلم بتعلق أحد الخطابين به فقد علم بوجوب الاجتناب عنه من قبل الشارع تفصيلاً، فالخطاب المعلوم أولاً وإن لم يكن خطاباً تفصيلياً إلا أنه ينتقل منه إلى خطاب تفصيلي.

قلت: نمنع الانتقال منه إلى خطاب تفصيلي خاطب به الشارع، وإنما يتترع من الخطاب المردد خطاب تفصيلي فلا عبرة به قطعاً، هذا ولكن قد عرفت فيما تقدم أن ما حققه الأستاذ العلامة هو الحق الذي يتعين المصير إليه والحكم به؛ لأن الحاكم في مسألة قبح العقاب في صورة الجهل وحسنه في صورة العلم ولو إجمالاً

إنما هو العقل وبناء العقلاء الكاشف عنه، ولا ريب عند من راجع الوجدان كون العقل مستقلاً في الحكم بحسن العقاب في صورة العلم بتعلق خطاب بالمكلف ولو كان مردداً بين الخطابين سواء كانا من جنس واحد أو من جنسين كالوجوب والتحريم، بل قد عرفت في طي كلماتنا السابقة في الشك في التكليف حكم العقل بحسن العقاب في بعض صور الشك في التكليف أيضاً كما في البناء على البراءة قبل الفحص في الشبهة الحكمية فكيف فيما كان هنا علم بالخطاب، وبذلك على ما ذكرنا ويوضح لك الأمر ما ذكره دام ظله من فرض وحدة متعلق الخطاب المردد، فإن لازم المفصل أن يقول بجواز الرجوع إلى البراءة فيه أيضاً لجريان ما ذكره في الشبهة المحصورة بعينه في الفرض أيضاً كما لا يخفى، حيث إن القادح في وجوب الاحتياط عنده والمجوز للرجوع إلى البراءة فيما جوزّه هو نفس تردد الخطاب من غير مدخلة تردد المتعلق، مع أن بدهاذه العقل بحكم بعدم جواز ارتكاب المانع المردد بين النجس ومال الغير مثلاً.

والحاصل أن تردد المتعلق غير مؤثر عند المفصل في تنجز الخطاب؛ ولهذا حكم بوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة في الجملة وإنما المانع عنده تردد الخطاب فلا فرق فيه بين تردد متعلق الخطاب المردد وعدم ترده كما هو واضح، ومما يدلّك على ما ذكرنا هو ما ذكره دام ظله بقوله: (والحاصل أن النواهي الشرعية) إلى آخره، وحاصله يرجع إلى أن الوجه في عدم جواز تجويز الشارع لارتكاب الشبهة في صورة العلم الإجمالي بالحرام هو لزوم الإذن في معصية النهي أو التناقص في جملة وهو بعينه موجود في صورة تردد الخطاب؛ لأن العلم بوجود متعلق أحد الخطابين المشتبهين يكون الإذن في ارتكابهما إذناً في ارتكاب ما نهى عنه قطعاً، وهذا معنى كون النواهي الشرعية بعد الاطلاع عليها بمنزلة نهى واحد، هذا ولكن لا يخفى عليك أنه يمكن إرجاع هذا إلى ما ذكرنا أولاً في تقرير دليل حكم العقل كما يعلم من الرجوع إليه والتدبر فيه.

والحاصل أنّ النواهي الشرعية بعد الاطلاع عليها بمنزلة نهى واحد عن عدة أمور.

فكما تقدم أنه لا يجتمع نهى الشارع عن أمر واقعي واحد كالخمر مع الإذن في ارتكاب المانعين المردد بينهما الخمر، فكذا لا يجتمع النهى عن عدة أمور مع الإذن في ارتكاب كلا الأمرين المعلوم وجود أحد تلك الأمور فيهما.

وأما الموافقة القطعية فالأقوى أيضاً؛ وجوبها لعدم جريان أدلة الحلية ولا أدلة البراءة عقلياً ونقلياً.

أما النقلية فلما تقدم من استوائها بالنسبة إلى كل من المشتبهين وإبقاؤهما يوجب التنافي مع أدلة تحريم العناوين الواقعية وإبقاء واحد على سبيل البدل غير جائز إذ بعد خروج كل منهما بالخصوص ليس الواحد لا بعينه فرداً ثالثاً يبقى تحت أصالة العموم.

وأما العقلية فلمنع استقلاله في المقام بقبح مؤاخذه من ارتكب الحرام المردد بين الأمرين، بل الظاهر استقلال العقل في المقام بعد عدم القبح المذكور بوجوب دفع الضرر أعني العقاب المحتمل في ارتكاب أحدهما. وبالجمله فالظاهر^(١) عدم التفكيك في هذا المقام بين المخالفة القطعية والمخالفة الاحتمالية، فإما أن يجوز الأولى، وإما أن يمنع الثانية.

(١) ما ذكره لا يخفى وضوحه على من له أدنى تدبر، إذ بعد فرض كون العلم على الوجه المذكور منجزاً للخطاب المردد لزم احتمال الضرر في كل من المشتبهين لاحتمال وجود متعلقه، وقد عرفت أنّ المناط في حكم العقل بوجوب الاحتياط وتحصيل الموافقة القطعية ليس إلا احتمال الضرر الأخروي في فعل المشتبه وهو لازم قضية تنجز الخطاب كما لا يخفى، فلا تفكيك في المقام بين

الثاني: أن وجوب الاجتناب عن كل من المشتبهين هل هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه حذرا من الوقوع في المؤاخذه بمصادفة ما ارتكبه للحرام الواقعي فلا مؤاخذه إلا على تقدير الوقوع في الحرام، أو هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه من حيث إنه مشبه فيستحق المؤاخذه بارتكاب أحدهما ولو لم يصادف الحرام ولو ارتكبهما استحق عقابين؟ فيه وجهان، بل قولان أقواهما الأول^(١)؛ لأن حكم العقل بوجوب دفع الضرر هو بمعنى العقاب المحتمل بل

حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، بل قد عرفت في غير مورد من كلمتا السابقة أنه لا تفكيك بينهما بالنظر إلى حكم العقل في جميع الموارد وأنه لا ينافي عدم التفكيك بينهما في حكمه تجويزه إذن الشارع في عدم تحصيل الموافقة القطعية وعدم تجويزه إذن في المخالفة القطعية فراجع إليه حتى تقف على حقيقة الأمر، ولكن لا يخفى عليك أن ما ذكره دام ظله في تقرير إثبات وجوب الموافقة القطعية لا يخلو عن تأمل؛ لأن الظاهر منه كما لا يخفى على المتأمل إرادة إثبات الوجوب مع قطع النظر عن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بنفس عدم جريان أدلة البراءة، ونظير هذا قد تقدم منه في أول مسألة الشبهة المحصورة وقد عرفت ما فيه ثمة ومن الرجوع إليه والتأمل فيه يظهر لك حقيقة الحال في المقام أيضا فلا حاجة إلى إطالة الكلام، وإن أمكن أن يقال إن مراده مما أفاده إثبات عدم المانع بعد فرض وجود المقتضي لوجوب الاحتياط لفرض انحصاره في دليل البراءة وإن لم يساعده قوله، بل الظاهر استقلال العقل في المقام لما عرفت من أن الدليل على وجوب الاحتياط والموافقة القطعية هو حكم العقل المذكور بعد شمول الخطاب الواقعي فتأمل.

(١) لا يخفى أن ما أفاده من أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل حكم إرشادي لا يترتب على مخالفته من حيث هي مخالفته شيء على ما هو الشأن في الطلب الإرشادي مطلقا في غاية الوضوح، وقد تكرر القول من فيه في

المقطوع حكم إرشادي، وكذا لو فرض أمر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل أو مقطوع بقوله تحرز عن الوقوع في معصية النهي عن الزنا لم يكن إلّا إرشاديا ولم يترتب على موافقته ومخالفته سوى خاصية نفس المأمور به وتركه كما هو شأن الطلب الإرشادي، وإلى هذا المعنى أشار صلى الله عليه وآله^(١) بقوله: «اتركوا ما لا بأس به حذرا مما به البأس»، وقوله: «مَنْ ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

طَيَّ كَلِمَاتِنَا السَّابِقَةَ فِي هَذَا الْجُزْءِ وَفِي الْجُزْءِ الْأَوَّلِ مِنَ التَّعْلِيلَةِ، إِلَّا أَنَّ مَا أَفَادَهُ مِنَ التَّرْقِيِّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الضَّرَرِ الْمُقْطُوعِ لَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَحْمَلَ عَلَى الضَّرَرِ الْأُخْرَوِيِّ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ مِنَ الْعِبَارَةِ عِنْدَ التَّأَمُّلِ أَيْضًا كَيْفَ وَيَصْرَحُ بَعْدَ ذَلِكَ بِكَوْنِ ارْتِكَابِ الضَّرَرِ الْمُقْطُوعِ الدِّنْيَوِيِّ مِنَ الْمَحْرُمَاتِ الشَّرْعِيَّةِ وَلَا يَنَافِي كَوْنُ حُكْمِ الْعَقْلِ فِي بَابِ الضَّرَرِ مُطْلَقًا إِرْشَادِيًّا كَمَا هُوَ شَأْنُ حُكْمِهِ فِي جَمِيعِ الْمَوَارِدِ؛ لِامْتِنَاعِ صُدُورِ الطَّلَبِ الْمَوْلَوِيِّ الَّذِي يَنَاطُ بِهِ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ مِنَ الْعَقْلِ وَإِنْ كَانَ الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ الْمُنْكَشَفُ مِنْهُ بِقَاعِدَةِ التَّلَازُمِ فِي مَسْأَلَةِ التَّحْسِينِ وَالتَّقْبِيحِ مَوْلَوِيًّا عَلَى مَا عُرِفَتْ شَرْحُ الْقَوْلِ فِيهِ فِي مَطَاوِي كَلِمَاتِنَا السَّابِقَةِ، ثُمَّ إِنَّ الْكَلَامَ فِي الْمَسْأَلَةِ لَا تَعَلَّقُ لَهُ بِالْفَقْهِ وَلَا أَصُولَهُ لَعَدَمِ تَرْتِبِ ثَمَرَةٍ عَمَلِيَّةٍ عَلَيْهَا مِنْ حَيْثُ إِنَّ تَعَدُّدَ الْعِقَابِ وَوَحْدَتَهُ لَا يَشْمُرُ أَنْ أَصْلًا فِي هَذِهِ النِّشْأَةِ، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَفْرَضَ هُنَاكَ ثَمَرَةٌ نَادِرَةٌ.

(١) قَدْ يُورَدُ عَلَى مَا ذَكَرَهُ بِأَنَّ إِيْجَابَ الشَّارِعِ تَرَكَ مَا لَا بَأْسَ بِهِ فِي نَفْسِهِ وَمَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ هَذَا الْخُطَابِ لَا يَنَافِي وَجُودَ الْبَأْسِ بِمُلَاحِظَةِ هَذَا الْخُطَابِ، وَمَجْرَدُ الْمَعْنَى الْمَذْكُورِ لَا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِ الْأَمْرِ بِالْتَّرَكِ إِرْشَادِيًّا فَيُؤْخَذُ بِظَاهِرِهِ وَيُحْكَمُ بِاسْتِحْقَاقِ الْعِقَابِ عَلَى مُخَالَفَتِهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ عِقَابٌ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ هَذَا الْأَمْرِ إِلَّا عَلَى ارْتِكَابِ الْمُنْهَيِّ عَنْهُ وَاقْعًا، هَذَا وَلَكِنْ قَدْ عُرِفَتْ عِنْدَ التَّكَلُّمِ فِي أَخْبَارِ التَّوَقُّفِ مَا يَظْهَرُ مِنْهُ فُسَادُ هَذَا الْإِيرَادِ، وَنَقُولُ هُنَا أَيْضًا أَنَّ الْأَمْرَ بِالْتَّرَكِ فِي نَفْسِهِ وَإِنْ كَانَ ظَاهِرًا فِي الطَّلَبِ الشَّرْعِيِّ عَلَى مَا هُوَ قَضِيَّةٌ ظَاهِرُ الْأَمْرِ الصَّادِرِ مِنْ

الشارع على الإطلاق، إلا أن تعقيبه عليه السلام الأمر بقوله حذرا عما به البأس الظاهر في العلية لا الحكمة قرينة على كون المقصود من الأمر مجرد الإرشاد، وظهوره حاكم على ظهور الأمر في الطلب الشرعي كما لا يخفى وجهه، فتيين أن الظاهر من الأوامر الشرعية الواردة في المقام أيضا هو الإرشاد.

هذا ثم إن هاهنا أمرين ينبغي التنبيه عليهما:

أحدهما: أنه يمكن أن يقال بعدم استحقاق العقاب على مخالفة الأمر بترك المشتبهين وإن قلنا بكونه شرعياً ظاهرياً نظراً إلى عدم استحقاق العقاب على مخالفة الأمر الظاهري إلا على القول باستحقاق العقاب على التجري الممنوع عند شيخنا قدس سره، وعليه لا نفرق بين كون الطلب شرعياً وبين كونه إرشادياً؛ لعدم ثبوت الملازمة بين استحقاق العقاب والطلب الشرعي بقول مطلق، وستقف على تصريح الأستاذ العلامة بهذا المعنى في آخر هذا الجزء من الكتاب في مسألة وجوب الفحص وإن كان الظاهر منه في المقام وفي غير مورد من الجزء الأول خلافه وإن في مخالفة الأحكام الظاهرية مطلقاً استحقاق للعقاب وقد عرفت تفصيل القول فيما يقتضيه التحقيق ثمة وستعرفه إن شاء الله بعد هذا.

ثانيهما: أنه لو كان الأمر بوجوب الاجتناب عن المشتبهين شرعياً مقتضياً للعقاب على مخالفته للزم الالتزام بتعدد العقاب بتعدد أطراف الشبهة زائداً على عقاب مخالفة الواقع المفروض على كل تقدير ضرورة تعدد المسبب بتعدد سببه؛ لأن المفروض أن مخالفة الأمر الظاهري علة لاستحقاق العقاب ومخالفة الأمر الواقعي أيضاً علة لاستحقاق العقاب، فهما عنوانان لا دخل لأحدهما بالآخر، والقول بأن مرتكب المشتبهين قد خالف أمرين أمراً واقعياً متعلقاً بالواقع وأمراً ظاهرياً متعلقاً بالمشتبهين لا ثلاثة أوامر مما لا يخفى فساد؛ ضرورة كل واحد من المشتبهين متعلق بوجوب ظاهري لا دخل له بالوجوب المتعلق بالآخر وإن كان

ومن هنا ظهر أنه لا فرق^(١) في ذلك بين الاستناد في وجوب الاجتناب إلى حكم العقل وبين الاستناد فيه إلى حكم الشرع بوجوب الاحتياط، وأمّا حكمهم

حاصلاً بأمر واحد وإن هو إلا كالأمر المتعلق بالعام الأصولي ينحل إلى أوامر متعدّدة بعدد أفراد العام، بل اللازم على هذا القول بناء على ثبوت العقاب على التجريّ القول بضعف العقاب الذي ذكرنا وإن لم يلتزم القائل به على ما عرفت الكلام فيه في محله، ضرورة تعدّد التجريّ بمخالفة الأوامر الواقعي والظاهري، فيلزم أن يضاعف الاستحقاق؛ لأنّ المفروض أنّ التجريّ على مذهب قائله عنوان مورث لاستحقاق العقاب مستقلاً، ولذا أورد الأستاذ العلامة عليه فيما عرفته في مسألة التجريّ حيث ذهب إلى تداخل العقابين عند مصادفة التجريّ للحرام الواقعي بأنّه لا معنى لتداخل العقابين إن أريد وحدة العقاب بعد فرض كون كل من العنوانين علّة للعقاب كما نقول على القول بتأثير الحكم الظاهري في استحقاق العقاب أنّه لا معنى لوحدة العقاب في صورة مصادفة ارتكاب المشبهة للحرام الواقعي بعد فرض كون كل من مخالفة للحكم الواقعي والظاهري علّة تامّة لاستحقاق العقاب، وإلاّ لم يقتض مخالفة الأمر الظاهري لاستحقاق العقاب عند عدم المصادفة أيضاً، والقول بأن اقتضاءها العقاب مشروط بعدم المصادفة ممّا لا وجه له، وإلاّ لزم القول به في التجريّ أيضاً، ولكن لا يخفى عليك أنّه يمكن أن يوجّه القول بالاشتراط المذكور مع بيان الفارق بين الحكم الظاهري والتجريّ، بأنّه وإن قلنا باستحقاق العقاب على مخالفة الطلب الظاهري، إلاّ أنّه لا يخفى على أحد أنّ الحكم الظاهري فيما كان المقصود من جعله إدراك الواقع ليس في عرض الواقع حتى تكون له اقتضاء مستقل عند مصادفة له فهو طريق إليه فلا أثر له عند المصادفة، وهذا بخلاف التجريّ فإنّه لا وجه للطريقة فيه أصلاً، بل هو عنوان مستقل ليس فيه شائبة المرآية أصلاً، بل لا يعقل فيه ذلك جزماً فتأمل.

(١) لا يخفى عليك أنّه دام ظلّه عنى بذلك الكلام الردّ على من زعم الفرق

بوجوب دفع الضرر المظنون شرعاً^(١) واستحقاق العقاب على تركه وإن لم يصادف الواقع فهو خارج عما نحن فيه لأن الضرر الديني ارتكابه مع العلم حرام شرعاً، والمفروض أن الظن في باب الضرر طريق شرعي فالمقدم مع الظن كالمقدم مع القطع مستحق للعقاب، كما لو ظن سائر المحرمات بالظن المعتبر.

بينهما وقال إن حكم العقل بوجوب الاحتياط وإن لم يقتض العقاب على مخالفته من حيث كونه إرشادياً إلا أن حكم الشارع به يقتضيه لا محالة من حيث كونه حكماً ظاهرياً يقتضي بحكم العقل العقاب على مخالفته.

(١) كما يظهر من حكمهم بالإتمام في السفر المظنون الحظر من حيث كونه معصية على ما استظهره شيخنا الأستاذ العلامة من الأصحاب فيما تقدم من كلامه في الجزء الأول من الكتاب، ثم إن ما أفاده كآنه دفع لما يتوجّه على ما أفاده من أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر حتى مع القطع حكم إرشادي لا يؤثر مخالفته في استحقاق العقوبة، فإنه إذا كان الأمر بالنسبة إلى الضرر المقطوع كذلك ولو كان ضرراً أخروياً من حيث إن المناط هو التضرر من غير فرق بين الضررين، كان حكمه بالنسبة إلى الضرر المظنون كذلك بطريق أولى إذ الظن لا يزيد على القطع، مع أن ظاهرهم في باب الظن بالضرر خلاف ذلك، وحاصل ما أفاده في المقتضي والفرق هو ما أفاده مراراً في كلماته السابقة من أن حكم العقل بدفع الضرر الديني كحكمه بدفع الضرر الأخروي وإن كان إرشادياً على ما هو الشأن في جميع أحكامه كما عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا السابقة، إلا أن الأول مستتب بقاعدة التلازم لحكم شرعي مولوي، والثاني لا يعقل فيه ذلك للزوم التسلسل الظاهر.

هذا مضافاً إلى دلالة الأدلة النقلية على تحريم ارتكاب الضرر الديني مع قطع

النظر عن حكم العقل والتقييد بالعلم في قوله لأن ارتكاب الضرر الدنيوي مع العلم حرام ما ليس الغرض منه ما يترأى منه بظاهره من أخذ العلم في موضوع التحريم بالنسبة إلى الضرر الدنيوي، وإلا لم يكن معنى للحكم بقيام الظن مقامه، بل الغرض ثبوت التحريم الشرعي في مورد العلم بالضرر من حيث كونه طريقاً إليه ذاتاً كما هو شأنه بالنسبة إلى جميع ما تعلق به، فإذا كان ارتكاب الضرر الدنيوي حراماً شرعاً وقام الدليل القاطع على حجبة الظن المتعلق به وكونه طريقاً شرعياً إليه كسائر الطرق المعتبرة القائمة على الموضوعات والأحكام فيكون وجوب العمل به شرعياً لا عقلياً إرشادياً، وهذا بخلاف الضرر الأخروي فإن وجوب دفعه حتى مع العلم به لا يمكن أن يكون شرعياً سواء حكم به العقل أو الشرع، فإذا ورد حكم من الشارع أو العقل على لزوم دفع محتمله أو مظنونه فلا يمكن أن يكون إلا إرشادياً، وهذا هو الفرق بين الضررين المترتب عليه الفرق بين الإدراك المتعلق بأحدهما وبين المتعلق بالآخر.

نعم لو قيل بوجوب الاحتياط شرعاً من حيث كون تركه موجبا للوقوع في المهلكة لزمه القول بثبوت استحقاق العقاب على مخالفته وإن لم يخالف الواقع على ما عرفت الإشارة إليه، فعلى ما أفاده من ثبوت العقاب على مخالفة الأحكام الشرعية الواقعية والظاهرية مطلقاً حتى ما تعلق بالطرق الشرعية يلزم أن يكون الظن المعتبر في المقام وغيره أولى من هذه الجهة من العلم، حيث إنه لا عقاب على مخالفته من حيث هو وإنما هو فيما صادف الواقع، إلا على القول بحرمة التجري وهذا بخلاف الظن المعتبر فإنه يحكم باستحقاق العقوبة على مخالفته من حيث هو وإن لم يصادف الواقع ولم نقل بحرمة التجري، كما أنه أولى منه من جهة أخرى أيضاً فإن الأجزاء في مورد انكشاف مخالفة الطريق الشرعي للواقع معقول قال به جماعة، وهذا بخلاف العلم فإنه لا جعل للشارع بالنسبة إليه أصلاً، وقد أشرنا إلى ذلك كله في الجزء الأول من

التعليقة، هذا ولكن لا يخفى عليك أن ما أفاده مبني على القول بثبوت استحقاق العقوبة على مخالفة الطريق المعبر مطلقا وقد عرفت ما فيه وسيجيء الكلام عليه أولاً: بأنه محل منع مطلقا حتى بالنسبة إلى الطرق الشرعية الملحوظة في الأمر بسلوكها مصلحة متدركة ولو كان هو تسهيل الأمر على المكلف؛ لأن الأمر بسلوكه مع هذه الملاحظة أيضا غيري لا يؤثر في استحقاق الذم أصلا. وثانيا: أنه على تقدير الإغماض إنما يسلم فيما لوحظ فيه المصلحة ويكون له جهة موضوعية لا فيما لم يلاحظ في الأمر بسلوكه إلا الطريقة والإصابة الغالبية والكشف والمرآية المحضه كما هو الشأن في عنوان اعتبار الظن عند انسداد باب العلم على المذهبين في تقرير دليله من حيث الحكومة والكشف، فإنه على الكشف أيضا إنما يحكم العقل بإيجاب جعل الظن على الشارع من حيث كونه أقرب إلى الواقع من الشك والوهم على ما أسمعناك في محله، فالأمر بسلوكه من العقل والشرع من حيث الإرشاد وإدراك الواقع ليس إلا، والظن بالضرر الديوي إنما حكم باعتباره من حيث جريان شبه دليل الانسداد فيه على ما اعترف به شيخنا قدس سره في الجزء الأول من الكتاب، فلا معنى للحكم باستحقاق العقاب على مخالفته من حيث هي.

نعم لو قيل باعتباره شرعا لا من حيث حكم العقل به أمكن القول بذلك مع الإغماض عما ذكرنا أولاً، كما أنه لو قيل بأن الإقدام على مظنون الضرر حرام شرعا واقعا لا ظاهرا كما ربما استفيد من الآية الشريفة: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة، تعين الحكم باستحقاق العقاب على مخالفته، فإنه يخرج عن الطريقة حينئذ، لكنك قد عرفت ما فيه في الجزء الأول من التعليقة مع أنه خروج عن الفرض، وما أفاده شيخنا في بيان الفرق والقول بأن غرضه الحكم باستحقاق العقوبة على مخالفة الطريق عند مصادفته للواقع لا مطلقا كما ترى، فإن هذا المعنى ثابت في مخالفة الأحكام الإرشادية مطلقا من غير اختصاص

نعم، لو شك في هذا الضرر يرجع إلى أصالة الإباحة^(١) وعدم الضرر لعدم

بمخالفة الطرق المعتبرة كما أسمعناك القول فيه عن قريب، فإنه لولا العقاب عند مخالفة الحكم الإرشادي فيما صادف الواقع كان جعله لغوًا، بل ربما كان خلاف فرض الإرشاد إلى التخلص عن العقاب فيما كان الطلب لأجله كما هو ظاهر.

(١) الوجه فيه كون الشك فيه مع كونه من المحرمات الشرعية الواقعية كالشك في موضوع سائر المحرمات الشرعية في الخارج الذي اتفقوا فيه على الرجوع إلى أصالة الحلية والبراءة، وهذا بخلاف القطع أو الظن به، فإنه وإن جاز إذن الشارع في الإقدام معهما مع التدارك والجبر بخلاف الضرر الأخروي فإنه لا يجامعه إذن الشارع ولا يعقل التدارك بالنسبة إليه، فكلما ورد الإذن من الشارع كشف عن عدم الضرر الأخروي على ما عرفت الفرق بينهما مرارًا، إلا أن أدلة الحلية والبراءة مورودة ومحكومة بالنسبة إليهما فلا يمكن استفادة الإذن منها مع القطع والظن حتى يحكم بكشفه عن التدارك، بل لابد في موردتهما من قيام دليل خاص على الإذن كما هو الشأن فيما تعلق بسائر الموضوعات المحرمة مع فرض اعتبار الظن، وهذا الفرق إنما نشأ من عدم إمكان طريقة الشك ذاتا فلا يمكن أن يمنع من الرجوع إلى الأصول ولو تعلق بالضرر، نعم لو فرض هناك تعلق حكم واقعا بالشك في الضرر أو بعنوان صادق عليه قطعًا ومنطبق معه جزما لم يكن معنى للرجوع إلى الأصل بالنسبة إلى هذا الحكم الخاص وإن جاز في مورد الرجوع إلى الأصل بالنسبة إلى الحكم المترتب على موضوع الضرر واقعا، وهذا كما في مسألة التيمم والإفطار، فإنه ذهب غير واحد إلى تعلق الحكم في المسألتين في مرحلة الواقع بخوف الضرر عن استعمال الماء والصوم فيحكم على هذا القول بعدم جواز الوضوء والغسل مع الشك في الضرر، وكذا بعدم جواز الصوم لا من جهة حرمة استعمال الماء، بل من جهة عدم الأمر فيحكم بجواز استعمال الماء وعدم جواز الوضوء والغسل من جهة عدم الأمر فيحكم بوجوب تطهير بدنه عن البحث للصلاة،

بل للتيّم أيضا فيما كان في موضعه وعدم صحّة الوضوء والغسل، كما أنّه بجواز الإمساك مع الشك في إضراره بل بوجوبه لو نذرته مع فرض رجحانه وعدم جواز الصوم له، وهذا من جهة لزوم إسراء حكم كل موضوع في موضوعه وتبعيّة الأحكام لموضوعاتها وإن جاء منه التفكيك والاختلاف، فإن قلت: ما ذكرته إنّما يستقيم على القول بعدم حكومة العقل في الشك في الضرر الدنيوي، وأمّا على القول بحكومته فيه وحكمه بوجوب دفعه كما يستفاد من مواضع من كلمات شيخنا الأستاذ العلامة فيما تقدم منه من أول الكتاب إلى هنا على ما هو المسلّم عندهم في باب الشك في الضرر الأخروي على ما عرفت الكلام فيه مراراً فلا يستقيم أصلاً؛ فإنّه بعد حكم العقل بوجوب دفعه تحقق هناك بيان عقلي رافع لموضوع أدلة الحليّة والبراءة فيصير حال الشك حال الظن بالضرر مع أنّه في مقام الفرق بينهما كما هو صريح كلامه ومبناه في المقام.

قلت: بعد تسليم استقلال العقل في الشك في الضرر الدنيوي كالشك في الضرر الأخروي وعدم المنع عنه كما ربّما يستظهر ممّا أفاده في المقام ومقتضى صريح كلامه في بعض المقامات أنّ حكمه في باب الضرر كليّة من باب الإرشاد وعدم الوقوع في الضرر على ما عرفت سابقاً مقيد بعدم التدارك من جانب الشارع، ولما لم يعقل التدارك في الضرر الأخروي حكم في مورد احتماله مع إذن الشارع فيه بعدم الضرر أصلاً، ومن هنا حكمنا بورود قاعدة القبح على قاعدة وجوب دفع الضرر الأخروي فيما تقدّم من كلماتنا وكذا بالنسبة إلى الأدلة النقلية للبراءة، وأمّا الضرر الدنيوي فلما أمكن التدارك بالنسبة إليه ولم يكن هناك طريق بالنسبة إليه مع الشك كما هو المفروض وإن حكم العقل فيه من باب الإرشاد مقيداً بعدم التدارك فلا يكون مانع من الرجوع إلى الأصل المثبت للتدارك فهو رافع في الحقيقة لقيد الموضوع، فلو استند منع جريانه إلى حكم العقل في العنوان التقيدي

استحالة ترخيص الشارع في الإقدام على الضرر الدنيوي المقطوع إذا كان في الترخيص مصلحة أخروية، فيجوز ترخيصه بالإقدام على المحتمل لمصلحة ولو كانت تسهيل الأمر على المكلف بوكول الإقدام على إرادته، وهذا بخلاف الضرر الأخروي فإنه على تقدير ثبوته يقبح من الشارع الترخيص فيه، نعم وجوب دفعه عقلي ولو مع الشك، لكن لا يترتب على ترك دفعه إلا نفسه على تقدير ثبوته واقعا حتى أنه لو قطع به ثم لم يدفعه واتفق عدمه واقعا لم يعاقب عليه إلا من باب التجري، وقد تقدم في المقصد الأول المتكفل لبيان مسائل حجية القطع الكلام فيه وسيجيء أيضاً.

فإن قلت: قد ذكر العدلية في الاستدلال بوجوب دفع الضرر على وجوب شكر المنعم بأن في تركه احتمال المضرة، وجعلوا ثمرة وجوب شكر المنعم وعدم وجوبه استحقاق العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوة نبي زمانه، فيدل ذلك على استحقاق العقاب بمجرد ترك دفع الضرر الأخروي المحتمل.

قلت: حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر^(١) بمجرد احتمال الضرر

لزم الدور الظاهر كما هو ظاهر، هذا وقد تقدم شطر من الكلام فيما يتعلق بالمقام في هذا الجزء والجزء الأول من التعليقة فراجع إليه.

(١) لما بنى في هذا الأمر على كون وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة وجوباً إرشادياً لا يترتب على مخالفته من حيث مخالفة العقاب توجه عليه السؤال في بادي النظر بكونه خلاف ما اتفقت عليه كلمة العدلية في استدلالهم على وجوب المعرفة باستقلال العقل بوجوب شكر المنعم المتوقف على معرفته من حيث إن ترك الشكر في معرض الضرر وسلب النعمة، وقد جعلوا ثمرة حكومة العقل بذلك استحقاق العقوبة على ترك الشكر المفضي إلى ترك المعرفة، مع أن

حكم العقل بوجوب الشكر نظير حكمه بوجوب الاجتناب عن بعض أطراف الشبهة في مفروض البحث فيكشف ذلك عن ثبوت الاستحقاق على مخالفته من حيث هي، فأجاب عنه بقوله المذكور من حيث إن البحث في ثبوت الاستحقاق والعدم على مجرد مخالفته حكم العقل الإرشادي مع قطع النظر عن ثبوت الواقع في مورده لا على مخالفة الواقع فيما صادفته الحكم العقلي الإرشادي، فإنه غير منكر في المقام ولم يتوهم أحد منعه لما قد عرفت من ترتب آثار الواقع على مخالفة الحكم العقلي الإرشادي جدًّا وإلا كان لغوا، فكونه بيانا بالنسبة إلى الواقع المحتمل ممَّا لا بدَّ منه وليس محلًّا للإنكار، فإذا خالف حكم العقل في المقام وكان ما ارتكبه من بعض أطراف الشبهة حراماً في الواقع يترتب عليه استحقاق العقوبة على مخالفته بالنسبة إلى الواقع، فلو انكشف حرمة لغيره وكان المرتكب العالم إجمالاً جاهلاً حكم باستحقاقه العقوبة على فعله وإن لم يحكم بذلك من حيث جهله وفي المسألة المفروضة لما كان أصل المطلب ثابتاً واقعاً وفي نفس الأمر فإن قلنا بحكومة العقل في المسألة كما عليه العدلية صحَّ عقاب تارك الشكر؛ لإتمام الحجَّة عليه من جهة دلالة عقله على ذلك، وإن لم نقل بحكومته كما عليه الأشاعرة لم يجز للشارع مؤاخذته على ترك الشكر، فهذه ثمرة حكومة العقل في مقابل عدمها.

وأين هذا ممَّا ذكرنا، ونظيره ما قيل في مسألة وجوب النظر في معجزة من يدَّعي النبوة مع ثبوتها في نفس الأمر فإن ثمرة حكومة العقل بوجوبه من جهة حكمه إرشاداً بوجوب دفع الضرر المحتمل استحقاق عقاب تارك النظر مع بلوغ دعوة النبي إليه واحتمال صدقه في دعوته من حيث تمامية الحجَّة في حقِّه. وهكذا الأمر في الحكم باستحقاق مطلق الجاهل المقصّر في الفحص عن الواقع الثابت في نفس الأمر بعد البناء على إلزام العقل الفحص عليه.

في تركه لأجل مصادفة الاحتمال للواقع فإنما علمنا بوجوبه عند الشارع وترتب العقاب على تركه فإذا احتمل العاقل العقاب على تركه فإن قلنا بحكومة العقل في مسألة دفع الضرر المحتمل صحَّ عقاب تارك الشكر من أجل إتمام الحجّة عليه بمخالفة عقله، وإلا فلا، فغرضهم أن ثمرة حكومة العقل بدفع الضرر المحتمل إنما يظهر في الضرر الثابت شرعاً مع عدم العلم به من طريق الشرع، لا أن الشخص يعاقب بمخالفة العقل وإن لم يكن ضرر في الواقع، وقد تقدم في بعض مسائل الشبهة التحريمية شطر من الكلام في ذلك.

وقد يتمسك لإثبات الحرمة في المقام بكونه تجزئاً فيكون قبيحاً عقلاً فيحرم شرعاً، وقد تقدم في فروع حجية العلم الكلام في حرمة التجزئ حتى مع القطع بالحرمة إذا كان مخالفاً للواقع كما أفتى به في التذكرة فيما إذا اعتقد ضيق الوقت فأخّر وانكشف بقاء الوقت وإن تردد في النهاية.

وأضعف من ذلك التمسك بالأدلة الشرعية الدالة على الاحتياط لما تقدم من أن الظاهر من مادة الاحتياط التحرّز عن الوقوع في الحرام كما يوضح ذلك النويان السابقان وقولهم صلوات الله عليهم: «إن الوقوف عند الشبهة أولى من الاقتحام في الهلكة».

الثالث: أن وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين إنما هو مع تنجّز التكليف^(١) بالحرام الواقعي على كل تقدير بأن يكون كل منهما بحيث لو فرض القطع بكونه الحرام كان التكليف بالاجتناب منجزاً.

(١) ما أفاده من اشتراط تنجّز الخطاب الإلزامي المعلوم بالإجمال بالنسبة إلى

كل من المشتبهين أو المشتبهات في الشبهة المحصورة واعتباره في الحكم بوجوب الاحتياط ممّا لا إشكال فيه ولا شبهة تعتريه في الجملة، توضيح ذلك: أنّ المراد به كما يفصح عنه كلامه صحّة توجّه الخطاب الفعلي بالاجتناب عن الحرام المعلوم وجوده بين الشبهتين بتحقيقه في ضمن كلّ منهما بالخصوص، بحيث لو فرض العلم التفصيلي بحرمة توجّه الخطاب بالاجتناب عنه فعلا من دون الاشتراط بشيء على ما هو المراد بالفعلية والتنجز بقول مطلق.

ومن المعلوم عند كل أحد حكم العقل بمعدورية الجاهل بالواقع تفصيلا مع العلم بانتفاء الخطاب على الوجه المذكور مع العلم الإجمالي بوجود الحرام ضرورة تبعيّة حكم العقل بوجوب الإطاعة وحرمة المعصية للخطاب الفعلي المتوجّه إلى المكلف من المولى لا مجرد العلم بوجود المنهي عنه كيف ما اتفق ولو لم يستتبع العلم بتوجّه الخطاب إلى المكلف على كل تقدير، فمع انتفاء الاستتباع المذكور يكون حكم العقل بوجود الحرام حكم الشكّ في أصل التكليف فيحكم العقل بيقح المؤاخذه على مخالفة الواقع لو اتفقت، فيكون العلم الإجمالي بوجود الحرام بين المشتبهين والحال هذه كالشك في أصل وجوده فيحكم فيه بالرجوع إلى أدلة البراءة كما يحكم بالرجوع إليها مع الشك فيه، فقد ظهر مما ذكرنا أنّه يصحّ القول بأنّ العلم الإجمالي بوجود الحرام بقول مطلق لا يوجب إلزاماً في حكم العقل والشرع على المكلف في جميع موارد وجوده بحيث يؤثر في رفع عذره في مخالفة الواقع على تقدير المصادفة ويصير بيانا للتكليف مانعاً عن الرجوع إلى البراءة، فقد تبين أنّ المدار على فعلية التكليف وتنجزه على تقدير وجوده لا على العلم بوجود متعلّقه كيف ما اتفق فقد لا يكون علم بالتكليف أصلا ويحكم بثبوت العقاب على مخالفة الواقع لو اتفقت وبعدم جواز الرجوع إلى البراءة وإن كان موردا لها في نفسه كما في موارد الشك في التكليف في الشبهات الحكميّة قبل الفحص المعتبر عنه،

ومن هنا حكمنا بعقاب الجاهل المقصر على مخالفة الواقع مع شكّه في التكليف، بل ومع علمه بعدمه فضلا عن شكّه فيه، وهذا مع وضوحه قد تقدّم القول فيه وسيتلى عليك شرحه في خاتمة هذا الجزء عند الكلام في شروط البراءة، وقد يكون هناك علم ويحكم بكون وجوده كعدمه.

ثم إن انتفاء التجزّز والفعليّة بالمعنى الذي عرفته بتحقيق على ما يفصح عنه كلام شيخنا في المقام بأمور:

أحدها: وهو أظهرها وأوضحها أن لا يكون للمعلوم بالإجمال والعلم المتعلّق به بالنسبة إلى خصوص أحد المشتبهين على فرض العلم بوجوده في ضمنه وصدقه عليه وانطباقه معه تأثير في إحداث الخطاب أصلا لا مطلقا ولا مشروطا، وهذا في كلّ مورد فرض فيه قبل العلم الإجمالي العلم التفصيلي بحرمة واحد معيّن من المشتبهين مع كون الحرام المعلوم بالإجمال من جنسه بحيث لا أثر له على تقدير انطباقه مع المعلوم بالتفصيل أو نجاسة واحد معيّن منهما مع فرض القول بعدم تأثير النجس في النجس أو في المتنجّس مع كونهما من جنس واحد أو مطلقا كما لو علم بوقوع قطرة من البول في أحد الإناءين أحدهما بول بخصوصه أو متنجّس بالبول أو في أحد ثوبين أحدهما بالخصوص متنجّس بالبول بتمامه أو أحد موضعين من الأرض أحدهما نجس بخصوصه إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة، أو فرض فيه عدم تأثيره في أحدهما بالخصوص من جهة انتفاء شرط من شروط التأثير أو وجود مانع بالنسبة إليه من التأثير كما إذا علم بوقوع قطرة من البول في أحد إناءين أحدهما كثير لا يفعل بها أو جار مثلا إلى غير ذلك من الأمثلة، ولك أن تجعل الضابط ما ذكرنا أخيرا وترجع الأول إليه بنحو من الإرجاع، والوجه في التقييد بالخصوصيّة في مسألة النجاسة ظاهر حيث إنّه مع انتفاء الخصوصية يجب الاجتناب عن المشتبهين ولو من جهة العلم الإجمالي السابق.

وأما في مسألة عدم الانفعال بالنسبة إلى بعض الأطراف فهو عدم الالتفات إلى احتمال وجود المانع عن تأثير مقتضى الانفعال وهو الملاقاء، فغاية ما يفرض هناك على تقدير حصول العلم تفصيلاً بوقوع النجس في كل واحد من الإناءين احتمال كونه كراً أو جارياً وهو ممّا لا يلتفت إليه، سيما في المسبوق بعدم الكرّة والجريان على المحلّ بعدم التنوع في الماء فتأمل، نعم على القول باعتبار إحراز القلّة في تأثير الملاقاء بالانفعال على ما ذهب إليه غير واحد من الأصحاب كان التقييد المذكور في غير محلّه وإن هو إلاّ نظير ماء واحد لاقاه نجس مع الشكّ في جريانه وكرّته في زمان الملاقاء مع عدم سبقه بالقلّة فتدبّر.

ثانيها: أن لا يكون له تأثير في إحداث الخطاب المطلق بالنسبة إلى بعض الأطراف بخصوصه على تقدير العلم بوجوده في ضمنه تفصيلاً، وإن كان له تأثير في إحداث الخطاب المشروط بالنسبة إليه فيرجع الشكّ بالنسبة إلى الطرف الآخر إلى الشكّ في أصل التكليف من جهة عدم قدرته عقلاً على الاجتناب عن بعض أطراف الشبهة بخصوصه من حيث عدم قدرته على ارتكابه فإنّه يقبح عقلاً النهي عن ارتكابه على وجه الإطلاق بعد فرض انتفاء القدرة العقلية ضرورة اشتراط جميع التكاليف وإن صحّ النهي عنه على وجه الاشتراط وحصول القدرة.

ثمّ إنّ الوجه في التقييد بالخصوصيّة بالنسبة إلى هذا الأمر إنّما هو من جهة رجوع الأمر مع انتفائه إلى فرض سلب القدرة عن الاجتماع بينهما وعلى تقدير الانحلال بالنسبة إلى كل طرف بخصوصه لم يكن هناك مانع عن توجيه الخطاب المطلق بالنسبة إليه كما هو ظاهر، هذا ولعلّه يأتي بيان أوضح من هذا في وجه ما ذكرنا وإن كان ظاهراً عند التأمل.

ثمّ إنّ هذا الوجه كما ترى يتلو الأوّل في الوضوح وإن لم يكن في مرتبته لما عرفت من رجوعه إلى اشتراط التكليف بالقدرة الواضح عند كل أحد، والخطاب

المشروط وإن كان له تحقق في مرتبته مع العلم بانتفاء الشرط في مقابل عدمه رأساً إلا أنه لا أثر له في حكم العقل فعلاً في باب الإطاعة لقضية الاشتراط، ومن هنا لا يلزم العقل المكلف بفعل الواجبات المشروطة قبل تحقق شرائط وجوبها فيرجع الشك في الفرض لا محالة على ما عرفت إلى الشك في أصل التكليف بالنسبة إلى المقدور من طرف الشبهة فيرجع فيه إلى دليل البراءة.

ثالثها: وهو دون الثاني في الظهور أن لا يكون للعلم الإجمالي تأثير في إحداث الخطاب المطلق الفعلي المنجر بالنسبة إلى خصوص بعض أطراف الشبهة أيضاً، لكن لا من جهة انتفاء القدرة العقلية بالنسبة إلى بعض الأطراف بالخصوص، بل من جهة عدم ابتلاء المكلف فعلاً بحسب حاله بحيث يكون واقعة له ويصح عرفاً توجيه الخطاب الفعلي بالاجتناب عنه على تقدير العلم بحرمته وإن صحّ توجيه الخطاب إليه بعنوان الاشتراط وصيرورته واقعة له مع فرض القدرة العقلية على فعله مع كون المكلف أجنبياً عنه فعلاً وإن أمكن ابتلاؤه به بعد ذلك كما إذا علم بوقوع النجاسة مثلاً في إنائه أو إنباء غيره أو في ثوبه أو ثوب غيره مثلاً بحيث يعلم عادة عدم ابتلائه بإناء الغير وثوبه بعارية ونحوها، وهكذا فإنّ هذا النحو من العلم الإجمالي أيضاً لا أثر له في توجيه الخطاب المنجز إلى المكلف على كل تقدير، ألا ترى أنه يصحّ من المولى في حكم العقل الأمر بالاجتناب عن الطعام الذي ليس من شأن عبده ابتلاؤه به عادة على وجه التنجيز والإطلاق وإن حسن على وجه الاشتراط والتقييد بالابتلاء، وتوهم أن المطلوب بالنواهي هو الترك ولا يعتبر فيه القدرة الفعلية على الفعل غاية ما هناك اعتبار الإمكان العقلي بالنسبة إليه وتوطين النفس على الامتناع عنه عند صيرورته واقعة له فاسد جداً، بشهادة العقلاء قاطبة على تقبيح النهي المطلق عن المولى بالنسبة إلى ما يكون العبد أجنبياً عنه بحسب حاله، فلعلّ الوجه فيه ما أفاده بقوله: (ولعلّ السرّ في ذلك أن غير المبتلى

تارك للمنهى عنه بنفس عدم الابتلاء فلا حاجة إلى نهيهِ فيؤول النهي على ما أفاده إلى نحو من طلب الحاصل القبيح عند العقلاء، وهذا أصل يترتب عليه فوائد جليلة بالنسبة إلى غير المقام أيضاً، منها ما تسالم عليه كل من تعرض له من عدم وجوب تعلّم ما لا يكون واقعة للمكلف بحسب حاله من المسائل قبل العمل ولا يتفق له عادة مع اتفاقهم ظاهراً على وجوب تعلّم ما لا يبعد ابتلاء المكلف به وكونه جاهلاً مقصراً على تقدير تركه التعلّم بالنسبة إلى هذا القسم دون القسم الأول، فيترتب عليه بالنسبة إليه وضعاً وتكليفاً حكم الجاهل القاصر، بل لا يمنع مجرد احتماله عن قصد التقرب في العبادة، بخلاف القسم الأول فلا يجوز عند احتماله قصد التقرب، نعم لو فرض غفلته وذهوله حين العمل قصد التقرب في الأول أيضاً.

ثم إن اشتراط الابتلاء بمتعلّق التكليف عادة بحسب حال المكلفين في توجيه التكاليف المطلقة وإن لم نقف على التصريح به في كلماتهم بل المتراءى منها في قصر شرائط التكليف وحصرها في أربعة عدم اشتراطه، ومن هنا كان بعض مشايخنا كثيراً ما يطعن على شيخنا الأستاذ العلامة بكونه منفرداً في تأسيس هذا الأصل والشرط، حيث إن الذي ثبت بالدليل ووقع الاتفاق عليه اعتبار القدرة العقلية في التكاليف ليس إلا، فإن رجح عدم الابتلاء إلى انتفاء القدرة فلا بحث، وإلا فلا معنى لقدحه في التكليف إلا أنه يجده المنصف المتأمل المستمع، ألا ترى فتوى الفقيه بوجوب تعلّم مسائل الحيض والنفاس مثلاً على العامي الغير المزوج وكذا بوجوب تعلّم مسائل الجهاد على العوام وهكذا، مع أنه لا يمتنع عقلاً تحقق الحاجة إليه بالنسبة إلى هذه المسائل حاشاً ثم حاشاً، مع أنه يجب تعلّمها واستنباطها على المستنبط وأضرابها من المسائل الفقهيّة من حيث حفظ أحكام الشرع من الاندراس وإلا لم يكن حاجة إليها أصلاً، فكمن من مسألة غير معنونة في كلماتهم يعلم حكمها بحكم الحدس القطعي عندهم.

ثم إن الوجه في اعتبار التعيين بالنسبة إلى البعض في عنوان هذا الوجه يظهر ممّا ذكرنا له في الوجه السابق، فإنّ عدم الابتلاء بالنسبة إلى أحدهما لا على التعيين يرجع على تقدير تحقّقه إلى عدم الابتلاء بالمجموع من حيث المجموع، فلا ينافي الابتلاء بكل واحد بخصوصه، ثمّ إنّ هذا كلّه فيما لو علم انتفاء الخطاب التجيزي بالنسبة إلى بعض أطراف الشبهة بأحد الوجوه والأمور الثلاثة، وأمّا لو شكّ فيه من جهة الشكّ في الابتلاء بالنسبة إلى تمام الأطراف وهو الواقع كثيرا من حيث خفاء مراتب الابتلاء والعدم فيجيء التعرّض لحكمه في كلام شيخنا وتكلّم فيه أيضا، وأمّا لو شكّ فيه من جهة أحد الأولين ولم يكن هناك أصل موضوعي تشخص حال الأطراف من حيث تحقّقهما بالنسبة إليهما وعدمه كاستصحاب العلة أو الكريّة أو النجاسة أو الطهارة أو التمكنّ أو عدمه فلا إشكال في البناء على عدم تحقق الشرط بالنسبة إلى المشكوك، فيرجع إلى البراءة كما فيما علم عدم تحقّق أحدهما بالنسبة إلى بعض الأطراف، وليست المسألة ممّا يرجع فيها إلى إطلاقات أدلة التكليف وعموماتها؛ لرجوع الشكّ فيها بالفرض إلى الشكّ في الموضوع الخارجي، والشبهة الموضوعيّة لا يرجع فيها إلى الأصل اللفظي من حيث اختصاصه بالشكّ في المراد من اللفظ لا في تحقّق ما أريد منه في الخارج كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ على تقدير الإشكال في اعتبار الابتلاء على الوجه الذي عرفته أو منعه فإنّما هو بالنسبة إلى ما علم كونه من أطراف العلم الإجمالي مع خروج صاحبه عن محلّ الابتلاء، وأمّا بالنسبة إلى ما يكون خارجا من أطرافه وإن فرض هناك علم إجمالي للمكلّف تعلق بأحد أمرين أو أمور يكون أحدهما أو أحدها خارجا عن محلّ الابتلاء، فلا إشكال في الرجوع إلى الأصل بالنسبة إليه من غير فرق بين أصل البراءة وغيره من الأصول.

وهذا الذي ذكرنا وإن كان أمرا واضحا إلّا أنّه دعائي إلى التنبيه عليه بعض كلمات شيخنا قدس سره فيما تقدّم ويأتي ممّا يوهّم بظاهره التباس الأمر.

فلو لم يكن كذلك بأن لم يكلف به أصلا كما لو علم بوقوع قطرة من البول في أحد الإناءين أحدهما بول أو متنجس بالبول أو كثير لا يفعل بالنجاسة، أو أحد ثوبين أحدهما نجس بتمامه، لم يجب الاجتناب عن الآخر؛ لعدم العلم بحدوث التكليف بالاجتناب عن ملاقي هذه القطرة إذ لو كان ملاقيها هو الإناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب أصلا، فالشك في التكليف بالاجتناب عن الآخر شك في أصل التكليف لا المكلف به.

وكذا لو كان التكليف في أحدهما معلوما لكن لا على وجه التنجّز بل معلقا على تمكّن المكلف منه، فإنّ ما لا يمكن المكلف من ارتكابه لا يكلف منجّزا بالاجتناب عنه، كما لو علم وقوع النجاسة في أحد شيئين لا يتمكّن المكلف من ارتكاب واحد معين منهما، فلا يجب الاجتناب عن الآخر؛ لأنّ الشك في أصل تنجّز التكليف لا في المكلف به تكليفا منجّزا.

وكذا لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكنا عقلا، لكنّ المكلف أجنبي عنه وغير مبتلى به بحسب حاله، كما إذا تردد النجس بين إنائه وإناء لا دخل للمكلف فيه أصلا، فإنّ التكليف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر الممكن عقلا غير منجّز عرفا، ولهذا لا يحسن التكليف المنجّز بالاجتناب عن الطعام أو الثوب الذي ليس من شأن المكلف الابتلاء به، نعم يحسن الأمر بالاجتناب عنه مقيدا بقوله: إذا اتفق لك الابتلاء بذلك بعارية أو بملك أو بإباحة فاجتنب عنه.

والحاصل أنّ النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك مختصة بحكم العقل والعرف بمن يعدّ مبتلى بالواقعة المنهي عنها، ولذا يعدّ خطاب غيره بالترك مستهجنا إلّا على وجه التقيد بصورة الابتلاء.

ولعلّ السر في ذلك أنّ غير المبتلى تارك للمنهي عنه بنفس عدم الابتلاء

فلا حاجة إلى نهيهِ، فعند الاشتباه لا يعلم المكلف تنجّز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي.

وهذا باب واسع ينحل به الإشكال عمّا علم^(١) من عدم وجوب الاجتناب

(١) لا إشكال في وضوح ما أفاده من عدم وجوب الاحتياط فيما ذكره من الأمثلة ونظائرها عند الفقهاء وجواز المخالفة القطعية فيها، مع أن المشهور بينهم وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة فضلا عن تسالمهم على حرمة المخالفة القطعية، فرمّا يتوهم الجاهل خروجها للدليل خاص في كل مورد مع انتفائه قطعا، مضافا إلى عدم إمكان طرؤ التخصيص في حكم العقل بقبح المخالفة القطعية والإذن فيها من الشارع، ومن هنا جعل بعض المشايخ وضوح الحكم في الأمثلة دليلا على البراءة في الشبهة المحصورة، فليس الجامع للأمثلة المذكورة وأشباهاها ممّا يعلم فيه رجوعهم إلى الأصل والوجه لمخالفتهم لقاعدة الشبهة المحصورة إلاّ خروج بعض أطراف العلم الإجمالي عن محلّ الابتلاء في جميعها، ومثل ما ذكره في الكتاب من الأمثلة ما هو محلّ ابتلاء الغالب في الشتاء من وقوع طين السوق أو الطريق على لباس الشخص أو بدنه مع حصول العلم الإجمالي بنجاسة بعض ما فيها على وجه ينتهي إلى الشبهة المحصورة قطعا، فإن محلّ ابتلاء المكلف خصوص ما وقع في لباسه أو بدنه، وأمّا الموجود في أرض السوق والطريق فهو خارج عن محلّ ابتلائه، فلا مانع من الرجوع إلى أصالة الطهارة بالنسبة إلى ما وقع على بدنه ولباسه فيجوز له الصلّاة في تلك الحال من دون إزالة الطين فضلا عن تطهير البدن.

نعم هنا وجه آخر في خصوص المثال وأشباهه لجواز الصلّاة من دون تطهير على تقدير الإشكال في اعتبار الابتلاء أو إرادة الاحتياط في المسألة وهو أن يزيل الطين من البدن واللباس بحيث لا يبقى له عين أصلا فيدخل نفس البدن أو اللباس

في عنوان ملاقي الشبهة المحصورة فيرجع فيه إلى أصالة الطهارة السليمة عن المعارض على ما هو المشهور بين الأصحاب كما ستقف عليه إن شاء الله تعالى.

ثم إن المفروض فيما مثل به من شك الزوجة والزوج في باب الطلاق والفرق بينهما في الحكم وجواز الرجوع إلى الأصل وعدمه فيما علما إجمالا بوقوع طلاق إحدى الأزواج، والغرض من ترتيب أحكام الزوجية من جهة الاستصحاب في حقهن مع العلم الإجمالي لكل واحدة بوقوع طلاق بعضهن من الزوج إنما هو فيما لم يوجب إعانة على الإثم في حق الزوج المكلف بالاجتناب عن جميعهن، كما أنه مشروط على ما صرح به بعدم صيرورة طلاق البعض واقعة لغيرها كما إذا أرادت التصرف في نفقتها ونفقة ضرأتها مثلا، ومن أمثلة المقام أيضا ما لو علم الزوج بحيض بعض زوجاته مع عدم ابتلائه ببعضهن كما إذا كانت غائبة عنه وأراد الوقاع مع الحاضرة فإنه يجوز له ذلك، ولو أراد طلاق الحاضرة والحال هذه جاز له ذلك فيما كانت الغيبة مجوزة لطلاق الحائض لكنه ليس من فروع هذا الأمر، بل من فروع الأمر الأول كما هو ظاهر، ومن أمثله أيضا ما لو علم الزوج بارتداد بعض زوجاته مع غيبة بعضهن فإنه يجوز إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الحاضرة، إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة المتفرعة على الأصل المذكور بحيث يعلم عدم ابتنائها إلا عليه مع وضوح الحكم فيها، ومن هنا قال قدس سره ومثل ذلك كثير في الغاية نعم ما وقع عنوانه في كلام غير واحد من علم واجدي العني في الثوب المشترك بينهما بجنابة واحد منهما لا على التعيين من فروع الأمر الأول بالنسبة إلى الأمر بالفعل، فإن جنابة شخص لا يؤثر في الأمر بالفعل بالنسبة إلى غيره من المكلفين أصلا، نعم لو فرض هناك أثر مترتب على جنابة الغير كما في مسألة الائتمام بناء على القول بكون جنابة الإمام من الموانع الواقعية في حق المأموم أيضاً كما في حق نفسه، فلو علم بها بعد الفراغ يجب عليه الإعادة كما يجب على الإمام

كما عليه المشهور لم يجز لأحدهما الانتماء بالآخر مطلقا، كما لا يجوز لغيرهما الانتماء بهما أو بأحدهما مع الالتفات إلى حالهما.

نعم على القول بترتب صحة صلاة المأموم واقعا على طهارة الإمام ولو بحسب تكليفه الظاهري صحح الانتماء واقعا من دون أن يجري المأموم أصلا في حق الإمام وإن كانت أصل صلاته صحيحة ظاهرا من حيث استناد المأموم في إحراز طهارته إلى الاستصحاب كصلاة الإمام، فليس هذا الاستدراك من خصائص هذا الفرع ولا من خصائص هذا الأمر لاختلاف الأحكام باختلاف الحالات والموضوعات، فكما أنه قد لا يكون بعض أطراف العلم واقعة للمكلف بالنسبة إلى حكم وأثر ويكون واقعة له بالنسبة إلى حكم آخر، كما أنه قد يكون واقعة له بالنسبة إلى حكم خاص في حال دون حال فكذا قد لا يؤثر العلم الإجمالي في خطاب وتكليف بالنسبة إلى بعض أطرافه ويكون له تأثير في هذا الطرف بالنسبة إلى خطاب آخر، بل قد يكون الحال على هذا الوجه بالنسبة إلى الاشتراط وإطلاق الخطاب واشتراطه أيضا وهو الأمر الثاني فقد لا تؤثر في تنجز خطاب خاص بالنسبة إلى بعض أطرافه ولا يوجب تعلقه به إلا على وجه الاشتراط وتؤثر في هذا الطرف الخاص بالنسبة إلى خطاب آخر ويوجب تعلقه به وتوجهه إلى المكلف على وجه الإطلاق، فلا بد من ملاحظة الأحكام المتعلقة بالمعلوم بالإجمال وأطرافه وحالات المكلف وغير ذلك من الخصوصيات الموجبة للاختلاف، ومنه يظهر الوجه في حملهم لصحيحة علي بن جعفر في قبال الشيخ قدس سره القائل بالعفو عما لا يدركه الطرف من الدّم لصغارته استنادا إليها على أن المفروض فيها إصابة الدم للإناء وهي لا يستلزم إصابة الماء.

وهذا النحو من العلم الإجمالي لا يؤثر في وجوب الاحتياط لعدم الابتلاء، فظهر الإناء الذي هو طرف للعلم أيضا محمول على الغالب من عدم الابتلاء بظهر

الإناء، كما أن ما حكاه صاحب الكفاية عن الأصحاب تأييدا لما قواه من عدم وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة من عدم وجوب الاحتياط عندهم عن الإناء الذي علم بوقوع التجاسة فيه أو في خارجه مع حصر الشبهة أيضا صحيح على ما قدمنا من الضابط لوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة، لكنه أيضا محمول على الغالب من عدم الابتلاء بخارج الإناء لسجدة ونحوها، إذ ليس مرادهم إطلاق القول بذلك جزما كيف وقد صرحوا بوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة، هذا وقد أشرنا إلى ذلك في مطاوي كلماتنا السابقة أيضاً.

ثم إنه كثيراً ما يشبه الأمر بالنسبة إلى حكم خاص بالنسبة إلى بعض أطراف العلم الإجمالي من حيث كونه محلاً للابتلاء وواقعة للمكلف من حيث خفاء الأمر، حيث إن تحقق الابتلاء عرفاً بالنسبة إلى جميع أطراف الشبهة أو عدمه بالنسبة إلى بعضها ليس أمراً واضحاً بالنسبة إلى جميع الموارد، وإن كانا واضحين في الجملة فلا بد من الرجوع في موارد خفاء الأمر وعدم وضوحه إلى القواعد والأصول وإلى ذلك أشار شيخنا قدس سره بقوله: (إلا أن الإنصاف أن تشخيص موارد الابتلاء) إلى آخر ما أفاده لبيان إثبات موارد الاشتباه والالتباس وعدم وضوح الأمر بذكر الأمثلة، وتوهم عدم وقوع الاشتباه المحجوج إلى الرجوع إلى القواعد والأصول بعد كون الضابط في تحقق الابتلاء بالنسبة إلى جميع الأطراف وحسن توجيه الخطاب بعنوان الإطلاق والتنجيز إلى كل واحد على تقدير العلم التفصيلي بحرمة وفي عدم قبح ذلك بالنسبة إلى بعضها بحكم العرف فلا بد من عرض المطلب عليهم في موارد الخفاء والاشتباه فيرتفع الاشتباه بمعونة حكمهم فلا يبقى شك حتى يرجع فيه إلى الأصل فاسد جداً؛ لأن إيكال الأمر إلى العرف لا يزيد إلا زيادة التحير، وإلى ما ذكر أشار بقوله: (والمعيار في ذلك) إلخ.

ثم إن الكلام في موارد الشك يقع في مواقع:

الأول: في مقتضى الأصول العملية.

الثاني: في مقتضى الأصول اللفظية.

الثالث: في بيان وجود الضابط الشرعي وعدمه، وأنه هل ورد في الشرع ما يتميز به مورد تحقق الابتلاء عن مورد عدمه أم لا.

أما الموضع الأول: فلا شك في أن قضية الأصل العملي الأولي عند الشك والدوران البناء على عدم تحقق الابتلاء نظرا إلى رجوع الشك المذكور إلى الشك في أصل التكليف، والخطاب التجيزي الذي هو القاطع لعذر المكلف والمصحح لمؤاخذته على مخالفة الواقع لا وجود الخطاب كيف ما اتفق كما هو المفروض، فالشك في المقام نظير الشك في إطلاق التكليف واشترائه الذي اتفقوا فيه على كون الأصل فيه البراءة، بل الشك في الفرض يرجع إلى الشك المزبور باعتبار حقيقته، ونظير الشك في الشرطية والجزئية المطلقتين فيما عجز المكلف عن الشرط والجزء كما في فاقد الطهورين مثلا فإن إطلاق المقدمية مع العجز عن المقدمة توجب العجز عن ذهابا فيرتفع التكليف عنه من حيث إن القدرة على جميع المقدمات الوجودية شرط ومقدمة للجواب فإذا شك في إطلاقها واختصاصها بحال القدرة فلا محالة يشك في وجوب ذهابا فيرجع إلى أصالة البراءة، وهذا مع وضوحه قد حقق في بحث وجوب المقدمة.

ثم إنه لا فرق فيما ذكرنا من قضية الأصل الأولي بين صور الشك المتصورة ومواردها مع عدم وجود ما يكون واردا أو حاكما عليه هناك من الأصل اللفظي أو دليل آخر، سواء كان الشك في أصل الاشتراط والإطلاق أو كان الشك في وجود الشرط وما قيد به المكلف يقينا أو كون الموجود والمتحقق من أفراد ومصاديقه من غير فرق بين استناد الشك والتردد إلى الشبهة الحكمية المستقلة أو المستندة إلى الشبهة المفهومية أو الموضوعية المستنبطة واستناده إلى الشبهة الموضوعية الخارجية

الصرفة؛ لما قد عرفت من جريان البراءة في جميع صور الشك في التكليف من غير فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية والوجوبية والتحريمية، وإلى ما ذكرنا من مقتضى الأصل الأولي أشار قدس سره بقوله: (نعم يمكن أن يقال عند الشك في حسن التكليف التنجيزي عرفا بالاجتناب) إلى آخر ما أفاده في بيان قضية الأصل، هذا بعض الكلام في الموضع الأول.

وأما الموضع الثاني: وهو تحقيق الأصل اللفظي فيما ثبت الوجوب أو التحريم بالدليل اللفظي فحاصل القول فيه أنه لا إشكال في الرجوع إلى إطلاق الهيئة الدالة على الطلب عند الشك في أصل التقيد فيما تحقق فيه شرائط التمسك بالإطلاقات، ومن هنا تسالموا على كون مقتضى الأصل اللفظي إطلاق الواجب عند الشك في الاشتراط كما ذكر في بحث المقدمة، كما أنه لا إشكال في عدم الرجوع إليه فيما لو علم بالقيد والاشتراط وشك في أصل وجود القيد في الخارج من جهة الشبهة في الموضوع لا في كون الخارج من مصاديقه فيرجع فيه إلى الأصول العملية وإن اقتضت وجود الشرط كما إذا كان مسبوقا بالوجود، أما لو علم بالاشتراط والقيد وشك في كون الموجود في الخارج من مصاديقه وأفراده فإن كان مستندا إلى الشبهة الموضوعية الخارجية فلا إشكال في عدم ظهور اللفظ وإطلاق له حتى يرجع إليه بالنسبة إلى هذا الشك والتردد مطلقاً كما هو الشأن في جميع موارد الشك في الأمور الخارجية لعدم تعلق الشك بالمراد من اللفظ حتى يرجع إليه، وإن كان مستندا إلى الشبهة المفهومية فإن كان التردد بين المتباينين فلا إشكال في عدم الظهور وسراية الإجمال إلى لفظ المطلق، وإن كان التردد في المراد من التقيد بين الأقل والأكثر كما هو الغالب في إجمال المفاهيم العرقية فإن كان المقيّد متصلاً فلا إشكال في سراية إجماله إلى لفظ المطلق وصورته مجعلاً أيضاً، وإن كان منفصلاً فلا إشكال عندنا في عدم سراية إجماله إلى بيان المطلق،

ثم إن هذا كله فيما كان للمقيد أو الخاص لفظ وعنوان قيد به المطلق أو خصص به العام، وأما إذا لم يكن الأمر كذلك بل ورد مطلق وعلم تقييده بحكم العقل أو العرف بما يعلم تحققه في الخارج وعدمه في بعض الموارد في الجملة وشك في تحققه في بعضها من جهة عدم الإحاطة بحقيقته العرفية ولم يكن له عنوان فربما قيل بكونه من المقيد المتصل فيوجب الإجمال في المطلق مطلقا، ولكن الأمر ليس كذلك عند شيخنا قدس سره على ما يظهر مما أفاده في المقام في وجه يحمل عليه كلامه، إذا عرفت ذلك على سبيل الضابطة فنقول إنه لا إشكال في إطلاق ما دلّ على تحريم المعلوم بالإجمال وشموله لمورد الشك في تحقق الابتلاء من جهة عدم العلم بحقيقته العرفية والمعلوم خروجه عنه هو ما علم تقبيح العرف إرادته من المطلق فيرجع في محل الشك إلى الإطلاق، فيحكم بوجوب الاحتياط بعد شمول النهي والحكم بتجزئه بمقتضى الإطلاق فيصير مقتضى الأصل وجوب الاحتياط بعد هذه الملاحظة، وعلى ما ذكرنا يحمل قوله قدس سره تقريب الأصل اللفظي إلا أن هذا ليس بأولى من أن يقال إن الخطابات بالاجتناب عن المحرمات مطلقة إلى آخر ما أفاده، وإن كان ربما يستظهر منه في بادي النظر غير ما ذكرنا فتدبر.

أما الكلام في الموضع الثالث: فملخص القول فيه أن ما يصلح ممیزا لموارد الشك مما ورد شرعا في هذا الباب ليس إلا صحيحة علي بن جعفر بعد فساد حملها على ما أفاده الشيخ قدس سره على ما عرفت كفساد حملها على كون المراد منها بيان عدم وجوب الاحتياط في خصوص هذه الشبهة المحصورة خروجا عن القاعدة المقررة في الشبهة المحصورة، كما استبعده قدس سره في الكتاب بقوله: إذ يبعد حملها على خروج ذلك إلخ، أو مطلقا بانضمام عدم القول بالفصل بين أفراد الشبهة المحصورة على ما زعمه القائل بعدم وجوب الموافقة

عن الشبهة المحصورة في مواقع مثل ما إذا علم إجمالاً بوقوع النجاسة في إنائه أو في موضع من الأرض التي لا يتلى به المكلف عادة، أو بوقوع النجاسة في ثوبه أو ثوب غيره، فإن الثوبين لكل منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابهما، فإذا أجرى أحدهما في ثوبه أصالة الحل والطهارة لم يعارض بجريانهما في ثوب غيره، إذ لا يترتب على هذا المعارض ثمرة عملية للمكلف يلزم من ترتبها مع العمل بذلك الأصل طرح التكليف المنجز بالأمر المعلوم إجمالاً.

ألا ترى أن زوجة شخص لو شكّت في أنها هي المطلقة أو غيرها من ضرّاتها جاز لها ترتيب أحكام الزوجية على نفسها، ولو شك الزوج هذا الشك لم يجز له النظر إلى إحداهما، وليس ذلك إلا لأن أصالة عدم تطليقة كل

القطعية في الشبهة المحصورة بناء على أن الظاهر منها السؤال عن حكم خصوص الماء الذي في الإناء لا عن جميع أطراف الشبهة، والمراد بالجواب بيان خصوص جواز استعمال الماء أو طهارته فيما لم يعلم بإصابة الدّم له لا البناء على طهارة جميع الأطراف الموجب للإذن في المخالفة القطعية بتقريب أن حملها على ما ذكرنا من الضابطة لعدم وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة من حيث خروج ظهر الإناء عن محلّ الابتلاء غالباً يوجب تبين الحال ورفع الاشتباه عن غالب موارده وإن لم يوجب رفع الاشتباه عن جميع موارده، فإنه بعد عرض موارد الاشتباه على مورد الصحيحة يحكم بعدم تحقق الابتلاء فيما كان مساوياً له من حيث الوضوح والخفاء وما كان أجلى منه من حيث عدم الابتلاء، نعم يبقى ما كان أخفى منه من حيث تحقق عدم الابتلاء وهو قليل في الغاية، وإلى ما ذكرنا كلّه أشار قدس سره بقوله: (إلا أن يقال إن المستفاد من صحيحة علي بن جعفر المتقدمة كون الماء وظاهر الإناء) إلى آخره.

منهما متعارضان في حق الزوج، بخلاف الزوجة فإن أصالة عدم تطلق ضررتها لا تثمر لها ثمرة عملية، نعم لو اتفق ترتب تكليف على زوجية ضررتها دخلت في الشبهة المحصورة، ومثل ذلك كثير في الغاية.

ومما ذكرنا يندفع ما تقدم من صاحب المدارك رحمه الله من الاستنهاض على ما اختاره من عدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة بما يستفاد من الأصحاب من عدم وجوب الاجتناب عن الإناء الذي علم بوقوع النجاسة فيه أو في خارجه، إذ لا يخفى أن خارج الإناء سواء كان ظهره أو الأرض القريبة منه ليس مما يتلى به المكلف عادة، ولو فرض كون الخارج مما يسجد عليه المكلف التزمت وجوب الاجتناب عنهما للعلم الإجمالي بالتكليف المردد بين حرمة الوضوء بالماء النجس وحرمة السجدة على الأرض النجسة.

ويؤيد ما ذكرنا صحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «الواردة فيمن رعف فامتخط فصار الدم قطعاً صغاراً فأصاب إناءه هل يصلح الوضوء منه؟ فقال عليه السلام إن لم يكن شيء يستين في الماء فلا بأس به وإن كان شيئاً يتأ فلا»^{*}.

حيث استدل به الشيخ قدس سره على العفو عما لا يدركه الطرف من الدم، وحملها المشهور على أن إصابة الإناء لا يستلزم إصابة الماء، فالمراد أنه مع عدم تبين شيء في الماء يحكم بطهارته، ومعلوم أن ظهر الإناء وباطنه الحاوي للماء من الشبهة المحصورة.

وما ذكرنا واضح لمن تدبر.

إلا أن الإنصاف أن تشخيص موارد الابتلاء لكل من المشتبهين وعدم

الابتلاء بواحد معين منهما كثيرا ما يخفى ألا ترى أنه لو دار الأمر بين وقوع النجاسة على الثوب ووقوعها على ظهر طائر أو حيوان قريب منه لا يتفق عادة ابتلاؤه بالموضع النجس منه لم يشك أحد في عدم وجوب الاجتناب عن الثوب، أما لو كان الطرف الآخر أرضا لا يبعد ابتلاء المكلف به في السجود والتميم وإن لم يحتج إلى ذلك فعلا ففيه تأمل.

والمعيار في ذلك وإن كان صحة التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بنجاسته وحسن ذلك من غير تقييد التكليف بصورة الابتلاء واتفاق صيرورته واقعة له إلا أن تشخيص ذلك مشكل جداً.

نعم، يمكن أن يقال عند الشك في حسن التكليف التنجيزي عرفا بالاجتناب وعدم حسنه إلا معلقاً لأصل البراءة من التكليف المنجز كما هو المقرر في كل ما شك فيه في كون التكليف منجزاً أو معلقاً على أمر محقق العدم أو علم التعليق على أمر لكن شك في تحققه أو كون المتحقق من أفرادها كما في المقام.

إلا أن هذا ليس بأولى من أن يقال إن الخطابات بالاجتناب عن المحرمات مطلقة غير معلقة، والمعلوم تقييدها بالابتلاء في موضع العلم بتفحيح العرف توجيهها من غير تعلق بالابتلاء كما لو قال اجتنب عن ذلك الطعام النجس الموضوع قدام أمير البلد مع عدم جريان العادة بابتلاء المكلف به، أو لا تصرف في اللباس المغصوب الذي لبسه ذلك الملك أو الجارية التي غضبها الملك وجعلها من خواص نسوانه مع عدم استحالة ابتلاء المكلف بذلك كله عقلاً ولا عادة، إلا أنه بعيد الاتفاق، وأما لو شك في قبح التنجيز فيرجع إلى الإطلاقات.

فمرجع المسألة إلى أن المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق في بعض

الموارد لتعذر ضبط مفهومه على وجه لا يخفى مصداق من مصاديقه كما هو شأن أغلب المفاهيم العرفية هل يجوز التمسك به أو لا؟ والأقوى الجواز فيصير الأصل في المسألة وجوب الاجتناب إلا ما علم عدم تنجز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام، إلا أن يقال إن الاستفادة من صحيحة علي بن جعفر المتقدمة كون الماء وظاهر الإناء من قبيل عدم تنجز التكليف فيكون ذلك ضابطاً في الابتلاء وعدمه، إذ يبعد حملها على خروج ذلك عن قاعدة الشبهة لأجل النص فافهم.

الرابع: أن الثابت في كل من المشتبهين لأجل العلم الإجمالي بوجود الحرام^(١) الواقعي فيهما هو وجوب الاجتناب؛ لأنه اللازم من باب المقدمة من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي، أما سائر الآثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام، فلا تترتب عليهما لعدم جريان باب المقدمة فيها، فيرجع فيها إلى الأصول الجارية في كل من المشتبهين بالخصوص، فارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب حد الخمر على المرتكب، بل يجري أصالة عدم موجب الحد ووجوبه.

(١) لما كان هذا الأمر أهم الأمور في هذا الباب وقد اشتبه أمره على بعض الأساطين من المتقدمين وغير واحد من المتأخرين وإن كان واضحاً عند المشهور فيالحرى أن نيسط فيه الكلام حسبما يساعدنا التوفيق من الملك العلام فنقول إن الحكم الشرعي المتعلق بالنجس الواقعي أو الحرام الواقعي على أنحاء فإنه قد يتعلق بهما من حيث تعلّقه بالفعل المتعلق بهما أولاً وبالذات كالحرمية المتعلقة بفعل المكلف المتعلق بالنجس والحرام كحرمية أكلهما وشربهما أو الانتفاع بهما أو التصرف في الحرام كما في الغصب أو الصلاة فيهما ولو بالحرمية التشريعية إلى غير ذلك وقد يتعلّق بفعل المكلف المتعلّق بالحرام مثلاً بواسطة فعل آخر للمكلف

متعلق بالحرام كوجوب إقامة الحد مثلاً المتعلق بالخمير من حيث الشرب المتعلق به .
وقد يتعلّق بفعل المكلف المتعلق بهما بواسطة أمر متعلّق بهما ليس من مقولة
فعل المكلف أصلاً كوجوب الاجتناب المتعلّق بملاقي النجس بتوسّط الملاقة
التي ليست من مقولة الفعل أصلاً أمّا الأوّل فلا إشكال في تنجّزه على المكلف
بعد العلم الإجمالي بوجود الحرام أو النجس بين المشتبهين مثلاً المقضي في
حكم العقل والشرع لوجوب الاحتياط عن جميع أطراف الشبهة على ما عرفت
عند الكلام في أصل المسألة على المشهور الذي قويناه في قبال بعض من خالفهم
فيجب الاجتناب عن كلّ مشته بالحرام، أو النجس المعلومين إجمالاً من باب
المقدمة العمليّة لتحصيل اليقين بالبراءة بعد ثبوت الاشتغال بهما من جهة دفع
الضرر المحتمل فيه ولو بالوجوب الإرشادي العقلي فهذا الحكم يسري من الحرام
الواقعي إلى المشتبهين من باب المقدّميّة ولو كان الحكمان مختلفين من حيث
النفسية والمقدّميّة، ومن حيث الشرعيّة والإرشاديّة، ومن حيث الظاهريّة والواقعيّة
أما الأخيران فلا إشكال بل لا خلاف في عدم اقتضائهما شيئاً على المكلف بمجرد
العلم بوجود الحرام، بل لا يعقل اقتضاؤهما له ضرورة لزوم الخلف من الاقتضاء
كما هو واضح على الأوائل فضلاً عن الأواخر، ومنه يظهر أنه لا معنى لتوهم
اقتضائهما الالتزام بهما ظاهراً عند ارتكاب أحد المشتبهين من باب المقدّمة
العلميّة، فلا معنى لإقامة الحدّ مثلاً على من شرب أحد المشتبهين بالخمير بتوهم
وجوب تحصيل العلم بإقامة الحدّ على من شرب الخمر، ضرورة أن وجوب
تحصيل العلم إنّما هو بعد ثبوت التكليف بمجرد العلم الإجمالي بالحرام، فإذا لم
يثبت ذلك على ما عرفت، فلا معنى لإيجاب العقل تحصيل العلم المتوقف على
الاحتياط من جميع أطراف الشبهة، فالمرتكب لأحد المشتبهين بالخمير كالمرتكب
للمشته بالخمير ومشكوكه بالشبهة المجردة في عدم جواز إقامة الحدّ عليه من غير

فرق بينهما من هذه الجهة أصلاً، وهذا معنى ما يستفاد من إفادات شيخنا قدس سره من عدم جريان باب المقدّمية بالنسبة إلى الآثار المترتبة على فعل الحرام. فإن شئت قلت: وجوب إقامة الحدّ مثلاً إنما هو على من شرب الخمر من المكلفين ودخل في هذا العنوان، ومجرّد العلم بوجود الخمر بين المشتبهين لا يقتضي حصول تعلّق هذا التكليف ووجوده في الخارج وهو شرب المكلف له، فلا معنى لجريان المقدّمية ولا يعلم صدقه بالفرض على شرب أحد المشتبهين، فلا محالة يتعيّن الرجوع إلى أصالة عدم تحقّق موجب الحدّ كارتكاب الشبهة المجردة على ما عرفت، وهذا معنى ما قرع سمعك أن فعل الحرام بالنسبة إلى هذه الآثار من قبيل الوضع فلا معنى للحكم بثبوتها من دون العلم به حيث إن شرب الخمر مثلاً سبب في حكم الشارع لوجوب إقامة الحدّ على شاربه، فإن علم بهذه العلامة الوضعية وجب ترتيب أثرها عليها عند اجتماع الشرائط وإلا فيرجع إلى أصالة عدم وجود السبب فيحكم بعدم المسبب فالقاتل لأحد المشتبهين بمهدور الدّم لا يجوز قصاصه وإن كان معاقباً مطلقاً، أو عند المصادفة لقتل محقون الدّم وهكذا بالنسبة إلى سائر الآثار التي تكون من هذا القبيل، نعم لا إشكال في لزوم الالتزام بمقتضائهما عند ارتكاب كلا المشتبهين للعلم بحصول متعلّقها حينئذٍ لكنّه خارج عن محلّ الكلام.

هذا وقد يستدلّ للمدعى في كثير من الموارد والأمثلة بأن الأمر فيه دائر بين المحذورين، فإنه كما يجب إقامة الحدّ على من شرب الخمر أو زنى بامرأة أو أوقب غلاماً مثلاً كذلك يحرم إقامة الحدّ على من لم يشرب الخمر ولم يزّن ولم يدخل بغلام ففي ارتكاب أحد المشتبهين يدور الأمر بين المحذورين، وهكذا في مسألة القصاص فيما وجب وأمثالها من موارد الدوران وفيه ما لا يخفى فإن نتيجة ذلك جواز ترتيب آثار فعل الحرام تخيراً وهو كما ترى، وقد يستدلّ له أيضاً في

الجملة مما دل على درء الحدود بالشبهات منطوقاً، أو من باب فحوى الخطاب والأولى ما ذكرنا في تقريب الاستدلال من حيث إن غيره على تقدير تمامته لا يفي بالمدعى في جميع صورته .

ثم إن ما ذكرنا من حكم الأقسام مما لا إشكال بل لا خلاف فيه ظاهراً بين أهل العلم من حيث الكبرى وإن وقع الإشكال، بل الخلاف بينهم من حيث الصغرى في بعض الموارد كما في ملاقي أحد المشتبهين بالشبهة المحصورة، فإن المحكي عن المشهور عدم وجوب الاجتناب عنه وترتيب آثار الطهارة عليه والمحكي عن بعض الأصحاب وجوب الاجتناب عنه كالملاقي بالفتح ومبنى الإشكال والخلاف بينهم مع اتفاقهم على ما ذكرنا في حكم الأقسام على أنه هل يكون هناك ملازمة بين وجوب الاجتناب عن الشيء والاجتناب عن ملاقيه كناية بحيث يكون الخطاب الدال عليه بالدلالة الأولية دالاً عليه بالملاحظة الثانوية وبالملازمة، أو لا يكون بينهما ملازمة أصلاً، فلا يكون الخطاب الدال عليه دالاً على وجوب الاجتناب عن ملاقيه، فيكون الدليل على وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس بناء عليه هو الدليل الخاص الخارجي التعدي الدال على تنجس ملاقي خصوص النجس من غير أن يكون للدليل الدال على وجوب الاجتناب عن النجاسات دلالة على وجوب الاجتناب عن ملاقيها بإحدى الدلالات أصلاً، بل المراد منها خصوص الاجتناب عن أعيانها ليس إلا بحيث لو لم يثبت هذا الحكم التعدي في باب النجاسات لم يقل به من حيث انتفاء دليل يدل عليه فيكون ملاقة الظاهر للنجس مع التأثير والسراية سبباً تعدياً في حكم الشارع لتنجسه ووجوب الاجتناب عنه، فيدخل في القسمين الأخيرين من الأقسام، والمدعى لوجوب الاجتناب عن ملاقي أحد المشتبهين إنما يقول به من جهة ما استفاده من الملازمة المذكورة بين وجوب الاجتناب عن الشيء وما يلاقيه بزعمه، لا من جهة ما دل على تنجس ملاقي النجس ضرورة عدم حكم أحد بنجاسة

المشتبهين، وإلا لم يكن معنى للاشتباه وهو خلف، والمفروض عدم جريان باب المقدمة بالنسبة إلى هذا النحو من الأثر أيضاً على ما أسمعناك فخلافه ليس في المعنى الذي ذكرنا أصلاً، نعم هنا مسلك آخر للحكم بوجوب الاجتناب عن ملاقي أحد المشتبهين سلوكه بعض الأصحاب يغير المسلك المعروف ستقف عليه بعد التكلم فيما هو المعروف بينهم، فنقول قد استدلّ على الملازمة المذكورة في قبال المشهور القائلين بعدم الملازمة والرجوع إلى الأصل بالنسبة إلى الملاقي بالكسر بوجهين أحدهما ظهور ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الشيء، فإن ظاهره وجوب الاجتناب عما يلاقيه فما دلّ على وجوب الاجتناب عن كل مشية في الفرض يدلّ على وجوب الاجتناب عما يلاقيه، ومن هنا استدلّ في محكي الغنية على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة ووجوب الاجتناب عنه بما دلّ على وجوب هجر النجاسات من الآية الشريفة، فإنه لو لا الملازمة المدعاة لم يكن معنى للاستدلال المذكور أصلاً كما لا يخفى.

ثانيهما: ما في بعض الأخبار من استدلاله عليه السلام على حرمة الطعام الذي مات فيه الفأرة بـ (أن الله تعالى حرّم الميتة من كل شيء) حيث قال عليه السلام للراوي بعد حكمه عليه السلام بوجوب الاجتناب عن السمن والزيت اللذين مات فيهما الفأرة، وقول السائل عقيه إن الفأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي لأجلها إنك لم تستخف بالفأرة، وإنما استخفت بدينك إن الله حرّم الميتة من كل شيء ولو لا استلزام تحريم الشيء ووجوب الاجتناب عنه تحريم ما يلاقيه ووجوب الاجتناب عنه لم يكن أكل الطعام استخفافاً بتحريم الميتة فلم يكن معنى لقوله عليه السلام إن الله حرّم الميتة من كل شيء، فدلّ الرواية على كون الكبرى والملازمة بين وجوب الاجتناب عن الشيء ووجوب الاجتناب عما يلاقيه مفروغاً عنه ومسماً في الخارج، إذ لو لا مسلمية الكبرى لم تصح الاستدلال بصغرى القياس

كما هو ظاهر فيستفاد من الرواية وجوب الاجتناب عن ملاقي أحد المشتبهين من جهة وجوب الاجتناب عما لاقاه بالفرض نظراً إلى الملازمة المستفادة منها، وإلى ما ذكرنا يرجع ما عن العلامة قدس سره في المنتهى في الاستدلال على وجوب الاجتناب عن ملاقي أحد المشتبهين من أن الشارع أعطاهما حكم النجس إذ لم يقل أحد بأن كل واحد من المشتبهين في حكم النجس بالنسبة إلى جميع الآثار، بل الفرض كونه في حكمه بالنسبة إلى خصوص وجوب الاجتناب عما يلاقيه نظراً إلى الملازمة المذكورة.

هذا حاصل ما قيل في وجه إثبات الملازمة ولكنك خير بفساد كلا الوجهين: أمّا الأول: فلمنع ظهور دليل وجوب الاجتناب عن الشيء وتحريمه إلا في الاجتناب عن عينه في الأكل والشرب ونحوهما ممّا يتعلّق به من الأفعال المقصودة الظاهرة عند الإطلاق من دون أن يكون له ظهور في حكم ما يلاقيه نفيًا وإثباتًا أصلاً، ودعواه لا شاهد لها جزماً، بل الشاهد بملاحظة عرف الخطابات على خلافها كما لا يخفى على من راجعه.

وأما الثاني: فلائه يتوجّه عليه، أولاً: ضعف الرواية سنداً، وثانياً: بأن المراد من تحريم المينة منها إنما هو من حيث نجاستها لا من الحيثية الأخرى الثابتة لها مع قطع النظر عن نجاستها، فإنّ الملازمة المسلّمة الثابتة عند السائل المفروغ عنها في الخارج إنما هي بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه لا حرمة الشيء وحرمة ملاقيه، فلا يتم كلامه المسوق لبيان الإلزام إلا بحمله على ما ذكرنا، هذا مضافاً إلى أن حمل الرواية على ما زعمه المستدلّ موجب لتخصيص الأكثر المستهجن جدّاً، ضرورة عدم الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة ملاقيه بالنسبة إلى غير النجاسات من المحرّمات، بل الثابت خلافها فإذا لا ينفع الرواية للمستدلّ أصلاً، فإن مجرد وجوب الاجتناب والتحريم لا يدلّ على النجاسة حتى يدلّ على نجاسة ملاقيه،

فيستدل بها للمقام مضافاً إلى أنه على تقدير الدلالة لا ينفع في المقام جدلاً لما عرفت من عدم توهم أحد كون كل من المشتبهين بالنجس نجساً.

هذا حاصل ما يستفاد من إفادته في الكتاب، وقد يناقش فيه بأن هذا المعنى المسلم يكفي المستدل أيضاً بناء على كون الأحكام الوضعية حتى الطهارة والنجاسة كما يظهر من الشهيد قدس سره من الأمور الاعتبارية، فإن مرجع نجاسة الميتة على هذا في حكم الشارع إلى جعل وجوب الاجتناب عنها، فيرجع الأمر بالآخرة إلى الملازمة بين وجوب الاجتناب عن الشيء، وما يلاقيه فيدل على حكم المقام أيضاً ودعوى ابتناء الرواية حينئذ على ثبوت الملازمة المختصة بين الحكمين في خصوص النجاسات لا مطلقاً وإلا لزمه تخصيص الأكثر القبيح كما ترى، نعم على القول بكون الأحكام الوضعية حتى الطهارة والنجاسة مجعولة أو أموراً واقعية كشف عنها الشارع لم تدل الرواية على حكم المقام على تقدير حملها على ثبوت الملازمة بين نجاسة الشيء ونجاسة ما يلاقيه كما لا يخفى، والمستظهر عند شيخنا قدس سره نفي الجعل بالنسبة إلى الأحكام الوضعية مطلقاً كما يفصح عنه كلامه في الجزء الثالث من الكتاب وإن لم يستبعد الوجه الأخير بالنسبة إلى بعضها كالملكية والزوجية وأضرابهما، هذا ولكن يمكن أن يقال إن المقصود من الرواية ليس بيان الملازمة أصلاً، وإنما الغرض منها كون الميتة من النجاسات، وإلا فأصل الحكم وهو تنجس ملاقي النجس تعبداً كان معلوماً للسائل، فالغرض إرشاد السائل إلى نجاسته فتدبر.

هذا كله مع أن في الجواب الأول وهو ضعف الرواية سنداً غنى وكفاية وكون الحكم المذكور فيها مسلماً بينهم لا يدل على تمسكهم فيه بالرواية مع وجود العموم المسلم عندهم، بل ذكرها في كلماتهم ربما لا يدل عليه أيضاً، فلعل الغرض تأييد العموم بها.

وهنا جوابان آخران عن الوجه الأول سبقاً بيالي القاصر ينبغي التعرض لهما:
 الأول: أن الظهور المذكور مضافاً إلى ما عرفت من تطرّق المنع إليه موهون
 بخروج غير النجاسات والمشتبهين بالنجس، إذ لم يذهب أحد إلى وجوب
 الاجتناب كليّة عن ملاقي جميع المحرّمات حتى ملاقي أحد المشتبهين بالحرام
 إذا لم يكن نجساً كما هو المستظهر حتى الخصم، فكيف يدّعي مع ذلك ظهور
 دليل وجوب الاجتناب عن الشيء على وجوب الاجتناب عما يلاقيه مع القطع
 بعدم إرادته في أكثر الاستعمالات، بل كلّها إلا نادراً.

الثاني: أنه على فرض ظهور ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الشيء على
 وجوب الاجتناب عما يلاقيه وعدم وهنه بما ذكر فإنما هو بالنسبة إلى غير المقام،
 وأمّا المقام فيعلم بقصر دلالة الدليل على وجوب الاجتناب عن نفس المشتبهين
 ليس إلا والوجه فيه أنك قد عرفت أن الدليل على وجوب الاجتناب والاحتياط
 في الشبهة المحصورة أمران:

أحدهما: حكم العقل بذلك بعد تنجّز الخطاب وثبوت الاشتغال بالواقع المردّد
 من جهة العلم الإجمالي على ما عرفت شرح القول فيه.

ثانيهما: حكم الشرع به من جهة الأخبار المتقدّمة ومن المعلوم عدم دلالة
 شيء منهما على وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه أمّا العقل فظاهر من حيث
 أن حكمه بوجوب الاجتناب عن كل مشتبه من جهة كونه من أطراف الشبهة ومن
 محتملات المعلوم بالإجمال، ولا يتحقق هذا المناط في الملاقي بالكسر قطعاً، وأمّا
 الشرع فلما عرفت من أن مفاد الدال من الأخبار على وجوب الاجتناب في الشبهة
 المحصورة هو مفاد حكم العقل بذلك من دون زيادة ونقيصة فهي مؤكّدة لحكم
 العقل بذلك حقيقة ألا ترى إلى قوله عليه السلام في المرسل: «اتركوا ما لا بأس
 به حذراً عما به البأس»، نعم لو كان مفاده إثبات الحكم الشرعي الظاهري لوجوب

الاجتناب عن كل مشتبه بحيث لم يكن ناظراً إلى حكم العقل أصلاً على ما ذهب إلى بعض الأوهام كان الاستدلال به على حكم المقام مستقيماً على تقدير الإغماض عما عرفت ودون إثباته خرط الفتاد.

فإن قلت: كيف يمنع حكم العقل بوجوب الاحتياط بالنسبة إلى الملاقي بالكسر، مع أن مناط حكمه بوجوب الاحتياط عن المشتبهين متحقق بالنسبة إليه أيضاً من حيث إن محلّ الكلام والبحث في ملاقي أحد المشتبهين إنما هو فيما تأثر بالملاقاة، إذ لم يقل أحد بوجوب الاجتناب فيما لم يتأثر قطعاً حتى في ملاقي النجس فضلاً عن ملاقي المشتبه، ومن المعلوم أن الأثر القائم بالملاقي بالكسر هو عين ما حكم به العقل والشرع بوجوب الاجتناب عنه عند قيامه بالملاقي بالفتح وتحصله فيه، ومن المعلوم ضرورة عدم تأثير تعدّد المحل واختلافه وتغيّره وتبدّله في حكم الحال، فإذا حكم بوجوب الاجتناب عن الأثر القائم بالملاقي بالكسر من حيث كونه عين ما كان قائماً بالملاقي بل من أجزائه حقيقة فيجب الحكم بوجوب الاجتناب عن محلّه أيضاً لعدم تغاير حكم الحال والمحلّ في الشرع ومقتضاه كما ترى هو ثبوت الملازمة بين المتلاقيين في الحكم كما لا يخفى.

قلت: مجرد اختصاص النزاع ومحلّ الكلام بصورة التأثير لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر، ضرورة اختصاص النزاع أيضاً بما إذا لم يكن في الملاقي بالكسر ما يصدق عليه عنوان الملاقي بالفتح وإلا فلا إشكال، ولا خلاف في الحكم بوجوب الاجتناب عنه سواء في المقام، أو في ملاقي النجس أو المتنجّس ومجرد التأثير لا يوجب صدق العنوان على الأثر القائم بالتأثر، ضرورة ارتفاع الصدق كثيراً بتلاقي الأجزاء وافتراقها وانعدام العنوان الصادق عليها عند الاجتماع من جهة دخل الهيئة الاجتماعية في صدق العنوان، ومن هنا يختلف حكم الأجزاء عند الافتراق مع حكمها عند الاجتماع كثيراً باختلاف الآثار ومن

هنا حكموا بأن بقاء الأجزاء الصغار من الغاية في محلها في التطهير بالاستجمار لا ينافي تحقق الطهارة وإن بقاء اللون في المصبوغ بالمتنجس، بل النجس لا ينافي حصول الطهارة له بالتطهير، مع أن المحقق عند محققي الحكماء استحالة بقاء اللون مع انعدام العين القائم به رأساً من حيث استلزامه عندهم وجود العرض لا في موضوع من بقاء اللون فقط وهو محال وأن تفريق المال المغصوب وتجزئته يوجب انتقال العهدة والضمان إلى القيمة في كثير من موارد إلى غير ذلك مما تسالموا عليه وقالوا به هذا ما يقال في الجواب عن السؤال في النظر الأول، ولكن الذي يقتضيه النظر الثاني ضعف كل من السؤال والجواب أما السؤال فلا يتناهى على الغفلة عما هو محل النزاع والبحث، فإن الكلام إنما هو في حكم الملاقي من حيث ملاقاته لما يجب الاجتناب عنه، وأما الأثر القائم فيما اتفق فلا إشكال في وجوب الاجتناب عنه ما دام موجوداً لكن لا يجب إزالته بالطرق الشرعية المقررة في تطهير النجاسات حتى يقال إنه عين الالتزام بوجوب الاجتناب عن الكسر، بل يكفي مجرد زواله ولو بفعل غير المكلف كالريح والشمس أو بنفسه في رفع الوجوب، كما إذا فرض الملاقي المشتبه ماء مثلاً لاقاه ثوب المكلف أو يده فيسأ، فالحكم بوجوب الاجتناب عن الأثر القائم بالملاقي بالكسر ما دام موجوداً لا دخل له بوجوب الاجتناب عن نفس الملاقي كما لا يخفى.

ثم إن هذا الذي ذكرنا في بيان محل الكلام ليس مختصاً بالمقام بل يجري في ملاقي النجس المعلوم أيضاً، فإن البحث في دلالة ما دل على وجوب الاجتناب عن النجس وهجره على وجوب الاجتناب عن ملاقيه إنما هو في الملاقي من حيث هو لا في الأثر القائم عليه فيما فرض قيامه به.

وهذا الذي ذكرنا من غاية ظهوره لا يعتريه شبهة أصلاً لمن كان له أدنى تأمل

في كلماتهم.

فإن قلت: لو كان الأمر كما ذكر لزوم الحكم بطهارة أحد الإناءين إذا جف ماؤه المشتبه مثلاً أو أهريق، مع أن ظاهرهم عدم الالتزام بذلك.

قلت: لا إشكال في لزوم الالتزام به فيما لم يوجد له طرف آخر يصيران موردين للعلم الإجمالي تتجس أحدهما، فإنه من جزئيات محل البحث وأفراده واستظهار عدم التزامهم بذلك في غير محله، إذ لا شاهد له أصلاً، بل قضية إطلاق كلامهم وعمومه شموله للفرض كما لا يخفى.

وأما الجواب فلا أنه يتوجه عليه:

أولاً: ما توجه على السؤال فإن ظاهره بل صريحه تسليم كون النزاع في الحال والمحل جميعاً مع أنك قد عرفت فساد.

وثانياً: بأن حديث ارتفاع الصدق والعنوان والتسمية بتفريق الأجزاء أجنبي عن المقام وإن كان صحيحاً في الجملة ومسلماً عند كل أحد، لأن حكم العقل بوجوب الاحتياط عن كل واحد من المشتبهين ليس من حيث كونه ماء أو دبسا أو زيبيا أو سمنا مثلاً حتى يقال بعدم صدق هذه العنوانات عند تشتت الأجزاء وتفريقها بل من حيث كونه مشتبهاً وطرفاً للعلم الإجمالي ومن المعلوم بقاء هذا العنوان وصدقه على الأجزاء المتفرقة الصغار، هذا مضافاً إلى أن ارتفاع الصدق في الجملة على تقدير كون الحكم العقلي للعنوانات الخاصة لا يجدي بالنسبة إلى ما يكون عنوانه صادقاً مع التفرق أيضاً كما هو ظاهر والقول بتميم المدعى بعدم القول بالفصل كما ترى، وأما الأمثلة المذكورة لارتفاع الحكم الشرعي بارتفاع العنوان المعلق عليه الحكم بتفريق الأجزاء، فإن كان المقصود منها إثبات ذلك في الجملة فقد عرفت أنه لا خفاء فيه وليس محلاً لإنكار أحد لكنه لا ينفع في المقام أصلاً وإن كان المقصود منها إثبات الكلية فتطرق المنع إليه جلي.

هذا مع ما عرفت من عدم لحوق الحكم في المقام للعنوانات الخاصة مضافاً

إلى تطرّق المناقشة إلى بعض الأمثلة المذكورة كما في مثال الاستجمار، فإن حكم الشارع والأصحاب قاطبة بطهارة المحلّ مع بقاء أجزاء الصغار فيه ليس من حيث ارتفاع التسمية والعنوان وإلاّ لزم الحكم بطهارته، والحال هذه إن كان تطهيره بالماء أيضاً مع أنه خلاف قضية كلماتهم واتفاقهم على بقاء النجاسة مع بقائها في المحلّ، بل من جهة صدق عنوان النقاء عليه عرفا الذي تعلّق به الحكم بالطهارة في الاستجمار دون التطهير بالماء ولو مثل بماء الاستنجاء من حيث حكمهم بطهارته مع اجتماع الشرائط فيه فيما لو وجد فيه أجزاء الصغار من الغاية ما لم يبلغ حدّ التغيّر كان أولى فتأمل.

وثالثاً: بأن ملاقة شيء لأحد المشتبهين ليس ملازماً لاستصحاب بعض أجزائه كما أن محلّ الخلاف ليس مختصاً به بل الكلام فيه من حيث الملاقة كما أن الكلام في ملاقي النجس من حيث الملاقة أيضاً على ما عرفت الإشارة إليه.

فلنخصّص مما ذكرنا كله فساد الملازمة المدّعاة في كلام الجماعة بين وجوب الاجتناب عن شيء ووجوب الاجتناب عما يلاقيه، نعم قد يستفاد منه بواسطة بعض الأمارات الخارجيّة كما في ملاقي البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء، فإنه استفيد من أمر الشارع بالطهارة عقيه كونه من جهة تقديم ظهور نجاسته من جهة الغلبة على الأصل، فالأمر بالطهارة من حيث الحكم الظاهري بكونه نجساً، فيحكم بترتيب جميع الآثار عليه التي منها نجاسة ما يلاقيه، فلم يدلّ مجرد الأمر بالاجتناب عنه أو الطهارة عقيه على وجوب الاجتناب عما يلاقيه فلا تعلّق له بالملازمة المذكورة أصلاً، ومما ذكرنا في بيان حال ملاقي البلل يندفع تعجّب صاحب الحقائق قدس سره من حكم الأصحاب بنجاسة ما يلاقيه وطهارة ملاقي أحد المشتبهين مع أنه لم يحكم الشارع في البلل والملاقي بالفتح إلا ببعض أحكام النجاسة وهو وجوب الاجتناب في الملاقي ووجوب الوضوء عقيب البلل هذا وظاهر عبارة

الكتاب كون كلام صاحب الحقائق في نفس الليل لا فيما يلاقيه هذا بعض الكلام في المسلك المعروف لإثبات وجوب الاجتناب عن ملاقي أحد المشتبهين، وهنا مسلطان آخران تعرض لأحدهما شيخنا الأستاذ العلامة في الكتاب من دون ابتائهما على المسلك المعروف لا بد من التعرّض لهما:

الأول: أن الملاقي بالكسر مورد للعلم الإجمالي بالنجاسة كالملاقي بالفتح غاية ما هناك كونهما معاً طرفاً وصاحب الملاقي طرفاً آخر فهو نظير ما لو قسم أحد المشتبهين قسمين وجعل كلّ في إناء، فإنه لا ريب في وجوب الاجتناب عنهما معاً ولا خلاف فيه أيضاً، فيلزم أن يحكم به في المقام أيضاً وهذا الوجه هو الذي أشار إليه شيخنا قدس سره في الكتاب بقوله: (فإن قلت وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه وإن لم يكن من حيث ملاقاته له) إلى آخر ما أفاده وحاصله كون الملاقي كالملاقي طرفاً، فإنا أن يحكم بعدم جريان الأصل فيه كما في الملاقي وصاحبه لمكان العلم الإجمالي أو يتعارض الأصل فيه مع الأصل في صاحب الملاقي على الوجهين في الرجوع إلى أصالة الاحتياط كما عرفت الكلام فيهما، غاية ما هناك كون الأصل في صاحب الملاقي في الفرض معارضاً بأصلين معاضدين لكنه لا يجدي بعد البناء على عدم الترجيح في تعارض الأصول بل قد يقال بكون المقام أولى بالحكم بوجوب الاجتناب فيه عن ملاقي النجس المعلوم مع الإغماض عن سببية الملاقة فيه لنجاسته بحكم الشارع، هذا ولكنك خير بفساد هذا المسلك وابتائهما على المغالطة الواضحة حيث إنه عند التأمل مبني على ما أوضحنا لك فساد، غاية الإيضاح من كون النزاع فيما كان من أجزاء الملاقي موجوداً في الملاقي بالكسر وإنه من باب مجرد تبدل المحل والاجتماع والافتراق، ومن هنا توهم كون الملاقي بالكسر طرفاً للعلم الإجمالي، وإذا قد عرفت فساد ما لا مزيد عليه تبين لك فساد دعوى كون الملاقي طرفاً كالملاقي

فظهر منه فساد جريان الوجهين للرجوع إلى قاعدة الشغل والاحتياط في المشتبهين بالنسبة إلى الملاقي بالكسر أما عدم جريان حصول الغاية للطهارة والحلية في المشتبهين في المقام من حيث كون الغاية فيهما الأعم من العلم الإجمالي والعلم التفصيلي، فلا يجري الأصل فلائه إنما يعتبر بالنسبة إلى احتمالات هذا المعلوم بالإجمال والملاقي ليس من احتمالاته قطعاً، وأما التعارض والتساقط، فلأن الأصل في الملاقي بالكسر ليس في مرتبة الأصل الجاري في المشتبهين لكون الشك فيه مسبباً عن الشبهة القائمة بالمشتبهين والشك المحقق بالنسبة إليهما، فلا معنى لجريانه مع جريان الأصل فيهما حتى يعارضه الأصل في الملاقي بالفتح ويعارض الأصل في صاحبه على ما هو الشأن في كل أصل كان الشك المأخوذ فيه مسبباً عن الشك في مجرى غيره من الأصول فإنه لا يحكم بجريانهما معاً في زمان واحد سواء كانا متخالفين ومتنافيين بحسب المقادير أو معاضدين كما ستقف على شرح القول فيه في الجزء الثالث، فجريان الأصل في الشك المسببي مشروط بعدم جريان الأصل في الشك السببي في زمان جريانه سواء لم يجر أصلاً أو جرى وحكم بعدم الالتفات إليه من جهة معارضة ما هو في مرتبته من الأصول بناء على كون الحكم في تعارض الأصول هو التساقط كما هو الحق المحقق في محله كما ستقف عليه.

والمفروض في المقام، فإذا حكم بتعارض الأصلين في المشتبهين وتساقطهما فيجري الأصل في الملاقي سليماً لعدم أصل في المشتبهين بعد التساقط بالفرض، وهذا ما قرع سمعك من أن الأصل في الشك السببي حاكم على الأصل في الشك المسبب وبمنزلة الدليل بالنسبة إليه مطلقاً سواء كانا متنافيين، أو متوافقين من جنسين، أو من جنس واحد حيث إن الحكومة بل الورد أيضاً لا يختص بموارد وجود الدليل والأصل في المسألة، بل قد يتحققان في موارد وجود الاجتهادية أو الأصول، غاية ما هناك عدم تحقق التعارض بين الدليل والأصل أصلاً ورأساً

وتحقّقه بين الأدلة والأصول في الجملة على ما ستقف على تفصيل القول فيه في الجزء الثالث والرابع من الكتاب والتعليقة فما دام يكون الأصل في المشبهين جارياً لم يجر الأصل في الملاقي بالكسر فإذا حكم بعدم جريانه فيهما، أو جريانه فيهما مع تعارضهما وتساقطهما على أضعف الوجهين جرى الأصل في الملاقي بالكسر وهذا مطرد في جميع ما يكون الشك في مجرى أحد الأصلين مسبباً عن الشك في مجرى الآخر، إلا في الأصل الموضوعي والحكمي فيما إذا كان الشك في الحكم مسبباً عن الشك في بقاء الموضوع، حيث إنه لا يجري الأصل الحكمي مطلقاً سواء جرى الأصل الموضوعي أو لا ولأجل ما ذكر حكمنا تبعاً للمحققين عند تنميم الماء النجس كراً بظاهر بأن مقتضى القاعدة بعد الحكم بتعارض الاستصحابين في المتمم والمتّم بناء على عدم جعل الملاقة مقتضياً، والكربة عاصمة بعد قيام الإجماع على اتحاد حكم ماء الواحد هو الحكم بتساقطهما والرجوع إلى قاعدة الطهارة الجارية في الماء أو جميع الأشياء ولا يجعل معاضد الاستصحاب الطهارة، ولا معارضاً لاستصحاب النجاسة وإن قلنا بالترجيح في تعارض الأصول أيضاً كالأدلة على خلاف التحقيق الذي تقف عليه في محله من حيث إن الترجيح بين المتعارضين فيما كانت المزية في مرتبتهما

ومن هنا لا نقول بترجيح الأدلة بموافقة الأصول، نعم على القول بعدم التنويع وكون الكربة عاصمة يمكن الحكم بالنجاسة في الفرض من غير أن يحكم بجريان الأصلين بناء على استفادة اعتبار سبق الكربة على الملاقة في الاعتصام من قوله عليه السلام إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء، أو لم يحمل خبثاً كما في بعض الروايات. وإن كانت الاستفادة نظرية وإلا حكم بتعارضهما والرجوع إلى القاعدة من حيث إن المقتضي المقارن لوجود المانع لا يعلم تأثيره، كما أنه لا يعلم تأثير المانع أيضاً، فيتعارض الأصل من الجانبين فتأمل، وكذا حكم غير واحد

في غسل محل النجس بماءين مشتهين بعد الحكم بتساقط أصالتي عدم سبق كل من الظاهر والنجس وتقدم الغسل به إلى قاعدة الطهارة لعدم كونها في مرتبة الأصلين، وإن كان هناك قولان آخران:

أحدهما: الحكم بنجاسته من حيث جريان استصحاب النجاسة ولو بالنسبة إلى الكلبي الغير المعلوم الزوال وإن علم بارتفاع بعض خصوصياته.

ثانيهما: الحكم بطهارته من حيث جريان استصحاب الطهارة الحاصلة عقيب زوال النجاسة الأولية قطعاً، وهذا معنى الأخذ بضدّ الحالة السابقة في أمثال المقام كما هو أحد الأقوال في المسألة وإن كان الأوجه في المسألة الحكم بالاجتناب عن المحلّ، كما أن الأوجه عند التوضي أو الغسل بهما غفلة الحكم بعدم الاختصار عليهما والتيمم معهما عند انحصار الماء فيهما وتحصيل الطهارة المتينة للمحلّ وإعادتهما عند التمكن من الماء الطاهر اليقيني، ثم إن هذا الذي ذكرنا من حكومة الأصل في الشكّ السببي على الأصل في الشكّ المسبب وعدم تعارضهما وعدم جريان الثاني ما دام الأوّل جارياً وجريانه فيما لا يجري فعلاً ولو من جهة التعارض والتساقط، إلا في الأصل الموضوعي والحكمي فيما عرفت من القرض وإن كان أمراً واضحاً في نفسه وستقف على شرح القول فيه في محله مع وضوحه، إلا أنه مع ذلك قد خالف فيه المحقق القمي في بعض كلماته وإن وافقه في بعضها الآخر وبعض أفاضل من تأخّر، بل قد يظهر المخالفة عن بعض المتقدمين من الأصحاب رضوان الله عليهم كما يظهر مما أفاده المحقق قدس سره في باب الاستصحاب، فإنه عارض استصحاب الطهارة فيما ستقف على كلامه باستصحاب اشتغال ذمّة المصلّي بالصلاة وغيره فيما يتلو عليك في باب الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

الثاني: ما لم يتعرض له شيخنا الأستاذ العلامة في الكتاب وإن أشار إليه في مجلس البحث من أن الحكم بوجود الاجتناب عن الملاقي بالكسر ليس من جهة

المدعاة في كلام من تقدم حتى يمنع على ما سمعته، ولا من جهة كونه من أطراف العلم الإجمالي المتحقق في الشبهة المحصورة على ما عرفت لكي يجاب عنه مما عرفت، بل من جهة علم إجمالي آخر هو من أطرافه قطعاً وهو العلم بتنجسه أو نجاسة صاحب الملاقى بالفتح ووجود هذا العلم الإجمالي مما لا يقبل الإنكار جدياً، وقد أسمعناك مراراً في مطاوي كلماتنا تبعاً لشيخنا أنه لا فرق في تأثير العلم الإجمالي في تنجز الخطاب بالمعلوم ووجوب الاحتياط عن أطرافه بين تعلقه بخطاب مفصل وتعلقه بخطاب مردّد بين الخطابين كما في المقام، حيث إنه يعلم بتوجه أحد الخطابين إليه إمّا الخطاب بالاجتناب عن النجس، أو الخطاب بالاجتناب عن المتنّجس.

وقد رأيت بعض أفاضل أهل العصر يجعل لزوم هذا المحذور من القول بالتعميم الذي ذكرنا دليلاً على بطلانه بعد مسلميّة عدم وجوب الاحتياط عن ملاقي بعض أطراف الشبهة في زعمه هذا، ولكنك خير بضعف هذا الوجه أيضاً كالوجه السابق، بل كونه أضعف منه بمراتب عند التأمل بعد البناء على التعميم المذكور كما عليه مبنى هذا الوجه، حيث إن المعلوم بالإجمال خطاب مفصل لا تردّد فيه أصلاً، وإن تردّد متعلّقه بين المشتبهين أو المشتبهات بالشبهة المحصورة، فإننا نعلم بتوجه الخطاب بالاجتناب عن النّجس إلى المكلف العالم بالإجمال جزماً ولا تردد في تحقيقه وتنجزه، غاية ما هناك أنه يحتمل بالشك البدوي الغير المقرون بالعلم الإجمالي أصلاً توجه خطاب آخر إليه بالنسبة إلى الملاقي بالكسر من حيث احتمال كون متعلّق الخطاب بالمعلوم بالإجمال الملاقي بالفتح من المشتبهين، ومجرّد ضم هذا المحتمل إلى صاحب الملاقي وملاحظتهما معاً، والفض وقطع النظر عن الملاقي بالفتح لا يوجب تغيّر الواقع قطعاً فإن أراد المستدلّ وجود علمين ومعلومين أحدهما تعلّق بالخطاب المفصل والآخر بالخطاب المردّد فالحوالة على الوجدان

وإن أراد وجود علم واحد تعلق بالخطاب المردّد بحيث يكون بعض أطرافه المشتبهين وبعض أطرافه الملاقي بالكسر، فيقول أعلم إجمالاً بنجاستهما أو تنجّس الملاقي فهو أشدّ ضعفاً لما عرفت مراراً من أن تنجّسه من لوازم كون النجس الملاقي بالفتح، فهذا احتمال حدث من العلم بخطاب مفصل تعلق بأحد المشتبهين لا أنه طرف له بحيث يكون المعلوم مردداً بين الخطائين، وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً وإن سلّكه بعض السادة من أفاضل أهل العصر عند مناظرتي معه في المسألة للقول بوجوب الاحتياط عن ملاقي بعض المشتبهين.

ثم إنه لا فرق في فساد هذا الوجه أيضاً بين المسلكين للقول بوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة كما هو ظاهر، فتبيّن ممّا ذكرنا كله أنه لا مناص عن القول بما ذهب إليه المشهور في المسألة من عدم وجوب الاحتياط عن ملاقي بعض المشتبهين والرجوع إلى الأصل الجاري فيه، نعم لو حكمنا بوجوب الاجتناب عن المشتبهين فيما كانا مسبوقين بالنجاسة من جهة الاحتياط بعد إلغاء الاستصحابين، بل من جهة الاستصحاب نظراً إلى عدم لزوم مخالفة قطعية لتكليف إلزامي من العمل بالاستصحابين في الفرض على ما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا وسنفضّل القول فيه في محله لم يكن بدّ من القول بوجوب الاجتناب عن الملاقي من جهة الحكم بتنجّسه في مرحلة الظاهر من جهة استصحاب نجاسة الملاقي ولا يعارضه أصالة الظهارة في الملاقي من جهة حكومته عليها كما هو ظاهر ولعله خارج عن مورد كلام المشهور وإن كان شيخنا يزعم إطلاقه كما ستقف على كلامه في ذلك، كما أنه لا يكون بدّ من الاحتياط عن الملاقي فيما تحقق له طرف بحيث يعلم يتنجّس أحدهما كما إذا لاقى الشيطان المشتبهين بأن لاقى أحدهما أحدهما ولاقى الآخر الآخر فيما انحصر العلم الإجمالي في الشيتين لعين ما عرفت من الدليل لوجوب الاحتياط بالنسبة إلى المشتبهين.

وهل يحكم بتنجس ملاقيه وجهان بل قولان مبنيان على أن تنجس الملاقي إنما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس بناء على أن الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط، ولذا استدل السيد أبو المكارم في الغنية على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بـ «ما دل على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾، ويدل عليه أيضاً ما في بعض الأخبار من استدلاله عليه السلام على حرمة الطعام الذي مات فيه فأرة بأن الله سبحانه حرم الميتة فإذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين فقد حكم بوجوب هجر كل ما لاقاه».

وهذا معنى ما استدل به العلامة رحمه الله في المنتهى على ذلك بأن الشارع أعطاها حكم النجس، وإلا فلم يقل أحد إن كلا من المشتبهين بحكم النجس في جميع آثاره وإن الاجتناب عن النجس لا يراد به إلا الاجتناب عن العين، وتنجس الملاقي للنجس حكم وضعي سببي يترتب للعنوان الواقعي من النجاسات نظير وجوب الحد للخمر، فإذا شك في ثبوته للملاقي جرى فيه أصل الطهارة وأصل الإباحة.

والأقوى هو الثاني أمّا أولاً فلما ذكر وحاصله منع ما في الغنية من دلالة وجوب هجر النجس على وجوب الاجتناب عن ملاقي الرجز إذا لم يكن عليه أثر من ذلك الرجز فتنجيسه حينئذ ليس إلا لمجرد تعبد خاص، فإذا حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه في الشبهة المحصورة، فلا يدل على وجوب هجر ما يلاقيه.

نعم قد يدل بواسطة بعض الأمارات الخارجية كما استفيد نجاسة البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء من أمر الشارع بالطهارة عقيه من جهة استظهار

أن الشارع جعل هذا المورد من موارد تقديم الظاهر على الأصل، فحكم بكون الخارج بولاً لا أنه أوجب خصوص الوضوء بخروجه.

وبه يندفع تعجب صاحب الحقائق رحمه الله من حكمهم بعدم النجاسة فيما نحن فيه وحكمهم بها في البلل مع كون كل منهما مشتبهاً حكم عليه ببعض أحكام النجاسة.

وأما الرواية فهي رواية عمرو بن شمر عن جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام: «أنه أتاه رجل فقال له وقعت فأرة في خاية فيها سمن أو زيت فما ترى في أكله، فقال أبو جعفر عليه السلام: لا تأكله، فقال: الرجل القارة أهون علي من أن أترك طعامي لأجلها، فقال أبو جعفر عليه السلام: إنك لم تستخف بالقارة وإنما استخففت بدينك إن الله حرم الميتة من كل شيء».*

وجه الدلالة أنه عليه السلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافاً بتحريم الميتة، ولو لا استلزامه لتحريم ملاقيه لم يكن أكل الطعام استخفافاً بتحريم الميتة فوجوب الاجتناب عن شيء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه.

لكن الرواية ضعيفة سنداً مع أن الظاهر من الحرمة فيها النجاسة، لأن مجرد التحريم لا يدل على النجاسة فضلاً عن تنجس الملاقى وارتكاب التخصيص في الرواية بإخراج ما عدا النجاسات من المحرمات كما ترى، فالملازمة بين نجاسة الشيء وتنجس ملاقيه لا حرمة الشيء وحرمة ملاقيه.

فإن قلت: وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه وإن لم يكن من حيث ملاقاته له، إلا أنه يصير كملاقيه في العلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة المشتبه الآخر، فلا فرق بين الملاقين في كون كل منهما أحد طرفي الشبهة

فهو نظير ما إذا قسم أحد المشتبهين قسمين وجعل كل قسم في إناء قلت ليس الأمر كذلك، لأن أصالة الطهارة والحل في الملاقي بالكسر سليم عن معارضة أصالة الطهارة للمشتبه الآخر بخلاف أصالة الطهارة والحل في الملاقي بالفتح، فإنها معارضة بها في المشتبه الآخر.

والسر في ذلك أن الشك في الملاقي بالكسر ناش عن الشبهة المتقومة بالمشتبهين، فالأصل فيهما أصل في الشك السببي والأصل فيه أصل في الشك المسبب.

وقد تقرر في محله أن الأصل في الشك السببي حاكم ووارد على الأصل في الشك المسبب سواء كان مخالفاً له كما في أصل طهارة الماء الحاكمة على أصالة نجاسة الثوب النجس المغسول به أم موافقاً كما في أصالة طهارة الماء الحاكمة على أصالة إباحة الشرب.

فما دام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف جارياً لم يجر الأصل المحكوم، لأن الأول رافع شرعي للشك المسبب ومنزلة الدليل بالنسبة إليه، وإذا لم يجر الأصل الحاكم لمعارضته بمثله زال المانع عن جريان الأصل في الشك المسبب ووجب الرجوع إليه، لأنه كالأصل بالنسبة إلى المتعارضين.

ألا ترى أنه يجب الرجوع عند تعارض أصالة الطهارة والنجاسة عند تميم الماء النجس كراً بظاهر وعند غسل المحل النجس بماءين مشتبهين بالنجس إلى قاعدة الطهارة، ولا تجعل القاعدة كأحد المتعارضين.

نعم ربما تجعل معاضداً لأحدهما الموافق لها يزعم كونهما في مرتبة واحدة.

لكنه توهم فاسد، ولذا لم يقل أحد في مسألة الشبهة المحصورة بتقديم أصالة الطهارة في المشتبه الملاقي بالفتح لاعتضادها بأصالة طهارة الملاقي

بالكسر.

فالتحقيق في تعارض الأصلين مع اتحاد مرتبتهما لاتحاد الشبهة الموجبة لهما الرجوع إلى ما ورائهما من الأصول التي لو كان أحدهما سليماً عن المعارض لم يرجع إليه سواء كان هذا الأصل مجانساً لهما، أو من غير جنسهما كقاعدة الطهارة في المثالين فافهم واغتنم وتام الكلام في تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى.

نعم لو حصل للأصل في هذا الملاقي بالكسر أصل آخر في مرتبته كما لو وجد معه ملاقي المشتبه الآخر كانا من الشبهة المحصورة، ولو كان ملاقة شيء لأحد المشتبهين^(١) قبل العلم الإجمالي، وفقد الملاقي بالفتح، ثم حصل

(١) ما تقدم من الكلام كله في حكم الملاقي إنما هو بالنسبة إلى إحدى صور المسألة وهي ما لو كان ملاقة شيء لأحد المشتبهين بعد العلم الإجمالي وكان الملاقي بالفتح موجوداً بقي الكلام في حكم باقي الصور المتصورة في المسألة وهي أربع صور لا خامس لها:

الأولى: ما لو كانت الملاقة قبل العلم الإجمالي مع بقاء الملاقي بالفتح ولا إشكال في عدم وجوب الاحتياط عن الملاقي في هذه الصورة أيضاً كالصورة السابقة لعين ما عرفت من الوجه في تلك الصورة.

الثانية: ما لو كانت الملاقة قبل العلم الإجمالي وحصل العلم بعد فقد الملاقي بالفتح، ولا إشكال في وجوب الاحتياط عن الملاقي بالكسر في هذه الصورة وقيامه مقام الملاقي في وجوب الاجتناب عنه أمّا على ما اختاره غير واحد من المسلك للحكم بوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة من تعارض الأصلين في المشتبهين وتساقطهما والرجوع إلى قاعدة الاحتياط من جهة العلم الإجمالي فواضح، حيث إن الأصل في الملاقي بالكسر في الفرض لا محالة بالأصل في صاحب

الملاقى، حيث إنه لم يجر الأصل في الملاقى بالفتح حتى يعارضه الأصل في صاحبه ويبقى الأصل في الملاقى بالكسر سليماً بعد تعارضهما وتساقطهما أما قبل حصول العلم الإجمالي فظاهر، لعدم شك فيه أو عدم معارض للأصل الجاري فيه مع فرض الشك فيه أما بعده فلفرض عدم وجوده حتى يجري الأصل فيه، ويعارض الأصل في صاحبه، ضرورة عدم جريان الأصل في المعدوم، لأن حكم الشارع بالبناء على طهارة الشيء إنما يستقيم بالنسبة إلى ما يمكن حكمه بوجوب الاجتناب عنه والمعدوم ليس قابلاً لذلك جزماً.

فإن شئت قلت: إن المعدوم الذي لا يمكن وجوده لا يمكن تعلق الحكم الشرعي به سواء كان واقعياً أو ظاهرياً ترخيصاً أو إلزامياً، فإذا لم يجر الأصل في الملاقى بالفتح كان الأصل في صاحبه معارضاً للأصل في الملاقى بالكسر لا محالة فيتساقطان ويرجع إلى الاحتياط بالنسبة إليهما، حيث إنه يلزم من الرجوع إلى الأصل بالنسبة إليهما طرح العلم الإجمالي الموجود فيهما، فلا بد من الحكم بالاحتياط الكلّي على ما هو الوجه في الحكم بوجوب الاحتياط في أصل مسألة الشبهة المحصورة بالفرض، وبالجمله المحذور اللازم من الرجوع إلى الأصلين في أصل المسألة يلزم من الجروع إلى الأصلين بالنسبة إلى الملاقى بالكسر وصاحب الملاقى بالفتح، فلا مناص عن الرجوع إلى قاعدة الاحتياط اللازم، هذا على مسلك التعارض والتساقط والرجوع إلى قاعدة الاحتياط في أصل المسألة وأما على المسلك الذي اخترناه تبعاً لشيخنا، ووفقاً لغير واحد من عدم جريان أصالتي الطهارة والإباحة فيما وجد العلم المنجز للخطاب لحصول الغاية الرافعة للأصلين وكون الاحتياط مرجعاً من أول الأمر فيجب الاحتياط عن الملاقى بالكسر في الفرض أيضاً نظراً إلى ما عرفت مراراً وستعرفه من عدم الفرق في مانعية العلم الإجمالي من الأصل بين تعلّقه بالخطاب المفصل المنجز على كل

تقدير وبين تعلقه بالخطاب المردّد المنجّز كذلك، ضرورة تعلق العلم في الفرض بالقسم الثاني، حيث إنه يعلم بعد العلم بنجاسة أحد المشتبهين في المقام بتعلق أحد الخطابين بالنسبة إليه وهو قوله اجتنب عن النجس على تقدير كون الباقي من المشتبهين مصداقاً له أو قوله اجتنب عن المتنجّس على تقدير كون النجس هو المفقود، وأمّا عدم الالتزام بذلك في الصورتين الأولين فلما عرفت من عدم ترديد في الخطاب المعلوم بالإجمال أصلاً، غاية ما هناك احتمال وجود خطاب آخر بالشك البدوي فيرجع بالنسبة إليه إلى الأصل السليم.

الثالثة: ما لو كانت الملاقاة بعد العلم الإجمالي مع فقد الملاقى بالفتح بعده أيضاً لا إشكال في هذه الصورة في عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى وعدم قيامه مقام الملاقى أيضاً على كل من المسلكين في وجوب الاحتياط عند العلم الإجمالي أمّا على مسلك التعارض والتساقط، فسلامة الأصل في الملاقى في الصورة كالصورتين الأولين عن معارضة الأصل في صاحب الملاقى لسقوطه من جهة المعارضة للأصل في الملاقى بالفتح، فلا يمكن عوده بعد فقدّه فيكون الأصل في الملاقى سليماً ولو لا ذلك لأمكنّت الحيلة في الحكم بجواز ارتكاب أحد المشتبهين بإتلاف أحدهما وإبقاء الآخر، حيث إنه يعود الأصل فيه سليماً بناء على التوهم المذكور، مع أنه كما ترى بمكان من الضعف والسقوط بحيث لم يتوهم أحد وأمّا على ما اخترنا من المسلك في وجوب الاحتياط فالأمر أوضح لعدم جريان الأصل في المشتبهين في الفرض أصلاً، حتى يتوهم المنع من الرجوع إلى الأصل في الملاقى بالكسر.

فإن شئت قلت: إن الملاقى في الصورة ليس طرفاً للعلم الإجمالي أصلاً، فكيف يؤثر في المنع عن الرجوع إلى الأصل فيه وتوهم العلم الإجمالي بالخطاب المردّد في الفرض قد عرفت فساده بما لا مزيد عليه في الصورتين الأولين.

العلم الإجمالي بنجاسة المشتبه الباقي أو المفقود قام ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه وعن الباقي، لأن أصالة الطهارة في الملاقي بالكسر معارضة بأصالة الطهارة في المشتبه الآخر لعدم جريان الأصل في المفقود حتى يعارضه لما أشرنا إليه في الأمر الثالث من عدم جريان الأصل فيما لا يتلى به المكلف، ولا أثر له بالنسبة إليه.

فمحصل ما ذكرنا أن العبرة في حكم الملاقي بكون أصالة الطهارة سليمة أو معارضة ولو كان العلم الإجمالي قبل فقد الملاقي والملاقة ففقد، فالظاهر طهارة الملاقي ووجوب الاجتناب عن صاحب الملاقي ولا يخفى وجهه فتأمل جيداً.

الرابعة: ما لو كانت الملاقة قبل العلم الإجمالي مع كون فقد الملاقي وحصول العلم متقارنين، ولا إشكال في الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر في هذه الصورة وقيامه مقام الملاقي كالصورة الثانية على المسلكين فإن تقارن الفقد مع حصول العلم أوجب عدم الأثر للعلم بالنسبة إلى المفقود وقيام ما لاقاه مقامه فيكون الأصل فيه معارضا لا محالة للأصل مع الطرف الآخر كما أن العلم الإجمالي بتنجسه أو نجاسة الطرف الآخر يكون مؤثرا في وجوب الاحتياط بالنسبة إليهما فالمسلكان لوجوب الاحتياط يقتضيان الحكم به في هذه الصورة من غير فرق بينهما أصلا كما لا يخفى نعم لما كان المختار عندنا من المسلكين الأخير منهما تبعا لشيخنا قدس سره وكان المعلوم بالإجمال في هذه الصورة كالصورة الثانية الخطاب المرذد وكان في تأثيره كلام بل وجوه تقدم شرح القول فيه في الجزء الأول من الكتاب والتعليق وإن كان المختار إلحاقه بالخطاب المفصل مطلقا أمر شيخنا الأستاذ العلامة بالتأمل عقيب الفراغ من بيان حكم الصورة الثانية المشاركة للمقام في الحكم.

الخامس: لو اضطر إلى ارتكاب بعض المحتملات، فإن كان^(١) بعضا معينا فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي إن كان الاضطرار قبل العلم

(١) توضيح الكلام في المقام على وجه يرفع الحجاب عن وجه المرام هو أنه إذا حصل الاضطرار إلى ارتكاب بعض المحتملين، أو بعض المحتملات في الشبهة المحصورة بحيث يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه في الصورة الثانية إما لدفع عطش مضر بحاله أو معالجة مرض، فلا يخلو إما أن يكون الاضطرار إلى واحد معين من أطراف الشبهة كما إذا كان أحدهما ماء والآخر ماء لرمّان مثلاً، فاضطرّ إلى شرب الماء من جهة رفع العطش، أو إلى شرب ماء الرمان من جهة المعالجة، أو إلى واحد غير معين كما إذا كانت أطراف الشبهة جميعها ماء أو ماء الرمان، فاضطرّ المكلف إلى شرب بعضها من جهة فقد غيرها من المياه الغير المقرونة بالعلم الإجمالي وعلى كل تقدير إما أن يكون الاضطرار قبل العلم الإجمالي، أو بعده أو معه أمّا لو كان الاضطرار إلى واحد معين، فإن كان قبل العلم الإجمالي، فلا إشكال في عدم وجوب الاجتناب عن غير المضطرّ إليه أيضاً لعدم تأثير العلم الإجمالي في الفرض في الخطاب المنجز حتى يحكم بوجوب الاجتناب عن غير ما قضت الضرورة بجواز ارتكابه، حيث إن الحرام أو النجس لو كان هو المضطرّ إليه لم يحدث بالعلم الإجمالي خطاب بالاجتناب عنه أصلاً غاية ما هناك احتمال وجود الخطاب باحتمال كون الحرام أو النجس غير المضطرّ إليه، فيكون كالشبهة البدوية في تعيين الرجوع إلى الأصل لا الرجوع إلى أصالة الاحتياط على ما أسمعناك شرح القول فيه مراراً من أن العلم الإجمالي الغير المؤثر في الخطاب المنجز على كل تقدير وجوده كعدمه، ضرورة عدم تأثيره في الاشتغال اليقيني حتى يقتضي بحكم العقل والشرع من جهة دفع الضرر المحتمل والمقدمة العلمية البراءة اليقينية وإن كان بعده، فلا إشكال في وجوب الاجتناب عن غير المضطرّ إليه كما لو لم يكن هناك اضطراراً لما أسمعناك سابقاً من أنه بعد

تتَجَزَّ الخطاب الاجتناب عن الحرام الواقعي يجب بحكم العقل إطاعته في المقدار المقدور من المحتملات ويقبح بحكمه إذن الشارع في ارتكاب جميع الأطراف، فيجب بحكم العقل الاجتناب عن غير المضطرّ إليه.

فإن شئت قلت: إن مقتضى اعتبار العلم الإجمالي وكونه مؤثراً في الخطاب المنجَز كما هو المفروض في المقام احتمال الضرر في كل محتمل من أطرافه والاضطرار إلى واحد معيّن بعده لا يقتضي إلا ارتفاع الاحتمال المذكور بالنسبة إليه في حكم العقل على تقدير المصادفة للحرام، فيلقى بالنسبة إلى غيره من محتملات المعلوم بالإجمال، فيجب بحكم العقل الاجتناب عن جميع ما عداه دفعاً للضرر المحتمل، هذا بناء على ما قضى به التحقيق في باب إذن الشارع في ارتكاب بعض أطراف الشبهة وبنى عليه شبخنا الأمر عليه في الجزء الأول من الكتاب من عدم لزوم جعل البديل الظاهري للواقع على الشارع عند إذنه في ارتكاب بعض أطراف الشبهة، وأما بناء على ما بنى الأمر عليه في هذا الجزء من عدم جواز الإذن عليه في ارتكاب البعض، إلا بعد جعل الاجتناب عن غيره من الأطراف بدلاً ظاهرياً عن اجتناب الحرام الواقعي، فكذلك أيضاً، لأن المفروض تتَجَزَّ الخطاب بالواقع من جهة العلم الإجمالي الحاصل قبل الاضطرار فلا يجوز الإذن من الشارع، إلا بعد جعل البديل على ما هو مبني هذه الطريقة وهذه بخلاف الصورة الأولى، فإن المفروض فيها حصول الاضطرار قبل العلم الإجمالي، وقد حكم بكونه مانعاً من تتَجَزَّ الخطاب بالواقع المعلوم، فليس هناك خطاب إلزامي منجَز بالنسبة إلى الواقع حتى يمنع من إذن الشارع في محتملاته، إلا بعد جعل البديل له هذا وإن كان مع العلم الإجمالي، فلا إشكال أيضاً في عدم وجوب الاحتياط بالنسبة إلى غير المضطرّ إليه كما في الصورة الأولى، لأن حصول الاضطرار مع العلم يمنع من تأثيره في إحداث الخطاب المنجَز بالنسبة إلى المعلوم

بالمعنى الذي عرفته مراراً، فلا مقتضي للحكم بوجوب الاحتياط بالنسبة إلى غير المضطر إليه.

هذا كله فيما لو كان الاضطرار إلى ارتكاب واحد معين من المشتبهين أو المشتبهات، وأما لو كان إلى ارتكاب واحد غير معين، فالحق هو وجوب الاجتناب عن غير المضطر إليه فيما كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي فضلاً عن القسمين الآخرين لعدم مائعية الاضطرار إلى الغير المعين عن تنجز الخطاب بالنسبة إلى الحرام المعلوم بالمعنى المقصود الذي عرفته مراراً واجتماعهما، فإنه لو فرض انقلاب علمه الإجمالي بالعلم التفصيلي وعلم كون الحرام الواقعي هو هذا بالخصوص، أو ذاك لم يمنع الاضطرار إلى ارتكاب أحدها لا على التعيين عن الأمر بالاجتناب عنه منجزاً مثلاً إذا كان هناك إناء من ماء الرمان واضطر المكلّف من جهة المعالجة وانحصار ماء الرمان فيهما إلى شرب أحدهما من غير فرق بينهما أصلاً في رفع حاجته واضطراره، ثم علم بوقوع قطرة من البول مثلاً في أحدهما لم يكن إشكال في صحّة توجيه الخطاب بالنجس الواقعي في الفرض والمثال بالمعنى الذي عرفته وعدم صلاحية سبق الاضطرار إلى شرب أحدهما لا على التعيين للمائعية عن توجيه الخطاب فيه، وهذا وإن كان أمراً ظاهراً لا ستره فيه عند التأمل والنظر التام، إلا أنّه لمكان غموضه في أول النظر توجه عليه سؤال أورده في الكتاب بقوله: (فإن قلت ترخيص ترك بعض المقدمات دليل على عدم إرادة الحرام الواقعي) إلى آخره وتوضيحه أن التكليف بالواقع المجهول إن كان ثابتاً وبقياً، فلا يجوز الاكتفاء في امتثاله بغير الاحتياط الكلي والاجتناب عن جميع أطراف الشبهة لعدم إحراز الواقع بدونه وإن لم يكن بالواقع بما هو هو باقياً كما هو قضية تجويز ارتكاب بعض أطراف الشبهة، فلا مقتضي لوجوب الاحتياط الجزئي والاجتناب عن بعض أطراف الشبهة.

فإن شئت قلت: إن ترخيص الشارع لارتكاب بعض أطراف الشبهة دليل على عدم تعلّق الإرادة الحتمية بالاجتناب عن الحرام الواقعي من غير فرق بين ترخيص البعض المعين أو المردّد، فإن الإذن في ترك المقدّمة المطلقة كاشف عن ارتفاع وجوب ذبيها كما أنّ إيجابه ملازم في حكم العقل لإيجابها على ما حققنا القول فيه في بحث مقدّمة الواجب، فالتلازم من الطرفين والحاصل أن المضطر إليه الذي يرتكبه المكلف لو كان حراماً في علم الله قبح توجّه الخطاب بالنسبة إليه فلم يبق إلا احتمال توجّه الخطاب بالنسبة إلى المكلف المضطر مطلقاً، فيرجع إلى البراءة لا إلى الاشتغال لرجوع الشك مع الاضطرار إلى الشك في أصل التكليف، هذا وقد سبق ذكر هذه الشبهة في الجزء الأوّل عند الكلام في حجّة مطلق الظنّ ولكنك خير بضعف هذه الشبهة وفسادها.

أمّا أولاً: فبالنقض بموارد الأمارات المعتبرة والأصول الشرعيّة المقتضية للاقتصار على بعض الاحتمالات الواقعيّة كالأمارات القائمة على تعيين المكلف به والاستصحابات المقتضية لذلك من الاستصحابات الموضوعيّة والحكميّة كاستصحاب التمام أو القصر، فإن تعلّق الإرادة الحتمية بالواقع لا يجمع الاكتفاء والقناعة ببعض احتمالاته على ما هو مبنى الشبهة المذكورة، ومع عدم تعلّق الإرادة الحتمية لا مقتضي لإيجاب سلوك ما يكون طريقاً إليه، أو ما يجب معه البناء على كونه الواقعي الأوّلي، ضرورة كون الحكم الظاهري مطلقاً من غير فرق بين موارد الأمارات ومجاري الأصول تابعاً لبقاء الحكم الواقعي وفعاً له.

وأما ثانياً: فبالحلّ وبيانه أنه إن أريد من عدم كفاية غير الاحتياط في امثال الواقع عدم وجود الواقع في نفس الأمر بغير الاحتياط الكلّي وعدم تحقق إثباته إلاّ به فهو في محلّ المنع جدّاً كيف وقد يحصل ترك الحرام النفس الأمري بترك بعض الاحتمالات حيث إنه لازم كونه من احتمالاته وإن أريد منه عدم كفايته في

إحراز الواقع، وتحصيل العلم بالاجتناب عنه حسبما يفصح عنه ظاهر السؤال فهو صحيح لا محيص عنه، إلا أنه لا يجدي شيئاً في المقام، حيث إن ترك جميع المحتملات كما هو المفروض مقدّمة للعلم بترك الواقع الواجب تحصيله في حكم العقل من جهة لزوم دفع الضرر المحتمل في حكمه، فاللازم من إذن الشارع في فعل بعض المحتملات رفع إيجاب تحصيل العلم المترتب على تركه من جهة استلزام إذنه رفع احتمال الضرر بالنسبة إلى مورد إذنه، فيبقى احتمال الضرر في فعل باقي الأطراف فيجب بحكم العقل تركه دفعاً لاحتمال الضرر، إذ ليس وجود احتمال الضرر بالنسبة إلى كل محتمل منوطاً بترك غيره أو احتمال الضرر بالنسبة إليه بحيث يناط بترك المجموع من حيث المجموع، ضرورة فساد ذلك، فإن احتمال الحرمة بالنسبة إلى كل واحد من المحتملات ليس منوطاً باحتمالها في غيره وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً.

فإن شئت قلت: إنه إن أريد من بقاء التكليف بالنسبة إلى الواقع في جميع موارد قناعة الشارع ببعض محتملاته وإذنه في ترك غيره هو التكليف الواقعي الشأني المقابل للفعلي، ففيه أنه لا يقتضي في حكم العقل ما لم يبلغ مرتبة الفعلية امتثالاً أصلاً لا بطريق الاحتياط ولا بغيره وإن أريد منه التكليف الفعلي، ففيه أن فعلية التكليف إنما هو بملاحظة حكم العقل بوجوب إطاعة الحكم الواقعي الصادر من الشارع، ضرورة عدم كون التكليف الفعلي حكماً مجعولاً لا للشارع في قبيل الحكم الواقعي بحيث يكون له إنشاءً وحكماً بالنسبة إلى كل موضوع أحدهما الشأني والآخر الفعلي، وإنما الشأنية والفعلية من شئون الخطاب الواحد الصادر من الشارع ومراتبه وحالاته بالنسبة إلى حكم العقل بقبح المواخاة على مخالفتها وحسنها وإيجابه إطاعته، فالحكم الواحد الصادر من الشارع شأني في مرتبته وفعلي في مرتبة أخرى فإذا كان الأمر كذلك، فالحاكم بعدم كفاية غير

الاحتياط الكلي في إطاعة الأحكام الشرعية وكفايته العقل وليس أمر الكفاية والعدم في حكمه على نهج واحد، وقد يحكم بعدم الكفاية في حالة وبالكفاية في حالة أخرى، وقد أسمعناك غير مرة في مطاوي كلماتنا سيما في الجزء الأول في التعليقة عند الكلام في مقدمات دليل الاسداد أن للعقل وحكمه طرقا متعددة في باب إطاعة المولى وامتنال أمره كالعلم التفصيلي، والظن المعبر بالخصوص من جانب المولى والأصول المعبرة في الجملة والعلم الإجمالي الذي يعبر عنه بالاحتياط الكلي والاحتياط الجزئي بمراتبه والامتنال الظني والشكّي الحاصل بالأخذ بأحد الاحتمالين المتساويين والوهمي، وإن هذه الطرق مترتبة لا يجوز العدول عن السابق إلى اللاحق، إلا بعد تعذّره أو تجويز الشارع أو ترخيصه للأخذ باللاحق كما هو المشاهد في الظن المعبر بالخصوص مطلقاً، حيث إن حكم العقل في باب ترتب الطرق ليس كحكمه في أصل مسألة وجوب الإطاعة وقبح المعصية على الوجه الكلي والقضية المطلقة حتى لا يقلل ورود حكم الشرع عليه بحيث يرفع موضوعه، بل إنما هو في القضية المقيدة القابلة لارتفاع موضوعه بترخيص الشارع، نعم هنا كلام في الترتيب بين العلم التفصيلي والظن الخاص وبين العلم الإجمالي مطلقاً أو في الجملة تقدّم شرح القول فيه في الجزء الأول وإن كان المختار خلافاً للأكثر عدم الترتيب بينهما مطلقاً، ومن هنا جاوزنا الأخذ بالاحتياط للعامي القادر على التقليد فراجع إليه حتى نقف على حقيقة الأمر.

فقد تلخّص ممّا ذكرنا الجواب عن السؤال المذكور وأنه لو لا ترخيص الشارع لترك بعض المحتملات كان الواجب في حكم العقل الاحتياط الكلي الموجب للعلم بامتنال الواقع الأولي، وأمّا بعد ترخيصه له فالواجب في حكمه الإتيان بغير المرخص في تركه من المحتملات الباقية وإن لم يختلف الحكم الواقعي بحسب اختلاف الطرق فإن الاختلاف في طريق الإطاعة لا في أصل الحكم الصادر من

الشارع، إلا فيما يرجع إلى اختلاف الموضوع النفس الأمري كالمرض والصحة ونحوهما من الحالات، فإن أريد من بقاء التكليف بالواقع بقاءه بحيث يعاقب على مخالفته مطلقاً فيمنع منه وإن أريد منه بقاءه في الجملة بحيث يعاقب على مخالفته إذا اتفقت في ضمن غير ما رخص في تركه فنسلمه لكنه لا يتج ما أراد.

وهذا الذي ذكرنا هو المراد من التكليف المتوسط البرزخ بين التكليف بالواقع بما هو هو وعدم التكليف رأساً لا ما ربما يتوهمه الغافل عما أراد من الكتاب كما انقدح مما فصلنا لك في تحقيق المقام استقامة ما أفاده تفريعاً على ما ذكره في جواب السؤال بقوله: (ومما ذكرنا تبين أن مقتضى القاعدة عند انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية) إلى آخر ما أفاده، حيث إنك قد عرفت أن قضية تنجز الخطاب بالعلم الإجمالي هو وجود احتمال الضرر في كل طرف في أطراف الشبهة، وهذا الاحتمال على ما عرفته مراراً هي العلة في حكم العقل بوجوب الاحتياط الكلي وتحصيل العلم بل العلة في حكمه في جميع موارد قاعدة الشغل، وأن إذن الشارع في مخالفة مقتضى العلم الإجمالي في بعض أطراف الشبهة لا يقتضي، إلا رفع وجوب الاحتياط بالنسبة إليه خاصة من حيث استلزامه الأمن من الضرر بالنسبة إليه، فيجب الاحتياط عن غيره من المحتملات بمقتضى نفس العلم الإجمالي من غير فرق بين أن يكون هذا البعض المرخص في تركه بعد العلم الإجمالي بعضاً معيناً أو غير معين على ما عرفت الكلام فيه، وهذا أصل لا يجوز العدول عنه مطلقاً من غير فرق بين الشبهات الموضوعية والحكمية فيما كان العلم الإجمالي فيها مؤثراً في تنجز الخطاب بالواقع المجهول بالتفصيل، ولازمه كما ترى كون مقتضى القاعدة عند انسداد باب العلم التفصيلي والظن الخاص بأغلب الأحكام المعلومة إجمالاً وبطلان الرجوع إلى غير الاحتياط من الأصول وبطلان الرجوع إليه على الوجه الكلي بحيث يحتاط في جميع موارد احتمال التكليف الإلزامي وجوباً، أو

تحريراً الأخذ بالاحتياط الكلي بالنسبة إلى غير ما رخص في ترك الاحتياط بالنسبة إليه من غير أن يلاحظ الشك في نفس الواقعة من دون انضمام إلى سائر الوقائع ويرجع إلى الأصل الجاري فيه، مع أن المعهود ممن تمسك بدليل الانسداد خلاف ذلك، حيث إنهم يرجعون في موارد، فقد الظن بالتكليف إلى الأصل الجاري فيها من غير التفات إلى الاحتياط الناشئ من العلم الإجمالي الكلي وإن التزموا بالاحتياط فيما كان الشك في نفس الواقعة مقتضياً له كالشك في المكلف به توضيح ذلك أن أطراف العلم الإجمالي في الوقائع المشتبهة بعد فرض انسداد باب العلم التفصيلي، والظن الخاص في غالب الأحكام بالنسبة إلى كل من الواجبات المعلومة بالإجمال، والمحرمات خمسة المظنون الوجوب بالظن الاطمئنائي، ومظنونه بالظن الغير الاطمئنائي وموهوم الوجوب في مقابل الظن الأول وموهومه في مقابل الثاني ومشكوكات الوجوب، وهكذا بالنسبة إلى الوقائع المحتملة للتحرير ومقتضى القاعدة التي عرفتها هو وجوب الاحتياط في كل ما يحتمل الوجوب، أو التحريم بأقسامهما الخمسة، فإذا فرض لزوم العسر أو الاختلال من الاحتياط الكلي، فلا بد من تجويز تركه بالنسبة إلى ما يندفع به الاختلال والحرص، ويبقى الاحتياط على حاله بالنسبة إلى غيره من احتمالات التكليف الإلزامي، غاية ما هناك أن العقل يحكم باختيار مخالفة الاحتياط الكلي المجوزة في الجملة من جهة لزوم الحرج منه في ضمن ما كان احتمال مخالفة الواقع فيه في كمال البعد وهو القسم الأول من موهوم الإلزام، فإن كفى في دفع العسر، فيقتصر عليه ويحتاط في باقي الأقسام الأربعة وإن لم يكف من جهة قلته فيلحق به القسم الآخر منه، فيحتاط في الأقسام الثلاثة الباقية، فيأخذ في المشكوكات بالاحتياط الكلي من جهة رعاية العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي في جميع الوقائع المشتبهة كما يأخذ به لذلك في مظنونات التكليف مطلقاً من غير

فرق بين عنوان احتمال التكليف فيهما فلزوم الأخذ بمظنون الوجوب مثلاً من حيث كونه من أطراف العلم الإجمالي الكلّي بوجود الواجبات بين الوقائع المحتملة للوجوب، كما أن لزوم الإتيان بمشكوك الوجوب من هذه الحيثية والجهة، وأين هذا من حجّة الظن المطلق بل من حجّة الظن في الجملة أيضاً حتى ينتج الرجوع في المشكوكات إلى الأصول الجارية فيها بملاحظة الشك في أصل الواقعة من غير ملاحظة العلم الإجمالي الكلّي نظراً إلى خروج المشكوكات من جهة قيام الظن الثابت بحجّته على تعيين المعلومات الإجمالية الموجب لخروج المشكوكات عن أطرافه كما يقول به المتمسك بدليل الانسداد، ومما ذكرنا كله يظهر المراد ممّا أفاده شيخنا في الكتاب بقوله: (أعني موارد الظن مطلقاً أو في الجملة إلى الاحتياط) فإن المراد منه الظن القائم على خلاف التكليف مطلقاً أو خصوصاً الاطمئنان منه، بل هو المراد ممّا ذكره بعده بقوله: (ووجوب العمل مطلقاً أو في الجملة فتدبر).

نعم لم يظهر من القائلين بحجّة الظن مطلقاً في الأحكام الشرعية الالتزام برعاية هذا المسلك فيما اضطرّ إلى ارتكاب واحد غير معيّن في الشبهات الموضوعية المقرونة بالعلم الإجمالي، بل لم يظهر الترتيب الذي ذكرنا من تعيين اختيار موهوم التكليف في حكم العقل عند الحاجة إلى مخالفة العلم الإجمالي من شيخنا الأستاذ العلامة وغيره ممن سلك بمسلكه الذي عرفت في المشبهات الموضوعية، فلعلّ الوجه عند القائلين بحجّة مطلق الظن قيام الدليل عندهم على بطلان سلوك الاحتياط رأساً ومطلقاً في الشبهات الحكمية دون الموضوعية كما ستقف عليه، وأمّا كلام شيخنا ومن تبعه فليس في مقام الإطلاق من الجهة المذكورة بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية فتدبر.

هذا حاصل ما يورد من الإشكال على القائلين بحجّة مطلق الظن والرجوع في

المشكوكات إلى الأصول، ومرجعه كما ترى إلى كون نتيجة الدليل التبعيض في الاحتياط لا الحجية ويتنصص عنه بأحد أمور أحدها المنع من اقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الاحتياط والموافقة القطعية، إذ مبناه على حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل وهو في حيز المنع ولم يرد به شرع أيضاً غاية ما هناك تسلم حكم العقل والشرع بلزوم دفع الضرر المظنون وهو الذي يظهر من المحقق القمي قدس سره في القوانين ويلوح من كلام من تقدم عليه وتأخر عنه، وهذا كما ترى مضافاً إلى مخالفته لصريح العقل، ضرورة استقلاله في الحكم بلزوم دفع الضرر المحتمل الأخرى، وهو مبنى وجوب المعرفة والنظر في معجزة مدعي النبوة والنقل من الآيات الدالة على وجوب تحصيل العلم والتفقه في الدين والأخبار الكثيرة الواردة في ذلك خلاف ما قضت به كلمة المستدكين بدليل الانسداد، فإن ظاهرهم، بل صريحهم على الاتفاق على كون مقتضى القاعدة بعد العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزامية في الوقائع المشتبهة هو لزوم الأخذ بالاحتياط الكلي وأن الاكتفاء بالظن من باب الترخيص من جهة لزوم الجرح من الاحتياط الكلي بانضمام قاعدة قبح ترجيح اعتبار مخالفة الاحتياط في مظنونات التكليف من حيث قبح ترجيح المرجوح على الراجح، فيستنتج من هاتين المقدمتين جواز العمل بالظن والاقتصار عليه في مقابل الاحتياط الكلي، وأين هذا من عدم وجوب الاحتياط من أول الأمر من جهة عدم الدليل عليه؛ ثانياً: عدم اندفاع العسر والخرج بمخالفة الاحتياط في موهومات التكليف مطلقاً، فلا بد من ضمّ المشكوكات إليها، فلا يجب فيها الاحتياط أيضاً ويتعين فيها الرجوع إلى الأصل الجاري في نفس المسألة من غير ملاحظة كونها من أطراف العلم الإجمالي الكلي.

وهذا الوجه كما ترى مبني على دعوى قلة الموهومات في الوقائع المشتبهة وأنت خير بفسادها لوجود الأمارات في أكثر المسائل وقلة ما لا يوجد فيه أمارات

أصلاً كما يظهر بالمراجعة إلى الفقه؛ ثالثها: قيام الإجماع على عدم إرادة الشارع للامثال الاحتياطي في الأحكام المشتبه بالعلم الإجمالي الكلي رأساً لا بعنوان الكلي، ولا بعنوان التبعض والجزئي بمعنى عدم إيجابه لذلك على العباد، ويكشف عن ذلك عدم التزامهم بالاحتياط في مسألة من المسائل من جهة كونها من أطراف العلم الإجمالي الكلي، بل استدلالهم في مسألة حجية خبر الواحد بالحاجة وأنه لولاها لزم سدّ باب الأحكام في قبال الرجوع إلى البراءة ينادي بأعلى صوته بعدم تعلّق الإرادة الحتمية من الشارع بالأخذ بالاحتياط، فإنه على تقدير لزوم الاحتياط في الشرعيّات لا يلزم سدّ باب الأحكام من ترك العمل بالخبر وإنما يلزم ذلك من الرجوع إلى البراءة أو نمنع بطلانه على تقدير لزومه، فإن الأخذ بالطريق من حيث مراعاة الواقع، والمفروض تحصيل الواقع بالاحتياط على تقدير ترك العمل بالخبر، فلو لا كون بطلان الاحتياط رأساً أمراً مفروغاً عندهم بحيث لا يحتاج إلى البيان لم يحسن لهم الاستدلال المذكور جداً، وهذا كما ترى وإن كان أحسن من الوجهين الأولين، إلا أنه يتوجّه عليه مع ذلك مضافاً إلى رجوع دعوى الإجماع على بطلان الاحتياط رأساً في الشرعيّات إلى دعوى الإجماع على وجود الحجّة الكافية كما هو ظاهر أنه إن كان المراد من الإجماع عليه اتفاق الكل حتى من القائلين بانفتاح باب العلم وحجية الظنون الخاصة، ففيه أن اتفاق هؤلاء على ذلك لا يجدي بعد وجود الطرق الكافية عندهم لتعيين المعلومات الإجمالية سيّما على القول بانفتاح باب العلم في أغلب الأحكام، فإن ارتفاع العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي في غالب الأحكام قهريّ وجداني لا يحتاج إلى البرهان أصلاً كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يكون المراد الإجماع التقديري فإن في كلماتهم حتّى السيّد علم الهدى قدس سره دلالة على قيام الظنّ مقام العلم عند الحاجة فلو كان الاحتياط عندهم طريقاً إلزامياً لما حكموا بذلك فتأمل، وإن كان المراد اتفاق القائلين

بحجبة مطلق الظن فهو لا يجدي نفعا مع قلتهم وعدم تحقق الإجماع باتفاقهم مضافاً إلى كونه مبنياً على زعم غير مرضي عندنا وكون الكلام معهم فيما سلكوا، ومما ذكرنا كله يظهر المراد من قوله قدس سره في بيان الإشكال أعني موارد الظن مطلقاً أو في الجملة، حيث إن المراد بالظن القائم بعدم التكليف والترديد بين الإجمال والإطلاق باعتبار عدم اندفاع الحرج بمخالفة الاحتياط في ضمن خصوص الظنون الاطمئانية القائمة على عدم التكليف واندفاعه بذلك كما أنه المراد من الإطلاق والإجمال من قوله ووجوب العمل بالظن مطلقاً أو في الجملة على الخلاف بينهم، كما أنه ظهر مما ذكرنا المراد من اعتبار الظن في قوله في غير موارد الظن المعتبر إلى الأصول، حيث إن المراد منه اعتبار الظن بالمقدمات التي ذكروها لا اعتباره لا من جهة قيام دليل عليه بالخصوص كظهور المراد من قوله في الاستدراك، نعم لو قام بعد بطلان وجوب الاحتياط إلى آخره حيث إن المراد من بطلان وجوب الاحتياط هو بطلانه في الجملة على ما هو قضية ما أقاموه على بطلانه بزعم شيخنا لا بزعمهم وإلا لم يكن هناك إشكال في الرجوع إلى الأصل في المشكوكات أيضاً كظهور المراد من قوله وعدم جواز ترجيح المرجوح وغيره من العبارة.

ثم إن ما أفاده من الفرق والتميز بين التبعض في الاحتياط وحجة الظن مبني على ما تقدم منه في الجزء الأول من الكتاب عند الكلام في حجة الظن المطلق من أن لازم حجة الظن مع قيامه في غالب الوقائع المشبهة على التكاليف نفيًا وإثباتًا الرجوع إلى الأصول الجارية في المشكوكات من غير التفات إلى العلم الإجمالي الكلي من حيث خروجها عن أطراف العلم الإجمالي لقيام الظن المعتبر في كثير من المسائل الموجب لارتفاع العلم الإجمالي بحكم الشارع كارتفاعه بالعلم التفصيلي بحكم الوجدان، فيرجع الشك في غير ما كان هناك علم إجمالي

خاصّ إلى الشكّ في أصل التكليف، فيحكم بمقتضى الأصل الجاري فيه سواء كان نافياً للتكليف أو مثبتاً له حسب اختلاف الشكوك والموارد، وأما بناء على ما بنى عليه الأمر في هذا الجزء من الكتاب من الإشكال في اللازم المذكور بل ترجيح عدمه حتى بالنسبة إلى الظنون الخاصّة عند التكلّم في الشبهة التحريميّة الحكميّة، إلّا فيما قام الظنّ المعتر على تعيين المعلوم بالإجمال بحيث يرجع مفاده إلى الإثبات والنفي عن الغير أو علم من دليل اعتباره كون نصبه لذلك وإلا فلا ينفع الظن القائم على جملة من أطراف الشبهة في رفع أثر العلم الإجمالي بالنسبة إلى ما لم يقم عليه، ضرورة عدم منافاته ذاتاً للعلم الإجمالي على ما هو شأن العلم التفصيلي بجملة من المحرّمات المعلومّة إجمالاً مع احتمال انحصار المعلوم الإجمالي فيه وعدم دلالة دليل اعتباره، إلّا على ترتيب آثار الواقع عليه ومعذوريّة العامل عند مخالفة الظن للواقع كما هو المفروض، فلا فائدة في حجّة الظنّ المطلق للرجوع إلى الأصول في المشكوكات، فيحتاج إثباته إلى دعوى لزوم الحرج من الاحتياط في المشكوكات منضمّاً إلى العمل بالظن في مظنونات التكليف الممنوعة بما عرفت أو التثبت بذيل الإجماع من القائلين بحجّة الظنّ الخاص والمطلق، فإن إجماعهم على الرجوع في المشكوكات إلى الأصول على هذا البناء يكشف عن عدم تعيّن الرجوع إلى الاحتياط في الوقائع المشتبهة عند الشارع ولولاه لما اتفقوا على الرجوع إلى الأصول في المشكوكات.

اللّهم إلّا أن يمنع من كشف الاتّفاق المذكور من حيث ابتناؤه على الملازمة بين حجّة الظنّ ورفع العلم الإجمالي الفاسدة في زعمنا فتأمل، نعم هنا كلام في تأثير الظنّ المعتر القائم على القدر المتيقّن من المعلومات الإجمالية في الوقائع في رفع أثر العلم الإجمالي عن المشكوكات من غير ابتناؤه على كون لسان الظنّ التعيّن أو لسان دليل اعتباره ذلك قد فصلناه عند الكلام في الشبهة التحريميّة من أراد راجعه،

أو معه لرجوعه إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي لاحتمال كون المحرم هو المضطر إليه، وقد عرفت توضيحه في الأمر المتقدم وإن كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر، لأن الإذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يرجع إلى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات ولو كان المضطر إليه بعضاً غير معين وجب الاجتناب عن الباقي، وإن كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي، لأن العلم حاصل بحرمة واحد من أمور لو علم حرمة تفصيلاً وجب الاجتناب عنه، وترخيص بعضها على البذل موجب لاكتفاء الأمر بالاجتناب عن الباقي.

فإن قلت: ترخيص ترك بعض المقدمات دليل على عدم إرادة الحرام الواقعي ولا تكليف بما عداه، فلا مقتضي لوجوب الاجتناب عن الباقي.

قلت: المقدمة العلمية مقدمة للعلم واللازم من الترخيص فيها عدم وجوب تحصيل العلم لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي رأساً، وحيث إن الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل بملاحظة تعلق الطلب الموجب للعقاب على المخالفة الحاصلة من ترك هذا المحتمل كان الترخيص

كما أن هنا كلاماً في حلّ كلام الفريقين من القائلين بحجية الظنون الخاصة والقائلين بحجية الظنون المطلقة من جهة الحاجة إلى العمل بالظن على لزوم وجود الطريق إلى الأحكام عندهم في كل زمان مقدّمة لبقاء الدين لا العمل، حتى يقال إن الاحتياط أيضاً طريق إلى العمل، فمفروغية بطلان الاحتياط عندهم بالملاحظة المذكورة لا تعلق لها بمسألة نفي الحرج، حتى يتوجّه عليه ما عرفت، وقد فصلنا القول في هذا الموضوع في الجزء الأول من التعليقة، وإنما تعرّضنا لإجماله في المقام تبعاً لشيخنا الأستاذ العلامة أدام الله ظله العالي.

المذكور موجباً للأمن من العقاب على المخالفة الحاصلة من ترك هذا الذي رخص في تركه، فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأساً وثبوته معلقاً بالواقع على ما هو عليه.

وحاصله ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذي رخص الشارع في امتثاله منه وهو ترك باقي المحتملات، وهذا نظير جميع الطرق الشرعية المجعولة للتكاليف الواقعية ومرجهه إلى القناعة عن الواقع ببعض محتملاته معينا كما في الأخذ بالحالة السابقة في الاستصحاب أو مخيراً كما في موارد التخيير.

ومما ذكرنا تبين أن مقتضى القاعدة عند انسداد باب العلم التفصيلي بالأحكام الشرعية، وعدم وجوب تحصيل العلم الإجمالي فيها بالاحتياط لمكان الجرح أو قيام الإجماع على عدم وجوبه أن يرجع في ما عدا البعض المرخص في ترك الاحتياط فيه أعني موارد الظن مطلقاً، أو في الجملة إلى الاحتياط، مع أن بناء أهل الاستدلال بدليل الانسداد بعد إبطال الاحتياط ووجوب العمل بالظن مطلقاً، أو في الجملة على الخلاف بينهم على الرجوع في غير موارد الظن المعتبر إلى الأصول الموجودة في تلك الموارد دون الاحتياط.

نعم لو قام بعد بطلان وجوب الاحتياط دليل عقلي أو إجماع على كون الظن مطلقاً أو في الجملة حجة وطريقاً في الأحكام الشرعية، أو منعوا أصالة وجوب الاحتياط عند الشك في المكلف به صح ما جروا عليه من الرجوع في موارد عدم وجود هذا الطريق إلى الأصول الجارية في موارد.

لكنك خبير بأنه لم يقم ولم يقيموا على وجوب اتباع المظنون، إلا بطلان الاحتياط مع اعتراف أكثرهم بأنه الأصل في المسألة، وعدم جواز

ترجيح المرجوح، ومن المعلوم أن هذا لا يفيد إلا مخالفة الاحتياط بموافقة الطرف الراجح في المظنون دون الموهوم، ومقتضى هذا لزوم الاحتياط في غير المظنونات.

السادس: لو كان المشتبهات مما يوجد تدريجاً كما إذا كانت زوجة الرجل مضطربة في حيضها بأن تنسى وقتها وإن حفظت عددها، فيعلم إجمالاً أنها حائض في الشهر ثلاثة أيام مثلاً فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها تمام الشهر ويجب على الزوجة أيضاً الإمساك عن دخول المسجد وقراءة العزيمة تمام الشهر أم لا، وكما إذا علم التاجر إجمالاً بابتلائه في يومه أو شهره بمعاملة ربوية فهل يجب عليه الإمساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات في يومه وشهره أم لا.

التحقيق أن يقال إنه لا فرق بين الموجودات^(١) فعلاً والموجودات تدريجاً في وجوب الاجتناب عن الحرام المردد بينها، إذا كان الابتلاء دفعة وعدمه لاتحاد المناط في وجوب الاجتناب.

(١) لا إشكال فيما أفاده قدس سره من عدم الفرق بين الموجودات التدريجية والدفعية في الحكم بوجوب الاحتياط عن الأطراف على تقدير تحقق الابتلاء دفعة بالنسبة إلى جميعها، ضرورة عدم الفرق بينهما في حكم العقل والشرع على التقدير المذكور إنما الكلام في تحقق الشرط المذكور بالنسبة إلى الموجودات التدريجية، وصريح شيخنا في الكتاب الفرق بين الموارد والأمثلة في تحقق الابتلاء دفعة والعدم، وربما يقال بعدم تحقق الشرط المذكور بالنسبة إلى التدريجيات مطلقاً من غير فرق بين الأمثلة والموارد نظراً إلى عدم تحقق الابتلاء باللاحق في زمان وجود السابق وعدم تحقق الابتلاء بالسابق المعدوم في زمان وجود اللاحق، لأن المفروض انعدام كل منهما في زمان وجود الآخر واستحالة

تعلق القدرة بإعادة المعدوم السابق وإيجاد ما يوجد في المستقبل في الحال، وإلا لزم الخلف، فكيف يعقل مع هذا البرهان الفرق بين الموارد والأمثلة فالخطاب التنجيزي بالحرام المرذد بين الموجود في الحال والمستقبل لا يصح مطلقاً، وإنما يصح على تقدير الاشتراط والتعليق، فيرجع الشك دائماً إلى الشك في أصل التكليف التنجيزي من غير فرق بين الزمان السابق واللاحق فيرجع إلى الأصول والقواعد كسائر ما لا يتحقق الابتلاء فيها إلا بالنسبة إلى بعض أطراف الشبهة، نعم قد لا يأبى العرف عن الحكم بتحقق الابتلاء الدفعي بالنسبة إلى ما يتدرج بحسب الوجود في الزمانين المتصلين على تقدير كفاية العرف في المقام من حيث إن الحاكم بتفديد الخطابات بالابتلاء وكون متعلقها واقعة للمكلف هو العرف فتأمل، فلعل ما أفاده شيخنا دام ظله من التفصيل في المقام بحسب الأمثلة والموارد مبني على ذلك.

هذا ويمكن أن يقال بالفرق بين مثال النذر وغيره من وجهين:

أحدهما: أن المفروض في الأول انعقاد النذر وكون متعلقه معلوماً بالتفصيل، وإنما طرأ الاشتباه لعارض وقضية انعقاده لزوم الاحتياط فيه تحصيلاً للعلم بالوفاء، وهذا بخلاف غيره من الأمثلة.

ثانيهما: وجود الخطاب المطلق بالنسبة إلى الزمان اللاحق في مثال النذر من حيث كون الزمان فيه ظرفاً بخلاف غيره، فإنه قيد وشرط ولكنك خير بما في الوجهين.

أما الأول: فلأن وجوب الوفاء بالنذر المفروض إنما هو من جهة ما دلّ عموماً على الوفاء به ولا فرق بينه وبين ما دلّ على إثبات الحكم لسائر الموضوعات الواقعية، فكما يمنع من شموله لما لا يكون واقعة للمكلف، فعلا على وجه التنجيز عند العلم التفصيلي كذلك يمنع من شمول خطاب الوفاء على الوجه المذكور

ومجرد كون الاشتباه والتردد عارضياً لا يؤثر في الفرق جدّاً، إذ قد عرفت منع توجه الخطاب المتنجز بالتأخر عند العلم التفصيلي، مع أن عروض الاشتباه من جهة النسيان قد يعرض بالنسبة إلى غير النذر أيضاً مضافاً إلى عدم الفرق في حكم الشبهة المحصورة بين كون الاشتباه عارضياً مسبقاً بالعلم التفصيلي بالحرام وبين غيره وإن توهمه بعض بتوهم جريان استصحاب وجوب الاجتناب في الأول دون الثاني مع وضوح فساده نظراً إلى شمول الخطابات الواقعية للمعلوم بالإجمال قطعاً، فلا شك حتى يتمسك بالاستصحاب وعلى تقدير اختصاص مواردنا بالمعلوم بالتفصيل فلا يجري الاستصحاب أيضاً، ضرورة ارتفاع موضوعه وعلى تقدير الشك في متعلق الخطابات من الوجهين يشك في بقاء الموضوع فالاستصحاب ساقط على كل تقدير.

وأما الثاني: فلائته مبني على ما زعمه بعض أفاضل مقاربي عصرنا في بحث مقدمة الواجب من الفرق بين الواجب المعلق، وكونه من أقسام الواجب المطلق وبين الواجب المشروط وقد فصلنا القول فيما يتوجه عليه تبعا لشيخنا في ذلك المبحث مضافاً إلى عدم الفرق بناء عليه أيضاً بين النذر وغيره، إذ لم يدل دليل على جعل الزمان ظرفاً بالنسبة إلى النذر وقيداً بالنسبة إلى غيره فنسبته إليهما نسبة واحدة.

ثم إن ما ذكرنا كله مبني على القول باشتراط تحقق الابتلاء دفعة بالنسبة إلى جميع أطراف الشبهة في الحكم بوجوب الاحتياط عقلاً وشرعاً مطلقاً.

وأما لو منع من إطلاق اشتراط ذلك نظراً إلى أن المسلم منه ما لو لم يعلم المكلف بوجود الطرف الآخر قهراً وصيرورته واقعة للمكلف لا باختياره، وإلا فيحكم العقل بوجوب الاحتياط وإن لم يعلم بتوجه الخطاب الفعلي إليه بالنسبة إلى بعض الأطراف على تقدير تحقق الحرام في ضمنه نظير ما التزم به غير واحد

في بحث مقدّمة الواجب من اتصاف المقدّمة الوجودية للواجب المشروط بالوجوب المطلق مع عدم تحقّق شرط وجوبه بحكم العقل الحاكم في المسألة لكن لا مطلقاً، فإن ذلك ثابت لها بالوجوب المشروط الثابت لذيها، بل فيما علم المكلف بتحقيق شرط الوجوب قهراً كالزمان ومن هنا أفتى جماعة بوجوب حفظ الماء للطهارة فيما لو علم المكلف بعدم القدرة عليه بعد دخول الوقت وبوجوب غسل الجنابة ونحوه على المكلف في ليلة رمضان، بل هو محلّ الاتفاق بينهم كتنظيره وإن زعم بعض أفاضل مقاربي عصرنا كون ما حكموا بوجوبه قبل تحقّق الوقت من مقدّمات الواجب المطلق نظراً إلى كون الواجب مطلقاً بالنسبة إلى وقته وإن كان مطلقاً لا مشروطاً على ما عرفت الإشارة إليه وشرح القول في ذلك يطلب ممّا كتبناه في ذلك المبحث، فلا فرق في الحكم بوجوب الاحتياط بين القسمين في المسألة، كما أنه لا معنى للفرق بناء على المنع المذكور بين الأمثلة أيضاً كما هو ظاهر.

تنبيه: اعلم أن ما ذكرنا من الكلام كلّهُ إنما هو بالنسبة إلى المتدرّجين بحسب الوجود، وأمّا الموجودان في الحال مع عدم إمكان ارتكابهما دفعة، فلا تعلّق لهما بالمقام أصلاً فإنه لا إشكال في الحكم بوجوب الاجتناب والاحتياط عنهما للعلم بتوجّه الخطاب التنجيزي إلى المكلف والحال هذه، وهذه المسألة في كمال المشابهة لمسألة الاضطراري إلى واحد غير معيّن من أطراف الشبهة التي قد عرفت تحقّق الخطاب التنجيزي بالنسبة إليها، بل هي أولى منها نظراً إلى ما عرفت من الشبهة فيها وإن كانت مندفة عندنا بما عرفته في تلك المسألة، ثمّ إنه على القول بعدم وجوب الاحتياط في الموجودين تدريجاً مطلقاً، أو في الجملة، فلا إشكال في جواز المخالفة القطعية فيما إذا اقتضى الأصل في المسألة ذلك لأنّ المانع عن الحكم بجوازها العلم بتنجز الخطاب المفروض عدمه، وبعبارة أخرى الممنوع عقلاً المخالفة القطعية للخطاب المنجز لا مطلقاً، ولذا بنينا على جوازها

في نظائر المسألة مما لم يكن هناك خطاب منجّز على ما عرفت تفصيل القول فيه، وبعبارة ثالثة لا إشكال في ثبوت الملازمة في حكم العقل على ما أسمعناك غير مرة بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية وعدم الانفكاك بينهما في حكمه، وإن جوّز ترخيص الشارع لارتكاب بعض الأطراف على ما عرفت شرح القول فيه، فإذا لم يحكم العقل في مورده بوجوب الاحتياط من جهة الأمن من الضرر وعدم العلم بتنجّز الخطاب، فلا يحكم بحرمة المخالفة القطعية من حيث إن قبحها في حكم العقل من حيث قبح المعصية المترتب على حكمه بحسن الإطاعة ووجوبها، فإذا لم يحكم بوجوب إطاعة الخطاب الواقعي في الفرض من جهة عدم العلم بالتنجّز، فلا معنى لحكمه بقبح المخالفة والمعصية.

ومن هنا قد يناقش في تعبير شيخنا في الكتاب عن حكم المقام بما يظهر منه عدم جزمه بذلك، كما أنه لا إشكال فيما أفاده من الرجوع إلى الأصل في المسألة على القول المذكور سواء كان مقتضاه إثبات التكليف أو نفيه لانهصار المانع بالفرض في العلم الإجمالي الغير المؤثر على هذا القول، فيرجع في المثال الأول إلى استصحاب الطهر إلى أن يبقى مقدار العدد العادي للحيض المفروض في المثال لعدم العلم بانتقاض الحالة السابقة الطهرية قبل ذلك الزمان مع العلم بخروج الدّم المشكوك حاله، فلا مانع من جريان الاستصحاب على ما هو المشهور من كفاية المسامحة في إحراز الموضوع، فلا يجوز الرجوع إلى أصالة الإباحة نظراً إلى حكومة الاستصحاب عليها وإن كانا متعاضدين وبالنسبة إلى المقدار المذكور يتعيّن الرجوع إلى أصالة الإباحة بالنسبة إلى الأفعال المحرّمة في حقّ الحائض بالنسبة إلى الزوج للعلم بارتفاع الحالة السابقة بالنسبة إلى ذلك الزمان، وإن لم يجز معه الرجوع إلى استصحاب الحيض أيضاً نظراً إلى اعتبار سبق المتيقّن على المشكوك في جريان الاستصحاب، وإن لم يعتبر فيه سبق اليقين على الشكّ

والموجود في الفرض العلم بتحقق الحيض المتردد بين الدم الموجود والسابق المعلوم فلا علم بوجود المتيقن في السابق.

نعم قد يقال: بأن لازم بالأخذ بالضد في مسألة الشك في تقدم الحدث والطهارة وأشباهها فيما كانت الحالة السابقة معلومة بالحكم بجريان استصحاب الحيض في المقام فتدبر. لكنه ضعيف كما فصل في محله وستب عليه في باب الاستصحاب لما عرفت من عدم تحقق شرط الجريان، وأما بالنسبة إلى الزوجة فيرجع إلى استصحاب الطهر بالنسبة إلى السابق على المقدار المزبور فيما كان الدم مردداً بين الحيض، وغير الاستحاضة من الدماء التي لا أثر لها في الشرع فتبني على وجوب الصلاة عليها وإباحة ما تحرم على الحائض، وأما لو كان مردداً بين الحيض والاستحاضة فمقتضى القواعد الجمع بين تروك الحائض وأفعال المستحاضة للعلم الإجمالي بتوجه أحد الخطابين إليها وإن كان مردداً، والمفروض أن حرمة الصلاة في حق الحائض تشريعية لا ذاتية حتى يمنع احتمالها من الاحتياط واستصحاب الطهر من حدث الحيض معارض باستصحاب الطهر من حدث الاستحاضة وإن كان الحق على ما عرفت عدم جريانهما، وأما بالنسبة إلى المقدار المزبور ففيما كان الدم مردداً بين الحيض والاستحاضة تحتاط بما عرفت وفيما كان الدم مردداً بين الحيض وغير الاستحاضة يرجع إلى أصالة الإباحة بالنسبة إلى المحرمات على الحائض، ولكن لا يثبت بذلك وجوب العادة عليها فينفى بأصالة البراءة، ولا يجوز الرجوع إلى عمومات العبادة في المسألة لكون الشبهة موضوعية.

نعم على القول باعتبار الأصول المثبتة يحكم في الفرض بكونها حائضاً من حيث إن طهرها قبل ذلك الزمان ملازم لحيضها بالنسبة إلى المقدار المزبور بعد العلم الإجمالي، فلا يجري أصالتي الإباحة والبراءة، هذا ما يقتضيه القواعد والأصول

في الدم المردّد والتفصيل يطلب من الفقه هذا بالنسبة إلى المثال الأول.

وأما المثال الثاني، فلا إشكال فيما أفاده في حكمه من الرجوع إلى أصالتي الإباحة والفساد بالنسبة إلى حكمه التكليفي على تقدير كون إيقاع المعاملة الربويّة حراماً ذاتاً كسائر المحرّمات الشرعيّة، فيرجع في مورد الشكّ في عنوان المعاملة إلى ما هو الأصل في كلّ ما شكّ في حليّته وحرّمته وبالنسبة إلى حكمه الوضعي، لأنها الأصل في كلّ عقد، أو إيقاع شكّ في صحّته وفساده فيحكم بكون العقد المردّد في الفرض فاسداً بالنظر إلى الأصل المذكور لا كونه ربوياً، فلا يقال إن الشكّ في الحليّة والحرمة في الفرض مسبّب عن الشكّ في كونه ربوياً، فإذا حكم بفساده، فلا يجري أصالة الإباحة لما عرفت من أن الحكم بالفساد غير الحكم بكونه ربوياً وإن كان ملازماً له بحسب الواقع، إلا أنه لا يثبت فلا يترتب على أصالة الفساد الحكم بالحرمة حتى يمنع من جريان أصالة الإباحة كما لا يجوز القول بأن إباحته ملازمة لعدم كونه ربوياً، فإذا حكم بالإباحة من جهة الأصل، فيحكم بصحّته نظراً إلى ما عرفت هذا مضافاً إلى أن فساد المعاملة الربويّة لا يلزم حرمتها، بل يجامع إباحتها ولذا يحكم بفسادها في حق القاصر بالجهل أو النسيان، بل يحكم بفسادها في حق الصغير أيضاً على القول بصحة معاملاته في الجملة، فلا ملازمة بين الإباحة والفساد، نعم أصالة الفساد حاكمة على أصالة الإباحة بالنسبة إلى التصرفات المترتبة على المعاملة المذكورة، حيث إن الشكّ في حليّتها وحرمتها مسبّب عن الشكّ في الصحّة والفساد، فلا يجري أصالة الإباحة بالنسبة إليها بعد جريان أصالة الفساد، لا يقال: جواز إيقاع العقد وإن لم يكن ملازماً لصحّته كليّة وإلا لما . . . الانفكاك مع ثبوته في الجملة في الشرعيّات كما فيما ذكر من المثال، إلا أنه ملازم لها في حق المكلف الملتفت الجامع لشرائط التكليف الفعلي كما في الفرض فإذا حكم بجوازه فيحكم بصحّته نظراً إلى الملازمة، لأننا نقول نمنع من

ثبوت الملازمة في الفرض أيضاً، فإن الصحة من أحكام كون المعاملة غير ربوية لا من أحكام جواز إيقاع العقد فلا يمكن إثباتها، إلا بإثباته ومن المعلوم كما عرفت عدم إمكان إثبات كونها غير ربوية بجواز إيقاعها في مرحلة الظاهر، ولا فرق فيما ذكرنا بين القول بكون الأحكام الوضعية حتى الصحة والفساد مجعولة أو منتزعة من الأحكام التكليفية، فإن الحكم التكليفي الذي يتزعم منه الفساد حرمة التصرف في المال لا جواز إيقاع العقد كما هو ظاهر لا ستره فيه أصلاً، لا يقال: إن العلم الإجمالي في المشتبهين تدريجاً كما لا يقدح في إجراء الأصول العملية على ما هو المفروض كذلك، لا يقدح في إجراء الأصول اللفظية أيضاً، فيرجع في حكم المعاملة المرذدة إلى عمومات العقود المقتضية للصحة بالنسبة إلى أطراف الشبهة، فلا تعارض بعمومات الرباء المقتضية للفساد لرجوع الشك بالنسبة إليها إلى الشك في أصل الموضوع، وهذا بخلاف عمومات العقود ضرورة الفراغ عن صدق العقد وتحقق الموضوع وكما لا يجوز الرجوع إلى أصالة الفساد التي هي الأصل الأولي في المعاملات بعد الحكم بالصحة من جهة العمومات، كذلك لا يجوز الرجوع إلى أصالة الإباحة أيضاً وإن كانت أصلاً عملياً أولاً في المسألة قد حكم بالجمع بينها وبين أصالة الفساد على ما عرفت نظراً إلى كون مقتضى العموم عدم كونها ربوية، فلا يجري شيء من الأصلين.

لأننا نقول: الشك في الفرض ليس من جهة الشك في الحكم والمراد من العام من حيث إرادة تمام الأفراد وبعضها حتى يرجع إلى العموم من جهة الشك في حال العقد الموجود من حيث كونه ربوياً أو غيره، وهذا الشك لا تعلق له بالشك في المراد حتى يرجع فيه إلى اللفظ، وإنما هو شك في المصادق بعد وضوح مراد الشارع من اللفظ، فعدم جواز الرجوع إلى العموم ليس من جهة العلم الإجمالي بكون بعض ما يتجدد من مصاديق الخارج من العام حتى يقال بعدم قدحه بناء

على عدم الفرق بين الأصول العملية واللفظية بل من جهة إجماله الذاتي وعدم ظهوره بالنسبة إلى الشك في المصدق، ومن هنا يحكم بعدم جواز الرجوع إلى العموم فيما لم يكن هناك إلا معاملة واحدة شك في كونها ربوية أو غيرها، فلا تعلق للسؤال المذكور أصلاً، نعم على القول بجواز الرجوع إلى العمومات في الشبهات المصادقية فيما كانت من قبيل المقام من حيث إحراز صدق عنوان العام مع وقوع الشك من جهة الشك في صدق عنوان الخاص من جهة الشبهة الموضوعية الخارجية لا بد من أن يستند المنع عن الرجوع في المقام إلى العلم الإجمالي المفروض، فيتوجه عليه السؤال المذكور فيجيب عنه بدعوى ثبوت الفرق في تأثير العلم في التدريجيات بين الأصول العملية، فلا تأثير له وبين الأصول اللفظية فيحكم بتأثيره بالنسبة إليها، فيسقطها عن الاعتبار من حيث إن مبناها على حكم العرف التابع لظهور اللفظ المرتفع بالعلم الإجمالي ولو كان بعض أطرافه خارجاً عن محل الابتلاء فعلاً لا على تعبد الشارع، حتى يقال بعدم قبح العلم الإجمالي المذكور على ما هو المفروض وإن كان الفرق محل تأمل ونظر من حيث إن بناء العرف والعقلاء فيما كان بعض الأطراف المعلوم خروجه إجمالاً من العموم خارجاً عن محل الابتلاء هو التمسك بالعموم جداً كما يكشف عن ذلك الاختبار عن حال عبيد بن أمرهما المولى بحكم متعلق بعام علما بخروج فرد من أحد عامين، فإنه لا ريب في تمسكهما بالعموم من دون تأمل، ولا يسمع عنهما الاعتذار في تركه عند العقلاء بالعلم الإجمالي المذكور.

ومن هنا أمر شيخنا في الكتاب بالتأمل فيه مع استظهاره وإن أمكن جعل الوجه فيه ما ذكرناه من عدم جواز الرجوع إلى العموم في الفرض مع عدم العلم الإجمالي أيضاً كما اختاره دام ظله في الأصول وجرى عليه في الفقه، هذا وأما توهم رجوع الشك في الفرض بعد إلقاء العلم الإجمالي إلى الشك في الخروج لا إلى الشك في الخارج،

نعم قد يمنع الابتلاء دفعة في التدريجيات كما في مثال الحيض فإن تنجز تكليف الزوج بترك وطء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع، فإن قول الشارع: ﴿فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ ظاهر في وجوب الكف عند الابتلاء بالمحائض، إذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء فلا يطلب، فهذا الخطاب، كما أنه مختص بذوي الأزواج، ولا يشمل العزاب، إلا على وجه التعليق، فكذلك من لم يتل بالمرأة الحائض.

ويشكل الفرق بين هذا وبين ما إذا نذر أو حلف في ترك الوطي في ليلة خاصة، ثم اشتبهت بين ليلتين أو أزيد لكن أظهر هنا وجوب الاحتياط، وكذا في المثال الثاني من المثالين المتقدمين.

وحيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة التدريجية، فالظاهر جواز المخالفة القطعية، لأن المفروض عدم تنجز التكليف الواقعي بالنسبة إليه،

فلا مانع من التمسك بالعموم، ففساد من حيث إن الشك في الخروج إنما يجوز بعد الرجوع إلى العموم إذا لم يرجع إلى الشك في الموضوع الخارجي كفساد توهم كون مقتضى الأصل الموضوعي في الفرض الحكم بعدم كون المعاملة المرددة ربوية، لأن الأصل عدم زيادة أحد العوضين على الآخر ومن المعلوم إجراء حكم العموم فيما كان هناك أصل موضوعي على طبقه كما إذا كان العالم المردد بين العادل والفاسق فيما أمر بإكرام العلماء مع إخراج الفساق منهم مستصحب العدالة من حيث إن إثبات حال المعاملة بالأصل المذكور مبني على القول باعتبار الأصل المثبت المنفي عندنا فتأمل.

وأما في مثال النذر والحلف المذكور في الكتاب، فيتعين الرجوع إلى أصالة الإباحة على القول بعدم تأثير العلم الإجمالي فيه، إذ لا أصل فيه غيرها كما هو ظاهر.

فالواجب الرجوع في كل مشتبه إلى الأصل الجاري في خصوص ذلك المشتبه بإباحة وتحريماً.

فيرجع في المثال الأول إلى استصحاب الطهر إلى أن يبقى مدار الحيض فيرجع فيه إلى أصالة الإباحة لعدم جريان الاستصحاب وفي المثال الثاني إلى أصالة الإباحة والفساد، فيحكم في كل معاملة يشك في كونها ربوية بعدم استحقاق العقاب على إيقاع عقدها وعدم ترتب الأثر عليها، لأن فساد الربا ليس دائراً مدار الحكم التكليفي، ولذا يفسد في حق القاصر بالجهل والنسيان والصغر على وجه، وليس هنا مورد التمسك بعموم صحة العقود وإن قلنا بجواز التمسك بالعام عند الشك في مصداق ما خرج عنه بخروج بعض الشبهات التدريجية عن العموم لفرض العلم بفساد بعضها، فيسقط العام عن الظهور بالنسبة إليها ويجب الرجوع إلى أصالة الفساد.

اللهم إلا أن يقال إن العلم الإجمالي بين المشتبهات التدريجية كما لا يقدح في إجراء الأصول العملية فيها لا يقدح في الأصول اللفظية، فيمكن التمسك فيما نحن فيه بصحة كل واحد من المشتبهات بأصالة العموم، لكن الظاهر الفرق بين الأصول اللفظية والعملية فتأمل.

السابع: قد عرفت أن المانع من إجراء الأصل في كل من المشتبهين بالشبهة المحصورة هو العلم الإجمالي بالتكليف المتعلق بالمكلف، وهذا العلم قد ينشأ عن اشتباه المكلف به كما في المشتبه بالخمير أو النجس أو غيرهما، وقد يكون من جهة اشتباه المكلف كما في الخنثى العالم^(١) إجمالاً

(١) إنما لم يتعرض دام ظله لحكم ما إذا كان طرفاً الشبهة في المكلف احتمالين في مخاطبين كما في واجدي المني في الثوب المشترك لرجوع الشك

فيه إلى الشك في التكليف حسبما عرفت غير مرة، إلا فيما فرض توليد العلم الإجمالي بالتكليف أو التفصيلي منه، ثم إنه لا إشكال في كون اشتباه المكلف في مفروض البحث موجباً للاشتباه في المكلف به، فإن المخشى من جهة دورانها بين الرجل والأنثى على القول بعدم كونها طبيعة ثالثة تعلم بالنسبة إلى التكليف المختصة بإحدى الطائفتين بتوجه أحد الخطابين والتكليفين إليها مع جهلها بالمكلف به، كما أنه لا إشكال فيما أفاده في حكم المقام بالنظر إلى الأصل والقاعدة الأولية في العلم الإجمالي على ما عرفت شرح القول فيه في غير موضع من عدم الفرق في حكم العقل بوجوب الاحتياط بين تعلق العلم بالخطاب المفصل مع تردد متعلقه، وبين تعلقه بالخطاب المردد كما في الفرض، فيحاط بالنسبة إلى جميع ما يختص بالرجال والنساء فيجتنب عما كان محرماً على كل من الطائفتين بالخصوص، فيجب عليها ستر كل من قيلها للعلم بأن أحدهما عورة، بل قد يقال بوجوب سترها عليها وإن لم نقل بوجوب الاحتياط فيما تعلق العلم بالخطاب المردد حيث إن المعلوم فيه الخطاب المفصل مع تردد متعلقه كما يجب عليه الاجتناب عما يجوز التلبس بها للمرأة في الصلاة، وستر جميع بدنهن لاحتمال كونها امرأة وليس المقام مورد التمسك بأصالة عدم الشرطية كما لا يخفى، هذا بالنسبة إلى الصلاة.

وأما في غير الصلاة، فالظاهر عدم الفرق في حكمه وإن توهم الفرق بينهما نظراً إلى رجوع الشاك في ستر غير العورتين بالنسبة إليه إلى الشك في أصل التكليف وإن كان بالترديد بين الأقل والأكثر، فلا مانع من الرجوع إلى أصالة البراءة، ولا يلزم منه الحكم بجواز عدم الستر في الصلاة، فإن وجوب الستر عليها فيها ليس من حيث حرمة نظر الناظر، وإنما هو من حيث ثبوت الشرطية، وكذا يحرم عليها الترويع والتزويج، وإن قلنا بعدم وجوب الاحتياط عليها بالنسبة إلى التكليف المختصة بأحد الفريقين لوجوب إحراز الرجولية في الزوج والأنوثة في

.....

الزوجة من حيث كون الشبهة موضوعية، فیتعیّن الرجوع إلى أصالة فساد العقد، وإن قيل بجواز الرجوع إلى الأصل الموضوعي في الفرض أي أصالة عدم الرجولية عند إرادة التزوج وأصالة عدم الأنوثة عند إرادة الترويج من حيث إن المقصود منهما مجرد النفي لكون الأثر مترتباً عليه لا إثبات الضد، حتى يكون من الأصول المثبتة مضافاً إلى ما يتوجه عليه من التعارض على هذا التقدير كما هو ظاهر، ولكنه كما ترى وإن كان مفاده الحكم بالفساد أيضاً، وأما التكلم مع الرجال والنساء واستماع صوتهما، فیتنی وجوب الاجتناب عنهما عليها لا لحاجة وضرورة على حرمتها على كل من الفريقين بالنسبة إلى الآخر كما هو صريح شيخنا في الكتاب وغير واحد وظاهر بعض الأخبار من دون ريبة، وإلا لم يكن إشكال ولا خلاف في الحرمة وإن كان ظاهر بعض مشايخنا، بل صريحه التأمل في الحرمة بل المنع عنها إلى غير ذلك من الأحكام.

ثم إن ما ذكرنا كله إنما هو بالنظر إلى قضية الأصل عند العلم الإجمالي مع قطع النظر عن اقتضاء الدليل على خلافه في بعض الموارد والأحكام وإلا فيحكم بمقتضاه كما في مسألة اللباس والنظر ونحوهما فإنه قيل بلزوم الجرح الشديد من الاحتياط عن لبس ما يختص بهما عليها واختيار لباس ثالث خارج عنهما أو الاقتصار بما يشترك بينهما إن كان هناك لباس مشترك كما في بعض البلاد، وكذا في مسألة النظر لا إشكال في لزوم الجرح عليها من الغض عن الطانفتين، ثم فيما اقتضى دليل نفي الجرح عدم وجوب الاحتياط لم يكن إشكال هناك في عدم جواز المخالفة القطعية عليها لما أسمعناك مراراً من قبح تجويزها على الحكيم تعالى، فيتخير في اختيار أحد الطرفين لدفع الجرح تخيراً بدوياً لا يجوز لها العدول إلى الطرف الآخر والوجه فيه ظاهر، ثم إن هنا شبهتين فيما ذكرنا من وجوب الاحتياط على الخشى بالنسبة إلى التكاليف المختصة بالفريقين أشار إليهما شيخنا في الكتاب مرجعهما إلى المنع عن

العلم الإجمالي بتوجه الخطاب الإلزامي إليها الأولى دعوى انصراف الخطابات المختصة سبباً الواردة في باب اللباس المتعلقة بعنوان تشبيه كل من الرجل والأنثى بالآخر إلى غير الخشْي، فعلى هذا يجوز لها لبس كلاً اللباسين المختصين في زمان واحد فضلاً عن زمانين لرجوع الدعوى المذكورة كما ترى إلى انصراف الخطاب إلى معلوم الذكورية والأنوثة، فالمجهول لا يتعلق به الخطاب وإن لم يكن في الواقع خارجاً عن الفريقين كما هو المفروض وأنت خبير بفساد الدعوى المذكورة وإن سلم ندره الخشْي المشكل، فإن المفروض عدم خروجها عن الفريقين، نعم على القول بكونها طبيعة خارجة عن الفريقين أمكن جعل ندرتها موجبة للانصراف على ما زعمه غير واحد في تعميم سببه بالنسبة إلى ندره الوجود وإن انفك عن ندره الاستعمال الثانية دعوى اختصاص تنجز الخطاب بعلم المكلف بتوجه خطاب إليه من الشارع بخصوصه وإن كان مردداً بين الخطابين، وهذا المناط غير متحقق بالنسبة إلى الخشْي، وهذه أيضاً كما ترى إذ بعد تعميم الخطاب بالنسبة إلى الخطاب المردد لا وجه لمنع العلم به في المقام والمقام نظير المكلف المردد بين كونه حاضراً أو مسافراً فهل يجوز له ترك الصلاتين.

ثم إن هذا كله في معاملتها مع كل من الرجل والأنثى وحكمها بالنسبة إلى ما يختص بهما من التكليف، وأما معاملة كل من الطائفتين بالنسبة إليها في النظر والتكلم واستماع الصوت ونحوها، فقد يقال بجوازها لهما نظراً إلى رجوع الشك في حقهما إلى الشبهة الموضوعية فيرجعان إلى البراءة ولا عبرة بعلمهما الإجمالي بتعلق خطاب واقعي إلزامي إلى أحدهما، فإنه لا يوجب العلم بالخطاب المنجز بالمعنى الذي عرفته غير مرة وليس مثلهما، إلا كمثل واجدي المنى في الثوب المشترك وتسليم العموم لآتي الغض في قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾، وفي قوله تعالى: ﴿وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ

بحرمة إحدى لباسي الرجل والمرأة عليه.

وهذا من قبيل ما لو علم أن هذا الإناء خمر أو أن هذا الثوب مغصوب وقد عرفت في الأمر الأول أنه لا فرق بين الخطاب الواحد المعلوم وجود موضوعه بين المشتبهين وبين الخطابين المعلوم وجود موضوع أحدهما بين المشتبهين.

أَبْصَارِهِنَّ﴾ الآية غير مفيد مع كون المقام من الشبهة الموضوعية إلا على القول بجواز التمسك بالعموم في الشبهة الموضوعية على ما عرفت الكلام فيه عن قريب، نعم لا إشكال في جواز التمسك بالعموم على تقدير ثبوته في المقام على القول بكونها طبيعة ثالثة خارجة عن الفريقين هذا على تقدير تسليم العموم لآية الغض، وأما على تقدير منعه نظراً إلى أن القول بثبوته لحذف متعلق الخطاب يوجب وهنه بلزوم تخصيص الأكثر، فلا بد من حمله على العهد، فالأمر أوضح ودعوى وجود الأصل الموضوعي على تقدير تسليم العموم لكل فريق نظراً إلى أن الخارج من العموم هو عنوان المماثل وكل فريق شاك في تحقق المماثلة في حقه فينفيه بالأصل ويترتب عليه حكم العموم فاسدة، فإن نفي المماثلة في معنى نفي الرجولية والأنوثة الغير المسبوقين بالعدم، إلا في زمان عدم الموضوع، فلا يقاس بنفي النسب بالأصل في باب الشك في السيادة وغيره لوضوح الفرق بين المقامين بما لا يخفى، فقد ظهر مما ذكرنا كله وجه للقول بعدم الجواز في حقهما مضافاً إلى ما أفاده شيخنا في وجهه في الجزء الأول من الكتاب، كما أنه قد ظهر منه حكم معاملة الخثنى مع الخثنى في غير التزويج، فإنه لا يجوز قطعاً.

وأما في مسألة النظر ونحوها، فيمكن الحكم بالجواز لما عرفت في معاملة كل من الرجل والمرأة معها والمقام أشبه شيء بالنظر إلى شخص لا يعلم كونه رجلاً أو امرأة مع إمكان العلم التفصيلي بحاله على تقدير الفحص وتبين أمره، هذا بعض الكلام في المسألة وقد أشبعناه في الجزء الأول من التعليقة.

وعلى هذا فيحرم على الخنثى كشف كل من قبله، لأن أحدهما عورة قطعاً والتكلم مع الرجال والنساء إلا للضرورة، وكذا استماع صوتهما وإن جاز للرجال والنساء استماع صوتهما، بل النظر إليها لأصالة الحل بناء على عدم العموم في آية الغض للرجال وعدم جواز التمسك بعموم آية حرمة إبداء الزينة على النساء لاشتباه مصداق المخصص، وكذا يحرم عليه التزويج والتزوج لوجوب إحراز الرجولية في الزوج والأنوثة في الزوجة، إذ الأصل عدم تأثير العقد ووجوب حفظ الفرج.

ويمكن أن يقال بعدم توجه الخطابات التكليفية المختصة إليها إما لانصرافها إلى غيرها خصوصاً في حكم اللباس المستتبط مما دل على حرمة تشبه كل من الرجل والمرأة على الآخر، وإما لاشتراط التكليف بعلم المكلف بتوجه الخطاب إليه تفصيلاً وإن كان مردداً بين خطابين متوجهين إليه تفصيلاً، لأن الخطابين بشخص واحد بمنزلة خطاب واحد لشئيين، إذ لا فرق بين قوله اجتنب عن الخمر واجتنب عن مال الغير وبين قوله اجتنب عن كليهما بخلاف الخطابين الموجهين إلى صنفين يعلم المكلف دخوله تحت أحدهما.

لكن كل من الدعويين خصوصاً الأخيرة ضعيفة، فإن دعوى عدم شمول ما دل على وجوب حفظ الفرج عن الزنا أو العورة عن النظر للخنثى كما ترى.

وكذا دعوى اشتراط التكليف بالعلم بتوجه خطاب تفصيلي، فإن المناط في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة عدم جواز إجراء أصل البراءة في المشتبهين وهو ثابت في ما نحن فيه، ضرورة عدم جواز جريان أصالة الحل في كشف كل من قبلي الخنثى للعلم بوجوب حفظ الفرج من النظر والزنا

على كل أحد فمسألة الخشْي نظير المكلف المردد بين كونه مسافراً أو حاضراً لبعض الاشتباهات، فلا يجوز له ترك العمل بخطاييهما.

الثامن: أن ظاهر كلام الأصحاب التسوية بين كون الأصل^(١) في كل

(١) أما كون الحكم عند جلّ الأصحاب المانعين لجواز الارتكاب هو عدم جوازه فيما إذا اقتضى الأصل في المشتبهين الحرمة فمما لا شبهة فيه أصلاً.

وأما ما استظهره من كلماتهم من أن ذلك من جهة الاحتياط، وعدم جريان الأصل المقتضي للحرمة في المشتبهين فمحلّ تأمل لم لا يكون من جهة العمل بالأصليين فيهما نظراً إلى عدم لزوم محذور من العمل بهما أصلاً لا المخالفة العملية القطعية ولا غيرها، فلا تعارض بينهما حتى يرجع إلى الاحتياط والتمسك بين الحكم بوجوب الاحتياط من جهة إعمال الأصل والاحتياط لا يكاد أن يخفى، فإنّه يترتب على الأوّل جميع آثار الحرام الواقعي والتجسّس على المشتبهين، فيحكم بتجنّس ملاقي أحدهما بخلاف الثاني، هذا ولعلنا نتكلم في ذلك زائداً على ما عرفت في الجزء الثالث من التعليقة إن شاء الله وأما المجوّزون للارتكاب فيلزمهم الفرق بين القسمين، والحكم بعدم الجواز فيما إذا اقتضاه الأصل الجاري في المشتبهين، لأن مبني حكمهم بالجواز فيما إذا اقتضاه الأصل هو عدم تأثير العلم الإجمالي في رفع الأصل الجاري في المسألة فيصير الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي كالشبهة المجردة من غير فرق بينهما في الحكم أصلاً، ولازمه كما ترى عدم الفرق بين القسمين فعليه يخرج ما اقتضى الأصل فيه الحرمة عن محل البحث على ما حرّره على القول بالمنع لا على ما حرّره شيخنا قدس سره، اللهم إلا أن يكون مراده من خروجه عن محل البحث خروجه عنه غير ملاحظ فيه عنوان الحكم بوجوب الاجتناب، وأما استظهار التعميم من استدلالهم في المسألة بالأخبار الدالة على حليّة المال المختلط الحرام كما في الكتاب فهو مبني على

واحد من المشتبهين في نفسه هو الحل أو الحرمة، لأن المفروض عدم جريان الأصل فيهما لأجل معارضته بالمثل فوجوده كعدمه.

ويمكن الفرق من المجوزين لارتكاب ما عدا مقدار الحرام وتخصيص الجواز بالصورة الأولى ويحكمون في الثانية بعدم جواز الارتكاب بناء على العمل بالأصل فيهما، ولا يلزم هاهنا مخالفة قطعية في العمل، ولا دليل على حرمتها إذا لم تتعلق بالعمل إذا وافق الاحتياط.

إلا أن استدلال بعض المجوزين للارتكاب بالأخبار الدالة على حلية المال المختلط بالحرام ربما يظهر منه التعميم وعلى التخصيص فيخرج عن محل النزاع كما لو علم بكون إحدى المرأتين أجنبية، أو إحدى الذبيحتين ميتة أو أحد المالين مال الغير أو أحد الأسيرين محقون الدم، أو كان الإناءان معلومي النجاسة سابقاً فعلم طهارة أحدهما.

كون مقتضى الأصل في الشبهة المجردة في المسألة الحرمة، وأما على القول بكون مقتضى الأصل فيها الحلية والجواز على ما هو أحد الوجهين المذكورين في الكتاب سابقاً، فلا وجه للاستظهار المذكور أصلاً كما لا يخفى، ثم إن القول بكون محل كلام المجوزين في غير الأنفس والأعراض المشتبهة بالشبهة المحصورة كما استظهره منهم المحقق المحشي في آخر بحث مقدمة الواجب من حيث كون المنع في اشتباههما ضرورياً محلّ نظر، لأن الضرورة قضت بحرمة نفس العنوانات المشتبهة فيهما بل في كثير من غيرهما، وأما المنع عند الاشتباه فليس بضروريّ مطلقاً، نعم بناء على ما استظهرناه من خروج ما اقتضى الأصل فيه الحرمة عن محل كلامهم لزم الحكم بالمنع فيما ذكره لكن ما ذكرنا لا يختص بما خصّه به، بل ربما يجري في النجس المشتبه كما إذا كان المشتبهان مسبوقين بالنجاسة.

وربما يقال إن الظاهر أن محل الكلام في المحرمات المالية ونحوها كالنكاح لا في الأنفس والأعراض، فيستظهر أنه لم يقل أحد فيها بجواز الارتكاب لأن المنع في مثل ذلك ضروري، وفيه نظر.

التاسع: أن المشتبه بأحد المشتبهين حكمه حكمهما، لأن مقدمة المقدمة مقدمة وهو ظاهر^(١).

المقام الثاني: في الشبهة الغير المحصورة

والمعروف فيها عدم وجوب الاجتناب^(٢) ويدل عليه وجوه:

(١) لا ستره فيما أفاده ومن هنا ادعى وضوحه، لأن توقف شيء على غيره يستلزم توقفه على ما يتوقف عليه ذلك الغير ضرورة امتناع وجود الغير بدون ما يتوقف عليه، وإلا لزم الخلف فيمتنع وجود ما يتوقف على الغير أيضا لفرض توقفه عليه فمقدمة مقدمة الشيء مقدمة لنفس ذلك الشيء، فالعلم الذي يتوقف تحصيله على الاجتناب عن المشتبهين يتوقف لا محالة على ما يتوقف عليه تحصيل العلم باجتنب أحد المشتبهين، فيجب الاجتناب عنه أيضاً.

(٢) الكلام في المقام كالكلام في المقام الأول يقع في مقامين: أحدهما: وجوب الاحتياط، أو بعبارة أخرى وجوب تحصيل الموافقة القطعية وعدمه.

ثانيهما: في جواز المخالفة القطعية على تقدير القول بعدم وجوب الاحتياط وعدمه، وقد قدم الكلام في المقام الأول حسبما يفضح عنه كلامه، ويدل على عدم وجوب الاحتياط في المقام على خلاف الشبهة المحصورة وجوه:

الأول: الإجماع القطعي عليه بحيث لا يرتاب فيه بعد الرجوع إلى كلماتهم، بل لو لم يكن في المسألة إلا الإجماعات المنقولة في كلمات جمع من الأساطين

قولاً وعملاً فضلاً عن دعوى نفي الرّيب عنه، بل الضرورة عليه في كلام بعض وعدم الخلاف المشاهد عنهم لكفى في حصول القطع بالإجماع في المسألة، بل الشاك في تحقّقه في المسألة لا أرى أن يحصل له القطع بالإجماع في مسألة من المسائل قال الفريد المولى البهبهاني قدس سره في الفوائد بعد جملة كلام له في بيان الفرق بين المحصور وغيره ما هذا لفظه: «مع أن عدم وجوب الاجتناب عن غير المحصور مجمع عليه بين الكل ولا ريب فيه ومدار المسلمين في الأعصار والأمصاّر كان على ذلك وقد حقّقناه في مواضع أخر وكثيراً ما يعاضده أصالة الصّحّة في تصرّفات المسلمين» انتهى كلامه رفع مقامه، وهو كما ترى صريح في دعوى الإجماع قولاً وعملاً، بل في نفي الرّيب عنه ومع ذلك كلام شيخنا العلّامة دام ظلّه العالي ظاهر لو لم يكن صريحاً في عدم جزمه بتحقّق الإجماع وإن جزم بكفاية نقله في المسألة من حيث كونه مستفيضاً معتزداً بغيره وكون المسألة فقهيّة وإن دونها جماعة في الأصول خلافاً لكثير لا أصولية، حتى يمنع من العمل فيها بالظن الخاصّ، فضلاً عن الظن المطلق وإن كانت هذه المضايقة فاسدة عندنا لما أسمعناك في الجزء الأول من التعليقة من عدم الفرق فيما دلّ على حجية الأمارات من حيث الخصوص أو من باب الظن المطلق بين كون موردها المسألة الفرعيّة أو الأصوليّة العمليّة.

لا يقال: كون المسألة من المسائل الفرعيّة كالبّحث في حكم الشبهة الموضوعيّة في جميع مسائل الباب وإن كان أمراً واضحاً لا سترة فيه أصلاً وإن قيل بكون البّحث عن البراءة والاشتغال في الشبهات الحكمية من مسائله بحثاً عن المسألة الأصوليّة لكن قد تقدّم منه دام ظلّه في الجزء الأول من الكتاب عند البّحث عن حجية النقل بالإجماع المنع عن كونه من الظنون المخصوصة على تقدير القول بحجية الخبر الواحد من حيث الخصوص في الجملة.

لأنّا نقول ما تقدّم منه دام ظلّه كان مقصوراً على ما لا يكون المنقول منه حسّاً

الأول: الإجماع الظاهر المصرح به في الروض وعن جامع المقاصد:

وادعاه صريحاً المحقق البهبهاني رحمه الله في فوائده وزاد عليه نفي الريب فيه، وأن مدار المسلمين في الأعصار والأمصار عليه، وتبعه في دعوى الإجماع غير واحد ممن تأخر عنه وزاد بعضهم دعوى الضرورة عليه في الجملة، وبالجملة فنقل الإجماع مستفيض وهو كاف في المسألة.

الثاني: ما استدل به جماعة من لزوم المشقة في الاجتناب^(١):

على تقدير تحققه لنا ملازماً عادة لقول الإمام عليه السلام أو تقريره أو فعله، وأما ما كان كذلك ولو بضميمة ما حصّله المنقول إليه من الأقوال والقرائن، فقد صرح بحجية نقله فيكون مستقلاً في الحجية إذا كان سبباً تاماً على تقدير تحققه، أما من حيث نقل السبب أو المسبب إذا رجع الناقل في تحصيله إلى الحسن أو كان محتاجاً إلى ضم جزء آخر من الأقوال أو القرائن إذا لم يكن سبباً تاماً والمنقول في المسألة من القسم الثاني جداً نظراً إلى استفاضة نقله واعتضاده بعدم الخلاف في المسألة ودعوى الضرورة والشهرة المحققة وغير ذلك من القرائن والأمارات، هذا ولكن قد يناقش في ذلك بأن ما أفاده ثمة من حجية نقل الإجماع في الجملة وفاقاً لبعض المحققين كان مبنياً على تسليم دلالة آية البناء على حجية خبر العادل في الحسيات أو ما يرجع إليه على ما عرفت هناك من حيث اختصاص غير الآية من الأدلة المتقدمة بالروايات المصطلحة، وقد سبق منه دام ظله المنع من دلالة الآية على حجية خبر العادل، نعم نقل الإجماع على طريقة القدماء يدخل في الرواية لكن نعلم أن الناقل لم يطلع عليه عن حسن، فكيف يجوز الاعتماد على نقله هذا بعض الكلام في المقام وإن أردت شرحه ما رجع إلى ما حررنا في الجزء الأول، فالأولى التشبث بذيل الإجماع المحقق في المسألة كما عرفته منا فإنك قد عرفت عدم الارتباب فيه.

(١) هذا الوجه مما تمسك به في المقام أكثر الأصحاب، بل لم أر من لم يتمسك

به ممن تعرض لحكم المسألة، بل ربما يجعلون الضابط لغير المحصور على ما ستقف عليه ما يكون الحرج في الاجتناب عنه، وقد تلقوه بالقبول ولم يستشكل فيه إلا بعض أفاضل المتأخرين، ولما كانت الكبرى وهو عدم جعل الحكم الحرجي في الشرع بمقتضى عمومات الآيات والأخبار من الأمور المسلمة بينهم كورود ما دل عليه على قاعدة الاحتياط كوضوح فساد دعوى اطراد الصغرى بالنسبة إلى جميع جزئيات الشبهة الغير المحصورة، فلا بد من توجيه الاستدلال بالوجه المذكور على وجه يتم به صورة القياس والبرهان، ومن هنا ذكر شيخنا في الكتاب في تقريب الاستدلال ولعل المراد به لزومه في أغلب أفراد هذه الشبهة لأغلب أفراد المكلفين، فيشمله عموم قوله تعالى إلى آخر ما أفاده، والغرض أن الكبرى بمقتضى ما دل على نفي الحرج الحرج الغالب بالنسبة إلى جزئيات الفعل والمكلف معا بمعنى أن كل فعل كان حرجياً بالنسبة إلى غالب جزئياته في حق غالب المكلفين، فحكمه مرفوع عن جميع جزئياته حتى الجزئي الذي لا حرج فيه أصلاً في حق جميع المكلفين حتى عن المكلف الذي لا يكون الفعل في حقه حرجياً أصلاً، ولما كان هذا المعنى خلاف ما يظهر من الكتاب والسنة الواردين في هذا الباب في ظاهر النظر أثبت إرادته بقوله: (إلا أنه يتعين الحمل عليه) إلى آخر ما أفاده، هذا ولكن المحكي عن غير واحد ظهور أدلة نفي الحرج بأنفسها في ذلك من غير احتياجها إلى الضميمة، فتقريب دلالتها على المدعى من وجهين، وقد يناقش في هذا الوجه:

أولاً: بأن الكبرى المستفادة منها هو نفي الحرج الشخصي لا الغالبى بمعنى الذي سبق ذكره، حيث إن الخطاب فيما دل من كتاب العزيز على ذلك يتلوه بكل مكلف على ما يقتضيه ظاهر خطاب الجمع فلا بد أن يكون المنفي حرجياً في حق كل مكلف نعم لو لم يكن الحرج علة لرفع الحكم في مورد ودليلاً عليه،

بل كان دليل رفعه ما ورد في عنوانه واستفيد من الخارج أن الحكمة في رفعه لزوم الحرج على تقدير تشريع الحكم لم يلزم إطراده من الوجهين كما قيل في باب الحديد من جهة بعض الأخبار وورد في بعض المستحبات كما في السواك، وبالجمله الفرق بين رفع الحكم الثابت بدليله بما دل على نفي الحرج ودفع اقتضاء ما يقتضي جعل الحكم بما دل عليه بملاحظة حكمة الحرج ظاهر لا ستره فيه وقد تبهنا عليه في الجزء الأول من التعليق، ويؤيد ما ذكرنا، بل يدل عليه في وجه مضافاً إلى ما عرفت من كونه قضية ظاهر أدلة نفي الحرج أنه لا شبهة في كون ما ورد في ذلك مسوقاً للامتنان على العباد كما يكشف عن ذلك حديث رفع التسعة لو كان ما فيه الحرج مراداً ممّا لا يطاق الحديث، حيث إن جعل التكليف مع الحرج على العباد ولو كان أجراً إطاعته أكثر يوجب غالباً عصيان الشارع بالنسبة إلى غير التكليف الحرجي فضلاً عن الحرجي، بل ربما يوجب مع كثرته رفع اليد عن الدين في حق الغالب وبهذه الملاحظة كان مبنى تبليغ الرسل على بيان الأحكام تدريجاً، فإذا فوت الشارع مصلحة التكليف في حق المكلف، فيتداركها بالتسهيل.

ومن المعلوم عدم اقتضاء ذلك رفع الحكم عن فعل لا حرج فيه أصلاً بالنسبة إلى بعض جزئياته في حق تمام المكلفين، أو عن فعل لا حرج فيه أصلاً ومطلقاً بالنسبة إلى مكلف خاص وإن كان حرجياً في حق غيره بالنسبة إلى تمام جزئياته ومصاديقه، فإن تفويت شخص المصلحة عن نوع المكلفين، وتفويت نوع المصلحة الملزمة عن مكلف مع عدم التدارك بالتسهيل خلاف سوقه للامتنان على العباد مضافاً إلى ما قيل من كونه خلاف مقتضى الحكمة والعقل، إذ كما لا يجوز جعل التكليف بلا جهة، كذلك لا يجوز رفعه مع وجود الجهة بلا تدارك لا يقال تعميم رفع الحكم من دون مصلحة توجبه وإن كان قبيحاً كرفعه رأساً من دون تدارك أصلاً، إلا أن نفس إطراد الحكم عندهم مصلحة صالحة لتدارك ما يفوت

عن المكلف، فلا يحتاج إلى مصلحة أخرى، ومن هنا ذكروا أن الحكمة لا يلزم أطرادها مع اطراد الحكم بالفرض، لأننا نقول ما ذكر فاسد جداً، ضرورة أن الاطراد بنفسه ليس شيئاً قابلاً لتدارك ما يفوت عن المكلف، نعم قد يكون هناك مصلحة في أطراد الحكم من الشارع مع عدم وجود المصلحة الشخصية في الفعل الذي تعلق به الحكم ومن هذا الباب قولهم بعدم لزوم الاطراد في حكمة الحكم.

فإن شئت قلت: فرق بين جعل التكليف لمصلحة في نوع الفعل، وإن تخلف عن بعض أشخاصه ورفع التكليف عن نوع الفعل بما دلّ على نفي الحكم الحرجي مع وجود المصلحة الملزمة في بعض أشخاص الفعل من دون أن يكون فيه حرج، وقد تبهنا على ذلك عن قريب وسننبه عليه أيضاً في طي ما سيتلى عليك وأما الاستعانة بالرواية في إثبات دلالتها على المعنى المذكور فهي موقوفة على تماميتها سنداً ودلالة حتى تصلح لصرف ما عرفت عن ظاهره وهي في محل المنع، ثم إن هذا الذي ذكرنا لا يختص بالمقام، بل يجري بالنسبة إلى ما دلّ على نفي الضرر أيضاً.

وثانياً: نسلم كون الكبرى المستفادة من دليل نفي الحرج هو رفع الحكم عما كان في غالب أفراد الحرج وإن تخلف عن بعض أفرادها لكن نمنع كون المعنى المذكور مفيداً في المقام، فإنه على المعنى المذكور لا بدّ من أن يلاحظ كل موضوع كليّ تعلق به الحكم في الأدلة، فإن لزم من جملة الحرج على أغلب أفراد المكلفين في أكثر أفراد هذا الموضوع الكليّ حكم بارتفاعه عن ذلك الموضوع الكليّ بإطلاقه عن جميع أفرادها وعن جميع المكلفين، حتى من الفرد الذي لا حرج فيه أصلاً لتمام المكلفين، وعن المكلف الذي لا حرج في حقه أصلاً بالنسبة إلى تمام الأفراد، وهذا المعنى كما ترى لا تعلق له بالمقام أصلاً، إذ الشبهة الغير المحصورة لم يتعلّق بها حكم في الشرع بهذا العنوان، وإنما هو عنوان، ومفهوم

متترع عن موضوعات مشتبهة والمقتضي لوجوب الاحتياط في كل موضوع مشتبه هو نفس دليل تحريم ذلك الموضوع بضميمة حكم العقل، فلا بد أن يلاحظ الحرج بالنسبة إلى كل حرام مشتبه، فإن لزم بالنسبة إلى أغلب أفراد حرام بالنسبة إلى أغلب المكلفين حكم بارتفاع وجوب الاحتياط عن تمام أفراده وعن جميع المكلفين، وإن لم يلزم بالنسبة إلى أغلب أفراد حرام مخصوص مشتبه بالشبهة الغير المحصورة لم يكن معنى لرفع وجوب الاحتياط عنه كلية، وإن حكم بارتفاعه عن فرد شخصي يلزم منه الحرج في حق مكلف شخصي كما يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الشبهة المحصورة أيضاً، فقد علم مما ذكرنا أن هذا الوجه مع تسليمه لا يفي بإثبات المدعى في تمام أفراد هذا المفهوم المتترع لحرام مشتبه بالشبهة الغير المحصورة الذي لا يلزم الحرج من الاحتياط في أغلب أفراده لأغلب المكلفين باعتراف الخصم، ومنه يظهر أن الاستعانة بالأخبار الدالة على إناطة الأحكام بالعسر واليسر الغالبين لا ينفع أصلاً على تقدير الإغماض عن المناقشة فيها، فلعّل الوجه في الاستدلال بهذا الوجه مع ما عرفت ما أفاده شيخنا في الكتاب بقوله: (وكان المستدل بذلك جعل الشبهة الغير المحصورة واقعة واحدة) إلى آخر ما أفاده قدس سره.

وثالثاً: على تقدير تسليم إرادة المعنى المذكور مما دلّ على نفي الحرج وكون الشبهة الغير المحصورة عنواناً في نفسه اقتضى الدليل وجوب الاحتياط عن نفس هذا العنوان نمنع من لزوم الحرج بالنسبة إلى أغلب أفرادها التي هي أنواع حقيقة لأن بعض الأطراف من كثير أفراد الشبهة الغير المحصورة ليس محلاً لابتناء غالب المكلفين كما يشهد به الوجدان، وبعد إخراج هذه عن محل الكلام سواء كان الاحتياط فيها موجباً للحرج أم لا لما عرفت من عدم وجوب الاحتياط فيما كان بعض أطراف العلم الإجمالي خارجاً عن محلّ الابتلاء مع حصر الشبهة

فضلاً عن كونها غير محصورة توجه منع وجود الحرج بالنسبة إلى أغلب أفراد محلّ الكلام من الشبهة الغير المحصورة، وإن سلم تحققه في أغلب أفرادها بقول مطلق وفي المجموع ممّا هو محلّ الكلام وغيره وإن قيل المدعى وجود الحرج في أغلب أفراد محلّ الكلام، وبعد تسليم الغلبة وإناطة حكم الرفع بها وكون الشبهة الغير المحصورة عنواناً مستقلاً بالملاحظة لم يكن معنى لهذا الجواب الثالث قلنا المدعى وإن كان ذلك لما عرفت من خروج ما لم يكن تمام أفراده محلاً للابتلاء عن محلّ البحث، إلا أنه لم يسبق منا الاعتراف بما ذكره أي عسر في الاجتناب عن الخمر المشتبه بالشبهة الغير المحصورة والمرأة المحرمّ نكاحها المشتبه في نساء في صقع من الأرض، وكذلك بالنسبة إلى المال المشتبه ومهدور الدم المشتبه إلى غير ذلك ورابعاً نمنع من لزوم الحرج على الغالب بالنسبة إلى أفراد نوع واحد تسالموا على لزوم الحرج الغالب بالنسبة إليه، فإن النوع الذي يلزم بالنسبة إليه الحرج من دون إشكال النجس المشتبه، ومن المعلوم أنه لا يلزم الحرج الغالب من الاجتناب عن كثير من أفراد المشتبه بالنسبة إلى الأرض والطعام وغيرهما فتأمل، فهذا الوجه لا يسمن ولا يغني أصلاً، نعم لا إشكال في عدم وجوب الاحتياط بالنسبة إلى مورد، وفرد من نوع يلزم الحرج من الاحتياط فيه وإن لم يلزم في أغلب أفرادها كما هو واضح، وقد عرفت الإشارة إليه وممّا ذكرنا كله يظهر توجه النقض عليهم بالشبهة المحصورة، فإنه لا إشكال في لزوم الحرج من الاحتياط فيها في الجملة.

ثم إن للمحقق القمي وبعض أفاضل معاصريه قدس سرهما كلاماً متعلقاً بالمقام لا بد من إيرادها قال في القوانين في مقام النقض على ما استدّلوا به لوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة بـ (أن التكليف بالاجتناب عن الحرام والنجس الواقعيين الموجودين بين المشتبهات يقيني) إلى آخر ما عرفت شرحه ما هذا

لفظه: «مع أنه يرد على ذلك التقض بنير المحصورة، فإن الحرام والنجس فيها أيضاً يقيني، والتمسك بلزوم العسر والحرَج لا يثبت الحل والطهارة بمعنى ترتيب جميع آثارهما سيما بحيث تصير قاعدة كلية مثبتة للحكم مطرداً، لأن مقتضى ذلك الحكم بطهارة صحراء وسيع الفضاء الذي تنجس بعضه ولم يعلم محلها لمن يزاولها بالرطوبة ويحتاج إلى مزاولتها ولا حرج على من لا يزاولها ولا يحتاج إليها في الاجتناب عنها، وليس تطهير عضو منه إذا اتفق مباشرته عسراً وحرَجاً كما لا يخفى، وقد يكون اجتناب الثوبين اللذين أحدهما نجس حرَجاً عظيماً كما لو احتاج إلى لبس أحدهما في السفر في أيام الشتاء، ووقوع المطر فإن كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة، فاحكم هنا بالطهارة، وكذلك الكلام في الاضطرار إلى أكل الميتة وشرب الماء النجس، فإن الاضطرار والعسر والحرَج لا يوجب الحكم بالطهارة وأما ما قد يتمسك بذلك في مثل طهارة الحديد مع ورود الأخبار بالنجاسة، فذلك تأسيس في الحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت وبينهما فرق واضح انتهى كلامه رفع مقامه، وقال فاضل معاصره في فصوله بعد إبداء الفرق بين المحصور وغير المحصور بما هو المشهور من لزوم العسر في الاجتناب عن الثاني دون الأول ما هذا لفظه: «وأما ما أورده بعض المعاصرين بأن العسر والحرَج قد لا يتحققان في غير المحصور، كما إذا لم يكن هناك ما يوجب استعمال البعض وقد يتحققان في المحصور أيضاً كما إذا اضطر إلى استعمال البعض مع أنهما يقتضيان رفع الإثم دون غيره من النجاسة، ولهذا لو اضطر إلى أكل الميتة لم يرتفع عنه حكم النجاسة فمدفوع بأن العسر والحرَج إنما يقتضيان رفع الحكم الذي يترتبان عليه على قدر ترتبهما عليه ففي غير المحصور لما كان ترتبهما على وجوب الاجتناب عنه، وما في حكمه كوجوب الاجتناب عن ملاقيه ثابتاً على الإطلاق، حتى بالنسبة إلى ما يزيد فيه على قدر

الضرورة لوضوح ترتيبهما على تقدير تحديد رفع المنع باندفاعهما أيضا لعموم مورده وابتلاء عامة الناس به في عامة الأحوال، أو أغلبها لزم ارتفاعه على الإطلاق بخلاف المحصور لندرة الاضطرار إليه وعلى تقدير حصوله فدوران المنع فيه مدار رفع العسر والحرج لا يوجب عسرا ولا حرجاً، ولهذا جاز ثبوت حكمه إلى أن قال ولا فرق فيما ذكرنا بين كون الحكم حرمة أو نجاسة أو غيرهما، وإلى هذا ينظر إلى احتجاج بعض الأصحاب بذلك على طهارة الحديد في مقابلة الأخبار الدالة على نجاستها، واعتذار المعاصر المذكور عنه بأنه تأسيس للحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت وبينهما فرق واضح غير واضح، فإن ما يصلح للتأسيس والدفع في مثل المقام يصلح للرفع أيضاً سلمنا، لكن المقام من باب الدفع لا الرفع حيث يدفع بلزوم العسر والحرج عموم الأدلة الدالة على التحريم بصورة الاشتباه بغير المحصور» انتهى كلامه رفع مقامه.

وأنت خبير بما يتطرق إليهما من المناقشة أمّا ما أفاده في القوانين، فيتوجه عليه بعد اختيار كون قضية الأصل بعد ثبوت الاشتغال بالعلم الإجمالي عدم الفرق بين الشبهة المحصورة وغيرها أن الفارق ما عرفت من قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في غير المحصور وليس المقصود، إلا رفع وجوب الاحتياط إلا الحرمة والنجاسة واقعا عن الواقع المعلوم إجمالاً ولم يدّعه أحد من القائلين بعدم وجوب الاحتياط في المقام بحيث يحكمون بطهارة ما لاقي جميع أطراف الشبهة الغير المحصورة، وأمّا الحكم بطهارة ما يلاقي بعض الأطراف فليس من جهة الحكم بطهارة الملاقي بالفتح، بل من الجهة التي عرفتها في ملاقي الشبهة المحصورة من سلامة الأصل فيه عن المعارض وخروجه عن أطراف الشبهة، فإذا كان الحال هذه مع حصر الشبهة، فالحكم بطهارته مع عدم الحصر أولى كما لا يخفى، وبالجمله المنفي في المقام مجرد وجوب الاحتياط الثابت بالعلم الإجمالي لا آثار الواقع،

فإن ثبوتها لا تعلق له بالعلم الإجمالي، فإنها من مقولة الوضع لا أثر للعلم الإجمالي بالنسبة إليها أصلاً، فالمنفي بالإجماع أو دليل نفي العسر هو مجرد وجوب الاحتياط لا غيره من الأحكام والآثار، نعم ما أفاده بالنسبة إلى دليل نفي الحرج في المقام من عدم جواز التمسك به فهو حق لا محيص عنه لكن لا من الجهة التي ذكرها، بل لما عرفت.

هذا وأما ما ذكره في الفصول تحقيقاً للمقام ودفعاً لما أورده المحقق القمي على المتمسكين بدليل نفي الحرج في المقام الفارقين بينه وبين الشبهة المحصورة، فيتوجه عليه ما عرفت من المناقشات مضافاً إلى ما يتوجه عليه في مواضع من كلماته، لأن ما ذكره في تميم المدعى، والفرق من أن التحديد بلزوم العسر والحرج في المقام يكون حرجياً بخلاف الشبهة المحصورة يتوجه عليه أن ذلك إنما يفيد على تقدير تسليمه بالنسبة إلى نوع خاص يكون الحرج في الاحتياط عن غالب أفرادها، وقد عرفت المنع عنه وما ذكره تحقيقاً لاقتضاء أدلة نفي العسر رفع النجاسة في المقام من أن قضية نفي الحرج هو رفع كل حكم يترتب على جعله الحرج من غير فرق بين النجاسة وغيرها من الأحكام يتوجه عليه أنه لا ينفع في رد ما أفاده المحقق القمي قدس سره للمنع من لزوم الحرج في بقاء النجاسة في الشبهة الغير المحصورة كما هو واضح، نعم يتوجه عليه ما أشرنا إليه من أن الغرض التمسك بدليل نفي الحرج لمجرد عدم وجوب الاحتياط ويحصل الموافقة القطعية لا طهارة النجس الواقعي الموجود بين المشتبهات، وما ذكره في عدم الفرق بين مسألة الحديد والمقام، لأن ما يصلح للتأسيس والدفع يصلح للرفع أيضاً يتوجه عليه أن دليل نفي العسر ليس من المطهرات، حتى يرفع النجاسة الثابتة المسلمة بين المشتبهات واقتضاؤه لدفع النجاسة في الحديد يرجع إلى منعه من ثبوت أصل النجاسة لها، وأين هذا من المقام.

ثم إن هذا الذي عرفت في مسألة الحديد إنما هو على مقتضى ما وقع من المحقق القميّ وفاضل عصره قدس سرهما، والذي يقتضيه التحقيق فيها أن يقال إنه لو كان هناك دليل معتبر على نجاسة الحديد لم يكن معنى للحكم بطرحه من جهة ما دلّ على نفي الحرج في الشريعة لما عرفت غير مرة من أن أدلة نفي الحرج وإن كانت حاكمة على أدلة التكاليف القاضية بثبوتها في الموضوع الأعمّ من مورد لزوم الحرج، إلا أنه يتعيّن تخصيصها بما هو أخصّ منها يدلّ على ثبوت حكم حرجيّ إذا كان معتبرا من جميع الجهات هذا مضافا إلى ما عرفت من مطاوي كلمات الأستاذ العلامة قدس سره في الكتاب من كون عمومات نفي الحرج من العمومات الموهونة بكثرة الخارج منها، فلا يجوز التمسك بها من غير جابر لها فضلاً عما إذا كان هناك ما يقتضي تخصيصها، هذا مضافاً إلى أنه لو كان الدليل على طهارة الحديد ما دلّ على نفي الحكم العسري لزم الاختصار على صورة وجود العسر ولم يجز الحكم بالطهارة على الإطلاق لما أسمعناك من أن التحقيق في مفاده هو نفي الحرج الشخصي، لا الغالبي والنوعي وإن لم يكن هناك دليل معتبر على نجاسته أو كان وكان معارضاً لأخبار الطهارة مع التكافؤ فالمتعيّن الرجوع إلى قاعدة الطهارة بناء على جريانها في الشبهة الحكميّة على ما هو الحق وعليه المشهور، وعلى هذا لا معنى للتمسك بدليل نفي الحرج.

فالتحقيق أن الدليل على طهارة الحديد أمّا الأخبار الدالة على طهارته لمكان رجحانها على أخبار النجاسة بضرب من الترجيح من العمل وغيره أو ضعف أخبار النجاسة، أو أصالة الطهارة بعد تعارض الأخبار وتساقطها فتأمل، أو قيام الإجماع عليها فليس المستند أدلة نفي الحرج حتى يتوجّه عليه ما عرفت من لزوم الاختصار على المورد العسري وغيره وإن كان حكمة في حكم الشارع بطهارته، فلا يلزم اطرادها في موارد رفع النجاسة، وهذا نظير ما ذكرنا في مسألة الانسداد من الفرق

ولعل المراد لزومه به في أغلب أفراد هذه الشبهة، لأغلب أفراد المكلفين فيشملة عموم قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾*، وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾* بناء على أن المراد أن ما كان الغالب فيه الحرج على الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلفين، حتى من لا حرج بالنسبة إليه، وهذا المعنى وإن كان خلاف الظاهر إلا أنه يتعين الحمل عليه بمعونة ما ورد من إناطة الأحكام الشرعية الكلية وجوداً وعدمًا بالعسر واليسر الغالبين.

وفي هذا الاستدلال نظر، لأن أدلة نفي العسر والحرج من الآيات والروايات لا تدل إلا على أن ما كان فيه ضيق على مكلف فهو مرتفع عنه وأما ارتفاع ما

بين كونه حكمة لا يلزم أطرادها فيعمل بالظن حتى مع التمكن من تحصيل العلم من المسألة وعلة يدور الحكم مدارها وكذلك ذكرنا ثمة الفرق بين كون لزوم العسر من الاحتياط الكلّي علة لإبطال وجوب الاحتياط بأن يتمسك له بدليل نفي الحرج، فيدور البطلان مداره وحكمة بأن يتمسك له بالإجماع ونحوه، وأما ما يقال وأشرنا إليه في طيّ كلماتنا من أن ما اشتهر من عدم لزوم الاطراد في الحكمة كلام لا محصل له من حيث استلزامه تجويز العبث على الحكيم تعالى نظراً إلى كون لازمه الالتزام بثبوت الحكم في مورد مع فقدان جهة مقتضية له بلى ربما يمكن القول بامتناعه الذاتي فتدبر، فيتوجه عليه بأن ما جعل حكمة في تشريع الحكم وهي المصلحة الغالبة لمصلحة من المصالح لا ينفك عن الحكم، ضرورة صدق وجود مصلحة في غالب الأفراد دائماً وإنما المنفك نفس المصلحة بالاعتبار الذي اقتضى تشريع الحكم فتدبر.

* سورة البقرة: الآية: ١٨٥.

* سورة الحج: الآية: ٧٨.

كان ضيقاً على الأكثر عمن هو عليه في غاية السهولة، فليس فيه امتنان على أحد، بل فيه تفويت مصلحة التكليف من غير تداركها بالتسهيل.

وأما ما ورد من دوران الأحكام مدار السهولة على الأغلب، فلا ينفع فيما نحن فيه لأن الشبهة الغير المحصورة ليست واقعة واحدة حكم فيها بحكم حتى يدعى أن الحكم بالاحتياط في أغلب موارد عسر على أغلب الناس فيرتفع حكم الاحتياط فيها مطلقاً، بل هي عنوان لموضوعات متعددة لأحكام متعددة والمقتضي للاحتياط في كل موضوع هو نفس الدليل الخاص التحريمي الموجود في ذلك الموضوع، والمفروض أن ثبوت التحريم لذلك الموضوع مسلم ولا يرد منه حرج على الأغلب وأن الاجتناب في صورة اشتباهه أيضاً في غاية اليسر، فأني مدخل للأخبار الواردة في أن الحكم الشرعي يتبع الأغلب في اليسر والعسر.

وكان المستدل بذلك جعل الشبهة الغير المحصورة واقعة واحدة مقتضى الدليل فيها وجوب الاحتياط لو لا العسر لكن لما تعسر الاحتياط في أغلب الموارد على أغلب الناس حكم بعدم وجوب الاحتياط كلية.

وفيه أن دليل الاحتياط في كل فرد من الشبهة ليس إلا دليل حرمة ذلك الموضوع، نعم لو لزم الحرج من جريان حكم العنوان المحرم الواقعي في خصوص مشتبهاته الغير المحصورة على أغلب المكلفين في أغلب الأوقات كأن يدعى أن الحكم بوجوب الاحتياط عن النجس الواقعي مع اشتباهه في أمور غير محصورة يوجب الحرج الغالبي أمكن التزام ارتفاع وجوب الاحتياط في خصوص النجاسة المشتبهة. لكن لا يتوهم من ذلك اطراد الحكم بارتفاع التحريم في الخمر المشتبه بين مائعات غير محصورة، والمرأة المحرمة المشتبهة في ناحية مخصوصة إلى غير ذلك من المحرمات ولعل

كثيراً ممن تمسك في هذا المقام بلزوم المشقة أراد المورد الخاص كما ذكروا ذلك في الطهارة والنجاسة.

هذا كله مع أن لزوم الحرج في الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة التي يقتضي الدليل المتقدم وجوب الاحتياط فيها ممنوع، ووجهه أن كثيراً من الشبهات الغير المحصورة لا يكون جميع الاحتمالات مورد ابتلاء المكلف، ولا يجب الاحتياط في هذه الشبهة، وإن كانت محصورة كما أوضحناه سابقاً.

وبعد إخراج هذا عن محل الكلام، فالإنصاف منع غلبة التعسر في الاجتناب. الثالث: الأخبار الدالة على حلية كل ما لم يعلم حرمة: فإنها بظاهرها^(١) وإن عمت الشبهة المحصورة، إلا أن مقتضى الجمع بينها

(١) تقريب الاستدلال بهذا الوجه ما أفاده في الكتاب من أن قضية عموم أخبار الحلية بناء على شمولها لصورة العلم الإجمالي بالحرام هو الحكم بالحلية وعدم وجوب الاحتياط في المقام، وهي على هذا التقدير وإن لم تكن فارقة بين الشبهتين، بل مقتضاها كما ترى هو الحكم بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة أيضاً، إلا أنه لمكان الجمع بينها وبين ما يعارضها من أخبار التوقف والاحتياط العامة للشبهتين أيضاً يحمل على الشبهة الغير المحصورة لكونها متينة منها، كما أنه يحمل أخبار الاحتياط على الشبهة المحصورة للجهة المذكورة، فيتم الاستدلال والفرق بعد الجمع بين الطائفتين.

هذا حاصل ما يقال في تقريب الاستدلال بهذا الوجه ويتوجه عليه: أولاً: أن المستند في الحكم بوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة هو حكم العقل بالوجوب من باب استقلاله بوجوب دفع الضرر المحتمل على ما عرفت شرح القول فيه، ولا ريب في وجود المناط المذكور بعينه في الشبهة الغير المحصورة

أيضاً بناء على فساد الوجه الخامس حسبما ستقف عليه، أو الأخبار المختصة بصورة الإجمالي مثل اتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس، وهي عامة للشبهتين أيضاً بلا ترتيب لا الأخبار العامة الواردة في التوقف والاحتياط والأخبار المانعة كما ترى أخص من الأخبار المرخصة على تقدير تسليم شمولها لصورة العلم الإجمالي.

وأما حكم العقل فهو وإن كان موروداً بالنسبة إلى الأخبار المرخصة على تقدير دلالتها على حكم صورة العلم الإجمالي من غير فرق بين الشبهتين، إلا أن ظاهرها لما كان ثبوت الرخصة بالنسبة إلى جميع الأطراف لعدم إمكان حملها على إرادة بعض الأطراف على ما عرفت تفصيل القول فيه في الشبهة المحصورة، فلا بد من جعل الغاية فيها الأعم من العلم الإجمالي، فلا يجوز الاستدلال بها على حكم المقام، كما لا يجوز الاستدلال بها في الشبهة المحصورة بفرض شيخنا قدس سره مما ذكره في الجواب الأول هو دفع ما يتوهم من الدليل المذكور من كون الوجه في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة ما دلّ على وجوب التوقف والاحتياط من الأخبار العامة التي حكم باختصاصها جمعاً بينها وبين ما دلّ على الإباحة، وأن الوجه فيه هو حكم العقل بالوجوب بعد العلم الإجمالي بوجود الحرام بين المشتبهات المتحقق في الشبهة الغير المحصورة لا جعل حكم العقل معارضاً لأخبار الإباحة، اللهم إلا أن يكون المراد ما أشرنا إليه من أن ظاهر أخبار الرخصة على تقدير تسليم الظهور لما كان ترخيص ارتكاب جميع الأطراف وهو مصروف بحكم العقل القطعي بقبحه على الحكيم تعالى من حيث كونه إذناً في المعصية للخطاب المنجز وحملها على الترخيص في البعض أيضاً غير ممكن، فلا مناص عن حملها على غير صورة العلم الإجمالي بالخطاب المنجز ثم إن الوجه في قصر شيخنا في دليل الاحتياط على حكم العقل به لعلّه مبني على المناقشة في سند الرواية من حيث إرسالها فتدبر، أو كونها مؤكدة لحكم العقل به كالأخبار

العامة للوقف والاحتياط.

وثانياً: سلمنا كون المستند لوجوب الاحتياط الأخبار العامة لكن قد عرفت غير مرة اختصاص أخبار الحلّ والبراءة بالشبهة الابتدائية، فلا يعارض أخبار الاحتياط حتى يجمع بينهما بما ذكر وثالثاً سلمنا شمول أخبار الحلّ والبراءة لصورة العلم الإجمالي، فيشمل الشبهتين لا محالة لكن نقول إن أخبار الاحتياط والتوقف أخصّ مطلقاً منها ولو من جهة قيام الإجماع على خروج الشبهات الابتدائية منها فأخبار الحلّ على عمومها لصورة العلم الإجمالي أعمّ مطلقاً من أخبار التوقف، فيتعيّن تخصيصها بالشبهات الابتدائية وإبقاء كلتا الشبهتين تحت أخبار التوقف لا يقال كيف يدعى الإجماع على عدم وجوب الاحتياط في الشبهات الابتدائية، مع أن جماعة من الأصحاب كالأخباريين قالوا بوجوبه في الشبهة الحكمية التحريمية، لأننا نقول مخالفتهم في ذلك لا يقدح في انعقاد الإجماع على ما أسمعناك في محلّه، هذا مضافاً إلى أن قيام الإجماع على عدم وجوبه في الشبهة الموضوعية البدوية مطلقاً والشبهة الابتدائية الوجوبية الحكمية كاف في أخصيّة أخبار التوقف بالنسبة إلى أخبار الحلّ لا يقال إن أخصيّة أخبار التوقف بالنسبة إلى أخبار الحلّ إنما هي فيما لوحظت بالنسبة بينهما بعد تخصيص أخبار التوقف بالإجماع لم لا يلاحظ النسبة بينهما قبل العلاج بالتخصيص وهما قبل العلاج بالتخصيص وهما قبل العلاج عامان تعارضاً يجمع بينهما بما ذكر في طي الاستدلال، لأننا نقول ما ذكر توهم قد سبق إلى ذهن بعض أفاضل من تأخّر على خلاف ما يقتضيه التحقيق ومقالة المشهور في تعارض أزيد من دليلين فإن الأخصّ من المعارضات يقدّم في العلاج ولو أوجب تقديمه انقلاب النسبة بين الباقي منها ووجهه مضافاً إلى ظهوره من حيث إن عدم تقديمه ربما يوجب طرحه يأتي في الجزء الرابع من التعليقة، هذا مضافاً إلى أن التوهم المذكور على تقدير

صحته إنما يتمشى في المخصّص المنفصل اللفظي لا في المتصل ولا في المخصّص اللبي كالإجماع والعقل على ما ستقف على شرح القول فيه.

ورابعاً: أغمضنا عما ذكر ثالثاً من أخصيّة أخبار التوقف وكونهما عامين متباينين يلاحظ النسبة بينهما بملاحظة وضعهما قبل العلاج بالإجماع على ما سبق من التوهم لكن نقول إنه لا معنى للجمع المذكور، إذ لا شاهد له أصلاً لا من الداخل، ولا من الخارج، لأنه مع الغض عما ذكرنا تكون النسبة المنطقية بين الطائفتين التباين الكلي لشمولها جميع الشبهات غاية ما هناك كون الشبهات الابتدائية متيقنة الإرادة من أخبار الحل والبراءة، فيكون نصاً فيها بهذا المعنى والشبهة المحصورة متيقنة الإرادة من أخبار التوقف، فيكون نصاً بالنسبة إليها بالملاحظة المذكورة وكل ظاهر في الشبهة الغير المحصورة فإدراجها في أحدهما وإخراجها عن الأخرى ليس جمعاً، بل ترجيح بلا مرجح بعد فرض عدم الشاهد هذا بناء على كفاية النصوصية بالمعنى المذكور في باب التعارض لصرف الظاهر عن ظهوره، وإلا فلا بدّ من إعمال المرجّحات والحكم بالطرح، ثم إن تحرير المقام بما حرّره من جعل ما حرّر أخيراً جواباً برأسه أولى مما حرره شيخنا الأستاذ العلامة دام ظلّه من جعل ما أفاده ثانياً الراجع إلى ما ذكرناه لثالث الأجوبة فإنه ظاهر في اتحادهما بحسب المفاد وإن اختلفا بالتفصيل والإجمال، وليس الأمر كما ذكر قطعاً لابتناء ما ذكره ثانياً على أخصيّة أخبار التوقف من أخبار الحل بملاحظة الإجماع القائم على إخراج الشبهات الابتدائية منها وإبقائها تحت أخبار حلّ الشبهات وابتناء ما ذكره في الحاصل على ما يقتضيه وضع الطائفتين قبل العلاج بالتخصيص من التباين الكلي فالمقام بهذه الملاحظة نظير ما إذا ورد الأمر بإكرام جميع العلماء والنهي عن إكرام الجميع، وقلنا بأن العدول متيقن الإرادة من مورد الأمر والفساق متيقن الإرادة من مورد النهي، وكل منهما ظاهر بالنسبة إلى

وبين ما دلت على وجوب الاجتناب بقول مطلق هو حمل أخبار الرخصة على غير المحصورة، وحمل أخبار المنع على المحصور.

وفيه أولاً: أن المستند في وجوب الاجتناب في المحصور هو اقتضاء دليل نفس الحرام المشتبه لذلك بضميمة حكم العقل، وقد تقدم بما لا مزيد عليها أن أخبار حل الشبهة لا يشمل صورة العلم الإجمالي بالحرام.

وثانياً: لو سلمنا شمولها لصورة العلم الإجمالي، حتى يشمل الصورة الغير المحصورة لكنها تشمل المحصورة أيضاً، وأخبار وجوب الاجتناب مختصة بغير الشبهة الابتدائية إجماعاً، فهي على عمومها للشبهة الغير المحصورة أيضاً أخص مطلقاً من أخبار الرخصة.

والحاصل أن أخبار الحل نص في الشبهة الابتدائية وأخبار الاجتناب نص في الشبهة المحصورة، وكلا الطرفين ظاهران في الشبهة الغير المحصورة،

الواسطة بين العادل والفاسق لو قلنا بثبوت الوسطة كالشخص في أول بلوغه مع فرض عدم حصول الملكية له وعدم صدور الكبيرة منه، هذا ولكن يمكن توجيه ما أفاده بأن ما ذكره في الحاصل يرجع إلى ما أفاده ثانياً بإسقاط ملاحظة الإجماع فتدبر، وقد ظنّ بعض طلبة العصر كون ما ذكره في الحاصل منافياً لما أفاده في الجواب الثاني من جهة كون مبناه على جعل النسبة بين الطائفتين العموم من وجه من حيث كون الشبهات الابتدائية مادة افتراق أخبار الحلّ والشبهة المحصورة مادة افتراق أخبار الاجتناب والشبهة الغير المحصورة مادة تعارضهما واجتماعهما وهو كما ترى ظن فاسد جداً لصراحة كلامه في الحاصل بشمول الطائفتين المشبهات الابتدائية والمحصورة، غاية الأمر يتقن إرادة الشبهات الابتدائية من أخبار الحلّ ويتقن إرادة الشبهة المحصورة من أخبار المنع لا خروج الأولى عن الثانية مورداً وخروج الثانية عن الأولى كذلك، حتى تكون النسبة العموم من وجه.

فإخراجها عن أحدهما وإدخالها في الآخر ليس جمعاً، بل ترجيحاً بلا مرجح،
إلا أن يقال إن أكثر أفراد الشبهة الابتدائية^(١) ترجع بالأخرة إلى الشبهة

(١) أراد بذلك الاستدراك عما أفاده في الحاصل من تسوية الطائفتين من الأخبار بالنسبة إلى الشبهة الغير المحصورة، وعدم مزية لإحدهما على الأخرى بحسب الدلالة وكونهما ظاهرين بالنسبة إليها وإثبات كون أخبار الحل أظهر من أخبار المنع بالملاحظة التي ذكرها، حيث إن كثرة أخبار الحل الظاهرة في الاهتمام بشأن المطلب مقتضية لكثرة موردها، فإذا رجع أكثر أفراد الشبهة الابتدائية إلى الشبهة الغير المحصورة من جهة العلم بوجود الحرام بعد النظرة الثانية في المشتبهات بكون الواقعة الشخصية من أطرافها لم يبق تحت أخبار الحل على تقدير إخراج الشبهة الغير المحصورة عنها، إلا القليل النادر وهي بالملاحظة التي عرفت آية عن ذلك وهذا بخلاف أخبار المنع فإن تخصيصها بإخراج الشبهة الغير المحصورة لا يوجب قلة موردها فهي أقوى دلالة من أخبار المنع وإن كان تعارضهما بالتباين الكلّي، وهذا مع وضوحه قد برهن عليه في باب التعارض فلو فرض في نظير المقام الذي أشرنا إليه قلة أفراد العدول من العلماء، فلا محالة يكون ما دلّ على وجوب إكرام العلماء أقوى دلالة بالنسبة إلى الواسطة مما دلّ على النهي عن إكرامهم، هذا ولكن قد يناقش فيما أفاده من وجوه:

أحدها: المنع من رجوع أكثر أفراد الشبهة الابتدائية إلى الشبهة الغير المحصورة، ضرورة وقوع الشك كثيراً في نجاسة شيء أو حرمة من غير أن يكون هناك علم إجمالي بوجود النجس أو الحرام بين أشياء يكون المشكوك من أطرافه وإن كان هناك علم إجمالي لا تعلق له بالمشكوك أصلاً، فإنه غير موجب لصيرورة المشكوك من الشبهة الغير المحصورة كما هو ظاهر، فإذا شك في نجاسة البدن أو الثوب من جهة الشك في خروج البول عن المحل لم يكن معنى للحكم بكونه من الشبهة الغير

المحصورة من جهة العلم الإجمالي بوجود النجس في العالم، وكذا إذا شك في تنجس البدن أو الثوب أو غيرهما من جهة الشك في ملاقاتها للنجس المعلوم بالتفصيل من غير أن يكون هناك علم إجمالي بملاقاة شيء له يحتمل كونه أحد المذكورات إلى غير ذلك من الأمثلة الواضحة، وبالجمل لا إشكال في أن الشك لا يخرج عن كونه ابتدائياً، إلا إذا كان له تعلق بما علم إجمالاً باحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على مورد بهيئته سبباً للشك، وإلا فربما يشك في نجاسة أشياء كثيرة وحرمتها مع عدم العلم بوجود النجس أو الحرام بينهما وعدم احتمال كونها مما علم إجمالاً بنجاستها أو حرمتها، فلا يكون من الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، وهذا الذي ذكرنا أمر واضح لا ستره فيه أصلاً ولا ينكره أحد جزماً، وقد صرح به شيخنا قدس سره غير مرة في مجالس تبين فيها الفرق بين الشبهة الابتدائية والمقرونة بالعلم الإجمالي.

ثانيها: المنع من كونه مقيداً على تقدير تسليمه لما عرفت في مطاوي كلماتنا السابقة وكلام شيخنا الأستاذ العلامة وستعرفه ممّا نذكره عن قريب من أن محلّ البحث في حكم الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي حتى الشبهة المحصورة ما إذا كان جميع أطراف العلم الإجمالي مورد الابتلاء المكلف بها فعلاً بحيث يكون هناك علم إجمالاً بتوجه خطاب منجز إلى المكلف، وإلا فمجرد العلم الإجمالي لا يؤثر في شيء حتى في حرمة المخالفة القطعية ما لم يؤثر في العلم بتوجه الخطاب المنجز، ومن المعلوم أنه لو سلم رجوع الشكوك الابتدائية إلى الشبهة الغير المحصورة فإنما يسلم رجوعها إلى ما لا يكون جميع أطرافه مورد الابتلاء لظهور فساد دعوى رجوعها إلى ما يكون جميع أطرافه مورد الابتلاء ولا يظن بأحد ادعاء ذلك سبباً مثل شيخنا قدس سره.

ثالثها: أنه على تقدير تسليم رجوع المشكوك البدوية إلى الشبهة الغير المحصورة،

فإنما يسلم بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية لا الأعم منها ومن الشبهة الحكمية وأخبار الترخيص أعم من الشبهتين، فلا يلزم من إخراج الشبهة الغير المحصورة منها وإيقاؤها تحت أخبار المنع تخصيص أخبار الجواز بالفرد النادر فتأمل، إلا أن يقال إن المراد من أخبار الحل والجواز كما هو الظاهر من العبارة هو خصوص ما ورد في الشبهة الموضوعية لا ما ورد في الأعم من الشبهتين، فلا ينفع ولا يفيد وجود الشك الابتدائي وكثرته في الشبهات الحكمية في دفع ما ذكر لكن يتوجه عليه أنه على ما ذكر ينهدم أساس بعض الإيرادات والأجوبة السابقة كالجواب بعدم شمول أخبار الحل للشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي والجواب بأخصية أخبار الوقف، لأن الأخصية غير مفيدة بعد لزوم المحذور من التخصيص كما لا يخفى.

نعم لا إشكال في أنه لا يوجب ارتفاع الأخصية عن أخبار المنع بخروج الشبهة الابتدائية منها مطلقاً وعلى كل تقدير ولو بملاحظة قيام الإجماع عليه وشمول أخبار الجواز والحل للشبهة الابتدائية الموضوعية، كما أنه لا إشكال في انقلاب النسبة على التقدير المذكور على القول بشمول أخبار المنع للشبهة الحكمية ولو كان خصوص ما اقترن بالعلم الإجمالي كالشك في المكلف به من التباين إلى العموم من وجه فينهدم أساس بعض الأجوبة الأخر أيضاً كما هو ظاهر، والذي يسهل الأمر في المقام أنه قدس سره لا يقول بهذه المقالة التي ذكرها استدراكاً كما يظهر من مجموع كلماته السابقة واللاحقة وإنما ذكرها وجهاً من غير اعتماد عليه.

ثم إن ما ذكر كله مبني على القول بدلالة الأخبار العامة للتوقف والاحتياط على المنع ووجوب الاجتناب حتى يجوز التمسك بها في المقام.

وأما على ما ذكرنا في بيان المراد منها تبعاً لما أفاده شيخنا في تحقيق ذلك، فلا معنى لهذه الكلمات أصلاً لفساد التمسك بها على هذا كما لا يخفى.

الغير المحصورة لأننا نعلم إجمالاً بوجود النجس والحرام في الوقائع المجهولة بغير المحصورة فلو أخرجت هذه الشبهة عن أخبار الحل لم يبق تحتها من الأفراد إلا النادر وهو لا يناسب مساق هذه الأخبار فتدبر.

الرابع: بعض الأخبار الدالة على أن مجرد العلم بوجود الحرام^(١) بين المشتبهات لا يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراماً.

(١) تقريب الدلالة إن الظاهر من الجواب حصول العلم للسائل من أخبار المخبر ولو من جهة الاحتفاف بالقرينة الدالة على صدقه بجعل الميتة في الجبن وتقريره عليه السلام لذلك، لكن من المعلوم ضرورة عدم تعلق إخبار المخبر إلا بالجبن الذي يعمل في مكان مخصوص لعدم تعلق رؤيته، إلا بذلك فلو أخبر عن غيره كان إخباره مستنداً إلى الحدس والقياس لا الإحساس كما هو ظاهر، فالجواب مبني على حصول العلم إجمالاً بوجود ما لا يجوز شراؤه وأكله في كليّ الجبن، فبدل على عدم مانعة العلم الإجمالي عن الحكم بالحليّة وترتيب آثار الحلال على أطراف الشبهة ويؤيد ما ذكرنا من التقريب، بل يدل عليه قوله عليه السلام أخيراً في الجواب والله إنني لأعترض السوق الحديث فإن مثل ذلك القول إنما يقال عرفاً في مقام العلم بانتفاء متعلق الظن وأنه لا يصلح تعلق الظن به أبداً لا في مقام مجرد عدم وجوب تحصيل الظن والإعلام بذلك كما هو ظاهر عند من حاول العرفيات، وهذا الكلام وإن كان ظاهراً في عمل الإمام عليه السلام بالحكم الظاهري كسائر الناس كما هو ظاهر بعض الأخبار الأخر أيضاً مع كونه خلاف ما قضى به الدليل القطعي في باب علمهم ولو بالنسبة إلى الموضوعات، حيث إن لازمه الوقوع في خلاف الواقع أحياناً المنافي لساحة شأنهم وكونهم خزّان علم الله، إلا أن هذا التعبير إنما هو بحسب ما يزعمه كثير من أهل زمانهم من تجويز الجهل عليهم بالنسبة إلى الموضوعات الخارجيّة ككثير من أهالي سائر الأعصار

والأزمة، وليس المقام مقام شرح القول في ذلك وقد مضى بعض الكلام ممّا يتعلّق بالمقام في الجزء الأول من التعليقة، ولعلّنا نتكلّم فيه أيضاً حسبما يساعدنا التوفيق وإن كانت الإحاطة بما لهم من الشأن محالاً لغير خالقهم جلّ جلاله، ثم إن الرواية عند التأمل ظاهرة في خصوص الشبهة الغير المحصورة وإن أبيت إلا عن ظهور قوله عليه السلام عقيب الاستفهام الإنكاري في مقام التحديد وإعطاء الضابطة: «فما علمت أنّ فيه الميئة» إلى آخره في العلم التفصيلي وتجويز الارتكاب مع العلم الإجمالي ولو في الشبهة المحصورة، فلا بد من صرفه عن ذلك بما دلّ على وجوب الاجتناب فيها هذا حاصل تقريب دلالة الرواية على المدعى ويتوجّه عليه ما أفاده بقوله: (إلا أن يدعى أن المراد) إلى آخره الذي يرجع حاصله إلى أن الاستدلال بالرواية على ما ذكر في تقريب الاستدلال مبنيّ على كون الرواية مسوقة سؤالاً وجواباً لبيان حكم الجبن الذي يحتمل كونه من أطراف العلم الإجمالي، وليس الأمر كذلك بل هي مسوقة لبيان دفع توهم كون مجرد العلم بجعل الميئة في مكان موجباً للاجتناب عن جبن غيره من الأمكنة الخارجة عن أطراف العلم لمجرد احتمال كونه مثل المكان المعلوم حاله، ويدلّ على ذلك مضافاً إلى كون هذا المعنى ظاهراً منها الاستفهام الإنكاري فإنه على الأول لا معنى للإنتكار أصلاً، بل الاحتياط في محله، وهذا بخلاف ما لو كان السؤال عن حكم مجرد الاحتمال قياساً على مورد العلم الإجمالي، فإن الإنتكار في محله ثم على تقدير مساواة هذا الاحتمال في الرواية للاحتمال الأول تسقط عن الاستدلال أيضاً لا يقال قوله صلى الله عليه وآله في مقام التفريع: «فما علمت فيه الميئة» الحديث ظاهر في إناطة الجواز والمنع بعدم العلم التفصيلي ووجوده، فما لم يعلم تفصيلاً كون الجبن الخاصّ ممّا جعل فيه الميئة جاز أكله ولو كان من أطراف العلم الإجمالي، غاية ما هناك قيام الدليل على خروج الشبهة المحصورة من هذه الكليّة

المذكورة في مقام إعطاء الضابطة، لأننا نقول إناطة المنع بالعلم التفصيلي بالحرمة على ما هو ظاهر القضية مسلّمة لا شبهة فيها، إلا أنها لا تنفد في إثبات المدعى أصلاً من حيث إن قوله تعالى تفرّج على إنكار كون العلم الإجمالي سبباً للاجتناب عمّا ليس من أطرافه من الشبهات البدوية على ما عرفت من معنى الرواية، فيستقيم إناطة المنع فيها التفصيلي كما هو ظاهر لفرض فقد العلم الإجمالي بالنسبة إليها.

هذا حاصل ما يستفاد مما أفاده شيخنا قدس سره من الجواب عن الرواية بقوله: (إلا أن يدعى أن المراد أن جعل الميتة) إلى آخره وهنا جواب آخر عن الاستدلال بالرواية على تقدير تسليم ظهورها في تجويز تناول مع العلم الإجمالي وإناطة المنع بالعلم التفصيلي بالنسبة إلى أطرافه، وهو أن محلّ الابتلاء من الجبن من المكان الذي يعلم بجعل الميتة فيه إنما هو بعض أطرافه لا جميعها، وقد أسمعناك غير مرّة أنه لا أثر للعلم الإجمالي والحال هذه مع حصر الشبهة فضلاً عمّا إذا كانت غير محصورة، فيستقيم إذا الإناطة المتفرّعة على الإنكار المذكور في الحديث ضرورة صحّة إناطة المنع بالعلم التفصيلي مع العلم الإجمالي المزبور كما أنه يظهر ممّا ذكرنا استقامة قوله عليه السلام: «والله إنّي لأعترض السوق» الحديث المذكور تأكيداً لما نبه عليه قبل ذلك، فإنه وإن كان ظاهراً في الشراء مع العلم الإجمالي بوجود الحرام في السوق على ما عرفت سابقاً في تقريب الاستدلال مضافاً إلى وجود العلم الإجمالي غالباً بوجود النجس والحرام في السوق، إلا أن من الظاهر عدم الابتلاء دفعة بتمام ما في السوق فتدبر.

نعم ما ذكر لا يستقيم بالنسبة إلى اللحم فإن مقتضى الأصل عندنا وعند المشهور الحكم بحرمة عند الشك ولو لم يكن هناك علم إجمالي أصلاً، فلا بد أن يكون المستند في الحكم بحلّة سوق المسلمين ويد المسلم الحاكمين على أصالة عدم التذكية، فيكون مقصوده عليه السلام من ذكر هذه الفقرة بيان مجرد

مثل ما في محاسن البرقي عن أبي الجارود قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت: أخبرني من رأي أنه يجعل فيه الميتة، فقال: أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الأرض فما علمت فيه ميتة فلا تأكله وما لم تعلم فاشتر وبع وكل والله إنني لأعترض السوق فأشتري اللحم والسمن والجبن والله ما أظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان»، الخبر.

فإن قوله أمن أجل مكان واحد الخبر ظاهر في أن مجرد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن احتملاته، وكذا قوله عليه السلام: «والله ما أظن كلهم يسمون» فإن الظاهر منه إرادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح كالبربر والسودان، إلا أن يدعى أن المراد أن جعل الميتة في الجبن في

الإقدام على الشراء مع عدم العلم بالتذكية والحلية، بل مع عدم الظن بهما لا كون الحلية مستتلة إلى مجرد الشك، اللهم إلا أن يقال بأن الأمارات كالأصول الشرعية لا يعتبر مع العلم الإجمالي بخلافها فلا يكون الموسوغ، إلا عدم الحصر الشبهة فيكون الأمانة معتبرة بالملاحظة المذكورة، إلا أن يفرض قيام الأمانة على بعض أطراف الشبهة لكن يتوجه عليه ما عرفت من عدم الابتلاء بتمام الأطراف دفعة واحدة، فيكون هذا هو الموسوغ للرجوع إلى الأمانة لا عدم حصر الشبهة وفي أمر شيخنا بالتأمل إشارة إلى ذلك ومنه يظهر أن قول شيخنا وأما قوله ما أظن أن كلهم يسمون إلى آخره ليس متمما لقوله: (في مقام الجواب إلا أن يدعى) إلى آخره، بل إشارة إلى ما ذكرنا أخيرا من الجواب وإلا كان منافيا للجواب المذكور سيما بملاحظة الاستدراك الذي ذكره بعد بقوله: (إلا أن يقال إن سوق المسلمين غير معتبر) إلى آخره.

مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، ولا كلام في ذلك لا أنه لا يوجب الاجتناب عن كل جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان فلا دخل له بالمدعى.

وأما قوله: «ما أظن كلهم يسمون» فالمراد منه عدم وجوب الظن أو القطع بالحلية، بل يكفي أخذها من سوق المسلمين بناء على أن السوق أمانة شرعية لحل الجبن المأخوذ منه ولو من يد مجهول الإسلام إلا أن يقال إن سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الإجمالي بوجود الحرام، فلا مسوغ للارتكاب، إلا كون الشبهة غير محصورة فتأمل.

الخامس: أصالة البراءة، بناء على أن المانع من إجرائها^(١) ليس إلا العلم الإجمالي بوجود الحرام لكنه إنما يوجب الاجتناب عن محتملاته من باب

(١) حاصل ما أفاده قدس سره في بيان هذا الوجه وتقريبه هو أن المدرك لوجوب الاحتياط عند العلم الإجمالي بالتكليف على ما عرفته مراراً هو حكم العقل به نظراً إلى حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل الأخرى من حيث إن العلم الإجمالي يوجب في حكمه تحقق الاحتمال المزبور في كل ما يكون طرفاً له ومن المعلوم اختلاف مراتب الاحتمال بحسب الحكم عند العقل والعقلاء من جهة القوة والضعف، فربما تبلغ الاحتمال من جهة كمال الضعف والبعد مرتبة يعدون الاعتناء به سفاهة واحتمال الضرر في الشبهة الغير المحصورة من هذا القبيل، ضرورة إيجاب كثرة الاحتمالات المتعارضة ضعف الاحتمال وإن كنت شاكاً فيما ذكرنا فارجع إلى عقلك وبناء العقلاء في الضرر المحتمل الديوي فيما ذكره شيخنا في الكتاب من الأمثلة في مسألة وجود السم والقذف والإخبار بالموت ونظائرها، فإنك لا ترتاب في الحكم بعدم الاعتناء مع عدم حصر الشبهة، ومن هنا ذكروا في باب الغيبة بأن ذكر بعض أهل بلد بهذا العنوان الغير المعين بما

فيه من السوء لا يكون غيبة بخلاف ذكر غالب أهل البلد بالسوء، فإذا لم يحكم العقل بوجوب دفع الضرر مع عدم حصر الشبهة، فيكون العقاب بارتكاب بعض المحتملات مع مصادفة الواقع وتحقق المخالفة في نفس الأمر عقاباً من دون بيان من جانب الشرع والعقل، فيكون قبيحاً كارتكاب الشبهة البدوية، وهذا معنى جريان البراءة في المقام.

فإن شئت قلت: ملاك البراءة والاحتياط على حكم العقل بوجوب دفع المحتمل وعدمه لا على كون الشك في التكليف أو المكلف به، فربما يحكم العقل بالاحتياط مع كون الشك في التكليف كما هو الشأن في الشبهة الحكمية قبل الفحص، وربما يحكم بالبراءة مع كون الشك في المكلف به حتى مع حصر الشبهة على ما عرفت فيما كان بعض أطرافه خارجاً عن محلّ الابتلاء.

فإن قلت: إن ما ذكر من عدم اعتناء العقلاء باحتمال الضرر إذا كان بعيداً في الغاية مسلّم بالنسبة إلى الضرر الدنيوي ولو مع العلم الإجمالي، ولذا يذمّ العقلاء من يترك المسافرة إلى الحجّ أو التجارة باعتذار علمه بموت بعض في الطريق أو مكة أو البلد الذي يريد المسافرة إليه أو نهب أموال بعض الناسكين أو المسافرين إلى البلد أو غير ذلك ولا يكون معذوراً شرعاً في ترك الحجّ بمجرد الاحتمال المذكور وأما بالنسبة إلى الضرر الأخروي، فلا نسلم حكم العقل والعقلاء بعدم وجوب دفعه، ومن هنا لا يفرق في الحكم بوجوب الاحتياط مع حصر الشبهة بين كون احتمال التحريم في بعض المشتبهين مساوياً لاحتمال التحريم في الآخر أو مختلفاً معه في القوة والضعف ولو كان في غاية الضعف والبعث، بل لم يهد التفصيل في المسألة بحسب الشدة والضعف من أحد من العلماء أيضاً فلو كان بعد الاحتمال موجباً للفرق في الحكم عند العقلاء والعلماء لحكموا بالفرق مع حصر الشبهة، إذ مناط الفرق بعد الاحتمال كما أن العقلاء لم يفصلوا أيضاً في حكمهم

بعدم وجوب الاحتياط مع عدم حصر الشبهة بين مراتب الاحتمال إذ ربما يكون تحقق الحرام في ضمن بعض المحتملات مظنوناً في الشبهة الغير المحصورة قلت حكم العقل يلزوم التحرز إذا كان مبنياً على رفع احتمال الضرر، فلا معنى للفرق في حكمه بين الضررين، ألا ترى أن العبد إذا احتمل مؤاخذه المولى على فعل أو تركه مع كمال بعد الاحتمال لا يلتفت إليه أصلاً ولا يلزمه العقل والعقلاء على الفعل والترك، مع أن المحتمل العقوبة فتأمل، والأولى في تقرير هذا الوجه أن يقال بعدم احتمال الضرر الأخرى مع عدم حصر الشبهة من حيث إن العلم الإجمالي مع كثرة أطرافه لا يوجب تنجز الخطاب في حكم العقل والعقلاء، فيكون الشك في كل طرف منه كالشك البدوي في عدم احتمال الضرر الأخرى لا بوجوده وضعفه وحكم العقل بعدم وجوب دفعه، فإنه فاسد جداً ضرورة ثبوت الفرق عند العقل والعقلاء بين الضررين ودعوى حكم العقل والعقلاء بعدم إلزام العبد بالاحتياط في المثال المذكور ممنوعة، لأنه إنما يستقيم فيما لم يعلم إجمالاً بالتكليف أصلاً، فإنه لا يحتمل العقوبة مع احتمال التكليف.

وأما مع علمه إجمالاً بالتكليف عن جانب المولى مع عدم حصر الشبهة فيمنع عدم إلزام العقل والعقلاء العبد على الاحتياط مع الالتزام بوجود احتمال العقوبة هذا ولكن الشأن في ثبوت هذا ودون إثباته خرط القتاد لأن دعوى كون العلم الإجمالي مع عدم حصر الشبهة مع فرض الابتلاء دفعة بجميع أطرافه كالشك البدوي لا يؤثر في تنجز الخطاب واحتمال العقوبة كما ترى، ومن هنا نلتزم فيما سيتلى عليك بعدم جواز المخالفة القطعية في المقام، مع أنه بناء على ما ذكر من الوجه أخيراً لا بد من الالتزام بجوازها على ما يلتزم به شيخنا بعد ذلك وإن كان صريحه في المقام على ما يستفاد من قوله في آخر هذا الوجه: (فعلم من ذلك أن الأمر اكفى) إلى آخره الفرق بينهما وعدم تجويز المخالفة القطعية وإن كان توصيف العلم بالتفصيلي في

المقدمة العلمية، التي لا يجب إلا لأجل وجوب دفع الضرر وهو العقاب المحتمل في فعل كل واحد من المحتملات الغير المحصورة، وهذا لا يجري في المحتملات الغير المحصورة، ضرورة أن كثرة الاحتمال توجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات.

كلامه، ربما يوهم في بادي النظر تجويز المخالفة القطعية في المقام لكنه ليس مراده جزماً سيما بملاحظة قوله: (ولم يعتبر العلم بعدم إتيانه) مع أن القيد المذكور ليس في بعض النسخ الصحيحة لكنك خبير بما فيه من المناقشة لما أسمعناك مراراً من ثبوت الملازمة في حكم العقلاء بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية، فإذا لم يلتزموا في مورد بوجوب الثانية لم يلتزموا بحرمة الأولى وأمره قدس سره بالتأمل إما إشارة إلى فساد الفرق المذكور، أو إشارة إلى فساد أصل الوجه المبني على عدم الفرق بين الضررين فيما كانا مختلفين ببعد الاحتمال وقربه لما عرفت من وضوح الفرق بينهما عند العقل والعقلاء وكون الظن بالسّلامة من المضارّ الدنيوية ممّا عليه مدار معاشهم كالظنّ بالمضارّ الدنيوية، وهذا بخلاف الظن المتعلّق بالسّلامة من المضرة الأخروية مع عدم قيام دليل من الشارع على اعتباره وإلا كان مقتضى الأصل الأولي حجية الظن سواء تعلّق بالحكم الإلزامي أو غيره مع أنك قد عرفت فساد به لا مزيد عليه في الجزء الأول من التعليق.

وبالجملة لا إشكال في فساد هذا الوجه وإن كان ولا بدّ من التمسك به فليقرّر بما عرفته منا من عدم تأثير العلم الإجمالي في المقام أصلاً لكن كلام شيخنا مبني على الوجه الأول في تقريره وإن كان ربما يستظهر من قوله: (وإن شئت قلت) إلى آخره ما ذكرنا لكنّه مناف لقوله بعد ذلك، وحاصل هذا الوجه أن العقل إذا لم يستقل إلى آخره فإنه صريح في وجود احتمال العقاب وعدم الاعتناء به لضعفه لكنك قد عرفت فساد به أيضاً كالوجه الأول، هذا كله مضافاً إلى دلالة بعض الأخبار المقتضي لوجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة على حكم المقام أيضاً.

ألا ترى الفرق الواضح بين العلم بوجود السم في أحد إناءين وواحد من ألفي إناء، وكذلك بين قذف أحد الشخصين لا بعينه وبين قذف واحد من أهل بلد، فإن الشخصين كلاهما يتأثران بالأول، ولا يتأثر أحد من أهل البلد بالثاني وكذا الحال لو أخبر شخص بموت الشخص المردد بين ولده وشخص واحد، وبموت المردد بين ولده وبين كل واحد من أهل بلده، فإنه لا يضطرب خاطره في الثاني أصلاً.

وإن شئت قلت: إن ارتكاب المحتمل في الشبهة الغير المحصورة لا يكون عند العقلاء إلا كارتكاب الشبهة الغير المقرونة بالعلم الإجمالي. وكان ما ذكره الإمام عليه السلام في الرواية المتقدمة من قوله أمن أجل مكان واحد الخبر بناء على أن الاستدلال به إشارة إلى هذا المعنى، حيث جعل كون حرمة الجبن في مكان واحد منشأً لحرمة جميع محتملاته الغير المحصورة من المنكرات المعلومة عند العقلاء، التي لا ينبغي للمخاطب أن يقبلها كما يشهد بذلك كلمة الاستفهام الإنكاري، لكن عرفت أن فيه احتمالاً آخر يتم معه الاستفهام الإنكاري أيضاً.

وحاصل هذا الوجه أن العقل إذا لم يستقل بوجود دفع العقاب المحتمل عند كثرة المحتملات، فليس هنا ما يوجب على المكلف الاجتناب من كل محتمل، فيكون عقابه حينئذ عقاباً من دون برهان.

فعلم من ذلك أن الأمر أكتفى في المحرم المعلوم إجمالاً بين المحتملات بعدم العلم التفصيلي بإتيانه ولم يعتبر العلم بعدم إتيانه فتأمل.

السادس: عدم الابتلاء إن الغالب عدم ابتلاء المكلف إلا ببعض^(١) معين

(١) لا إشكال ولا كلام فيما أفاده من عدم الابتلاء غالباً، إلا ببعض معين من

من محتملات الشبهة الغير المحصورة ويكون الباقي خارجاً عن محل ابتلائه، وقد تقدم عدم وجوب الاجتناب في مثله مع حصر الشبهة فضلاً عن غير المحصورة.

ضابط المحصور والارتكاب والنسبة وبقية المائل

هذا غاية ما يمكن أن يستدل به على حكم الشبهة الغير المحصورة وقد عرفت أن أكثرها لا يخلو من منع أو قصور، لكن المجموع منها لعله يفيد

أطراف الشبهة مع عدم حصر الشبهة وكون الحكم في مثله عدم وجوب الاحتياط حتى مع حصر الشبهة على ما عرفت مراراً، لكنّه لا يفي بتمام المطلب بل محل الكلام أصلاً، لأنك قد عرفت أن محل البحث في الشبهتين ما كان جميع الأطراف منهما محلاً للابتلاء المكلف دفعة واحدة، غاية ما هناك كون عدم الابتلاء مع عدم حصر الشبهة غالبياً ومع حصره اتفاقياً، لكنّه لا يفيد بالنسبة إلى محلّ البحث نعم لو كان عدم الابتلاء دائماً مع عدم حصر الشبهة كان التكلم في حكمه فرضياً غير لائق بشأن العلماء، لكن الأمر ليس كذلك ودعوى الإجماع المركّب وعدم الفصل في حكم الشبهة مع عدم الحصر بين صورها وإتمام الدليل بهذه الملاحظة كما ترى، ثمّ ما أفاده قدس سره في حكم المقام بعد الفراغ عن ذكر الوجوه بقوله لكن المجموع منها لعله يفيد القطع أو الظن إلى آخره، وقد عرفت الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا السابقة، وأنه لا شبهة في تحقق الإجماع على عدم وجوب الاحتياط واحتمال حصول القطع لا يفيد في المسألة كالظن، إلا إذا قيل بحجّة مطلق الظن في الأحكام الشرعيّة وعلى تقدير القول به لا فرق بين المسألة الفرعيّة والأصوليّة العمليّة على ما عرفت تفصيل القول فيه، كما أنك قد عرفت ما هو الحق من حجّة وعدمها فيما قدّمناه لك فإن الظن المذكور ليس حاصلاً من اللفظ ولو تراكمه حتى يقال بكونه لفظياً ليس يبنى اعتباره على القول بحجّة الظن المطلق.

القطع، أو الظن بعدم وجوب الاحتياط في الجملة والمسألة فرعية يكفى فيها بالظن.

إلا أن الكلام يقع في موارد:

الأول: في أنه هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات^(١) في غير المحصور بحيث يلزم العلم التفصيلي أم يجب إبقاء مقدار الحرام.

(١) هذا هو المقام الآخر المتعلق بالمسألة الذي ذكرنا أنه لا بد من التكلم فيه بعد البناء على عدم وجوب الاحتياط والموافقة القطعية للخطاب المعلوم بالإجمال، ومرجعه إلى أن إذن الشارع في الارتكاب هل هو متعلق بتمام الأطراف حتى يكون حاصله إلقاء العلم الإجمالي في الشبهة الغير المحصورة وكونه كالشك البدوي أو متعلق بما عدا مقدار الحرام المعلوم، ولازمه رفع اليد عن الاحتياط الكلّي وتحصيل الموافقة القطعية، لا الإذن في المخالفة القطعية فيكفى في حكم العقل بالموافقة الاحتمالية للخطاب المعلوم على ما عرفت في الجزء الأول من كونه آخر مراتب الامتثال عند العقل من غير أن يلزم على الشارع جعل المحتمل بدلا عن الحرام الواقعي حسبما هو ظاهر كلام شيخنا، بل صريحه في غير موضع وإن كان بعض كلماته يساعد على ما ذكرنا، ثم إن صور ارتكاب الكلّ كثيرة بحسب إرادة المرتكب وعدمها فإنه لا يقصده من أول الأمر فيتقن له ذلك، وقد يقصده بنفسه من دون أن يجعله مقدّمة لارتكاب الحرام الواقعي، وقد يقصد ارتكاب الحرام ويجعل ارتكاب الكلّ في قصده مقدّمة له والتحقيق عدم الفرق في حكم الصور على القول بعدم تأثير العلم الإجمالي في تنجز الخطاب في المقام وكونه كالشك وإن كان ربما يستظهر من كلام شيخنا الفرق على هذا القول، وأما على القول بتأثيره فالفرق بين الصّور إنما هو بتحقيق التجري من أول الأمر بقصده من حيث كونه قاصداً للمعصية في الصّورتين الأخيرتين من غير فرق

بينهما إلا بالوضوح والخفاء وإن كان صريح شيخنا الفرق من جهة أخرى وبعدم تحققه في الصورة الأولى من أول الأمر وإن كان متجرباً في ارتكاب مقدار الحرام وإن لم يصادف الواقع وكيف ما كان لا بد من صرف الكلام إلى بيان حكم ارتكاب الكل، ولما كان مقتضى الوجوه المتقدمة لعدم وجوب الاحتياط مختلفاً من الجهة المذكورة لم يكن مناص من بيان مقتضى كل وجه في ذلك وإن كان الحق عندنا هو الوجه الأول ليس إلا على ما عرفت في طي ذكر الوجوه.

فنقول: أما الوجه الذي اعتمدنا وهو الإجماع المحقق فلا إشكال في عدم الجزم بانعقاده على جواز المخالفة القطعية وارتكاب جميع الأطراف بعد احتمال كون المراد ممّا ذكره في المقام من عدم وجوب الاحتياط في مقابل الشبهة المحصورة التي حكموا فيها بوجوب الاحتياط وإن كان من يذهب إلى جواز المخالفة القطعية في الشبهة المحصورة يقول بها في المقام أيضاً، لكنّه غير مفيد جزماً، هذا مضافاً إلى تصريح بعض أفاضل من تأخّر بعدم الجواز حاكياً له عن غيره، مع أنه على تقدير تسليم ظهور كلماتهم في الجواز لا بد من صرفها عن ظاهرها بحكم العقل القاطع بقبح الإذن في المعصية على الشارع فتدبر ومنه يظهر أن ظهور الأخبار على تقدير تسليم دلالتها على حكم المقام لا يجدي أيضاً في مقابل العقل المستقل، فلا بد من صرفها أيضاً، نعم على تقدير القطع بالجواز من جهة الإجماع لا بد من التصرف في الموضوع وجعل الجهل في المسألة مانعاً من أصل تعلق الخطاب لاستحالة حكم الشرع على خلاف ما يحكم به العقل القاطع كما هو ظاهر، لكنّه تقدير في تقدير ليس واقعاً عندنا، وممّا ذكرنا كلّ يظهر أنه على تقدير التمسك في حكم المسألة بنقل الإجماع أيضاً لم يعجز الحكم من جهته بجواز المخالفة القطعية أيضاً.

هذا وأما الوجه الثاني: وهو عموم ما نفى الحكم الحرجي في الشريعة، فلا إشكال

في عدم دلالة على جواز ارتكاب الكلّ لاندفاع الحرج بتجوز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام وليس في تحديده حرج قطعاً، حتى يقال بنفيه كما كان يلزم في تحديد وجوب الاجتناب بالحرص على ما عرفته من كلام بعض أفاضل من تأخر حيث جعله دليلاً على عدم وجوب الاحتياط من أول الأمر، وبالجمله لا إشكال في عدم اقتضاء هذا الوجه أصلاً سواء جعل المدار على الحرج الشخصي أو الغالبي، بل لو قيل بأن مقتضاه رفع اليد عن الاحتياط بقدر ما يندفع به الحرج فيعمل في الباقي بمقتضى القاعدة العقلية، فالنتيجة بملاحظتهما التبعض في الاحتياط، لا مجرد ترك مقدار الحرام كان حسناً، بل متعيناً على ما عرفته في نتيجة مقدمات الانسداد، إلا أن الظاهر عدم التزام أحد بذلك في المقام فتدبر.

وأما الوجه الثالث: فلا إشكال في اقتضائه جواز ارتكاب الكلّ، إلا أن بقاءه على هذا الظهور يناهض حكم العقل المستقل فلا بد من صرفه إلى ما لا ينافيه، اللهم إلا أن يقال بأن حمل الأخبار على إرادة غير مقدار الحرام غير ممكن، فلا بد من الالتزام بحملها على الشبهة المجردة وهو خلف لأن الكلام في مقتضى الوجوه على تقدير تماميتها فتأمل.

وأما الوجه الرابع: فالظاهر من قوله عليه السلام من أجل مكان واحد وإن كان هو نفي وجوب الاحتياط عن جميع الأطراف، فلا يقتضي الحكم بجواز ارتكاب الكلّ إلا أن مقتضى قوله عليه السلام فما علمت منه الحديث من حيث ظهوره في إناطة الحكم منعا وترخيصا بالعلم التفصيلي بالحرام هو الجواز، اللهم إلا أن يصرف عن هذا الظهور بملاحظة حكم العقل كما صرف عنه غيره بهذا الصارف العقلي.

وأما الوجه الخامس: فمقتضاه جواز ارتكاب الكلّ بناء على ما عرفت في تقريبه أخيراً وأما بناء على ما أفاده شيخنا في تقريبه، فيمكن الحكم بعدم الجواز

نظرا إلى أن ميناه على عدم الاعتناء باحتمال الضرر الموهوم وأما القطع بالضرر
اللازم من ارتكاب الكلّ، فالعقل مستقلّ بعدم جواز الإقدام عليه، وهذا وإن كان
مبنيا على أصل فاسد عندنا من التفكيك عند العقل بين الموافقة القطعية والمخالفة
القطعية بحسب الحكم، إلا أنه بناء عليه يستقيم الحكم بعدم جواز ارتكاب الكلّ
كما هو ظاهر وتحرير مقتضى الوجه بما عرفت أولى ممّا حرّره في الكتاب، لأنه
حكم بأن مقتضاه جواز ارتكاب الكل بشرط عدم العزم عليه من أوّل الأمر وإلا
كان عاصيا بمصادفة الحرام وإن لم يرتكب الكلّ وأكدّه بقوله: (فالأقوى في
المسألة) إلى آخره وإن كان ظاهره الحكم بالمنع مع القصد مطلقا، فيكون فرقه مع
قوله بعد ذلك والتحقيق عدم جواز ارتكاب الكل إلى آخره كونه مسوقا لبيان
حكم صورة القصد وقوله الأخير مسوقا لبيان حكم أصل ارتكاب الكلّ لذاته أو
مقدمة، حيث إنه جعل العقاب في الأول تابعا لمصارفة الحرام وفي الثاني حكم به
بمجرّد الارتكاب مبنيا على ملاحظة التجري في الثاني دون الأول، لا أن التجري
لا يتحقّق في الأوّل حتى يتوجّه عليه سؤال الفرق كما عرفت الإشارة إليه، لكنه مع
ذلك ليس على ما ينبغي، لأنه ليس للعزم تأثير في المسألة أصلا اللهم إلا أن يقال
إن القدر المتيقّن من كلامهم صورة عدم القصد فيبقى صورة القصد تحت قاعدة
العلم الإجمالي، فارتكاب بعض الأطراف مع قصد ارتكاب الكلّ من أوّل الأمر
مثل ارتكاب بعض أطراف الشبهة المحصورة فيعاقب مع المصادفة للحرام لا
مطلقا، إلا على القول بحرمة التجري مطلقا فيعاقب مطلقا لكنّه كما ترى لا يـ...
كلماتهم في المقام فراجع.

هذا وأما الوجه السادس: فلا إشكال في اقتضائه جواز ارتكاب الكلّ لكن قد
عرفت خروج مقتضاه عن محلّ البحث ولعلّه لذا لم يتمرّض لحكمه في الكتاب.
فتدبر.

ظاهر إطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الأول لكن يحتمل أن يكون مرادهم عدم وجوب الاحتياط فيه في مقابلة الشبهة المحصورة التي قالوا فيها بوجوب الاجتناب وهذا غير بعيد عن سياق كلامهم فحينئذ لا يعم معقد إجماعهم بحكم ارتكاب الكل، إلا أن الأخبار لو عمت المقام دلت على الجواز، وأما الوجه الخامس فالظاهر دلالة على جواز الارتكاب لكن مع عدم العزم على ذلك من أول الأمر، وأما معه فالظاهر صدق المعصية عند مصادفة الحرام فيستحق العقاب.

فالأقوى في المسألة عدم جواز الارتكاب إذا قصد ذلك من أول الأمر، فإن قصده قصد المخالفة والمعصية فيستحق العقاب بمصادفة الحرام. والتحقيق عدم جواز ارتكاب الكل لاستلزامه طرح الدليل الواقعي الدال على وجوب الاجتناب عن المحرم الواقعي كالخمر في قوله: (اجتنب عن الخمر)، لأن هذا التكليف لا يسقط من المكلف مع علمه بوجود الخمر بين المشتبهات.

غاية ما ثبت في غير المحصور الاكتفاء في امتثاله بترك بعض المحتملات، فيكون البعض المتروك بدلاً ظاهرياً عن الحرام الواقعي، وإلا فإخراج الخمر الموجود يقيناً بين المشتبهات عن عموم قوله اجتنب عن كل خمر اعتراف بعدم حرمة واقعاً وهو معلوم البطلان، هذا إذا قصد الجميع من أول الأمر لأنفسها ولو قصد نفس الحرام من ارتكاب الجميع، فارتكب الكل مقدمة

هذا حاصل ما يقتضيه الوجه المذكورة، وقد عرفت ما يلزم سلوكه عندنا في حكم المقام ووجهه وإن كان ما ذكر له في الكتاب من الوجه في طي التحقيق لا يخلو عن إجمال في تأدية المرام، وقد تقدّم نظيره في بيان حكم الشبهة المحصورة.

فالظاهر استحقاق العقاب للحرمة من أول الارتكاب بناء على حرمة التجري،
فصور ارتكاب الكل ثلاثة عرفت كلها.

الثاني: اختلف عبارات الأصحاب في بيان ضابط المحصور وغيره^(١) فعن
الشهيد والمحقق الثانيين والميسي وصاحب المدارك أن المرجع فيه إلى
العرف فما كان غير محصور في العادة بمعنى أنه يعسر عدّه لا ما امتنع عدّه،
لأن كل ما يوجد من الأعداد قابل للعد والحصر.

(١) توضيح القول في المقام بحيث يرفع الحجاب عن وجه المرام يتوقف
على تقديم أمور:

الأول: لا إشكال في أن بحث الفقيه عن معنى اللفظ إنما هو إذا وقع موضوعاً
للحكم الشرعي في الكتاب والسنة أو معقد الإجماع أهل الحل والعقد بحيث علم
كون مورده معنى اللفظ، وإلا فالفقيه من هو فقيه لا يتعلق له غرض بالبحث عن
معنى اللفظ من حيث هو، نعم قد يبحث عن معنى اللفظ مع عدم تعلّق الحكم
الشرعي الكلّي به فيما وقع مورداً للأحكام الجزئية في باب العقود والأقارير
والوصايا، لكنه خارج عن فقه ولا يكون تشخيصه حجة في حق غيره إلا من باب
الشهادة أو الحكم والقضاء فيما إذا فرض محلّ النزاع والترافع إلى من عين المراد
من محلّ الخصومة، ومن هذا الباب عنوانهم لمعاني كثير من الألفاظ في باب
الوقف والوصية والإقرار وغيرها.

الثاني: أن الرجوع إلى العرف فيما لم يعلم مراد الشارع إنّما هو في تشخيص
الوضع العرفي أو اللغوي بضميمة أصالة عدم النقل، وأمّا الرجوع إليهم في
تشخيص مصداق معنى اللفظ المبين مفهوماً، فلا تعلّق له بما هو المسلّم المفروغ
عنه عندهم من حجة فهم العرف في باب الألفاظ نعم قد يرجع إليهم في ذلك إذا
اجتمع فيهم شروط الشهادة مثلاً إذا شك في معنى الكلب، وأنه الأعمّ من البحري

فيرجع في ذلك إلى العرف، وأما إذا شك في موجود خارجي أنه كلب بريّ أو بحريّ بعد تعيين معنى الكلب وأنه البري ليس إلا مع تبين مفهوم البري أيضاً، فلا معنى للرجوع إلى حكم العرف، إلا مع الشرط المذكور أو حصول القطع من شهادتهم، وهكذا الأمر في غير المثال المذكور، وهذا مع وضوحه قد تبين مستقصى محلّه وإن اشتبه الأمر مع ذلك على بعض طلبة عصرنا.

الثالث: إذا وقع لفظ في معقد الإجماع المحقّق بمعنى وقوعه موضوعاً للحكم في فتاوي جميع المجمعين أو المنقول، فإن ثبت لهم عرف خاص واصطلاح بالنسبة إليه، فلا إشكال في لزوم حمله عليه عند عدم القرينة وإن لم يثبت لهم اصطلاح، فلا إشكال في حمله على المعنى العرفي فإن لم يختلف الناقل والمنقول إليه فيه فلا إشكال وإن اختلفا فإن رجع اختلاف الناقل إلى المصداق، فلا إشكال في عدم متابعتها وإن رجع إلى الاختلاف في المفهوم، فهل يلزم متابعتها اعتقاد الناقل فيه فيما كان راجعاً إلى الطريقة إلى المعنى العرفي بحيث علم كون نقله متعلّقاً بالمعنى العرفي وإن اعتقده المعنى الفلاني على خلاف اعتقاد المنقول إليه لا ما إذا تعلّق نقله بمعتقده وجهان بل قولان، والذي اختاره شيخنا قدس سره فيما تعلّق بفروع الإجماع في مجلس البحث متابعة المنقول إليه لاعتقاده في مفهوم اللفظ لا اعتقاد الناقل نظير اختلاف الراوي والمروي له في معنى لفظ الرواية، فإنه لا معنى لمتابعة الراوي فيه أصلاً، بل لا دليل على حجّة فهمه عند عدم الاختلاف فضلاً عن صورة الاختلاف، نعم فهمه سيّما إذا ظنّ في حقّه التلقّي عن المروي عنه أمانة على إرادة ما زعمه في المراد عن الرواية لكن لا دليل على حجّيتها كما فصل في محلّه وهذا هو الأقوى نعم لو فرض تعلّق نقله بمعتقده لا من حيث كونه عنواناً للواقع ومرآة إليه، بل من حيث كونه موضوعاً لم يكن إشكال في لزوم متابعتها فيما يترتب على نقله أثر ويكون معتبراً والوجه فيه أيضاً ظاهر لا يحتاج إلى البيان.

الرابع: أنه لا كلام في عدم ذكر من المحصور وغيره في الكتاب والسنة وعدم تعلّق حكم بهذين المفهومين فيهما وإنما وقع ذكرهما في كلمات الأصحاب في الفتوى ونقل الإجماع، كما أنه لا شبهة في اختلاف كلمتهم في تعريف اللفظين بما يرجع إلى الاختلاف المفهومي لكن لا إشكال في رجوع اختلافهم إلى الاختلاف في لازم المعنى لا حقيقته العرفية حتى ما أفاده شيخنا دام ظله العالي في بيان الضابطة، فإنه راجع إلى الأخذ باللازم كما ستقف عليه.

الخامس: أنه لا إشكال في كون مقتضى الأصل الأولي عند دوران الأمر بين الأمرين في شبهة وجوب الاحتياط ومراعاة العلم الإجمالي لأنك قد عرفت مرارا أن العلم الإجمالي فيما كان جميع أطرافه محلاً لابتناء المكلف دفعة واحدة منجز للخطاب بحكم العقل من غير فرق بين حصر الشبهة وعدم حصرها، إلا فيما أوجب الاحتياط الكلي اختلال النظم أو قيام الدليل الشرعي على جواز تركه ولو من جهة لزوم الحرج الغير البالغ حد الاختلال، فينتقل الأمر إلى الاحتياط الجزئي فإن علم عدم حصر الشبهة حكم بعدم وجوب الاحتياط من جهة العلم بإذن الشارع في تركه الموجب للعلم بارتفاع ما هو المناط في حكم العقل بوجوبه من احتمال الضرر وإن لم يعلم بذلك ففضية حكم العقل من جهة وجود احتمال الضرر هو لزوم الاحتياط، هذا كله بناء على ما عرفت تحقيقه في المسألة من عدم الفرق بين الشبهتين في نظر العقل، وأما بناء على ما عرفته في الوجه الخامس، فلا إشكال في كون قضية الأصل عند الدوران الحكم بعدم وجوب الاحتياط لرجوع الشك على هذا الوجه عند دوران الأمر في الشبهة بين القسمين إلى الشك في أصل الخطاب المنجز.

السادس: أنه لا إشكال في كون أكثر المفاهيم العرفية، بل جلها إن لم يكن كلها مما لا نعلمها بكنهها وحقيقتها بحيث لا يبقى لنا شك في مصداق مما يوجد

في الخارج من جهة الشك في المفهوم، ورجوع الشك دائماً إلى الشك من جهة الأمور الخارجية وإن كان هناك مصاديق واضحة لها يعلم صدق المفهوم عليها مع عدم الإحاطة به على وجه التحديد من جهة رجوع الشك غالباً إلى دوران المفهوم بين قليل الأفراد وكثيره، وهذا الذي ذكرنا كأنه لا يحتاج من جهة وضوحه إلى بسط القول فيه، وقد أشرنا إليه في الجزء الأول من التعليقة أيضاً، فإننا نرى بالوجدان كثيراً من المفاهيم الواضحة التي لم يتعرض لمعناها في اللغة من جهة وضوحه كلفظ الماء مثلاً يشك في صدقها على بعض الأشياء من جهة عدم الإحاطة بحقيقتها العرفية من غير أن يكون للأمور الخارجية مدخل فيه فليس السبب فيه، إلا ما ذكرنا فإرجاع الفقيه الأمر إلى العرف في هذه المفاهيم إنما يفيد في كون الموضوع للحكم الشرعي عنده هو الموضوع العرفي وعدم حقيقة شرعية لها ولا متشعبة ولا عرف خاص إذ على تقدير ثبوت أحد الأخيرين لم يتعلّق الحكم الشرعي به لا في تبين موضوع الحكم بقول مطلق، ضرورة عدم إفادة الإرجاع إلى العرف والحال ما عرفت إلا زيادة التحير، فإذا سئل الفقيه عن الغناء من جهة رفع التحير عن المصاديق المشتبهة من جهة المفهوم فأحال في الجواب الأمر إلى العرف، فلا فائدة فيه أصلاً للعامي وإنما المفيد له بيان الحكم الظاهري له الذي يقتضيه الأصول الشرعية عند الشك في صدق المفهوم عرفاً كما يبين له مقتضى الأصل عند الشك في الصدق من جهة اشتباه الأمور الخارجية.

السامع: أن ظن الفقيه في حال المصادق المردّد فيما تعلّق الحكم بالموضوع العرفي إن كان فيما يرجع الشك في الصدق إلى الشك في المفهوم، فيسني اعتباره على اعتبار الظن المطلق في اللغات أو الأحكام سواء تعلّق بالصدق أو بالعدم وإن كان فيما يرجع إلى الشك من جهة الأمور الخارجية، فيحكم بعدم اعتباره وإن قيل بحجية الظن في اللغات أو الأحكام على ما أسمعناك شرح القول في الجزء الأول

من التعليق، إذا عرفت ما قدّمناه لك من الأمور علمت استقامة ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في الاعتراض على القائل بكونهما من الحقائق العرفية فيرجع إلى العرف في تشخيص مصداقهما من أن تحديد المفهوم العرفي بتعسر العد وعدمه مضافاً إلى عدم استقامته في نفسه وإلى أن الإرجاع إلى العرف إنما يستقيم فيما كان مدرك الحكم فيهما نقل الإجماع على الحكم المشهور فيهما أو تحصيل الإجماع من فتاوي من عبر عن موضوع المسألة باللفظين لا ما إذا كان غيرهما من الوجوه المتقدمة لا يجمع تعليل الحكم في كلماتهم بتعسر الاجتناب، فإنه لا تلازم بين عسر العد وعسر الاجتناب فإن الألف، وما فوقه وإن كان من المصاديق القطعية لغير المحصور عندهم، مع أنه ليس عسر الاجتناب بقول مطلق كما يظهر أمره مما بينه في الكتاب وإن سلم كونه عسر العد مع أنه غير مسلم بالنسبة إلى الألف كاستقامة ما أفاده ثانياً في الاعتراض على ما ذكره المحقق الثاني قدس سره في فوائد الشرائع من الرجوع إلى الظن بالحق مورد الشك بأحد الطرفين الحاصل من العرض على الأشباه والنظائر سواء أريد به الظن بالموضوع المستبطن كما هو الظاهر، بل المقطوع من كلامه أو بالموضوع الخارجي لما أسمعناك في طي الأمور من عدم الدليل على حجية الظن المطلق بالموضوعات اللغوية والعرفية فضلاً عن الظن بالموضوعات الخارجية، وأما ما أفاده في الاعتراض الثالث عليه الراجع إلى ما ذكره قدس سره من الرجوع إلى الاستصحاب الذي جعله متممًا للضابطة الذي ذكره لتمييز المحصور عن غيره في جميع الموارد، فلا يخلو عن إجمال في البيان بل عن مناقشة في المرام، وحقّ البيان والتحرير أن يقال إن الرجوع إلى الاستصحاب في موارد الشك غير مستقيم مطلقاً سواء أريد به استصحاب الحلية الواقعية أو الظاهرية أو الحرمة الواقعية أو الظاهرية، ضرورة عدم حالة سابقة للعدد المردد أصلاً سواء قلنا بكون مقتضى الأصل

عند الدوران بين الشبهتين الاحتياط كما عرفت تحقيقه منّا أو البراءة كما يقتضيه البناء على الوجه الخامس على ما عرفت ضرورة كون كل منهما حكماً ظاهرياً لنفس العدد المردّد لا حكماً ثابتاً له في السابق يشك في بقاءه حتى يتوهم استصحابه، وأمّا الحرمة الواقعيّة لما يكون من مصاديق الحرام الواقعي في المحصورة وغيره كالحليّة الواقعيّة لما يكون من مصاديق الحلال الواقعي فمما لا شكّ فيه أصلاً حتى يجري فيه الاستصحاب، لأن احتمال عدم الحصر ليس معناه ارتفاع الحرمة الواقعيّة احتمالاً كما أن احتمال الحصر ليس معناه ارتفاع الحليّة الواقعيّة عن الحلال الواقعي، وإلا لم يكن معنى للشبهة كما هو ظاهر هذا فإن شئت قلت مفروض البحث الشبهة المردّدة بين المحصورة وغيرها مع العلم بحكم الشبهتين بحسب الواقع والظاهر ومن المعلوم عدم الجدوى لهذا العلم بالحكم بالنسبة إلى الموضوع المردّد ولا في جريان الاستصحاب بالنسبة إليه، كما أن العلم بحكم البول والماء لا ينفع في العلم بحكم الموضوع المردّد بينهما ولا في استصحابه.

فإن قلت: إنا نفرض عدداً يعلم بكونه محصوراً أو غير محصور، ثم يزيد عليه في الأوّل بما يوجب الشكّ في الصّدق أو ينقص عن الثاني بما يوجب الشكّ والتردد، فيستصحب في الأول وجوب الاجتناب والحرمة الظاهريّة وفي الثاني الحليّة الظاهريّة نظير استصحاب الكريّة والقلة في المسبوق بهما بعد النقيصة والزيادة بما يوجب الشكّ في بقاءهما والمناقشة بعدم بقاء الموضوع وتغيّره في الاستصحاب المبحوث عنه جارية في الاستصحابين أيضاً، مع أنهما من الاستصحابات المسلّمة عندهم قلت قياس المقام بالاستصحابين قياس مع الفارق، لأن العرف يساعد على بقاء الموضوع فيهما بخلاف المقام لوضوح الفرق في المسامحة العرقيّة بين اتصال الكم وانفصاله في كل من الزيادة والنقيصة، نعم لو

كان مراد المحقق من الاستصحاب غير معناه بأن يكون مراده أصالة الحلية مجازاً مسامحة على تقدير صحة الإطلاق استقام الرجوع إليها على تقدير الاستاد في حكم الشبهة الغير المحصورة إلى الوجه الخامس وإن كان فاسداً عندنا على ما عرفت شرح القول فيه، وأما ما أفاده في الاعتراض على ما حكاه عن كاشف اللثام ومفتاح الكرامة فهو أيضاً مستقيم لأنه يتوجه عليه مضافاً إلى عدم مساعدة العرف، وهذا دليل آخر عليه إن التأدية إلى ترك الصلاة غالباً إنما هو إذا لوحظ بالنسبة إلى آخر الوقت لا مطلقاً كما أن ترك التزويج لا بد من أن يلاحظ بالنسبة إلى المكان الخاص وإلا لم يكن معنى له وحينئذ قد يفرض تحققه في الشبهة المحصورة أيضاً وبالجمله النسبة بين ما ذكره والشبهة الغير المحصورة عموم من وجه، وأما ما ذكره قدس سره في بيان الضابط بقوله: (ويمكن أن يقال بملاحظة ما ذكرنا في الوجه الخامس) إلى آخره، ويقرب عنه ما حكى عن المحقق المحشي للمعالم ففيه مضافاً إلى ابتناؤه على تمامية الوجه الخامس الممنوعة عنده أنه لا يرفع التحير والتردد في كثير من الموارد، لأنه كثيراً ما لا يعلم باعتناء العقلاء بالعلم الإجمالي وعدمه، فيرجع الأمر بالآخرة إلى عدم فائدة له في تشخيص موارد الاشتباه.

ومن هنا اعترف بعدم استقامته في طبي ما أفاده بقوله بعد ذلك: (وهذا غاية ما ذكرنا أو يمكن أن يذكر) إلى آخره فإنه صريح في عدم الوثوق بتمامية شيء من الوجوه المذكورة، وأما ما أفاده لتقريب الوجه المذكور بقوله: (وقد ذكرنا أن المعلوم بالإجمال) إلى آخره فيتوجه عليه ما عرفت سابقاً في رد الوجه الخامس من الفرق بين تلك الآثار واحتمال العقاب، فإنه إذا وجد في مورد ولو كان في غاية الضعف حكم العقل بلزوم دفعه وهذا بخلاف سائر الآثار حتى الآثار العرقية المترتبة على الظواهر، وأما ما أفاده في تحديد كثرة المحتملات وقتلها بما يقع واقعة للمكلف ومحللاً لابتلائه وتناوله بقوله: (وليعلم أن العبرة في المحتملات

وفيه مضافاً إلى أنه إنما يتجه إذا كان الاعتماد في عدم وجوب الاجتناب على الإجماع المنقول على جواز الارتكاب في غير المحصور، أو على تحصيل الإجماع من اتفاق من عبر بهذه العبارة الكاشف عن إناطة الحكم في كلام المعصوم بها أن تعسر العد غير متحقق فيما مثلوا به لغير المحصور كالألف مثلاً فإن عد الألف لا يعدّ عسراً.

وربما قيد المحقق الثاني عسر العد بزمان قصير قال في فوائد الشرائع كما عن حاشية الإرشاد بعد أن ذكر أن غير المحصور من الحقائق العرفية. إن طريق ضبطه أن يقال: «لا ريب أنه إذا أخذ مرتبة عليا من مراتب العدد كألف مثلاً قطع بأنه مما لا يحصر ولا يعد عادة لعسر ذلك في الزمان القصير، فيجعل طرفاً ويوجد مرتبة أخرى دنياً جداً كالثلاثة نقطع بأنها محصورة لسهولة عدّها في الزمان اليسير وما بينهما من الوسائط كلما جرى مجرى الطرف الأول ألحق به، وكذا ما جرى مجرى الطرف الثاني ألحق به وما يفرض فيه الشك يعرض على القوانين والنظائر ويراجع فيه إلى الغالب، فإن غلب على الظن إلحاقه بأحد الطرفين، وإلا عمل فيه بالاستصحاب إلى أن يعلم الناقل وبهذا ينضبط كل ما ليس بمحصور شرعاً في أبواب الطهارة والنكاح وغيرهما» أقول وللنظر فيما ذكر قدس سره مجال.

كثرة وقلة) إلى آخره فهو وإن لم يخلو عن وجه بناء على الوجه الخامس الذي هو مبنى ما أفاده ظاهراً، إلا أنه قد يقع الاشتباه أيضاً في الضابط الذي أفاده، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل كل على ما ذهب إليه، فقد تلخص ممّا ذكرنا كلّهُ أنه لا مناص عن الرجوع إلى قاعدة وجوب الاحتياط عند الدوران نظراً إلى وجود احتمال الضرر في كل شبهة وهو المراد ممّا أفاده شيخنا بقوله: (فالأولى الرجوع في موارد الشك) إلى آخره فإن مراده تعيين الرجوع إلى ما ذكره كما هو واضح.

أما أولاً: فلأن جعل الألف من غير المحصور مناف لما عللوا عدم وجوب الاجتناب به من لزوم العسر في الاجتناب، فإننا إذا فرضنا بيتا عشرون ذراعاً في عشرين ذراعاً وعلم بنجاسة جزء يسير منه يصح السجود عليه نسبته إلى البيت نسبة الواحد إلى الألف، فأى عسر في الاجتناب عن هذا البيت والصلاة في بيت آخر وأي فرق بين هذا الفرض وبين أن يعلم بنجاسة ذراع منه أو ذراعين مما يوجب حصر الشبهة، فإن سهولة الاجتناب وعسره لا يتفاوت بكون المعلوم إجمالاً قليلاً أو كثيراً، وكذا لو فرضنا أوقية من الطعام يبلغ ألف حبة، بل أزيد يعلم بنجاسة أو غصيبة حبة منها، فإن جعل هذا من غير المحصور يتنافي تعليل الرخصة فيه بتعسر الاجتناب.

وأما ثانياً: فلأن ظن الفقيه بكون العدد المعين جارياً مجرى المحصور في سهولة الحصر، أو مجرى غيره لا دليل عليه.

وأما ثالثاً: فلعدم استقامة الرجوع في موارد الشك إلى الاستصحاب حتى يعلم الناقل، لأنه إن أريد استصحاب الحل والجواز كما هو ظاهر من كلامه ففيه أن الوجه المقتضي لوجوب الاجتناب في المحصور وهو وجوب المقدمة العلمية بعد العلم بحرمة الأمر الواقعي المردد بين المشتبهات قائم بعينه في غير المحصور والمانع غير معلوم، فلا وجه للرجوع إلى الاستصحاب، إلا أن يكون نظره إلى ما ذكرنا في الدليل الخامس من أدلة عدم وجوب الاجتناب من أن المقتضي لوجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة هو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل غير موجود، وحينئذٍ فمرجع الشك في كون الشبهة محصورة أو غيرها إلى الشك في وجود المقتضي للاجتناب، ومعه يرجع إلى أصالة الجواز لكنك عرفت التأمل في ذلك الدليل، فالأقوى وجوب الرجوع مع الشك إلى أصالة

الاحتياط لوجود المقتضي وعدم المانع.

وكيف كان فما ذكره من إحالة غير المحصورة وتمييزه المحصور عن غيره إلى العرف، لا يوجب إلا زيادة التحير في موارد، وقال كاشف اللثام في مسألة المكان المشتبه بالنجس: «لعل الضابط أن ما يؤدي اجتنابه إلى ترك الصلاة غالباً فهو غير محصور، كما أن اجتناب شاة أو امرأة مشتبهة في صقع من الأرض يؤدي إلى الترك غالباً» انتهى، واستصوبه في مفتاح الكرامة، وفيه ما لا يخفى من عدم الضبط.

ويمكن أن يقال بملاحظة ما ذكرنا في الوجه الخامس إن غير المحصور ما بلغ كثرة الوقائع المحتملة للتحريم إلى حيث لا يعتني العقلاء بالعلم الإجمالي الحاصل فيها، ألا ترى أنه لو نهى المولى عبده عن المعاملة مع زيد، فعامل العبد مع واحد من أهل قرية كبيرة يعلم بوجود زيد فيها لم يكن ملوماً وإن صادف زيداً.

وقد ذكرنا أن المعلوم بالإجمال قد يؤثر مع قلة الاحتمال ما لا يؤثره مع الانتشار وكثرة الاحتمال كما قلناه في سبب واحد مردد بين اثنين، أو ثلاثة ومردد بين أهل بلدة.

ونحوه ما إذا علم إجمالاً بوجود بعض القرائن الصارفة المختفية لبعض ظواهر الكتاب والسنة، أو حصول النقل في بعض الألفاظ إلى غير ذلك من الموارد التي لا يعتنى فيها بالعلوم الإجمالية المترتب عليها الآثار المتعلقة بالمعاش والمعاد في كل مقام.

وليعلم أن العبرة في الاحتمالات كثرة وقلة بالوقائع التي يقع مورداً للحكم بوجوب الاجتناب مع العلم التفصيلي بالحرام، فإذا علم نجاسة أرز محرمة أو نجاسة في ألف حبة والمفروض أن تناول ألف حبة من الأرز في

العادة بعشر لقمات، فالحرام مردد بين عشرة احتمالات لا ألف محتمل، لأن كل لقمة يكون فيها الحبة حرام أخذها لاشتغالها على مال الغير أو مضغها لكونه مضغاً للنجس، فكأنه علم إجمالاً بحرمة واحدة من عشر لقمات، نعم لو اتفق تناول الحبوب في مقام يكون تناول كل حبة واقعة مستقلة كان له حكم غير المحصور.

وهذا غاية ما ذكروا أو يمكن أن يذكر في ضابط المحصور وغيره، ومع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشيء منها.

فالأولى الرجوع في موارد الشك إلى حكم العقلاء بوجوب مراعاة العلم الإجمالي الموجود في ذلك المورد، فإن قوله اجتنب عن الخمر لا فرق في دلالة على تنجز التكليف بالاجتناب عن الخمر بين الخمر المعلوم المردد بين أمور محصورة وبين الموجود المردد بين أمور غير محصورة، غاية الأمر قيام الدليل في غير المحصورة على اكتفاء الشارع على الحرام الواقعي ببعض محتملاته كما تقدم سابقاً.

فإذا شك في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة شك في قيام الدليل على قيام بعض المحتملات مقام الحرام الواقعي في الاكتفاء عن امتثاله بترك ذلك البعض، فيجب ترك جميع المحتملات لعدم الأمن من الوقوع في العقاب بارتكاب البعض.

الثالث: إذا كان المردد بين الأمور الغير المحصورة^(١) أفراداً كثيرة نسبة

(١) الحرام المشتبه قد يكون واحداً وقد يكون متعدداً وعلى الأول إما أن يكون مشتبهاً بين أمور قليلة فيسمى بالشبهة المحصورة وباشتباه القليل في القليل في لسان بعض، وإما أن يكون مشتبهاً بين أمور كثيرة فيسمى بالشبهة الغير المحصورة ولو في

الجملة وباشتباه القليل في الكثير وقد عرفت حكمهما وعلى الثاني لا يخلو أيضاً إِمَّا أن يبلغ مرتبة الكثرة أو لا يبلغها، فإن لم يبلغها يدخل في أحد القسمين لا محالة فيلحقه حكمه وإن بلغها، فلا بد أن يكون الاشتباه بين أمور كثيرة كما فيما ذكره من المثال له في الكتاب من اشتباه خمسمائة في ألف وخمسمائة ونحوه لاستحالة اشتباه القليل في الكثير، ويسمى هذا القسم باشتباه الكثير في الكثير وهو إن كان خارجاً عن الشبهة الغير المحصورة موضوعاً ظاهراً إلا أنه ملحق بها حكماً جزئياً، لأنك قد عرفت أن قضية العلم الإجمالي فيما تعلق بالخطاب المنجز بحسب جميع أطرافه هو وجوب الاحتياط مطلقاً من غير فرق في نظر العقل الحاكم بهذه القضية بين صور الاشتباه، غاية ما هناك قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط الكلي في الشبهة الغير المحصورة والمتبع منه على تقدير تسليم الصدق غير الفرض قطعاً، فيرجع إلى حكم العقل، بل الظاهر من كلماتهم في طي التمسك بدليل الانسداد التسالم على كون قضية الأصل وجوب الاحتياط في الوقائع المنسد فيها باب العلم، مع أنها من اشتباه الكثير في الكثير بالضرورة، ومن هنا تمسكوا بعدم وجوب الاحتياط الكلي فيها بالإجماع ولزوم الاختلال والخرج ولو لا كون مقتضى القاعدة وجوب الاحتياط فيها لما احتاجوا إلى ذلك لوضوح عدم وجوب الاحتياط عندهم في الشبهة الغير المحصورة، فيكفي في نفي وجوب الاحتياط الإشارة إلى الموضوع وكون الشبهة في المقام من الشبهة الغير المحصورة.

هذا كله على تقدير التمسك في المسألة بالإجماع بقسميه وأما على تقدير التمسك فيها بالوجه الخامس، فلا إشكال أيضاً في عدم اقتضائه لعدم وجوب الاحتياط بل اقتضاؤه الوجوب في الفرض، بل قد يقال إن الأمر على تقدير التمسك به أوضح منه على تقدير التمسك بالإجماع، حيث إن الوجه في عدم اعتناء العقلاء بالعلم الإجمالي في الشبهة الغير المحصورة على ما عرفت في طي تقرير الوجه الخامس هو ضعف

احتمال الحرمة وبعده أو وهنه، ومن المعلوم ضرورة أن ضعف احتمال الحرمة في كل مشتبه إنما هو من جهة كثرة الاحتمالات المعارضة له من حيث تباينها وعدم اجتماعها معه كما فيما فرض مثلاً أنه حصل العلم بنجاسة واحد من ألفي إناء على سبيل الإجمال، فإن احتمال نجاسة كل واحد معارض باحتمالات كثيرة عدد المشتبهات فيوجب هذه المعارضة ضعف الاحتمال الموجب لعدم الاعتناء به عند العقلاء، وهذا المناط كما ترى غير متحقق بالنسبة إلى المقام جداً فإننا إذا فرضنا العلم بوجود خمسمائة شاة محرمة في ألف وخمسمائة وأردنا أكل واحد من الأشياء لم يكن احتمال تحريره معارضاً بألف وأربعمائة وتسع وتسعين احتمال بعدد الأشياء ضرورة اجتماع تحريره مع تحريم أربعمائة وتسع وتسعين شياه، لأن المفروض العلم بحرمة خمسمائة فيكون الاحتمالات المتباينة المتعارضة في الفرض ثلاثة وأما غيرها من الاحتمالات وهي وإن كانت كثيرة، إلا أنها لا يكون متعارضة، فلا يوجب ضعف احتمال التحريم ووهنه عند العقلاء فهي كاشتباه الواحد بين الثلاثة من الحيثية المذكورة، ومن هنا قد يقال بكون الاشتباه الكثير في الكثير من الشبهة المحصورة موضوعاً حيث إن الحصر وعدمه لا بد أن يلاحظ بالنسبة إلى قلة الاحتمالات المتعارضة وكثرتها لا بالنسبة إلى مطلق الاحتمالات ولو اجتمعت ضرورة كون موصوف الوصفين الشبهة بمعنى الدوران الذي لا يتحقق إلا بتعارض الاحتمالات وتنافيها وعدم اجتماعها فتأمل.

ومما ذكرنا كله يظهر لك المراد مما أفاده في الكتاب وإن كان قوله وأما ما عدا هذه الاحتمالات إلى آخره لا يخلو عن تكلف بظاهره إذ اشتغال سائر الاحتمالات على الحرام لا يتحقق إلا في بعض الفروض النادرة، فبالحرري أن يعتبر بدل قوله المذكور، وأما ما عدا هذه الاحتمالات فهي احتمالات غير متعارضة كما رأيت في بعض النسخ وكيف ما كان لا ينبغي الإشكال في حكم المسألة ولو فرض لزوم

مجموعها إلى المشتبهات كنسبة الشيء إلى الأمور المحصورة كما إذا علم بوجود خمسمائة شاة محرمة في ألف وخمسمائة شاة فإن نسبة مجموع المحرمات إلى المشتبهات كنسبة الواحد إلى الثلاثة فالظاهر أنه ملحق بالشبهة المحصورة لأن الأمر متعلق بالاجتناب عن مجموع الخمسمائة في المثال وم احتملات هذا الحرام المتباينة ثلاثة فهو كاشتباه الواحد في الثلاثة وأما ما عدا هذه الثلاثة من الاحتمالات فهي احتمالات لا تنفك عن الاشتمال على الحرام.

الرابع: أننا ذكرنا في المطلب الأول المتكفل لبيان حكم أقسام الشك في الحرام مع العلم بالحرمة أن مسائله أربع الأولى منها الشبهة الموضوعية.

وأما المسائل الثلاث الأخر^(١)

وهي ما إذا اشتبه الحرام بغير الواجب لاشتباه الحكم من جهة عدم النص،

الخرج من الاحتياط الكلي في المقام في بعض الصور، فلا بد من الحكم بعدم وجوبه كما عرفته فيما مثلنا لك في صورة انسداد باب العلم والظن الخاص بالأحكام، وهذا غير إلحاق المقام على الإطلاق بالشبهة الغير المحصورة، فإن الخرج قد يتفق بالنسبة إلى الشبهة المحصورة أيضاً فافهم.

(١) مقتضى إطلاق ما أفاده كما ترى الحكم بوجوب الاحتياط في جميع صور الشبهة الحكمية إذا كانت من شبهة القليل في القليل كالشبهة المحصورة والحكم بعدم وجوبه إذا كانت من شبهة القليل في الكثير كالشبهة الغير المحصورة، غاية ما هناك ندرة الفرض الثاني في الشبهات الحكمية لما عرفت من إلحاق ما يوجد من الشك في المكلف به في الشبهات الحكمية على القول بانسداد باب العلم في الأحكام بالشبهة المحصورة، وهذا كما ترى لا ينافي كون الحكم التخيري عندنا وعند المشهور فيما تعارض النصان من جميع صور الاشتباه في الحكم من غير فرق

بين الشك في التكليف والمكلف به، لأنه حكم ثبت من الشارع في باب التعارض على خلاف الأصول والقواعد بناء على حجية الأخبار من باب الطريقة كما هو المختار عندنا والظاهر عند المشهور على ما ستقف عليه في محله، وإلا فمقتضى الأصل على هذا القول هو الحكم بالتوقف تساقط المتعارضين في مورد التعارض والرجوع إلى الأصل الغير المخالف لهما، والمفروض أن الأصل في المسألة هو وجوب الاحتياط فما أفاده مبني على هذه الملاحظة من دون نظر إلى الدليل الخارجي الوارد من الشارع فتأمل.

ثم إن الدوران بين الحرام وغير الواجب من جهة تعارض النصين إنما هو فيما تعارضاً في تعيين الحرام بعد الفراغ عن أصل ثبوته، وإلا لم يكن من الشك في المكلف به.

ثم إن جعل الغناء من أمثلة الفرض إنما هو فيما تردد بين مفهومين بينهما عموم من وجه كالصوت المشتمل على الترجيع وإن لم يكن فيها طرب أو المشتمل على الطرب وإن لم يكن فيها ترجيع كما صنفه في الكتاب، فإن مادتي الافتراق مما يعلم بحرمة إحداهما مع العلم بحرمة مادة الاجتماع، وأما إذا احتمل كون الغناء مادة الاجتماع فقط فيخرج من أمثلة الفرض ويدخل في أمثلة دوران الأمر في الحرام بين الأقل والأكثر الذي يندرج في صور الشك في التكليف النفسي كما ستقف على تفصيل القول فيه، فلا تعلق له بالمقام أصلاً أو قيل بكونها الصوت اللهوي أي كيفية في الصوت من غير مدخل لمادة مخصوصة فيها كما هو الأظهر فيعلم صدقها في جملة من الموارد ويشك في جملة من جهة عدم الإحاطة بحقيقتها، فيخرج من أمثلة الفرض أيضاً، وأما الأذان الثالث الذي دلت جملة من الروايات كرواية حفص وغيرها على حرمة في يوم الجمعة، فقد قيل إن المراد منه الأذان للعصر بناء على أن المراد بالأول والثاني أذان صلاة الصبح والظهر

أو الجمعة أو بناء على أن المراد بالأول أذان الظهر وبالتالي إقامتها، إذ قد يسمّى الإقامة أذاناً، وقيل الأذان الثاني للجمعة بناء على أن المشروع من الأذان للجمعة ما كان قبل صعود الإمام المنبر للخطبة، أو بعد صعوده وجلسه على المنبر، فالأذان الثالث لم يكن بين يدي الخطيب.

وأما ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «من جدد قبراً أو مثل مثلاً فقد خرج عن الإسلام» ففيه وجه بل أقوال أشار إليها في الكتاب:

قال الشيخ الصدوق في محكي الفقيه قدس الله نفسه الزكية: «قال أمير المؤمنين: من جدد قبراً أو مثل مثلاً فقد خرج عن الإسلام» واختلف مشايخنا في معنى هذا الخبر، فقال محمد بن الحسن الصفار رحمه الله هو جدد بالجيم لا غيره، وكان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رضي الله عنه يحكي عنه أنه قال لا يجوز تجديد القبر وتطيين جميعه بعد مرور الأيام عليه وبعد ما طين في الأول، ولكن إذا مات ميت وطن قبره، فجائز أن ترم سائر القبور من غير أن تجدد وذكر عن سعد بن عبد الله أنه كان يقول إنما هو من حدّد بالحاء الغير المعجمة يعني من ستم قبراً وعن أحمد بن عبد الله البرقي أنه قال: إنما هو جدث ونفس الجدث القبر، فلا ندري ما عنى به، والذي أذهب إليه أنه جدد بالجيم، ومعناه نبش قبراً وجدده، وأحوج إلى تجديده، وقد جعله حدثاً محفوراً، وأقول إن التجديد على المعنى الذي ذهب إليه محمد بن الحسن الصفار والتحديد بالحاء الغير المعجمة الذي ذهب إليه سعد بن عبد الله والذي قال الرقي إنّه حدث كله داخل في معنى الحديث، وإن من خالف الإمام في التجديد والتسليم والسعي أو استحلال شيئاً من ذلك فقد خرج من الإسلام انتهى كلامه رفع مقامه.

والاحتمال الثاني في كلامه رتبوا الله عليه من جهة ظهور الرواية في ابتداء

النظر في كفر الفاعل وخروجه عن الإسلام كما حمل غيرها مما ظاهره كفر العاصي بفعل جملة من المحرمات وترك جملة من الواجبات على هذا المعنى وإن كان خلاف الظاهر من جهة وعلى المعنى الأول، وفي كلامه لا بد من أن يحمل الرواية على المبالغة في العصيان وتأكده.

ثم إن ما أفاده قدس سره من دخول المعاني الثلاثة في مفهوم الحديث لعل مراده منه ثبوت الحكم المستفاد من الحديث لها من باب الاحتياط من جهة العلم الإجمالي بحرمة بعضها المستفادة من الحديث، وإلا فكيف يمكن إرادة الجميع مع اختلافها وعدم الجامع لها، وليس هذا من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى حتى يتوهم جوازه على القول به ضرورة وجود التردّد والاختلاف في الحديث بالنسبة إلى اللفظ لا المعنى وإنما اشتبه المعنى من جهة تردّد اللفظ، فلا تعلق له بمسألة جواز الاستعمال في أكثر من معنى فلا معنى لما أفاده إلا ما ذكرنا وإن كان خلاف ظاهره جداً.

اللهم إلا أن ينزل اختلاف المشايخ في لفظ الحديث منزلة الروايات المتعددة فيعمل بجميعها لعدم التعارض والإجمال فيخرج عن محل البحث فتدبر.

ثم إن قراءة خدد بالخاء المعجمة محكية عن المفيد رضوان الله عليه قال العلامة طيّب الله رمسه الشريف في التذكرة تكره تحديد القبور لقول علي عليه السلام من جدّد قبراً أو مثل مثالا فقد خرج عن الإسلام واختلف علماؤنا فقال محمد بن الحسن الصفّار بالجيم أي يجدّد بناءها أو بطينها، وحكي أنه لم تكره ربيها.

وقال البرقي: من جدّد بالجيم والثاء أي يجعل القبر جدثاً دفعة أخرى وقال سعد بن عبد الله إنها بالخاء المعجمة وعنى به التسليم.

وقال المفيد: «إنها بالخاء المعجمة وعنى شقها من خددت الأرض أي

أو إجمال النص، أو تعارض النصين.

فحكمها يظهر مما ذكرنا في الشبهة الموضوعية.

لكن أكثر ما يوجد من هذه الأقسام الثلاثة هو القسم الثاني كما إذا تردد الغناء المحرم بين مفهومين بينهما عموم من وجه، فإن مادتي الافتراق من هذا القسم.

ومثل ما إذا ثبت بالدليل حرمة الأذان الثالث يوم الجمعة واختلف في تعيينه مثل قوله صلى الله عليه وآله: «من جدد قبراً أو مثل مثلاً فقد خرج عن الإسلام»^{*} حيث قرئ جدد بالجيم والحاء المهملة والحاء المعجمة، وقرئ جدد بالميم والحاء المثناة.

شققتها» انتهى كلامه رفع مقامه.

والمستفاد منه حمل الرواية على الكراهة بناء على ما اختاره من كون لفظها جدد بالميم والحاء المهملة المشددة وعن كشف اللثام احتمال كون تجديد القبور في الرواية كناية عن النبش حكماً، فإنه سبب لتجديد القبور فلعل ضعف الرواية كما في محكي كشف اللثام عن بعض الأصحاب من جهة وجود ابن سنان في سنده دعي حملها على الكراهة بناء على التسامح في دليل الكراهة فتأمل.

المطلب الثاني: في اشتباه الواجب بغير الحرام

وهو على قسمين^(١) لأن الواجب إما مردد بين أمرين متباينين، كما إذا تردد الأمر بين وجوب الظهر والجمعة في يوم الجمعة وبين القصر والإتمام في بعض المسائل.

(١) حاصل أقسام هذا القسم هو أن الدوران لا يخلو إما أن يكون بين متباينين أو الأقل والأكثر الارتباطيين وعلى كل تقدير إما أن يكون الاشتباه والتردد من جهة عدم الدليل على التعين أو إجمال ما دلّ عليه أو تعارض الدليلين فيه أو من جهة اشتباه الأمور الخارجية والثلاثة الأول تسمى بالشبهة الحكمية من حيث عدم تبين أصل الموضوع للحكم الشرعي واشتباهه يشبه الحكم الشرعي لا محالة والأخيرة تسمى بالشبهة الموضوعية، وفي لسان بعض بالشبهة المصادقة فالكلام في كل من القسمين يقع في أربع مسائل ولما لم يفرق الحكم من حيث البراءة والاحتياط بين كون الدوران ثنائياً أو ثلاثياً أو رباعياً، وكذا بين الواجب والمستحب أو الواجب والمباح أو الواجب والمكروه لم يذكر لكل عنواناً مستقلاً،

• المطلب الثاني في اشتباه الواجب بغير الحرام ومسائله أيضاً أربع الأولى ما إذا كان الاشتباه في الحكم الشرعي.

وهو على قسمين، لأن الواجب إما مردد بين أمرين متباينين، كما إذا تردد بين وجوب الظهر والجمعة في يوم الجمعة، وبين القصر والإتمام في بعض المسائل، وإما مردد بين الأقل والأكثر، كما إذا ترددت الصلاة الواجبة بين ذات السورة وفاقدتها، للشك في كون السورة جزءاً. وليس المثالان الأولان من الأقل والأكثر، كما لا يخفى.

وأعلم أنا لم نذكر في الشبه التحريمية من الشك في التكليف صور دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لأن مرجع الدوران بينهما في تلك المشبهة إلى الشك في أصل التكليف، لأن الأكثر حينئذ معلوم الحرمة والشك في حرمة الأقل.

أما القسم الأول، فالكلام فيه إما في جواز القطعية في غير ما علم، بإجماع أو ضرورة حرمتها كذا في الأصل.

وإما مردد بين الأقل والأكثر كما إذا ترددت الصلاة الواجبة بين ذات السورة وفاقدتها للشك في كون السورة جزء، وليس المثالان الأولان من الأقل والأكثر كما لا يخفى.

واعلم أننا لم نذكر في الشبهة التحريمية من الشك في المكلف به^(١) صور

كما أنه لم يتعرض لكون الشبهة بين القليل في القليل أو الكثير في الكثير إلا بتقريب بيان الفرق حكماً بين الشبهة الغير المحصورة في دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب والمقام بما ستقف عليه في الشبهة الموضوعية، وإلا فأصل التقسيم جار في المقام غاية ما هناك ظهور عنوانهم في القسم الأول وإلا فالمناط موجود في المقامين كما لا يخفى.

ثم إن المقصود من الحرام في المقام كالحرمية في مسائل الشك في التكليف على ما عرفت الإشارة إليه ثمة هو الحرام الذاتي لا التشريعي، وإلا فيدخل في دوران الأمر بين الواجب وغير الحرام كما هو واضح ثم إن ما أفاده من نفي كون المثالين الأولين من الأقل والأكثر بقوله: (وليس المثالان الأولان) إلى آخره على القول بجزئية التسليم وعدم جواز العدول ظاهر لا شبهة فيه أصلاً وإن توهم الإشكال في القصر والتمام من حيث كون التمام مشتملاً على القصر غاية الأمر اختلاف محل التسليم فيهما لكنه كما ترى، وأما على القول بعدم جزئيته وجواز العدول فقد يتأمل فيه في بادئ النظر لكنك خير بفساده، لأن مرجع القصر إلى أقل بشرط لا ومرجع المقام إلى أقل بشرط شيء لا لا بشرط، فلا محالة يكون بينهما التباين وجواز العدول لا يدل على عدم تباينهما، إذ ليس العدول في المقام إلا مثل العدول عن العصر إلى الظهر، هذا كله مع أن الركعتين المخصوصتين باعتبار استحباب التسليم عقيهما والخطبة كما في الجمعة تغايران أربع ركعات التمام والظهر كما لا يخفى.

(١) أما أصل جريان التقسيم بين الأقل والأكثر في دوران الأمر بين الحرام وغير

الواجب كجربانه في دوران الأمر بين الواجب وغير الحرام فهو ممّا لا شبهة فيه أصلاً وعدم التعرّض لحكمه في المطلب الأوّل إنّما هو لما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة من رجوع الشكّ والدوران بينهما فيه إلى الشكّ في أصل التكليف النفسي المستقلّ بالنسبة إلى الأقلّ، حيث إنّ الأكثر معلوم الحرمة ولو من جهة اشتماله على الحرام والأقلّ مشكوك الحرمة من جهة احتمال كونه هو المركّب المحرّم، فينحلّ العلم الإجمالي إلى معلوم ومشكوك بالشكّ البدوي، فيدخل في الشكّ في التكليف الذي عرفت حكمه في المقام الأوّل وهذا بخلاف دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في مفروض البحث، فإنّ الأقلّ فيه متيقّن الوجوب وإنما الشكّ في وجوب الزائد بالوجوب الغيري والفرق أن وجوب الأكثر يستلزم وجوب الأقلّ من غير عكس وتحريم الأكثر لا يستلزم تحريم الأقلّ، كما أن تحريم الأقلّ لا يستلزم تحريم الأكثر وإن كان الإتيان بالأكثر إتياناً بالحرام من حيث الاشتمال من غير أن يكون للحرام أثر بالنسبة إليه، فيرجع الأمر حقيقة إلى تحريم الأقلّ المتحقق في ضمنه.

وهذا من جهة ما تقرّر في مسألة وجوب المقدّمة عندهم من أن وجوب الشيء يستلزم وجوب ما يتوقف عليه سيّما إذا كان من الأجزاء بخلاف تحريم الشيء، فإنه لا يوجب تحريم مقدّماته إلّا المقدّمة السببية عند المشهور ولا ينافي هذا ما قضى به النصّ والفتوى من تحريم بعض الأفعال المقصود به ترتب الحرام عليه كغرس الخمر وبيع الخشب ليعمل صنما والمشى لسعاية مؤمن إلى غير ذلك ممّا لا يحصى، فإنّ ذلك ليس من باب المقدّميّة والتحريم التبعية الغيري بل من حيث الإعانة والتحريم النفسي ضرورة استحالة اقتضاء المقدّميّة التحريم في حق غير فاعل الحرام كما هو الشأن بالنسبة إلى الواجب أيضاً فهو خارج عن عنوان المسألة وردّ التعبد به خصوصاً أو عموماً، نعم في كلام بعض من تأخّر الحكم بتحريم ما يتوقّف عليه الحرام مطلقاً إذا كان الغرض منه التوصل إلى فعل الحرام

وهو كما ترى مما لا يقتضيه العقل الحاكم في المسألة، نعم لا بأس به على ما اختاره من حرمة التجري لكنه بناء عليه أيضا يخرج عن عنوان الحرمة الغيرية فهو يشبه قول بعض الأساطين بحرمة مقدمة الحرام فيما قصد التوصل بها إليه من حيث حرمة الإعانة على الإثم والحاصل أن القول بحرمة المقدمة الغير السببية بالنسبة إلى الحرام مما لم يعهد، وإلا لزم الحكم بحرمة أكثر الأفعال المباحة بالذات من حيث كونها مقدمة لمحرم من المحرمات، فإن كان وجوب المركب مستلزما لوجوب أجزائه وحرمة الأكثر غير مستلزمة لحرمة أجزائه كان الأقل عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الأول متيقن الإلزام، فيحكم العقل بوجوب الإتيان به من حيث العلم بكون تركه سببا لاستحقاق العقوبة، وفي الثاني مشكوك التحريم رأسا فيرجع بالنسبة إليه إلى البهائية.

فإن قلت: على القول بالرجوع إلى البراءة عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الواجب كما هو المختار وعليه المشهور على ما سيجيء في محله لا مناص من إرجاع الشك بالنسبة إلى الأكثر إلى الشك في أصل التكليف، وإلا لم يكن معنى للرجوع إليها على ما ستقف عليه غاية الأمر رجوع الشك في الفرض بالنسبة إلى الأكثر إلى الشك في أصل التكليف وفي الدوران في الحرام بين الأقل والأكثر بالنسبة إلى الأقل إلى الشك في أصل التكليف، وهذا لا يؤثر في جعل الأول من أقسام الشك في المكلف به والثاني من أقسام الشك في التكليف بعد انحلال العلم الإجمالي فيهما إلى معلوم ومشكوك فلو لم يكن هذا الانحلال موجبا لخروج مورده عن الشك في المكلف به لم يكن موجبا في المقامين وإن كان موجبا كان كذلك في المقامين فالفرق لا معنى له، وأما الفرق بينهما برجوع الشك في تحريم الأقل إلى الشك في التحريم النفسي بخلاف الشك في وجوب الزائد، فإنه يرجع إلى الشك في الوجوب الغيري ففاسد من حيث إن مورد البراءة الشك في وجوب

دوران الأمر بين الأقل والأكثر لأن مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهة إلى الشك في أصل التكليف، لأن الأقل حينئذ معلوم الحرمة والشك في حرمة الأكثر. أما القسم الأول: فيما إذا دار الأمر في الواجب بين أمرين متباينين. فالكلام فيه يقع في أربعة مسائل على ما ذكرنا في أول الباب، لأنه إما أن يشبه الواجب بغير الحرام من جهة عدم النص المعتبر أو إجماله أو تعارض النصين أو من جهة اشتباه الموضوع.

أما المسألة الأولى: ما إذا اشتباه الواجب في الشريعة بغير الحرام من جهة عدم النص المعتبر

فالكلام فيها إما في جواز المخالفة القطعية في غير ما علم بإجماع،

الأكثر لا الجزء الزائد ووجوبه لا يكون، إلا نفسياً كحرمة الأقل.

قلت: الفرق بين الموضعين في غاية الظهور والوضوح على تقدير جعل مورد البراءة وجوب الأكثر لا الزائد، فإن مجرى البراءة مطلق وجوب الأكثر لا خصوص النفسي وإن كان الثابت في الواقع على تقدير ثبوته هو النفسي ليس إلا إلا أنه لا يلاحظ بلحاظ النفسية عند الرجوع إلى البراءة، فإن الوجوب المعلوم بالنسبة إلى الأقل هو مطلق الإلزام لا خصوص النفسي فإنه مشكوك الثبوت له كما أنه مشكوك الثبوت للأكثر أيضاً.

فإن شئت قلت: إن دوران الأمر في الحرام بين الأقل والأكثر كدوران الأمر في الواجب بين الأقل والأكثر الاستقلاليين في الخروج عن الشك في المكلف به منتهى الأمر كون الأقل معلوم الوجوب في الفرض والأكثر معلوم الحرمة في الحرام المردد، ومن هنا لم يجعله الأستاذ العلامة من صور الشك في المكلف به، مع أنه قد قيل بالرجوع إلى الاشتغال في بعض فروضه، بل هو الظاهر عن الأكثر في دوران الفاتنة على ما عرفت شرح القول فيه.

أو ضرورة حرمتها كما في المثالين السابقين، فإن ترك الصلاتين فيهما رأساً مخالف للإجماع، بل الضرورة وإما في وجوب الموافقة القطعية.

أما الأول: فالظاهر حرمة المخالفة القطعية^(١)، لأنها عند العقلاء معصية فإنهم لا يفرقون بين الخطاب المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً في حرمة مخالفته وفي عدها معصية، ويظهر من المحقق الخوانساري دوران حرمة المخالفة مدار الإجماع وأن الحرمة في مثل الظاهر والجمعة من جهته ويظهر من الفاضل القمي رحمه الله الميل إليه والأقوى ما عرفت.

(١) لا يخفى عليك أن الحق في تحرير المقام أن يسلك ما سلكه في إثبات المطلب الثاني في إثبات المطلب الأول وبعد إثباته يتشَبَّث في إثبات المطلب بذيل حكم العقل المستقل بوجوب دفع العقاب المحتمل كما صنعه في إثبات الحرمة المخالفة القطعية في الشبهة المحصورة وغيرها وما أفاده وإن كان كافياً في إثبات المرام، إلا أننا نتكلم في حكم الموضوعين بعض الكلام لعلّه يوجب توضيح المقام على أوائل الأفهام، فنقول أما المخالفة القطعية فلا إشكال في قبورها وحرمتها على ما يشهد به ضرورة العقل بعد ملاحظة شمول الخطاب للمعلوم بالإجمال وعدم المانع من تنجزه على المكلف ويحكم به العقلاء كافة على التقدير المذكور، ولعله ممّا لا خلاف فيه أصلاً، إذ المخالف إمّا يدّعي عدم شمول الخطاب أو المانع عنه بعد ثبوت المقتضي على ما ستقف عليه أما عموم الخطاب وشموله للمعلوم بالإجمال، فلعدم إمكان تخصيص الخطابات الواقعية والأحكام النفس الأمرية بالعالم بها تفصيلاً سواء كان بجعل الحاكم وتخصيصه من أول الأمر وفي زمان الخطاب أو نصب الدليل عليه من الخارج من حيث لزوم الدور على تقدير التخصيص بأي وجه كان ضرورة تأخر العلم عن المعلوم فكيف يتوقّف المعلوم على العلم، ومن هنا يعلم أنه لا اختصاص لما ذكرنا بالعلم التفصيلي

بل هو جار في العلم الإجمالي أيضاً، حيث إن توقف تعلق الحكم الواقعي عليه موجب للدور أيضاً، ولذا ذكرنا في غير موضع من كلماتنا تبعاً للعلامة قدس سره وغيره أن شرطية العلم للتكاليف في حكم العقل ليس على حد سائر الشروط كالقدرة والعقل والتميز في حكمه فإنها شروط لأصل تعلق الحكم والعلم بالمعنى الأعم شرط لتجزئه، بل ما ذكرنا ليس مختصاً بالعلم، بل يجري بالنسبة إلى جميع الإدراكات من حيث تأخرها عن المدرك، فلا يمكن توقفها عليها ولذا قيل باستحالة التصويب على بعض تقريراته على ما عرفته في محله ضرورة توقف الظن على المظنون، فكيف يؤخذ فيه ويجعل قيداً لموضوعه نعم يمكن أن يجعل الظن بحكم المخاطبين موضوعاً لحكم غيرهم، كما أنه يمكن أن يجعل كلاً من الظن والشك بحكم موضوعاً لحكم آخر سواء كان هذا الحكم الآخر حكماً ظاهرياً أو واقعياً من سنخ حكم متعلقه أو من غير سنخه، كما أنه يمكن ذلك بالنسبة إلى العلم أيضاً بأن يؤخذ العلم بحكم واقعي موضوعاً لحكم آخر من غير سنخ حكم لمتعلقه، وبهذا يفرق مع الظن من حيث إنه يمكن أن يؤخذ موضوعاً واقعياً وفي نفس الأمر لحكم من سنخ حكم متعلقه. وقد أشرنا إلى ذلك في الجزء الأول من التعليقة تبعاً لشيخنا دام ظله.

هذا ولكن الذي يقتضيه التحقيق على ما أسمعناك في طي كلماتنا السابقة عدم شرطية العلم بالمعنى الأعم من الإجمالي في التجزئ أيضاً في الأحكام الشرعية مطلقاً سواء كانت من الاعتقادية أو العملية مع التمكن من الفحص عن الواقع، ومن هنا يلزم العقل النظر في معجزة مدعي النبوة وبحكم باستحقاق الجاهل الملتفت العقاب على مخالفة الواقع مع ترك الفحص على المختار المشهور عند الأصحاب وإن زعم بعض فيما سيجيء من كلامه في الخاتمة كون عقابه على ترك الفحص والتعلم، نعم لا إشكال في كون العلم بالمعنى الأعم شرطاً لتجزئ التكليف في الموضوعات الخارجية ومعذورية الجاهل البسيط بها عقلاً وشرعاً

على ما عرفته مراراً واستعرفه مفصلاً.

هذا وأما عدم المانع عن تنجز الخطاب بعد شموله وثبوت مقتضاه في نفس الأمر فلأن المتصور منه في المقام ليس إلا الجهل التفصيلي بالمأمور به ومانعيته إما بحكم العقل، وإما بحكم الشرع أما مانعيته عقلاً فهي إما من جهة عجز الجاهل عن الإتيان بالواقع حتى يرجع عدم الجهل إلى شرط من شروط وجود المأمور به من حيث إن الجهل مانع عن وجوده، وإما من جهة عدم قابلية الجاهل لتوجه التكليف إليه وإما من جهة حكمه بقبح عقاب الجاهل تفصيلاً على مخالفة الواقع وشيئا من هذه الوجوه لا يكون موجوداً أما الأول فظاهر، ضرورة تمكن الجاهل تفصيلاً من إتيان الواقع سيما في التوصلات التي لا تعتبر في صحتها، بل وقوعها واجباً قصد التقرب فضلاً عن قصد الوجه نعم لو قيل باعتبار قصد الوجه التفصيلي في التعديلات حتى فيما لا يتمكن المكلف من تعيينه تعين القول في الفرض بعدم تنجز الخطاب لكنه مما لم يقل به أحد ظاهراً، بل لا يعقل القول به أيضاً، حيث إن لازمه القول بعدم وجود الحكم واقعا في حق الجاهل لأن القدرة على المقدمة الوجودية شرط للوجوب بالاتفاق بل بالضرورة على ما قرّر في بحث المقدمة فيلزم عليه الدور أيضاً وإن كان مع الواسطة.

ومن هنا نعرف أن جعل هذا الوجه والوجه الثاني دليلاً لنفي التجيز لا يخلو عن مسامحة ومناقشة، بل لا بدّ من أن يجعل صارين من أصل شمول الخطاب للجاهل فالجواب عنهما ممّا يتوقّف عليه إثبات المقتضي لا إثبات عدم المانع فتدبر.

وبالجملة لا ينبغي الإشكال في عدم مانعية الجهل بهذا الاعتبار، ولذا اعترف جمع من الأساطين منهم المولى الأستاذ البهبهاني بعدم قبح التكليف بالمجمل في الجملة وهذا كما يشهد على فساد هذا الوجه يشهد على فساد الوجه الثاني أيضاً وأما الثاني فأشده ظهوراً، لأن الجاهل المبحوث عنه ليس أسوأ حالاً من الجاهل

البيسط ومن المعلوم ضرورة بالوجدان والعيان صحّة مخاطبة، بل لولاه لزم الدور أيضاً، وأمّا الثالث فلاستقلال العقل باستحقاق الجاهل التارك للمأمور به العقاب على الترك وكفاية العلم الإجمالي في البيان الرافع لموضوع قاعدة القبح، هذا كله مضافاً إلى أنّه لو كان الجهل مانعاً في المقام لزم قبح عقاب الجاهل المقصّر على الواجبات والمحرمات الواقعيّة سواء كان من الكفار أو المسلمين، بل لزم قبح عقاب الكفار على الأصول أيضاً، لأنّ الحاصل للجاهل المقصّر في المقامين الموجب لحسن عقابه ليس إلا العلم الإجمالي الموجود في الفرض، بل ربما لا يكون الحاصل له، إلّا الشكّ مع عدم الفحص على ما أسمعناك عن قريب مع أن قضية اتفاق كلمتهم وبناء العقلاء على عدم قبح ذلك بل حسنه، بل أقول: إذا كان هذا المعنى ثابتاً مع الشكّ على ما يقتضيه اتفاق كلمتهم كان ثبوته مع العلم الإجمالي المفروض في محلّ البحث أولى كما لا يخفى هذا بعض الكلام في عدم مانيّة الجهل التفصيلي عقلاً، وأمّا عدم مانيّته شرعاً، فلأنّ ما يتوهم دلالة عليه ليس إلّا ما دلّ على البراءة عند الجهل بالحكم ممّا تقدّم ذكره في الشكّ في التكليف وقد عرفت مراراً عند التكلّم في حكم الشبهة المحصورة وغيره عدم إمكان شموله لموارد العلم الإجمالي المنجز للتكليف من حيث كونه إذناً في المعصية عند العقل هذا مضافاً إلى أن الظاهر منها كون الغاية الرافعة للبراءة وترخيص الشارع العلم بالمعنى الأعمّ من الإجمالي والتفصيلي وإلى ما قيل من معارضتها لأخبار الاحتياط التي تكون نصّاً في الشكّ في المكلف به بالبيان الذي تقدّم تفصيل القول فيه، فإن مقتضاها وإن كان وجوب الموافقة القطعيّة وليس محلّ الكلام في المقام، إلّا أن التمسكّ بها باعتبار الفحوى فتدبر.

هذا بعض الكلام في المخالفة القطعيّة، وأمّا الموافقة القطعيّة فالذي ينبغي القطع به بحيث لا يغير به ريب أصلاً هو وجوبها على الجاهل في المقام من حيث

وأما الثاني: ففيه قولان أقواهما الوجوب لوجود المقتضي وعدم المانع.
أما الأول فلأن وجوب الأمر المردد ثابت في الواقع والأمر به على وجه
يعم العالم والجاهل صادر من الشارع واصل إلى من علم به تفصيلاً، إذ ليس
موضوع الوجوب في الأوامر مختصاً بالعالم بها وإلا لزم الدور كما ذكره
العلامة رحمه الله في التحرير، لأن العلم بالوجوب موقوف على الوجوب
فكيف يتوقف الوجوب عليه.

وأما المانع فلأن المتصور منه ليس إلا الجهل التفصيلي بالواجب وهو غير

احتمال العقاب بعد تنجّز الخطاب العلم الإجمالي على ما عرفت في ترك كل
مشبه فيجب بحكم العقل دفعه ونتيجة ذلك كما ترى وجوب الاحتياط وتحصيل
الموافقة القطعية والحاصل أنا أسمعناك غير مرة ثبوت الملازمة بين حرمة المخالفة
القطعية ووجوب الموافقة القطعية في حكم العقل بحيث لا انفكاك بينهما أصلاً
في حكمه، وأنه كلما تنجّز الخطاب بالواقع يلزم في حكم العقل إحرازه ولا يجوز
الاكتفاء باحتمال حصوله، إلا أن مبنى حكمه بلزوم الإحراز على ما عرفت لما
كان حكمه بلزوم دفع العقاب المحتمل، فإذا ورد حكم من الشارع بكفاية بعض
المحتملات في مقام امتثال الواقع لزم رفع موضوع حكم العقل بلزوم الإحراز
وتحصيل العلم بالواقع، فلا بدّ للقول بكفاية بعض المحتملات من إقامة الدليل
الشرعي عليه وليس في المقام على ما عرفت، إلا ما دلّ من الأخبار على البراءة
ولا يمكن شمولها للمقام بعد البناء على الحرمة في المقام الأول لا لأحدهما
المعّين ولا لأحدهما المخير على ما عرفت تفصيله في الشبهة المحصورة، ومما
ذكرنا كله يعلم أن التعبير عن حكم المقام بما أفاده في الكتاب من الاستظهار لا
يخلو عن مناقشة سيّما بملاحظة تعليقه للحكم بكونه معصية عند العقلاء لكن الأمر
سهل بعد وضوح عنده بملاحظة ما أفاده في مطاوي كلماته وعلى كل تقدير ينبغي
تحرير المقام بما عرفت في المقامين.

مانع عقلاً ولا نقلاً.

أما العقل فلأن حكمه بالعدل إن كان من جهة عجز الجاهل عن الإتيان بالواقع، حتى يرجع الجهل إلى فقد شرط من شروط وجود المأمور به، فلا استقلال للعقل بذلك كما يشهد به جواز التكليف بالمجمل في الجملة كما اعترف به غير واحد ممن قال بالبراءة فيما نحن فيه كما سيأتي وإن كان من جهة كونه غير قابل لتوجه التكليف إليه فهو أشد منعا وإلا لجاز إهمال المعلوم إجمالاً رأساً بالمخالفة القطعية، فلا وجه لالتزام حرمة المخالفة القطعية ويقبح عقاب الجاهل المقصر على ترك الواجبات الواقعية وفعل المحرمات كما هو المشهور.

ودعوى أن مرادهم تكليف الجاهل في حال الجهل برفع الجهل والإتيان بالواقع نظير تكليف الجنب بالصلاة حال الجنابة لا التكليف بإتيانه مع وصف الجهل فلا تنافي بين كون الجهل مانعا والتكليف في حاله، وإنما الكلام في تكليف الجاهل مع وصف الجهل، لأن المفروض فيما نحن فيه عجزه عن تحصيل العلم مدفوعة برجوعها حينئذ إلى ما تقدم من دعوى كون عدم الجهل من شروط وجود المأمور به نظير الجنابة، وقد تقدم بطلانها.

وأما النقل فليس فيه ما يدل على العذر، لأن أدلة البراءة غير جارية في المقام لاستلزام إجرائها جواز المخالفة القطعية والكلام بعد فرض حرمتها، بل في بعض الأخبار ما يدل على وجوب الاحتياط^(١).

(١) لا يخفى عليك أن الاستدلال بالصحيحة في المقام إنما هو على تقدير كون المراد بالتمثلة فيها هو مجرد الشك في الحكم الشرعي وعدم العلم به، أو كون مورد السؤال فيها من دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين أو مطلقاً من

مثل صحيحة عبد الرحمن المتقدمة في جزاء الصيد: «إذا أصبتم مثل هذا ولم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا»، وغيرها.
فإن قلت: إن تجويز الشارع لترك أحد المحتملين^(١) والاكتفاء بالآخر

حيث إن وجوب الاحتياط فيه يستلزم وجوب الاحتياط في المقام بالأولية القطعية الواضحة، ولكك خبير بما يتوجه على الاستدلال بها أما أولاً فلما عرفت تبعاً لشيخنا والمشهور من عدم وجوب الاحتياط عند الشك في الحكم الشرعي بقول مطلق وفي دوران الأمر بين الأقل والأكثر بقسميه، كما ستقف على شرح القول فيه، فإذا لم يقل بوجوب الاحتياط في المسألة فكيف يتعدى عنها إلى المقام مع أن المفهوم بقسميه تابع للمنطوق فيكشف ذلك عن كون المراد من الرواية معنى لا يتوجه عليه محذور أصلاً، فلا يقال إن المسلم تبعية المفهوم للمنطوق في الوجود لا في الاعتبار وأما ثانياً فلأن المفروض في الرواية يغاير المقام وخارج عن محل البحث والكلام حتى لو أريد منها وجوب الاحتياط عند الشك في الحكم مطلقاً ولو في الشك في التكليف، حيث إن موردها التمكن من إزالة الشك بالرجوع إلى ما يوجب العلم بالحكم أو الطريق المنصوبة من الشارع للأحكام ومن الواضح عدم جواز الرجوع إلى البراءة والحال هذه في الشك في التكليف ووجوب الاحتياط فيه، لأنه لازم شرطية الفحص للرجوع إلى البراءة في الشبهة الحكمية، هذا وقد سلك شيخنا ما سلكناه من عدم دلالة الصحيحة على حكم المقام وأشباهه في غير موضع من مطاوي كلماته فلعل التمسك بها مبني على زعم بعض الأصحاب، وعليه كان الاستدلال بما دل على وجوب التوقف والاحتياط مطلقاً من حيث تبين إرادة المقام منه أولى فتأمل.

(١) ما أفاده من السؤال مبني على أمر مسلم من الخارج مفروغ عنه قد اعترف

به مرارا في مطاوي كلماته من جواز إذن الشارع في موارد الاحتياط بالاكْتفاء ببعض احتمالات الواقع، وهو كما ترى متوجّه على ما أفاده في حكم المقام الثاني وحاصله أن العلم الإجمالي لو كان علّة تامّة في نظر العقل لوجوب الاحتياط وتحصيل الموافق القطعيّة لم يعقل ورود الشرع على خلافه كما في العلم التفصيلي، حيث إنه لا يمكن أن يرد من الشرع الإذن في مخالفته في مورد من الموارد حيث إن القضايا العقلية غير قابلة للتخصيص، فلو كان حال العلم الإجمالي حال العلم التفصيلي لجرى فيه ما يجري فيه ولو لم يكن علّة تامّة لم يعقل حكم العقل بوجوب الاحتياط في مواردّه وتجويز إذن الشارع بالاكْتفاء ببعض الاحتمالات كاشف عن عدم كونه علّة تامّة فيلزمه على ما عرفت انتفاء حكم العقل بوجوب الاحتياط، ولا يتوجّه عليه كون لازم ذلك الحكم بجواز المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي في المقام عند العقل فلا يحكم بحرمتها، حيث إن الإذن فيها كالإذن في مخالفة العلم التفصيلي إذن في المعصية في حكم العقل فلا يجوز مطلقاً فلا تدلّ حرمة المخالفة القطعيّة على وجوب الموافقة القطعيّة بحكم العقل، فيحتاج إثباته على إقامة الدليل الشرعي عليه هذا تقرير السؤال.

ولكنك خير بوضوح فساد، حيث إن العلم الإجمالي علّة تامّة في حكم العقل لوجوب الاحتياط وإحراز الواقع المعلوم فيما تعلق بالخطاب المنجز في موضوع عدم العلم باكتفاء الشارع ببعض احتمالات الواقع عنه لما أسمعناك مرارا من كون حكمه بوجوب الاحتياط في جميع مواردّه مترتباً على حكمه بلزوم دفع العقاب المحتمل المرتفع بقناعة الشارع ببعض الاحتمالات فما دام الموضوع في حكم العقل يكون متحقّقاً وموجوداً لا ينفكّ عنه الحكم العقلي وإن ارتفع موضوعه في صورة العلم بإذن الشارع، فالعلم الإجمالي علّة تامّة في حكم العقل لوجوب الاحتياط من حيث عنوانه الأولي بل من حيث كونه منشأ للعقاب المحتمل في

أطرافه، فالعلة الأولية والموضوع الأصلي هو العنوان المذكور فلما كان منطبقاً على العلم الإجمالي بالشرط المتقدم فيما لم يعلم الإذن من الشارع قلنا بكونه علة تامة لوجوب الاحتياط فيما لم يعلم الإذن من الشارع تجوز اكتفاء الشارع ببعض المحتملات الواقع لا يكشف عن عدم حكم العقل بوجوب الاحتياط أصلاً، حتى في مورد عدم العلم بالإذن كما توهم في السؤال.

فإن شئت قلت: إن حكم العقل بقبح المخالفة القطعية للعلم الإجمالي على ما أسمعناك مراراً إنما هو من حيث حكمه بوجوب إطاعة الخطاب المنجز بالعلم الإجمالي، وإلا فليست المخالفة للعلم الإجمالي من حيث هي هي قبيحة مع قطع النظر عن تنجز الخطاب ووجوب إطاعته في حكم العقل، وقد عرفت عدم الانفكاك في حكمه بين المخالفة القطعية والموافقة القطعية فلو فرض عدم حكمه بوجوب الثانية في مورد لم يحكم بحرمة الأولى أيضاً كما هو الشأن في موارد عدم تعلّق العلم الإجمالي بالخطاب المنجز، فالالتزام بحرمة الأولى وعدم وجوب الثانية لا يجوز في حكم العقل أصلاً ولا ينافي ذلك تجوز قناعة الشارع عن الواقع ببعض محتملاته، لأن مقتضاه إثبات إذن الشارع وترخيصه في القناعة فما لم يثبت حكم بوجوب الاحتياط كما يقول به القائل به، إذ ليس مراده إلا ذلك فيكون مقتضى الأصل والقاعدة هو وجوب الاحتياط في مورد العلم الإجمالي بالخطاب المنجز، فلا يتوقف الحكم به على قيام دليل عليه من جانب الشارع كما توهم في السؤال فقد علم مما ذكرنا من البيان في الجواب عن السؤال إنه ليس هنا مناقضة بين حكم العقل والشرع فيما ورد على الاكتفاء ببعض محتملات الواقع أصلاً لعدم تواردهما على الموضوع الواحد حقيقة، حيث إن حكم الشارع يتعلّق بترك بعض أطراف الشبهة ويلزمه ارتفاع احتمال العقاب عنه على تقدير كونه الواجب الواقعي وحكم العقل يتعلّق بفعله فيما كان تركه موجباً لاحتمال الضرر والعقاب فلم يرخص

يكشف عن عدم كون العلم الإجمالي علة تامة لوجوب الإطاعة حينئذ كما أن عدم تجويز الشارع للمخالفة مع العلم التفصيلي دليل على كون العلم التفصيلي علة تامة لوجوب الإطاعة، وحينئذ فلا ملازمة بين العلم الإجمالي ووجوب الإطاعة، فيحتاج إثبات الوجوب إلى دليل آخر غير العلم الإجمالي وحيث كان مفقوداً، فأصل البراءة يقتضي عدم وجوب الجميع وقبح العقاب على تركه لعدم البيان، نعم لما كان ترك الكل معصية عند العقلاء حكم بتحريمها ولا تدل حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية.

قلت: العلم الإجمالي كالتفصيلي علة تامة لتنجز التكليف بالمعلوم إلا أن

الشارع الإقدام على محتمل العقاب حتى ينافي حكم العقل، كما أنه لم يوجب العقل فعل كل مشبه من أطراف الشبهة من حيث هو حتى ينافي حكم الشارع بجواز تركه، فلا تنافي بينهما أصلاً كما لا يخفى، هذا وقد تقدّم نظير هذه الشبهة ودفعها فيما أسمعناك في هذا الجزء وفي الجزء الأول من التعليقة عند الكلام في دليل الانسداد فراجع إليه، ثم إن ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة دام ظله العالي في الجواب راجع إلى ما ذكرنا وإن كان ظاهره الالتزام بلزوم جعل بعض الاحتمالات بدلاً عن الواقع فيما جوّز ترك غيره كما هو ظاهره في غير موضع من هذا الجزء من الكتاب على خلاف ما استظهرناه منه في الجزء الأول من الكتاب واخترناه في هذا الجزء والجزء الأول من التعليقة من حيث إن المجوز لإذن الشارع هو ملاحظة المصلحة فيه من غير توقف على جعل غير المأذون بدلاً عن الواقع، حتى يلزمه ترتيب آثار الواقع عليه في مرحلة الظاهر بل إنما يحكم العقل بوجوب إثباته من حيث كونه من أطراف الشبهة كما كان يحكم به قبل إذن الشارع في ترك غيره لكنّه كما ترى كلام آخر لا تعلّق له بالجواب عن السؤال، فإنه كلام في أصل عنوان إذن الشارع لا في عدم منافاته لحكم العقل بوجوب الاحتياط في مورد ثبوته ووقوعه بأيّ عنوان كان كما لا يخفى.

المعلوم إجمالاً يصلح، لأن يجعل أحد محتمليه بدلاً عنه في الظاهر فكل مورد حكم الشارع بكفاية أحد المحتملين للواقع إمّا تعييناً كحكمه بالأخذ بالاحتمال المطابق للحالة السابقة، وإمّا تخييراً كما في موارد التخيير بين الاحتمالين فهو من باب الاكتفاء عن الواقع بذلك المحتمل لا الترخيص لترك الواقع بلا بدل في الجملة، فإن الواقع إذا علم به وعلم إرادة المولى بشيء وصدور الخطاب عنه إلى العبد وإن لم يصل إليهم لم يكن بد عن موافقته إمّا حقيقة بالاحتياط، وإمّا حكماً بفعل ما جعله الشارع بدلاً عنه، وقد تقدم الإشارة إلى ذلك في الشبهة، ومما ذكرنا يظهر عدم جواز التمسك في المقام بأدلة البراءة^(١) مثل رواية الحجب والتوسعة ونحوهما، لأن العمل بها

(١) لما أثبتنا في طي ما قدمناه لك كون قضية الأصل بعد تنجز الخطاب بالواقع وجوب الاحتياط وتحصيل الموافقة القطعية بإتيان تمام محتملات الواقع في المقام، وأن القائل بخلافه لا بد له من إقامة الدليل عليه من جانب الشارع الدال على اكتفائه عن الواقع في مرحلة الظاهر ببعض محتملاته، وأنه ليس ممّا يتوهم دلالة عليه، إلا ما دلّ على البراءة عموماً عند عدم العلم بالحكم الشرعي تعرض لبيان عدم صلاحية الدلالة عليه متفرعاً ذلك على ما فرغ عن ثبوته من حرمة المخالفة القطعية من حيث إن إجراءه بالنسبة إلى كل مشتبه بخصوصه موجب لطرح العلم الإجمالي رأساً وهو مع منافاته لما بنى عليه في المقام الأول ولحكم العقل مناف لنفس الأخبار من حيث إيجابه لطرح المعلوم وإجراءه بالنسبة إلى أحدهما المعين مع عدم المعين موجب للترجيح من غير مرجح وهو محال وإجراؤه بالنسبة إلى أحدهما لا على التعيين لا يتجمله الأخبار بعد خروج المشتبهين منها على ما عرفت شرحه في مطاوي ما قدمناه لك، فليس هنا ما يرفع موضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط، وهذا كما ترى لا ستره فيه أصلاً، وقد تبهنا عليه في غير موضع

من كلماتنا السابقة وبَّه عليه شيخنا دام ظلّه أيضاً في مطاوي كلماته السابقة إنما الكلام فيما أفاده في المقام من دلالة الأخبار مفهوماً على وجوب الاحتياط في مورد العلم الإجمالي بضميمة حكم العقل وكون كل من المشتبهين معلوم الوجوب ظاهراً ومن باب المقدّمة العلميّة وإن لم يكن معلوم الوجوب واقعاً وفي مرحلة ذاته لعدم التنافي بين الأمرين، فيخرج عن منطوق الأخبار من حيث إن مقتضاه إثبات البراءة في غير المعلوم مطلقاً ولو في مرحلة الظاهر، وأمّا من الحكم بأن شمولها للواحد المعين المعلوم وجوبه إلى آخر ما أفاده فإنه قد يناقش فيه:

أولاً: بأن حكم الشارع بوجوب الاجتناب في معلوم الحرمة والارتكاب في معلوم الوجوب كترخيص الارتكاب في معلوم الحليّة ليس حكماً تأسيسياً من الشارع وراء جعل الحرمة والوجوب للواقع وإنّما هو إرشاد إلى حكم العقل وتأكيد له، فيرجع الأمر إليه لا محالة، وإنّما الغرض من أخبار البراءة هو تأسيس ما أثبت فيها في جانب المنطوق على تقدير دلالتها على الحكم الظاهري الشرعي فليس الغرض منها بيان تعيين، هذا على تقدير تسليم دلالة التعليق بال قيد والوصف في نفسه على المفهوم والانتفاء عند الانتفاء وإن نفي السعة في جانب المفهوم عين الضيق، وإلا فلننظر فيما أفاده وجه آخر غير ما ذكرنا.

وثانياً: بأن ما أفاده من عدم التنافي بين عدم وجوب الشيء في مرحلة الظاهر لنفسه ووجوبه ظاهراً لغيره، ومن باب المقدّمة العلميّة كعدم التنافي بين عدم وجوبه واقعاً لنفسه ووجوبه واقعاً لغيره كما في المقدّمات الوجوديّة للواجبات الشرعيّة، وإن كان ممّا لا يعتريه ريب وشك وإن كان هناك كلام فيما هو خارج عمّا أفاده من اجتماع الوجوب النفسي والغيري في شيء واحد من جهتين بأن يجعل الشارع بعض الواجبات النفسيّة مقدّمة لغيره كالإسلام الذي هو واجب لنفسه، وشرط في صحّة العبادات، فيصير مطلوباً من حيث ذاته ومن حيث المقدّميّة على وجه يرجع إلى

في كل من الموردين بخصوصه يوجب طرحها بالنسبة إلى أحدهما المعين عند الله تعالى المعلوم وجوبه، فإن وجوب واحدة من الظهر والجمعة أو من القصر والإتمام مما لم يحجب الله علمه عنا، فليس موضوعاً عنا ولسنا في سعة منه، فلا بدّ إما من الحكم بعدم جريان هذه الأخبار في مثل المقام مما علم وجوب شيء إجمالاً وإما من الحكم بأن شمولها للواحد المعين المعلوم وجوبه ودلالاتها بالمفهوم على عدم كونه موضوعاً عن العباد وكونه محمولاً عليهم ومأخوذين به وملزمين عليه دليل علمي بضميمة حكم العقل بوجود المقدمة العلمية على وجوب الإتيان بكل من الخصوصيتين، فالعلم بوجوب كل منهما لنفسه وإن كان محجوباً عنا إلا أن العلم بوجوبه من باب المقدمة ليس محجوباً عنا، ولا منافاة بين عدم وجوب الشيء ظاهراً لذاته ووجوبه ظاهراً من باب المقدمة كما لا تنافي بين عدم الوجوب النفسي واقعاً وثبوت الوجوب الغيري كذلك.

التأكيد كاجتماع عنوانين من الوجوب النفسي في شيء واحد لا إلى اجتماع المثليين أو الضدّين والتحقيق في محلّه، إلا أنّ ما أفاده من ورود المفهوم بضميمة حكم العقل على المنطوق ممّا لا محصل له حيث إن المنطوق على تقدير دلالاته على الإذن في نفسه كما هو المفروض في بيان هذا الوجه يرفع موضوع حكم العقل في باب المقدّمة العلميّة، هذا مع ما في معارضة مفهوم الحديث لمنطوقه مع تفرّعه عليه ما لا يخفى على الفطن، فلا بدّ من التمسك بذيل الوجه الأول في كلامه الراجع إلى عدم دلالة أخبار البراءة على حكم صورة وجود العلم الإجمالي بالخطاب المنجز، اللهم إلا أن يكون مراده من الوجه الثاني استكشاف ذلك أيضاً من حيث إن شمولها للمقام لما كان موجبا للتعارض ومنافياً لثبوت المفهوم، فلا بدّ من الحكم بعد الشمول فتأمل.

واعلم أن المحقق القمي رحمه الله بعد ما حكى عن المحقق الخوانساري الميل إلى وجوب الاحتياط في مثل الظهر والجمعة والقصر والإتمام قال: «إن دقيق النظر يقتضي خلافه، فإن التكليف بالمجمل المحتمل لأفراد متعددة بإرادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق أهل العدل على استحالته وكل ما يدعى كونه من هذا القبيل، فيمكن منعه، إذ غاية ما يسلم في القصر والإتمام والظهر والجمعة وأمثالها أن الإجماع وقع على أن من ترك الأمرين بأن لا يفعل شيئاً منهما يستحق العقاب، لا أن من ترك أحدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بأن ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب.

ونظير ذلك مطلق التكليف بالأحكام الشرعية سيما في أمثال زماننا على مذهب أهل الحق من التخطئة، فإن التحقيق أن الذي ثبت علينا بالدليل^(١)

(١) لا يخفى عليك أن مراد المحقق القمي قدس سره مما أفاده في المقام من حصر التكليف فيما ادعى إليه الطرق الظنية فيجب تحصيله من باب المقدمة، فلا تكليف بالواقع النفس الأمري حتى يجب تحصيله بالعلم إن أمكن أو بالاحتياط إن لم يمكن ليس ما ربما يتوهمه الغير المتأمل في أطراف كلامه من كون التكليف الواقعي الواقع في الشرعيات تابعاً لما أدّى إليه الطرق الظنية فيورد عليه بأنه كيف يجمع القول بالتخطئة، مع أنه جعل هذا المعنى أولى بالثبوت على مذهب أهل الحق من التخطئة في الكلام المتعقب بالكلام المزبور، بل ما يقتضيه النظر الأولى في كلامه من حصر التكليف الفعلي الذي هو مناط الإطاعة والعصيان والثواب والعقاب عند العقل فيما أدّى إليه الطرق الظنية، فالتكليف الشأني الواقعي الصادر من الشارع في نفس الأمر متعلق بنفس الواقع، إلا أنه ليس منجزاً على المكلف بمجرد ثبوته النفس الأمري ما لم يساعد عليه الأمارات الظنية فهو أشبه

هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الأدلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس الأمري في كل واقعة، ولذا لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي من أول الأمر.

نعم لو فرض حصول الإجماع أو ورود النص على وجوب شيء معين عند الله تعالى مردد عندنا بين أمور من دون اشتراط بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد التعمين في الطاعة لثم ذلك.

كلام بكلام القائل بحجّة الظن بالطريق نعم فيما أفاده من أولوية ثبوت هذا المعنى على القول بالتخطة تأمل ظاهر بل الظاهر في النظر تعين ذلك على القول بالتصويب، إذ لا واقع عليه إلا ما أدي إليه الطرق الظنية، نعم على تقدير إرادة الحكم الظاهري من التكليف لا بدّ من ابتناؤه على القول بالتخطة فلا يناسب أولوية الثبوت أيضاً.

ثم إن الوجه فيما أفاده قدس سره والحامل له على ذلك هو ما يستفاد من مطاوي كلماته وبني عليه في غير موضع منها من أن الذي يحكم به العقل وعليه بناء العقلاء في أمورهم هو وجوب دفع الضرر المظنون لا المحتمل والموهم، فلا يجب دفعه حتى يلزم تحصيل العلم بالواقع أو الاحتياط في تحصيله ومن هنا بني على كون مقتضى الأصل الأولي عند انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية العمل بالظن دون الاحتياط، بل ظاهر قوله في المقام بعد الكلام المذكور على وجه التفريع، ولذا لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي من أول الأمر وعن المعالم سلوك هذا المسلك عند انفتاح باب العلم أيضاً، وهذا كما ترى وإن كان ضعيفاً من وجوه أشرنا إليها في الجزء الأول من التعليقة عند الكلام في حجّة الظن المطلق، إلا أن الغرض من التعرّض له في المقام وعنوانه مجرد بيان مرامه، وأنه لا يقول بتبعية الأحكام الواقعية لما ساعد عليه الطرق الظنية حتى يلزمه التصويب الباطل عند أهل الصواب.

ولكن لا يحسن حيثئذ قوله يعني المحقق الخوانساري فلا يبعد القول بوجوب الاحتياط حيثئذ بل لا بد من القول باليقين والجزم بالوجوب ولكن من أين هذا الفرض وأنى يمكن إثباته*، انتهى كلامه رفع مقامه.

وما ذكره قدس الله سره قد وافق فيه بعض كلمات ذلك المحقق، التي ذكرها في مسألة الاستنجاء بالأحجار.

حيث قال بعد كلام له: «والحاصل إذا ورد نص أو إجماع^(١) على وجوب شيء معين معلوم عندنا أو ثبوت حكم إلى غاية معينة معلومة عندنا، فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين أو الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم، حتى يتحقق الامتثال إلى أن قال، وكذا إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين أمور وعلم أن ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلاً، أو على ثبوت حكم إلى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين أشياء وعلم أيضاً عدم اشتراطه بالعلم وجب الحكم بوجوب تلك الأشياء المردد فيها في نظرنا

(١) لا يخفى عليك أن ما ذكره من الفرض أولاً من تعلق الوجوب بما هو معين معلوم عندنا شك في حصوله والإتيان به في الخارج لا تعلق له بالمقام أصلاً إذ المفروض الشبهة الموضوعية، وإنما المتعلق به ما ذكره بعده من الفرض الثاني والثالث، ولما كان غرضه استيفاء الأقسام تعرض للفرض الأول الخارج من الشبهة الحكمية، ثم إن مراده من الظن بوجود ذلك الأمر المعلوم الذي جعله أحد الطريقين للكفاية لا بد أن يكون هو الظن المعتبر من جانب الشارع بالخصوص، إذ لم يقل أحد بكفاية مطلق الظن في حصول المكلف به المعين المعلوم بالتفصيل أو في انطباق الحاصل عليه كما هو ظاهر.

وبقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء.

ولا يكفي الإتيان بواحد منها في سقوط التكليف، وكذا حصول شيء واحد من الأشياء في ارتفاع الحكم المعين، إلى أن قال: «وأما إذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلاً على أن الواجب الشيء الفلاني ونص آخر على أن هذا الواجب شيء آخر أو ذهب بعض الأمة إلى وجوب شيء وبعض آخر إلى وجوب شيء آخر دونه، وظهر بالنص والإجماع في صورتين أن ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فحيث لم يظهر وجوب الإتيان بهما حتى يتحقق الامتثال، بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في أمر أو تباينا بالكلية وكذا الكلام في ثبوت الحكم إلى غاية معينة» انتهى كلامه رفع مقامه.

وأنت خبير بما في هذه الكلمات من النظر.

أما ما ذكره الفاضل القمي رحمه الله^(١) من حديث التكليف المجمل وتأخير

(١) حاصل ما يتوجه على ما أفاده المحقق القمي قدس سره يرجع إلى وجوه الأول أنه لا دليل على قبح الخطاب بالمجمل ذاتاً ومن حيث هو مع الإغماض عن عدم تعلقه بالمقام، بل عدم تعلقه بالمقام الثاني وهو إجمال النص أيضاً لما ذكره شيخنا ونذكره من عدم الإجمال أصلاً في الخطاب الصادر من الشارع، كيف وقد يكون اللطف والمصلحة في تأخير البيان وإنما المسلم قبحه فيما أوجب نقض الغرض وفوت المصلحة إما من جهة زعم المكلف نظراً إلى أن ظاهر الخطاب كون المكلف به ما يقتضيه ظاهره، فيأتي به مع أن المقصود غيره الذي هو خارج عن محل البحث، أو من جهة عدم قدرته على الجمع بين احتمالات الخطاب المجمل توضيح ذلك أن الخطاب الصادر من الشارع إما أن يكون ظاهراً في معنى لا يكون مراداً في نفس الأمر وفي الواقع، بل يكون المراد وغيره.

وإما أن لا يكون ظاهراً في معنى، بل يكون مجملاً ومحتلاً لمعاني متعددة والأول وإن كان خارجاً عن مفروض البحث، إلا أن صريح المشهور فيه عدم قبح تأخير البيان فيه عن وقت الخطاب وظاهر إطلاق الأكثر قبحه عن وقت الحاجة فيه والذي يقتضيه التحقيق فيه عدم قبحه عن وقت الحاجة أيضاً وفقاً لشيخنا وجمع من المحققين إذا اقتضت المصلحة تأخيره وإخفاء الواقع في برهة من الزمان، فيكون المخاطبون بالظاهر الذي لا يكون مراداً في الواقع مكلفين في الظاهر بما يقتضيه ظاهر الخطاب من حيث إن وجود المصلحة المجوزة للتأخير على خلاف الأصل، فلا ينافي الاحتمال المذكور في الظواهر حجبتها في حقهم هذا وستقف على شرح القول فيه في الجزء الرابع من التعليقة، وأما الثاني فهو متعلق بالمقام وظاهرهم وإن كان إطلاق القول فيه بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة أيضاً كما صرح به المحقق القمي قدس سره، إلا أن الذي يقتضيه التحقيق فيه أيضاً وفقاً لجمع من المحققين منهم الفريد البهبهاني قدس سره في الفوائد كون قبحه دائراً مدار فوت الواقع لأجله، فإذا كان متعلق الخطاب مردداً بين أمرين يمكن للمكلف الجمع بينهما بالاحتياط، فلا دليل على قبحه فيما إذا اقتضت المصلحة تأخير البيان. نعم هو بلا مصلحة مقتضية له خلاف وضع الشارع المبيّن للأحكام وللحلل والحرام لكنه لا تعلق له بالمقصود أيضاً، إذ وجوب إزالة الاشتباه على الشارع من حيث إنه شارع إذا لم يكن هناك مصلحة مقتضية لترك البيان لا تعلق له بسقوط الامتثال عن المكلف فيما تمكّن منه ولو بالجمع فلو فرض المتكلم ممن يخاطب بالمجمل ويتعمد في ترك البيان لا لمصلحة كما في المولى العرفي مع قدرة العبد على امتثاله بإتيان الأمرين لم يكن إشكال في وجوبه عليه عند العقلاء، أو عدم سقوطه عنه الثاني أنه على فرض تسليم قبح الخطاب بالمجمل ذاتاً من حيث هو هو مع تأخير البيان عن وقت الحاجة مطلقاً وإن كان هناك طريق للمكلف لامثاله

ولو بالاحتياط نمنع كون المقام من جزئياته إما من جهة ما ذكرنا وأشرنا إليه.

وأما من جهة ما ذكره شيخنا الأستاذ العلامة دام ظلّه العالي في الكتاب من أن الذي يجب على الحكيم تعالى على تقدير تسليمه إنما هو إزالة الاشتباه عن المخاطبين بالخطابات ورفع التردّد والإجمال عنهم، وأما إزالة والإجمال العارض من جهة اختفاء القرائن أو التقصير في ضبطها وحفظها وتبليغها إلى الغائبين عن مجلس الخطاب أو المعدومين في زمان الخطاب، فلا تجب على الحكيم تعالى على وجه القصر، وإنما يجب عليه لمكان بقاء الشريعة إلى يوم القيامة نصب الولي والإمام والحافظ للقرائن والأحكام على وجه يبلغها إلى الجميع على تقدير كونه مأموناً يتمكّنون من إطاعته لا مطلقاً كما برهن عليه في محلّه والاشتباه العارض في المقام إنما هو من هذا القسم لا القسم الأول كما هو ظاهر الثالث أن ما أفاده قدس سره بقوله: (ونظير ذلك مطلق التكليف بالأحكام الشرعية سيّما في أمثال زماننا) إلى آخره الظاهر، بل الصريح في عدم التكليف بأزيد من تحصيل الظن في زمان التمكن من تحصيل العلم التفصيلي بالواقع نظراً إلى عدم الدليل على وجوب دفع الضرر الموهوم ممّا لا محصل له بظاهره ولم يقل به أحد فيما علم لتطبيق الأدلة على حرمة العمل بالظنّ واستقلال العقل بتجنّز الخطابات الواقعيّة وفعليتها بالعلم الإجمالي وحكمه بالضرورة بوجوب دفع الضرر الموهوم الأخروي، هذا مضافاً إلى قيام الأدلة الشرعيّة القطعيّة على وجوب تحصيل العلم فكيف يبتني على حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، وبالجمله قد ذكرنا في محلّه بما لا مزيد عليه كون الأصل في الظن الحرمة من غير فرق بين الزمانين الرابع أنه لم يعلم معنى محصل لما استدرك بقوله: (نعم لو فرض حصول الإجماع أو ورود النصّ إلخ)، فإن التكليف بأمر معيّن عند الله تعالى مردّد في الظاهر ما بين أمور إن كان ممكناً على الحكيم تعالى فلم ادعى اتفاق أهل العدل على استحالته وإن لم يكن

ممكناً فكيف يمكن قيام الدليل عليه من الشارع، إذ القبيح لا يصير حسناً بقيام الدليل عليه من الشارع قيام الدليل عليه محال، وبالجمله ما أفاده في الاستدراك المذكور يلزم حسن توجيه التكليف بالواقع على وجه الإطلاق من دون اشتراط بالعلم وهو يناقض تصريحه قبله بقبحه، فلا يمكن التوفيق بينهما الخامس أن الدليل على التكليف بالواقع المعين عند الله موجود في جميع موارد وجود الدليل على التكليف بالواقع وإن كان مجملاً نظراً إلى ما تقرّر في محله واعترف به المحقق المذكور من وضع الألفاظ للمعاني النفس الأمريّة والأمر الواقعيّة من غير مدخل للعلم في وضعها لها، فإذا فرض قيام الدليل عليه ممكناً كان موجوداً في جميع الموارد، فيلزمه القول بالاحتياط فيها نظراً إلى ما اعترف به فيكون مقتضى الأصل في موارد العلم الإجمالي وجوب الاحتياط وهو المقصود هذا كله مضافاً إلى ما ستقف عليه من عدم إمكان اشتراط التكليف بالعلم في الشبهة الحكميّة السادس أنه لا محصل لما أفاده بقوله: (المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد التعيين في الطاعة) إلى آخره، لأنه إن أريد أن به قصد التعيين من شروط صحة المأمور به مطلقاً حتّى في صورة الجهل فيحكم لأجله بعدم التكليف بالواقع المجهول نظراً إلى العجز عن تحصيل شرط وجوده، فلا يكون مقدوراً للمكلّف بعد البناء على الشرطيّة المطلقة، وأما إذا قام الدليل على التكليف بالواقع المجهول في مورد فيكشف عن سقوط اعتبار قصد التعيين بالنسبة إلى ذلك المورد الخاص لا محالة فيجب الاحتياط لعدم المانع منه حينئذ ففيه:

أولاً: أن الكلام ليس مختصاً بالتعبدات بل يعمّها والتوصّيات كما هو ظاهر وقصد التعيين غير معتبر فيها إجماعاً.

وثانياً: أنه لا دليل على اعتبار قصد التعيين في الطاعة على وجه الإطلاق حتّى في صورة إمكانه.

البيان عن وقت الحاجة فلا دخل له في المقام، إذ لا إجمال في الخطاب أصلاً، وإنما طرأ الاشتباه في المكلف به من جهة تردد ذلك الخطاب المبين بين أمرين وإزالة هذا التردد العارض من جهة أسباب اختفاء الأحكام غير واجبة على الحكيم تعالى حتى يقبح تأخيرها عن وقت الحاجة، بل يجب عند هذا الاختفاء الرجوع إلى ما قرره الشارع كلية في الوقائع المختفية، وإلا فما يقتضيه العقل من البراءة والاحتياط، ونحن ندعي أن العقل حاكم بعد العلم بالوجوب والشك في الواجب وعدم الدليل من الشارع على الأخذ بأحد الاحتمالين المعين أو المخير والاكْتفاء به من الواقع بوجوب الاحتياط حذراً من ترك الواجب الواقعي، وأين ذلك من مسألة التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة مع أن التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت

وثالثاً: أنه لو قيل باعتبار قصد التعيين، فإنما هو فيما إذا تمكّن المكلف من التعيين لا مطلقاً لعدم مساعدة دليل عليه كذلك، ولم يقل أحد باعتباره كذلك إلا نادراً في ظاهر كلامه لا يعياً بخلافه.

وإن أريد به أن نفس قيام الدليل على التكليف بالواقع المجهول مقتض لسقوطه وسبب له بحيث يكون سقوطه مستنداً إليه من غير كشفه عما ذكرناه في الشق الأول ففيه أن عدم التمكن من قصد التعيين مستند إلى نفس تردد المكلف به بين أمرين وعدم العلم به تفصيلاً سواء قام الدليل على التكليف بالواقع المجهول أو لم يقدّم وسواء قلنا في المسألة بالبراءة أو الاحتياط، فلا يكون لقيام الدليل فيه مدخل أصلاً، بل هو مستند إلى العجز وعدم القدرة عليه لكن الظاهر أن مراده قدس سره هو الشق الأول لعدم محصلٍ للثاني مضافاً إلى ظهور كلامه فيه عند التأمل فما أورده عليه شيخنا دام ظله في الكتاب ممّا لا يتوجّه عليه ظاهراً، فالتحقيق أن يناقش فيما أفاده بما عرفته ممّا بعد حمل كلامه على الشق الأول.

العمل لا دليل على قبحه إذا تمكن المكلف من الإطاعة ولو بالاحتياط.
وأما ما ذكره تبعاً للمحقق المذكور من تسليم وجوب الاحتياط إذا قام
الدليل على وجوب شيء معين في الواقع غير مشروط بالعلم به.
ففيه أنه إذا كان التكليف بالشيء قابلاً، لأن يقع مشروطاً بالعلم، ولأن يقع
منجزاً غير مشروط بالعلم بالشيء كان ذلك اعترافاً بعدم قبح التكليف بالشيء
المعين المجهول، فلا يكون العلم شرطاً عقلياً، وأما اشتراط التكليف به شرعاً
فهو غير معقول^(١) بالنسبة إلى الخطاب الواقعي، فإن الخطاب الواقعي في يوم

(١) قد عرفت غير مرة في مطاوي كلماتنا استحالة اشتراط تعلّق التكليف واقعاً
بالعلم التفصيلي من حيث استلزامه الدور الظاهر، فلا يصحّ قيام الدليل عليه من
جانب الشارع من غير فرق بين الأدلة المثبتة للتكاليف الواقعية وغيرها من الأدلة
الخارجية الكاشفة عن هذا الأمر الغير المعقول، بل قد عرفت فيما تقدّم أن اشتراط
تعلّقه بالعلم الإجمالي بل الظنّ بل وبالوهم أيضاً كذلك ضرورة تأخر هذه الأمور
عما تعلّقت به، فكيف يمكن توقّفه عليها، نعم توقّف فعلية التكليف الواقعي
وتنجزه على المكلف بتعلّق العلم التفصيلي به أو غيره من الأمور المذكورة ممّا لا
يلزم عليه الدور فلا يكون محالاً ذاتياً، فلا يكون قيام الدليل عليه من قيامه على
وقوع المحال الذاتي لكنّه لا يمكن أن يراد من نفس الخطابات الواقعية ويعتبر فيها
ضرورة عدم كون فعلية التكليف من مداليلها ومفادها، بل لا بدّ أن يقوم عليه دليل
من الخارج، إلّا أنّنا أسمعناك مراراً أيضاً كون العلم الإجمالي بالتكليف علّة تامّة
لفعليته وتنجزه على المكلف في حكم العقل ويقبح من الشارع الإذن في مخالفة
القطعية ومن المكلف الإقدام عليها، فيكون قيام الدليل عليه من الشارع بعد قبحه
عليه محالاً أيضاً بالملاحظة المذكورة وإن كان بالعرض لأن تجويز القبيح محال
على الحكيم تعالى، نعم لا استحالة في توقّف تعلّق التكليف واقعاً بالعلم بموضوعه

ومتعلّقه في الموضوعات الخارجيّة كتوقّف حرمة الخمر واقعا على العلم بالخمريّة كما تبّنها عليه في مطاوي كلماتنا لكنه لا تعلّق له بالمقام، لأن كلامنا في الشبهة الحكميّة وفي إمكان توقف التكليف على العلم به وكونه شرطاً فيه.

هذا كله مضافاً إلى اقتضاء نفس ما يتوهّم منه الدلالة على الترخيص ورفع التكليف الفعلي في صورة العلم الإجمالي من أخبار البراءة لاعتبار العلم الإجمالي وكفايته في رفع البراءة وعدم المعذوريّة منطوقاً ومفهوماً على ما عرفت الإشارة إليه من أن الحكم الثابت فيها لموضوع الجهل وعدم العلم رأساً فتدبر.

نعم قد عرفت سابقاً إمكان إذن الشارع في ترك بعض المشتبهين الراجع إلى الإذن في ترك الاحتياط الكلّي لكن لا يكفي مجرد احتماله، بل يعتبر في رفع موضوع حكم العقل بلزوم الاحتياط القطع بإذن الشارع وليس في المقام مما يصلح للدلالة على الإذن باعتراف الخصم، إلا أخبار البراءة وقد عرفت حالها بما لا مزيد عليه، مع أن إجمالها من جهة ما ذكرنا يمنع عن الاستدلال بها في المقام، فلا حاجة إلى إثبات ظهورها في الدلالة على المرام كما لا يخفى.

فقد تبين ممّا ذكرنا كلّهُ أن ما يصحّ أن يرد من الشارع بعد إخفاء الحكم الشرعي والخطاب الصادر منه في المقام أمران لا ثالث لهما:

أحدهما: ما يدلّ على وجوب الاحتياط الكلّي في إحراز الواقع المجهول وامتناله مؤكّداً لحكم العقل به.

ثانيهما: ما يدلّ على جواز الاكتفاء في امتثال الواقع بالموافقة الاحتماليّة وفعل بعض المشتبهين لكن أدلة البراءة لا يصلح لذلك فتعين المصير إلى الأوّل.

وبمثل ما ذكرنا ينبغي تحرير المقام لا بمثل ما حرّره شيخنا دام ظلّه في الكتاب، فإنه لا يخلو عن بعض المناقشات الظاهرة، وممّا ذكرنا كلّهُ يظهر ما يتوجّه على ما أفاده المحقق الخوانساري قدس سره من المناقشات، فلا حاجة إلى

الجمعة سواء فرض قوله صل الظهر أم فرض قوله صل الجمعة لا يعقل أن يشترط بالعلم بهذا الحكم، نعم بعد اختفاء هذا الخطاب المطلق يصح أن يرد خطاب مطلق كقوله اعمل بذلك الخطاب ولو كان عندك مجهولاً، وأنت بما فيه ولو كان غير معلوم كما يصح أن يرد خطاب مشروط، وأنه لا يجب عليك ما اختفى عليك من التكليف في يوم الجمعة، وأن وجوب امتثاله عليك مشروط بعلمك به تفصيلاً ومرجع الأول إلى الأمر بالاحتياط ومرجع الثاني إلى البراءة عن الكل إن أفاد نفي وجوب الواقع رأساً المستلزم لجواز المخالفة القطعية وإلى نفي ما علم إجمالاً بوجوبه، وإن أفاد نفي وجوب القطع بإتيانه، وكفاية إتيان بعض ما يحتمله فمرجه إلى جعل البديل للواقع والبراءة عن إتيان الواقع على ما هو عليه لكن دليل البراءة على الوجه الأول ينافي العلم الإجمالي المعتبر بنفس أدلة البراءة المغيبة بالعلم وعلى الوجه الثاني غير موجود، فيلزم من هذين الأمرين أعني وجوب مراعاة العلم الإجمالي وعدم وجود دليل على قيام أحد المحتملين مقام المعلوم إجمالاً حكم العقل بوجوب الاحتياط، إذ لا ثالث لذينك الأمرين فلا حاجة إلى أمر الشارع بالاحتياط ووجوب الإتيان بالواقع غير مشروط بالعلم التفصيلي به مضافاً إلى ورود الأمر بالاحتياط في كثير من الموارد.

وأما ما ذكره من استلزام ذلك الفرض أعني تنجز التكليف بالأمر المردد من دون اشتراط بالعلم به لإسقاط قصد التعيين في الطاعة.

ففيه أن سقوط قصد التعيين إنما حصل بمجرد التردد والإجمال في الواجب

إطالة البحث، والكلام ولعلّه لذلك ترك التعرض له في الكتاب، لأن ما يتوجّه عليه المناقشة من كلامه متحدّ مع ما أفاده المحقق القمي كما هو ظاهر.

سواء قلنا فيه بالبراءة والاحتياط، وليس لازماً لتنجز التكليف بالواقع وعدم اشتراطه بالعلم.

فإن قلت: إذا سقط قصد التعيين لعدم التمكن فبأيهما ينوي الوجوب والقربة.

قلت: له في ذلك طريقان أحدهما أن ينوي بكل منهما الوجوب والقربة لكونه بحكم العقل مأموراً بالإتيان بكل منهما، وثانيهما أن ينوي بكل منهما حصول الواجب به أو بصاحبه تقرباً إلى الله تعالى، فيفعل كلا منهما لتحصيل الواجب الواقعي وتحصيله لوجوبه والتقرب به إلى الله تعالى، فملخص ذلك أنني أصلي الظهر لأجل تحقق الفريضة الواقعية به، أو بالجمعة التي أفعل بعدها أو فعلت قبلها قربة إلى الله تعالى، وملخص ذلك أنني أصلي الظهر احتياطاً قربة إلى الله تعالى، وهذا الوجه هو الذي ينبغي أن يقصد^(١).

(١) الوجه فيما أفاده من تعيين الوجه الثاني في المقام وإن كان ربما يتوهم من هذا التعبير جواز إرادة الوجه الأول ظاهر، ضرورة أن ثبوت الفعل لا يمكن أن تكون على غير الصفة التي هو عليها ولأجلها صار معروضاً للوجوب وتعلق أمر الشارع به، ومن المعلوم أن علة الوجوب في كل منهما ليس إلا احتمال كونه واجباً واقعياً متعبداً به، فلا بد من أن يقصد حين الإتيان به هذا العنوان لا غيره لعدم وجوده فيه لا يقال إن كلا منهما عبارة بالفرض، فكيف يكفي باحتمال كونه واجباً متقرباً به مع أن قصد التقرب من الشرائط المطلقة للعبادة حيث إن قوامها به ضرورة كونه فارقاً بين العبادة والمعاملة، لأننا نقول إن أريد من كون كل منهما عبارة تعلق الأمر به من الشارع عليه وجه القطع على الوجه المذكور فهو خلاف المفروض وإن أريد أن كلا منهما بصورة العبادة ويحتمل كونه الواجب الواقعي العبادي الذي يشترط في تحققه أو صحته قصد التقرب فهو مسلم لا محيص عنه على ما هو قضية

الفرض، إلا أن من المعلوم عدم اقتضاء هذا المعنى قصد التقرب في كل منهما بخصوصه لعدم العلم بكونه عبادة متقرباً بها بالفرض، بل الإتيان بكل منهما بهذا المعنى تشريع محرّم بالأدلة الأربعة على تقدير إمكان التشريع القصدي، فلا بد من الإتيان بكل منهما باحتمال كونه مطلوباً وهو ما ذكرنا، لا يقال الإتيان بكل منهما باحتمال كونه متعبداً به كيف يكون قصداً للتقرب على وجه الجزم في الواجب الواقعي المردّد بينهما ضرورة أن انطباقه في نفس الأمر على المقصود على وجه الاحتمال لا يوجب إلا القصد على وجه الاحتمال، فلا يكون كافياً في العبادة اليقينية، لأننا نقول الإتيان بكل منهما بالعنوان المذكور وبداعي تحصيل الواجب الواقعي العبادي الموجود في ضمنهما عين قصد التقرب في الواجب الواقعي لأن الإتيان بكل منهما بالداعي المذكور لا ينفك عن قصد التقرب فيه، لأنّ المحرك للإتيان بكل منهما بالفرض امتثال الأمر المتعلّق من الشارع بأحدهما في علم الله، فكيف ينفك قصد الإتيان بكل منهما بالعنوان المذكور عن قصد التقرب في الواجب.

هذا كله مضافاً إلى أن الاختصار بفعل أحدهما فراراً عن المخالفة القطعية في معنى الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية فالداعي في فعله ليس إلا احتمال حصول الواجب التعبدي في ضمنه من دون أن يكون من قصده تحصيله على وجه الجزم واليقين فهو أردأ حالاً من الاحتياط الكلي قطعاً، ومن هنا قلنا بطلان عبادة الجاهل فيما يجب الاحتياط والجمع عليه إذا كان من قصده الاختصار على أحد المحتملين، هذا مع أنه على تقدير استفادة وجوب الإتيان بأحدهما تخييراً من أخبار البراءة بما تقدم وضوح فساده في مطاوي كلماتنا لا يكون الوجوب المذكور إلا ظاهرياً توصلياً لا يمكن التقرب بقصد امتثاله، ولا يكون قصده قصد التقرب في الواجب الواقعي العبادي، هذا مع الإغماض عمّا ذكرنا في شرح إذن

الشارع في ترك الاحتياط الكلي والمواقفة القطعية من رجوعه إلى الإذن في مخالفة الواجب الواقعي لمصلحة على تقدير لا إلى جعل البديل له على ما زعمه شيخنا في مواضع من كلامه.

هذا كله مضافاً إلى دوران الأمر على تقدير الإغماض عما ذكرنا من تحقق قصد القربة في الواجب الواقعي على وجه الجزم واليقين بالقصد على الوجه الذي ذكرنا بين الإتيان بكل من المحتملين بالعنوان الذي ذكرنا، وإن لم يكن موجِباً لقصد التقرب على وجه الجزم واليقين في الواجب الواقعي على ما زعمه الخصم، أو المتوهم وبين الإتيان بأحدهما مقتصرأ عليه بزعم كون قصد الوجوب الظاهري قصداً للتقرب في الواجب الواقعي، ولا ريب أن ما ذكرنا هو المتعين من حيث كونه موجِباً للعلم بحصول ذات الواجب وإن فات معه من المكلف قصد التقرب على وجه الجزم في العبادة الواقعية، وهذا معنى كون المحتاط غير متمكن من تمام الاحتياط في العبادة التي يأتي بها احتياطاً وإليه يرجع ما أفاده شيخنا دام ظلّه في الكتاب إغماضاً بقوله: (ووجه اندفاع هذا التوهم مضافاً إلى أن غاية ما يلزم من ذلك عدم التمكّن من تمام الاحتياط في العبادات حتى من حيث قصد التقرب) إلى آخره وإلا فلم يتوهم أحد كون اشتراط قصد التقرب في العبادات البدئية مما يقبل اختصاصه بحال، بل هو من مقومات العبادة اتفاقاً، ومما ذكرنا كله يظهر كيفية قصد الوجه فيما يؤتى به احتياطاً على القول باعتباره مطلقاً في العبادات فإنه يجعل الداعي للإتيان بهما معاً وجوب أحدهما في نفس الأمر فقد قصد الوجه الواقعي في الواجب، كما أنه يقصد التقرب بفعل أحدهما المقرب واقعاً الداعي لفعل المحتملين.

وقد أوضحنا في الجزء الأول من التعليقة كفاية هذا القسم من قصد الوجه على القول باعتباره وإن كان ربما يأتي عنه كلام بعض القائلين به.

ولا يرد أن المعتبر في العبادة قصد التقرب والتعبد بها بالخصوص ولا ريب أن كلا من الصلاتين عبادة، فلا معنى لكون الداعي في كل منهما التقرب المردد بين تحققه به أو بصاحبه، لأن القصد المذكور إنما هو معتبر في العبادات الواقعية دون المقدمة.

وأما الوجه الأول فيرد عليه^(١) أن المقصود إحراز الوجه الواقعي وهو

(١) حاصل ما أفاده هو أنه على القول باعتبار قصد الوجه في العبادة لا بد من أن يقصد وجه ما هو الواجب واقعاً بعنوان العبادة كقصد التقرب المعتبر فيها ومن المعلوم ضرورة عدم حصول القصد المزبور بقصد الوجوب المقدمي الإرشادي العقلي في كل من المحتملين لتغايرهما، إلا أن يلغى في قصده جهة النفسية والغيرية والمولوية والإرشادية، فيقصد الوجوب المشترك فيكون قصد الوجوب في كل منهما حينئذ قصداً للوجوب الواقعي عند المصادفة، إلا أنه حقيقة ليس قصداً للوجوب العبادي ولا يظهر من القائل باعتباره كفايته، بل الظاهر منه عدم كفايته لما عرفت من رجوعه إلى إلغاء قصد الوجه في الواجب حقيقة، ومن هنا ذكرنا الإشكال فيما يؤتى به من الواجبات العبادية الظاهرية بمقتضى الطرق الظاهرية سيما إذا كان اعتبارها من جهة دليل الانسداد والظن المطلق، حيث إن مفاد أدلة وجوب العمل بالطرق هو الوجوب التوصلّي الغيري فقصد هذا الوجوب المعلوم ليس قصداً للوجوب الواقعي النفسي لتغايرهما والوجوب الواقعي ليس معلوماً بالفرض، فلا يكون قصده، إلا بعنوان الاحتمال أو الظن النوعي أو الشخصي، وكيفما كان لا يكون مجزوماً به ودعوى كون مقتضى دليل حجّة الأمانة ترتيب آثار الواقع على موردها التي منها قصد الوجه والتقرب، فتفارق موارد قيام الأمارات والأصول الشرعية على العبادات للمقام فاسدة إذ الأثر المذكور ليس ممّا يقبل تعلّق الجعل الشرعي به حتى يحكم بجعله بدليل حجّة الأمانة ضرورة

كون قصد الوجوب الواقعي على وجه الجزم متوقفاً على العلم به وقصد الوجوب الظاهري المعلوم مضافاً إلى ما عرفت من كونه غير مفيد في المقام متفرع على جعل الوجوب فلا يمكن أن يكون مورداً للجعل كما هو ظاهر، هذا وسنورد بعض الكلام فيما يتعلق بهذا المقام عن قريب هذا بالنسبة إلى قصد الوجه.

وأما قصد القربة، فلا معنى لإمكانه في فعل كل منهما ولو بملاحظة الأمر الظاهري المتعلق به حتى يقال بكفايته في إحراز قصد القربة في الواجب الواقعي، فإن من المقرّر في محله عدم إيجاب إطاعة الأمر المقدمي سيما الموجود في المقام الممحض للإرشاد التقرّب إلى الأمر، بل الأمر كذلك بالنسبة إلى الأوامر الشرعية المتعلقة بموضوع الاحتياط، حيث إنها على ما أسمعناك سابقاً محضة في الإرشاد إلى رفع المهلكة المحتملة في الفعل أو الترك كأمر العقل بالاحتياط فهي مؤكدة في الحقيقة لحكم العقل في باب الاحتياط، فلو قلنا بإيجاب إطاعة الأمر الغيري بالنسبة إلى غير المقدمة العلمية للتقرّب لم نقل بذلك بالنسبة إليها لما عرفت من الوجه، فإن المناط في الحكم بالوجوب بالنسبة إليهما وإن كان واحداً وهو توقف الواجب وجوداً عليهما إلا أن الواجب المتوقف بالنسبة إلى المقدمة العلمية حصول العلم بتحقيق الواجب وطلبه ليس إلا من باب الإرشاد فلا يمكن أن يكون الطلب المتعلق بما يتوقّف عليه أعلى منه، وهذا بخلاف المقدمة الغير العلمية، بل قد يقال إن الواجب في حكم العقل إذا كان تحصيل العلم إرشاداً كان الإتيان بالمحتملين لإحراز الواقع المعبر عنه بالاحتياط عين تحصيل العلم في الخارج وإن كانا مختلفين مفهوماً فتأمل.

والحاصل أن حكم العقل والشرع بوجوب الإتيان بكل من المحتملين لدفع الضرر المحتمل في تركه حكم إرشادي لا يوجب إطاعته تقرّباً أصلاً على ما هو شأن الأوامر الإرشادية مطلقاً نظير حكمهما بوجوب إطاعة الأوامر الشرعية الحقيقية

وإن كان هناك فرق بينهما من جهة أخرى حيث إن حكمهما بوجوب إطاعة الأوامر الشرعية الحقيقية لا يمكن إلا أن يكون إرشادياً، ولا يقبل لغير ذلك وهذا بخلاف إيجاب الشارع للاحتياط فإنه يمكن أن يكون على الوجه الشرعي الظاهري المتعلق بموضوع عدم العلم بالواقع على ما أسمعناك شرح القول فيه في مطاوي كلماتنا، فلا مناص إذا من قصد التقرب في المقام وغيره من موارد الاحتياط إلا على الوجه الذي ذكرنا.

هذا محصل ما يستفاد من كلام شيخنا دام ظله في تحقيق المقام وتوضيح المرام، ولكن هنا كلام آخر ووجه ثالث لقصد التقرب قد طوى دام ظله العالي ذكره في المقام وإن تعرض له في طي ما أفاده في تحقيق مسألة التسامح في الشك في التكليف وهو التقرب بفعل كل من المشتبهين من جهة نفس عنوان الاحتياط من حيث كونه راجحاً وحسناً ذاتاً، لا من جهة الأمر المتعلق بعنوان الاحتياط حتى يقال بكونه إرشادياً عقلاً وشرعاً على ما عرفت توضيح ذلك أنه قد مضى فيما سبق أن حال الاحتياط الذي هو إطاعة حكمية والأمر به حال الإطاعة الحقيقية والأمر بها من حيث كون نفس عنوانهما حسناً وراجحاً ذاتاً، فيكون موجباً للتقرب من غير مدخل للأمر المتعلق بهما وكون الأمر المتعلق به إرشادياً لا يؤثر إطاعته في القرب أصلاً، فإذا بقصد التقرب بفعل كل من المشتبهين، فإذا صادف الواقع فلا محالة يكون إتيانه بقصد التقرب فيسقط الأمر المتعلق به بعنوان العبادة من حيث انطباق الاحتياط المتقرب به عليه بالفرض لا يقال قصد التقرب المعتبر في صحة العبادة إنما هو فيما إذا تحقق حين الإتيان بها من جهة الأمر المتعلق بها بحيث يكون امثاله ملحوظاً حين الفعل، وقصد التقرب في عنوان الاحتياط على تقدير تسليمه والإغماض عن كون حسنه فاعلياً كقبح التجري ليس قصداً للتقرب على الوجه المذكور فلا يكون كافياً في المقام وهذا نظير ما إذا كان هناك فعل مطلوب

الوجوب الثابت في أحدهما المعين، ولا يلزم من نية الوجوب المقدمي قصده وأيضاً، فالقربة غير حاصلة بنفس فعل أحدهما ولو بملاحظة وجوبه الظاهري، لأن هذا الوجوب مقدمي ومرجعه إلى وجوب تحصيل العلم بفرغ الذمة، ودفع احتمال ترتب ضرر العقاب بترك بعض منهما، وهذا الوجوب إرشادي لا تقرب فيه أصلاً نظير أوامر الإطاعة، فإن امتثالها لا يوجب تقريباً وإنما المقرب نفس الإطاعة والمقرب هنا أيضاً نفس الإطاعة الواقعية المرددة بين الفعلين، فافهم فإنه لا يخلو عن دقة.

ومما ذكرنا يندفع توهم أن الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهة العبادة، لأن قصد القربة المعتبر في الواجب الواقعي لازم المراعاة في كلا المحتملين ليقطع بإحرازه في الواجب الواقعي، ومن المعلوم

للشارع بعنوانين، فقصد المكلف حين الإتيان به امتثال أحد الأمرين المتعلقين به من جهة انطباق عنوان المأمور به عليه، فإنه لا يكون امتثالاً للأمر الغير المقصود في مقام الامتثال لأننا نقول الاحتياط وإن كان عنواناً مستقلاً وحسناً ذاتاً من حيث عنوانه، وإن انفك عن الواقع، إلا أنه لا شبهة في كونه عنواناً للواقع ومطلوباً من حيث مراعاته، فلا يكون في عرض الواقع فإذا انطبق على الواقع وصادفه كان التقرب المطلوب من الواقع حاصلًا لا محالة، وهذا بخلاف ما إذا كان هناك فعل اتفق انطباق عنوانين من المطلوب عليه قصد المكلف بفعله امتثال أحد الأمرين، فإنه لا إشكال في عدم حصول امتثال الأمر الغير المقصود وعدم سقوطه فيما إذا كان أمراً عبادياً يقصد منه التعبد بفعل المأمور به من جهة كون كل من العنوانين في عرض الآخر، فلا يمكن أن يجعل أحدهما عنواناً للآخر، وهذا بخلاف المقام فلا يجوز قياس أحدهما بالآخر، ومن هنا ذكرنا في محله أن مقتضى الأصل عدم التداخل في المسببات.

أن الإتيان بكل من المحتملين بوصف أنها عبادة مقربة يوجب التشريع بالنسبة إلى ما عدا الواجب الواقعي، فيكون محرماً، فالاحتياط غير ممكن في العبادات، وإنما يمكن في غيرها من جهة أن الإتيان بالمحتملين لا يعتبر فيهما قصد التعيين والتقرب لعدم اعتباره في الواجب الواقعي المردد، فيأتي بكل منهما لاحتمال وجوبه.

ووجه اندفاع هذا التوهم مضافاً إلى أن غاية ما يلزم من ذلك عدم التمكن من تمام الاحتياط في العبادات حتى من حيث مراعاة قصد التقرب المعتبر في الواجب الواقعي من جهة استلزامه للتشريع المحرم، فيدور الأمر بين الاختصار على أحد المحتملين وبين الإتيان بهما مهملًا لقصد التقرب في الكل فراراً عن التشريع، ولا شك أن الثاني أولى لوجوب الموافقة القطعية بقدر الإمكان.

فإذا لم يمكن الموافقة بمراعاة جميع ما يعتبر في الواقعي في كل من المحتملين اكتفي بتحقيق ذات الواجب في ضمنهما أن اعتبار قصد التقرب والتعبد في العبادة الواجبة واقعاً، لا يقتضي بقصده في كل منهما كيف وهو غير ممكن، وإنما يقتضي بوجوب قصد التقرب والتعبد في الواجب المردد بينهما بأن يقصد في كل منهما أنني أفعله ليتحقق به أو بصاحبه التعبد بإتيان الواجب الواقعي.

وهذا الكلام بعينه جار في قصد الوجه المعتبر في الواجب، فإنه لا يعتبر قصد ذلك الوجه خاصة في خصوص كل منهما بأن يقصد أنني أصلي الظهر لوجوبه، ثم يقصد أنني أصلي الجمعة لوجوبها، بل يقصد أنني أصلي الظهر لوجوب الأمر الواقعي المردد بينه وبين الجمعة، التي أصلها بعد ذلك، أو صليتها قبل ذلك.

والحاصل أن نية الفعل هو قصده على الصفة التي هو عليها التي باعتبارها صار واجباً، فلا بد من ملاحظة ذلك في كل من المحتملين، فإذا لاحظنا ذلك فيه وجدنا الصفة التي هو عليها الموجبة للحكم بوجوبه هو احتمال تحقق الواجب المتعبد به، والمتقرب به إلى الله تعالى في ضمنه، فيقصد هذا المعنى والزائد على هذا المعنى غير موجود فيه، فلا معنى لقصده التقرب في كل منهما بخصوصه حتى يرد أن التقرب والتعبد بما لم يتعبد به الشارع تشريع محرم.

نعم هذا الإرادة متوجه على ظاهر من اعتبر في كل من المحتملين قصد التقرب، والتعبد به بالخصوص لكنه مبني أيضاً على لزوم ذلك من الأمر الظاهري^(١) يأتيان كل منهما عبادة، فيكون كل منهما واجبة في مرحلة الظاهر

(١) لا إشكال في أن الإرادة بلزوم التشريع المحرم من العمل بالاحتياط في العبادات من حيث لزوم قصد التقرب والوجوب في كل من المحتملين من جهة كونه عبادة، فلا يمكن الاحتياط فيها، وإنما يمكن في غيرها لا يتوجه على شيء من المسلكين، بل المسالك المتقدمة أما على المسلكين الأخيرين فظاهر، لأنه على الأول منهما لا يقصد التقرب والوجوب إلا بالنسبة إلى الأمر الواقعي الصادر من الشارع على ما عرفت وعلى الثاني وإن كان قاصداً للتقرب بفعل كل منهما، إلا أنه يقصده في عنوان الاحتياط المطلوب عقلاً وشرعاً، فكيف يكون تشريعاً، وأما على المسلك الأول وهو قصد الوجوب والتقرب بفعل كل منهما من حيث كونه واجباً في مرحلة الظاهر، فلأنه لا يقصد بفعل كل منهما كونه واجباً في مرحلة الواقع والتقرب بامتنال أمره الواقعي حتى يكون مشرعاً، وإنما يقصد به كونه واجباً في مرحلة الظاهر ويقصد التقرب بامتنال أمره الظاهري المعلوم كما إذا شك في الوقت أنه صلى الظهر مثلاً أم لا، فإنه يجب عليه فعلها فينوي الوجوب والقربة

بحسب الأمر الظاهري المتوجّه إليه مع الشكّ المفروض وإن احتمل كونه لغواً في الواقع، فإنه لا يكون مشرعاً قطعاً هذا بحسب ما بنى عليه القائل من تأثير الأمر الظاهري في التقرب بما تعلق به ولو كان أمراً عقلياً إرشادياً، وكفاية قصد امتثاله من قصد التقرب بالنسبة إلى الأمر الواقعي المصادف معه مما لا إشكال فيه أصلاً إنما الإشكال، والكلام معه في صحّة المبنى وشرح المقام وتوضيحه في مواضع:

الأول: في الأمر المقدّم العقلي الإرشادي وهو المتحقق بالنسبة إلى المقدّمة العلمية وقد عرفت حكمه وإن إطاعته لا أثر لها في القرب أصلاً، وإن جاز قصد وجوبه إلا أن في كفاية قصد هذا الوجوب عن الوجوب الشرعي الواقعي العبادي على القول باعتبار قصد الوجه ما عرفت شرحه، وأمّا كفاية قصد امتثاله عن قصد امتثال الواقع والقرب المعتبر بالنسبة إليه، فلا يتوهمه أحد بعد البناء على عدم كون امتثاله موجباً للتقرب.

الثاني: في الأمر الغيري الشرعي الواقعي المتحقق بالنسبة إلى ما يتوقف عليه وجود الواجب واقعاً سواء كان مستكشفاً من حكم العقل الإدراكي بعد إحراز المقدّمية والتوقّف أو ورد الشرع به، وقد اختلفوا في كون إطاعته موجبة للتقرب واستحقاق الثواب في بحث المقدّمة بعد اتفاقهم على كفايته بالنسبة إلى قصد الوجه فيما كان قصده معتبراً كما في الطهارات، بل عن غير واحد جعل ثمرة النزاع في بحث المقدّمة في استحقاق الثواب بفعلها وعدمه وعن بعضهم أخذ الثمرة بالنسبة إلى استحقاق العقاب على الترك أيضاً، والذي يقتضيه كلمات المحققين من المتأخرين في تلك المسألة فساد الثمرة المذكورة وعدم تأثير إطاعة الأمر الغيري في استحقاق الثواب وهو الذي جزم به شيخنا دام ظلّه في تلك المسألة وأشار إليه في الكتاب وهو الحقّ كما فصلنا القول فيه في تلك المسألة، نعم لا إشكال في استحقاق الثواب بفعل المقدّمة فيما لو كانت عبادة في نفسها

وجعلها الشارع من مقدمات الواجب كما في الطهارة المائية من حيث رجحانها الذاتي لا من حيث إطاعة الأمر الغيري المتعلق بها، وأمّا الطهارة الترابية على القول بعدم كونها عبادة في نفسها بحيث يكون فعلها راجحاً ومأموراً به من دون ملاحظة غاية من الغايات، فيكون نقضاً لما ذكرنا من عدم تأثير امتثال الأمر الغيري في القرب واستحقاق الثواب، فإن كونها من العبادات وعدم سقوط أمرها إلا بقصد التقرب من المسلّمات عندهم مع عدم تعلّق أمر نفسيّ بها على هذا القول وانحصار أمرها في الأمر الغيري، هذا ويمكن التفصّي عن الإشكال المذكور بالتزام رجحان ومصلحة نفسيّة لها لا تبلغ حدّاً يؤثّر في الأمر بها نفساً، وإنما هي بمقدار تؤثّر في المصلحة الملزمة بالنسبة إلى غاياتها وتوجب ارتباطها بها كما في الركوع على القول بعدم كونه عبادة في نفسه كالسجود فتأمل وتمام الكلام في الفقه.

الثالث: الأمر الظاهري المتعلّق بالعمل بالأمارات والأصول الشرعيّة كالاستصحاب ونحوه في الأحكام والموضوعات الخارجيّة وظاهر ما أفاده شيخنا دام ظلّه في المقام بقوله: (المتقدّم ذكره لكنه مبنيّ) إلى آخره سيما بملاحظة قوله: (في تقريب ذلك كما إذا شكّ في الوقت) إلى آخره، وكلامه ظاهر في حصول التقرب بامثاله وإطاعته فيتحقق قصد التقرب لأجله، فيكفي قصده عن قصد التقرب بالنسبة إلى الأمر الواقعي عند المصادفة بناء على ما عرفت برهانه في طيّ إثبات كفاية التقرب من جهة عنوان الاحتياط عن الواقع عند المصادفة لكن قد عرفت الإشكال في ذلك على القول بالتخطئة، حيث إن المفروض على هذا القول كون الملحوظ في جعلها الطريقيّة إلى الواقع وغلبة إيصالها إليه وكشفها عنه نوعاً أو شخصاً ولو كان الأمر بها في زمان التمكن من تحصيل العلم بالواقع فضلاً عن زمان الانسداد، إذ غاية ما يلزم في الأوّل كون أمر الشارع بسلوكها مما يتدارك به ما يفوت لأجل العمل بها من مصلحة الواقع فلا تحدث فيما قام عليه على تقدير

الخطأ مصلحة ورجحان أصلاً، كيف وقد عرفت تساوي نسبة الأمر المتعلق بالعمل بها بالنسبة إلى جميع مواردها، فيلزم أن يكون عبادة، ولا يلتزم به أحد ودعوى الالتزام بذلك غاية ما هناك صيرورتها بالملاحظة المذكورة من العبادة بالمعنى الأعم، فإذا قامت الأمانة على تعيين الواجب العبادي يحكم بلزوم قصد التقرب في امتثال هذا الأمر الظاهري وعدم سقوطه عن المكلف بدونه فاسدة من جهة أن الالتزام به مبني على صيرورة الفعل راجحاً من جهة قيام الأمانة وقد عرفت فساده على القول بالتخطئة فتدبر.

مع أنك قد عرفت عدم اختصاص البحث بزمان الانفتاح وعدم لزوم ملاحظة المصلحة بالنسبة إلى زمان الانسداد جزئاً سيما إذا كانت حجيتها من جهة حكم العقل بها، فلا يجوز قصد التقرب إلا بالنسبة إلى الأمر الواقعي المستكشف بالأمانة كما أوضحنا لك أمره سابقاً وأثبتناه ومما ذكرنا يظهر حال العمل بالأصول الشرعية في الأحكام والموضوعات، فإن الالتزام بوجود مصلحة في فعل الشارع وجعل الحكم الظاهري منه ولو كانت تسهيل الأمر على المكلفين كما هو المشاهد في جعل أصالة الطهارة لا يوجب المصلحة في مورد الأصل، ومنه يظهر أن تقريب المقام بالاستصحاب فيما شك في الوقت أنه صلى الظهر أم لا ليس على ما ينبغي مع أن التقريب المذكور لا بد أن يبتني على مذهب القائل بجريان الاستصحاب الحكمي أو الموضوعي في الشك المذكور، وإلا فالتحقيق عندنا وعند شيخنا دام ظلّه على ما يصرّح به في الجواب عن السؤال الآتي في كلامه هو جريان قاعدة الاشتغال المبنيّة على لزوم دفع الضرر المحتمل في الشك المفروض دون الاستصحاب، فهو عين حكم العقل بلزوم الاحتياط في المقام المبني على الإرشاد والقول بأن معنى جعل الأمانة في حكم الشارع ترتيب جميع آثار الواقع على مواردها التي منها قصد التقرب فيما كان من العبادات قد عرفت فساده وأن

كما إذا شك في الوقت أنه صلى الظهر أم لا، فإنه يجب عليه فعلها فينوي الوجوب والقربة وإن احتمل كونها في الواقع لغواً غير مشروع، فلا يرد عليه إيراد التشريع إذ التشريع إن! ما يلزم لو قصد بكل منهما أنه الواجب واقعاً المتعبد به في نفس الأمر.

ولكنك عرفت أن مقتضى النظر الدقيق خلاف هذا البناء وأن الأمر المقدمي خصوصاً الموجود في المقدمة العلمية التي لا يكون الأمر بها، إلا إرشادياً لا يوجب موافقة التقرب، ولا يصير منشأ لصيرورة الشيء من العبادات إذا لم يكن في نفسه وقد تقدم في مسألة التسامح في أدلة السنن ما يوضح حال الأمر بالاحتياط، كما أنه قد استوفينا في بحث مقدمة الواجب حال الأمر المقدمي، وعدم صيرورة المقدمة بسببه عبادة، وذكرنا ورود الإشكال من هذه الجهة على كون التيمم من العبادات على تقدير عدم القول برجحانه في نفسه كالوضوء، فإنه لا منشأ حينئذٍ لكونه منها، إلا الأمر المقدمي به من الشارع.

فإن قلت: يمكن إثبات الوجوب الشرعي المصحح لنية الوجه والقربة في المحتملين لأن الأول منهما واجب بالإجماع ولو فراراً عن المخالفة القطعية والثاني واجب بحكم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعي الظاهري فإن مقتضى الاستصحاب بقاء الاشتغال وعدم الإتيان بالواجب الواقعي وبقاء وجوبه.

التزويل الشرعي إنما يؤثر بالنسبة إلى الآثار الشرعية القابلة للجعل، وإمكان قصد التقرب بإطاعة الأمر الواقعي على تقدير العلم به من الآثار العقلية للأمر العبادي المعلوم، فكيف يمكن تربيته على الأمر الطريقي التوصل إلى الإرشادي هذا بعض الكلام فيما يتعلق بالمقام، ولعلنا نتكلم فيه بعد ذلك أيضاً حسبما يساعدنا التوفيق.

قلت: أمّا المحتمل المأتي به أولاً فليس واجباً^(١) في الشرع لخصوص

(١) حاصل ما أفاده في الجواب عن السؤال المتوهم بتوضيح لنا هو أن إجماعهم على وجوب الإتيان ببعض المحتملات، وحرمة المخالفة القطعية للعلم الإجمالي إنما هو من جهة حكم العقل به على ما أسمعناك من أن حكم العقل بوجوب الموافقة الاحتمالية وحرمة المخالفة القطعية من جهة الإرشاد إلى دفع الضرر المقطوع بعد تنجّز الخطاب، فلا يكشف عن حكم شرعي ولو كشف، فإنما يكشف عن حكم إرشادي على طبق العقل نظير أخبار الاحتياط على ما عرفت من كون مدلولها الإرشاد.

نعم لو كشف عن إيجاب الشارع لبعض المحتملات في مرحلة الظاهر من غير ابتناؤه على الجهة العقلية نظير أخبار الاحتياط على ما توهمه غير واحد من الأخباريين في دلالتها على ما عرفت الإشارة إليه، وقلنا بكون الامتثال الحكم الظاهري الشرعي كامتثال حكمه الواقعي مما يوجب التقرب وقلنا بكون مصادفته للواقع ويكفي عن قصد التقرب بالنسبة إليه كان الإجماع المذكور مفيداً في المقام فهو تقدير في تقدير لم يثبت شيء منها، وأمّا الإتيان بباقي المحتملات بعد الإتيان بما أتى به فقد توهم إثبات وجوبه الشرعي الظاهري من جهة الاستصحاب وقرّر في ظاهر السؤال بوجوه: منها استصحاب الاشتغال، ومنها استصحاب عدم الإتيان بالواجب الواقعي الراجع إلى الاستصحاب الحكمي، وهذه الاستصحابات كما ترى متعاضدة من حيث وجوب الإتيان بباقي المحتملات في ظاهر الشرع، وأنت خير بما فيها بعد تسليم كون امتثال الحكم الظاهري مقرباً وكافياً عن التقرب بامتثال الأمر الواقعي أمّا استصحاب الاشتغال، فلأن المراد بالمستصحب إما حكم العقل بوجوب الإتيان بجميع المحتملات المتحقق قبل الإتيان بشيء منها، وإما الأمر المنتزع منه الثابت في الذمة التي هي أمر اعتباري لا وجود لها في الخارج عومل معها مع ذلك في العرقيات والشرعيات معاملة الموجود الخارجي

المتأصل في الوجود، وأما الاعتباري المنتزع من إيجاب الشارع أما الوجه الأول، فلا ريب في فساد توهم جريان الاستصحاب بالنسبة إليه لعدم تطرق الشك بالنسبة إليه على ما هو الشأن في جميع موارد حكمه كما أسمعناك في غير موضع ضرورة أن حكم العقل بوجوب الاحتياط والجمع بين المحتملات من جهة لزوم دفع الضرر المحتمل لا يحتمل ارتفاعه بفعل بعضها الذي كان إطاعة للعقل حقيقة، وإلا لم يحكم بالوجوب من أول الأمر وهو خلف والملازمة ظاهرة كبطلان التالي.

هذا مع أن استصحاب هذا الحكم العقلي الإرشادي على تقدير تسليمه والإغماض عما ذكرنا لا يعقل أن يكون مفيداً في المقام ضرورة عدم وجود مزية لوجوده الاستصحابي على وجوده العلمي المتحقق كما هو ظاهر لا ستره فيه أصلاً، وأما اشتغال الذمة بالواجب الواقعي المنتزع من حكم العقل بوجوب الاحتياط فيتبع حدوثاً وبقاء الحكم العقل، فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه وكذا اشتغال الذمة المنتزع من إيجاب الشارع فلو جرى استصحابه لم يكن معنى لإجراء الاستصحاب بالنسبة إليه، وكذا إذا لم يجر استصحابه، وستقف على تحقيق أمره مع أن بقاء الاشتغال بالنسبة إلى الواجب الواقعي المردّد بحكم الاستصحاب لا يجدي في الحكم بوجوب الإتيان بباقي المحتملات، إلا على القول بالأصل المثبت كما ستقف عليه في استصحاب الحكم الشرعي وموضوعه، إذ على القول بنفيه يحتاج إلى ضم حكم العقل والتشبيث به، ومعه يكون إجراؤه كالأكل من القفا لاستقلال العقل بدونه بوجوب الإتيان بالباقي كما حكم به أولاً، فليس هنا وجوب شرعي متعلق بالباقي على كل تقدير كما هو ظاهر وأما استصحاب عدم الإتيان بالواجب الواقعي، فلا يجدي شيئاً أيضاً إلا بانضمام حكم العقل، ومعه لا معنى لإجرائه على ما عرفت أو التشبيث بذيل الأصل المثبت ليثبت به كون الواجب هو الباقي في مرحلة الظاهر ويترتب عليه حكم العقل بوجوب إتيانه كما

إذا علم بكونه واجباً في الشرع، إذ الموضوع في حكم العقل بوجوب إطاعة حكم الشارع الحكم بالمعنى الأعم من الواقعي والظاهري، وكذا يقال بالنسبة إلى استصحاب بقاء وجوب الواجب الواقعي، فإنه بنفسه لا يترتب عليه أثر في المقام من دون انضمام أحد أمرين إليه ضرورة أن نفس بقاء وجوب الواجب المردّد في حكم الشارع لا يقتضي الإتيان بالباقي، إلا بعد إثبات كونه الواجب الشرعي حتى يترتب عليه حكم العقل بوجوب الإطاعة نظراً إلى ما أسمعناك من كون الموضوع في حكم العقل المعنى الأعم من الحكم الظاهري والواقعي، ومن هنا يحكم بوجوب الإطاعة فيما كان المستصحب نفس الحكم الشرعي كما في مسألة الشك في النسخ أو موضوعه المعين كما في مسألة الشك في الإتيان بالواجب المعين في وقته، فإنه لا يحتاج إلى انضمام شيء على تقدير القول بجريان الاستصحاب فيه وعدم المنع عنه من حيث كون الحكم بوجوب الإتيان في الشك في الوقت من أحكام نفس الشك والاحتمال لا من أحكام المشكوك.

نعم لو فرض هناك أثر آخر مترتب شرعاً على نفس بقاء الموقت واقعا يترتب على استصحابه، كما أنه يحكم بترتب هذا النحو من الأثر في مفروض البحث لو فرض وجوده وبالجمله كون الأثر عقلياً لا يمنع من جريان استصحاب نفس الحكم، أو ما يرجع إليه بعد فرض تعلّقه بالموضوع الأعم، وهذا معنى عدم الفرق في الأثر بين كونه شرعياً أو عقلياً فيما كان المستصحب الحكم الشرعي كما ستقف على شرح القول فيه في باب الاستصحاب، لا ما قد سبق إلى بعض الأوهام فالفرق بين المقام وبين مسألة الشك في إتيان الواجب المعين في الموقت جريان الاستصحاب في المقام ليس في نفس ما يراد إثباته بالاستصحاب، بل فيما يلازمه عقلاً نظير إثبات الفرد والخصوصية باستصحاب الكلّي المشترك بينه وبين ما هو زائل على تقدير وجود الكلّي في ضمنه، فلا بدّ من أن ينتهي على التول

باعتبار الأصول المثبتة، وهذا بخلاف استصحاب التكليف في الوقت، أو استصحاب عدم الإتيان بالموقت فيه في الفرض المذكور فإن المستصحب نفس ما يراد إثباته بالاستصحاب فلا ضير فيه من هذه الجهة وهذا هو المقصود بالفرق بينهما، وإلا فقد عرفت المنع من جريان استصحابه من حيث إن الحكم بوجود إثباته مترتب على مجرد احتمال بقاءه لا على بقاءه الواقعي حتى يكون مورد الاستصحاب، وعلى ما ذكرنا لا بد من أن يحمل ما أفاده شيخنا دام ظله من الفرق بين الاستصحابين في الكتاب وإن كان خلاف ظاهره في بادي النظر كما أن الجمع بين الاستصحابين أعني الموضوعي والحكمي في الموضعين مما لا معنى له جداً كما هو ظاهر ومع ذلك كله لا بد من أن يبتني ما أفاده على تسليم تأثير الحكم الظاهري الشرعي في التقرب بامثاله وإلا فلا يجدي جريان الاستصحاب في التقرب بفعل الباقي أصلاً على القول بالأصل المثبت المنفي عندنا وعلى كون الواجب مردداً بين أمرين كما هو الغالب في الشبهة الحكمية، وإلا فلا توجه للسؤال المذكور أصلاً، حتى يجاب عنه بما عرفت ضرورة عدم إمكان إثبات وجوب المتعدد بالاستصحاب بأي نحو كان كما لا يخفى ومع ذلك ينبغي تحرير المقام بما عرفت لا بما حرره دام ظله في الكتاب، فإنه لا يخلو عن بعض المناقشات، فإن ظاهر قوله: (أولاً عند المناقشة في الاستصحاب).

وما ذكر من الاستصحاب فيه بعد منع جريان الاستصحاب) إلخ إرادة الوجه الأول مما عرفت من الوجوه من استصحاب نفس الحكم العقلي مع أن قوله: (إن مقتضى الاستصحاب) إلخ الذي هو بمنزلة الجواب الآخر لا يجامع معه قطعاً، بل لا بد من أن يراد منه وجه آخر من الوجوه المذكورة، إذ مع تسليم جريان الاستصحاب في نفس الحكم العقلي إغماضاً لا يحتاج إلى ضم شيء كما هو ظاهر إلى غير ذلك من المناقشات.

كونه ظهراً أو جمعة، وإنما وجب لاحتمال تحقق الواجب به الموجب للفرار عن المخالفة أو للقطع بالموافقة إذا أتى معه بالمحتمل الآخر، وعلى أي تقدير فمرجه إلى الأمر بإحراز الواقع ولو احتمالاً.

وأما المحتمل الثاني فهو أيضاً ليس إلا بحكم العقل من باب المقدمة.

وما ذكر من الاستصحاب فيه بعد منع جريان الاستصحاب في هذا المقام من جهة حكم العقل من أول الأمر بوجوب الجميع، إذ بعد الإتيان بأحدهما يكون حكم العقل باقياً قطعاً، وإلا لم يكن حاكماً بوجوب الجميع وهو خلاف الفرض أن مقتضى الاستصحاب وجوب البناء على بقاء الاشتغال حتى يحصل اليقين بارتفاعه أما وجوب تحصيل اليقين بارتفاعه، فلا يدل عليه الاستصحاب، وإنما يدل عليه العقل المستقل بوجوب القطع بتفريغ الذمة عند اشتغالها، وهذا معنى الاحتياط فمرجع الأمر إليه.

وأما استصحاب وجوب ما وجب سابقاً في الواقع أو استصحاب عدم الإتيان بالواجب الواقعي فشيء منهما لا يثبت وجوب المحتمل الثاني حتى يكون وجوبه شرعياً، إلا على تقدير القول بالأصول المثبتة وهي منفية كما قرر في محله.

ومن هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين استصحاب عدم فعل الظهر وبقاء وجوبه على من شك في فعله، فإن الاستصحاب بنفسه مقتض هناك لوجوب الإتيان بالظهر الواجب في الشرع على الوجه الموظف من قصد لوجوب القرية وغيرهما.

ثم إن تنمة الكلام فيما يتعلق بفروع هذه المسألة تأتي في الشبهة الموضوعية إن شاء الله تعالى.

المسألة الثانية: ما إذا اشبه الواجب في الشريعة بغيره من جهة

إجمال النص

بأن يتعلق التكليف الوجوبي بأمر مجمل كقوله اتني بعين وقوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾ بناء على تردد الصلاة الوسطى بين صلاة الجمعة كما في بعض الروايات وغيرها كما في بعض آخر.

والظاهر أن الخلاف هنا بعينه الخلاف في المسألة الأولى والمختار فيها هو المختار هناك، بل هنا أولى لأن الخطاب هنا تفصيلاً متوجه إلى المكلفين فتأمل^(١).

(١) ما أفاده دام ظله من أولوية هذه المسألة بوجوب الاحتياط فيها من تلك المسألة مبني على ما زعمه بعض من الفرق بينهما من جهة وصول الخطاب التفصيلي إلى المكلف في المسألة، فيحكم العقل بوجوب الاحتياط فيها من جهة تبين الخطاب والعلم به تفصيلاً، وهذا بخلاف المسألة السابقة فإن الحاصل فيها العلم بتعلق التكليف بأحد الموضوعين، فلا علم تفصيلاً بالخطاب والتكليف، فيمكن المنع عن وجوب الاحتياط فيها بهذه الملاحظة لكنك خير بضعف هذا الفرق والتوهم، بل فساده لأن العلم التفصيلي بالخطاب مع إجماله وعدم تبين معناه لا يجدي في حكم العقل بوجوب الاحتياط على تقدير اعتبار العلم التفصيلي بالحكم في حكم العقل بوجوب الاحتياط، لأن الحاصل من هذا الخطاب المجمل ليس إلا العلم بوجوب أحد الفعلين كالسبب الموجب للعلم بوجوب أحدهما في المسألة الأولى، فإن قلنا بكفاية العلم الإجمالي بوجوب أحد الفعلين المتافين في إلزام العقل بوجوب الاحتياط كما هو الحق وعليه المحققون، فلا يعقل الفرق بين المسألتين، لأن اختلاف سبب العلم لا يكون فارقاً في نظر العقل قطعاً، وإن لم نقل بكفايته فلا يعقل الفرق بينهما أيضاً فالفرق فاسد على كل تقدير.

وخروج الجاهل لا دليل عليه لعدم قبح تكليف الجاهل بالمراد من المأمور به إذا كان قادراً على استعلامه من دليل منفصل، فمجرد الجهل لا يقبح توجه الخطاب.

ودعوى قبح توجهه إلى العاجز عن استعلامه^(١) تفصيلاً القادر على الاحتياط فيه بإتيان الاحتمالات أيضاً ممنوعة لعدم القبح فيه أصلاً.

فإن شئت قلت: إن بيانية اللفظ إنما هو باعتبار تبيين مدلوله وكشفه عن المراد ودلالته عليه لا باعتبار ذاته فإذا فرض إجماله وعدم دلالاته، إلا على وجوب أحد الفعلين، فلا يعقل الفرق بينه وبين غيره مما يكشف عن وجوبه، وهذا مع وضوحه قد وقع التصريح به في مواضع من كلمات شيخنا دام ظله ومن هنا أمر بالتأمل في الفرق المذكور.

(١) لما كان ما أفاده بقوله: (وخروج الجاهل لا دليل عليه) إلى آخره المبني على منع قبح تأخير البيان عن وقت الخطاب خارجاً عن محل الكلام التجأ إلى منع قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما كان المكلف قادراً على الفعل ولو بالاحتياط إذا اقتضته المصلحة، وهذا وإن كان خلاف ما يقتضيه كلمات الأكثر في ظاهر النظر إلا أنه مما لا اعتبار عليه أصلاً لاستقلال العقل بجوازه، وفقد دليل من الشارع على منعه، ويمكن أن يقال إن حكمهم بقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة إنما هو من حيث إيجابه لتفويت المطلوب عن المخاطب، ونقض الغرض من تشريع الأحكام وهو غير لازم في المقام لفرض قدرة المخاطب على إتيان المكلف به بالاحتياط، فلا ينافي ما ذكرنا لما ذكرناه من قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة والقول بأن الاحتياط موجب لقاء معرفة الوجه وتميز الواجب عن غيره وهو معتبر في صحة العمل مع التمكن قد عرفت فساداً في مطاوي كلماتنا السابقة كالقول بمنافاته لاعتبار قصد الوجه مع ما عرفت مراراً وستعرف من إمكان قصد الوجه في موارد الاحتياط كقصد القرية فيما يؤتى به احتياطاً، هذا ولكن يمكن أن يقال إن ما ذكر وإن كان حقاً لا محيص عنه، إلا أن من يقول باعتبار قصد الوجه

وما تقدم من البعض من منع التكليف بالمجمل لاتفاق العدلية على استحالة تأخير البيان قد عرفت منع قبحه أولاً، وكون الكلام فيما عرض له الإجمال ثانياً.

ثم إن المخالف في المسألة ممن عثرنا عليه هو الفاضل القمي رحمه الله و المحقق الخوانساري في ظاهر بعض كلماته لكنه قدس سره وافق المختار في ظاهر بعضها الآخر قال في مسألة التوضؤ بالماء المشتبه بالنجس بعد كلام له في منع التكليف في العبادات إلا بما ثبت من أجزائها وشرائطها ما لفظه: «نعم لو حصل يقين المكلف بأمر ولم يظهر معنى ذلك الأمر بل يكون مردداً بين أمور فلا يبعد القول بوجوب تلك الأمور جميعاً حتى يحصل اليقين بالبراءة» انتهى.

ولكن التأمل في كلامه يعطي عدم ظهور كلامه^(١) في الموافقة لأن الخطاب

لا يلتزم بكفاية القصد الإجمالي، هذا مع أن تأخير البيان موجب لاختفاء الأحكام الواقعية المؤدى إلى اندراسها وهو مناف لما دلّ على وجوب صونها وحفظها وإن لم يوجب مخالفتها من حيث العمل مع إمكان الاحتياط كما هو المفروض فتأمل.

(١) قد يناقش فيما أفاده من الاستدراك بأن الموضوع لنفي الاستبعاد من وجوب الاحتياط في كلامه يقين المكلف بأمر لا يقين المخاطب به وهو أعم من المخاطب، فيشمل مفروض البحث مع أن موضوع البحث في المسألة على ما يصرّح به إذا كان إجمال الخطاب لمن خطب به، فالتحقيق موافق للمختار غاية الأمر عدم تحقق المسألة في حقنا على القول بعدم شمول الخطاب للمعدومين، هذا مع ما قيل من أن الالتزام بوجوب الاحتياط على المخاطبين بالخطاب الحمل يوجب الالتزام بوجوبه على غيرهم وإن لم يشملهم الخطاب من حيث إن خصوصية المخطبة، لا مدخل لها من حيث إيجابها العلم بتعلق التكليف بالواقع

المجمل الواصل إلينا لا يكون مجملاً للمخاطبين، فتكليف المخاطبين بما هو مبين، وأما نحن معاصر الغائبين فلم يثبت اليقين، بل ولا الظن بتكليفنا بذلك الخطاب، فمن كلف به لا إجمال فيه عنده ومن عرض له الإجمال لا دليل على تكليفه بالواقع المردد، لأن اشتراك غير المخاطبين معهم فيما لم يتمكنوا من العلم به عين الدعوى.

فالتحقيق أن هنا مسألتين إحداهما إذا خوطب شخص بمجمل هل يجب عليه الاحتياط أو لا.

الثانية: أنه إذا علم تكليف الحاضرين بأمر معلوم لهم تفصيلاً وفهموه من خطاب هو مجمل بالنسبة إلينا معاصر الغائبين، فهل يجب علينا تحصيل القطع

المجهول على المكلف والمفروض حصوله لغير المخاطبين أيضاً والقول بمدخلة المخاطبة في هذا الحكم من حيث هي عدم لما اتفقوا عليه من الاشتراك في التكليف، اللهم إلا أن يقال إن مدخلة المخاطبة في نظر المحقق إنما هي من جهة دلالتها على تعلق التكليف بالواقع الموجب لسقوط قصد التعمين في الإطاعة، وهذا المناط غير موجود في حق غير المخاطب في زعمه وإن كان متحققاً بالنسبة إلى جميع التكاليف من حيث امتناع أخذ العلم مطلقاً فيها بحسب وجودها النفس الأمري وتحقق العلم الإجمالي الموجب لتجزؤها عند العقل في الفرض وما دل على اشتراك التكليف بين الكل، لا ينافي القول باعتبار قصد التعمين في الإطاعة مطلقاً، إلا فيما دلّ الدليل على سقوطه وإن كان القول به فاسداً من جهة أخرى فإن شئت قلت إن اشتراك التكليف بقسميه من الواقعي والظاهري بين الكل لا ينافي الالتزام بوجوب الاحتياط على من خوطب بالمجمل مع الالتزام بعدم وجوبه على غيره مع الالتزام بمدخلة خصوص المخاطبة في ذلك من حيث إيجابها لدفع اعتبار قصد التعمين في صحة العبادة.

بالاحتياط يأتيان ذلك الأمر أم لا، والمحقق حكم بوجود الاحتياط في الأول دون الثاني.

فظهر من ذلك أن مسألة إجمال النص إنما يغير المسألة السابقة أعني عدم النص فيما فرض خطاب مجمل متوجه إلى المكلف إما لكونه حاضراً عند صدور الخطاب، وإما للقول باشتراك الغائبين مع الحاضرين في الخطاب أما إذا كان الخطاب للحاضرين وعرض له الإجمال بالنسبة إلى الغائبين، فالمسألة من قبيل عدم النص لا إجمال النص، إلا أنك عرفت أن المختار فيهما وجوب الاحتياط.

المسألة الثالثة: ما إذا اشتبه الواجب بغيره لتكافؤ النصين

كما في بعض مسائل القصر والإتمام، فالمشهور فيه التخيير^(١) لأخبار

(١) ما دلّ على التخيير في تعارض الخيرين على أقسام:

أحدها: ما دلّ على التخيير مطلقاً كما هو مدلول أكثرها.

ثانيها: ما دلّ على التخيير بعد فقد جملة من المرجّحات.

ثالثها: ما دلّ على التخيير بعد فقد كثير من المرجّحات.

وعدم موافقة أحدهما للاحتياط كالمرفوعة كما أن ما دل على الاحتياط أيضاً على أقسام:

أحدها: ما دل على مطلوية الاحتياط في مطلق الشبهة الشامل لصورة التعارض.

ثانيها: ما دل عليه في خصوص المتعارضين بعد فقد أكثر المرجّحات كالمقبولة بناء على إرادة لزوم الاحتياط من الأمر بالإرجاء ولو بترك الفتوى بمضمون أحد المتعارضين التخيير.

ثالثها: ما دل على الترجيح بالاحتياط في مورد وجوده كالمرفوعة.

ومقتضى القاعدة هو الحكم بوجوب الاحتياط في المسألة كالمسألتين المتقدمتين مع قطع النظر عن الأخبار بعد فرض رجوع إلى تعيين الواجب المعلوم إجمالاً لعين ما عرفت من الوجه فيهما، إلا أن مناه لما كان على لزوم دفع الضرر المحتمل على ما عرفته، فلا محالة يكون أخبار التخير واردة عليه، كما أنها حاكمة أو واردة على ما دلّ على الاحتياط في مطلق الشبهة من حيث إن مفادها حجية أحد المتعارضين كمفاد الدليل الدال على حجية أصل الخبر أو غيره من الأدلة، فإنه لا يتوهم معارضة لما دلّ على الاحتياط في الشبهة هذا على تقدير تسليم دلالتها على وجوب الاحتياط وإلا فلا يتوهم التعارض أصلاً كما لا يخفى، فيبقى مما دلّ على الاحتياط القسمان الأخيران، فإن الأول منهما يعارض ما دلّ على التخير المحمول على صورة التكافؤ من جميع الوجوه جمعاً بينهما على وجه التباين في ظاهر النظر والثاني منهما يعارضه على وجه العموم والخصوص وشيء منهما لا يمنع من الأخذ بما دلّ على التخير في الفرض.

أما الأول: فلأنه بعد التسليم ظاهر في وجوب الإرجاء وما دلّ على التوسعة نصّ في عدم وجوبها هذا على تقدير التلازم بين الزمانين في الحكم، وإلا فربما يقال بكون المقبولة أخصّ لكنّه فاسد أيضاً من حيث إن إرادة خصوص الزمان الذي لا يتمكّن من عرض الواقعة على المعصوم عليه السلام مما لا يحتمل من أخبار التخير، فلا يجدي عمومه لغيره من الزمان، فيبقى ما ذكرنا من نصوصية أخبار التخير، نعم يمكن الحكم بأعمية أخبار التخير من حيث شمولها لما لا يمكن فيه الاحتياط فتدور الأمر بين التخصيص والتصرف في ظاهر الأمر فتأمل.

وأما الثاني: فلخروج مفروض البحث عن مورد الأخذ بما وافق الاحتياط في المرفوعة ودخوله في ذيلها الدال على التخير عند فقد المرجح المذكور، وحملها على ما استظهر منها كما في الكتاب من إرادة مطلوبة الاحتياط عند تصادم الأدلة وهو ممكن في الفرض بالجمع بين المحتملين وإن لم يكن شيء منهما موافقاً

التخير السليمة عن المعارض حتى ما دل على الأخذ بما فيه الاحتياط، لأن المفروض عدم موافقة شيء منهما للاحتياط، إلا أن يستظهر من تلك الأدلة مطلوبة الاحتياط عند تصادم الأدلة، لكن قد عرفت فيما تقدم أن أخبار الاحتياط لا تقاوم سنداً ولا دلالة لأخبار التخير.

المسألة الرابعة: ما إذا انتبه الواجب بغير الحرام من جهة اشتباه الموضوع

كما في صورة اشتباه الفاتنة أو القبلة أو الماء المطلق والأقوى هنا أيضاً وجوب الاحتياط كما في الشبهة المحصورة لعين ما مر فيها من تعلق الخطاب بالفاتنة واقعاً مثلاً وإن لم يعلم تفصيلاً. ومقتضاه ترتب العقاب على تركها ولو مع الجهل وقضية حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وجوب المقدمة العلمية والاحتياط بفعل جميع المحتملات.

وقد خالف في ذلك الفاضل القمي رحمه الله فمنع وجوب الزائد على واحدة من المحتملات مستندا في ظاهر كلامه إلى ما زعمه جامعاً لجميع صور الشك في المكلف به من قبح التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة.

للاحتياط يوجب تخصيص جميع أخبار التخير بما لا يمكن فيه الاحتياط مما دار أمره بين المحذورين من موارد الشك في التكليف أو المكلف به، وهذا كما ترى يأباه ما دل على التخير هذا مع أنه موجب لإلقائها رأساً من حيث إن مفادها الترجيح بالاحتياط لا الرجوع إليه بعد الحكم بتساقطهما كما زعمه الأخباريون من أصحابنا، فإن ظاهرهم تعيين الرجوع إلى الاحتياط بعد فقد المرجحات المنصوصة لا الترجيح به هذا على تقدير اعتبار المرفوعة سنداً من جهة الجبر بالعمل، وإلا كما في الحدائق، فلا تصلح لمعارضة أخبار التخير أصلاً كما لا يخفى.

وأنت خبير بأن الاشتباه في الموضوع ليس من التكليف بالمجمل في شيء، لأن المكلف به مفهوم معين طرأ الاشتباه في مصداقه لبعض العوارض الخارجية كالنسيان ونحوه والخطاب الصادر لقضاء الفاتنة عام في المعلومة تفصيلاً والمجهولة ولا مخصص له بالمعلومة لا من العقل ولا من النقل، فيجب قضاؤها ويعاقب على تركها مع الجهل كما يعاقب مع العلم.

ويؤيد ما ذكرنا ما ورد^(١) من وجوب قضاء ثلاث صلوات على من فاتته فريضة معللاً ذلك ببراءة الذمة على كل تقدير، فإن ظاهر التعليل يفيد عموم مراعاة ذلك في كل مقام اشتبه عليه الواجب، ولذا تعدى المشهور عن مورد النص وهو تردد الفاتنة بين رباعية وثلاثية وثنائية إلى الفريضة الفاتنة من المسافرين المرددة بين ثنائية وثلاثية فاكثفوا فيها بصلاتين.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أنه يمكن القول بعدم وجوب الاحتياط في مسألة اشتباه القبلة ونحوها مما كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الواجب كالقبلة

(١) جعل ما ورد في باب الفاتنة المرددة دليلاً على المدعى بالنظر إلى ما أشار إليه من التعليل الجاري في جميع مصاديق المسألة أولى من جعله مؤيداً فهو بملاحظة التعليل يؤكد لحكم العقل بوجوب الاحتياط في جزئيات المسألة، بل التحقيق دلالة على وجوب الاحتياط في جميع موارد حكم العقل بوجوبه من غير فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية، نعم الحكم فيه بكفاية الثلاث لا بد من أن يكون مبنياً على سقوط الجهر والإخفات وقصد التعيين، فإن مقتضى القاعدة الإتيان بالخمس لا الثلاث فهو من هذه الجهة نظير ما دلّ على كفاية الصلاة إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة، فإن مقتضى القاعدة فيه أيضاً عدم القناعة بالصلاة إلى أربع جهات كما لا يخفى.

واللباس، وما يصح السجود عليه وشبهها بناء على دعوى سقوط هذه الشروط عند الاشتباه، ولذا أسقط الحلّي: «وجوب الستر عند اشتباه الساتر الطاهر بالتجسّس وحكم بالصلاة عارياً»، بل النزاع فيما كان من هذا القبيل ^(١) ينبغي أن يكون على هذا الوجه فإن القائل بعدم وجوب الاحتياط ينبغي أن يقول بسقوط الشروط عند الجهل لا بكفاية الفعل مع احتمال الشرط كالصلاة المحتمل وقوعها إلى القبلة بدلاً عن القبلة الواقعية.

(١) لا إشكال في أن قضية دليل وجوب الاحتياط في المسألة الرابعة عدم الفرق بين كون تردّد الواجب من جهة الشبهة الموضوعيّة من جهة ذاته أو شرطه إذا كان مقتضى دليل اعتباره في الواجب بعنوان الإطلاق من غير تقييد بالعلم التفصيلي به، وإلا فيخرج عن موضوع المسألة في مفروض البحث كما إذا قيل بكون اعتبار الترتيب بين الفوائد مشروطاً بالعلم به، فإنه مع عدم العلم به لا تردد في الواجب من جهة شرطه أصلاً هذا على القول بالاحتياط في المسألة كما هو المشهور، وأمّا على القول بعدم وجوب الاحتياط والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية فراراً عن لزوم المخالفة القطعيّة فالظاهر عدم الفرق بين الصورتين أيضاً لعدم المقتضي فيه أصلاً، إذ الالتزام بكفاية الموافقة الاحتماليّة من جهة الشرط ليس أوضح فساداً من الالتزام بكفايتها في صورة تردد الواجب بحسب ذاته، نعم على القول بجواز المخالفة القطعيّة في الشبهة الموضوعية يحكم بجواز الإتيان بالواجب على وجه يقطع معه بانتفاء الشرط لا بجواز ترك الواجب رأساً كما إذا تردّد الواجب ذاتاً، ومما ذكرنا كله يظهر أن ما أفاده لا يخلو عن مناقشة لانتفاء ما يقتضي الفرق بين القسمين من التردّد في الواجب في الشبهة الموضوعية على القولين في المسألة بعد ثبوت الشرطيّة الواقعيّة على ما يقتضيه مفروض البحث، وأمّا الكلام في اقتضاء دليل الشرط فهو راجع إلى تشخيص ما يتعلّق بالمقام، ولا إشكال

ثم الوجه في دعوى سقوط الشرط المجهول إما انصراف أدلته إلى صورة العلم به تفصيلاً كما في بعض الشروط نظير اشتراط الترتب بين الفوائد، وأما دوران الأمر بين إهمال هذا الشرط المجهول وإهمال شرط آخر وهو وجود مقارنة العمل لوجهه بحيث يعلم بوجوب الواجب وندب المندوب حين فعله، وهذا يتحقق مع القول بسقوط الشرط المجهول، وهذا هو الذي يظهر من كلام الحلبي.

وكلا الوجهين ضعيفان: أما الأول، فلأن مفروض الكلام ما إذا ثبت الوجوب الواقعي للفعل بهذا الشرط، وإلا لم يكن من الشك في المكلف به للعلم حينئذٍ بعدم وجوب الصلاة إلى القبله الواقعية المجهولة بالنسبة إلى الجاهل.

في أن مقتضى الأصل العملي عند الشك، وعدم قيام دليل على تشخيص حال الشرط هو الحكم باختصاص الشرط بصورة العلم به لرجوعه إلى الشك في الشرطية في الشبهة الحكمية، ولا ينافي العلم بها في الجملة كما هو ظاهر، كما أن مقتضى الأصل اللفظي فيما كان الدالّ عليها القضية اللفظية هو الحكم بالشرطية الواقعية نظراً إلى وضع اللفظ للأمر النفس الأمري كما هو الحق أو الأعمّ من المعلوم إجمالاً، وأما دعوى الانصراف فلا يصغى إليها بالنسبة إلى جميع الشروط نعم مقتضى القاعدة الاستفادة من صحيحة زرارة لا تعاد الصلاة، إلا من خمسة صحة الصلاة مع الإخلال بغير الخمسة من الشرائط والأجزاء لكنها على تقدير تعميمها بالنسبة إلى الجهل وعدم اختصاصها بالسهر لا يشمل الجهل التفصيلي مع العلم الإجمالي بالشرط قبل الصلاة قطعاً على ما حرّره في باب الخلل من الصلاة، هذا مع أن في تعميمها لصورة الجهل البسيط أو المركّب كلاهما مذكوراً في محلّه فضلاً عن المقام، والحاصل أن الكلام في تشخيص حال الشرط الراجع إلى تشخيص الحكم الشرعي حقيقة لا تعلق له بالمقام ومفروض البحث أصلاً.

وأما الثاني: فلأن ما دل^(١) على وجوب مقارنة العمل بقصد وجهه والجزم مع النية إنما يدل عليه مع التمكن، ومعنى التمكن القدرة على الإتيان به مستجمعا للشرائط جازماً بوجه من الوجوب والندب حين الفعل أما مع العجز عن ذلك فهو المتعين للسقوط دون الشرط المجهول، الذي أوجب العجز عن الجزم بالنية والسر في تعيينه للسقوط هو أنه إنما لوحظ اعتباره في الفعل المستجمع للشرائط، وليس اشتراطه في مرتبة سائر الشرائط، بل متأخر عنه، فإذا قيد اعتباره بحال التمكن سقط حال العجز يعني العجز عن إتيان الفعل الجامع للشرائط مجزوماً به.

الثاني: أن النية في كل من الصلوات المتعددة على الوجه المتقدم في مسألة الظهر والجمعة وحاصله أنه ينوي في كل منهما فعلهما احتياطاً لإحراز الواجب الواقعي المردد بينها وبين صاحبها تقرباً إلى الله على أن يكون التقرب

(١) قد أسمعناك مراراً أنه ليس هناك ما يقتضي باعتبار قصد الوجه في صحة العبادات على الوجه الذي ذكروه، مع أنه على تقدير تسليمه يتمكّن المحتاط منه كما يتمكن من قصد التقرب، هذا مع أن كلمة القائلين باعتبار قصد الوجه التفصيلي متفقة على اعتباره عند التمكن من إحراز الوجه، لا فيما لا يتمكّن منه والقول بالتمكّن منه بإلقاء الشرط المردّد كما هو مبنى كلام الحلّي فاسد من جهة عدم قيام دليل على أهمية اعتباره بالنسبة إلى سائر الشرائط مع ما عرفت من اتفاق كلمة القائلين باعتباره على اختصاصه بغير المقام فتأمل.

هذا مضافاً إلى ما أفاده في الكتاب بقوله المتقدم وإن نوقش فيه بأنه راجع إلى الاعتبار، فإن المدار على الأهمية عند الشارع لا على تقدّم الملاحظة وتأخرها، بل قد يقال إن أمر قصد الوجه عند القائل به كما مر قصد التقرب فهو من مقومات العبادة مطلقاً فتدبر.

علة للإحراز الذي جعل غاية للفعل.

ويترتب على هذا أنه لا بدّ من أن يكون^(١) حين فعل أحدهما عازماً على فعل الآخر، إذ النية المذكورة لا تتحقق بدون ذلك فإن من قصد الاقتصار

(١) ترتب ما أفاده على ما ذكره من كيفية النية عند تردّد الواجب من كونه حين الإتيان ببعض المحتملات إذا لم يكن المحتمل الأخير عازماً على الإتيان بباقي المحتملات مما لا خفاء فيه أصلاً، ضرورة أن الإتيان بالشيء من حيث كونه مقدّمة، لا يمكن مع عدم قصد الإتيان بذاتها، فإذا كان وجوب كل محتمل في المقام من حيث كونه مقدّمة علمية فلا محالة لا بدّ أن يكون عازماً على تحصيل العلم بالواجب في زمان الإتيان به الذي لا يتحقّق إلا بإتيان جميع المحتملات، ومن هنا ذكرنا في من عليه قضاء الصلّة أنه لا يمكن له قصد الإتيان بمقدّمات الصلّة قبل الوقت مع عدم عزمه على القضاء، فلا يتمكن من قصد الوجوب في الطهارة قبل الوقت وإن وجبت عليه نعم لو لم يتمكن من الإتيان بجميع المحتملات في مقام ولو بضيق الوقت، أو تمكّن وكان حرجياً أو تمكّن وقام الدليل على عدم تجرّز الخطاب بالواقع على كل تقدير كما في موارد الطرق الشرعية، أو فرض عدم العلم بالتكليف كما في موارد احتمال الوجوب، أو قلنا بعدم وجوب الاحتياط، وكفاية الموافقة الاحتمالية كان الامتثال في حكم العقل والعقلاء يأتیان الفعل بداعي امتثال الأمر المحتمل المتعلّق به، لأنه غاية ما يمكن من الإطاعة والامتثال فلو بني على عدم كفايته لزم ما قضى العقل والشرع بطلانه وهذا بخلاف المفروض في المقام، فإنه لا يتحقق الامتثال بحكم العقل والعقلاء فيما لو عزم على الاقتصار ببعض محتملات الواجب، فيحكم بفساده ولو انكشف كونه الواقع بعد العمل، لا يقال ما ذكر من الوجه، إنّما يتم فيما لو كان قصد الفاعل امتثال الأمر العقلي بوجوب الاحتياط وتحصيل العلم بالواقع، فإنه لا يتمكن

مع عدم العزم على فعل جميع المحتملات، لا فيما كان من قصده امتثال الأمر الشرعي المتعلق بأحدهما في نفس الأمر، ضرورة عدم كون الانضمام مقدّمة وجودية للواجب في مفروض البحث فإذا كان من قصده الاقتصار على بعض محتملات الواجب، فقد قصد امتثال الأمر الواقعي على تقدير انطباق الواجب على ما أتى به فيكون مسقطاً للأمر على تقدير المطابقة، نعم على تقدير عدم المطابقة لا يكون معذوراً في مفروض البحث بخلاف ما لو كان في تكليفه عدم وجوب الإتيان بتمام المحتملات ولو ظاهراً من جهة قيام الطريق الشرعي أو اقتضاء بعض الأصول، فإنه يكون معذوراً مطلقاً ما لم ينكشف الخلاف.

ومن هنا قال شيخنا الأستاذ العلامة في رسالته المعمولة في بحث التقليد بكفاية هذا النحو من الامتثال من الجاهل المقصّر التارك لطريقي الاجتهاد والتقليد والاحتياط المقتصر على بعض المحتملات ولو من جهة الاعتماد على بعض ما لا يكون طريقاً في الشرع فإنه يتأتى منه قصد التقرب والامتثال لأننا نقول الأمر العقلي المتعلق بالاحتياط أمر إرشادي لا تقرب لامثاله أصلاً، بل وكذا الأمر الشرعي المتعلق به لا يكون عبادياً، والكلام إنما هو في كيفية امتثال الأمر الشرعي الواقعي المولوي المعلوم المتعلق بأحد الفعلين، وليس الوجه في الحكم بعدم تحقق قصد الامتثال والإطاعة من العازم على الاقتصار ببعض المحتملات كون الانضمام مقدّمة وجودية للواجب الواقعي، وكونه مقدّمة لحصول العلم بالواجب على ما ذكر في السؤال، بل كونه غير مطيع في حكم العقل والعقلاء من حيث إن المحرك للإقدام والداعي على الفعل إذا كان امتثال الأمر المحقق الواحد المتعلق بأحد الفعلين أو الأفعال، فلا يمكن تحقيقه إلا بكونه عازماً على الإتيان بجميع محتملات الواجب المفروض في المقام فالعازم على الاقتصار ببعض ليس مثلاً عندهم على كل تقدير، نعم لو كان هناك أمران متعلقان بفعلين كان امتثال كل أمر بالعزم على إيجاد

متعلقة ولو لم يكن عازماً حين العزم عليه على إيجاد متعلق الأمر للآخر، بل عازماً على عدمه لبعض الدواعي النفسانية كما إذا كان عازماً حين إرادة الصلاة على ترك الزكاة والصيام مثلاً، فإنه مطيع بالنسبة إلى أمر الصلاة وإن كان التفكير المذكور منافياً لمقام العبودية التي ورد فيها كونها جوهرية كنهها الربوبية ضرورة عدم تصور التفكير بالنسبة إلى المقام المذكور المختص بالأولياء والنفوس المطمئنة القدسية، وأما ما أفاده في الرسالة فإنما ذكر وجهها لا اختياراً، كيف ومصنفاته فقها وأصولاً مشحونة من القول بعدم الكفاية كما هو المسلّم عندهم.

فإن قلت: المناط والعلّة في حكم العقل بوجوب الاحتياط في جميع موارد حكمه من غير فرق بين التبعديّات والتوصليّات هو لزوم دفع الضرر المحتمل، ومقتضى ما بنيت عليه في الأمر باب الاحتياط اعتبار القصد بإتيان جميع المحتملات في صحّة المأتيّ به أولاً نظراً إلى عدم تحقق امثال الأمر المحقّق، إلا على الوجه المذكور هو القطع بترك الواجب والعلم بالعصيان مع القصد على الاختصار بفعل بعض المحتملات سواء كان الواجب ما قصد إتيانه أو غيره، لأن المفروض بطلان المأتيّ به على تقدير كونه واجباً في نفس الأمر لعدم تحقق الامثال بالفرض، وإن كان آتياً بذات الواجب، فيلزم العلم بالتضرّر على تقدير ترك البعض كما يلزم على تقدير ترك الكلّ فيكون مناط حكم العقل بوجوب الاحتياط في العبادات مغايراً لمناط حكمه بوجوبه في التوصليّات وهو كما ترى.

قلت: الحاصل من الإتيان بكلّ محتمل في مفروض البحث مع القصد المزبور ليس إلا رفع العقاب المحتمل في تركه من حيث احتمال كونه واجباً واقعياً فإذا كان من قصده الإتيان بجميع المحتملات عند فعل البعض فلا يحصل بعد فعله بالقصد المذكور ما لم ينكشف الحال، إلا دفع العقاب المحتمل على تقدير كونه واجباً لا القطع بعدم العقاب ضرورة منافاته مع فرض تردّد الواجب ففعل البعض

على أحد الفعلين ليس قاصداً لامثال الواجب الواقعي على كل تقدير، نعم هو قاصد لامثاله على تقدير مصادفة هذا المحتمل له لا مطلقاً، وهذا غير كاف في العبادات المعلوم وقوع التعبد بها، نعم لو احتمل كون الشيء عبادة كفعل الجنبه إن احتمل الجنبه اكتفي فيه بقصد الامثال على تقدير تحقق الأمر به، لكن ليس هنا تقدير آخر يراد منه التعبد على ذلك التقدير.

فغاية ما يمكن قصده هنا هو التعبد على طريق الاحتمال، فهذا غاية ما يمكن قصده هنا بخلاف ما نحن فيه مما علم فيه ثبوت التعبد بأحد الأمرين، فإنه لا بد فيه من الجزم بالتعبد

الثالث: أن الظاهر أن وجوب كل من المحتملات عقلي^(١) لا شرعي، لأن

مع القصد المزبور لا يترتب عليه، إلا دفع العقاب المحتمل، نعم فعله لا بالقصد المذكور كتركه رأساً لا يترتب عليه، إلا الوقوع في محتمل الضرر إذا لوحظ مجرداً عن ترك غيره، نعم يترتب عليه الوقوع في مقطوع الضرر إذا لوحظ مع ترك غيره لا مع مجرد عدم العزم على فعل غيره، غاية ما هناك في العبادات المرددة بين المتباينين عدم إمكان دفع الضرر المحتمل في ترك البعض إلا بإتيانه على الوجه الذي ذكرنا، وأين هذا من تغير عنوان حكم العقل بوجوب الاحتياط بحسب موارده وكونه دفع الضرر المقطوع في العبادات المرددة والضرر المحتمل في التوصليات المرددة هذا ما أذي إليه، النظر عاجلاً وعليك بالتأمل التام في المقام وإن كان أمره واضحاً عند الأعلام.

(١) المراد من كون وجوب كل من المحتملات عقلياً كونه إرشادياً محضاً لا يترتب على موافقته من حيث هي ولا على مخالفته كذلك أثر أصلاً كما هو شأن الطلب الإرشادي في جميع موارده، وقد تقدم القول في ذلك مراراً وإن الطلب العقلي لا يكون، إلا إرشادياً محضاً من غير فرق بين إلزامياته وغيرها ضرورة عدم

الحاكم بوجوبه ليس إلا العقل من باب وجوب دفع العقاب المحتمل على تقدير ترك أحد المحتملين، حتى إنه لو قلنا بدلالة أخبار الاحتياط أو الخبر المتقدم في الفاتحة على وجوب ذلك كان وجوبه من باب الإرشاد، وقد تقدم الكلام من ذلك من فروع للاحتياط في الشك في التكليف.

وأما إثبات وجوب التكرار شرعاً في ما نحن فيه بالاستصحاب وحرمة نقض اليقين بغير اليقين شرعاً فقد تقدم في المسألة الأولى عدم دلالة الاستصحاب على ذلك، إلا بناء على أن المستصحب يترتب عليه الأمور الاتفاقية المقارنة معه، وقد تقدم إجمالاً ضعفه، وسيأتي إن شاء الله تعالى تفصيلاً.

مولوية للعقل حتى يصح صدور الطلب المولوي منه، نعم المستكشف منه بقاعدة التلازم في غير حكمه في باب الإطاعة والمعصية الحقيقيين أو الحكميين الطلب المولوي من الشارع وإن كان له جهة إرشاد إلى إدراك المصلحة والمفسدة على مذهب العدلية ولو بملاحظة وجود اللطف في صدور الطلب المولوي من الشارع وإخباره استحقاق الثواب والعقاب على مخالفة الأوامر والنواهي كلية وإطاعتها، ولما كان المستظهر مما ورد في الشرعيات في باب الاحتياط كونها مؤكدة لحكم العقل به، بل في بعضها التصريح بما يستفاد منه ذلك، فلا محالة يحكم بكون الطلب الشرعي الوارد في باب الاحتياط إرشادياً محضاً كالطلب العقلي وإن فرض إمكان تعلق الطلب المولوي به من الشارع ظاهراً كما يتصور ذلك بالنسبة إلى سائر الأحكام الظاهرية كالطرق الشرعية والاستصحاب، ومن هنا ساق قوله، وأما إثبات وجوب التكرار شرعاً فيما نحن فيه بالاستصحاب إلى آخره فإنه مبني على كون الطلب المستفاد من أخبار الاستصحاب مولوياً يعاقب على مخالفته وإن كان فيه كلام منه قدس سره ومنا ستقف عليه في خاتمة هذا الجزء من الكتاب، وأما عدم جريان الاستصحاب في مفروض البحث، فقد أسمعناك شرح القول فيه في مطاوي كلماتنا فراجع.

وعلى ما ذكرنا فلو ترك المصلي المتحير في القبلة، أو الناسي لفائتة جميع المحتملات لم يستحق إلا عقاباً واحداً، وكذا لو ترك أحد المحتملات واتفق مصادفته للواجب الواقعي ولو لم يصادف لم يستحق عقاباً من جهة مخالفة الأمر به، نعم قد يقال باستحقاقه العقاب من جهة التجري وتمام الكلام فيه قد تقدم.

الرابع: لو انكشف^(١) مطابقة ما أتى به للواقع قبل فعل الباقي أجزأ عنها، لأنه صلى الصلاة الواقعية قاصداً للتقرب بها إلى الله تعالى وإن لم يعلم حين الفعل أن المقرب هو هذا الفعل، إذ لا فرق بين أن يكون الجزم بالعمل ناشئاً عن تكرار الفعل أو ناشئاً عن انكشاف الحال.

(١) إذا كان المأني به أولاً من المحتملات علم الله تعالى واجبا كان الإتيان به إذا كان من قصده وعزمه الإتيان بباقي المحتملات عند إتيانه موجبا للامتنال ومسقطاً للأمر المتعلق به في نفس الأمر سواء انكشف الحال للمكلف بعد إتيانه أولاً وسواء أتى بعده على التقدير الثاني بباقي المحتملات أو لا ضرورة كون إتيان الواقع على الوجه المذكور جامعاً لجميع ما يعتبر فيه فيكون مجزياً في حكم العقل ولا يعقل مدخلة الإتيان بباقي المحتملات في تحقق الامتنال غاية الأمر كونه متجزياً على تقدير تركه الإتيان بباقي المحتملات بعد فعله في صورة عدم الانكشاف.

وهذا لا دخل له بتحقيق الامتنال واقعا بالنسبة إلى الأمر الواقعي وسقوطه لأن تحقق التجري من لوازم احتمال بقاء الأمر لا من لوازم بقاءه الواقعي والانكشاف في الكتاب إنما اعتبر الحكم بالسقوط جزماً لا لأصل السقوط النفس الأمري وإن كان ربما يتوهم في بادي النظر اعتباره في أصل السقوط نظراً إلى التعليل بقوله إذ لا فرق بين أن يكون الجزم بالعمل إلى آخره.

الخامس: لو فرض محتملات الواجب غير محصورة^(١) لم يسقط الامتثال في الواجب المردد باعتبار شرطه كالصلاة إلى القبلة المجهولة وشبهها قطعاً، إذ غاية الأمر سقوط الشرط، فلا وجه لترك المشروط رأساً.

(١) لا فرق مع عدم حصر الشبهة في مفروض البحث بين كون التردد في الواجب من جهة شرطه أو ذاته إلا على تقدير القول بتجويز المخالفة القطعية مع عدم حصر الشبهة مطلقاً، حتى في المقام، فإنه على هذا القول وإن كان فاسداً عندنا في الشبهة التحريمية فضلاً عن المقام على ما عرفت شرح القول فيه لا يجوز ترك الواجب المعلوم إجمالاً رأساً فيما كان التردد فيه من جهة شرطه جزئياً، وأما إذا كان التردد من جهة ذاته فهل يفرق بينه وبين الشبهة التحريمية على القول بجواز المخالفة القطعية فيها أم لا صريح شيخنا الأستاذ العلامة في الكتاب الفرق من حيث إن الترك ليس أمراً تدريجياً كالفعل حتى يعلم بالمخالفة بعد إتيان جميعها، بل هو أمر دفعي فيعلم بكونه مخالفة تفصيلية للخطاب الإجمالي فالعلم الإجمالي في المقام يتوكد منه العلم التفصيلي بكون القعود والسكون عن تمام الأطراف حراماً تفصيلاً لا من حيث كونه تركاً للواجب على كل تقدير وإن لم يعلم التقدير تفصيلاً، وما يضاف إليه، ولكن قد يناقش فيه بأن حرمة الترك في الواجب ليس إنشاء وخطاباً إلزامياً بنفسه غير وجوب الفعل بحيث يكون هناك خطابان من الشارع أحدهما تعلق بالفعل والثاني تعلق بالترك، بل هو عين وجوب الفعل معنا وإن اختلفا تعبيراً ومثله الخطاب التحريمي المتعلق بالفعل فإنه عين الأمر بتركه بالمعنى الذي عرفت، فإذا قلنا بعدم تأثير العلم الإجمالي في الشبهة الغير المحصورة، حتى في المقام فليس في ترك الكل مخالفة لخطاب منجز من الشارع فتأمل.

هذا وأما حكم المسألة وإلحاقها بالشبهة الغير المحصورة التحريمية وعدمه، فتفصيل القول فيه أنك قد عرفت نمة أن مقتضى القاعدة تنجز الخطاب بالعلم

الإجمالي فيما كان أطرافه محلاً للابتلاء دفعة مطلقاً من غير فرق بين الشبهة المحصورة وغيرها، فيجب الاحتياط في كلتا الشبهتين، لكن ظاهرهم الإجماع على عدم وجوب الاحتياط والموافقة القطعية في الشبهة الغير المحصورة وقد نقل غير واحد الإجماع على ذلك وإن استدل له في كلمات الأكثر بما دل على نفي الحرج وغيره مما عرفت الإشارة إليه وإلى ضعفه وإن العمدة الإجماعات المنقولة المستفيضة المعتمدة بالشهرة المحققة الغير المانعة من الحكم بوجوب الموافقة الاحتمالية هذا في الشبهة التحريمية، وأما المقام فالكلام فيه قد يقع فيما يلزم الحرج من الاحتياط فيه وقد يقع فيما لا يلزم منه ذلك أما الموضع الأول، فلا إشكال، بل لا خلاف في عدم وجوب الموافقة القطعية والاحتياط الكلي فيه لورود دليل نفي الحرج على حكم العقل بوجوب الاحتياط المبني على لزوم دفع العقاب المحتمل، فلو كان هناك دليل على وجوبه شرعاً ظاهراً من غير ابتناؤه على دفع التهلكة المحتملة، فالدليل المذكور حاكم عليه قطعاً، فهل يقتصر على ترك ما يندفع به الحرج من المحتملات، فيأتي بالباقي أو يقتصر في الإتيان بواحد من المحتملات ويترك الباقي الزائد على ما يندفع به الحرج وجهان أوجههما الأول لعدم الدليل على الخروج عن مقتضى قاعدة الاحتياط اللازم في غير ما يندفع به الحرج بعد ظهور كلماتهم في عنوان الشبهة الغير المحصورة في التحريمية على تقدير تسليم مساعدتها على الوجه الثاني في تلك الشبهة.

وأما ما أفاده في الكتاب وجهها للثاني بقوله: (من أن التكليف يأتیان الواقع ساقط) إلى آخره فمردود بالمنع من سقوط التكليف بالواقع رأساً وإنما الساقط لزوم الاحتياط بالنسبة إلى ما يتركه دفعاً للحرج، وأما بالنسبة إلى باقي المحتملات فالعلة في وجوب الإتيان به من أول الأمر وهو لزوم دفع العقاب في تركه موجودة، فلا مقتضى لتجوز تركه أصلاً، ومن هنا ذكرنا في الجزء الأول من

وأما في غيره مما كان نفس الواجب مردداً، فالظاهر أيضاً عدم سقوطه ولو قلنا بجواز ارتكاب الكل في الشبهة الغير المحصورة، لأن فعل الحرام لا يعلم هناك به، إلا بعد الارتكاب بخلاف ترك الكل هنا، فإنه يعلم به مخالفة الواجب الواقعي حين المخالفة.

وهل يجوز الاقتصار على واحد، إذ به يندفع محذور المخالفة أم يجب الإتيان بما تيسر من المحتملات وجهان من أن التكليف يأتیان الواقع ساقط فلا مقتضي لإيجاب مقدماته العلمية، وإنما وجب الإتيان بواحد فراراً من المخالفة القطعية، ومن أن اللازم بعد الالتزام بحرمة مخالفة الواقع مراعاته مهما أمكن وعليه بناء العقلاء في أوامرهم العرفية.

والاكْتفاء بالواحد التخيري عن الواقع إنما يكون مع نص الشارع عليه، وأما مع عدمه وفرض حكم العقل بوجوب مراعاة الواقع، فيجب مراعاته حتى

التعليقة تبعاً لشيخنا الأستاذ العلامة إن مقتضى دليل الانسداد ونتيجته التبعض في الاحتياط لا حجية الظن مطلقاً، وقد أسمعناك شرح القول في فساد الوجه المذكور في الجزء الأول نقضاً بجميع موارد الطرق الشرعية حيث إن التكليف بالواقع لو كان باقياً فيها، فكيف يكتفى في أمثاله بما يحتمل خطاؤه وإن لم يكن باقياً فكيف يكلف بالعمل بما هو طريق إليه وحلاً بما عرفت حاصله هنا من أن التكليف المتعقب باستحقاق العقاب ساقط عن الواقع على بعض التقادير لا مطلقاً ولا يلزم السقوط في الجملة السقوط رأساً كما هو ظاهر، وأما الموضع الثاني، فلا إشكال في أن مقتضى القاعدة فيه الاحتياط الكلي والموافقة القطعية بعد عدم ظهور كلماتهم في الشبهة الغير المحصورة في التعميم وإن كان محتملاً، ضرورة عدم التفات العقل باحتمال قناعة الشارع ببعض المحتملات الباقي معه احتمال الضرر في الترك.

يقطع بعدم العقاب، إما لحصول الواجب، وإما لسقوطه بعدم تيسر الفعل، وهذا لا يحصل إلا بعد الإتيان بما تيسر، وهذا هو الأقوى.

وهذا الحكم مطرد في كل مورد وجد المانع^(١) من الإتيان ببعض غير معين من المحتملات ولو طرأ المانع من بعض معين منها، ففي الوجوب كما هو المشهور إشكال من عدم العلم بوجود الواجب بين الباقي، والأصل البراءة.

السادس: هل تشترط في تحصيل العلم الإجمالي بالبراءة بالجمع بين المشتبهين

(١) قد عرفت شرح القول في طرؤ المانع بقسميه في الشبهة الموضوعية التحريمية منا ومن شيخنا، وإن طرؤ المانع عن الاحتياط بالنسبة إلى غير المعين من المحتملات لا يمنع من تنجّز الخطاب مطلقاً، وإن كان عروضة قبل العلم الإجمالي وعن المعين يمنع من تنجّز الخطاب بالنسبة إلى المعلوم الإجمالي إذا كان الطرؤ قبل العلم أو معه، ولا يمنع إذا كان بعده وحكم طرؤه في الشبهة الوجوبية حكمه في الشبهة التحريمية من غير فرق بينهما أصلاً، بل الأمر كذلك بالنسبة إلى الشبهة الحكمية أيضاً من غير فرق بين التحريمية والوجوبية، فما عن المشهور في الكتاب وإن لم نتحققه من إطلاق القول بوجوب الاحتياط فيما طرأ المانع عن المعين لا وجه له كالإشكال فيه عن شيخنا، إلا أن يحمل كلامهم على طرؤ المانع بعد العلم الإجمالي وعليه لا إشكال فيه أصلاً، فالإشكال متوجّه على إشكال شيخنا على كل تقدير، ومما ذكر يظهر الإشكال فيما وجّه به الإشكال في قول المشهور بقوله من عدم العلم بوجود الواجب بين الباقي والأصل البراءة، حيث إن عدم العلم بالوجود إذا كان المانع مسبقاً بالعلم الإجمالي لا يقدح في تنجّز الخطاب بالنسبة إلى الباقي سيما على ما أفاده شيخنا في الشبهة التحريمية، وبنى عليه الأمر من رجوع إذن الشارع بعد العلم إلى جعل البديل عن المعلوم مطلقاً وعدم جوازه بدون ذلك.

عدم التمكن من الامتثال التفصيلي بإزالة الشبهة، أو اختياره ما يعلم به البراءة تفصيلاً أم يجوز الاكتفاء به وإن تمكن من ذلك، فلا يجوز إن قدر على تحصيل العلم بالقبلة، أو تعيين الواجب الواقعي من القصر والإتمام أو الظهر والجمعة الامتثال بالجمع بين المشتبهات وجهان يل قولان ظاهر الأكثر الأول، لوجوب اقتران الفعل المأمور به عندهم بوجه الأمر، وسيأتي الكلام في ذلك عند التعرض بشروط البراءة والاحتياط إن شاء الله تعالى.

ويتفرع على ذلك أنه لو قدر^(١) على العلم التفصيلي من بعض الجهات وعجز

(١) أما الكلام في أصل المسألة فقد تقدّم شرحه في الجزء الأول عند التكلّم في فروع العلم، ولعلنا نتكلّم فيه بعض الكلام في خاتمة هذا الجزء اقتداء لكن نقل القولين في الكتاب في المقام ونسبة عدم الجواز إلى الأكثر مع استظهاره الاتفاق على عدم الجواز في الجزء الأول من الكتاب فيما يتوقف الاحتياط على التكرار، ومما لا يجامعان سيّما مع تعليقه عدم الجواز عندهم في المقام بوجوب اقتران الواجب بوجه الأمر، وإن قيل في توجيه الكلامين أن كلامه هناك في الشبهة الحكمية، وفي المقام في الشبهة الموضوعية لكنّه كما ترى، وأما التفرّع المذكور، فقد يناقش فيه بأن تقديم الامتثال التفصيلي على الإجمالي إذا كان من جهة اعتبار قصد الوجه في العبادة على ما علّل به في المقام، فلا يقتضي ذلك تقديمه عليه إلاّ فيما يمكن من قصد الوجه التفصيلي مع إلقاء الإجمالي لا فيما لا يمكن منه مع إلقائه، والمفروض أن تحصيل العلم التفصيلي من بعض الجهات المعبر في الواجب مع عدم التمكن من بعضها الآخر لا يوجب التمكن من قصد الوجه لفرض بقاء تردّد الواجب، فلا مقتضي لإلقاء الإجمالي، نعم لو استند في التقديم إلى بناء العقلاء على التقديم أو إلى نقل الإجماع المعتمد باستظهاره والشهرة المحققة أو غيرهما من الوجوه المتقدمة في الجزء الأول من الكتاب كان للتفرّع المذكور وجه.

عنه من جهة أخرى، فالواجب مراعاة العلم التفصيلي من تلك الجهة، فلا يجوز إن قدر على الثوب الطاهر المتيقن، وعجز عن تعيين القبلة تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين إلى أربع جهات لتمكنه من العلم التفصيلي بالمأمور به من حيث طهارة الثوب، وإن لم يحصل مراعاة ذلك العلم التفصيلي على الإطلاق.

السابع: لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتين شرعاً^(١) كالظهر والعصر

(١) شرح القول فيما أفاده يقتضي التكلم في مواضع:

أحدها: في أنه هل يجوز أن يوقع المكلف بعض احتمالات أحد الواجبين المترتين عقيب بعض احتمالات الآخر المتقدم عليه رتبته مع اتحاد البعضين نسخاً كان صلى العصر القصري عقيب الظهر القصري، فيما دار الأمر بين القصر والتمام أو صلى العصر إلى الجهة التي صلى الظهر إليها عند اشتباه القبلة.

وهكذا ثانيها: الصورة بحالها مع اختلافهما نسخاً كان صلى الظهر قصراً وصلى العصر تماماً عقبيه في الدوران من جهة الذات، أو صلى العصر إلى غير الجهة التي صلى الظهر إليها في الدوران من جهة الشرط.

وهكذا ثالثها: في أنه هل يجوز إيقاع جميع احتمالات الواجب اللاحق المتأخر عقيب بعض احتمالات الواجب المتقدم كأن صلى العصر قصراً وتاماً عقيب الظهر القصري مثلاً، والإقدام بإتيان احتمالات اللاحق قبل الفراغ عن احتمالات الواجب المتقدم لا يخلو عن الصور المذكورة والكلام في كل موضع وصورة قد يقع فيما كان الإتيان بما ذكر من الوجه والعنوان في الوقت المشترك، وقد يقع فيما كان الإتيان به في الوقت المختص، فالكلام في كل موضع يقع في مقامين.

ثم إن الكلام في غير الموضع الثالث مبني على تقديم الامتثال التفصيلي مطلقاً

مع الإمكان ولو من بعض الجهات على الامتثال الإجمالي، وإلا فلا إشكال في الحكم بالصحة فيه أصلاً أما الكلام في المقام الأول من الموضوع الأول فتحقيق القول فيه مبني على ملاحظة ما دلّ على لزوم مراعاة الامتثال التفصيلي وتقديمه على الامتثال الإجمالي وفهم مقدار مدلوله وعنوان لزومه وإن كان مفاده لزوم تقديمه من حيث إن تركه موجب للتردد في الواجب، فيكون المطلوب الأصلي حقيقة عند الإمكان إزالة التخيّر والتردد في الواجب وإنما وجب تحصيل العلم التفصيلي توصلاً إليه، فلا إشكال في الجواز في المقام ضرورة عدم تفاوت الحال في التردد الحاصل للواجب في مفروض البحث بين أن يأتي بمحتملات الواجبين على الوجه المفروض، أو يأتي بمحتملات اللاحق بعد الفراغ عن تمام محتملات السابق، فإن كَيْفِيَّةَ الإتيان بمحتملات الواجبين على الوجهين لا يوجب زيادة الاحتمال والتردد، فإن الإتيان بالقصر المقصورة عقيب الظهر المقصورة مثلاً لا يوجب تردداً زائداً على التردد الحاصل في الواجب من جهة القصر والإتمام، فإن القصر المقصورة إن كانت واجبة في الواقع كانت واجدة لشرطها وهو الترتب على الظهر وإن لم يكن واجبة وكانت مخالفة للواقع كان تحصيل الترتب بينها وبين الظهر الواقعي لغواً ضرورة اعتبار الترتب بين الواجبين بحسب الواقع لا مطلقاً. فإن قلت: مقتضى أصالة بقاء الاشتغال بالواجب الواقعي وعدم الإتيان بالظهر عدم مشروعية الدخول في محتملات العصر، لأنه مقتضى ترتبها على الظهر مع ثبوت عدم الإتيان بها في حكم الشارع بمقتضى الاستصحاب.

قلت: المصحح للإتيان بمحتمل العصر في الفرض هو مجرد احتمال تعلّق الأمر به على تقدير صحة ما أتى به من محتمل الواجب المقدم بحسب الرتبة مع العلم بأصل الأمر بالعصر كما هو المصحح حقيقة لإتيان محتمل الظهر، فإنه لا مصحح له إلا ما ذكرنا مع عدم العلم بتعلّق الأمر به بل الأصل المذكور على تقدير

جريانه جار بالنسبة إليه أيضاً.

ومن هنا حكم في الكتاب باشتراكهما من جميع الجهات، والمفروض حصول الشرط وهو الترتب على الظاهر الواقعي على تقدير المطابقة ولو لا كفايته، لما صحّ الإتيان بمحتمل الظاهر أيضاً واستصحاب الاشتغال وعدم الإتيان بالظاهر على تقدير جريانه لا يمنع من الإتيان بمحتمل العصر في مفروض البحث، لأن منعه إنما هو من حيث عدم حصول الترتيب بين الواجبين والمفروض حصوله قطعاً على تقدير الأمر، نعم قد يقال باقتضائه المنع فيما أقدم على الإتيان بمحتمل العصر على غير الوجه المبحوث عنه من الوجهين الأخيرين وإن كان فاسداً أيضاً، حيث إن المانع في الموضع الثاني على ما ستقف عليه العلم بعدم تعلق الأمر بما يأتي به من محتمل العصر وفي الثالث الشك في حصول الترتيب وعدم العلم به، فلا أثر للمستصحب المشكوك لما عرفت من استناد المنع إلى نفس الشك ومما ذكرنا يظهر تطرّق المناقشة إلى ما أفاده في الكتاب بقوله: (لأن المترتب على بقاء الاشتغال وعدم فعل الواجب) إلى آخره، فإنه ربما يستظهر منه تسليم الرجوع إلى الاستصحاب في غير المقام من الموضعين الأخيرين وإن كان مفاده لزوم تحصيل العلم من الجهة الممكنة من حيث توقف حصول الإطاعة عليه من غير مدخلة كون تركه موجبا لزيادة التردّد والإخلال بوجه العمل ونحو ذلك، فيجب إحراز كل خصوصية أمكن إحرازها بالعلم التفصيلي فلا إشكال في الحكم بعدم الجواز في مفروض البحث، حيث إنه يمكن للمكلف تحصيل العلم التفصيلي بكون العصر مترتباً على الظاهر بإتيان تمام محتملات الظاهر قبل الإقدام بفعل العصر وهو الوجه عند من ذهب إلى عدم الجواز في الفرض ممّن أشار إليهم في الكتاب وإن كان الأقوى وفاقاً لجمع الجواز نظراً إلى ما عرفت في وجهه.

هذا بعض الكلام في الوقت المشترك وأما الوقت المختصّ الذي هو المقام الثاني،

فملخص القول فيه أنه قد يقال فيه بعدم الجواز وإن قيل به في الوقت المشترك نظراً إلى عدم العلم بأصل الأمر بالواجب اللاحق بمجرد الإتيان ببعض احتمالات الواجب السابق، بل الأصل عدم الأمر به، فكيف يقدم على الإتيان بما يتوقف صحته على قصد التقرب المتوقف على العلم بالأمر تفصيلاً أو إجمالاً، وإن هو الأمثل الإقدام بالصلاة مع احتمال دخول الوقت، فإنه لا يتوهم جوازه.

فإن شئت قلت: إن الاحتياط والإتيان بالمحتملين أو المحتملات في مفروض البحث وأمثاله مما يجب فيه الاحتياط إنما هو من جهة المقدمة العلمية لامتنال الخطاب المعلوم بالإجمال المنجز المتوجه إلى المكلف، والإتيان ببعض احتمالات الواجب المقدم في الوقت المختص لا يحصل معه العلم بتوجه الخطاب بالواجب المتأخر، فكيف يجوز الإتيان ببعض احتمالاته من باب المقدمة العلمية لامتنال خطابه الغير المعلوم، هذا وناقشه في الكتاب بما زيف به الأصل في الوقت المشترك من أن الإتيان ببعض احتمالات المتأخر المتحد نسخاً، مع ما أتى به من احتمالات المتقدم لا يمنعه الأصل المذكور لأن مصححه احتمال الأمر مع اجتماع الشرائط على تقدير وجود الأمر، فإن المكلف إذا أتى بكل محتمل من احتمالات اللاحق عقيب كل محتمل من احتمالات السابق في الفرض يعلم بأنه امتثال الأمرين والأصل المذكور، لا يمنع من ذلك وإلا كفى الشك في المنع عنه من دون جريان الأصل وإنما يمنع من الإتيان بغير الوجه المبحوث عنه من الوجهين الأخيرين.

فإن شئت قلت: إن الاحتياط لإحراز الواقع على كل تقدير لا يمنع منه أصالة عدم الأمر، وقياس المقام بالشك في دخول الوقت قياس مع الفارق كما هو ظاهر هذا حاصل ما يستفاد مما أفاده في الكتاب، ولكن التحقيق أن يقال: إنه إن قلنا بأن الوقت المختص في حق المكلف في مفروض البحث هو مضي مقدار زمان إتيانه

بجميع المحتملات، كما رُبما يتوهم من قولهم باختلاف الوقت المختص باختلاف حالات المكلف الموجبة لاختلاف المكلف به في حقه كالحضر والسفر والصحة والمرض يتوهم شموله للحالات الموجبة لاختلاف المكلف به في مرحلة الظاهر كما ذهب إليه بعض الأصحاب، فلا إشكال في الحكم بعدم جواز شروعه في محتملات اللاحق قبل الفراغ عن محتملات السابق لعدم الأمر قطعاً باللاحق على هذا التقدير، وإن قلنا بأن المراد من الحالة الموجبة لاختلاف المكلف به غير ما يوجهه من جهة الشك والتردد في الواجب ذاتاً أو شرطاً كما هو الظاهر من كلماتهم عند التأمل، فلا إشكال في تحقق الأمر بعد الإتيان ببعض محتملات الواجب المقدم في مفروض البحث في أكثر الصور مما كان التردد من جهة الشرط أو الذات، فإنه إذا صلى الظهر إلى بعض الجهات أو في أحد الثوبين مثلاً أو صلى الظهر تماماً عند الدوران بين القصر والتمام دخل الوقت المشترك قطعاً، وتعلق الأمر بالعصر يقيناً، وهكذا الأمر في الدوران بين الجمعة والظهر إذا قدّم الظهر وهكذا، نعم في بعض الصور لا يعلم بدخول الوقت وتعلق الأمر كما إذا قدّم العصر أو الجمعة في المثالين لاحتمال كون الواجب الأكثر كما ويمكن تنزيل ما أفاده في الكتاب على هذا الفرض ويتوجه عليه ما ذكره مضافاً إلى ما أشرنا إليه من أن جواز الدخول في محتملات الواجب لو كان مشروطاً بالعلم بالأمر كان مجرد الشك مانعاً وإن لم يكن مشروطاً على ما أفاده شيخنا لم يكن معنى لجريان الأصل أيضاً فهو ساقط على كل تقدير.

هذا ملخص الكلام في الموضوع الأول وأما الموضوع الثاني، فلا إشكال في عدم الجواز فيه حتى في الوقت المشترك للعلم بعدم تعلق الأمر بالمأني به وفساده تفصيلاً لا من جهة الشك أو جريان الأصل، ومنه يتقدح طرؤ المناقشة إلى ما أفاده في الكتاب بقوله: (في منع جريان الأصل في الموضوع الأول ويمكن أن يقال إن

المرددين بين القصر والإتمام أو بين الجهات الأربع، فهل يعتبر في صحة الدخول في محتملات الواجب اللاحق الفراغ اليقيني من الأول إتيان جميع محتملاته كما صرح به في الموجز وشرحه والمسالك والروض والمقاصد العلية أم يكفي فيه فعل بعض محتملات الأول بحيث يقطع بحصول الترتيب بعد الإتيان بمجموع محتملات المشتبهين ما عن نهاية الإحكام والمدارك، فيأتي بظهر وعصر قصراً، ثم بهما تماماً قولان متفرعان على القول المقدم في الأمر السادس من وجوب مراعاة العلم التفصيلي مع الإمكان مبنيان على أنه هل يجب مراعاة ذلك من جهة نفس الواجب.

فلا يجب إلا إذا أوجب إهماله تردداً في أصل الواجب كتكرار الصلاة

أصالة عدم الأمر إنما تقتضي عدم مشروعية الدخول) إلخ، فإنه كما ترى صريح في جريان الأصل في محل البحث وكون المنع مستنداً إليه كما أشرنا إليه سابقاً، اللهم إلا أن يحمل على التزك والمماشاة.

وأما الموضع الثالث فلا إشكال في عدم الجواز فيه أيضاً حتى في الوقت المشترك من جهة الشك في حصول الشرط الواجب وهو الترتيب مع الإتيان على هذا الوجه، فيستقل العقل في الحكم بعدم الجواز من هذه الجهة وإن كان الأمر محتملاً، وكذا حصول الترتيب، إذ احتمال الأمر إنما يجدي فيما تحقق شرط الواجب مع مراعاته كما في الموضع الأول لا فيما لم يعلم مع مراعاته بتحقيق الشرط، ومما ذكرنا يظهر أنه لا مجرى للأصل في محل البحث، حيث إن المنع فيه مستند إلى نفس الشك فيتوجه المناقشة كما أشرنا إليه سابقاً إلى ما أفاده بقوله: (ولذا لا يجوز الإتيان بجميع محتملات العصر) اللهم إلا أن يحمل على المماشاة والتسليم، هذا ما أذي إليه النظر في حكم المواضع عاجلاً وعليك بالتأمل فيه وعدم المبادرة إلى ردّه والله العالم وهو العاصم.

في الثوبين المشتهين على أربع جهات، فإنه يوجب تردداً في الواجب زائداً على التردد الحاصل من جهة اشتباه القبلة فكما يجب رفع التردد مع الإمكان كذلك يجب تقليله أما إذا لم يوجب إهماله تردداً زائداً في الواجب، فلا يجب كما في ما نحن فيه، فإن الإتيان بالعصر المقصورة بعد الظهر المقصورة لا يوجب تردداً زائداً على التردد الحاصل من جهة القصر والإتمام، لأن العصر المقصورة إن كانت مطابقة للواقع كانت واجدة لشرطها وهو الترتب على الظهر وإن كانت مخالفة للواقع لم ينفع وقوعها مترتبة على الظهر الواقعية لأن الترتب إنما هو بين الواجبين واقعاً.

ومن ذلك يظهر عدم جواز التمسك بأصالة بقاء الاشتغال بالظهر وعدم فعل الواجب الواقعي.

وذلك لأن المترتب على بقاء الاشتغال وعدم فعل الواجب عدم جواز الإتيان بالعصر الواقعي وهو مسلم، ولذا لا يجوز الإتيان حيثئذ بجميع محتملات العصر، وهذا المحتمل غير معلوم أنه العصر الواقعي والمصحح للإتيان به هو المصحح لإتيان محتمل الظهر المشترك معه في الشك وجريان الأصلين فيه أو أن الواجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة نفس الخصوصية المشكوك في العبادة، وإن لم يوجب إهماله تردداً في الواجب فيجب على المكلف العلم التفصيلي عند الإتيان بكون ما يأتي به هو نفس الواجب الواقعي.

فإذا تعذر ذلك من بعض الجهات لم يعذر في إهماله من الجهة المتمكنة، فالواجب على العاجز عن تعيين كون صلاة العصر قصراً أو تماماً العلم التفصيلي بكون المأتي به مترتباً على الظهر ولا يكفي العلم بترتبه على تقدير صحته.

هذا كله مع تنجز الأمر بالظهر والعصر دفعة واحدة في الوقت المشترك

أما إذا تحقق الأمر بالظهر فقط في الوقت المختص ففعل بعض محتملاته، فيمكن أن يقال بعدم الجواز نظراً إلى الشك في تحقق الأمر بالعصر فكيف يقدم على محتملاتها التي لا تجب إلا مقدمة لها، بل الأصل عدم الأمر فلا يشرع الدخول في مقدمات الفعل.

ويمكن أن يقال إن أصالة عدم الأمر إنما يقتضي عدم مشروعية الدخول في المأمور به ومحتملاته التي تحتمله على تقدير عدم الأمر واقعاً، كما إذا صلى العصر إلى غير الجهة التي صلى الظهر، أمّا ما لا يحتمله إلا على تقدير وجود الأمر، فلا يقتضي الأصل المنع عنه كما لا يخفى.

القسم الثاني: فيما إذا دار الأمر في الواجب بين الأقل والأكثر^(١)

ومرجعه إلى الشك في جزئية شيء للمأمور به وعدمها وهو على قسمين،

(١) قد عرفت ممّا أسمعناك سابقاً في بيان دوران الأمر بين المتباينين موضوعاً للفرق بينه وبين دوران الأمر بين الأقل والأكثر وأن مرجح الدوران هناك ولو كان بين الأقل والأكثر إلى أقل بشرط لا، والأكثر بشرط شيء كالتقصير والتمام، وهذا بخلاف المقام، فإن مرجح الدوران فيه إلى أقل لا بشرط والأكثر حتى فيما احتمل مانعية شيء للمأمور به، فإن مرجعه إلى الشك في الشرطية بالنسبة إلى عدمه، فلو كان الواجب هو الأمر الغير المربوط بعدمه كان لا بشرط بالنسبة إليه لا محالة، ومن هنا أدرجه شيخنا قدس سره في أقسام المقام وتعرض لحكم دوران الأمر بين الجزئية والمانعية فيما سيأتي من كلامه.

ثم إن موضوع البحث ومحله هو الأقل والأكثر الارتباطيين، فإنه من سور الشك في المكلف به ودورانه وإن كان القائل بالبراءة قائلاً برجوع الشك بالنسبة إلى الزائد والأكثر إلى الشك في التكليف كما ستقف عليه وأمّا الأقل والأكثر الاستقلاليان فهو خارج عن محل البحث وموضوعه، فإن وجود الأكثر على تقدير

وجوبه ليس معتبراً في صحة الأقل وسقوط الأمر به، فإن الأمر المعلق بالأقل فيه نفسي استقلالاً على كل تقدير فهو خارج عن موضوع الشك في المكلف به وداخل في الشك في التكليف حقيقة من غير فرق بين تعلق العلم التفصيلي أولاً بالأقل والشك بالزائد، وبين انحلال المعلوم إجمالاً إلى معلوم تفصيلي ومشكوك على ما عرفت شرح القول فيه في مطاوي كلماتنا عند التكلم في حكم الموضع الأول يعني الشك في التكليف فما في كلام بعض المتأخرين من إدراجه في المقام ليس مما ينبغي وإن كان المتراءى من الأكثر تبعاً للشيخ قدس سره القول بجريان قاعدة الاشتغال والتمسك بها في بعض جزئياته وفروضه كدوران الفاتحة بين الأقل والأكثر مع التزامهم به في سائر جزئياته وفروضه على ما عرفته من كلام شيخنا في الموضع الأول، فإن مجرد ذكر القاعدة اعتماداً أو تأييداً في بعض جزئيات المسألة لا يوجب دخولها في الشك في المكلف به كما هو واضح، ثم إن الكثرة المحتمل اعتبارها قد تلاحظ بحسب الوجود الخارجي للمأمور به، فيكون الأكثر المحتمل وجوبه زائداً بحسب الوجود الخارجي على الأقل، فيكون الزائد من مقولة الكم ويعبر عن هذا القسم بالشك في الجزئية، وقد تلاحظ بحسب الوجود الذهني للمأمور به، فيكون التركب ذهنياً مع اتحاد وجود المحتمل اعتباره في المأمور به معه في الخارج، فيكون الزائد من مقولة الكيف، فالمعتبر حقيقة هو تقييده لا نفسه ويعبر عنه بالشك في الشرطية، ويدخل فيه الشك في المانعة أيضاً من حيث إن تقييد المأمور به بعدم المانع كتقييده بوجود الشرط، فالشرط دائماً من الحيثية المعبرة في المأمور به خصوصية متحدة معه في الوجود من غير فرق بين ما يحتاج إلى إيجاد فعل في الخارج لتحصيلها في الغالب كالطهارة ونحوها مما يعتبر في الصلاة وهو المراد من الانتزاع في كلامه قدس سره وبين غيره مما لا يحتاج في الغالب إليه، وإن توهم الفرق بينهما حكماً بإلحاق الأول بالشك في الجزئية من حيث الرجوع إلى

لأنَّ الجزء المشكوك إما جزء خارجي أو جزء ذهني وهو القيد وهو على قسمين لأن القيد إما متترع من أمر خارجي مغاير للمأمور به في الوجود الخارجي، فيرجع اعتبار ذلك القيد إلى إيجاب ذلك الأمر الخارجي كالوضوء الذي يصير منشأً للطهارة المقيد بها الصلاة، وأما خصوصية متحدة في الوجود مع المأمور به كما إذا دار الأمر بين وجوب مطلق الرقبة أو رقبة خاصة، ومن ذلك دوران الأمر بين إحدى الخصال وبين واحدة معينة منها. والكلام في كل من القسمين في أربع مسائل.

أما مسائل القسم الأول: وهو تلك في الجزء الخارجي

فالمسألة الأولى: منها أن يكون ذلك مع عدم النص المعتبر في المسألة

فيكون ناشئاً من ذهاب جماعة إلى جزئية الأمر الفلاني كالاستعاذة قبل القراءة في الركعة الأولى مثلاً على ما ذهب إليه بعض فقهاءنا. وقد اختلف في وجوب الاحتياط هنا فصرح بعض متأخري المتأخرين بوجوبه، وربما يظهر من كلام بعض القدماء كالسيد رحمه الله والشيخ، لكن لم يعلم كونه مذهباً لهما، بل ظاهر كلماتهم الآخر خلافه وصريح جماعة إجراء أصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط، والظاهر أنه المشهور بين العامة

البراءة والثاني بالمتباينين من حيث الرجوع إلى قاعدة الاشتغال كما ستقف عليه من كلام شيخنا العلامة، ومن هنا أفردته في التكلم والبحث ثم إن الكلام في المسألة كسائر مسائل الباب قد يقع في الشبهة الحكمية الراجعة إلى عدم تبين القضية الشرعية إما من جهة عدم الدليل أو إجماله بالمعنى الأعم الذي عرفت المراد منه، أو تعارض الدليلين، وقد يقع في الشبهة الموضوعية فالمراد من النص في الكتاب هو الدليل لا خصوص الحديث، أو قسم منه كما هو واضح.

والخاصة^(١) المتقدمين منهم والمتأخرين كما يظهر من تتبع كتب القوم كالخلاف والسرائر وكتب الفاضلين والشهيدين والمحقق الثاني ومن تأخر عنهم.

(١) ما استظهره قدس سره من ذهاب المشهور إلى البراءة بقول مطلق بعد حمل تمسك جمع من القدماء بقاعدة الاشتغال في بعض جزئيات المسألة على التأيد، لما دلّ على حكم مورد التمسك كما ترى تمسكهم بها فيما اتفقوا على كون الأصل فيه البراءة كالشك في التكليف خصوصاً الشبهة الوجوبية في كمال الاستقامة، وإن زعم بعض خلافه، وذكر آخر كالمحقق المحشي على المعالم أنه اختلف نقل الشهرة على طرفي المسألة واضطربت فيها كلماتهم، وكيف كان ما اختاره شيخنا هو الحق الذي لا محيص عنه، وإن ذهب جمع من أفاضل المتأخرين ممن قارب عصرنا أو عاصرناه إلى وجوب الاحتياط منهم الأستاذ الشريف شيخ شيخنا قدس الله سرهما، وبالحرى أن نتعرض أولاً لما اعتمدوا عليه على سبيل الإجمال والاختصار ثم نعبه بالكلام فيما أفاده قدس سره من دليل المختار، فنقول: إنهم تمسكوا على ذلك بوجوه:

أحدها: ما يظهر من غير واحد من حكم العقل بذلك من حيث إن الشغل اليقيني بالتكليف بالأمر المردّد بين الأقل والأكثر يقتضي البراءة اليقينية وتحصيل العلم بفراغ الذمة عنه في حكم العقل على ما هو الأصل في جميع ما يكون من هذا القبيل ضرورة كون مبنى الأصل المذكور هو حكمه بلزوم دفع الضرر المحتمل من غير فرق بين الموارد، ولا يحصل العلم بالفراغ من هذا التكليف النفسي إلا بإتيان الأكثر، فإنه على تقدير وجوب الأكثر يكون فعل الأقل لغواً، فلا يقال إن القدر الثابت هو وجوب الأقل ووجوب الزائد مشكوك، فالاشتغال اليقيني إنما هو بالنسبة إليه وأما الأكثر فاشتغال الذمة بالنسبة إليه مشكوك، فيرجع إلى البراءة كما يرجع إليها بالنسبة إلى الأقل والأكثر الاستقلاليين ضرورة منافاته

لفرض الدوران في المقام، فإن الثابت هو وجوب الأقل بالمعنى الأعم لا وجوبه بالوجوب النفسي وإلا لم يكن الواجب النفسي مردداً بين، ولا يعلم حصول البراءة من الواجب النفسي بفعل الأقل ومنه يظهر فساد قياس المقام بالأقل والأكثر الاستغلايين، فإن الأقل فيه واجب نفسي من غير أن يكون له ارتباط بالأكثر أصلاً. ثانيها: استصحاب الاشتغال اليقيني بالطبيعة المرددة بين الأقل والأكثر، حيث إنه لا يعلم بكون فعل الأقل رافعاً له فيحتمل بقاءه قال المحقق المحشي قدس سره في تقريب الاستصحاب: «إنه لا شك في اشتغال ذمة المكلف بتلك العبادة المعيّنة وحصول البراءة بفعل الأقل غير معلوم لاحتمال الاشتغال بالأكثر فيستصحب إلى أن تبين الفراغ» انتهى كلامه رفع مقامه، ومثل الاستصحاب المذكور استصحاب بقاء الوجوب والتكليف واستصحاب عدم حصول الواجب بعد الإتيان بالأقل وغيرهما مما يوهم جريانه في المتباينين.

ثالثها: ما دل بظاهره على وجوب الاحتياط المختص بالشك في المكلف به بل المقام على وجه واحتمال وإن استفيد منه حكم غيره كالصحيحة الواردة في جزاء الصيد، وقد تقدم نقلها في الكتاب أو المحمول على الشك في المكلف به بحيث يشمل المقام جمعا بينه وبين ما دل على البراءة، وقد تقدّمت الطائفتان في الكتاب أيضاً.

رابعها: ما سلكه بعض من تأخر وركن إليه من أن الأحكام الشرعية، لما كانت مبنية على المصالح والمفاسد الكامنة في الأفعال ومعلولة لها حقيقة على ما استقر عليه رأي العدلية من الإمامية والمعتزلة، فالمطلوب الأولي في كل واجب في الحقيقة هو تحصيل المصلحة الموجبة لوجوبه، إذ هو المقصود بالطلب والعنوان في الواجب وإن كان الأمر معلقاً في الظاهر بنفس الفعل، إلا أننا نعلم من جهة انطباق العنوان المطلوب حقيقة عليه، فالواجب هو تحصيل تلك المصلحة النفس

الأمرية أولاً وبالذات ويكون الأمر بالفعل من حيث كونه وصلة إليه، وهذا معنى قولهم إن الواجبات السمعية إنما وجبت لكونها ألطافاً في الواجبات العقلية ولو بالإجمال، حيث إن العقل يحكم بلزوم ما أوجبه الشارع من حيث اشتماله على ما يجب تحصيله في حكم العقل.

وإن شئت تقرير الدليل على معنى آخر لقولهم قفل: إنه لا شك في كون العنوان في الواجب السمعي الذي أوجب وجوبه كونه لطفاً ومقرباً إلى المستقلات العقلية التي يحكم العقل بها تفصيلاً مع قطع النظر عن الأحكام الشرعية السمعية كردّ الوديعه ونحوه من حيث إن إيجاب فعل الواجبات تكميل النفوس الموجب للتزّه عن القبائح والمنكرات العقلية كما يدل عليه قوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾، فالواجب أولاً هو تحصيل اللطف، فإذا لم يعلم تحصيل المصلحة أو اللطف بفعل الأقل، فيجب في حكم العقل الإتيان بالأكثر من حيث كونه محصلاً يقينياً لهما ضرورة لزوم تحصيل المأمور به على سبيل الجزم واليقين وعدم جواز الاكتفاء باحتمال حصوله ولم يخالف فيه أحد من العلماء والعقلاء، وسيجيء الاعتراف به من شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في المسألة الرابعة فإن مرجع الدليل المذكور إلى رجوع الشبهة الحكمية دائماً إلى الشبهة الموضوعية بالاعتبار المذكور وإن كان الفرق بينهما من جهة أخرى وهي عدم تبين القضية الظاهرية الشرعية في الأولى وتبينها في الثانية.

خامسها: ما سلكه بعض أفاضل مقاربي عصرنا لو عاصرناه في فصوله من أن دليل البراءة لا يثبت ماهية المأمور به ولا يبينها ولا يعين كونها الأقل نظراً إلى عدم جواز التحويل على الأصول المثبتة مضافاً إلى أن مفاده مجرد نفي العقاب فيلزم للقول بالاحتياط من جهة استقلال العقل بلزوم تحصيل المأمور به على سبيل القطع واليقين ما لم يقم طريق ظاهري على تبيينه، والفرق بين المقام وغيره مما علم

فيه التكليف على سبيل الإجمال مع كون التكليف المتعلق نفسياً كما في الأقل والأكثر الاستغلايين غير خفي على المتأمل وما ذكرناه وإن كان ملخص كلامه إلا أن الأولى نقله بالفاظه وطوله قال قدس سره بعد جملة كلام له في المسألة ونقل الخلاف فيها والإشارة إلى ما ذكره فيها عند البحث في الحقيقة الشرعية ما هذا لفظه: «ونقول: هنا توضيحاً وتنقيحاً إن أصل البراءة وإن كان باعتبار عموم أدلته قاضياً بنفي الوجوب الغيري عند الشك كالتفسي، فيصح نفي وجوب الأجزاء والشرائط المشكوكة للتوصل بها إلى فعل الكل وللشروط، إلا أن الاستفادة من أدلته إنما هو مجرد نفي الحكم لا إثبات لوازمه العادية ككون الماهية المجعولة معرأة عن اعتبار ذلك الجزء أو ذلك الشرط فلا يصلح دليلاً على نفي الجزئية والشرطية ليعتبر به الماهية المخترعة كما هو الثمرة في الاستدلال بالأصل، بل حينئذ قضية ثبوت الاشتغال بها وجوب الإتيان بهما تحصيلاً لليقين بالبراءة والفرق بين هذا الوجوب والوجوب الذي نفينا أولاً هو الفرق بين وجوب مقدمة الواجب ووجوب مقدمة العلم به، فأتضح بما قررنا أن لا ثمرة يترتب على نفي الوجوب بالاعتبار الأول وحيث إن مرجع النزاع في جريان أصل البراءة في المقام وعدمه إلى جريانه فيه على وجه يترتب عليه الثمرة وعدمه، فالمتجه هو القول بعدم جريانه مطلقاً، وأما وجوب الجزء في ضمن الكل فلا سبيل إلى نفيه بالأصل، لأنه في معنى نفي وجوب أحد المركبين مع أن نسبة الوجوب إلى كل واحد منهما سواء والفرق بين المقام وبين بقية موارد أصل البراءة حيث يجري فيها ولا يجري فيه أن البراءة من القدر المتيقن من الاشتغال هنا لا يحصل بإتيان القدر المتيقن بخلاف بقية الموارد، فإن البراءة بفعل ما ثبت الاشتغال به لا يناط بحصول غيره في غير المقام على تقدير الاشتغال به في الواقع بخلاف المقام فإن البراءة بفعل البعض منوطة بفعل الباقي على تقدير

الاشتغال به، فيتوقف العلم بها عليه إذ لا علم بمطلوبية القدر المعلوم مستقلاً، وإنما المعلوم بمطلوبية في الجملة إما مستقلاً أو منضمّاً ولا سبيل إلى تعيين الأول بأصالة عدم تعلّق الوجوب التبعي بالجزء أو الشرط المشكوك فيه لأن ذلك أصل مثبت، ولا تعويل عليه عندنا ودعوى أن التكليف لا يتملّق إلا بالقدر المتيقّن وإلا لزم التكليف بالمجمل وهو محال ممنوعة، لأن المجمل الذي لا يجوز تعلّق التكليف به هو المجمل الذي لا سبيل إلى امتثاله، وظاهر أن المقام ليس منه وإلحاق الغائبين عن مجلس الخطاب بالحاضرين فيه في وجوب الاختصار على ما ثبت لهم وبلغهم من البيان إنّما يتمّ إذا وصل إليهم خطاب دال بظاهره على حصر أجزاء الماهية وشرائطها في أمور معيّنة كما هو الغالب في حق الحاضرين كقوله صلى الله عليه وآله: (صلّوا كما رأيتموني أصلي) والكلام هنا مبنيّ على تقدير عدمه، إذ المقصود إثبات حجة أصل البراءة وأصل العدم في المقام دون ظاهر النصّ، وأمّا إذا لم يدلّ الخطاب على الحصر كما لو ورد نص بأن الركوع جزء للصلاة ثم ورد نصّ بأن السجود جزء، وهكذا كان تمسك الحاضرين بأصل البراءة وأصل العدم في نفي غير المذكور مثل تمسك الغائبين بهما في كونه في محلّ المنع قد تبهنا عليه سابقاً وكذا الكلام في أصل العدم.

نعم لا يبعد دعوى مساعدة جملة من أخبار الباب على أصالة عدم الزيادة المشكوك فيها في المقام لا باعتبار حجب العلم أو عدم العلم بالتكليف المشكوك فيه ليتوجّه عليه دعوى عدم الحجب فيه بالنظر إلى الظاهر تحصيلاً ليقين البراءة كما في سائر أحكام التعليقية الظاهرية، بل باعتبار دلالتها على نفي الجزئية والشرطية ممّا شكّ في جزئته أو شرطيته من حيث حجب العلم عنهما ظاهراً وواقعاً، إذ ليس في وجوبهما من باب المقدّمة تحصيلاً ليقين البراءة دلالة على إثبات الجزئية والشرطية للواجب مطلقاً، فإذا ثبت بعموم الروايات المذكورة

سقوط اعتبار جزئيته أو شرطيته في الظاهر حصل العلم بالبراءة بدونه في الظاهر فيسقط اعتبار كونه مقدّمة، وهل هذا إلا كسقوط اعتبار جزئية ما عدا الأركان في حقّ الناسي وشرطية بعض الشرائط كطهارة البدن واللباس بالنسبة إلى الجاهل، وسبأتي لهذا مزيد توضيح إن شاء الله تعالى» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه ومرجعه كما ترى إلى الاستناد إلى قاعدة الاشتغال بعد منع جريان دليل البراءة بحيث ينفع في المقام وأما ما استدركه أخيراً بقوله: (نعم) إلى آخره ونفي البعد عن دعوى مساعدة جملة من أخبار الباب على نفي الجزئية والشرطية المشكوكتين وبيان ماهية الأمور به فقد ضعفه في باب أصالة العدم بأن الجزئية والشرطية من الأمور الاعتبارية فلا يشملهما الأخبار، وهذا وإن كان مخالفاً لما بنى عليه الأمر في أول كتابه من كون الأحكام الوضعية مجعولة، إلا أنه رجوع عنه ويثبت بناؤه على الاحتياط في المقام هذه عمدة ما اعتمد عليه القائلون بالاحتياط في المسألة ولهم بعض وجوه آخر ضعيفة يأتي الإشارة إليها في مطاوي الكتاب وكلماتنا.

وأنت خير بأن الوجوه المذكورة لا تصلح للاعتماد عليها في قبال دليل البراءة ولا بأس بالإشارة إلى بيان ضعفها على سبيل الإجمال وإن كان ما أفاده شيخنا في الكتاب كافياً في البيان أما الوجه الأول، فيتوجّه عليه بأن اقتضاء الاشتغال اليقيني تحصيل العلم بالبراءة والبرائة اليقينية في حكم العقل إنما هو من حيث حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل على ما اعترف به المستدلّ في طيّ دليله مضافاً إلى وضوح ابتائه عليه ونحن نحكم بمقتضى قاعدة قبح العقاب من غير بيان بعدم العقاب والضرر في ترك الواجب المسبّب عن ترك المشكوك أو في ترك الأكثر على تقدير وجوبه في نفس الأمر، فالقاعدة واردة على قاعدة وجوب الدفع على نحو ما عرفته في الشكّ في التكليف ودعوى عدم جريان القاعدة بالنسبة إلى

الوجوب الغيري المشكوك من حيث إن العقاب على تقدير ثبوته على ترك الواجب النفسي لا الغيري كما حكى عن شيخ شيخنا الأستاذ العلامة قدس سرهما فاسدة مضافاً إلى أن مقتضاها على تقدير التسليم منع جريان القاعدة بالنسبة إلى ترك الجزء المشكوك لا الأكثر، فإنه لا يحتمل إلا الوجوب النفسي، ويتم المدعى كما لا يخفى بأن ترك الواجب الغيري سبب وعلة تامة للعقاب وهذا المقدار يكفي في حكم العقل وإن كان المعاقب عليه ترك الواجب النفسي المسبب عن تركه هذا مضافاً إلى أن ترك الجزء عين ترك الكل لا يقال إن ورود القاعدة على قاعدة وجوب الدفع إنما هو فيما لم يكن هناك بيان وانحصر الأمر في جعل حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيانا كما في موارد الشك في التكليف وليس المقام منه، إذ المفروض ثبوت الاشتغال والعلم بالتكليف ووقوع الشك في المكلف به فالبيان القاطع للعذر موجود متحقق واصل إلى المكلفين فكيف يقاس المقام بموارد الشك في أصل التكليف.

فإن شئت قلت: إن العلم الإجمالي بالتكليف كما ذكر في غير موضع من كلماتنا السابقة وفي الكتاب منجز للتكليف بالمعلوم إجمالاً ومانع من الرجوع إلى البراءة بالنسبة إلى أطرافه ورافع لموضوعها وبيان للتكليف المتعلق بالواقع المحتمل بالنسبة إلى جميع المحتملات، فيصح إذا العقاب على ترك الأكثر لو كان واجباً في نفس الأمر فكيف يرجع إلى البراءة بالنسبة إليه ويقاس بموارد الشك في التكليف، لأننا نقول ما ذكر من كون العلم الإجمالي بيانا إنما يسلم في الجملة لا على إطلاقه، فإن من شرائط كونه بياناً ومنجزاً للخطاب بالواقع المردد عدم انحلال المعلوم بالإجمال إلى معلوم تفصيلي ومشكوك بالشك البدوي ومن هنا حكمنا بالبراءة وحكموا بها في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلالين مع وجود العلم الإجمالي ونقول في المقام أيضاً بأن الحاصل من العلم الإجمالي هو

العلم التفصيلي بوجوب الأقل والشك البدوي بالنسبة إلى وجوب الأكثر، فلو عاقبنا الشارع على مخالفته كان قد عاقبنا مع عدم بيان بالنسبة إليه لا يقال ما ذكر من الشرط أمر مسلم لم يخالف فيه أحد من العقلاء والعلماء، إلا أنا نقول بتحقيق الشرط المذكور في محل البحث حيث إن المعلوم بالإجمال وهو الواجب الشرعي النفسي المراد بين الأقل والأكثر لم ينقلب ولم ينحل إلى المعلوم التفصيلي، وإلا لم يبق شك بالنسبة إلى الزائد كما في الأقل والأكثر الاستقلالين والفرق بينه وبين المقام واضح، فإن المفروض هناك واجبان حقيقة أحدهما معلوم والآخر مشكوك وفي المقام واجب واحد فلو فرض العلم به تفصيلا في ضمن الأقل لزمه ما ذكرنا من ارتفاع الشك وهو خلف غاية ما في المقام حصول العلم من الدوران المذكور بوجوب الأقل بالوجوب القدر المشترك بين النفسي والغيري وأين هذا من انحلال المعلوم بالإجمال وهو الواجب النفسي المراد بين الأقل والأكثر، لأننا نقول ما سلم أخيرا من حصول العلم التفصيلي بوجوب الأقل من الدوران في المقام بالوجوب الجامع يكفي مانعا لتنجز الخطاب الواقعي بالنسبة إلى الأكثر، فإن التحريك العقلي تابع للعلم بالوجوب من غير فرق بين أن يكون غيراً أو نفسياً فالحكم لاحق لوجود الجامع بينهما من غير أن يكون للخصوصيات مدخل فيه أصلاً فلو رجع إلى البراءة بالنسبة إلى الأكثر لم يعارض بجريانها بالنسبة إلى الأقل، وهذا هو الميزان والمدار في تنجز الخطاب بالنسبة إلى موارد العلم الإجمالي، وإن كان المختار عدم جريان الأصول فعلاً في موارد تنجز الخطاب بالعلم الإجمالي على ما أسمعناك في مطاوي كلماتنا السابقة من أنه المسلك الحقيقي بالسلوك دون الحكم بجريان الأصول وتعارضها وتساقطها والرجوع إلى أصالة الاحتياط.

هذا كله مع أن في حكم الشرع بالبراءة بالنسبة إلى ما شك فيه من التكليف

بمقتضى أخبارها المتقدمة غنى وكفاية للحكم بعدم جريان قاعدة الاشتغال في المقام من غير حاجة إلى حكم العقل بها، فلو فرض توقف العقل عن الحكم بالبراءة في المقام، فليرجع إلى أخبارها ومن هنا كان شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره جاز ما بالبراءة في المسألة مع تأمله في حكم العقل بها في المقام كما صرح به في الكتاب هذا فيما لو قرّر دليل البراءة بالنسبة إلى وجوب الأكثر ومنه يعلم كيفية تقريره بالنسبة إلى الوجوب الغيري للجزء المشكوك، فلا يحتاج إلى بسط القول فيه، وأمّا الوجه الثاني الذي سلكه من عرفت، فيتوجّه عليه مضافاً إلى ما أسمعناك مراراً من عدم جريان استصحاب الاشتغال وما يطابقه واستصحاب البراءة وما يرجع إليه في مورد من الموارد:

أولاً: بأن الوجود العلمي للمستصحب إذا لم يكن مؤثراً في إيجاب الأكثر على المكلف فكيف يكون وجوده الاستصحابي والتنزيلي مؤثراً في إيجابه عليه من غير فرق بين أن يجعل الاستصحاب المتوهم جريانه من الاستصحاب التقديري كما في غالب فروض المسألة، أو التنجيزي كما في بعض فروض وهو ما لو كان الجزء المشكوك بحسب المحلّ آخر أجزاء المركّب لا يقال عدم تأثير الوجود العلمي إنما هو من جهة دوران المعلوم بين الأقل والأكثر وبعد استصحابه يثبت كونه منطبقاً على الأكثر، فلا يجوز الرجوع إلى البراءة بالنسبة إليه، لأننا نقول مضافاً إلى ابتناء ما ذكر على اعتبار الأصول المثبتة التي قد فرغنا عن إبطالها بناء على اعتبار الأصول من باب التعبد والأخبار إن الوجود الظاهري للشيء سواء كان من جهة الاستصحاب أو غيره فيما لم يكن من الأحكام الشرعية إنما ينفع بالنسبة إلى ما يترتب على وجوده الواقعي النفس الأمري من الأحكام الشرعية، وكون الواجب هو الأكثر أو الأقل ليس ممّا يترتب عليه شرعاً وجوب الإتيان بهما وإن الحاكم في هذه القضية العقل فتدبر.

وثانياً: بأنه إذا حكمنا بعدم وجوب الأكثر من جهة دليل البراءة عقلاً ونقلاً في مرحلة الظاهر فيرتفع الشك عن البقاء الموجب لجريان الاستصحاب بحكم الشارع، لأن الشك فيه مسبب عن احتمال وجوب الأكثر الذي فرض عدم الإتيان به، والمفروض نفيه من أول الأمر بدليل البراءة فهي حاكمة في خصوص المقام على الاستصحاب وإن كان وارداً عليها في وجه وحاكما عليها في وجه في غير المقام، لا يقال حكومة البراءة على الاستصحاب إنما يسلم في المقام فيما لو بني على مساعدتها لإثبات كون الواجب هو الأقل وهي لا يساعد عليه بعد البناء على بطلان الأصول المثبتة، لأننا نقول حكومتها عليه مبنية على مساعدتها لنفي وجوب الأكثر في مرحلة الظاهر لا لإثبات كون الواجب هو الأقل كما هو ظاهر، لا يقال مفاد البراءة مجرد نفي المؤاخذه على الواقع المشكوك فلا ينفي وجوب الأكثر حتى يكون حاكماً على الاستصحاب، لأننا نقول نفي وجوبه في مرحلة الظاهر يكفي فيه نفي المؤاخذه عليه فتدبر مضافاً إلى كفاية ما دلّ من الأخبار على ثبوت الحكم الشرعي الظاهري في مورد الشك هذا بالنسبة إلى استصحاب الاشتغال ومنه يعلم ما يتوجه على غيره من الاستصحابات المتوهمّة، فلا يحتاج إلى بسط الكلام وطوله، وأمّا الوجه الثالث فيتوجه عليه بأن الصحيحة الواردة في جزاء الصيد ظاهرة في عدم جواز الحكم والفتوى بالنسبة إلى حكم الواقعة بحسب نفس الأمر مع عدم العلم به فمساقها مساق ما دلّ من الآيات، والأخبار على النهي عن القول بغير العلم والعمل بالأراء، فلا تعلق لها بمحل الكلام من حيث كون الحكم الظاهري وجوب الاحتياط أو البراءة، ونحن نقول بمقتضاها حتى فيما وقع الاتفاق فيه على البراءة كالشبهة الوجودية من صور الشك في التكليف.

هذا مضافاً إلى أن دلالتها على وجوب الأقسام بالاحتياط مع الغض عما يتوجه عليه من عدم التزام المستدلّ به في موردها إذا كان من الأقل والأكثر الاستقلاليين،

وفي سائر موارد شمولها على ما عرفت تفصيل القول فيه عند الاستدلال بها في الموضوع الأول مقصودة على صورة التمكن من استعلام حكم الواقعة وأرجائها إلى لقاء الحجّة ولو بالنسبة إلى سبيل الأوقات، ولا نضايق من الحكم بالاحتياط فيها، وأين هذا من محلّ البحث هذا بالنسبة إلى الصحيحة، وأمّا ما دلّ من الأخبار على التوقّف والاحتياط عموماً فقد عرفت شرح القول فيما يستظهر منه، وما يحمل عليه فلو فرض حمله على موارد الشكّ في المكلف به، فلا مناص من حمله على ما يجب الاحتياط فيه منها كالمبتابين من الشبهة الحكميّة أو الموضوعيّة، فلا يشمل المقام فالجمع المذكور فاسد جداً.

وأما الوجه الرابع فيتوجّه عليه أولاً أنه ليس المراد من ابتناء الأحكام الشرعيّة على المصالح حسبما اتفقت عليه كلمة العدليّة من جهة استحالة الترجيح بلا مرجح والإيجاب بلا موجب، وامتناع كون الإرادة مرجحة على ما زعمه الأشعري كونها واجباً أولاً ومأموراً بها في الحقيقة بحيث يرجع الأمر المتعلّق بما اشتمل عليه إلى الأمر الغيريّ المقدّميّ في الحقيقة، فبدخل جميع صور دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهة المصادقية والموضوعيّة بهذه الملاحظة، فلا متيقّن هناك أصلاً لأن احتمال حصول العنوان المذكور، والمصلحة المطلوبة بفعل الأقل كاحتمال حصولها بفعل الأكثر من غير فرق بين الأمرين، فبدخل في المتباينين بهذه الملاحظة وإن كان فعل الأكثر في المقام من جهة اشتماله على الأقل لا بشرط محصلاً قطعاً له، بل المراد كونها مما لاحظها الشارع في تشريع الأحكام من غير أن يجب على المكلف تحصيلها فهي علّة لفعل الشارع وتشريعه وإيجابه فالواجب الشرعي هو نفس الفعل والواجب العقلي الذي يحكم به قاطبة العقلاء إطاعة حكم الشارع على وجه يدفع به الضرر والعقاب، وأمّا وجوب تحصيل منشأ وجوب الفعل من المصالح أو شيء آخر من الغايات فلا يحكم العقل به قطعاً، نعم لا إشكال في حكمه بجنسه لكنه لا يجدي نفعاً.

فإن قلت: سلمنا عدم كون المصلحة واجباً أولياً ونفسياً بحيث يرجع الأمر في جميع الواجبات إلى الأمر الغيري، لكن لا كلام في كونها الغرض للشارع من تشريع الواجبات فيجب تحصيلها على المكلف في حكم العقل والعقلاء ألا ترى إلزامهم المريض بتحصيل ما يحتمل مدخلية في المركب الذي أمره الطبيب بشره مع علمه بعدم كونه ضاراً ومفسداً على تقدير عدم المدخلية، وليس ذلك إلا من جهة احتمال عدم حصول الغرض من المركب المأمور بشره بدونه والمقام من هذا القبيل، لأن الشارع هو طبيب النفوس لا يأمر بشيء يرجع فائدته إليه، بل أمره دائماً يرجع إلى تدوي النفوس والفوائد الراجعة إليهم، وإلا فهو غني بالذات قلت نمنع لزوم تحصيل الغرض الذي يكون من العلة الغائية والفائدة المقصودة من تشريع الأحكام، لأن الواجب في حكم العقل هو تحصيل البراءة عما أوجبه الشارع ليس إلا وأما قياس المقام بأمر الطبيب ففاسد جداً، لأن أمر الطبيب إرشادي صرف لا يتكلم فيه من حيث الإطاعة والمعصية والثواب والعقاب ومن هنا لا يفرق بين أمره وإخباره عن الدواء المركب وإنها نافعة، بل الأمر كذلك فيما لو تعلق غرض المريض أو غيره بتحصيل عنوان من فعل مركب بشك في مدخلية بعض الأمور في حصوله مع علمه بعدم كونه ضاراً، فإن ترك الاحتياط فيه نقض للغرض عند العقلاء وهذا بخلاف المقام الذي نتكلم فيه من حيث المعصية والإطاعة وإن كان للأمر الشرعي المولوي جهة إرشادي أيضاً لكنه ليس محضاً فيه كما تبين في محله.

فإن قلت: يجب على الشارع إيجاب الاحتياط في المقام، إذ لولاه لزم نقض الغرض من تشريع الأحكام المبتنية على المصالح، فتسليم الابتاء يلازم الالتزام بذلك، فيتم المدعى قلت الابتاء المذكور وإن كان مقتضياً لذلك كما يكشف عنه حديث الرفع بالبيان الذي عرفته في الموضع الأول عند التكلم في الحديث الشريف

إلا أنه ليس علة تامة له، فربما يكون هناك موانع ومصادمات لمقتضاه لا يعلم بها إلا علام الغيوب ومن هنا كان بناء الشرع على رفع الأحكام الحرجية وتدرج بيان الأحكام وقال صلى الله عليه وآله: «بعثت على السمحة السهلة» ولولاه كان مقتضى ما ذكر وجوب الاحتياط حتى في الشك في التكليف كما هو ظاهر.

وثانياً: سلمنا كون مقتضى الابتاء المذكور تعلق التكليف الواقعي النفس الأمري بتحصيل المصلحة وإيجادها لكن نمنع من اقتضائه وجوب الاحتياط في المقام نظراً إلى كون المحصل شرعياً، فيجب بيانه على الحكيم تعالى، فإذا كان مردداً بين الأقل والأكثر فيرجع إلى البراءة بالنسبة إلى الزائد، وهذا نظير الأمر بالوضوء والغسل المحصلين للظهور مع كونه شرطاً للصلاة إذا فرض الشك في جزئية شيء للوضوء مثلاً فإننا نحكم فيه بالبراءة ولا نوجب الاحتياط، وهذا وإن كان مخالفاً لما أطلقه شيخنا قدس سره في المسألة الرابعة أو لما صرح به إلا أنه الحق الذي لا يختص عنه وسيأتي له مزيد بيان في تلك المسألة، ومما ذكرنا كله يظهر فساد التمسك بما ذكره المتكلمون من كون الواجبات السمعية أُلُطاف في الواجبات العقلية لإيجاب الاحتياط في المقام نظراً إلى كون اللطف واجباً أولاً حقيقة أو غرضاً من تشريع الواجبات السمعية على نحو ما عرفت في تقريب الاستدلال بالابتاء المذكور هذا وسيأتي بعض الكلام فيه مضافاً إلي ما عرفته عند تكلم شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره عليه، وأمّا الوجه الخامس الذي استند إليه الشيخ الفاضل في الفصول فمرجه في الحقيقة إلى التمسك بالوجه الأول مبنياً على منع جريان دليل البراءة في المقام حقيقة من جهة عدم مساعدته لإثبات كون الماهية هي الأقل الذي هو مبنى عدم جريان قاعدة الاشتغال بزعمه وإن سلم نهوضه لنفي الوجوب الغيري كنفى الوجوب النفسي المستقل، فيتوجه عليه بأن ابتاء جريان القاعدة على عدم تعيين الماهية ومنعه على نفيها لم يعلم له مستند أصلاً إذ مجرد

بل الإنصاف أنه لم أعر في كلمات من تقدم على المحقق السيزواري على من يلتزم بوجوب الاحتياط في الأجزاء والشرائط، وإن كان فيهم من يختلف كلامه في ذلك كالسيد والشيخ الشهيد قدس سره، وكيف كان فالمختار جريان أصل البراءة.

لنا على ذلك حكم العقل وما ورد من النقل

أما العقل: فلاستقلاله بقبح مؤاخذه من كلف بمركب^(١) لم يعلم من أجزائه،

نفى العقاب المحتمل في ترك الأكثر أو الزائد يكفي رافعا لموضوع القاعدة أعني الضرر المحتمل، فلا شاهد لما أفاده أصلا بل الشاهد على خلافه، ثم إن في ما أفاده بطوله أنظارا يطول المقام بذكرها، ولعل المتأمل يقف عليها هذا ما ساعد عليه المجال في ذكر ما هو العمدة من مستند القائل بالاحتياط والإشارة إلى ضعفه على سبيل الإجمال، وسيجيء الإشارة إلى بعض وجوه آخر في الكتاب وضعفه وليكن في ذكر منك لعله ينفك في الوقوف على حقيقة الحال، فإن ما أفاده شيخنا قدس سره في تحرير المقام، فإنه لا يخلو عن ثبوت الإجمال والله أعلم بحقيقة الحال.

(١) لا يخفى عليك أن ما ذكره قدس سره من الوجهين في الاستدلال على المدعى هو الذي ينبغي أن يذكر ويعتمد عليه على ما عرفت الإشارة إليه، وأما سائر الوجوه التي استدلو بها للقول المختار فتعرف عدم نهوضها لإثباته وعدم تماميتها، ثم إن ما ذكره من استقلال العقل في الحكم بقبح المؤاخذه في الفرض المذكور مما لا شبهة فيه ولا ريب يعتريه يشهد به الوجدان وتقبيح العقلاء كافة من يعاتب عبده ويؤاخذه على ترك المركب المسبب عن ترك بعض أجزائه الذي لا يعلم العبد بوجوبه بعد الفحص التام بقدر وسعه عنه فيما نصبه المولى لمعرفة أحكامه، وما حكم به العقل عند فقد الطريق المنسوب من قبل المولى سيما بملاحظة

الخصوصية التي ذكرها الأستاذ العلامة بقوله خصوصاً مع اعتراف المولى بأنني ما نصبت لك عليه دلالة، فإن حكم العقل بقبح المؤاخذه في الفرض أوضح ودعوى أن العقل إنما يقيح المؤاخذه على المولى فيما لم ينصب دلالة على الحكم أصلاً لا فيما نصبته واختفت على العبد والكلام إنما هو في الثاني لا الأول فاسدة جداً، لأنه إذا قيل يكون العلم الإجمالي بالتكليف علّة تامّة في نظر العقل في حكمه بوجوب الاحتياط وإن تردّد متعلّقه بين الأقل والأكثر لم يكن معنى للدعوى المذكورة أصلاً.

ومن هنا نلتزم بوجوب الاحتياط فيما التزمنا بوجوبه من المتباينين حتى في صورة العلم بعدم نصب الدلالة عن المولى على بيان المكلف به على ما عرفت تفصيل القول فيه سابقاً غاية ما في الباب كون ترك التصب منه قبيحاً لو فرض عدم المصلحة فيه، لكنه لا يرفع قبح ترك الاحتياط من العبد وحسن مؤاخذته على الواقع المتروك إذ لا ملازمة بينهما أصلاً، ولا دخل لأحدهما بالآخر جزمًا، إذ مورد أحد القبيحين فعل العبد من غير أن يكون له دخل بفعل المولى ومورد الآخر فعل المولى من غير أن يكون له دخل بفعل العبد والحاصل أن هنا قاعدتين لا دخل لأحدهما بالأخرى ولا ارتباط بينهما أصلاً أحدهما وجوب اللطف والبيان على المولى الثانية وجوب الاحتياط وتحصيل الإطاعة القطعية العلمية على العبد بعد العلم الإجمالي بإرادة المولى وإن لم يعلم المراد تفصيلاً بأن تردّد بين أمرين أو أمور متباينة أو الأقل والأكثر، فالتوهم المذكور فاسد جداً فقد تبين مما ذكرنا كلّ عدم الارتباب في حكم العقل بالبراءة في المقام بالنظر إلى قاعدة قبح العقاب من غير بيان سواء جعل مورده الوجـر . "نفسى المحتمل المتعلّق بالأكثر أو الغيري المتعلّق بالجزء المشكوك بالنظر إلى ذاته من سيـ . "رف وجود الكل عليه من جهة كون تركه سبباً لترك الكل أو عينه على ما عرفت الإشارة إليه سابقاً، لأن المعاقب عليه وإن كان ترك الكل إلا أن السبب له ترك الجزء الذي لم يبيته الشارع، وهذا المقدار يكفي في جريان القاعدة وحكم العقل.

إلا عدة أجزاء، ويشك في أنه هو هذا أو له جزء آخر وهو الشيء الفلاني، ثم بذل جهده في طلب الدليل على جزئية ذلك الأمر فلم يقتدر فأتى بما علم وترك المشكوك خصوصاً مع اعتراف المولى بأنني ما نصبت لك عليه دلالة، فإن القائل بوجوب الاحتياط لا ينبغي أن يفرق في وجوبه بين أن يكون الأمر لم ينصب دليلاً أو نصب واختفى غاية الأمر أن ترك النصب من الأمر قبيح، وهذا لا يرفع التكليف بالاحتياط عن المكلف.

فإن قلت: إن بناء العقلاء^(١) على وجوب الاحتياط في الأوامر العرفية الصادرة من الأطباء أو الموالي، فإن الطبيب إذا أمر المريض بتركيب معجون، فشك في جزئية شيء له مع العلم بأنه غير ضار له، فتركه المريض مع قدرته عليه استحق اللوم، وكذا المولى إذا أمر عبده بذلك. قلت: أمّا أوامر الطبيب فهي إرشادية^(٢) ليس المطلوب فيها إلا إحراز الخاصية

(١) هذا السؤال إشارة إلى ما زعمه غير واحد وركن إليه في منع جريان قاعدة القبح في المقام، وكون العقل مستقلاً في الحكم بوجوب الاحتياط من جهة إلزامه دفع الضرر المحتمل مستكشفاً ذلك من بناء العقلاء على ذلك في الأوامر العرفية الصادرة من الموالي بالنسبة إلى العبيد أو الأطباء بالنسبة إلى المرضى فهو إيماء إلى ما عرفته في طي الاستدلال للقول بوجوب الاحتياط في المقام.

(٢) ما أفاده في الجواب عن السؤال يرجع إلى إبداء الفرق بين المقام وبين أوامر الأطباء مع تسليم وجوب الاحتياط في الثاني بأن أوامرهم إرشادية محضة لا يقصد منها إلا تحصيل ما هو الثابت في الأمور به من الخواص والفوائد، ومن المعلوم ضرورة لزوم الاحتياط فيما إذا تعلق الغرض بتحصيل عنوان من الفعل يشك في حصوله بترك بعض ما يعلم بعدم كون فعله مضرّاً ولم يزل بناء العقلاء على الالتزام بفعله ولو لم يكن هناك أمر من أحد أصلاً على ما عرفت الإشارة إليه

المرتبة على ذات الأمور به، ولا يتكلم فيها من حيث الإطاعة والمعصية ولذا لو كان بيان ذلك الدواء بجملة خبرية غير طلبية كان اللازم مراعاة الاحتياط فيها وإن لم يترتب على مخالفته وموافقته ثواب أو عقاب.

لئلا يلزم نقض الغرض، وهذا بخلاف المقام المفروض كون الأمر فيه مولوياً وإن كان له جهة إرشاد يتكلم فيه، ويبحث عنه من حيث الإطاعة والمعصية، فإن العقل مستقل في الحكم فيه بكفاية فعل الأقل في التخلص عن تبعه العقاب وتحقق الإطاعة التي لا واقعية لكيفيتها وشونها، إلا بملاحظة حكم العقل وإن لم يقطع بحصول الواجب الواقعي في ضمن ما يتحقق به الإطاعة وهو فعل الأقل في مفروض البحث، فإن هذا ليس شرطاً في تحقق الإطاعة الموجب لاستحقاق الثواب ورفع العقاب إذ قد عرفت من مطاوي كلماتنا السابقة في هذا الجزء وفي الجزء الأول من التعليق غير مرة أن الخطابات الواقعية والأحكام النفس الأمرية ليس مما يقتضي بأنفسها وجوب الإطاعة وحرمة المعصية بحيث يترتبان على وجودها النفس الأمري ويكون لهما كنفس الأحكام ثبوت واقعي ونفس أمرته، بل هما من الأحكام العقلية الوجدانية يختلف مراتبهما في حكم العقل بحسب اختلاف الموارد والحالات فقد يحكم العقل في مقام بلزوم تحصيل العلم والقطع ولا يكفي بغيره في مقام الإطاعة، وقد يحكم في مقام بلزوم تحصيل مرتبة من الظن ولا يكفي بغيره في حصول الإطاعة وقد يحكم بكفاية مطلق الظن ولا يكفي بغيره، وقد يكفي في مقام الإطاعة ببعض محتملات الواقع هذا بالنسبة إلى أوامر الطبيب.

وأما الأوامر الصادرة من الموالي بالنسبة إلى عبيدهم، فإن كانت مولوية فتلتزم فيها بما التزمنا بالنسبة إلى الأوامر الشرعية من قبح المؤاخذه على ترك الواقع المسبب عن ترك الجزء المشكوك للمركب الذي تعلق به الأمر المولوي ودعوى حكم العقلاء على خلافه مكابرة بنية واضحة، وإن كانت إرشادية محضة فحالها حال أوامر الأطباء.

والكلام في المسألة من حيث قبح عقاب الأمر على مخالفة المجهول وعدمه.
وأما أوامر الموالى الصادرة بقصد الإطاعة فلتزعم فيها بقبح المؤاخذه إذا
عجز العبد عن تحصيل العلم بجزء، فاطلع عليه المولى وقدر على رفع جهله
ولو على بعض الوجوه الغير المتعارفة، إلا أنه اكتفى بالبيان المتعارف فاخفى
على العبد لبعض العوارض.

نعم قد يأمر المولى بمركب يعلم أن المقصود منه ^(١) تحصيل عنوان يشك
في حصوله إذا أتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك، كما إذا أمر
بمعجون وعلم أن المقصود منه إسبال الصفراء بحيث كان هو المأمور به في
الحقيقة، أو علم أنه الغرض من المأمور به، فإن تحصيل العلم بإتيان المأمور
به لازم كما سيجيء في المسألة الرابعة.

فإن قلت: إن الأوامر الشرعية ^(٢) كلها من هذا القبيل لابتنائها على مصالح

(١) ما استدركه إشارة إلى تسليم وجوب الاحتياط بفعل ما شك في مدخلية
وجزئته وحسن المؤاخذه من المولى على تركه فيما يفرض الأمر المولوي
المتعلق بالمركب المردد بين الأقل والأكثر منبثاً عن عنوان يشك في حصوله
بفعل الأقل بحيث يكون هو المأمور به الحقيقي حقيقته ويكون الأمر بالفعل غيراً
أو غرضاً من الأمر بالفعل من غير فرق بين كون العنوان المذكور معلوماً بالتفصيل
أو مجهولاً، فإن تحصيل العلم بحصول العنوان المذكور لازم عند العقلاء في
الصورتين وإن كان حكمهم به في الصورة الأولى أظهر وأوضح من حكمهم به
في الصورة الثانية، هذا ولكنتك عرفت ما يتوجه على ما أفاده في طي الجواب عن
وجوه القول بالاحتياط وستمّر الإشارة إليه في مطاوي كلماتنا بعد ذلك إن شاء الله
تعالى.

(٢) لما سلم قدس سره وجوب الاحتياط فيما كان من الأمر المولوي العرفي

المتعلق بالمركب قصد به عنوان ووجه يكون هو المكلف به حقيقة أو غرضاً للأمر به فقد تفتن ورود سؤال على نفسه فيما بني الأمر عليه من عدم وجوب الاحتياط في محل البحث من الشرعيات، وقد عرفت أنه من وجوه القائلين بالاحتياط في المقام ونقول توضيحاً لما أفاده أن من المسلمات عند العدلية كون الأحكام الشرعية بأسرها مبنية على جهات الأفعال أو الأحكام كما زعمه بعض من المصالح والمفاسد وإن لم يعلم بها تفصيلاً وبحقائقها، ومن هنا حكموا في مسألة الملازمة بثبوت التلازم من الطرفين وإنه كما يكون حكم العقل دليلاً على حكم الشرع وكاشفاً عنه يكون حكم الشرع أيضاً كاشفاً عن حكم العقل ولو كان بين الكشفين فرق من حيث الإجمال والتفصيل، فالمصلحة إما من قبيل العنوان والوجه للمأمور به كالظهور المطلوب حقيقة من الأمر بإزالة الخبث والحدث بالوضوء والغسل الرافعين أو الغرض من الأمر به، فلا بد إذا من الالتزام بوجوب الاحتياط في المقام وأمثاله مما يشك في حصول المصلحة بفعل بعض احتمالات الواجب على ما وقع الاعتراف به سابقاً والحاصل أن الأوامر الشرعية بأسرها على قسمين: أحدهما: ما يكون إرشادية محضة كأوامر الإطاعة والتوبة على ما يقتضيه التحقيق والإشهاد عند المعاملة ونحوها.

ثانيها: ما يكون له جهران مولى وجه إرشادية إلى ما هو الممكن في الأمور به من المصلحة كأكثر الأوامر الواردة في الشريعة خلافاً لبعض المدققين فيما حكى عنه في تعليقه على المعالم حيث ذهب إلى كون الأوامر الشرعية بأسرها إرشادية محضة في قبال الأشعري القائل بكونها مولى محضة ولآخر حيث اكتفى بوجود المصلحة في الأمر وليس لهما قسم ثالث عند العدلية.

فإذا لا بد من الالتزام بوجوب الاحتياط في الشك في المكلف به مطلقاً بناء على الاستدراك المذكور هذا حاصل ما أفاده في تقريب السؤال وأما ما أفاده

في المأمور به فالمصلحة فيها إما من قبيل العنوان في المأمور به أو من قبيل الغرض، وبتقرير آخر المشهور بين العدلية أن الواجبات الشرعية إنما وجبت لكونها ألطافاً في الواجبات العقلية، فاللطف إما هو المأمور به حقيقة أو غرض للأمر، فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف ولا يحصل إلا بإتيان كل ما شك في مدخلته.

قلت: أولاً مسألة البراءة والاحتياط^(١) غير مبنية على كون كل واجب فيه مصلحة وهو لطف في غيره، فنحن نتكلم فيها على مذهب الأشاعرة المنكرين

بقوله قدس سره: (وبتقرير آخر المشهور بين العدلية أن الواجبات الشرعية) إلى آخر ما أفاده فليس معناه عند التحقيق كون الواجبات السمعية منطبقة على الواجبات العقلية بحيث يحكم العقل بها تفصيلاً على تقدير علمه بجهات الأحكام وكاشفة عنها بهذه الملاحظة على وجه الإجمال، بل كونها مقربة إلى الواجبات العقلية التي استقل العقل بها مع قطع النظر عن الشارع كردّ الوديعة ونحوه كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْتَهِي عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ وإن كان تقريبها إليها من جهة اشتمالها على ما يوجب كمال النفس والتشبه بالروحانيين، فلعله قدس سره لاحظ الجهة المذكورة فتأمل.

وكيف كان الظاهر من القضية المذكورة في كلمات المتكلمين ما ذكرنا كما صرح به قدس سره في مجلس البحث.

(١) قد يناقش فيما أفاده بأن ابتناء الكلام في المسألة على مذهب الأشعري مضافاً إلى ما فيه لا يجامع التمسك للقول بالبراءة في مفروض البحث بقاعدة قبح العقاب من غير بيان عقلاً نعم التمسك بالدليل العقلي ممّا لا غبار فيه على مذهبهم، نعم ما أفاده يستقيم على ما ذهب إليه بعض المتأخرين ممّن قال بوجوب الاحتياط في المقام، إلا أنه بنى المسألة على جريان قاعدة الاشتغال من غير التفات إلى ما ذكر من الوجه.

للحسن والقبح رأساً، أو مذهب بعض العدلية المكثفين بوجود المصلحة في الأمر وإن لم يكن في المأمور به.

وثانياً: إن نفس الفعل^(١) من حيث هو ليس لطفاً، ولذا لو أتى به لا على

(١) حاصل ما أفاده ثانياً هو أن للأمر الشرعي جهتين جهة ابتناؤه على المصلحة وكون الواجب لطفاً في غيره على مذهب العدلية وهي الجهة الإرشادية في الأوامر وجهة المولوية المستبعدة لوجوب الإطاعة وحرمة المعصية، ولما تعذر تحصيل القطع بالجهة الأولى في المقام من جهة احتمال اعتبار قصد الوجه في حصول الإطاعة المعتبرة في تحقق المصلحة اتفاقاً من حيث كون الفعل عبادة لا يترتب عليه أثر بدون الامتثال، فإن من صرح من العدلية بكون الواجبات السمعية ألطافاً في الواجبات العقلية التزم باعتبار قصد الوجه أو معرفته في حصول الإطاعة، والمفروض عدم إمكانهما من جهة تردد الواجب بالفرض ولم يقتض الجهة الثانية إلا التخلص عن تبعة العقاب والتضرر بحكم العقل وهو يأمن المكلف من العقاب بالنظر إلى قاعدة القبح فيحكم بالبراءة والاكتفاء بفعل الأقل هذا حاصله.

وقد يناقش فيه أولاً: بأن النزاع والبحث في المقام يجري في التوصليات أيضاً كالتعدييات لا في البحث عن حكم مطلق الواجب المردد، غاية الأمر وقوع التمثيل في كلماتهم بالتعدييات، وهو لا يكون مختصاً كما هو ظاهر وما له لا يجري في التوصليات قطعاً لعدم اعتبار حصول الإطاعة في ترتب المصلحة الموجبة لوجوبها وإن اعتبر في استحقاق الثواب عليها لفرض كونها توصلية لا يعتبر فيها قصد القرية فضلاً عن قصد الوجه وتسيم المدعى فيها بعدم القول بالفصل وإجماع المركب مع كونه معارضاً بالمثل ممّا لا معنى له أصلاً كما لا يخفى، ودعوى أن الواجب العقلي في جميع الواجبات الإطاعة، إلا أنه في التوصلي يرتفع موضوع الأمر إذا أتى به بغير قصد الطاعة، كما أن الأمر كذلك في

بعض الموارد في التبعدي أيضاً لا ينفع فيما هو المقصود بالمقام على تقدير تسليمها كما لا يخفى.

وثانياً: بأن بناء جماعة وإن كان على اعتبار قصد الوجه في صحة العبادة إلا أنه يخالف ما بنى قدس سره عليه الأمر وفقاً للمحققين من عدم اعتباره على ما أسمعناك وأسمعك في الجزء الأول من الكتاب حتى مع العلم التفصيلي بالوجه، ودعوى كون ما أفاده من باب الإلزام على الخصم فاسدة فإنه إنما يتم فيما لو كان الخصم ممن يذهب إلى اعتبار قصد الوجه، وليس الأمر كذلك، إذ كثيراً ممن التزم بوجوب الاحتياط في المقام رأيناهم لا يلتزمون باعتباره فراجع إلى كلماتهم. وثالثاً: بأنه لا يتم حتى على مذهب القائلين باعتبار قصد الوجه ضرورة كون اعتباره عندهم مشروطاً بالتمكن من تحصيل الوجه ولو ظناً وسقوطه في ظاهر كلماتهم بل مقطوعاً في صورة عدم التمكن، لأن أحداً لم يذهب إلى إنكار حسن الاحتياط في المقام بل صريحها الإطباق على ذلك فكيف ذلك عن الشرط المذكور والقول بإمكان قصد الوجه في المقام إجمالاً أو تفصيلاً ولو كان هو الوجه الظاهري على كلا القولين والمذهبين في المقام مضافاً إلى ما فيه هدم لما أفاده من الجواب كما لا يخفى.

ورابعاً: بأن احتمال اعتبار قصد الوجه في مفروض البحث لا يجامع القطع بوجوب الواجب ضرورة كون قضية احتمال اعتباره مطلقاً مع فرض ابتناء الحكم على المصلحة التي لا يعلم بحصولها عدم حصول القطع بالوجوب المعلول لها، فيشكل في أصل الوجوب، فيرجع إلى البراءة بالنسبة إليه وهو خلف إلى غير ذلك من المناقشات.

فالأولى في الجواب عن السؤال التثبت بذيل ما ذكرنا سابقاً في الاستدلال بهذا الوجه، فإنه لا مناص عنه.

وجه الامتثال لم يصح ولم يترتب عليه لطف، ولا أثر آخر من آثار العبادة الصحيحة بل اللطف إنما هو في الإتيان به على وجه الامتثال، وحينئذ فيحتمل أن يكون اللطف منحصراً في امثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ليقع الفعل على وجه فإن من صرح من العدلية بكون العبادات السمعية إنما وجبت لكونها ألقافاً في الواجبات العقلية قد صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به.

وهذا متعذر فيما نحن فيه لأن الآتي بالأكثر لا يعلم أنه الواجب أو الأقل المتحقق من ضمنه، ولذا صرح بعضهم كالعلامة رحمه الله ويظهر من آخر منهم وجوب تميز الأجزاء الواجبة من المستحبات لتوقع كلا على وجهه.

وبالجملة: فحصول اللطف بالفعل المأتي به من الجاهل فيما نحن فيه غير معلوم وإن أحرز الواقع، بل ظاهرهم عدمه فلم يبق عليه إلا التخلص من تبعة مخالفة الأمر الموجه عليه فإن هذا واجب عقلي في مقام الإطاعة والمعصية ولا دخل له بمسألة اللطف، بل هو جار على فرض عدم اللطف وعدم المصلحة في المأمور به رأساً، وهذا التخلص يحصل بالإتيان بما يعلم أن مع تركه يستحق العقاب والمؤاخذه، وأما الزائد فيقبح المؤاخذه عليه مع عدم البيان.

فإن قلت: إن ما ذكر في وجوب الاحتياط في المتباينين بعينه موجود هنا وهو أن المقتضي وهو تعلق الوجوب الواقعي بالأمر الواقعي المردد بين الأقل والأكثر موجود والجهل التفصيلي به لا يصلح مانعاً، لا عن المأمور به، ولا عن توجه الأمر كما تقدم في المتباينين حرفاً بحرف.

قلت: نختار هنا أن الجهل مانع عقلي^(١) عن توجه التكليف بالمجهول إلى

(١) لا يخفى عليك أن المراد من توجيه التكليف هو فعلية المقتضية لاستحقاق

المكلف لحكم العقل بقبح المؤاخذة على ترك الأكثر المسبب عن ترك الجزء المشكوك من دون بيان، ولا يعارض بقبح المؤاخذة على ترك الأقل من حيث هو من دون بيان، إذ يكفي في البيان المسوغ للمؤاخذة عليه العلم التفصيلي بأنه مطلوب للشارع بالاستقلال أو في ضمن الأكثر، ومع هذا العلم لا يقبح المؤاخذة.

وما ذكر في المتباينين سنداً لمنع كون الجهل مانعاً من استلزامه لجواز المخالفة القطعية وقبح خطاب الجاهل المقصر وكونه معذوراً بالنسبة إلى

العقوبة والمؤاخذة على المخالفة لا مجرد التعلق الواقعي، فإنه غير منكر في المقامين، بل في الشك في التكليف أيضاً ضرورة استحالة اشتراط تعلق التكليف الواقعي بالعلم على ما عرفت الكلام فيه مراراً مضافاً إلى أنه أمر لا ستره فيه أصلاً من غاية وضوحه، كما أن ما أفاده من استقلال العقل في الحكم بقبح توجيه التكليف به بالنسبة إلى الجزء المشكوك بحيث يورث تركه العقاب على ترك الكل المسبب عنه على تقدير جزئيته في نفس الأمر ممّا لا غبار ولا شبهة فيه عند من لم يسبق ذهنه بالشبهات على ما عرفت بعض القول فيه مثل وضوح ما أفاده في فساد المعارضة بقبح المؤاخذة على ترك الأقل من حيث الجهل بوجوبه النفسي، فإنه من القضايا الأولية عند ذوي الأفهام المستقيمة ضرورة أن المحرك العقلي والباعث على حكمه بلزوم الإقدام على الفعل هو دفع العقاب المترتب عند ترك الإقدام، وأما حيثية كون العقاب على ترك نفس المتروك أو ترك ما هو مسبب عن تركه فملقاة في نظر العقل قطعاً، وإن هو إلا نظير المانع الذي يقطع الشخص بأن شربه يوجب هلاكه لكن لا يعلم أن هلاكه من جهة تأثير نفسه في ذلك أو من تأثير يكون شربه سبباً له، فإنه لا شبهة في إلزام العقل بترك شربه مع عدم علمه بأن الهلاكة المترتبة من معلولات نفسه، وهذا أمر ظاهر لمن له وجدان سليم.

الواقع، مع أنه خلاف المشهور أو المتفق عليه غير جار فيما نحن، أما الأول فلأن عدم جواز المخالفة القطعية^(١) لكونها مخالفة معلومة بالتفصيل، فإن وجوب الأقل بمعنى استحقاق العقاب بتركه معلوم تفصيلاً وإن لم يعلم أن

(١) عدم جريان ما ذكر سند المنع كون الجهل مانعاً في المتباينين من توجه الخطاب بالواقع المعلوم إجمالاً المجهول تفصيلاً من استلزامه المخالفة القطعية على تقدير القول بالمانعية في المقام من الأمور الواضحة، لأن لزومه كان دوران لا يجري في المقام جزماً، فإنه في المتباينين إما أن يلتزم بإجراء البراءة بالنسبة إلى أحد المشتبهين أو كلاهما، وعلى الأول إما أن يجعل مورد البراءة أحدهما المعين عندنا أو المعين عند الله تعالى وفي الواقع والنفس الأمر أو أحدهما لا على التعيين يعني مفهوم أحدهما لا سبيل إلى شيء من هذه الوجوه، أما الأول فلاستلزامه الترجيح بلا مرجح ولزومه كبطالته ظاهر لا سترة فيه، وأما الثاني فلأن موردها لا يخلو إما أن يكون ما هو جائر في نفس الأمر، أو ما هو واجب كذلك وشيء منهما لا يصلح مورداً للبراءة مضافاً إلى لزوم لغويتها، إذ إجراؤها بحيث يستفاد بها موقوف على إحراز موردها وبعده يرتفع موضوعها كما هو ظاهر.

هذا مع أن إناطة الحكم الظاهري بالواقع لا يخفى بطلانها على الأوائل، وأما الثالث فلأنه مفهوم متزع عن المشتبهين غير متعلق لحكم يغير حكمهما، مع أنه مما لا معنى له مع قطع النظر عما ذكر على ما عرفت تفصيل القول فيه، فيتعين الوجه الثاني وهو إجراء البراءة بالنسبة إلى كليهما وعليه يلزم ما ذكر من الاستلزام فلا بد من الالتزام بوجه ثالث وهو وجوب الاحتياط، وهذا بخلاف المقام، فإنه لو حكم بجريان البراءة بالنسبة إلى الجزء المشكوك أو الأكثر كما هو المدعى لم يعارض بجريانها بالنسبة إلى الأقل، فإن القطع بوجوبه واستحقاق العقوبة عند تركه مانع من الرجوع إلى البراءة بالنسبة إليه، وليس فيه ترجيح بلا مرجح أصلاً للفرق بينهما بما يوجب تعيين جريانها بالنسبة إلى الأقل حسبما عرفت.

العقاب لأجل ترك نفسه أو لترك ما هو سبب في تركه وهو الأكثر، فإن هذا العلم غير معتبر في إلزام العقل بوجوب الإتيان، إذ مناط تحريك العقل إلى فعل الواجبات وترك المحرمات دفع العقاب ولا يفرق في تحريكه بين علمه بأن العقاب لأجل هذا الشيء، أو لما هو مستند إليه.

وأما عدم معذورية الجاهل^(١) المقصر فهو للوجه الذي لا يعذر من أجله

(١) حاصل ما أفاده في بيان عدم جريان الدليل الثاني لعدم صلاحية مانعة الجهل في المتباينين في المقام هو أن الشك في المتباينين لم ينحل إلى معلوم تفصيلي ومشكوك بالشك البدوي، بل كان طرفاً لشبهة متساوين من حيث احتمال تحقق المعلوم بالإجمال وانطباقه على كل واحد منهما فيكون نظير الشك الحاصل للجاهل المقصر العالم إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة، فمعذورية الجاهل في المتباينين مستلزمة لمعذورية الجاهل المقصر بالنسبة إلى الواقع مع كونها خلاف الإجماع في الجملة أو مطلقاً بناء على عدم قدح مخالفة من ذهب إلى كون عقاب خصوص الغافل من المقصر على ترك تحصيل العلم عند الالتفات على ما ستسمعه بعد ذلك أو المشهور بينهم، وهذا بخلاف المقام لما أسمعناك من انحلال المعلوم بالإجمال فيه إلى معلوم ومشكوك فالحكم بمعذورية الجاهل فيه بالنسبة إلى المشكوك لا يلزم الحكم بمعذورية الجاهل المقصر ولا يقاس أحدهما بالآخر، نعم يشابه العلم الإجمالي في مفروض البحث العلم الإجمالي بالواجبات والمحرمات الكثيرة في الشريعة مع تردد المعلوم بالإجمال بين الأقل والأكثر.

ومن هنا بنينا على الرجوع إلى البراءة بالنسبة إلى الزائد على الأقل المتيقن من المعلوم بالإجمال بعد تحصيل العلم به في غير موضع من كلماتنا السابقة، ولعله يأتي الإشارة إليه في مطاوي ما يبحث عنه بعد ذلك، كما أنه يشابه في عدم جواز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص عما يكون حاكماً أو وارداً على البراءة من الأدلة

الجاهل بنفس التكليف المستقل وهو العلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة، وأنه لولاه لزم إخلال الشريعة لا العلم الإجمالي الموجود في المقام إذ الموجود في المقام علم تفصيلي وهو وجوب الأقل بمعنى ترتب العقاب على تركه وشك في أصل وجوب الزائد ولو مقدمة.

وبالجملة فالعلم الإجمالي فيما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط لكون أحد طرفيه معلوم الإلزام تفصيلاً والآخر مشكوك الإلزام رأساً، ودوران الإلزام في الأقل بين كونه مقدماً أو نفسياً لا يقدر في كونه معلوماً بالتفصيل، لما ذكرنا من أن العقل يحكم بوجود القيام بما علم إجمالاً أو تفصيلاً إلزام المولى به على أي وجه كان ويحكم بقبح المؤاخذة على ما شك في إلزامه والمعلوم إلزامه تفصيلاً هو الأقل والمشكوك إلزامه رأساً هو الزائد والمعلوم إلزامه إجمالاً هو الواجب النفسي المردد بين الأقل والأكثر، ولا عبرة به بعد انحلاله إلى معلوم تفصيلي ومشكوك كما في كل معلوم إجمالي كان، كذلك كما لو علم إجمالاً يكون أحد من الإناءين^(١) اللذين

من حيث اشتراط الفحص في الشبهة الحكمية في الرجوع إلى الأصل مطلقاً بالأدلة الأربعة لكنه أمر مفروغ عنه لا تعلق له بالمقام أصلاً، لأن الكلام في حكم المسألة بعد إحراز ما هو شرط لجريان الأصل كما هو واضح.

(١) حاصل ما أفاده من عدم تأثير العلم الإجمالي في إيجاب الاحتياط فيما لو انحل المعلوم بالإجمال إلى المعلوم بالتفصيل والمشكوك بالشك البدوي مما لا خفاء فيه ولا ريب يعتره على ما عرفت توضيح القول فيه مراراً، إلا أن ما مثل به للكلية المذكورة وشابه المقام به لا يخلو عن مناقشة، لأن العلم الإجمالي بالخير في المثال يوجب العلم بتوجه خطاب إجمالي ولو بالنسبة إلى معلوم النجاسة تفصيلاً

ضرورة أن حرمة الخمر ليست من حيث نجاسته واستخبائه، ولذا لا يكون إشكال في تعدد العقاب فيما لو شرب مائعا يعلم بكونه مركباً من الخمر والبول.

وهذا بخلاف ما لو شرب مائعا يعلم بوجود البول والغاية فيه مثلاً، فإنه لا إشكال في وحدة العقاب فيه لوحدة الخطاب، فالمتمتعين التمثيل له بما إذا علم المكلف بوقوع قطرة من البول من أحد إناءين يعلم بنجاسة أحدهما المعين من جهة كونه بولاً أو بنجس آخر من النجاسات التي لم يثبت لها جهة تحريم من غير جهة النجاسة بناء على تداخل النجاسات حكماً من حيث وجوب الاجتناب في الأكل والشرب وإن لم يتداخل من حيث المانعية في الصلاة، ثم إنه لا بد من أن يعلم وجود الفرق الواضح بين المقام والمثال الذي ذكرناه وأمثاله مما لم نذكره وإن لم يكن فرق بينهما من حيث الرجوع إلى البراءة بالنسبة إلى المشكوك حيث إن العلم الإجمالي في المقام يؤثر في توجيه الخطاب وتنجزه بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال في الجملة ولو بالنسبة إلى الأقل ويوجب في حكم العقل لزوم إطاعته بحيث لولاه لم يكن هناك ملزم عقلي أصلاً لعدم المقتضي له سواء، وهذا بخلاف العلم الإجمالي في المثال ونظائره، فإنه لا يؤثر في الخطاب المنجز أصلاً لأن الحكم بوجوب الاجتناب عن الطرف المعين مستنداً إلى العلم التفصيلي المفروض بالنسبة إليه ولو لم يكن هنا علم إجمالي أصلاً، ومن هنا قيل بالفرق بينهما حكماً من حيث تأثير العلم الإجمالي في المقام في تنجز الخطاب فيقتضي تحصيل القطع بالبراءة كما زعمه القائل بوجوب الاحتياط في المسألة وهذا بخلاف المثال وأشباهه، فإنه لم يتوهم أحد وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الطرف المشكوك وإن كان هذا الفرق فاسداً عندنا على ما عرفت وبالجملة الفرق بين العلمين لا يكاد أن يخفى، فالغرض تشبيه المقام بالمثال في عدم تأثير العلم الإجمالي بالنسبة إلى الطرف المشكوك بالشك البدوي لا مطلقاً كما هو واضح.

أحدهما المعين نجس خمرًا فإنه يحكم بحلية الطاهر منهما والعلم الإجمالي لا يؤثر في وجوب الاجتناب عنه.

ومما ذكرنا يظهر أنه يمكن التمسك في عدم^(١) وجوب الأكثر بأصالة

(١) وجه ظهور ما أفاده مما ذكره في المقام من جهة كون الأقل معلوم الوجوب تفصيلاً فكما لا يعارض جريان البراءة بالنسبة إلى الجزء المشكوك أو الأكثر بجريانها في الأقل، كذلك لا يعارض جريان أصالة العدم بالنسبة إلى وجوب الجزء أو الأكثر بجريانها بالنسبة إلى الأقل والقول بأن المعلوم بالنسبة إلى الأقل هو مطلق الوجوب لا خصوص النفسي والغيري فيعارض الأصل بالنسبة إلى كل من الخصوصيتين في الجزء المشكوك أو الأكثر بمثله بالنسبة إلى الأقل، فيقع التعارض لا محالة وهذا بخلاف بالبراءة، فإن إجراءها بالنسبة إلى الجزء أو الأكثر لا يعارض بإجرائها بالنسبة إلى الأقل، فإن الخصوصيات ملقاة بالنسبة إليها كما هو مبنى القول بالبراءة في المقام على ما عرفت فاسد جدّاً، لأن نفي كل من الخصوصيتين بالنسبة إلى الأقل معارض بنفي الأخرى بالنسبة إليه فيبقى الأصل في الجزء المشكوك والأكثر سليماً فتأمل.

نعم ما أفاده قدس سره في تقريب عدم المعارضة وثبته ودفع توهمها بقوله: (وتردّد وجوبه بين النفسي والغيري) إلى آخره لا يخلو عن مناقشة ظاهرة، فإن الخطابات المذكورة خطابات غيريّة مقدّمية بالأجزاء على سبيل القطع واليقين في الخطابات المتوجّهة بالنسبة إلى الأقل كما يحتمل كونه غيرياً يحتمل كونه نفسياً فلا يعقل انطباقه على الخطابات المفصّلة.

فإن شئت قلت: الخطاب بالنسبة إلى الأقل إجمالي والخطابات المذكورة تفصيليّة ولو علم الانطباق ارتفع الشكّ عن المسألة ضرورة استلزامه للعلم بوجوب الأكثر، فالتقريب المذكور لا يتمّ بالنسبة إلى ما أفاده، وإنما يتم فيما لو فرض إجراء أصالة عدم الوجوب بالنسبة إلى الجزء المشكوك فتدبر.

عدم وجوبه فإنها سليمة في هذا المقام عن المعارضة بأصالة عدم وجوب الأقل، لأن وجوب الأقل معلوم تفصيلاً فلا يجري فيه الأصل وتعدد وجوبه بين الوجوب النفسي والغيري مع العلم التفصيلي لورود الخطاب التفصيلي بوجوبه بقوله: ﴿وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ﴾، وقوله: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾، وقوله: ﴿فَاقْرَءُوا مَا نَیْسَرَ مِنْهُ﴾، وقوله: ﴿اٰزْكُمُوْا وَاٰسْجُدُوْا﴾، وغير ذلك من الخطابات المتضمنة للأمر بالأجزاء لا يوجب جريان أصالة عدم الوجوب وأصالة البراءة. لكن الإنصاف أن التمسك بأصالة^(١) عدم وجوب الأكثر لا ينفع في المقام

اللهم إلا أن يريد بالتقريب المذكور بيان العلم التفصيلي بوجوب الأجزاء من غير نظر إلى كونها تمام الماهية المأمور بها أو بعضها، وبعبارة أخرى مع قطع النظر عن انفراد كل جزء وانضمامها فتأمل، كما أن عطف قوله وأصالة البراءة على قوله وأصالة عدم الوجوب لا يخلو عن مناقشة أيضاً إذ الحق أن يعبر بدل العطف كما لم يوجب جريان أصالة البراءة، فإن الكلام في ظهور حال أصالة العدم مما أفاده بالنسبة إلى أصالة البراءة لا في جريان البراءة وعدمه فتدبر.

ثم إن المقصود بالكلام المذكور مجرد بيان عدم المعارضة وإن لم يحكم بجريان أصالة العدم من جهة أخرى أشار إليها بقوله: (لكن الإنصاف) إلى آخره، هذا ولكن العبارة آية عما ذكرنا من الحمل فالأولى حملها على تعدد النظر بعيني النظر الأولي والثانوي، ومن هنا جعل الأصل المذكور بعض المتأخرين من وجوه المختار واستند إليه في المقام، وإن كان خارجاً عن عنوان أصالة البراءة.

(١) توضيح ما أفاده قدس سره في ضعف التمسك بأصالة العدم في المقام هو أنه لا يخلو الأمر من أنه إما أن يقصد من أصالة عدم وجوب الأكثر ترتب عدم استحقاق العقاب عليه ونفيه بها، وإما أن يقصد منها نفي الآثار المترتبة على خصوص الوجوب النفسي، وإما أن يقصد منها نفي الآثار المترتبة على مطلق الوجوب القدر المشترك

الجامع بين النفسي والغيري، فإن قصد منه الأول فيتوجه عليه أولاً أن عدم استحقاق العقاب ليس من أحكام المستصحب وآثاره حتى يتمسك له بأصالة عدمه، وبعبارة أخرى عدم استحقاق العقوبة ليس من آثار عدم الوجوب الواقعي النفس الأمري، بل من أحكام ما ينطبق على الشك في الوجوب قطعاً وهو عدم المعصية التي لا يتحقق إلا بتجزؤ الخطاب بالواقع المنفي مع الشك فيه لاستقلال العقل على ما عرفت مراراً بقبح العقاب من غير بيان واصل إلى المكلف بالطريق العلمي، أو ما يقوم مقامه.

وقد عرفت من مطاوي كلماتنا السابقة وستعرف مشروحاً في محله إن شاء الله تعالى أن إجراء الاستصحاب لترتيب الآثار المترتبة على نفس موضوع الشك، أو ما ينطبق عليه ويوجد في ضمنه من العناوين غير معقول، لا أنه مما لا يحتاج إليه مع جريانه حسبما ربما يتوهم من تعبير شيخنا قدس سره في الكتاب، ومن هنا أوردنا وأورد شيخنا قدس سره في الجزء الأول من التعليق والكتاب على من وافقنا في الأصل الأولي في الظن ولكن تمسك له بأصالة عدم الحجية والجعل نظراً إلى كونهما من الحوادث المسبوقة بالعدم بأن الغرض من الأصل المذكور إن كان إثبات الحرمة التشريعية لما شك في اعتباره من الظنون فهو غلط ظاهر لثبوتها عند الشك في الحجية قطعاً لكونها من آثار عدم العلم بالحجّة لا من آثار عدمها، فلا معنى للأصل المذكور وإن كان إثبات الحرمة الذاتية له فهو غلط أيضاً لعدم ثبوتها في الواقع ونفس الأمر حتى مع العلم بعدم الحجية كما في القياس وأشباهه.

نعم لو قيل بأن الحرمة التشريعية مترتبة على عدم الجعل الواقعي لا على عدم العلم به كما لم نستبعد هناك تعيين التمسك بالأصل المذكور ويحمل عليه تمسك من وافقنا في الأصل، هذا فإن شئت قلت إن استحقاق العقاب وعدمه من آثار المعصية وعدمها لا من آثار الوجوب الواقعي وعدمه، وثانياً أنه من الآثار العقلية والأحكام التي يستقل العقل بها ولو سلم ترتبه على نفس الواقع وإن كان محالاً

عندنا كما هو الشأن في مطلق الأحكام العقلية، بل مطلق الأحكام بالنسبة إلى الحاكم بها على ما عرفته في محله ولا يمكن إثباته بالأصل أيضاً، ولا يجري بالنسبة إليه لما عرفته من كلماتنا السابقة إجمالاً وستعرفه في الجزء الثالث من الكتاب والتعليقة مفصلاً من أنه لا يترتب على الاستصحاب، ولا يثبت به إلا خصوص الآثار الشرعية المترتبة على المستصحابات بالترتب الأولي ومن غير توسط أمر آخر عقلي أو عادي.

نعم لو فرض كون عدم الوجوب من الأحكام الشرعية الجعلية استقام ترتب عدم استحقاق العقاب عليه على الإغماض المذكور لما ستعرفه في باب الاستصحاب أيضاً من أن المستصحب إذا كان أمراً شرعياً يترتب عليه جميع لوازمه من غير فرق بين الشرعي منها وغيره بشرط أن يكون الموضوع للآثار الغير الشرعية الأعم من الحكم الشرعي الواقعي والظاهري، وإلا كان كاستصحاب غير الحكم الشرعي، ولكن دون إثباته خروط القتاد وإن قصد منه الثاني فيتوجه عليه أن أصالة عدم وجوب الأكثر بالوجوب النفسي معارضة بأصالة عدم وجوب الأقل بالوجوب النفسي لعدم العلم بثبوت هذا النحو من الوجوب له أيضاً وإلا لم يعقل دوران الواجب النفسي بينه وبين الأكثر كما لا يخفى، فهو من باب إجراء الأصل في أحد طرفي الحادث المعارض بجريانه في الطرف الآخر هذا ولكن قد يناقش فيه بما عرفت الإشارة إليه من أن نفي الوجوب النفسي بالأصل في الأقل معارض بنفي الوجوب الغيري له، لأن كلاهما حادث يعلم بثبوت أحدهما للأقل، فيبقى الأصل بالنسبة إلى الأكثر سليماً، وهكذا الكلام فيما لو أريد إجراء الأصول بالنسبة إلى الوجوب الغيري للجزء المشكوك فإنه سليم عن معارضة الأصل بالنسبة إلى الوجوب الغيري للأقل لمعارضته بأصالة عدم الوجوب النفسي له.

وإن شئت قلت: إن العلم الإجمالي بثبوت الوجوب للأقل بالوجوب المراد

بين النفسي والغيري يمنع من إجراء الأصل بالنسبة إليه في نفي كل من الوجوبين فيبقى كل من أصالتي عدم وجوب الأكثر بالوجوب النفسي، وعدم وجوب الجزء المشكوك بالوجوب الغيري سليماً.

نعم لا إشكال في عدم جواز إثبات الوجوب النفسي للأقل من نفيه بالنسبة إلى الأكثر وإن كان أصله سليماً نظراً إلى عدم جواز التعويل على الأصول المثبتة، هذا ولكن يمكن التفصلي عن المناقشة المذكورة بأن أصالة عدم الوجوب الغيري للأقل إنما يعارض أصالة عدم الوجوب النفسي له لو أريد بها إثبات الوجوب الغيري له، وأما لو أريد بها نفي الوجوب النفسي له ليعارض الأصل في الأكثر، فلا يعارضها أصلاً فتأمل.

والأولى في التفصلي عن المناقشة المذكورة أن يقال إن الوجوب الغيري للأقل وعدمه تابع للوجوب النفسي للأكثر وعدمه فنفي وجوب النفسي للأكثر في معنى نفي الوجوب الغيري للأقل، فالمعارضة إنما هي بين أصالتي عدم الوجوب النفسي بالنسبة إلى الأكثر والأقل ليست إلا.

وإن شئت قلت: إن الحادث الأصلي المردّد في المقام هو الواجب الشرعي المردّد بين الأقل والأكثر وإن استتبع واستلزم تردّده احتمال الوجوب الغيري بالنسبة إلى الأقل، فالاحتمال المذكور تابع ومعلول للتردّد المذكور، فلا يجري الأصل بالنسبة إليه حتى يعارض الأصل الجاري في الشك المتبوع فافهم وتأمل، فإن المقام حقيق بالتأمل التام وإن قصد منه الثالث أعني نفي الأثر الشرعي المترتب على الوجوب القدر المشترك الجامع بين الخصوصيتين، فلا ضير فيه إلا أن مثل هذا الأثر نادر جداً، ومن هنا ذكر شيخنا قدس سره أنه قليل الفائدة والجدوى لكنه على كل تقدير لا تعلق له بالمقام، ولا يمكن جعله من وجوه محل البحث كما هو ظاهر لا يقال كيف لا ضير في الأصل المذكور لترتيب الأثر

بل هو قليل الفائدة، لأنه إن قصد به نفي أثر الوجوب الذي هو استحقاق العقاب بتركه فهو وإن كان غير معارض بأصالة عدم وجوب الأقل كما ذكرنا، إلا أنك قد عرفت فيما تقدم في الشك في التكليف المستقل أن استصحاب عدم التكليف المستقل وجوباً أو تحريماً لا ينفع في رفع استحقاق العقاب على الترك أو الفعل، لأن عدم استحقاق العقاب ليس من آثار عدم الوجوب والحرمة الواقعيين حتى يحتاج إلى إحرازهما بالاستصحاب، بل يكفي فيه عدم العلم بهما، فمجرد الشك فيهما كاف في عدم استحقاق العقاب القاطع، وقد أشرنا إلى ذلك عند التمسك في حرمة العمل بالظن بأصالة عدم حجتيه، وقلنا إن الشك في حجتيه كاف في التحريم

المزبور ولا قادح له مع أن الوجوب الثابت للأكثر على تقدير الثبوت ليس إلا الوجوب النفسي على ما هو المفروض، فلا معنى لنفي وجوبه بالأصل إلا نفي الوجوب النفسي له، والمفروض عدم جواز نفيه بالأصل كما مر، لأننا نقول الثابت في الواقع بالنسبة إلى الأكثر على تقدير وجوبه أمران أحدهما الخصوصية والشخص المعبر عنه بالوجوب النفسي ثانيهما الحصّة المتحققة في ضمنها المعبر عنه بالوجوب القدر المشترك، والمفروض إجراء الأصل في الثاني مع تجريد النظر عن الخصوصية وإن كانا متلازمين وجوداً وعدماً وليس حال نفي الجامع بالأصل إلا كحال إثباته بالأصل مع كونه ملازم للخصوصية في الخارج، بل عينه بالنظر إليه كما ستعرف تفصيل القول فيه في استصحاب القدر المشترك في بابه.

هذا مع ما يقال من أن نفي الوجوب النفسي لنفي الأثر المترتب على الوجوب الجامع لا غبار فيه، وإن لم يمكن نفيه من حيث الأثر المترتب على نفيه لسلامته عن المعارض من الجهة الأولى ومعارضته من الجهة الثانية واستلزامه للحكم بوجوده وعدمه في زمان واحد لا ضير فيه إذا كان مبني الحكمين على الظاهر كما

فلا يحتاج إلى إحراز عدمها بالأصل وإن قصد به نفي الآثار المترتبة على الوجوب النفسي المستقل فأصالة عدم هذا الوجوب في الأكثر معارضة بأصالة عدمه في الأقل، فلا يبقى لهذا الأصل فائدة، إلا في نفي ما عدا العقاب من الآثار المترتبة على مطلق الوجوب الشامل للنفسي والغيري.

ثم بما ذكرنا في منع جريان^(١) الدليل العقلي المتقدم في المتباينين فيما نحن فيه يقدر على منع سائر ما يتمسك به لوجوب الاحتياط في هذا المقام. مثل استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل، وأن الاشتغال اليقيني يقتضي وجوب تحصيل اليقين بالبراءة.

ومثل أدلة اشتراك الغائبين مع الحاضرين في الأحكام المقتضية لاشتراكنا معاصر الغائبين مع الحاضرين العالمين بالمكلف به تفصيلاً. ومثل وجوب دفع الضرر وهو العقاب المحتمل قطعاً، وبعبارة أخرى وجوب المقدمة العلمية للواجب.

ومثل أن قصد القرينة غير ممكن بالإتيان بالأقل لعدم العلم بمطلوبيته في ذاته، فلا يجوز الاقتصار عليه في العبادات، بل لا بد من الإتيان بالجزء المشكوك.

في نظائره مما وقع في الشرعيات كثيراً، بل فوق حد الإحصاء فتأمل.

(١) لا يخفى أن جعل الوجه الثاني مقابلاً ومغايراً، لما تقدم ضعفه محل نظر كما يشير إليه عند الجواب عن الوجوه المذكورة كما أن عده والوجه الرابع وجهان محل نظر أيضاً، لأن مبنى قاعدة الاشتغال هو وجوب دفع الضرر المحتمل. ثم إن المراد من قوله في بيان الاستصحاب بعد الإتيان بالأقل لا بد من أن يحمل على فرض كون الجزء المشكوك بحسب المحل آخر الأجزاء، أو على التقدير، فيكون من الاستصحاب التقديري والفرضي كما هو ظاهر.

فإن الأول مندفع^(١) مضافاً إلى منع جريانه حتى في مورد وجوب الاحتياط كما تقدم في المتباينين بأن بقاء وجوب الأمر المردد بين الأقل

(١) قد يراد بالاستصحاب في اشتغال حكم العقل بوجوب الاحتياط وقد يراد به الأمر المترع من التكليف، وقد يراد به نفس التكليف أعني الوجوب الشرعي المتعلق بالأمر الواقعي المردد في نظرنا بين الأقل والأكثر ومراده في المقام هو الأخير بقرينة قوله: (بأن بقاء وجوب الأمر المردد) إلى آخره، وما تقدم منع جريان الاستصحاب فيه من حيث عدم إمكان عروض الشك عليه هو الأول كما هو الشأن في جميع الأحكام العقلية، وأما الثاني فليس مراداً في المقامين وإن كان الحق عدم جريان الاستصحاب فيه أيضاً بعد فرض كونه أمراً اعتبارياً مترعاً عن التكليف كما هو ظاهر، وبالجمله الذي تقدم في المتباينين عدم إمكان جريان الاستصحاب فيه هو المعنى الأول، وأما المعنى الأخير فلم يكن له قاذح عند شيخنا في المتباينين، إلا أنه أصل مثبت كما عرفت شرح القول فيه والفرق بينهما لا يكاد أن يخفى، فإن الأول من الأحكام العقلية والأخير من الأحكام الشرعية ولا يمكن إرادة المعنى في المقام وإن أغمضنا عما ذكرنا من عدم تصور الشك في الأحكام العقلية ويمكن إرادته في المتباينين مع الغرض عما ذكر لثبوت حكم العقل بوجوب الاحتياط والجمع بين المشتبهين في المتباينين فيشك في بقاءه بعد الإتيان بأحدهما وثبوته في المقام عين المدعى وهو وجوب الإتيان بالأكثر فتأمل.

ثم إن ما أفاده في المقام في الجواب عن التمسك باستصحاب الوجوب كما ترى يرجع إلى وجهين:

أحدهما: أن استصحاب الوجوب المردد لا يترتب عليه وجوب الإتيان بالأكثر بعد فرض عدم اقتضاء وجوده العلمي اليقيني له، لأن معنى استصحاب الشيء ترتيب ما يترتب عليه على وجوده العلمي في السابق، والمفروض عدم اقتضاء نفس التكليف المردد المعلوم قبل الإتيان بالأقل وجوب الأكثر، وإلا ارتفع

النزاع وهو كما ترى يرجع إلى منع جريان الاستصحاب من جهة عدم ترتيب الأثر المقصود بالإثبات على المستصحب، نعم على القول بجواز التعويل على الأصول المثبتة يمكن القول بجريان الاستصحاب المذكور لكي يثبت به كون الواجب المرّد هو الأكثر في مرحلة الظاهر لا يقال كيف يثبت ذلك ويزعم به على القول المذكور، مع أنه ليس مما يترتب على المستصحب بالفرض، فكيف يمكن ترتيبه بالاستصحاب، لأننا نقول وجود اللاحق للمستصحب يلزم وجوب الأكثر عقلاً فهو من الأحكام العقلية لوجوده اللاحق وهذا المقدار يكفي في جريان الاستصحاب وإلا اختل أمره بالنسبة إلى استصحاب الأمور المستقبلية، فإن مبناه على ذلك.

فإن قلت: وجوب الأكثر المترتب على الوجود اللاحق للمستصحب أعني التكليف والوجوب حكم شرعي، وليس حكماً عقلياً ولازماً عادياً ولا ممّا يترتب على المستصحب بتوسطها بل ترتبه عليه ترتب أولي، فكيف نجعله من الأصول المثبتة.

قلت: أولاً: إن المترتب على بقاء الوجوب كون الواجب هو الأكثر لا وجوب الأكثر والحكم الشرعي إنما هو الثاني لا الأول، والفرق بين المترتين كوضوح ترتيب الأول لا الثاني لا يكاد أن يخفى على من له أدنى مسكة.

وثانياً: إن وجوب الأكثر وإن كان حكماً شرعياً أن ترتبه على المستصحب ليس شرعياً، وبعبارة أخرى ليس من أحكامه الشرعية وإن كان حكماً شرعياً في نفسه والمعتبر في الاستصحاب كون الأثر الشرعي من أحكام المستصحب شرعاً، ومن هنا قلنا في باب الاستصحاب كما ستقف على تفصيل القول فيه بأنه لا يترتب على استصحاب الشيء ملزوماته الشرعية، فإنها وإن كانت أحكاماً شرعية بالنظر إلى أنفسها، إلا أنها لما لم يكن من أحكام المستصحب شرعاً لم ينفع استصحابه في إثباتها.

فإن قلت: قد ذكر شيخنا العلامة في باب الاستصحاب أن المستصحب إذا كان أمراً شرعياً وحكماً جعلياً إلهياً يترتب على استصحابه جميع لوازمه من غير فرق بين لوازمه الشرعية وغيرها، والمفروض أن المستصحب في المقام شرعي فكيف يبتني اعتباره على اعتبار الأصول المثبتة.

قلت: ما أفاده في باب الاستصحاب من عدم الفرق بين الآثار في المستصحب الشرعي وإن كان مستقيماً إلا أنه مختص بما إذا كان الأثر الغير الشرعي مما يترتب واقعاً على الحكم الشرعي بالمعنى الأعم من الظاهري والواقعي كوجوب الإطاعة عقلاً المترتب على إلزام الشارع من غير فرق بين إلزامه الواقعي والظاهري، وأما ما يترتب على وجوده الواقعي من الآثار الغير الشرعية فلا يمكن جعلها بالاستصحاب وكلامه قدس سره في هذا الباب وإن كان مطلقاً إلا أنه لا مناص عن تنزيله على ما ذكرنا لعدم معقولة الإطلاق في ذلك، وستقف على برهانه في باب الاستصحاب.

فإن قلت: إذا لم يكن وجوب الإتيان بالأكثر من لوازم المستصحب، بل الذي يلزمه كون الواجب هو الأكثر فوجوب الإتيان به بعد تعيين الواجب إنما هو من حيث حكم العقل بوجوب الإطاعة فهو ليس حكماً شرعياً بهذه الملاحظة ومن المقرر في باب الاستصحاب على القول باعتبار الأصول المثبتة اشتراط ترتب أثر شرعي على الوساطة، وليس هذا الشرط متحققاً في مفروض البحث.

قلت: تعلق الوجوب بالأكثر بمعنى كونه واجباً شرعياً وتعيينه مستبعد لوجوب إثباته عقلاً فهو مترتب على تعيين الواجب ولو في مرحلة الظاهر، لا أن يكون مجعولاً شرعياً وهو مما لا غبار عليه كما عرفته عن قريب فتأمل، وراجع ما ذكرنا في الجواب عن الاستدلال بالاستصحاب في طي وجوه القول بوجوب الاحتياط في المقام هذا بعض الكلام في توضيح الوجه الأول الذي أفاده في الجواب عن الاستصحاب.

ثانيهما: أنه على تقدير الإغماض عمّا ذكر وتسليم عدم ابتناء الأصل المذكور على اعتبار الأصول المثبتة لا يجوز التمسك بالاستصحاب المذكور في المقام من حيث حكومة أصالة البراءة الجارية قبل الإتيان بالأقلّ وفي زمان اليقين عليه، فإننا نفينا بمقتضى الأصل المذكور في ذلك الزمان وجوب الزائد والأكثر ورفعنا به الشك عما اشتغلت الذمة به في السابق، فكيف يثبت في اللاحق، فليس هنا وجوب مردّد بين الأمرين بمقتضى الأصل المذكور حتى يثبت بالاستصحاب بعد الإتيان بالأقلّ تعلّقه بالأكثر، وليس هذا من باب تعارض الاستصحاب مع أصل البراءة وتقديمه عليه حتى يقال بأن المقرر في محلّه ورود الاستصحاب على البراءة العقلية، لأن المفروض عدم جريان الاستصحاب في الموضع الذي يجري فيه أصل البراءة وبعد جريانه يتعيّن التكليف به في مرحلة الظاهر، فلا يبقى تردّد حتى يجري الاستصحاب لاحقاً وفي موضوعه، فأصالة البراءة الجارية في السابق وإن لم يكن رافعاً لموضوع الاستصحاب حقيقة لبقاء الشكّ في ماهية الأمور به بالوجدان، إلاّ أنّها رافعة له بحكم الشارع، ومن هنا حكمنا بكونها حاكمة عليه ورافعة لموضوعه بالتزويل والجعل لا بالوجدان والحقيقة.

فإن قلت: إن تعيين ماهية الأمور بها وإنّها الأقلّ بأصالة البراءة الذي هو مبنى حكومتها على الاستصحاب لا يتمّ إلا على القول باعتبار الأصول المثبتة والمختار عند المصنف وفاقاً للمحقّقين من المتأخّرين عدم جواز التعويل على الأصول المثبتة إذا لم يكن مبنى الأصل على الظنّ من غير فرق بين أصالة البراءة وغيرها وقد صرح قدس سره في طيّّ الجواب الأول عن الاستصحاب المذكور والتزم بطلانه، فكيف يجعل جواباً عن التمسك به.

قلت: أولاً: إن ابتناء ما ذكره في الجواب الثاني من حكومة أصل البراءة على الاستصحاب في خصوص المقام على تعيين الماهية بالأصل الذي يقتضي التعويل

والأكثر بالاستصحاب لا يجدي بعد فرض كون وجود المتيقن قبل الشك غير مجد في الاحتياط نعم لو قلنا بالأصل المثبت وأن استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل يثبت كون الواجب هو الأكثر فيجب الإتيان به أمكن الاستدلال بالاستصحاب لكن يمكن أن يقال إنا نفينا في الزمان السابق وجوب الأكثر لقبح المؤاخذه من دون بيان فتعين الاشتغال بالأقل فهو منفي في الزمان السابق فكيف يثبت في الزمان اللاحق.

وأما الثاني فهو حاصل الدليل المتقدم في المتباينين المتوهم جريانه في المقام وقد عرفت الجواب وأن الاشتغال^(١) اليقيني إنما هو بالأقل وغيره مشكوك فيه.

على الأصول المثبتة بظاهره مبني على إرادة الإلزام على الخصم، حيث إنه أراد تعيين الماهية في ضمن الأكثر بالاستصحاب فيجاب عنه بأنه إذا بني على الأصول المثبتة تعين الماهية في ضمن الأقل بالأصل الحاكم على الاستصحاب المذكور. وثانياً: إن تحكيم أصل البراءة على الاستصحاب والمنع من جريانه لا يتوقف على القول بمساعدة أصل البراءة لتعين الماهية واعتباره حتى يبتني على القول باعتبار الأصول المثبتة، بل مجرد حكم الشارع بعدم وجوب الأكثر في مرحلة الظاهر قبل الإتيان بالأقل بمقتضى أصل البراءة حاكم على استصحاب الأمر المردّد المقصود إثبات ما حكم بنفيه في السابق ظاهراً، نعم لو ترتّب حكم بالفرض على نفس بقاءه بوصفه التريدي من غير أن يريد إثبات وجوب الأكثر به لم يكن إجراء البراءة مانعاً من استصحابه لترتب خصوص الأثر المفروض، هذا وقد تقدم بعض الكلام فيما يتعلّق بهذا المرام في طي الأجوبة عن وجوه الخصم فراجع إليه.

(١) لا يخفى عليك أن المراد مما أفاده هو الاشتغال المتحقّق بحكم العقل بمقتضى الخطاب المعتجّز المتوجه إليه بمقتضى العلم الإجمالي لا التكليف الواقعي

وأما الثالث^(١) ففيه أن مقتضى الاشتراك كون الغائبين والحاضرين على نهج واحد مع كونهما في العلم والجهل على صفة واحدة، ولا ريب أن وجوب الاحتياط على الجاهل من الحاضرين فيما نحن فيه عين الدعوى.

النفس الأمري المرذد بين تعلقه بالأقل أو الأكثر، فإنه متعلق بنفس الواقع من حيث هو، إلا أنه لا يقتضي بحكم العقل، إلا الإتيان بالأقل على ما عرفت تفصيل القول فيه. (١) ما أفاده في المقام في غاية الوضوح، فإن دليل الاشتراك لا يقتضي إلا اشتراك الغائبين والمعدومين مع الحاضرين في مجلس الخطاب في التكليف المتوجه إليهم بعد دخولهم في موضوعهم الذي تعلق الحكم المخصوص عليهم فيه وباعتباره، فإذا كان تكليفهم من حيث كونهم مسافرين القصر يحكم بأن تكليف غيرهم القصر إذا سافر وإلا مطلقاً وهكذا، وهذا من غاية وضوحه لا ستره فيه أصلاً ولم يخالف فيه أحد جزماً ضرورة أن دليل الاشتراك إنما يثبت الكبرى. وأما الصغرى فلا شبهة في اختلافها بحسب حالات المكلفين، ولا خلاف فيه أيضاً وإنما خالف من خالف في خصوص المقام واستدل بدليل الاشتراك غفلة عن حقيقة الحال بتوهم أن مقتضاه الاحتياط بإحراز احتمالات الواقع حتى يقطع بالعمل بما كان مقتضى تكليفهم فإذا احتمل كون تكليفهم في المقام الأكثر فيجب الإتيان به وهكذا، ولكنك خير بفساده، فإنه إذا احتمل كون تكليفهم بالأكثر من حيث بلوغ الخطاب به إليهم وعلمهم به لم ينفع هذا الاحتمال في الحكم بوجوب الاحتياط علينا مع جهلنا بذلك الخطاب، نعم لو ثبت أن تكليف الحاضرين مع الجهل بالمكلف به ودورانه بين الأقل والأكثر الاحتياط لزمه القول به بالنسبة إلينا أيضاً ولكن نمنع من كون تكليف الحاضرين في هذا الموضوع الاحتياط إذا تحقق في حقهم لعدم قيام دليل عليه من العقل والنقل، بل مقتضاهما في حقهم عدم تكليفهم به فدليل الاشتراك لنا لا علينا وإن كنا غير محتاجين إلى إثبات ذلك فإن مجرد احتمال كون تكليفهم مع جهلهم الاحتياط لا ينفع في

وأما الرابع فلائنه يكفي في قصد القربة الإتيان بما علم من الشارع الإلزام به وأداء تركه إلى استحقاق العقاب لأجل التخلص عن العقاب، فإن هذا المقدار كاف في نية القربة المعتبرة في العبادات، حتى لو علم بأجزائها تفصيلاً.

وأما الخامس فلأن وجوب المقدمة فرع وجوب ذي المقدمة^(١) وهو الأمر المتردد بين الأقل والأكثر، وقد تقدم أن وجوب المعلوم إجمالاً مع كون أحد طرفيه متيقن الإلزام من الشارع ولو بالإلزام المقدمي غير مؤثر في

المقام، بل لا بد من إثبات كون تكليفهم ذلك لأن التمسك بالكبرى مع الشك في الصغرى لا معنى له كما هو واضح، وقد يقال في منع جواز التمسك بدليل الاشتراك في المقام بأن المسألة عقلية لا سبيل للاحتمال والشك فيه أصلاً، حتى يتمسك فيها بدليل الاشتراك وغيره، لأنه بعد ثبوت التكليف في الجملة إما أن يستقل العقل في الحكم بوجوب الاحتياط على ما يزعمه القائل بوجوبه في المقام أو يستقل بالبراءة فلا شك ولا دوران في الحكم الظاهري أصلاً، وهذا وفيه أن حكم العقل بالبراءة على سبيل القطع لا ينافي ورود دليل من الشرع على وجوب الاحتياط فإنه وارد عليه ولا يكون منافياً له، كما أن حكمه بالاحتياط لا ينافي ورود دليل من الشرع على مقتضى البراءة، بل عندنا الأمر كذلك على تقدير القول باقتضاء الشغل اليقيني الاحتياط في المقام بالنظر إلى حكم العقل كما ستقف عليه وبالجملة لا سبيل إلى القول المذكور أصلاً فإنه ناش عن قلة التدبر.

(١) قد يتوجه على ما أفاده بأن المقدمة العلمية مقدمة للعلم لا للواقع فجعل ذي المقدمة في كلامه نفس الأمر المردد لا العلم بحصوله محلّ نظر، فالأولى تبديل قوله وهو الأمر المردد بقوله وهو تحصيل العلم بالأمر الواقعي المردد وهذا هو المراد قطع، وإن كانت العبارة قاصرة عن الدلالة عليه في ابتداء النظر.

وجوب الاحتياط لكون الطرف الغير المتيقن وهو الأكثر فيما نحن فيه مورداً لقاعدة البراءة كما مثلنا له بالخمير المردد بين إناءين أحدهما المعين نجس.

نعم لو ثبت أن ذلك أعني تيقن أحد طرفي المعلوم بالإجمال تفصيلاً وترتب أثره عليه لا يقدح في وجوب العمل بما يقتضيه من الاحتياط، فيقال في المثال إن التكليف بالاجتناب عن هذا الخمير المردد بين الإناءين يقتضي استحقاق العقاب على تناوله بتناوله أي الإناءين اتفاق كونه خمراً، فيجب الاحتياط بالاجتناب عنهما، فكذلك فيما نحن فيه.

والدليل العقلي: على البراءة^(١) من هذه الجهة يحتاج إلى مزيد تأمل.

(١) قد عرفت أنه لا تأمل في حكم العقل بالبراءة في المقام فهو مطابق للنقل من حيث إن مجرد العلم الإجمالي كيف ما كان ولو صار أحد طرفيه معلوم الالتزام تفصيلاً لا يوجب تنجز الخطاب بالنسبة إلى المجهول وإن المثال أجنبي عن المقام، ولا دخل له به أصلاً وإن الحكم فيه وجوب الاحتياط عن غير معلوم النجاسة من جهة تنجز الخطاب بسبب العلم الإجمالي بوجود الخمير، وحمل المثال على ملاحظة النجاسة للخمير مع قطع النظر عن حرمة من حيث خمريته فالمقصود التمثيل من الحيثية الأولى لا الثانية، لا ينفع بعد عدم انفكاك الثانية عن الأولى وجوداً وإن كانتا مفترقين من حيث اللحاظ كما لا يخفى، وبالجمله المدد على المتحيث في المقام لا الحيثية كما هو ظاهر.

ثم إن الوجه في تأمل شيخنا العلامة قدس سره في حكم العقل بالبراءة على ما يستفاد من قوله: (نعم لو ثبت أن ذلك) إلخ وصرح به في مجلس البحث هو أن الوجه في المصير إلى الاحتياط في المتباينين والبناء عليه إن كان تعارض الأصلين في المشتبهين وتساقطهما والرجوع إلى الاحتياط كما هو أحد الوجهين في موارد

بقي الكلام في أنه كيف يقصد القرية بإتيان الأقل مع عدم العلم بكونه مقرباً لتردده بين الواجب النفسي المقرب والمقدمي الغير المقرب، فتقول يكفي في قصد القرية^(١) قصد التخلص من العقاب، فإنها إحدى الغايات

الحكم بوجوب الاحتياط، فلا تأمل في الحكم بالبراءة في المقام، لما عرفت من عدم جريان الأصل في الأقل بعد العلم بوجوبه، حتى يعارض الأصل في الأكثر وإن كان الوجه فيه حصول الغاية الرافعة لموضوع البراءة بعد العلم الإجمالي بالتكليف المنجز نظراً إلى تعميم البيان في حكم العقل بالبراءة في موضوع عدم البيان، لما يشمل العلم الإجمالي كما هو الوجه والمختار في موارد وجوب الاحتياط سواء كانت في الشبهة الموضوعية كما في الشبهة المحصورة، أو الحكمية كما في المتباينين كما عرفت تفصيل القول فيه في الشبهتين فيمكن القول بالاحتياط في المقام نظراً إلى حصول العلم الإجمالي وكونه مؤثراً في تنجز الخطاب ووجوب الأخذ بمقتضاه في الجملة على ما عرفت في مطاوي كلماتنا السابقة من الفرق بين المقام، وما لا تأثير للعلم الإجمالي فيه في تنجز الخطاب من جهة كون أحد طرفيه معلوم الخطاب تفصيلاً، هذا ولكنك عرفت أيضاً أن مطلق العلم الإجمالي المؤثر أيضاً لا يمنع من الرجوع إلى البراءة، إلا إذا كان تأثيره في بعض الأطراف مستنداً إلى احتمال كونه من موارد العلم لا إلى العلم بكونه مطلوباً كيف ولو جعل الغاية العلم بالخطاب المنجز مطلقاً، وكيف ما اتفق أشكال الفرق بين العقل والنقل في ذلك، فلا بد إذا من القول بأن المستظهر من أخبار البراءة أو المتيقن من مدلولها هو الرجوع إليها فيما لم يكن هناك خطاب منجز أصلاً فإذا يتأمل في البراءة من جهة النقل أيضاً، فلا ينبغي تخصيص التأمل في ذلك من جهة العقل فتأمل.

(١) قد يجاب عن الوجه المذكور مضافاً إلى ما أفاده من عدم توقف قصد القرية بالفعل على العلم بكونه مطلوباً نفسياً ومتعلقاً للأمر الأصلي لكفاية العلم بمطلوبيته في الجملة وإداء تركه إلى العقوبة، وفعله إلى التخلص عنها بالفرض على القول

المذكورة في العبادات.

وأما الدليل العقلي:

فهو الأخبار الدالة على البراءة الواضحة سنداً ودلالة، ولذا عول عليها في المسألة من جعل مقتضى العقل فيها وجوب الاحتياط بناء على وجوب مراعاة العلم الإجمالي وإن كان الإلزام في أحد طرفيه معلوماً بالتفصيل، وقد

بوجوب الاحتياط، فإنه لا يعلم بكون الأكثر مطلوباً أصلاً لأنفسنا ولا مقدّمة وامتنال الأمر الاحتياطي المتعلّق به لا يكون مقرّباً قطعاً لكونه إرشادياً جزءاً مع أن الالتزام بكونه مقرّباً يوجب الالتزام بكون امتثال الأمر المرّد المتعلّق بالأقلّ مقرّباً، بل بطريق أولى، فإنه إمّا أمر نفسيّ أو غيريّ وعلى كلّ تقدير يعلم بكونه مطلوباً شرعاً وهذا بخلاف الأكثر، فإنّ تعلق الأمر الشرعيّ به احتماليّ والأمر المعلوم المتعلّق به إرشاديّ صرف فلو قيل بكفايته كان الأمر المرّد المتعلّق بالأقلّ قطعاً أولى بالكفاية ولا يقاس المقام بالمبتابين، حتى يقال بأنه يقصد التقرّب بامتنال الأمر الشرعيّ النفسيّ المتعلّق بأحد الفعلين يقيناً، اللهم إلا أن يقال بأننا نعلم أن فعل الأكثر مقرب قطعاً ولو من جهة اشتماله على الواجب النفسي ولو لم يعلم بكونه مقرّباً بعنوانه ومن حيث كونه أكثراً فالمحرّك حقيقة بفعل الأكثر امتثال الأمر النفسيّ المتوجّه إلى المكلف يقيناً من الشارع، بل هو أولى بقصد التقرّب فيه من قصد التقرّب بالاحتياط والجمع بين المحتملين في المبتابين.

فإن شئت قلت: حصول التقرّب بفعل الأكثر اتفاقي حتى من القائل بالبراءة فإنه يجوز الاحتياط قطعاً، بل نقول برجحانه هذا مع كفاية الحسن العقليّ الثابت للاحتياط في قصد التقرّب بفعل الأكثر بهذا العنوان وإن كان الأمر المتعلّق بالاحتياط إرشادياً صرفاً وعقلياً محضاً، فتأمل وراجع ما قدّمناه لك في تحقيق هذا البحث في مطاوي كلماتنا السابقة.

تقدم أكثر تلك الأخبار في الشك في التكليف التحريمي والوجوبي.
 منها: قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».*

فإن وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فدل على أن الجزء المشكوك وجوبه غير واجب على الجاهل كما دل على أن الشيء المشكوك وجوبه النفسي غير واجب في الظاهر على الجاهل. ويمكن تقريب الاستدلال^(١) بأن وجوب الأكثر مما حجب علمه فهو موضوع ولا يعارض بأن وجوب الأقل كذلك لأن العلم بوجوبه المردد بين النفسي والغيري غير محجوب فهو غير موضوع.

(١) قد عرفت مراراً أنه كما يجري دليل البراءة عقلاً ونقلًا بالنسبة إلى الوجوب الغيري للزائد كذلك يجري بالنسبة إلى الأكثر أيضاً لا بمعنى الجمع بينهما، بل بمعنى كفاية جريانه بالنسبة إلى كل منهما عن جريانه بالنسبة إلى الآخر، بل قد يقال بأن المتيقن إجراؤه بالنسبة إلى وجوب الأكثر، حيث إن وجوب الجزء المشكوك تابع له ومسبب عنه وليس في مرتبة واحدة على ما عرفت الإشارة إليه فالجزء ذاتا وإن كان مقدما على وجوب الأكثر من حيث كونه مأخوذاً في موضوعه، إلا أنه حكما متأخر عنه، فلا يجتمع معه في الإرادة المستقلة، نعم لو شك في وجوبه من جهة الشك في ورود خطاب تفصيلي بالنسبة إليه ولو كان غيرياً، لا من جهة الشك في الخطاب بالكل المشتمل عليه جاز الرجوع إلى البراءة بالنسبة إليه، وعلى كل تقدير الأولى الرجوع إلى البراءة بالنسبة إليه، لأنه سالم عما يستشكل في الرجوع إلى البراءة بالنسبة إلى الوجوب الغيري من جهة النقل نظراً إلى كون الظاهر منها الترخيص في الحكم الشرعي المتعلق

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله: «رفع عن أمتي... ما لا يعلمون».*

فإن وجوب الجزء المشكوك مما لم يعلم فهو مرفوع عن المكلفين، أو أن العقاب والمؤاخذه المترتبة على تعمد ترك الجزء المشكوك الذي هو سبب لترك الكل مرفوع عن الجاهل.

إلى غير ذلك من أخبار البراءة الجارية في الشبهة الوجوبية.

وكان بعض مشايخنا رحمه الله يدعي ظهورها في نفي الوجوب النفسي المشكوك وعدم جريانها في الشك في الوجوب الغيري.

ولا يخفى على المتأمل عدم الفرق بين الوجوبين في نفي ما يترتب عليه

بالموضوعات من حيث الاستقلال كما عن شيخ شيخنا قدس سره بعد منع جريان الدليل العقلي على البراءة في المقام نظراً إلى ما عرفت فساده، لا يقال كيف يحكم بما ذكر من الأولوية، مع أن وجوب الأكثر معلوم في الجملة ولو من جهة وجود الواجب في ضمنه، لأنه على تقدير وجوب الأقل يكون الموجود الخارجي المشتمل على الزائد فرداً منه لا محالة فيتصّف بالوجوب، ومن هنا يقصد التقرب بفعله ولو لم يعلم بوجوبه بعنوانه وبوجهه، وبعبارة أخرى الأكثر إما واجب نفساً أو مشتمل على الواجب، فيكون في الخارج من مصاديقه بهذه الملاحظة ومن هنا حكم في الكتاب بإمكان تقريب الاستدلال بالأخبار بالنسبة إلى وجوب الأكثر لأننا نقول ما ذكر من كون الأكثر مصداقاً للواجب على تقدير وجوب الأقل توهّم فاسد، لأن صدق الواجب على الأقل المتحقق في ضمن الأكثر إنما هو بالنسبة إلى الأقل، ومن هذه الحيثية وليس الأقل والأكثر من الكلّي والفرد ومجرد الاشتمال لا يوجب التسرية من حيث الحكم، وإلا جاز الحكم بوجوب الأكثر مع العلم بكون الواجب النفسي هو الأقل، فإنه ليس ملحوظاً بعنوان بشرط لا على هذا التقدير أيضاً.

من استحقاق العقاب، لأن ترك الواجب الغيري منشأ لاستحقاق العقاب ولو من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسي.

نعم لو كان الظاهر من الأخبار^(١) نفي العقاب المترتب على ترك الشيء من حيث خصوص ذاته أمكن دعوى ظهورها في ما ادعي مع إمكان أن يقال إن العقاب^(٢) على ترك الجزء أيضاً من حيث خصوص ذاته، لأن ترك الجزء عين ترك الكل فافهم.

هذا كله إن جعلنا المرفوع^(٣) الموضوع في الروايات خصوص المؤاخذه،

(١) لعلّ المستشكل نظراً إلى أن الظاهر من الأخبار نفي الحكم الصادر من الشارع عند الجهل به أو المؤاخذه على الحكم المجعول من الشارع أصالة لا تبعاً، فإنه ربّما يتوهم من قوله: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» أن الموضوع الحكم الابتدائي من الشارع لا ما يتبع حكماً آخر وإن كان هذا التوهم فاسد أيضاً، لأن الوجوب الغيري صادر من الشارع وبيانه وأعلامه قد يكون بإيجاب المركب المشتمل عليه.

(٢) توضيح ما أفاده أن الجزء إذا لوحظ من حيث الوجود فقد يلاحظ من حيث ذاته ومن حيث توقف وجود الكل على وجوده، فيعرضه الوجوب الغيري التبعية كالمقدمات الخارجية، وقد يلاحظ من حيث عنوانه وبملاحظة انضمامه مع سائر الأجزاء فيعرضه الوجوب النفسي، فإنه بهذه الملاحظة عين الكل كما هو ظاهر، وأما إذا لوحظ من حيث العدم فعنده عين عدم المركب بعنوانه التركيبي الذي يكون معروضا للوجوب وليس له بهذه الملاحظة وجهان، وهذا بخلاف المقدمات الخارجية، فإن عدمها مستلزم لعدم ذي المقدّمة وليس عينه.

(٣) قد يتوجّه على ما أفاده قدس سره ويناقش فيه بأن التعميم لمطلق الآثار الشرعية لا يوجب قوة دلالة الأخبار بعد البناء على عدم كون الجزئية وفساد الصلاة

وأما لو عممناه لمطلق الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المجهول كانت الدلالة أوضح لكن سيأتي ما في ذلك.

ثم إنه لو فرضنا عدم تمامية الدليل^(١) العقلي المتقدم، بل كون العقل حاكماً بوجوب الاحتياط ومراعاة حال العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين الأقل والأكثر كانت هذه الأخبار كافية في المطلب حاكمة على ذلك الدليل العقلي، لأن الشارع أخبر بنفي العقاب على ترك الأكثر لو كان واجبا في الواقع، فلا يقتضي العقل وجوبه من باب الاحتياط الراجع إلى وجوب دفع العقاب المحتمل.

وقد توهم بعض المعاصرين^(٢) عكس ذلك وحكومة أدلة الاحتياط على

ووجوب الإعادة من الأحكام والآثار المجعولة الشرعية كما عليه المصنف قدس سره، نعم على القول بتعلق الجعل بها ربما يكون الدلالة أقوى وأوضح فتأمل.

(١) لا يخفى عليك أن التعبير بالحكومة في المقام لا يخلو عن مسامحة لعدم تصوّر الحكومة بمعناها الظاهر عنده قدس سره الراجع إلى التخصيص واقعاً بلسان الشرح والتفسير بالنسبة إلى الأحكام العقلية كما هو ظاهر، فالمراد منها ورود كما يظهر من بيان الكتاب أيضاً، كما أنه المراد من ظاهر ما حكيناه ممن عاصره من بعض الأفاضل، إلا أنه لم يفرق بين الحكومة والورود، فأطلق الحكومة على الورد في موارده.

(٢) ذكره في مسألة الصحيح والأعم، فإنه قال في عداد الوجوه التي ذكرها لنفي الثمرة المعروفة للمسألة على ما زعمه المحقق القمي قدس سره من جواز الرجوع إلى أصالة البراءة على القول بالوضع للصحيح أيضاً ما هذا لفظه: «السابع عموم قوله: (في الموثق ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) وغير ذلك مما يفيد مفاده كالصحيح رفع عن أمّتي تسعة وعدة منها ما لا يعلمون وقوله:

(من عمل بما علم كفى ما لم يعلم)، فإن لفظة ما للمعوم، فيتناول حكم الجزء والشرط أيضاً لا يقال لا نسلم حجب العلم في المقام لقيام الدليل وهو أصل الاشتغال على وجوب الإتيان بالأجزاء والشرائط المشكوك، لأننا نقول المراد حجب العلم بالحكم الواقعي وإلا فلا حجب في الحكم الظاهري وفيه نظر، لأن ما كان لنا إليه طريق ولو في الظاهر لا يصدق في حقه حجب العلم قطعاً، وإلا لدكت هذه الرواية على عدم حجية الأدلة الظاهرية كخبر الواحد وشهادة العدلين والاستصحاب وغير ذلك مما نفيد العلم بالظاهر فقط ولو التزم تخصيصها بما دلّ على حجيتها تلك الطرق تعين تخصيصها أيضاً بما دلّ على حجيتها أصالة الاشتغال من عمومات أدلة الاستصحاب ووجوب مقدمة العلم، يل التحقيق عندي أن يتمسك بالروايات المذكورة باعتبار دلالتها على نفي الحكم الوضعي نظراً إلى حجب العلم وانتفائه بالنسبة إلى جزئية الجزء المشكوك وشرطية الشرط المشكوك، فيكون بمقتضى النص موضوعاً ومرفوعاً في الظاهر ويكون مكفثين عنه فلا تكليف به، لأن ما ثبت عدم جزئيته عدم شرطيته في الظاهر لا يجب الإتيان به في الظاهر قطعاً كما لو قام عليه نص بالخصوص وأصل الاشتغال ووجوب مقدمة العلم لا يثبتان الجزئية والشرطية في الظاهر، بل مجرد بقاء الاشتغال وعدم البراءة في الظاهر بدونهما، وبالجمله فمقتضى عموم الروايات أن ماهية العبادات عبارة عن الأجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة فتبين موارد التكليف ويرتفع عنها الإيهام والإجمال ويتنفي الإشكال ولو تشبث مانع بضعف عموم الموصولة وادّعى أن المتبادر منها بقرينة ظاهر الوضع والرفع إنما هو الحكم التكليفي فقط فأمكن دفعه أولاً بأن الوضع والرفع لا اختصاص لهما بالحكم التكليفي فإن المراد رفع فعلية الحكم ووضعها وهو صالح للتعميم إلى القسمين، فيكون التخصيص تحكماً، وثانياً بأن من الأصول المتداولة المعروفة ما يعيرون عنه بأصالة عدم وعدم الدليل دليل عدم فيستعملونه في نفي الحكم

التكليفي والوضعي، ونحن قد تصفّحنا ولم نجد لهذا الأصل مستندا يمكن التمسك به غير عموم هذه الأخبار، فيتعين تعميمها للحكم الوضعي ولو بمساعدة أفهامهم وحيثنذ فيتناول الجزئية والشرطية المبحوث عنهما في المقام ولك أن تقول بأن ضعف شمول الرواية للمقام منجبرة بالشهرة العظيمة التي كادت أن تكون إجماعاً على ما حكاه الفاضل المعاصر، وربما يظهر بالتفحص في مصنفاتهم والتبع في مطاوي كلماتهم» وساق الكلام إلى أن قال: «ولنا في المقام كلام آخر يأتي بيانه في الأدلة العقلية» انتهى كلامه رفع مقامه، والأولى نقل كلامه بطوله في الأدلة العقلية أيضاً لارتباطه بالمقام قال قدس سره بعد جملة كلام له في بيان أصل العدم والفرق بينه وبين أصالة البراءة بجريانه في الأحكام الوضعية كالجزئية والشرطية دونها والاستدلال له بوجهين:

أحدهما: أخبار الاستصحاب والإيراد عليه بأن التعويل عليها لإثبات الماهية المرددة تعويل على الأصول المثبتة التي لا نقول بها ما هذا لفظه: «الثاني عموم ما دلّ على أنه رفع عن هذه الأمة ما لا يعلمون وأنّ ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم إلى غير ذلك من الأخبار التي مرّ ذكرها وتخصيصها بالحكم التكليفي خروج عما يقتضيه وضع اللفظ من غير دليل، وقيام الدليل في بعض الأحكام الوضعية، وعدم اشتراطه بالعلم لا يتنافي تعميمه إلى الموارد التي لا دليل فيها على ذلك، ثمّ دائرة أصل العدم بحسب هذا الدليل أعني الأخبار أوسع من دائرته بحسب الدليل السابق لجريانه بمقتضى هذا الدليل في مطلق أحكام الوضع حتى الجزئية منها والشرطية والمائنية، لأن المفهوم من أخبار الباب رفع الحكم المجهول وإثبات ما يترتب عليه من الأحكام الشرعية وغيرها ممّا يترتب عليه أحكام شرعية عملاً بظاهر الإطلاق السالم عما يقتضيه صرفه هنا عنه، إذ الوجه الذي قرّره في منع الإطلاق أخبار الاستصحاب غير متطرق إلى إطلاق هذه الأخبار، ولو لا ذلك لالتزمنا بالإطلاق هناك أيضاً فاتضح بما قرّره أن

الأصل المثبت بالمعنى المذكور إن كان استصحاباً لم يعتبر وإن كان أصل العدم بالاعتبار الذي ذكرنا كان معتبراً هذا تحقيق ما أدي إليه نظري سابقاً، والذي أدي إليه نظري لاحقاً فساد هذا الوجه.

فإن الظاهر من أخبار الوضع والرفع وما في معناهما إنما هو وضع المؤاخذه والعقوبة ورفعهما، فبدل على رفع الوجوب والتحريم الفعلين في حق الجاهل دون غيرهما وحملهما على رفع نفس الحكم وتعميمه إلى حكم الوضع مع بعده عن سياق الرواية مناف لما تقرر عند الأصحاب من أن أحكام الوضع لا تدور مدار العلم، بل ولا العقل والبلوغ، ولهذا تراهم يحكمون في مباحث الفقه بترتب أحكامها الوضعية كالحدث بأنواعه والطهارة والنجاسة والملكية المتعلقة بالعين والمنفعة بأقسامها المقررة والضمان والخيارات والصحة والبطالان إلى غير ذلك مما لا يحصى على الصغير والمجنون والجاهل والعاقل، إلا فيما شذ وندر وبالجمل، فالذي يظهر من اتفاقهم أن الأصل في أحكام الوضع عمومها للعالم وغيره وأن الخروج من هذا الأصل في بعض الموارد النادرة إنما هو لدلالة دليل عليه بالخصوص، ثم تؤكد الكلام في منع دلالة هذه الأخبار على أصالة عدم الجزئية والشرطية، وما في معناهما بالنسبة إلى ما شك في اتصافه بذلك بأن مرجع عدم وضع الجزئية والشرطية في الجزء والشرط المشكوك فيهما إلى عدم وضع المركب من ذلك الجزء والمشروط بذلك الشرط، فإن عدم جزئية الجزء بمعنى عدم كلية الكل، وعلى قياسه الشرط والمشروط ولا ريب في عدم جريان أصل العدم بالنسبة إلى المركب والمشروط، لأن أصالة عدم وضع الأكثر في مرتبة أصالة عدم وضع الأقل وأصالة عدم وضع المقيد في مرتبة أصالة عدم وضع المطلق يعارضهما العلم الإجمالي بوضع أحدهما فيسقطان عن درجة الاعتبار، فكذا ما يرجع إلى ذلك مما لا يفايره إلا بمجرد المفهوم سلمنا مغايرتهما بغير المفهوم لكن لا خفاء في أن الجزئية والشرطية لا يستدعيان وضعاً

مغايرا لوضع الكل والمشروط، بل هما اعتباريان عقليان متفرعان على وضع الكل والمشروط وعدمهما من الحكم الشرعي مبني على مراعاة هذا الاعتبار، وإلا قلنا عند التحقيق منه، فلا ينصرف الوضع والرفع في الأخبار إليهما سلمنا لكن لا ريب في أن الجزئية والشرطية كما يتزعمان من اعتبار الجزء في الكل والشرط مع المشروط كذلك يتزعم عدمهما من عدم اعتبارهما فيكون عدمهما أيضاً حكماً وضعياً كثبوتهما ونسبة عدم العلم إلى كل منهما بالخصوص سواء، فلا وجه لترجيح إعمال الأصل بالنسبة إلى أحدهما بالخصوص مع العلم بانتقاض الأصل بالنسبة إلى أحدهما لا على التعمين فيسقط الاستدلال بأخبار الوضع والرفع وما في معناهما بقي الاحتجاج برواية من عمل بما علم كفى ما لم يعلم فالوجه في الجواب القدرح في دلالة بأن الظاهر مما علم ما علمه من المطلوبات النفسية دون الغيرية والإتيان بما علم من أجزاء العبادة وشرائطها ليس إتياناً بما علم أنه مطلوب نفسي، فلا يندرج في عموم الرواية سلمنا لكن معنى ما علم ما علم مطلوبيته لا ما علم جزئيته أو شرطيته ولا ريب في العلم بمطلوبية الجزء والشرط المشكوك فيهما من باب المقدمة، فلا يندرجان في عموم ما لم يعلم، فاتضح ممّا حققنا أن المستند على حجبة أصل العدم في أحكام الوضع منحصر في الاستصحاب، وقد بينّا عدم مساعدته على جريانه بالنسبة إلى وضع الجزئية والشرطية، فالتحقيق إذا هو القول بوجوب الاحتياط فيهما حيث لا يقوم دليل على نفيهما» انتهى كلامه المتعلق بالمقام بتمامه رفع الله في الخلد مقامه.

وفي كلامه كما ترى أنظار غير مخفية على الواقف بما ذكرنا في طي أجزاء التعليقة وسنذكره يطول المقام بذكرها ونقتصر فيه على التعرض لما أورده شيخنا قدس سره عليه في الكتاب بقوله قدس سره أقول: قد ذكرنا في المتباينين وفيما نحن فيه أن استصحاب الاشتغال إلى آخره، وحاصله كما ترى يرجع إلى وجوه الأول أن الحكم بحكومة قاعدة الاشتغال على أخبار البراءة كرواية الحجب

ونحوها لا معنى له سواء كان مدرکها حکم العقل بها من باب حکمه بوجوب دفع الضرر المحتمل أو استصحاب الاشتغال أو الأخبار.

أما الأول: فلما عرفت من ورود أخبار البراءة على الحكم المذكور نظراً إلى ارتفاع موضوعه، وما هو المناط له من العقاب المحتمل من جهة حكم الشارع بالجواز وعدم الوجوب من الأخبار المذكورة فليس الحكمان في مرتبة واحدة فضلاً عن حكومة الأول على الثاني، وليس حكم العقل بوجوب الاحتياط في المقام على تقدير تسليمه أقوى من حكمه به في المتباينين من الشبهة الحكمية والموضوعية كاشتباه القبلة مثلاً والمناط فيه في كليهما دفع الضرر المحتمل في أطراف الشبهة والمحمّل كما في المقام، فإذا حكم الشارع بجواز ترك الصلاة إلى بعض الجهات كما وقع في الشرعيات، فهل يتوهم أحد أن الحكم المذكور مناف لحكم العقل بوجوب الاحتياط ويجعله مخصّصاً له حاشاً بل يحكم كل أحد بكونه رافعاً لموضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط، فإذا كان حال الحكم المذكور بالنسبة إلى حكم العقل كذلك كان حال حكم الشارع بجواز ترك الجزء المشكوك أو الأكثر من جهة أخبار البراءة بالنسبة إلى حكمه كذلك، فلا محالة يكون وارداً عليه إذ الفرق بالخصوص والعموم لا يصلح فارقاً بعد عدم إمكان التخصيص في العقليات.

وأما على الثاني:

فأما أولاً: فبأن استصحاب الاشتغال بأحد معنييه لا معنى له أصلاً على ما عرفت سابقاً وبالمعنى الآخر لا ينفع جزماً، ولا يثبت وجوب الاحتياط إلا على القول بجواز التعويل على الأصول المثبتة الذي لا نقول به وفقاً للفاضل المذكور والمحققين بناء على القول باعتبار الاستصحاب من جهة الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك، ومن هنا التزم بوجوب الاحتياط فيما عرفت من كلامه من جهة عدم جواز إثبات الماهية

بأصالة البراءة، وما يرجع إليها من أصالة العدم بناء على الاستدلال لها بأخبار الاستصحاب وكونها منه مبهتياً المسألة على جواز تعيين الماهية بالأصل وعدمه، هذا مع أنه على تقدير جواز التعويل على الأصل المثبت لا معنى للرجوع إلى استصحاب الاشتغال لحكومة أصالة البراءة المعينة للماهية وكذلك أصل العدم المعين لها عليه كما هو ظاهر.

وأما ثانياً: فبأنه على فرض تسليم جواز التعويل على الأصل المثبت لا ينفع الاستصحاب المذكور في محلّ البحث لحكومة أخبار البراءة عليه في خصوص الفرض، حيث إن المقصود من استصحاب الاشتغال في الزمان اللاحق وتعيين الواجب في ضمن الأكثرية ليس إلا إثبات وجوب الجزء المشكوك والحكم به، وقد تعلّق الحكم الظاهري بنفي وجوب الأكثر والجزء المشكوك قبل جريان الاستصحاب المذكور وتحقّق موضوعه، فبعد الحكم بنفيه ظاهراً في السابق وتجويز تركه لا معنى للحكم بإثباته ظاهراً في اللاحق.

فإن شئت قلت: في بيان الحكومة إن الشك في بقاء الاشتغال والوجوب مسبب عن الشك في وجوب الأكثر أو الجزء المشكوك في أصل الشرع فإذا حكم بنفيهما بمقتضى أخبار البراءة فيرتفع الشك عن البقاء بحكم الشارع، وهذا معنى الحكومة، والعكس بأن يقال إن الشك في أصل حكم الشارع مسبب عن الشك في بقاء الاشتغال والوجوب بعد الإتيان بالأقل لا معنى له كما هو ظاهر مع أنه مستحيل مطلقاً ضرورة امتناع صيرورة علة الشيء معلولاً له، وبالتالي فيما ذكرنا من شرح الحكومة وبيانها يظهر لك فساد ما قد يورد على ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة قدس سره في بيان الحكومة بقوله: (ومما ذكرنا يظهر حكومة هذه الأخبار) إلى آخره بأن الذي يظهر مما ذكره حسبما يفصح عنه مقاله اقتضاء الأخبار نفي العقاب ليس إلا، ومن المعلوم عدم ظهور حكومة أخبار البراءة بملاحظة هذا المعنى

المستظهر منها على الاستصحاب المذكور، لأن حكم الشارع بنفي العقاب إنما ينفع في رفع اليد عن الحكم المبتني على احتمال العقاب كحكم العقل بوجوب الاحتياط لا في رفع اليد عما يكون مقتضياً في الظاهر لوجوب الإتيان بالمشكوك من حيث هو، بل المتعين عليه هو القول بعكس ذلك وتحكيم الاستصحاب المقتضي لوجوب الجزء المشكوك ظاهراً بناء على القول بالأصل المثبت على أخبار البراءة، فإن رفع العقاب على ترك المشكوك رفع لوجوبه في مرحلة الظاهر كما أن الإخبار بثبوت العقاب على ترك فعل إنبات لوجوبه، فالتحكيم الذي أفاده إنما هو بالنظر إلى رفع الوجوب لا مجرد رفع العقاب فقط فتأمل، حتى لا يختلط عليك الأمر في المقام

وأما على الثالث: فلما عرفت في طي الكلام على أخبار الاحتياط في الموضع الأول من الشك في الشبهة التحريمية الحكمية التي ذهب الأخباريون إلى وجوب الاحتياط فيها مستدلين بتلك الأخبار من أن مساق أكثرها إن لم يكن كلها مساق حكم العقل المبتني على دفع الضرر فيحمل على الطلب الإرشادي لا الشرعي، فيرتفع موضوعها بأخبار البراءة، وعلى تقدير حملها على الطلب الشرعي لا بد من أن يحمل على الطلب القدر المشترك لثلا يرد التخصيص عليها بإخراج ما لا يجب الاحتياط فيه باتفاق الأخباريين، مع إبانها عن التخصيص، هذا مع ما عرفت من أنه على تقدير حملها على الطلب الشرعي الإلزامي الظاهري لا يجوز تحكيمها على أخبار البراءة، لما عرفت من أن نفي العقاب على الحكم الواقعي المجهول في معنى تجويز الفعل وعدم وجوب الاحتياط سيما حديث الرفع الظاهر في رفع وجوب الاحتياط الثابت في الشريعة، بل الأمر عكس ما ذكره بالنسبة إلى الحديث الشريف، ومن هنا جعلناه حاكماً على ما دلّ على ثبوت الآثار الشرعية بعمومها في مورد الحالات المذكورة في الرواية على تقدير التعميم لجميع الآثار، نعم لو كان

الموضوع في أخبار البراءة الجهل المطلق بحكم الشيء وجميع مراتبه والموضوع في أخبار الاحتياط الجهل بحكم الشيء في مرحلة الواقع ومن حيث هو وكان المحمول وجوب الاحتياط كانت أخبار الاحتياط حاكمة على أخبار البراءة في وجه واردة عليها في وجه آخر لكن المقدرات بأسرها ممنوعة، وإن أمكن تقديرها لأن فرض المحال ليس بمحال فضلاً عن الممكن المخالف لظاهر الدليل وإلى التقدير الأخير ينظر تصديقه في الكتاب بقوله: (نعم لو كان مستند الاحتياط) إلى آخره، فافهم وراجع ما ذكرنا في شرح المقام في الموضوع الأول من الشك الثاني ما أفاده من الملازمة بين حكومة أخبار البراءة على قاعدة الاشتغال وبين دلالتها على عدم حجية الأدلة الظنية كأخبار الآحاد وتعارضها معها من حيث عدم حصول العلم منها بالواقع كما لا يحصل من القاعدة بقوله: (وإلا لدلت هذه الأخبار) إلى آخره مما لا معنى له عند من له أدنى تأمل لوجود الفرق البين بينهما بما لا يخفى على الأوائل، فإن حجية الأدلة الظنية ليست من حيث احتمال الضرر والعقاب، بل من حيث كشفها عن الواقع ظناً ولو بحسب النوع والطبع ودليل اعتبارها إنما دلّ عليه من هذه الحيثية والجهة وحاصل مفاده عدم الاعتناء باحتمال عدم إصابتها للواقع وخطائها، ومعناه رفع اليد عن الأصل الذي أسس شرعاً في موضوع احتمال الواقع والشك فيه فهو شارح لدليل اعتبار الأصل ومفسر له ومبين لمقدار مدلوله، فهو وإن لم يكن رافعاً لموضوع الاحتمال وجداناً وحقيقة، إلا أنه رافع له بحكم الشارع وهذا بخلاف القاعدة المبتنية على وجوب دفع الضرر المحتمل، فإنها لا يمكن أن تكون شارحة لما سواها من الأصول الشرعية ولو جعل الموضوع فيها عدم العلم بالحكم بالمعنى الأعم من الظاهري والواقعي لا خصوص الأخير والعجب كل العجب من اشتباه هذا الفرق البين عليه مع ما عليه من مقام العلم.

هذا مع أن لنا قلب ما أفاده عليه بأنه لو كانت القاعدة حاكمة على أخبار البراءة

لوجب الحكم بحكومتها على الأدلة الظنية المطابقة لها في القضايا إذ المفروض على ما زعمه حكومة القاعدة على ما ينفي التكليف في مرحلة الظاهر من غير فرق بين أقسامه، إذ المفروض أن مفاد الأدلة الظنية أيضاً حكم ظاهري كمفاد أخبار البراءة فإذا بني على عدم التميز والفرق لزمه ذلك فتأمل، ومنه يظهر ما في قوله: (ولو بني على تخصيصها) إلى آخره، إذ قد عرفت أن وجه العمل بها في قبال الأصول الشرعية بأسرها هو حكومتها عليها مع أن تخصيصها بها مع الغض عما ذكرنا من الترتب والتقدم الذاتي، وتسليم كونهما في مرتبة واحدة لا يوجب الحكم بجواز تخصيص أخبار البراءة بالقاعدة المبتنية على احتمال العقاب مع ورود الأخبار عليها كما هو ظاهر الثالث أن عدوله عن التمسك بالأخبار المذكورة لنفي الحكم التكليفي إلى التمسك بها لنفي الحكم الوضعي في ذيل كلامه أشد ضعفاً.

أمّا أولاً: فيمنع العموم للأخبار المذكورة لنفي الحكم الغير التكليفي على ما عرفت تفصيل القول فيه في طي كلماتنا واعترف به أيضاً قدس سره في كلامه الذي نقلناه عنه أخيراً في باب أصل العدم.

وأمّا ثانياً: فيمنع كون الجزئية أمراً شرعياً حتى يتعلّق الحكم بإثباتها ونفيها، بل هي كسائر الأحكام الوضعية من الأمور الاعتبارية المتترعة من الأحكام التكليفية على ما عرفت بعض الكلام فيه وستعرف تفصيله في كلماتنا بعد ذلك، وقد اعترف به أيضاً في كلامه المذكور، بل قيل معنى جعل الحكم الوضعي جعل الحكم التكليفي الذي يتترع عنه كما هو الظاهر من قول شيخنا قدس سره ومنع كون الجزئية أمراً مجعولاً شرعياً غير الحكم التكليفي، فإن المراد مغايرتهما بحسب الجعل بمعنى تعلّق الجعلين بهما وإن كان ظاهر كلام هذا الفاضل في أول الكتاب كونه مجعولاً مستقلاً في قبال جعل الحكم التكليفي، لا أن يرجع جملة إلى جملة، فإن مرجعه إلى إنكار جعل الحكم الوضعي فإن أحداً لم ينكر الجعل

بالنسبة إلى الحكم التكليفي في مورد الأحكام الوضعية، وبالجمله جزئية الجزء كلية الكل كما اعترف به قدس سره من الاعتبارات العقلية لا يجمع الحكم لشمول الرواية لها كما لا يخفى.

وأما ثالثاً: فبأنه إذا بني على عدم مساعدة الأخبار لإثبات الأصول المثبتة ولأجله قال: إن نفي الوجوب بمقتضى الأخبار لا يثبت الماهية، ولا يعينها في ضمن الأقل وكذلك نفي الجزئية بمقتضى أخبار الاستصحاب أيضاً لا يثبتها لم يعقل الفرق في مدلولها بين الاستناد إليها لنفي الحكم التكليفي وبينه لنفي الحكم الوضعي، فكما أن نفي وجوب الجزء المشكوك وكذلك نفي وجوب الأكثر بالأخبار المذكورة لا يثبت الماهية كذلك نفي جزئية المشكوك وكلية الأكثر المشتمل عليه بالأخبار المذكورة لا يثبتها، إذ لا يعقل الفرق بين الأمرين بعد البناء على كون المجهول بالروايات المذكورة هو خصوص الآثار الشرعية المترتبة على المنفي بها في مرحلة الظاهر، وكأنه قدس سره زعم كون مفادها فيما إذا نسب إلى الحكم التكليفي هو النفي في مرحلة الظاهر، وفيما إذا نسب إلى الحكم الوضعي هو النفي في مرحلة الواقع، فيكون دليلاً اجتهادياً بهذه الملاحظة كما يفصح عنه قوله: (إن مقتضى هذه الروايات أن ماهية العبادات) إلخ وأنت خبير بما فيه، إذ كيف يعقل الفرق في مفاد رواية واحدة بين النسبتين، وأما ما أفاده في المقام في كلامه الذي حكينا عنه أخيراً من المعارضة بين الجزئية وعدمها نظراً إلى كون كل منهما حكماً شرعياً بناء على القول بتعلق الجعل بالأحكام الوضعية، فيتعارض الأصلان بالنسبة إلى وجودها وعدمها للعلم الإجمالي بجعل أحدهما فهو مما لا محصل له وإن هو إلا كالقول بأن الوجوب كما يكون حكماً شرعياً كذلك عدمه أيضاً حكماً شرعياً فكل مورد شك فيه يجري الأصلان فيه بالنسبة إلى وجوده وعدمه ويتعارضان فتأمل.

والقول بأن تعيين الماهية في الأقل يحتاج إلى جنس وجودي وهو اعتبار الأجزاء المنسية وفصل عديمي وهو عدم اعتبار غيرها والجنس موجود بالفرض والفصل مورد للأصل، فلا يلزم هناك من تعيين الماهية بنفي الجزئية التعويل على الأصل المثبت، وهذا بخلاف نفي الوجوب، فإنه يلزم كون الماهية هي الأقل وليس عين مجرى الأصل، ومن هنا يفرق بين الحكمين في مفاد الروايات، فليس هنا اختلاف في أصل معناها فاسد مضافا إلى ما ستقف عليه عن قريب من ضعف هذا التوهم بأنه اعترف بأن نفي الجزئية بأخبار الاستصحاب لا يجدي في تعيين الماهية إلا على القول بجواز التعويل على الأصل المثبت، وإنما أراد الفرق بين الحكمين بالنظر إلى أخبار البراءة.

الرابع: أن ما استشهد لتعميم روايات الباب أخيرا من فهم العلماء ذلك، حيث إن من الأصول المعروفة المسلّمة عندهم أصالة العدم وعدم الدليل دليل العدم ويستعملونها في نفي ما شكّ فيه مطلقاً من غير فرق بين الحكم التكليفي وغيره ولا مستند لهم في ذلك إلا الروايات، فلا بد من تعميمها ولو بمساعدة أفهامهم ممّا لا معنى له أيضا لأن استنادهم إلى الأصلين في نفي غير الحكم التكليفي في الجملة مما لا مجال لإنكاره، كما أن عدم استنادهم في الأصلين إلى روايات الباب مما لا ينبني التأمل فيه، أمّا غير حديث الرفع مثل رواية الحجب ونظائرها فلم يستظهر منهم إلا الاستناد إليه في نفي المؤاخذه والحكم التكليفي فقط كما هو الظاهر منه بلا ارتياب، وأمّا حديث الرفع فهم بين مخصّص له برفع المؤاخذه والحكم التكليفي على ما عرفت في القسم الأول من الشكّ من أنه الظاهر منه وبين معمم له لرفع غير المؤاخذه من الآثار الشرعية المترتبة على الموضوعات المذكورة في الرواية بالمعنى الذي عرفته، ثمّ فيجعلونه حاكما على أدلة الآثار كدليل نفي الحرج والضرر بالنسبة إلى أدلة الأحكام الشرعية، وهذا المعنى لما لم يتصور

هذه الأخبار، فقال: «لا نسلم حجب العلم في المقام لوجود الدليل في المقام وهي أصالة الاشتغال في الأجزاء والشرائط المشكوكة.

ثم قال: لأن ما كان لنا طريق إليه في الظاهر لا يصدق في حقه الحجب وإلا لدلت هذه الأخبار على عدم حجية الأدلة الظنية كخبر الواحد وشهادة المعدلين وغيرهما.

بالنسبة إلى قوله ما لا يعلمون ضرورة عدم إمكان رفع ما له دليل علمي ولو على وجه العموم على ثبوته بما دلّ على رفع الحكم عند عدم العلم به، بل على تقدير جعل المراد من الرفع المعنى الأعم الشامل للدفع أيضاً لا يمكن تعميمه بالنسبة إلى قوله ما لا يعلمون لشمول المعنى العام لصورة وجود الدليل الغير المجامعة على ما عرفت مع تعلّق الرفع بعدم العلم كما هو ظاهر، فلا يمكن الاستناد للأصليين بالروايات المذكورة غاية ما هناك تصادق الروايات بحسب المورد مع موارد الأصليين في الجملة، وهذا لا يدلّ على الاستناد فيهما إليها بل يدلّ على العدم ضرورة امتناع أخصّيّة العلّة من المعلول واقتراقها منه ولو في بعض الموارد كما هو ظاهر، فلا بدّ أن يكون استنادهم في الأصليين إلى شيء آخر غير الأخبار المذكورة إما أصل العدم فهو من أقسام الاستصحاب، فيدلّ عليه ما دلّ على اعتباره من الأخبار أو بناء العقلاء ويمكن الاستدلال في خصوص باب الألفاظ ببناء أهل اللسان والعرف عليه من باب الظنّ والظهور من غير أن يكون بناؤه على ملاحظة الحالة السابقة حتى يدخل بذلك في الاستصحاب.

وأما عدم الدليل دليل العدم، فبناؤه إما على حصول القطع منه كما في مسألة النبوة وأمثالها من مسائل الأصول، وإما على حصول الظنّ منه كما يظهر بالتصّفّح في كلماتهم سيّما كلام المحقّق قدس سره وإن لم تقلّ باعتباره على الوجه الثاني على تقدير تسليم حصول الظنّ منه مطلقاً، أو فيما يحصل منه إذا لم نقل بحجّة مطلق الظنّ في الأحكام الشرعيّة.

قال: ولو التزم تخصيصها بما دل على حجية تلك الطرق تعين تخصيصها أيضا بما دل على حجية أصالة الاشتغال من عمومات أدلة الاستصحاب وجوب المقدمة العلمية.

ثم قال: والتحقيق التمسك بهذه الأخبار على نفي الحكم الوضعي وهي الجزئية والشرطية انتهى.

أقول قد ذكرنا في المتباينين وفيما نحن فيه أن استصحاب الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط إلا على القول باعتبار الأصل المثبت، الذي لا نقول به وفاقاً لهذا الفاضل، وأن العمدة في وجوب الاحتياط هو حكم العقل بوجوب إحراز احتمالات الواجب الواقعي بعد إثبات تنجز التكليف، وأنه المؤاخذ به والمعاقب على تركه ولو حين الجهل به وتردده بين متباينين أو الأقل والأكثر، ولا ريب أن ذلك الحكم مبناه وجوب دفع العقاب المحتمل على ترك ما يتركه المكلف.

وحينئذ فإذا أخبر الشارع في قوله: «ما حجب الله»، وقوله: «رفع عن أمتي» وغيرهما بأن الله سبحانه وتعالى لا يعاقب على ترك ما لم يعلم جزئيته، فقد ارتفع احتمال العقاب في ترك ذلك المشكوك، وحصل الأمن منه، فلا يجري فيه حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل.

نظير ما إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الصلاة إلى جهة خاصة من الجهات لو فرض كونها القبلية الواقعية، فإنه يخرج بذلك عن باب المقدمة، لأن المفروض تركها لا يفضي إلى العقاب.

نعم لو كان مستند الاحتياط أخبار الاحتياط كان لحكومة تلك الأخبار على أخبار البراءة وجه أشرنا إليه في الشبهة التحريمية من أقسام الشك في التكليف.

ومما ذكرنا يظهر حكومة هذه الأخبار على استصحاب الاشتغال على تقدير القول بالأصل المثبت أيضاً كما أشرنا إليه سابقاً، لأنه إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذه على ترك الأكثر الذي حجب العلم بوجوبه كان المستصحب وهو الاشتغال المعلوم سابقاً غير متيقن إلا بالنسبة إلى الأقل، وقد ارتفع باتيانه واحتمال بقاء الاشتغال حينئذ من جهة الأكثر ملغى بحكم هذه الأخبار. وبالجمله فما ذكره من حكومة أدلة الاشتغال على هذه الأخبار ضعيف جداً نظراً إلى ما تقدم.

وأضعف من ذلك أنه رحمه الله عدل من أجل هذه الحكومة التي زعمها لأدلة الاحتياط على هذه الأخبار عن الاستدلال بها لمذهب المشهور من حيث نفي الحكم التكليفي إلى التمسك بها في نفي الحكم الوضعي أعني جزئية الشيء المشكوك أو شرطيته، وزعم أن ماهية المأمور به تبين ظاهراً كونها للأقل بضميمة نفي جزئية المشكوك، ويحكم بذلك على أصالة الاشتغال، قال في توضيح ذلك: «إن مقتضى هذه الروايات أن ماهيات العبادات عبارة عن الأجزاء المعلومه بشرائطها المعلومه، فيتبين مورد التكليف، ويرتفع منها الإجمال والإبهام.

ثم أيد هذا المعنى، بل استدل عليه بفهم العلماء منها ذلك حيث قال إن من الأصول المعروفة عندهم أصالة العدم، وعدم الدليل دليل العدم، ويستعملونه في نفي الحكم التكليفي والوضعي ونحن قد تفحصنا فلم نجد لهذا الأصل مستندا يمكن التمسك له غير عموم هذه الأخبار، فتعين تعميمها للحكم الوضعي ولو بمساعدة أفهامهم، فيتناول الجزئية المبحوث عنها في المقام» انتهى.

أقول أما ما ادعاه من عموم تلك الأخبار لنفي غير الحكم الإلزامي

التكليفي، فلو لا عدوله عنه في باب البراءة والاحتياط من الأدلة العقلية لذكرنا بعض ما فيه من منع العموم أولاً ومنع كون الجزئية أمراً مجعولاً شرعياً غير الحكم التكليفي وهو إيجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء، وأما ما استشهد به من فهم الأصحاب وما ظهر بالتفحص، ففيه أن أول ما يظهر للمتفحص في هذا المقام أن العلماء لم يستندوا في الأصلين المذكورين إلى هذه الأخبار.

أما أصل العدم فهو الجاري عندهم في غير الأحكام الشرعية أيضاً من الأحكام اللفظية كأصالة عدم القرينة وغيرها، فكيف يستند فيه بالأخبار المتقدمة.

وأما عدم الدليل دليل العدم فالمستند فيه عندهم شيء آخر ذكره كل من تعرض لهذه القاعدة كالشيخ وابن زهرة والفاضلين والشهيد وغيرهم، ولا اختصاص له بالحكم التكليفي والوضعي.

وبالجملة فلم نعر على من يستدل بهذه الأخبار في هذين الأصلين أما رواية الحجب ونظائرها فظاهر، وأما النبوي المتضمن لرفع الخطأ والنسيان وما لا يعلمون، فأصحابنا بين من يدعي ظهورها في رفع المؤاخذه ولا ينفي به غير الحكم التكليفي كأخواته من رواية الحجب وغيرها وهو المحكي عن أكثر الأصوليين وبين من يتعدى عن ذلك إلى الأحكام الغير التكليفية، لكن في موارد وجود الدليل على ذلك الحكم وعدم جريان الأصلين المذكورين بحيث لو لا النبوي لقالوا بثبوت ذلك الحكم ونظرهم في ذلك أن النبوي بناء على عمومته لنفي الحكم الوضعي حاكم على تلك الأدلة المثبتة لذلك الحكم الوضعي.

ومع ما عرفت كيف يدعى أن مستند الأصلين المذكورين المتفق عليهما

هو هذه الروايات التي ذهب الأكثر إلى اختصاصها بنفي المؤاخذه.
نعم يمكن التمسك به أيضاً في مورد جريان الأصلين المذكورين بناء
على أن صدق رفع أثر هذه الأمور أعني الخطأ والنسيان وأخواتهما كما
يحصل بوجود المقتضي لذلك الأثر تحقيقاً، كما في موارد ثبوت الدليل
المثبت لذلك الأثر الشامل لصورة الخطأ والنسيان كذلك يحصل بتوهم
ثبوت المقتضي، ولو لم يكن عليه دليل، ولا له مقتض محقق، لكن تصادق
بعض موارد الأصلين والرواية مع تباينهما الجزئي لا يدل على الاستناد لهما
بها بل يدل على العدم.

ثم إن في الملازمة التي صرح بها في قوله: وإلا لدلت هذه الأخبار على
نفي حجية الطرق الظنية كخبر الواحد وغيره منعاً واضحاً ليس هنا محل
ذكره فافهم.

واعلم أن هنا أصولاً ربما يتمسك بها على المختار

منها: أصالة عدم وجوب الأكثر.
وقد عرفت سابقاً حالها.

ومنها: أصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيه.
حاله حال سابقه، بل أردأ^(١) لأن الحادث المجعول هو وجوب المركب

(١) ظاهر ما أفاده بل صريحه إجراء أصل العدم بالنسبة إلى الحكم التكليفي
المتصور للجزء في قبال ما يذكره بعده، ومحصل القول في ذلك أن للحكم
التكليفي الثابت للجزء وجوها بعضها محل النزاع والكلام في مسألة وجوب
المقدمة وبعضها خارج عن حريم البحث.

أحدها: الوجوب العارض عليه بملاحظة انضمامه مع سائر الأجزاء، وما له دخل

في تحقق المطلوب، وبعبارة أخرى من حيث صيرورته جزءاً فعلياً للمركّب وجوبه بهذا الاعتبار والملاحظ عين وجوب الكلّ، لأنّه عين الكلّ بهذه الملاحظة، وأنّ غايته بحسب التعبير، أو الاعتبار فمرجع أصالة عدم وجوب الجزء بهذا المعنى والاعتبار في المقام إلى أصالة عدم وجوب الأكثر.

ثانيها: اللزوم واللابدية أي الوجوب بالمعنى اللغوي وذكر شيخنا قدس سره في الكتاب أن الوجوب بهذا المعنى ليس حادثاً مغايراً للجزئية والمقدّمية بل حدوثه بحدوث المقدّمية كالزوجة للأربعة، فلا يمكن إجراء الأصل فيه وإن هو إلا نظير إجراء الأصل في عدم الزوجية في العدد المردّد بين الأربعة والثلاثة مثلاً، ولكن التحقيق أن الوجوب بهذا المعنى عين المقدّمية، فليس نفيه بالأصل من نفي الحكم التكليفي حقيقة فندير.

ثالثها: الوجوب الإرشادي العقلي الثابت لجميع المقدّمات الداخليّة والخارجيّة، وهذا المعنى وإن لم يقع النزاع في ثبوته في مسألة مقدّمة الواجب على ما حقّقناه فيها وفاقاً لشيخنا قدس سره، ومن هنا توهم بعض خروج المقدّمة العلميّة عن حريم البحث زعماً منه عموم النزاع لما يشمل الوجوب الثابت للمقدّمة العلميّة من الوجوب الإرشادي العقلي مع وضوح فساده، لأن الوجوب الإرشادي ثابت لجميع المقدّمات اتفاقاً من غير فرق بين المقدّمة العلميّة والوجوديّة غاية ما هناك عدم إمكان عروض غير الوجوب الإرشادي للمقدّمة العلميّة حيث إن الوجوب الثابت لذيها ليس إلا الوجوب الإرشادي العقلي، إذ مبناه على وجوب دفع الضرر المحتمل، وليس له وجوب شرعيّ حتى يتوهم الوجوب بمعنى آخر لمقدّمته، إلا أنّه لا يعقل الشكّ فيه مع الشكّ في الجزئية حتى يرجع إلى الأصل فيه كما هو الشأن في جميع الأحكام العقليّة، ومن هنا ذكرنا في مسألة وجوب المقدّمة في قبال من جعل الأصل في المسألة عدم الوجوب أنّه لو كان المشكوك الوجوب

الغيري الذي أنشأه الشارع للمقدمة جاز الرجوع إلى الأصل بالنسبة إليه على تقدير وقوع الشك فيه ولو كان المشكوك الوجوب العقلي أو حكم العقل بثبوت الملازمة بين طلب الشيء وطلب مقدماته لا الملازمة الواقعية التي يرجع إلى المعنى الأول باعتبار وأراد القائل نفيها بالأصل لم يكن معنى له، لأنه لا يمكن وقوع الشك في الحكم العقلي رابعها الطلب الشرعي التوصلي التبعية الغيري الثابت للجزء من حيث توقف وجود الكل عليه كما هو ثابت للمقدمة الخارجية بهذه الملاحظة، وإن كان العقل يحكم به ويكشف عن ثبوته أيضاً بعد إحراز المقدمة وهو الذي وقع النزاع فيه في مسألة وجوب المقدمة وإنما الكلام في جواز الرجوع إلى الأصل المذكور بالنسبة إليه، فإن كان الغرض من الأصل المذكور نفي الأحكام الشرعية المترتبة على الوجوب الغيري، فلا إشكال في جريانه بناء على ما ستقف عليه من عدم معارضة الأصل في الأقل معه، وإن كان المقصود منه مجرد نفي المؤاخذه المطلوب بأصالة البراءة فحال الأصل المتهم جريانه في الأكثر لترتب هذا الأثر.

وقد عرفت أن عدم استحقاق المؤاخذه مضافاً إلى كونه مما يحكم به العقل، فلا معنى للشك فيه مترتب على عدم العلم بالوجوب لا على عدم الوجوب في نفس الأمر وإن كان الغرض منه تعيين ماهية والواجب النفسي في المركب الخالي عنه وهو الأقل فهو مبني على القول باعتبار الأصول المثبتة بناء على عدم معارضته بالأصل الجاري في الأقل من حيث وجوبه لابتلائه بالأصل الجاري في الأكثر من حيث وجوبه بهذا المعنى مع كونهما في مرتبة واحدة وكون الشك في الجزء المشكوك ناشئاً عن الشك المتقوم بهما، فيكون الأصل الجاري في الجزء نظير الأصل الجاري في الملاقي بالكسر فتأمل في المقام. فإنه من مزال الأقدام، وقد تقدم مناهي الكلام، فراجع إليه هذا ولعلك تظفر مما فصلنا لك على كون الأصل المذكور أردأ من الأصل الجاري في وجوب الأكثر وإن كان الظاهر منه

المشتمل عليه فوجوب الجزء في ضمن الكل عين وجوب الكل ووجوبه
المقدمي بمعنى اللابدية لازم له غير حادث بحدوث مغاير كزوجية الأربعة،
وبمعنى الطلب الغيري حادث مغاير لكن لا يترتب عليه أثر يجدي فيما نحن
فيه إلا على القول باعتبار الأصل المثبت ليثبت بذلك كون الماهية هي الأقل.
ومنها: أصالة عدم جزئية الشيء المشكوك.

وفيه أن جزئية الشيء المشكوك^(١) كالسورة للمركب الواقعي وعدمها
ليست أمراً حادثاً مسبقاً بالعدم.

الاحتمال الأخير المتحد مع سابقه حكماً، بل ربما يكون سابقه أرواً بالنظر إلى ما
ذكرنا من البيان كما لا يخفى.

(١) لا يخفى عليك أن المراد مما أفاده أولاً من الوجه في الجزئية الذي حكم
بعدم كونه حادثاً مسبقاً بالعدم هو التوقف والمقدمية لا المعنى الوضعي المعروف
كما سبق إلى بعض الأوهام، فلا معنى لجعل قوله: (وإن أريد) إلى آخره تفصيلاً
لما أجمله، وبالجمله لا إشكال عندنا في عدم جريان الأصل في الجزئية بمعنى
التوقف والمقدمية لأن عدم المتحقق في زمان عدم ذي المقدمة لا ينفع في
إجراء الأصل بالنسبة إلى زمان فرض ذي المقدمة وتحققها، وبعبارة أخرى عدم
وجود الجزئية في زمان عدم وجود جزء وكل لا يجدي استصحابه لإثبات عدمه
بعد جعل الكل، وبعبارة ثالثة عدم الوصف باعتبار عدم الموصوف وعدم العرض
باعتبار عدم الموضوع والمعرض ليس مما يجري فيه الاستصحاب بعد وجود
الموصوف والمعرض وهو المراد من الأصل الاعتباري في السنة جمع ممن
قارب عصرنا في باب الاستصحاب الذي حكموا بعدم اعتباره.

هذا وإن أريد من الجزئية الحكم الوضعي المعروف الذي وقع الكلام في
كونه مجعولاً شرعياً أو أمراً اعتبارياً عقلياً ومفهوماً متزعماً من الحكم التكليفي

حسبما هو الظاهر من كلام المتمسك بالأصل فيكون المراد من عدم جزئية السورة مثلاً عدم صيرورتها جزءاً للمركب المأمور به، فيكون المقصود من نفيها بالاستصحاب إثبات خلو المركب المأمور به عنه، فيتوجه عليه أن قضية التحقيق الذي ستقف على تفصيل القول فيه في محله عدم تعلق الجعل بالأحكام الوضعية، فلا يعقل الحكم بنفيها بالأصل إلا باعتبار نفي منشأ انتزاعها بالأصل، فمرجع الأصل المذكور بعد فرض جريان الأصل في نفس الجزئية إلى أصالة عدم الأمر به أو إلى أصالة عدم الأمر بما يكون مركباً منه وجزءاً له، فيرجع إلى الأصل في الحكم التكليفي بالنسبة إلى الجزء أو الأكثر فيتوجه عليه ما عرفت شرحه في إجراء الأصل بالنسبة إلى الحكم التكليفي، فلا ينبغي إعادته وإن أريد من الجزئية تصور الجزء وملاحظته مع سائر ما له دخل في المركب شيئاً واحداً وإن كان خلاف الظاهر منها عند الإطلاق، إلا أنه لا كلام في ثبوتها لجميع ما يكون جزءاً للمركبات الاعتبارية بحيث لا يعقل إنكاره، وإلا لزم إنكار المركب الاعتباري واختراع الماهيات والجعل بالنسبة إليها، فإن معنى تركيبها واختراعها وجعلها هو ملاحظة المركب والمخترع من غير فرق بين الشارع وغيره عدة أمور لا ارتباط بينها حسناً، ولا تجتمع وجوداً أصلاً شيئاً واحداً، فالجعل والاختراع والتركيب إنما هو بحسب الملاحظة لا الحقيقة فمرجع أصالة عدم جزئية المشكوك إلى عدم ملاحظته مع سائر ما فرغ عن دخله في المركب المأمور به شيئاً واحداً، فإن أريد من نفيها بالأصل ترتيب ما فرض ترتبه شرعاً على مجرى عدم الجزئية بهذا المعنى، فلا كلام فيه إلا أنه لا جدوى له، إذ لا تعلق له بالمقام أصلاً وإن أريد منه إثبات خلو المركب المأمور به عنه وأنه اعتبر المركب بالنسبة إلى ما عداه وهو الأقل، فيثبت بذلك كلية الأقل فيتوجه عليه مضافاً إلى معارضته بالمثل لأن الأصل عدم ملاحظة التركيب بالنسبة إلى سائر الأجزاء، فإن مجرد الملاحظة المعلومة

بالنسبة إلى سائر الأجزاء لا تفيد في تحقق التركيب بالنسبة إليها لتوقفه على ملاحظتها بعنوان الوحدة بأنه أصل مثبت.

فإن قلت: نمنع من كونه أصلاً مثبتاً، لأن كون الماهية الأقل ويتوقف على أمرين أحدهما ملاحظة ما فرض دخله في المركب وهو بمنزلة الجنس له وعدم ملاحظة غيره معه وهو بمنزلة الفصل له والجنس موجود بالفرض والفصل ثابت بالأصل، فلا يراد إثبات شيء آخر، وهذا بخلاف كونها الأكثر، فإنه يتوقف على جنس وجودي وفصل وجودي أيضاً ضرورة أن القلة والكثرة من الأمور الإضافية بالنسبة إلى ما فوقها وما تحتها فأقلية الأقل إنما هي باعتبار عدم اشتماله على ما يشتمل عليه الأكثر لا باعتبار اشتماله على ما يشتمل عليه الأجزاء ضرورة عدم اتصافه بكونه أقل بهذا اللحاظ والاعتبار كما أن أكثرية الأكثر إنما هي باعتبار اشتماله على ما لا يشتمل عليه دونه من المراتب، فإذا فرض كون الأقل مركباً من جنس وجودي متحقق بالفرض، وفصل عديمي شك في ثبوته فالشك في عنوانه مسبب لا محالة عن الشك في اشتماله على الجزء الزائد فمعنى الحكم بعدم جزئية المشكوك، ودخله في المركب وعدم ملاحظته مع سائر الأجزاء الحكم بكون سائر الأجزاء ملحوظاً بدونه وكونه غير ملحوظ معها وهو معنى الأقل، فلا يقصد بالأصل إلا الحكم بتحقيق نفس مجراه، وترتيب آثاره عليه من غير أن يقصد منه ترتيب لوازمه العقلية أو العادية المترتب عليها الأحكام، وأين هذا من الأصل المثبت.

قلت: بعد تسليم تربت الأثر الشرعي على أقلية الأقل أولاً: أن مجرد ثبوت أحد جزئي المفهوم بالوجدان والفرض مع إثبات جزئه الآخر بالأصل، لا يخرج الأصل المذكور عن الأصول المثبتة، ضرورة ترتب الحكم على العنوان لا على نفس الجزءين حسبما ستقف على شرح القول فيه في الجزء الثالث من التعليق.

ومن هنا أوردنا فيما تقدّم من كلامنا على بعض الأفاضل ممّن قارب عصرنا القائل بإثبات الاستحباب في دوران الأمر بينه وبين الوجوب بنفي المنع من الترك بالأصل حيث إن الاستحباب مركّب من جنس متحقّق بالفرض وهو الرجحان وفصل مثبت بالأصل وهو عدم المنع من الترك بأنّه تعويل على الأصل المثبت، فراجع إليه، نعم على القول بالتفصيل في اعتبار الأصل المثبت بين الوساطة الخفية والجلية كما ستعرف الميل إليه من شيخنا قدس سره في الجزء الثالث يمكن القول باعتبار الأصل المذكور في المقام مع قطع النظر عمّا سنذكره.

وثانياً: أن كلیّة الأقلّ وكونه المركّب المأمور به وكلیّة الأكثر ليستا بمجرد عدم ملاحظة المشكوك مع سائر الأجزاء وملاحظته معها، بل يحتاج مضافاً إلى تلك الملاحظة والعدم إلى اعتبار الملحوظ شيئاً واحداً حتى يتحقّق هناك وحدة اعتبارية يجمعها، كي يوجد التركيب على ما عرفت، فمجرد عدم ملاحظة المشكوك لا يترتب عليه كلیّة الأقلّ إلا بعد إثبات ملاحظة ما لوحظ من الأجزاء بلحاظ الوحدة، ونسبة هذه الملاحظة إلى الأقلّ والأكثر سواء، فمرجع الأصل المذكور إلى المذكور إلى أصالة عدم ملاحظة الشارع للمشكوك مع سائر الأجزاء شيئاً واحداً وهو معنى نفي كلیّة الأكثر ليثبت بذلك ملاحظته لغيرها من الأجزاء شيئاً واحداً وهو معنى كلیّة الأقلّ، فيرجع إلى إثبات كلیّة الأقلّ بنفي كلیّة الأكثر فهو من إثبات أحد الضدّين بنفي الآخر بالأصل، فيتوجّه عليه ما ذكرنا أولاً من المحذورين من كونه معارضاً بالمثل وأصلاً مثبتاً، فالمعنى المذكور وإن كان ثابتاً للجزء، ولا دخل له بالحكم الوضعي، ولا بالجعل الإنشائي وإن كان نوعاً من الإيجاد والتكوين، فلا دخل له بما هو محل البحث في باب الأحكام الوضعيّة إلا أن يريد قائل ما يعمّ ذلك ويشمله، فلا تنكره إلا أنه لا يجدي نفيه بالأصل شيئاً على ما عرفت، ومثله الكلام فيما لو أريد من الجزئية المعنى الثابت للأجزاء بالثبوت

وإن أريد أصالة عدم صيرورة السورة جزء لمركب مأمور به ليثبت بذلك خلو المركب المأمور به منه، ومرجعه إلى أصالة عدم الأمر بما يكون هذا جزء منه ففيه ما مر من أنه أصل مثبت.

وإن أريد أصالة عدم دخل هذا المشكوك في المركب عند اختراعه له الذي هو عبارة عن ملاحظة عدة أجزاء غير مرتبطة في نفسها شيئاً واحداً ومرجعها إلى أصالة عدم ملاحظة هذا الشيء مع المركب المأمور به شيئاً واحداً، فإن الماهيات المركبة لما كان تركيبها جعلياً حاصلًا بالاعتبار، وإلا فهي أجزاء لا ارتباط بينها في أنفسها، ولا وحدة تجمعها إلا باعتبار معتبر

التكويني على مذهب العدلية من مدخليته في المصلحة الملزمة الموجبة لتشريع الحكم، فإنه لا يقبل الإنكار أيضاً وإلا لزم الترجيح من غير مرجح كما هو ظاهر، فإنه لا يترتب على نفي مدخلية المشكوك في مصلحة المركب ما هو المقصود بالبحث أصلاً كما لا يخفى، وكذا لو أريد من نفيها نفي الالتفات إليه بالأصل عند الالتفات إلى سائر الأجزاء فإنه أيضاً حادث مسبق بالعدم فيجري الأصل بالنسبة إليه، هذا مع أن نفي الالتفات من الشارع المنزه عن الغفلة والذهول الذي قضى البرهان الضروري على حضور جميع الأشياء في علمه بحقيقتها وكنهها لا يعقل له معنى، مع أن الالتفات مع قطع النظر عما ذكرنا مفروض في بعض فروض المسألة وهو دوران الأمر في الجزء بين الوجوب والاستحباب.

اللهم إلا أن يقال: إن المعلوم في الدوران المذكور الالتفات في الجملة لا خصوص الالتفات بعنوان الوجوب فالمنفي الالتفات الخاص ولعله أشار إليه قدس سره بقوله فتأمل، إلا أنه شطط من الكلام، لأن جزء الواجب والمستحب لا يختلفان من حيث الالتفات والملاحظة والتصور جزماً، فقد تلخص مما ذكرنا كله أن الرجوع إلى أصالة عدم الجزئية في محل البحث بأي معنى فرض لها لا محصل له.

توقف جزئية شيء لها على ملاحظته معها واعتبارها مع هذا الشيء أمراً واحداً، فمعنى جزئية السورة للصلاة ملاحظة السورة مع باقي الأجزاء شيئاً واحداً، وهذا معنى اختراع الماهيات وكونها مجعولة، فالجعل والاختراع فيها من حيث التصور والملاحظة لا من حيث الحكم، حتى يكون الجزئية حكماً شرعياً وضعياً في مقابل الحكم التكليفي كما اشتهر في السنة جماعة، إلا أن يريدوا بالحكم الوضعي هذا المعنى.

وتمام الكلام يأتي في باب الاستصحاب إن شاء الله تعالى عند ذكر التفصيل بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية.

ثم إنه إذا شك في الجزئية بالمعنى المذكور فالأصل عدمها فإذا ثبت عدمها في الظاهر يترتب عليه كون الماهية المأمور بها هي الأقل، لأن تعيين الماهية في الأقل يحتاج إلى جنس وجودي وهي الأجزاء المعلوم، وفصل عديمي هو عدم جزئية غيرها، وعدم ملاحظته معها والجنس موجود بالفرض والفصل ثابت بالأصل، فتعين المأمور به فله وجه.

إلا أن يقال إن جزئية الشيء مرجعها إلى ملاحظة المركب منه ومن الباقي شيئاً واحداً، كما أن عدم جزئيته راجع إلى ملاحظة غيره من الأجزاء شيئاً واحداً.

فجزئية الشيء وكلية المركب المشتمل عليه مجعول بجعل واحد، فالشك في جزئية الشيء شك في كلية الأكثر ونفي جزئية الشيء نفي لكليته، فإثبات كلية الأقل بذلك إثبات لأحد الضدين بنفي الآخر وليس أولى من العكس.

ومنه يظهر عدم جواز التمسك بأصالة عدم التفات الأمر حين تصور المركب إلى هذا الجزء حتى يكون بملاحظته شيئاً واحداً مركباً من ذلك ومن باقي الأجزاء، لأن هذا أيضاً لا يثبت أنه اعتبر بالتركيب بالنسبة إلى باقي

الأجزاء، هذا مع أن أصالة عدم الالتفات لا تجري بالنسبة إلى الشارع المتزه عن الغفلة بل لا يجري مطلقاً في ما دار أمر الجزء بين كونه جزء واجباً أو جزء مستحباً لحصول الالتفات فيه قطعاً فتأمل.

المسألة الثانية: ما إذا كان الشك في الجزئية ناشئاً من إجمال الدليل

كما إذا علق الوجوب في الدليل اللفظي بلفظ مردد بأحد أسباب الإجمال بين مركبين يدخل أقلهما جزء تحت الأكثر بحيث يكون الآتي بالأكثر آتياً بالأقل.

والإجمال قد يكون في المعنى العرفي^(١) كأن وجب غسل ظاهر البدن، فيشك في أن الجزء الفلاتي كباطن الأذن أو عكرة البطن من الظاهر أو الباطن، وقد يكون في المعنى الشرعي كالأوامر المتعلقة في الكتاب والسنة بالصلاة وأمثالها بناء على أن هذه الألفاظ موضوعة للماهية^(٢) الصحيحة يعني

(١) قد عرفت المراد من الإجمال مراراً وأن الغرض منه عدم ظهور اللفظ بأي سبب كان، وأمّا المراد بالمعنى العرفي في كلامه قدس سره، فالظاهر أنه مقابل الشرعي، فيشمل العرف العام واللغة، بل العرف الخاص فيما يحمل كلام الشارع عليه سواء كان عرف بلد الإمام عليه السلام أو المخاطب فيما لو اختلف عرف البلدين.

(٢) قد يناقش فيما أفاده من الابتاء بأنه مبني على جعل المراد من المعنى الشرعي هو الذي اخترعه الشارع ووضع اللفظ له وليس الأمر كذلك، لأن المراد منه المعنى الذي اخترعه الشارع سواء وضع اللفظ له أو استعمله فيه مجازاً، وهذا هو المتعين منه في المقام، لأن الإجمال اللازم على القول الصحيح ليس ملازماً للقول بثبوت الحقيقة الشرعية لعدم ابتاء أصل المسألة عليه، بل على مجرد الاستعمال في الصحيح ولو مجازاً ولو فرض تحرير النزاع في المسألة من القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية، ووقوع النزاع منهم كما احتمل لم يكن إشكال في ترتب

الإجمال على مجرد الاستعمال هذا ويمكن التنصيص عن المناقشة المذكورة بأن المراد من الوضع ما يشمل الوضع النوعي الترخيصي الثابت في المجازات فيكون في قبال ما اختاره الباقلاني، ومن تبعه في المسألة من بقاء ألفاظ العبادات في عرف الشارع على معانيها اللغوية والعرفية كألفاظ المعاملات عند المشهور وإنما جعل الشارع في ترتيب أحكامه عليها شروطاً، هذا مع أنه بناء على إرادة المعنى الأخص من الوضع كما هو ظاهره لا يتوجه عليه شيء لعدم إرادة المفهوم مما أفاده، فإن الغرض منه بيان إجمال اللفظ بحسب معناه الشرعي في الجملة لا استقصاء موارد إجمال اللفظ بحسب ما أراده الشارع منه حتى يشمل المجازات الشرعية فتدبر.

وهاهنا كلام آخر على ما أفاده لا بأس بالإشارة إليه وإلى دفعه وإن كان ما يفيد بعد ذلك كافياً في دفعه وهو أن بناء الإجمال على القول بالوضع للصحيح ظاهر في عدمه على القول بالوضع للأعم مع أن الأمر ليس كذلك، فإن ألفاظ العبادات على هذا القول قد لا يكون لها ظهور وإطلاق يتمسك على نفي ما شك في اعتباره فيها شطراً أو شرطاً من جهة ورودها في مقام بيان القضية المهمة أو ورودها في مقام حكم آخر، أو تقيداً بقيد مجمل إلى غير ذلك مما ذكر مانعاً للتمسك بإطلاقها في محلّه كما هو الشأن في سائر المطلقات أيضاً، هذا بالنسبة إلى غير معظم الأجزاء، وأما بالنسبة إليها فحال الوضع للصحيح ضرورة عدم تصوّر الوضع للأعم بالنسبة إليها فإن شئت قلت الوضع للصحيح بالنسبة إلى معظم الأجزاء مما اتفق عليه الفريقان، فإذا كان الجزء المشكوك على تقدير اعتباره من معظم الأجزاء لم يكن إطلاقاً للعبادة بالنسبة إليه على كلا القولين، نعم يمكن فرض الإطلاق لألفاظ العبادات على القول بالوضع للأعم بالنسبة إلى غير معظم الأجزاء كما إذا فرض وجود ما يعتبر في التمسك بالإطلاق بخلاف الوضع للصحيح، فإنه لا يمكن فرض البيان والظهور للفظ بالنظر إلى نفسه لكن مجرد هذا

لا يوجب ابتناء الإجمال على القول بالوضع للصحيح، هذا ويدفعه أنه نشأ عن قلة التدبر في المراد من الوضع للصحيح أو الأعم، فلا بد من بيانه إجمالاً فنقول إن معنى الوضع للصحيح كما يشير إليه في الكتاب أيضاً كون اللفظ موضوعاً للمركب التام الجامع لجميع الأجزاء والشرائط بناء على تعميم الكلام والبحث بالنسبة إلى الشرائط في قبال القول بالتفصيل المحكي عن الفريد البهبهاني قدس سره بحيث لو انتفى جزء أو شرط انتفى الصّدق لانتفاء الموضوع له فيكون اللفظ مستعملاً في غير معناه وما وضع له على تقدير استعماله في الناقص لفرض مدخلة كل جزء وشرط في الموضوع له من حيث إنه كذلك، فإذا شك في جزئية شيء للعبادة كالاستعاذة مثلاً فيرجع الشك لا محالة إلى الشك في الموضوع له وأنه الأقل أو الأكثر، فيصير حاله على هذا القول حال ما لو فرض العلم بوضع اللفظ لأحد شيئين متباينين، ضرورة عدم وجود القدر المتيقن بالنظر إلى الوضع فهو نظير ما لو فرض وضع اللفظ لمفهوم معين مبین شك في صدقه على بعض الأمور الخارجية من جهة الشبهة الموضوعية وإن كان الفرق بينهما موجوداً من حيثية أخرى، فلا بد من الحكم بإجمالها ذاتاً بالنظر إلى أنفسها على هذا القول نعم يمكن عروض البيان لها من جهة دليل خارجي بدل على حصر أجزائها وشرائطها في مخصوصة، مع أن لنا كلاماً عند قيام الدليل على الحصر في أن المرجع عند الشك في الفرض الدليل الخارجي الذي اقتضى الحصر أو لفظ العبارة، وكيف كان لا إشكال في الإجمال الذاتي للفظ العبارة على هذا القول وهذا ومعنى الوضع للأعم كونها موضوعاً للأعم من الجامع لجميع الأجزاء وفاقد غير معظم الأجزاء. وبعبارة أخرى موضوعاً لماهية لا بشرط اشتغالها على غير معظم الأجزاء وإن وضع لها في حال اشتغالها عليه لكنه لم يلاحظ في الوضع، وهذا ما يقال إن المسمى شرعي والتسمية عرقية، فيكون حالها على هذا القول حال الألفاظ الموضوعية في

العرف للمركبات كالسير واليوت ونحوهما من المركبات وإن كان المراد دائماً المركب التام لا محالة لعدم إمكان التعميم بالنسبة إلى الإرادة ضرورة منافاته لفرض الاعتبار والجزئية كما هو ظاهر، فإذا شك في جزئية شيء للمأمور به ولم يكن ممّا يتوقف عليه صدق وقوام الماهية، فيرجع الشك لا محالة إلى الشك في التقييد لفرض صدق الموضوع له وتحققه بدونه وعدم شك بالنظر إلى الوضع أصلاً، فيكون اللفظ ميّناً بالنظر إلى ذاته كالمطلقات العرقية وإن شك في إرادة خلاف الظاهر والمقيّد منه من جهة الشك في الجزئية فالشك إنّما هو في الإرادة لا الوضع والصدق غاية ما هناك عدم جواز الأخذ بإطلاقها فيما فرض عدم وجود ما يعتبر في التمسك بالإطلاق، فيرجع إلى الأصول العملية وأين هذا من إجمال اللفظ المراد به عدم وضوح دلالاته بحسب الوضع، فإن الأمر في جميع المطلقات والألفاظ المبينة كذلك، فإنه إذا لم يكن لها إطلاق معتبر من حيث انتفاء شرائط التمسك به يرجع إلى الأصل في المسألة الفقهيّة.

فإن قلت: على ما ذكرت من كون الموضوع له مفهوماً ميّناً لا إجمال ولا تردد فيه أصلاً على القول بالوضع للأعمّ يلزمك القول بتعين الرجوع إلى أصالة الاشتغال في ماهية العبادات بناء عليه لما مرّ وبأني من أن المأمور به إذا كان ميّناً من حيث المفهوم وشك في مصداقه يجب تحصيل القطع بإحرازه، ولا يجوز الرجوع إلى أصالة البراءة فيه مع أن النزاع في البراءة والاشتغال يأتي على كلّ من القولين والمختار البراءة على كل حال على ما سيأتي تفصيل القول فيه.

قلت: ما ذكرنا ونذكره مبنيّ على تبين المراد من اللفظ لا مجرد تبين مفهومه كما لا يخفى ومجرد تبين الوضع لا يوجب تبين المراد كما هو واضح، بل مفروض وكيف كان لا إشكال في عدم توجه الكلام المذكور على ما أفاده، نعم حال ألفاظ العبادات على القول بالوضع للأعمّ بالنسبة إلى معظم الأجزاء حال القول

الجامعة لجميع الأجزاء الواقعية والأقوى هنا أيضاً جريان أصالة البراءة لعين ما أسلفناه في سابقه من العقل والنقل.

وربما يتخيل جريان قاعدة الاشتغال هنا وإن جرت أصالة البراءة في المسألة المتقدمة لفقد الخطاب التفصيلي المتعلق بالأمر المجمل في تلك المسألة ووجوده هنا، فيجب الاحتياط بالجمع بين احتمالات الواجب المجمل كما هو الشأن في كل خطاب تعلق بأمر مجمل، ولذا فرعوا على القول بوضع الألفاظ للصحيح كما هو المشهور وجوب الاحتياط في أجزاء العبادات وعدم جواز إجراء أصل البراءة فيها.

وفيه أن وجوب الاحتياط في المجمل المردد بين الأقل والأكثر ممنوع، لأن المتيقن من مدلول هذا الخطاب وجوب الأقل بالوجوب المردد بين النفسي والمقدمي، فلا محيص عن الإتيان به لأن تركه مستلزم للعقاب، وأما وجوب الأكثر فلم يعلم من هذا الخطاب فيبقى مشكوكاً، فسيجيء فيه ما مر

بالوضع للصحيح بالنسبة إلى مطلق الأجزاء كما هو الشأن بالنسبة إلى الألفاظ الموضوعية للمركبات في العرف، ولكن لا يتوجه على ما أفاده إشكال من هذه الجهة، فإن غرضه مما أفاده لزوم الإجمال بناء على القول بالوضع للصحيح لا عدم تصوّره على القول بالوضع للأعم، بل يمكن التفصّي بملاحظة ما ذكرنا عن الإشكال بوجه آخر بناء على تعميم الإجمال لما يشمل مطلق اللفظ الذي لا يكون ظاهراً في المراد ولو لعارض مع تبيّنه بحسب الوضع، حتى يشمل المطلق الذي لا يجوز التمسك بإطلاقه نظراً إلى فقد شرطه، فيعمّ ألفاظ العبادات على القول بالوضع للأعم في الجملة، فإن الإجمال كما عرفت لازم القول بالوضع للصحيح بخلافه على القول بالوضع للأعم فإن الإجمال بالمعنى المذكور لا يلزمه وإن أمكن وجوده في الجملة فتأمل.

من الدليل العقلي والنقلي.

والحاصل أن مناط وجوب الاحتياط^(١) عدم جريان أدلة البراءة في واحد معين من المحتملين لمعارضته بجريانها في المحتمل الآخر حتى يخرج المسألة بذلك عن مورد البراءة ويجب الاحتياط فيها لأجل تردد الواجب المستحق على تركه العقاب بين أمرين لا معين لأحدهما من غير فرق في

(١) ما أفاده من عدم الفرق في حكم الشك في المقام بين وجود اللفظ المجمل المتعلق بالماهية المرددة وعدمه لعدم الفرق في جريان دليل البراءة عقلاً ونقلًا بالنسبة إليهما، فيكون المسألان متحدتين حكماً أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً كما هو الشأن في جميع ما يرجع فيه إلى البراءة أو الاحتياط من مسائل الباب فإن مجرد وجود اللفظ مع عدم تبين المراد منه لا يؤثر في شيء قطعاً غاية الأمر كونه كالدليل العلمي المقضي لوجوب أحدهما مع فقد الدليل على التعين الذي يعبر عنه بعدم النص، وتوهم الفرق سار في القسم الأول من الشك أيضاً وهو الشك في التكليف وقد عرفت وضح فساد هـناك، نعم قد يستظهر مما أفاده في بيان مناط وجوب الاحتياط في موارد العلم الإجمالي كون الوجه في وجوب الاحتياط عنده فيها جريان الأصل في كلا المشتبهين أو المشتبهات، وتعارض الأصل الجاري في كل شبهة مع الأصل الجاري في الأخرى وتساقطهما والرجوع إلى أصالة الاحتياط بعد الجريان والتساقط كما هو أحد المسلكين على ما عرفت تفصيل القول فيه، مع أن الذي يقتضيه التحقيق عنده وعندنا بل عند جمع من المحققين كون المناط عدم شمول دليل الأصل لشيء من المشتبهين بالبيان الذي عرفته غير مرة، ويمكن أن يقال إن الوجه عنده وإن كان عدم جريان الأصل في شيء من المشتبهين بعد العلم الإجمالي بتنجز الخطاب التوجه إلى أحدهما، إلا أن المناط المذكور لما لم ينفك عن الوجه المذكور مورداً، فجعله مناطاً لوجوب الاحتياط في موارد من غير أن يكون استاده إليه في وجوب الاحتياط لا ضير فيه فتدبر.

ذلك بين وجود خطاب تفصيلي في المسألة متعلق بالمجمل وبين وجود خطاب مردد بين خطابين، وإذا فقد المناط المذكور وأمكن البراءة في واحد معين لم يجب الاحتياط من غير فرق في ذلك بين الخطاب التفصيلي وغيره. فإن قلت: إذا كان متعلق الخطاب مجملاً^(١) فقد تنجز التكليف بمراد الشارع من اللفظ، فيجب القطع بالإتيان بمراده واستحق العقاب على تركه مع وصف كونه مجملاً وعدم القناعة باحتمال تحصيل المراد واحتمال الخروج عن استحقاق العقاب.

(١) هذا السؤال مبني على ما يبتني الأمر عليه في المسألة الرابعة من نفي الإشكال في وجوب الاحتياط فيما إذا كان ثمة خطاب متعلق بما هو مبين مفهوماً دار الأمر في مصداقه، وما يحصل به في الخارج بين الأقل والأكثر بيان ذلك أن الخطاب وإن كان مجملاً بحسب متعلقه نظراً إلى تردده بين الأقل والأكثر إلا أنا نقطع بأن الحكم تعلق بما هو المراد من اللفظ والمقصود منه، فالتكليف قد تعلق وتنجز بما هو مبين مفهوماً أي المراد أو ما يتول إليه من المفاهيم الميَّنة من المقصود والمفهوم والمدلول والموضوع له والمعنى ونحوها، ضرورة كون هذه العنوانات ميَّنة من حيث المفهوم قد شك في صدقها على الأقل أو الأكثر فيجب الإتيان بالثاني تحصيلاً للبراءة اليقينية عما اشتغلت الذمة به قطعاً، فقد حصل الفرق بين المسألتين أي عدم النص وما أجمل فيه وعدم وجود الخطاب التفصيلي في المسألة ووجوده فيها، وبطل القول بعدم الفرق بينهما، هذا ولكنك خبير بأنه توهم فاسد وتمحل بارد كما صرح به شيخنا قدس سره أيضاً لأن التكليف لم يتعلق بمفاهيم الألفاظ المذكورة، حتى يقال إن متعلق التكليف مبين مفهوماً دار الأمر في مصداقه بين الأقل والأكثر كيف ولو كان كذلك خرج الفرض عن إجمال النص، بل إنما تعلق بمصداقها المرددة، حيث إن اللفظ وضع لها لا لتلك المفاهيم

المتترعة عنها بالاعتبارات المختلفة، بل التحقيق عدم إمكان وضع اللفظ لها لتأخرها عن الوضع بمرتبة أو بمرتين أو بمراتب، فكيف يمكن مع ذلك وضع اللفظ لها، فإن اتصاف المعنى الذي وضع له اللفظ بالموضوع له بعد الوضع وبالمستعمل فيه بعد الوضع والاستعمال وبالمراد والمقصود بعد الوضع والاستعمال والإرادة، وهكذا فإذا استحيل تعلق التكليف المستفاد من اللفظ بتلك المفاهيم المتأخرة عن الوضع كما أنه يتمتع وضع اللفظ لها، فالموضوع له الذي تعلق به التكليف هو معروض تلك المفاهيم المتترعة بالاعتبارات المختلفة ومصادقها المردد بين الأقل والأكثر فالاشتباه من المتوهم في المقام من اشتباه العارض بالمعروض نفس متعلق التكليف مردد بين الأمرين لا مصداقه، فإذا بطل توهم الفرق بين المسألتين، وقد وقع هذا الخلط والاشتباه في مواضع منها ما وقع في مسألة الصحيح والأعم على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح أو استعماله فيه مجازاً، فتوهم أن الموضوع له الذي تعلق به التكليف أمر مبين مفهوماً، حيث إن اللفظ وضع للصحيح وهو المركب التام الجامع لجميع الأجزاء والشرائط فهو مبين مفهوماً وإن تردد مصداقه بين الأقل والأكثر، ولذا فرعوا على القول بوضع الألفاظ للصحيح تعين الرجوع إلى أصالة الاشتغال في ماهيات العبادات المرددة وعدم جواز الرجوع إلى أصالة البراءة بل جعلوه ثمرة للمسألة وفساد هذا التوهم يظهر بأدنى التفات، لأن لفظ العبادة لم يوضع لمفهوم الصحيح بل لمصداقه كيف ولو كان كذلك كان لفظ الصلاة والصحيح مترادفين، بل كان لجميع العبادات حقيقة واحدة وهو مفهوم الصحيح وهو كما ترى فنفس متعلق التكليف على هذا القول مردد بين الأقل والأكثر لا مصداقه.

وأما الثمرة التي فرعوها على القول بوضع الألفاظ للصحيح من وجوب الاحتياط في ماهيات العبادات، فإن أراد المتوهم المستشهد بتفريع تلك المسألة تفريعها من الكل،

قلت: التكليف ليس متعلقاً بمفهوم المراد من اللفظ ومدلوله حتى يكون من قبيل التكليف بالمفهوم المبين المشتبه مصداقه بين أمرين حتى يجب الاحتياط فيه ولو كان المصداق مردداً بين الأقل والأكثر نظراً إلى وجوب القطع بحصول المفهوم المعين المطلوب من العبد كما سيجيء في المسألة

حتى من القائلين بالبراءة عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر في ماهيات العبادات فهو في محل المنع كما لا يخفى على المتبحر وإن أراد التفريع من القائلين بالاشتغال في تلك المسألة فهو لا يدل على كون الموضوع له مفهوماً مبيناً دار الأمر في مصداقه بين الأقل والأكثر كما هو ظاهر.

والحاصل أنا لم نجد في كلام الكل، بل ولا الأكثرين تفريع الثمرة المذكورة وإنما ذكره غير واحد ممن تأخر تبعاً لما أفاده الفريد البهبهاني قدس سره في فوائده وردّه جماعة من المتأخرين، حتى بعض تلامذته مثل المحقق القمي قدس سره في القوانين ومنعوا من لزوم الاحتياط على القول بالوضع للصحيح، وقد وجّه شيخنا الأستاذ العلامة ما أفاده الفريد البهبهاني قدس سره في المقام بأن غرضه ليس بيان الثمرة للمسألة وأن كل من قال بالوضع للصحيح يقول بالاشتغال أو يلزمه القول به، بل بيان الثمرة على ما اختاره من الرجوع إلى الاحتياط في ماهيات العبادات المرددة، بل ربما يتطرق هذا التوجيه في كلام من تبعه في ذكر الثمرة المذكورة للمسألة، كيف والمشهور مع قولهم بالوضع للصحيح قد ملئوا طواميرهم من إجراء أصالة البراءة عند الشك في الجزئية والشرطية ولا يظن اشتباه مثل هذا الأمر الواضح المبين على مثل هؤلاء الأعلام فغرضه أن القول بالصحيح ينفع الاشتغاليين، لا أن كل من قال بالصحيح يلزمه القول بالاشتغال فضلاً عن أن يقول به هذا ولكنك خبير بأن هذا التوجيه وإن كان حسناً ينبغي إرادته، إلا أن كلامهم يأبى عن إرادته سيما بملاحظة ما ذكره من أن لازم القول بالأعم عدم وجوب الاحتياط، بل في كلام بعضهم أن لازمه الرجوع إلى البراءة فراجع إلى كلماتهم.

الرابعة، وإنما هو متعلق بمصداق المراد والمدلول، لأنه الموضوع له اللفظ والمستعمل فيه واتصافه بمفهوم المراد والمدلول بعد الوضع والاستعمال فنفس متعلق التكليف مردد بين الأقل والأكثر لا مصداقه.

ونظير هذا التوهم أنه إذا كان اللفظ في العبادات موضوعاً للصحيح والصحيح مردد مصداقه بين الأقل والأكثر، فيجب فيه الاحتياط، ويندفع بأنه خلط بين الوضع للمفهوم والمصداق فافهم.

وأما ما ذكره بعض متأخري المتأخرين من الثمرة بين القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح وبين وضعها للأعم، فغرضه بيان الثمرة على مختاره من وجوب الاحتياط في الشك في الجزئية، لا أن كل من قال بوضع الألفاظ للصحيحة فهو قائل بوجوب الاحتياط وعدم جواز إجراء أصل البراءة في أجزاء العبادات، كيف والمشهور مع قولهم بالوضع للصحيحة قد ملئوا طواميرهم من إجراء الأصل عند الشك في الجزئية والشرطية بحيث لا يتوهم من كلامهم أن مرادهم بالأصل غير أصالة البراءة.

والتحقيق أن ما ذكره ثمرة للقولين^(١) من وجوب الاحتياط على القول بوضع الألفاظ للصحيح وعدمه على القول بوضعها للأعم محل نظر.

(١) لا خفاء فيما أفاده من عدم ترتب الثمرة المذكورة على القولين وفساده أما عدم تعيين الرجوع إلى أصالة الاشتغال في ماهيات العبادات المرددة بين الأقل والأكثر على القول بالوضع للصحيح، فقد اتضح أمره مما فصلنا لك القول فيه من أن ما يلزم هذا القول الراجع إلى مدخلية كل ما يعتبر في مهية الأمور به في أصل الوضع والصدق إجمال اللفظ عند الشك في مدخلية شيء للامور به ليس إلا، وأما حكمه فهو مبني على حكم المجمل في المقام على الوجه الكلي من الرجوع إلى البراءة كما عرفت أنه المختار الذي عليه الأكثر أو الاشتغال على ما عليه

جماعة، وأمّا عدم لزوم الاحتياط على القول بالأعمّ سواء قيل بأن لازمه الرجوع إلى البراءة وكونها الأصل في المسألة كما زعمه غير واحد في بيان الثمرة على ما في الفصول وغيره قال في الأول: (ذكر جماعة أن فائدة النزاع يظهر في إجراء أصل البراءة عند الشكّ في جزئية شيء أو شرطيته للعبادة والشكّ في المانع راجع إلى الشكّ في الشرطية من حيث أن عدم المانع شرط بالمعنى الأعمّ، فإنه على القول بأنّها موضوعة للمعنى الأعمّ يمكن إجراء الأصل المذكور في نفيها بعد تحصيل ما يصدق عليه الاسم، لأن الأمر حينئذ إنما تعلّق بالمفهوم العام وقضية الأصل أجزاء كلّ ما يصدق عليه ذلك المفهوم ما لم يثبت اعتبار أمر زائد عليه شرطاً أو شرطاً.

وأمّا على القول بأنّها موضوعة بإزاء الصحيحة، فلا يمكن نفي ما شكّ فيه بالأصل المذكور) إلى آخر ما ذكره في المقام أو قيل بأن لازمه الرجوع إلى أصالة الإطلاق عند الشكّ كما عن آخرين وهو المستفاد مما أفاده شيخنا في المقام في بيان ما زعموه، فلأن غاية ما يلزم على هذا القول تحقّق الصدق بالنسبة إلى غير معظم الأجزاء وما به قوام الماهية ومجرّد تحقّق الاسم والصدق لا يلزم شيئاً من الأمرين، لأنه مع القطع بالصدق إذا شكّ في جزئية شيء ودخله في المراد والمطلوب لعدم التنافي بين الصدق وتقييد المراد، ولم يتحقّق هناك ما يعتبر في التمسك بالإطلاق لا يلزم الرجوع إلى البراءة كما أنه لا معنى للتمسك بالإطلاق بل يلزم الرجوع إلى أصالة الاشتغال على القول بها في دوران الأمر في ماهيات العبادة بين الأقل والأكثر توضيح ما ذكرنا أنّا قد أسمعناك سابقاً أن ألفاظ العبادات على القول بالوضع للأعمّ كالألفاظ العرقية الموضوعة عند العرف للمركبات، ومن هنا قالوا إن الوضع عرفي وإن كان المسمّى شرعياً، ومن البين أنه لا يمكن اعتبار الإطلاق في الألفاظ الموضوعة للمركبات الاعتبارية والخارجية بالنسبة إلى جميع الأجزاء والشرائط بحيث يكون صدق الماهية المركبة على وجه اللابشرط بالنسبة إلى كل جزء من الأجزاء على وجه لا يكون شيء منها مقوماً للصدق وداخلاً في

تحقق الحقيقة والمعنى الموضوع له وإن كان كلام بعضهم في بيان الثمرة وتحرير القول والدليل موهماً لذلك في بادئ النظر، بل لا بدّ من أخذ بعض الأجزاء في تحقق الحقيقة وإن كانت على وجه اللابشرطية بالنسبة إلى بعض آخر، فلا بدّ أن يكون اعتباره على وجه التقييد ولو كان الاعتبار جزءاً لفرض تحقق الصدق بدونه فهو جزء للفرد ومقوم للمطلوب وتقييده اعتبر في تعلّق الأمر به، إلا أنه لا يتوقف الصدق عليه، فاعتباره كاعتبار التقييد في تمام المطلقات، فإنه على هذا الوجه مع صدق الحقيقة المطلقة على فاقد القيد والشرط حقيقة وإلا لم يعقل التقييد كما هو واضح فحال ألفاظ العبادات على القول بالوضع للأعمّ بالنسبة إلى ما يكون مقوماً للصدق والحقيقة حالها على القول بالوضع للصحيح بالنسبة إلى جميع ما فرض اعتباره في الماهية، كما أن حالها بالنسبة إلى ما لا يتوقف الصدق عليه حال تمام المطلقات بالنسبة إلى القيود المقسمة لها، فإن فرض كون مشكوك الاعتبار مقوماً للصدق والحقيقة في نظر الشارع على تقدير اعتباره أو احتمال ذلك على تقدير الاعتبار وإن لم يقطع بذلك، بل ولم يظنّ به لم يكن معنى للتمسك بالإطلاق لرجوع الشك على ما هو المفروض إلى الشك في صدق أصل الحقيقة، كما أنه لا معنى للرجوع إلى البراءة على القول بالاشتغال في دوران الأمر في ماهية العبادة بين الأقل والأكثر وإن فرض كونه على تقدير الاعتبار بأحد الوجهين مما لا يتوقف الصدق عليه، بل مأخوذ في المطلوب وقيد له وإن كان من الأجزاء الخارجية المعتبرة تقييده في المطلوب، فإن وجد هناك تمام ما يعتبر في التمسك بالإطلاق وظهور الألفاظ المطلقة وكشفها عن إرادة الطبيعة المطلقة تعيّن الرجوع إليه والحكم لأجله بعدم اعتبار المشكوك في المطلوب أصلاً من غير فرق بين كون المذهب وجوب الاحتياط عند دوران الأمر في المكلف به بين الأقل والأكثر أو البراءة، لأن الرجوع إلى الأصل العملي إنما هو فيما إذا لم يكن هناك دليل ولو على طبق الأصل والإطلاق المعتبر من الظواهر والأدلة الاجتهادية خلافاً

لبعض أفاضل مقاربي عصرنا حيث لم يرى الدليل الموافق للأصل مانعاً من الرجوع إليه في ظاهر كلامه، بل صريحه في طيِّ كلماته وإن لم يوجد هناك ما يعتبر في التمسك بالإطلاق من الشرائط تعيّن الرجوع إلى الأصل العملي كل على مذهبه من البراءة أو الاحتياط عند الشك في المكلف به، إذ مجرد الصدق وتحقق الحقيقة لا يجدي في المنع عن الرجوع إلى الأصل، إذ المانع الدليل وهو اللفظ الكاشف عن إرادة المتكلم لا مجرد صدق المعنى الموضوع له اللفظ ولو لم يكشف عن المراد أصلاً، وإلا لزم أن يكون الفاسد مراداً وهو خلف محال، فإن شئت قلت الدليل المانع عن الرجوع إلى الأصل في أمثال المقام إطلاق اللفظ الظاهر في إرادة المعنى المطلق عنه، فإذا لم يكن ظاهراً لم يكن دليلاً كما هو ظاهر.

ومن المعلوم أن للتمسك بالإطلاق شروطاً مذكورة في مسألة المطلق والمقيّد كما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا، منها أن يكون في مقام بيان تمام المراد ولا يكون في مقام الإهمال والإغلام في الجملة ككثير من مطلقات الكتاب والسنة، ومنها أن لا يكون مسوقاً لبيان الحكم من جهة خاصّة وبعبارة أخرى واردة لمورد حكم آخر ويمكن إرجاعه إلى الوجه الأول في وجه، ومنها عدم تطرّف التقيّد بما يوجب الوهن في إطلاقه، ومنها عدم تقيده بقيد مجمل متصل أو مطلقاً على الخلاف، ومنها عدم اقتراحه بما يصلح للتقيّد ومنها عدم انصرافه إلى بعض الأفراد لكثرة الاستعمال الغير البالغ حدّ الوضع أو شيوع الفرد على الخلاف ومنها عدم ذهاب المشهور إلى خلافه على ما ذكره بعض الأفاضل وإن كان ممنوعاً عندنا إلى غير ذلك ممّا ذكر في محلّه من الشرائط أو الموانع الغير المطردة جميعها، فإذا فرض هناك مطلق اقترن ببعض ما يكون مانعاً عن ظهوره في إرادة الإطلاق، فلا معنى للتمسك به في نفي ما شك في اعتباره في ماهيات العبادات وإن كان الصدق متحققاً بالنسبة إلى فاقده، فإذا كان المذهب وجوب الاحتياط في المسألة فلا ينفع صدق الماهية والحقيقة على الفاقد لما شك في اعتباره في المنع عنه، كما أنه لم

يمنع عدم صدقها من الرجوع إلى أصالة البراءة على القول بالوضع للصحيح عند القائل بكونها الأصل في المسألة.

هذا وفي هامش الفصول كلام منسوب إلى المصنف في المقام لا محصل له قال فيه ناظراً إلى كلام في المتن في بيان الثمرة المذكورة ومنعها ما هذا لفظه: «وفيه أن يحصل المسمى بصدق الاسم عرفاً الموجب لشمول الإطلاق مع فرض عدم المعارض كاف على القولين لأن المكلف به المسمى عند الشارع الذي يكشف عنه الصدق عند المتسرعة، وقد حصل ولازمه حصول الامتثال إذا أتى به نظراً إلى الإطلاق وأصالة عدم اعتبار أمر آخر سواء قلنا إن المسمى هو الصحيح أو الأعم ضرورة أن الصدق العرفي الذي هو المناط في المقام لا يدور مدار اختيارنا القول بالأعم أو الصحيح، بل هو شيء منضبط في نفسه ودعوى صدق الاسم عرفاً على القول بالأعم على خصوصيات موارد، دون القول بالصحيح مجازفة» انتهى كلامه رفع مقامه وهو كما ترى غير محصل المراد إذ لا يظن بمن دونه بمراتب في العلم الاعتقاد بظاهر هذه المقالة، فتبين مما ذكرنا كله أن ما فرّعه على القول بالأعم وجعلوا من لوازمه من الرجوع إلى أصالة البراءة مطلقاً حتى على القول بأن الأصل وجوب الاحتياط في ماهيات العبادات سواء كان هناك إطلاق معتبر أم لا، إذ الرجوع إلى إطلاق ألفاظ العبادات مطلقاً، حتى بالنسبة إلى معظم الأجزاء سواء كان شرط التمسك بالإطلاق متحققاً أم لا فاسد جداً كتفريع الرجوع إلى أصالة الاشتغال على القول بالصحيح بل الذي يلزم القول بالصحيح على ما عرفت الإشارة إليه الإجمال الذاتي والقول بالأعم صلاحية اللفظ وقابليته للتمسك به في نفي الشك في اعتباره بالنسبة إلى غير معظم الأجزاء، وبعد تحقق ما يعتبر في التمسك بالإطلاق نحكم بمقتضاه من غير التفات إلى الأصل العملي في المسألة، وقد يعتبر عنه بالبيان الذاتي بالنسبة بناء على كون الأصل عند

الشك في طرؤ المانع من التمسك بالإطلاق، أو كون المتكلم بالمطلق في مقام بيان تمام المراد البناء على عدمه والحكم بكونه في مقام بيان تمام المراد ويعتبر عنه بأصالة البيان، نعم هنا توهمًا أن أحدهما يقتضي وجوب الاحتياط على القول بالأعم مطلقاً انبعث من التوهم المقتضي له على القول بالصحيح على ما عرفت الكلام فيه قد تعرض له شيخنا في الكتاب كالتوهم المذكور، وتوضيحه أنه لا إشكال في اتفاق على أن المطلوب ومراد الشارع من ألفاظ العبادات الماهية الصحيحة التامة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط.

فقد قيدت بتامها دفعة واحدة بقيد مبين مفهوماً شك في مصداقه ومحصله في الخارج فيجب الاحتياط في تحصيله على ما قصت به كلمتهم في المسألة الرابعة لعدم الفرق في المسألة بين تعلق الحكم بعنوان مطلق مبين مفهوماً وبين تعلقه بعنوان مقيد بقيد مبين كذلك، إذ كما يجب في حكم العقل تحصيل ما يقطع بحصول المطلوب معه في الأقل كذلك يجب تحصيل ما يقطع معه بحصول العنوان المقيد في الثاني، ولا يجوز الاقتصار بما يحتمل معه الحصول في المقامين كما هو ظاهر وليس هذا الدوران والترديد في نفس المقيد حتى يرجع معه إلى أصالة الإطلاق بناء على القول بالرجوع إليها عند إجمال المقيد ودورانه بين ما يوجب قلة التقييد وكثرته أو إلى أصالة البراءة بناء على القول بعدم الرجوع إليها مطلقاً كما قيل، أو إذا كان المقيد متصلاً لياً كالإجماع ونحوه كما هو المختار لحصول الإجماع المانع من التمسك بالإطلاق فيرجع إلى أصالة البراءة لكونها الأصل في المسألة، بل في مصداقه ومحصله الخارجي بعد تبين مفهومه هذا ويظهر فساده مما ذكرنا سابقاً من أن لفظ الصحيح وإن كان مبيناً لا إجمال فيه أصلاً، إلا أن لفظ العبادة كالصلاة مثلاً لم يوضع على القول بوضعه للصحيح لمفهوم هذا اللفظ، بل لمصداقه المراد وكذلك نقول في المقام إن الصلاة على القول بوضعها للأعم بعد العلم بإرادة الصحيحة منها بالنظر إلى الاتفاق بل الضرورة

لم يقيّد بمفهوم لفظ الصحيح بل مقيّد على فرض تسليم التقييد والإغماض عمّا سيجيء من منعه بما يكون المفهوم المذكور صادقاً عليه، ثانيهما: يقتضي المنع عن التمسك بالإطلاق مطلقاً فيرجع إلى أصالة الاشتغال على ما هو لازم القول بالوضع للصحيح على ما زعموا، فيتجّه القولان من حيث اللازم والثمره ومبناء على ما عرفت في التوهم الأول من قيام الإجماع بل الضرورة على كون المراد من ألفاظ العبادات هي الماهية التامة الجامعة فيقال في بيان التوهم إن لازم تقييدها بما ذكر مع إجماله وتردّده بين الأقل والأكثر نظراً إلى تقييدها بالمصدق، إلاّ بالمفهوم صيرورة المطلقات بأسرها مجعلة، فيكون حالها حال القول بالصحيح من عدم الإطلاق لها أصلاً وأنت خير بضعف هذا التوهم أيضاً، لأن الصلاة كما لم يقيّد بمفهوم الصحيحة كذلك لم يقيّد بمصداقها بمعنى استعمال اللفظ فيه حتى يلزم الإجمال كما عرفت على القول بالوضع للصحيح بل القدر المسلّم هو تقييد إطلاقها بما ثبت من الدليل اعتباره فيها شرطاً أو شرطاً فيما لو فرض وجود الإطلاق لها، فيلزم رفع اليد من الإطلاق بالنسبة إليه خاصّة وكون المراد والمطلوب هو الصحيح في الواقع ونفس الأمر لا يستلزم تقييد الإطلاق به بحيث يعتبر عنواناً، ضرورة أن الإرادة لا يقيّد اللفظ بحيث يصير المراد عنواناً، كما أنه لا يوجب استعمال اللفظ فيه كيف وقد تقرّر في محلّه حسبما مرّت الإشارة إليه أيضاً أن النزاع في مسألة الصحيح والأعمّ ليس مبنياً على ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه ولا محررة على القولين في تلك المسألة، بل النزاع إنما هو فيما استعمل فيه اللفظ وإن كان الاستعمال بطريق المجاز وإن بلغ حدّ الحقيقة في عرف المتشرعة من باب الاتفاق من غير أن يكون النزاع مبنياً عليه فكيف يمكن أن يقال مع ذلك إن المستعمل فيه على القول بالأعمّ هو خصوص الصحيح الجامع لتمام ما يعتبر في العبادة، بل اللازم بعد قضاء الأدلة القطعية على ثبوت الملازمة بين إرادة الشارع

والصحة وعدم تعلّق إرادته بالفاسد كما يقتضيه فرض فساد هو الحكم بعدم انفكاك ما أَراده الشارع بظاهر اللفظ عن الصحة في الواقع لا بطريق الاستعمال، بل على وجه التصادق والتقارن ومن الواضح اليّن أن هذا المعنى لا يوجب الإجمال في اللفظ أصلاً، فلا يوجب منع الرجوع إلى إطلاق اللفظ فيما فرض له إطلاق معتبر، وقد وقع نظير التوهم المذكور لبعض المتأخرين في قوله تعالى أوفوا بالعقود في قبال المتمسّكين بالآية الشريفة على اللزوم والصحة، حيث زعم أنه لا يجوز التمسك بالآية الشريفة على اللزوم، إلا بعد إحراز صحة العقد من الخارج ومن دليل آخر نظراً إلى أن المراد من العقد الذي تعلّق الأمر بوفائه هو الصحيح، فلا يمكن إحرازه من نفس الأمر ويظهر فساد ما ذكرنا من عدم إرادة الصحة من اللفظ بأحد الوجهين المتقدمين فيستكشف من لزوم العقد صحته بالدلالة الالتزامية التبعية بعد ثبوت الملازمة المسلّمة.

وبالجملة لا ينبغي الإشكال في فساد التوهم المذكور في المقام لما عرفت مضافاً إلى استلزامه لعدم جواز التمسك بشيء من الإطلاقات، بل العمومات الواردة في الكتاب والسنة في أبواب الفقه من أوله إلى آخره حتى المعاملات بالمعنى الأعم وظهور الملازمة كفساد التالي ممّا لا يحتاج إلى البيان أصلاً، وقد أشرنا إلى سريان التوهم المذكور إلى الآية الشريفة، فإنه بناء على التوهم المذكور إلى الآية الشريفة فإنه بناء على التوهم المذكور إذا أريد التمسك بالإطلاق قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ أو عمومته على الوجهين لصحته بيع وقع الكلام فيه مثلاً، يقال: إن مورد تحليل الشارع هو البيع الجامع للشرائط والأمور المعتمدة في تأثيره وصحته عنده، إذ تحليله لا يتعلّق بالفاسد فقد ثبت تقييده بهذا العنوان المبيّن مفهوماً أو مصداقه المجمل المراد فلا إطلاق للآية الشريفة، فيجب الرجوع إلى أصالة الاشتغال ولا يجوز الرجوع إلى أصالة البراءة أيضاً، وهكذا الكلام إذا أريد

أما الأول فلما عرفت من أن غاية ما يلزم من القول بالوضع للصحيح كون هذه الألفاظ مجملة، وقد عرفت أن المختار والمشهور في المجمل المردد بين الأقل والأكثر عدم وجوب الاحتياط.

وأما الثاني فوجه النظر موقوف على توضيح ما ذكره من وجه ترتب تلك الثمرة أعني عدم لزوم الاحتياط على القول بوضع اللفظ للأعم وهو أنه

التمسك بالعمومات كما عرفت تقرّبه مما ذكرنا سابقاً في بيان توقّف بعض المتأخّرين والدافع للتوهم المذكور في جميع موارد ما عرفت من أن الدليل القاضي بعدم إرادة الشارع للفاسد لا يقتضي أخذ عنوان الصحيح على وجه التقييد ولا استعمال اللفظ فيه ولو مجازاً، بل مقتضاه هو التلازم بين الإرادة والصحة في نفس الأمر، فيكشف من جهة إطلاق اللفظ أو عمومته عن كون الفاعل لما يحتمل اعتباره مراداً في الواقع، فيحكم بصحته وعدم دخل المحتمل فيها أصلاً بالنظر إلى التلازم المذكور.

فتبين مما ذكرنا كلّ الفرق بين جعل الشيء قيداً للعنوان والموضوع الذي تعلّق به الحكم، أو استعمال فيه اللفظ فيه كما لو قال المولى أكرم العلماء العدول مثلاً أو أكرم جبراني المحبّين إلى غير ذلك وبين العلم بعدم إرادة المولى من متعلّق خطابه إلّا من كان واجداً لصفة كذايّة، أو ما كان كذلك في نفس الأمر، كما إذا قال أكرم جبراني، وعلم من الخارج أن إرادته لا يتعلّق بإكرام من كان عدواً له، أو ورد أمر من المولى بلعن طائفة كبنّي أُميّة مثلاً أو إظهار البراءة والعداوة وعلم من الخارج أنه لا يأمر بلعن من لا يكون مستحقّاً له، فإنه لا يمكن الأخذ بالعموم في الفرض الأول في مشكوك العداوة والمحبّة، ويجب الأخذ به في الفرض الثاني في مشكوك المحبّة والعداوة واستحقاق اللعن ونحكم لأجله بكونه محبّاً ومستحق اللعن والأمر في العريقات والشرعيّات في باب الألفاظ على نهج واحد كما هو واضح.

إذا قلنا بأن المعنى الموضوع له اللفظ هو الصحيح كان كل جزء من أجزاء العبادة مقوما لصدق حقيقة معنى لفظ الصلاة، فالشك في جزئية شيء شك في صدق الصلاة فلا إطلاق للفظ الصلاة على هذا القول بالنسبة إلى واجدة الأجزاء وفاقدة بعضها، لأن الفاقدة ليست بصلاة، فالشك في كون المأتي به فاقداً أو واجداً شك في كونها صلاة أو ليست بها.

وأما إذا قلنا بأن الموضوع له هو القدر المشترك بين الواجدة لجميع الأجزاء والفاقدة لبعضها نظير السرير الموضوع للأعم من جامع أجزائه ومن فاقد بعضها الغير المقوم لحقيقته بحيث لا يخل فقهه لصدق اسم السرير على الباقي كان لفظ الصلاة من الألفاظ المطلقة الصادقة على الصحيحة والفاسدة. فإذا أريد بقوله أقيموا الصلاة فرد مشتمل على جزء زائد على مسمى الصلاة كالصلاة مع السورة كان ذلك تقييداً للمطلق، وهكذا إذا أريد المشتملة على جزء آخر كالقيام كان ذلك تقييداً آخر للمطلق، فإرادة الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء تحتاج إلى تقييدات بعدد الأجزاء الزائدة على ما يتوقف عليها صدق مسمى الصلاة أما القدر الذي يتوقف عليه صدق الصلاة فهي من مقومات معنى المطلق لا من القيود المقسمة له.

وحينئذ فإذا شك في جزئية شيء للصلاة، فإن شك في كونه جزء مقوماً لنفس المطلق، فالشك فيه راجع إلى الشك في صدق أسم الصلاة، ولا يجوز فيه إجراء البراءة لوجوب القطع بتحقيق مفهوم الصلاة كما أشرنا إليه فيما سبق ولا إجراء أصالة إطلاق اللفظ وعدم تقييده، لأنه فرع صدق المطلق على الخالي من ذلك المشكوك، فحكم هذا المشكوك عند القائل بالأعم حكم جميع الأجزاء عند القائل بالصحيح.

وأما إن علم أنه ليس من مقومات حقيقة الصلاة، بل هو على تقدير اعتباره

وكونه جزء في الواقع ليس إلا من الأجزاء التي يقيد معنى اللفظ بها لكون اللفظ موضوعاً للأعم من واجده وفاقده وحيثُذ فالشك في اعتباره وجزئيته راجع إلى الشك في تقييد إطلاق الصلاة في أقيموا الصلاة بهذا الشيء بأن يراد منه مثلاً أقيموا الصلاة المشتملة على جلسة الاستراحة.

ومن المعلوم أن الشك في التقييد يرجع فيه إلى أصالة الإطلاق وعدم التقييد، فيحكم بأن مطلوب الأمر غير مقيد بوجود هذا المشكوك، وبأن الامتثال يحصل بدونه وأن هذا المشكوك غير معتبر في الامتثال، وهذا معنى نفى جزئيته بمقتضى نعم هنا توهم نظير ما ذكرناه سابقاً من الخلط بين المفهوم والمصدق، وهو توهم أنه إذا قام الإجماع، بل الضرورة على أن الشارع لا يأمر بالفاسدة، لأن الفاسد ما خالف المأمور به، فكيف يكون مأموراً به فقد ثبت تقييد الصلاة دفعة واحدة بكونها صحيحة جامعة لجميع الأجزاء، فكلما شك في جزئية شيء كان راجعاً إلى الشك في تحقق العنوان المقيد للمأمور به، فيجب الاحتياط ليقطع بتحقيق ذلك العنوان على تقييده، لأنه كما يجب القطع بحصول نفس العنوان وهو الصلاة، فلا بد من إتيان كل ما يحتمل دخله في تحققها كما أشرنا إليه كذلك يجب القطع بتحصيل القيد المعلوم الذي قيد به العنوان كما لو قال أعتق مملوكاً مؤمناً، فإنه يجب القطع بحصول الإيمان كالقطع بكونه مملوكاً.

ودفعه يظهر مما ذكرناه من أن الصلاة لم تقيد بمفهوم الصحيحة وهو الجامع لجميع الأجزاء، وإنما قيدت بما علم من الأدلة الخارجية اعتباره، فالعلم بعدم إرادة الفاسدة يراد به العلم بعدم إرادة هذه المصاديق الفاقدة للأمور التي دل الدليل على تقييد الصلاة بها لا أن مفهوم الفاسدة خرج عن المطلق وبقي مفهوم الصحيحة، فكلما شك في صدق الصحيحة والفاسدة

وجب الرجوع إلى الاحتياط لإحراز مفهوم الصحيحة.

وهذه المغالطة جارية في جميع المطلقات بأن يقال إن المراد بالمأمور به في قوله أعتق رقبة ليس إلا الجامع لشروط الصحة، لأن الفاقد للشرط غير مراد قطعاً، فكلما شك في شرطية شيء كان شكاً في تحقق العنوان الجامع للشرائط، فيجب الاحتياط للقطع بإحرازه.

وبالجملة فاندفاع هذا التوهم غير خفي بأدنى التفات فلنرجع إلى المقصود، ونقول إذا عرفت أن ألفاظ العبادات على القول بوضعها للأعم كغيرها من المطلقات كان لها حكمها، ومن المعلوم أن المطلق ليس يجوز دائماً التمسك به بإطلاقه بل له شروط كأن لا يكون وارداً في مقام حكم القضية المهمة بحيث لا يكون المقام مقام بيان ألا ترى أنه لو راجع المريض الطبيب فقال له في غير وقت الحاجة لا بد لك من شرب الدواء والمسهل فهل يجوز للمريض أن يأخذ بإطلاق الدواء والمسهل، وكذا لو قال المولى لعبده يجب عليك المسافرة غداً.

وبالجملة فحيث لا يقبح من المتكلم ذكر اللفظ المجمل لعدم كونه إلا في مقام هذا المقدار من البيان لا يجوز أن يدفع القيود المحتملة للمطلق بالأصل، لأن جريان الأصل لا يثبت الإطلاق وعدم إرادة المقيد إلا بضميمة أنه إذا فرض ولو بحكم الأصل عدم ذكر القيد وجب إرادة الأعم من المقيد وإلا قبح التكليف لعدم البيان، فإذا فرض العلم بعدم كونه في مقام البيان لم يقبح الإخلال بذكر القيد مع إرادته في الواقع.

والذي يقتضيه التدبر في جميع المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الأمر بالعبادة كونها في غير مقام بيان كيفية العبادة فإن قوله تعالى: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ إنما هو في مقام بيان تأكيد الأمر بالصلاة والمحافظة عليها نظير قوله

من ترك الصلاة فهو كذا وكذا وإن صلاة فريضة خير من عشرين أو ألف حجة نظير تأكيد الطبيب على المريض في شرب الدواء إما قبل بيانه له، حتى يكون إشارة إلى ما يفصله له حين العمل وإما بعد البيان له حتى يكون إشارة إلى المعهود المبين له في غير هذا الخطاب والأوامر الواردة بالعبادات فيه كالصلاة والصوم والحج كلها على أحد الوجهين والغالب فيها الثاني.

وقد ذكر مواعيد أخر لسقوط إطلاقات العبادات عن قابلية التمسك فيها بأصالة الإطلاق وعدم التقييد لكنها قابلة للدفع أو غير مطردة في جميع المقامات وعمدة الموهن لها ما ذكرناه.

فحينئذ إذا شك في جزئية شيء لعبادة لم يكن هنا ما يثبت به عدم الجزئية من أصالة عدم التقييد، بل الحكم هنا هو الحكم على مذهب القائل بالوضع للصحيح في رجوعه إلى وجوب الاحتياط أو إلى أصالة البراءة على الخلاف في المسألة.

فالذي ينبغي أن يقال في ثمرة الخلاف بين الصحيح والأعمى هو لزوم الإجمال على القول بالصحيح وحكم المجمل مبني على الخلاف في وجوب الاحتياط أو جريان أصالة البراءة وإمكان البيان والحكم بعدم الجزئية لأصالة عدم التقييد على القول بالأعم فافهم.

المسألة الثالثة: فيما إذا تعارض نصان متكافئان في جزئية شيء شيء وعدمها:

كأن يدل أحدهما على جزئية السورة والآخر على عدمها ومقتضى إطلاق أكثر الأصحاب القول بالتخير بعد التكافؤ ثبوت التخير هنا، لكن ينبغي أن يحمل هذا الحكم منهم على ما إذا لم يكن هناك إطلاق يقتضي أصالة عدم تقييده عدم جزئية هذا المشكوك كأن يكون هنا إطلاق معتبر

للأمر بالصلاة بقول مطلق، وإلا فالمرجع بعد التكافؤ إلى هذا المطلق لسلامته عن المقيد بعد ابتلاء ما يصلح لتقييده بمعارض مكافئ وهذا الفرض خارج عن موضوع المسألة^(١)، لأنها كأمثالها من مسائل هذا المقصد مفروضة فيما إذا لم يكن هناك دليل اجتهادي سليم عن المعارض متكفلاً لحكم المسألة، حتى تكون مورداً للأصول العملية.

فإن قلت: فأبي فرق بين وجود^(٢) هذا المطلق وعدمه وما المانع من الحكم

(١) ظاهر ما أفاده بل صريحه عند التأمل كون أصالة التخيير الجارية في تعارض الخبرين أو مطلق الدليلين المتكافئين أصلاً عملياً كسائر الأصول العملية، ومن هنا توجه السؤال المذكور في الكتاب عليه فيكون حالها حال أصالة التخيير الجارية في المسألة الفرعية في دوران الأمر بين المحذورين بحكم العقل في كونهما من الأصول العملية وهو مبني على القول بأن حكم الشارع بالتخيير بين المتعارضين المتكافئين إنما هو من جهة رعاية الحجة المحتملة بالنسبة إلى كل منهما مع العلم بوجودها إجمالاً بينهما، وهذا الوجه وإن كان فاسداً عندنا وعنده قدس سره كما ستقف على تفصيل القول فيه في الجزء الرابع من الكتاب والتعليق، إلا أنه لا مناص عنه بعد البناء على ما أفاده من كون التخيير أصلاً عملياً اتفق الفريقان المختلفان في حكم المسألة من حيث وجوب الاحتياط والبراءة على الرجوع إليه وهو مبني على ما يقتضيه الرأي في بادي النظر وإلا فقلوله بعد ذلك ولكن الإنصاف صريح في خلافه، ثم إن فرض الإطلاق المعتبر الجامع لشرائط التمسك به في العبادات لا بد أن يكون مبنيًا على القول بالأعم في ألفاظ العبادات كما ذهب إليه جمع من المتأخرين، وأما على القول بالصحيح فيها على ما اختاره شيخنا قدس سره في المسألة وفاقاً للمحققين، فلا يفرض لها إطلاق أصلاً كما لا يخفى.

(٢) السؤال المذكور على ما عرفت الإشارة إليه مبني على جعل التخيير الجاري في المسألة الأصولية من الأصول العملية كالتخيير العقلي الجاري في المسألة الفرعية.

بالتخير هنا كما لو لم يكن مطلق.

فإن حكم المتكافئين إن كان هو التساقط حتى إن المقيد المبطل بمثله بمنزلة العدم، فيبقى المطلق سالماً كان اللازم في صورة عدم وجود المطلق التي حكم فيها بالتخير هو التساقط والرجوع إلى الأصل المؤسس فيما لا نص فيه من البراءة والاحتياط على الخلاف.

و إن كان حكمهما التخير كما هو المشهور نصاً وفتوى كان اللازم عند تعارض المقيد للمطلق الموجود بمثله الحكم بالتخير هاهنا لا تعيين الرجوع إلى المطلق الذي هو بمنزلة تعيين العمل بالخبر المعارض للقيد.

قلت: أما لو قلنا بأن المتعارضين^(١) مع وجود المطلق غير متكافئين، لأن موافقة أحدهما للمطلق الموجود مرجح له فيؤخذ به وي طرح الآخر، فلا إشكال في الحكم وفي خروج موره عن محل الكلام.

(١) لا إشكال فيما أفاده قدس سره من خروج الفرض عن محل البحث على القول بكون موافقة أحد الخبرين للأصل اللفظي من الإطلاق أو العموم يوجب ترجيح الخبر الموافق له، فإن التخير إنما هو في مورد التكافؤ، كما أن الأمر كذلك بالنسبة إلى الأصل العملي على القول بكونه مرجحاً، كما إذا وافق أحد الخبرين على الاستصحاب على القول باعتباره من باب الظن، وأما الفرق بين الأصل اللفظي والعملي على القول بعدم الترجيح بهما من حيث كون اعتبارهما من باب التعبد فحاصل ما أفاده في بيانه هو دعوى سوق أخبار التخير لإثبات جواز الأخذ بكل من المتعارضين فيما لم يكن دليل على قول الشارع بحيث يكون المكلف متخيراً في الأخذ بأي قول الشارع الذين وقع التعارض بينهما في مرحلة الظاهر والأصل اللفظي من الإطلاق أو العموم أصل في المسألة الأصولية اللفظية مفاده البناء على وجود قول الشارع في المسألة، فيكون حاكماً على أخبار التخير،

وأما الأصل العملي فهو أصل في المسألة الفرعية مع عدم وجود دليل في تلك المسألة ومفاد أخبار التخيير البناء على دليلية أحد المتعارضين عند عدم وجود الدليل فهي حاكمة على الأصل العملي الشرعي وواردة على الأصل العملي العقلي، فالمراد من الحكومة في كلامه قدس سره أعم من ورود ولو مسامحة، هذا مضافاً إلى أن القول بعدم الفرق بينهما يوجب تخصيص أخبار التخيير بما لا يكون هناك أصل عملي أو بما كان الأصل في المسألة التخيير وهو كما ترى هذا ما يقتضيه النظر الأول في تحقيق المقام، وأما ما يقتضيه النظرة الثانية فهو الذي أفاده بقوله قدس سره: (ولكن الإنصاف) إلى آخره من تحكيم أخبار التخيير على أصالتي الإطلاق والعموم وإن كان اعتبارهما من باب الظن والظهور ومفادها الأخذ بأحدهما من حيث التعمد نظراً إلى عدم إمكان ملاحظة الطريقيّة في مقام التخيير مع قطع النظر عما اقتضى ترجيح أحد المتعارضين وتقديمه بما يوجب قوّته، كما أنها حاكمة على الأصل العملي المفيد للظن أيضاً مع قطع النظر عما ذكرنا نظراً إلى أن كلاً من الأصلين الجارين في كلام الشارع ولفظه وإن كان مقتضاه وجود قول الشارع والدليل في المسألة الفرعية، إلا أنه أصل تعليلي ضرورة كونه مشروطاً بعدم ورود التقييد والتخصيص وأخبار التخيير المقتضية لحجية المخالف للمطلق والعام يجعله مقيداً ومخصّصاً لهما فهي من هذه الحيثية كالأدلة الدالة على حجية الأخبار، فإنه لا إشكال في حكومتها على الأصلين فيما كان هناك خبر سليم يخالفهما ضرورة اتحادهما من حيث الدلالة على حجية الخبر المخالف لهما والقول بالفرق بينهما من حيث الدلالة على الحجية التمييزية والتخيرية شطط من الكلام بعد تسليم كون مفاد أخبار التخيير تجويز الأخذ بالخبر المخالف وحجيته، إذ تجويز ذلك لا يجامع البناء على كل من الأصلين كما هو ظاهر.

ودعوى أن الأصل المذكور وإن كان تعليقياً، إلا أن أصالة التخيير أيضاً تعليقية، فلنا أن نقرب الدليل فنقول إن الأصل المذكور يقتضي البناء على الإطلاق وعدم التقييد فيثبت الدليل وقول الشارع في المسألة فيرتفع موضوع التخيير، فلا يجوز تقديم أخبار التخيير إلا على القول بثبوت إطلاق فيها يشمل صورة وجود الإطلاق مثلاً، فيكون تنجيزياً بالنسبة إليه، وإلا فلا معنى لتحكيم أحد التعليقين على الآخر أو وروده عليه للزوم الترجيح بلا مرجح فاسدة بأن إجراء الأصل المذكور موقوف على منع جريان أخبار التخيير المقتضية للتقييد ورفع موضوعه بالفرض وهو لا يصلح للمانعة جزماً وإلا لزم الدور الظاهر وإن هو إلا نظير جعل قاعدة وجوب دفع الضرر وارادة على قاعدة القبح، وقد عرفت امتناعه فتأمل.

فاذا لا بد أن يكون مبنى حكم المشهور بعدم التخيير بين الخبرين في صورة وجود أصالتي الإطلاق والعموم ما نص عليه في أخبار العلاج من تقديم ما وافق الكتاب والسنة بتعميم الموافقة لما يشمل الموافقة بالإطلاق والعموم مضافاً إلى الكلية المستفادة منها من لزوم الترجيح بكل مزية على ما ستقف على تفصيل القول فيه بناء على كون اعتبار الأصلين من باب الظن والظهور كما هو المسلّم عندهم، فالعمل بالمطلق ليس من حيث كونه مرجحاً بعد تساقط الخبرين أو عدم شمول أخبار التخيير لصورة وجود المطلق في المسألة بل من حيث كونه مرجحاً للخير الموافق له، والفرق بينهما لا يكاد أن يخفى لا يقال بناء على ما ذكر لا فرق في كون مبنى اعتبار الأصل على الظن والظهور أو التعبد، لأننا نقول الفرق إنما هو من جهة عدم مساعدة أخبار العلاج على الترجيح بالأمور التعبدية لحصر دلالتها على ما يوجب قوة لأحد المتعارضين وما كان من سنخهما في الطريقة، وإن لم يكن حجة في نفسه لا يقال على ما ذكر لا يبقى فرق بين الأصل اللفظي والأصل العملي إذا كان مبناه على الظن كما عن المشهور فإن الترجيح به وإن لم يكن

وإن قلنا إنهما متكافئان والمطلق مرجح لا مرجح نظرا إلى كون أصالة عدم التقييد تعبدياً، لا من باب الظهور النوعي فوجه عدم شمول أخبار التخيير لهذا القسم من المتكافئين دعوى ظهور اختصاص تلك الأخبار بصورة عدم وجود الدليل الشرعي في تلك الواقعة، وأنها مسوقة لبيان عدم جواز طرح قول الشارع في تلك الواقعة والرجوع إلى الأصول العقلية والنقلية المقررة لحكم صورة فقدان قول الشارع فيها، والمفروض وجود قول الشارع هنا ولو بضميمة أصالة الإطلاق المتعبد بها عند الشك في المقيد.

والفرق بين هذا الأصل وبين تلك الأصول الممنوع في هذه الأخبار عن الرجوع إليها وترك المتكافئين هو أن تلك الأصول عملية فرعية مقررة لبيان العمل في المسألة الفرعية عند فقد الدليل الشرعي فيها، وهذا الأصل مقرر لإثبات كون الشيء وهو المطلق دليلاً وحجة عند فقد ما يدل على عدم ذلك، فالتخيير مع جريان هذا الأصل تخيير مع وجود الدليل الشرعي المعين لحكم المسألة المتعارض فيها النصان بخلاف التخيير مع جريان تلك الأصول، فإنه تخيير بين المتكافئين عند فقد دليل ثالث في موردهما هذا.

منصوصا عليه في الأخبار، إلا أن الكليّة المستفادة منها يشمله مع أن كلماتهم لا يساعد على الترجيح بالأصل العملي لأننا نقول نحن نلتزم بعدم الفرق على القول المذكور إلا أن القول به ضعيف عندنا، وأما تقديم جمع في باب الترجيح الخبر المخالف للأصل فليس من جهة عدم الترجيح بما يوجب القوة والأقربة، بل من جهة وجه رجحان عندهم للخبر المخالف المذكور في ذلك الباب مثل أن بناء الشارع حالنا على تبليغ المحرمات، وما يخالف الأصل فيظن صدور المخالف إلى غير ذلك مما يرجع إلى تسليم الكليّة والبناء عليه في ترجيح المخالف، فراجع باب التعارض.

ولكن الإنصاف أن أخبار التخيير حاكمة على هذا الأصل وإن كان جارياً في المسألة الأصولية، كما أنها حاكمة على تلك الأصول الجارية في المسألة الفرعية، لأن مؤداها بيان حجية أحد المتعارضين كمؤدى أدلة حجية الأخبار ومن المعلوم حكومتها على مثل هذا الأصل فهي دالة على مسألة أصولية وليس مضمونها حكماً عملياً صرفاً.

فلا فرق بين أن يرد في مورد هذا الدليل المطلق اعمل بالخبر الفلاني المقيد لهذا المطلق وبين قوله اعمل بأحد هذين المقيد أحدهما له، فالظاهر أن حكم المشهور في المقام بالرجوع إلى المطلق وعدم التخيير مبني على ما هو المشهور فتوى ونصاً من ترجيح أحد المتعارضين بالمطلق أو العام الموجود في تلك المسألة كما يظهر من ملاحظة النصوص والفتاوي، وسيأتي توضيح ما هو الحق من المسلكين في باب التعادل والتراجيح إن شاء الله تعالى.

المسألة الرابعة: فيما إذا شك في جزئية شيء للمأمور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي^(١)

(١) وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعية من الأقل والأكثر، مضافاً إلى أنه مما لا إشكال ولا خلاف فيه بين الأصحاب إلا ما يحكى عن المحقق الخوانساري والقمي قدس سرهما، إلا أن التمثيل لها بما في الكتاب محل مناقشة:

أما المثال الأول: فلأن دوران الأمر في الشهر الهلالي المبين بحسب المفهوم بين الأقل والأكثر من الأقل والأكثر الاستقلاليتين، فلا تعلق لها بالمقام ضرورة كون صوم كل يوم واجبا مستقلا في الشرعيات، وإن قلنا بكفاية تبة واحدة عن تمام الشهر كما عن علم الهدى وبعض آخر من الأصحاب فإن القول بذلك ليس من جهة كون صوم الشهر عندهم تكليفا واحدا بحيث لو لم يمثل الأمر في بعض

الأيام نسيانا أو عمداً بطل صومه فيما صامه من الأيام، فإن أحداً من علماء الإسلام لم يقل بذلك، بل لما ذكروه في باب الصوم في الفقه، نعم يمكن فرض ذلك في النذر بأن تعلق بالشهر على وجه الاجتماع بحيث لو أخل بصوم يوم حصل الحنث معه وإن لم يفسد صومه بالنسبة إلى ما صامه فهو نظير التابع المعتبر في الكفارة فتأمل.

وأما المثال الثاني: فلأن الظاهر منه تعلق الشك بجزئية شيء للوضوء والغسل من جهة الشبهة الحكمية ولو كانت مسببة عن إجمال المفهوم كالشك في كون شيء من ظاهر البدن أو باطنه فيهما من جهة عدم تحقق معنى الظاهر والباطن بكنههما بحيث، لا يبقى شك في مصداق من مصاديقهما من جهة المفهوم، فالظهور وإن كان بحسب المفهوم ميبناً لا إجمال فيه، إلا أن الشك في حصوله حقيقة في الخارج ليس مستنداً إلى اشتباه الأمور الخارجية، بل إلى عدم العلم بحقيقة الوضوء والغسل الواجبين شرعاً فهو اشتباه مسبب عن الاشتباه في الحكم الشرعي حقيقة، لا عن اشتباه الأمور الخارجية، ومرجع هذا الاشتباه وإن كان إلى اشتباه المصداق، إلا أنه لا دخل له باشتباه الموضوع الخارجي بل هو من اشتباه المصداق الشرعي ومن هنا جعله من أمثلة المسألة الثانية من الشبهة الحكمية فيما تقدّم من كلامه، بل قد يتأمل في تبين الطهور بمعنى الفعل الرافع مع عدم تبين حقيقة الوضوء والغسل فإنه عبارة عنهما في الخارج ليس له وجود آخر فتأمل.

وكيف كان لا يمكن الجمع بين التمثيل بالمثال للمقام والتمثيل به للشبهة الحكمية، مع أنه على تعميم العنوان في المقام لما يشمل المثال نمنع من وجوب الاحتياط فيما يرجع من هذا العنوان إلى الشبهة الحكمية وإن رجع شكّه إلى الشك في المصداق الشرعي، لأن الشك في حصول الطهور إذا كان مسبباً عن الشك في حقيقة الوضوء والغسل شرعاً وأجرينا البراءة بالنسبة إليهما لعدم المانع منها أصلاً

ارتفع الشك عن حصول الظهور فلا معنى للرجوع إلى قاعدة الاشتغال بالنسبة إليه لابتائها على احتمال العقاب على تقدير الاكتفاء باحتمال حصوله كما هو واضح فإذا حكم الشرع والعقل بالأمن منه فارتفع موضوع القاعدة، فلا بدّ على القول بالتعميم من اختيار التفصيل في المسألة فالمثال الصحيح للمقام بحيث لا يتطرق إليه مناقشة أصلاً هو تردّد اليوم الذي يجب فيه الصوم مع تبين مفهومه بين الأقل والأكثر من جهة الشك في حصول المغرب من جهة الشبهة الموضوعية، لا من جهة الاختلاف في معنى الغروب الذي هو غاية اليوم وعدم فهم المراد منه أو الاختلاف في معنى ذهاب الحمرة، وأنها المغربية أو المشرقية وكيف كان لا بدّ من تمثيل المقام به وبأمثاله.

ثمّ إنه يدلّ على وجوب الاحتياط في محلّ البحث والفرق بينه وبين السائل الراجعة إلى الشبهة الحكمية العقل الحاكم على وجه القطع بوجوب تحصيل اليقين عما اشتغلت الذمّة به يقيناً في مقام الامتثال وعدم الاكتفاء باحتمال امتثال الأمر المتوجّه إلى المكلف والمخطّاب الصّادر من الشارع يقينا الواصل إلى المكلف بحيث لا اشتباه فيه موضوعاً ومحمولاً ونسبة، وإنما وقع الاشتباه في تحقّق موضوعه المعين في الخارج من جهة اشتباه الأمور الخارجيّة الذي لا تعلّق له بالشارع أصلاً ولا يجب إزالته عليه جزماً وإلاّ وجب عليه بيان الموضوع الخارجي دائماً كالحكم الشرعي، وليس المقام إلاّ مثل ما لو شكّ المكلف في الوقت في إتيانه بالصلاة المفروضة أو شكّ في إتيانه بالجزء الذي علم بوجوبه ونحوهما، فإنه لا ريب في حكم العقل بوجوب الإتيان وعدم جواز القناعة بالاحتمال مع قطع النظر عن حكم الشارع بعدم الالتفات بالشكّ في إتيان الجزء بعد التجاوز عن محله لحكمه باعتبار الظنّ النوعي الحاصل للمكلف بالإتيان على ما هو قضيّة بعض أخباره أو مجرد التعمّد ومنه يظهر الفرق بين المقام والمسائل الثلاث الراجعة إلى الشبهة الحكمية وعدم جريان أدلّة

كما إذا أمر بمفهوم مبين مردد مصداقه بين الأقل والأكثر، ومنه ما إذا وجب صوم شهر هلالي وهو ما بين الهلالين فشك في أنه ثلاثون أو ناقص ومثل ما أمر بالظهور لأجل الصلاة أعني الفعل الرفع للحدث أو المبيح للصلاة، فشك في جزئية شيء للوضوء أو الفعل الرفعين.

واللازم في المقام الاحتياط لأن المفروض تنجز التكليف بمفهوم مبين معلوم تفصيلاً وإنما الشك في تحققه بالأقل، فمقتضى أصالة عدم تحققه وبقاء الاشتغال عدم الاكتفاء به ولزوم الإتيان بالأكثر.

ولا يجري هنا ما تقدم من الدليل العقلي والنقلي الدال على البراءة لأن البيان الذي لا بد منه في التكليف قد وصل من الشارع، فلا يقبح المؤاخذه على ترك ما بينه تفصيلاً، فإذا شك في تحققه في الخارج فالأصل عدمه والعقل أيضاً يحكم بوجوب القطع بإحراز ما علم وجوبه تفصيلاً أعني المفهوم المعين المبين المأمور به ألا ترى أنه لو شك في وجود باقي الأجزاء المعلومة، كأن لم يعلم أنه أتى بها أم لا كان مقتضى العقل والاستصحاب وجوب الإتيان بها.

الراءة المضيات الجارية فيها فيه حيث إن مفادها عقلاً ونقلًا نفي المؤاخذه عما لم يعلم إلزام الشارع به لا عن ترك ما علم تعلّق الإلزام به من الشارع كما في المقام ومثل ما حرّراه ينبغي تحرير المقام لا بمثل ما حرّره شيخنا قدس سره، فإن التمسك للمدعى بأصالة عدم تحقق المشكوك أو استصحاب بقاء الاشتغال، والجمع بين التمسك بهما وقاعدة الاشتغال لا يستقيم على ما بني الأمر عليه مراراً من عدم جريان الاستصحاب في مورد جريان القاعدة كالعكس، اللهم إلا أن يريد منه الإشارة إلى مسلك غيره في المقام وأمثاله لا التمسك بخصوص ما هو الحق عنده فتدبر.

والفارق بين ما نحن فيه وبين الشبهة الحكمية من المسائل المتقدمة التي حكمنا فيها بالبراءة هو أن نفس متعلق التكليف مردد بين اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلاً وبين تعلقه بالمشكوك، وهذا التردد لا حكم له بمقتضى العقل، لأن مرجعه إلى المؤاخذه على ترك المشكوك وهي قيحة بحكم العقل.

فالعقل والنقل الدالان على البراءة مبینان لمتعلق التكليف من أول الأمر في مرحلة الظاهر.

وأما ما نحن فيه فمتعلق التكليف فيه مبین معين معلوم تفصيلاً، لا تصرف للعقل والنقل فيه، وإنما يشك في تحققه في الخارج بإتيان الأجزاء المعلوم والعقل والنقل المذكوران، لا يثبتان تحققه في الخارج بل الأصل عدم تحققه والعقل أيضاً مستقل بوجوب الاحتياط مع الشك في التحقق.

وأما القسم الثاني: وهو الشك في كون الشيء قيداً للامور به

فقد عرفت أنه على قسمين لأن القيد قد يكون منشؤه فعلاً خارجياً مغايراً للمقيد في الوجود الخارجي كالطهارة الناشئة من الوضوء، وقد يكون قيداً متحداً معه في الوجود الخارجي.

أما الأول: فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدم فلا نطيل بالإعادة.

وأما الثاني: فالظاهر اتحاد حكمهما.

وقد يفرق بينهما^(١) بإلحاق الأول بالشك في الجزئية دون الثاني نظراً إلى

(١) وجه الاتحاد الشرط بما هو شرط على ما عرفت من مقولة كيف المتحد مع المشروط بحسب الوجود الخارجي، فإن المعتبر حقيقة تقيد الشروط به واشترائه فهو وإن كان زائداً على المشروط في الذهن ومعقولا متصوراً في نفسه،

إلا أنّهما متحدان في الخارج وبهذا افترق عن الجزء الخارجي، فإنه من مقولة الكمّ يزيد المركّب بملاحظته في الخارج إلا أنّ في موارد الشكّ في الشرط يشكّ في وجوب المشروط بعنوان أنه مشروط مع العلم بوجوب ذات المشروط في الجملة مع قطع النظر عن كونه لا بشرط أو بشرط شيء فمعلوم الوجوب هو اللأبشرط المنقسم إليهما وإن لم ينفكّ في الواقع عن أحدهما إلا أنه يعرضه الوجوب لا محالة على كلّ تقدير، لأنّ مطلق الوجود أمر معقول في نفسه مع قطع النظر عن الوجود المطلق وإن كان تحققه بأحد الأمرين، فالفعل الذي يؤخذ بشرط شيء ويعرضه الطلب الوجوبي مثلاً بهذا العنوان يكون واجباً نفسياً ونفس الفعل وذاته الغير الملحوظة بالملاحظة المذكورة يعرضها الطلب التبعي الغيري من حيث توقّف وجود العنوان على وجوده وحقيقته فتأمّل، فإذا كان هناك معلوم ومشكوك من جهة الشكّ في الشرط نحكم من جهة دليل البراءة عقلاً ونقلًا بعدم وجوب المشكوك، فلا يعارض بأن وجوب الفعل لا بعنوان شيء بشرط غير معلوم أيضاً فإنه إن أريد من هذه القضية كون وجوب الفعل بعنوان اللأبشرط غير معلوم فهو مسلّم فإن العلم به موجب للعلم بعدم الشرطية، وإن أريد منه كون وجوب ذات الفعل مع قطع النظر عن عنوان اللأبشرط وبشرط شيء غير معلوم فهو ممنوع. وهذا المعنى كما ترى لا فرق فيه بين ما يتوقف وجوده على تحصيل فعل في الخارج يؤثر في وجوده كالطهارة وما لا يكون كذلك، نعم لو كان المعتبر في دليل البراءة تعلق الشكّ بوجوب فعل في الخارج منفكّ عن وجود معلوم الوجوب أمكن الفرق بينهما بدعوى أنّ اعتبار الشرط في القسم الأول لما كان راجعاً إلى إيجاب سببه في الخارج، فيشمّله دليل البراءة بخلافه في القسم الثاني فإنه ليس فيه فعلاً في الخارج أحدهما معلوم الوجوب والآخر مشكوك الوجوب لفرض اتحاد القيد والمقيّد في الخارج وإليه ينظر من ذهب إلى الفرق بينهما.

جريان العقل والنقل الدالين على عدم المؤاخذة على ما لم يعلم من الشارع المؤاخذة عليه في الأول، فإن وجوب الوضوء إذا لم يعلم المؤاخذة عليه كان التكليف به ولو مقدمة منفيًا بحكم العقل والنقل، والمفروض أن الشرط الشرعي إنما انتزع من الأمر بالوضوء في الشريعة فينتفي بانتفاء منشأ انتزاعه في الظاهر، وأما ما كان متحدًا مع المقيد في الوجود الخارجي كالإيمان في الرقبة المؤمنة، فليس مما يتعلق به وجوب وإلزام مغاير لوجوب أصل الفعل ولو مقدمة، فلا يندرج فيما حجب الله علمه عن العباد.

والحاصل أن أدلة البراءة من العقل والنقل إنما تنفي الكلفة الزائدة الحاصلة من فعل المشكوك والعقاب المترتب على تركه مع إثبات ما هو معلوم الوجوب تفصيلًا، فإن الآتي بالصلاة بدون التسليم المشكوك في وجوبه معذور في ترك التسليم لجهله وأما الآتي بالرقبة الكافرة فلم يأت في الخارج بما هو معلوم له تفصيلًا حتى يكون معذوراً في الزائد المجهول، بل هو تارك للمأمور به رأساً.

وبالجملة فالمطلق والمقيد من قبيل المتباينين لا الأقل والأكثر.
وكان هذا هو السر فيما ذكره بعض القائلين بالبراءة عند الشك في الشرطية

فإن شئت قلت: في وجه الفرق بينهما أن الصفة الحاصلة من الفعل من مقولة الفعل التوليدي، فيمكن أن يعرضها الوجوب، وهذا بخلاف الصفة الغير الحاصلة منه فإنه لا يتعلق بها الطلب وإن كان الفعل الملحوظ بهذه الصفة متعلقًا للطلب، كما أنك لو شئت قلت في وجه عدم الفرق أن المؤاخذة في حكم العقل على ترك المأمور به من حيث ترك شرطه مع عدم العلم به قبيح في حكم العقل مطلقاً من غير فرق بين القسمين كما أن مقتضى ما دلّ على إثبات السعة وعدم الضيق من جهة الجهل من الدليل النقلي عدم الفرق بينهما أيضاً فافهم وتدبر.

والجزئية كالمحقق القمي رحمه الله في باب المطلق والمقيد من تأييد استدلال العلامة رحمه الله في النهاية على وجوب حمل المطلق على المقيد بقاعدة الاشتغال ورد ما اعترض عليه بعدم العلم بالشغل حتى يستدعي العلم بالبراءة بقوله: «وفيه أن المكلف به حيثئذ هو المردد بين كونه نفس المقيد أو المطلق ونعلم أنا مكلفون بأحدهما لاشتغال الذمة بالمجمل ولا يحصل البراءة، إلا بالمقيد» إلى أن قال: «وليس هنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالأصل لأن الجنس الموجود في ضمن المقيد، لا يتفك عن الفصل ولا تفارق لهما فليتأمل» انتهى هذا.

ولكن الإنصاف عدم خلو المذكور عن النظر، فإنه لا بأس بنفي القيود المشكوكة للمأمور به بأدلة البراءة من العقل والنقل، لأن المنفي فيها الإلزام بما لا يعلم ورفع كلفته ولا ريب أن التكليف بالمقيد مشتمل على كلفة زائدة وإلزام زائد على ما في التكليف بالمطلق وإن لم يزد المقيد الموجود في الخارج على المطلق الموجود في الخارج ولا فرق عند المتأمل بين إتيان الرقبة الكافرة وإتيان الصلاة بدون الوضوء.

مع أن ما ذكره من تغاير وجود منشأ حصول الشرط مع وجود المشروط في الوضوء واتحادهما في الرقبة المؤمنة كلام ظاهري، فإن الصلاة حال الطهارة بمنزلة الرقبة المؤمنة في كون كل منهما أمراً واحداً في مقابل الفرد الفاقد للشرط، وأما وجوب إيجاد الوضوء مقدمة لتحصيل ذلك المقيد في الخارج فهو أمر يتفق بالنسبة إلى الفاقد للطهارة.

ونظيره قد يتفق في الرقبة المؤمنة حيث إنه قد يجب بعض المقدمات لتحصيلها في الخارج بل قد يجب السعي في هداية الرقبة الكافرة إلى

الإيمان مع التمكن إذا لم يوجد غيرها وانحصر الواجب في، وبالجمله فالأمر بالمشروط بشيء لا يقتضي بنفسه إيجاد أمر زائد مغاير له في الوجود الخارجي، بل قد يتفق وقد لا يتفق وأما الواجد للشرط فهو لا يزيد في الوجود الخارجي على الفاقد له فالفرق بين الشروط فاسد جداً، فالتحقيق أن حكم الشرط بجميع أقسامه واحد سواء ألحقناه بالجزء أم بالمتباينين.

وأما ما ذكره المحقق القمي رحمه الله، فلا ينطبق على ما ذكره في باب البراءة والاحتياط من إجراء البراءة حتى في المتباينين فضلاً عن غيره فراجع. ومما ذكرنا يظهر الكلام في ما لو دار الأمر بين التخيير والتعيين^(١) كما لو دار الواجب في كفارة رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه وبين إحدى

(١) الوجه في إلحاق الدوران المذكور بالدوران بين الأقل والأكثر لا المتباينين كما عليه بعض الأصحاب هو جريان ما اقتضى الرجوع إلى البراءة في الأقل والأكثر في الدوران المذكور من العقل والنقل، حيث إن في الدوران المفروض أيضاً نعلم بوجود قدر مشترك بين الأمرين وهو أحدهما ويشك في وجوب خصوص الواحد المعين منهما، وحيث إن بيانه من الشارع، فيحكم العقل بقبح المواخذة على ترك الواجب المسبب عن ترك الخصوصية المجهولة وكذا الدليل النقلي دلّ على وضع ما حجب علمه عن العباد وهو وجوب خصوص الواحد المعين في المقام، ولا يعارض بأن وجوب الواحد المخير أيضاً محجوب، لأن وجوبه بهذا العنوان التخييري وإن كان محجوباً، إلا أن وجوبه لا بهذا العنوان بل بالعنوان الذي يجامع وجوب الواحد المعين في الواقع غير محجوب وبعبارة أخرى وجوبه بعنوان اللابشرط المقسمي غير محجوب وإن كان وجوبه بعنوان اللابشرط القسيمي محجوباً على نحو ما عرفت تقريره في الشك في الشرط حرفاً بحرف وكذا الضيق الناشئ من الالتزام بالخصوصية التعينية لمكان الجهل بالإلزام

المذكور منفي بمقتضى قوله: «الناس في سعة ما لا يعلمون» ولا يعارض بأن في المتباينين أيضاً قد يكون أحدهما أثقل من الآخر كالتمام بالنسبة إلى القصر في موارد دوران الأمر بينهما، فيحكم بنفي وجوبه بما دلّ على تقديم ما فيه السعة على ما فيه الضيق وهو كما ترى، لأن المستفاد من الرواية نفي الضيق المستند إلى الجهل وإثبات السعة بالنسبة إلى ما لا يعلم لا ترجيح ما فيه السعة على ما فيه الضيق كيف ما اتفق وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً لمن له أدنى خبرة بمعنى الرواية.

هذا وأما وجه عدم إلحاق الدوران المذكور بالدوران بين الأقل والأكثر حتى من جهة الشك في الشرط بقسميه وإلحاقه بالدوران بين المتباينين في وجوب الاحتياط وإن كان الاحتياط في المتباينين بحسب الكيفية يغاير الاحتياط في المقام حيث إنه في المتباينين بالجمع بين المحتملين وفي المقام باختيار ما يحتمل تعيينه فهو أنه ليس في المقام قدر مشترك يعلم بوجوبه ويشك في وجوب الزائد عليه، لأن مفهوم أحدهما أمر ينتزع من الفعلين وليس متعلقاً لخطاب الشارع يقيناً سواء فرض الواجب معيّنًا أو مخيّرًا، لأن الخطاب التخيري في الواجب المخيّر يتعلّق بكلّ من الفعلين لا بعنوان أحدهما المنتزع منهما وإن صحّ الحكم بأن أحدهما واجب، إلا أن الوجوب لا يتعلّق بالفعلين من أجل كونهما مصداقين لهذا المفهوم، نعم ربما يتوهم الإلحاق مما لا يجب الاحتياط فيه على مذهب العامة في الواجب للمخيّر لكنه فاسد أيضاً، لعدم العلم بالوجوب التخيري ولم يتوهم أحد تعلّق الخطاب بهذا المفهوم المنتزع في الواجب المعين، فالذي تيقن وجوبه على كل تقدير هو الذي يحتمل وجوبه التعيني ووجوب غيره وإسقاطه عنه مشكوك كيف يجوز العقل العدول في مقام الامتثال من اليقين إلى الاحتمال، وكيف ينفي وجوبه بالدليل النقلي على وجه اليقين معه إن تعلّق الخطاب به بخصوصه أو به لا بهذا العنوان وصاحبه في مرتبة واحدة، ومما ذكرنا كله يعلم فساد قياس المقام

الخصال الثلاث، فإن في إلحاق ذلك بالأقل والأكثر، فيكون نظير دوران الأمر بين المطلق والمقيد أو المتباينين وجهين، بل قولين من عدم جريان أدلة البراءة في المعين، لأنه معارض بجريانهما في الواحد المخير وليس بينهما قدر مشترك خارجي أو ذهني يعلم تفصيلاً وجوبه فيشك في جزء زائد خارجي أو ذهني، ومن أن الإلزام بخصوص أحدهما كلفة زائدة على الإلزام بأحدهما في الجملة وهو ضيق على المكلف وحيث لم يعلم المكلف بتلك الكلفة فهي

بدوران الأمر بين المطلق والمقيد حيث إن الدوران فيه أيضاً يؤول إلى الدوران بين التخيير والتعين غاية الأمر كون التخيير المحتمل في الدوران المذكور من جهة حكم العقل به وفي المقام من جهة حكم الشارع لانتفاء الخطاب التخييري في دوران الأمر بين المطلق والمقيد قطعاً لأنه على تقدير وجوب المطلق ليس هناك خطاب تخييري بالنسبة إلى الخصوصيات أصلاً لا من الشارع ولا من العقل:
أما الأول: فلاؤه المفروض.

وأما الثاني: فلأن الذي يحكم به العقل على وجه الإدراك لا الإنشاء بعد العلم بأن الواجب وهو الطبيعة المطلقة نسبته إلى الأفراد على وجه سواء ونسبته واحدة جواز اختيار المكلف كل فرد في مقام الامتثال، فإذا اختاره فقد وجد الواجب المعين في الخارج، وهذا أمر ظاهر قد تبهنا عليه في مسألة تعلق الأمر بإيجاد الطبيعة فالصفة الجامعة بين المطلق والمقيد يعرضها الوجوب لا محالة على كل تقدير، فلا يجوز قياس المقام به أصلاً، فاتضح مما ذكرنا كلاً أنه لا مناص عن القول بوجوب الاحتياط في المقام وعدم جواز العدول عما احتمل تعينه لا الحكم بعدم وجوب الطرف الآخر، فإنه مبني على جواز الرجوع إلى البراءة في نفي التخيير ولا تعلق له بالمقام وقد عرفت ما يقتضيه الدليل بالنسبة إليه في مطاوي كلماتنا السابقة.

موضوعه عن المكلف بحكم ما حجب الله علمه عن العباد*، وحيث لم يعلم بذلك الضيق فهو في سعة منه بحكم الناس في سعة ما لم يعلموا*.

وأما وجوب الواحد المردد بين المخير والمعين فيه فهو معلوم فليس موضوعا عنه، ولا هو في سعة من جهته والمسألة في غاية الإشكال لعدم الجزم باستقلال العقل بالبراءة عن التعيين بعد العلم الإجمالي وعدم كون المعين المشكوك فيه أمرا خارجا عن المكلف به مأخوذا فيه على وجه الشرطية أو الشرطية، بل هو على تقديره عين المكلف به والأخبار غير منصرفة إلى نفي التعيين، لأنه في معنى نفي الواحد المعين فيعارض بنفي الواحد المخير، فلعل الحكم بوجوب الاحتياط وإلحاقه بالمتباينين لا يخلو عن قوة، بل الحكم في الشرط وإلحاقه بالجزء لا يخلو عن إشكال، لكن الأقوى فيه الإلحاق.

فالمسائل الأربع في الشرط حكمها حكم مسائل الجزء فراجع.

ثم إن مرجع الشك في المانعية إلى الشك في الشرطية وعدمه.

وأما الشك في القاطعية^(١) بأن يعلم أن عدم الشيء لا مدخل له في العبادة إلا من جهة قطعه للهيئة الاتصالية المعتبرة في نظر الشارع، فالحكم فيه استصحاب الهيئة الاتصالية وعدم خروج الأجزاء السابقة عن قابلية صيرورتها أجزاء فعلية، وسيتضح ذلك بعد ذلك إن شاء الله.

(١) القاطع وإن كان قسما من المانع حقيقة كما ستقف على تفصيل القول فيه وحق المقام أن نحكم بإلحاقه بالمانع من حيث جواز الرجوع إلى البراءة بالنسبة

ثم إن الشك في الجزئية أو الشرطية قد ينشأ^(١) عن الشك في حكم تكليفي نفسي فيصير أصالة البراءة في ذلك الحكم التكليفي حاكماً على الأصل في الشرطية والجزئية، فيخرج عن موضوع مسألة الاحتياط والبراءة، فيحكم بما يقتضيه الأصل الحاكم من وجوب ذلك المشكوك في شرطيته أو عدم وجوبه.

إليه وعدمه، فإن الكلام في مسائل الباب من حيث الاحتياط والبراءة لا الاستصحاب، إلا أن المختار عنده قدس سره لما كان جريان الاستصحاب في الشك في القاطع دون مطلق الشك في المانع كما ستقف عليه إرادة الإشارة إلى أن المتعين فيه الرجوع إلى الاستصحاب سواء كان المذهب الاحتياط في الأقل والأكثر بقسميه أو البراءة كما هو ظاهر.

(١) توضيح ما أفاده يحتاج إلى بسط الكلام فيما يتعلّق بالمقام، فنقول بعون الله الملك العلّام ودلالة أهل الذكر عليهم أفضل التحيّة والصلاة والسلام إن الشرط على قسمين:

أحدهما: ما يكون شرطاً ومعتبراً في الأمور به ويكون مأخوذاً في موضوع الأمر فيكون مقدماً عليه بحسب الملاحظة كسائر ما له دخل في وجود الأمور به مثل الأجزاء كغالب الشرائط للعبادات.

ثانيهما: ما يكون معتبراً في امتثال الأمر المتعلّق بالأمور به بحيث لا يكون له تعلّق وارتباط بالماهية الأمور بها أصلاً، فيكون المتوقّف الامتثال دون وجود الأمور به في الخارج كإباحة المكان واللباس للصلاة مثلاً وإباحة الماء والتراب في وجهه في الغسل والوضوء والتميم إلى غير ذلك من استفادة الإباحة من مانعية الغصب المجامع للعبادة وجود المتحد معها مصداقاً المستفادة من النهي المتعلّق به في نفسه الذي يمنع من تحقّق الامتثال الأمر المتعلّق بالعبادة من حيث امتناع التقرب

بما يكون مبالغواً للمولى حسبما تبين مفصلاً في مسألة امتناع اجتماع الأمر والنهي، وليس الإباحة المستفادة من مانعة الغضب بالتقريب الذي عرفته مأخوذة في مهية العبادات على حد سائر شرائط الأمور به كالطهارة والستر والقبلة ونحوها.

ومن هنا يصحّ العبادات بارتفاع النهي عن الغضب واقعاً كما في مورد الضرورة والاضطرار ولو من جهة الأمر بالخروج فيمن توسط الدار المغصوبة أو فعلاً كالجاهل القاصر بالحكم بالمعنى الأعمّ من الغافل والناسي والشاك أو بالموضوع كذلك بناء على أن المزاحم للأمر هو النهي الفعلي كما بنوا عليه الأمر في مسألة امتناع اجتماع الأمر والنهي، لا النهي الواقعي النفس الأمري وإن لم يتوجّه إلى المكلف أصلاً لعذر عقلي أو شرعي من توجيهه إليه أو القول بإمكان الامتثال بالمبغوض إذا كانت له جهة محبوبة أيضاً فيما كانت الجهتان تقيديتين على ما بني الأمر عليه من ذهب إلى جواز الاجتماع في تلك المسألة، وبالجملة لا إشكال في افتراق القسمين بحسب الآثار والأحكام كثيراً في الفقه.

أما القسم الأول: فممتنع عقلاً لمن يكون مسبباً من الخطاب النفسي ومعلولاً له وناشئاً منه، بل هو علة تامّة بناء على القول بوجوب المقدّمة لأمر غيري تبعي متعلق به فهو علة للأمر الغيري وإن كان الكاشف عنه الخطاب المتعلّق بالمشروط بعد ثبوت الملازمة العقلية بين وجوب الشيء ووجوب مقدّماته، فحال هذا القسم من الشرط حال الجزء في امتناع صيرورته مسبباً عن الأمر النفسي ضرورة امتناع تأثير طلب الشيء لنفسه في كونه ممّا يتوقّف عليه وجود الغير شطراً أو شرطاً بحيث يوجب حدوث المقدّمة والارتباط بينهما، نعم لا امتناع بين اجتماع جهتي الغيرية والنفسية بمعنى صيرورة الشيء المطلوب نفساً مقدّمة للغير كالطهارة من الحدث مثلاً أو الصلاة على النبيّ عند ذكر اسمه الشريف المطلوبة نفساً حيث صارت جزءاً للشهّد وهكذا، لكنّه لا تعلق له بالمقام أصلاً، فإن المدعى أن الأمر الدال

على الأمر بالصَّلوات عند ذكره صلوات الله عليه وآله لا يدلّ على كون الصلوات عليه جزءاً للصَّلاة أو عبادة أخرى وكذا الأمر بالسجود عند قراءة آية السجدة أو استماعها لا يدلّ على كون السجود للزّيمة جزءاً للصَّلاة والنهي عن الغضب بما هو غضب لا يدلّ على كون الغضب من موانع الصَّلاة، وممّا يكون عدمه مأخوذاً في مهية الصَّلاة مع كون النهي المتعلّق به نفسياً بل نقول إنّ تحريم الشيء في العبادة نفسياً بحيث لا يكون محرّماً في غيرها لا يمكن دلّالته على المانعية، ومن هنا ذهب جمع من القدماء والمتأخّرين إلى أن تحريم الارتماس والحقنة والقيء في الصوم لا يدلّ على كونها من موانع الصوم وإن هي إلا كالمحرّمات النفسية في حال الإحرام نعم لو استفيد من النهي كونه إرشادياً وغيريّاً كما استظهره كليات بعض الأساطين من المتأخّرين وجعله الأصل في النواهي المتعلّقة بما يوجد في ضمن العبادة كما هو مسلّم في جملة من الموارد بالاتفاق كالتكليف ونحوه دلّ على المانعية لا محالة، لكنّه يخرج عن النهي النفسي ولا تعلق له بالمقام، فإنّ النهي الإرشادي الغيري معلول للمانعية السابقة عليه وإن كان متعلّقاً بالمعاملة أيضاً. وهذا ما ذكرنا من أن الشرط علة للخطاب الغيري وبالجملة الخطاب النفسي بما هو نفسي لا يمكن دلّالته على المقدمية والارتباط، وإن كان ظرف متعلّقه العبادة فضلاً عمّا إذا لم يكن كذلك، بل نقول إنّ النهي النفسي المتعلّق بما فرغ عن شرطية يدلّ على الفساد والمانعية فضلاً عن غيره، ولذا نقول بأنّه إذا ورد النهي النفسي عن لبس الحرير في الصَّلاة لم يدلّ على فساد الصَّلاة في الحرير بخلاف ما لو ورد النهي النفسي عن الصَّلابة في الحرير، فإنّه يدخل في المنهي عنه بشرطه من أقسام النهي في العبادات نعم لو استفيد من النهي عن لبس الحرير في الصَّلابة الإرشاد إلى مانعية نفس الحرير عن الصَّلابة دلّ على الفساد لا محالة وخروج عن محلّ الفرض، والسّرّ إنّ الفعل المحصل للشرط ترتبه عليه قهريّ توصلي لا يفرق

في حصوله بين كون مبدئه ومحصله مبغوضاً للمولى، وبين أن لا يكون مبغوضاً وليس أمره كالجُزء للعبادة حتى لا يجامع مبغوضية للأمر بالعبادة، وهذا ما يقال وقرع سمعك وسمع كل أحد من أن حيثية الشرط حيثية توصلية تحصل بفعل الحرام إذا لم يكن المحصل بنفسه من العبادات كالطهارات تفارق حيثية الجزء، وكيف ما كان لا ينبغي الارتياح في أن الخطاب النفسي بما هو خطاب نفسي لا يمكن دلالة على كون متعلقه مقدّمة للعبادة وشرطاً فيها ومن هنا قد حكمنا بأن عطف الجزئية على الشرطية كما في جملة من نسخ الكتاب غلط ظاهر لعدم جريان القسمين في الجزئية، ومن هنا صرح شيخنا قدس سره في الكتاب فيما سيجيء من كلامه بأن الخطاب النفسي بالفعل لا يمكن دلالة على كون متعلقه جزءاً للعبادة.

وأما القسم الثاني: فيستفاد من النهي النفسي لكن يعتبر في دلالة إذا لم يكن متعلقاً بالعبادة أن يكون متعلقاً بعنوان متحد وجوداً مع العبادة ولو باعتبار جزئها، وبعبارة أخرى يعتبر في دلالة تصادق متعلقه مع العبادة وجوداً وإن انفكّ عن موارد العبادة ووجد في غيرها أيضاً فمثل النهي عن لباس الشهرة أو النهي عن لبس الرجل لباس النساء أو العكس ونحوهما خارجة عن محلّ الكلام، فإنها لم يتعلّق بما يتحد وجوداً مع العبادة فلا يحكم بفساد الصلّة فيها ولا يقال علي هذا كيف يحكم بفساد الصلّة في لباس الحرير للرجال أو لباس الذهب لهم ونحوهما، فإن الحكم بفساد الصلّة فيها ليس من جهة النهي النفسي المتعلق بلبسها بل من جهة التّهي عن العبادة فيها ولولاه لم يحكم بالفساد لأجلها، ومن هنا أفتى جماعة بصحة الوضوء من أواني الذهب والفضة مع عدم الانحصار زعماً منهم أن الوضوء منهما ليس استعمالاً لهما، وإن كان الاعتراف منهما استعمالاً حراماً، إلاّ أنّه خارج عن الوضوء، فحالهما حال الإناء المنسوب مع عدم الانحصار وإن كان

الحق خلافه على ما يتناه في الفقه وذهب بعض إلى عدم بطلان الصلاة في المحمول المغصوب إذا لم يتحرك بحركات الصلاة مستقلاً ومال إليه شيخنا قدس سره في الفقه وإن كان لنا كلام فيه من حيث كفاية الحركة التبعية الغير المنفكة في المنع من حيث كونه نحو أمن التصرف أيضاً وبالجملة المدار في هذا القسم المستفاد منه الشرطية تصادق المنهي عنه مع المأمور به وجوداً ولو بحسب الاتفاق لا مجرد اجتماعهما مورداً، فإنه لا يمكن استفادة الشرطية منه ولو تعلّق النهي بمبدأ الشرط كما عرفته من التمثيل بلبس لباس الشهرة وأمثاله، ولذا حكموا بصحة الصلاة مع النظر إلى الأجنبية بشهوة فيها بحيث لم يتوهم أحد فساد الصلاة معها والوجه فيه ما ذكرنا من عدم تصادفه مع الصلاة أصلاً وإن وقع في أثنائها ومن هنا يحكم بصحة الصلاة مع حمل ساعة الذهب وإن فرض كونها إناء وقلنا بأن وضعها في الجيب مثلاً استعمال لها لعدم اتحاد الحرام مصداقاً مع الصلاة وإن أفتى بعض المعاصرين رحمه الله بفساد الصلاة فيها زاعماً اتحاد كون الصلاة معها كما سمعته منه مشافهة وتشخيص مصاديق هذه الكلية ومواردها بنظر الفقيه، وليس علينا الاستقصاء والعمدة بيان الضابطة.

ثم إن الوجه في استفادة الشرطية من هذا القسم من النهي ما أشرنا إليه من أنه بعد فرض التصادق والاتحاد في وجود واحد لما امتنع الامتثال وإن كان جهة الأمر والطلب موجودة فلا محالة يجعل الغصب المتعلق للنهي الفعلي مانعاً من قصد التقرب بالأمر فجعل إباحة المكان مثلاً شرطاً وهكذا، وأولى منه ما لو تعلّق النهي التحريمي بنفس العبادة، كما إذا تعلّق النهي بالصلاة في الدار المغصوبة أو الحرير أو في غير المأكول إلى غير ذلك مع كونه نفسياً على ما هو مبنى المسألتين أي مسألة اجتماع الأمر والنهي والنهي في العبادات لما عرفت من أن النهي الإرشادي لا يعقل البحث فيه، فإن الامتثال بالخصوصية المفاوضية محال فجهة

الفساد في الفرض وإن كانت هي جهة في الفرض الأول حقيقة، إلا أن بعض القائلين بجواز الاجتماع حكم بالفساد في مسألة النهي في العبادات نظرا إلى عدم تحقق جهة الصحة فيها وإن حكم بالفساد بعضهم كالمحقق القمي في القوانين من جهة الدلالة العرفية والتخصيص مع اعترافه بأن المسألتين من واد واحد بالنظر إلى حكم العقل، وهذا نظير قول بعض المتأخرين في مسألة اجتماع الأمر والنهي وابتناء حكمها على مسألة تعارض العامين من وجه وتقديم النهي في مادة الاجتماع من جهة كون دلالته أقوى من دلالة الأمر وإن كان فاسداً عندنا من جهة أن مبنى المسألة على التزاحم لا على التعارض، ومن هنا قد حكمنا بصحة العبادة في موارد الغصب مع عذر المكلف وانتفاء النهي الفعلي وإن حكمنا بأجرة المثل والضمان مع العذر أيضاً ولو لا ما ذكرنا من المبنى لم يكن لما ذكرنا وتسالموا عليه وجه أصلاً كما لا يخفى.

هذا بعض الكلام فيما يتعلق بالمقام على سبيل الضابطة وبقي هنا مطالب آخر جلية تعرضناها في محالها، فلعل المتأمل الدقيق يكتفي بما ذكرنا عما طوينا ذكره ويتضح له أبواب من الفقه بشرطها وشروطها وهو الموفق للصواب إذا عرفت ما ذكرنا فلنعد إلى بيان حكم المقام، فنقول إذا تسبب الشك في الشرطية في القسم الثاني عن الشك في الخطاب النفسي تعين الرجوع إلى الأصل بالنسبة إلى الشك في الخطاب سواء قلنا بالبراءة في الشك في الشرطية أو الاشتغال لما عرفت مرارا من عدم جريان الأصل في الشك المسبب مع جريانه في الشك السبب من غير فرق بين أن يكون الأصلان متوافقين أو متخالفين من جنس واحد أو جنسين، فإذا كان قضية الأصل في الشك في التكليف البراءة باتفاق المجتهدين، بل الأخباريين أيضاً في الجملة حكم بعدم الالتفات إلى الشك في الشرطية المسيبة عنه، ولا يكون مقتضاه الاحتياط، إلا على مذهب الأخباريين في الشبهة التحريمية فقله

قدس سره في الكتاب: (فيحكم بما يقتضيه الأصل الحاكم من وجوب ذلك المشكوك في شرطية أو عدم وجوبه) مبني على الفرض، والفرض أنه لا يلاحظ مقتضى الأصل في الشك في الشرطية في هذا القسم أصلاً، بل يتبع حكمه حكم الشك في التكليف النفسي فتدبر.

المحتويات

٨	في دوران حكم الفعل بين الوجوب وغير الحرمة وذكر جملة من الأمثلة
٨	فيما أشتبه حكمه الشرعي الكلي من جهة عدم النص المعتبر
	في بيان أن التقرب في العبادة يتوقف على العلم بالأمر تفصيلا أو إجمالا ومع انتفائه لا
١٤	يكون الاحتياط مشروعا مع ما يتعلق به
١٨	في أن ما ذكر مستلزم للدور مع جوابه النقضي والحلي
٢١	في دفع المناقشة المذكورة بوجوه أربعة
٢٦	في الأخبار المستدل بها على التسامح في السنن
٢٨	في أدلة المثبتين لاستحباب الفعل وما فيها
٣٢	في تحقيق أن المسألة مسألة أصولية
٣٦	تحقيق في بيان منع دلالة الأخبار المذكورة على المدعي بوجوه ستة
٣٩	في أخصبة الأخبار المذكورة
٤١	تنبيهات متعلقة بأدلة التسامح
٤٦	في جريان التسامح على القول به في الأحكام الشرعية
٥٠	في بيان حكم ما إذا ورد خبر ضعيف على استحباب فعل وورد خبر آخر على عدمه
٥٢	نقل كلام صاحب الذخيرة وتحسينه وتجويده
٥٧	في اختصاص أدلة البراءة بصورة الشك في الوجوب العيني
٥٨	في جريان أصل العدم بالنسبة إلى حكم التكليفي
٦٥	فيما أشتبه حكمه الشرعي من جهة إجمال اللفظ
٦٨	فيما أشتبه حكمه الشرعي من جهة تعارض النصين

٧١		في أن الإرجاع إلى الحكم الظاهري خلاف منصب الإمام عليه السلام
٧٣		في حكم الشبهة الموضوعية الوجوبية
٧٧		في الاستدلال على وجوب الاحتياط في المقام بوجوه
٧٩		في بيان وجوه ضعف التقريب المذكور أما أولا
٨٠		في تقريب أصالة عدم الإتيان والجواب عنها
٨١		في الوجه الثالث من وجوه الاحتياط
٨٢		في أن حكومة البعض هنا غير محصلة المراد
٨٨		فيما دار الأمر فيه بين الوجوب والحرمة
٨٩		في وجه تخصيص محل البحث بالقسمين
٩٢		في أن استفادة التخيير في المقام مما ورد في الخبرين المتعارضين فاسد
٩٥		في أن الحق ما قرره قدس سره في أول الكتاب من عدم جريان أصالة الإباحة هنا
٩٦		دليل القول بالتخيير في المقام
٩٧		وجوه القول بلزوم الأخذ بالتحريم
١٠٩		في أن التخيير على القول به بدوي أو استمراري
١١٢		في الشك في المكلف بعبد العلم بالتكليف وبيان أقسامه
١١٨		في الأدلة الدالة على وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة والنقض والإبرام فيها
١٢٤		في أنه لا يمكن الحكم بالإباحة الظاهرية في أطراف الشبهة المحصورة
١٢٨		في أنه لا فرق بين الإذن في الارتكاب الدفعي والتدريجي
١٣١		في الإشكال على ما ذكره المصنف قدس سره من الفرق بين التخيرين
١٣٤		في أن الحكم الظاهري في حق أحد هل له واقعية في حق الغير أم لا
١٣٧		في أنه لا فرق بين الخطاب الواحد والمردد بين العنوانين
١٣٩		البحث في وجوب اجتناب الكل وعدمه
١٤٠		في إثبات الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية وجوب الموافقة القطعية
١٤٢		في أنه لا معنى للحكم بالتخيير بين الأصلين في المقام
١٤٤		في أنه لا يمكن إجراء أصالة الإباحة في الشبهة المحصورة على التخيير

- ١٤٦ نقل كلام الفاضل التراقي قدس سره
- ١٤٨ في استقلال العقل بوجوب الموافقة القطعية بعد ثبوت الاشتغال
- ١٥١ تقريب الاستدلال بالخبر الواحد في الشبهة المحصورة
- ١٥٣ تقريب الجواب عن الخبر المتقدم
- ١٥٤ في سائر ما يتوجه على التقريب المتقدم غير ما ذكره المصنف قده
- ١٥٨ في ذكر الأخبار الظاهرة في عدم جواز الارتكاب في الشبهة المحصورة
- ١٥٩ في الإشكالات الواردة على الاستدلال بحديث التثليث في المقام
- ١٦٣ في الأخبار الواردة في الشبهة المحصورة التي يستأنس بها حكم المقام
- ١٦٥ في الاستئناس بما ورد في القرعة
- ١٦٨ في نقل كلام صاحب المدارك وصاحب الحقائق فيما يتعلق بالشبهة المحصورة
- ١٧٦ في الأمرين الذين ينبغي التنبيه عليهما
- ١٧٧ في كيفية حكم العقل بوجوب دفع الضرر الديني والأخروي
- ١٨١ في جواز الرجوع إلى أصالة الإباحة عند الشك في الضرر الديني
- ١٨٣ في الأعراض المترجحة على التحقيق المذكور والجواب عنه
- ١٨٥ في أن وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة موقوف على تنجيز التكليف على كل تقدير ..
- ١٨٧ في أن انتفاء التنجز يتحقق بأمور
- ١٨٩ الثالث من الموارد التي لا يتنجز فيها العلم الإجمالي
- ١٩٠ في أن ما ذكر أصل يترتب عليه فوائد جلية
- في ذكر الموارد التي لا يجب الأخبار فيها مع كون الشبهة فيها محصورة من جهة الخروج عن الابتلاء ١٩٣
- في أن الكلام في موارد الشك في الابتلاء يقع في مواقع ١٩٦
- في التنبيه الرابع من تنبيهات الشبهة المحصورة الذي يتوهم الأمور ٢٠٣
- في حكم ملاقي الشبهة المحصورة ٢٠٦
- في الاستدلال على الملازمة بوجهين والجواب عنهما ٢٠٧
- جوابان آخران عن الوجه الأول ينبغي التعرض لهما ٢١٠

٢١٢	 في الإشارة إلى ضعف الجواب والسؤال عند النظر الثاني
٢١٢	 في أن ما ذكر يجري في ملاقي النجس المعلوم
٢١٥	 في ذكر المسكين الأخيرين لوجوب الاجتناب عن الملاقي
٢١٧	 في أنه لا تعارض بين الأصل في الشك السببي والأصل في الشك المسيبي
٢١٩	 في إثبات عدم وجوب الاحتياط في الملاقي ودفع ما توهمه بعض
٢٢٤	 في حكم باقي صور مسألة الشبهة المحصورة
٢٢٨	 في أنه لو اضطر إلى ارتكاب بعض الأطراف
	ذكر الشبهات المتوجهة إلى المختار وهو وجوب الاحتياط الكلي في الشبهة المحصورة
٢٣٠	 والجواب عنها
٢٣٤	 في بيان ما يقتضيه القاعدة عند الانسداد
٢٣٦	 في الإشكال الوارد على القائلين بحجية مطلق الظن والتفصي عنه بوجوه
٢٤٣	 في أنه لا فرق في الحكم المذكور بين ارتكاب الأطراف دفعة أو تدريجاً
٢٤٥	 في أن مقدمات الواجب المشروط تصف بالوجوب المطلق قبل حصول شرط الوجوب
٢٤٨	 في أنه لا مانع من الرجوع إلى أصالة الإباحة والفساد في المعاملة المذكورة
٢٥٠	 في أنه هل يمكن التمسك بالعمومات في المثال المذكور أم لا
٢٥٣	 في بيان حكم الخشى وما هو وظيفتها في الأحكام المختصة والأحكام المشتركة
٢٥٩	 في التنبيه الثامن من تنبيهات الشبهة المحصورة
٢٦١	 المقام الثاني في الشبهة الغير المحصورة
٢٦١	 في تقرير الإجماع على عدم وجوب الموافقة القطعية في الشبهة الغير المحصورة
٢٦٣	 في تقرير دليل لزوم الحرج من الاحتياط في المقام
٢٦٦	 في أن المنفي بأدلة نفي الحرج هل هو الحرج الشخصي و النوعي
٢٦٨	 نقل كلام المحقق القمي وصاحب الفصول قدس سرهما
٢٧٠	 في توجه المناقشة على ما أفاده الفاضلان المتقدمان
٢٧٢	 تحقيق الكلام في حكم الحديد
٢٧٥	 في تقريب الاستدلال بالوجه الثالث وما يتوجه عليه من وجوه المناقشات

٢٧٨	 في المناقشة الرابعة على الوجه الثالث
٢٨٠	 في المناقشة فيما أفاده المصنف من وجوه
٢٨٣	 في الأخبار الدالة بظاهرها على جواز الارتكاب في الشبهة الغير المحصورة
٢٨٧	 في أن العلم الإجمالي في الشبهة النفي المحصورة لا يمنع من الرجوع إلى أصالة البراءة ...
٢٩٣	 في أنه هل يجوز ارتكاب الكل في الشبهة الغير المحصورة أم لا
٢٩٤	 في الذب عن الوجوه الظاهرة في جواز المخالفة القطعية
٢٩٨	 في أن بيان ضابط المحصور وغيره يتوقف على تقديم أمور
٣٠٢	 في بيان ما يمكن أن يكون ضابطاً للمحصور وغيره مزناً ومقبولاً
٣٠٨	 في أن شبهة الكثير في الكثير حكمها حكم الشبهة المحصورة
٣١١	 في حكم شبهات الحكمية من دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب
٣١٣	 في بيان محتملات الحديث المعروف وهو قوله عليه السلام من جدد قبر إلى آخره
٣١٦	 في اشتباه الواجب بغير الحرام وأقسامه
٣١٧	 في الفرق بين الأقل والأكثر في الشبهة الوجوبية وبينهما في الشبهة التحريمية ...
٣٢١	 في حرمة المخالفة القطعية
٣٢٢	 في أن مقتضي التحقيق عدم كون العلم أيضاً شرطاً كالتنجز
٣٢٤	 في أن الحق وجوب الموافقة القطعية أيضاً
٣٢٧	 في إمكان قناعة الشارع عن امتثال الواقع بالإتيان ببعض محتملاته
٣٣١	 في أن الواجب في المقام الاحتياط الكلي وأدلة البراءة غير جارية فيه
٣٣٤	 في أن كلام المحقق القمي لا يبتني على التصويب
٣٤٢	 في أن حاصل ما يتوجه على كلام الفاضل القمي في المقام يرجع إلى وجوه ...
٣٤٢	 في أنه لا يعقل اشتراط التكليف بالعلم سواء كان من الشرع أو العقل
٣٤٦	 في إمكان قصد الوجه في مورد الاحتياط على نحو قصد القرية فيه
٣٤٨	 في أن الأوامر الظاهرية غيرية لا يصح قصد التقرب بها
٣٤٩	 في توضيح أن الأمر الغيري الإرشادي لا يصح قصد التقرب والامتثال
٣٥٣	 في أن العمل بالاحتياط في مورد لا يلزم التشريع أبداً

٣٥٤	في أن طاعة الأمر الغيري الشرعي الواقعي موجبة للتقرب أم لا
٣٥٥	في أن الأمر الظاهري الشرعي موجب لحصول القرب أم لا
٣٥٨	في تقرير الاستصحاب المتوهم في المقام على وجوه والذب عنها
٣٦٤	في جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا اقتضت المصلحة ذلك
٣٦٧	في الإشارة إلى الأخبار الدالة على التخير في المتعارضين
٣٧٠	في أنه لا فرق في الشبهة الموضوعية في المقام بين أنحائها
٣٧٤	في أن شرط الاحتياط قصد إثبات تمام المحتملات من أول الأمر
٣٨٠	في أنه هل يفرق بين الشبهة الغير المحصورة في المقام وبينها في التحريم أم لا
٣٨٣	في الإشارة إلى حكم طرو المانع قبل العلم الإجمالي أو معه أو بعده
٣٨٥	في حكم ما لو كان الواجب المردد أمرين مرتين
٣٩٢	في دوران الواجب بين الأقل والأكثر
٣٩٤	في بيان حكم الأقل والأكثر
٤٠٠	في الإشارة إلى ضعف الوجوه المذكورة
٤٠٨	في بيان القول المختار وذكر مستنده ودليله
٤١٠	في إبداء الفرق بين أوامر المقام وأوامر الأطباء
٤١٥	في المناقشة على ما أفاده المصنف من وجوه
٤٢١	في أن المثال المذكور في الكتاب للكلية لا يخلو عن مناقشة
٤٢٤	في توضيح ما أفاده من تضعيف التمسك بأصالة العلم
٤٣٣	في بيان حكومة أصالة البراءة على استصحاب الاشتغال في المقام
٤٣٧	في وجه تأمله في الدليل العقلي على البراءة
٤٤٠	في إمكان إجراء البراءة بالنسبة إلى وجوب الأكثر
٤٤٣	نقل كلام صاحب الفصول
٤٤٧	في التعرض لما اعترضه المصنف على الكلام المذكور
٤٥٩	في تشخيص ما هو محل البحث والنزاع في مسألة مقدمة الواجب
٤٦٢	في أن أصالة عدم الجزئية لا ينفع في المقام على شيء من التقادير

- ٤٦٨ في أن لازم قول الصحيحى الإجمال الذاتى وقول الأعمى البيان الذاتى
- ٤٧١ فى أنه لا فرق فى معظم الأجزاء بين القول بالوضع للصحيح والقول بالوضع للأعم
- ٤٧٧ فى فساد ما ذكره م ترتب الثمرة المذكورة على القولين
- ٤٨٠ فى الإشارة إلى شرائط التمسك بالإطلاق
- ٤٨٢ فى الإشارة إلى توهم اقتضاء القول بالأعم لوجوب الاحتياط والجواب عنه
- ٤٨٣ فى الإشارة إلى توهم آخر وتضعيفه
- ٤٩٠ فى بيان تحكيم أخبار التخير على أصالتي الإطلاق والعموم
- ٤٩٥ فى أن المثالين المذكورين فى الكتاب للشبهات الموضوعية محل للمناقشة
- ٥٠٣ فى وجه إلحاق دوران الأمر بين التخير والتعيين بالأقل والأكثر
- ٥٠٧ فى تقسيم الشرط إلى القسمين
- ٥٠٨ فى أن القسم الأول لا يمكن تسببه من الأمر النفسى
- ٥١٠ فى بيان أن القسم الثانى من الشرط المستفاد من النهى النفسى وما يتفرع عليه