

مَهْدِيَةُ الْوَسَائِلِ

في

شَرْحِ الرَّسَائِلِ

لِأَسَازِدِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُجْتَهِدِينَ

الْشَيْخِ مُرْتَضَى الْأَنْصَارِيِّ

تَأَلَّفُ

لِلْحَاجِّ الشَّيْخِ عَلِيِّ الْمُرَوِّجِيِّ الْقَزْوِينِيِّ

Princeton University Library



32101 047143464

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

*This book is due on the latest date
stamped below. Please return or renew
by this date.*

مَهْدِي وَسَائِل

في

شَرَحِ السَّائِلِ

لِاسْتَاذِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُجْتَهِدِينَ

السَّيِّخِ مُرْتَضَى الْأَنْصَارِيِّ

تَأَلَّفُ

الْحَاجِ السَّيِّخِ عَلِيِّ الْمُرُوجِيِّ الْقَرْوِينِيِّ

(RECAP)

2264

• 1185

• 804

جزء 5

- الكتاب تمهيد الوسائل في شرح الرسائل
- المؤلف: الحاج الشيخ علي المروجي القزويني
- الموضوع الاصول
- الناشر: انتشارات داوري
- تاريخ الطبع: ١٤١٦ هـ . ق
- الطبعة: الاولى
- المطبوع: ١٠٠٠ نسخة
- المطبعة: سيد الشهداء عليه السلام - قم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله
الطاهرين الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.
اما بعد فهذا هو الجزء الخامس من كتابنا تمهيد الوسائل في
شرح الرسائل الذي.
قد وفقني الله لطبعه كما ارجو من الله سبحانه ان يوفقني
لطباعة باقى اجزائه فانه على كل شيء قدير.

وأما العقل (١) فتقريره بوجهين أحدهما انا نعلم اجمالاً قبل
مراجعة الادلة الشرعية بمحرمات كثيرة، يجب بمقتضى قوله تعالى:
«وما نهيكم عنه فانتهوا» ونحوه (٢)

(١) الى هنا انتهى الكلام في الادلة الشرعية المذكورة لوجوب
الاحتياط، وقد عرفت عدم تماميتها. ومن هنا شرع في بيان
الدليل العقلي على وجوب الاحتياط، والاحتياط ان ثبت بالدليل
النقلي يسمى احتياطاً شرعياً، وان ثبت بالدليل العقلي يسمى
احتياطاً عقلياً.

(٢) من الادلة الدالة على وجوب الاجتناب عن المنهيات.

الخروج (١) عن عهدة تركها على وجه اليقين بالاجتناب (٢)، أو اليقين (٣) بعدم العقاب لان (٤) الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية باتفاق المجتهدين، والاحباريين وبعد (٥) مراجعة الادلة

(١) فاعل لقوله «يجب»، أي يجب علينا الخروج عن عهدة ترك المحرمات بترك كل ما يحتمل التحريم، لان المفروض أن التكليف - وهو وجوب الاجتناب عن المحرمات - قد تنجز بالعلم الاجمالي، فلا بد من امثاله، وهو لا يحصل الا بترك كل ما يحتمل التحريم. (٢) كما لو ترك كل ما يحتمل التحريم، فان ذلك يوجد له اليقين الوجداني بفراغ ذمته عن التكليف.

(٣) أي يجب الخروج عن عهدة ترك المحرمات بحيث يكون متيقناً بعدم العقاب، كما لو كان الاجتناب عنها غير مقدور له، أو كان مزاحماً بواجب أهم، أو قام الدليل على جواز الارتكاب. (٤) اي انما قلنا بوجوب الخروج عن عهدة التكليف على وجه اليقين لان الاشتغال ...

(٥) جواب عن سؤال مقدر، وحاصله أن العلم الاجمالي بوجود محرمات كثيرة انما كان قبل مراجعة الادلة والعمل بمضمونها واما بعدها وترك ما قامت الادلة على حرمتها يقطع بفراغ الذمة ولا وجه للاحتياط بعده.

واجاب عنه المصنف: بأنه لايجوز الاقتصار على ما قامت الادلة على حرمة لان ذلك لا يوجب حصول العلم بالفراغ لعدم كون ما قامت الامارة على حرمة بمقدار ما علم اجمالاً من المحرمات نعم لو كان ما علم حرمة بالادلة بمقدار ما علم اجمالاً من المحرمات

والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية فلا بد (١) من اجتناب كل ما يحتمل أن يكون منها اذا لم يكن هناك دليل شرعي يدل على حليته (٢) اذ مع هذا الدليل (٣) نقطع بعدم العقاب على تقدير حرمة واقعا.

الواقعية فالعمل بها يوجب حصول العلم بالفراغ.

(١) اي اذا لم يقطع بالخروج عن جميع المحرمات الواقعية بعد مراجعة الادلة والعمل بها فلا بد من اجتناب كل ما يحتمل ان يكون من المحرمات الواقعية.

(٢) اي على حلية ما يحتمل أن يكون من المحرمات الواقعية.

(٣) اي مع وجود الدليل الدال على حلية ما يحتمل حرمة واقعا نقطع بعدم العقاب واقعا وان كان حراما في الواقع وذلك لاجل وجود الرخصة من الشارع في ارتكابه ولا معنى للعقاب بعد اعطاء الرخصة.

وملخص هذا الدليل العقلي هو أن كل مسلم يعلم اجمالا في اول بلوغه بوجود تكاليف الزامية في الشريعة، وهذا العلم الاجمالي يوجب الاحتياط وترك كل ما يحتمل حرمة.

(تنبيه الغافل)

ولا يخفى عليك أن النزاع بين الاخباري والاصولي في الشبهة التحريمية فيما سبق كان كبيرا، وأما في هذا الدليل العقلي فاعن النزاع صغروي، اذ لزوم الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي مما لاخلاف فيه عند معظم الاصحاب، وانما الكلام في أن المقام من هذا

فان قلت: (١) بعد مراجعة الادلة يعلم تفصيلاً بحرمة امور كثيرة ولا يعلم اجمالاً بوجود ماعداها (٢) فالاشتغال بما عدا المعلوم بالتفصيل غير متيقن حتى يجب الاحتياط. وبعبارة أخرى: العلم الاجمالي قبل الرجوع الى الادلة، واما بعده (٣) فليس هنا علم اجمالي، قلت: (٤) ان اريد من الادلة ما يوجب العلم بالحكم الواقعي الاولي فكل مراجع في الفقه يعلم أن ذلك (٥) غير ميسر لان سند

القبيل، أو من قبيل الشبهة البدوية، والابخاري يدعي الاول، والاصولي يدعي أنها من قبيل الثاني.

(١) ملخص هذا الاشكال هو أن العلم الاجمالي بحرمة امور كثيرة في الشريعة ينحل - بعد مراجعة الادلة - الى علم تفصيلي بالمحرمات التي قامت الادلة الشرعية عليها، وشك بدوى بوجود محرمات أخرى لم تقم الادلة عليها فتجرى البراءة فيما عدا المحرمات المعلومة بالادلة الشرعية.

(٢) أي ماعدا حرمة امور كثيرة قامت الادلة عليها، بل يشك فيها بالشك البدوى.

(٣) أي بعد الرجوع الى الادلة لم يبق علم اجمالي بوجود محرمات كي يجب الاحتياط.

(٤) ملخص هذا الجواب ان العلم الاجمالي باق بحاله بعد مراجعة الادلة ايضاً فانه لم ينحل الى علم تفصيلي وشك بدوى.

(٥) أي كون الادلة موجبة للمعلم بالحكم الواقعي غير ممكن حتى عند الاخباريين، لانهم وان زعموا قطعية الاخبار سنداً، الا أنهم اعترفوا بظنيتها دلالة، والادلة المفيدة للمقطع بالواقع قليلة جداً.

الاخبار لو فرض قطعياً لكن دلالتها ظنية وان اريد منها (١) ما
يعم الدليل الظني المعتبر من الشارح فمراجعتها (٢) لا يوجب اليقين
بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم اجمالاً اذ ليس معنى اعتبار
الدليل الظني الا وجوب الاخذ بمضمونه (٣) فان كان (٤) تحريماً
صار ذلك (٥)

(١) أي ان اريد من الادلة ما هو الاعم من الادلة القطعية
والظنية المعتبرة.

(٢) أي مراجعة الادلة الظنية والعمل بمضمونها لا يوجب اليقين
بالبراءة من التكليف المعلوم اجمالاً بحيث يكون المكلف قاطعاً
بفراغ ذمته بعد العمل بها.

(٣) أي بمضمون الدليل الظني.

وملخص الكلام: ان المراجعة الى الطرق والامارات لا يرفع تنجز
الاحكام الواقعية بعد كونها منجزة بالعلم الاجمالي ولا يوجب العلم
بفراغ الذمة عن التكليف المعلوم اجمالاً اذ ليس معنى حجية الامارات
الا وجوب الاخذ بمضمونها وليس معناها حصر الاحكام الواقعية
المعلومة اجمالاً بما قامت الادلة عليها كي يكون العمل بها موجباً
للعلم بفراغ الذمة بل يجب الاتيان بالمحتملات الاخرى التي لم تقم
الادلة عليها ايضاً كي يحصل العلم بفراغ الذمة.

(٤) اي ان كان مضمون الدليل الظني كالخبر مثلاً تحريماً بأن
قام الخبر على حرمة شيء.

(٥) أي صار مضمون الدليل الظني كأنه من المحرمات وان كان
في الواقع حلالاً فاذا قام خبر على حرمة شرب التتن مثلاً فمعنى

كانه أحد المحرمات وان كان (١) تحليلاً كان اللازم منه (٢) علم العقاب على فعله (٣) وان كان في الواقع من المحرمات وهذا المعنى (٤) لا يوجب انحصار المحرمات الواقعية في مضامين تلك الأدلة حتى يحصل العلم بالبراءة بموافقتهما (٥)

حجية الخبر وجوب الاخذ بمضمون هذا الخبر وان مضمونه وهو شرب التتن صار كأنه من المحرمات وان كان حلالاً في الواقع.

(١) أي ان كان مضمون الدليل الظني تحليل شيء كما اذا قام خبر على حلية شرب ماء الشعير فانه صار بذلك حلالاً وان كان حراماً في الواقع.

(٢) أي كان اللازم من اعتبار الدليل الظني.

(٣) أي على ارتكاب ما قام الدليل الظني على حليته.

(٤) أي المعنى الذي ذكرناه لاعتبار الدليل الظني وهو وجوب الاخذ بمضمونه.

(٥) أي بموافقة الأدلة. والحاصل: ان اعتبار الدليل الظني بمعنى

ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على مورده مادام الدليل موجوداً لا ينافي بقاء العلم الاجمالي بالمحرمات في ضمن المشتبهات فاذا قامت اماره على حرمة عدة أمور كان معنى اعتبار الامارة ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على المحرمات الواقعية على مؤداها في مرحلة الظاهر فلا ينافي الحكم بوجود الاجتناب عن الموارد الخالية عنها احتياطاً رعاية للعلم الاجمالي الكلي. نعم لو كان مفاد اعتبار الأدلة حصر الواقعيات بمواردها كالبيئنة القائمة على أن النجس في الشبهة المحصورة هو الكأس الفلاني بحيث يرجع مفادها الى

ب) (١) ولا يحصل الظن بالبراءة عن جميع المحرمات المعلومة

قضيتين حرمة ما قامت الامارة على نجاسته وحلية ما عداه فالادلة المذكورة توجب الانحلال، لكن قد عرفت أن معنى اعتبار الامارة ليس الا الاخذ بمضمونها وترتيب الاثار الشرعية في موردها اذ لو كان مفاد الامارة القائمة على حرمة بعض الاشياء حصر الحرام فيه لتعارضت الامارات دائماً لان الامارة القائمة على حرمة الدم والخنزير والميسر مثلاً تدل على حصر الحرام في هذه المذكورات وحلية ما عداها فهي بمفهومها تكون معارضة للامارة الاخرى الدالة على حرمة الخمر والفقاع ونحوهما مثلاً.

والحاصل: ان الادلة الشرعية لا تكون رافعة لتنجز التكاليف الواقعية بعد تنجزها بالعلم الاجمالي ولا توجب انحلاله اذ لا بد في انحلال العلم الاجمالي من ثبوت دليل يدل على نفي التكليف في بعض اطراف العلم الاجمالي واثباته في بعضها والطرق والامارات انما تثبت احكاماً في مواردنا وليس لها تعرض لنفي احكام آخر في غير مواردنا فالتنجز يبقى بحاله.

(١) الى هنا بين ان وجوب الاخذ بمضمون الادلة الظنية لا يوجب العلم بفراغ الذمة وهنا يقال بل لا يوجب الظن بفراغ الذمة فضلاً عن العلم به لان اعتبار الادلة الظنية كما عرفت لا يدل على انحصر المحرمات الواقعية المعلومة بالاجمال في موردها كي يحصل الظن بفراغ الذمة من العمل بموارد الادلة الظنية لاحتمال وجود محرمات اخرى لم تقم الامارة عليها ومع هذا الاحتمال كيف يقطع أو يظن ببراءة الذمة عن المحرمات.

اجمالاً، وليس (١) الظن التفصيلي بحرمة جملة من الافعال كالعلم

(١) لعله جواب عن سؤال مقدر وحاصله: اذا علمنا اجمالاً بحرمة جملة من الافعال ثم علمنا بحرمة بعضها تفصيلاً كخمسين مورداً ينطبق المعلوم بالاجمال بما هو معلوم تفصيلاً ونذكر مثالا لتوضيح المراد وهو انه اذا علمنا بحرمة أحد الانائين بلا عنوان فيه كعنوان الاناء الشرقي او الغربي وعلمنا ايضاً بحرمة أحدهما المعين كالاناء الشرقي ينطبق المعلوم بالاجمال بما هو معلوم على الاناء المعلوم حرمة تفصيلاً ومع انطباقه عليه واتحاده معه خارجاً يستحيل بقاء العلم الاجمالي على حاله لاستحالة توارد العلمين على شيء واحد فلا محيص حينئذ من ارتفاع العلم الاجمالي وتبدله بالعلم التفصيلي بحرمة احد الانائين معيناً والشك البدوي في الاخر فكما أن العلم التفصيلي ينافي العلم الاجمالي ويوجب انحلاله فكذلك الظن التفصيلي.

وأجاب عنه المصنف بأنه فرق بين العلم التفصيلي والظن التفصيلي لوجود التنافي بين العلم التفصيلي والعلم الاجمالي كما عرفت بخلاف الظن التفصيلي فلا منافاة بين تعلقه بعدة من المحرمات وبين بقاء العلم الاجمالي بحاله وأما عدم التنافي ذاتاً فغني عن البيان ضرورة عدم المنافاة بين الظن في بعض أطراف الشبهة مع العلم الاجمالي، وأما عدم التنافي بملاحظة دليل اعتباره فلأن معنى حجية الامارة على ما عرفت مراراً ترتيب الاثار الشرعية المترتبة على موردها ومن المعلوم ضرورة عدم منافاة الاعتبار بهذا المعنى لبقاء العلم الاجمالي بالمحرمات في ضمن المشتبهات كما عرفت.

التفصيلى بها لان العلم التفصيلى بنفسه مناف لذلك العلم الاجمالى (١) والظن غير مناف له لابنفسه (٢) ولا بملاحظة اعتباره

(١) اذا لم يعلم كون مقدار المعلوم باجمال ازيد من المعلوم بالتفصيل كما اذا علم اجمالاً وجود خمس شياة موطوءة ثم علمنا تفصيلاً بوجود خمس شياة موطوءة فى الاغنام البيض فمع وجود هذا العلم التفصيلى لا يبقى العلم الاجمالى على حاله لما عرفت أن مع انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل يستحيل بقاء العلم الاجمالى على حاله لاستحالة توارد العلمين على مورد واحد.

(٢) أما عدم التنافى بنفسه فانه بديهى ضرورة عدم المنافاة بين الظن فى بعض الاطراف الشبهة بحرمة مع العلم الاجمالى بوجود محرمات فى الواقع كما اذا علمنا اجمالاً بوجود محرمات فى الشريعة ثم قامت الادلة الظنية على حرمة الخمر والخنزير والفقاع فلا نرى اى منافاة بينهما.

وأما عدم التنافى بلحاظ دليل اعتباره فلا ن معنى حجية الظن كما عرفت ترتيب الاثار الشرعية على مورده فى مرحلة الظاهر فاذا قام الدليل الظنى على وجوب صلاة الجمعة مثلاً فان معنى اعتبار الدليل المذكور هو ترتيب اثار الوجوب عليها فى الظاهر مادام الدليل الظني موجوداً ولا منافاة للاعتبار بهذا المعنى لبقاء العلم الاجمالى بالمحرمات فى ضمن المشتبهات والحكم بوجوب الاجتناب عن الموارد التي لم يقم الظن عليها عملاً بمقتضى العلم الاجمالى.

شرعاً على الوجه المذكور (١) نعم لو اعتبر الشارع هذه الأدلة (٢) بحيث انقلب التكليف الى العمل بمؤداها بحيث يكون هو (٣) المكلف به كان (٤) ما عدا ما تضمنه الأدلة من محتملات التحريم خارجاً عن المكلف به فلا يجب الاحتياط فيها (٥) وبالجملة فما نحن

(١) وهو وجوب الاخذ بمضمونه وقد عرفت أن معنى اعتبار الدليل الظنى هو وجوب الاخذ بمضمونه والاعتبار بهذا المعنى لا ينافى العلم الاجمالي.

(٢) أي الأدلة الظنية بأن اعتبرها من باب السببية بحيث لم يكن للمكلف حكم فى الواقع مع قطع النظر عن الأدلة وانقلب حكمه الواقعى الى ما أدت الأدلة اليه.

(٣) أي مؤدى. الأدلة يكون مكلفاً به.

(٤) جواب لقوله: «لو اعتبر...» أي لو اعتبر الشارع هذه الأدلة على نحو السببية كانت الموارد التي لم تقم الأدلة عليها خارجة عن المكلف به إذ المفروض أنه لا وجود للمكلف به فى الواقع الا ما أدت اليه الأدلة وانه منحصر بموداها فلا حكم فى الموارد الخالية عن قيام الأدلة كي يجب الاحتياط فيها.

(٥) أي فى محتملات التحريم التي لم تقم الأدلة عليها إذ المفروض على هذا أن الحكم الواقعى منحصر بمؤدى الأدلة وليس حكم فى الواقع غير مؤديها كي يجب الاحتياط لاحترازه فلا اثر للعلم الاجمالي بالمحرمات بعد كون المحرمات منحصرة بمؤدى الامارة بل ليس هنا علماً اجمالياً بعد كون المحرمات منحصرة بمؤدى الامارة التي علمناها تفصيلاً.

فيه (١) بمنزلة قطيع (٢) غنم يعلم اجمالاً بوجود محرمات (٣) فيها
ثم قامت البيينة على تحريم جملة (٤) منها وتحليل جملة (٥) وبقي
الشك في جملة الثالثة (٦) لان (٧) مجرد قيام البيينة على تحريم
البعض لا يوجب العلم ولا الظن بالبراءة من جميع المحرمات.

(١) أي فيما اذا حصل العلم الاجمالي بوجود محرمات في الشريعة
وقامت الامارة على حرمة بعض وبقي بعض آخر مشكوكاً.

(٢) أي مجموعة من الاغنام.

(٣) بأن كانت موطوءة مثلاً.

(٤) كما اذا قامت البيينة على كون الاغنام الموطوءة في الاغنام
البيض.

(٥) أي قامت البيينة على تحليل طائفة من الاغنام كالاغنام
السود.

(٦) أي شككنا في طائفة ثالثة من الاغنام كالاغنام الصفرة
هل هي موطوءة أم لا، وملخص كلامه: كما أن قيام البيينة على تحريم
طائفة من الاغنام لا يوجب انحلال العلم الاجمالي وجريان البراءة
في المشكوكات كذلك فيما نحن فيه فان قيام الامارات على جملة
من المحرمات لا يوجب انحلال العلم الاجمالي وجريان البراءة في
المشكوكات بل يجب الاحتياط فيها.

(٧) هذا تعليل لما ذكرناه من أن قيام البيينة على جملة من
المحرمات لا يوجب جريان البراءة في المشكوكات.

وملخصه: أن قيام البيينة على جملة من المحرمات لا يوجب
العلم بفراغ الذمة ولا الظن به من جميع المحرمات لما عرفت من

نعم لو اعتبر الشارع البينة في المقام بمعنى أنه أمر بتشخيص المحرمات المعلومة (١) وجوداً (٢) وعدمياً بهذا الطريق رجوع (٣) التكليف الى وجوب اجتناب ما قام عليه البينة لا الحرام الواقعي.

أنها لا تدل على انحصار المحرمات في مؤدى البينة وحينئذ فلا تنافي بين قيام البينة على محرمات وبقاء العلم الاجمالي بالمحرمات في الشريعة على حاله.

ان شئت فقل: ان قيام البينة على جملة من المحرمات لا يوجب انحلال العلم الاجمالي، اذ لا بد في انحلاله من ثبوت دليل يدل على نفي التكليف في بعض الاطراف ودليل آخر يدل على ثبوته في بعضها الاخر والبينة انما تثبت أحكاماً في مواردنا وليس لها تعرض لنفي أحكام آخر في غير مواردنا.

(١) بأن قال ان تشخيص المحرمات المعلومة اجمالاً انما هو بالبينة فالحرام ما قامت البينة على حرمة وما لم تقم البينة على حرمة فهو ليس بحرام فالبينة في هذه الصورة وان كانت موجبة لانحلال العلم الاجمالي بالمحرمات الا أنه خارج عن محل الكلام، لان معنى اعتبار البينة بالشكل المذكور هو وجوب الاجتناب عن المحرم الذي عليه البينة لا الحرام الواقعي وهو مستلزم للتصويب الباطل.

(٢) أي تشخيص وجود المحرمات المعلومة اجمالاً بهذا الطريق أي بقيام البينة فما قامت البينة على تحريمه يكون حراماً وما قامت البينة على عدم حرمة يكون جائزاً.

(٣) جواب لقوله: «لو اعتبر الشارع...» أي لو اعتبر الشارع

والجواب اولاً (١) منع تعلق تكليف غير القادر على تحصيل العلم الا بما ادى اليه الطرق الغير العلمية المنصوبة له (٢) فهو (٣) مكلف بالواقع بحسب تأدية هذه الطرق لا (٤) بالواقع من حيث هو

البينة ميزاناً لتشخيص المحرمات المعلومة اجمالاً وعدمها رجع التكليف الى وجوب الاجتناب عن الحرام الذى قامت عليه البينة ولا يكون المكلف مكلفاً بالاجتناب عن الحرام الواقعي وهو مستلزم للتصويب وخلاصة استدلال الاخباريين بحكم العقل على وجوب الاحتياط هو أن كل مسلم يعلم اجمالاً في اول بلوغه بوجود محرمات في الشريعة فيجب الاحتياط بمقتضى العلم الاجمالي والاجتناب عن كل ما يحتمل الحرمة تحصيلاً للجزم بالفراغ اليقيني ولا يحصل العلم بفراغ الذمة بالمراجعة الى الادلة والعمل بها كما عرفت تفصيله.

(١) ملخص هذا الجواب ان القادر على تحصيل العلم بالاحكام الواقعية تكليفه الفعلى هو الواقعيات وأما غير القادر عليه فليس تكليفه الفعلى هو الواقعيات التى لم يود اليها الطرق كي يجب الاحتياط فيها على مسلك الاخبارى بل تكليفه الفعلى هو الواقعيات التى أدت اليها الطرق والامارة.

(٢) أي لغير القادر على تحصيل العلم.

(٣) أي غير القادر مكلف بالعمل بالواقع الذى أدت الطرق والامارات عليه.

(٤) أي لا يكون غير القادر مكلفاً بالواقع من حيث انه الواقع وان لم تود اليه الامارة كي يجب الاجتناب عن كل ما يحتمل تحريمه

ولا مؤدى (١) هذه الطرق من حيث هو حتى يلزم التصويب أو ما يشبهه (٢) لأن ما ذكرناه (٣) هو المتحصل (٤) من ثبوت الاحكام الواقعية للعالم وغيره و ثبوت التكليف بالعمل بالطرق. وتوضيحه (٥)

لا حراز الواقع عملاً بالعلم الاجمالي بوجود محرمات واقعية في الشريعة.

(١) أي لا يكون غير القادر مكلفاً بالاحكام التي هي مودى الطرق من حيث هو وان لم تطابق الواقع.

(٢) لعل وجه الترديد هو أن مؤدى الطريق اذا كان مكلفاً به من حيث هو فان لم يكن حكم واقعي سواء بأن كان الحكم الواقعي مختصاً بمن قامت عنده الامارة فهو تصويب منسوب الى الاشعري وان كان حكم واقعي سوى مؤدى الامارة الا انه لا يكون فعلياً وهو شبيه بالتصويب ويسمى بالتصويب المعتزلي.

(٣) من أن العاجز عن تحصيل العلم بالواقع مكلف بالواقع الذي أدت الامارة اليه.

(٤) أي الجمع بين ثبوت الاحكام الواقعية للعالم وغيره وبين وجوب العمل بالامارات يقتضى الالتزام بأن غير القادر مكلف بالواقع الذي هو مؤدى الامارة. وبعبارة اخرى: أن ثبوت الحكم بين العالم والجاهل مسلم عند الامامية حذراً من التصويب ووجوب العمل بالطرق ايضاً مسلم عندهم فالجمع بينهما يقتضى الالتزام بما ذكرناه.

(٥) أي توضيح تعلق التكليف بمؤدى الطرق والامارات في محله.

في محله. وحينئذ (١) فلا يكون ما شك في تحريمه مما هو مكلف به فعلاً على تقدير حرمة واقعا (٢).

وثانياً سلمنا (٣) التكليف الفعلي بالمحرمات الواقعية الا أن من المقرر (٤) في الشبهة المحصورة كما سيبيء ان شاء الله أنه اذا ثبت في الشبهات المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة (٥)

(١) أي حينما ثبت أن العاجز عن تحصيل العلم بالواقع مكلف بالواقع الذي هو مؤدى الطرق المنصوبة من قبل الشارع.

(٢) اذ المفروض انه ليس مكلفاً بالواقع بل هو مكلف بالواقع الذي هو مؤدى الامارة وما شك في تحريمه الذي لم تقسم الامارة عليه ليس مكلفاً به فعلاً كي يجب الاجتناب عنه.

أفاد المحقق النائيني «قدس سره» أن ما أجاب به الشيخ «قدس سره» من الدليل العقلي بقوله: «منع تكليف غير القادر على تحصيل العلم الا بما أدى اليه الطريق» بظاهره لا ينطبق على القواعد فلا بد أن يحمل كلامه على معنى آخر بأن يقال انا نعلم بمصادفة بعض الامارات للواقع بقدر المعلوم بالاجمال من الاحكام الواقعية وان كان هذا المعنى خلاف ظاهر العبارة ألا أنه لا بد من حملها عليه.

(٣) أي لو اغمضنا عما ذكرناه بان التكليف الفعلي تعلق بالواقع الذي ادسى اليه الطريق وقلنا: انه تعلق بالمحرمات الواقعية.

(٤) أي الثابت.

(٥) أي اذا ثبت وجوب الاجتناب عن مقدار من الشبهات لدليل

منها لدليل آخر غير التكليف المتعلق بالمعلوم الاجمالي اقتصر في الاجتناب على ذلك القدر (١) لاحتمال (٢) كون المعلوم الاجمالي

آخر من اشارة او أصل غير وجوب الاجتناب الناشئ من العلم الاجمالي كما اذا قامت بينة على غصبية احد الانائين ثم وقعت قطرة بول في أحدهما فان وجوب الاجتناب عن الغصب ثبت بدليل غير وجوب الاجتناب المتعلق بالمعلوم الاجمالي.

(١) أي على المقدار الثابت لدليل آخر ولا يجب الاجتناب عن المعلوم بالاجمال وذلك لانحلاله.

(٢) أي انما قلنا انه يقتصر في الاجتناب على المقدار الذي قام عليه الدليل من اشارة او أصل لانه يحتمل أن يكون المعلوم بالاجمال منطبقاً على المعلوم بالتفصيل بامارة وغيره فلم يبق المعلوم بالاجمال الموجب للاحتياط وذلك لاجل حصول العلم التفصيلي بمعمرات في الطرف الاخر الذي قام عليه الطريق ويكون الباقي من الشك البدوي بعد انطباق المعلوم بالتفصيل على المعلوم بالاجمال والمعيار في الانطباق وانحلال العلم الاجمالي امران الاول: أن لا يكون المعلوم بالتفصيل بالامارة اقل عدداً من المعلوم بالاجمال بحيث لو افرزنا من اطراف العلم الاجمالي مقدار المعلوم بالتفصيل لم يبق لنا علم في بقية الاطراف فاذا علمنا اجمالاً بوجود خمس شياة مفسوبة في قطيع من الغنم وقامت البينة على ان خمس شياة بيض مفسوبة في قطيع من الغنم فلا محالة ينحل العلم الاجمالي اذ لو افرزنا خمس شياة بيض لم يبق لنا علم اجمالي بمفسوبية البقية لاحتمال كون المعلوم بالاجمال هو هذا المقدار المعلوم حرمة بالبينة. الثاني: أن لا يكون المعلوم بالاجمال

هو هذا المقدار المعلوم حرمة تفصيلاً فاصالة (١) الحل في البعض الآخر غير معارضة بالمثل سواء كان ذلك الدليل (٢) سابقاً على العلم الاجمالي كما اذا علم نجاسة أحد الانائين تفصيلاً فوقع قدرة في أحدهما المجهول فانه (٣) لا يوجب الاجتناب عن الآخر

عنوان وعلامة وان كان الطرف الآخر ذا علامة وهي كون التكليف مما ادت اليه الطرق الا أن المعلوم بالاجمال حيث كان بلا علامة ينطبق على هذا المعلوم بالتفصيل بحيث لو سئل عن هذا الشخص بعد قيام طرق له هل لك علم بوجود تكليف في غير ما قامت الامارة عليه من الطرف الآخر يقول لا.

(١) اي اذا ثبت وجوب الاجتناب عن جملة من الشبهات لقيام دليل عليه فاصالة الحل في جملة أخرى منها غير معارضة بمثلها اذ المفروض أن جملة منها ثبت وجوب الاجتناب عنها بالدليل ومعه لا يصل المجال الى جريان الاصل فيها فيجري الاصل في الجملة الباقية بلا معارض واما اذا لم يثبت وجوب الاجتناب عن جملة منها فان اصالة الحل في البعض معارضة بالمثل في البعض الآخر فيكون العلم الاجمالي بالمحرمات منجزاً فيجب الاحتياط في أطرافه.

(٢) الذي أوجب الاجتناب عن جملة من الشبهات تفصيلاً.

(٣) اي العلم الاجمالي بوقوع قدرة في احد الانائين لا يوجب الاجتناب عن الاناء الآخر لان حرمة احد الانائين معلومة تفصيلاً وهو الاناء الذي ثبت نجاسته تفصيلاً بالدليل الآخر غير العلم الاجمالي فلا تجرى فيه اصالة العلية بخلاف الطرف الآخر فانها تجرى فيه بلا معارض فلا وجه للاحتياط.

لان حرمة أحدهما معلومة تفصيلاً أم كان (١) لاحقاً كما في مثال الغنم المذكور (٢) فان العلم الاجمالي غير ثابت بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها بواسطة وجوب العمل بالبيئة (٣) وسيجيء توضيحه انشاء الله وما نحن فيه من هذا القبيل (٤).

(١) اي أم كان الدليل الذي قام على وجوب الاجتناب لاحقاً على العلم الاجمالي.

(٢) وهو ما اذا علمنا بوجود محرمات في قطيع غنم ثم قامت البيئة على كونها في جملة البيض من هذا القطيع.

(٣) أي بعد قيام البيئة بحرمة بعض الاغنام كالبيض منها. ينحل العلم الاجمالي بوجود محرمات في القطيع لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالبيئة فمع وجود هذا الاحتمال لا يبقى العلم الاجمالي على حاله.

(٤) اي يكون الدليل القائم على وجوب الاجتناب عن جملة من المشتبهات لاحقاً على العلم الاجمالي اذا لمفروض أن المكلف قبل مراجعة الادلة يعلم اجمالاً بثبوت محرمات كثيرة في الشريعة فيصل الى الادلة بعد تحقق العلم الاجمالي المذكور.

(التحقيق)

ملخص الاستدلال بالدليل العقلي على وجوب الاحتياط هو وجود العلم الاجمالي بثبوت محرمات في الشريعة وهذا العلم الاجمالي حاصل لدى كل مسلم قبل مراجعة الاحكام والعقل يستقل بأن الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية فلا بد من ترك ما

يحتمل تحريمه ليحصل اليقين بالفراغ وبعد مراجعة الأدلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية فلا يبد من الاجتناب عن كل ما يحتمل أن يكون منها.

واجاب الشيخ عنه بجوابين:

(الاول) أن العاجز عن تحصيل العلم بالحكم الواقعي لا يكون مكلفاً الا بالواقع الذي أدت اليه الامارة لان مقتضى الخطابات تعلق التكليف بالواقع ومقتضى حجية الطرق تعلق التكليف بمؤداها فمقتضى الجمع بينهما هو عدم تعلق تكليف غير القادر على تحصيل العلم الا بما ادت اليه الطرق الظاهرية لا بالواقع مطلقاً لمنافاته لنصب الطرق الظاهرية ولا بمؤدى الطرق بحيث ينقلب التكليف اليه لاستلزامه التصويب ولا ريب أنه مع اشتراط تنجز الاحكام الواقعية بتأدية الطرق الظاهرية اليها كانت الموارد الخالية عنها مجردة عن العلم الاجمالي بالتكليف فلا مجال للاحتياط.

واورد عليه صاحب الكفاية^١ قدس سره بأن العقل يستقل بتنجز التكاليف المعلومة بالاجمال على القادر على الامتثال ووجوب الخروج عن عمدتها ومجرد نصب الطريق لا يفيد ازيد من وجوب البناء على كون مؤداه هو الواقع لا أن الشارع ما اراد من الواقع الا ما ساعد عليه الطريق.

أقول: ان هذا الجواب من الشيخ قدس سره لا يكون مرضياً عنده

ايضاً كما اعترف به صاحب الكفاية وكأنه ذكره وجهاً للجواب عن
مقالة الاخباريين بناء على مذهب القائلين بأن نتيجة دليل الانسداد
حجية الظن في الطريق وعلى أى تقدير فهذا الجواب غير تام عند
المصنف ايضاً الا انه ذكره على مبنى الغير.

وقال المحقق النائيني (قدس سره) أن ما اجاب به الشيخ
(قدس سره) عن الدليل العقلي بقوله منع تكليف غير القادر على
تحصيل العلم الا بما ادى اليه الطريق بظاهره لا ينطبق على القواعد
فيمكن أن يقال ان مراده هو العلم بمصادفة بعض الامارات للواقع
بقدر المعلوم بالاجمال من الاحكام الواقعية وان كان ذلك خلاف
ظاهر العبارة

أقول ان ما ذكره المحقق النائيني خلاف الظاهر جداً كما اعترف
به قدس سره لكن الذى يسهل الخطب ان هذا الجواب ليس مرضياً
عند الشيخ ايضاً فانه اجاب به على مبنى الاخرين.

الثانى لو سلمنا تعلق التكليف بالمحرمات الواقعية الا ان العلم
الاجمالى ينحل الى علم تفصيلى وشك بدوى بعد ما قامت الامارة
على التكليف بمقدار المعلوم بالاجمال سواء كانت سابقة على العلم
الاجمالى أم لاحقة وحينئذ فلا علم بتكاليف آخر غير التكليف
الفعلية الثابته في موارد الامارات.

وأورد عليه صاحب الكفاية أن مجرد عدم ثبوت العلم الاجمالى
بعد العلم بحرمة بعضها لا يوجب ارتفاع اثره ما لم ينطبق ما علم تفصيلاً
على ما علم اجماًلاً.

وفيه أن منجزية العلم الاجمالي انما كانت على مبنى تعارض الاصلين فالتكليف صار منجزاً بهذا المقدار.

واما بعد انحلال العلم وجريان الاصل لامجال للاحتياط لعدم اشتغال اليقيني ازيد من المقدار الذي كان العلم باقياً. وأورد عليه الاشتياني بأن الدليل الدال على حرمة بعض أطراف الاجمالي اذا كان سابقاً على العلم الاجمالي او مقارناً معه منع ذلك من تأثير العلم الاجمالي واما اذا كان لاحقاً فلا يرفع تنجز الخطاب والا لجازت الحيلة في رفع وجوب الاحتياط عن كثير من موارد الشبهة المحصورة.

وتوضيح كلامه (قدس سره) أن قيام الدليل كعروضي الاضطرار الى بعض الاطراف فكما ان العلم الاجمالي بعد تأثيره في التنجيز لا يرتفع اثره بفقد بعض الاطراف او اضطرار المكلف الى ارتكابه او خروجه عن مورد الابتلاء بل بقى الباقي على ما كان عليه من وجوب الاحتياط فكذلك قيام الدليل بعد تأثير العلم الاجمالي لا يرفع تأثيره.

أقول: انه فرق بين الدليل القائم على الحرمة الفعلية في بعض اطراف العلم الاجمالي وبين عروض الاضطرار ونظائره عليه بعد العلم الاجمالي اذ عروض الاضطرار على بعض أطرافه أو خروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء لا يوجب انحلال العلم الاجمالي فانه باق على حاله بخلاف قيام الدليل فانه يوجب انحلال العلم وان كان لاحقاً عليه فان الامارة القائمة على حرمة بعض الاطراف كاشفة عن ثبوتها

من اول الامر لامحدثة اياها من حين نهوضها عليها فيجب البناء على أن مواردنا من اول الامر لم تكن موردة لاصالة البراءة وملخص الكلام: ان العلم بقيام الامارة المثبتة للتكليف في بعض اطراف العلم ليس من قبيل لحوق الاضطرار عليه كى يقال بانه لا يرفع اثره بل هو من قبيل لحوق العلم بتكليف سابق عليه فان قيام الامارة على التكليف الفعلى حاله كما لو حصل بعد العلم الاجمالى علم تفصيلى بالنسبة الى بعض الاطراف فكما اذا حصل بعد العلم الاجمالى بحرمة غنم من قطع علم تفصيلى بحرمة واحد معين انقلب العلم الاجمالى الى التفصيلى ويصير سائر الاطراف مشكوكاً فكذلك قيام الامارة على بعض الاطراف.

والحاصل: كما ان الانسان اذا علم اجمالاً في الليل بنجاسة احد الانائين كان في الليل تكليفه الاحتياط واما بعد وجود الضوء وحصول العلم التفصيلى او اخبار عدل بكون هذا المعين نجساً فلا يجب عليه الاحتياط ولا يبقى للعلم الاجمالى اثر بالنسبة الى الاناء الاخر لان الضوء او قيام البيئة يكشف عن كونه نجساً من قبل فكذلك العلم اجمالاً بوجود واجبات ومحرمات ومن الواضح ان الاشتباه في اطراف العلم الاجمالى بمنزلة الظلام والطرق المثبتة للتكاليف بمنزلة ظهور الضوء بعده.

وان شئت فقل ان قيام الامارة كاشف عن أن المورد كان محكوماً بالحرمة لا انه يدل على حدوث هذا الحكم بقيامه وبهذا الكشف

يصير الطرف الاخر الذي لم يقم عليه طريق مشكوكاً .
 وبعبارة دقيقة ان المتأخر عن العلم الاجمالي هو الظفر بالمنجز
 لانفس المنجز فانه كان مقروناً بالعلم الاجمالي هذا كله بناء على
 أن الحجة القائمة على التكليف بوجودها الواقعي الذي هو في معرض
 الوصول - بحيث لو تفحص عنها المسكلف وصل اليها - كاف في
 التنجيز وكذلك بناء على انها بوجودها الواصل يوجب تنجز الواقع
 بمعنى يوجب تنجزه عند قيامها بترتيب الاثار السابقة فعلاً ولذا
 يحكم بنجاسة ملاقى ما قامت البيئنة على نجاسته مع فرض الملاقات
 قبل قيام البيئنة فانه من حين قيامها يجب الحكم بنجاسة الملاقى من
 قبل وكذا اذا قامت الحجة على جزئية السورة للصلاة فانه وان لم
 تنجزها قبل قيامها لكن بعد قيامها يحكم ببطلان الصلوات السابقة
 الخالية عن السورة فالمنجز وان كان متأخراً الا أنه يقتضى ترتب
 الاثار السابقة او خلافها من قبل فلا تأثير واقعاً وان كان بزعم
 العالم اجمالاً أنه ينجز الاثار.

هذا تمام الكلام في الجوابين الذين أفادهما الشيخ قدس سره
 وهنا جواب ثالث من صاحب الكفاية (قدس سره) وهو أن قيام
 الامارة على التكليف في بعض الاطراف يوجب صرف تنجزه الى
 ما اذا كان في ذلك الطرف مثلاً اذا علم بحرمته انا عزيد وتردد
 بين انائين ثم قامت البيئنة على أن أحدهما المعين اناؤه كان كما
 اذا علم انه اناؤه.

ويرد عليه أن قياس المقام بالمثال المذكور قياس مع الفارق اذالمعلوم بالاجمال في المثال امر معين خاص بقيام الامارة على على تعيينه في أحد الطرفين ينفي كونه في الطرف الاخر بالالتزام وهذا بخلاف المقام فان هنا احكاماً كثيرة لاتعين لها كى يكون قيام الامارة في بعض الاطراف نافياً لها في بعضها الاخر بل يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليه ايضاً.

وأورد عليه الاستاذ الاعظم بالنقض بالشبهات الوجوبية والموضوعية، بتقريب أن هذا العلم لو كان مانعاً عن الرجوع الى البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية كان مانعاً عن الرجوع الى البراءة في الشبهات الوجوبية والموضوعية أيضاً مع أن الاخباريين لايقولون بوجود الاحتياط فيها.

واجاب عنه سيدنا الاستاذ بأن ما ذكره من النقض بالشبهات الموضوعية غير واضح المراد اذ في الشبهة الموضوعية مع العلم الاجمالي بالتكليف لا يجرى الاصل بلا اشكال، ومع عدم العلم الاجمالي يكون خارجاً عن محل الكلام اذ المفروض أن المانع هو العلم الاجمالي لامن ناحية القصور في مقتضى البراءة، والحق هو النقض بجريان الاصل في الشبهات الوجوبية فان الاخبارى يجرى الاصل فيها والحال ان اشكال تنجز العلم الاجمالي حاصل فيها.

وافاد المحقق الاصبهاني في المقام أن مثل هذا العلم الاجمالي بالاحكام هو في نفسه قاصر عن تنجز الواقعات لما مر في مباحث الانسداد من عدم تعلقه باحكام فعلية بعثية او زجرية بل باحكام

بنحو القضايا الحقيقية المنوط فعليتها بفعلية موضوعاتها عند
الابتلاء بها لوضوح تدريجية الابتلاء فالمناط عندنا التدريجية
الفعلية بتدريجية الابتلاء بها لا تدريجية الاستنباط كما يراه
شيخنا الاستاد (قدس سره) فراجع ما حررناه في اوائل مقدمات
الانسداد.

أقول: اليك نص كلامه في باب الانسداد في مقام جريان الاصل
في أطراف العلم الاجمالي قال: وظاهر شيخنا الاستاد (قدس سره)
في الممتن عدم المانع خصوصاً وان منع عنه عموماً نظراً الى أن
الموضوع هو الشك الفعلي، والمجتهد لمكان تدريجية الاستنباط
لاشك فعلي له الا فيما ابتلى باستنباطه والوقائع الاخر ربما يكون
مغفولاً عنها فلا يقين ولا شك فلا موضوع كي يجري فيه الاصل
ليعارض الاصل الجارى حتى لا يعمه دليل التعبد بل يمكن أن يقال ان الوجه
في الجريان تدريجية فعلية الاحكام بتدريجية الابتلاء بالوقائع
التي لها حكم فان علم المجتهد بالاحكام المستنبطة ويقينه وشكه
في الاحكام من قبيل العلم بالقضايا الحقيقية التي تناط بفعلية
محمولاتها بفعلية موضوعاتها فلا اثر لعلمه الاجمالي بمثل هذه
المحمولات بالفعل بل يكون له الاثر عند تعلقه بالمحمولات ففعليته
بفعلية موضوعاتها، ولو كان الوجه خصوص ما افاده (قدس سره)
من تدريجية الاستنباط لما كانت التدريجية مجدية اذ بعد استنباط
جملة من الاحكام باجراء الاصول شيئاً فشيئاً يحصل له العلم بمخالفة
بعض هذه الاصول لعلمه الاجمالي فلا يمكنه العمل بفتاويه المطابقة

للاصول التي اعتقد جريانها حال الاستنباط كما لا يمكنه الفتوى على طبقها جميعاً لمقلديه بخلاف ما اذا كان الوجه ما ذكرنا من تدريجية فعلية الاحكام فانه في كل واقعة عملية وان كان يعلم اجمالاً بحكم على خلاف الاصل لكنه لا أثر له لانه يعلم اجمالاً بحكم على خلاف ما ابتلى به وما هو خارج عن مورد ابتلاءه اما لعدم موقع للابتلاء به او للابتلاء به سابقاً.

أقول: الظاهر أن ما أفاده مبني على عدم تأثير العلم الاجمالي في الامور الخارجة عن محل الابتلاء وفيه بحث يأتي في محله والحق في بيان انحلال العلم الاجمالي ما أفاده سيدنا الاستاذ وهو أن العلم الاجمالي ينحل بقيام الامارات على المحرمات بمقدار المعلوم بالاجمال.

توضيح المدعى أن لنا ثلاثة علوم اجمالية.

«الاول» العلم الاجمالي الكبير واطرافه جميع الشبهات، ومنشأه العلم بالشريعة، اذ الشريعة لا تخلو عن حكم.

«الثاني» العلم الاجمالي المتوسط، واطرافه الامارات المعتبرة وغير المعتبرة فاننا نقطع بمطابقة جملة من هذه الامارات مع الواقع.

«الثالث» العلم الاجمالي الصغير، واطرافه موارد قيام الامارات المعتبرة ومنشأه القطع بمطابقة جملة منها مع الواقع. اذا عرفت ذلك فاعلم.

أن العلم الاجمالي الكبير ينحل بالمتوسط والثاني ينحل بالصغير

فان الميزان في الانحلال أنه لو فرض افراز مقدار المعلوم في العلم الاجمالي الصغير من أطراف العلم الاجمالي الكبير لا يبقى العلم الاجمالي الكبير بحاله بل ينقلب الى الشك البدوي مثلاً لو علمنا اجمالاً بغصبية خمس شياة في قطع من الغنم ثم علمنا بغصبية خمس شياة بيض من الشياة لا يبقى العلم الاجمالي بغصبية الشياة الصغير بحاله اذ يمكن انطباق المعلوم بالاجمال الكبير على ما دائرته الصغيرة فلا يبقى تنجيز والوجه في الانحلال هو أن تنجيز العلم الاجمالي بالنسبة الى الاطراف بلحاظ تساقط الاصول بالمعارضة وحيث ان التكليف معلوم ومنجز في حق المكلف فلا بد من خروجه عن عهده ولا يحصل العلم بالامتنال الا بترتيب الاثر على جميع الاطراف مثلاً لو علمنا بنجاسة أحد الانائين فقد تنجز التكليف والالزام بالاجتناب عن النجس الموجود بينها ولا يحصل الجزم بالاجتناب الا بالاجتناب عن كلا الانائين ولا مجال لجريان الاصل اذ جريانه في كليهما يؤول الى التناقض وفي أحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح فينحصر الامر في الاحتياط لكن لو فرضنا علمنا بنجاسة أحدهما المعين مع احتمال نجاسة الاخر ينحل العلم الاجمالي.

والوجه فيه أن العلم بالتكليف مع ثبوته يوجب التنجز، وأما مع عدم بقاءه وتغييره الى الشك السارى لا يبقى على تأثيره في التنجيز.

وان شئت قلت: التنجيز فرع تساقط الاصول، وفي مفروض

الكلام لا تعارض في الاصول اذ الاصل لا يجرى بالنسبة الى الاناء الذي علم نجاسته.

ان قلت: فعليه نقول لا بد من سقوط التنجيز بانعدام احد الطرفين، أو تنجيسه بنجاسة جديدة، كما وقع في أحدهما بعد العلم الاجمالي قطرة بول.

قلت: كلا فانه فرق بين المقامين اذ في مورد المثال يكون المكلف باقياً على علمه الاول بالتكليف ولم يتغير علمه الاجمالي الى العلم التفصيلي، وأما في مورد علم المكلف بنجاسة أحدهما المعين يتغير من اول الامر. وبعبارة واضحة بعد حصول العلم التفصيلي بنجاسة أحدهما المعين يكفيننا اجراء استصحاب عدم ملاقات الاناء الاخر مع النجس ولا يجرى هذا الاستصحاب بالنسبة الى طرف معلوم ولنا الالتزام بالاشكال المذكور كما التزم به سيدنا الاستاذ دام ظله.

ان قلت: ان ما ذكر يتم فيما لو علم انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل لكن الاشكال فيما لو لم يحصل العلم بالمطابقة في جميع الامارات المعتبرة فما الحيلة في الحكم بالانحلال. فنقول: ان احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل يكفي في انحلال العلم الاجمالي اذ العلم الاجمالي دائماً مركب من علم تفصيلي وشكيني فاذا علمنا اجمالاً بنجاسة احد الانائين مثلاً يصدق على هذا المورد قولنا اما هذا نجس او ذاك وهذا الترديد لا بد منه في تنجيز العلم الاجمالي حدوثاً وبقاءً والقضية المذكورة

قضية منفصلة فاذا فرضنا أن المنفصلة انقلبت الى قضيتين حمليتين احديهما متيقنة ولو باليقين التعبدى والاخرى مشكوكة ولو بالشك السارى بان يقال هذا الاناء نجس قطعاً والاناء الاخر مشكوك النجاسة فلانماص من الانحلال وسقوط العلم الاجمالى عن التنجيز، والسر فيه أن تنجيز العلم الاجمالى لم يكن ثابتاً بالتعبد كى يؤخذ باطلاق الدليل بل انما هو بحكم العقل من باب كاشفية العلم فاذا زال الكشف ولو باحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل زال التنجيز.

وان شئت قلت: يشترط في بقاء التنجيز بقاء العلم بالتكليف على كل تقدير كالعلم التفصيلى فانه لو علم تفصيلاً بنجاسة مايع ثم شك بالشك السارى في نجاسته لا اشكال في عدم الاعتبار بالعلم الزائل فاذا كان هذا حال العلم التفصيلى يكون العلم الاجمالى كذلك بالاولوية اذا عرفت ذلك فاعلم.

أن الاقوال في باب المجمعول في مورد الامارات مختلفة:

الاول: ما ذهب اليه بعض من أن المجمعول هي الطريقية وذهب الى هذا المذهب الاستاذ الاعظم وسيدنا الاستاذ وهو المختار.
الثانى: أن المجمعول في باب الامارات هي المنجزية والمعذرية وذهب اليه صاحب الكفاية.

الثالث: ما ذهب اليه المشهور من أن المجمعول هو الحكم المماثل ويعبر عنه بالسببية.

الرابع: أن المجمعول هو اعتبار كون المؤدى واقعاً.

الخامس: ان المجموع هو الحكم الشرعى والحجية منتزعة منه وهذا القول ذهب اليه الشيخ (قدس سره).

قال المحقق الاصبهاني (قدس سره) أن الثابت بدليل اعتبار الامارة غير الحكم الواقعى المعلوم بالاجمال قطعاً فلا يحتمل انطباقه عليه جزمياً اما الحكم الحقيقى المماثل فهو حكم مجموع كنفس الحكم الواقعى فهو الواقع عنواناً لا حقيقةً واما اعتباره واقعية المؤدى فالمغايرة بينه وبين الواقع هي المغايرة بين الشئ بوجوده الحقيقى، والشئ بوجوده الاعتبارى، واما اعتبار المنجزية واعتبار الوصول والطريقة فمغايرتها مع حقيقة الحكم أوضح.

أقول: اما على القول بأن المجموع في باب الامارات هو الحكم المماثل فعدم انطباقه لا يضر بالانحلال لان قيام الامارة يكشف عن ثبوت الاحكام الفعلية في مواردنا من اول الامر ومع الحكم المماثل الفعلى في مورد الامارة يستحيل حكم فعلى آخر واقعاً على اى تقدير لاستحالة اجتماع الحكمين الفعليين.

فلا يبقى اثر للعلم الاجمالى بالتكاليف الواقعية مرددة بينها وبين غيرها فلا يبقى الا احتمال الحكم في غير مورد الامارة والاصل فيه سليم عن المعارض وهذا الجواب اخذناه منه (قدس سره).

ومما ذكرنا ظهر الحال في القول بجعل المؤدى فان بعد قيام الامارة مؤداها هو الواقع اعتباراً يكشف عن ثبوت الاحكام الفعلية في مواردنا من اول الامر ومع يستحيل حكم فعلى آخر في مواردنا فلا يبقى اثر للعلم الاجمالى.

واما بناء على أن المجعول في باب الامارات هو نفس الطريقة
فقيام الامارة يوجب العلم بالواقع تعبدأ وتنقلب القضية المنفصلة
الى قضيتين حمليتين معلومة في موارد الامارات ومشكوكه في
غيرها .

واما على القول بأن المجعول في باب الامارات هي المنجزية
والمعذرية افاد الاستاذ الاعظم وسيدنا الاستاذ انه يستصعب
الانحلال لو قلنا باشتراط منجزية الامارات بالوصول .

لان العلم الاجمالي الموجود في اول البلوغ قد اثر اثره من
تنجيز التكاليف الواقعية وقيام منجز آخر بعد ذلك على الحكم في
بعض الاطراف لا يوجب سقوط المنجز السابق .

نعم ان قلنا - وهو الصحيح - بأن مجرد كون الامارة في معرض
الوصول كاف في التنجيز انحل العلم الاجمالي فان المكلف في اول
بلوغه حين يلتفت الى وجود التكاليف في الشريعة المقدسة يحتمل
وجود امارات دالة عليها فيتنجز عليه مؤدياتها بمجرد ذلك الاحتمال
وحيث ان هذا الاحتمال مقارن لعلمه الاجمالي بالتكاليف فلا يكون
علمه منجزاً لجميع اطرافه لتنجز التكليف في بعض اطرافه بمنجز
مقارن له .

ان قلت: ان احتمال المكلف الملتفت حين بلوغه وجود امارات
دالة على التكاليف ان كان منجزاً لها في مؤدياتها فلا يفرق فيه
بين كون الامارات في معرض الوصول وعدمه .

قلت : الفرق بينهما واضح فان الامارات لو كانت في معرض

الوصول فلا يجرى الاصل المؤمن قبل الفحص فيكون الاحتمال منجزاً بخلاف ما لو لم يكن كذلك فان الاصل يجرى ومعه لا يكون احتمال التكليف منجزاً.

ان قلت: ان الامارة بعد وصولها تكشف عن فعلية مؤدياتها حين علمه الاجمالي بالتكليف وقد تقدم أن الظفر على الامارات المثبتة للتكاليف في بعض اطراف العلم ليس من قبيل لحوق الاضطرار ونظائره له، بل هو من قبيل لحوق العلم بتكليف سابق عليه فانها كاشفة عن ثبوت ما ادت اليها من التكاليف في مواردنا من اول الامر لامحدثة اياها من حين نهوضها عليها فيجب البناء بعد قيام الامارات على أن مواردنا من الاول لم تكن مجارياً للاصل ونظيره كما اذا علم شخص اجمالاً بنجاسة أحد الانائين ويعلم حينئذ انه اذا طلعت الشمس يكون الاناء النجس معيناً كان في الليل تكليفه الاحتياط واما بعد وجود الضوء وحصول العلم التفصيلي او اخبار بينة بكون الاناء المعين نجساً فلا يجب الاحتياط ولا يبقى للعلم الاجمالي أثر بالنسبة الى الاناء الاخر لان الضوء او البينة تكشف عن كونه نجساً من قبل، والعلم الاجمالي بوجود محرمات وواجبات يكون مقارناً بانه ان جاء المميز ارتفع الاجمال، ومن الواضح أن الاشتباه في اطراف العلم الاجمالي بمنزلة الظلام، والطرق المثبتة للتكليف الحاصل بعده بمنزلة ظهور الضوء بعده.

قلت: ان المفروض ان كون الامارات في معرض الوصول تكفي في تنجيز التكليف ومعه ارتفع الظلام بحيث يكون التكليف في بعض

الاطراف منجز أو معه لامجال لتنجيز العلم الحاصل بعده والحق بين الاقوال المذكورة في المجمعول في باب الامارات هو نفس الطريقية وان قيل ان مفاد غير واحد من الاخبار الدالة على اعتبار خبر الثقة هو تنزيل المؤدى وجعل احكام ظاهرية على طبقه مثل قوله عليه السلام فما اديا اليك فعنى يؤديان وقوله عليه السلام لا عذر لاحد من موالينا التشكيك فيما يرويه ثقاتنا وقوله عليه السلام خذوا بما رووا...» وغير ذلك الا أن الامارات المعتبرة شرعاً طرق عقلائية يعملون بها في امور معاشهم وقد امضاها الشارع واستقر عليه بناء العقلاء ومن الواضح أنه لم يتعلق بناؤهم على جعل حكم تكليفي في موارد الطرق وانما استقر بناؤهم على المعاملة معها معاملة العلم الوجداني وقد امضى الشارع هذا البناء منهم فليس المجمعول الا الطريقية والمحرزية واما ما ذهب اليه صاحب الكفاية من أن المجمعول فيها هي المنجزية والمعدرية فانه على تقدير يستلزم التخصيص في قاعدة عقلية وعلى تقدير لا يكون قابلاً للجعل الشرعي لان الشارع ان جعل الامارة طريقاً وبياناً لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فيرفع موضوعه بها فالعقل بنفسه يحكم بتنجز التكليف بعد كون الامارة بياناً شرعياً له فترتب المنجزية عليها عقلي بعد كونها طريقاً وبياناً بجعل الشارع وان جعلها منجزة للتكليف بأن يكون المجمعول كون المكلف مستحقاً للعقاب على مخالفة التكليف لزم التخصيص في حكم العقل بأن يقال ان قبح العقاب بلا بيان قبيح الا مع قيام الامارة على التكليف.

الوجه الثانى (١) أن الاصل (٢) فى الافعال الغير الضرورية (٣) الحظر (٤) كما نسب (٥) الى طائفة من الامامية فيعمل به (٦) حتى يثبت من الشرع الاباحة ولم يرد الاباحة فيما لا نص فيه (٧) وما ورد (٨) على تقدير تسليم دلالتها معارض بما ورد من الامر

- (١) من تقرير حكم العقل بوجوب الاحتياط .
 (٢) أى مقتضى القاعدة العقلية مع قطع النظر عن حكم الشرع ،
 وهذه القاعدة العقلية مبنية على دفع الضرر المحتمل أو على قبح التصرف في مال الغير كما في حاشية الاشتيانى .
 (٣) أى الافعال التى لا يتوقف عليها التعيش والحيوة واما الافعال التى يتوقف عليها الحيوة كالتنفس مثلاً فهى خارجة عن هذا البحث .
 (٤) خبر لقوله : « ان الاصل » أى مقتضى القاعدة المنع عن اتيان الافعال غير الضرورية .
 (٥) أى نسب القول بالحظر الى طائفة من الامامية كالمفيد والسيدىن .
 (٦) أى بالاصل المذكور .
 (٧) ولذا يجب العمل باصالة الحظر المقتضية لوجوب الاحتياط فيما لا نص فيه .
 (٨) أى الاخبار التى وردت في الاباحة دلالتها عليها غير تامة وعلى تقدير تمامية دلالتها فهى معارضة مع اخبار الامرة بالتوقف والاحتياط فاذا تعارضتا تساقطا فالمرجع هى اصالة الحظر .

بالتوقف والاحتياط فالمرجع الى الاصل ولو تنزلنا عن ذلك (١) فالوقف كما عليه الشيخان (٢) قدس سرهما واحتج عليه (٣) فى العدة بأن الاقدام على مالا يؤمن (٤) فيه المفسدة فيه كالاقدام على ما يعلم المفسدة فيه وقد جزم بهذه القضية (٥) السيد ابوالمكارم فى الغنية وان قال باصالة الاباحة (٦) كالسيد المرتضى تعويلاً (٧) على قاعدة اللطف وانه لو (٨) كان فى الفعل مفسدة لوجب على التحكيم بيانه (٩) لكن ردوا (١٠) فى العدة بأنه قد تكون المفسدة

- (١) اى عن كون مقتضى الاصل هو الحظر فيكون مقتضاه هو التوقف اى لا يحكم العقل بالاباحة ولا بالمنع لأن العقل يحكم بالوقف.
- (٢) اى المفيد والطوسى.
- (٣) اى على الحظر.
- (٤) اى الاقدام على محتمل المفسدة كالاقدام على معلوم المفسدة في كونه قبيحاً عند العقل فان العقل كما يحكم بقبح الظلم الذى فيه مفسدة معلومة كذلك يحكم بقبح شرب التتن الذى فيه احتمال المفسدة.
- (٥) اى اصالة الحظر من جهة العقل.
- (٦) والاصل المذكور اصل شرعى اى قال باصالة الاباحة من جهة الشرع.
- (٧) اى اعتماداً.
- (٨) عطف تفسير لقاعدة اللطف.
- (٩) اى بيان ان فى الفعل مفسدة.
- (١٠) اى رد الشيخ قاعدة اللطف.

في الاعلام وتكون المصلحة في كون الفعل على الوقف (١) والجواب بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر (٢) أنه ان اريد ما يتعلق بامر الاخرة من العقاب فيجب على الحكيم تعالى بيانه (٣) فهو (٤) مع عدم البيان مأمون (٥) وان اريد غيره (٦) مما لا يدخل في عنوان المؤاخذة من اللوازم (٧) المترتبة مع الجهل ايضاً فوجب دفعها (٨) غير لازم قطعاً اذا العقل لا يحكم بوجوب الاحتراز عن الضرر الدنيوي

(١) اي غير مبين من جهة الشرع بأن يكون المصلحة في الاجمال.

(٢) فيه اشارة الى منع استقلال العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

(٣) اي بيان الضرر الاخرى.

(٤) اي الضرر الاخرى مع عدم البيان من الشارع مأمون.

(٥) اي لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

(٦) اي غير ما يتعلق بأمر الاخرة من العقاب.

(٧) بيان لغير العقاب والمؤاخذة اي ان اريد غير العقاب من

اللوازم المترتبة على ارتكاب المحرمات الواقعية من الاضرار على الجسم كالضعف مثلاً او الروح كالقساوة مثلاً.

(٨) اي وجوب دفع اللوازم المترتبة

وملخص جوابه انا لانسلم تمامية القاعدة هذا اولاً، وثانياً بعد الاغماض عن الاشكال الاول فنقول: ما المراد من الضرر فان كان المراد منه الضرر الاخرى فالعقل وان كان حاكماً بوجوب دفعه الا أنه غير محتمل في المقام وذلك لاجل وجود مؤمن في المقام

المقطوع اذا كان لبعض المدعاوى (١) النفسانية وقد جوز الشارع (٢) بل أمر به (٣) في بعض الموارد وعلى تقدير (٤) الاستقلال فليس

وهو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وان كان المراد منه الضرر الدنيوى فدفع مقطوعه غير واجب كيف بمحتمله.

وثالثاً لو اغمضنا عن الاشكال الثانى ايضاً وقلنا باستقلال العقل بوجوب دفع الضرر مطلقاً وان كان غير العقاب الا أنه انما يستقل به فيما كان الضرر مقطوعاً لا محتملاً كما فيما نحن فيه.

(١) كتحمل الشخص المشقة وصرف الاموال لتحصيل الربح في التجارة او لاجل التفریح وغيره، فاذا لم يستقل العقل بوجوب دفع الضرر المقطوع فلا يستقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بالاولوية.

(٢) اى جوز الشارع الضرر الدنيوى كصرف الاموال للتجارة والتفریح.

(٣) اى أمر الشارع بارتكاب الضرر الدنيوى في بعض الموارد كالجهاد والزكاة والخمس.

(٤) اشارة الى الجواب الثالث اى لو سلمنا استقلال العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فلا يفيد وجوب الاجتناب فيما نحن فيه الذى يشك في كونه مصداقاً للضرر الدنيوى وليس الحكم المذكور مما يترتب العقاب على مخالفته فان حكم العقل انما هو في عنوان الضرر الواقعي ولا يترتب على محتمل الضرر الذى هو محل البحث اذ هو كمحتمل التحريم من سائر الموضوعات المرددة الثابت تحريمها في الشريعة فان ثبوت حرمتها لا يجدى في اثبات العقاب مع الشك

مما يترتب عليه العقاب لكونه (١) من باب الشبهة الموضوعية لأن
المحرم هو مفهوم الاضرار وصدقه (٢) في هذا المقام مشكوك

في الموضوع باعتراف الاخباريين فان تسليم وجوب دفع الضرر
الدينيوي انما يثبت العقاب على ارتكاب ما كان ضرراً واقعياً
لا محتمل الضرر وملخصه أن دفع الضرر المحتمل الدينيوي
لا يكون واجباً.

(١) أي انما قلنا بعدم ترتب العقاب على مخالفة حكم العقل
بوجوب دفع الضرر فيما كان في ارتكاب المشتبه احتمال الضرر
الدينيوي لكون المقام من باب الشبهة الموضوعية فان غاية ما يستفاد
من القاعدة ترتب العقاب على الضرر أي على ارتكاب الضرر
الدينيوي المقطوع لا المحتمل، والحاصل: ان شرب التتن من حيث
احتمال الضرر الاخروي أي العقاب شبهة حكمية تجرى فيه البراءة
عند الاصوليين والاحتياط عند الاخباريين ومن حيث استلزامه الضرر
الدينيوي المستلزم للعقاب شبهة موضوعية تحريرية فلا يجب
الاحتياط فيها حتى عند الاخباريين.

(٢) أي صدق مفهوم الاضرار على هذا المقام الذي هي شبهة
تحريرية مشكوك لعدم العلم بكون ارتكابه مستلزماً للضرر الدينيوي
فكون هذا العمل مصداقاً للضرر الدينيوي غير معلوم فلا يمكن
التمسك بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل على وجوب الاجتناب
عنه والعقاب على مخالفته حتى على القول بوجوب دفع الضرر
المحتمل.

كصدق المسكر المعلوم التحريم على هذا المائع الخاص (١) ولشبهة الموضوعية لا يجب الاجتناب عنها باتفاق الاخباريين ايضاً وسيجيء الكلام في الشبهة الموضوعية ان شاء الله.

(١) المشتبه بين كونه ماءً وبين كونه مسكراً فكما أن قوله: «المسكر حرام» لا يدل على كون المائع المحتمل كونه مسكراً حراماً وكذلك وجوب دفع الضرر لا يدل على حرمة ما يكون فيه احتمال الضرر الدنيوي.

اضف الى ما ذكره المصنف قدس سره من الاجوبة الثلاثة ما يمكن أن يقال او قيل في الجواب عن الاصل المذكور وهو وجوه: الاول: ان اصالة الحظر انما تكون مرجعاً عند تعارض ادلة الاحتياط وادلة البراءة وتساقطهما لكن قد عرفت تقدم ادلة البراءة على ادلة الاحتياط وهي تدل على الترخيص عند الشك في التكليف فلا يصل المجال الى الاصل المذكور.

الثاني: أن اصالة الحظر ليست مرجعاً على تقدير التعارض بين الادلتين عند الكل فان جماعة من العقلاء ذهبوا الى أن الاصل في الاشياء هو الاباحة فيكون اصالة الاباحة مرجعاً عندهم افاد المحقق النائيني: أن الاصل في الاشياء الاباحة لعموم قوله تعالى: «خلق لكم ما في الارض جميعاً».

الثالث: ما أفاده الاستاذ الاعظم من أنه لا ارتباط بين المقام وتلك المسألة، فان استقلال العقل بالحظر على تقدير التسليم انما هو بمناط غير موجود في المقام، لان موضوع اصالة الحظر انما هو الفعل

وينبغي التنبيه على امور: الاول المحكى عن المحقق التفصيل في اعتبار أصل البراءة بين ما يعم به البلوى وغيره فيعتبر في الاول (١) دون الثاني ولا بد من حكاية كلامه قدس سره في المعتبر حتى يتضح حال النسبة (٢) قال في المعتبر الثالث يعني من ادلة العقل الاستصحاب (٣)

بما هو مقطوع بعدم جعل الحكم له، وفي المقام بما هو مشكوك الحكم فلا يستلزم القول بالحظر في تلك المسألة القول بالاحتياط في المقام بل يمكن القول بالبراءة في المقام مع الالتزام بالحظر في تلك المسألة.

وفيه اولاً ان المحقق الاشتياني نقل أن القائلين بالمنع اختلفوا بانه هل يحكم بالحظر في مرحلة الواقع او الظاهر.

وثانياً أن المدعى لا يقول بوجود الارتباط بينهما بل يدعى كونها مرجعاً بعد تساقطهما بالتعارض فهي تثبت الحظر وتكون النتيجة هو المنع عن الارتكاب وهذا هو مدعى الاخباري.

(١) أي يعتبر اصل البراءة في الموارد التي هي محل الابتلاء للمعوم دون ما اذا لم يكن محلاً لابتلاء المعوم.

(٢) أي بأن يعلم ان نسبة التفصيل الى المحقق صحيحة أم لا؟

(٣) ولا يخفى أن الاستصحاب ليس من ادلة العقل في المعتبر فاني بعد المراجعة الى المعتبر رأيت أن ما نقله المصنف وفسره ليس مذكوراً فيه فانه بعد تقسيم مستند الاحكام في الفصل الثالث الى خمسة أقسام الكتاب والسنة والاجماع والعقل والاستصحاب والتعرض لكل واحد من الاربعة قال واما الاستصحاب فأقسامه

وأقسامه ثلاثة الاول استصحاب حال العقل (١) وهو (٢) التمسك بالبراءة الاصلية كما يقال: الوتر (٣) ليس واجباً لأن الاصل براءة الذمة ومنه (٤) أن يختلف العلماء في حكم الدية المرددة بين الاقل

ثلاثة الاول استصحاب حال العقل الى آخر ما ذكره في الكتاب ص ٦٦ فراجع.

(١) والمراد به استصحاب الحال التي يحكم العقل على تطبيقها وهو عدم التكليف فلا يكون العدم مستنداً الى القضية العقلية كي يقال بعدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية بل كان عدم التكليف لعدم وجود مقتضيه وان كان القضية العقلية موجودة ايضاً وهي قبح تكليف غير المميز او المعدوم فيستصحب عدم التكليف المستند الى عدم مقتضيه بعد ارتفاع القضية العقلية.

(٢) أي التمسك باستصحاب حال العقل يسمى التمسك بالبراءة الاصلية فان المراد منهما شيء واحد وهو استصحاب عدم التكليف حال عدمه أو حال كونه غير مميز.

(٣) أي صلاة الوتر لم تكن واجبة حال عدم كونه مميزاً او حال كونه معدوماً فيشك في وجوبه عليه بعد بلوغه فمقتضى استصحاب عدم التكليف حال العقل يقتضى براءة ذمته عن وجوب الوتر عليه.

(٤) أي من قبيل استصحاب حال العقل مسألة اختلاف العلماء في حكم الدية بأن لا يعلم أن دية عين الدابة نصف قيمة الدابة او ربعمها يقول بعض الاصحاب في عين الدابة نصف قيمتها ويقول الاخر ربع قيمتها ويقول المستدل ثبت الربع اجماعاً فيستصحب

والاكثر كما في دية عين الدابة المترددة بين النصف أو الربع الى أن قال (١) الثاني (٢) أن يقال عدم (٣) الدليل على كذا فيجب انتفائه وهذا (٤) يصح فيما يعلم أنه لو كان هنا دليل لظفر به إما لا (٥) مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال (٦) حجة ومنه (٧) القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والعظر.

عدم التكليف الموجود حال عدمه او حال عدم تمييزه بالنسبة الى الزائد فيقتصر على الاقل.

(١) والمصنف لم ينقل هنا عين عبارة المحقق وانما نقل معناه ناقصاً، أي الى أن قال المحقق.

(٢) أي القسم الثاني من الاستصحاب.

(٣) بصيغة المجهول أي لا دليل على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً فيجب انتفائه بحكم استصحاب عدم الوجوب.

(٤) أي كون عدم الدليل على شيء موجباً لوجوب الحكم على انتفائه يصح في موارد عموم الابتلاء به.

(٥) أي اما فيما لو لم يظفر بالدليل على تقدير وجوده وذلك لعدم كون مورده محلاً لابتلاء العموم فيجب التوقف.

(٦) وهو كون عدم الدليل دليلاً على العدم.

(٧) أي من قبيل ما ذكرنا من الحكم بالعدم عند عدم وجدان الدليل هو القول بالاباحة فيما لم يقدّم دليل على الوجوب والحرمة فان القول بالاباحة أيضاً يصح فيما يعلم انه لو كان الدليل لظفر به أي في موارد محل الابتلاء واما في الموارد التي لا يكون محلاً لابتلاء العموم فلا يكون عدم الدليل على الوجوب والحرمة دليلاً على الاباحة.

الثالث استصحاب حال الشرع (١) فاختار (٢) أنه ليس بحجة انتهى موضع الحاجة من كلامه قدس سره وذكر في المعارج على ما حكى عنه أن الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية (٣) فاذا

أفاد صاحب الكفاية ليس ما يوجب تخيل التفصيل في عبارته الا قوله: «ومنه القول بالاباحة لعدم دليل على الوجوب والحظر» حيث يتخيل منه ان المحقق جعل القول بالاباحة بالمعنى الذى هو محل الكلام من أقسام ما لا يصح الا فيما انه لو كان هناك دليل لظفرنا به ومن المعلوم أنه لا يكون كذلك الا ما يعم به البلوى ثم اورد عليه بما لاحاجة الى ذكره وان شئت الاطلاع عليه فراجع حاشيته على الرسائل ص ١٣٠.

وقال الكرمانى الموضع الذى يستفاد من عبارته الاولى التفصيل هو قوله الثانى أن يقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفائه وهذا يصح فيما يعلم انه او كان هنا دليل لظفر به الخ فانه يشمل ما نحن فيه فيقال فيما شك فى كونه محظوراً عدم الدليل على الحظر فيجب انتفائه.

(١) والمراد به استصحاب الحال التي يحكم الشرع على طبقها كالمتيم يجد الماء في اثناء الصلاة فيقول أن صلاته كانت مشروعة قبل وجدان الماء فيكون كذلك بعده بمقتضى استصحاب المشروعية قبل وجدان الماء.

(٢) أي اختار المحقق أن استصحاب حال الشرع ليس بحجة ويأتى تحقيقه في باب الاستصحاب.

(٣) أي اذا شك في أن ذمته مشغولة بواجبات او محرمات

ادعى مدعى (١) حكماً شرعياً جاز لخصمه أن يتمسك بالبراءة الاصلية فيقول لو كان الحكم ثابتاً لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك (٢) فيجب نفيه (٣). وهذا الدليل (٤) لا يتم الا ببيان مقدمتين. احديهما انه لا دلالة عليه (٥) شرعاً بأن ينضبط طرق الاستدلالات الشرعية وتبين عدم دلالتها (٦) عليه والثانية أن يبين أنه لو كان هذا الحكم (٧) ثابتاً لكان عليه احدي تلك الدلائل (٨) لانه لو لم يكن عليه (٩)

فمقتضى الاصل أي الاستصحاب عدم كون ذمته مشغولة بهما.

(١) بأن ادعى وجوب أداء نصف ماله على الفقراء مثلاً.

(٢) أي لم يقدم دليل شرعي على الوجوب المدعى.

(٣) باستصحاب عدم كونه واجباً حال كونه معدوماً او غير مميز

فيستصحب عدم المطلق السابق الى حين الشك ويحكم بالعدم.

(٤) أي التمسك بالبراءة الاصلية.

(٥) أي أن لا يكون دليل على الحكم المدعى بأن كانت الأدلة

الشرعية منضبطة كالكتاب والسنة والاجماع والعقل والاستصحاب

عند المحقق وتبين عدم دلالة الأدلة المذكورة على الحكم المدعى

فعند ذلك يتمسك باصالة البراءة.

(٦) أي عدم دلالة الاستدلالات الشرعية على الحكم.

(٧) أي الحكم الشرعي المدعى من الخصم.

(٨) المنضبطة. من الكتاب والسنة والاجماع والعقل.

(٩) والضمير في قوله «عليه» و«به» و«عليه» في قوله «لو كانت

عليه» راجع الى الحكم وملخصه انه لو لم تكن دلالة على الحكم المدعى

فيكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق اذ المفروض أن الطرق

دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كانت عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت الدلالات منحصرة فيها لکننا بينا انحصار الاحكام فى تلك الطرق وعند ذلك (١) يتم كون ذلك (٢) دليلاً على نفي الحكم انتهى.

وحكى عن المحدث الاسترآبادى فى فوائده ان تحقيق هذا

محصورة ومضبوطة ولم يتم طريق من الطرق لاثباته ولو كانت دلالة عليه غير الادلة بايدينا فهو خلاف المفروض لان المفروض ان الادلة منحصرة بما فى ايدينا وليس وراءه دليل كى يثبت به الحكم.

(١) أي عند بيان المقدمتين.

(٢) أي عدم الدليل دليلاً على نفي الحكم المدعى، وملخص المقدمتين أن التكليف بما لا يطاق امر مستحيل فلا بد من دلالة دليل على الحكم الشرعى وهو منتف فى المقام لان الادلة منحصرة بالخمس عند المحقق وليست فى شيء منها دلالة على الحكم ولا دليل غيرها على الفرض ففي هذه الصورة عدم الدليل يكون دليلاً على عدم الحكم.

أفاد صاحب الكفاية فى حاشيته^١ على الرسائل أن ما يوجب تخييل التفصيل فى كلام المحقق فى المعارج قوله: أنه لو كان هذا الحكم ثابتاً لدلت عليه احدى تلك الدلائل... حيث يتخييل أنه لا يتم الا فيما يعم به البلوى فان غيره لا يلزم ثبوته فى نهوض دليل من الادلة عليه.

الكلام (١) هو أن المحدث الماهر اذا تتبع الاحاديث المروية عنهم عليهم السلام في مسألة لو كان فيها حكم مخالف للاصل لاشتهر لعموم البلوى بها فاذا لم يظفر بحديث دل على ذلك الحكم (٢) ينبغي أن يحكم قطعاً عادياً بعدمه (٣) لان جما غفيراً (٤) من أفاضل علمائنا اربعة آلاف منهم تلامذة الصادق (ع) كما في المعتبر كانوا ملازمين لائمتنا عليهم السلام في مدة تزيد على ثلاثمائة سنة وكان همهم وهم الائمة اظهار الدين عندهم وتأليفهم كلما يستمهون منهم في الاصول (٥) لئلا يحتاج الشيعة الى سلوك طريق العامة (٦) وليعمل بما في تلك الاصول في زمان الغيبة الكبرى فان رسول الله

(١) أي كلام المحقق.

(٢) المخالف للاصل.

(٣) أي بعدم الحكم بأن يقول لو كان الدليل موجوداً في المسألة لوجدناه فعدم الوجدان دليل على عدم الدليل في المسائل التي هي محل الابتلاء.

(٤) أي عدة كثيرة وهو تعليل لما ذكره من أنه اذا لم يظفر بحديث ينبغي أن يحكم بعدمه. وحاصله: انه مع شدة اهتمام الائمة (ع) على اظهار الاحكام وبيانه وشدة هم العلماء على تأليف ما يستمعون منهم وكثرتهم في العدة في طول المدة الكثيرة لو كان حديث دال على حكم شرعي لظهر لنا فمع عدم وجدانه لا بد أن يحكم على عدم وجوده.

(٥) المسمى بالاصول الاربع مائة.

(٦) بأن لا يعملوا بالقياس والاستحسان كما هو طريقة العامة

صلى الله عليه وآله والائمة لم يضيعوا (١) من في أصلاب الرجال من شيعتهم كما في الروايات المتقدمة (٢) ففي مثل تلك الصورة (٣) يجوز التمسك بان (٤) نفى ظهور دليل على حكم مخالف للأصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع الى أن قال ولا يجوز التمسك به في غير المسألة المفروضة (٥) الا عند العامة القائلين بأنه صلى الله عليه وآله أظهر عند أصحابه كلما جاء (٦) به وتوفرت (٧)

في مقام الاستنباط.

(١) من التضييع أي لم يتركوا شيعتهم بحالهم بل بيّنوا أحكام

دينهم.

(٢) أي في كتاب فوائد الاسترآبادي.

(٣) التي تكون المسألة مما يعم الابتلاء بها واهتم المعصومون

عليهم السلام لبيان أحكامها وتلاميذهم لتأليف ما استمعوا منهم (٤)

(٤) أي يجوز التمسك بقاعدة عدم وجدان الدليل على حكم

مخالف للأصل دليل على عدمه في الواقع في المسائل التي هي محل

الابتلاء.

(٥) أي في غير المسألة التي هي محل الابتلاء فان عدم وجدان

الدليل في المسألة التي لا تكون محلاً للابتلاء لا يكون دليلاً على

عدمه في الواقع اذ يمكن وجود دليل صادر عن المعصوم ولم يصل

الينا واندرس تحت التراب مثلاً.

(٦) سواء كانت المسألة مما يعم الابتلاء بها أم لا.

(٧) أي كثرت الدواعي بالاتفاق من الصحابة.

الدواعى على جهة واحدة على نشره وما خص أحداً بتعليم شيء لم يظهره عند غيره (١) ولم يقع بعده ما اقتضى اختفاء ما جاء به انتهى.

أقول: المراد (٢) بالدليل المصحح للتكليف حتى لا يلزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به هو (٣) ما تيسر للمكلف الوصول

(١) كى يختفى عند الآخرين بل بين الاحكام للكل بحيث يمتنع الاختفاء عادة، وملخص دعويهم: أن عدم وجدان دليل على حكم خلاف الاصل دليل على عدم وجوده مطلقاً، وملخص دعوى المحدث التفصيل بين المسائل التى هى محل الابتلاء وعدمه كما عرفت.

(٢) اى مراد المحقق في المعارج بقوله: لانه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق.

(٣) خبر لقوله المراد اى المراد بالدليل المصحح للتكليف هو الدليل الذى تمكن المكلف من الوصول اليه اى لمولم يكن دليل واصل على التكليف يكون التكليف بما لا يطاق، قال صاحب الاوثق أن قوله: «المراد بالدليل المصحح...» تمهيد وتوطئة لدفع توهم التفصيل المنسوب الى المحقق من عبارة المعارج مع الاشارة الى تضعيف ما زعمه الامين الاسترآبادى تحقيقاً للكلام المعارج: وحاصله: أن ما يمكن أن يتوهم منه التفصيل قوله: «أن يبين أنه لو كان هذا الحكم...» وهو فاسد لان المقصود من الادلة التى ادعى أن الحكم لو كان ثابتاً لدلت عليه احدى تلك الادلة هى الادلة التى يمكن الوصول اليها لامطلقاً لانها هى التى يلزم مع عدم دلالتها على الحكم التكليف بما لا طريق للمكلف اليه لو كان الحكم ثابتاً في الواقع كما

اليه، والاستفادة منه فلا فرق بين (١) ما لم يكن في الواقع دليل
شأنى أصلاً (٢) او كان (٣) ولم يتمكن المكلف من الوصول اليه (٤)
أو يمكن (٥) لكن بمشقة رافعة للتكليف او تيسر (٦) ولم تتم دلالة
في نظر المستدل فان الحكم الفعلي في جميع هذه الصور (٧)

هو واضح مما ذكره المصنف ومرجهه الى التمسك بقبح التكليف
بلا بيان بعد الفحص عن الأدلة وعدم وجدان ما يدل عليه ولا فرق
في ذلك بينما يعم به البلوى وغيره كى يتوهم منه التفصيل المذكور
ولا بين المخطئة والمصوبة كما توهمه الاسترأبادى وسنشير الى
وجه عدم دلالة كلام المعتمد عليه ايضاً.

(١) من هنا شرع لبيان أقسام عدم التمكن من الدليل.

(٢) بأن لم يكن دليل على الحكم في المتن الواقع وان شئت فقل
لم يكن في الواقع حكم مجعول أصلاً.

(٣) اى كان الدليل الشأنى موجوداً.

(٤) اى الى الدليل الشأنى.

(٥) اى يمكن الوصول الى الدليل بأن يكون جاهلاً به.

(٦) أى تمكن المكلف من الوصول الى الدليل لكن لم يتم دلالة

الدليل المذكور عند المستدل بأن يكون ضعيفاً سنداً او دلالة.

(٧) وهى صورة عدم وجود الدليل الشأنى في الواقع وصورة

عدم التمكن من الوصول اليه مع وجوده في الواقع وصورة امكان وصوله

اليه بغير مشقة لكن عدم تمامية دلالة الدليل عند المستدل وانما

قال: ان الحكم الفعلي في الصور المذكورة قبيح لان الحكم الشأنى

في بعض الصور المذكورة غير قبيح.

قبيح (١) سواء قلنا بأن وراء الحكم الفعلى حكماً آخرأ يسمى حكماً واقعياً وحكماً شائياً على ما هو مذهب المخطئة (٢) أم قلنا بأنه ليس ورائه (٣) حكم آخر للاتفاق (٤) على أن مناط الثواب والعقاب ومدار التكليف هو الحكم الفعلى وحينئذ (٥) فكلما تتبع المستتبط فى الادلة الشرعية فى نظره الى أن علم من نفسه عدم تكليفه بأزيد من هذا المقدار من التتبع (٦) ولم يجد فيها (٧) ما يدل على حكم

- (١) لكون التكليف بما لا يطاق فى جميع الصور المذكورة.
 (٢) اى المخطئة قائلون بأن وراء الحكم الفعلى حكم آخر يسمى حكماً شائياً وانشائياً.
 (٣) أى ليس وراء الحكم الفعلى حكماً آخرأ على ما هو مذهب المصوبة حيث انهم يقولون ان الحكم الواقعى منحصر بالحكم الفعلى الذى هو ما ادت الامارة اليه.
 (٤) اى انما قلنا بعدم الفرق بين وجود الحكم الواقعى وعدمه لان الحكم الواقعى ليس مناط الثواب والعقاب لاتفاقهم على أن الثواب والعقاب يدور مدار الحكم الفعلى فوجود الحكم الواقعى وراء هذا الحكم الفعلى لاقيمة له.
 (٥) أى حينما ثبت أن المعيار فى الثواب والعقاب انما هو بالتكليف الفعلى.

- (٦) لكونه مستلزماً للمشقة اولياسه من وجدان الدليل.
 (٧) أى لم يجد فى الادلة الشرعية التى وجدها بعد التتبع ما يدل على حرمة شرب التتن التى هى مخالفة للاصل الدال على الاباحة.

مخالف للاصل صح (١) له دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلى ولا فرق في ذلك (٢) بين العام البلوى وغيره ولا بين العامة والخاصة ولا بين المخطئة والمصوبة ولا بين المجتهدين والاختباريين ولا بين احكام الشرع وغيرها من احكام سائر الشرائع وسائر الموالى بالنسبة الى عبيدهم (٣) هذا بالنسبة الى الحكم الفعلى (٤) واما

(١) جواب لقوله: «فكلما...» اى كلما تتبع المستنبط ولم يجد ما يدل على حكم مخالف للاصل صح له دعوى القطع... مستدلاً أن عدم الدليل على العدم.

(٢) اى في الحكم بانتفاء الحكم الفعلى بعد التتبع وعدم وجدان الدليل عليه.

(٣) وحاصله ان المتتبع بعد تتبعه وعدم وجدانه الدليل على الحكم الواقعى يحكم بانتفائه في جميع الصور المذكورة. وملخص جواب الشيخ الى هنا أن المحقق اراد من قوله: - انه لو كان هذا الحكم ثابتاً لكان عليه احدى تلك الدلائل - هو الدلائل الواصلة الى الحكم الفعلى ومن عدمها يعلم عدم الدلائل على الحكم الواقعى ومرجعه الى التمسك بقبح التكليف بلا بيان بعد الفحص ولا ريب انه لا فرق في ذلك بين ما يعم به البلوى وغيره.

وبعبارة اخرى ان المحقق ان كان في مقام اثبات البراءة عن الحكم الفعلى فلا وجه للتفصيل بين ما يعلم به البلوى وغيره وان كان في مقام نفي الحكم الواقعى فاستدلاله غير تام كما ذكره في المتن.

(٤) وقد عرفت أن تفصيله بين ما يعم به البلوى وغيره بالنسبة

بالنسبة الى الحكم الواقعي النازل به جبرئيل على النبي (ص) لو سميناه حكماً بالنسبة الى الكل (١) فلا يجوز الاستدلال على نفيه (٢) بما ذكره المحقق قدس سره من لزوم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به لان المفروض عدم اناطة التكليف به (٣).

الى الحكم الفعلي في غير محله.

(١) اي حتى بالنسبة الى من لم يؤد نظره اليه بأن كان جاهلاً بالحكم الواقعي هذا على مسلك المخطئة خلافاً للمصوبة حيث انهم يعتقدون ان الحكم الواقعي حكم بالنسبة الى من ادت الامارة القائمة عنده اليه فلا يكون الحكم الواقعي حكماً بالنسبة اليه.

(٢) أي لا يجوز الاستدلال على نفي الحكم الواقعي بلزوم التكليف بما لا يطاق توضيحه: انك قد عرفت أن المحقق استدلال على نفي الحكم بقوله: أنه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق. واجاب الشيخ عنه في المتن أن هذا الاستدلال لا ينفى الحكم الواقعي لان الحكم الواقعي الذي لم يصل الى المكلف ليس مناسطاً للعقاب والثواب فلا يلزم من مجرد وجود الحكم الواقعي تكليف بما لا يطاق.

وحاصل جوابه: ان الاستدلال بما ذكره المحقق يتم لنفي الحكم الفعلي الا ان التفصيل المذكور منه بين ما يعم به الابتلاء وعدمه في غير محله واما الحكم الواقعي فلا يصح الاستدلال المذكور لنفيه كما علمت.

(٣) اي بالحكم الواقعي لما عرفت من ان مدار التكليف هو الحكم الفعلي والحكم الواقعي لا اثر له.

نعم (١) قد يظن من عدم وجدان الدليل عليه بعدمه (٢) بعموم (٣) البلوى به لا بمجرد (٤) بل مع ظن عدم المانع عن نشره في اول

(١) هذا استدراك عما أجاب به عن المحقق حيث أجاب عنه بأن ما استدل به المحقق يدل على نفي الحكم الفعلي ولا يدل على عدم الحكم الواقعي وتعريض لما تقدم في كلام الاسترآبادي من أن عدم الظفر على حكم يدل على عدمه.

وملخص الاستدراك: أن عدم وجدان الدليل وان لا يوجب القطع بعدم وجود الحكم الواقعي الا انه يوجب الظن بعدمه.

(٢) الجبار متعلق بقوله: يظن اي يظن بعدم الحكم من عدم وجدان الدليل عليه.

(٣) اي الظن بعدم الحكم يحصل بسبب كون مورد الحكم مما يعم به العموم.

(٤) اي لا يحصل الظن بعدم الحكم من عدم وجدان الدليل عليه بمجرد كون المسألة مما يعم الابتلاء بها بل الشرط في حصول الظن من عدم وجدان الدليل على الحكم على عدمه أمران: كون المسألة محللاً للابتلاء وظن عدم المانع من نشر الحكم الواقعي، وهذان الامران ينشأان لحصول الظن بعدم الحكم الواقعي عند عدم وجدان الدليل عليه.

ان شئت فقل: ان حصول الظن بعدم الحكم الواقعي ينشأ من امور ثلاثة: الاول: عدم وجدان الدليل على الحكم: الثاني: كون المسألة محللاً للابتلاء. الثالث: ظن عدم المانع عن نشر الحكم من اول الاسلام الى زماننا هذا.

الامر من الشارع او خلفائه او من وصل اليه (١) لكن هذا الظن (٢) لا دليل على اعتباره ولا دخل له (٣) باصل البراءة التي هي من الادلة العقلية ومن هنا (٤) يعلم أن تباير القسمين الاولين للاستصحاب في كلامه (٥) باعتبار كيفية الاستدلال حيث أن مناط

(١) اي من وصل اليه الحكم من الصحابة والتابعين.

(٢) اي الظن الحاصل من عدم الوجدان لدليل على حجيته لعدم

قيام الدليل على حجية الظن المطلق.

(٣) اي لا دخل لهذا الظن بأصل البراءة اذ الاصل المذكور من

الادلة العقلية فان العقل يحكم بعدم التكليف الفعلي عند عدم الدليل عليه واني هذا والظن بعدم الحكم الواقعي فانه اجنبي عن الاصل المذكور فكيف يكون دليلاً عليه. وبعبارة واضحة: ان الادلة العقلية لا يمكن ان تكون مستنداً الى الظن فان العقل مع الشك في تحقق موضوع حكمه لا يحكم بشيء وبعد تحققه لا يشك في حكمه.

(٤) اي مما ذكرناه من ان كون عدم الدليل دليل العدم مبنى على

الظن بالعدم الناشئ من عموم البلوى واستصحاب البراءة مبنى على الظن الاستصحابي وهو جواب عن سؤال مقدر وحاصله: ان القسمين الاولين من اقسام الثلاثة للاستصحاب المذكور في كلام المحقق يرجعان الى أمر واحد وهو الظن بعدم الحكم واقعاً. والجواب عنه ان بين عدم الدليل دليل العدم والاستصحاب فرق من جهة كيفية الاستدلال وسيأتي توضيحها.

(٥) اي في كلام المحقق اي تباير القسمين الاولين من الاقسام

الثلاثة التي ذكرها المحقق للاستصحاب في المعبر وهما استصحاب

الاستدلال في هذا القسم (١) الملازمة بين عدم الدليل وعدم الحكم مع قطع النظر عن ملاحظة الحالة السابقة ولا بمسألة (٢) التكليف

حال العقل المعبر عنه بالبراءة الاصلية، وقاعدة عدم الدليل دليل على العدم، والحاصل: انه يستفاد من كلام المحقق في المعبر أن هنسا أصولاً ثلاثة أحدهما: اصالة البراءة. وثانيهما: كون عدم الدليل دليل على العدم وثالثهما: استصحاب حال الشرع ومبنى الاصل الاول اى اصالة البراءة على استصحاب البراءة، ومبنى الثانى على الظن المستفاد من عدم الوجدان بعد الفحص عن مظانه والتغاير بين القسمين الاولين وهما البراءة الاصلية وقاعدة عدم الدليل دليل على العدم باعتبار كيفية الاستدلال حيث ان الاول مبني على ملاحظة الحالة السابقة بخلاف الثانى فانه يجرى فيما لم تعلم فيه الحالة السابقة ايضاً اذ هو مبني على الظن بعدم الحكم مع كونه محلاً للابتلاء وعدم المنع من نشره. ان شئت فقل: ان مناط الاستدلال في هذا القسم مبني على الملازمة بين عدم الدليل وعدم الحكم اما من جهة قبح العقاب بلا بيان واما من جهة قبح التكليف بما لا يطاق.

(١) اى في القسم الثانى من الاستصحاب وهو عدم الدليل دليل على العدم اى أن الاستدلال في هذا القسم مبني على وجود الملازمة بين عدم الدليل وعدم الحكم اما من جهة قبح العقاب بلا بيان واما من جهة قبح التكليف بما لا يطاق ولا يكون مبني على ملاحظة الحالة السابقة فيجرى هذا القسم من الاستصحاب ولو لم يعلم الحالة السابقة.

(٢) اى لا دخل للظن بعدم الحكم الواقعي بمسألة التكليف بما لا يطاق لان الظن بعدم الحكم الواقعي ناشىء عن عدم وجدان الدليل

بما لا يطاق، ولا (١) بكلام المحقق فما تخيله المحدث تحقيقاً لكلام المحقق مع انه غير تام في نفسه (٢) اجنبى عنه (٣) بالمرّة، نعم (٤) قد يستفاد من استصحاب البراءة السابقة الظن بها (٥) فيما بعد

مع كون المسألة محلاً للابتلاء وعدم تحقق مانع عن نشر الحكم ولا ربط له ببطلان التكليف بما لا يطاق نعم هو يصلح أن يكون دليلاً على نفي الحكم العقلي كما قد عرفت.

(١) اى لا دخل للظن بعدم الحكم الواقعي بكلام المحقق لان كلامه ناظر الى نفي الحكم الفعلي والظن المذكور تعلق بالحكم الواقعي.
 (٢) لما عرفت من أن عدم الظفر على الدليل لا يوجب العلم بعدم الحكم بل قد يوجب الظن بعدمه فان عدم الظفر لا يوجب الظن بعدم الحكم دائماً كيف بالعلم به ولذا قال في المتن: «قد يظن...» وعلى تقدير حصوله ليس مستنداً الى عدم الدليل وعموم الابتلاء كى يقال بالتفصيل بينه وبين ما لا يعم الابتلاء بل مستند اليهما مع ظن عدم المانع من نشره في صدر الاسلام، واضف الى ذلك أن الظن المذكور ليس بحجة.

(٣) أي عن كلام المحقق لان كلام المحقق ناظر الى نفي الحكم الفعلي المعبر عنه بالحكم الظاهري، وكلام المحدث ناظر الى نفي الحكم الواقعي فيما يعم به البلوى دون غيره.

(٤) استدراك عما ذكره من أن الظن الحاصل بعدم الحكم الواقعي ليس بحجة.

(٥) أي بالبراءة.

الشرع كما سيجيء عن بعضهم لكن لا (١) من باب لزوم التكليف بما لا يطاق الذي ذكره المحقق (٢) فجعله (٣) من أقسام الاستصحاب مبني على ارادة مطلق (٤) الحكم على طبق الحالة السابقة عند

(١) أي ليس الظن المذكور ناشئاً من لزوم التكليف بما لا يطاق على تقدير وجود الحكم الواقعي بل هو ناش من استصحاب حال الصغر.

(٢) لاثبات البراءة اذ الدليل المذكور لا ينفي الحكم الواقعي كما عرفت فان مجرد وجود الحكم الواقعي لا يوجب التكليف بما لا يطاق كما عرفت بل هو ينفي الحكم الفعلي.

(٣) جواب عن سؤال مقدر. وحاصله: ان قاعدة عدم الدليل دليل عدم لو كانت جارية مع قطع النظر عن ملاحظة الحالة السابقة فلا يصح عدها من أقسام الاستصحاب لانه مبني على ملاحظة الحالة السابقة.

وملخص الجواب: ان عد المحقق القاعدة المذكورة من أقسام الاستصحاب انما هو من باب أنه اراد من أقسام الاستصحاب - حيث قال واما الاستصحاب فاقسامه ثلاثة - مطلق الحكم على طبق الحالة السابقة اي كلما يحكم على طبق الحالة السابقة فهو استصحاب عنده وان لم يكن الحكم المذكور بملاحظة الحالة السابقة بل كان بملاحظة دليل آخر كانتفاء الدليل على الحكم فانه بنفسه يوجب الظن بانتفاء الحكم الواقعي فيحكم بعدمه وهو مطابق للحالة السابقة.

(٤) بان يكون مطلق الحكم على طبق الحالة السابقة استصحاباً

الشك ولو (١) لدليل آخر غير الاتكال على الحالة السابقة فيجربى (٢) فيما لم يعلم فيه الحالة السابقة، ومناطق الاستدلال فى القسم الاول (٣) ملاحظة الحالة السابقة حتى مع عدم العلم بعدم الدليل على الحكم ويشهد لما ذكرنا من المغايرة الاعتبارية (٤) أن الشيخ

وان لم يكن الحكم على طبق الحالة السابقة بملاحظة الحالة السابقة بل كان لاجل دليل آخر وهو كون عدم الدليل دليل العدم.

(١) أي ولو كان الحكم على طبق الحالة السابقة لاجل دليل آخر غير الاعتماد على الحالة السابقة.

(٢) أي يجربى هذا القسم الثانى من الاستصحاب.

(٣) من أقسام الاستصحاب أي البراءة الاصلية فان مناطق الاستدلال فيه هو ملاحظة الحالة السابقة مع قطع النظر عن قاعدة عدم الدليل دليل على عدم الحكم فانه يتمسك به حتى مع الجهل بالقاعدة المذكورة.

(٤) بين القسم الاول والقسم الثانى لاقسام الاستصحاب الذى ذكره المحقق ووجه الشهادة هو انه لو كان استصحاب البراءة وقاعدة عدم الدليل دليل العدم أمراً واحداً لم يصح استدلاله على كفاية التيمم الثابت قبل وجدان الماء بقاعدة عدم الدليل دليل على العدم بعد عدم تمامية التمسك عنده بالاستصحاب من باب عدم اعتبار الحكم بالحالة السابقة عند الشك فى المقتضى.

توضيحه: ان الشيخ استدل على كفاية التيمم الثابت قبل وجدان الماء بقاعدة عدم الدليل على كون وجدان الماء فى الاثناء موجباً لبطلان التيمم» وعدم الدليل على البطلان دليل على عدم البطلان

لم يقل بوجوب مضي المتيمم الواجد للماء في أثناء صلاته لاجل الاستصحاب وقال به (١) لاجل أن عدم الدليل دليل لعدم، نعم هذا القسم الثاني (٢) اعم مورداً من الاول لجريانه (٣) في الاحكام العقلية وغيرها كما ذكره جماعة من الاصوليين.

واقعاً ولم يستدل باستصحاب الطهارة الثابتة قبل وجدان الماء لاجل عدم حجية الاستصحاب عنده عند الشك في المقتضى اذا عرفت ذلك فنقول: انه لو كان استصحاب البراءة وعدم الدليل دليل لعدم أمراً واحداً لم يصح تمسك الشيخ لاثبات وجوب مضي المتيمم الواجد للماء بقاعدة عدم الدليل دليل لعدم لان المفروض ان القاعدة ليست حجة عنده بعد كونها راجعة الى الاستصحاب وكونها أمراً واحداً.

(١) أي بوجوب المضي.

(٢) أي قاعدة عدم الدليل دليل لعدم اعم مورداً من الاستصحاب.

(٣) أي لجريان الثاني وهو قاعدة عدم الدليل دليل لعدم في

الاحكام الثابتة بالعقل كعدم وجوب السورة على ناسيها فلا يجرى استصحاب عدمه بعد الالتفات لكن يتمسك على نفيها بقاعدة عدم الدليل على الاعادة دليل على عدمها، وهذا بخلاف استصحاب البراءة فانها تجرى في الاحكام الشرعية فقط فيكون هو اخص من عدم الدليل دليل لعدم، هذا ظاهر كلامه .

قال المحقق الاشتياني أن غرض الشيخ من الحكم بتعميم مورد

الثاني أي قاعدة «عدم الدليل دليل لعدم» انما هو لدفع كونه اخص

مطلقاً من الاستصحاب مورداً لا لبيان كون الاستصحاب اخص منه

والحاصل أنها لا ينبغي الشك في أن بناء المحقق (قدس سره) على التمسك بالبراءة الاصلية (١) مع الشك في الحرمة كما يظهر من تتبع فتاويه في المعتمد. الثاني: (٢) مقتضى الأدلة المتقدمة (٣) كون الحكم الظاهري في الفعل المشتبه (٤) الحكم هي الإباحة من

مطلقاً فان النسبة بين الاصلين بحسب المورد عموم من وجه لجريان الاصل المذكور (عدم الدليل دليل عدم) في المسائل الاعتقادية والعملية دون الموضوعات الخارجية (فالموضوعات الخارجية مادة افتراق من هذه الناحية) وجريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية الاعم من الاصولية العملية والفقهية والموضوعات الخارجية (فان المسائل الاعتقادية مادة افتراق من طرف الاستصحاب ومادة الاجتماع هي الاحكام الشرعية الفقهية).

(١) من غير فرق بين ما يعم البلوى به وغيره والتفصيل المنسوب اليه بين ما يعم البلوى وغيره في غير محله والتفصيل المذكور انما هو في قاعدة عدم الدليل دليل على عدم لا في استصحاب البراءة.

(٢) أي التنبيه الثاني في أن اصالة البراءة من الامارات أو من الاصول.

(٣) الدالة على حجية اصالة البراءة من الاخبار والايات.

(٤) كشرب التتن الذي يشك في حرمة وجليته أي مقتضى أدلة البراءة كقوله: «كل شيء حلال» و«كل شيء مطلق» هي إباحة الفعل المشكوك إباحة بمعنى عدم الحظر الشرعي على ارتكابه وقبح عقابه لا الإباحة الخاصة الواقعية التي هي من الاحكام الخمسة فان

غير (١) ملاحظة الظن بعدم تحريمه فى الواقع فهذا الاصل (٢) يفيد القطع بعدم اشتغال الذمة لا الظن بعدم الحكم واقعاً ولو افاده (٣) لم يكن معتبراً الا أن الذى يظهر من جماعة كونه (٤) من الادلة الظنية منهم صاحب المعالم عند رفع الاعتراض عن بعض مقدمات الدليل الرابع (٥)

الادلة المتقدمة للبراءة لا يثبتها فالمحصل من الادلة هى الاباحة الظاهرية بمعنى معذورية المكلف وقبح عقابه وعلى هذا فتكون اصالة البراءة من الاصول العملية.

(١) أي لم يلاحظ فى ادلة البراءة الظن بعدم كون الفعل المشكوك حراماً فى الواقع. وبعبارة اخرى: لا يستفاد منها نفي الحرمة الواقعية المحتملة لتكون هى من الامارات، وملخص كلامه: ان مقتضى ادلة البراءة هى أن المكلف لا يعاقب بارتكاب الفعل المشكوك حرمة فتكون من الاصول العلمية ولا تدل على نفي الحرمة الواقعية المحتملة كى تكون من الامارات.

(٢) أي أصل البراءة يفيد القطع بأن المكلف لا يعاقب لعدم اشتغال ذمته بالتكليف ظاهراً فيكون من الاصول ولا يفيد الظن بعدم الحرمة فى الواقع كى يكون من الامارات.

(٣) أي على تقدير افادة اصالة البراءة الظن بعدم الحكم واقعاً لم يكن الظن المذكور معتبراً لعدم قيام دليل على اعتباره.

(٤) أي كون الاصل معتبراً من باب الامارات.

(٥) وهو انسداد العلم فانه قدس سره ذكر الانسداد دليلاً

رابعاً على حجية خبر الواحد وذكر لبيان تمامية انسداد باب العلم

الذى ذكره لعجبية خبر الواحد ومنهم (١) شيخنا البهائى ولعل هذا (٢) هو المشهور بين الاصوليين حيث لا يتمسكون فيه (٣) الا باستصحاب البراءة السابقة بل ظاهر المحقق فى المعارج الاطباق (٤) على التمسك بالبراءة الاصلية حتى يثبت الناقل وظاهره (٥) أن اعتمادهم فى الحكم بالبراءة على كونها (٦) هى الحالة السابقة

مقدمات ثم ذكر فى مقام دفع الاعتراض عن بعض مقدماته كلاماً يستفاد منه انه يعتقد بكون اصالة البراءة من الامارات وهو قوله: ومثله يقال فى اصالة البراءة لاحظ المعالم ص ١٩٣.
(١) أي من القائلين بكون اصالة البراءة حجة من باب الظن والامارات.

(٢) أي كون الاصل من الادلة الظنية والامارات.

(٣) أي لا يتمسكون فى اثبات الاصل المذكور الا باستصحاب براءة الذمة حال الصفر وحيث ان حجية الاستصحاب المذكور من باب افادته الظن وكونه من الامارات فيكون الاصل المذكور ايضاً من الامارات لان الاصل المذكور يكون من مصاديق استصحاب الحالة السابقة.

(٤) أي يستفاد من ظاهر كلام المحقق ان العلماء اجمعوا على التمسك باستصحاب حال الصفر فى الافعال المشكوكة حتى يثبت الدليل الناقل عن حكم حال الصفر.

(٥) أي ظاهر كلام المحقق.

(٦) أي اعتمدوا فى حكمهم بالبراءة على أن البراءة هى الحالة السابقة فحيث ان الحالة السابقة مظنونة البقاء حكموا بالبراءة

والتحقيق انه لو فرض حصول الظن من الحالة السابقة فلا يعتبر (١) والاجماع (٢) ليس على اعتبار هذا الظن وانما هو على العمل على طبق الحالة السابقة ولا يحتاج اليه (٣) بعد قيام الاخبار المتقدمة وحكم العقل.

عن الحكم الشرعى فيكون حكمهم بالبراءة من باب افادته الظن بعدم الحكم الشرعى فيكون الاصل المذكور حجة من باب افادته الظن والامارات.

(١) أي لا يعتبر الظن الحاصل من الحالة السابقة لعدم قيام دليل على اعتباره كى يكون حجة من باب الظن الخاص. وملخص كلامه: انا لانسلم حصول الظن بالبقاء على طبق الحالة السابقة فى أكثر موارد الاستصحابات وعلى تقدير حصول الظن من الحالة السابقة لا يكون الظن المذكور حجة.

(٢) جواب عن سؤال مقدر وهو انا لا نسلم عدم قيام دليل على حجية الظن المذكور لقيام الاجماع على حجيته فاذا حصل الظن بالبراءة من الحالة السابقة تكون البراءة حجة من باب الامارات. وملخص جوابه: ان الاجماع ليس بقائم على حجية الظن المذكور وانما قام على حجية الاستصحاب والعمل على طبق الحالة السابقة تعيداً سواء حصل الظن منه بالحالة السابقة أم لا.

(٣) أي لا يحتاج حجية اصل البراءة الى حصول الظن بعد قيام الاخبار وحكم العقل على حجيته.

وملخص جواب الشيخ عن القائلين بأن اصل البراءة حجة من باب افادته الظن وتمسكوا لاثبات ذلك باستصحاب البراءة السابقة

الثالث لا اشكال في رجحان الاحتياط (١) عقلاً ونقلاً كما يستفاد من الاخبار المذكورة وغيرها (٢)،

أنه لا يحصل الظن ببقاء الحالة السابقة في موارد الاستصحابات فانها ليست حجة بملاحظة الظن بالبقاء كي تكون داخلية في الامارات وتكون دليلاً على كون اصل البراءة منها ايضاً بل تكون حجة من باب التعبد والاخبار كما سيأتي، وهذا اولاً.
وثانياً لو سلمنا حصول الظن ببقائها لكن لم يقدّم دليل على حجية هذا الظن وليس الاجماع قائماً على حجيته بل قام العمل على الاستصحاب تعبداً.

وثالثاً لو سلمنا حجيته الا أن اثبات حجية البراءة لا يحتاج الى حصول الظن المذكور كي يكون حجة من باب الامارات فان في الأدلة المتقدمة من الكتاب والسنة والعقل غنى وكفاية على حجيتها وان لم يحصل الظن ببقاء الحالة السابقة فتلخص مما ذكرناه عدم قيام دليل على كون اصالة البراءة داخلية في الامارات بل مقتضى ادلتها هو حجيتها سواء حصل الظن منها أم لا.

(١) تارة يقع البحث في نفس الاحتياط واخرى في الامر المتعلق به، اما الاول فلا اشكال في حسن الاحتياط ورجحانه عقلاً فان العقل يستقل بذلك ويستفاد من الاخبار ايضاً حسنه الذاتي. واما الثاني فانه محل الكلام فيه بانه ارشادي محض كالطلب العقلي، اوله جهة مولوية ايضاً فيثاب على اطاعته كسائر الاوامر الشرعية النديبية المولوية فيه وجهان.

(٢) من الدليل العقلي فانه يستقل بالحسن الذاتي للاحتياط.

وهل الاوامر (١) الشرعية للاستعجاب فيثاب عليه (١) وان لم يحصل به (٣) الاجتناب عن الحرام الواقعى او غيرى (٤) بمعنى (٥) كونه مطلوباً لاجل التحرز عن المهلكة المحتملة والاطمئنان (٦) بعدم وقوعه فيها فيكون الامر (٧) به ارشادياً لا يترتب على موافقته

(١) هذا هو المقام الثانى من البحث.

(٢) أي يثاب على العمل بالاحتياط.

(٣) أي بسبب العمل بالاحتياط.

(٤) أي او الامر الدال على الاحتياط غيرى.

(٥) أي معنى كون اوامر الاحتياط غيرية كون الاحتياط

مطلباً لا لاجل نفسه بل لاجل التحرز عن المهلكة المحتملة.

(٦) عطف على قوله: «التحرز» أي كون الاحتياط مطلوباً لاجل

حصول الاطمئنان بعدم وقوع المكلف في المهلكة.

(٧) أي اذا كانت الاوامر الدالة على الاحتياط غيرية فيكون

الامر بالاحتياط ارشادياً لا مولوياً فاذا كان ارشادياً لا يترتب ثواب

على موافقته وعقاب على مخالفته سوى الخاصية المترتبة على

المرشد اليه فاذا كان الاحتياط واجباً لاجل احراز الايمان بالفعل

المشكوك استعجابه مثلاً فلا يترتب على الامر بالاحتياط اثر سوى

الخاصية المترتبة على هذا الفعل من المنافع.

واذا كان لاجل احراز ترك الفعل المشكوك حرمة فلا يترتب

على الامر بالاحتياط الا الخاصية التي تترتب على ترك الفعل

المشكوك حرمة وهو النجاة عن التهلكة.

ومخالفته سوى الخاصة المترتبة على الفعل او الترك نظير (١)
 اوامر الطبيب ونظير (٢) الامر بالاشهاد عند المعاملة لتلايق
 التنازع وجهان (٣) من (٤) ظاهر الامر بعد فرض عدم ارادة الوجوب

(١) أي يكون اوامر الاحتياط نظير اوامر الطبيب ارشادية
 فيكون مرجعه الى بيان مصلحة المريض في شرب الدواء ولذا
 لا يترتب على موافقة هذا الامر ثواب ولا على مخالفته عقاب سوى
 الخاصة المترتبة على شرب الدواء.

(٢) أي أوامر الاحتياط نظير الامر بالاشهاد عند المعاملة
 فكما أن الامر باحضار الشهود عند المعاملة ارشادي ولا يترتب
 عليه الرفع التنازع فكذلك الامر بالاحتياط لا يترتب عليه سوى
 الخاصة الموجودة في المرشد اليه من الفعل او الترك.

(٣) أي هل الاوامر المتعلقة بالاحتياط استحبابية مولوية أو
 ارشادية فيها وجهان.

(٤) هذا وجه لكون الامر المتعلق بالاحتياط استحبابياً، توضيحه
 ان الامر ظاهر في الوجوب المولوي والمفروض في المقام عدم
 ارادة الوجوب منه فيحمل على الندب المولوي بمقتضى ظهور الامر
 في المولوية بعد فرض عدم ارادة الوجوب منه فان الاصل في
 الاوامر الصادرة من الشارع بل مطلق الموالى كونها مولوية بلا فرق
 بين الالزامى وغيره، والوجه فيما ذكرناه من الاصل احد امور
 ثلاثة على سبيل منع الخلو منها أن الامر مجاز في الارشاد فلا يحمل
 عليه الا مع القرينة ومنها أن الارشاد منسلخ عن معنى الطلب
 رأساً ومستعمل في الاخبار ومنها وهو العمدة أن صدور الطلب

ومن (١) سياق جعل الاخبار الواردة في ذلك فان الظاهر (٢) كونها مؤكدة لحكم العقل بالاحتياط والظاهر أن حكم العقل بالاحتياط من حيث هو احتياط على تقدير كونه (٣) الزامياً لمعض الاطمئنان لدفع احتمال العقاب (٤)

الارشادى من المولى العالى المطلع يحتاج الى تغلية نفسه من المواوية فيتوقف على ملاحظة زائدة حقيقة.

(١) هذا وجه لكون الامر المتعلق بالاحتياط ارشادياً اى يستفاد من سياق جل الاخبار الواردة في باب الاحتياط كون الامر به ارشادياً.

(٢) اى الظاهر من اخبار الاحتياط كون الامر به من جهة كونه عنواناً في غيره ومقدمة له فيكون مؤكداً لحكم العقل بالاحتياط وحكم العقل بالاحتياط ليس لاجل وجود مفسدة في المشتبه او مصلحة في عنوان الاحتياط كي يكون وجوبه نفسياً بل هو لاجل رفع العقاب المحتمل فيكون ارشادياً وجه الظهور هو بيان حكمة طلب الترك في الاخبار وهى عدم الوقوع في الهلاكة المحتملة الا ترى قوله (ع) من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم يكون ظاهراً في كون طلب ترك الارتكاب من حيث كونه في معرض الهلاكة وأن الغرض منه مجرد النجاة عن ذلك.

(٣) اى كون حكم العقل بالاحتياط.

(٤) اى حكم العقل بالاحتياط ليس لاجل الحسن الذاتى الموجود فيه بل انما هو لاجل حصول الاطمئنان لدفع احتمال العقاب كما هو الشأن في جميع الاحكام العقلية فان حكمه اينما وجد ارشادى صرف

وكما اذا يتقن بالضرر (١) يكون الزام العقل (٢) لمحض الفرار عن العقاب المتيقن فكذلك (٣) طلبه غير الالزامى اذا احتمل الضرر بل وكما أن الأمر الشارع بالاطاعة في قوله تعالى أطيعوا الله ورسوله لمحض الارشاد لئلا يقع العبد في عقاب المعصية ويفوته ثواب الطاعة ولا يترتب على مخالفته سوى ذلك (٤)

فالاخبار الامرة بالاحتياط ايضاً ارشاد الى ما حكم به الفعل من الارشاد فتكون هي ايضاً ارشادية لامولوية.

(١) اذا علم المكلف بالضرر في الشبهات المقرونة للعلم الاجمالي.

(٢) اي الزام العقل بالاحتياط لا يكون من باب كونه حسناً في حد ذاته بل انما هو لمحض الفرار عن العقاب فيكون ارشاداً الى تحصيل الامان.

(٣) اي حكم العقل غير الالزامى ايضاً يكون ارشاداً الى تحصيل الأمان من الضرر المحتمل كموارد الشك في التكليف بعد الفحص فان الضرر المحتمل فيه لا يكون عقاباً ولذا يكون حكم العقل بالاحتياط غير الزامى.

(٤) اي سوى عقاب المعصية وفوت ثواب الطاعة فان شارب الخمر لا يعاقب بعقابين عقاب لمخالفة «لاتشرب الخمر» وعقاب لمخالفة «أطيعوا» بل يعاقب على مخالفة «لاتشرب الخمر» فقط وكذلك لا يفوت منه ثوابان ثواب لطاعة «صل» و ثواب لطاعة «أطيعوا» بل يفوت منه ثواب واحد فقط وهو ثواب المأمور به الواقعي.

فكذلك امره (١) بالاخذ بما يامن معه (٢) من الضرر لا يترتب على موافقته سوى الامان المذكور ولا على مخالفته سوى الوقوع في الحرام الواقعي على تقدير تحققه (٣)

(١) اي كذلك امر الشارع بالاخذ بالاحتياط الذي يامن من الضرر بالاخذ به ولا يترتب على الامر المذكور سوى الامان من الوقوع في التهلكة ولا يترتب على مخالفته الا الوقوع في الحرام على تقدير كون المشتبه حراماً واقعاً

(٢) الضمير في قوله «معه» يرجع الى الموصول في قوله «بما» وفي قوله «على موافقته» و «على مخالفته» الى الامر.

(٣) اي على تقدير تحقق الحرام في الواقع.

ملخص الكلام كما ان حكم العقل في موارد الضرر القطعي يكون ارشاداً الى الفرار عنه وتحصيل المؤمن كذلك حكمه في موارد الضرر المحتمل يكون ارشاداً الى تحصيل المؤمن والفرار عن الضرر المحتمل هذا كله فيما كان حكم العقل الزامياً وذلك يكون فيما كان الضرر المقطوع او المحتمل عقاباً والحكم كذلك فيما كان حكم العقل غير الزامى بأن كان الضرر المحتمل غير العقاب فان حكم العقل ايضاً يكون ارشاداً الى الفرار عنه فاذا ثبت كون حكم العقل ارشادياً فتكون الاخبار الواردة في الاحتياط ارشاداً الى ما حكم به العقل ولا يترتب على مخالفته الا الوقوع في الحرام على تقدير كون الفعل المشتبه حراماً في الواقع كما انه لا يترتب على مخالفة قوله تعالى «اطيعوا الله» الاعقاب المعصية المتحققه من اتيان المحرمات وترك الواجبات.

ويشهد بما ذكرنا (١) أن ظاهر الاخبار حصر حكمة الاجتناب عن الشبهة في التفصي (٢) عن المهلكة الواقعية لئلا يقع (٣) فيها من حيث لا يعلم واقتصر (٤) انه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه ورعاً ومن المعلوم أن الأمر باجتنب المحرمات (٥) في هذه الاخبار

(١) من أن الامر المتعلق بالاحتياط ارشادي.

(٢) اى في التخلص وملخصه أن الظاهر من اخبار الاحتياط - كقوله (ع) من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم - حصر حكمة الاجتناب عن المشتبه في التخلص عن المهلكة وأن الفرض منه مجرد النجاة عن ذلك.

(٣) اى لان لا يقع المكلف في الهلاكة.

(٤) عطف على ظاهر الاخبار والضمير عائد الى الاجتناب عن الشبهات اى الاجتناب عن الشبهات في أخبار الاحتياط مقترن بالاجتناب عن المحرمات المعلومه في كون كل منهما ورعاً كما في رواية فضيل بن عياض المتقدمة في كلام المصنف حيث قال قلت لابي عبدالله (ع) من الورع من الناس قال الذى يتورع عن محارم الله ويجتنب هؤلاء فاذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه، فان الظاهر أن الورع هو الذى يجتنب عن محارم الله المعلومه وعن المشتبهات ولا ريب أن الامر بالاجتناب عن المحرمات المعلومه للارشاد فكذلك الامر باجتنب عن المشتبهات ايضاً يكون للارشاد وذلك بقرينة السياق.

(٥) اى الامر باجتنب المحرمات المعلومه في اخبار الاحتياط.

ليس الا للارشاد لا يترتب على موافقتها (١) او مخالفتها سوى الخاصية الموجودة في المأمور به (٢) وهو (٣) الاجتناب عن الحرام او فوتها (٤) فكذاك الامر باجتناب الشبهة لا يترتب على موافقته سوى ما ترتب على نفس الاجتناب لو لم يأمر به (٥) الشارع بل فعلة

(١) أي على موافقة اوامر الاحتياط او مخالفتها.

(٢) كما هو الشأن في جميع الاوامر الارشادية فلا يترتب عليها الا الخاصية الموجودة في المأمور به.

(٣) أي المأمور به عبارة عن اجتناب الحرام الواقعي فلا يترتب على الامر بالاحتياط الا الخاصية الموجودة في الاجتناب عن الحرام الواقعي وهي النجاة من العقاب الاخرى.

(٤) أي لا يترتب على مخالفة الاوامر المتعلقة بالاحتياط سوى فوت الخاصية الموجودة أي فوت النجاة عن العقاب الاخرى.

(٥) أي لو لم يأمر الشارع بالاجتناب توضيحه: كما ان المكلف لو اجتنب عن المشتبهات بنفسه مع قطع النظر عن امر الشارع بوجود الاجتناب حتى لو لم يأمر الشارع بالاجتناب لكان هو مجتنباً عنه ويترتب عليه النجاة من الهلكة كذلك لا يترتب على الامر بالاجتناب ازيد مما يترتب على الاجتناب عنه لو لم يأمر به الشارع استناداً الى امر الشارع.

وملخص الكلام كما ان الامر المتعلق بالاجتناب عن الحرام المعلوم لا يكون الا ارشادياً ولا يترتب على مخالفته سوى ما ترتب على ارتكاب المحرم المعلوم من استحساق العقاب كذلك الامر بالاجتناب عن المشتبه ارشادى لا يترتب على مخالفته سوى

المكلف حذراً من الوقوع في الحرام ولا يبعد (١) التزام ترتب الثواب عليه (٢) من حيث انه انقياد واطاعة حكمية (٣) فيكون حينئذ (٤) حال الاحتياط والامر به حال نفس الاطاعة الحقيقية والامر بها في كون الامر لا يزيد فيه (٥) على ما ثبت فيه من المدح او الثواب لولا الامر هذا.

العقاب المترتب على ارتكاب المحرم الواقعي على تقدير كون المشتبه حراماً واقعاً.

(١) هذا استدراك عما ذكره من انه لا يترتب على الامر بالاحتياط سوى الخاصية فعل المشتبه او تركه وملخصه أن الامر المتعلق بالاحتياط وان كان ارشادياً لا يترتب على موافقته ثواب ولا على مخالفته عقاب الا انه لا يبعد الالتزام بترتب الثواب على الاحتياط من حيث صدق عنوان الانقياد والاطاعة الحكمية عليه.

(٢) اى على الاحتياط والضمير في قوله: انه ايضاً راجع الى الاحتياط.

(٣) عطف تفسير للانقياد هي في مقابل الاطاعة الحقيقية وهي عبارة عن اتيان الفعل بداعي الامر المعلوم والاطاعة الحكمية عبارة عن اتيان الفعل بداعي الامر المحتمل.

(٤) أى حينما قلنا بترتب الثواب على نفس الاحتياط لكونه مصداقاً للانقياد.

(٥) اى في الاحتياط اى كما أن الامر بالاطاعة الحقيقية في قوله تعالى اطيعوا الله وغيره ارشادى لا يترتب عليه الثواب وانما الثواب على نفس امتثال الواجبات وترك المحرمات كذلك

الامر بالاحتياط لا يترتب عليه شيء الا ما ترتب على نفس الاجتناب
عن المشتبه بعنون انه انقيار.

(تنبيهات)

الاول أن الحسن الذاتي للاحتياط مما لا كلام فيه انما الكلام في
أن حسنه واستحقاق المدح عليه هل هو من حيث ذات الاحتياط
ونفسه فاذا عنون به الفعل او الترك يعرض عليهما عنوان يوجب
حسنهما فيلزمه استحقاق المدح والثواب عليهما أو انه من حيث
كشفه عن صفة السعادة في الفاعل وانه في مقام اطاعة المولى
فالمدح فاعلى لافعلي فلا يترتب الثواب على نفس الاحتياط
والملازم للثواب هو المدح على الفعل لا على الفاعل ومختار شيخنا
الاعظم قدس سره في المتن هو الاول.

الثانى ان الاحتياط على القول بكون الامر المتعلق به ارشادياً
وأن الحسن الموجود فاعلى لافعلي لا يترتب عليه الا ثواب واحد
وهو اطاعة الخطاب الواقعى على تقدير وجود خطاب في الواقع والا
فلا يستحق الثواب أصلاً، وعلى القول بكون الحسن الموجود فيه
فعلياً يترتب عليه ثوابان ثواب للاحتياط والاطاعة الحكمية وثواب
على اطاعة الخطاب الواقعى، ولو قلنا يترتب الثواب على اطاعة
الامر المتعلق بالاحتياط يترتب عليه ثوابات ثلاثة ثواب لاطاعة
الخطاب الواقعى وثواب لادراك حسنه الذاتي وثواب لاطاعة الامر
المتعلق بالاحتياط.

ولكن (١) الظاهر من بعض الاخبار المتقدمة مثل قوله (ع) من ارتكب الشبهات نازعته نفسه الى أن يقع في المحرمات وقوله من ترك الشبهات كان لما استبان له من الاثم اترك وقوله من يرتع حول الحمى اوشك أن يقع فيه هو (٢) كون الامر به للاستحباب وحكمته (٣) أن لا يهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومة ولازم ذلك (٤) استحقاق

(الثالث) أن مرجع الارشاد الى طلب الفعل لاعلى وجه المولوية بل على جهة اراة مصلحة المكلف به فقط من دون ملاحظة كون الامر عالياً تجب اطاعته او كونه مستعلياً.

(١) هذا استدراك عما ذكره من كون الامر المتعلق بالاحتياط للارشاد وملخص الاستدراك أن الظاهر من الاخبار المذكورة هو كونه للاستحباب.

(٢) خبر لقوله: «ولكن الظاهر...».

(٣) اى الحكمة والمصلحة في جعل الاستحباب للاحتياط هو اهتمام الامر بالاجتناب عن المحرمات المعلومة بحيث لا تكون موهونة عند المكلف، توضيحه أن رجحان الاحتياط تارة يكون لاجل احراز الواقع ولا ريب في كون الامر بمثله للارشاد واخرى يكون لاجل حصول التحرز به عن المحرمات المعلومة وبعد الفاصلة لانه مع ارتكاب الشبهة يكون المكلف قريباً من المحرمات المعلومة ومشرفاً عليها ويهون عليه ارتكابها لضعف سلطان العقل حينئذ وقوة جنود الجهل فحينئذ يحصل لتترك الشبهات حسن ذاتى ومطلوبية نفسية وان لم يبلغ مرتبة اللزوم.

(٤) او لازم كون الامر للاستحباب أن يكون المحتاط مستحقاً

الثواب على اطاعة اوامر الاحتياط مضافاً الى الثواب المترتب على نفسه (١) ثم لا فرق فيما ذكرنا من حسن الاحتياط بالترك بين افراد المسألة (٢) حتى مورد (٣) دوران الامر بين الاستحباب والتحرير بناء (٤) على أن دفع المفسدة الملزمة للترك اولى من

لثوابين ثواب على اطاعة الامر المستحبى المتعلق بالاحتياط و ثواب مترتب على نفس الاحتياط مع قطع النظر عن اوامر الاحتياط اذ المفروض انه في حد نفسه حسن ومطلوب بالذات سواء تعلق به الامر المولى أم لا.

ولا يخفى عليك أن الظاهر من كلام المصنف هنا أن الحسن الموجود في الاحتياط حسن فعلى فيلزمه الاجر والثواب على نفس الاحتياط.

(١) أي على نفس الاحتياط.

(٢) أي الاحتياط حسن في موارد اشتباه الحرمة بغير الوجوب سواء كان هذا الغير هو الاستحباب او الكراهة او الاباحة أو اشتباه الحرمة مع الاستحباب والكراهة أو الاستحباب مع الاباحة او الكراهة مع الاباحة او مع الاستحباب والكراهة والاباحة فيصير المجموع سبعة اقسام والاحتياط حسن في جميع هذه الاقسام.

(٣) أي الاحتياط حسن حتى في هذا المورد ولا يخفى أن ذكر هذا القسم بلفظ «حتى» للإشارة الى الاشكال المذكور في جريان الاحتياط في هذا القسم الذي ذكره في المتن.

(٤) أي عدم الفرق بين افراد المسألة والحكم بحسن الاحتياط حتى في مورد دوران الامر بين الاستحباب والتحرير مبنى على

جلب المصلحة غير الملزمة وظهور الاخبار المتقدمة في ذلك (١) ايضاً ولا يتوهم انه يلزم من ذلك (٢) عدم حسن الاحتياط احتمال كونه من العبادات المستحبة بل حسن الاحتياط بتركه (٣)

اولوية دفع المفسدة الملزمة من جلب المصلحة غير الملزمة فالاحتياط يحصل بترك ما دار أمره بين الحرمة والاستحباب.

(١) أي الاخبار المتقدمة الامرة بوجوب الاجتناب عن المشتبهات ظاهرة ايضاً في عدم الفرق بين افراد المسألة وأنه حسن مطلقاً ومنشأ الظهور هو الاطلاق.

(٢) أي يلزم من حسن الاحتياط - بالترك مطلقاً حتى في مورد دوران الامر بين الحرمة والاستحباب - عدم حسن الاحتياط بالاتيان بالفعل لاحتمال استحبابه.

وملخص التوهم انك ذكرت أن الاحتياط حسن بترك ما يحتمل تحريمه مطلقاً في مورد دوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب حتى في مورد دوران الامر بين الحرمة والاستحباب واللازم من ذلك عدم حسن الاحتياط بفعل العبادات التي لم يحرز استحبابها بل يكون محتمل الاستحباب كصلاة الغفيلة مثلاً بل يكون حسن الاحتياط فيه بالترك لدوران الامر فيه ايضاً بين الاستحباب والحرمة اذ كما يحتمل كون الغفيلة عبادة واستحباب اتيانها كذلك يحتمل عدم استحبابها فيحرم اتيانها لكونه تشريعاً والحال أن حسن الاحتياط فيها من المسلمات.

(٣) أي بترك ما احتمال من العبادات.

اذ لا ينفك ذلك (١) عن احتمال كون فعله تشريعاً محرماً لأن (٢) حرمة التشريع تابعة لتحقيقه (٣) ومع اتيان ما احتمال كونها عبادة لداعى هذا الاحتمال لا يتحقق موضوع التشريع (٤) ولذا (٥) قد يجب الاحتياط مع هذا الاحتمال (٦) كما في الصلاة الى اربع جهات (٧)

(١) أي انما قلنا بلزوم عدم حسن الاحتياط في فعل ما احتمال كونه من المستحبات اذ لا ينفك احتمال كونه عبادة عن احتمال كونه تشريعاً اذ كما يحتمل كون الغفيلة مثلاً عبادة مستحبة كذلك يحتمل أن لا يكون كذلك فيكون الاتيان بها بعنوان المستحب تشريعاً فالاحتياط بالاتيان يكون خلاف الاحتياط.

(٢) علة لقوله ولا يتوهم وجواب عن التوهم المذكور وملخصه عدم صدق التشريع في اتيان ما احتمال كونه عبادة مستحبة لان التشريع عبارة عن ادخال ما علم أنه ليس من الدين في الدين واما اتيان شيء برجاء انه من الدين لا يكون تشريعاً بل هو انقياد محض. (٣) أي لتحقيق التشريع فانه حرام كلما تحقق وهو غير متحقق في المقام.

(٤) لما عرفت من أن التشريع اتيان الشيء بعنوان انه من الدين والاحتياط مأخوذ فيه احتمال انه من الدين.

(٥) أي لاجل أن الاتيان بما احتمال كونها عبادة برجاء كونها عبادة لا يكون تشريعاً.

(٦) أي مع احتمال كونها عبادة.

(٧) من اشتبهت القبلة عليه يجب أن يصلى الى اربع جهات

احتياطاً ومن المعلوم أن العبادة هي الصلاة الى احدى الجهات

وفي الثوبين المشتبهين (١) وغيرهما (٢) وسيجيء زيادة توضيح ذلك ان شاء الله.

الرابع نسب الوحيد البهيماني (قدس سره) الى الاخبارى مذاهب اربعة فيما لا نص (٣) فيه التوقف والاحتياط والحرمة الظاهرية والحرمة الواقعية فيحتمل رجوعها (٤) الى معنى واحد وكون اختلافها (٥) في التعبير لاجل اختلاف ما ركنوا اليه من ادلة القول بوجوب اجتناب الشبهة فبعضهم ركن الى اخبار التوقف (٦)

وانما يجب الجمع بين الجهات الاربع باحتمال العبادية في كل واحد منها.

(١) حيث يجب اتيان الصلاة في كل من الثوبين باحتمال كون كل من الصلاتين عبادة اذ المفروض أن العباداة هي صلاة واحدة منهما الا أن عدم تعيينها اوجب احتمال العبادية في كل منهما.
(٢) من الموارد التي يجب الاحتياط فيها مع احتمال العبادية. والتحقق للمقام موكول الى البحث عن دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة فانتظر.

(٣) من الشبهة الحكمية التحريمية.

(٤) أي رجوع المعانى الاربعة الى معنى واحد بمعنى انطباق الكل على مورد واحد بلحاظ جهات متعددة لا بمعنى الاتعاد في المفهوم.

(٥) أي اختلاف المذاهب في التعبير...

(٦) كقوله: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة» فمن عهر بالتوقف ركن الى مثل هذا الخبر.

وآخر الى اخبار الاحتياط (١) وثالث الى أوامر ترك الشبهات مقدمة لتجنب المحرمات لحديث التثليث (٢) ورابع الى أوامر (٣) ترك المشتبهات من حيث أنها مشتبهات فإن هذا الموضوع (٤) في نفسه حكمه الواقعي الحرمة والاطهر (٥) أن التوقف أعم بحسب المورد

(١) كقوله: «احتط لدينك» فان المعبر بالاحتياط ركن بمثل هذا الخبر.

(٢) وهو قوله انما الامور ثلاثة الى أن قال «فمن ترك الشبهات» فمن عبر بالحرمة الظاهرية ركن الى مثل هذا الخبر الذي يدل على أن حكم الواقعة المجهول الحكم بحسب الواقع هو الاجتناب عنه ظاهراً فانها سميت بالحرمة الظاهرية لكونها في مقابل الحرمة الواقعية.

(٣) الدالة على أن ترك المشتبهات مطلوب بنفسه لا انه مطلوب مقدمة للاحتراز عن الحرام الواقعي كقوله من ترك الشبهات كان لما استبان له من الاثم أترك فان الظاهر من مثل هذا الخبر أن ترك المشتبه بنفسه مطلوب وحكمته أن لا يهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومة فمن عبر عن الاحتياط بالحرمة الواقعية اعتمد على مثل هذا الخبر. وملخص الكلام أن منشأ اختلاف المذاهب اختلاف السنة الادلة لا أن هنا مذاهب اربعة حقيقة فكل منهم ركن على واحد منها وعبر عن مراده بما رآه مأخوذاً في لسان ما ركن اليه.

(٤) أي الموضوع المشتبه بما أنه واقعة من الوقائع حكمه الواقعي هي الحرمة.

(١) أي الاظهر مما ذكرناه من رجوع المذاهب الاربعة الى مذهب واحد والى معنى فارد الا أن يقال ان هذه المذاهب ترجع الى

من الاحتياط لشموله الاحكام المشتبهة في الاموال والاعراض والنفوس مما يجب فيه الصلح او القرعة (١) فمن عبر به (٢) اراد وجوب التوقف في جميع الوقائع الخالية (٣) عن النص العام والخاص والاحتياط اعم من موارد احتمال التحريم (٤) فمن عبر به (٥) اراد الاعم من محتمل التحريم ومحتمل الوجوب مثل (٦) وجوب

المعاني المختلفة.

(١) لا الاحتياط لعدم امكانه فيه كما اذا تردد دار بين كونها لزيد وكونها لعمر و ولا بد من الصلح أو القرعة او التوقف والحاصل أن المقام مورد للتوقف دون الاحتياط.

(٢) أي من عبر بالتوقف اراد منه وجوب التوقف في جميع الوقائع سواء امكن الاحتياط أم لا.

(٣) هذه اشارة الى أن مورد التوقف هي الوقائع الخالية عن النص العام كالعموم والاطلاق وعن النص الخاص كالنص الوارد في شخص الواقعة وأما الموارد التي قام النص على البراءة كالشبهة الوجوبية او الموضوعية فليست مورداً للتوقف.

(٤) أي من موارد الشبهات التحريمية.

(٥) أي بالاحتياط أي الاحتياط ايضاً اعم من التوقف اذ مورد التوقف منحصر بالشبهات التحريمية واما من عبر بالاحتياط فاراد منه كل مورد يجب فيه الاحتياط سواء كانت شبهة تحريمية او وجوبية فيكون النسبة بين التوقف والاحتياط عموماً من وجه بحسب المورد كما عرفت.

(٦) هذا مثال للشبهة الوجوبية في الاقل والاكثر الارتباطيين

السورة أو وجوب (١) الجزء المردد بين نصف الصيد وكله. وأما الحرمة (٢) الظاهرية والواقعية فيحتمل الفرق بينهما بأن المعبر (٣) بالاولى قد لاحظ الحرمة من حيث عروضها لموضوع محكوم بحكم واقعي فالحرمة ظاهريّة والمعبر بالثانية (٤) قد لاحظها من حيث عروضها لمشتبه الحكم وهو موضوع من الموضوعات الواقعية فالحرمة واقعية أو بملاحظة (٥) انه اذا منع الشارع المكلف

كما اذا لا يعلم أن السورة جزء للصلاة أم لا.

(١) هذا مثال للشبهة الوجودية في الاقل والاكثر الاستقلاليين كما اذا اصطاد محرمان صيداً واحداً فلا يعلمان أن على كل واحد منهما جزاء نصف الصيد أو كل الصيد بان يجب على كل منهما جزاء مستقل واما الشبهة التحريمية فلم يذكر المصنف مثالا لها. (٢) أي أما الفرق بين التعبير بالحرمة الظاهرية والحرمة الواقعية.

(٣) بصيغة اسم الفاعل أي من عبر لاحظ الحرمة عارضة للموضوع الذي لا يعلم حكمه الواقعي حرمة ظاهريّة.

(٤) أي من عبر بالحرمة الواقعية قد لاحظ الحرمة عارضة على الموضوعات الواقعية بلا تقييدها بوصف الشك حرمة واقعية، فالفرق المذكور ليس من جهة اختلاف ما ركنوا اليه من ادلة الاحتياط بل ناشى من جهة الاختلاف في لحاظ الحكم.

(٥) أي المعبر بالثانية وهي الحرمة الواقعية بملاحظة انه اذا

من حيث انه جاهل بالحكم من الفعل فلا يعقل اباحته واقعاً لان معنى الاباحة الاذن والترخيص (١) فتأمل (٢).

ويحتمل الفرق (٣) بأن القائل بالحرمة الظاهرية يحتمل أن يكون الحكم الواقعي هي الاباحة الا أن ادلة الاجتناب عن الشبهات حرمتها

حكم الشارع بحرمة شيء في مرحلة الظاهر فلا بد أن يكون حراماً في الواقع اذ بعد منع الشارع المكلف الجاهل بالحكم من اتيان فعل فلا يعقل أن يكون مباحاً اذ الحرام لا يجتمع مع الحلال ولا يخفى أن هذا الوجه مبني على عدم امكان اجتماع الحكم الظاهري مع كون الحكم الواقعي على خلافه بأن يقال ان حكم الشارع بحرمة الشيء في مرحلة الظاهر فلا بد أن يكون حراماً في الواقع.

(١) وهو مناف لمنع الشارع وحكمه بحرمة الشيء المشكوك حرمة فان التنافي بين الترخيص والمنع أوضح من أن يخفى.
 (٢) اشارة الى عدم وجود المنافاة بين الحرمة الظاهرية والاباحة الواقعية وبالعكس فقد مرّ في الجزء الاول من الكتاب ان الحكم الظاهري لا يناقض الحكم الواقعي لاختلاف موضوعهما فان موضوع الحكم الواقعي هو الشيء بعنوان أنه شيء وموضوع الحكم الظاهري الشيء بوصف كونه مشكوكاً وقد مر تحقيق ذلك وبيان ما هو المختار مفصلاً فراجع أضف الى ذلك أن ما ذكره مستلزم لانتفاء الحكم الظاهري وكون مؤدى الامارة والاصول هو الواقع وهو تصويب باطل.

(٣) بين التعبير بالحرمة الظاهرية والحرمة الواقعية.

ظاهراً (١) والقائل بالحرمة الواقعية انما يتمسك في ذلك (٢) باصالة الحظر في الاشياء من (٣) باب قبح التصرف فيما يختص بالغير بغير اذنه ويحتمل الفرق بأن معنى الحرمة الظاهرية حرمة الشيء في الظاهر فيعاقب عليه (٤) مطلقاً وان كان مباحاً في الواقع

(١) فاطلاق الحرمة الظاهرية عليه ان يكون بهذا الاعتبار اى باعتبار ان مقتضى ادلة الاجتناب عن الشبهات حرمتها ظاهراً في مقابل الاباحة التي هي حكم واقعي.

(٢) اى في اثبات الحرمة الواقعية.

(٣) وقع الخلاف في مدرك اصالة الحظر بأنه من باب حكم العقل او انه ادلة الاجتناب عن المشتبهات فلو قلنا انه من باب حكم العقل فان حكم العقل باصالة الحظر من باب قبح التصرف في سلطنة الغير وما له بغير اذنه فيكون الحظر المذكور حكماً واقعياً ويكون مدركاً للمقائل بالحرمة الواقعية والحاصل أن الحكم الثابت باصالة الحظر يكون حكماً واقعياً كحرمة الغصب والمقائل بالحرمة الواقعية يتمسك بهذا الاصل ولو قلنا انه ادلة الاجتناب عن الشبهات والمقائل بالحرمة الظاهرية يتمسك بادلة الاجتناب عن الشبهات الدالة على حرمة الشبهات ظاهراً فيكون الحكم المستفاد منها حكماً ظاهرياً. وقد يقال ان اصالة الحظر لو كانت مبنية على دفع الضرر المحتمل يكون الحكم بالحظر ايضاً حكماً ظاهرياً.

(٤) وعلى هذا القول يكون المشتبه حراماً ظاهراً فيعاقب مرتكبه وان كان حلالاً في الواقع لكون الامر المتعلق بالاجتناب عنه أمراً مولوياً فيعاقب على مخالفته وهذا الوجه مبنى على أن يكون الامر

والقائل بالحرمة الواقعية يقول بأنه لا حرمة ظاهر أصلاً (١) فإن كان في الواقع حراماً استحق المؤاخظة عليه (٢) والا (٣) فلا وليس معناها (٤) أن المشتبه حرام واقعاً بل معناه (٥) أنه ليس فيه إلا الحرمة الواقعية على تقدير ثبوتها فإن هذا (٦) أحد الأقوال للاخباريين في المسألة على ما ذكره العلامة الوحيد (٧) المتقدم

باجتناب مولوياً مع الالتزام بثبوت العقاب على مخالفة الاحكام الظاهرية وعلى هذا الوجه يكون المكلف مستحقاً للعقابين على تقدير كون المشتبه حراماً في الواقع ايضاً عقاب على مخالفة الحكم الظاهري وعقاب على مخالفة الحكم الواقعي ويكون مستحقاً للعقاب الواحد لو كان المشتبه مباحاً في الواقع وهو على مخالفة الحكم الظاهري.

- (١) لكون الامر بالاجتناب ارشادياً.
- (٢) اي على الحرام الواقعي.
- (٣) اي ان لم يكن المشتبه حراماً في الواقع لعقاب اصلاً
- (٤) اي ليس معنى الحرمة الواقعية أن المشتبه بما انه موضوع من الموضوعات حرام واقعاً كالغصب والخمر.
- (٥) اي بل معنى القول بالحرمة الواقعية أن المشتبه بما هو ليس حراماً ظاهراً ولا واقعاً وليس في المشتبه الا الحرمة الواقعية على تقدير ثبوتها فيه فاذا كان حراماً في الواقع فيعاقب عليه والا فلا يعاقب على اتيان الفعل المشتبه.
- (٦) اي القول بالعقاب على تقدير الحرمة الواقعية.
- (٧) اي ذكره البهبهاني في موضع آخر من كلامه غير الموضع

فى موضع آخر حيث قال بعد رد خبر التثليث المتقدم بانه (١) لا يدل على الحظر ووجوب التوقف بل مقتضاه (٢) أن من ارتكب الشبهة واتفق كونه (٣) حراماً فى الواقع يهلك لا مطلقاً (٤) ويعطر (٥) ببالى أن من الاخباريين من يقول بهذا المعنى (٦) انتهى، ولعل هذا القائل (٧) اعتمد فى ذلك (٨) على ما ذكرنا

الذى نسب المذاهب الاربعة الى الاخبارى.

(١) متعلق بقوله ردّ أى رد قوله (ع) انما الامور ثلاثة بانه لا يدل على وجوب التوقف لان الامر المذكور فيه ليس مولوياً بل هو ارشاد الى أن من ارتكب الشبهات وقع فى الهلاكة اذا كان المشتبه حراماً فى الواقع.

(٢) اى مقتضى خبر التثليث وعلى هذا يكون الامر بالاجتناب ارشادياً.

(٣) اى كون المشتبه.

(٤) اى لا يهلك مطلقاً حتى فيما لم يتفق كون المشتبه حراماً فى الواقع.

(٥) هذا مقول لقوله قال: «اى قال العلامة الوحيد بعد رد خبر التثليث: ويحظر ببالى...»

(٦) أى بالعقاب على المشتبه على تقدير كونه حراماً فى الواقع لامطلقاً.

(٧) القائل بالحرمة الواقعية بالمعنى المذكور وهو ان كان المشتبه حراماً فى الواقع يعاقب عليه والا فلا.

(٨) اى فيما ذهب اليه من الحرمة الواقعية.

سابقاً من أن الأمر العقلي والنقلي بالاحتياط للإرشاد من قبيل أوامر الطبيب لا يترتب على موافقتها و مخالفتها عدا ما يترتب على نفس الفعل (١) المأمور به أو تركه (٢) لو لم يكن الأمر (٣) نعم (٤) الإرشاد على مذهب هذا الشخص على وجه اللزوم كما في

(١) كشرب الدواء فإن أمر الطبيب بشرب الدواء لا يترتب عليه الا اثر شرب الدواء.

(٢) اي لا يترتب على مخالفة اوامر الطبيب عدا ما يترتب على ترك الفعل.

(٣) اي كما أن أمر الطبيب بشرب الدواء لا يترتب عليه عدا ما ترتب على شربه من الاثر الموجود فيه او ما ترتب على تركه مع قطع النظر عن الامر به لما عرفت أن الامر المذكور ارشادي لا يترتب عليه سوى الاثر المترتب على فعل المأمور به او تركه فان شرب الدواء يترتب عليه البرء من المرض من دون أمر الطبيب به فشربه بعد الامر به ايضاً لا يترتب عليه الا ما كان مترتباً عليه مع قطع النظر عن الامر به وترك الشرب يترتب عليه من بقاء المرض كذلك الاوامر المتعلقة بالاحتياط ايضاً من هذا القبيل فلا يترتب على موافقتها الا النجاة عن الهلكة وعلى مخالفتها الوقوع فيها اذا كان المهمته حراماً في الواقع فان الاثر المذكور يترتب على الاحتياط من دون أمر به ولا يترتب عليه ازيد من هذا بعد الامر به فوجود الامر وعدمه سيان في ذلك.

(٤) لما ذكر من أن الاوامر المتعلقة بالاحتياط ارشادية أراد أن يبين أن الإرشاد على مذهب هذا الشخص القائل بالحرمة الواقعية

بعض اوامر الطيب لا (١) للاولوية كما اختاره (٢) القائلون بالبراءة واما (٣) ما يترتب على نفس الاحتياط فليس الا التخلص من المهلاك المحتمل في الفعل نعم (٤) فاعله يستحق المدح من حيث

على وجه اللزوم فكما أن بعض اوامر الطيب ارشاد على وجه اللزوم كما اذا احرز كون شرب الدواء ضرورياً بحيث لو لم يشرب المريض لوقع في خطر عظيم كذلك الامر الارشادى المتعلق بالاجتناب عن المشتبه ارشاد على وجه اللزوم.

(١) اى ليس الارشاد على وجه الرجحان.

(٢) اى اختار الارشاد على وجه الرجحان فانهم حملوا الارشاد على الطلب المشترك بين الوجوب والندب ففى موارد احراز احتمال العقاب من الخارج يكون الارشاد لزومياً والا يكون راجحاً.

(٣) لما بيّن أن الاوامر المتعلقة لا يترتب على موافقتها ولا على مخالفتها الا ما ترتب على نفس الاحتياط كما هو الشأن في جميع الاوامر الارشادية اراد أن يبيّن ما يترتب على نفس الاحتياط اى على ترك شرب التتن مثلاً وملخصه أن الاثر المترتب على الاحتياط هو التخلص عن المهلكة على تقدير وجودها واقعاً لا انه يكون حسناً بعنوان انه احتياط فيلزمه استخفاف الاجر والثواب.

(٤) هذا استدراك عما ذكره من ان الاحتياط لا يترتب عليه الا التخلص عن المهلاك فلا يترتب عليه اثر سواء فاراد أن يبيّن أن مضافاً الى التخلص المذكور يكون فاعل الاحتياط مستحقاً للمدح توضيحه قد عرفت أنه لا اشكال في حسن الاحتياط انما الكلام في أن الحسن الموجود فيه فاعلى بأن يكون حسنه واستحقاق المدح

تركه لما يحتمل أن يكون تركه مطلوباً عند المولى ففيه (١) نوع من الانقياد ويستحق (٢) عليه المدح والثواب واما تركه (٣) فليس فيه الا التجري بارتكاب ما يحتمل أن يكون مبعوضاً للمولى ولادليل على حرمة التجري على هذا الوجه (٤) واستحقاق (٥) العقاب عليه

عليه من حيث كشفه عن انقياد الفاعل او ان حسنه من حيث ذات الاحتياط فاذا كان الفعل معنوياً بعنوان الاحتياط يكون حسناً بحيث يثاب عليه افاد الشيخ أن الاثر المترتب على الاحتياط هو التخلص عن الهلاكة على تقدير كون المشتبه حراماً في الواقع لا الثواب والاجر نعم انه كاشف عن الحسن الفاعلي بأنه في مقام اطاعة المولى فالمدح لا يلزم استحقاق الثواب على الفعل بل يثاب ويمدح على نفس الانقياد .

(١) اى في ترك ما يحتمل أن يكون تركه مطلوباً نوع من التسليم للمولى .

(٢) اى يستحق المكلف المدح والثواب على الانقياد الحاصل من ترك ما يحتمل كون تركه مطلوباً .

(٣) لما بيّن ان العامل بالاحتياط يستحق المدح والثواب اراد أن يبيّن أن ترك الاحتياط ليس فيه الا التجري ان لم يكن المشتبه كشرب التتن مثلاً حراماً في الواقع .

(٤) اى لادليل على حرمة التجري الذى يتحقق بارتكاب ما يحتمل حرمة مع عدم كونه حراماً في الواقع .

(٥) اى لا دليل على استحقاق العقاب على التجري المذكور .

بل عرفت في مسألة حجية العلم المناقشة في حرمة التجري بما هو أعظم من (١) ذلك كان يكون الشيء مقطوع الحرمة بالجهل المركب ولا يلزم (٢) من تسليم استحقاق الثواب على الانقياد بفعل الاحتياط

(١) اى قد عرفت المناقشة في حرمة التجري الذى يتحقق بسببه ما هو اعظم مما يتحقق التجري به في المقام وجه الاعظمية هو كونه مقطوع الحرمة بالجهل المركب بخلاف المقام فانه محتمل الحرمة، وملخص الكلام اذا كانت حرمة التجري الذى يتحقق بارتكاب ما هو مقطوع الحرمة مخدوشة فحرمة التجري الذى يتحقق بارتكاب ما هو محتمل الحرمة مخدوشة بالاولوية.

(٢) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو أن ترك محتمل الحرمة ان كان عنواناً حسناً موجباً لاستحقاق الثواب فلا بد أن يكون اتيان محتمل الحرمة ايضاً عنواناً قبيحاً موجباً لاستحقاق العقاب فكما يقول المصنف يكون الذم في التجري على الصفة في الفاعل فلا يعاقب عليها فلا بد أن يقول بكون المدح في المقام ايضاً على الصفة في الفاعل فلا يثاب عليها والحال انه يقول بترتب الثواب على ترك محتمل الحرمة.

وملخص الجواب انه لا ملازمة بين استحقاق الثواب على الانقياد واستحقاق العقاب على التجري اذ مناط استحقاق الثواب هو الانقياد للمولى وهو يحصل بفعل الاحتياط وان لم يصادف الواقع، والمناط في استحقاق العقاب هو مخالفة الاوامر والنواهي المولوية ولا يلزم حصولها من مجرد ترك الاحتياط بل لزم التجري فقط وقد عرفت أن قبحة فاعلى ليس بفعل كى يستحق العقاب عليه.

استحقاق (١) العقاب بترك الاحتياط والتجري (٢) بالاقدام على ما يحتمل كونه مبغوضاً وسيأتي تنمة توضيح ذلك في الشبهة المعصورة انشاء الله.

واورد عليه صاحب الكفاية قدس سره ان الظاهر بل المقطوع ان التجري والانقياد كالاطاعة والعصيان توأمان يرتضعان بلبن واحد فان كان الانقياد موجياً لاستحقاق الثواب فليكن التجري موجباً لاستحقاق العقاب ولنا تحقيق في المقام قد تقدم في مبحث التجري.

(١) فاعل لقوله: «لا يلزم».

(٢) اى لا يلزم استحقاق العقاب بالتجري المتحقق بسبب الاقدام على ارتكاب محتمل المبغوضية وملخص كلام الشيخ: في التنبيه الرابع انه قال في اول كلامه: يحتمل أن يرجع المذاهب الاربعة الى معنى واحد وانما الاختلاف في التعبير فقط ثم قال: ان الفرق بين التوقف والاحتياط هو أن التوقف اعم منه من جهة واخص منه من جهة اخرى ثم ذكر في الفرق بين الحرمة الظاهرية والحرمة الواقعية احتمالات ثلاثة.

«الاول» ان المعبر بالحرمة الظاهرية قد لاحظ الحرمة عارضة على الموضوع الذى له حكم واقعى مجهول عندنا فهذه الحرمة ظاهرية في مقابل الحكم الواقعى، والمعبر بالحرمة الواقعية لاحظ الحرمة عارضة على عنوان المشتبه بما انه موضوع من الموضوعات الواقعية كالغصب.

«الثانى» ان المعبر بالحرمة الواقعية قدزعم أن الحكم المذكور حكم واقعى للجاهل بحيث لاحكم واقعى له في مقابل هذا الحكم

الخامس (١) أن اصالة (٢) الاباحة فى مشتبه الحكم انما هو مع

لاستحالة اجتماع الحكمين المتناقضين على موضوع واحد.
والمعبر بالحرمة الظاهرية لا يرى مانعاً من اجتماعهما لكون
الموضوع متعددأ.

«الثالث» ان المعبر بالحرمة الواقعية اعتمد على اصالة الحظر
المثبتة للحكم الواقعى، والمعبر بالحرمة الظاهرية اعتمد على ادلة
وجوب الاجتناب عن الشبهات الدالة على حرمة ارتكابها ظاهراً.

«الرابع» أن المعبر بالحرمة الظاهرية يزعم ان العقاب على
مخالفتها، والمعبر بالحرمة الواقعية انما يعبر بها لزعم أن العقاب
مترتب على مخالفة الواقع والمشتبه لاحرمة له فى الظاهر.

(١) اى التنبيه الخامس من تنبيهات البرائة.

(٢) اى يعتبر فى جريان اصالة الاباحة فى مشتبه الحكم عدم
وجود اصل حاكم عليها لان موضوع اصالة الاباحة هو الشك وعدم العلم
اذا كانت شرعية وعدم البيان اذا كانت عقلية فكل ما يكون بياناً ورافعاً
للمشك ولو تعبدأ يتقدم عليهما بالورود او الحكومة ومن هذا القبيل
اصالة البراءة سواء كانت الشبهة موضوعية، كما لو علم بخميرية مايع
ثم شك فى انقلابه خلافاً فان استصحاب الخميرية يرفع موضوع اصالة
البراءة الدالة على جواز شربه، او تكون حكمية كما اذا شك فى
جواز وطىء الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال فان
استصحاب الحرمة السابقة على تقدير جريانه يمنع عن التمسك
باصالة البراءة.

ولا يخفى أن هذا الشرط لا يختص باصالة الاباحة بل يجرى فى

عدم أصل موضوعي (١) حاكم عليها (٢)، فلو شك في حل أكل حيوان (٣)

كل أصل سببي ومسببي فان جريان الاصل في المسبب مشروط بعدم جريان الاصل في السبب بل في جعل ذلك من الشرائط مسامحة في التعبير لان مرجع ذلك في الحقيقة الى اشتراط تحقق الموضوع للاصل في جريانه، فان مع وجود الدليل الحاكم لامورد لجريان الاصل المحكوم لارتفاع موضوعه ولو تعبدأ بجريان الاصل في الحاكم. (١) انما سمى هذا الاصل الحاكم موضوعياً لانه رافع لموضوع الاصل الاخر، ولا يراد منه خصوص الاصل الجاري في الموضوع في الشبهات الحكمية والموضوعية في قبال الاصل الجاري في الحكم فيهما بل المراد منه كل اصل جار في السبب رافع لموضوع الشك في المسبب.

وان شئت فقل: ان المراد منه كل دليل حكم او وارد.

(٢) اي على اصالة الاباحة، وامامع وجود اصل موضوعي لا يصل المجال ايها كما هو كذلك في كل أصل محكوم.

(٣) اي اذا شك في حلية اللحم من جهة دوران الامر بين كونه من مأكول اللحم او من غيره مع العلم بوقوع التذكية بجميع شرائطها عليه كما اذا شك في لحم حيوان علم وقوع التذكية عليه انه لحم شاة او ارنب جرت اصالة الحل التي هي أصل حكمي لعدم وجود أصل موضوعي هنا كي يكون مانعاً من جريانها ويرفع موضوعها، واما ما ذكره بعضهم من التمسك باستصحاب حرمة أكله الثابتة، قبل زهاق الروح فهو غير وحيه لما يأتي تفصيله في تحقيقاتنا.

مع العلم بقبوله التذكية جرى اصالة الحل وان شك فيه (١) من جهة الشك فى قبوله للتذكية فالحكم (٢) الحرمة لاصالة عدم التذكية لان من شرائطها (٣) قابلية المحل وهى مشكوكة فيحكم بعدمها (٤) وكون (٥) الحيوان ميتة ويظهر من المحقق والشهيد الثانيتين «قدس سرهما» فيما اذا شك فى حيوان متولد من طاهر ونجس لا يتبعهما فى الاسم (٦) وليس له (٧) مماثل أن (٨) الاصل فيه

(١) اى فى حل اكل حيوان من جهة الشك فى قبول الحيوان للتذكية لاحتمال عدم قبوله للتذكية ذاتاً بعد العلم بوقوع الذبح الجامع للشرائط عليه، كما لو تردد الحيوان المذبوح فى الظلمة مثلاً بين كونه شاة او كلباً.

(٢) اى حكم الحيوان الذى يشك فى قبوله للتذكية هى الحرمة.

(٣) اى من شرائط التذكية قابلية المحل للتذكية.

(٤) اى بعدم قابلية المحل بالاستصحاب وعدم تحقق التذكية الشرعية بالنسبة اليه.

(٥) اى يحكم بكون الحيوان ميتة.

(٦) كما اذا تولد حيوان من الكلب والشاة بحيث لا يكون تابعاً

للشاة ولا الكلب فى الاسم لعدم انطباق احدى الصورتين عليه.

(٧) اى ليس للحيوان المتولد من الشاة والكلب مماثل اذ لو كان

له مماثل معلوم الحكم يتبع حكم مماثله فى الحلية والحرمة فاذا كان

مماثلاً للشعلب يلحق به فى كونه محرم الاكل، واذا كان مماثلاً

للمعز يكون مثله فى كونه محلل الاكل.

(٨) اى يظهر من المحقق والشهيد أن الاصل فى الحيوان المتولد

الطهارة والحرمة فان كان الوجه فيه (١) اصالة عدم التذكية فانما يحسن مع الشك في قبول التذكية، وعدم (٢) عموم يدل على جواز تذكية كل حيوان الا ما خرج كما ادعاه (٣) بعض، وان كان الوجه فيه (٤) اصالة حرمة لحمه قبل التذكية ففيه (٥) أن الحرمة قبل

من حيوان طاهر ونجس هو طهارته بعد العلم بحصول تمام ما يعتبر في التذكية الاقابلية المحل، وحرمة أكله، أما طهارته فبمقتضى كل شيء لك طاهر...» واما حرمة أكله فبمقتضى اصالة عدم وقسوع التذكية عليه.

(١) اى في حكم المحقق والشهيد بالحرمة.

(٢) اى يحسن التمسك بالوجه المذكور وهو اصالة عدم التذكية لاثبات الحرمة مع عدم عموم يدل على جواز تذكية كل حيوان الا ما خرج، واما مع وجوده فلا يرجع الى الاصل المذكور لان الاصل أصيل حيث لا دليل.

(٣) اى ادعى وجود عموم يدل على تذكية كل حيوان الا ما خرج، وهو قوله الباقر عليه السلام «ليس الحرام الا ما حرم الله في كتابه». (٤) اى الوجه في الحكم بالحرمة استصحاب حرمة لحمه قبل زهاق روحه.

(٥) ملخص الجواب: انه لا مجال لاستصحاب الحرمة الثابتة قبل زهاق روحه لان الحرمة المذكورة كانت ثابتة قبل التذكية لعنوان الميتة، وبعد اثبات التذكية بالدليل الاجتهادى الدال على جواز تذكية كل حيوان الا ما خرج لاوجه للاستصحاب في مقابل الدليل الاجتهادى الدال على كونه مذكى فلا يمكن اجراء الحكم الثابت

التذكية لاجل كونه من الميتة فاذا فرض اثبات جواز تذكيمته (١)
 خرج (٢) عن الميتة فيحتاج حرمة (٣) الى موضوع آخر، ولو
 شك (٤) فى قبول التذكية رجع الى الوجه السابق.

للميتة الى المذكى الثابت بالتعبد.

(١) أي اذا ثبت تذكية الحيوان المتولد من الحيوان الطاهر
 والنجس بالدليل الاجتهادى.

(٢) جواب لقوله: «فاذا فرض...» أي خرج الحيوان المتولد من
 الطاهر والنجس بعد العلم بحصول تمام ما يعتبر فى التذكية الا
 قابلية المحل عن الميتة.

(٣) أي يحتاج حرمة أكل الحيوان المذكور بعد عدم صدق الميتة
 عليه الى صدق موضوع محرم آخر عليه، كعنوان السباع مثلاً
 فانه حرام اكله حتى بعد وقوع التذكية الشرعية عليه.

(٤) بأن لا يستفاد من الادلة قابلية كل حيوان للتذكية ويبقى
 الشك فى قبول التذكية فيرجع هذا الى الوجه السابق الذى بيناه
 ان الحكم فيه الحرمة لاصالة عدم التذكية.

وملخص الكلام: أن التفصيل المنقول، من المحقق والشهيد الثانيين
 فى غير محله اذ لو استفيد من الادلة قابلية كل حيوان للتذكية
 فلا موقع لاصالة عدم التذكية عند الشك فيها بل يحكم بتذكيمته
 بمقتضى الدليل، ويترتب عليه حلية اكله، وبطهارته بمقتضى قاعدة
 الطهارة، وأولم يستفد من الادلة قابلية كل حيوان للتذكية فاصالة
 عدم التذكية جارية، ويترتب عليها حرمة اكله، ونجاسته لان غير
 المذكى حرام ونجس، فتأمل. وعلى اى حال فلا وجه للتفصيل بين

وكيف كان فلا يعرف وجهه لرفع اليد عن اصالة (١) الحل والاباحة. نعم ذكر شارح الروضة وجهاً آخرأ (٢) ونقله (٣) بعض محشيها عن الشهيد في القواعد. قال شارح الروضة: «أن كلامن (٤) النجاسات والمعللات معصورة فاذا لم يدخل (٥) في المحصور منها كان الاصل طهارته، وحرمة لحمه، وهو ظاهر» انتهى.

الحلية والطهارة.

(١) اذ مع وجود الدليل الاجتهادي على أن كل حيوان قابل للتذكية لا تجرى اصالة عدم التذكية الحاكمة على اصالة الحل والاباحة اذن فلا وجه لرفع اليد عن اصالة الحل والاباحة.

(٢) للتفكيك المذكور بين اصالة الطهارة واصالة الحرمة بان يحكم بطهارته بمقتضى اصالة الطهارة، وبحرمة أكله بمقتضى اصالة عدم التذكية.

(٣) أي نقل الوجه المذكور بعض محشي الروضة.

(٤) أي عناوين النجاسات، وكذا ما حل أكل لحمه من الحيوانات محصورة، ومعدودة في الكتاب والسنة.

(٥) أي اذا لم يدخل المشكوك تحت احد العناوين المذكورة في الكتاب، والسنة من عناوين النجاسات، والمحرمات كان مقتضى الاصل طهارته بمقتضى كل شيء... وحرمة لحمه بمقتضى اصالة عدم التذكية.

توضيحه: أن تعليق الحكم على امر وجودي يقتضى احرازه فمع الشك في تحقق ذلك الامر الوجودي يبني ظاهراً في مقام العمل على عدم تحققه للاصل ولان الملازمة العرفية موجودة بين تعليق الحكم

ويمكن منع حصر المحللات (١) بل المحرمات محصورة، والعقل والنقل دل على اباحة ما لم يعلم حرمة، ولذا (٢) يتمسكون كثيراً

على أمر وجودي، وبين عدمه عند عدم احرازه وباب النجاسات واللحوم من صغريات تلك الكبرى.

بتقريب: أن النجاسات في الشريعة معدودة محصوره في عناوين خاصة كالدم، والميتة، والكلب، والخنزير، وغير ذلك. وقد علق وجوب الاجتناب في تلك العناوين على احرازها ومع الشك في تحقق العناوين يبني على الطهارة وحيث ان الحيوان المتولد من طاهر، ونجس لم يعلم كونه من العناوين النجسة يبني على طهارته، وكذا جواز تناول والاكل قد علق في الشريعة على عنوان الطيب كما قال الله تعالى: «احل لكم الطيبات». والطيب أمر وجودي عبارة عما تستلذه النفس، ويأنس الطبع به والحيوان المتولد من حيوانين، أحدهما مأكول اللحم كالشاة، والاخر غير مأكول اللحم كالخنزير، لم يعلم كونه من الطيب فلا يحكم عليه بالحلية، وجواز الاكل بل ينبغى البناء على حرمة ظاهراً، ما لم يحرز كونه من الطيب. هذا غاية ما يمكن أن يوجه به مقالة شارح الروضة.

(١) أي لا نسلم حصر المحللات في عناوين خاصة بل المحرمات محصورة في عناوين خاصة كالدم والميتة... لان بناء الشرع على بيان المحرمات دون المباحات فكل ما لا يعلم حرمة مباح بحكم البراءة العقلية والعقلية.

(٢) أي لاجل عدم حصر المحللات في عناوين خاصة يتمسكون باصالة الحل لاثبات كل ما يشك في اباحة اكله وشره.

باصالة الحل فى باب الاطعمة والاشربة ولو قيل (١) ان الحل انما علق (٢) فى قوله تعالى: «قل احل لكم الطيبات» المفيد (٣) للحصر فى مقام الجواب عن الاستفهام فكل ما (٤) شك فى كونه طيباً فالاصل

(١) هذا اشكال على ما ذكرناه من عدم كون المحللات محصورة.
 (٢) أي الحل علق فى الاية على الطيبات فقط.
 (٣) صفة لقوله تعالى اى قوله تعالى: «قل أحل...» مفيد لحصر الحل على الطيبات، والحصر المستفاد من الاية ليس مستنداً الى مفهوم الوصف كى يقال: بعدم حجيته بل هو من جهة ورود الاية فى جواب الاستفهام فى سورة المائدة «يسألونك ماذا أحل لهم» فان هذه الاية استفهام عما يكون حلالاً، ويكون قوله تعالى: «قل احل لكم الطيبات» جواباً عنه، فتدل هذه الاية من جهة ورودها فى جواب الاستفهام على حصر الحل على الطيبات، أى أن الطيب حلال فقط فيلزم أن يكون غيره حراماً فاذا اريد الحكم بحلية حيوان او غيره فلا بد من احراز كونه طيباً والا فلا يجوز الحكم بحليته لانه معنى حصر الحلية فى الطيب.

(٤) أي كل شيء شك فى كونه مصداقاً للطيب كالحيوان المتولد من الغنم والخنزير يحكم بعدم حليته لما عرفت أن الحلية معلقة على امر وجودى وهو عنوان الطيب فلا بد من احراز كونه طيباً فى الحكم بالحلية ونفس الشك فى صدق الطيب على الحيوان المتولد من الغنم والخنزير يكفى فى الحكم بعدم الحلية فى مرحلة الظاهر فبعد عدم احراز كونه طيباً يشك فى حكم الشارع بحليته فاصالة عدم احلال الشارع له جارية فى المقام بعد عدم امكان جريان الاصل

عدم احلال الشارع له قلنا: ان التحريم محمول فى القرآن على
الخبائث (١) والفواحش فاذا شك فيه (٢) فالاصل عدم التحريم،
ومع تعارض الاصلين (٣) يرجع الى اصالة الاباحة وعموم قوله:
«قل لا اجد فيما وحي الى» وقوله (عليه السلام) «ليس الحرام الا ما
حرم الله».

فى الموضوع.

(١) كقوله تعالى فى سورة الاعراف «قل انما حرم ربي الفواحش
ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغى بغير الحق» وفى السورة الشورى
«الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش».

ملخص هذا الجواب كما ان الحل معلق على امر وجودى وهو
عنوان الطيبات كذلك التحريم معلق على امر وجودى وهو عنوان
الخبائث والفواحش وبعد عدم احراز كون المشكوك من الخبائث
والفواحش يتمسك باصالة عدم جعل الحرمة من قبل الشارع بالنسبة
الى المشكوك فاصالة عدم جعل الحلية معارضة مع اصالة عدم جعل
الحرمة فيتساقطان بالتعارض ويصل المجال الى العمومات اللفظية
الدالة على الاباحة والى اصالة الاباحة.

(٢) أى اذا شك فى تحريم ما هو محتمل الخبائث.

(٣) اى اصالة عدم احلال الشارع له فيما اذا شك فى كونه طيباً
واصالة عدم التحريم فيما اذا شك فى كونه خبيثاً تتعارضان. ان قلت:
ان مع وجود الاصل عدم كونه طيباً وكذا الاصل عدم كونه خبيثاً
لا يصل المجال الى الاصلين المذكورين لانهما اصلان موضوعيان.
قلت ان الاصل لا يجرى فى الشبهة الحكمية فان الشك فى كون

اللحم المذكور مصداقاً للطيب او الخبيث لاجل الشك في مفهومهما
ومعه لايجزئ الاصل فيصل المجال الى الاصل الحكمي .

وملخص كلام الشيخ قدس سره: في هذا الامر الخامس ان اصالة
البراءة انما تجرى في الشبهة الحكمية اذا لم يكن أصل موضوعي
جار فيها اذ لا مجال لها معه .

ثم انه قدس سره بعد ما أفاده من عدم جريان اصالة الحلية فيما
اذا شك في حلية لحم وحرمة لوجود اصالة عدم التذكية قال ان
الشك في حرمة اللحم على أقسام:

«الاول»: ما كان الشك في الحلية مع العلم بوقوع التذكية بجميع
شرائطها عليه فانه حكم بجريان اصالة الحل فيه .

«الثاني»: ما كان الشك في الحلية مع الشك في قبوله للتذكية،
وقد حكم بجريان اصالة عدم التذكية فيه ثم نقل من المحقق،
والشهيد الثانيين، التفصيل بين الحلية والطهارة، ثم أجاب عنهما
بانه لاوجه للتفصيل ثم ذكر وجهاً آخر عن شارح الروضة للتفصيل
المذكور وأجاب عنه .

التحقيق

ان الشك في حرمة اللحم تارة يكون من جهة الشبهة الموضوعية،
وأخرى بلحاظ الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية على أقسام:
القسم الاول: ما لو كان الشك في أن الحيوان المذبوح شاة، او
ارنب مع العلم بوقوع التذكية عليه، والظاهر عدم المانع من جريان

اصالة الحل اذ لا اصل موضوعي في المقام يقدم على الاصل
الحكمي.

القسم الثاني: الحلية والحرمة من جهة الشك في طرو مانع عن
التذكية كاحتمال الجلل في الشاة مثلاً، وحيث ان التذكية ثبتت
بالوجدان فيشك في عروض عنوان مانع عن قبوله للتذكية فلا مانع
من الرجوع الى استصحاب عدم طرو المانع من التذكية.

القسم الثالث أن يكون الشك في الحلية من جهة الشك في قبول
الحيوان للتذكية كما لو شك في الحيوان المذبوح في انه شاة، او
كلب. وتحقيق الحال فيه يحتاج الى توضيح معنى التذكية وما
يقابلها، فنقول: قد اختلف في معنى التذكية في أنه امر وجودي
بسيط مسبب عن الذبح بشرائطه نظير الطهارة المسببة عن
الوضوء او الغسل، او تنطبق عليه بأن يكون نسبتها الى الذبح
نسبة العنوان الى المعنون كالتعظيم بالنسبة الى القيام، أو أمر
مركب بأن يكون التذكية نفس الفعل الخارجي مع شرائطها كما يقال
في الوضوء انه نفس الغسلات والمسحات وعلى تقدير كونها
مركبة انه مركبة من قطع الاوداج الاربعة بشرائطه الواردة على
المحل القابل بأن تكون القابلية شرطاً لتأثير الامور المذكورة او
أنها مركبة من مجموع الامور المذكورة مع القابلية. اذا عرفت ذلك
فنقول:

اما على القول بكون التذكية امرأ بسيطاً فأفاد سيدنا الاستاذ،
والاستاذ الاعظم ان قلنا ان مقتضى الدليل الشرعي وقوع التذكية

على كل حيوان الا ما خرج بالدليل، وقلنا ايضاً بجريان الاستصحاب في الاعدام الازلية حتى في العناوين الذاتية كعنوان الكلبية مثلاً، فلا مانع من التمسك بالعموم بعد جريان استصحاب عدم تحقق العنوان الخارج منه، والحكم بتحقق التذكية: والظاهر من كلام الاستاذ الاعظم انه يحكم بحلية لحم ترديبين الشاة والخنزير بالشبهة الموضوعية بعد التمسك بالعموم، والاستصحاب العدم الازلى. لكن قال سيدنا الاستاذ: ان مجرد الحكم بالتذكية لا يكفى فى حلية اكل اللحم المذكور اذكون الحيوان مذكى اعم من حلية اكله فيحتاج جواز اكله الى اجراء الاصل الحكى اى اصالة الحلية وهو الحق، واما لومنعنا عن كلا الامرين أو عن أحدهما فيستصحب عدم التذكية أقول: لا بد اولاً أن نلاحظ أن موضوع الحلية والحرمة اى المذكى وما يقابله شرعاً من أى قسم من اقسام التقابل، ثم نحكم بجريان الاستصحاب وعدمه فنقول:

ان المذكى وما يقابله ان كان من المتضادين نظراً الى أن التذكية عبارة عن اذهاق الروح بوجه خاص مقرر في الشرع، ومقابلها اذهاق الروح بوجه آخر فان استصحاب عدم التذكية معارض باستصحاب عدم ما يقابلها اى عدم موت حتف انف مثلاً.

ان شئت فقل: ان استصحاب عدم تحقق معنى بسيط قبل ورود فعل المذكى يعارض مع استصحاب عدم تحقق ما يقابل هذا المعنى البسيط:

وثانياً: ان استصحاب عدم التذكية الموجود حال الحياة لا يتم

لو قلنا بكون التذكية وما يقابلها من تقابل العدم والملكة اذ الموضوع للمذكى وغير المذكى حينئذ ماز هو روحه فالحي من الحيوان لا مذكى ولا غير مذكى اذن فليس لعدم التذكية حالة سابقة كي يستصحب وعدم كونه مذكى في حال الحياة بنحو السلب في مقابل الايجاب، وان كان يصدق في حال الحيوة الا انه ليس موضوعاً للحكم على الفرض اذ مفروض البحث كون موضوع الحرمة والحلية من اقسام الملكة وعدمها فاستصحاب عدم التذكية الموجود حال الحيوة التي ان زهق روحه لا يثبت كون الموجود غير مذكى الا على القول بالاصل المثبت.

ومما ذكرنا ظهر ما في كلام جملة من الاعاظم، كالمحقق النائيني والمحقق العراقي، والاستاذ الاعظم وسيدنا الاستاذ.

هذا كله لو قلنا بكون التذكية أمراً بسيطاً متحصلاً من مجموع الامور المقررة في الذبح، واما اذا قلنا بانها عبارة عن نفس فرى الوداج مع الشرائط الخاصة فاما أن تكون قابلية المعل خارجة عنها وشرطاً لتأثير الامور المزبورة، واما أن تكون عبارة عن مجموع الامور المزبورة مع القابلية.

واما على الاول فلا مجال لاصالة عدم التذكية اما لعدم انتاجه شيئاً مع الشك في القابلية كما افاده المحقق العراقي واما للعلم بتحققها كما افاده الاستاذ الاعظم فالمرجع هي اصالة الطهارة والحلية، كما افاده الاستاذ الاعظم تبعاً لاستاذه المحقق النائيني.

وأورد عليهم سيدنا الاستاذ انه يمكن اجراء استصحاب عدم

القابلية فانها مسبوقة بالعدم قبل وجود الحيوان.
 أقول: ان ما ذكره مبنى على جريان استصحاب العدم الازلى
 مضافاً الى جريانه في الاوصاف العارضة على الذات بتوسيط
 وجودها كالقرشية في المثال في لوازم ذات الشيء، واما على القول
 بعدم جريانه فيها كما افاده المحقق العراقي فلا وجه لما ذكره.
 ومما ذكرنا ظهر الحال فيما كان القابلية جزءاً للتذكية فان
 بعد عدم جريان الاصل فيها يصل المجال الى الاصل الحكمي.

القسم الرابع ما كان الشك من جهة تحقق التذكية خارجاً مع
 العلم بقابلية الحيوان لها وفي هذا القسم تجرى اصالة عدم تحققها،
 هذا كله في الشبهة الموضوعية، واما الشبهة الحكمية فلها ايضاً
 صور :

الصورة الاولى: ما لو شك في حلية لحم الحيوان مع العلم بقابليته
 للتذكية كما في الارنب، والاشكال في جريان اصالة الحل فيها،
 واستصحاب حرمة اكله الثابتة قبل ذهاق الروح مردود من وجوه:
 الاول: أن حرمة قبل ذهاق الروح اول الكلام، ولذا أفتى بعضهم
 بجواز بلع السمك الصغير.

الثاني: أن موضوع الحرمة كان قبل ذهاق الروح هو الحيوان،
 وما يشك في حليته هو اللحم الذي هو مغاير للحيوان فلا يجوز
 اسراء حكم من موضوع الى موضوع آخر.

الثالث: انه معارض باستصحاب عدم جعل الزائد.

الصورة الثانية: ما لو شك في قابلية الحيوان للتذكية وعدمها

كالمتولد من الشاة والخنزير .

افاد الاستاذ الاعظم: ان قلنا بأن التذكية امر بسيط فالاصل عدم تحققها والا فيرجع الى اصالة الحل. هذا كله فيما اذا لم يكن الشك في القابلية ناشئاً من احتمال طرو المانع، واما ان كان مستنداً الى ذلك كما لو شككنا في أن الجلل الحاصل مسانع من التذكية أم لا فيرجع الى اصالة عدم تحقق المانع.

وأورد عليه سيدنا الاستاذ انه لامجال لجريان اصالة الحلية على القول بكون التذكية أمراً مركباً اذ مقتضى الاصل عدم قابلية المجل للتذكية.

أقول: ان هذا الاشكال مبنى على جريان استصحاب العدم الازلي في لوازم الذاتيات وقد عرفت من المحقق العراقي انه قال على هذا لا يكون القابلية مسبوقة بالعدم، وقد تقدم تفصيل البحث في القسم الثاني فيما اذا كان اللحم مشتبهاً بشبهة موضوعية.

الصورة الثالثة: أن يكون الشك في الحلية ناشئاً عن الشك في اعتبار شيء زائد في التذكية كما لو شك في اشتراط كون الذبح بالحديد مع عدم دليل لفظي على الغاء الشرطية فلا بد من رعاية المشكوك فيه اذ اصالة عدم التذكية محكمة، ولا مجال للاخذ باطلاق حلية المذكى لان التذكية ليست أمراً عرفياً يؤخذ باطلاق دليل الجواز.

والحاصل: انه لاشبهة في جريان اصالة عدم التذكية انما الكلام في أنه هل يترتب على هذا الاصل حرمة الاكل، او يترتب عليه

السادس: (١) حكى عن بعض (٢) الاخباريين كلام لا يخلو
ايراده عن فائدة (٣)، وهو انه هل يجوز (٤) أحد أن يقف (٥)
عبد من عباد الله تعالى فيقال له بما كنت تعمل في الاحكام الشرعية،
فيقول: كنت أعمل بقول المعصوم واقتفى أثره (٦)، وما (٧) ثبت
من المعلوم فان اشتبه على شيء عملت بالاحتياط أفيزل (٨) قدم

النجاسة أيضاً فان قلنا بأن الميتة عبارة عن عدم المذكى تترتب على
اصل عدم التذكية النجاسة والا فلا فان قلنا أن المستفاد من اللغة
ان الميتة عبارة عن غير المذكى فلامنص عن الحكم بالنجاسة، واما
لو قلنا بانها عبارة عن حيوان مات بغير طريق شرعى، او شككتنا
في معناه فالمرجع اصل الطهارة.

وحيث ان كلمات أهل اللغة مختلفة في معنى الكلمة فلا يحصل
الجزم بأحد الطرفين اذ لو كان الميتة امراً وجودياً فاصالة عدم
التذكية لا يشتمها، وكذا لا تفيد هي عند الشك في كونها امراً
وجودياً، أو عدمياً.

(١) اى التنبيه السادس.

(٢) وهو السيد نعمة الله الجزائرى.

(٣) قال رحمة الله فائدته افتضاح الاخباريين.

(٤) مضارع باب التفعيل.

(٥) اى يقف عبد عند الحساب في القيامة.

(٦) اى أتبع حديثه.

(٧) اى أتبع ما ثبت وعلم انه من الشرع.

(٨) هذا استفهام انكارى من السيد نعمة الله.

هذا العبد عن الصراط ويقابل (١) بالاهانة، والاحباط فيؤمر به الى النار ويحرم مرافقة الابرار هيهمات هيهمات أن يكون أهل التيهامح (٢)، والتساهل في الدين في الجنة مغلدين، وأهل الاحتياط في النار معذيين انتهى كلامه. أقول: لا يخفى على العوام فضلاً عن غيرهم أن أحداً لا يقول بحرمة الاحتياط ولا ينكر حسنه، وانه سبيل النجاة، واما الافتاء بوجوب الاحتياط فلا اشكال في أنه غير مطابق للاحتياط (٣) لاحتمال حرمة (٤) فان ثبت وجوب الافتاء (٥) فالامر يدور بين الوجوب والتعريم والا (٦) فالاحتياط

(١) أي أهذا الشخص يصير موهوناً في القيامة ويحبط عمله

كلا .

(٢) اشارة الى الاصوليين.

(٣) ملخصه: ان حسن العمل بالاحتياط أمر مسلم لا يخفى

حسنة على العوام وانما الكلام في حسن الفتوى بالاحتياط فانه ليس حسناً بل خلاف الاحتياط.

(٤) أي حرمة الافتاء.

(٥) اي ان قلنا بوجوب الافتاء على المجتهد فأمره دائر بين

المحذورين اذ لو كان الاحتياط واجباً في الواقع فيجب الافتاء بوجوبه واما لو لم يكن واجباً فيحرم الافتاء بوجوبه ومع هذا الاحتمال كيف يكون الافتاء بالاحتياط حسناً.

(٦) أي ان لم يثبت وجوب الافتاء على المجتهدين بل ثبت

كونه أمراً جازياً فالاحتياط ترك الفتوى لان الافتاء على هذا يكون مصداقاً للشبهة التعريرية فلو كان الاحتياط واجباً في الواقع جاز

في ترك الفتوى وحينئذ (١) يحكم الجاهل بما حكم به عقله (٢)، فان التفت (٣) الى قبح العقاب من غير بيان لم يكن عليه بأس في ارتكاب المشتبه وان لم يلتفت اليه (٤) واحتمل العقاب كان مجبولاً (٥) على الالتزام بتركه (٦) كمن احتمل أن قيما يريد سلوكه من الطريق سبعا (٧). وعلى كل تقدير (٨) فلا ينفع قول الاخباريين له (٩)

له الافتاء بوجوبه وان لم يكن واجباً يحرم الافتاء به فاذا دار الامر بين حرمة شيء وجوازه فمقتضى الاحتياط تركه لا ارتكابه.

(١) اي حينما كان ترك الفتوى موافقاً للاحتياط.

(٢) لكون العمل بحكم العقل متعيناً بعد سد باب الافتاء بالاحتياط

(٣) أي ان التفت الجاهل وفهم ان العقاب على ارتكاب المشتبه

عقاب من غير بيان وهو قبيح عقلاً فيجوز له ارتكاب المشتبه.

(٤) أي الى قبح العقاب بلا بيان.

(٥) أي الالتزام بترك المشتبه كان امراً جبلياً، وفطرياً وفي

هذا اشارة الى أن دفع الضرر المحتمل أمر فطري، وجبلي لا يختص

بالعقل فقط.

(٦) أي بترك المشتبه الذي في ارتكابه يحتمل الضرر.

(٧) فان اجتنابه عن الطريق المذكور امر جبلي له لان دفع

الضرر المحتمل امر فطري، وجبلي.

(٨) أي سواء التفت الى قبح العقاب بلا بيان، او لم يلتفت

اليه، وعمل بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

(٩) أي للجاهل وقوله: «ان العقل» مقول لقول الاخباريين، أي

قول الاخباريين «أن العقل يحكم...» لا ينفع الجاهل.

ان العقل يحكم بوجود الاحتياط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، ولا (١) قول الاصولي له ان العقل يحكم بنفي البأس مع الاشتباه وبالجملة فالمجتهدون (٢) لا ينكرون على العامل بالاحتياط والافتاء (٣) بوجوبه من الاخباريين نظير الافتاء بالبراءة من

(١) أي لا ينفذ قول الاصولي «اعمل بعقلك» للجاهل وقوله «ان العقل يحكم» مقول قول الاصولي، أي قول الاصولي أن العقل يحكم... لا ينفذ الجاهل، وملخص الكلام: ان قول الاخباري «اعمل بدفع الضرر المحتمل» وقول الاصولي «اعمل بقبح العقاب بلا بيان» لا ينفذ الجاهل لانه بعد سد باب طريق الافتاء للمجتهد من حيث تساوي ادلة البراءة والاحتياط في نظره، وعدم قدر متيقن في البين بالفرض، وعدم جواز الرجوع للجاهل الى الاموات فلا محالة يرجع الى ما يحكم به عقله اما قبح العقاب بلا بيان، واما وجوب دفع الضرر المحتمل ولا ينفذ قول كل من المجتهد والاخباري له اذ المفروض أن النافع للجاهل افتاء العالم، وليس له افتاء على الفرض ولا فرق بين المجتهد وغيره في الرجوع الى حكم العقل، ولادليل على وجوب تعبد الجاهل بما حكم به عقل العالم، فكما أن قول الجاهل بالرجوع الى العقل لا ينفذ المجتهد كذا بالعكس.

وملخص الكلام ان كل من المجتهد، وغيره سيان في الرجوع الى حكم العقل.

(٢) أي المجتهدون لا ينكرون حسن العمل بالاحتياط على عامله.

(٣) أي ليس افتاءهم بالاحتياط من باب العمل بالاحتياط، كي

المجتهدين، ولا (١) متيقن من الامرين في البين، ومفاسد (٢)

يقال: انه حسن علمي كل حال، بل انما هو لاجل ادلة الاحتياط نظير افتاء الاصوليين بالبراءة، كما انه لاجل ادلة البراءة كذا افتاء الاخباريين بالاحتياط من باب التمسك بادلة الاحتياط.

(١) جواب عن سؤال مقدر وحاصله: سلمنا ان الافتاء بوجود الاحتياط نظير الافتاء بالبراءة الا أن الاخذ بادلة الاحتياط يبرء الذمة بخلاف الاخذ بادلة البراءة اذ ربما يفتى بحلية شيء وهو حرام في الواقع.

وملخص الجواب: كما ان الاخذ بادلة البراءة يمكن ان يؤدي الى الفتوى بحلية ما كان حراماً في الواقع كذلك الاخذ بادلة الاحتياط يؤدي الى الافتاء بوجود الاحتياط وهو لم يكن واجباً في الواقع فيكون افتاؤه هذا حراماً.

وملخص الكلام: الاخذ بكل من ادلتى الاحتياط والبراءة على حد سواء ولا متيقن من الامرين في البين اذ كل من الفتوائين يحتمل حرمة ومخالفته للمواقع.

(٢) جواب عن سؤال مقدر، وحاصله: سلمنا ان كل من الافتاء بالاحتياط والافتاء بالبراءة يحتمل حرمة ومخالفته للمواقع الا أن مفاسد الافتاء بالاحتياط اقل من التمسك بالبراءة وارتكاب المشتبه. وملخص الجواب: لا نسلم ذلك فربما الفتوى بالاحتياط يوجب اختلال النظام ووقوع الناس في العسر والحرج اللذين رفعهما الشارع عن الامة واشمئزاز بعض النفوس الايبة عن الشريعة وغيرها من المفاسد.

الالتزام بالاحتياط ليست باقل من مفساد ارتكاب المشتبه، كما لا يخفى، فما ذكره هذا الاخبارى من الانكار (١) لم يعلم توجهه الى أحد، والله العالم، وهو الحاكم.

المسألة الثانية (٢): ما اذا كان دوران حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة اجمال النص (٣) اما بأن يكون اللفظ الدال على الحكم مجملاً (٤)، كالنهي المجرى عن القرينة اذا قلنا باشتراكه لفظاً بين الحرمة والكراهة، واما بأن يكون الدال على متعلق الحكم كذلك (٥)، سواء كان الاجمال فى وضعه (٦)، كالغناء، اذا قلنا

(١) أي الاستفهام الانكارى الدال على التوبيخ من هذا الاخبارى بقوله «هل يجوز أحد...» لا يعلم توجهه الى شخص اذ لا ينكر احد من الاصوليين حسن العمل بالاحتياط كي يتوجه عليه التوبيخ المذكور بل ينكرون الفتوى بوجوب الاحتياط من دون دليل.

(٢) من المسائل الاربعة في الشبهة الحكمية التحريمية.

(٣) أي اجمال النص صار منشأ لدوران حكم شرب التتن مثلاً، بين الحرام والاباحة.

(٤) من حيث الهيئة، كالنهي المتعلق بشرب التتن حيث لا يعلم

أن المراد منه الحرمة، او الكراهة بناء على كونه مشتركاً بينهما

(٥) أي يكون اللفظ الدال على متعلق الحكم مجملاً مع وضوح

نفس الحكم، كما فى قوله: «لا تسمع الغناء» فان الحكم وهو الحرمة

المستفادة من النهى واضح، وانما الاجمال فى الغناء الذى هو

متعلق الحرمة.

(٦) أي فى وضع اللفظ الدال على متعلق الحكم، كلفظ الغناء،

باجماله فيكون المشكوك في كونه غناء محتمل (١) الحرمة، أم كان الاجمال في المراد منه (٢)، كما اذا شك في شمول الخمر غير المسكر ولم يكن هناك (٣) اطلاق يؤخذ به، والحكم في ذلك (٤) كله كما في المسألة الاولى.

فان الاجمال في وضعه حيث لا يعلم انه صوت مطرب، او الصوت الجامع لهما. والاختلاف المذكور في معناه يرجع الى الاقل، والاكثر بحيث يكون هنا ما يعلم صدق الغناء عليه شرعاً على أي تقدير وانما الشك في صدقه على بعض الاصوات من حيث عدم تبين حقيقة الغناء، كما هو حقه.

(١) خبر لقوله: فيكون أي الصوت الذي يشك في كونه مصداقاً للغناء يكون محتمل الحرمة.

(٢) أي من اللفظ الدال على متعلق الحكم بأن كان الموضوع له للفظ معلوماً لكن كان المراد منه مجملاً كالخمر التي قام الاجماع مثلاً على حرمتها فانها معلومة من حيث الوضع الا انه يشك فيها من حيث ان المراد منه الخمر المسكر فقط، او مطلق الخمر وان لم يكن مسكراً.

(٣) أي فيما كان الاجمال في المراد من اللفظ بان لا يكون دليل حرمة الخمر دليلاً لفظياً اذ لو كان كذلك مثل «حرمت عليكم الخمر» فيؤخذ باطلاق اللفظ ويدفع الشك باصالة الاطلاق فيحكم بحرمة مطلق الخمر سواء كان مسكراً ام لا.

(٤) أي الحكم في دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب. من جهة اجمال النص، سواء كان الاجمال من جهة الهيئة، اي من جهة

والادلة المذكورة من الطرفين (١) جارية هنا. وربما يتوهم (٢) أن الاجمال اذا كان في متعلق الحكم كالغناء، وشرب الخمر غير غير المسكر، كان ذلك (٣) داخلًا في الشبهة في طريق الحكم (٤) وهو (٥) فاسد.

الملفظ الدال على الحكم، او من جهة المادة اي كان الاجمال من جهة اللفظ الدال على متعلق الحكم، وسواء كان الاجمال في المعنى اللفظ الموضوع له او في المراد من اللفظ - هو الحكم في المسألة الاولى كما ان الحكم في المسألة الاولى هي البراءة كذلك هنا أي حكم دوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب من جهة اجمال النص كحكم دوران الامر بينها عند فقدان النص.

(١) أي من الاخباريين، والاصوليين في فقدان النص جارية هنا أيضاً.

(٢) منشأ التوهم هو أن منشاء الاشتباه فيما كان الاجمال في متعلق الحكم لا في نفسه انما هو عدم المعرفة بالوضع او بمراد المتكلم، والاول كالغناء، والثاني كالخمر وحيث لا يعلم ان المراد منه مطلق الخمر، او المسكر منها ويرتفع الاجمال بالرجوع الى العارف به، وليس من شأن الشارع رفعه، كما هو شأن جميع الشبهات الموضوعية.

(٣) أي كان الاجمال في متعلق الحكم.

(٤) أي في الشبهة الموضوعية.

(٥) أي التوهم المذكور فاسد، وجه الفساد ان المراد من

الشبهة الحكمية ما كان بيانها وظيفه الشارع.

المسألة الثالثة: (١) أن يدور حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصين (٢)، وعدم ثبوت ما يكون مرجحاً لاحدهما (٣). والاقوى فيه (٤) ايضاً عدم وجوب الاحتياط لعدم الدليل عليه (٥) ماعدا ما تقدم من الوجوه التي عرفت حالها. وبعض (٦) ما ورد في خصوص تعارض النصين، مثل ما في

وان شئت فقل: ان يكون الشك في مراد الشارع، ولاريب ان الشك هنا في مراده وبيانه وظيفته وان كان منشأ الشك عدم المعرفة بالوضع، ولاشبهة في أن شأنه رفعه وان كان قد يرتفع بالرجوع الى غيره من العارف بالوضع وعلائمه ايضاً.

(١) من المسائل الاربعة في الشبهة الحكمية التحريمية.

(٢) كما اذا قام خبر على جواز بيع الميتة، وقام خبر آخر على حرمة فيدور حكم بيع الميتة بين الحرمة والاباحة فلا يعلم انه حرام او جايز، ومنشأ هذه الشبهة تعارض النصين.

(٣) من المرجحات الدلالية او السندية، واما اذا كان أحدهما ذا مرجح فيقدم على الاخر.

(٤) اي في دوران حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصين.

(٥) اي على وجوب الاحتياط عدا الوجوه التي عرفت ضعفها.

(٦) اي لا دليل على الاحتياط عدا الخبر الذي ورد في خصوص تعارض النصين الدال بظاهره على وجوب الاحتياط فلا بد من ملاحظته كي نرى انه تام السند والدلالة أم لا.

غوالى اللئالى من مرفوعة (١) العلامة الى زرارة عن مولينا أبى جعفر (ع) قال: قلت: جعلت فداك ياتى عنكم الخبران (٢)، او الحديثان المتعارضان، فبايهما نعمل فقال: يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك، واترك الشاذ النادر فقلت: يا سيدى انهما معا مشهوران مرويان ماثوران (٣) عنكم فقال: خذ بما يقول اعد لهما عندك، واوثقهما فى نفسك، فقلت: انهما معا عدليان مرضيان موثقان عندى فقال: انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه، وخذ بما خالفهم، فان الحق فى خلافهم، قلت: ربما كانا موافقين لهم، او مخالفين فكيف نصنع قال: خذ بما فيه العائطة لدينك، واترك ما خالف الاحتياط فقلت: انهما موافقان للاحتياط (٤) او مخالفان (٥).

(١) اى رفع العلامة الخبر المذكور الى زرارة من دون نقل الوسائط الموجودة بينهما.

(٢) الخبر فى عرفهم ما قاله الامام (ع) لا بطريق النقل بل انشاء الحكم بنفسه كقول زرارة أن الامام (ع) قال: كذا. والحديث ما قاله اى الامام (ع) بطريق النقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله كما اخبر زرارة ان الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله كذا.

(٣) اى منقولان.

(٤) موافقة كلا الخبرين للاحتياط غير ممكن وان مثل صاحب الاوثق لهما بما اذا اخبر أحدهما عن وجوب الظاهر، والاخر عن وجوب الجمعة.

(٥) كما اذا اخبر أحدهما عن كراهة فعل، والاخر عن حرمة

فكيف اصنع قال: اذن فتخير أحدهما، فتأخذ به، وتدع الآخر الحديث وهذه الرواية وان كانت أخص من اخبار التخيير (١) الا أنها ضعيفة السند، وقد طعن صاحب الحدائق فيها (٢) وفي كتاب الغوالي، وصاحبه (٣) فقال ان الرواية المذكورة لم نقف (٤) عليها في غير كتاب الغوالي مع ما (٥) هي عليها من الارسال، وما عليه الكتاب المذكور من (٦) نسبة صاحبه الى التساهل في نقل

مع احتمال الوجوب في الواقع محل الاستشهاد بهذه الرواية هو قوله (ع) «خذ بما فيه الحائط لدينك» فانه (ع) بعد ذكر المرجحات وفرض الراوى تساوى الخبرين في جميع ما ذكره الامام (ع) من المرجحات أمر الاخذ بالخبر الذى فيه الحائطة لدينه، فهذا يدل على أنه لا بد بالاحتياط في مورد تعارض النصين.

(١) لان مادل على التخيير على قسمين: أحدهما ما حكم بالتخيير ابتداء من دون اعتبار فقد المرجحات. ثانيهما: ما حكم فيه بالتخيير مع فقد المرجحات مطلقاً سواء أمكن الاحتياط، او لم يمكن كما في دوران الامر بين المحذورين، بخلاف هذه المرفوعة فانها تدل على التخيير عند عدم امكان الاحتياط، فتقدم هذه الرواية على سائر أخبار التخيير بقانون تقدم الخاص على العام.

(٢) اى في المرفوعة.

(٣) وهو ابن ابي جمهور الاحسائي.

(٤) اى لم نطلع عليها.

(٥) اى مضافاً الى انها لم تذكر الا فى الغوالي انها مرسلة.

(٦) بيان لما عليه الكتاب اى الاشكال المذكور في الكتاب عبارة

الاحبار، والاهمال (١)، وخلط غثها (٢) بسمينها، وصحيحها بسقيمها، كما لا يخفى، على من لاحظ الكتاب المذكور انتهى ثم اذا لم نقل بوجوب الاحتياط (٣) ففي كون أصل البراءة مرجحاً لما يوافق (٤)، أو كون الحكم الوقف (٥)، أو التساقت والرجوع الى

عن كون صاحبه متسامحاً في نقل الاخبار.

(١) عطف على قوله: التساهل اى من نسبة صاحبه الى الاهمال اى لا ينقل كل الاخبار.

(٢) قال رحمة الله أن قوله وخلط غثها بسمينها تفسير للتساهل، والاهمال، كما أن صحيحها، وسقيمها تفسير لغثها وسمينها، على اللف والنشر المشوش، فيكون الغث بمعنى السقيم والمريض، والسمين بمعنى الصحيح اى يخلط الاخبار الصحيحه مع الضعيفة، وينقلها كأنها صحيحة كلها.

(٣) اى اذا لم نقل بوجوب الاحتياط فى الشبهة الحكمية التحريمية التى هى ناشئة من تعارض النصين، وقلنا بالبراءة فيه فهل يكون اصل البراءة مرجحاً للخبر الذى يكون موافقاً لهذا الاصل فيقدم الخبر الموافق للاصل على الخبر المخالف له، او يكون مقتضى القاعدة فى تعارض الخبرين هو التوقف، او التساقت والرجوع الى العموم الفوق، او الاطلاق اذا كان أو الى الاصل العملى عند فقد العموم، او الاطلاق، او يكون مقتضى القاعدة فى تعارض الخبرين هو التخيير وجوه.

(٤) اى الخبر الذى موافق لاصل البراءة.

(٥) خبر لقوله: كون اى يكون الحكم فى الخبرين المتعارضين

الأصل، أو التخيير بين الخبرين في أول (١) الأمر، أو دائماً (٢) وجوه ليس هنا محل ذكرها فإن المقصود هنا نفي وجوب الاحتياط (٣) والله العالم. بقي هنا شيء وهو أن الأصوليين (٤) عنونوا في باب

التوقف ...

(١) هو التخيير الابتدائي أي المكلف مخير ابتداء في أخذه بأى من الخبرين شاء وأما بعده أخذه بأحدها فليس له تخيير بالأخذ بالآخر بل لابد أن يعمل به دائماً.

(٢) وهو التخيير الاستمراري أي يجوز العدول عن أحدهما إلى الآخر بأن يعمل تارة إلى أحد الخبرين وأخرى بالآخر منهما.

(٣) في مقابل الأخبار القائل بوجوده ولسنا في مقام التحقيق وبيان الحق فإنه موكول إلى محله والمراد بالتوقف هو التوقف عن الحكم بحجية أحدهما تعييناً وإن شئت فقل إن المراد به التساقط في مورد التعارض، والرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما لا إلى الأصل المخالف لهما لأن الوقف لا يوجب نفي الحجية عن الخبرين المتعارضين بالكلية كي يكون المرجع هو الأصل سواء كان الموافق لهما، أو المخالف بل هو التوقف عن الحكم بحجية أحدهما تعييناً إلا أنهما حجتان بالنسبة إلى نفي الثالث أي الأصل المخالف لهما.

بخلاف التساقط فإنه عبارة عن فرض الخبرين كأن لم يكونا فإنه يرجع فيه إلى الأصل مطلقاً سواء كان موافقاً لأحد الخبرين أو مخالفاً.

(٤) هم القائلون بالبراءة.

التراجيح (١) الخلاف (٢) في تقديم الخبر الموافق (٣) للاصول على
المخالف (٤)، ونسب تقديم المخالف (٥) وهو المسمى بالناقل
الى اكثر الاصوليين بل الى جمهورهم، ومنهم العلامة قدس سره،
وعنونوا أيضاً (٦) مسألة تقديم الخبر الدال على الاباحة على
الدال على الحظر والخلاف (٧) فيه ونسب تقديم الحاضر على المبيح
الى المشهور، بل يظهر من المحكى عن بعضهم عدم الخلاف في
ذلك (٨)

- (١) يأتي ذكره مفصلاً في باب التعادل والتراجيح ان شاء الله.
(٢) مفعول لقوله: نونوا.
(٣) سمى الخبر الموافق للاصل بالمقرر لتثبيته حكم الاصل.
(٤) أي على المخالف للاصول.
(٥) أي نسب تقديم الخبر المخالف للاصل الى اكثر الاصوليين
بل الى كثيرهم بحيث كان مخالفتهم قليلاً، وملخص الكلام أن تقديم
الخبر المخالف للاصل على الموافق له خلاف ذهب الاكثر الى تقديمه
والباقي على تقديم الخبر الموافق للاصل على مخالفه.
(٦) أي عنونوا في باب التعادل والتراجيح ايضاً.
(٧) أي عنونوا الخلاف في تقديم الخبر الدال على الاباحة على
تقديم الخبر الدال على الحرمة.
(٨) أي في تقديم الخبر الدال على الحظر على الدال على
الاباحة.

وملخص كلامه الى هنا أن الاصوليين عنونوا في باب التعادل

والخلاف في المسألة الاولى (١) ينافى الوفاق في المسألة الثانية (٢) كما أن قول الاكثر فيهما (٣) مغالف لما يشاهد من عمل علمائنا على

والتراجيح أن تقديم الخبر الموافق للاصل أي الدال على الاباحة على الخبر المغالف له خلافي^٣.

وأيضاً عنونوا في الباب المذكور أن تقديم الخبر الدال على الحظر على الخبر الدال على الاباحة وفاقى وهذان القولان منهما بظاهرهما متنافيان اذ لو كان تقديم الخبر الدال على الحرمة على الخبر الدال على الاباحة مورد وفاق فلا بد ان يكون تقديم المغالف للاصل اي الناقل ايضاً على الموافق والمقرر مورد وفاق اذ الخبر الدال على الحظر فرد من الناقل والدال على الاباحة فرد من المقرر وقد رفع الشيخ (قدس سره) التنافي المذكور بوجوه ثلاثة سيأتي ذكرها.

(١) وهي تقديم الخبر الموافق للاصل «المقرر» على الخبر المغالف للاصل «الناقل».

(٢) وهي تقديم الخبر الدال على الحظر على الدال على الاباحة، وهذا هو الوجه الاول من الاشكالات.

وتوضيحه: ان اختلافهم في مسألة تقديم المقرر على الناقل ينافى اتفاقهم على تقديم الدال على الحظر على الدال على الاباحة اذ الدال على الحظر من مصاديق الناقل والدال على الاباحة من مصاديق المقرر.

(٣) أي في المسألة الاولى والثانية، وهذا هو الوجه الثاني من

عدم تقديم المخالف للأصل بل التخيير، أو الرجوع إلى الأصل الذى هو وجوب الاحتياط عند الإخباريين، والبراءة عند المجتهدين حتى العلامة (١) مضافاً (٢) إلى ذهاب جماعة من أصحابنا فى

الإشكالات، وملخصه أن قول الأكثر - وهو تقديم الخبر الناقل على المقرر فى المسألة الأولى وتقديم الخبر الحاضر على المبيح فى المسألة الثانية - مخالف لعمل علمائنا فى المسألة الفرعية فانهم لا يقدمون الخبر المخالف للأصل «الناقل» على الخبر الموافق فى مقام العمل فى الفقه بل يلتزمون بالتخيير عند تعارض الخبرين أو يلتزمون بتساقطهما والرجوع إلى أصالة الاحتياط عند الإخباريين وإلى أصالة البراءة عند المجتهدين.

(١) أى حتى العلامة عمله فى المسائل الفرعية ليس على تقديم الخبر الناقل على المقرر مع أنه مشهور بتقديم الخبر الدال على الحظر على الخبر الدال على الإباحة فى الأصول وملخص هذا الإيراد أن مبناهم فى الأصول مخالف لعملهم فى الفقه.

(٢) هذا إشارة إلى الوجه الثالث من وجوه الإشكالات، وملخصه: أن تقديم المبيح على الحاضر ليس اتفاقياً كما حكى فان جماعة من أصحابنا قالوا بالتخيير فى تعارض الخبرين ولم يقولوا بتقديم الحاضر على المبيح والناقل على المقرر فهذا ينافى ما حكى عنهم الاتفاق على تقديم الحاضر على المبيح والناقل على المقرر.

ان قلت: ان هذا تكرار لما سبق فى الإشكالات الثانية حيث قال: هناك كما أن قول الأكثر فيهما مخالف لما يشاهد من عمل علمائنا

الى التخيير ويمكن أن يقال: ان مرادهم (١) من الاصل فى مسألة

على تقديم المخالف للاصل بل التخيير... قلت: ان المراد من التخيير الذى نسب الى الاكثر فى الاشكال الثانى هو التخيير فى المسألة الفرعية الراجعة الى مقام الحمل، والمراد من التخيير فى المقام هو التخيير فى المسألة الاصولية أى التزموا بالتخيير فى الاخذ بالخبرين المتعارضين فلا يكون هذا تكراراً لما سبق.

(١) هذا جواب عن الاشكال الاول وهو قوله: «أن الخلاف فى المسألة الاولى ينافى الوفاق فى المسألة الثانية» وملخص الجواب: انه منافات بين الخلاف فى المسألة الاولى والوفاق فى المسألة الثانية وذلك لاختصاص مسألة المقرر والناقل بالشبهة الوجوبية اذ الخبر الناقل ما دل على التكليف الالزامى وجوبياً كان او تحريمياً، واما الخبر الحاضر فيدل على تكليف تحريمى فقط فيمكن حمل الناقل والمقرر على الشبهة الوجوبية بأن يكون المراد من الاصل الذى يخالفه الخبر، او يوافقه اصالة البراءة فهذه المسألة محل اختلاف بين القوم حيث ذهب بعضهم الى أن الخبر الدال على الوجوب «الناقل» مقدم على الخبر الذى يدل على عدم الوجوب المقرر لاصالة البراءة، وبعضهم عكس الامر.

وتخصيص مسألة الحاضر والمبيح بالشبهة التحريمية بأن يقال: ان المراد من الخبر الدال على المحظر هو الذى دل على حرمة شيء والمراد بالخبر المبيح هو الذى دل على اباحة شيء فالخبر المبيح موافق لاصالة الاباحة لا لاصالة البراءة بخلاف الخبر الدال على عدم

الناقل والمقرر اصالة البراءة من الوجوب (١) لا اصالة الاباحة (٢) فيفارق تعارض المبيح والحاضر (٣) أو أن (٤) حكم

الوجوب، فانه موافق لاصالة البراءة. وهذه المسألة أي تقديم الخبر الدال على الحظر الذى هو مخالف لاصالة الاباحة على الخبر الدال على المبيح وهو الخبر الذى موافق لها محل اتفانق، فمحل الخلاف صورة دوران الامر بين الوجوب وغيره، ومحل الوفاق صورة دوران الامر بين الحرمة وغيرها فلا تنافى بينهما.

(١) فيكون محل الكلام فيها هى الشبهة الوجودية

(٢) كى يكون محل الكلام الشبهة التحريمية ويتحقق التنافى المذكور. والحاصل: أن المراد بالاصل فى مسألة الناقل والمقرر اصالة البراءة عن الوجوب فيكون محل الكلام فيها الشبهة الوجودية والمراد بالاصل فى مسألة الحاضر والمبيح اصالة الاباحة فيكون محل الكلام فيها هى الشبهة التحريمية.

(٣) أي يحصل الفرق بين مسألة المبيح والحاضر وبين مسألة الناقل والمقرر، ولا يكون الوفاق فى احدى المسألتين منافياً للوافق فى مسألة اخرى منهما.

(٤) هذا جواب عن الاشكال الثانى وهو أن قول الاكثر فيهما مخالف لما يشاهد من عمل علمائنا.

وملخصه: أن حكم الاصحاب بالتخيير، أو الاحتياط فى المتعاضين انما هو لاجل الاخبار العلاجية الدالة بعضها على التخيير بينهما، وبعضها الاخر على الاحتياط. وحكم الاصوليين بتقديم الناقل والحاضر على المقرر والمبيح بملاحظة الرجحان

اصحابنا بالتخيير، او الاحتياط لاجل الاخبار الواردة لا (١) لمقتضى نفس مدلولي الخبرين من حيث هما فيفارق (٢) المسألتين لكن هذا الوجه (٣) ياباه مقتضى ادلتهم، فلاحظ، وتامل.

الموجود في نفس مدلولي الخبرين المتعارضين، فحكمهم بتقديم الناقل والحاضر على مقابليهما بملاحظة نفس المتعارضين اي بحسب القواعد الاولية، و حكمهم بالتخيير او الاحتياط فيهما بملاحظة الاخبار العلاجية.

(١) أي لا يكون حكم اصحابنا بالتخيير، او الاحتياط لاجل مقتضى مدلولي المتعارضين.

(٢) أي يحصل الفرق بين قولهم، وعملهم فان قولهم بلحاظ نفس المتعارضين وعملهم بلحاظ الاخبار العلاجية وبهذا يرتفع توهم التنافي بيني قولهم وعملهم.

(٣) الظاهر من العبارة أن المشار اليه هو الوجه الذي وجه به الاشكال الثاني، هكذا فهمه بعض المحشين ايضاً كرحمة الله، وغيره حيث قال أن مقتضى بعض ادلتهم كون التخيير مقتضى الاصل الاولي عند التعارض لا للاخبار الواردة وان الرجوع الى الاصل انما هو من حيث الحكم بتساقط الخبرين فهذا الكلام منه كما تراه صريح في أن هذا ايراد على التوجيه الذي وجه به الاشكال الثاني فان التوجيه المذكور مبنى على أن يكون التخيير بمقتضى الاخبار العلاجية والحال ان مقتضى بعض ادلتهم ان التخيير مقتضى الاصل الاولي فلا يكون التوجيه المذكور للفرق بين المسألتين تاماً. لكن قال صاحب الكفاية (قدس سره) في شرح المتن «لكن هذا الوجه»

المسألة الرابعة (١): دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب مع كون الشك في الواقعة الجزئية (٢) لاجل (٣) الاشتباه في بعض الامور الخارجية كما اذا شك في حرمة شرب مايع او اباحته للتردد

أي هذا ماوجه به الاشكال الاول لا ما وجه به الاشكال الثاني كما ربما يوهمه العبارة، فانه ليس بمراد قطعاً. وأما اباء ادلتهم فلأن تعليلمهم لتقديم الناقل على المقرر. بان الغالب فيما يصدر من الشارع من الحكم مما يحتاج الى البيان ولا يستغنى عنه بحكم العقل - يعم الحاضر ايضاً كما لا يخفى كما ان استدلالهم على تقديم الحاضر بقوله دع ما يريبك الى ما يريبك يشمل الخبر الدال على الوجوب فلا وجه لجعل الناقل والمقرر والحاضر والمبيح مسألتين بل يكون مسألة الحاضر والمبيح من جزئيات مسألة الناقل والمقرر.

(١) الغرض من عقد هذا الباب هو دفع ما قد يتوهم في المقام من لزوم الاحتياط في الشبهات الموضوعية تحريمية كانت او وجوبية بدعوى أن الشارع اذا بين حرمة الخمر مثلاً او وجوب قضاء ما فات من الصلاة مثلاً فيجب الاجتناب عن كل ما احتمال كونه خمراً او الاتيان بكل ما احتمال فوته من الصلاة من باب المقدمة العلمية.

(٢) أي الواقعة الشخصية التي هي موضوع للحكم الجزئي وتقابلها الواقعة الكلية التي هي موضوع للحكم الكلي ويعبر عن الشك في الواقعة الجزئية بالشبهة الموضوعية.

(٣) أي الشك بين الحرمة وغير الوجوب منشأه اشتباه الامر الخارجى الذى هو المعيار في الشبهات الموضوعية.

في أنه خل أو خمر وفي (١) حرمة لحم لتردده بين كونه من الشاة أو من الارنب (٢).

والظاهر عدم الخلاف في أن مقتضى الاصل فيه (٣) الاباحة للاخبار الكثيرة في ذلك (٤) مثل قوله (ع) «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام وكل شيء فيه الحلال أو الحرام فهو لك حلال» واستدل العلامة في التذكرة على ذلك برواية مسعدة بن صدقة كل

(١) أي كما اذا شك في حرمة ...

(٢) حيث ان الواقعة الكلية حكمها معلوم في الشرع وهي الخمر وعنوان الخمر فان الخمر حرام والخل حلال وعنوان الشاة والارنب فان الشاة مأكول اللحم والارنب غير مأكول اللحم فالاحكام الكلية المترتبة على الوقائع الكلية واضحة، وانما الشك في أن هذه الواقعة الجزئية الموجودة في الخارج مصداق للخل كي يكون شربه حلالاً او مصداق للخمر كي يكون شربه حراماً وكذا مصداق للحم الشاة كي يكون أكله حلالاً او مصداق للحم الارنب كي يكون أكله حراماً فمنشاء الشك في حرمة شرب مايع او لحم انما هو امر خارجي وهو الترديد بين الخل والخمر او بين الشاة والارنب.

(٣) أي في دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب في الشبهات الموضوعية يكون المرجع اصالة الاباحة.

(٤) أي في أن مقتضى الاصل هي الاباحة في دوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب في الشبهات الموضوعية.

١- ما وجدتها في كتب الاخبار

٢- الوسائل الجزء ١٧ الباب ٦١ من ابواب الاطعمة المباحة.

شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة والعبد يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى تستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة وتبعه (١) عليه جماعة من المتأخرين، ولا أشكال في ظهور صدرها (٢) في المدعى إلا أن (٣) الأمثلة المذكورة فيها ليس

(١) أي جماعة من المتأخرين تابعوا العلامة في الاستدلال المذكور، فانهم أيضاً استدلوا على اصالة الاباحة في الشبهات الموضوعية برواية مسعدة.

(٢) أي ظهور صدر رواية المسعدة في المدعى وهي اصالة الاباحة في الشبهات الموضوعية.

(٣) هذا اشكال على الرواية وملخصه أن صدر الرواية وإن كان دالاً على اصالة الاباحة في الشبهات الموضوعية إلا أن تطبيقها على الأمثلة المذكورة في غير محله فإن الحكم بالحلية فيها لا يستند إلى اصالة الحل وذلك لوجود أصل موضوعي حاكم عليها وذلك اصالة بقاء الثوب أو العبد في ملك مالكه أو اصالة عدم النقل والانتقال حاکمة على اصالة الحل فإن الشك في حلية التصرف مسبب عن الشك في صحة تصرف البايع في الثوب أو في العبد أو الشك في عبديته والشك في حلية وطى المرأة مسبب عن الشك في تأثير العقد فإن اصالة عدم صحة تصرف البايع أو استصحاب بقاء الثوب في ملكه أو اصالة عدم النقل حاكم على اصالة الحلية وكذلك

الحل فيها مسنداً الى اصالة الحلية فان (١) الثوب والعبد أن لوحظا باعتبار اليد عليهما حكم بعل التصرف فيهما لاجل اليد (٢) وان لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الاصل فيهما حرمة التصرف لاصالة بقاء الثوب على ملك الغير واصالة الحرية في الانسان المشكوك في رقيته وكذا الزوجة ان لوحظ فيها اصل عدم تحقق النسب او الرضاع فالحلية مستندة اليه (٣) وان قطع النظر عن هذا الاصل (٤) فالاصل عدم تأثير العقد فيهما فيحرم وطيبها وبالجملة فهذه

اصالة عدم كون العبد عبداً او اصالة عدم حصول النقل والانتقال حاكمة على اصالة حلية التصرف في العبد وكذا اصالة عدم تأثير العقد حاكمة على اصالة الحلية في التصرف في الزوجة.

وملخص الكلام: لو كنا نحن ومقتضى الاصل لحكمنا بحرمة تصرف المشتري في الثوب والعبد والزوجة الا أن في موارد اماراة تدل على حلية التصرف فيها فعلية التصرف في الامثلة مستندة الى الامارات لا الى الاصل اذ لو كان المرجع في المقام هو الاصل لدل على الحرمة لا على الاباحة.

(١) تفصيل لما ذكره من أن الحلية في الامثلة المذكوره ليست مستندة الى اصالة الحلية.

(٢) حيث انها اماراة تدل على حلية تصرف صاحب اليد فيما بيده وكذا اصالة الحرية حاكمة على اصالة الحلية.

(٣) أي الى اصل عدم تحقق النسب او الرضاع لا الى اصالة الحلية.

(٤) أي عن أصل عدم تحقق النسب او الرضاع، والحاصل أن

الامثلة الثلاثة (١) بملاحظة الاصل الاولى محكومة بالحرمة، والحكم بحليتها انما هو من حيث الاصل (٢) الموضوعى الثانوى فالحل غير مستند الى اصالة الاباحة فى شيء منها، هذا ولكن فى الاخبار المتقدمة (٣) بل جميع الادلة المتقدمة من الكتاب والعقل كفاية (٤)

الحكم بحلية الزوجة فى الرواية ليست مستندة الى اصالة الحلية كى يقال انه دليل على حجية البراءة بل هى مستندة الى اصل موضوعى وهو اصالة عدم تحقق النسب او الرضاع ومع قطع النظر عن هذا الاصل يحكم بالحرمة وفساد النكاح من جهة اصالة عدم تحقق الزوجية.

(١) وهى الثوب والعبد والزوجة فانها بمقتضى القاعدة الاولية محكومة بالفساد وهى اصالة بقاء الثوب على ملك مالكة عند الشك، فى صحة بيع الثوب واصالة الحرية عند بيع الانسان المشكوك فى رقيته واصالة عدم تأثير العقد فى الزوجة المحتملة كونها من المحارم.

(٢) ومراده من الاصل الموضوعى اعم من اليد والاصل فان الحكم الحلية فى الثوب والعبد انما هو بقانون اليد والحكم بالحلية فى الزوجة انما هو باصالة عدم تحقق النسب او الرضاع.

(٣) الشاملة للشبهات الحكمية والموضوعية.

(٤) فى الدلالة على البراءة وعدم كون الحكم بالحلية فى الامثلة المذكورة مستنداً الى اصالة الحلية لا يضر بحجية البراءة. أي صدر رواية مسعدة وهو قوله كل شيء لك حلال ظاهر فى

مع أن صدرها (١) وذيلها (٢) ظاهرة (٣) في المدعى وتوهم عنم جريان قبح التكليف بلا بيان هنا (٤) نظراً إلى أن الشارع بين حكم

المدعى وهو حجية اصالة البراءة.

(١) أي صدر رواية مسعدة «وهو قوله كل شيء لك حلال»
ظاهر في المدعى وهو حجية اصالة البراءة.

(٢) وهو قوله: والاشياء كلها على هذا فإنه ظاهر في حجية البراءة.

(٣) والصحيح هو التذكير بان يقول: ظاهر.

(٤) أي في الشبهة الموضوعية التحريمية وتوضيح هذا التوهم أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان تختص بالشبهات الحكمية ولا تعمّ الشبهات الموضوعية لان مورد القاعدة هو ما اذا لم يرد بيان من الشارع أصلاً او ورد ولكن لم يصل إلى المكلف ولا يكون الشك في الشبهة الموضوعية شكاً في التكليف ليرجع إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان او إلى حديث الرفع فان جعل الحكم الكلي الذي هو وظيفة الشارع معلوم وواصل إلى المكلف ايضاً.

وان شئت فقل: ان وظيفة الشارع انما هي بيان الكبريات كقوله تعالى حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير، واما بيان الصغريات بمعنى كون هذا الشيء من أفراد لحم الخنزير او لحم الغنم فليس هو من وظيفة الشارع والمفروض ان الاحكام الكلية قد وصلت إلى المكلف، وانما الشك في المصداق بانه لحم الخنزير او لحم الغنم فلا مجال للتمسك بقاعدة قبح العقاب بلا بيان بعد

الخمر مثلاً فيجب حينئذ (١) اجتناب كل ما يحتمل كونه خمرًا من باب المقدمة (٢) العلمية فالعقل لا يقبح العقاب (٣) خصوصاً (٤) على تقدير مصادفة الحرام مدفوع بأن النسيء عن الخمر يوجب حرمة (٥) الافراد المعلومة تفصيلاً والمعلومة اجمالاً المترددة بين

وصول الحكم الى المكلف بل ينبغي التمسك بقاعدة الاشتغال لان الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية.

(١) أي حينما بين الشارع حكم الخمر.

(٢) أي من باب ان يحصل العلم بالفراغ اليقيني بعد حصول العلم باشتغال الذمة.

(٣) أي العقل لا يقبح العقاب على ارتكاب المشتبه بالشبهة الموضوعية كشراب مايع مردد بين الخمر والخل.

(٤) وجه الخصوصية هو أنه على تقدير عدم مصادفة المشتبه للحرام الواقعي لا وجه للعقاب الا من باب التجري وكون التجري موجباً لاستحقاق العقاب محل خلاف واما صورة مصادفته للحرام الواقعي فالعقل يحكم باستحقاقه للعقاب لارتكابه الحرام الواقعي.

(٥) أي يوجب تنجز حرمتها بالخصوص والا فلا اختصاص

للحرمة الواقعية بما علم من الافراد، والحاصل أن الشيخ قدس يره اجاب عن التوهم المذكور بالحل والنقص اما الجواب الحلّي فقال ان مناط قاعدة قبح العقاب بلا بيان ليس قبح ترك البيان على الشارع كي يقال بان بيان الحكم الكلي صدر منه بل المنطوق فيها قبح مؤاخذه من لا يعلم بتوجه الخطاب اليه وهو غير منجز في حقه سواء لم يبينه الشارع أصلاً او بينه ولم يصل اليه ولم يعلم بتوجهه اليه من جهة الشبهة في الموضوع فان بيان المصاديق الواقعية وان

محصور (١) والاول (٢) لا يحتاج الى مقدمة علمية والثاني (٣) يتوقف على الاجتناب من اطراف الشبهة لا غير واما ما احتمل كونه خمراً من دون علم اجمالى فلم يعلم من النهى تعريمه وليس مقدمة

لم يكن من وظيفة الشارع الا أن مجرد ذلك لا يصحح التكليف بالمجهول لان النهى عن الخمر يوجب الاجتناب عن افرادها المعلومة تفصيلاً او اجمالاً والمشتهبه فى الخارج بين الخمر والنخل والخمر الذى هو محتمل العرمة ليس منهما فلا موجب للاحتياط فيه.

وبعبارة اخرى: أن الاحكام الشرعية مجعولة بنحو القضايا الحقيقية التى يحكم فيها على الافراد المقدر وجودها فهى تنحل الى أحكام متعددة بتعدد أفراد الموضوع فلكل فرد من أفراد الموضوع حكم مستقل وعليه فلو شك فى كون شىء مصداقاً للموضوع كان الشك فى ثبوت الحكم له فيكون شكاً فى التكليف والمرجع فيه البراعة.

(١) يقال له شبهة محصورة كما اذا علم اجمالاً بوجود كأس نجس بين الكاسين.

(٢) أي الافراد المعلوم كونها خمراً تفصيلاً لا تحتاج الى مقدمة علمية اذ المقدمات العلمية انما يحتاج اليها فيهما اذا كان مطلوب الشارع مشتبهاً حكماً أو موضوعاً فحينئذ يحكم العقل باتيان جميع اطراف المحتمل كى يحصل العلم باتيان ما أمر به الشارع. واما اذا كان مطلوب الشارع معلوماً تفصيلاً ومحرزاً بالوجدان فلا يحتاج الى مقدمة علمية.

(٣) أي الافراد المعلوم اجمالاً كون احدها خمراً يقتضى

للعلم باجتنباب فرد محرم يحسن (١) العقاب عليه فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمة (٢) ولا بتحريم (٣) خمر يتوقف العلم باجتنبابه على اجتنابه بين (٤) هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلى المشتبه حكمه

الاجتناب عن اطراف العلم الاجمالي فقط واما ما كانت الشبهة بدوية فيه فلا مقتضى لوجوب الاجتناب عنه اذ هو ليس معلوم الحرمة ولا مقدمة علمية لوجوب الاجتناب عن الحرمة اذ المفروض انه ليس من اطراف العلم الاجمالي كي يجب الاجتناب عنه بمقتضى العلم بالاجتناب عن الحرام المعلوم بالاجمال في البين ومثاله كما اذا علم اجمالاً بنجاسة احد الكاسين فيجب بحكم العقل الاجتناب من كليهما مقدمة للعلم بالاجتناب عن النجس في البين، واما اذا انضم اليهما كأس ثالث محتمل النجاسة فالعلم الاجمالي بوجوب النجس في البين لا يوجب الاجتناب عنه ايضاً لعدم كونه معلوم الحرمة تفصيلاً ولا اجمالاً بل هو محتمل النجاسة فالمرجع فيه اصالة البراءة.

(١) أي ما احتمل كونه خمرأ لم يعلم كونه خمرأ تفصيلاً او من اطراف العلم الاجمالي بالخمر في البين كي يحسن العقاب عليه.
(٢) أي بعد عدم العلم التفصيلي بحرمة هذا الموجود المررد بين الخمر واخل مثلاً.

(٣) أي بعد فرض عدم العلم الاجمالي بتحريم خمر في البين كي يتوقف العلم بالاجتناب عن الخمر المعلوم في البين على اجتناب المحتمل بمعنى بعد عدم كون المحتمل من اطراف العلم الاجمالي.

(٤) أي لا فرق بين هذا الفرد المشتبه وملخص الكلام بعد عدم العلم التفصيلي بكون المايح المحتمل خمريته حراماً وبعد عدم كونه

كشرب التتن في (١) قبح العقاب عليه وما ذكر من التوهم (٢) جار فيه أيضاً لأن العمومات الدالة على حرمة الخبائث والفواحش وما نهىكم عنه فانتهوا يدل على حرمة أمور واقعية يحتمل كون شرب التتن

من أطراف العلم الاجمالي لا فرق بين هذا المايح المشتبه الذي هو موضوع جزئي وبين الموضوع الكلي المشتبه حكمه أي لا فرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية في قبح العقاب عليه كما تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيما كان الموضوع المشتبه حكمه كلياً أي شبهة حكمية كذلك تجرى فيما كان الموضوع المشتبه حكمه جزئياً أي شبهة موضوعية.

(١) أي لا فرق في قبح العقاب على المشتبه بين ما كان المشتبه حكماً كلياً أو موضوعياً خارجياً.

(٢) هذا جواب نقض أي ما ذكر في وجه توهم عدم جريان البراءة في الشبهات الموضوعية جار في الموضوع الكلي المشتبه حكمه أي في الشبهات الحكمية أيضاً فإن المانع المتوهم من جريان البراءة هو بيان الحكم الكلي وهو حرمة الخمر مثلاً من قبل الشارع ووصوله إلى المكلف وهو بعينه موجود في الشبهات الحكمية أيضاً لأن الأحكام الكلية المتعلقة بالموضوعات الكلية الواقعية مبيّنة من قبل الشارع ووصلت إلى المكلف بالعمومات الدالة على حرمة الخبائث والفواحش وبقوله ما نهىكم عنه فانتهوا فشرب التتن الذي لا يعلم حكمه يحتمل أن يكون من المحرمات الواقعية فيجب الاحتياط فيه بدعوى أن الشك فيها ليس شكاً في التكليف ليرجع إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان فإن جعل الحكم الكلي الذي هو وظيفة الشارع معلوم ووصل إلى

منها (١) ومنشأ التوهم المذكور (٢) ملاحظة تعلق الحكم

المكلف أيضاً وإنما الشك في مقام الامتثال والتطبيق فالمتعين هو الرجوع الى قاعدة الاشتغال.

(١) أي من الخبائث مثلاً أو كان من المنهيات الواقعية أو يحتمل أن يكون سماع آلات اللهو من الفواحش وأشكل عليه بعض المحشين كالمحقق الاشتياني وغيره بأنه لا يجوز قياس المقام بالشبهات الحكمية لأن الموضوع الكلي الذي يشك في تحريمه كشرب التتن مثلاً وإن كان الشك فيه شكاً في الحكم الإلهي الكلي إلا أنه يرجع إلى الشك في صدق الخبيث عليه الذي ثبت تحريمه في الكتاب أو صدق عنوان المنهي عليه الذي ثبت وجوب الانتماء عنه فهو بهذا الاعتبار يرجع إلى الشك في متعلق الخطاب مع تبيين نفس الخطاب فيجب الاحتياط فيه.

وملخص الكلام: إن هذا التقرير المذكور في الموضوع الكلي المشتبه يدخله في المسألة الثانية وهو اجمال النص لأن الموضوع في حرمة الخبائث والفواحش يصير مفهوماً مجملاً وإن كان له أفراد معلومة ولا وجه لقياس المقام هو الذي عبارة عن الشبهة الموضوعية بها فإن التوهم في المقام يدعى أن الشارع يبين حكم الخمر موضوعاً ومحمولاً ووصل البيان إلى المكلف لكن الشك في كون الموجود من مصاديق الموضوع من جهة اشتباه الموضوعات الخارجية وإين هذا من اجمال النص وعدم تبيين الموضوع في كلام الشارع كي يجري فيه قبح العقاب بلا بيان.

(٢) وهو أن الحكم الكلي مجعول من قبل الشارع ووصل إلى

بكلية (١) مردد بين مقدار معلوم وبين أكثر منه فيتنجىل أن التردد في المكلف به مع العلم بالتكليف فيجب الاحتياط ونظير هذا التوهم (٢) قد وقع في الشبهة الوجودية حيث تخيل أن دوران ما (٣) فات من الصلاة بين الأقل والأكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدمة العلمية وقد عرفت وسيأتي اندفاعه.

المكلف فيكون مانعاً من إجراء البراءة في محتمل الحرمة. والحاصل أن منشأ هذا التوهم أن المتوهم لما رأى تعلق الحرمة بالموضوع الكلي وهو عنوان الخبائث الذي هو مردد بين مقدار معلوم أنه من الخبائث كالدّم والميتة وبين أكثر منه كشرب التتن الذي هو محتمل الخبائث فتخيل أن أصل التكليف معلوم وإنما الشك في المكلف به فيجب الاحتياط باتيان المحتملات لكنه غفل عن أنه إذا كان الكلي المررد أمره دائراً بين الأقل والأكثر فبالنسبة إلى أكثر من مقدار معلوم حرمة يكون الشك فيه شكاً في أصل التكليف لأنه إذا شك في كون ما يحتمل حرمة مصداقاً للخبيث كان الشك في ثبوت الحرمة له فيكون شكاً في التكليف والمرجع فيه البراءة لا الاشتغال.

(١) أي تعلق الحرمة بالخبائث التي هي مرددة بين ما هو معلوم الخبائث وبين ما هو محتمل الخبائث.

(٢) أي نظير التوهم الحاصل في الشبهة التحريمية حصل في الشبهة الوجودية.

(٣) ملخص التخيل هو أن الشارع حكم بوجوب قضاء جميع ما فات وهو حكم كلي وصل إلى المكلف فإذا علم المكلف بفوات صلوات منه ودار أمرها بين الأقل والأكثر بأن لا يعلم أنه فاتت منه صلوات

فان قلت (١) ان الضرر محتمل في هذا الفرد المشتبه لاحتمال كونه (٢) مجرماً فيجب دفعه (٣) قلنا ان اريد بالضرر العقاب وما يجرى مجراه (٤) من الامور الاخروية فهو (٥) مأمون بحكم العقل

خمسة ايام او عشرة يجب عليه الاحتياط والاتيان بالاكثر حتى يحصل العلم بفراغ ذمته فوجوب الاتيان بالاكثر من باب المقدمة العلمية أي لحصول العلم باتيان ما فات منه واقعاً وظهر جواب هذا التخيل مما ذكرناه في جواب التوهم المذكور آنفاً. وملخصه الشك في المقام ليس في المكلف به مع العلم باصل التكليف كي يجب الاحتياط بل الشك بالنسبة الى الاكثر شك في اصل توجه التكليف اليه فتجرى البراءة بالنسبة اليه وسيأتي توضيحه اكثر من هذا كما وعد المصنف في المتن.

(١) حاصله انا سلمنا عدم وصول بيان شرعي من المولى لكن البيان العقلي في المقام موجود ومعه لا تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان وهو دفع الضرر المحتمل الموجود في ارتكاب الشيء المحتمل حرمة.

(٢) أي يحتمل كون المشتبه حراماً في الواقع فاحتمال الحرمة الواقعية في ارتكاب المشتبه يلزم احتمال الضرر.

(٣) أي دفع الضرر المحتمل .

(٤) كطول المكث في الحساب، وصعب المضى على الصراط وما يقع بعد حضور الموت الى قيام الساعة ان خصصنا العقاب بما يقع بعد قيام الساعة.

(٥) أي العقاب وما يجرى مجراه مدفوع بحكم العقل اذ المفروض عدم وصول بيان من الشارع كي يعاقب العبد على مخالفته فاحتمال

بقبح العقاب من غير البيان وان اريد ما لا (١) يدافع العقل ترتيبه من غير بيان كما في المضار الدنيوية فوجوب دفعه عقلاً لو (٢) سلم كما تقدم من الشيخ وجماعة لم يسلم وجوبه شرعاً لان الشارع صرح بحلية كل ما لم يعلم حرمة (٣) فلا عقاب عليه كيف (٤) وقد

العقاب منفي بقبح العقاب بلا بيان ومع انتفاء احتمال الضرر لا يبقى مجال لقاعدة دفع الضرر المحتمل اذ هي انما تكون فيما اذا احتمل الضرر والمفروض انتفائه في المقام.

(١) أي ان اريد بالضرر الضرر الذي لا يحكم العقل فيه بترتبه على وجود البيان كي يكون ترتيبه من غير بيان قبيحاً كالمضار الدنيوية فان ضعف العقل وسائر الاثار المترتبة على شرب الخمر مترتبة على شرب الخمر وان لم يعلم المكلف بحرمة ولم يصدر بيان من الشارع فيها.

(٢) ويظهر من هذا الكلام أن الشيخ قدس سره لم يسلم وجوب دفع الضرر الدنيوي عند العقل لان وجوب دفع الضرر المحتمل موضوعه عند العقل الضرر العظيم غير المتدارك والمضار الدنيوية اما غير عظيمة واما متداركة فلا يحكم العقل بوجوب دفعه، وملخص كلامه: عدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع وعلى تقدير حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل لا يحكم الشرع به.

(٣) فاذا كان ارتكاب ما لم يعلم حرمة جائزاً بحكم الشرع مطلقاً حتى في ما كان الضرر المحتمل اخروياً فجاوز ارتكاب الضرر المحتمل الدنيوي يثبت بالاولوية.

(٤) أي كيف يقال بوجوب دفع الضرر المحتمل الدنيوي والحال

يحكم الشرع بجواز ارتكاب الضرر القطعي غير المتعلق بأمر المعاد كما هو المفروض (١) في الضرر المحتمل في المقام فان قيل نختار اولاً احتمال الضرر المتعلق بامور الآخرة والعقل لا يدفع ترتبه (٢) من دون بيان لاحتمال المصلحة في عدم البيان ووكول الامر الى ما يقتضيه العقل (٣) كما صرح به (٤) في العدة في جواب ما ذكره القائلون باصالة الاباحة من (٥) أنه لو كان هناك في الفعل مضرة آجلة (٦) لبينها وثانياً نختار المضرة الدنيوية (٧).

ان الشارع قد يحكم بجواز ارتكابه كتسليم النفس بالقصاص والجد بل بوجوبه كالجهاد وغيره.

(١) أي المفروض في المقام ان الضرر غير متعلق بأمر المعاد بل هو ضرر دنيوي.

(٢) أي ترتب الضرر الاخرى.

(٣) الحاكم بالحظر او الاباحة وملخصه ان لا نسلم قبح العقاب بلا بيان شرعي اذ يمكن انه ترك البيان لاجل وجود مصلحة فيه واحال البيان الى العقل الحاكم بالحظر.

(٤) أي بان في عدم البيان احتمال المصلحة.

(٥) بيان لما ذكره القائلون بالاباحة من الاستدلال.

(٦) أي اخروية وملخص استدلال القائلين باصالة الاباحة انه لو كان في الفعل المشتبه مضرة اخروية لبيّن الشارع تلك المضرة وحيث انه لم يبينها فيظهر عدمها.

(٧) أي نقول ان المراد من الضرر المحتمل هو الضرر الدنيوي

وقواك لو سلم وجوب دفعه عقلاً لم يسلم وجوب دفعه شرعاً لان

وتحريمه (١) ثابت شرعاً لقوله تعالى ولا تلتقوا بأيديكم الى التهلكة كما استدل به (٢) الشيخ أيضاً في العدة على دفع اصالة الاباحة، وهذا الدليل ومثله (٣) رافع للحلية الثابتة بقولهم كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام.

الشارع صرح بحلية ما لا يعلم - ممنوع لان الشارع حكم بحرمة كل ما فيه الضرر ولو دنيوياً فهو حاكم على اصالة الاباحة اذ اصالة الاباحة مقيدة بقوله ما لم تعلم انه حرام ومع حكم الشرع بحرمة القاء النفس على الضرر يحصل الغاية وهو العلم بالحرام فيرتفع موضوع اصالة الحلية.

(١) أي تحريم الضرر الدنيوي.

(٢) أي بقوله تعالى وجه الاستدلال على دفع اصالة الاباحة ما عرفت آنفاً بأن في ارتكاب ما فيه الضرر المحتمل القاء النفس في التهلكة فهو حرام بمقتضى الآية فمعه لا يبقى موضوع لاصالة الاباحة اذ موضوعها عدم العلم بالحرمة ومعها يرتفع موضوعها.

(٣) أي مثل هذا الدليل الدال على حرمة ارتكاب ما فيه الضرر كأدلة الاحتياط. وهي حاکمة على اصالة الحلية ورافعة لموضوعها لان الغاية في الحديث العلم بالحرمة ولو في مرحلة الظاهر اذ الشارع جعل الحل مغيب بقوله: «حتى تعلم انه حرام» وبعبارة اخرى العلم بحرمة الشيء مطلقاً ولو من جهة كونه مجهول الحلية والحرمة غاية لاصالة الحلية وهي حصلت اذ المفروض أن الآية تدل على وجوب دفع الضرر المحتمل الدنيوي.

ان قلت: ان اصالة الحلية تنفي الضرر. قلت: المفروض ان

قلت (١) لو سلمنا احتمال المصلحة في عدم بيان الضرر الاخرى الا أن قولهم (ع) «كل شيء لك حلال» بيان لعدم الضرر الاخرى. واما الضرر (٢) الغير اخرى فوجوب دفع المشكوك

الضرر دنيوي والاصل المذكور لا يصلح أن ينفيه فموضوع الاية موجود ولو مع ملاحظة الحديث بخلاف العكس فان مع ملاحظة الاية لا يبقى موضوع لاصالة الحلية لما عرفت من ان موضوعها عدم العلم بالحرمة والاية تدل على حرمة القاء النفس على التهلكة فبعد ثبوت الحرمة لا مجال لاصالة الحلية.

(١) كلمة لو اشارة الى انه (قدس سره) لا يقبل احتمال وجود المصلحة في عدم بيان الضرر الاخرى لعدم صلوح سائر المصالح لجبر الضرر الاخرى وعلى تقدير تسليم وجود احتمال المصلحة احياناً في عدم بيان الضرر الاخرى والسكوت عنه الا انه يبين عدم وجود الضرر الاخرى في ارتكاب المشتبه نحن لا نتمسك في الحكم بجواز ارتكاب المشتبه بقبح العقاب بلا بيان كي يقال ان العقل لا يدفع ترتب العقاب من دون بيان لاحتمال المصلحة في عدم البيان بل نتمسك بقوله كل شيء لك حلال الذي يدل على عدم الضرر الاخرى وهذان الجوابان انما هو عن المختار الاول.

(٢) هذا اشارة الى الجواب عن المختار الثاني وهو قوله: وثانياً نختار المضرة الدنيوية، وملخصه: انه لا دليل على وجوب دفع الضرر الاخرى وآية التهلكة لا تدل عليه اذ غاية ما يستفاد منها هو النهي عن ايقاع النفس في الهلاكه المظنونة ولا دلالة فيها على وجوب دفع الضرر المشكوك أو المحتمل.

منه ممنوع وآية التهلكة مختصة بمظنة الهلاك وقد صرح (١) الفقهاء في باب المسافر بأن سلوك الطريق الذي يظن معه العطب (٢) معصية دون مطلق ما يحتمل فيه ذلك (٣) وكذا في باب التيمم والافطار لم يرخصوا الا مع ظن الضرر الموجب لحرمة العبادة دون الشك (٤) نعم ذكر قليل من متأخري المتأخرين انسحاب (٥) حكم

(١) وهذا شاهد لما ذكره من أن آية التهلكة مختصة بمظنة الهلاك فلا تدل على وجوب دفع الضرر المشكوك، وملخصه: أن الفقهاء صرحوا بعصيان من سلك طريقاً يظن الهلاكة فيه دون من يحتمل الهلاكة في السلوك فلم يحكموا بعصيانه ولو كانت آية التهلكة دالة على وجوب دفع الضرر المحتمل ايضاً فلا بد من حكمهم بعصيان من يحتمل الهلاكة ايضاً، فهذا شاهد على أن الفقهاء لم يفهموا من الآية وجوب دفع الضرر المحتمل.

(٢) بفتح العين أي الهلاكة.

(٣) أي لم يصرحوا بمعصية سلوك مطلق الطريق الذي يحتمل فيه الهلاكة.

(٤) هذا شاهد ثان لعدم دلالة آية التهلكة على وجوب دفع الضرر المحتمل وملخصه ان الفقهاء لم يرخصوا التيمم الا مع الظن بضرر الوضوء وكذا لم يرخصوا الافطار الا مع الظن بضرر الصوم دون الشك بضرر الوضوء والصوم ولودلت الآية على وجوب دفع الهلاكة المحتملة وجب عليهم أن يحكموا بوجوب التيمم والافطار عند احتمال الضرر في الوضوء والصوم.

(٥) أي اجراء حكم الافطار أي حكموا بجواز الافطار والتيمم

الضرر الافطار والتيمم مع الشك ايضاً لكن (١) لا من جهة ارتكاب مشكوك الضرر بل لدعوى تعلق الحكم فى الادلة بخوف (٢) الضرر الصادق مع الشك بل مع بعض افراد (٣) الوهم ايضاً. لكن (٤) الانصاف الزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه كالحكم بدفع الضرر المتيقن، كما يعلم (٥) بالوجدان عند وجود مايع محتمل

مع الشك فى ضرر الصوم والوضوء ايضاً.

(١) أي ليس حكمهم من باب ان وجوب دفع الضرر المحتمل واجب فلا يجوز ارتكاب مشكوك الضرر كي يقال انهم اعتمدوا في حكمهم بذلك على وجوب دفع الضرر المحتمل.

(٢) متعلق بقوله: «تعلق» أي حكمهم بجواز التيمم عند احتمال الضرر في الوضوء، أو بجواز الافطار عند احتمال الضرر في الصوم انما هو لدليل خاص، وهو دعوى ان موضوع جواز الافطار وجواز التيمم في الادلة هو خوف الضرر.

والحاصل: ان الحكم بجواز الافطار والتيمم تعلق في الادلة الشرعية بخوف الضرر الذي هو يصدق مع الشك في الضرر.

(٣) وهو ما لا يكون في غاية الضعف بحيث لا يعتد به.

(٤) هذا استدراك عما ذكره من عدم قيام دليل شرعي على وجوب دفع الضرر المحتمل الدينوي، والاية مختصة بمظنة الضرر.

وملخص استدراكه: ان الدليل الشرعي وان لم يدل على وجوب دفع الضرر الدينوي المحتمل الا ان العقل حاكم بوجوب دفع الضرر مطلقاً سواء كان معلوماً، او مظنوناً، او محتملاً.

(٥) أي كما يعلم بالوجدان الزام العقل بدفع الضرر المشكوك

السمية اذا فرض تساوى الاحتمالين من جميع الوجوه لكن (١) حكم العقل بوجوب دفع الضرر المتيقن انما هو بملاحظة نفس الضرر الدنيوى من حيث هو، كما يحكم (٢) بوجوب دفع الاخرى كذلك الا أنه قد يتحد مع الضرر الدنيوى (٣) عنوان يترتب عليه نفع اخرى فلا يستقل العقل بوجوب دفعه (٤)

فيه عند وجود مايع يحتمل كونه سماً ويحتمل عدمه مع كون هذين الاحتمالين متساويين.

(١) لما بيّن أن دفع الضرر الدنيوى المشكوك واجب عقلاً كدفع الضرر المتيقن اراد أن يبيّن أن المناط في حكم العقل بوجوب الدفع هو ذات الضرر، سواء كان دنيوياً، او اخرى إلا انه قد يتحد مع الضرر الدنيوى عنوان يترتب عليه نفع يتدارك به الضرر الدنيوى فلا يحكم العقل بوجوب دفعه، لان موضوع حكم العقل هو ذات الضرر غير المتدارك ومع تداركه فلا يبقى موضوع له كذلك لا يحكم بوجوب دفع الضرر الدنيوى المحتمل اذا اتحد معه عنوان ذو مصلحة كتسهيل الامر على العباد وغيره بالاولوية.

(٢) أي يحكم العقل بوجوب دفع الضرر الاخرى بملاحظة نفس الضرر الاخرى.

(٣) كالجهاد مثلاً فانه يعرض عليه عنوان - كتقوية الاسلام مثلاً فيترتب عليه نفع اخرى كالثواب الكثير، والدخول في الجنة - يتدارك به الضرر الدنيوى.

(٤) أي بوجوب دفع الضرر الدنيوى اذ المفروض ان موضوع حكم العقل هو الضرر الذي ليس له جابر ومع جبرانه بمصلحة قوية

ولذا (١) لا ينكر العقل أمر الشارع بتسليم النفس للحدود والقصاص وتعريضها (٢) له في الجهاد والاكراه (٣) على القتل وعلى الارتداد (٤)، وحينئذ (٥) فالضرر الدنيوي المقطوع يجوز أن يبيعه الشارع لمصلحة، فإباحته (٦) للضرر المشكوك لمصلحة الترخيص على العباد، أو لغيرها من المصالح أولى (٧) بالجواز.

لا يبقى موضوع لحكمه.

(١) أي ولاجل انه قد يعدد مع الضرر الدنيوي عنوان يترتب عليه نفع اخروي، ومعه لا يحكم العقل بوجود دفع الضرر الدنيوي.
(٢) أي لا ينكر العقل امر الشارع بتعريض النفس للضرر الدنيوي.

(٣) أي لا ينكر العقل امر الشارع بتعريض النفس للضرر الدنيوي في الاكراه عند ما قال المكروه بالكسر: للمكروه بالفتح «اقتل هذا المسلم والا قتلتك» فان الشارع أمر المكروه بالفتح أن يعرض نفسه على القتل ولا يقتل الشخص الاخر فتأمل.

(٤) أي في الاكراه على الارتداد بأن يقول المكروه بالكسر: «ارتد عن دينك والا اقتلتك» فالعقل لا ينكر أمر الشارع بتعريض المكروه بالفتح نفسه على الضرر الدنيوي ولا يرتد.

(٥) أي حينما لا ينكر العقل امر الشارع بتحمل الضرر اذا عرض عليه عنوان يترتب عليه نفع اخروي.

(٦) أي اباحة الشارع لتحمل الضرر المحتمل لاجل مصلحة وهي تسهيل الامر على العباد وغيره أولى بالجواز.

(٧) خبر لقوله: «فإباحته...» وجه الاولوية هو أن عروض

فان قلت (١): اذا فرضنا قيام اماره غير معتبره على (٢) الحرمة فيظن الضرر فيجب دفعه مع انعقاد الاجماع على عدم الفرق بين الشك والظن الغير المعتمد (٣). قلنا: الظن (٤) بالحرمة لا يستلزم الظن بالضرر.

عنوان النفع على الضرر الدنيوي المقطوع اذا كان موجبا لان يحكم الشارع بجواز ارتكابه فعروضه على الضرر الدنيوي المحتمل يوجب حكمه بجواز ارتكابه بطريق اولي.

(١) هذا اشكال على ما قبل قوله: «لكن الانصاف...» ومع قطع النظر عما انصف المصنف قال: ان العقل حاكم بدفع وجوب الضرر المشكوك ايضاً، واما معه فلا مجال لهذا الاشكال اذ قيام الاجماع بعدم الفرق بين الشك والظن غير المعتمد لا يضره بعد التزامه بوجوب دفع الضرر المشكوك ايضاً.

(٢) كما اذا قام خبر واحد ضعيف على حرمة شرب التتن - مثلاً - فيحصل الظن من هذا الخبر الضعيف بكون شرب التتن ضرورياً، فيجب دفع هذا الضرر بحكم وجوب دفع الضرر المظنون عقلاً.

(٣) اذا وجب دفع الضرر المظنون الذي لم يقد دليل على اعتباره وجب دفع الضرر المشكوك ايضاً، وذلك لاجل قيام الاجماع على عدم الفرق بين الظن غير المعتمد والشك، فما ذكرت - من أن دفع الضرر المشكوك ممنوع - غير تام.

(٤) ملخص الجواب: أن قيام اماره غير معتبره على حرمة شيء وان كان موجبا للظن بالحرمة الا انه لا ملازمة بين الظن بالحرمة والظن بالضرر كي يقال: بوجوب الاحتياط في محتمل الحرمة بقانون دفع الضرر المحتمل.

أما الاخرى (١) فلان المفروض عدم البيان فيقبح. وأما الدنيوي (٢) فلان الحرمة لا تلازم الضرر الدنيوي، بل القطع بها (٣) ايضاً لا يلازمه لاحتمال انحصار المفسدة فيما يتعلق بالامور الاخرية، ولو فرض (٤) حصول الظن بالضرر الدنيوي فلا محيص

(١) أي اما الظن بالحرمة لا يستلزم الضرر الاخرى فلا أن المفروض أن الظن بالحرمة غير معتبر فلا يصلح أن يكون بياناً للحكم الواقعي فيقبح العقاب على مخالفة الظن بالحرمة بعد عدم صلاحيته للبيان، ولا بيان غيره، فيكون العقاب عليه عقاباً بلا بيان.

(٢) أي اما الظن بالحرمة لا يستلزم الضرر الدنيوي.

(٣) أي بل القطع بالحرمة لا يلازم الضرر الدنيوي فكيف بالظن بالحرمة. والحاصل: ان الحرمة غير ملازمة للضرر الدنيوي، فيمكن أن يكون شيء مقطوع الحرام او مظنون به ومع ذلك لا يترتب عليه ضرر دنيوي أصلاً، فالظن بالحرمة بل القطع بها لا يلازم الضرر الدنيوي، اذ كثير من المحرمات مفسدتها منحصرة بالمفسدة الاخرية فقط من العذاب والنار. نعم الظن بالحرمة يستلزم احتمال الضرر الدنيوي، وقد عرفت ان احتمال الضرر الدنيوي لا يحكم العقل بوجود دفعه.

(٤) أي لو سلمنا ان الظن بالحرمة من الامارة غير المعتبرة مستلزم للظن بالضرر الدنيوي فيجب الالتزام بحرمة، وكون حصول الظن من الامارة غير المعتبرة غير ضائر بعد حكم العقل بوجود دفع الضرر المظنون، ولا نسلم وجود الاجماع على عدم الفرق بين الظن بالضرر واحتماله.

أقول: قد عرفت ان المصنف (قدس سره) تسلّم عدم الفرق

عن التزام حرمة كسائر (١) ما ظن فيه الضرر الدنيوي من الحركات والسكنات.

بينهما بقوله: «لكن الانصاف» وتسلم وجوب دفع الضرر المشكوك أيضاً الا أن هذا السؤال وجوابه مع قطع النظر عما أنصف المصنف ومعه لا يحتاج الى السؤال والجواب كما لا يخفى.

(١) أي حرمة الضرر الدنيوي المظنون تكون كسائر المضرات الدنيوية المظنونة الحاصلة من حركات الانسان وسكناته كما يجب الالتزام بحرمة سائر المضرات كذلك يجب الالتزام بحرمة الضرر الدنيوي.

«التحقيق»

ملخص كلام الشيخ (قدس سره): جريان البراءة في الشبهة التحريمية الموضوعية وادعى (قدس سره) في المقام أن الشك فيها ليس شكاً في التكليف لان بيان الحكم الكلي قد صدر من الشارع وانما الشك في مقام فراغ الذمة فالمتعين هو الرجوع الى قاعدة الاشتغال.

ثم أورد عليه أن ما احتمال كونه خمراً لم يعلم كونه منهيماً عنه كي يجب الاحتياط فيه.

وتوضيحه: كما في كلمات سيدنا الاستاذ انه جعل الاحكام الشرعية بنحو القضايا الحقيقية أي تنحل باحكام عديدة بتعدد موضوعاتها، فكما ان قول القائل: «النار حارة» ينحل الى قضايا عديدة بعدد افراد النار في الخارج كذلك قوله: «يحرم الخمر» ينحل الى قضايا،

وأحكام متعددة، فكل خمر في الخارج له حرمة خاصة، وإذا شك في خمرية مايع يكون شكاً في توجه الخطاب اليه فيون شكاً في التكليف فالمرجع هي البراءة لا في المكلف به كي يكون المرجع قاعدة الاشتغال.

وأفاد صاحب الكفاية (قدس سره): أن النهي عن الشيء على قسمين: تارة يكون حكماً واحداً متعلقاً بترك الطبيعة رأساً بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان على نحو يكون المطلوب فيه هو مجموع التروك من حيث المجموع بحيث لو أتى به في ذلك الزمان، او في ذلك المكان دفعة واحدة لم يتمثل أصلاً، كما اذا نهى عن الاجهار بالصوت في زمان خاص، او مكان خاص لغرض مخصوص، مثل أن لا يشعر بهم العدو في مكان قريب منهم يسمع كلامهم اذا أجهروا، فاذا أجهر انما لم يحصل الغرض، ولم يتمثل النهي أصلاً.

واخرى: يكون انحلالياً بأن يكون كل فرد من أفراد الموضوع محكوماً بحكم مستقل كما في النهي عن الخمر، او الكذب، او الغيبة ونحو ذلك، فالمحرم فيه ينحل الى محرمات عديدة بتعدد أفراد الخمر، او الكذب او الغيبة.

فان كان النهي من القسم الاول وجب الاحتياط وترك الافراد المشتبه رأساً تحصيلاً للقسطع بفراغ الذمة، فاذا شك في صوت بنحو الشبهة الموضوعية أنه هل هو اجهار أم لا؟ كما اذا كان في سمعه خلل لا يميز الجهر من غيره وجب حينئذ تركه الا اذا كان مسبوقاً بترك الاجهار فيستصحب الترك مع الاتيان بالفرد المشكوك.

وان كان من القسم الثاني فيقتصر في الشرك على الافراد
المعلومة، واما المشكوك فتجرى البراءة عن حرمتها بلا كلام لان
الشك فيها شك في انطباق الموضوع على الحرمة، وهو يرجع الى
الشك في التكليف.

أقول: ان تعلق التكليف التحريمي بالطبيعة ليس منحصراً بما
ذكره الشيخ ره من الانحلال الى تكاليف متعددة بتعدد أفراد الموضوع،
ولا بما ذكره صاحب الكفاية من القسمين، بل النهى المتعلق بالطبيعة
يتصور على أقسام كما أفاده سيدنا الاستاذ، والاستاذ الاعظم.

الاول: أن يكون متعلقاً بها على نحو الطبيعة السارية بأن يكون
المطلوب هو الطبيعي بحصه السارية في ضمن الافراد مع خروج
الخصوصية الفردية عن حيز الحكم، والتكليف فيكون التكليف
متعدد بتعدد الافراد وعليه فلو شك في كون الشيء مصداقاً للموضوع
كان الشك في ثبوت التكليف فيرجع الى البراءة كما ذكره الشيخ،
وصاحب الكفاية.

الثاني: أن يكون متعلقاً بها على نحو صرف الوجود بان يكون
التكليف واحداً متعلقاً بترك الطبيعة رأساً بحيث لو وجد فرد منها لما
حصل الامتثال أصلاً وان كان المتصف بالحرمة هو اول وجود
الطبيعة دون غيره، وفي هذا الفرض لو شك في كون شيء مصداقاً
للموضوع فذكر صاحب الكفاية (قدس سره) أن المرجع فيه قاعدة
الاشتغال، وذكر الشيخ (قدس سره) أن المرجع فيه هو البراءة وقال
الاستاذ الاعظم (قدس سره): التحقيق أن المرجع فيه ايضاً هي

البراءة لان الشك في المصداق في هذا الفرض شك في تعلق التكليف الضمني به فيرجع الى البراءة اذ لا اختصاص لها بالتكليف الاستقلالية.

ويمكن أن يورد عليه أن وجود التكليف الضمني في مقابل التكليف الاستقلالي اول الكلام، وقد انكره سيدنا الاستاذ.

وثانياً: ان التكليف الضمني يتصور فيما تعلق الطلب بمركب ذو أجزاء لا في ما تعلق بطبيعة ذو أفراد، فان بعد كون وجود الطبيعة عين وجود أفرادها فيكرر وجود الطبيعي بوجود أفرادها ويكون كل فرد موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل وينحل الحكم المتعلق بالطبيعة الى أحكام متعددة استقلالية بعدد أفرادها. والحاصل: أن التكليف المتعلق بالمصداق ليس تكليفاً ضمناً بل تكليف استقلالي.

والحق: أن يجاب بأن الطبيعة التي هي متعلق الطلب حيث انها مختلفة دائرتها سعة وضيقاً بازدياد الافراد وقلتها بلحاظ أن وجود الطبيعي وعدمه عين وجود أفراده وعدمه فلا محالة يكون الشك في كون هذا الفرد مصداقاً للطبيعي شكاً في مقدار دائرة الطبيعي بانه بلغت سعته الى حد يكون المشكوك ايضاً داخلاً تحته أم لا؟ فيكون المقام من صغريات الاقل والاكثر، فتجرى فيه البراءة.

ومما ذكرناه ظهر ما في كلام صاحب الكفاية (قدس سره) حيث قال: ان تعلق التكليف بترك الطبيعة معلوم، ولا يحرز امثاله الا بترك كل ما يحتمل انطباق الطبيعة عليه اذ الشك انما هو في دائرة الطبيعة سعة وضيقاً، فتعلق التكليف بالمقدار الزائد من المتيقن

مشكوك، وليس بمعلوم كي يحتاج الى احراز الامتثال.
ومما ذكرناه ظهر أن العقاب عليه عقاب بلا بيان اذ ليس المراد
بالبيان ما هو وظيفة الشارع من بيان الكبرى الكلى حكماً وموضوعاً
حتى يقال انه حصل، والشبهة انما هي في الموضوع الجزئي، وبيانه
ليس وظيفة الشارع، بل المراد قبح العقاب بلا مصحح
للعقوبة عقلاً وشرعاً وان لم يكن بيان مصداقه وظيفة
الشارع وقد حقق في محله ان مخالفة التكليف الواقعي بما
هي لا تصحح العقاب، بل بما هي ظلم على المولى وخروج عن
ذي الرقية، وكما أن مخالفة التكليف الذي لم يقم دليل على أصله،
او متعلقه لا تكون خارجة عن ذي الرقية كذلك مخالفة التكليف
المعلوم الذي يشك في مصداقه لا تكون خارجة عن ذي الرقية، فان
فعل هذا المشكوك الخارجى لا يكون ظلماً على المولى وطغياناً عليه
فاذا لم تكن مخالفته ظلماً فلا يكون منجزاً، فتجرى قاعدة قبح العقاب
بلا بيان.

الثالث: أن يتعلق النهى بمجموع الافعال بحيث لو اجتنب فرداً
من الطبيعي وارتكب بقية الافراد بأجمعها لم يكن عاصياً، كما اذا
قال: «لا تكرم الفساق» وكان المطلوب هو مجموع التروك من حيث
المجموع وعلمنا أن زيدا فاسق يحرم اكرامه، ولكن شك في رجل
أنه زيد أم لا؟ وفي هذه الصورة لا مانع من ارتكاب بعض الافراد
المعلومة فكيف بالمشكوك فيه.

الرابع: أن يتعلق النهى بالامر الواحد البسيط متحصلاً من جميع

وينبغي التنبية على امور: الاول (١): أن محل الكلام في الشبهة الموضوعية المحكومة بالاباحة ما اذا لم يكن أصل موضوعي (٢)

التروك فافاد سيدنا الاستاذ، والاستاذ الاعظم أن في مثل المقام لا مناص عن القبول بالاشتغال لرجوع الشك فيه الى الشك في المحصل.

أقول: أن انطباق المطلوب الذي هو أمر بسيط بالفرد المشكوك لا يكون دائماً من باب الشك في محصل الترك بل قد يكون من باب انطباق العنوان على المعنون فان الفرد المردد على تقدير كونه خمراً ليس تركه محصلاً للمطلوب البسيط بل مقوم له كسائر افراده فان الفرد الذي هو معلوم الخمرية تركه مقوم للمطلوب، واما الفرد المشكوك فالاصل عدم كونه مقوماً له.

فتحصل من جميع ما ذكرناه: أن ما ذكره البعض من عدم جريان البراءة في الشبهة الموضوعية إنما يتم فيما اذا كان الشك في المحصل، واما في غيره فلا مانع منه كما عرفت.

(١) أي التنبية الاول من تنبيهات الشبهة الموضوعية التحريمية.
 (٢) والمراد من هذا الاصل كل أصل رافع للشك ولو تعبدأ بلا فرق بين أن تكون الشبهة حكمية، او موضوعية. والتعبير عن هذا الاصل بالاصل الموضوعي باعتبار أنه رافع لموضوع الاصل الاخر، ولم يرد منه خصوص الاصل الجارى في الموضوع. وملخص كلامه: أن ما ذكرنا من الحكم باصالة الاباحة في الشبهة التحريمية الموضوعية. إنما هو ما لم يكن أصل حاكم عليها يدل على الحرمة.

يقضى بالحرمة، فمثل المرأة المترددة بين الزوجية والاجنبية خارج عن محل الكلام (١) لان (٢) اصالة عدم علاقة الزوجية المقتضية للحرمة بل استصحاب (٣) الحرمة حاكمة على اصالة الاباحة. ونحوها (٤) المال المررد بين مال نفسه وملك غيره مع سبق

(١) أي لا يجرى فيها اصالة البراءة.

(٢) أي انما قلنا بأن مثل المرأة المترددة... خارج عن محل الكلام ولا يجرى فيه اصالة الاباحة لوجود أصل موضوعي حاكم على اصالة الاباحة، وهو اصالة عدم تحقق علاقة الزوجية بين هذه المرأة المترددة وبين هذا الرجل لان الشك في اباحة وطى المرأة المترددة... مسبب عن الشك في تحقق علاقة الزوجية بينهما وحيث ان الزوجية مسبوقه بالعدم فيستصحب عدم تحققها، ومع جريان هذا الاصل يرتفع الشك في العزل الذي هو موضوع لاصالة الاباحة اذ بعد احراز عدم علاقة الزوجية بينهما لا وجه للشك في اباحته.

(٣) اذ المفروض انها كانت اجنبية سابقاً وحرماً على الرجل فيستصحب الحرمة السابقة فيكون الاستصحاب المذكور حاكماً على اصالة الاباحة، وهو ايضاً أصل موضوعي لما عرفت من أن الاصل الجارى في الحكم ايضاً اذا كان رافعاً لموضوع أصل آخر يطلق عليه الاصل الموضوعي. لا يخفى أن هذا الاستصحاب الجارى في الحكم مع قطع النظر عن استصحاب عدم علاقة الزوجية لوضوح عدم جريان الاستصحاب الجارى في الحكم مع لحاظ الاصل الجارى في الموضوع. (٤) أي نظير المرأة المترددة... المال المررد... في عدم

ملك الغير له، واما (١) مع عدم سبق ملك أحد عليه فلا ينبغي

جريان اصالة الاباحة فيه اذ الشك في اباحة التصرف في المال المذكور مسبب عن الشك في خروج المال المعين عن ملك صاحبه، فمع استصحاب بقاء ملك الغير الذي كان صاحباً له لا يبقى الشك في الاباحة كى يجرى اصالة الاباحة، بل يقطع بحرمة التصرف فيه لكونه مال الغير.

(١) أي هذا الذي ذكرناه من كون استصحاب بقاء ملك الغير حاكماً على اصالة الاباحة انما يكون فيما علم انه كان ملك الغير سابقاً، واما اذا لم يكن ملك غيره سابقاً بان لا يعلم الحالة السابقة من حيث كونه ملك غيره او ملك نفسه فلا بد من التفصيل فيه بين التصرفات المتوقفة على الملك كالبيع، والعتق والوطى، وبين التصرفات التي غير متوقفة عليه بل يكفى فيها مجرد ثبوت الاباحة كالاكل، بأن يقال بعدم جواز التصرفات المتوقفة على الملك اذ المفروض ان التصرفات المذكورة كالبيع متوقفة على الملك وحيث انه مشكوك فيحكم بعدمه باصالة عدم تحقق الملك ولا يعارض هذا الاصل باصالة عدم دخوله في ملك الغير لانه لا يثبت دخوله في ملك هذا الشخص المتصرف الا بالاصل المثبت وهذا الاصل حاكم على اصالة الاباحة لعدم بقاء موضوع لها مع جريان هذا الاصل اذ المفروض ان الشك في اباحه وطيهِ الجارية مثلاً، مسبب عن الشك في كونه مالكا لها ومع احراز عدم كونه مالكا لها بالاصل فلا يبقى موضوع لاصالة الاباحة اذ بعد احراز

الاشكال في عدم ترتب أحكام ملكه عليه من جواز بيعه ونحوه (١) مما يعتبر فيه تحقق المالية (٢)، وإما إباحة التصرفات الغير المترتبة في الأدلة على ماله وملكه فيمكن القول به الاصل (٣)

عدم الملكية يعلم بعدم جواز وطئها ولا يشك فيه كي يجري اصالة الاباحة واما التصرفات التي لا تتوقف عليه كالاكل حيث انه لا يتوقف على الملك، بك يكفي فيه الاباحة من قبل المالك، او من قبل الشارع، كما هو كذلك في حق المارة فلا مانع من القول باباحتها، وذلك لجريان اصالة الاباحة فيها لعدم وجود اصل حاكم كي يكون رافعاً لموضوعها.

(١) اي نحو البيع من التصرفات التي تتوقف صحتها على كون الشيء مالاً للمتصرف، فان صحة البيع عند الشيخ مبنى على ان يكون مالاً للبايع ولا يكفي مجرد كونه ملكاً له لان البيع الشرعي عنده مبادلة مال بمال.

(٢) اي اما التصرفات التي لم تدل الأدلة على أن اباحتها مشروطة بكون الشيء المتصرف فيه ملكاً، او مالاً للمتصرف فيمكن القول باباحتها، والصحيح ان يقال: «بها».

(٣) اي لاصالة الاباحة.

هذا كله في المال المردد، واما في غيره مما علم قطعاً بعدم سبق ملك أحد عليه فان ملكه بأحد الاسباب المملوكة من الحيازات، وغيرها فلا اشكال فيه وان لم يملكه فان اراد ترتب ما يتوقف على الملك فلا يجوز له قطعاً، وان اراد غيره من التصرفات التي لا يتوقف على الملك كاحراق الحطب المباح فلا اشكال في جوازه.

ويمكن عدمه (١) لان الحلية فى الاملاك لا بد لها من سبب محلل (٢) بالاستقراء (٣) ولقوله (ع) : «لا يعجل مال الا من حيث أحله الله» ومبنى الوجهين (٤):

(١) اى يمكن عدم القول باباحة التصرفات، بأن يقال: بعدم جواز التصرفات حتى غير المتوقفة على الملك.
(٢) بصيغة اسم الفاعل.

(٣) اى علمنا باستقراء الاحكام الشرعية أن الحلية فى الاملاك لا بد أن تكون مستندة الى سبب محلل شرعى وبلا تحقق هذا السبب لا يمكن الحكم بحلية التصرف فيها. هذا هو الدليل الاول لعدم جواز التصرفات فى الاملاك حتى غير المتوقفة على الملك.

الدليل الثانى: قوله: عليه السلام «لا يعجل...» فان الاستفادة منه عدم حلية مال لاحد الا من طريق الاسباب المعهودة التى جعلها الله سبباً لحلية التصرف فى المال كالأباحة، والحيازة، والتحجير، وغيرها من الاسباب المحللة المعهودة شرعاً.

(٤) اى مبنى وجه حلية التصرفات غير المتوقفة على الملك، ومبنى وجه عدم حليتها هو أن اباحة التصرف محتاجة الى السبب الشرعى، أو أن ملكية الغير مانع عن التصرف، فعلى الاول لا بد من الالتزام بعدم جواز التصرفات حتى غير المتوقفة على الملك اذ المفروض أن اباحة التصرف متوقفة على السبب الشرعى، وهو منتف فى المقام ولو بحكم اصالة عدم تحقق السبب الشرعى.

وعلى الثانى يلتزم بجواز التصرف اذ المفروض أن الشك فى جواز التصرف مسبب عن الشك فى وجود المانع، وهو كون هذا

أن اباحة (١) التصرف هي المحتاجة الى السبب فيحرم مع عدمه (٢) ولو بالاصل او ان حرمة (٣) التصرف محمولة في الادلة على ملك الغير، فمع عدم تملك الغير ولو بالاصل ينتفى الحرمة ومن قبيل ما لا يجرى فيه اصالة الاباحة للحم (٤) المردود بين المذكي والميتة، فان اصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة والنجاسة حاكمة على اصالتي الاباحة والطهارة. وربما يتخيل (٥).

الشيء ملكاً للغير فيحكم بعدمه باصالة عدم كونه ملكاً للغير.

(١) هذا مبني الحكم بعدم جواز التصرف.

(٢) اي يحرم التصرف مع عدم السبب المحلل ولو كان عدم السبب ثابتاً باصالة عدم تحققه عند الشك فيه.

(٣) هذا اشارة الى مبني الحكم بجواز التصرف . وملخصه: أن موضوع حرمة التصرف في الادلة هو ملك الغير فعند الشك في كون هذا الشيء ملكاً للغير تجرى اصالة عدم كونه ملكاً للغير فينفي الحرمة بانتفاء موضوعه.

(٤) مبتدء مؤخر، اي اللحم المردود بين المذكي والميتة من قبيل ما لا يجرى فيه اصالة الاباحة، وذلك لاجل وجود الاصل الموضوعي الرافع موضوع اصالة الاباحة، وهو اصالة عدم التذكية المقتضية للحكم بحرمة اللحم المردود ونجاسته لان الشك في حليته وطهارته مسبب عن الشك في التذكية فمع احراز عدم التذكية بالاستصحاب يتحقق موضوع الحرمة والنجاسة، فيرتفع الشك في الحلية والطهارة.

(٥) المتخيل صاحب المدارك والذخيرة والفاضل التوني

خلاف ذلك (١) تارة لعدم حجية استصحاب عدم التذكية، واخرى لمعارضة اصالة عدم التذكية باصالة عدم الموت، والحرمة والنجاسة من أحكام الميتة (٢) والاول (٣) مبنى على عدم حجية الاستصحاب ولو في الامور العدمية (٤). والثاني (٥) مدفوع اولاً بانه يكفي

والسيد الصدر على ما حكى عنهم.

(١) اي خلاف ما ذكرناه من حكومة اصالة عدم التذكية على اصالتي الاباحة والطهارة، اما لاجل عدم حجية الاستصحاب مطلقاً حتى في العدميات كما ذهب اليه صاحب المدارك، فانه صرح بأن حكم المشهور بالحرمة والنجاسة مبنى على اعتبار الاستصحاب، وهو ممنوع عندنا.

واما لاجل معارضة اصالة عدم التذكية باصالة عدم الموت حتف الانف فيرجع الى الاصل المحكوم بعد سقوط الاصل الحاكم بالمعارضة، وهو اصالتي الحلية، والطهارة.

(٢) كما أن الحلية والطهارة من أحكام المذكي فالاصل النافي لموضوع الطهارة والحلية، وهو التذكية معارض بالاصل النافي لموضوع الحرمة والنجاسة، وهو الميتة، فان الحرمة والنجاسة من احكام الميتة.

(٣) وهو عدم حجية استصحاب عدم التذكية.

(٤) وهو خلاف التحقيق فان الاستصحاب على تقدير الاشكال في حجيته انما هو في الاحكام الكلية الوجودية لا في الامور العدمية فان جريان الاستصحاب فيها مما لا اشكال فيه.

(٥) وهو معارضة اصالة عدم التذكية باصالة عدم الموت.

فى الحكم بالحرمة عدم التذكية ولو بالاصل (١)، ولا يتوقف (٢) على ثبوت الموت حتى ينتفى بانتفائه ولو بحكم الاصل والدليل عليه (٣)

- (١) اى ولو ثبت عدم التذكية بسبب الاصل لا بالوجدان.
- (٢) اى لا يتوقف الحكم بالحرمة على ثبوت الموت الذى هو أمر وجودى كى تنتفى الحرمة بانتفاء الموت ولو باستصحاب عدمه، فيكون استصحاب عدم التذكية معارضاً باستصحاب عدم الموت.
- توضيحه: ان التذكية والموت وان سلمنا كونهما من الامور الوجودية الا أن تعارض استصحاب عدم التذكية باستصحاب عدم الموت انما يتم لو كانت الحرمة او النجاسة مرتبة على عنوان الميتة، والطهارة او الحلية مرتبة على عنوان المذكى، وعلى هذا يقع التعارض بين الاصل النافى للتذكية، والاصل النافى للموت، وليس كذلك، اذ الحرمة والنجاسة متربتان في الادلة على عدم التذكية دون الموت، فكما أن المذكى موضوع للطهارة والحلية كذلك عدم التذكية موضوع للحرمة والنجاسة، فموضوع الحل والحرمة من قبيل الوجود والعدم، وليس من قبيل الوجوديين، واذا ثبت أن موضوع النجاسة والحرمة هو عنوان عدم التذكية فتجرى اصالة عدم التذكية بلا معارض لها اذ المفروض عدم ترتب شيء على الموت كى يكون الاصل الجارى في عدمه معارضاً لاصالة عدم التذكية.
- (٣) اى الدليل على أنه يكفى في الحكم بالحرمة عدم التذكية وانه موضوع للحرمة والنجاسة.

استثناء ما ذكيتم من قوله: «وما أكل السبع» (١)

(١) يعنى به الاية الشريفة «حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع الا ما ذكيتم» الاية بتقريب أن مقتضى منطوق الاية تعلق الحل بعنوان التذكية اى «ما أكل السبع» حرام الا أن يكون مذكى، وهو حلال، ومقتضى مفهوم الحصر ان لم يكن مذكى فلا يكون حلالاً، فيكون مقتضى المفهوم تعلق الحرمة بعنوان عدم التذكية، ولا يتوقف على ثبوت الموت حتف الانف .

ان قلت: نحن لانسلم أن لا يكون الحرمة مترتبة على عنوان الميتة، فان صدر الاية صريح في ذلك، وهو قوله تعالى «حرمت عليكم الميتة» فان الحرمة في الاية كما ترى مترتبة على عنوان الميتة.

قلت: ان الحصر المستفاد من الذيل قرينة على أن المراد من الميتة غير المذكى هذا اولاً.

وثانياً: سلمنا أن المراد من الميتة ليس غير المذكى الا أن ترتب الحرمة على الميتة لا يضر إذ الحكم كما رتب على الميتة كذلك رتب على ما يعلم العنوان المزبور وهو غير المذكى، ومن الواضح انه لا بد في مثله من الاخذ بذلك العنوان العام كما يكون ذلك هو الشأن في كل مورد رتب الحكم الشرعى في لسان الدليل على عنوانين أحدهما أعم من الاخر فان العبرة بالعنوان العام دون الخاص، وهذا الجواب ذكره المحقق العراقي.

أقول: ان الميتة وان لم تكن موضوعة للحرمة الا أنها موضوعة للنجاسة، فالاصل يجرى في ناحية عدم الميتة ايضاً، لكن مع ذلك

فالم يبيح الشارع الا ما ذكى (١) واناطة (٢) اباحة الاكل بما ذكر اسم الله عليه وغيره (٣) من الامور الوجودية المعتبرة في التذكية فاذا

لا تعارض بينهما اذ لا مانع من جريانها معاً لعدم لزوم مخالفة عملية من جريانها، ومجرد كون عدم التذكية ملازماً للموت واقعاً غير مانع من جريانها لان التفكيك بين اللوازم في الاصول العملية غير عزيز.

(١) بصيغة المجهول اى حكم الشارع باباحة اكل اللحم متعلق بالمذكى، فيستفاد من مفهوم هذا الحصر ان غير المذكى ليس بمباح شرعاً.

(٢) عطف على استثناء ما ذكيتم اى الدليل على أنه يكفى في الحكم بالحرمة عدم التذكية أن الشارع جعل مناط اباحة الاكل ما ذكر اسم الله عليه بقوله: «فكلوا مما ذكر اسم الله عليه» في سورة الانعام فان معنى كون مناط الاباحة هو ذكر اسم الله وغيره من الشرائط الوجودية حرمة ما لم يذكر فيه اسم الله فالحرمة تعلقت بالامور العدمية.

(٣) اى اناطة اباحة الاكل بما ذكر اسم الله وغيره من الامور الوجودية، مثل كون الذابح مسلماً، وكون الذبح بالحديد، واستقبال القبلة.

والحاصل: يستفاد من الاية وهو قوله تعالى: «الا ما ذكيتم» ان الحلية مترتبة على المذكى الحاصل من الذبح بشرائطه الوجودية فقط، ويكون مقتضى المفهوم انتفاء الحلية فيما لم يكن مذكى، اما بانتفاء الذبح مع جميع شرائطه كما في الموت حتف الانف، او مع

انتفى بعضها (١) ولو بحكم الاصل (٢) انتفت الاباحة (٣) .
 وثانياً أن (٤) الميتة عبارة عن غير المذكي اذ ليست الميتة
 خصوص ما مات حتف أنفه (٥) بل كل زهاق روح (٦) انتفى فيه
 شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعاً وتام الكلام في الفقه.

تحقق الذبح بانتفاء جميع شرائطه، أو بعضها .

(١) أي بعض الامور الوجودية المعتبرة في التذكية كفري
 الاوداج الاربعة مثلاً.

(٢) بان يشك في تحقق الاوداج الاربعة مثلاً فيحكم بعدم تحققه
 بمقتضى الاستصحاب بان يقال: ان هذا الحيوان لم يكن اوداجه
 مقطوعة سابقاً فيشك في تحققه فيستصحب عدمه .

(٣) اذ المفروض أن الاباحة مترتبة على التذكية وهي تحصل
 من الذبح مع استجماع جميع الشرائط، فعند عدم تحققها ولو
 بانتفاء بعض شرائطها تنتفى الاباحة بانتفاء موضوعه وهو المذكي .

(٤) ملخصه أنا لو سلمنا أن الحرمة والنجاسة متربتان على
 عنوان الميتة الا ان الميتة عبارة عن غير المذكي، فهي امر عدمي على
 طبق الاصل، وليس هنا أمران قد ترتب على كل منهما حكم مخالف
 للآخر حتى يكون نفى أحدهما بالاصل معارضاً لنفي الآخر .

(٥) كي يكون أمراً وجودياً في مقابل عدم التذكية .

(٦) أي كل حيوان غير مذكي ميتة اذ التذكية أمر يحصل من
 الذبح مع كونه جامعاً لجميع شرائطه وبانتفاء شرط من شرائطه
 يكون غير مذكي .

الثانى(١): أن الشيخ الحر اورد فى بعض كلماته اعتراضاً على معاشر الاخباريين. وحاصله: أنه ما الفرق بين الشبهة فى نفس الحكم (٢) وبين الشبهة فى طريقه (٣) حيث اوجبتم الاحتياط فى الاول(٤)، دون الثانى (٥). واجاب(٦) بما لفظه: أن حد الشبهة فى الحكم ما اشتبه حكمه الشرعى أعنى الاباحة والتحریم، كمن شك فى أكل الميتة أنه حلال، أو حرام، وحد الشبهة فى طريق الحكم الشرعى ما اشتبه موضوع الحكم كاللحم المشتري من السوق لا يعلم انه مذكى او ميتة(٧)، ويستفاد هذا التقسيم(٨) من أحاديث الأئمة

- (١) أي التنبیه الثانى من تنبيهات الشبهة التحريمية الموضوعية.
- (٢) أي الشبهة الحكمية.
- (٣) أي الشبهة الموضوعية.
- (٤) أي في الشبهة الحكمية دون الثانى.
- (٥) أي دون الشبهة الموضوعية ملخص ايراده (قدس سره) هو انه لماذا خصصتم وجوب الاحتياط بالشبهة التحريمية الحكمية دون الشبهة التحريمية الموضوعية وما حد الشبهة الحكمية والموضوعية.
- (٦) أي أجاب الشيخ الحر عن الايراد الذى أورده ونحن ننقله بعين الفاظه.
- (٧) حيث ان الشك فيه ليس فى الحكم الشرعى للمعلم بحرمة الميتة وولية المذكى وانما الشك فى الموضوع الخارجى بان اللحم الموجود فى الخارج من اللحم المذكى او الميتة.
- (٨) أي حكم هذا التقسيم وهو الاحتياط فى الشبهة الحكمية

عليهم السلام، ومن وجوه (١) عقلية مؤيدة لتلك الاحاديث ويأتى بعضها (٢) ان شاء الله. وقسم (٣) متردد بين القسمين، وهى الافراد

والبراءة في الشبهات الموضوعية.

(١) عطف على قوله من أحاديث.

(٢) أي بعض الاحاديث.

(٣) وهذا قسم ثالث بين الشبهة الحكمية والموضوعية، والشبهة فى هذا القسم ليس فى الحكم، ولا فى موضوعه بل انما هى ناشئة من الاجمال فى مفهوم متعلق التكليف لدورانه بين الاقل المعلوم اندراجه تحت المفهوم والاكثر المشكوك اندراجه فيه، وذلك مثل الغناء فانه متعلق للتكليف ومفهومه مجمل فان بعض افراد الغناء مندرج تحته قطعاً كالصوت المطرب المرجع للهوى، وبعض أفراد مشكوك فى اندراجه تحت هذا المفهوم.

انما جعله واسطة بين القسمين ولم يدخل فى الشبهة الحكمية لانّ الشبهة الحكمية عنده ما اشتبه حكمه التكليفي، اعنى الحرمة والاباحة، والحكم فيما نحن فيه متبيّن على الفرض، والشبهة الموضوعية ما كانت الشبهة فيه ناشئة من الامر الخارجية، والفرض فى المقام خلافه أيضاً فان منشاء الشبهة فى كون الفرد الخارجى مصداقاً للغناء ليس الامور الخارجية فاذاً يكون هذا القسم برزخاً بين الشبهة الموضوعية والحكمية، هذا على مبنى الشيخ الحر، وأما على مبنى المصنف فالشبهة فى متعلق التكليف اذا لم تكن ناشئة من اختلاط الامور الخارجية مندرجة فى الشبهة الحكمية.

التي ليست بظاهريية (١) الفردية لبعض الانواع، وليس اشتباهها (٢) بسبب شيء من الامور الدنيوية كاختلاط الحلال بالحرام (٣)، بل اشتباهها لامر ذاتي اعنى اشتباه صنفها (٤) في نفسها، كبعض أفراد الغناء الذي قد ثبت تحريم نوعه، واشتبه أنواعه (٥) في أفراد يسيرة، وبعض (٦) أفراد الخبائث الذي ثبت تحريم نوعه واشتبه

(١) أي القسم المردد بين الشبهة الحكمية والموضوعية عبارة عن الافراد التي لا تكون افراداً ظاهرة لبعض الانواع المعلومه حكمها كالغناء بمعنى انه لا يعلم كون هذه الافراد من الصوت من أفراد الغناء.

(٢) أي ليس اشتباه الافراد في أنها أفراد للانواع ام لا بسبب الامور الخارجية كي تدخل في الشبهات الموضوعية اي كي يكون الاشتباه بسبب امر دنيوي.

(٣) فان اشتباه الحاصل في كون هذا الفرد من اللحم مذكي او غيرها انما هو بسبب الاختلاط الامر الخارجى أي المذكى بالميتة وليس القسم الثالث من هذا القبيل.

(٤) أي أن أفراده مشتبه في حد نفسها، وليس منشأ اشتباهه الامور الخارجية، والمراد من الصنف هو الفرد.

(٥) أي اشتبه أفراده بين أفراد قليلة بمعنى ان الغناء بنوعه ثبت تحريمه ولا شك فيه الا أنه اشتبه أفراده في ضمن أفراد يسيرة أي أفراد قليلة منها لا يعلم انها من أفراد الغناء أم لا.

(٦) عطف على قوله: بعض أفراد الغناء أي كبعض افراد الخبائث فانه ثبت تحريم انواعه كالدم الا انه اشتبه في بعض أفراده انه

بعض أفرادها حتى اختلف العقلاء فيها (١).
ومنها (٢): شرب التتن، وهذا النوع (٣) يظهر من الاخبار
دخوله فى الشبهات التى ورد الامر باجتنابها، وهذه التفاصيل (٤)
يستفاد من مجموع الاحاديث (٥) ونذكر مما يدل على ذلك (٦)
وجوهاً: منها قوله (ع): «كل شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال»

مصدق للخبائث أم لا بان لا يعلم انه دم او شىء آخر متلون بلونه
وهو اجمال النص.

(١) أي فى بعض الافراد بأنها من الخبائث أم لا.

(٢) أي من الافراد التى اختلف فى كونها من الخبائث.

(٣) أي القسم المردد بين الشبهة الحكمية والموضوعية يدخل
فى جملة الشبهة التى وجب الاحتياط فيها فالأخبار الامرة بوجوب
الاجتناب عن الشبهات تشمل الشبهة الناشئة من اجمال النص ايضاً.

(٤) بين الشبهات الحكمية والموضوعية والقسم الثالث
المردد بينهما بان يقال بالبراءة فى الموضوعية والاحتياط فى
الشبهة الحكمية وفى القسم الثالث الذى هو مررد بينهما.

(٥) أي لا تدل كل حديث على التفصيل بين الشبهتين فى الحكم
بل يدل المجموع من حيث المجموع على ذلك ولو بدلالة بعضها على
وجوب الاحتياط فى الشبهة الحكمية من غير تعرض لحكم الشبهة
الموضوعية وبعضها على الحلية فى الشبهة الموضوعية من غير
دلالة على حكم الشبهة الحكمية.

(٦) أي على ما ذكرنا من التفاصيل.

فهذا (١) واشباهه صادق على الشبهة في طريق الحكم الى أن قال:
وإذا حصل الشك في تحريم الميتة (٢) لم يصدق عليها (٣) أن فيها
حلالاً وحراماً.

(١) أي قوله: «كل شيء فيه حلال وحرام» واشباهه من الروايات
التي تكون بهذا اللسان صادق في الشبهة الموضوعية.
(٢) بأن كانت الشبهة حكمية.

(٣) أي لم تصدق على الشبهات الحكمية أن فيها حلال وحرام إذ
لا تكون القسمة الفعلية أي فيها حلال وحرام في الشبهات الحكمية.
توضيحه: أن هنا قرينة تدل على كون الرواية المذكورة مختصة
بالشبهة الموضوعية وهي قوله (ع) «فيه حلال وحرام» فانه ظاهر
في الانقسام الفعلي بمعنى أن يكون قسم منه حلالاً، وقسم منه
حراماً، ولم يعلم أن المشكوك فيه من القسم الحلال، او من القسم
الحرام، كالمائع المشكوك في كونه خللاً او خمراً، وذلك لا يتصور
الا في الشبهات الموضوعية إذ لا تكون القسمة الفعلية أي فيه حلال
وحرام في الشبهات الحكمية، وانما تكون القسمة فيها فرضية
امكانية بمعنى احتمال الحرمة والحلية أي يمكن ان يكون حلالاً ويمكن
أن يكون حراماً فانا اذا شككنا في حلية شرب التتن، مثلاً، كان هناك
احتمال الحرمة والحلية، وليس له قسمان يكون أحدهما حلالاً والاخر
حراماً، وقد شك في فرد انه من القسم الحلال، او من القسم الحرام.
وبعبارة اخرى: أن الظاهر من قوله (ع): «فيه حلال وحرام» أن
منشاء الشك في الحلية والحرمة نفس انقسام الشيء الى الحلال
والحرام، وهذا لا ينطبق على الشبهة الحكمية، وهذا بخلاف الشبهة

أقول: كان مطلبه أن هذه الرواية (١) وإمثالها مخصصة لعموم ما دل على وجوب التوقف والاحتياط في مطلق الشبهة والألا (٢)

الموضوعية فان الشك في حلية مائع موجود في الخارج ناشيء من انقسام المائع الى الحلال والحرام اذ لو كان المائع مثلاً بجميع أقسامه حلالاً، او بجميع أقسامه حراماً لما شككنا في هذا المائع الموجود في الخارج من حيث الحلية والحرمة فحيث كان المائع منقسماً الى قسمين: قسم منه حلال، كالخل، وقسم منه حرام، كالخمر، فشككنا في حلية هذا المائع الموجود في الخارج لاحتمال أن يكون خلا، فيكون من القسم الحلال، وأن يكون خمراً فيكون من القسم الحرام.

(١) أي قوله (ع) «كل شئ فيه حلال وحرام»، وملخصه: أن مراد الشيخ الحر من الاستدلال بالاخبار المذكورة على البراءة في الشبهات الموضوعية هو انه قدس سره قد توهم اختصاص الاخبار المذكورة بالشبهة الموضوعية، وكونها مخصصة لاخبار التوقف والاحتياط الدالة على وجوب الاحتياط والتوقف مطلقاً حتى في الشبهات الموضوعية ولاجل هذا الاختصاص والتخصيص فصل بين الشبهات الموضوعية والحكمية بالبراءة في الاولى دون الثانية.

(٢) أي ان لم يكن مراده أن هذه الرواية مخصصة لاخبار الاحتياط لم يكن وجه اختصاص جريان البراءة بالشبهات الموضوعية دون الحكمية لان شمول الاخبار للشبهات الموضوعية وجريان اصالة البراءة فيها لا تنافي شمولها للشبهات الحكمية أيضاً كي يفصل بينهما بجريان البراءة في الشبهات الموضوعية دون الحكمية، فالمنشأ للتفصيل المذكور هو دعوى اختصاص الاخبار المذكورة

فجريان اصالة الاباحة في الشبهة الموضوعية لا ينفى جريانها (١) في الشبهة الحكمية مع أن (٢) سياق أخبار التوقف والاحتياط يأبى عن التخصيص من حيث اشتغالها على العلة العقلية (٣) لحسن التوقف

بالشبهات الموضوعية، فيحصل التنافي البدوي بينها وبين الاخبار الدالة باطلاقها على وجوب الاحتياط فيها ايضاً، ويخصص اخبار الاحتياط بالاخبار الدالة على البراءة في الشبهات الموضوعية، فتكون نتيجة التخصيص المذكور هو التفصيل بين الشبهات الموضوعية والحكمية.

(١) اي جريان اصالة الاباحة.

(٢) هذا رد على ما ذكره من توجيه لكلام الحر. وملخصه: أن التفصيل المذكور بين الشبهات الحكمية والموضوعية مبني على كون الاخبار الدالة على البراءة مخصصة لاخبار الاحتياط، وهو لا يتم لان سياق اخبار التوقف والاحتياط أب عن التخصيص لان حسن التوقف والاحتياط معلل في الرواية على علة عقلية، وهو الحذر من الوقوع في الحرام والمهلكة، وتعليل الحكم بعلة عقلية جارية في جميع الافراد، وهي آيية عن تخصيصها ببعض الافراد لمنافاته لمقتضى العلية فان معنى عدم حسن الحذر في بعض الموارد انه ليس علة، وهو خلاف الفرض.

(٣) أي العلة المذكورة في الرواية لوجوب الاحتياط يدرکہا العقل ايضاً فليست العلة علة تعبدية بل العقل ايضاً يدرك أن مناط حسن الاحتياط هو الحذر عن الوقوع في الهلكة.

والاحتياط اعني الحذر من الوقوع في الحرام والهلكة، فحملها (١) على الاستحباب أولى. ثم قال: (٢) ومنها قوله (ص): «حلال بين وحرام بين وشبهات»، وهذا (٣) انما ينطبق على الشبهة في نفس الحكم والا (٤) لم يكن الحلال البين ولا الحرام البين ولا يعلم أحدهما من الاخر الا علام الغيوب، وهذا ظاهر واضح.

(١) أي حمل الاخبار الدالة على التوقف والاحتياط - بعد عدم امكان تخصيصها باخبار البراءة - على الاستحباب متعينين.
أقول: بل المتعين هو حملها على المطلب الراجح الشامل للوجوب والاستحباب كى لا ينافى وجوب الاحتياط في موارد الشك في المكلف به، وهذا هو مختار المصنف فيما سبق وفيما يأتي فلاحظ.
فتلخص: أن ما ذكره الحر وجهاً للتفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية غير تام فان قوله (ع): «كل شيء...» وان كان دالاً على البراءة في الشبهات الموضوعية الا أن الاخبار التوقف والاحتياط لا تدل على وجوب التوقف والاحتياط في الشبهات الحكمية.
(٢) أي قال الشيخ الحر ومن مجموع الاخبار التي يستفاد منها التفاصيل المتقدمة.

(٣) أي قوله (ص) ينطبق على الشبهة الحكمية.
(٤) أي وان لم يكن قوله (ص) حلال بين وحرام بين مختصاً بالشبهة الحكمية لم يوجد حلال بين ولا حرام بين في الموضوعات فان كلها مشتبهات لا يعلم الحلال البين ولا الحرام البين الا الله فان هذا، أي قوله (ص): «حلال بين وحرام بين» قرينة على أن الشبهات التي حكم (ص) فيها بالاحتياط هي الشبهات الحكمية اذ

أقول: فيه مضافاً الى ما ذكرنا من ابناء سياق الخبر عن التخصيص (١)

هما موجودان في الاحكام فان الخمر حرام بيّن، والماء حلال بيّن،
واما الموضوعات فكلها مشتبهات من جهة من الجهات.

(١) أي أن الاستدراك المذكور مخدوش من وجهين: الاول: انا

لو قلنا بدلالة الخبر المذكور ونحوه على وجوب الاحتياط فلا بد من
تخصيصه بغير الشبهات الموضوعية، والشبهات الحكمية الوجودية
لعدم وجوب الاحتياط فيهما باعتراف الاخباريين، وقد عرفت أن
سياق الخبر المذكور أب عن التخصيص لاشتماله على العلة العقلية
أي علل التوقف والاحتياط بالعملية العقلية وهو الحذر عن
الوقوع في التهلكة فلا بد من ابقاء خبر التوقف والاحتياط على
حاله من العموم، وحمله على الرجحان المشترك بين الوجوب والندب
كما مر.

الثاني: ما اشار اليه بقوله: «أن رواية التثليث...» وملخصه:

أن عمدة ادلة الاخباريين على وجوب الاحتياط هي رواية التثليث،
فانها ظاهرة في أن جميع الافعال التي هي محل ابتلاء المكلف منحصر
في ثلاثة امور: وهذا الحصر انما يتم اذا قلنا بشمولها للشبهة
الموضوعية أيضاً، وما اذا قلنا باختصاصها بالشبهات الحكمية
فيفسد الحصر اذ الامور لا تكون منحصرة في ثلاثة، بل هنا قسم
رابع لا يدخل في حلال بيّن، ولا في حرام بيّن،، ولا في مشتبه
الحكم، وهو ما كان مشتبهاً من جهة الامور الخارجية، والحال ان
الرواية حصرت جميع أفعال المكلفين على ثلاثة امور.

أن رواية التثليث التى هى العمدة من ادلتهم ظاهرة (١) فى حصر ما يبتلى به المكلف من الافعال فى ثلاثة فان كانت (٢) عامة للشبهة الموضوعية ايضاً (٣) صح (٤) الحصر، وان اختص (٥) بالشبهة الحكمية كان الفرد الخارجى المردد بين الحلال والحرام قسماً رابعاً لانه (٦) ليس حلالاً بيناً، ولا حراماً بيناً، ولا مشتبه الحكم، ولو استشهد (٧) بما قبل النبوى (٨) من قول الصادق (ع) «انما الامور

(١) خبر لقوله: «أن رواية» وقوله: «فى ثلاثة» متعلق بقوله: «فى حصر» أي رواية التثليث ظاهرة فى حصر الافعال فى ثلاثة امور.

(٢) أي ان كانت رواية التثليث.

(٣) كما انها تشمل الشبهات الحكمية.

(٤) جواب الشرط اذ لا يبقى فى البين شق رابع كى يفسد الحصر.

(٥) والصحيح وان اختصت أي ان رواية التثليث ان اختصت.

(٦) أي الفرد الخارجى المشتبه حكمه ليس داخلياً فى الامور الثلاثة كما عرفت.

(٧) أي لو استشهد الشيخ العر على وجوب الاحتياط فى خصوص الشبهة الحكمية.

(٨) حيث ان الصادق (ع) قال اولاً «انما الامور ثلاثة» ثم

استشهد بقول النبى (ص) بقوله (ع): «حلال بين وحرام بين...» أي لو استشهد الحر بقول الصادق عليه السلام «انما الامور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع وامر بين غيبه فيجتنب وأمر مشكل يرد حكمه

ثلاثة» كان (١) ذلك أظهر في الاختصاص بالشبهة الحكمية اذ(٢)

الى الله تعالى ورسوله» على وجوب الاحتياط في خصوص الشبهة الحكمية كان اولى من استشهاده على قول النبي (ص) «حلال بيتن وحرام بيتن»، وجه الاولوية هو أن قوله (ع): «وأمر مشكل يرد حكمه الى الله ورسوله» ظاهر بالوضوح في الاختصاص بالشبهة الحكمية لانّ الشبهة الموضوعية لا ترد الى الله ورسوله، ولا يرجع الى الشارع في رفع الشبهة فيها، ولا يرد عليه الاشكال المتقدم بانّ اختصاص الرواية بالشبهة الحكمية ينافى ظاهر الحصر الدال على أن الامور ثلاثة فقط لان قوله (ع) «وأمر مشكل يرد حكمه...» قرينة على أنّ الحصر انما هو بالاضافة الى الاحكام لا في جميع الامور.

(١) جواب لقوله: ولو استشهد أي كان ما قبل النبوي أظهر في الاختصاص بالشبهة الحكمية فمعنى قوله: انما الامور ثلاثة أنّ الامور التي بيانها وظيفه الإشارع ثلاثة.

(٢) تعليل لكون ما قبل النبوي أظهر في الاختصاص بالشبهة الحكمية من النبوي، ووجه الاظهر هو أنّ المحصور بكلمة انما في هذه الفقرة اي الفقرة التي هي قبل النبوي «وهي قوله (ع) انما الامور ثلاثة» الامور التي يرجع فيها الى بيان الشارع وهي الشبهات الحكمية وذلك بقرينة قوله (ع) «يرد حكمه الى الله ورسوله» اذ الشبهة الموضوعية لا ترد الى الله ورسوله كما هو واضح، بل يرجع فيها الى أهل الخبرة وغيره من العالمين بالموضوعات الخارجية.

المحصور فى هذه الفقرة الامور التى يرجع فيها الى بيان الشارع فلا يرد (١) اخلاله بكون الفرد الخارجى المشتبه امرأ رابعاً للثلاثة (٢)

(١) أى اذا ثبت أن المراد بالمحصور وهو قوله (ع) «انما الامور...» هي الشبهة الحكمية، فلا يرد عليه الاشكال السابق وهو ان الحصر المذكور مختل بوجود الشق الرابع هنا، وهو الشبهة الموضوعية.
(٢) الجار متعلق بقوله: «اخلاله» أى لا يرد على الاستدلال بقول الصادق (ع) «انما الامور ثلاثة» بكونه مغلاً بحصر الامور فى الثلاثة.

وتوضيح اشكال المصنف (قدس سره) على الشيخ العر «قدس سره» هو ان الشيخ العر قد استدلى على وجوب الاحتياط فى خصوص الشبهات الحكمية بقوله صلى الله عليه وآله حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك واورد عليه المصنف بان تخصيص الرواية بالشبهات الحكمية مغل بحصر الامور فى ثلاثة لوجود قسم رابع هنا ليس داخلًا فى حلال بيّن وفى حرام بيّن وفي مشتبه الحكم وقال لو تمسك الشيخ بقول الصادق عليه السلام انما الامور ثلاثة لا يكون التمسك به مغلاً بحصر الامور فى الثلاثة اذ المراد من المحصور فى قوله انما الامور ثلاثة هو الحكم من اول الامر فلم تكن الشبهة الموضوعية داخلية فيها.

وملخص الكلام: أن وجود الشق الرابع يكون مغلاً بالحصر المستفاد من كلام الرسول (ص) فانه راجع الى جميع الامور المبتلى بها سواء كانت الشبهة حكمية او موضوعية فخرج الشبهة الموضوعية يكون مغلاً بالحصر ولذا كان الاستدلال بالحصر المستفاد

وإما ما ذكره (١) من المانع لشمول النبوي للشبهة الموضوعية من أنه لا يعلم الحلال من الحرام الاعلام الغيوب ففيه (٢) أنه ان

من كلام الصادق (ع) لاختصاص وجوب الاحتياط بالشبهات الحكمية اولى من الاستدلال بالحصر المستفاد من كلام النبي (ص).

وان شئت فقل: ان الحصر المذكور في كلام الامام (ع) لم يكن حصراً حقيقياً راجعاً الى جميع الامور المبتلى بها كي يكون خروج الشبهة الموضوعية عنه مغلاً به بل كان حصراً اضافياً بالنسبة الى الاحكام، وبيان أن الاحكام ثلاثة ما هو بين الرشد وما هو بين الغي، وما هو مشتبه يرد حكمه الى الله ورسوله، وهذا بخلاف الحصر الموجود في كلام الرسول (ص) فانه حصر حقيقى راجع الى جميع الامور المبتلى به، فيكون خروج الشبهة الموضوعية مغلاً بالحصر.

(١) أي ما ذكره الشيخ الحر من المانع وهو أن الحلال البين، والحرام البين انما يكون في الاحكام، واما الموضوعات فلا يعرف الحلال البين والحرام البين فيهما الاعلام الغيوب فهذا أي عدم كون الموضوعات بيتناً حلاله وحرامه قرينة على أن الحصر في النبوي لا يشمل الموضوعات.

(٢) ملخص الجواب: انه والمراد من عدم العلم بالحلال البين والحرام البين في الموضوعات ان كان المراد انهما غير موجودين في الموضوعات أصلاً فان كليهما من المشتبهات، ففيه ما لا يخفى، فان من الموضوعات حرمتها بينة، كالخمر، والدم، ولحم الخنزير، وامثالها، ومنها حليتها بينة كماء البحر والاختاب والاختاب التي هي من المباحات الاولية وغيرها. وان كان المراد ندرتها بان يقال: ان

اريد عدم وجودهما (١)، ففيه ما لا يخفى، وان اريد ندرتهما ففيه
 أن الندرة تمنع من اختصاص النبوى بالنادر لا من (٢)
 شموله له. مع أن (٣) دعوى كون الحلال البين من حيث الحكم
 اكثر من الحلال البين من حيث الموضوع قابلة للمنع، بل
 المحرمات (٤) الخارجية المعلومة اكثر بمراتب من المحرمات الكلية
 المعلوم تحريمها. ثم قال (٥): ومنها: ما ورد من الامر البليغ
 باجتناّب ما يحتمل الحرمة والاباحة بسبب تعارض الادلة (٦)

اكثر الموضوعات مشتبهة. ففيه أن ندرة الوجود لا تكون مانعة من
 شمول النبوي للموضوعات نعم انه لا يكون مختصاً بها وهذا
 شىء آخر.

ان شئت فقل: ان ندرة الوجود لا تكون منشأ للانصراف الا انها
 لا توجب الانصراف عنها وكم فرق بين المقامين.

(١) أي عدم وجود الحلال البين والحرام البين في الموضوعات.

(٢) أي لا تمنع من شمول النبوى للفرد النادر.

(٣) أي ما ذكرناه كله على تقدير تسليم كون الحلال البين والحرام

البين في الاحكام اكثر من الحلال البين والحرام البين في
 الموضوعات.

(٤) أي الحرام البين في الموضوعات الخارجية أكثر بمراتب

من الحرام البين في الاحكام الكلية.

(٥) أي قال الشيخ الحر من الاخبار التي يظهر من مجموعها

التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية.

(٦) كخبر الغوالى الامر بالاخذ بما وافق الاحتياط في الشبهة

وعدم (١) النص، وذلك (٢) ووضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعي. أقول: ما دل على التخيير والتوسعة (٣) مع التعارض وعلى الاباحة مع عدم ورود النهي وان لم يكن بمقدار ادلة التوقف والاحتياط الا أن الانصاف ان دلالتها (٤) على الاباحة والرخصة أظهر من

التعريمية اذا كان منشأ الشبهة تعارض الخبرين فلاحظ.

(١) أي بسبب عدم النص أي احتمال الحرمة والاباحة كان منشاء عدم النص كالاخبار الامرة بالتوقف والاحتياط حتى يأتي عنهم عليهم السلام البيان.

(٢) أي ما ورد من الامر البليغ باجتناّب ما يحتمل الحرمة والاباحة ووضح الدلالة على وجوب الاجتناب في الشبهة الحكمية ولا يشمل الشبهة الموضوعية اذ الشبهة الناشئة من تعارض النصين او من عدم النص لا تكون الا شبهة حكمية فان منشاء الشبهة في الشبهة الموضوعية هي الامور الخارجية.

(٣) عطف تفسير لقوله: «التخيير» أي الاخبار الدالة على التخيير عند تعارض الخبرين والاخبار الدالة على اباحة شيء عند عدم النص على حرمة وان لم تكن في العدر بمقدار ادلة التوقف والاحتياط فان اخبارها اكثر عدداً من اخبار التخيير والاباحة كما تقدم ذكرها سابقاً الا أن ادلة التوقف والاحتياط اظهر دلالة من اخبار التخيير والاباحة فتقدم عليها اذ الملاك في التقديم في المتعارضين هو الاظهرية لا الاكثرية كما هو واضح.

(٤) أي دلالة اخبار التخيير والاباحة.

دلالة تلك (١) الاخبار على وجوب الاجتناب قال (٢): ومنها أن ذلك (٣) وجه للجمع بين الاخبار لا يكاد يوجد وجه أقرب منه (٤).

أقول: مقتضى الانصاف أن حمل ادلة الاحتياط على الرجحان المطلق (٥) أقرب مما ذكره. ثم قال (٦): ومنها: أن الشبهة في

(١) أي اخبار التوقف والاحتياط.

(٢) أي قال الشيخ الحر العاملي ومن الوجوه التي يظهر منها

التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية.

(٣) يعني ان الحكم بوجوب الاجتناب في الشبهة الحكمية وعدمه

في الشبهة الموضوعية وجه للجمع بين الاخبار التي تدل على وجوب

الاجتناب والاخبار التي تدل على الاباحة.

(٤) أي لا يوجد جمع أقرب الى الواقع من الجمع الذي ذكرناه.

(٥) أي الجامع بين الوجوب والاستحباب بان يكون ارشاداً الى

الوجوب فيما كان المرشد اليه واجباً والى المستحب فيما كان المرشد

اليه مستحباً، وهذا الحمل أقرب من الحمل الذي ذكره الشيخ الحر.

(٦) حاصل هذا الوجه الذي ذكره الحر هو أن وجوب الاجتناب

وعدمه دائر مدار وجوب السؤال عن الامام (ع) وعدمه فكلما وجب

السؤال عن الامام (ع) وجب الاحتياط فيه عند عدم التمكن من

السؤال، وكلما لم يجب السؤال عنه فلا يجب الاحتياط فيه وحيث

ان وجوب السؤال عنه (ع) انما يكون في الشبهات الحكمية فيجب

نفس الحكم يسئل عنها الامام عليه السلام بخلاف الشبهة في طريق الحكم لعدم وجوب السؤال عنه بل علمهم بجميع افراده (١) غير معلوم او معلوم العدم لانه من علم الغيب فلا يعلمه الا الله، وان كانوا يعملون منه ما يحتاجون اليه، واذا شاؤا ان يعلموا شيئاً علموه انتهى.

أقول: ما ذكره (٢)

الاحتياط فيها بخلاف الشبهة في طريق الحكم أي الشبهة الموضوعية فيبحث انما لا يجب السؤال عن الامام فيها فلا يجب الاحتياط فيها.

(١) أي علم الائمة (ع) بجميع افراد طريق الحكم اي بجميع أفراد الموضوعات الخارجية غير معلوم، أقول: قد اثبتنا احاطة علم الائمة بجميع الممكنات اذا ارادوا أن يعلموا بها في الجزء الثالث من كتابنا المسمى «بدراساتنا» فلاحظ. فان هذا الكلام كان بعيداً عن الحر الا ان العصمة لاهلها. عصمنا الله من الزلل، والخطاء فان علم الغيب يعلمه غير الله ايضاً ممن ارتضاه ومن اين حصل له العلم بالعدم.

(٢) أي ما ذكره الحر من الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية وان كان صحيحاً الا أنه لا دخل له في المقام فان وجوب الاجتناب ليس من لوازم وجوب السؤال عن الامام عليه السلام، وكذا عدم وجوب الاحتياط ليس من لوازم عدم وجوب السؤال بل السر في

من الفرق لا مدخل له فان طريق الحكم (١) لا يجب الفحص عنه،
 وازالة الشبهة فيه لا من الالمام ولا من غيره من الطرق الممكن
 منها (٢). والرجوع الى الامام عليه السلام انما يجب فيما تعلق
 التكليف بالواقع على وجه لا يعذر الجاهل المتمكن من العلم (٣)،

وجوب السؤال في الشبهات الحكمية هو عدم كون جهل الجاهل عذراً
 لها فيها فان الجاهل المقصر في الشبهات الحكمية غير معذور، ولذا
 وجب السؤال فيها عن اهله (ع) وفي عدم وجوب السؤال في الشبهات
 الموضوعية هو كون الجهل فيها عذراً وان كان عن تقصير فلذا
 لا يجب السؤال عنها.

والحاصل: ان وجوب السؤال وعدمه مبنى على كون الجهل عذراً
 وعدمه، ولا ربط له بوجوب الاحتياط وعدمه.

(١) أي الشبهة الموضوعية لا يجب ازالة الشبهة فيها.
 (٢) أي من الطرق والصحيح ان يقال: بالممكنة والسر في عدم
 وجوب الفحص وازالة الشبهة ما عرفت من كون الجهل بالموضوعات
 عذراً فان الجاهل بها معذور فمعه لا وجه للفحص ووجوب ازالة
 الشبهة

(٣) أي السؤال عن الامام (ع) انما يجب فيما لم يكن الجاهل
 المتمكن من تحصيل العلم معذوراً والحاصل ان وجوب السؤال في
 الشبهات الحكمية انما هو لاجل كون المكلف مكلفاً بالواقع وعدم
 كون جهله عذراً له لاجل وجوب الاحتياط فيها.

وأما مسألة مقدار معلومات الامام عليه السلام، من حيث العموم (١) والخصوص، وكيفية علمه (٢) بها من حيث توقفه على مشيئتهم، او على التفاتهم الى نفس الشيء، او عدم توقفه (٣) على ذلك فلا يكاد يظهر من الاخبار المختلفة في ذلك (٤) ما يطمئن به النفس فالاولى وكول علم ذلك (٥) اليهم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين. ثم قال (٦):

- (١) بانهم (ع) عالمون بجميع الموجودات او عالمون ببعضها.
 (٢) أي كيفية علم الامام عليه السلام بالمعلومات من حيث ان علمهم (ع) متوقف على ارادتهم ومشيتهم او على التفاتهم الى شيء او متوقف على نفس الشيء بأن تعلق علمهم بجميع الموجودات بأن كان علمهم متوقفاً على وجود متعلقه.
 (٣) أي عدم توقف علم الامام عليه السلام بشي مما ذكر بل كان علمه بجميع ما كان وكائن ويكون في الاتي الى يوم القيامة كما هو مفاد بعض الاخبار.
 (٤) أي في باب علم الامام (ع).
 (٥) أي وكول العلم بكيفية علمهم (ع) اليهم فانهم عالمون بها.

أقول: ان هذا هو المحقق المدبر فان الالتزام بعدم علم الامام (ع) بجميع الموضوعات مشكل وان كان الظاهر من بعض الاخبار خلافه فلا بد من ان يرد علمه الى اهلها أو يؤول او يتوقف.
 (٦) أي قال الحر ومن الوجوه التي تدل على وجوب الاجتناب في الشبهة الحكمية دون الموضوعية.

ومنها: أن اجتناب الشبهة في نفس الحكم (١) امر ممكن لأن أنواعه (٢) محصورة بخلاف الشبهة ممكن في طريق الحكم (٣)، فاجتنابها (٤) أمر غير ممكن، لما أشرنا إليه من عدم وجود الحلال البين، ولزوم تكليف ما لا يطاق، والاجتناب (٥) عما يزيد على قدر

(١) أي في نفس الحكم الشرعي المشتبه.

(٢) نقل الاشتياني عبارة الشيخ الحر بالفاظها لكن الموجود في نقله أنواعها مكان أنواعه أي أنواع الشبهة الحكمية ومواردها قليلة لكثرة الأنواع والموارد التي ورد النص باحتمالها ولكثرة الأنواع التي ورد النص بتحريمها، وجميع الأنواع التي يعم بها البلوى منصوطة، وكلما كان في زمان الأئمة متداولاً ولم يرد النهي عنه فتقريرهم فيه كافٍ فلم يبق إلا موارد قليلة للشبهات الحكمية فيجب الاحتياط فيها إذ الاحتياط فيها امر ممكن.

(٣) أي في الشبهة الموضوعية فإن "الاجتناب عنها أمر غير ممكن لما تقدم من أن الموضوعات كلها مشتبهات بحيث لا وجود للحلال البين فيجب الاجتناب عن جميعها، وهو مستلزم للتكليف بما لا يطاق إذ الاجتناب عن جميع الموضوعات المشتبه أمر خارج عن طاقة البشر.

(٤) أي الاجتناب عن الشبهة الموضوعية.

(٥) جواب عن سؤال مقدر، وهو أن الاجتناب عن جميع الموضوعات وإن كان أمراً غير مقدور إلا أن الاجتناب عن بعضها أمر مقدور، فيجتنب عن المقدار الزائد على قدر الضرورة، ويرتكب على قدر الضرورة.

الضرورة حرج عظيم وعسر شديد، لاستلزامه (١) الاقتصار في اليوم والليلة على لقمة واحدة، و(٢) ترك جميع الانتفاعات. انتهى أقول(٣): لا ريب أن أكثر الشبهات الموضوعية لا يخلو عن امارات الحل والحرمة، كيد المسلم(٤)، والسوق(٥)،

وملخص الجواب: ان الاجتناب عن المقدار الزائد على قدر الضرر مستلزم للحرج اذا الضرورة ترتفع بأكل لقمة واحدة في اليوم والليلة فيجب الاجتناب عما زاد عنها فهل يمكن الالتزام به؟ (١) أي لاستلزام الاجتناب عن الزائد على قدر الضرورة لان يقتصر المكلف في عدم الاحتياط على لقمة واحدة ويحتاط فيما بقي عنها.

(٢) عطف على قوله: «الاقتصار» أي لاستلزام وجوب الاجتناب عما يزيد على قدر الضرورة ترك جميع الانتفاعات. وملخص كلامه: وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية لان مواردها قليلة فلا يلزم منه محذور شرعى، ولا عقلى، وعدم وجوب الاجتناب في الشبهات الموضوعية لان مواردها كثيرة بحيث يعذر الاحتياط فيها، او يعسر.

(٣) ملخص جوابه: انا لا نسلم كثيرة الشبهات في الموضوعات بحيث يعذر الاحتياط فيها، او يعسر فان اكثر الشبهات الموضوعية محللة ظاهراً بالامارات القائمة عليها من اليد، والسوق وغيرهما او محرمة باستصحاب العدم.

(٤) فيما شك في أن البايع مالك للمبيع أم لا.

(٥) فان سوق المسلم امارة للتذكية فيما شك في تذكية اللحم

وإصالة العظيمة (١)، وقول المدعى (٢) بلا معارض، والاصول
العلمية (٣) المجمع عليها عند المجتهدين والاختباريين على ما
صرح به المحدث الاسترآبادي، كما سيجيء نقل كلامه في الاستصحاب.
وبالجملة فلا يلزم (٤) حرج من الاجتناب في الموارد الخالية عن
هذه الامارات لقلتها (٥) قال (٦) : ومنها: ان اجتناب الحرام واجب
عقلاً ونقلاً ولا يتم (٧) الا باجتناب ما يحتمل التحريم مما (٨)

المشترى منه.

- (١) فيما شك في أن المايح الخارجى طاهر أم نجس.
- (٢) فانه اذا ادعى مالكية شيء وكان دعواه بلا معارض لدعوى
اخرى يكون دعواه امارة لكونه مالكا له.
- (٣) كإصالة عدم التذكية فيما شك في كون اللحم المردد مذكى
او ميتة.
- (٤) « ملخص كلامه انه لا يلزم حرج من الاحتياط في الشبهات
الموضوعية التي تكون خالية عن الامارة على حليتها او حرمتها.
- (٥) أي لقلّة الموارد الخالية عن الامارات.
- (٦) أي قال الحر ومن الوجوه التي تدل على التفصيل بين الشبهة
الحكمية والموضوعية.
- (٧) أي لا يتم العلم بالاجتناب عن الحرام الواقعي الا بالاجتناب
عن كل ما يحتمل التحريم.
- (٨) بيان لقوله: « ما يحتمل التحريم » أي من الشبهات الحكمية
كما اذا اشتبه حكم شرب التتن، ولا يعلم انه حلال، او حرام.

اشتبه حكمه الشرعى، ومن الافراد (١) الغير الظاهرة فى الفردية، وما (٢) لا يتم الواجب الا به وكان مقدوراً فهو واجب الى غير ذلك من الوجوه (٣) وان أمكن المناقشة فى بعضها (٤) فمجموعها فى مثل ذلك (٥) كاف شاف (٦) فى هذا المقام والله اعلم بحقائق الاحكام انتهى.

أقول: الدليل المذكور (٧) اولى بالدلالة على وجوب الاجتناب

(١) أى من الافراد التى ليست ظاهرة فى كونها فرداً للموضوع المحرم كبعض الاصوات الذى يحتمل كونه فرداً للغناء وكالتن الذى ليس فرداً ظاهراً للخبائث والمراد بها الشبهات الموضوعية.

(٢) أى اذا ثبت أن الاجتناب عما يحتمل التحريم مما لا يتم الواجب الا به أى مقدمة للاجتناب عن الحرام الواقعى ومقدمة الواجب واجبة اذا كانت مقدوراً فحيث انها مقدورة فى الشبهات الحكمية فهى واجبة فيجب الاجتناب فيها ولم تكن مقدورة فى الشبهات الموضوعية فلا تكون واجبة لما عرفت من ان الاجتناب عن الشبهات فى الموضوعات اما متعذر واما متعسر فلا يجب فيها.

(٣) الدالة على التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية.

(٤) أى فى بعض الوجوه الدالة على التفصيل.

(٥) أى مثل فى التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية.

(٦) أى مبين للواقع.

(٧) أى الدليل المذكور من الحر العامل على وجوب الاحتياط فى الشبهات الحكمية - وهو ان الاجتناب عن محتمل الحرمة مقدمة للعلم بالاجتناب عن الحرام الواقعى - اولى بالدلالة على وجوب

من الشبهة في طريق الحكم بل لو تم (١)

الاجتناب في الشبهات الموضوعية وجه الاولوية هو كون التكليف في موارد الشبهات الموضوعية معلومة فيجب امثاله بحكم العقل وهو لا يحصل الا بالاجتناب عن جميع محتمل التحريم بخلاف موارد الشبهات الحكمية فان أصل التكليف فيها غير معلوم ومعه لا وجه للاحتياط في موارد المحتمل حرمتها ولو كان الاحتياط في أطرافه واجباً مع عدم كون أصل التكليف معلوماً لكان واجباً فيما كان أصل التكليف معلوماً، كما في موارد الشبهات الموضوعية بالاولوية القطعية.

(١) حيث ادعى المصنف اولوية دلالة الدليل المذكور على وجوب الاجتناب في الشبهات الموضوعية، ولما كان فيه نوع من التسليم بدلالته على وجوب الاجتناب في الشبهات الحكمية ايضاً كما هو ظاهر كلمة «اولى» ترقى عن ذلك بقوله: «بل...».

أي لو تم الدليل المذكور لم يتم الا في وجوب الاجتناب في الشبهة الموضوعية وفي الاتيان بكلمة لو اشارة الى عدم تمامية الدليل المذكور لا في الشبهات الحكمية ولا الموضوعية.

أما عدم تمامية الدليل المذكور في الشبهات الحكمية فلما سيأتي توضيحه مفصلاً، واما عدم تمامية في الشبهات الموضوعية فلما مرّ سابقاً أن التكليف بالاجتناب عن الخمر الواقعي مثلاً، لا يوجب التنجز. الا في الافراد المعلومة تفصيلاً او اجمالاً.

واما بالنسبة الى الافراد المحتملة كونها خمرأ فلا يعلم وجود النهي عنه بالنسبة الى ذى المقدمة كي يجب الاجتناب عنها لتحصيلها،

لم يتم الا فيه لان (١) وجوب الاجتناب عن الحرام لم يثبت الا بدليل

وعلى تقدير الاغماض عما ذكرناه وتسليم تمامية الدليل المذكور فانه انما يتم بالنسبة الى الشبهات الموضوعية فقط فيسدل على وجوب الاجتناب عنها.

(١) ملخص ما ذكره في وجه عدم دلالة الدليل المذكور - وهو ان اجتناب الحرام واجب، ولا يتم العلم بالاجتناب الا بالاجتناب عن كل ما يحتمل التحريم - على عدم وجوب الاجتناب في الشبهات الحكمية هو أن دليل وجوب الاجتناب عنها اما نفس الخطاب الدال على حرمة الشيء، وأما الامر الدال على وجوب اطاعة أوامر المولى ونواهيته اما الاول فهو مشكوك الوجود على الفرض وعلى تقدير وجوده في الواقع غير مقتض لتنجز وجوب الاجتناب اذ الخطابات الصادرة من الشارع انما توجب تنجز التكليف اذا وصلت الى المكلف، واما هي بوجودها الواقعي فلا توجب التنجز، واما عموم ما دل على وجوب اطاعة الاوامر والنواهي من العقل والنقل فهي أيضاً لا يشمل المقام لان موضوع الاطاعة انما يصدق مع العلم تفصيلاً او اجمالاً بالتكليف الذي تعد موافقته اطاعة فمع عدم العلم بالتكليف الواقعي مطلقاً كما هو المفروض في المقام لا يحصل موضوع الاطاعة بالموافقة الاحتمالية حتى يقال: بوجوب الاطاعة في الواقع على تقدير وجوده في الواقع بعموم ما دل على وجوب الاطاعة. نعم لو أتى به باحتمال الوجود الواقعي يصدق عليه الانقياد.

حرمة ذلك الشيء اوامر (١) وجوب اطاعة الاوامر والنواهي مما ورد في الشرع وحكم به العقل فهي (٢) كلها تابعة لتحقيق الموضوع اعنى الامر والنهي (٣) والمفروض الشك في تحقق

وان شئت فقل: ان الاطاعة تصدق فيما كان الامر معلوماً فان امتثال الامر المعلوم اطاعة فتجب بالعقل والنقل واما فيما لم يكن الامر معلوماً فالإتيان به باحتمال الامر ليس باطاعة كى تجب بل هو انقياد.

(١) أي وجوب الاجتناب عن الحرام لم يثبت الا بالامر الدال على وجوب اطاعة الاوامر، والنواهي الصادرتين من المولى كقوله: «اطيعوا الله...» فان وجوب اطاعة المولى مما حكم به العقل وورد فيه الدليل الشرعي ارشاداً الى حكم العقل.

(٢) أي الاوامر الدالة على وجوب اطاعة الاوامر والنواهي تابعة لتحقيق الامر والنهي معلوماً، فان الاطاعة هي امتثال الامر المعلوم، والنهي المعلوم فاذا لم يعلم النهي عن ارتكاب فعل كشرب التتن مثلاً لا تفصيلاً، ولا اجمالاً لم يتحقق موضوع الاطاعة حتى يجب الامر بالاطاعة، او يجب الاجتناب عن المشتبه مقدمة لتحصيل العلم بترك الحرام فان الاجتناب عن المحتملات انما يكون فيما كان النهي معلوماً وشك في امتثاله لا فيما اذا كان النهي مشكوكاً من أصله.

(٣) اذ محل الكلام انما في الشبهات الحكمية ومع الشك في وجود الامر والنهي الذي هو موضوع لوجوب الاطاعة لا يمكن الحكم بوجوب الاجتناب عن المشتبه كما عرفت.

النهي (١) فاذا فرض عدم الدليل على الحرمة فايين وجوب ذي المقدمة حتى يثبت وجوبها (٢). نعم (٣) يمكن أن يقال: في الشبهة في طريق الحكم بعد ما قال الدليل على حرمة الخمر يثبت وجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعية (٤)، ولا يحصل العلم بموافقة هذا الامر

(١) أي حكم الشيخ الحر بوجوب الاجتناب عن ما يحتمل التحريم انما من باب مقدمة العلم باجتنب الحرام الواقعي فاذا فرض عدم الدليل على الحرمة لم يثبت وجوب الاجتناب عن شيء حتى يثبت وجوب الاجتناب عن محتملاته من باب تحصيل العلم به.
(٢) أي وجوب المقدمة.

(٣) قال صاحب الكفاية: في حاشيته على الرسائل ص ١٣٤ أن هذا من تنمة وجه الاولوية وليس باستدراك واورد عليه رحمة الله ان كلام المصنف مشتمل على دعويين: نفى، واثبات فقد بين نفى دلالة في الشبهة الحكمية بقوله: لان وجوب الاجتناب عن الحرام لم يثبت...» وبقي بيان الاثبات بقوله: «نعم...» فهو من تنمة بيان أنه لو تم لا يتم فيه لا وجه الاولوية كما زعمه الخراساني.

أقول: ان ظاهر العبارة موافق لما ذهب اليه رحمة الله. وملخصه: انه على تقدير تمامية الدليل المذكور على وجوب الاجتناب عن المشتبهات انما يدل عليه في الشبهات الموضوعية لحصول العلم التفصيلي فيها بالخطاب المقتضى لوجوب الاجتناب عن جميع مصاديقه المعلومة، او المحتملة مقدمة لتحصيل العلم بالاجتناب عن ما نهى عنه الخطاب التفصيلي.

(٤) سواء كانت معلوماً كونها أفراداً لها او محتملاً لان الحرمة ترتبت على الخمر الواقعي فيجب الاجتناب عن جميع أفرادها ولو

العام الا بالاجتناب عن كل ما احتمال حرمة (١)، لمتك عرفت الجواب عنه سابقاً (٢) وأن التكليف بذى المقدمة غير محرز الا بالعلم التفصيلي، او الاجمالي فالاجتناب عما يحتمل الحرمة احتمالاً مجرداً عن العلم الاجمالي لا يجب نفساً (٣) ولا مقدمة (٤) والله العالم. الثالث: انه لا شك في حكم العقل، والنقل برجحان الاحتياط (٥)

محتملها.

(١) ومنشاء الشك في حرمة هو الشك في خمريته، أى لا يحصل العلم بموافقة الاجتناب عن الحرام الواقعى الا بالاجتناب عن الافراد المحتملة حرمة ايضاً.

(٢) أى في مبحث جريان البراءة في الشبهات الموضوعية. وقد ذكرنا هناك عدم وجوب الاجتناب عن الشبهات الموضوعية التحريمية فلاحظ.

وملخص الكلام: أن ما ذهب اليه الشيخ الحر من التفاصيل غير تام، والحق هو عدم وجوب الاجتناب عن الشبهات التحريمية، مطلقاً، سواء كانت حكمية، او موضوعية.

(٣) لعدم قيام دليل على وجوب الاجتناب والاحتياط في الشبهات البدوية وجوباً نفسياً.

(٤) لان وجوب الاجتناب عن محتمل الحرمة انما يكون واجباً من باب المقدمة العلمية فيما اذا علم اجمالاً بوجود تكليف فى البين، واما فى الشبهات غير المقرونة بالعلم الاجمالي فلا معنى للموجب المقدمى.

(٥) أى فى الشبهات الموضوعية التحريمية.

مطلقاً (١) حتى فيما كان هناك اماره على الحل، مغنية (٢) عن اصالة الاباحة، الا أنه لا ريب في أن الاحتياط في الجميع موجب لاختلال النظام (٣).

(١) أي سواء قامت الامارة على الحلية أم لا.

(٢) صفة لقوله: «امارة» فان قيام الامارة على الحلية كيد المسلم وسوقه وان كان مغنياً عن اصالة الاباحة اذ مع وجود الامارة لا يصل المجال الى اصالة الاباحة الا أنها لا تمنع حسن الاحتياط فانه حسن على كل حال.

(٣) توضيح كلامه: أن الاحتياط في الشبهات حسن عقلاً سواء كانت تحريمية او وجودية، بل سواء كانت حكمية، او موضوعية وموضوع حكم العقل هو احتمال الواقع، ورجحان حفظ الواقع عقلاً مهما أمكن ولو مع الامن من العقاب، واما اذا ارتفع موضوع الاحتياط وهو احتمال وجود الواقع بأن حصل القطع الوجداني بالعدم، او لم يكن حفظ الواقع راجحاً عقلاً لابتلائه بمزاحم كالعسر، والخرج على المكلف، او الاخلال بالنظام، او الضرر والوسواس فعند ذلك لا يحسن الاحتياط لا عقلاً ولا شرعاً بل يحرم الاحتياط في صورة الاخلال بالنظام او الوسواس. اذا عرفت ذلك فاعلم حيث ان الاحتياط في موارد جميع الشبهات سواء كانت واجدة للامارات والاصول أم لا يوجب اخلال النظام بل امر غير مقدور للمكلف فلا يكون حسناً عند العقل فانه انما يكون حسناً فيما لا يلزم منه احد المحاذير المتقدمة اذن فلا بد من التبعيض في الاحتياط باحد وجوه اربعة اذ عدم حسن الاحتياط في جميع الموارد ليس معناه عدم حسنه مطلقاً اذ هو مقتض للحسن الا أنه قد يكون مبتلى بمزاحم

.....

فلا بد من التبعض فى الاحتياط حذراً من الابتلاء بالمزاحم.
 الوجه الاول: ما اشار اليه بقوله: «والتبعض بحسب المورد...»
 بأن يقال: ان محذور اخلال النظام وغيره يلزم من الاحتياط فى
 جميع موارد الشبهة، واما لو احتاط فى بعض موارد فالا يلزم منه
 محذور، فيكون حسناً فى هذه الموارد لوجود المقتضى للحسن وهو
 ادراك الواقع، وعدم وجود المانع فاذا فرض كون المشتبه الف
 مورد مثلاً، فان الاحتياط فى الجميع موجب لاخلال النظام فلا يكون
 حسناً، واما الاحتياط فى خمسمائة مورد فلا يكون مغلاً بالنظام،
 فيكون حسناً عند العقل، وهذا الوجه مردود عند المصنف كما فى
 المتن.

الثانى: ما اشار اليه بقوله: «التبعض بحسب الاحتمالات...»
 بأن يحتاط فى الموارد التى يكون احتمال الواقع فيها قوياً، ويتركه
 فيما كان احتمال ضعيماً فان العقل حاكم به بعد ملاحظة كون
 الاحتياط فى الجميع مستلزماً للاخلال بالنظام.

الثالث: ما اشار اليه بقوله: «ويحتمل التبعض بحسب المحتملات
 ...» فيحتاط فيما يعتنى به الشارع كمال الاعتناء كما فى الفروج،
 والدماء، والاموال، ويتركه فى غيره.

الرابع: ما اشار اليه بقوله: «ويحتمل التبعض بين موارد الامارة
 على الاباحة» أى يحتاط فى موارد الاصول دون الامارة، وهذا
 الوجه أيضاً مردود عند المصنف كما فى المتن.

الخامس: وهو مختار المصنف قدس سره، هو الحكم برجحان
 الاحتياط فيما لم يلزم منه الوقوع فى الحرام كالوسواس، وكبير

كما ذكره المحدث المتقدم بل يلزم (١) ازيد مما ذكره فلا يجوز (٢)
الامر به من الحكيم لمنافاته للغرض والتبعيض (٣) بحسب الموارد

قلب المؤمن، ونحوهما، وان لزم منه العسر والحرج اذهما يرفعان
وجوب الاحتياط لا حسنه.

(١) أي يلزم على تقدير الاحتياط في الجميع ازيد من اختلال
النظام الذي ذكره المحدث المتقدم، وهو المنافاة لغرض المشاريع
اذ الغرض انتفاع العباد من الاشياء، وهو ينافى ايجاب الاحتياط
في الجميع مضافاً الى انه تكليف بما لا يطاق.

(٢) أي بعد كون الاحتياط في موارد جميع الشبهات مغلاً
بالنظام، او ازيد منه بان يكون تكليفاً بما لا يطاق وغيره لا يمكن
الامر بالاحتياط من الحكيم اذ الامر المذكور مناف لمقتضى حكمته
فان الحكيم لا يأمر بشيء ينافى غرضه فان غرضه حفظ النظام
وانتفاع العباد.

(٣) هذا جواب عن سؤال مقدر واشارة الى الوجه الاول من
الوجوه الخمسة ورده وملخص السؤال انا سلمنا أن الاحتياط في
جميع المشتبهات لا يكون حسناً لا ستلزامه المحذور المذكور واما
في بعض مواردنا فانه لا محذور فيه فيكون حسناً عقلاً وراجحاً
شريعاً.

وملخص جوابه ان القول بتبعيض الاحتياط واستحبابه فيما
لا يلزم منه اخلال النظام وان كان خالياً عن المحذور المتقدم الا
انه مستلزم لمحذور آخر وهو ان التحديد المذكور مشكل جداً فانه
لا ضابطة معينة في أنه في أي مقدار من الموارد لا يكون الاحتياط
فيها مستلزماً لا اخلال النظام وفي أي مقدار منها يستلزمه فان اخلال

واستحباب الاحتياط حتى يلزم الاختلال ايضاً مشكل لان تحديده (١) في غاية العسر ويحتمل (٢) التبعيض بحسب الاحتمالات فيحتاط في المظنونات واما المشكوكات فضلاً عن انضمام الموهومات اليها (٣) فالاحتياط فيها (٤) حرج مخل بالنظام ويدل على هذا (٥) العقل بعد ملاحظة حسن الاحتياط مطلقاً (٦)

النظام لا يعلم غالباً الا بعد وقوعه وذكر صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل ان تحديد استحباب الاحتياط بما لا يلزم منه الاختلال علماً مما لا يمكن عادة بل تحديده ظناً على نحو مضبوط في عدد خاص ايضاً كذلك.

(١) أي تحديد الاستحباب باختلال النظام في غاية العسر وقد عرفت وجهه. ...

(٢) هذه اشارة الى الوجه الثاني من الوجوه الخمسة المذكورة لتبعيض الاحتياط.

(٣) أي الى المظنونات والحاصل نلتزم بالتبعيض في الاحتياط بحسب الاحتمالات شدة وضعفاً فيحتاط فيما كان احتمال الواقع قوياً كالظن بحرمة شرب التتن مثلاً ويترك الاحتياط في المشكوكات والموهومات.

(٤) أي في الموهومات فضلاً عن انضمام المشكوكات اليها المشكوكات.

(٥) أي على التبعيض في الاحتياط بحسب الاحتمالات.

(٦) أي في المظنونات والمشكوكات والموهومات والعقل حاكم بحسن الاحتياط المطلق ابتداءً الا أن بعد ملاحظة انه مستلزم لاختلال النظام يحكم بالتبعيض فيه.

واستلزام (١) كليته الاختلال ويحتمل التبويض (٢) بحسب الاحتمالات (٣) فالحرام المحتمل اذا كان من الامور المهمة في نظر الشارع كالدماء والفروج بل مطلق حقوق الناس بالنسبة الى حقوق (٤) الله تعالى يحتاط (٥) فيه والا فلا ويدل على هذا (٦) جميع ماورد من التأكيد في امر النكاح وانه (٧) شديد وانه (٨) يكون منه الولد منها ما تقدم في قوله عليه السلام لا تجامعوا على النكاح بالشبهة قال (ع) اذا

(١) عطف على قوله: ملاحظة اى بعد استلزام كلية الاحتياط
اخلال النظام يحكم العقل بالتبويض.

(٢) هذا اشارة الى الوجه الثالث من الوجوه الخمسة التي ذكر
لتبويض الاحتياط.

(٣) أي يحتاط في ما يعتنى به الشارع كمال الاعتناء فلا يقتل
الكافر الذي يحتمل كونه ذمياً ولا يتزوج بامرأة يحتمل كونها
مرضعة ولا يتصرف في مال يحتمل كونه للغير.

(٤) أي حقوق الناس أهم في نظر الشارع بالنسبة الى حقوق الله
فيحتمل فيما كان راجعاً الى حقوق الناس ولا يحتاط فيما كان
راجعاً الى حقوق الله.

(٥) أي يحتاط في الحرام المحتمل اذا كان راجعاً الى حقوق
الناس ولا يحتاط في غيره من حقوق الله فان قوله يحتاط فيه خبر
لقوله فالحرام المحتمل.

(٦) أي على هذا التبويض بأن يحتاط في حقوق الناس.

(٧) أي امر النكاح مهم عند الشرع.

(٨) أي ان النكاح منشاء تكوّن الولد فلا بد من مراعاة الاحتياط
فيه وقال الاوثق ان خبره محذوف.

بلغتكم (١) ان امرأة ارضعتك الى أن قال: ان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة وقد تعارض هذه (٢) بما دل على عدم وجوب السؤال والتوبيخ عليه وعدم (٣) قبول قول من يدعى حرمة المعقودة مطلقا (٤).

(١) أي بلغتكم بطريق غير معتبر.

(٢) أي هذه الروايات الدالة على الاحتياط في النكاح معارضة بما دل على الروايات الدالة على عدم وجوب السؤال عن الزوجة بانها محرمة النكاح ام لا كرواية عمر بن حنظلة قال قلت لابي عبدالله عليه السلام انى تزوجت امرأة فسألت عنها فقيل فيها فقال (ع) وانت لم سألت فانه ليس عليكم التفتيش.

(٣) أي قد تعارض هذه الروايات الدالة على الاحتياط في النكاح بالروايات الدالة على عدم قبول قول من يدعى حرمة المرأة التي عقد عليها منها مارواه سماعة قال سألته عن رجل تزوج جارية او تمتع بها فحدثه رجل ثقة او غير ثقة فقال: ان هذه امرأتى وليست لى بينة فقال ان كان ثقة فلا يقربها وان كان غير ثقة فلا يقبل منه.

ومنها رواية يونس قال سألته عن رجل تزوج امرأة في بلد من البلدان فسألها لك زوج فقال لا فتزوجها ثم ان رجلا أتاه فقال هي امرأتى فانكرت المرأة ذلك ما يلزم الزوج فقال هي امرأته الا أن يقيم البينة الى غير ذلك من الاخبار الدالة على عدم وجوب الاحتياط والتفتيش في امر النكاح.

(٤) أي سواء كان المدعى ثقة، او غير ثقة وذلك لاطلاق بعض

او بشرط عدم كونه ثقة وغير ذلك (١) وفيه: أن مساقمها (٢) التسهيل وعدم وجوب الاحتياط فلا ينافي الاستحباب، ويحتمل التبويض (٣) بين موارد الامارة على الاباحة، وموارد لا يوجد الا اصالة الاباحة فيحمل ماورد من الاجتناب عن الشبهات، والوقوف عند الشبهات على الثاني (٤) دون الاول (٥) لعدم (٦) صدق الشبهة بعد الامارة

الاخبار او بشرط كونه ثقة كما هو مقتضى بعض آخر أقول: ان الرواية التي ذكرناها آنفاً المفصلة بين الثقة وغيرها مقيدة للاطلاقات، ولا وجه للترديد في كلامه.

(١) من الروايات الدالة على عدم وجوب الاحتياط في امر النكاح فتقع المعارضة بينها وبين الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط فيه.

(٢) أي الاخبار الدالة على عدم الاحتياط في أمر النكاح مساقمها

تسهيل المكلفين وعدم وجوب الاحتياط عليهم ولا منافاة بينهما وبين الأدلة الدالة على استحباب الاحتياط، وحسنه فلا تقع المعارضة بينهما

(٣) هذه اشارة الى الوجه الرابع من الوجوه الخمسة التي تدل

على التبويض في الاحتياط.

(٤) أي على المورد التي لا يوجد وجه لباحثها الا اصالة الاباحة.

(٥) أي لا يحمل الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط على الموارد

التي قامت الامارة على حليتها.

(٦) أي انما لم يحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات على

الموارد التي قامت الامارة على حليتها لانها تدل على وجوب الاجتناب

عن مورد الشبهة، ولا يبقى شبهة بعد قيام الامارة على حلية شيء

الشرعية على الاباحة فان الامارات (١) فى الموضوعات بمنزلة الادلة فى الاحكام مزيلة للشبهة خصوصاً (٢) اذا كان المراد من الشبهة

فان قيام الامارة على حلية شىء يزيل الشبهة ويرفعها فهى حاكمة على الاخبار الدالة على وجوب الاجتناب عن الشبهة لكونها رافعة لموضوع وجوب الاجتناب تعبداً.

(١) أى الامارات القائمة على الموضوعات كالبينة واليد والسوق بمنزلة الادلة القائمة فى الاحكام فكما يرفع الشك والشبهة فى الحكم الواقعى تعبداً بسبب قيام الادلة على الحكم الشرعى، ويكون الادلة حاكمة على الاصول اذ موضوعها الشك فى الحكم الواقعى ومع قيام الامارة عليها يرتفع الشك كذلك قيام الامارة على حلية شىء يرفع الشبهة عنه وتكون حاكمة على الامارات الدالة على وجوب الاجتناب عن الشئ المشعبه.

ولا يخفى: أن الامارة اعم من الادلة فاذا وقعت فى مقابل الادلة يراد منها ما قامت على اثبات الموضوعات الخارجية واما اذا وقعت فى مقابل الاصول فيراد منها مطلق الادلة سواء كانت قائمة على احكام أو على الموضوعات.

(٢) وجه الخصوصية: هو انه اذا كان المراد من الشبهة التى وجب الاجتناب عنها ما يتحير فى حكمه من غير بيان من الشارع فيه، كالمابع المحتمل خمريته، فوجود الامارة الدالة على كونه خلاً يرفع الشبهة وجداناً اذ موضوع وجوب الاجتناب كان المشتببه الذى لا بيان بالنسبة اليه من الشارع على الفرض، فبعد ورود

ما ولا بيان من الشارع لا (١) عموماً، ولا خصوصاً بالنسبة اليه (٢) دون مطلق (٣) ما فيه الاحتمال، وهذا بخلاف اصالة الاباحة فانها حكم في مورد الشبهة (٤) لا مزيلة لها هذا، ولكن ادلة الاحتياط لا تنحصر فيما ذكر فيه لفظ الشبهة (٥)،

البيان الشرعى يرتفع موضوعه بالوجدان، فيكون الامارة واردة على دليل وجوب الاجتناب بخلاف ما اذا كان المراد من الشبهة مطلق ما فيه احتمال كون هذا الفعل حراماً، فان قيام الامارة على حليته لا يرفع الاحتمال المذكور بالوجدان كى يكون وارداً عليه، بل يرفعه تعبداً اذ المفروض ان الامارة علم تعبدى على الحلية فتكون حاكمة على دليل وجوب الاجتناب.

(١) البيان العام كجعل اليد والسوق امانة على حلية عموم المشكوك حليته والبيان الخاص كما اذا ورد نص خاص في حلية خصوص شرب المتتن.

(٢) الضمير راجع الى الشبهة باعتبار المشتبه.

(٣) اذا كان المراد من الشبهة مطلق ما فيه احتمال العرمة ايضاً تكون الامارة مزيلة للشبهة الا انها لا تزيلها وجداناً كى تكون واردة على ادلة وجوب الاجتناب بل تزيلها تعبداً فتكون حاكمة عليها.

(٤) أي اصالة الاباحة حكم ظاهري موضوعها الشبهة فلا تصلح ان تكون رافعة لها اذ الحكم لا يقدر أن يرفع موضوعه.

(٥) أي ادلة الاحتياط ليست منحصرة بالادلة الدالة على وجوب

بل العقل مستقل بحسن الاحتياط مطلقاً (١) فالاولى (٢) الحكم
برجحان الاحتياط فى كل موضع لا يلزم منه العرام، وما ذكر من أن
تعديد الاستحباب بصورة لزوم الاختلال عسر فهو انما يقدر فى
وجوب الاحتياط لا فى حسنه (٣).

اجتناب المشتبه كى يقال: ان الامارة على حليته واردة، او
حاكمة على ادلة وجوب الاجتناب، بل العقل حاكم بحسن الاحتياط
حتى فى مورد قيام الامارة على الحلية اذن فالوجه الرابع من الوجوه
الاربعة غير تام.

(١) أى سواء قامت الامارة على الحلية أم لا.

(٢) هذه اشارة الى الوجه الخامس من الوجوه التي ذكرها
للمتبعيض فى الاحتياط، وهو مختار المصنف قدس سره.

وملخصه: رجحان الاحتياط بحسب الاقتضاء وان كان فيه حرج
ومشقة ما لم يلزم منه العرام من تقويت حق او واجب او وسواس او
كسر قلب المؤمن ونحوها.

(٣) لان ظاهر ادلة نفي العسر والحرج هو نفي ما فيه الحرج
والكلفة من الاحكام ولا حرج فى المستحبات لجواز فعلها وتركها
كى ترتفع بالادلة المذكورة.

واورد عليه صاحب الكفاية: فى حاشيته على الرسائل ص ١٣٤
ان هذا لا يكاد يتم الاعلى تقدير عدم كون الاختلال مبغوضاً تعلق
غرض الشارع بعدمه بل كان مثل العسر فى انه انما رفع منة منه
تعالى على العباد وهو كما ترى بداهة أنه لا معنى للاحتياط فى مورد

الرابع: اباحة ما يحتمل التحريم غير مختصة بالعاجز عن
الاستعلام (١)
بل (٢)

الاختلال مع كونه مبغوضاً.

واورد عليه الكرمانى بان معنى تحديد الاستحباب بلزوم الاختلال
انه يستحب الاحتياط الى حد اذا تعدى عنه لزم الاختلال فلا استحباب
له بعد هذا الحد اللازم منه الاختلال.

وبالجملة لا استحباب مع الاختلال، والتحديد بذلك عسر يعنى
يلزم منه العسر فى المحدود وهو استحباب الاحتياط لعسر ضبط
ذلك الحد.

وجوابه: أن لزوم العسر فى المستحبات لا غائلة فيه لجواز الترك
بخلاف الواجب فانه محذور فيه لعدم جواز الترك فيلزم على
المكلف التكليف الذى فيه عسر. وأنت خبير بان ما ذكره الخراسانى
اجنبى عن هذا المطلب.

(١) أى عن الفحص، وملخص كلامه فى هذا التنبيه الرابع
أن الرجوع الى اصالة الاباحة فى الشبهات الموضوعية لا يتوقف
على الفحص فانها تجرى ولو مع التمكن عن الفحص وتحصيل العلم،
بخلاف الشبهات الحكمية فانه لا يرجع فيها الى اصالة الاباحة الا
بعد الفحص والياس عن الدليل.

(٢) أى تشمل اصالة الاباحة الشخص القادر على الفحص وتحصيل
العلم ايضاً.

تشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع لعموم (١) ادلته من العقل، والنقل. وقوله (٢) عليه السلام فى ذيل رواية مسعدة ابن صدقة «والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره او تقوم به البينة» فان ظاهره (٣) حصول الاستبانة، وقيام البينة لا بالتحصيل. وقوله: «هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان» (٤)

(١) أي لعموم ادلة اصالة الاباحة والصحيح ادلتها اما العقل فان قبح العقاب بلا بيان ليس مقيداً بالعاجز عن الفحص عن الدليل فانه حاكم على قبح العقاب الجاهل بالموضوع مطلقاً سواء كان قادراً على تحصيل العلم او عاجزاً عنه واما النقل فكقوله (ع) «كل شىء لك حلال» وغيره من الروايات المطلقة الدالة على حلية المشكوك حرمتها سواء كان الشخص قادراً على الفحص وازالة شبهته أم لا.

(٢) هذا وما بعده بيان للدليل النقلى الدال باطلاقه على اصالة الحلية بلا تقييدها بصورة العجز عن تحصيل العلم.

(٣) أي ظاهر قوله (ع) أن الاشياء كلها حلال حتى يعلم غيره او تقوم به البينة حصول العلم بالحرمة بنفسها لا بالتحصيل بان تقوم البينة على الحرمة بنفسها اتفاقاً لا بالتحصيل اى ليس ظاهره حصول العلم بالحرمة بالفحص والتحصيل كى يقال انه يدل على وجوب الفحص وذكر بعض المحشين ان قيد لا بالتحصيل زائد.

(٤) ان هذه الرواية ايضاً تدل باطلاقها على حلية الشىء المشتبه بلا اعتبار الفحص فيها حتى يقوم شاهدان على الميتة.

لكن هذا (١) وأشباهه مثل قوله (ع): في اللحم المشتري من السوق «كل ولا تسئل» وقوله (ع) «ليس عليكم المسألة أن الخوارج ضيقوا على انفسهم» (٢) وقولهم (ع): في حكاية المنقطعة التي تبين لها زوج «لم» (٣) سألت» وارده (٤) في موارد وجود الامارة الشرعية على الحلية فلا تشمل ما نحن فيه (٥) الا أن المسألة (٦) غير خلافية مع كفاية الاطلاقات (٧).

المطلب الثاني (٨): في دوران حكم الفعل بين الوجوب وغير

(١) أي الخبر وامثاله من الاخبار الدالة على الاباحة بلا تقييده بالفحص.

(٢) حيث حرموا على انفسهم ما رزقهم الله وحل لهم.

(٣) مقول لقوله عليه السلام.

(٤) خبر لقوله: لكن هذا وأشباهه أي الاخبار الدالة على الاباحة

في الشبهات الموضوعية بلا اشتراط الفحص فيها وارده في موارد وجود الامارة على الحلية كالسوق وغيره.

(٥) أي لا تشمل الاخبار فيما نحن فيه وهو ما لم تكن امانة

شرعية على الحل مع القدرة على الاستعلام وتحصيل العلم.

(٦) أي مسألة اصالة الحلية في الشبهات الموضوعية محل

اتفاق بين القوم.

(٧) الدالة على حلية المشتبه من غير مشروط بالفحص عن

الدليل وتحصيل العلم.

(٨) لما فرغ من الكلام في الشبهة التحريمية باقسامها الاربعة

الحرمة من الاحكام. وفيه (١) ايضاً مسائل:
 المسألة الاولى: فيما اشتبه حكمه الشرعي الكلي من جهة عدم
 النص المعتبر، كما اذا ورد خبر ضعيف، او فتوى جماعة بوجوب
 فعل (٢)، كالدعاء عند رؤية الهلال، وكالاستهلال في رمضان،
 وغير ذلك (٣). والمعروف من الاخباريين هنا (٤) موافقة المجتهدين
 في العمل باصالة البراءة، وعدم وجوب الاحتياط. قال المحدث (٥)
 الحر العامل في باب القضاء من الوسائل: انه لا خلاف في نفي

المذكورة في المطلب الاول شرع في المطلب الثاني وهو دوران
 الامر بين الوجوب وغير الحرمة المسمى بالشبهة الوجوبية، كالدعاء
 عند رؤية الهلال، المراد حكمه بين الوجوب والاستحباب.

(١) أي في دوران حكم الفعل بين الوجوب وغير الحرمة ايضاً
 مسائل اربع، نظير دوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب.
 (٢) حيث ان النص غير المعتبر وفتوى الجماعة القائمين على
 وجوب الدعاء وان لم يكونا حجتين الا انهما يصلحان لان يكونا
 منشئين للشك في وجوبهما.

(٣) من الافعال التي يشك في وجوبه ولا يحتمل حرمة.
 (٤) أي في دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة من الاحكام
 الخمسة. وان شئت فقل: ان المعروف من الاخباريين موافقون
 للاصوليين في جريان اصالة البرائة في الشبهات الحكمية الموجوبية
 وان كانوا مخالفين لهم في الشبهات الحكمية التحريمية كما تقدم.
 (٥) ومن هنا شرع المصنف في ذكر اقوال الاخباريين لاثبات
 أنهم ايضاً قائلون بالبراءة في الشبهات الحكمية الوجوبية.

الوجوب عند الشك (١) الا اذا علمنا اشتغال الذمة بعبادة معينة (٢)،
وحصل الشك بين الفردين، كالقصر والاتمام، والظهر والجمعة،
وجزاء واحد (٣) للصيد، او اثنين ونحو ذلك (٤)

(١) أي لا اشكال في نفي الوجوب باصالة البراءة عند الشك في
وجوب شيء كالدعاء عند رؤية الهلال.

(٢) بان حصل العلم باصل التكليف بالصلاة لكن حصل الشك في
متعلقه بان كان متعلقه مردداً بين الفردين وهو يسمى بالشك
بالمكلف به كما اذا علم اجمالاً اما بوجوب القصر او الاتمام أو
بوجوب الظهر او الجمعة فان الاول مثال للاقل والاكثر الارتباطيين
بناء على أن القصر والاتمام حقيقة واحدة وكذا مسألة «الصيد»
والثاني مثال لما كان الشك في المكلف بين المتبائنين.

(٣) بان علم اشتغال الذمة باصل الكفارة فيما اذا صاد الشخصان
صيداً واحداً في حال الاحرام الا انهما يشككان في وجوب الجزاء
الواحد لكليهما بان يكون على كل واحد منهما نصف الجزاء او لكل
منهما جزاء كامل فيكون الشك في المكلف به بين الاقل والاكثر.
أقول: ان الشك في الاقل والاكثر سواء كانا ارتباطيين، او
الاستقلاليين يكون مجرى البراءة بالنسبة الى الزائد فلا يناسبان ان
يكونا مثالين للمقام الا أن يقال انه لا يجرى البراءة فيهما بالنسبة
الى الاقل، وهذا المقدار يكفي للمثال.

(٤) من الموارد التي يحصل العلم باشتغال الذمة بعبادة وحصل
الشك بين الفردين كما اذا علم باشتغال ذمته بكفارة وحصل الشك
بين كونه اطعام عشرة مساكين او عتق رقبة.

فانه يجب الجمع بين عبادتين (١) لتحريم (٢) تركهما معاً للنص (٣)، وتحريم (٤) الجزم بوجوب أحدهما لا بعينه عملاً (٥)

(١) بأن يجمع بين الظهر والجمعة والقصر والاتمام احتياطاً وهكذا.

(٢) أي انما قلنا بوجوب الجمع بين العبادتين اذ يحرم تركهما معاً، بأن لا يصلى الظهر والجمعة أصلاً.

(٣) النص قائم على وجوب أصل الصلاة فان بعد العلم بتوجه خطاب صل اليه كيف يجوز ترك الواجب بترك امرين يعلم كون أحدهما واجباً.

(٤) أي انما قلنا بوجوب الجمع بينهما لتحريم الاخذ باحدهما تخييراً، فان المراد بالجزم بوجوب أحدهما هو التخيير والاقتصار على أحدهما، وملخص كلامه: انه اذا علم باصل توجه الخطاب اليه اما يتركهما جميعاً، وهو حرام قطعاً لكونه مخالفة قطعياً لحكم الشارع، واما يأخذ باحدهما تخييراً، وهو ايضاً لا يجوز بالادلة القائمة على وجوب الاحتياط والاخذ بكليهما فى أمثال المقام. والصحيح أن يقال: ان الاخذ باحدهما تخييراً ترجيح بلامرجح فيجب الاحتياط بمقتضى العلم الاجمالي.

(٥) تعليل لتحريم الجزم بوجوب أحدهما لا بعينه اى انما كان الاخذ بالتخيير حراماً لاجل العمل بمقتضى احاديث الاحتياط فانها تدل على الاخذ بكلا المحتملين كي يحصل له العلم بادراك الواقع والاخذ باحدهما تخييراً مخالف لهذه الادلة.

وملخص كلامه: هو جريان البراءة فى الشبهات الوجوبية الحكمية

باحاديث الاحتياط انتهى موضع الحاجة. وقال المحدث البحراني: في مقدمات كتابه (١) بعد تقسيم أصل البراءة الى قسمين: أحدهما: انهما (٢) عبارة عن نفى وجوب فعل وجودى بمعنى أن الاصل عدم الوجوب حتى يقوم دليل على الوجوب، وهذا (٣) القسم لا خلاف في صحة الاستدلال به (٤) إذ لم يقل أحد أن الاصل الوجوب (٥). وقال (٦) في محكى كتابه المسمى بالدرر النجفية: ان كان الحكم

الا اذا كان الوجوب من اطراف العلم الاجمالي، فلا بد فيه من الاحتياط (١) أي في المقدمة الثالثة من كتابه الحدائق.

(٢) أي اصالة البراءة. تنفى وجوب فعل وجودى كما اذا شك في وجوب قراءة الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً فالاصل ينفى وجوبه.

(٣) وكأنه هو مقول قال، اي قال المحدث البحراني: وهذا القسم أي اذا كان اصل البراءة عبارة عن نفى وجوب فعل وجودى.

(٤) أي باصل البراءة فانه يجرى في نفى الوجوب باتفاق الاخباريين والاصوليين.

(٥) فان كلهم متفقون على أن الاصل عدم الوجوب اذا شك فيه. ولا يخفى ان المصنف قدس سره لم يذكر القسم الثانى من كلام الحدائق، وهو ان الاصل البراءة عبارة عن نفى التحريم في فعل وجودى وهو الاصل الجارى في الشبهات الحكمية التحريمية، وهذه هى البراءة الاصلية التي وقع النزاع فيها نفياً، واثباتاً.

فتلخص: أن كلام المحدث البحراني في الحدائق ظاهر في أن جريان اصل البراءة في الشبهات الوجودية مما لا كلام فيه.

(٦) أي قال المحدث البحراني. وفي قوله: في محكى كتابه اشارة

المشكوك دليله هو الوجوب فلا خلاف ولا اشكال في انتفائه (١) حتى يظهر دليله (٢) لاستلزام التكليف بدون الدليل، الحرج (٣) والتكليف بما لا يطاق (٤)، لكنه قدس سره في مسألة وجوب الاحتياط (٥)

الى أن المصنف لم ير الكلام المنقول من الدرر وانما حكى له ذلك.

(١) أي في انتفاء الوجوب باصالة البراءة.

(٢) بأن يقوم دليل على وجوبه فما لم يظهر دليله على الوجوب

يحكم بعدم الوجوب بمقتضى اصالة البراءة.

(٣) مفعول لقوله: «لاستلزام» أي انما قلنا بانتفاء الوجوب في

المشكوك وجوبه حتى قام الدليل عليه لان التكليف بدون الدليل مستلزم للحرج اذ معناه الاحتياط، والاتيان بكل ما يحتمل التكليف كي يحصل الامتثال في ضمنه اجمالاً وهو حرج شديد.

(٤) أي لاستلزام التكليف والحكم بالوجوب بدون قيام الدليل

عليه التكليف بما لا يطاق هذا انما يكون فيما اذا اراد الامتثال التفصيلي

بأن يأتي به بقصد الامر الدال على وجوبه مع عدم قيام الدليل عليه

اذ كيف يقدر المكلف أن يقصد الوجوب مع عدم قيام دليل عليه.

والحاصل: ان الحكم بوجوب شيء مع عدم الدليل عليه ان كان

معناه ايجاب الاحتياط وتحصيل الامتثال الاجمالي فهو مستلزم

للحرج، وان كان معناه تحصيل الامتثال التفصيلي فهو مستلزم

للتكليف بما لا يطاق فان كلمة واو هنا بمعنى او.

(٥) أي في المقدمة الرابعة في مسألة وجوب الاحتياط حكم

بوجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية ايضاً فكلامه هناك مخالف

قال بعد (١) القطع برجعان الاحتياط: أن منه (٢) ما يكون واجباً، ومنه ما يكون مستحباً، فالاول (٣) كما اذا تردد المكلف في الحكم (٤) اما لتعارض (٥) الادلة، او لتشابهها (٦)، وعدم وضوح دلالتها، او

لما ذهب اليه من البراءة في المقدمة الثالثة من المحذائق وفي الدرر النجفية.

(١) أي قال صاحب العدايق في المقدمة الرابعة في مسألة وجوب الاحتياط ان التحقيق في المقام على ما ادّعى اليه النظر القاصر من أخبار اهل الذكر عليهم السلام هو أن يقال لا ريب في رجحان الاحتياط شرعاً واستفاضة الامر به كما سيمرّ بك شطر من أخباره وهو عبارة عما يخرج به المكلف من عهدة التكليف على جميع الاحتمالات والشيخ حذف هذه الجملات وأشار اليه بقوله: بعد القطع برجعان الاحتياط.

(٢) أي بعض أقسام الاحتياط يكون واجباً وبعضه يكون مستحباً.

(٣) أي الاحتياط الواجب.

(٤) هذا الكلام هو محل الشاهد فانه يستفاد من اطلاقه الحكم الذي تردد فيه المكلف انه قائل بوجوب الاحتياط في مطلق الحكم المررد سواء كان حكماً وجوبياً او تحريمياً فهذا الكلام منه ظاهر في انه ملتزم بوجوب الاحتياط في التشبهات الحكمية الوجوبية ايضاً.

(٥) أي التردد في الحكم والشك فيه اما لاجل تعارض الادلة بأن يدل أحد الدليلين على وجوب شيء والاخر على حرمة.

(٦) أي الشك في الحكم لاجل تشابه الادلة واجمالها، كما اذا

لعدم الدليل (١) بالكلىة بناء (٢) على نفى البراءة الاصلية، او لكون (٣) ذلك الفرد مشكوكاً فى اندراجه تحت بعض الكليات المعلومه الحكم، او نحو (٤) ذلك. والثانى (٥) كما اذا حصل الشك (٦)

ورد أمر مررد بين الوجوب والندب.

(١) أي الشك فى الحكم والترديد فيه لاجل فقدان الادلة وذلك كما فى مورد شرب التتن فان الشك فى جوازه لاجل فقدان النص.
(٢) أي فقدان الدليل انما يتم بناء على عدم حجية استصحاب حال قبل الشرع بان يقال بأن استصحاب الجواز اثابت حال العقل وقبل الشرع لا يفيد فى اثبات الجواز الشرعى بعد الشرع واما بناء على حجيته فلا يخلو مورد عن هذا الاستصحاب ولا يوجد مورد لفقدان الدليل.

(٣) أي الترديد فى الحكم والشك فيه لاجل الشبهة الموضوعية بأن يكون منشأ الشك فى كون هذا المايح الخارجى حراماً هو الشك فى كونه داخلاً فى الخمر الكلى المعلوم كونها حراماً، وكبعض انواع الصوت الذى يشك فى كونه فرداً للغناء المحرم وكان منشأ الشك فى حكمه هو الشك فى اندراجه تحت الغناء المعلوم حرمة.
(٤) لا يوجد مورد لقوله نحو ذلك لان منشأ الشك فى الحكم لا يخلو من احد امور اربعة.

(٥) وهو المورد الذى يكون الاحتياط فيه مستحباً.

(٦) أي حصل الشك فى اباحة شىء بسبب احتمال وجود النقيض لما قام عليه الشرعى كما اذا قام الدليل الشرعى من سوق المسلم ويده على كون اللحم المشتري من السوق حلالاً لكن يحتمل نقيض ذلك

باحتمال وجود النقيض لما قام عليه الدليل الشرعي احتمالاً (١)
 مستنداً الى بعض الاسباب المجوزة، كما اذا كان مقتضى الدليل (٢)
 الشرعي اباحة شيء و حليته لكن يحتمل (٣) قريباً بسبب بعض تلك
 الاسباب انه مما حرمه الشارع ومنه (٤) جوائز الجائر ونكاح (٥)
 امرأة بلغك أنها ارتضعت معك الرضاع المحرم (٦) ولم يثبت شرعاً
 ومنه (٧) ايضاً الدليل المرجوح في نظر الفقيه،

ايضاً أي حرمة اللحم المذكور بالوجدان.

(١) أي يكون احتمال النقيض للحلية وهو احتمال الحرمة احتمالاً
 مستنداً الى بعض الاسباب المقررة من قبل الشارع للحرمة أي
 جعلها الشارع موضوعاً لحكمه بالحرمة كالغصب وعدم التذكية.
 (٢) بأن كان مقتضى سوق المسلم حلية اللحم المشترى منه.
 (٣) أي يحتمل احتمالاً قريباً ان اللحم المذكور مما حرمه الشارع
 بسبب بعض الاسباب المجوزة والمجعولة من قبله كعدم التذكية.
 (٤) أي من الموارد التي قام الدليل على حلية شيء مع احتمال
 حرمة احتمالاً قريباً جوائز الجائر فان الشارع أباح لنا جوائز
 الجائر وان احتمل كونه غصباً.
 (٥) أي من الموارد التي قام الدليل على حلية شيء ويحتمل حرمة
 ايضاً نكاح امرأة بلغك بطريق غير معتبر انها رضيعتك الا انه لم
 يثبت كونها كذلك شرعاً فان الشارع أجاز تزويجها مع وجود الاحتمال
 المذكور.

(٦) بصيغة اسم الفاعل من باب التفعيل.

(٧) أي من الموارد التي قام الدليل على حليته شيء مع وجود

اما (١) اذا لم يحصل له ما يوجب الشك والريبة فانه (٢) يعمل على ما ظهر له من الادلة وان احتمل النقيض في الواقع، ولا يستحب له الاحتياط هنا (٣) بل ربما كان (٤)

احتمال حرمة قيام الدليل المرجوح على حرمة شيء في مقابل الدليل الراجح على حليته، فان الفقيه يقدم الدليل الدال على الحلية باعتبار كونه راجعاً في نظره بحسب الدلالة، والسند، ويطرح الخبر المرجوح مع احتمال كون الخبر المرجوح مطابقاً للواقع، فالاحتياط مستحب في جميع هذه الموارد الثلاثة.

(١) أي هذا الذي ذكرناه من استحباب الاحتياط انما فيما كان احتمال الحرمة مستنداً باحتمال احد الاسباب المقررة من قبل الشارع للحرمة بأن كان احتمالها مستنداً الى الغصب، وعدم التذكيرة، ونظائرهما من الاسباب الشرعية، وكان الاحتمال احتمالاً قريباً، وعقلاً بأن يكون منشأ عقلاً لاحتمال الحرمة، واما اذا لم يحصل للمكلف الاحتمال المذكور الذي يوجب الشك في الحرمة عند العقلاء بل حصل الاحتمال البعيد الذي لا يعتنى به العقلاء في امورهم فلا يعتنى بهذا الاحتمال، بل يعمل بظاهر الادلة.

(٢) أي المكلف يعمل بظاهر الادلة الدالة على الحلية وان احتمل الحرمة في الواقع الا ان هذا الاحتمال لا يعتنى به.

(٣) أي فيما كان الاحتمال بعيداً بحيث لا يعتنى العقلاء به.

(٤) أي ربما كان الاحتياط مرجوحاً اورود الاخبار المستفيضة أي الكثيرة بالنهي عن السؤال والتفتيش عند شراء شيء من سوق المسلمين منها مارواه البنزطلى عن شراء جبة فراء لا يدري أذكية

مرجوحاً لاستفاضة الاخبار بالنهي عن السؤال (١) عند الشراء من سوق المسلمين ثم ذكر (٢) الامثلة للاقسام الثلاثة لوجوب الاحتياط اعنى اشتباه الدليل، وتردد بين الوجوب والاستحباب، وتعارض الدليلين، وعدم النص قال: ومن هذا القسم (٣) ما لم يرد فيه نص

هي أم غير ذكية؟ ليصلى فيها.

(١) حيث قال عليه السلام: ليس عليكم المسألة ان اباجعصر عليه السلام، يتول: ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم، وان الدين اوسع من ذلك.

(٢) أي ذكر صاحب الحدائق الامثلة لوجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية، سواء كان منشأها اجمال النص بأن يكون الامر مثلاً مردداً بين الوجوب والندب ولا يعلم أنه ظاهر في الوجوب او الندب، او تعارض الدليلين، او فقدان النص، ولم يذكر مثلاً للقسم الرابع لوجوب الاحتياط، وهو ما كان منشأ الاشتباه في الحكم الامور الخارجية.

(٣) أي من هذا القسم الذي يجب فيه الاحتياط. قال صاحب الاوثق: ولا يذهب عليك ان قوله: قال ومن هذا القسم بيان لذكر بعض الامثلة المذكورة، وليس المراد انه قال ذلك بعد ذكر المثال لكل من الاقسام الثلاثة اذ الموجود في مقدمات الحدائق من عبارته هكذا ولنذكر جملة من الامثلة يتضح بها ما اجملناه ويظهر منها ما قلناه فمن الاحتياط الواجب في الحكم الشرعي المتعلق بالفعل ما اذا اشتبه الحكم من الدليل بأن تردد بين احتمالي الوجوب، والاستحباب، فالواجب التوقف في الحكم والاحتياط بالاتيان بذلك

من الاحكام (١) التي لا يعصم به البلوى عند من لم يعتمد (٢) على البراءة الاصلية فان الحكم فيه (٣) ما ذكرنا كما سلف انتهى. وممن يظهر منه وجوب الاحتياط هنا (٤) المحدث (٥) الاسترآبادي حيث حكي عنه في الفوائد المدنية انه قال: ان التمسك بالبراءة الاصلية (٦) انما يجوز قبل اكمال الدين، وأما بعد تواتر الاخبار

الى أن قال: ومن هذا القسم ايضاً ما تعارضت فيه الاخبار على وجه يتعذر الترجيح بينها بالمرجحات المنصوصة. ثم ساق الكلام الى أن قال: «ومن هذا القسم ايضاً ما م يرد فيه نص...».

(١) أي الاحكام التي لا تكون مورداً لابتلاء العموم ولم يرد فيها نص مما يجب الاحتياط فيها سواء كانت الشبهة تحريمية او وجوبية. وأما الاحكام التي هي مورد ابتلاء العموم فتجري فيها البراءة عند عدم النص فيها والصحيح أن يذكر بضمير المؤنث، الا أن يقال: انه راجع الى الموصول باعتبار لفظه.

(٢) واما من اعتمد على استصحاب حال قبل الشرع فانه يلتزم في هذا القسم ايضاً بالبراءة.

(٣) أي الحكم في القسم الذي لم يرد فيه النص ما ذكرناه من وجوب الاحتياط فان هذا الكلام منه ظاهر باطلاقه في أنه ملتزم بالاحتياط في الشبهات الوجوبية ايضاً.

(٤) أي في الشبهة الوجوبية عند فقدان النص.

(٥) مبتدع مؤخر. والخبر المقدم هو قوله: «ممن».

(٦) قد عرفت ان المراد بها استصحاب حال العقل الثابت قبل

بأن كل واقعة تحتاج (١) اليها الى يوم القيامة فيها خطاب (٢) قطعى من قبل الله فلا (٣) يجوز قطعاً، وكيف يجوز (٤)، وقد تواتر عنهم عليهم السلام وجوب التوقف فيما لا يعلم حكمه معللين (٥) بأنه بعد أن كملت الشريعة لا يخلوا واقعة عن حكم قطعى وارد من الله تعالى، ومن حكم بغير ما انزل الله تعالى فاولئك هم الكافرون (٦) ثم أقول (٧) هذا المقام مما زلت فيه أقدام أقوام من فحول العلماء، فجرى بنا أن نحقق المقام، ونوضعه بتوفيق الملك العلام ودلالة

(١) بصيغة المجهول صفة لقوله: واقعة أي كل واقعة محتاجة اليها.

(٢) خبر لقوله: بأن كل واقعة وقوله فيها متعلق بقوله خطاب أي كل واقعة يحتاج اليها الناس خطاب قطعى صادر من الله فيها وان لم يبلغ بعضها اليها بسبب الموانع الخارجية.

(٣) جواب لقوله: «وأما بعد...» أي اما بعد تواتر الاخبار فلا يجوز التمسك بالبراءة الاصلية.

(٤) أي كيف يجوز التمسك بالبراءة الاصلية والحال قد تواتر الاخبار عن الائمة بوجوب التوقف...

(٥) أي علموا وجوب التوقف بان لكل واقعة حكماً معلوماً صادراً من الشارع ومعه كيف يرجع الى البراءة.

(٦) أي بعد القطع بصدور حكم كل واقعة من الله سبحانه وتعالى يكون الحكم بالبراءة من قبيل الحكم بغير ما انزل الله سبحانه وتعالى ومن حكم بغير ما انزل الله تعالى...

(٧) هذا الكلام ايضاً من المحدث الاسترآبادي.

أهل الذكر عليهم السلام، فنقول إن التمسك بالبراءة الاصلية إنما يتم عند الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيين (١)، وكذلك (٢)

(١) وقد حكى عنهم يقولون بان الفعل في حد نفسه ليس بحسن ولا بقبيح، فان الحسن ما حكم الله بحسنه، والقبيح ما حكم الله بقبحه، فان التمسك باستصحاب حال العقل انما يتم على مسلكهم، اذ بعد عدم حكم العقل بقبح شيء يحصل الظن بعدم حرمة فيجري الاستصحاب المذكور الذي هو حجة من باب افادته الظن.

(٢) أي التمسك بالبراءة الاصلية يتم عند من يقول بالحسن والقبح الذاتيين للافعال الا أنهم لا يقولون بالحرمة الذاتية والوجوب الذاتي لها بحيث يكون الفعل القبيح عند العقل مستلزماً لحرمة عند المشرع ايضاً والفعل الحسن عند العقل مستلزماً لوجوبه عند الشرع أي عند من يقول بالحسن والقبح الذاتيين ولا يقول بالملازمة بين حكم العقل والشرع.

وهذا المسلك منسوب الى المعتزلة فانهم يقولون أن الاحكام الشرعية لا تتبع المصالح والمفاسد الذاتيتين بل تابعة لارادته تعالى، فانه يحكم بارادته على وجوب شيء عند المصلحة، او حرمة عند المفسدة، وعلى هذا المسلك ايضاً يتم التمسك بالبراءة الاصلية اذ المفروض بعد عدم الملازمة بين حكم العقل بقبح شيء، وحكم الشرع بوجوبه يحصل الظن بانتفاء الحكم الشرعي فيجري استصحاب حال العقل الذي هو حجة من باب افادته الظن.

وأما على مذهب من يلتزم بالحسن والقبح الذاتيين، او بالحرمة والوجوب الذاتيين فلا يجوز له التمسك بالبراءة الاصلية لان العقل

عند من يقول بهما، ولا يقول بالحرمة والوجوب الذاتيين كما هو (١) المستفاد من كلامهم، (ع)، وهو (٢) الحق عندي. ثم على هذين (٣) المذهبين انما يتم قبل اكمال الدين لا بعده الا على (٤) مذهب من جوز من العامة خلو الواقعة عن حكم، لا يقال: بقي هنا أصل آخر (٥) وهو أن يكون الخطاب الوارد في الواقعة موافقاً للبراءة الاصلية

اذا ادرك حسن شيء ملازم لوجوبه كيف يجوز معه التمسك بالبراءة الاصلية بل احتمال حسنه عقلاً يمنع عن جريان الاستصحاب لكون الاحتمال المذكور موجباً لانتفاء الظن بعدم الوجوب، ومعه لا يجري الاستصحاب المذكور اذ المفروض أن حججته من باب افادته الظن، لا من باب الاخبار فتأمل.

(١) أي عدم القول بالوجوب والحرمة الذاتيين وعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع لما قد عرفت سابقاً من الاخبار الكثيرة الواردة في النهي عن متابعة العقل في الاحكام الشرعية.

(٢) أي عدم القول بالوجوب والحرمة الذاتيين.

(٣) أي على مذهب الاشاعرة والمعتزلة انما يتم التمسك بالبراءة الاصلية قبل اكمال الدين واما بعد اكماله فلا يجوز التمسك بها عندهم ايضاً.

(٤) أي لا يتم التمسك بالبراءة الاصلية بعد اكمال الدين الاعلى مذهب بعض العامة القائلين بإمكان خلو الواقعة عن حكم شرعي بأن يوجد واقعة لم يعرض عليها حكم من أحكام خمسة فعلى هذا المسلك الفاسد ايضاً يتم التمسك بالبراءة الاصلية حتى بعد اكمال الدين.

(٥) بان يكون مقتضى الاصل ان الخطاب الوارد في كل واقعة

لانا نقول: هذا الكلام (١) مما لا يرضى به لبيب، لان خطابه تعالى تابع للمصالح، والحكم (٢)، ومقتضيات (٣) الحكم، والمصالح مختلفة. الى أن قال (٤): أن هذا الكلام (٥) مما لا يرتاب في قبعه،

موافق للبراءة الاصلية وعلية هذا لا يكون اكمال الدين مانعاً من جريان البراءة الاصلية اذ كونه مانعاً عنه انما يكون على تقدير كون اكمال الدين مستلزماً لان يكون جميع الخطابات الواردة بعد الشرع مخالفاً له بان كان دالاً على الوجوب او الحرمة وبعد كون مقتضى الاصل خلافه في بعض الموارد بمعنى كون مقتضاه موافقة الخطاب الوارد بعد الشرع للبراءة الاصلية بأن كان مفاد الخطاب ايضاً عدم الوجوب والحرمة فلا يكون اكمال الدين مضرأ بجريان البراءة الاصلية.

(١) أي اصالة كون الخطاب الوارد في الواقعة موافقاً للبراءة الاصلية مما لا يرضى به عاقل.

(٢) بكسر الحاء وفتح الكاف جمع الحكمة.

(٣) بصيغة اسم المفعول فقد تقتضى الحكمة والمصالح الوجوب فيحكم الله تعالى به وقد تقتضى الحرمة فيحكم بها وقد لا تكون مقتضية للمفعل والترك أصلاً فيحكم بالاباحة وليس هنا أصل يقتضى كون الخطاب الوارد منه تعالى موافقاً للبراءة الاصلية فما ذهب اليه من اصالة الموافقة فاسد جداً.

(٤) أي الى أن قال المحدث الاسترآبادي.

(٥) أي اصالة موافقة الخطابات الواردة في الوقائع للبراءة الاصلية.

نظير أن يقال: ان الاصل فى الاجسام تساوى نسبة طبائعها الى جهة السفلى، والعلو (١)، ومن المعلوم بطلان هذا المقال (٢) ثم أقول (٣): هذا الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الامور فى الثلاثة (٤)، وحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك، ونظائرها (٦) أخرج (٧) كل واقعة لم يكن حكمها بينا (٨)

(١) أي نظير أن يقال: ان الاصل فى كل جسم أن يكون نسبة ميله الى جهة السفلى مساوية لنسبة ميله الى جهة العلو بأن يكون ميله الى الطرف الاسفل مع ميله الى الطرف الاعلى متساوياً فان اصاله موافقة الخطابات كاصالة التساوى فى الاجسام فى البطلان. (٢) أي بطلان اصاله التساوى فى نسبة طبائع الاجسام الى الاسفل كما اذا كان ثقيلاً وليس هنا اصل يقتضى كون ميل الاجسام الى الاسفل مساوياً لميلها الى الاعلى.

(٣) هذا أيضاً من المحدث الاسترآبارى.

(٤) وهو قوله (ص) «انما الامور ثلاثة...»

(٥) وهو ما ارسله الشهيد دع ما يريبك الى ما لا يريبك.

(٦) من الاخبار الدالة على التوقف والاحتياط فى المشتبهات.

(٧) أي هذا الحديث المتواتر... أخرج كل واقعة عن البراءة

واوجب الاحتياط فيها سواء كانت الشبهة وجوبية او تحريمية.

أقول: ان هذا الكلام منه دليل على انه يلتزم بالاحتياط فى

الشبهات الوجوبية ايضاً.

(٨) صفة مشبهة وهو خبر لقوله «لم يكن».

عن (١) البراءة الاصلية، ووجب (٢) التوقف فيها ثم قال (٣) :
 بعد ان الاحتياط قد يكون فى محتمل الوجوب (٤)، وقد يكون فى
 محتمل الحرمة (٥) ان عادة (٦) العامة والمتأخرين من الخاصة جرت
 بالتمسك بالبراءة الاصلية، ولما أبطلنا جواز التمسك بها (٧) فى
 المقامين لعلمنا (٨) بأن الله اكمل لنا ديننا، وعلمنا (٩) بأن كل واقعة
 يحتاج اليها، ورد فيها خطاب قطعى من الله خال (١٠) عن المعارض،
 و(١١) بأن كل ما جاء به نبينا (ص) مخزون عند العترة الطاهرة
 عليهم السلام، ولم يرخصوا لنا فى التمسك بالبراءة الاصلية بل
 أوجبوا التوقف فى كل ما لم يعلم حكمه، وأوجبوا الاحتياط فى

(١) الجار متعلق بقوله: «أخرج».

(٢) أي الحديث المتواتر اوجب الاحتياط فى كل واقعة لم يكن

حكمها واضحا.

(٣) أي المحدث الاسترآبادى.

(٤) كما اذا احتمل وجوب الدعاء عند رؤية الهلال.

(٥) كما اذا احتمل حرمة شرب التتن.

(٦) مقول لقوله: قال.

(٧) أي بالبراءة الاصلية فى محتمل الوجوب ومحتمل الحرمة.

(٨) أي انما أبطلنا جواز التمسك بالبراءة الاصلية لاجل علمنا.

(٩) عطف على قوله: «علمنا. أي لعلمنا...»

(١٠) صفة لقوله: «خطاب...»

(١١) أي لعلمنا بان كل ما جاء به...

بعض صورته (١) فقلينا أن نبين ما يجب أن يفعله في مقامين (٢)،
وسنحققه فيما يأتي إن شاء الله تعالى وذكر هناك (٣) ما حاصله:
وجوب الاحتياط عند (٤) تساوى احتمالي الأمر الوارد بين الوجوب،
والاستحباب ولو كان (٥) ظاهراً في الندب بنى على جواز الترك،
وكذا (٦) لو ورد رواية ضعيفة بوجوب شيء وتمسك في ذلك (٧)

(١٠) وهو ما سوى الشبهة الموضوعية.

(٢) أي في محتمل الوجوب ومحتمل الحرمة.

(٣) أي فيما يأتي في كتابه.

(٤) أي وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية عند اجمال النص

كما إذا ورد امر بقراءة الدعاء ودار امره بين الوجوب والندب وهذا
الكلام من المحدث أيضاً يدل على التزامه بالاحتياط في الشبهة
الوجوبية.

(٥) أي ما ذكرنا من الاحتياط إنما هو عند اجمال النص وإمالة

كان النص ظاهراً في الندب بنى على جواز تركه لأنه معنى الندب.

(٦) أي يبني على جواز الترك.

(٧) أي في بناءه على جواز الترك بأخبار البراءة، ولا يخفى

أن هذا الكلام منه صريح في عدم وجوب الاحتياط في الشبهة
الوجوبية عند عدم النص، وهذا خلاف ما نسب المصنف إليه في
أول كلامه نعم هو قائل بالاحتياط فيسبها عند اجمال النص لكن ما
نقل عنه المصنف أنفأ، وهو قوله: «ولما ابدلنا جواز التمسك بها
في المقامين» صريح في عدم جواز العمل بأصالة البراءة في الشبهة
الوجوبية ونسبة المصنف وجوب الاحتياط إليه كانت ناظرة إلى تلك.

بحديث ما حجب الله علمه، وحديث رفع التسعة قال (١) وخرج عن
تحتهما (٢) كل فعل (٣) وجودى لم يقطع بجوازه بحديث التثليث أقول:
قد عرفت فيما تقدم فى نقل كلام المحقق قدس سره أن التمسك بأصل البراءة
منوط بدليل عقلى هو قبح التكليف بما لا طريق الى العلم به
وهذا (٤) لا دخل له لاكمال الدين وعدمه ولا لكون (٥) الحسن والقبح

العبارة لا يقال ان ما ذكر المحدث في آخر كلامه مناف لكلامه المتقدم
حيث ان آخر كلامه صريح في عدم وجوب الاحتياط في الشبهات
الوجوبية الناشئة من فقدان النص وصريح كلامه المتقدم وجوب
الاحتياط وعدم جريان البراءة فيها لانه يقال كما في الاوثق أن
المحدث المذكور قد زعم أن البراءة الاصلية في كلمات العلماء عبارة
عن نفي الحكم الواقعى بسبب حكم العقل ونفاها في كلامه المتقدم
وما أثبتته فى آخر كلامه عبارة عن الرخصة الشرعية الظاهرية
والنفي لاحدهما لا ينافى الاثبات للآخر لاحظ كلامه ص ٢٩٣.

(١) أي قال المحدث الاسترآبادى.

(٢) أي عن تحت حديث ما حجب الله... وحديث الرفع.

(٣) أي كل فعل يحتمل حرمة كما اذا شك في جواز شرب الخمر

بمقدار لا يكون مسكراً فلا بد من الاحتياط فى الشبهة التحريمية

(٤) أي قبح التكليف بما لا يمكن العلم به فان مقتضاه البراءة

بلا فرق بين قبل اكمال الدين وبعده.

(٥) أي لا دخل للدليل العقلى المذكور لكون الحسن والقبح

ذاتيين للافعال أم لا ولكون الحرمة والوجوب ذاتيين للافعال أم لا

او الوجوب والتحریم عقليين (١) او شرعيين في ذلك (٢) والعمدة فيما ذكره هذا المحدث من اوله الى آخره تخيله أن مذهب المجتهدين التمسك بالبراءة الاصلية لنفي الحكم الواقعي (٣)، ولم أجد أحداً

أي حكم العقل بقبح التكليف بلا بيان لا دخل له للالتزام بالحسن والقبح الذاتيين للافعال وللالتزام بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع فانه حاكم بقبحه على جميع التقادير سواء قلنا بالحسن والقبح الذاتيين أم لا وسواء قلنا بالحرمة والوجوب الذاتيين أم لا سواء كان ذلك قبل اكمال الدين او بعده فما ذهب اليه المحدث المذكور ان التمسك بالبراءة الاصلية انما يتم عند الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيين وعند من لا يقول بالحرمة والوجوب الذاتيين قبل اكمال الدين او بعده غير تام كما عرفت.

(١) أي ذاتيين للافعال بان ثبتت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع او شرعيين فقط بلا حكم من العقل فيها بناء على عدم ثبوت الملازمة بين حكم العقل بالحسن والقبح وحكم الشرع بالوجوب والحرمة.

(٢) أي لا دخل للامور المذكورة في حكم العقل بقبح التكليف بما لا يمكن العلم به.

(٣) أي السبب الاصلی الذي صار سبباً للاشكال هذا المحدث لاصالة البراءة هو انه تخيل أن الاصوليين يتمسكون باستصحاب الحلية الثابتة قبل الشرع فيما بعده ايضاً ويحكمون بنفي الحرمة واقعاً بعد الشرع ويسمونه باصالة البراءة.

بتقريب ان استصحاب الحلية الثابتة قبل الشرع يفيد الظن

يستدل بها (١) على ذلك. نعم (٢) قد عرفت سابقاً أن ظاهر جماعة من الامامية جعل (٣) اصاله البراءة من الادلة الظنية، كما تقدم فى المطالب الاول استظهار ذلك (٤) من صاحبى المعام، والزبدة. لكن (٥)

بنفي الحرمة واقعاً، وهذا التخيل صار منشأ لاشكاله تارة بان الاستصحاب المذكور انما يتم على مذهب الاشاعرة، واخرى بانه مبنى على نفي الملازمة بين حكم العقل والشرع، وثالثة: بانه يتم على المذهبين قبل اكمال الدين، وأما بعده فلا يتم حتى على المذهبين.

(١) أي لم اجد أحداً من الاصوليين يستدلون بالبراءة الاصلية على نفي الحكم الواقعي بل انهم يستدلون على اصاله البراءة بقبح العقاب بلا بيان لنفي الحكم الظاهري وقد عرفت سابقاً منا انه يمكن ان يلتزم شخص باصاله الحل قبل الشرع ولا يلتزم بالاباحة الظاهرية للمشكوك بعده.

(٢) هذا استدراك عما ذكره بقوله ان التمسك باصل البراءة منوط بدليل عقلي وهو قبح التكليف بلا بيان وملخصه ان الظاهر من جماعة ان التمسك باصاله البراءة منوط بافادته الظن.

(٣) خبر لقوله: ان ظاهر جماعة.

(٤) أي تقدم استظهار جعل اصاله البراءة من الادلة الظنية اى حجيتها من باب افادته الظن.

(٥) توضيحه: ان الظاهر من جماعة أن مناط حجية اصاله البراءة عندهم وان كان افادتها الظن ولم يكن المناط عندهم قبح التكليف بلا بيان لكن مع ذلك لا يرد اشكال المحدث الاسترآبادي عليهم ايضاً لان اكمال الدين لا ينفى حصول الظن من استصحاب حال

ما ذكره من اكمال الدين لا ينفى حصول الظن لجواز (١) دعوى أن المظنون بالاستصحاب او غيره (٢) موافقة ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله للبراءة وما ذكره من تبعية خطاب الله للحكم (٣) والمصالح لا ينافي

العقل اذ الاكمال لا يستلزم كون الخطاب الصادر في مورد الشك هو اللزوم من الوجوب او الحرمة كي ينافي حصول الظن بانتفاء الحكم الالزامي اذ يمكن أن يكون الخطاب الصادر فيه هو الاباحة اذن فلانفاة بين اكمال الدين وبين حصول الظن بانتفاء الحكم الالزامي.

(١) أي انما قلنا ان اكمال الدين لا ينفى حصول الظن بنفى الحرمة واقعاً اذ يمكن أن يدعى أن استصحاب عدم حدوث حكم مخالف للبرائة الاصلية يفيد الظن بأن ما جاء به النبي (ص) واكمل دينه موافق للبراءة الاصلية في مورد الشك.

(٢) كغلبة كون الاحتمال على طبق البراءة من غير الزام في الفعل او الترك والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب.

(٣) جمع الحكمة أي ما ذكره المحدث من أن خطاب الله تعالى تابع للمصالح والحكم لا ينافي أن يكون المظنون بالاستصحاب وغيره كون ما جاء به النبي موافقاً للبراءة الاصلية فيكون الظن حاصلًا من الاستصحاب في مورد الشك في التكليف بانتفاء الحرمة لان المصلحة كما تكون في التكليف في بعض الافعال كذلك تكون في البراءة في بعض آخر منها. ملخص جواب الشيخ الى هنا أمران: (٥)

الاول: ان التمسك باصل البراءة عند العلماء مستند الى قبح العقاب بلا بيان وهو حاكم عليه في جميع الصور المذكورة والتفاصيل المذكورة من المحدث لا دخل لهما بالمقام.

ذلك لكن (١) الانصاف أن الاستصحاب لا يفيد الظن خصوصاً (٢) في المقام كما سيجىء في محله ولا اشارة غيره (٣) يفيد الظن فالاعتراض على مثل هؤلاء (٤) انما هو منع حصول الظن، ومنع

الثاني: انه على تقدير تسليم كون اصالة البراءة حجة من باب افادتها الظن بنفى الحرمة كما هو ظاهر كلمات البعض لامانع من جريان استصحاب البراءة الاصلية ايضاً لان ما ذكر من الموانع كاكمال الدين وتبعية خطاب الله تعالى للمصالح لا ينفى حصول الظن بنفى الحرمة.

(١) الى هنا بيّن توجيه القول بكون الاستصحاب حجة من باب افادته الظن وأثبت أن الاستصحاب على هذا المسلك ايضاً يجرى ومن هنا رجع عن هذا القول واذكر حصول الظن من الاستصحاب بنفى الحرمة الواقعية وعدم الدليل على حجيته على تقدير حصوله. (٢) وجه الخصوصية هو وجود العلم الاجمالي بوجود محرمات وواجبات كثيرة ومعه كيف يظن بنفى الحرمة من استصحاب البراءة. (٣) أي لا اشارة غير الاستصحاب كي يفيد الظن ومن هذا يعلم انه لا يقبل كون غلبة الوجود مفيداً للظن او لا يقبل غلبة وجود غير الالتزام في الفعل او الترك.

(٤) أي الاعتراض على المتمسكين باستصحاب البراءة الاصلية التي هي حجة من باب افادته الظن بنفى الحرمة واقعاً امران:
الاول: عدم حصول الظن بنفى الحرمة من الاستصحاب المذكور.
الثاني: انه على تقدير حصول الظن منه فانه لا يكون حجة، لعدم قيام دلائل على حجيتها مطلق الظن.

اعتباره على تقدير الحصول، ولا (١) دخل لاكمال الدين، وعدمه، ولا للحسن والقبح العقليين في هذا المنع (٢). وكيف كان فيظهر من المعارج القول بالاحتياط في المقام (٣) عن جماعة (٤)، حيث قال: الاحتياط غير لازم (٥)، وصار آخرون الى لزومه (٦)، وفصل آخرون انتهى. وحكى عن المعالم نسبته (٨) الى جماعة، فالظاهر أن المسألة خلافية لكن لم يعرف القائل به (٩) بعينه وان كان يظهر

(١) هذا اشارة الى ان الاشكال الذي اورده المحدث على المستدلين باستصحاب البراءة الاصلية غير تام، فان اكمال الدين وعدمه، وكون الحسن والقبح ذاتيين او عدمهما، ووجود الوجوب والحرمة الذاتيين او عدمهما، لا دخل له في المقسام، ولا خير له بالاستصحاب المذكور، وانما الاشكال ما ذكرناه من الامرين فلاحظ.

(٢) أي في منع جريان استصحاب البراءة الاصلية.

(٣) أي في الشبهة الوجوبية من جهة عدم النص المعتبر.

(٤) الجار متعلق بقوله: «يظهر».

(٥) بلا فرق بين الشبهة الوجوبية، والتحريرية.

(٦) أي لزوم الاحتياط مطلقا سواء كانت الشبهة وجوبية او

تحريرية.

(٧) أي فصل بين الشبهة الوجوبية والتحريرية بجريان البراءة

في الاولى دون الثانية.

(٨) أي نسبة الاحتياط في الشبهة الوجوبية.

(٩) أي بوجوب الاحتياط وفي العبارة اشارة بعدم معروفة

القائل بوجوب الاحتياط من الاخباريين معلوماً عده حسب ما بينه آنفاً.

من الشيخ والسيدتين التمسك به (١) احيانا لكن يعلم مذهبهم من اكثر المسائل (٢) والاقوى فيه (٣) جريان اصالة البراءة للدلالة الاربعة المتقدمة (٤) مضافا الى الاجماع (٥). وينبغي التنبيه على امور: الاول: أن محل الكلام في هذه المسألة (٦) هو احتمال الوجوب

(١) أي بالاحتياط.

(٢) أي يعلم مذهب الشيخ والسيدتين من ملاحظة اكثر المسائل، فانهم يتمسكون بالبراءة في اكثر المسائل، وتمسكهم بالاحتياط في بعض الاحيان لا يكشف عن أن مذهبهم هذا، بل انما تمسكوا به من باب التأييد لا الدليل.

(٣) أي في المقام الذي هو محتمل الوجوب.

(٤) من الكتاب والسنة والاجماع والعقل. لا يقال: ان من الادلة الاربعة هو الاجماع واستظهار كون المسألة خلافية يناهى الاجماع. لانه يقال: لعل الوجه فيه عدم الاعتناء بالخلاف مع عدم معرفية القائل بخلافه.

(٥) أي مضافاً الى قيام الادلة الاربعة على البراءة في الشبهة الوجوبية اجماع المركب ايضاً قائم بها فان كل من قال بالبراءة في الشبهة التحريمية قال بها في الشبهة الوجوبية ايضاً، وكل من قال بالاحتياط في الشبهة الوجوبية قال به في الشبهة التحريمية ايضاً، والقول بالبراءة في التحريمية، والاحتياط في الوجوبية خرق للاجماع المركب من المثبت والنافى.

(٦) أي في الشبهة الوجوبية الناشئة عن فقدان النص، أي محل الكلام في جريان البراءة وعدمه إنما هو في مورد احتمال الوجوب

النفسي المستقل، واما اذا احتتمل كون (١) شىء واجباً لكونه جزءاً، او شرطاً لواجب آخر فهو داخل فى الشك فى المكلف به، وان كان المختار جريان اصل البراءة فيه (٢) ايضاً، كما سيبنى ان شاء الله لكنه (٣) خارج عن هذه المسألة الاتفاقية.

الثانى: أنه لا اشكال فى رجحان الاحتياط بالفعل (٤) حتى فيما

النفسي المستقل، كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، مثلاً.

(١) كالشك فى وجوب السورة فان احتمال وجوبها ليس احتمال الوجوب النفسى بل احتمال كونها واجبة باعتبار انها جزء للصلاة الواجبة، او الشك فى وجوب الطمأنينة مثلاً، فان احتمال وجوبها ليس احتمال الوجوب النفسى بل باعتبار انها شرط للصلاة الواجبة، وملخص الكلام: ان احتمال الوجوب الغيرى كوجوب الشرائط والوجوب الضمنى كوجوب الاجزاء خارج عن محل الكلام فانه داخل فى بحث الشك فى المكلف به فى دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين.

(٢) أي فى الشك فى المكلف به ايضاً، لما سيأتى فى محله، ان الشك فى الاكثر راجع الى الشك فى اصل التكليف فالمرجع فيه هى البراءة.

(٣) أي الشك فى المكلف به خارج عن مسألة الشك فى الوجوب النفسى الناشئ من عدم النص التى تكون المرجع فيها اصالة البراءة باتفاق الاصوليين بخلاف الشك فى المكلف به فانه محل خلاف بينهم وان كان مختار المصنف فيه ايضاً اصالة البراءة.

(٤) اشارة الى أن الاحتياط فى الشبهة الوجوبية انما يكون

احتمل كراهته (١)، والظاهر ترتب الثواب عليه (٢) اذا أتى به (٣) للداعي احتمال المحبوبة لأنه (٤) انقياد،

بالفعل، والاتيان بما يحتمل كونه واجباً بخلاف الشبهة التحريمية فان الاحتياط فيها يكون بالترك والحاصل: انه لا اشكال في رجحان الاحتياط عند العقل في الشبهات الوجوبية ايضاً اذ الملاك الموجود في حكمه بحسن الاحتياط في الشبهة التحريمية موجود في الشبهة الوجوبية ايضاً وهو احراز الواقع.

(١) أي الاحتياط راجح عقلاً حتى فيما لو دار الامر بين الوجوب والكراهة، توضيحه: أنه اذا دار الامر بين الوجوب وغير الحرمة كما هو موضوع البحث في المقام فهو يتصور على وجوه:
الاول: ما دار الامر فيه بين الوجوب والاستحباب.
الثاني: ما دار الامر فيه بين الوجوب والاباحة.

الثالث: ما دار الامر فيه بين الوجوب والكراهة اذا عرفت ذلك فنقول: ان الاحتياط راجح حتى فيما لو دار الأمر بين وجوب شيء وكراهته، فالعقل يدرك حسن اتيانه اذ جلب المنفعة الملزمة اولى عند العقل من دفع المفسدة غير الملزمة الموجودة في ارتكاب الكراهة. ولا يخفى ان الوجوه المتصورة في المقام سبعة تركنا ذكرها رعاية للاختصار. ان شئت الاطلاع عليها راجع الى الاوثق ص ٢٩٤.

(٢) أي على الفعل المأتي به احتياطاً.

(٣) أي أتى بالفعل ويكون الداعي له للاتيان به احتمال محبوبيته.

(٤) أي انما قلنا بترتب الثواب على الفعل المأتي به احتياطاً

واطاعة حكمية (١) والحكم بالثواب هنا (٢) أولى من الحكم بالعقاب على تارك الاحتياط اللازم بناء على أنه (٣) في حكم المعصية وأن

لان الاتيان به لداعى احتمال المحبوبة مصداق للانقياد فيترتب الثواب على الانقياد.

(١) في مقابل الاطاعة الحقيقية، فانها عبارة عن الاتيان بالفعل لداعى الامر المعلوم تعلقه به، ولداعى المحبوبة المعلومه، بخلاف الاطاعة الحكمية، فانها عبارة عن اتيان الفعل لداعى احتمال الامر والمحبوبة. والحاصل: كما أن العقل حاكم بترتب الثواب على الاطاعة الحقيقية التي تتحقق باتيان الواجبات المعلومه لداعى المطلوبه المعلومه، كذلك حاكم به على الاطاعة الحكمية التي تتحقق باتيان الفعل لداعى احتمال كونه واجباً ومطلوباً.

(٢) أي الحكم باستحقاق الثواب في مورد الاتيان بالفعل احتياطاً اولى من الحكم بالعقاب على من ترك الاحتياط اللازم، كما اذا علم اجمالاً بنجاسة احد الكأسين فان الاحتياط في المقام لازم، ولا يجوز تركه، فانهم حكموا باستحقاق عقاب تاركه، كما اذا شرب احد الكأسين، ويترك الاخر، والحكم بالثواب في مورد الاتيان باحد المحتملين اولى من حكمهم باستحقاق عقاب تارك احد المحتملين وجه الاولوية هو أن الامر في جانب الثواب اوسع، ولذا لا يعاقب الا بالاستحقاق وربما يثاب بدونه.

(٣) أي ترك الاحتياط، واما بناء على أنه معصية حقيقية فالاولوية ممنوعة لان الحكم بالثواب على الاطاعة الحكمية ليس بأولى من العقاب على المعصية الحقيقية، وكذا تكون الاولوية

لم يفعل (١) محرماً واقعياً، وفى جريان ذلك (٢) فى العبادات عند دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب وجهان: أقوىهما العلم (٣) لان العبادة (٤) لابد فيها من نية التقرب المتوقفة على العلم بامر الشارع تفصيلاً، أو اجمالاً، كما فى كل من الصلوات

ممنوعة بناء على انه ليس فى حكم المعصية بان لا يكون التجزى مستلزماً للقبح الفعلى.

(١) بان لم يكن ما شربه نجساً فى الواقع. فتحصل الى هنا: أن الاحتياط حسن فى التوصليات فلا اشكال فى رجحانه عقلاً فى جميع اقسام الشبهة التحريمية، والوجوبية الحكمية، والموضوعية، واما استحبابه الشرعى فلم يثبت لكون لآخبار الواردة مع كثرتها ارشادية، ولم يثبت الملازمة بين حكم العقل بالحسن وحكم الشرع بالرجحان كما سيأتى تفصيله فى محله.

وأما فى العبادات فكذا الحال أى يستقل العقل بحسن الاحتياط فيها اذا احرز اصل الرجحان بأن دار الامر بين الوجوب والاستحباب، وأما اذا لم يحرز ذلك بان دار الامر بين الوجوب وغير الاستحباب ففيه وجهان كما فى المتن.

(٢) أى حسن الاحتياط وترتب الثواب عليه.

(٣) أى عدم حسن الاحتياط عند العقل.

(٤) أى انما قلنا بعدم جواز الاحتياط فى العبادات التى دار

أمرها بين الوجوب لانه يعتبر قصد الامر فى صحة العبادة وقصد الامر فيها متوقف على العلم بالامر.

الأربع عند اشتباه القبلة (١) وما ذكرنا (٢) من ترتب الثواب على

(١) حيث ان من اشتبهت القبلة عليه يقصد الامر المعلوم اجمالاً

تعلقه بالصلاة الى احدى الجهات الاربعة.

توضيح كلامه: الاحتياط في شيء عبارة عن الاتيان بكل ما
يجتمل دخله فيه على وجه يحصل العلم بعد الاحتياط بتحقق ما احتاط
فيه بجميع ماله من الاجزاء والشرائط، ومن جملة الشرائط المعتبرة
في العبادة قصد أمرها، فان العمل الفاقد له لا يكون عبادة، وقصد
الامر يتوقف على العلم بتعلق الامر بالعمل، وهو منتف في المقام
الذي دار الامر فيه بين الوجوب والاباحة، فانه حينئذ ان اتى به بداعي
الامر وهو تشريع محرم وان أتى به بلا قصد الامر فلم يأت بالعبادة اذ
المفروض ان تحققها متوقف على قصد الامر، ولا تتحقق بدونه.

قال المحقق النائيني ره: واما العبادات فقد استشكل الشيخ

قدس سره في امكان الاحتياط فيها بل قوى العدم في هذا المقام،
مع أن بناءه في الكتب الفقهية والرسائل العملية خلاف ذلك، وقد
نقل ان كلمة أقواهما لم تكن في نسخة الاصل، وذلك هو المظنون،
فان النفس أبية عن أن يكون مثل الشيخ قدس سره ينكر امكان الاحتياط
في العبادات، مع أن ما ذكر في وجه ذلك في غاية الضعف والسقوط.

(٢) جواب عن سؤال مقدر، وحاصله: انك ذكرت أن الفعل

المأتي به احتياطاً يترتب الثواب عليه، ضرورة أن ترتب الثواب على
شيء يكشف بنحو الان عن تعلق الامر به، وكونه فعلاً عبادياً والا
لما ترتب الثواب عليه لانه من آثار اطاعة الامر.

هذا الفعل لا يوجب تعلق الامر به، بل هو (١) لاجل كونه انقياداً للشارع، والعبد معه (٢) في حكم المطيع، بل لا يسمى ذلك (٣) ثواباً ودعوى أن العقل اذا استقل بحسن هذا الاتيان (٤) ثبت بحكم الملازمة الامر به (٥) شرعاً مدفوعة لما تقدم

وملخص الجواب: أن ترتب الثواب على الفعل المأتي به احتياطاً لا يوجب تعلق الامر به، ولا يكشف عن ذلك، فان الثواب ليس ملازماً للاطاعة الحقيقية بل هو لاجل كونه انقياداً للشارع، ولو كشف ترتب الثواب عليه عن تعلق الامر به لخرج عن موضوع الاحتياط الذي هو احتمال التكليف، وكان مما علم وجوبه او استحبابه.

(١) أي ترتب الثواب على الفعل المأتي به احتياطاً لاجل كون الفعل المذكور مصداقاً للانقياد.

(٢) أي العبد مع كونه منقاداً في حكم المطيع لا انه مطيع حقيقة فالثواب انما هو على الانقياد.

(٣) أي ما اعطاه الله سبحانه بازاء الفعل المأتي به احتياطاً لا يسمى ثواباً لان الثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم، ولا استحقاق هنا لانه فرع الطلب المنجز، والمفروض عدمه، وأوامر الاحتياط لا تدل على ان ما اعطى اليه ثواب لكونها ارشادية بل الاولى أن يسمى ما اعطى اليه من الاجر بالعمل بالاحتياط تفضيلاً، وانعاماً من الله سبحانه وتعالى، لا ثواباً على عمله.

(٤) أي بحسن اتيان الفعل احتياطاً.

(٥) أي الامر باتيان الفعل احتياطاً، ملخص هذه الدعوى: انا لا نسلم انتفاء الامر بالاحتياط اذا احتياط عند انتفاء الامر لا يكون مشروعاً فان استقلال العقل بحسنه، ورجحانه يكشف عن تعلق

في المطلب الاول (١) من أن الامر الشرعي بهذا النحو من الانقياد (٢) كأمره (٣) بالانقياد الحقيقي، والاطاعة الواقعية في معلوم التكليف

الامر الشرعي به، وذلك بقانون الملازمة بين حكم العقل برجعان الشيء وحكم الشرع برجعانه، وملخص الجواب عنهما: ان المورد ليس من موارد قاعدة الملازمة لما قد حقق في محله ان مورد الملازمة انما هو فيما اذا كان الحكم العقلي واقعاً في سلسلة علل الاحكام من المصالح، والمفاسد التي تبتنى عليهما الاحكام، فان العقل لو استقل بوجود مصلحة في شيء يحكم الشرع برجعانه، ولكن الكلام كل الكلام في الصفري وقد عرفت تحقيق ذلك في اوائل الجزء الاول من هذا الكتاب، واما اذا كان الحكم العقلي واقعاً في سلسلة معلومات الاحكام من الاطاعة والعصيان فلامحل لقاعدة الملازمة والحكم العقلي في باب الاحتياط يكون من القسم الثاني اذ الاحتياط انما هو في مقام الاطاعة والامتثال. فلا يمكن اثبات استحباب الاحتياط شرعاً بقانون الملازمة اذ الاوامر المتعلقة بالاحتياط لا يمكن أن تكون مولوية بعد حكم العقل باحراز الواقع بالعمل بالاحتياط كي يكون منكشفة من حكم العقل بحسن الاحتياط لان المفروض أن الامر بالاحتياط لاحراز الواقع فيكون الحكم الواقعي مأخوذاً في المرتبة السابقة من الاحتياط.

(١) أي في مبحث الشبهة التحريمية.

(٢) وهو الانقياد المتحقق في ضمن الاتيان بما يحتمل وجوبه.

(٣) أي كالامر الشرعي بالانقياد الحقيقي، فان قوله: الاطاعة

الواقعية» عطف تفسير لقوله: «الانقياد الحقيقي» اي كما ان الامر

الشرعي المتعلق بالاطاعة الحقيقية ارشادي محض، كذلك الامر

ارشادي محض لا يترتب على موافقته (١) او مخالفته (٢) ازيد مما يترتب على نفس وجود المأمور به او عدمه، كما هو شأن الاوامر الارشادية (٣)، فلا اطاعة لمهذا الامر ارشادي (٤) ولا ينفع (٥) في

الشرعي المتعلق بالاحتياط ارشادي اذ بعد حكم العقل بلزوم الاطاعة في الاول واحراز الواقع في الثاني يكون الامر الشرعي المولوي لغواً بل يستلزم المحذور العقلي كما حقق في محله. !
(١) أي لا يترتب على موافقة الامر الارشادي او مخالفة سوى الاثر المترتب على نفس وجود المأمور به الذي هو المرشد اليه، فلا يترتب على قوله: «أطع المولى» الا ثواب نفس الصلاة التي هي مأمور بها، فالثواب على موافقة قوله: «صل» لا على موافقة قوله: «أطع».

(٢) أي لا يترتب على مخالفة الامر الارشادي ازيد مما يترتب على ترك المأمور به، فان المخالف لقوله: «أطع» لا يناله الا المضرة الموجودة في عدم الاتيان بالصلاة ولا يترتب مضرة زائدة عليها، وان شئت فقل: ان العقاب مترتب على مخالفة «صل» لا على مخالفة «أطع».

(٣) أي شأن الاوامر الارشادية عدم ترتب شيء عليها ازيد مما يترتب على المرشد اليه.

(٤) أي لا يجب اطاعة هذا الامر الارشادي اذ لا وجه له بعد عدم ترتب ثواب على موافقته، وعقاب، على مخالفته بل هو ارشاد الي رجحان اطاعة المرشد اليه.

(٥) أي هذا الامر الارشادي لا يصلح أن يكون الشيء بسببه

جعل الشيء عبادة، كما أن اطاعة الاوامر المتحققة (١) لم تنصر عبادة بسبب الامر الوارد بها في قوله تعالى: «أطيعوا الله ورسوله» ويحتمل الجريان (٢)

عبادة والا يلزم أن يكون جميع الواجبات عبادة بسبب الامر الارشادي في قوله: «أطيعوا الله» فلم يبق لنا واجب غير عبادي وهو باطل قطعاً فالملزوم مثله اضعف الى ذلك ان العبادة انما تتحقق بقصد الامر المولوي كفي يكون العبد متقرباً به الى مولاه، وهذا الغرض لا يحصل من قصد الامر الارشادي، فانه لا يصدر من المولى بعنوان انه مولى كفي يكون قصده مقرباً للعبد اليه.

(١) أي اطاعة الاوامر المتعلقة بالواجبات لا تكون عبادة بسبب قوله: «أطيعوا» بل تكون اطاعة بسبب نفس الاوامر المتعلقة بها كقوله: «صل» و«صم» وهكذا.

توضيحه: أن الامر المستكشف من قاعدة التلازم في المقام لا يكون أمراً مولوياً بل يكون ارشادياً محضاً فلا يوجب موافقته تقرباً نظير الاوامر المتعلقة بعنوان الاطاعة فان اطاعتها لا يوجب تقرباً ولا يترتب عليها الاجر والثواب فكما أن الامر بالاطاعة لا يصلح لجعل المأمور به عبادة من حيث انطباق الاطاعة عليه والا لكان كل واجب عبادياً فكذلك الفعل المنطبق عليه الاحتياط لا يمكن أن يصير عبادة من جهة قصد التقرب باطاعة الامر المتعلق بعنوان الاحتياط.

(٢) أي يحتمل جريان رجحان الاحتياط في العبادات عند دوران الامر بين الوجوب، وغير الاستعجاب. ولا يخفى أن هذه الجملة عدل

بناءً (١) على أن هذا المقدار من الحسن العقلي يكفي في العبادة، ومنع (٢) توقفها على ورود أمر بها بل يكفي الاتيان به لاحتمال كونه مطلوباً، او كون تركه (٣) مبعوضاً، ولذا (٤) استقرت سيرة العلماء والصلحاء فتوى وعملاً على اعادة العبادات لمجرد الخروج من مخالفة النصوص غير المعتبرة، والفتاوى النادرة (٥). واستدل في الذكرى

لقوله: «أقويهما العدم» اي في جريان ذلك في العبادات عند دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب وجهان: أقويهما العدم، ويحتمل جريان ذلك.

(١) أي رجحان الاحتياط في مورد دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب كالاباحة مبني على كفاية هذا المقدار من الحسن العقلي في صحة العبادة أي وان لم يكن كاشفاً عن الرجحان الشرعي ولا يتوقف العبادة على قصد الامر المتعلق بها ولو احتمالاً بل يكفي رجحانها وحسنها العقلي.

(٢) هذا وجه ثان لرجحان الاحتياط في دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب وملخصه انا نمنع توقف العبادة على العلم بورود الامر بها بل يكفي في رجحانه احتمال الامر وكونه مطلوباً او احتمال كون تركه مبعوضاً.

(٣) الضمائر في قوله: «به» و«كونه» و«تركه» راجعة الى الفعل المأتي به احتياطاً.

(٤) أي لاجل كفاية احتمال المطلوبة في صحة العبادة وكون الاحتياط مستحباً شرعياً.

(٥) أي اذا ورد خبر ضعيف او فتوى نادرة على وجوب الاستعاذة

في خاتمة قضاء الفوائت على (١) شرعية قضاء الصلوات لمجرد احتمال خلل فيها موهوم (٢) بقوله (٣) تعالى: «فاتقوا الله ما استطعتم» واتقوا الله حق تقاته» (٤) وقوله: «والذين يؤتون ما أتوا وقلوبهم وجلة انهم الى ربهم راجعون» (٥)

في الصحة فانهم يعيدون الصلاة الواقعة بلا استعادة لاحتمال أن يكون الاستعادة واجبة في الصلاة ولمجرد الخروج من مخالفتها فيظهر من ذلك ان احتمال الامر كاف في تصحيح العبادة ولا يحتاج صحتها على العلم بورود امر بها والا لم تكن الصلاة المعادة صحيحة.

(١) الجار متعلق بقوله: استدل أى استدل بقوله تعالى على شرعية قضاء الصلوات لمجرد احتمال خلل موهوم فيها بان يحتمل احتمالاً بعيداً انه ترك الركوع في صلاته.

(٢) صفة لقوله: «احتمال».

(٣) الجار متعلق بقوله: «استدل».

(٤) تقريب الاستدلال بهما ان مقتضى التقوى المأمور بها بقدر الاستطاعة كما في الاية الاولى او مقتضى الاتقاء من الله حق تقاته اتيان كل ما يحتمل دخله في غرض المولى سواء كانت الشبهة وجوبية او تحريمية فان امثال اتقوا الله حق تقاته لا يحصل الا بالاتيان بما يحتمل وجوبه وابطاحته.

(٥) تقريب الاستدلال بها ان الاية في مقام بيان احوال الاشخاص الذين اتبعوا الرسول، وأتوا بما أتاه من الاحكام في حال كون قلوبهم خائفة من الله فمقتضى كون القلوب خائفة منه تعالى هو الاتيان بما يحتمل كونه واجباً.

والتحقيق انه ان قلنا (١)

(١) وهذا التحقيق من المصنف جواب عن ما ذهب اليه الشهيد في الذكرى وملخصه: انه على تقدير القول بكفاية مجرد احتمال الامر في مشروعية العبادة يثبت المطلوب بلا حاجة الى التمسك بالايات المذكورة، وعلى تقدير عدم كفايته لا يمكن الاستدلال بالايات لاثبات مشروعية العبادة فانه يكون دورياً، كما أن التمسك بأوامر الاحتياط لاثبات مشروعية الاحتياط يكون دورياً، اما لزوم الدور في الاستدلال بظواهر آيات التقوى لاثبات مشروعية العبادة فيما يحتمل عدم مشروعيتها فلا أن الامر بالتقوى متوقف على تحقق التقوى توقف الحكم على موضوعه لان الامر بالتقوى في مرتبة المحمول للمأمور به، وتحقق موضوع التقوى ايضاً متوقف على العلم بالامر لان التقوى هو اتيان ما أمر الله به، والانتفاء عما نهى الله عنه.

وبعبارة اخرى: ان تحقق موضوع التقوى يتوقف على الاتيان بمحتمل العبادة بقصد الامر، وقصد الامر متوقف على العلم بالامر، كما هو المفروض، فان المفروض توقف مشروعية العبادة على العلم بالامر، وعدم كفاية احتمالها، وليس هنا أمر محقق بالفرض الا الامر بالتقوى، فتوقف مشروعية العبادة على الامر بالتقوى فالامر بالتقوى ايضاً متوقف على التقوى، فيلزم من الاستدلال على مشروعية محتمل العبادة بالامر بالتقوى توقف الامر بالتقوى على التقوى، وتوقف التقوى على العلم بالامر، وهذا دور ظاهر وهذا الدور بعينه يأتي في اوامر الاحتياط فلان الامر بالاحتياط يتوقف على موضوع

بكفاية احتمال المطلوبة في صحة العبادة فيما لا يعلم المطلوبة ولو اجمالاً فهو والا (١) فما اورده (٢) قدس سره في الذكرى كأوامر الاحتياط (٣) لا يجدى في صحتها (٤) لان (٥) موضوع التقوى،

الاحتياط حقيقة وموضوع الاحتياط متوقف على الامر به. اذ فيه ان الاوامر الواردة في الاحتياط والاتقاء ليست بمولوية بل هي ارشادية وعلى هذا فلا يبقى موضوع لما ذكره الشهيد.

(١) أي ان لم نقل بكفاية احتمال المطلوبة في صحة ما يحتمل كونه عبادة.

(٢) أي ما ذكره الشهيد في الذكرى من الاستدلال بظواهر أوامر التقوى لا يجدى في تصحيح العبادة المحتملة.

(٣) أي كما أن الاوامر الدالة على رجحان الاحتياط لا يجدى في مشروعية ما يحتمل كونه عبادة وذلك أيضاً لاجل استلزامه الدور الباطل اذ الاوامر الدالة على الاحتياط متوقفة على الاحتياط توقف المحمول على موضوعه، والاحتياط أيضاً متوقف على اتيان ما يحتمل عباديته بجميع ماله دخل شرطاً، او جزءاً حتى قصد القرية، وهو متوقف على العلم بالامر ولا أمر هنا الا الامر بالاحتياط فيكون الاحتياط متوقفاً على الامر بالاحتياط، والامر بالاحتياط أيضاً كان متوقفاً على الاحتياط فهذا دور باطل.

(٤) أي لا يجدى في صحة العبادة المحتملة كونها عبادة.

(٥) تعليل لقوله: «لا يجدى» أي موضوع التسقوى التي يتوقف عليه أوامر التقوى وموضوع الاحتياط الذي يتوقف عليه أوامر الاحتياط لا يتحققان الا بعد اتيان محتمل العبادة بجميع اجزائه

والاحتياط الذى يتوقف عليه هذه الاوامر لا يتحقق الا بعد اتيان محتمل العبادة على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر فى العبادة حتى نية التقرب، والا (١) لم يكن احتياطاً، فلا يجوز (٢) أن يكون تلك الاوامر منشاء للقربة المنوية فيها (٣) اللهم (٤) الا ان يقال: بعد

وشرائطه حتى قصد القربة.

(١) أي ان لم يأت بمحتمل العبادة على وجه يجتمع فيه جميع اجزائه وشرائطه لم يكن ما أتى به احتياطاً اذ معنى الاحتياط اتيان جميع ما يحتمل أن يكون دخيلاً في الأمور به بحيث يحرز به الواقع فمع عدم الاتيان ببعض ما يحتمل دخالته في الأمور به صح سلب الاحتياط عنه.

(٢) أي اذا ثبت أن الاحتياط متوقف على اتيان محتمل العبادة مع جميع ما يعتبر فيه مع قصد الامر فلا يجوز ان يكون اوامر الاحتياط منشاء للقربة بان يتوقف قصد القربة على قصد اوامر الاحتياط، وذلك للزوم الدور على تقدير الجواز لان الامر يتوقف على تحقق موضوعه، وهو الاحتياط فلو توقف موضوعه على هذا الامر للزم الدور.

(٣) أي القربة المقصودة في العبادة.

(٤) هذا اشكال نقضى من الشيخ على الاعتراض الذى اورده على الشهيد في الذكرى وحاصل ما أفاده فى الجواب عن الاعتراض على الشهيد يرجع الى وجهين: أحدهما: النقض بالعبادات التى يعلم تحقق الامر بها وتوضيحه: أن محذور الدور الذى ذكرناه على الاستدلال باوامر التقوى والاحتياط لاثبات مشروعية العبادة بعينه

النقض بورود هذا الايراد في الاوامر الواقعية بالعبادات مثل قوله: «أقيموا الصلاة واتوا الزكوة» حيث ان قصد القرينة مما يعتبر في موضوع العبادة شطراً، او (١) شرطاً، والمفروض ثبوت مشروعيتها بهذا الامر الوارد فيها أن (٢) المراد من الاحتياط، والاتقاء في

جار في العبادات المحققة التي يعلم تعلق الامر بها في الشريعة حيث ان المفروض ثبوت مشروعيتها بتلك الاوامر، فثبوت مشروعيتها متوقف على تلك الاوامر، وهي ايضاً متوقفة على موضوعها الذي لا يتحقق الا بتلك الاوامر، اذ موضوعها اجزاء العبادات مع قصد الامر فتحقق الاجزاء المذكورة مع قصد الامر متوقف على الامر، ولا امر هنا الا الاوامر المتعلقة بالعبادات «كأقيموا» فتحقق موضوع العبادات متوقف على الامر، والامر ايضاً متوقف على موضوعه وهو الدور الباطل.

(١) على خلاف في قصد القرينة بمعنى ان قصد الامر جزء الصلاة والزكوة او شرط لهما فان مشروعيتها تثبت بالامر المتعلق بهما اذ المفروض عدم كفاية غيره، فهما مع قطع النظر عن تعلق الامر بهما ليسا بعبادة قطعاً، فعبادية الصلاة والزكوة متوقفة على قصد الامر المتعلق بهما اذ لا امر سواه في المقام، والامر ايضاً متوقف على العبادة، فهذا دور.

ان شئت فقل: ان الامر بما انه مدلول الهيئة من عوارض مدلول المادة الذي هو فعل المكلف فيتوقف عليه لامحالة فلو فرض توقف مدلول المادة (اي العبادة) على مدلول الهيئة يلزم الدور الباطل.

(٢) أي اللهم الا أن يقال بعد النقض... أن المراد من الاحتياط والاتقاء... هذا هو الجواب الحلي عن الاعتراض على الشهيد.

هذه الاوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات
عدائية القربة، فمعنى الاحتياط بالصلاة الاتيان بجميع ما يعتبر
فيها عدا قصد القربة، فاوامر الاحتياط تتعلق بهذا الفعل (١)

وملخصه: ان محذور الدور انما يلزم لو كان المراد من الاحتياط،
والالتقاء معناهما الحقيقي لانهما عبارتان عن الاتيان بكل ما احتمل
وجوبه شرعاً حتى قصد القربة، وهو مما يحتاج الى قصد امر المعلوم،
وليس هنا أمر الا الامر بالاحتياط والالتقاء.

واما اذا كان المراد منهما اتيان محتمل الوجوب بجميع ماله
دخل فيه عدا نية التقرب فلم يؤخذ قصد التقرب المتوقف على العلم
بالامر في الأمور به حتى يلزم الدور، فان قصد القربة ليس في
عداد سائر الشرائط المأخوذة في الأمور به في عرضها، وفي
مرتبتها، وانما هي مأخوذة في الاطاعة المتأخرة عن الامر فكيف
يعتبر في الأمور به المقدم على الامر، فالمراد من عنوان
الاحتياط والالتقاء المنطبق على العبادة المحتملة هو اتيانها بجميع
ماله دخل فيها عدائية القربة، اذن ان الامر بالاحتياط، والالتقاء
وان كانا متوقفين على موضوعهما الا أن قصد الامر لم يؤخذ في
الموضوع، فلم يتوقف الموضوع على الامر بالاحتياط كي يلزم
الدور، لان توقف الموضوع على الامر بالاحتياط انما كان على
تقدير أخذ قصد الامر في المتعلق.

(١) المجرد عن قصد الامر. ومما ذكرناه ظهر الجواب عن
الايراد في الاوامر الواقعية فان المراد من الأمور به هو الفعل
الجامع لجميع ما يعتبر فيه عدا قصد الامر اذن فلا يلزم الدور فيها

وحينئذ (١) فيقصد المكلف فيه التقرب باطاعة هذا الامر (٢)
ومن هنا (٣) يتجه الفتوى

ايضاً كما عرفت.

(١) أي حينما تعلق امر الاحتياط بالفعل المجرد عن قصد الامر، فيقصد المكلف في اتيان الفعل قصد الامر المتعلق بالفعل، فيكون الفعل المذكور عبادة بقصد الامر المتعلق بالاحتياط.
والحاصل: ان تحقق موضوع التقوى والاحتياط لا يتوقف على الاتيان بمحتمل العبادة بجميع ماله دخل فيه شرطاً، او شرطاً حتى قصد الامر. كي يقال: ان قصد الامر يتوقف على العلم بالامر، وليس هنا أمر الا الامر بالاحتياط فقصد الامر متوقف على الامر بالاحتياط، والامر بالاحتياط ايضاً متوقف على موضوعه الذي هو اتيان محتمل العبادة مع قصد الامر، بل تحقق موضوعهما يتوقف على الاتيان بذات محتمل العبادة بلا قصد الامر، ولا يتوقف ذات محتمل العبادة على الامر بالاحتياط كي يلزم الدور.

(٢) أي الامر المتعلق بالفعل عدا قصد الامر.

(٣) أي مما ذكرناه من أن معنى الاحتياط اتيان الفعل بجميع ما يحتمل اعتباره فيه عدا قصد الامر.

وملخص كلامه: انه يشهد لما ذكرناه من معنى الاحتياط وهو تجريد الفعل عن قصد الامر استقرار سيرة المجتهدين على الفتوى باستحباب الفعل المذكور وان لم يعلم المقلد بكونه محتمل الوجوب كي يأتي به بداعي الامر المحتمل ولو اريد بالاحتياط معناه الحقيقي لم يجز للمفتي أن يفتي باستحبابه، اذ تحقق موضوع الاحتياط

باستحباب هذا الفعل (١) وان لم يعلم المقلد كون ذلك الفعل مما شك في كونها عبادة ولم يأت به بداعي احتمال المطلوبية (٢)، ولو اريد بالاحتياط في هذه الاوامر (٣) معناه الحقيقي، وهو اتيان الفعل لداعي احتمال المطلوبية لم يجز للمجتهد أن يفتي باستحبابه (٤) الا مع التقييد باتيانه بداعي الاحتمال حتى يصدق

الحقيقي متوقف على اتيان الفعل بجميع ما يحتمل اعتباره فيه حتى قصد الامر، فيعتبر في تحقق امثال الاحتياط الحقيقي علم المقلد بكونه مما شك في عبادته، واتيانه به بداعي احتمال المحبوبة فاذا أفتى باستحباب الفعل بلا تقييد باتيانه بداعي احتمال الامر الواقعي لم يأت المقلد الفعل بداعي احتمال الامر الواقعي فلا يتحقق الاحتياط، بل يأتي بها بعنوان أنه متعلق الامر الاستحبابي كساير المستحبات.

(١) أي هذا الفعل الذي يحتمل وجوبه.

(٢) بل أتى به بعنوان أن هذا الفعل كقراءة الدعاء، مثلاً، بعنوان القراءة مستحب، والوجه في اتجاه الفتوى المذكور هو أن المفروض أن الامر بالاحتياط تعلق بالاتيان بجميع ما يحتمل اعتباره في العبادة الا قصد الامر، فيثبت استحباب الفعل بالامر المذكور شرعاً، ويقصد المقلد هذا الامر المتعلق بهذا الفعل دون الامر المحتمل الواقعي ليعتبر في تحقق امثاله علم المقلد بكونه مما شك في كونه عبادة، واتيانه بداعي احتمال الامر الواقعي.

(٣) كقوله فاتقوا الله او فاحتط لدينك.

(٤) أي باستحباب الفعل المحتمل وجوبه أي لم يجز أن يفتي

عليه عنوان الاحتياط، مع استقرار سيرة أهل الفتوى على خلافه (١) فيعلم (٢) أن المقصود اتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدائية الداعي.

باستحباب قراءة الدعاء عند الهلال بأن يقول: «يستحب قراءة الدعاء» بل وجب عليه أن يفتى بقوله: «يستحب قراءة الدعاء» بداعي احتمال الامر كي يصدق على الاتيان به عنوان الاحتياط اذ عنوان الاحتياط الحقيقي انما يصدق اذا أتى بالفعل بداعي احتمال الامر، واما الاتيان بقصد الامر المعلوم فليس باحتياط بل هو اطاعة.

- (١) أي على خلاف التقييد، فانهم لم يقيدوا فتواهم بالاستحباب على اتيان الفعل بداعي احتمال امر الواقعي بل افتوا بالاستحباب بلا تقييدها باتيان الفعل بداعي احتمال الامر الواقعي.
- (٢) أي يعلم من استقرار سيرتهم على الفتوى بالاستحباب بلا تقييدها باتيان الفعل بداعي احتمال الامر الواقعي.

التحقيق

ملخص كلام الشيخ في هذا التنبيه: هو رجحان العبادة في التوصليات مطلقاً حتى في دوران الامر بين الوجوب والكراهة، وكذا الحال في العبادات فيما اذا احرز اصل الرجحان. وأما اذا لم يحرز اصل الرجحان ودار الامر بين الوجوب والاباحة ففي رجحان الاحتياط وجهان: قوى قدس سره عدم الرجحان، ثم قال: يحتمل رجحان الاحتياط هنا ايضاً بتقريب: أن الاشكال في جريان الاحتياط في هذا المورد مبني على القول بأن

عبادية الواجب متوقفة على الاتيان به بقصد الامر الجزمى، وليس الامر كذلك اذ يكفى في عباديته اتيان العمل باحتمال الامر وكونه مطلوباً.

أقول: بناء على كفاية مجرد اضافة الشيء الى المولى في تحقق عبادية الشيء لاشبهه في رجحان الاحتياط في التوصليات والتعدييات بجميع أقسامهما حتى في العبادات فيما دار امرها بين الوجوب والاباحة، فانه يأتي بها باحتمال أمر المولى وهو من انحاء الاضافة. وأما بناء على توقف عبادية الواجب على الاتيان بالعمل بقصد الامر الجزمى فقد يشكل الامر في العبادات فيما دار امره بين الوجوب وغير الاستحباب من حيث عدم امكان احراز محبوبة العمل، فان المكلف ان أتى به بداعى الامر كان تشرية لعدم الامر به على الفرض، وان أتى به بغير ذلك الداعى فلم يأت بالعبادة المقيدة بقصد الامر.

ما قيل: في رفع لاشكال، وتصحيح الاحتياط في العبادة التي دار امرها بين الوجوب وغير الاستحباب امور:

الاول: ما ذكره شيخنا الاعظم (قدس سره) وهو انه يترتب الثواب على الاحتياط ومن ترتبه عليه نستكشف الامر به فتكون عبادة. وأجاب عنه: بان ترتب الثواب عليه انما هو من باب الانقياد، فهو لا يستكشف من تعلق الامر المولوى به فان الاوامر المتعلقة بالاحتياط ارشادية، ومن المعلوم أن الارشادى مما لا يجدى في جعل الشيء عبادة لعدم حصول القرب ما لم يكن مولوياً.

الثانى: ايضاً ذكره الشيخ وهو أن العقل مستقل بحسن الاحتياط،

وبقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع نستشكف الامر به شرعاً
فتصح العبادة ايضاً.

وأجاب عنه: ان استقلال العقل بحسن الاحتياط مما لا يستكشف
الا عن الامر الارشادي، وهو لا يصلح لجعل الشيء عبادة.
الثالث: انه يكفى الاتيان بذات العمل بداعي حسنه العقلي في
المقربة.

وفيه ان الحسن العقلي مترتب على عنوان الاحتياط فلا بد قبل
حكم العقل بحسنه من الجزم بحسن ذات الفعل كى يتحقق به عنوان
الطاعة فيترتب عليه هذا الحسن العقلي فلا يعقل أن يكون مثل هذا
الحسن المترتب على عنوان الاحتياط من مبادئ ثبوته، وتحققه فانه
دور صريح.

الرابع: ما ذكره صاحب الكفاية أن الاشكال المذكور مبني على
كون القربة المعتبرة في العبادة مما يتعلق به الامر شرعاً، كسائر
الاجزاء والشرائط، فحينئذ يشكل جريان الاحتياط في العبادات
لان الاحتياط فيها عبارة عن الاتيان بكل ما احتمل وجوبه شرعاً
حتى قصد القربة وهو ما يحتاج الى الامر المعلوم تفصيلاً او اجمالاً
ولا أمر كذلك في الشبهات البدوية، واما اذا كان اعتبار قصد
القربة بحكم العقل ولم يكن داخلًا في المأمور به فجريان الاحتياط
بمكان من الامكان.

وفيه: أن الاشكال غير مربوط بهذه الناحية أصلاً فان التقرب
معتبر في العبادة لا محالة سواء كان بحكم العقل، او الشرع،

والمستشكل يدعى توقف التقرب المعتبر فيها شرعاً، او عقلاً
على العلم بالامر، ولا امر كذلك في الشبهات البدوية فتأمل.
الخامس: ما ذكره الشهيد قدس سره في الفكري بانه يمكن
تصحيح مشروعية الاحتياط بادلة الاحتياط.

وفيه: اولاً: انها ارشادية ولا تصلح مثل هذه الاوامر للمقربة.
وثانياً: أن الاستدلال بها مستلزم للدور لان تحقق موضوع
الاحتياط متوقف على قصد الامر المعلوم المتعلق بالاحتياط، والامر
بالاحتياط ايضاً متوقف على الاحتياط اذ الامر يتوقف على تحقق
موضوعه، فلو توقف تحقق موضوعه على هذا الامر لزم الدور.

واجاب المحقق الاصفهاني عن محذور الدور: بان المحذور
المذكور انما يلزم اذا كان الامر العارض على الموضوع من عوارض
الوجود وليس كذلك بل هو من قبيل عوارض الماهية فلا يتوقف
ثبوته على ثبوت موضوعه بل ثبوت عارضه فلا دور هنا.

السادس: ما ذكره الشيخ ايضاً أن المراد من الاحتياط هو مجرد
الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدانية القرينة فأوامر
الاحتياط يتعلق بهذا الفعل، وحينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب
باطاعة هذا الامر.

وفيه اولاً: ان تصوير الاحتياط بالمعنى المزبور اعتراف
بالمعجز عن تصوير الاحتياط الحقيقي في المقام.
وثانياً: انه لا دليل على حسن الاحتياط بهذا المعنى.

فتلخص: ان الوجوه المذكورة لتصحيح مشروعية الاحتياط على مبنى توقف تحقق العبادة على قصد الامر الجزمى غير تامة. والحق هو ما ذكرناه من كفاية مجرد اضافة العمل الى المولى في تحقق عبادية الشيء، والاتيان بالعمل باحتمال الامر من انحاء الاضافة، وعدم قيام دليل على اعتبار قصد الامر الجزمى في تحققها.

بقي في المقام امور

«الامر الاول»: أن أوامر الاحتياط ارشادية الى حكم العقل وليست مولوية، او أنها مولوية فيكون الاحتياط مستجيباً كبقية المستحبات.

وقد ذهب المحقق النائيني ص ١٥٤ الى أن سياق الاخبار الواردة في الاحتياط يقتضى كونها مؤكدة لحكم العقل فى مرحلة امتثال الاحكام الواقعية تحرزاً عن الوقوع فى المفسدة الواقعية، وفوات المصلحة النفس الامرية فتكون تلك الاوامر ارشادية بحيث لا يستتبع الحكم المولى اذ الحكم العقلى ان كان فى مرتبة علل الاحكام فيستتبع الحكم المولى، واما ان كان فى مرتبة معلولات الاحكام من الاطاعة، والعصيان، فلا يستتبع الحكم المولى بل يكون ارشادياً محضاً.

وفيه: ما اورده المحقق الاصبهاني (ص ٢١٦)، وتبعه الاستاذ الاعظم (ص ٢١٧) أن مجرد ورود الامر فى مرحلة معلولات الاحكام لا يستلزم الارشادية، وأن المانع من تعلق الامر المولى بالفعل ليس مجرد استقلال العقل بحسنه كى يتخيل أن الانقياد الاحتياطى، كالانقياد الحقيقى من حيث الحسن العقلى، وكذا ليس المانع أن

حسن الاطاعة والانقياد في رتبة متأخرة عن الامر، فلا يعقل أن يكون موجباً للامر، فانه انما يكون كذلك بالاضافة الى الامر بذات الفعل المتقدم على الاطاعة لا بالنسبة الى الامر المستعلق بنفس الاطاعة، فان مثل هذا الحسن واقع في مرتبة العلة للامر بل المانع عدم قابلية المورد للحكم المولوى لكونه محكوماً عليه بالحكم المولوى سابقاً، فان قبل الحكم بوجوب الاطاعة تعلق حكم مولوى على الفعل فيكون جعل الحكم المولوى لوجوب الاطاعة لغواً.

وبعبارة اخرى: انه لا يقاس المقام بالامر باطاعة التي يستحيل فيه المولوية لان مجرد الامر المولوى لا يكون محركاً للعبد ما لم يكن له الالزام العقلي الاخر فكذا فيتسلسل، وهذا بخلاف الامر بالاحتياط. فلا مانع فيه من البعث المولوى نحو المحتمل لعدم كفاية الاحتمال للمدعوة كي يكون البعث المولوى لغواً.

وان شئت فقل: ان حسن الاحتياط وان كان من المستقلات العقلية الواقعة في سلسلة الاحكام الشرعية الا أن العقل بما انه لا يستقل بلزوم الاحتياط فلا مانع من أن يأمر به المولى مولوياً. وبالجملة المناط في الحكم الارشادي كونه من المستقلات العقلية بحيث يكون الحكم المولوى لغواً، واما مجرد وقوع حكم العقل في سلسلة معلولات الحكم لا يمنع من كون الامر الواقع فيهما مولوياً اذن فيحمل الاوامر الواردة في الاحتياط على الاستحباب المولوى بقريظة الترخيص المستفاد من البراءة، ومن ذلك ظهر ما في كلام سيدنا الاستاذ حيث قال: ان الاوامر المتعلقة بالاحتياط ارشادية.

الامر الثانى: بعد ما بيّناه من كون الاوامر المتعلقة بالاحتياط مولوية يقع البحث فيها بانها فى طول الاوامر الواقعية؟ فيلزم قصد الامر الواقعى فى مقام الاحتياط. أو أنها فى عرضها فيجوز قصد امثال نفس تلك الاوامر، كما هو الحال فيما إذا نذر الاتيان بواجب، أو مستحب فانه يجرى قصد الامر النذرى ولو كان الناذر حين الاتيان بالعمل غافلاً عن الامر الوجوبى، او النذيبى.

وبعبارة اخرى: اوامر الاحتياط هل هى متعلقة بذات العمل؟ حتى يصح الاتيان به بداعى الامر الاحتياطى أو أنها متعلقة بالعمل المأتى به بداعى الامر الواقعى رجاء؟

أقول: ان قلنا ان عبادية الواجب متوقفة على الاتيان به بقصد الامر الواقعى جزماً فيكون الاوامر المتعلقة بالاحتياط فى طول الامر الواقعى فيلزم قصد الامر الواقعى، وإما اذا قلنا أنها متوقفة على الاتيان به اضافة الى المولى، سواء كان هذا القيد مأخوذاً فى متعلق الامر شرعاً، كما هو مختار الاستاذ الاعظم، او بالامر الثانى كما هو مختار المحقق النائينى، او بحكم العقل كما هو مختار صاحب الكفاية. فلم يعتبر فى العبادة خصوص قصد الامر، فالإضافة كما يحصل بقصد الامر الواقعى، كذلك يحصل بقصد الامر الاحتياطى.

الامر الثالث: ان الامر بالاحتياط ناشئ عن مصلحة ادراك الواقع، او عن مصلحة فى نفس الاحتياط لحصول قدرة للنفس على الطاعات، وترك المعاصى، وحصول التقوى للانسان.

افاد المحقق النائينى (ص ١٤٥): فى اول كلامه أن الامر

«قاعدة التسامح في ادلة السنن»

ثم إن منشاء احتمال (١) اوجوب اذا كان خبراً ضعيفاً فلا حاجة الى اخبار الاحتياط، وكلفة اثبات (٢) أن الامر قيمها للاستحباب الشرعي، دون

بالاحتياط لم ينشاء من مصلحة في نفس ترك ما يحتمل الحرمة، وفعل ما يحتمل الوجوب، بل هو انما لاجل التحرز عن الوقوع في المفسدة الواقعية، وفوات المصلحة النفسية.

وقال في آخر كلامه: نعم يمكن أن يستفاد استحبابه الشرعي من بعض الاخبار الواردة في الترغيب على الاحتياط كقوله (ع): «من ترك الشبهات كان لهما استبان له من الاثم أترك» ثم قال: وان كان للمنع عن ذلك ايضاً مجال.

وقال الاستاذ الاعظم ص ٣١٧: أن ما ذكره من امكان أن يكون الامر بالاحتياط مولوياً بملاك حصول القوة... النفسانية متين فيمكن أن يحمل على الاستحباب وقد عرفت مما ذكرنا ان ظاهر الامر هو كونه مولوياً فيؤخذ به الا فيما لا يمكن الاخذ به، وحيث لا محذور في الاخذ بالظهور في المقام فنأخذ به ونحمل الاخبار الواردة في الاحتياط على الاستحباب.

(١) اي الشبهة الوجوبية اذا كانت ناشئة من وجود خبر ضعيف بأن قام خبر ضعيف مثلاً على وجوب قسراءة الدعاء فلا حاجة في اثبات كونها عبادة الى اخبار الاحتياط.

(٢) اي لا حاجة الى اثبات ان الامر في اخبار الاحتياط للاستحباب الشرعي كي يثبت به كون محتمل الوجوب عبادة لان اخبار من بلغ تكفي لاثبات عبادية محتمل الوجوب.

الارشاد العقلي لورود (١) بعض الاخبار باستحباب فعل كلما يحتمل فيه الثواب كصحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن، عن ابي عبدالله (ع)، قال: «من بلغه عن النبي (ص) شيء من الثواب فعمله، كان اجر ذلك (٢) له، وان كان رسول الله لم يقله (٣)» وعن البحار بعد ذكرها (٤) ان هذا الخبر من المشهورات، رواه العامة، والخاصة باسانيد (٥) والظاهر (٦).

(١) اي انما قلنا بعدم الحاجة الى اخبار الاحتياط لاثبات كون محتمل الوجوب عبادة لورود بعض اخبار من بلغ باستحباب كل ما يحتمل فيه الثواب، ومحتمل الوجوب مما يحتمل فيه الثواب.
 (٢) اي كان اجر ذلك العمل الذي بلغ عن النبي للعامل به.
 (٣) اي لم يقل بهذا العمل بان لم يأمر به.
 (٤) بعد ذكر هذه الصحيحة.
 (٥) اي باسانيد متعددة.

(٦) تقريب الاستدلال بالصحيحة: انها تدل بمدلولها المطابقي على ثبوت الثواب على الفعل الذي بلغ الامر به من النبي (ص)، ومدلوله الائتماني على وجود الامر المولوي النبوي به، اذ لا يعطى الثواب على فعل غير مأمور به.

ربما يقال: ان المستفاد من قوله (ع): «بلغه شيء من الثواب» هو التسامح في مقدار الثواب الخاص بعد الفراغ عن ثبوت اصل الثواب والاستحباب بدليل معتبر، كما اذا ثبت مشروعية واستحباب اصل الزيارة بنص معتبر، ثم ورد خبر ضعيف عن النبي (ص)، ان

ان المراد من شيء من الثواب بقريئة (١) ضمير «فعمله» واطافة

من زار حسيناً (ع) فله اجر الف الف شهيد في سبيل الله» فزار شخص حسيناً (ع)، عملاً بهذا الخبر الضعيف يعطى اليه هذا الثواب، وان كان رسول الله لم يقله، وليس التسامح في اصل الثواب، واذن فلا تكون الصحيحة دليلاً على مشروعية محتمل العبادة. واجاب عنه شيخنا الاعظم قدس سره: بانه ليس المراد من بلوغ شيء من الثواب بلوغ قدر خاص من الثواب، فانه خلاف ظاهر الصحيحة، بل المراد منه بلوغ الفعل المشتمل على الثواب، فيكون معناه من بلغه فعل مشتمل على الثواب، كما ورد خبر ضعيف ان في زيارة المؤمن ثواباً. فيعطى الثواب للزيارة، وان لم يقلها النبي (ص)، فبعد كون الفعل المذكور مشتملاً على الثواب يكون راجعاً ومستحباً بمقتضى هذه الصحيحة.

(١) اى الظاهر من الصحيحة ان المراد من قوله (ص): «شيء من الثواب» هو الفعل المشتمل على الثواب، وذلك لقرينتين. الاولى: ضمير «فعمله» بتقريب انه لو كان المراد منه بلوغ شيء من الثواب فلا بد من تقدير ما يكون مرجعاً للضمير في قوله: «فعمله» اذ لا معنى لعود الضمير الى الثواب، اذ الثواب لا يعمل، فان ما يعمل هو الفعل.

الثانية: قوله (ص): «اجر ذلك» بتقريب انه لو كان المراد بلوغ شيء من الثواب فلا بد من تقدير ما يكون مشاراً اليه للاشارة اذ الاجر هو الثواب ولو كان المشار اليه هو الثواب فيكون اضافة الشيء الى نفسه.

الاجر اليه هو الفعل المشتمل على الثواب وفي عدة الداعي عن الكليني (قدس سره) أنه روى بطرقه عن الأئمة عليهم السلام، انه من بلغه شيء من الخير فعمل به، كان له من الثواب ما بلغه، وان لم يكن الامر كما فعله. وارسل (١) نحوه السيد، قدس سره، في الاقبال الا أن فيه (٢) كان له ذلك. والاختبار الواردة في هذا الباب (٣) كثيرة، إلا أن ما ذكرناها (٤) اوضح دلالة على ما نحن فيه، وان كان

اضف الى ذلك انه كان المناسب أن يقول له ذلك مكان له اجر ذلك.

(١) اي ذكر السيد ايضاً مثل الخبر المذكور من الكليني مرسلًا والخبر المرسل هو الخبر الذي لم يذكر رواته كلاً أو بعضاً.
(٢) اي فيما ارسل السيد ذكر «كان له ذلك» مكان «كان له من الثواب ما بلغه».

(٣) اي في باب اثبات استحباب ما يحتمل فيه الثواب باختبار من بلغ.

(٤) اي الاخبار التي ذكرناها اوضح دلالة على اثبات استحباب محتمل العبادة من غيرها.

تقريب الاستدلال بها: ان الاستفادة من الاخبار المذكورة هو الاخبار بترتب الثواب الموعود على العمل بمقتضى الخبر الضعيف، والظاهر منها استحقاق العامل لذلك الثواب بمقتضى عمله، ولا يستقل العقل باستحقاق الثواب على عمل الا أن يكون العمل مصداقاً للطاعة، ولا يصدق الاطاعة على اتيان فعل الا أن يتعلق الامر بالمأتي به، فالأخبار بالثواب على العمل اخبار عن تعلق الامر

يورد عليه (١) ايضاً تارة بأن ثبوت الاجر لا يدل على الاستحباب الشرعي

المولوى الشرعى به، فيثبت كون محتمل الوجوب عبادة بمقتضى اخبار من بلغ.

(١) اى يورد على تصحيح محتمل الوجوب باخبار من بلغ ايضاً، كما اورد على تصحيحه باوامر الاحتياط.

وملخص الكلام: انه نوقش في تقريب دلالة الاخبار المذكورة بوجوه ثلاثة:

الوجه الاول: ما اشار اليه المصنف (قدس سره) بقوله: «بأن الاجر لا يدل...» توضيحه: ان الاخبار بالثواب والاجر في الاخبار المذكورة لا يدل على تعلق الامر الشرعي بنفس الفعل استحباباً، بل الظاهر منها الاخبار عن الثواب على العمل بعنوان الاحتياط فيكشف عن رجحان الاحتياط شرعاً.

وملخص الكلام: ان الغرض اثبات استحباب الفعل بالاخبار المذكورة فيما قام عليه خبر ضعيف، لارجحان الاحتياط في مورده، فانه راجح وان لم يكن هناك خبر أصلاً، فان قلنا ان المحتاط يستحق الاجر عقلاً من حيث كون الاحتياط حسناً عقلاً، واجلاء حكمية فلا يلزم هناك امر شرعى، فانه يكون نظير الامر بالاطاعة الحقيقية في كونه ارشادياً.

وان قلنا: بعدم استحقاقه الاجر من حيث كون مدحه فاعلياً، فمرجع الاخبار عن الثواب اخبار عن تفضل الشارع باعطاء الاجر والثواب على العمل المذكور وان كان غير مطابق للواقع، فهى غير ناظرة الى العمل كي... تدل على استحبابه.

وأخرى بما تقدم في أوامر الاحتياط من أن (١) قصد القربة مأخوذ في الفعل المأمور به بهذه الاخبار (٢)،

«الوجه الثاني»: ما اشار اليه بقوله: «من أن قصد القربة...» توضيحه: قد تقدم سابقاً أن تصحيح محتمل العبادة بأوامر الاحتياط مستلزم للدور، والاشكال المذكور بعينه جار في المقام ايضاً، فإن تصحيح محتمل العبادة باخبار من بلغ مستلزم للدور، لان أوامر الموجودة في اخبار من بلغ متوقف على تحقق موضوعه الذي هو الفعل المستحب، ولو توقف تحقق موضوعه وهو استحباب الفعل على هذا الامر للزم الدور.

وبعبارة أخرى: لو كانت الاوامر الموجودة في اخبار من بلغ مصححة لموضوعها ازم وجودها قبل وجوده وهو محال.
(١) بيان للاشكال الذي تقدم في أوامر الاحتياط، وهو اشكال الدور الذي عرفت تقريره.

(٢) اى قصد القربة مأخوذ في الفعل الذي هو موضوع اخبار من بلغ، فلا بد من اتيانه بجميع شرائطه واجزائه حتى نية التقرب اذ المفروض أنه فعل مستحب، والاتيان به صحيحاً متوقف على قصد القربة، ولا يمكن أن تكون اخبار من بلغ مصححة للفعل المذكور اذ توقف صحته عليها دورى، لما عرفت.

والحاصل: أن موضوع اخبار من بلغ فعل مستحب، والموضوع يجب أن يتحقق قبل الحكم المستفاد من اخبار من بلغ فيكون مورد الاخبار هو الفعل الثابت استحبابه.

فلا يجوز أن يكون هي (١) المصححة لفعله، فيختص موردها (٢) بصورة تحقق الاستحباب، وكون البالغ (٣) هو الثواب الخاص

(١) أي لا يمكن ان تكون اخبار من بلغ مصححة للمفعل المأخوذ فيه قصد القرابة.

(٢) أي مورد أخبار من بلغ يختص بصورة تحقق الاستحباب بدليل آخر.

(٣) هذا جواب عن اشكال مقدر، وهو انه لو كان مورد اخبار من بلغ مختصاً بصورة تحقق الاستحباب بدليل آخر فبلغ ثوابه بدليل آخر لا بأخبار من بلغ، اذن فاي معنى لقوله (ع) «من بلغه ثواب من الله تعالى على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه» فانه ونظائره يكون اغواً.

وبعبارة اخرى: انه لو كان مورد اخبار من بلغ هو المستحب المعلوم فلا معنى للتسامح فيه، فاي معنى يتصور للتسامح بعد معلومية الاستحباب.

وملخص الجواب: أن مورد الاخبار المذكورة هو التسامح في مقدار الثواب الخاص بعد مفروغية الثواب والاستحباب، لا أصل الثواب الكاشف عن الاستحباب، فموردها ما اذا ورد خبر ضعيف على أن الركعتين من الصلاة في المسجد الجامع ثوابهما يساوي ثواب خمسين ركعة من الصلاة في البيت فان هذه الاخبار تدل على انه يعطى لقارئ الصلاة في المسجد الجامع ثواب خمسين ركعة تسامحاً من الشارع وتفضلاً منه وان لم يكن هذا الخبر وارداً عن المعصوم (ع) فان اصل استحباب الصلاة في المسجد الجامع لم يثبت

فهو (١) المتسامح فيه دون أصل شرعية الفعل (٢) وثالثة بظهورها (٣)
فيما بلغ الثواب المحض، لا العقاب محضاً، او مع الثواب

باخبار من بلغ، فانه معلوم من الخارج وانما الثابت بها ثواب خمسين
ركعة.

ان شئت فقل: ان التسامح المذكور ليس في أصل استحباب
الصلاة في المسجد الجامع كى يقال: انه لا معنى للتسامح فيه اذا
ثبت الاستحباب بدليل خارجي بل التسامح في مقدار الثواب.

(١) أي المراد من قوله (ع): «من بلغه ثواب من الله» ليس بلوغ
أصل الثواب على الفعل وشرعيته بل بلوغ مقدار الثواب كثواب
خمسين ركعة من الصلاة، والتسامح يقع فيه أي يوتى له ثواب خمسين
ركعة الصلاة وان لم يكن الخبر الدال عليه ضعيفاً.

(٢) أي بلوغ الثواب الخاص هو المتسامح فيه، لا شرعية الفعل
واصل الثواب عليه.

(٣) أي ظهور اخبار من بلغ، هذا هو الاشكال الثالث على اخبار
من بلغ، وتوضيحه: أن الاخبار المذكورة أخص من المدعى لانها
ظاهرة في الاختصاص بما دل الخبر على الثواب المحض على العمل،
وهو الندب كما اذا قام خبر ضعيف على أن من صلى ركعتين في
مسجد الكوفة اعطى ثواب كثير، فلا تشمل ما دل على العقاب المحض
على الترك، او العقاب على الترك مع الثواب على الفعل، اذن فلا
تشمل اخبار من بلغ الخبر الضعيف الذي قام على وجوب الفعل او
قام على ترتب العقاب على تركه فلا يظهر حكمه من الاخبار
المذكورة، مع أن حكمهم بالتسامح يشمل جميع الصور.

لكن يرد (١) هذا منع الظهور مع اطلاق الخبر. ويرد ما قبله (٢) ما تقدم في أوامر الاحتياط، وإما الايراد الاول (٣) فالانصاف انه

(١) مضارع مجهول. أي الاشكال الاخير مردود. وملخص الرد: انا لانسلم ظهور اخبار من بلغ في الاختصاص بما اذا كان الخبر الوارد دالاً على الاستحباب، او الثواب المحض على العمل، بل هي مطلقة تشمل ما كان بلوغ الثواب بالمطابقة او بالالتزام. والمراد منها بلوغ الثواب بأي وجه كان، اى سواء كان الخبر الضعيف دالاً على ترتيب الثواب على الفعل المستحب، او على فعل ما يكون العقاب على تركه، فان الخبر الدال على ترتيب العقاب على ترك فعل يدل على ترتيب الثواب على فعله بالملازمة.

(٢) وهو الاشكال الثاني. فانه يرد بما تقدم في أوامر الاحتياط، وملخصه: انا لا نسلم أن يكون موضوع اخبار من بلغ الاستحباب الحقيقي المشتمل لقصد القربة كى يكون متوقفاً على اخبار من بلغ، بتقريب ان قصد القربة عبارة عن قصد الامر، وليس الامر هنا على الفرض الا اخبار من بلغ، فتحقق قصد القربة في الموضوع متوقفاً على الامر الموجود في اخبار من بلغ، وهي ايضاً متوقفة على موضوعها، بل الموضوع هو الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا قصد الامر كما عرفت فتأمل.

(٣) وهو أن اخبار من بلغ لا تكشف عن تعلق الامر الشرعى بنفس الفعل استحباباً بل المستفاد منها رجحان الاحتياط في مورد الخبر الضعيف.

لا يخلو عن وجه لان الظاهر من هذه الاخبار (١) كون العمل متفرداً على البلوغ وكونه (٢) الداعى على العمل ويؤيده (٣) تقييد العمل فى غير واحد من تلك الاخبار بطلب (٤) قول النبى صلى الله عليه وآله، والتماس الثواب الموعود، ومن المعلوم أن العقل مستقل

(١) أي اخبار من بلغ ظاهرة فيما أتى بالفعل بداعى البلوغ الاحتمالى وباحتمال كونه مطلوباً للمولى. وجه الظهور هو ذكر كلمة الفاء في قوله (ع) «من بلغه ثواب من الله سبحانه على عمل فعمل» فان الفاء المتفريع، وهى تدل على سببية ما قبلها لما بعدها، فتدل على أن العلة لحسن الاتيان هى البلوغ الاحتمالى، ورجاء كونه مطابقاً للمواقع فالمستفاد منها رجحان الاحتياط.

(٢) عطف على قوله: «كون العمل» أي الظاهر من اخبار من بلغ كون البلوغ الاحتمالى داعياً على العمل بالشغل المذكور. وحاصل كلامه: أن الاشكال الاول تام^٣ فان المستفاد من اخبار من بلغ رجحان الاحتياط، والاتيان بالفعل باحتمال أنه بلغ من الشارع، ولا يستفاد منها رجحان الفعل، واستحبابه.

(٣) أي يؤيد ما ذكرنا بأن الثواب الموعود على الفعل انما هو اذ أتى به باحتمال أن يكون مطلوباً للمولى أي بعنوان الاحتياط والبلوغ الاحتمالى.

(٤) الجار متعلق بقوله: «تقييد...» أي أن كثيراً من اخبار من بلغ قيدت العمل الذى يؤتى الثواب لاتيانه بما اذا كان العمل المذكور بطلب قول النبى صلى الله عليه وآله ولرجاء ادراك الثواب الموعود فان المقصود من التقييد المذكور جعل احتمال المواقع

باستحقاق هذا العامل (١) المدح والثواب، وحينئذ (٢) فان كان
الثابت فى هذه الاخبار (٣) أصل الثواب (٤)

الذى اخبر عنه الخبر الضعيف داعياً الى العمل وهذا التقييد وان
لم يكن فى جميع الاخبار، فان بعضها خال عن القيد المذكور الا أن
الناظر اليها يستظهر كون المراد منها مطلباً واحداً، لا مطلبين،
فالمستظهر منها الاخبار عن الثواب على اتيان العمل بعنوان الرجاء
والاحتياط ولا يستظهر منها رجحان الفعل واستحبابه.

وانما ذكر تقييد العمل بطلب قول النبى (ص) والتماس الثواب
المولى بعنوان التأييد لا الدليل لانه يمكن أن يقال لا وجه لتقييد
العمل فى الرواية المطلقة بما ورد فى سائر الاخبار من كون العمل
لطلب قول النبى (ص) ولالتماس الثواب الموعود لان التقييد لا يصار
اليه الا بعد احراز التنافى بين الدليلين، ولا منافاة بينهما اذ لا منافاة
بين اثبات الثواب للعمل اذا أتى به بعنوان الاحتياط بمقتضى بعض
الروايات وبين اثبات الثواب على اتيان الفعل المحتمل رجحانه
بمقتضى روايات اخرى فلا مانع من الاخذ بكليتهما.

(١) أي العامل بما بلغ بعنوان الرجاء والاحتياط، وهذا مما لا
كلام فيه، وانما الكلام فى استحقاق العامل للثواب بعنوان انه أتى
بالفعل الاستحبابى، وهو لا يثبت باخبار من بلغ.

(٢) أي حينما عرفت ان الظاهر من اخبار من بلغ ترتب الثواب
على اتيان الفعل بعنوان الاحتياط.

(٣) أي فى اخبار من بلغ.

(٤) وهو فى مقابل الثواب الخاص اى ان كان الثابت فى اخبار
من بلغ مطلق الثواب، لا الثواب الخاص.

كانت (١) مؤكدة لحكم العقل بالاستحقاق، واما طلب الشارع (٢) لهذا الفعل فان كان على وجه الارشاد لاجل تحصيل هذا الثواب الموعود، فهو (٣) لازم للاستحقاق المذكور وهو (٤) عين الامر

(١) اى كانت اخبار من بلغ الدالة على استحقاق العامل للثواب مؤكدة لحكم العقل الحساكم بان العامل للاحتياط يستحق الثواب.
(٢) اى طلب الشارع المستفاد من اخبار من بلغ بمدلولها الالتزامى ان كان لاجل تحصيل الثواب الموعود في اخبار من بلغ. وهذا جواب عن سؤال مقدر، وهو ان الاخبار لها دالتان: المطابقة، والالتزامية فانها بمدلولها المطابقة تدل على ثبوت الثواب للعمل بما بلغ بعنوان الاحتياط، ومدلوله الالتزامى يدل على طلب الشارع الفعل البالغ بخبر ضعيف فثبت المطلوب.

وملخص جواب: ان طلب الشارع للفعل البالغ لنا بخبر ضعيف اما ارشادى الى تحصيل الثواب الموعود بسبب اخبار من بلغ فهو عين الامر باحتياط الذى نحن ندعيه، وان كان امراً مولوياً دالاً على استحباب ما بلغ فلا مسلم وجوده اذ الحكم بالثواب غير مستلزم لوجود الدليل المولوى الدال على الاستحباب اذ يمكن ان يكون الثواب الموجود تفضلاً منه سبحانه وتعالى لانقياد عبده في مقابله تعالى.

(٣) اى الامر على وجه الارشاد لازم لاستحقاق العبد للثواب عند العقل فاذا حكم العقل باستحقاق الثواب على عمل فيلزم على الشارع ان يرشد الى تحصيله.

(٤) اى الامر الارشادى لتحصيل الثواب عين الامر بالاحتياط

بالاحتياط، وان كان (١) على وجه الطلب الشرعي المعبر عنه بالاستحباب فهو (٢) غير لازم للحكم بتنجز الثواب لان هذا الحكم (٣) تصديق لحكم العقل بتنجزه فيشبهه (٤) قوله تعالى: «ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري» الا أن (٥) هذا وعد على الاطاعة

فان الامر بالاحتياط ايضاً لتحصيل الواقع والثواب.

(١) عدل لقوله: «فان كان على وجه الارشاد» اي طلب الشارع ان كان على وجه الاستحباب.

(٢) اي الامر الاستحبابي غير لازم لحكم الشرع والعقل بتنجز الثواب، فان الاخبار الدالة على ترتب الثواب على الاتيان بما بلغ لاتدل بمداليلها الالتزامية على الطلب الاستحبابي، وكذا حكم العقل باستحقاق الثواب لا يستلزم الطلب الاستحبابي.

(٣) اي حكم الشارع باستحقاق الثواب ليس حكماً مولوياً، بل هو تصديق لحكم العقل بتنجز الثواب وتحققه، فتكون الاوامر المستفادة من اخبار من بلغ اوامراً ارشادية، لامولوية.

(٤) اي يشبه حكم الشرع باستحقاق العامل بما بلغ للثواب قوله تعالى: «ومن يطع الله...» فكما ان الامن المذكور، في قوله تعالى، امر ارشادي، كذلك حكم الشارع باستحقاق الثواب حكم ارشادي.

(٥) لما بين عدم الفرق بين الحكم المستفاد «من اخبار من بلغ» والحكم المستفاد من قوله: «ومن يطع الله» في كونها ارشادين الى حكم العقل اراد ان يبين ان بينهما فرقاً من جهة اخرى، وهي ان هذا اي الادخال على الجنة الكذائية وعد على الاطاعة الحقيقية في

الحقيقية وما نحن فيه و وعد على الاطاعة الحكمية وهو (١) الفعل الذى يعد العبد معه فى حكم المطيع، فهو (٢) من باب وعد الثواب على نية الخير التى يعد معها العبد (٣) فى حكم المطيع من (٤) حيث الانقياد، واما ما يتوهم (٥)

قوله تعالى: «ومن يطع الله...» وما نحن فيه اى اعطاء الثواب فى اخبار من بلغ وعد على الاطاعة الحكمية، وهو الاحتياط، وقد عرفت فى الجزء الاول من الكتاب فى مبحث التجزى أن الاطاعة الحقيقية هى ما تتحقق باتيان الفعل بقصد الامر المعلوم صدوره من المولى، والاطاعة الحكمية هى ما تتحقق باتيان الفعل باحتمال الامر وبرجاء وجوده فى الواقع.

(١) اى الاطاعة الحكمية التى تتحقق باتيان محتمل التكليف عبارة عن الاتيان بالفعل الذى يعد العبد مع الاتيان بالفعل المذكور فى حكم المطيع كقرائة الدساء عند رؤية الهلال فان اتيان العبد له باحتمال كونه مأموراً به يوجب كون العبد فى حكم المطيع.

(٢) اى وعد الثواب على الاطاعة الحكمية من باب وعد الثواب على نية الخير كما ان ناوى الخير فى حكم المطيع والثواب الموعود له وعد الثواب على الاطاعة الحكمية كذلك وعد الثواب فى العمل بما بلغ بالخبر الضعيف وعد على الاطاعة الحكمية.

(٣) اى يعد العبد مع نية الخير فى حكم المطيع.

(٤) كلمة من نشوية اى منشاء كون ناوى الخير فى حكم المطيع صدق الانقياد على نيته.

(٥) ملخص التوهم: ان وعد الثواب يستلزم الاستحباب، فكما

من أن استفادة الاستحباب الشرعي فيما نحن فيه (١) نظير استفادة الاستحباب الشرعي من الاخبار الواردة في الموارد الكثيرة المقتصر فيها (٢) على ذكر الثواب للعمل مثل قوله (ع): «من سرح لحيته فله كذا» مدفوع بأن الاستفادة هناك (٣) باعتبار أن ترتب الثواب

أن وعد الثواب في قوله: «من سرح لحيته» يدل على استحباب تسريح اللحية، كذلك وعد الثواب في ادلة التسامح يدل على استحباب ماورد فيه خبر ضعيف.

وملخص الدفع: أنه فرق بين الخبر الدال على وعد الثواب على تسريح اللحية، ونظائره وبين ادلة التسامح.

وحاصل الفرق: أن الثواب الموعود في الخبر الدال على وعد الثواب على تسريح اللحية هو الثواب المترتب على نفس الفعل بما هو فعل، وهو مستلزم لكون الفعل من حيث هو مأموراً به وجوباً أو استحباباً فيكون الثواب مترتباً على الاطاعة الحقيقية بخلاف ادلة التسامح في السنن، فإن الثواب فيها مترتب على الفعل باحتمال كون مأموراً بها، فالثواب مترتب على الاطاعة الحكمية، وهو لا يستلزم الاستحباب الشرعي كما عرفت.

(١) الذي هو عبارة عن ادلة التسامح في السنن.

(٢) أي اقتصر في الموارد الكثيرة من الاخبار على ذكر الثواب للعمل فكما ان الاقتصار على ذكر الثواب هناك يدل على رجحان الفعل كذلك في المقام.

(٣) أي في قوله من سرح لحيته وغيره من الاخبار.

لا يكون الا مع الاطاعة حقيقة، او حكماً فمرجع تلك الاخبار (١) الى بيان الثواب على اطاعة الله سبحانه بهذا الفعل (٢) فهي (٣) تكشف عن تعلق الامر بها (٤) من الشارع، فالثواب هناك (٥) لازم للامر يستدل به (٦) استدلالاً انياً (٧) ومثل ذلك (٨) استفادة الوجوب والتعريم مما اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك، أو

(١) الواردة في الموارد الكثيرة مثل قوله (ع) «من سرح

لحيته...».

(٢) كتسريح الملحية مثلاً.

(٣) اي الاخبار الدالة على الثواب للعمل تكشف بمدلوله

الالتزامي عن تعلق الامر به.

(٤) والضمير راجع الى الفعل والصحيح أن يأتي بالضمير المذكور

الا أن يرجع بالفعل باعتبار الجنس.

(٥) اي الثواب الموعود في الاخبار الواردة في الموارد الكثيرة

لازم للامر المتعلق بالعمل لما عرفت من أن الثواب المترتب على

نفس الفعل مستلزم لتعلق الامر به.

(٦) اي يستدل بالثواب المترتب على الفعل على وجود الامر

المتعلق به.

(٧) وهو عبارة عن كشف العلة بمعلوله فان الثواب الموعود

على الفعل معلول للامر به فيكشف عنه كشافاً انياً، وفي مقابله

لاستدلال التمي وهو كشف المعلول بعلمته فلاحظ.

(٨) اي مثل استفادة الاستحباب من الثواب الموعود في ادلة

التسامح في السبب استفادة الوجوب من الاخبار التي اقتصر فيها

الفعل، واما الثواب (١) الموعود فى هذه الاخبار فهو باعتبار
الاطاعة الحكمية فهو (٢) لازم لنفس عمله المتفرع على السماع،

على ذكر العقاب على ترك شيء كقوله: «تارك الصلاة يدخل النار»
فان النار الموعود يكشف بنحو الان عن وجوب الصلاة واستفادة
التحريم من الاخبار التى اقتصر فيها على ذكر العقاب على فعل شيء
كقوله شارب الخمر يدخل النار بغير حساب.

(١) عطف على قوله: «فالثواب هناك» لما بيّن أن الثواب الموعود
هناك اى فى الاخبار المقتصرة فيها على ذكر الثواب انما هو على
نفس الفعل فيدل على وجود الامر المتعلق به فيكون الثواب مترتباً
على الاطاعة الحقيقية اراد أن يبيّن أن الثواب الموعود فى هذه
الاخبار اى فى اخبار من بلغ ليس باعتبار نفس الفعل كى يكشف
عن وجود الامر بل من جهة وجود احتمال الامر فيها، فالثواب
الموعود فى المقام يكشف عن حسن الاحتياط لاعن استحباب العمل
ان شئت فقل: ان الثواب الموعود هنا باعتبار الاطاعة الحكمية وهو
كاشف عن رجحان الاحتياط بخلاف الثواب الموعود على الاطاعة
الحقيقية فانه كاشف عن وجود الامر ندباً او وجوباً كما عرفت.

(٢) اى الثواب الموعود باعتبار الاطاعة الحكمية لازم للعمل
الذى سمع ايتاء الثواب عليه واحتمل صدق هذا الخبر المسموع
فالثواب الموعود ليس بلازم لنفس العمل بما هو كى يكشف عن
وجود الامر بل هو لازم لسماع ايتاء الثواب على العمل فان مجرد
سماع الشخص ايتاء الثواب على العمل واحتمال صدق هذا المسموع
موضوع للثواب الموعود فهو لا يكشف عن وجود الامر.

وا احتمال (١) الصدق ولو لم يرد به (٢) أمر آخر أصلاً فلا يدل (٣) على طلب شرعى آخر له نعم (٤) يلزم من الوعد على الثواب طلب ارشادى لتحصيل ذلك الموعود، والغرض من هذه الاوامر (٥) كأوامر الاحتياط تأييد حكم العقل، والترغيب فى تحصيل ما وعد الله عباده المنقادين المعدودين (٦) بمنزلة المطيعين، وان كان (٧) الثابت بهذه الاخبار

(١) اى المتفرع على احتمال صدق الخبر.

(٢) اى بالعمل. اى الثواب الموعود لازم لاحتمال الامر بالعمل ولو يرد به أمر آخر غير الامر المستفاد من اخبار من بلغ فى الواقع فان مجرد احتمال يكفى فى ايتاء الثواب الموعود.

(٣) أى الثواب الموعود باعتبار الاطاعة الحكمية لا يدل على أمر مولوى آخر ولا يكشف عن استحباب الفعل الذى وعد الثواب على اتيانه.
(٤) لما بين أن الثواب الموعود فى المقام لا يكشف عن أمر مولوى استدرك عنه بقوله: «نعم».

وملخص استدراكه: هو ان الثواب الموعود يستلزم الامر الارشادى بتحصيل ذلك الثواب الموعود.

(٥) اى الاوامر المستفادة من اخبار من بلغ بدلالتها الالتزامية.
(٦) صفة لقوله: المنقادين اى ان العباد المنقادين نازلين بمنزلة المطيعين فى الثواب.

(٧) عدل لقوله: «فان كان الثابت فى هذه الاخبار أصل الثواب» اى ان كان الثابت باخبار من بلغ خصوص الثواب الزائد الذى بلغ باخبار من بلغ لا اصل الثواب بأن ثبت أصل الثواب بدليل آخر

خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها (١) فهو (٢) وان كان مغايراً لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا العمل بناء على أن العقل لا يحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعي الى الفعل (٣) بل قد يناقش في تسمية ما يستحقه هذا العامل لمجرد

والثواب الزائد عليه بهذه الاخبار كما اذا قام خبر ضعيف على أن الصلاة في المسجد الجامع يضاعف ثوابه، ويبلغ ثواب أربعين صلاة في البيت، فان الثابت باخبار من بلغ هذا الثواب الزائد على ثواب صلاة واحدة في البيت.

(١) أي ظاهر بعض اخبار من بلغ مثل قوله عليه السلام: «كان له من الثواب ما بلغه» فان الظاهر من هذا الخبر وامثاله ان الثابت من الثواب للعامل بما بلغ بالخبر الضعيف خصوص الثواب البالغ زيادة على ثواب نفس العمل.

(٢) أي خصوص الثواب البالغ باخبار من بلغ وان كان مغايراً لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب، فان العقل لا يحكم باستحقاق الثواب الخاص البالغ باخبار من بلغ بل هو يحكم باستحقاق أصل الثواب فمن هذه الجهة لا تكون الاخبار مؤكدة لحكم العقل بل يستفاد منها شيء جديد وهو الثواب الخاص لكن ترتب الثواب المسموع الذي هو ثواب خاص لا يكون كاشفاً عن امر مولوى بل هو كاشف عن امر ارشادي.

(٣) بل هو يحكم باستحقاق أصل الثواب، واما استحقاق الثواب المسموع من ناقل غير معتبر الذي هو داع الى الاتيان بالفعل فهو مستفاد من اخبار من بلغ ولا حكم للعقل بالنسبة اليه.

احتمال الامر ثواباً (١)، وأن كان (٢) نوعاً من الجزاء والعوض الا (٣) أن مدلول هذه الاخبار اخبار عن تفضل الله سبحانه على (٤) العامل بالثواب المسموع، وهو (٥) ايضاً ليس لازماً لامر شرعي هو الموجب لهذا الثواب، بل هو (٦) نظير قوله تعالى: «من جاء بالحسنة

(١) لان الثواب المصطلح هو الثواب الذي يترتب على الاطاعة الحقيقية، واما يترتب على الاطاعة الحكمية فهو لا يسمى ثواباً.

(٢) اي ان كان ما يستحقه العامل نوعاً من الجزاء، والعوض لما عمله، الا انه لا يسمى ثواباً في الاصطلاح.

(٣) استثناء عما ذكره بقوله: «ان كان الثابت بهذه الاخبار خصوص الثواب البالغ فلا تكون مؤكدة لحكم العقل باستحقاق الثواب» وملخصه: ان اخبار من بلغ لا تكون مؤكدة لحكم العقل الا أن مدلولها اخبار عن تفضل الله على العامل بالثواب المسموع.

(٤) الجار متعلق بقوله: «تفضل» اي اعطى الله الثواب على العامل بالفعل الذي سمع الثواب عليه.

(٥) اي الاخبار عن تفضل الله سبحانه بالثواب على العامل لا يستلزم امراً شرعياً بالعمل المذكور بأن يكون الامر المذكور موجباً للثواب اذ الثواب التفضلي يجامع الاطاعة الحكمية ايضاً.

(٦) اي الاخبار عن تفضل الله بالثواب نظير قوله تعالى: «من جاء...» فكما أن الاخبار بالزائد على المثل وهو عشر امثالها تفضل، فكذلك الاخبار بالثواب الخاص الزائد زائداً على مطلق الاجر اللازم للمطيع بحكم العقل تفضل فلا يلزم من الاخبار بالثواب في كلا الموردین امر شرعي، بل هو مستلزم للامر الارشادي بتحصيل ذلك

قله عشر أمثالها» ملزوم (١) لامر ارشادي يستقل به (٢) العقل
بتحصيل (٣) ذلك الثواب المضاعف.

الثواب المضاعف.

(١) خبر لقوله: «هو» اي الاخبار بالثواب التفضلي ملزوم لامر
ارشادي فيكشف بنحو اللّم اي كشف العلة عن الامر الارشادي فاخبار
الثواب المذكور علة للكشف عن وجود امر ارشادي.

(٢) صفة لقوله: «لامر ارشادي» اي يستقل العقل بوجود الامر
الارشادي ايضاً مضافاً الى دلالة الاخبار على الثواب التفضلي اذ بعد
ما ثبت الثواب الزائد على العمل باخبار من بلغ، وبالاية الشريفة
يحكم العقل ايضاً بوجود امر ارشادي الى تحصيل ذلك الثواب الموعود.

(٣) الجار متعلق بقوله: «لامر ارشادي» اي ملزوم لامر ارشادي
بتحصيل ذلك الثواب المضاعف المستفاد من الاية، ومن اخبار من
بلغ.

وملخص كلام الشيخ في تأييد الايراد الاول بطوله، وتفصيله:
هو ان الظاهر من اخبار «من بلغ» هو رجحان الاتيان بالعمل الذي
يحتمل رجحانه من باب الاحتياط والعقل حاكم بامتحاق هذا
العامل المدح والثواب فان الاخبار المذكورة ان دلت على ثبوت
اصل الثواب للعامل، فتكون ارشادية الى حكم العقل، ومؤكداً له
وتدل بالالتزام على امر ارشادي بتحصيله، وان دلت على ثبوت
الثواب الزائد فيغاير حكم العقل من هذه الجهة الا انه كالشك الاول
في عدم الدلالة على امر مولوي، بل تكون ارشادية الى امر ارشادي
الى تحصيل الثواب المذكور وعلى كلا التقديرين لا يدل اخبار من

والحاصل (١): انه كان ينبغي للمتوهم أن يقيس ما نحن فيه (٢) بما ورد من الثواب على نية الخير لا على (٣) ماورد من الثواب في بيان المستحبات. ثم ان الثمرة (٤)

بلغ على امر مولوى متعلق بالعمل كي يكون عملاً مستحباً.
(١) هذا حاصل ما أجاب به عن التوهم المذكور في الشق الاول من كلامه.

(٢) الذى هو عبارة عن اخبار من بلغ، وملخصه كان ينبغي للمتوهم أن يقيس اخبار من بلغ بالاخبار الدالة على الثواب على نية الخير لوجود وجه الشبه بينهما وهو أن كلاهما انقياد واطاعة حكمية وان الثواب في كل من الموردين يترتب على الانقياد والاطاعة الحكمية

(٣) اى لاينبغي للمتوهم أن يقيس ما نحن فيه الذى هو اخبار من بلغ على الاخبار الدالة على الثواب على المستحبات كخبر الدال على الثواب على تسريح اللحية، فان الثواب في المستحبات يترتب على الاطاعة الحقيقية، كما عرفت، وترتبه عليها يكشف عن كون الفعل الذى يثاب عليه مستحباً شرعياً فلا يتم قياس ما ورد من الثواب على الفعل بعنوان الاحتياط، فان ترتب الثواب عليه لايدل على وجود الامر المتعلق به كي يكون مستحباً شرعاً، لما عرفت، من ان الثواب يجامع الاطاعة الحكمية ايضاً.

الى هنا تم الكلام في اخبار «من بلغ». وملخص نظر الشيخ فيها عدم دلالتها على استحباب الاحتياط كما عرفت.

(٤) ومن هنا شرع لبيان الثمرة بين القولين أي بين القول بأن

بين ما ذكرنا (١) وبين الاستحباب الشرعى يظهر (٢) فى ترتيب الاثار المترتبة على المستحبات الشرعية، مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعاً، فان مجرد ورود خبر غير معتبر بالامر به (٣) لا يوجب الا استحقاق الثواب عليه، ولا يترتب عليه (٤) رفع

الثواب الموعود لا يدل على استحباب العمل، كما هو مختار الشيخ وبين القول بثبوت الاستحباب الشرعى باخبار «من بلغ».

(٢) خبر لقوله: ان الثمرة اى ان الثمرة بين القولين تظهر في ترتيب الاثار المترتبة على المستحبات الشرعية، فعلى القول بدلالة اخبار «من بلغ» على استحباب الفعل يترتب عليه الاثر المترتب على المستحب، وعلى القول بعدم استحبابه ترتب الثواب على الفعل انما هو من باب التفضل، لا الاستحقاق فلا يترتب عليه الاثر المترتب على المستحب، كما لو ورد خبر ضعيف على استحباب الوضوء للنوم، فان قيام هذا الخبر بمجرد لا يوجب استحقاق الثواب للمتوضىء، ولا يكون هذا الوضوء رافعاً للحدث فبقينا واخبار «من بلغ» فان دلت هى على استحباب الوضوء المذكور فيكون رافعاً للحدث ايضاً ويستحق الثواب عليه، وان قلنا انه لا يدل على الاستحباب، وغاية ما يستفاد منها ترتب الثواب التفضلى على الوضوء المذكور فلا يكون رافعاً للحدث، ولا مستحقاً للثواب.

(٣) اى بالوضوء والضمير في قوله: «عليه» ايضاً راجع الى الوضوء.

(٤) اى لا يترتب رفع الحدث على الوضوء الذى ورد فيه خبر ضعيف.

الحدث. فتأمل (١) وكذا الحكم (٢) باستحباب (٣) غسل المسترسل من اللحية في الوضوء من باب مجرد الاحتياط لا يسوغ (٤) جواز المسح بببله، بل يحتمل (٥) قوياً أن يمنع من المسح من ببله، مثلاً، وإن قلنا بصيرورته (٦)

(١) لعله اشارة الى أنه يمكن أن يقال بعدم الملازمة شرعاً بين استحباب الوضوء ورفع الحدث، وقد تخلف في كثير من الموارد كوضوء الجنب، والحائض، فتأمل.

(٢) هذا بيان للمورد الثاني الذي يظهر فيه الثمرة بين القولين وتوضيحه: انه لو ورد خير ضعيف على ان من ارسل لحيته يستحب له غسل لحيته المرسلة في الوضوء فان قلنا ان المستفاد من اخبار «من بلغ» اعطاء الثواب على غسله من باب الاحتياط فلا يجوز المسح بببله، وان قلنا ان المستفاد منه ثبوت الاستحباب فيجوز المسح بالببل المأخوذ منه.

(٣) ليس المراد من الاستحباب استحباب الوضوء والا يتحد القولان بل المراد منه رجحان الغسل من باب رجحان الاحتياط عقلاً.

(٤) من باب التفعيل خير لقوله: «وكذا الحكم...» اي الحكم برجحان غسل المسترسل من اللحية من باب الاحتياط لا يجوز المسح بببل المسترسل من اللحية.

(٥) هذا الكلام من المصنف رد للثمره الثانية.

(٦) اي بصيرورة غسل المسترسل من اللحية مستحباً لان المسح لا بد من أن يكون من بلل الوضوء، ولا يصح بببل ما ليس منه ولو

مستحياً شرعياً فافهمهم (١)

كان مستحياً فيه . نعم لو ثبت كونه جزءاً مستحياً فلا اشكال في جواز المسح ببالله .

(١) لعله اشارة انه بناء على دلالة اخبار «من بلغ» على استحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء، فانها تدل على استحبابه بعنوان انه جزء مستحب للوضوء لا أن الوضوء ظرف له اذن فعلى القول بكون الغسل المذكور مستحياً يجوز الاخذ من بالله للمسح .

«التحقيق في ادلة التسامح في السنن»

اقول قد ورد في روايات كثيرة أنه من بلغه من الله سبحانه على عمل فعمل التماس ذلك الثواب أوتيته وان لم يكن الحديث كما بلغه، وهذه الروايات تارة يقع البحث فيها من حيث السند، وأخرى من حيث الدلالة.

اما من حيث السند فلا ملزم للبحث عنه اذ لا اشكال فيها من حيث السند، وذلك لاستفاضتها، وكون بعضها من الصحاح لاحظ صحیحة الهشام.

وانما المهم هو البحث عن دلالتها على الاستحباب والوجوه المحتملة فيها اربعة كما سيأتي.

وقد اورد على التمسك بها بوجهين:

الاول: ما يرجع الى المنع عن التمسك بها في المسألة حتى بعد تسليم تماميتها سنداً ودلالة.

الثاني: ما يرجع الى المنع عن دلالتها بعد الفراغ عن تمامية سندها.

اما الاول: فلأن هذه الاخبار لا تخرج عن أخبار الاحاد فلا تكون حجة في المسألة الاصولية وان كانت حجة في الفروع. واجاب عنه شيخنا الاعظم في رسالته المفردة في التسامح في ادلة السنن وغيره بوجوه:

الاول: انا نمنع كون الاخبار الواردة في المقام آحاداً، بل هي متواترة، او محفوفة بالقرينة، كما عرفت، من تحقق الاتساق، واستفاضة نقله على مضمونها.

الثاني: انا نمنع عدم جواز التمسك بالاخبار الاحاد في المسألة الاصولية مطلقاً فان المسألة الاصولية التي لا يصح التمسك بالاخبار الاحاد فيها هي المسائل الاصولية الاعتقادية المطلوب فيها العلم والمعرفة، لا الاصولية العملية.

الثالث: ما ذكره بعض بأن الغرض ليس اثبات حجية خبر الضعيف في السنن ليقال بعدم ثبوتها بالاحاد، بل المطلوب اثبات استحباب ما ورد فيه خبر ضعيف باستحبابه، فالمسألة فقهية لا اصولية، والخبر الضعيف محقق للموضوع المحكوم عليه بالاستحباب لا انه دليل على استحبابه نظير الشهرة الموجبة بنفس وجودها للظن بصدور الخبر المدرجة له في الخبر الموثوق بصدوره.

واورد عليه الشيخ (قدس سره) بوجوه ثلاثة:

الاول: انه خلاف ظاهر كلام القائلين بالتسامح فان ظاهره كما

لا يخفى لمن راجع اليه جعل خبر الضعيف في السنن، دليلاً، والاستدلال لها به وجعل الاخبار المذكورة دليلاً على حجية الخبر الضعيف، ومن هنا ذكروا أنه يتسامح في ادلة السنن والفضائل.

ويرد عليه أن الكلام المذكور أحد الاقوال في المسألة، فان فيها أقوال اربعة كما سيأتي، فان كون كلام البعض مخالفاً لظاهر كلامهم لا يضره بعد تماميته فنياً.

الثانى: انه لافرق بين التعبيرين اذ استحباب كل فعل دل الخبر الضعيف على استحبابه عبارة اخرى عن حجية الخبر الضعيف في المستحبات، ويجوز مثل هذا التعبير في حجية الخبر الصحيح بأن يقال الكلام فيه في وجوب كل فعل دل الخبر الصحيح على وجوبه، ولا محصل لجعل الخبر حجة الا انشاء احكام ظاهرية - مطابقة لمدلول الخبر - لموضوعاتها.

وفيه انا لا نسلم عدم الفرق بين التعبيرين فان الحجية بمعنى تتميم الكشف، وجعل الطريقة ليست مساوقة للاستحباب فان لسان ادلة التسامح قاصر عن اثبات جعل الطريقة فان لسانها اما لسان الاستحباب واثبات الاستحباب واما ارشاد الى تحصيل الثواب الموعود وعلى كلا التقديرين ليس لسانها لسان جعل الطريق ان شئت فقل أنه فرق كثير بين لسان ادلة التسامح في السنن ولسان صدق العادل وهكذا الحجية بمعنى المنجزية فان مقتضى المنجزية ثبوت الثواب على تقدير المصادفة في المستحبات ومقتضى ادلة التسامح في السنن ثبوت الثواب وان لم يكن كما بلغه.

الثالث: سلمنا أن البحث ليس في حجية الخبر الضعيف في المستحبات الا أن عدم البحث عن الحجية لايجعل المسألة فقهية لعدم انحصار المسائل الاصولية في البحث عن الحجية لوجود ملاك المسألة الاصولية فيما نحن فيه، فان المسألة الاصولية كل قساعة يبتنى عليها الفقه اعنى معرفة الاحكام الكلية الصادرة من الشارع بحيث تكون بعد اتقانها عموماً، أو خصوصاً مرجعاً للفقهاء في الاحكام الفرعية سواء بحث فيها من حجية شيء أو لا، ومن الواضح أن هذه المسألة، ومسألة الاستصحاب، وكذا الاحتياط وان كانت مضامينها استحباب ما دل الخبر الضعيف على استحبابه، أو ثبوت الحكم السابق لكل موضوع احتمال بقاء ذلك الحكم فيه، أو ثبوت الوجوب المحتمل مثلاً لكنها أحكام كلية كان العمل بها موقوفاً على اعمال الاجتهاد في فهم المراد، والفحص عن المعارض، واشباه ذلك فهذه أحكام شرعية اصولية تختص بمن ينتفع بها وهو المجتهد في قبال الاحكام الفرعية المشتركة بين المجتهد والمقلد المبحوث عنها في الفقه. ويرد عليه بوجهين: «الاول»: انا لانسلم أن يكون كل قاعدة كلية متكفلة لبيان أحكام كلى قاعدة اصولية ومجرد كونها مرجعاً للفقهاء لا يثبت ذلك فان القاعدة الفقهية ايضاً متكفلة للحكم العملي الكلى، وانما تكون القاعدة قاعدة اصولية اذا وقعت توسيطاً في طريق الاستنباط الاحكام الكلية من دون أن تكون نفس القاعدة متكفلة للحكم العملي الكلى، واستحباب ما دل الخبر الضعيف على استحبابه ليس واسطة في استنباط استحباب آخر، بل هو حكم عملي جاسع

ينطبق على موارد الاخبار الضعيفة، وليست المسألة الفقهية الا هذا.
 الثاني: ان ما ذكره لاثبات كون المسألة اصولية من أنها احكام
 كلية لا تنفع المقلد لان العمل بها موقوف على اعمال ملكة
 الاجتهاد... غير تام لما عرفت في الجزء الاول من الكتاب أن
 المسألة الاصولية لا تختص بالمجتهد فلاحظ.

ومما ذكرنا ظهر ما في كلام شيخنا الاعظم حيث قال: ان قاعدة
 التسامح مسألة اصولية لانها مما لا ينفع للمقلد شيء، وتبعه في
 ذلك المحقق النائيني، لما قد عرفت، منا انه لا وجه لاختصاص
 المسألة الاصولية بالمجتهد.

فتلخص: ان قاعدة التسامح في ادلة السنن قاعدة فقهية تكفي
 اخبار احاد في اثباتها، هذا اولاً.

وثانياً: أن مجرد كون المسألة اصولية لا يضر بالمطلوب فإن
 المسألة الاصولية التي لا يجوز التمسك بالاخبار الاحاد فيها هي
 المسألة الاصولية الاعتقادية، لامسألة اصول الفقه. هذا تمام الكلام
 فيما يرجع الى الايراد على التمسك بالاخبار في المسألة بعد تسليم
 تماميتها سنداً ودلالة.

واما الكلام فيما يرجع الى دلالتها على استحباب ما ورد فيه خير
 ضعيف، فنقول: أن الوجوه المحتملة فيها اربعة:

«الاول»: أن يكون مفادها الارشاد الى حكم العقل بحسن الانقياد
 في مورد بلوغ الثواب واحتمال الامر المولوى وان لم يكن الامر
 كما بلغه.

«الثاني»: أن يكون مفادها هو الحكم المولوى الطريقي، لا النفسى، فتكون هذه الاخبار مخصصة لما دل على اعتبار وثاقة الراوى في المستحبات فتدل على حجية اخبار الضعاف فيها، فيختص اعتبار وثاقة الراوى بالاخبار الدالة على الاحكام الالزامية.

«الثالث»: أن يكون مفادها استحباب العمل بالعنوان الثانوى الطارىء اعنى به عنوان بلوغ الثواب عليه، فيكون عنوان «البلوغ» من قبيل سائر العناوين الطارئة على الافعال الموجبة لحسنها، وقبحها، ولتغير احكامها كعنوان الضرر، والعسر، والنذر، ونحوها. «الرابع»: أن يكون مفادها مجرد الاخبار عن فضل الله، سبحانه، وأنه اذا عمل العامل عملاً بلغه ثواب عليه أعطاه الله سبحانه بفضله ذلك الثواب الذي بلغه، وان لم يكن الامر في الواقع كما بلغه من غير أن تكون هذه الاخبار بصدده بيان حال العمل قبل صدوره من العامل، وأنه مستحب، أو راجح، ولا بصدده بين الغاء شرائط حجية الخبر الواحد في المستحبات.

والوجه الاول ما اختاره شيخنا الاعظم، ص ٢٧٩ والمحقق العراقى، والاستاذ الاعظم، وسيدنا الاستاذ، بتقريب أن مقتضى فاء التفریع في قوله عليه السلام: «فعله» أو «فعله» بعد قوله: «من بلغه» هو كون العمل متفرعاً على «البلوغ» وكونه هو الداعى على الاتيان به، ويشهد له تقييد العمل في بعض الروايات بطلب قول النبى (ص) وفي البعض الاخر بالتماس ذلك الثواب، فانه ظاهر في كون الامر به للارشاد الى تحصيل قول النبى (ص)، والثواب الموعود.

وأورد عليه بامور: الامر الاول ما ذهب اليه صاحب الكفاية (قدس سره) انه لايبعد دلالة بعض تلك الاخبار على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بما هو هو فان صحيحة هشام بن سالم، وما شاكلها مما ليس فيه تقييد بالاتيان بداعى طلب قول النبي صلى الله عليه وآله، أو بالتماس ذلك الثواب تدل على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بما هو هو، فانها ظاهرة في كون الاجر مترتباً على نفس العمل، لا على العمل المأتي به بداعى البلوغ وبرجاء الثواب وتقييد بعض الاخبار بطلب قول النبي، أو بالتماس الثواب الموعود، كما في خبر محمد بن مروان لاينافى صحيحة هشام، المققدمة الدالة على مترتب الثواب على نفس العمل فلا وجه لتقييدها، اذ لا منافاة بين الثواب على نفس العمل لا بداعى الثواب المحتمل بما هو، والثواب على العمل بداع الثواب المحتمل بما هو فالمطلق متكفل للثواب المجعول، والمقيد متكفل للارشاد الى الثواب الذي يحكم به العقل على الانقياد والاحتياط، وان مقتضى الفاء التفريع الموجودة فيها وان كان هو كون العمل متفرعاً على «البلوغ» وكونه هو الداعى اليه الا انه لا منافاة بين كون الفاء للتفريع والسببية وبين ترتب الثواب على ذات العمل، فان تفرع العمل على البلوغ وكون البلوغ هو الداعى اليه مما لا يوجب أن يكون الثواب مترتباً عليه فيما اذا أتى به برجاء كونه مطلوباً، وبعنوان الاحتياط فان الداعى الى الفعل مما لا يوجب للفعل وجهاً وعنواناً يؤتى به بذلك الوجه والعنوان.

وفيه اولاً: انا لانسلم أن لا يكون الداعي الى الفعل مما يوجب وجهاً، وعنواناً للفعل فان التأديب الداعي الى ضرب اليتيم مما يوجب حدوث عنوان للضرب يكون هو حسناً بهذا الوجه.

وثانياً ما أورده عليه المحقق الاصفهاني ص ٢٢٢ من أن التقريب الذي ذكره صاحب الكفاية لعدم حمل المطلق على المقيد لا يرد عليه محذور عدا وحدة سياق الاخبار، وانها في مقام ترتيب سنخ واحد من الثواب على موضوع واحد، وحينئذ فالنكتة لعدم التقييد في بعضها وضوح أن الداعي الطبيعي لمن بلغه ثواب هو ذلك الثواب البالغ لا الثواب المجعول بهذه الاخبار على فرض جعله.

وفيه ان كون وحدة السياق في المقام منشاء لانعقاد ظهور يوجب رفع اليد عن المطلقات الظاهرة في ترتب الثواب على ذات الفعل لا تطمئن بها النفس، بل تطمئن بخلافه وما ذكره من النكتة لعدم التقييد في بعض الاخبار لا يمكن الجزم بها الا من طريق الغيب.

وثالثاً ما حكى عن بعض الاعاظم انه قال: أن المطلق لا يحمل على المقيد في المندوبات والمقام من هذا القبيل.

وأورد عليه المحقق الاصفهاني ص ٢٢٢ أن الوجه في عدم الحمل في المندوبات امكان حمل المطلق والمقيد منها على مراتب المحبوبة، فالمستحب الفعلي هو المقيد، وما عداه مستحب ملاكي بخلاف الواجبات فان حملها على مراتب الوجوب يلزم الحمل على المقيد فان الملاك الوجوبي لازم التحصيل، وهذا الوجه غير جارها

فان المقيد بداع الثواب المحتمل ليس مستحباً شرعياً، لافعلياً، ولا ملاكياً بل المقيد بهذا الداعي راجح عقلي، والمطلق الذي حقيقة اتيان الفعل لا بهذا الداعي بل بسائر الدواعي مستحب شرعي فليس المقيد من مراتب المستحب الشرعي في قباله.

الامر الثاني ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني من أن حمل هذه الاخبار على الارشاد الى ثواب الانقياد بعيد عن السداد، وذلك لان الثواب الذي يمكن الارشاد اليه لا بد من ثبوته لامن ناحية الارشاد بل بحكم العقل والعقلاء وليس هو الا أصل الثواب بناء على أن الحسن العقلي والقبح العقلي ليس الا كون الفعل ممدوحاً عليه عند العقلاء وكونه مذموماً عليه عندهم ومدح الشارع ثوابه وذمه عقابه، واما الوعد بالثواب الخاص فليس من الشارع بما هو عاقل والا لحكم به سائر العقلاء بل بما هو شارع ترغيباً في فعل تعلق به غرض مولوى فيكشف عن محبوبة مولوية، ومطلوبية شرعية، غاية الامر أن محبوبة ما وعد عليه بالثواب الخاص تارة مفروض الثبوت، كالوعد بالمشوبات الخاصة على الواجبات، والمستحبات المعلومه.

وأخرى غير مفروض الثبوت فيستكشف ثبوتها بجعل الثواب الخاص، فيكون من باب جعل الملزوم بجعل لازمه، والترغيب فيه. الامر الثالث ما ذكره العلامة الانصاري في رسالة التسامح في السنن من أنه لقائل ان يقول بمنع دلالة الفاء على السببية، والتأثير بل هي عاطفة على نحو قوله: «من سمع الاذان فبادر الى المسجد كان له كذا».

وأورد عليه المحقق الاصفهاني بأن ما ذكره خلاف الاصطلاح لعدم التقابل بين السببية والعطف، بل العاطفة تارة للسببية وأخرى للترتيب، وثالثة للتعقيب.

ويرد عليه انه قدس سره لم يجعل العطف المطلق في مقابل السببية كي يقال ان العطف مقسم للاقسام الثلاثة، وجعله مقابلاً للسببية خلاف الاصطلاح بل قال هي عاطفة على نحو قوله: «من سمع الاذان فبادر الى المسجد كان له كذا» اي هي عاطفة غير السببية فان مقصوده ان الفاء العاطفة ليس للسببية، بل هل نظير الفاء العاطفة في المثال المذكور.

والحق في المقام هو أن يقال ان الفاء في المقام ليست ظاهراً في السببية كي تدل على المطلوب. هذا تمام الكلام في الوجه الاول.

واما الوجه الثاني: وهو كون مفاد الاخبار الحكم الطريقي، وتخصيصاً لشرائط حجية الخبر في باب المستحبات، وانه لا يعتبر فيها ما اعتبر في الخبر القائم على وجوب شيء من العدالة، والوثاقة. فالمستفاد من كلام المحقق النائيني (قدس سره) اختيار هذا الوجه ص ١٥١. وقال: انه هو المشهور، وظاهر عناوين كلمات القوم ينطبق على هذا الوجه فان الظاهر من قولهم يتسامح في ادلة السنن هو أنه لا يعتبر في ادلة السنن ما يعتبر في ادلة الواجبات.

لكن الوجه المذكور خلاف ظاهر ادلة التسامح في السنن فان لسان الادلة هو اعطاء الثواب وان لم يكن المؤدى ثابتاً في الواقع

حيث قال، عليه السلام: «وان لم يكن الامر كما بلغه» فانها فرض فيها عدم ثبوت المؤدى في الواقع، ولسان ادلة الحجية هو فرض مؤدى الامارات هو الواقع.

وان شئت فقل: ان لسان الحجية انما هو الغاء احتمال الخلاف، والبناء على أن مؤدى الطريق هو الواقع في ادلة الطرق والامارات لا فرض عدم ثبوت المؤدى في الواقع كما هو لسان اخبار التسامح في السنن.

واما الوجه الثالث: وهو كون مفاد الاخبار استحباب العمل بالعنوان الثانوى الطارىء عليه اعنى به عنوان بلوغ الثواب. فأورد عليه الاستاذ الاعظم بانه لا دلالة بل لا اشعار للاخبار المذكورة على أن عنوان البلوغ مما يوجب حدوث مصلحة في العمل بها كي يصير مستحباً.

أقول: ان ترتب الثواب البالغ على ذات الفعل يدل بالوضوح على الوجه المذكور، ولقائل أن يقول ان الظاهر من أخبار من بلغه ثواب أن الثواب مترتب على الفعل المعنون بهذا العنوان فيكون هو المستحب، لا على نفس الفعل الذى قد بلغ عليه الثواب بما هو هو. واما الوجه الرابع وهو كون مفاد الاخبار هو الاخبار عن فضل الله سبحانه من غير نظر الى حال العمل قبل وقوعه بانه مستحب أم لا فتقريبه أن ظاهر تفريع العمل على البلوغ يقتضى أن تكون الروايات ناظرة الى حال العمل بعد وقوعه، اذ التفريع لا يكون الا بعد الاعتماد على قول المبلغ، وفرض اصابته للواقع، والعامل لا يعتمد على قول

المبلغ الا اذا كان قوله واجداً لشرائط الحجية والا لم يصح من العامل استناد عمله الى قول المبلغ، والاعتماد عليه.

ويمكن أن يجاب عنه: أن الظاهر من الاخبار هو كونها مسوقة لبيان حال العمل قبل صدوره من العامل، والحث، والترغيب نحوه بالايجاد فان فاء التفریع لا يدل الا على مجرد الترتيب الناشئ من ترتب الثواب على فعل ما بلغ فيه الثواب، فالعمل المترتب عليه الثواب حيث كان متقوماً ببلوغ الثواب عليه فلذا رتبه على بلوغ الثواب، فيكون نظير من سمع الاذان فبادر الى المسجد، فكما ان الثاني ترغيب على المبادرة الى المسجد بمجرد سماع الاذان وانها أمر راجح، ولا يضره ذكر الفاء كذلك في اخبار التسامح.

اذن فالامر دائر بين الوجه الاول، والوجه الثالث. والمستفاد من كلام بعض الاكابر، كالمحقق الاصفهاني، أن الظاهر من الثواب البالغ هو الثواب على العمل لا على العمل بداعي الثواب المحتمل، والظاهر من بعض الاخر منهم أن الظاهر منها هو الثواب على الاتيان بالعمل بداعي احتمال الثواب فلا يمكن الجزم بتقديم الوجه الثالث على الاول، وهو يكفي في الحكم بعدم دلالتها على استحباب العمل.

والتحقيق في المقام أن يقال: انه على القول بعدم اقتضاء التجري والانقياد شيئاً سوى الكشف عن خبث الفاعل وحسنه وانتهما لا يكونان كاشفين عن قبح الفعل، وحسنه، كما عليه شيخنا الاعظم. أو على القول باقتضاء التجري والانقياد المثوبة والعقوبة على

صرف العزم على الطاعة والمعصية لاعلى العمل الصادر خارجاً، كما عليه صاحب الكفاية، لكان ترتب الثواب على الفعل كاشفاً عن الامر الاستجابي لانهصار مناط المثوبة بالفعل حينئذ بالاطاعة الحقيقية التي لا تكون الا بتعلق الامر الشرعي به كما في قوله (ع): «من سرح لحيته فله كذا».

واما على المختار من كون التجري سبباً لكون الفعل المتجرى به مصداقاً للمعصية، وكون الفعل المنقاد به مصداقاً لتحقيق الاطاعة فلا مجال للكشف المذكور.

اذن فما ذهب اليه من عدم كشف ترتب الثواب عن الامر الشرعي بالفعل تام على مبناه الا أن الكلام في تمامية مبناه.

واما ما ذهب اليه الشيخ فغير تام على مبناه في مبحث التجري من عدم اقتضائه سوى الكشف عن سوء سريرة الفاعل فان لازمه هو انكار المثوبة في الانقياد ايضاً فاذا لم يكن الانقياد موجباً لترتب الثواب على الفعل فيكون ترتب الثواب عليه بمقتضى اخبار «من بلغ» كاشفاً عن تعلق الامر الشرعي به، وذلك لانهصار مناط المثوبة حينئذ بالاطاعة الحقيقية بعد عدم تحقق الاطاعة الحكمية بالفعل المنقاد به.

«وينبغي التنبيه على امور»

«الامر الاول»: في ثمرة البحث بين القول بدلالة هذه الاخبار على استحباب الفعل وبين القول بعدم دلالتها على استحبابه، وأن

مفادها هو الارشاد الى حكم العقل بحسن الانقياد وقد ذكر الشيخ في بيان الثمرة موردين:

«المورد الاول»: جواز المسح بببلل المسترسل من اللحية بنساء على ما ورد خبير ضعيف بغسله فانه على الارشاد لايجوز الاخذ ببلة المسترسل من اللحية، اذ هي على هذا ليست من نداوة الوضوء شرعاً بل هو راجح عقلاً، بخلاف ما اذا استحَب شرعاً غسله، فانه من الماء المستعمل في الوضوء.

وأورد عليه صاحب الكفاية (قدس سره) في تعليقه على الرسائل من عدم جواز المسح بالبلة المذكورة حتى على القول باستحباب الغسل شرعاً، لانه مستحب مستقل في واجب، أو في مستحب وليس من اجزاء الوضوء، والمسح لا بد أن يكون بببلل الوضوء، ولا يصح بببلل ما ليس فيه وان كان مستحباً.

واجاب عنه الاستاذ الاعظم ص ٣٢٢: أن ذلك خروج عن الفرض اذ المفروض دلالة الخبر الضعيف على كونه جزءاً من الوضوء. وفيه: أن فرض البحث هو دلالة الخبر على استحباب غسله، واما دلالته على أنه جزء الوضوء فلافهذا الجواب بهذا المقدار غير تام. لكن يمكن أن يجاب عنه: بأن بعد دلالة الخبر على استحباب غسل المسترسل من اللحية يكون الخبر ظاهراً في أنه جزء مستحب للوضوء، لانه مستحب نفسى يكون الوضوء ظرفاً له.

ان قلت: ان الجزء المستحبى غير معقول، كما قرر في محله، فيكون هذا شاهداً على حمل الخبر على دلالته على كون غسل اللحية

.....

مستحياً نفسياً في الموضوع.

قلت: قد حقق في محله انه لا وجه لعدم معقوليته، فانه جزء الفرد، وكمال للموضوع فتأمل.

فتلخص: أن ما أورده الكفاية على الشيخ غير تام، والوجه في عدم ترتب الثمرة المذكورة على هذا المبحث هو ما أفاده نفسه (قدس سره) في كتاب الطهارة من عدم الدليل على جواز المسح بكل بلل من الماء المستعمل في الوضوء وجوباً أو ندباً بل المتيقن بلل المغسول بالاصالة.

وان شئت فقل: انه لا يكفي في جواز المسح بلل ما يكون جزءاً للفرد وكمالاً له من دون أن يكون من الاجزاء الاصلية للموضوع. وملخص الكلام: انه على القول بدلالة الاخبار على الارشاد، أو على مجرد الاستحباب النفسى من دون أن يقتضى جزئيته، أو يقتضى جزئيته للفرد بعنوان كونه كمالاً له لاشكل الاكتفاء بالمسح ببلته لما عرفت من أنه لا دليل على جواز الاخذ من بلته الموضوع مطلقاً حتى من الاجزاء المستحبة، وانما ثبت جواز الاخذ من الاجزاء الاصلية.

المورد الثاني: الموضوع الذي دل خبر ضعيف على استحبابه لغاية خاصة، كقراءة القرآن أو النوم مثلاً، فانه على القول باستحبابه يرتفع به الحدث، وعلى القول بعدمه لا يرتفع به الحدث وأورد عليه بوجهين:

أحدهما: أنه لا دليل على أن كل وضوء مطلوب شرعاً رافع للحدث

فان وضوء الحائض في اوقات الصلاة، ووضوء الجنب عنه النوم، مثلاً، مستحب شرعاً ومع ذلك غير رافع للحدث.

ويمكن الجواب عنه: ان في مورد الحيض والجنابة لا يكون الوضوء رافعاً للحدث لاجل وجود مانع والا فالإقتضاء موجود. اذ ان الثمرة في الجملة تكفي فانه على القول بكونه مستحباً يرفع الحدث في مورد غير الحيض والجنابة، واما على القول بعدمه فلا يكون رافعاً ولو في غير مورد هـما اذ ان ذلك انه يمكن ان يقال بتأثير الوضوء حتى في الحائض والجنب بحصول التخفيف به بحيث يناسب معه الاذكار في وقت الصلاة أو النوم.

وثانيهما ان عبادية الوضوء انما هي باعتبار رجحانه الذاتى واستحبابه الشرعى فعدم ثبوت استحبابه العرضى باخبار من بلغ لا ينافى استحبابه النفسى وتأثيره في الطهارة اذن فالثمره المذكورة ايضاً لا تترتب على ثبوت الاستحباب وعدمه.

ولا يخفى عليك أن المراد من نفى الثمرة على القولين ليس نفى الكبرى فان الاثار الوضعية المترتبة على المستحبات الشرعية تترتب على القول بثبوت الاستحباب دون القول بعدم ثبوته، وانما الكلام في تطبيقها على المورد المذكورين.

الامر الثانى: هل يلحق بالخبر الضعيف فتوى الفقيه بالوجوب والاستحباب فتشمله الاخبار أم لا؟. ففيه وجهان:

ربما يقال: بالثبوت نظراً الى صدق بلوغ الثواب على العمل فان

الفقيه وان كان فتواه متعلقاً بالاستحباب لا بالشواب لكنه لمكان التلازم بين الاستحباب والشواب يكون بلوغ الشواب بالملازمة، لكنه خلاف التحقيق لان البلوغ منصرف الى الخبر عن حس، ويشهد عليه أن البلوغ في زمن صدور هذه الروايات كان ينقل الرواية عن المعصوم عليه السلام فاطلاقه منصرف اليه.

بل قد يقال: ان فتوى الفقيه ليس اخباراً عن الواقع، وانما هو اخبار عن الرأي، وهنا تفصيل من الشيخ راجع الى كتابه المستقل في ادلة السنن ومن المحقق العراقي ص ٢٨٦.

الامر الثالث: ان الكراهة ايضاً ملحقه بالاستحباب أم لا؟ ذهب المشهور الى اللاحاق وتبعهم المحقق الاصفهاني ص ٢٢٦ بتقريب ان العمل يشمل الفعل والترك.

وفيه: أن الفعل ظاهر في الوجودى لافي العدمى. والحاصل: ان الحاق الكراهة يتوقف على احد امور: اما تنقيح المناط، واما دعوى أن ترك المكروه مستحب، واما دعوى أن ترك المكروه اطاعة للنهي التنزيهي.

والاول مشكل، والثاني خلاف التحقيق، والثالث خلاف ظاهر اخبار من بلغ فانها ظاهرة في الوجوديات، وهنا تنبيهات كثيرة تعرض لها المحقق الاصفهاني ص ٢٢٦، والمحقق العراقي ص ٢٨١، والمحقق الاشتياني ص ٧٠، وشيخنا الاعظم في رسالة المستقلة في ادلة التسامح المذكورة في حاشية الاوثق ص ٣٠٤، ونحن اعرضنا عن ذكرها هنا رعاية للاختصار.

الثالث (١): أن الظاهر اختصاص أداة البراءة (٢) بصورة الشك في الوجوب التعييني (٣)، سواء كان أصلياً (٤) أو عرضياً، كالواجب المخير المتعين لاجل الانحصار .

(١) أي التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة الوجوبية .
 (٢) سواء كانت نقلية، أو عقلية، وسيأتي وجه الظهور .
 (٣) كما إذا شك في وجوب الدعاء عند روية الهلال، فإن الوجوب المحتمل فيه تعييني، بالأصالة أي من الأول مجعول بلا عدل .
 والواجب التعييني ما تعلق الطلب به بخصوصه، وليس له عدل في مقام الامتثال، كالصلاة، والصوم، في شهر رمضان فإن الصلاة واجبة لمصلحة في نفسها لا يقوم مقامه واجب آخر في عرضها .
 ويقابله الواجب التخييري، وهو ما كان له عدل، وبديل في عرضه ولم يتعلق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره بأن يتخير بينهما المكلف، وهو كصوم ستين صوماً في كفارة افطار شهر رمضان عمداً فإنه واجب ولكن يجوز تركه، وتبديله بعق رقبة أو اطعام ستين مسكيناً .

(٤) بأن كان الواجب تخييرياً بالأصالة، وصار تعيينياً بالعرض كما إذا شك في أن اطعام عشرة مساكين، وصيام الثلاثة واجبان تخييراً على المفطر قضاء رمضان، أو مستحبان تخييراً، ثم عرض عليه العجز عن الصيام وانحصر واجبه على اطعام عشرة مساكين فيرجع الشك الى انه هل يجب عليه الاطعام تعييناً؟ فيكون الاطعام مما احتمل كونه واجباً تعييناً عرضياً فالمرجع هي البرائة عن وجوب الاطعام . وملخص كلامه: أن البرائة مختصة بالواجب التعييني سواء

اما لو شك في الوجود التخيري (١)

كان تعيينياً ذاتياً، أو عرضياً.

(١) بأن دار الامر بين وجوب شيء وابطاحته مع العلم باصل الوجود لا ما اذا لا يعلم أصل الوجود رأساً اذ على تقدير عدم العلم باصل الوجود لا مانع من جريان ادلة البراءة بداهة عدم التفاوت في قاعدة قبح العقاب بلا بيان وغيرها من ادلة البراءة بين الوجود التعييني والتخييري، وانما المراد ما اذا علم اصل الموجود وشك في كلفيته، كما لو شك في أن كفارة قضاء شهر رمضان المخيرة بين الصوم والاطعام، مثلاً، هل هو واجب تخيري، أو مستحب تخيري، فان أصل وجوب الكفارة معلوم، وتعلقه بفرد معلوم ايضاً، وهو تعلقه بافطار الصوم مثلاً، الا أن الشك في تعلقه بفرد آخر علمي نحو التخيير كاطعام عشرة مساكين، فهذا الفرد الاخر مشكوك حكمه من حيث الوجود التخيري والاباحة اي لا يعلم انه عدل لذلك الذي علم وجوبه فيكون من أحد فردي الواجب التخيري، أو انه ليس بعدل ذلك بل هو مباح أو مستحب.

ملخص الكلام: أن محل الكلام فيما لو ثبت الوجود قطعاً، وتيقن تعلقه باحد الفعلين، وشك في تعلقه بالاخر بحيث لو تعلق به كان واجباً تخييرياً، فالمسألة من دوران الامر بين التخيير والتعيين الا أن الكلام فيها في المقام انما هو من حيث جريان الاصل في نفي التخيير لا في جريانه في نفي التعيين حتى يترتب عليه ثبوت التخيير، فانه كلام آخر لاتعلق له بالمقام.

والاباحة (١) فلا تجرى فيه (٢) ادلة البراءة، لظهورها (٣) في عدم

(١) والمراد منها غير العرمة فتشمل الاستحباب، والكراهة والاباحة الخاصة.

(٢) اى في الوجوب التخييري.

(٣) اى لظهور ادلة البراءة في عدم التكليف المجهول على المكلف بحيث أن يكون ملزماً باتيانہ ويعاقب على تركه.

وتوضيحه: أنه لا ينبغي الاشكال في عدم جريان ادلة البراءة بالنسبة الى نفى الوجوب التخييري مع بقاءه على عنوانه، وعدم خروجه عنه بالعرض سواء كانت عقلية، أو نقلية.

اما البراءة العقلية فلا أن موردها ما اذا احتل العقاب وفي الواجب التخييري لا يحتمل العقاب فانه على تقدير الاتيان بما هو المتيقن وجوبه يقطع بعدم العقاب في ترك هذا الفرد المشكوك سواء كان مباحاً، أو واجباً تخييراً وعلى تقدير تركه يقطع بالعقاب مع ترك المحتمل ولو لم يكن واجباً في الواقع فليس هنا صورة شك يحتمل فيها المؤاخذة كى يدفع احتمالها بحكم العقل.

واما البراءة النقلية فمساق بعض ادلتها هو مساق حكم العقل المذكور فقد ظهر حاله مما ذكرناه في بيان عدم جريان حكم العقل في المقام، وما لم يكن مساقه مساق حكم العقل بل كان مساقه في مقام الامتنان للسعة على المكلفين ورفع الضيق فيما كان ثبوت التكليف المجهول ضيقاً عليهم فعدم جريانه في المقام واضح ايضاً لان ثبوت هذا الوجوب التخييري لا يوجب ضيقاً على المكلفين بل فيه سعة عليهم.

تعيين الشيء المجهول على المكلف بحيث يلزم (١) به، ويعاقب عليه. وفي (٢) جريان اصالة عدم الوجوب تفصيل لانه اذا كان الشك في وجوبه (٣)

(١) اي أن يكون المكلف ملزماً باتيان الفعل المشكوك حكمه ومعاقباً على تركه.

(٢) ان محل البحث في المقام تارة في جواز الرجوع الى اصالة البراءة في نفي الوجوب التخييري، وقد عرفت الكلام فيه. واخرى في جواز الرجوع الى استصحاب عدم الوجوب التخييري وافاد المصنف قدس سره، أن في جريان استصحاب عدم الوجوب تفصيل بين التخيير العقلي، والتخيير الشرعي فلا يجرى الاستصحاب في الاول، ويجرى في الثاني.

(٣) اي في وجوب التخييري بأن كان الشك في الوجوب التخييري مسبباً عن احتمال ارادته من الامر بالكلية المشترك بين الفرد المشكوك، والفرد المتيقن ارادته.

ان شئت فقل: ان يكون التكليف دائراً بين تعلقه بفرد معين، أو بكلية شامل له ولغيره، كما اذا علم اجمالاً انه اما يجب عتق رقبة مؤمنة تعييناً، أو يجب عتق مطلق الرقبة المنطبق على المؤمنة والكافرة «ويطلق على هذا القسم» دوران الامر بين التعيين الشرعي، والتخيير العقلي فان الوجوب ان كان متعلقاً بعتق رقبة مؤمنة فهو واجب تعييني شرعي، وان كان متعلقاً بعتق مطلق الرقبة فكل من وجوب عتق رقبة مؤمنة ووجوب رقبة كافرة واجب تخييري عقلي، كما هو، الشأن في الكلي وأفراده.

فى ضمن كلى مشترك بينه (١) وبين غيره، أو وجوب ذلك الغير بالخصوص فيشكل (٢) جريان اصالة عدم الوجود اذ ليس (٣)

(١) اى لا يعلم ان الواجب هو الكلى المشترك بين الفرد المشكوك، وبين غيره وهو الفرد المتيقن ارادته من الكلى، أو خصوص الفرد الاخر الذى علم وجوبه بالخصوص، وقد عرفت مثاله، ونذكر له مثالا آخر زيادة للتوضيح، وهو كما اذا علم اجمالا أنه اما يجب اكرام زيد العالم تعيينا، وهو المراد من قوله: «أو وجوب ذلك الغير بالخصوص» أو يجب اكرام مطلق العالم المنطبق على زيد وهمرو هو المراد من قوله: «فى ضمن كلى مشترك بينه وبين غيره».

(٢) اى يشكل جريان استصحاب عدم الوجود التخيري.

(٣) تعليل لقوله: «فيشكل جريان اصالة عدم الوجود» وملخصه:

انه ليس هنا الا وجوب واحد مردد بين الكلى والفرد فان متعلق العكليف حقيقة مردد بين الكلى بما هو كلى والفرد بما هو فرد، وليس هناك قدر متيقن من حيث متعلق الخطاب، وان كان متعلق الوجوب بين التعيين والتخير بالفرد الاخر يقينياً، فتعلقه بالكلى فى مرتبة تعلقه بالفرد، فنفى احد التعليقين بالاستصحاب معارض بنفى الاخر فهو فى الحقيقة يرجع الى نفي أحد الحادثين مع العلم بحدوث أحدهما اجمالا، فيكون من تعيين الحادث بالاصل فان اصالة عدم وجوب أحدهما معارض باصالة عدم وجوب الاخر مع العلم الاجمالي بوجوب احدهما هذا اذا اردت مجرد نفي وجوب أحدهما،

الا وجوب واحد مردد بين الكلى، والفرد فتعين (١) هنا اجراء اصالة عدم سقوط ذلك الفرد المتيقن الوجوب بفعل (٢) هذا المشكوك واما اذا كان الشك فى ايجابه بالخصوص (٣) جرى اصالة عدم

وإذا اردت باصالة عدم وجوب أحدهما اثبات تعلقه بالآخر فيكون مثبتاً ايضاً.

وملخص الكلام: اذا كان الشك فى الوجوب التخييرى لايجرى استصحاب عدم وجوب الفرد المشكوك فيه لعدم دخوله فى أطراف الشبهة لان مرجعها الى أن الواجب هو الكلى حتى يجب الفرد المشكوك فيه ايضاً بوجوبه، أو الفرد الآخر منه فتصير الشبهة فى الفرد المشكوك فيه هى ناشئة من الشبهة فى حكم الكلى لافيه نفسه، فهو بنفسه ليس مورداً للاصل، واما نفى وجوب الكلى بالاصل فقد عرفت الكم فيه.

(١) أى اذا لم تجر استصحاب عدم الوجوب التخييرى تعيين استصحاب الامر الوضعى الذى مترتب على الوجوب التخييرى، وهو سقوط المتيقن به اذا كان مترتباً على الوجوب التخييرى فيستصحب عدم سقوط المتيقن الوجوب باتيان الفرد المشكوك، فلا يكون الاطعام المحتمل وجوباً مسقطاً لوجوب الصيام المتيقن وجوبه

(٢) الجار متعلق به قوله: «عدم سقوط» أى لا يسقط المتيقن بسبب الاتيان بالمشكوك.

(٣) بأن لا يكون وجوب الفرد فى ضمن الكلى المشترك بين هذا الفرد المتيقن وجوبه وبين غيره بل دار أمر التكليف بين تعلقه بفرد

الوجوب، واصالة عدم لازمه الوضعى وهو سقوط الواجب المعلوم اذا شك فى اسقاطه (١) له، اما اذا قطع (٢) بكونه مسقطاً للواجب المعلوم وشك فى كونه واجباً مسقطاً للواجب الاخر، أو مباحاً مسقطاً لوجوبه نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم فلاجرى

معين على وجه التعيين وبين تعلقه به وبغيره على وجه التخيير كما اذا علم وجوب فعل بالخصوص لكن شك فى كونه واجباً تعينياً بالخصوص أو كونه احد فردى الواجب المخير، ومثاله، كما اذا علم اجمالاً انه يجب العتق تعينياً، أو يجب كل من العتق وصوم ستين يوماً تخييراً ويطلق على هذا القسم دوران الامر بين التعيين والتخيير شرعيين، فيجرى هنا استصحاب عدم الوجوب التخييري، واستصحاب عدم سقوط الواجب المعلوم باتيان الفرد المشكوك وجوبه.

ومما ذكرنا ظهر التفصيل بين التخيير العقلى، والشرعى. فانه «قدس سره» حكم بعدم جريان استصحاب عدم الوجوب التخييري فيما كان من قبيل التخيير العقلى وحكم بجريانه فيما كان من قبيل التخيير الشرعى.

(١) اى يستصحب عدم السقوط اذا شك فى اسقاط الفرد المشكوك وجوبه وجوب الفرد المتيقن وجوبه.

(٢) اى قطع بكون الفرد المشكوك فيه مسقطاً للتكليف المعلوم اجمالاً لكن شك فى انه واجب مسقط للواجب الاخر نظير سائر الواجبات التخييرية، أو مباح مسقط للواجب.

وملخص الكلام: ان الشك فى كون الفعل واجباً تعينياً بالخصوص أو كونه احد فردى الواجب المخير فيه شرعاً بعد القطع بوجوبه

للاصل الا بالنسبة الى طلبه (١) وتجرى اصالة البراءة عن وجوبه (٢) التعيينى بالعرض اذا فرض تعدد ذلك الواجب الاخر وربما يتخيل

بالخصوص في الجملة على قسمين:

أحدهما: أن يعلم كون الفرد المشكوك فيه مسقطاً للتكليف المعلوم اجمالاً على تقدير وجوبه في الواقع كما في سائر الواجبات التخيريية.

وثانيهما: أن يعلم كونه مسقطاً للواجب وان كان مباحاً في الواقع كما في مثال الصوم، والسفر المباح اذا ورد الامر بالصوم في الحضر، وشك في ورود أمر آخر بالسفر بحيث لو ثبت أفاد التخيير بينهما لانه على تقدير عدم ثبوت وجوبه كان مباحاً مسقطاً لوجوب الصوم ومفتوتاً لموضوعه.

(١) اى يجرى استصحاب عدم الوجوب التخيري فقط، واما استصحاب عدم سقوط الواجب فلا مجال له بعد فرض العلم بكونه مسقطاً له سواء، كان احد فردى الواجب أم لا؟ ولا تجرى فيه ادلة البراءة كما عرفت.

(٢) يعنى عن وجوب ما شك في كونه واجباً تخييرياً مسقطاً للواجب أو مباحاً مسقطاً له فانه اذا شك في وجوبه التخيري مع التمكن من الاخر المعلوم وجوبه فلا محالة نشك في وجوبه التعيينى اذا تعدد ذلك الاخر المعلوم وجوبه فيتمسك باصالة البراءة لنفسه، كما عرفت، من جريان ادلة البراءة في رفع الواجب التعيينى المشكوك وجوبه وان كان تعيينه بالعرض بأن لا يمكن الاتيان بالفرد الاخر من الواجب التخيري.

من هذا القبيل (١) ما لو شك في وجوب الايتمام على من عجز عن القراءة وتعلمها (٢) بناء على رجوع المسألة (٣) الى الشك في كون الايتمام مستحباً مسقطاً أو واجباً فيدفع (٤)

وملخص كلامه: الى هنا عدم جواز الرجوع الى البراءة لنفى الوجوب التخييري، واما جواز الرجوع الى استصحاب العدم ففصل فيه بين الواجب التخييري العقلي والشرعي، والتزم بعدم جريان الاستصحاب في الاول دون الثاني.

(١) اي من قبيل ما قطع بكونه مسقطاً للواجب المعلوم، وشك في أنه واجب تخييري مسقط، أو غير واجب مسقط للواجب..

(٢) اي على من عجز عن تعلم القراءة.

(٣) اي كون مسألة الشك في وجوب الايتمام من قبيل ما نحن فيه مبنى على رجوع مسألة الشك في وجوب الايتمام الى الشك في أن الايتمام اي الصلاة جماعة مع امكان القراءة مستحب مسقط للواجب التعييني وهو الصلاة مع القراءة أو واجب تخييري، بين الصلاة منفرداً بدون القراءة، وبين صلاة الجماعة فان كان مستحباً مسقطاً للواجب فلا يتعين الايتمام بتعذر القراءة، بل هو مخير بين الاقتداء والصلاة منفرداً بلا قراءة اذ المفروض انه لم يكن فرداً للواجب التخييري كي يتعين الفرد الاخر بالعرض بتعذره كما هو القانون في الواجبات التخييرية، وان كان واجباً مخيراً، فاذا تعذر القراءة يصير الايتمام واجباً تعيينياً بالعرض اذ الواجب التخييري ينقلب الى الواجب التعييني بتعذر احد فرديه.

(٤) اي اذا شك في كون صلاة الجماعة فرداً للواجب التخييري،

وجوبه التخييري (١) بالاصل، لكن الظاهر أن المسألة (٢) ليست من هذا القبيل لان صلاة الجماعة فرد من الصلاة (٣) الواجبة فتتصف بالوجوب لامحالة.
واتصافها (٤) بالاستحباب من باب أفضل فردي الواجب،

أو مستحبة مسقطه للواجب فيرجع الشك الى أن الوجوب المتعلق بالصلاة عند التمكن من القراءة هل هو تعيني، أو تخييري، فيدفع الوجوب التخييري المتيقن بتعذر احد الفردين باجراء استصحاب عدمه، واصالة البراءة ويحكم بجواز الصلاة بدون القراءة مع تعذرها.

(١) اي الوجوب التخييري المتعين بتعذر احد الفردين.

(٢) اي مسألة الشك في وجوب الايتمام على من عجز عن القراءة ليست من قبيل ما قطع بكونه مسقطاً للواجب المعلوم، وشك في انه واجب تخييري مسقط، أو غير واجب مسقط للواجب اذ انما يكون من هذا القبيل ما كان مباحيناً لما علم وجوبه كالسفر المباح بالنسبة الى الصوم لا ما كان من أفراد ما علم وجوبه فان صلاة الجماعة من أفراد ما علم وجوبه من الصلاة فانها تتصف بالوجوب لامحالة.

(٣) حيث ان الواجب كلي الصلاة الجامع بين الصلاة منفرداً، وجماعة، فكما أن الصلاة منفرداً فرد من الصلاة فتتصف بالوجوب كذلك الصلاة جماعة فرد آخر منها فتتصف بالوجوب فصلاة الجماعة أمر واجب مسقط للواجب الاخر لا انها غير واجبة مسقطه للواجب كي يكون من قبيل ما شك أنه واجب مسقط، أو مباح مسقط.

(٤) جواب عن سؤال مقدر، وهو أن بعد كون صلاة الجماعة

فيختص (١) بما اذا التمكن المكلف من غيره (٢) فاذا عجز (٣)

فرداً من أفراد كلى الصلاة فتكون واجبة بالامر المتعلق بكلتي الصلاة، ومعها كيف تكون مستحبة، فان الواجب لا يجتمع مع المستحب.

والجواب عنه: انه قد حقق في مبحث اجتماع الامر والنهي عدم لزوم محذور في ذلك فان الامر الوجوبى تعلق بطبيعة الصلاة التي هي قدر مشترك بين جميع أفراد الصلاة بسلا فرق بين الفرادى، والجماعة سواء أتى بها في الدار أم في المسجد؟ والامر المستحبي تعلق بالفرد من جهة كونه افضل الافراد فان طبيعة الصلاة اذا كانت مشخصة في ضمن فرد له مزية كالصلاة مع الجماعة، أو في المسجد يكون مستحباً في ضمن هذا الفرد ففى الحقيقة تعلق الوجوب بأصل الطبيعة، والاستحباب بايجاد الطبيعة في ضمن هذا الفرد اذن فلا منافاة بين وجوب اصل الصلاة، واستحباب اتيانها مع الجماعة. ولنا تحقيق في هذا البحث، وهو موكول الى محله.

والجيب عنه أن الوجوب المتعلق بصلاة الجماعة وجوب تخييرى، والاستحباب المتعلق بها استحباب تعيينى، ولا منافاة بينهما، والمنافاة بينهما على فرض وجودها اذا كان الوجوب ايضاً تعيينياً.

(١) اى يختص استحباب صلاة الجماعة بصورة تمكن المكلف من الاتيان بصلاته فرادى.

(٢) اى من اتيان غير افضل فردى الواجب.

(٣) اى اذا عجز المكلف من اتيان غير الجماعة تعين الاتيان

بصلاة الجماعة فتكون هي واجبة.

تعيين، وخرج (١) عن الاستحباب. كما اذا منعه مانع آخر (٢) عن الصلاة منفرداً، لكن يمكن منع تحقق العجز (٣) فيما نحن فيه (٤)، فانه (٥)

(١) اى خرج افضل فردى الواجب عن الاستحباب الى الوجوب اذ المفروض ان الفرد الافضل فرد من فردى الواجب التخييري فصار تعيينياً بالعرض لعدم التمكن من الاتيان بالفرد الاخر من الواجب.

(٢) اى كما اذا منع المكلف مانع آخر عن الاتيان بصلاته منفرداً يتعين عليه الاتيان بصلاة الجماعة، كذلك يتعين عليه الاتيان بها اذا عجز عن القراءة في صلاته.

(٣) اى يمكن منع تحقق العجز عن احد فردى الواجب التخييري الموجب لكونه واجباً تعيينياً بالعرض.

(٤) اى في مسألة صلاة الجماعة مع التعتذر عن الفرادى.

(٥) تعليل لما ذكره من منع تحقق العجز الموجب لتبديل الواجب التخييري الى الواجب التعييني، اى المكلف يتمكن من الصلاة فرادى بلا قراءة.

والحاصل: ان الواجب انما يكون تعيينياً بالعرض بتعتذر احد فردى الواجب التخييري اذا لم يكن للفرد المتعتذر منه بدل اضطرارى كالصيام، والاطعام الواجبين تخييراً في كفارة شهر رمضان.

واما اذا كان له بدل كما نحن فيه فلا يكون الواجب التخييري مبدلاً الى الواجب التعييني، فان مجرد تعذر القراءة مع جواز الاتيان بالصلاة بدونها لا يوجب العجز عن الصلاة منفرداً حتى يتعين عليه

يتمكن من الصلاة منفرداً بلا قراءة لسقوطها (١) عنه بالتعذر كسقوطها (٢) بالايتمام فتعيين احد المسقطين يحتاج الى دليل. قال فخر المحققين (٣)

صلاة الجمعة بل له أن يأتي بالصلاة منفرداً بلا قراءة، وأن يصلى جماعة.

(١) أي لسقوط القراءة عن المكلف بسبب عدم القدرة على قرائتها، أي كما أنه يسقط القراءة بالتعذر، كذلك يسقط بالاعتداء فإن كلاً من العجز، والاعتداء يسقط للقراءة. ولا دليل لتقديم أحدهما بالآخر، فهو مخير بين الاتيان بالصلاة بلا قراءة منفرداً وبين الاتيان بها جماعة.

وملخص الكلام: ان صلاة الجماعة طرف التخيير بالنسبة الى الصلاة الفرادى بمآلها من العرض العريض الصادقة على الفرد الاختيارى، والاضطرارى، وأن المكلف فى كل حال مخير بين الصلاة فرادى، وبين الصلاة جماعة لا أنها طرف التخيير بالنسبة الى الفرد الاختيارى كى تتعين بتعذره.

(٢) أي كسقوط القراءة بالاعتداء. وفيه اشارة الى أن قراءة الامام لا تكون منزلة قراءة المأموم ولو فى ظرف اختيار الجماعة حتى تكون الصلاة جماعة صلاة مع القراءة، ويقدم على الصلاة فرادى بلاقراءة، بل هى مسقطه لها كالاعتذار فان الاعتداء، والتعذر كلاهما مسقطان للقراءة لا أن قراءة الامام قراءة للمأموم، وتكون صلاته صلاة مع القراءة.

(٣) والغرض من ذكر قول فخر المحققين هو الاستشهاد بقوله على ما ذهب إليه المصنف من منع تحقق العجز عن الصلاة منفرداً.

فى الايضاح فى شرح قول والده (قدس سرهما): «والاقرب (١) وجوب الايتمام على الأمامى (٢) العاجز» ووجه (٣) القرب تمكنه (٤) من صلاة صحيحة القراءة، ويحتمل عدمه (٥) لعموم نصين (٦)

فان العاجز عن القراءة يكتفى بما يعرفه من الصلاة ولايجب عليه الايتمام، والفخر ابن العلامة وكتابه الايضاح شرح للقواعد المسمى بايضاح الفوائد فى شرح القواعد ج ١ ص ١٥٤ .

(١) هذا كلام لوالده فى القواعد.

(٢) وهو الذى لايتمكن من القراءة والكتابة.

(٣) هذا كلام الفخر فى الايضاح وهو مقول القول اى قال فخر المحققين: أن وجه القرب فى نظر الوالد حيث قال: «والاقرب هو وجوب الايتمام».

(٤) اى وجه قرب وجوب الاقتداء هو أن المكلف متمكن من الايتيان بصلاة صحيحة القراءة لان قراءة الامام منزلة بمنزلة قراءة المأموم، فان المأموم كأنه صلى مع القراءة، فمع التمكن من الايتيان بالصلاة مع القراءة لاتصل النوبة الى الصلاة منفرداً بلا قراءة.

(٥) اى يحتمل عدم وجوب الايتمام على العاجز عن القراءة.

(٦) الاول: مادل على جواز اكتفاء المكلف فى الصلاة بما يحسن منها، ويعرف، هو ما رواه عبدالله بن سنان: قال ابو عبدالله عليه السلام: ان الله فرض من الصلاة الركوع والسجود، الا ترى لو أن رجلاً دخل فى الاسلام لا يحسن أن يقرء القرآن أجزاء أن يكبر ويسبح، ويصلى^١. وهذه الرواية شاملة باطلاقها لصورتى التمكن من صلاة

أحدهما: الاكتفاء بما يحسن مع عدم التمكن من التعليم (١)، والثاني: ندبية الجماعة (٢)، والأول (٣) أقوى لأنه (٤) يقوم مقام القراءة اختياراً، فيتعين (٥) عند الضرورة لأن كل بدل اختياري يجب عيناً عند تعذر مبدله (٦)،

الجماعة وعدمها.

الثاني: ما دل على استحباب صلاة الجماعة، فانه شامل لصورتي التمكن من القراءة والعجز عنها. وهو ما رواه زرارة والفضيل: «قلنا له: الصلاة في جماعة فريضة هي؟» فقال عليه السلام: الصلاة فريضة. وليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلها ولكنه سنة. (١) أي مع عدم التمكن من تعليم القراءة سواء تمكن من الايتمام أم لا.

(٢) سواء تمكن من القراءة الكاملة أم لا. فان مقتضى النصين جواز صلاة العاجز منفرداً، ولو مع التمكن من الجماعة. (٣) وهو وجوب الايتمام.

(٤) أي الايتمام قسائم مقام الاتيان بالصلاة مع القراءة حال الاختيار، فان المكلف مخير بين الاتيان بالصلاة منفرداً مع القراءة، والاتيان بها جماعة بلا قراءة، فاذا تعذر الاتيان بالصلاة منفرداً لاجل عدم التمكن من القراءة يتعين الاتيان بها جماعة، كما هو المقرر في الواجبات التخيرية.

(٥) أي يتعين الايتمام عند العجز عن القراءة.

(٦) وقد عرفت أن الصلاة جماعة قائمة مقام الاتيان بالصلاة مع

وقد بين ذلك (١) فى الاصول، ويحتمل العدم (٢) لان قراءة الامام مسقطه لوجوب القراءة، والتعذر ايضاً مسقط، فاذا وجد احد المسقطين (٣) للوجوب لم يجب الاخر اذ التقدير أن كلا منهما (٤) سبب تام. والمنشاء (٥)

القراءة حال الاختيار، فانها بدل عن الصلاة منفرداً، وهى مبدل، كما هو المقرر فى كل واجب تخييرى، فان كل فرد من الواجب التخييرى بدل عن فرد الاخر الذى يكون هو مبدلاً، فاذا تعذر المبدل الذى هو احد فردى الواجب التخييرى يكون البديل واجباً تعيينياً.

(١) أى أن كل بدل اختيارى يجب تعييناً عند تعذر فرد آخر من الواجب التخييرى.

(٢) أى عدم وجوب الايتمام.

(٣) وهو التعذر عن القراءة أو الاقتداء، فمع تحقق احد المسقطين كالتعذر لا يجب الاتيان بالمسقط الاخر، وهو الايتمام، مثلاً.

(٤) أى اذ المفروض أن كلاً من الايتمام والتعذر سبب مستقل لسقوط وجوب القراءة، فكما ان وجوب القراءة يسقط بالايتام كذلك يسقط بالتعذر، فاذا سقط عنه وجوب القراءة فيجوز له أن يصلى فرادى بلا سورة، او يصلى جماعة، ولا ترجيح لاحدهما على الاخر.

(٥) أى المنشاء لاحتمالى وجوب الايتمام وعدمه هو أن قراءة الامام بدل عن قراءة المأموم، او مسقطه لقرائته فعلى البدلية يتعين الايتمام بتعذر المبدل، وعلى الثانى لا يتعين لان التعذر ايضاً

أن قراءة الامام بدل، أو مسقط، انتهى (١) والمسألة محتاجة الى التأمل (٢).

ثم ان الكلام فى الشك فى الوجوب الكفائى، كوجوب رد السلام على المصلى (٣) اذا سلم على جماعة، وهو (٤) منهم

مسقط، ولا ترجيح لاحدهما على الاخر.

(١) اى انتهى كلام فخر المحققين.

(٢) اى لا بد من التأمل فى أن قراءة الامام بدل، أو مسقط، فان

استخراج ذلك من الروايات يحتاج الى التأمل الدقيق.

(٣) كما اذا سلم رجل على جماعة، وكان احدهم يصلى، فيدور

الامر بين وجوب رد السلام كفائياً على الجميع حتى على المصلى وبين اختصاصه بغير المصلى.

(٤) اى المصلى من الجماعة، بأن دار الامر بين توجه التكليف

الى شخص معين على وجه العينية، وبين توجهه اليه والى غيره على

وجه الكفائية، كما اذا سلم فى المثال على رجلين: أحدهما يصلى،

والاخر لا يصلى، فيعلم اجمالاً أنه اما يجب رد السلام على من لا

يصلى عينياً، واما يجب عليه وعلى المصلى كفائياً، فما تقدم فى

الشك التخيري يجرى بعينه فى الشك فى الكفائى.

ومجمل الكلام فيه هو انه لا اشكال فى جريان اصالة عدم الوجوب

مطلقاً فى حق الشاك فيه ولو مع علمه بأصل الوجوب لكن مع تحيره

فى تعلقه به، أو بغيره، أو مع العلم بتعلقه بغيره، لكن مع الشك

فى تعلقه به ايضاً، وكذا فى جريان اصالة البراءة عند قيام الغير

به، كما لا اشكال فى جريان استصحاب بقاء الوجوب، وقاعدة

يظهر (١) مما ذكرنا. فافهم (٢).

الاشتغال في حق الشاك في سقوطه بفعل الغير.
 (١) خبر لقوله: «ان الكلام» اي الكلام في مورد الشك في الوجود الكفائي يظهر مما ذكرناه في الواجب التخييري، فان جميع ما تقدم في الشك في الوجود التخييري يجرى في الشك في الوجود الكفائي حرفاً بحرف.

(٢) لعلنا اشارنا الى الفرق الموجود بين الواجب التخييري، والواجب الكفائي وهو أن ادلة البراءة جارية في الواجب الكفائي حتى مع العلم بعدم اقدم الغير على الاثبات به، نظراً الى الشك في أصل توجه التكليف اليه ولو كفاً، وهذا بخلاف واجب التخييري فقد عرفت عدم جريان ادلة البراءة فيه.

«التحقيق»

يقع الكلام في مقامين:

المقام الاول: في جريان البراءة عند الشك في الواجب التعييني والتخييري.

المقام الثاني: في جريان البراءة عند الشك في الواجب الكفائي. اما المقام الاول: فملخص كلام الشيخ «قدس سره» في هذا المبحث هو انه التزم بعدم جريان البراءة في الوجود التخييري، وفصل في استصحاب عدم الوجود بين التخيير العقلي، والتخيير الشرعي بعدم جريان الاستصحاب في الاول دون الثاني، وتمسك باستصحاب عدم سقوط وجود الفرد المتيقن وجوبه بفعل الفرد

المشكوك وجوبه تخييراً. وتحقيق الحال في المقام يحتاج الى بسط الكلام، فنقول بعون الملك العلام: ان الوجوب التخييري يتصور على أقسام:

الاول: أن يقع الشك في أصل توجه تكليف تخييري بأحد أمرين، أو باحد امور كما لو شك في أن الارتماس في نهار شهر رمضان هل هل يقتضى وجوب احدى الخصال تخييراً أم لا؟ وهذا القسم لم يتعرض به المصنف قدس سره، ولعله لوضوحه اذ لا شبهة في جريان البراءة فيه فان الشك فيه شك في اصل التكليف، فالمرجع فيه هي البراءة .

«الثاني»: ان يقع الشك في أن المفطر الفلاني هل يقتضى كفارة أم لا؟ وعلى تقدير الاقتضاء فهل يقتضى كفارة معينة، كالصوم، أو يقتضى احدى الخصال بحيث كان الصوم على تقدير وجوبه احد الافراد المخير، ففي هذا القسم ايضاً تجرى البراءة مطلقاً عقلية وشرعية لان الشك فيه يرجع الى الشك في أصل التكليف، وكلام الشيخ منصرف عن هذا القسم ايضاً.

«الثالث»: أن يعلم اجمالاً بتوجه تكليف تخييري لامحالة، ولا يعلم أن التخيير هل هو بين أمرين، مثلاً أو بين أمور ثلاثة، كما اذا علم اجمالاً أنه مخير بين العتق وصوم ستين يوماً ولكن لا يعلم أنه هل هو مخير بينهما فقط، أو بينهما وبين اطعام ستين مسكيناً، وهذا القسم ايضاً وان لم يتعرض له الشيخ لكن يمكن استفادته من عمومه كلامه حيث قال: ان الظاهر اختصاص ادلة البراءة بصورة الشك في الوجوب التعييني...

أقول: وينبغي أن يفصل في ادلة البراءة بين ما دل على أن جعل البراءة من باب التوسعة والمنة على العباد، كحديث الرفع، فإنه لا يجرى في المقام لان جريانه مما يوجب التضيق على المكلف لا التوسعة وبين ما لم يكن من هذا القبيل، كحديث الحج، وغيره، فإنه مما لا مانع من جريانه في المقام.

«الرابع»: ما اذا علم بتعلق التكليف بشيء بخصوصه، كالعتق مثلاً، وشك في كون شيء آخر عدلاً له، كما اذا علم اجمالاً أنه اما يجب اكرام زيد العالم تعييناً، أو يجب اكرام مطلق العالم المنطبق على زيد وعمر ويطلق على هذا القسم دوران الامر بين التعيين الشرعي والتخيير العقلي فان الوجوب ان كان متعلقاً باكرام زيد العالم فهو واجب تعييني شرعي وان كان متعلقاً باكرام العالم فكل من اكرام زيد وعمر واجب تخييري عقلي، كما هو الشأن في الكلي وأفراده.

وقد حكم الشيخ في هذا القسم بعدم جريان ادلة البراءة عن الوجوب التخييري نظراً الى ظهور ادلتها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف، وحكم ايضاً بعدم جريان استصحاب عدم الوجوب نظراً الى أنه ليس في المقام الا وجوب واحد مردد بين الكلي والفرد المعين فاصالة عدم تعلقه بالكلي معارضة بعدم تعلقه بالفرد فيتعين هنا جريان اصالة عدم سقوط وجوب ذلك الفرد المعين المتيقن وجوبه، اما تعييناً، أو تخييراً بفعل هذا الفرد المشكوك وجوبه تخييراً، فيكون المرجع فيه هي قاعدة الاشتغال، وهذا المسلك مختار المحقق النائيني ص ١٥٤، والمحقق العراقي ص ٢٩

وان وقع الخلاف بينهما في تقريب ذلك .

ربما يقال: انه تجرى البراءة عن التعيينية لان صفة التعيينية كلفة زائدة توجب الضيق على المكلف بدهاة أنه لو لم يكن الواجب تعيينياً لكان المكلف بالخيار بين الاتيان به أو بعدله .

وأورد عليه المحقق النائيني ان الضيق الذي يراد به رفعه بالبراءة انما هو الضيق الجائي من قبل جعل التكليف، وتشريع به بحيث يكون الجعل متضمناً لكيفية توجب الضيق، وتوقع المكلف في الكلفة، ولا بد أن تكون تلك الكيفية وجودية ليتمكن رفعها عند الشك فيها وأن يكون في رفعها منة، وتوسعة للعباد، وهذا هو الضابط الكلي الذي لا بد من رعايته في جميع الموارد التي تجرى فيها البراءة. ومنه يظهر أنه لا مجال لتوهم جريان البراءة عند الشك في التعيين والتخيير لان صفة التعيينية المشكوكة ليست من الامور الوجودية المجعولة شرعاً ولو بالتبع بل انما هي عبارة عن عدم جعل العدل والبدل، فان التعيينية في مقام الثبوت عبارة عن تعلق الارادة المولوية بشيء، وليس له فصل وجودى بل حدها عدم تعلق الارادة بشي آخر يكون عدلاً لما تعلقت الارادة به ففي الحقيقة الشك في التعيينية والتخييرية يرجع الى الشك في وجوب العدل وعدمه، فلولم يكن جريان البراءة فيه خلاف المنة كان مقتضاه رفع الوجوب العدل فينتج التعيينية، وهي ضد المقصود.

ويرد عليه ان ما ذكر على تقدير تسليمه انما يتم بالنسبة الى البراءة الشرعية، واما البراءة العقلية فلا يحتاج في جريانها الى اثبات ان

.....

التعيينية صفة وجودية.

وأورد عليه المحقق العراقى بأن صفة التعيينية للطلب انما تنتزع عن كون الطلب المتعلق بالشىء حاوياً لجميع حدود وجوده بنحو يقتضى طرد جميع أنحاء عدمه التى منها عدمه الذى فى حال وجود غيره، ويقابلها التخيرية حيث انما كانت منتزعة عن قصور الطلب وعدم احتوائه الا لبعض حدود وجوده الملازم لخروج بعض أنحاء عدمه، وهو العدم فى حال وجود الاخر عن حيث المنع، فان جعل البديل من لوازم هذا القسم من الطلب لا انه مما به قوام حقيقته، فالجوبان حينئذ مختلفان سنخاً لا أنهما متحدان، وكان الاختلاف من جهة وجوب العدل ومعه، فاذا كانت جهة التعيينية منتزعة عن سعة الطلب وشموله للوجود على الاطلاق فلا جرم يكون مرجعها الى صفة وجودية للمخطاب فلا مانع من جريان البراءة عن التعيين من هذه الجهة.

أقول: أن الخلاف الواقع بين المحققين فى المقام خلاف مبنائى فى الواجب التخيرى، ومبنى على الخلاف الواقع فى حقيقته بأن الاختلاف بين الواجب التعيينى والتخيرى هل هو ناش عن قبل وجوب العدل، كما ذهب اليه المحقق النائى، أو أنهما مختلفان سنخاً؟ فان تحقيق ذلك موكل لامحله.

ثم ان المحقق العراقى بعد ما اورد على المحقق النائى قال: ان الوجه فى وجوب الاحتياط فى دوران الامر بين التعيين والتخير هو العلم الاجمالى، فان مرجع الشك فى كون الشىء واجباً تعيينياً،

أو تخبيرياً، إلى العلم الاجمالي أما بحرمة ترك ما علم بوجوده بخصوصه مطلقاً حتى في طرف الاتيان بما احتمال كونه عدلاً له، وأما بحرمة ترك الآخر المحتمل كونه عدلاً في طرف عدم الاتيان بذلك، ولازم هذا العلم الاجمالي إنما هو احتياط بتحصيل المضاع اليقيني باتيان خصوص ما علم وجوده في الجملة ووجوب الاتيان بما احتمال كونه عدلاً له عند عدم التصكّن من الاتيان بما علم وجوده لا يضطرار ونحوه.

الخامس: ما إذا دار أمر التكليف بين تعلقه بفرد معين على وجه التعمين وبين تعلقه به وبغيره على وجه التخبير، كما إذا علم اجمالاً أنه يجب العتق تعييناً، أو يجب أكل من العتق وصوم ستين يوماً تخبيراً. ويطلق على هذا القسم دوران الأمر بين التعمين والتخبير الشرعيين.

وقد يستفاد من كلام الشيخ عدم جريان أدلة البراءة عن الوجوب التخبيري، وجريان استصحاب عدم وجوب الفرد المشكوك تخبيرياً، وجريان اصالة عدم لازمه أي عدم سقوط وجوب الفرد المعين المتيقن بفعل هذا المشكوك.

أقول: إن الكلام في هذا القسم هو عين الكلام في القسم السابق. والعق انه لا مانع من اجراء البراءة عن التعمين.

الخامس: ما إذا أمر بطبيعة وكان لها فرد متيقن، وفرد مشكوك. كما إذا قال: «أكرم عالمًا» ولم يعلم أن العالم هل هو منحصر بزيد كي يتعمّن اكراجه عقلاً، أو لا ينحصر به، بل كل من زيد وعمر

عالم ففتخير بين اكراميهما عقلاً، ويطلق على هذا القسم دوران الامر بين التعيين والتخير العقلين، ويجرى فيه جميع ما تقدم فى الدوران بين التعيين والتخير الشرعيين فلاحظ.

السادس: ما اذا علم بتعلق التكليف بأحد الشئيين، وعلم ايضاً بأن الشياء الاخر مسقط للتكليف لكن يشك فى أن اسقاطه للتكليف لكونه عدلاً له وأحد فردى الواجب المخير، او مجرد كونه مسقطاً له، ومفوتاً لموضوعه فالحكم فيها ايضاً هي البراءة عن وجوب ما علم كونه مسقطاً نظراً الى أن الشك فى أصل تعلق التكليف به ولو تخييراً. هذا تمام الكلام فى المقام الاول، واما المقام الثانى فهو البحث عن جريان البراءة فى الواجب الكفائى. فنقول:

ان اقسام الشك فى الواجب الكفائى ثلاثة:

القسم الاول: ما كان الشك فى أصل توجه التكليف الكفائى الى الجميع فتارة نتكلم على تقدير اقدم الغير على الاتيان بالمحتمل وجوبه كفائياً، واخرى على تقدير عدم اقدم الغير على الاتيان به، اما على تقدير اقدم الغير على الاتيان به فلا مجال لجريان البراءة فيه، لما عرفت، من أنها انما تجرى فيما كان تضيق على المكلف، والمفروض انتفائه فى المقام بعد العلم باقدم الغير على الاتيان به. وأما على تقدير عدم اقدم الغير على الاتيان به، فيكون الواجب تعيينياً بالعرض فتجرى البراءة فيه.

أفاد المحقق العراقى ص ٢٩١ ان مقتضى الاصل فيه ايضاً هي البراءة عن وجوبه حتى مع العلم بعدم اقدم الغير على الاتيان به

نظراً الى الشك في أصل توجه التكليف بالنسبة اليه ولو كفاً
فتجرى فيه ادلة البراءة عقلياً ونقلها.

القسم الثاني ما علم اجمالاً بتوجه تكليف كفاً، ولم يعلم أنه
متوجه الى الكل، او باستثناء شخص خاص منهم، كما اذا سلم رجل
على جماعة وكان أحدهم يصلى، فيدور الامر بين وجوب رد السلام
كفاً على الجميع، او باستثناء المصلى خاصة والمصنف قد تعرض
خصوص هذا القسم، ولم يتعرض بقية الاقسام فلاحظ.
والكلام فيه هو الكلام فى سابقه.

«القسم الثالث» أن يدور الامر بين توجه التكليف الى شخص
معين على وجه العينية وبين توجهه اليه والى غيره على وجه
الكفاً، كما اذا سلم فى المثال على رجلين أحدهما يصلى والاخر
لا يصلى فيعلم اجمالاً انه إما يجب رد السلام على من لا يصلى
عينياً، وأما يجب عليه وعلى المصلى كفاً.

افاد المحقق النائيني (قدس سره) ص ١٥٩ ان مرجع الشك فى العينية
والكفاً الى الشك فى سقوط الواجب بفعل الغير، ولا تجرى فيه
البراءة بل مقتضى اصالة الاشتغال هو البناء على كون الواجب
عينياً، وبما ذكره اجاب عن توهم أن الاصل لا يقتضى العينية لان
مرجع الشك فى العينية والكفاً الى الشك فى التكليف عند فعل
الغير ما هو الواجب.

وقال المحقق العراقي أن دقيق النظر فى ذلك يقتضى ملاحظة
كيفية توجيه التكليف الكفاً، فانه اذا كان بنحو يكون تعلقه بجامع

المكلفين، وكان كل فرد بما أنه ينطبق عليه الجامع مكلفاً بالايجاد ففي هذا الفرض تجرى البراءة عن التكليف بالنسبة اليه بعد اتيان الغير به من جهة رجوع الشك فيه مع اتيان الغير به الى الشك في اصل الاشتغال بالتكليف لا الشك في السقوط.

ويرد عليه انه قبل اتيان الغير به يعلم باشتغال ذمته بالتكليف اما لكون التكليف عينياً، واما لكونه فرداً للكلية فبعد اتيان الغير بما احتمال وجوبه كفاً لا يحصل القطع بالبراءة من التكليف المتيقن، فالمرجع في المقام هي قاعدة الاشتغال دون البراءة.

وقال المحقق المذكور انه اذا كان الواجب الكفائي بنحو يكون متعلقاً بكل واحد من آحاد المكلفين لكن بوجوب ناقص، وهو انما يكون عن قصور الطلب وعدم احتوائه الا لبعض حدود وجوده الملازم لخروج بعض انحاء عدمه، وهو العدم في حال وجود الاخر عن حيز المنع وكونه تحت الترخيص بمعنى جواز تركه عند وجود الاخر، ففي هذا الفرض ايضاً تجرى البراءة عن التكليف بعد اتيان الغير به اذا لقدر المتيقن من اقتضاء الخطاب المذكور انما هو حرمة تركه في ظرف عدم اتيان الغير بالفعل، واما حرمة تركه على الاطلاق حتى في ظرف اتيان الغير بالعمل، فمن الاول كانت مشكوكة لعدم العلم بكون التكليف متوجهاً اليه تكليفاً عينياً حتى تقتضى حرمة تركه على الاطلاق.

أقول: أن ما ذكره قدس سره متين في هذه الصورة فان العلم الاجمالي بوجود التكليف لا يترتب عليه حرمة تركه على الاطلاق

المسألة الثانية (١): فيما اشتبه حكمه الشرعى من جهة اجمال اللفظ، كما اذا قلنا باشتراك لفظ الامر بين الوجوب، والاستحباب او الاباحة (٢) والمعروف هنا (٣) عدم وجوب الاحتياط، وقد تقدم عن المحدث العاملى فى الوسائل (٤) انه لا خلاف فى نفي الوجوب

على أي تقدير فان المفروض انه على تقدير كونه واجباً كفائياً لا يترتب عليه حرمة تركه في ظرف اتيان الغير به.

وأيضاً قال المحقق المذكور ان الواجب الكفايى اذا كان بنحو يكون متعلقاً بكل واحد من آحاد المكلفين بحيث كان هناك تكاليف متعددة ناشئة عن اغراض عديدة متعلقة باحاد المكلفين بنحو يكون اقدام بعضهم على الاتيان موجبا لسقوط التكليف عن البقية ففى هذا الفرض يكون المرجع هى قاعده الاشتغال من جهة رجوع الشك الى كون الشك المحتمل وجوبه كفائياً مسقطاً عن التكليف المعلوم تعلقه بالذمة، ومقتضى الاشتغال هو الاتيان به وكذا الاستصحاب.

(١) الى هنا كان الكلام فى الشبهة الوجوبية الحكمية اذا كان منشاء الشبهة فقد النص، ومن هنا شرع فى بيان حكم الشبهة الوجوبية الحكمية اذا كان منشاء اجمال النص.

(٢) أي اذا قلنا باشتراك لفظ الامر بين الوجوب والاباحة.

(٣) أي فى ما اشتبه الحكم الشرعى من جهة اجمال اللفظ.

(٤) أي قد تقدم عن المحدث الحر العاملى فى باب القضاء من

الوسائل ج ١٨ ص ١١٩.

عند الشك في الوجوب (١)، ويشمله (٢) ايضاً معقد اجماع المعارج لكن تقدم من المعارج ايضاً - عند ذكر الخلاف في وجوب الاحتياط - وجود القائل (٢) بوجوبه هنا وقد صرح صاحب الحدائق تبعاً للمحدث الاسترآبادي بوجوب التوقف، والاحتياط هنا (٤) قال في الحدائق بعد ذكر وجوب التوقف (٥): أن من يعتمد على اصالة البراءة يجعلها (٦) هنا مرجعة للاستحباب

(١) أي لا خلاف في نفي وجوب الاحتياط حيث ان الكلام المذكور مطلق يشمل ما كان الشك في الوجوب منشأه اجمال النص.
(٢) أي يشمل نفي الوجوب عند الشك فيه معقد اجماع المعارج ص ٢١٦.

(٣) فاعل لقوله: «تقدم» أي تقدم وجود القائل بوجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية الحكمية الناشئة من اجمال النص وهذا الكلام تقدم ذكره من المعارج عند ذكر اختلاف العلماء في وجوب الاحتياط حيث قال الاحتياط غير لازم وصار آخرون الى لزومه.
(٤) أي في الشبهة الوجوبية الناشئة من اجمال النص.

(٥) اليك نص كلامه المحكي «فمن الاحتياط الواجب في الحكم الشرعي المتعلق بالفعل ما اذا اشتبه الحكم من الدليل بأن تردد بين احتمالي الوجوب والاستحباب فالواجب التوقف في الحكم والاحتياط بالاثبات بذلك الفعل ومن يعتمد على اصالة البراءة يجعلها هنا مرجعة للاستحباب ج ١ ص ٩٩.

(٦) أي يجعل اصالة البراءة - في دوران الامر بين الوجوب والاستحباب الناشيء من اجمال النص - مرجعة للاستحباب على

وفيه (١) أولاً: منع جواز الاعتماد على البراءة الاصلية في الاحكام الشرعية. وثانياً: أن مرجع ذلك (٢) الى أن الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقة البراءة ومن المعلوم أن احكام الله تابعة للمصالح والحكم (٣) المخفية، ولا يمكن أن يقال (٤): ان مقتضى

الوجوب بتقريب ان اصالة البراءة ترفع الوجوب ولا تجرى هي في ناحية الاستحباب كي تقع المعارضة بينهما فانها انما تجرى فيما كان الحكم ضيقاً على المكلف وليس في الاستحباب ضيق عليه كي يرفع بالاصل فاذا رفع الالزام بالبراءة فتعين المراد من اللفظ وهو الاستحباب.

(١) هذا اشكال من صاحب الحقائق على من جعل اصالة البراءة مرجحة للاستحباب فيما دار الامر بين الوجوب والاستحباب من جهة اجمال النص. وملخص الاشكال هو ان البراءة دليل ناف للتكليف ولا يكون دليلاً على حكم شرعي كي يكون مرجحاً لاثبات الاستحباب.

(٢) أي مرجع ترجيح الاستحباب بالبراءة الاصلية الى ان موافقة البراءة هو الملاك الموجب لجعل الاستحباب وهو خلاف الضرورة لان الملاكات الموجبة لجعل الاحكام هي المصالح، والمفاسد الواقعتين وموافقة البراءة لا قيمة لها كي يكون الاحكام تابعة لها.

(٣) جمع الحكمة.

(٤) ملخص هذا الاشكال هو انا نسلم أن الاحكام تابعة للمصالح الا أن موافقة البراءة الاصلية من المصالح الموجبة لجعل الاحكام على طبقها.

وأجاب عنه المصنف بان القول بكون موافقة البراءة من المصالح

المصلحة موافقة البراءة الاصلية فانه (١) رجم بالغيب وجرعة (٢) بلا ريب انتهى. وفيه ما لا يخفى (٣) ان القائل بالبراءة الاصلية ان رجع اليها من باب حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان (٤) فلا يرجع ذلك (٥) الى دعوى كون حكم الله هو الاستحباب فضلاً عن تعليل ذلك (٦) بالبراءة الاصلية، وان رجع (٧) اليها بدعوى حصول

الموجبة لجعل الحكم يحتاج الى علم الغيب.

(١) أي القول بان مقتضى المصلحة موافقة البراءة.

(٢) أي جرعة على الله.

واورد عليه المحقق الاشتياني بانه لم يعهد من احد جعل

البراءة مرجحة للاستحباب حتى يتوجه عليه ثانياً...

(٣) هذا ايراد من المصنف على صاحب الحدائق.

(٤) الذي هو دليل البراءة العقلية.

(٥) أي لا يرجع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان الى اثبات

أن حكم الله هو الاستحباب فيما دار الامر بينه، وبين الوجوب اذ حكم

العقل المذكور رافع للعقاب وليس بمثبت احكم كي يرجح به

الاستحباب.

(٦) أي تعليل الاستحباب أي حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان

لا ربط له بكون حكم الله هو الاستحباب فضلاً ان يكون هو علمة

وملاكاً لكون البراءة الاصلية علمة وملاكاً للاستحباب فان أحدهما أجنبي

عن الآخر.

(٧) عطف على قوله: «ان رجع اليها من باب حكم العقل» أي

القائل بالبراءة الاصلية ان رجع اليها بدعوى افادتها الظن بالبراءة.

الظن فحديث تبعية الاحكام للمصالح، وعدم تبعيتها، كما عليه
 الاشاعرة اجنبى عن ذلك (١) اذ الواجب عليه (٢) اقامة الدليل على
 اعتبار هذا الظن المتعلق بحكم الله الواقعى الصادر عن المصلحة
 اولاً (٣) عنها على الخلاف (٤)

بان يكون استصحاب البراءة حجة من باب افادته الظن فيه كون
 مرجحية البراءة للاستحباب لاجل دعوى أن بملاحظة البراءة يظن في
 مورد دوران الامر بين الوجوب والاستحباب أن الحكم الواقعى هو
 الاستحباب، فمسألة تبعية الاحكام للمصالح وعدم تبعيتها اجنبية
 عن المتام اذ على تقدير حجية الظن المذكور يحكم بالاستحباب،
 سواء قلنا بكون الاحكام تابعة للمصالح الواقعية ام لم نقل به.

(١) اى اجنبى عن أن يمنع كون الظن الحاصل من البراءة
 مرجحاً للاستحباب فانه بعد كونه حجة يرجح الاستحباب بلا فرق
 بين مذهب المعتزلة، والعدلية، ومذهب الاشاعرة.

(٢) اى الواجب على القائل بكون البراءة حجة من باب افادتها
 الظن اقامة الدليل على حجية الظن المتعلق بكون الحكم الواقعى هو
 الاستحباب فاذا أقام الدليل على حجيته يكون مرجحاً للاستحباب
 سواء قلنا بتبعية الاحكام للمصالح أم لم نقل بها، واذا لم يقدّم الدليل
 عليها فلا يكون مرجحاً له بلا فرق بين القول بالتبعية وعدمه.

(٣) اى سواء كان حكم الله الواقعى صادراً عن المصلحة كما عليه
 المعتزلة، أو لا يكون صادراً عنها كما عليه الاشاعرة.

(٤) اى على الخلاف بين الاشاعرة، وغيرهم، فان الاشاعرة
 لا يلتزمون بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد الواقعتين، وغيرهم

وبالجمله فلا أدري وجهاً للفرق بين ما لا نص فيه، وبين ما أجمل فيه النص، سواء قلنا باعتبار هذا الاصل من باب حكم العقل، أو من باب الظن (١) حتى لو جعل مناط الظن عموم البلوى (٢) فإن عموم

يلتزمون بهما.

(١) كما أن المرجع فيما اشبه بالحكم الشرعي من جهة عدم النص هي البراءة، كذلك فيما كان الحكم مشتبهاً من جهة اجمال النص فإن المرجع فيه ايضاً هي البراءة سواء كان الاصل المذكور حجة من باب حكم العقل، أو من باب حصول الظن منه بعدم الحكم الا لزامي.

(٢) اي حتى لو قلنا ان الظن بعدم الحكم الا لزامي حصل من كون المسألة المشكوك حكمها من المسائل التي هي محل ابتلاء الناس بان يقال ان المسألة المذكورة محل البلوى، وقد ورد فيها لفظ مجمل مردد بين الوجوب والاستحباب، فلو كان قرينة موجودة في كلامه دالة على الوجوب لنقل تلك القرينة لكثرة الدواعي على نقلها وذلك لاجل شدة الاهتمام على نقل الاحكام الالزامية بجميع خصوصياتها التي منها ذكر القرينة المعينة عند اجمال اللفظ لاجل الاشتراك وغيره فيحصل من عدم القرينة على الوجوب الظن بعدمه.

والحاصل: ان المرجع في الحكم المشتبه هي البراءة سواء كان الاشتباه ناشئاً من اجمال النص، أو من فقدانه بلا فرق في كون مناط الظن اي السبب في حصوله استصحاب البراءة، أو كون الحكم عموم البلوى.

البلوى فيما نحن فيه (١) يوجب الظن بعدم قرينة الوجوب مع الكلام
المجمل المذكور (٢) والا لنقلت، مع توافر (٣) الدواعى بخلاف
الاستحباب لعدم توفّر الدواعى على نقله (٤).
ثم ان ما ذكرنا من حسن الاحتياط جارها (٥) والكلام فى

- (١) الذى يكون الاشتباه فى الحكم ناشئاً من اجمال النص.
(٢) لما عرفت من ان كون الحكم محل ابتلاء عموم المكلفين يقتضى
ان يذكر الكلام الدال عليه مع جميع خصوصياته التى منها القرينة
المعينة عند كون اللفظ ذا وجهين وذلك لاجل كثرة الدواعى على
نقلها فمن عدم نقلها يحصل الظن بعدمها.
(٣) مع كثرة الدواعى على نقل قرينة الوجوب، وذلك لشدة
اهتمام الائمة واصحابهم عليهم السلام بنقل الواجبات والمحرمات،
فلو كان مراده من الامر المتعلق على الدعاء مثلاً هو الوجوب لنصب
قرينة عليه فمن عدم ذكر القرينة فى المسألة التى هى عموم البلوى
يكشف عدم كون الوجوب مراداً.
(٤) اى لا يكثر الدواعى على نقل الاستحباب لعدم ترتب عقاب
على تركه كى يوجب شدة الاهتمام بنقله، ولذا عدم ذكر قرينة
الاستحباب لا يوجب الظن بعدمها.
(٥) اى فى الشبهة الحكمية الوجوبية الناشئة من اجمال النص
فان العقل حاكم بحسن الاحتياط فى جميع موارد الشبهة لاجراز الواقع
المحتمل ولا تنافيه جريان البراءة فيها فانها ترفع اللزوم ظاهراً،
ومعه يبقى مجال لحكم العقل بحسن الاحتياط.

استعجابه (١) شرعاً كما تقدم. نعم الاخبار المتقدمة فيمن بلغه الثواب لايجرى هنا (٢) لان الامر لو دار بين الوجوب والاباحة لم يدخل في موارد (٣) لان المفروض احتمال الاباحة فلا يعلم بلوغ الثواب (٤).

(١) اي الكلام في استعجاب الاحتياط شرعاً بعد كونه حسناً عقلاً كما تقدم في التنبيه الثاني من التنبيهات الثلاثة المذكورة قبل هذه المسألة، والتزم المصنف بالاستعجاب فيما دار الامر بين الوجوب والاستعجاب وقال: «وفي جريان رجحان الاحتياط شرعاً في دوران الامر بين الواجب وغير الاستعجاب وجهان أقوىهما العدم» الى أن قال: «ويحتمل الجريان» فلاحظ كلامه.

(٢) اي في الشبهة الوجوبية الدائر امرها بين الوجوب والاباحة فان اخبار «من بلغ» على تقدير كونها دليلاً على استعجاب الاحتياط في الشبهة الوجوبية الناشئة عن فقدان النص لا تكون دليلاً على المقام.

(٣) اي لم يدخل في موارد اخبار «من بلغ» لعدم العلم بصدق عنوان «من بلغ» المأخوذ في اخبار التسامح عند احتمال الاباحة فان مورد اخبار «من بلغ» ما ورد خبر دال على بلوغ الثواب غاية الامر كان ضعيفاً من حيث السند، واما لو كان مضمون الخبر مردداً بين الوجوب والاباحة فلا يعلم بلوغ الثواب ولو بخبر ضعيف كي يشمل اخبار «من بلغ».

(٤) اذ لا يترتب ثواب على الاباحة فمع احتمال الاباحة لا يعلم بلوغ الثواب كي يشمل اخبار التسامح، فان موضوعها ما علم بتحقق

وكذا (١) لودار بين الوجوب، والكراهة، ولو دار بين الوجوب والاستحباب. لم يحتج اليها (٢) والله العالم.

المسألة الثالثة (٣) فيما اشتبه حكمه الشرعى من جهة تعارض

الموضوع، وهو بلوغ الثواب بطريق غير معتبر، ومع احتمال الاباحة لا يعلم بلوغ الثواب بطريق غير معتبر على عمل كي يدل اخبار «من بلغ» على استحبابه.

(١) اى كذا لا يدخل فى موارد اخبار «من بلغ» لاجل عدم العلم ببلوغ الثواب لو دار الامر بين الوجوب والكراهة اذ مع احتمال الكراهة لا يحصل العلم ببلوغ الثواب فانه يعلم عند انتفاء احتمال الاباحة والكراهة.

(٢) اى الى اخبار من بلغ لان رجحانه قطعى بعد العلم الاجمالى بوجود احدى الخصوصيتين، اما الوجوب واما الاستحباب.

والحاصل: انه لودار الامر بين الوجوب وغير الاستحباب لا يتحقق موضوع اخبار «من بلغ» كي يتمسك بها لاثبات الرجحان، ولودار الامر بين الوجوب والاستحباب فلا يحتاج اثبات الرجحان اليها بعد كون الطلب الجامع بينهما معلوماً بالتفصيل، وانما يشك فى خصوص كونه واجباً، أو مندوباً.

(٣) اى المسألة الثالثة من الشبهة الحكمية الوجوبية فيما اشتبه حكمه الشرعى من جهة تعارض النصين. كما اذا قام خبر على وجوب صلاة الجمعة، وخبر آخر على استحبابه من دون وجود مرجح بينهما.

والحكم فيها ايضاً هي البراءة كما فى صورتى فقدان النص واجماله.

النصين، وهنا مقامات (١) لكن المقصود هنا (٢) اثبات عدم وجوب التوقف، والاحتياط والمعروف عدم وجوبه (٣) هنا، وما تقدم في المسألة الثانية (٤) من نقل الوفاق (٥) والخلاف (٦) آت هنا، وقد صرح المحدثان المتقدمان (٧)

(١) أي في تعارض النصين مقامات لا بد من أن يبحث عنها. منها: البحث عن مقتضى الأصل الأولى في المتعارضين هل هو التخيير، أو التساقط، أو الرجوع إلى الأصل أو التوقف، أو الاحتياط. ومنها: أن مقتضى الأصل الثانوي وهو الإخبار هل يحكم بالترجيح. أو التخيير الشرعي الظاهري مع عدمه.

ومنها: أن التخيير على القول به ابتدائي أو استمراري، وغير ذلك من المقامات التي ذكرت مستوفى في باب التعادل، والترجيح. (٢) أي فيما اشتبه الحكم الشرعي من جهة تعارض النصين إثبات عدم...» وأما البحث عن سائر المقامات فموكول إلى باب التعادل، والترجيح فانتظر.

(٣) أي عدم وجوب التوقف والاحتياط فيما اشتبه الحكم الشرعي من جهة تعارض النصين.

(٤) وهي ما اشتبه الحكم الشرعي من جهة إجمال النص.

(٥) وهو ما نقل عن المحدث الحر العامل في قضاء الوسائل

حيث قال: «لا خلاف في نفي وجوب الاحتياط».

(٦) وهو ما نقل من المعارج حيث ذكر الخلاف في وجوب

الاحتياط.

(٧) أي الاستر الإبادي وصاحب الحدائق.

بوجوب التوقف والاحتياط هنا (١)، ولا مدرك له (٢) سوى اخبار التوقف التي قد عرفت ما (٣) فيها من قصور الدلالة على الوجوب فيما نحن فيه (٤)، مع أنها (٥) اعم مما دل على التوسعة والتخيير، وما دل (٥) على التوقف في خصوص المتعارضين وعدم العمل

(١) اى في الشبهة الوجوبية الناشئة من تعارض النصين.

(٢) اى لوجوب التوقف والاحتياط.

(٣) اى قد عرفت الاشكال في اخبار التوقف من انها قاصرة الدلالة على ما نحن فيه الذى هو الشك في التكليف مع عدم التمكن من السؤال عن الامام (ع)، وذلك لاجل اختصاصها بصورة التمكن من ازالة الشبهة بالسؤال عن الامام (ع) فلا تشمل صورة عدم التمكن.

مضافاً الى انه قد عرفت أن اخبار التوقف ارشاد على القدر المشترك بين الوجوب والندب فتكون الارشاد وجوبياً عند الشك في التكليف فلاحظ

(٤) اى اخبار التوقف والاحتياط اعم من الاخبار الدالة على التوسعة في المتعارضين اذ اخبار التخيير مختصة بالخبرين المتعارضين، واخبار التوقف تشمل مورد التعارض وغيره فيجب تخصيصها بغير المتعارضين.

(٥) جواب عن سؤال مقدر وهو أنا لانسلم أن يكون جميع اخبار التوقف اعم من اخبار التخيير فان بعض ما دل على التوقف، كمقبولة عمر بن حنظلة وارد في خصوص المتعارضين فتدل على وجوب التوقف فيما كان الشبهة ناشئة من تعارض النصين.

بواحد منهما مختص ايضاً بصورة التمكن من ازالة الشبهة بالرجوع الى الامام عليه السلام. واما رواية غوالى اللئالى المتقدمة الامرة بالاحتياط (١)

وملخص الجواب: ان ما دل على التوقف فى المتعارضين مختص بزمن الحضور فلا يشمل زمن الغيبته التى نحن فيه.

(١) هذا ايضاً جواب عن سؤال مقدر، وحاصله: انا لانسئم أن يكون جميع اخبار التوقف اعم من الاحتياط كى تكون اخبار التخيير مخصصة لها بغير المتعارضين، فان مرفوعة العلامة الى زرارة فى غوالى اللئالى اخص من اخبار التخيير، فتكون هى مخصصة للاخبار الدالة على التخيير فى المتعارضين فيحكم بوجوب الاحتياط فى المسألة استناداً الى هذه المرفوعة، واما وجه كونها اخص من اخبار التخيير فهو أن المرفوعة دالة على الاخذ بالاحتياط قبل التخيير، والحكم بالتخيير فيها انما هو بعد تعذر الاحتياط، وهذا بخلاف اخبار التخيير فانها مطلقة من هذه الجهة ودالة على وجوب الاخذ بالتخيير فى المتعارضين، سواء تعذر الاحتياط أم لا؟ والمرفوعة دالة على عدم جواز الاخذ بالتخيير عند التمكن من الاحتياط، فتكون هى مخصصة لجميع أخبار التخيير.

وأجاب المصنف عنه بوجهين:

الاول: انها ضعيفة السند. وقد طعن صاحب الحدائق فيها وفى كقاب الغوالى مع أن دأبه ليس ذلك فى سائر الموارد.
وثانياً: انها مختصة بصورة التمكن من التشرف بحضور الامام عليه السلام، واستعلام الحكم منه ولا يشمل عصرنا هذا.

وان كان (١) أخص منها الا انك قد عرفت ما فيها (٢)، مع
امكان (٣) حملها على صورة التمكن من الاستعلام. ومنه (٤) يظهر
عدم جواز التمسك هنا (٥) بصحيفة ابن الحجاج (٦) المتقدمة
الواردة في جزاء الصيد بناء (٧) على استظهار شمولها باعتبار

(١) والصحيح «وان كانت» اي رواية غوالي اللثالى وان كانت
أخص من اخبار التخيير.

(٢) اي ما في رواية الغوالي من الضعف في سندها.

(٣) هذا اشكال على دلالتها اي يمكن حمل رواية الغوالي على
صورة التمكن من تحصيل العلم بالحكم من الامام (ع).

(٤) اي من حمل رواية الغوالي على صورة التمكن من استعلام
الحكم عن الامام (ع).

(٥) اي عدم جواز التمسك لاثبات وجوب الاحتياط في الشبهة
الحكمية الوجودية الناشئة عن تعارض النصين.

(٦) وهى ما رواه عبدالرحمن الحجاج قال: سألت أبا الحسن عليه
السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما؟ أو
على كل واحد منهما جزاء؟ قال: لا بل عليهما أن يجزى كل واحد
منهما الصيد قلت: ان بعض اصحابنا سألنى عن ذلك فلم ادر ما عليه
قال: اذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا
عنه فتعلموا.

(٧) اي التمسك بالصحيفة مبنى على استظهار شمولها لمانحن
فيه من حيث تنقيح المناط

وتوضيحه: ان مورد الصحيفة هو عدم النص ومورد البحث هو

المناطق لما نحن فيه (١). ومما يدل على الأمر بالتغيير في خصوص ما نحن فيه من اشتباه الوجوب (٢) بغير الحرمة التوقيع (٣) المروى في الاحتجاج عن العميرى حيث كتب الى صاحب عجل الله فرجه يسألنى بعض الفقهاء عن المصلى اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبر (٤) فان بعض اصحابنا قال: لا يجب عليه تكبيرة، ويجوز أن يقول بحول الله وقوته أقوم وأقعد (٥)

تعارض النصين فلا تشمل المقام بالدلالة اللفظية الا انها تشمله بتفقيح المناطق نظراً الى أن الوجه في ايجاب الاحتياط في مورد الصحيحة الذي هو عدم النص هو تحير المكلف في الحكم الشرعى من جهة عدم دليل عليه، ووجود الدليل المبتلى بالمعارض لا يجدى في رفع التحير فيكون كالعدم بحيث لا يترتب عليه اى اثر.

ان شئت فقل: ان المناطق في وجوب الاحتياط في مورد فقدان النص هو الشك في الحكم الشرعى حيث قال (ع): «اذا أصبتم بمثل هذا ولم تدرؤا فعليكم الاحتياط» سواء كان سبب الشك فيه عدم النص او تعارض النصين والمناطق بعينه موجود في مورد تعارض النصين ايضاً وهذا هو المراد بقوله: «باعتبار المناطق».

(١) وهو ما كان الاشتباه في الحكم ناشئاً من تعارض النصين.

(٢) الناشئ هذا الاشتباه من تعارض النصين.

(٣) مبتدء مؤخر وخبره المقدم هو قوله «ومما يدل...»

(٤) حال انتقاله من حال التشهد الى حال القيام.

(٥) أي أن يقول هذه الجملة المباركة مكان التكبيرة.

فكتب الجواب في ذلك (١) حديثان: أما أحدهما فإنه إذا انتقل عن حالة الى أخرى فعليه التكبير، وأما الحديث الآخر فإنه روى أنه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية، وكبر، ثم جلس، ثم قام (٢) فليس عليه في القيام بعد العقود تكبير، والتشهد الاول يجرى هذا المجرى (٣) وبايهما (٤) اخذت من باب التسليم كان صواباً الخبر، فان الحديث الثانى (٥) وان كان أخص من الاول (٦) وكان اللازم تخصيص الاول به (٧)،

(١) أي في مورد السؤال.

(٢) أي قام الى الركعة الثالثة او الرابعة.

(٣) أي مجرى الجلوس بعد السجدة الثانية فكما لا تكبير في حال القيام من حال الجلوس كذلك لا تكبير في حال الانتقال الى القيام من التشهد الاول.

(٤) أي أنت بالخيار فى العمل بأى الخبرين.

(٥) وهو قوله: «إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر...»

(٦) وهو قوله: «إذا انتقل عن حالة الى أخرى فعليه التكبير».

وجه كون الحديث الثانى أخص من الحديث الاول هو اشتماله على قيد كان الحديث الاول فاقداً له حيث ان الحديث الثانى يدل على عدم وجوب التكبيرة عند الانتقال الى القيام من التشهد الاول والحديث الاول يدل على وجوب التكبيرة عند كل انتقال سواء كان القيام بعد التشهد او غيرها.

(٧) أي تخصيص الحديث الاول بالحديث الثانى بمقتضى قاعدة

العموم والخصوص.

والحكم بعدم وجوب التكبير (١) إلا أن جوابه صلوات الله وسلامه عليه بالأخذ باحد الحديثين من باب التسليم يدل (٢) على أن الحديث الاول نقله الامام (ع) بالمعنى (٣) واراد (٤) شموله لحالة الانتقال من العقود الى القيام بحيث لا يتمكن ارادة ما عدا هذا الفرد (٥) منه (٦)

(١) حال الانتقال الى القيام اذا لم يكن الانتقال بعد التشهد. وملخص الكلام أن في التمسك بالتوقيع المذكور اشكالات:
(الاول): ان الحديث الثاني أخص من الحديث الاول واللازم حينئذ هو تخصيص الاول بالثاني وحمل العام على غير مورد الخاص لا اعمال قاعدة التعارض والحكم بالتغيير.
(٢) خبر لقوله: «ان جوابه...» اي حكمه (ع) بالتغيير بالأخذ بين الحديثين وعدم أمره بتخصيص الحديث الاول بالثاني يدل...
(٣) ولم يكن الحديث بهذا اللفظ العام كي يكون الثاني مخصصاً له.

(٤) أي اراد الامام (ع) شمول الحديث الاول الانتقال من العقود الى القيام بحيث لا يمكن ارادة غير هذا الفرد منه كي يكون الحديثان من قبيل العام والخاص.

(٥) وهو الانتقال من العقود الى القيام.

(٦) أي من الحديث الاول، وملخص جوابه عن الاشكال الاول هو أنه يعلم من حكم الامام عليه السلام بالتغيير ان الحديث الاول منقول بالمعنى، ويكون اصل الحديث عنده عليه السلام، نصاً في

ارادة جميع الافراد أي نص في وجوب التكبير في جميع افراد الانتقال عن حالة الى حالة اخرى بحيث لا يكون قابلاً للتخصيص والحمل على غير الفرد الذي دل الحديث الثاني على عدم وجوب التكبير فيه فيكون حينئذ نسبة الحديث الاول مع الحديث الثاني هو التباين .

وقال المحقق الاشتياني (قدس سره) ان تجويز الامام «عجل الله تعالى فرجه وصلوات الله عليه وعلى آبائه الطاهرين» الاخذ بهما «أي بالحدِيثين» تخييراً يكشف عن كونهما بمنزلة المتباينين في عدم تطرق التخصيص نظراً الى ثبوت التلازم بين أفراد العام بحسب الحكم فالتخصيص يوجب طرح العام رأساً، فلا يمكن حصر الارادة في غير مورد التعارض مع الخاص «أي لا يمكن أن يقال ان المراد من العام منحصر بغير مورد تعارض العام مع الخاص ويحمل الحديث الاول الدال بعموم على عدم وجوب التكبير في جميع الحالات على غير المورد الذي الى الحديث الثاني على وجوب المتكبير فيه» وهذا هو المراد بقوله «قدس سره» بحيث لا يتمكن ارادة غير هذا الفرد منه أي على وجه الحصر .

أقول: قد اورد عليه بوجهين:

الاول: ما أفاده صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل بانه لو كان الامام عليه السلام، في المقام بصدد تعليم علاج المتعارضين لا ينبغي أن ينقل احد المتعارضين بمعناه على نحو كان ظاهره يقتضى علاجاً آخر غير ما عالج به عليه السلام .

الثاني: ما اورده المحقق الهمداني وهو انه ليس في جوابه عليه السلام، دلالة على كون الحديث الاول منقولاً بالمعنى لجواز أن يكون منقولاً بلفظه لكن المراد منه عمومه حقيقة وحيث ان

فاجاب عليه السلام، بالتخيير (١) ثم ان وظيفة الامام عليه السلام (٢)، وان كانت ازالة الشبهة عن الحكم الواقعى الا أن هذا الجواب (٣) نعله تعليم طريق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده فى الواقع (٤)

الامام عليه السلام، كان عالماً بذلك عمل مع الحديثين معاملة المتعارضين، وانما كنا نجمع بينهما اولاً هذه الرواية بحمل العام على الخاص جرياً على ما تقتضيه القواعد الظاهرية عند الجهل بارادة العموم حقيقة.

(١) اى حيث اراد الامام عليه السلام، من الحديث الاول عمومه الذى لا يمكن تخصيصه بغير مورد الحديث الثانى فاجاب عليه السلام، بالتخيير بين العمل بالحديث الاول والثانى ارجوع نسبتهم الى التباين بعد عدم امكان تخصيص الحديث الاول.

(٢) هذا اشكال ثان على التمسك بالتوقيع الشريف. وملخصه: أن وظيفة الامام عليه السلام ازالة الشبهة عن المكلفين ببيان الحكم الواقعى المنزلة لا الارجاع الى الحكم الظاهرى.

وملخص ما اجاب به المصنف هو انه لاخير فى الارجاع الى الحكم الظاهرى وعدم ازالة الشبهة عن الحكم الواقعى اذا اقتضت المصلحة ذلك ولعل الامام عليه السلام، رأى أن مصلحة تعليم طريق العمل عند التعارض كلية أقوى من مصلحة بيان الحكم الواقعى.

(٣) اى اجابة الامام (ع) بالتخيير لاجل علاج المتعارضين.

(٤) جواب عن سؤال مقدر وهو ان عدم وجوب التكبير والحكم بالتخيير موجب لتفويت الواقع، والجواب عنه ان التكبير لم يكن واجباً عند الامام (ع) فى الواقع حتى يلزم من عدم الحكم بوجوبه

وليس فيه (١) الاغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب فيما ليس بواجب، ولعله (٢) من جهة كفاية قصد القربة في العمل وكيف كان فاذا ثبت التخيير (٣) بين دليلي وجوب الشيء على وجه الجزئية وعدمه ثبت فيما نحن فيه من تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقل بالاجماع (٤)،

تعييناً تفويت مصلحة الواجب الواقعي.

(١) اي ليس في حكمه (ع) « بالتخيير... »

هذا اشكال ثالث على التمسك بالتوقيع الشريف. وحاصله: هو أن الحكم بالتخيير كما هو المستفاد من التوقيع يوجب الاغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب فانه اذا كان التكبير واجباً في الواقع فمع الاخذ بالحديث الثاني يلزم الغاء قصد الوجوب في الواجب واذا لم يكن واجباً فمع الاخذ بالاول يوجب قصد الوجوب فيما ليس بواجب واجاب عنه المصنف بقوله: « ولعله من جهة كفاية قصد القربة في العمل » اي قصد القربة يكفي في صحة العمل ولا يجب قصد الوجه كي يلزم الاغراء بالجهل.

(٢) اي عدم لزوم الاغراء بالجهل انما هو لاجل عدم وجوب

قصد الوجه وكفاية قصد القربة في صحة العمل.

(٣) اي اذا ثبت التخيير بين الدائليين المتعارضين الدال أحدهما

على جزئية التكبير والاخر على عدمه ثبت التخيير فيما نحن فيه الذي تعارض فيه الخبران في ثبوت أصل التكليف وعدمه بالاولوية

(٤) يعنى الاجماع المركب لان كل من قال بالتخيير وعدم وجوب

والاولوية القطعية (١).

ثم (٢) أن جماعة من الاصوليين ذكروا في باب التراخيخ الخلاف

الاحتياط في تعارض الخبرين الدال احدهما على جزئية شيء، والاخر على عدمه قال بالتخيير فيما نحن فيه الذي هو تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقل كما اذا دل احد الخبرين على وجوب الاستمهلال والاخر على عدمه، وكل من قال بعدم التخيير ووجوب الاحتياط فيما نحن فيه قال بعدم التخيير ووجوب الاحتياط هناك ايضاً فالقول بوجوب الاحتياط وعدم التخيير هنا، وعدم وجوب الاحتياط والتخيير هناك اى في دليلي وجوب الشيء على وجه الجزئية وعدمه خرق للاجماع المركب من النافين والمثبتين.

(١) لانه اذا ثبت التخيير وعدم وجوب الاحتياط عند الشك في الاقل والاكثر الارتباطى مع ثبوت اصل التكليف لم يجب الاحتياط بل يثبت التخيير في الشك في التكليف كما هو المفروض في ما نحن فيه بالاولوية.

(٢) لما ذكر ان المرجع في الشبهة الحكمية الوجوبية الناشئة من تعارض النصين هو التخيير وعدم وجوب الاحتياط اراد أن يذكر أن جماعة من الاصوليين خالفوا ما ذكرنا من التخيير في تعارض الخبر الناقل للخبر المقرر، والحاصل: أن في المقام اشكالين: أحدهما: أن اتفاق الاصحاب هنا على التخيير عند التعارض وفقد المرجح، وجعلهم أصل البراءة مرجعاً ينافى ذهاب المشهور في مسألة المقرر والناقل الى كون مطابقة الاصل مرجحاً ومخالفة موهناً فحكمهم بوجوب أخذ ما يوافق الاصل معيناً وطرح ما يخالفه من

فى ترجيح الناقل (١) أو المقرر وحكى عن الاكثر ترجيح الناقل (٢) وذكروا تعارض الخبر المفيد للوجوب والمفيد للإباحة، وذهب جماعة الى ترجيح الاول (٣) وذكروا تعارض الخبر المفيد للإباحة

الخبرين ينافى ما ذكروه من التخيير فان القول بالتخيير لايناسب القول بالتعيين.

وثانيهما: أن اتفاقهم هنا على التخيير مطلقا لايجامع ذهاب المعظم، أو بعضهم فى مسألة تعارض الاحوال الى وجوب تقديم الخبر المتضمن للحظر اذا دار الامر بينه وبين الاباحة، أو الاستحباب ضرورة عدم اجتماع الاتفاق على التخيير مطلقا وحكم البعض بالتعيين ولو فى بعض المقامات.

وملخص جواب المصنف عنه: أن اتفاقهم هنا انما على التخيير الشرعى بمقتضى الاخبار الواردة وكلامهم هناك فى التخيير العقلى، ومعلوم أن العقل لا يحكم بالتخيير مع رجحان أحد الجانبين لقبح التسوية بين الراجح والمرجوح، وظاهر أن الموافق للاصل راجح على ما يخالفه والمتضمن للحظر مقدم على المتضمن للإباحة أو الندب ذاتا فتأمل.

(١) الخبر الناقل هو الخبر الذى مخالف لمقتضى الاصل، والخبر المقرر هو الذى موافق له.

(٢) أى ترجيح الخبر الناقل على الخبر المقرر عند تعارضهما لالاتزام بالتخيير.

(٣) أى الخبر المفيد للوجوب الذى هو الخبر الناقل فانهم لم يلتزموا بالتخيير بينهما.

والمفيد للحظر وحكى عن الاكثر بل الكل تقديم الحاضر (١) ونعل هذا (٢) كله مع قطع النظر عن الاخبار.

المسألة الرابعة: دوران الامر بين الوجوب وغيره (٣) من جهة الاشتباه في موضوع الحكم (٤)،

(٤) اي تقديم الخبر الدال على المنع والحاصل انهم في تعارض الخبر المفيد للوجوب مع الخبر المفيد للإباحة المتزموا بترجيح الخبر الدال على الاباحة وفي تعارض الخبر المفيد للإباحة والمفيد للحظر بترجيح الخبر الدال على الحظر على الدال على الاباحة ولم يلتزموا بالتخيير بينهما فمأذهبوا اليه مخالف لما ذكرناه من التخيير في تعارض الخبرين.

(٢) اي ما ذكرنا من تقديم الخبر الدال على الوجوب أو الحرمة على الخبر الدال على الاباحة انما هو على مقتضى القاعدة من دون النظر الى الاخبار فلا ينافي ما نسب الى المشهور بل الى الاتفاق من القول بالتخيير فانه بلحاظ الاخبار الدالة على التخيير فلا منافاة بين القولين.

«الكلام في الشبهة الوجوبية الموضوعية»

(٣) من الاحكام الثلاثة دون الحرمة بأن دار الامر بين الوجوب والاستحباب أو الاباحة أو الكراهة.

(٤) اي كان منشأ الشبهة في الحكم هو الاشتباه في موضوعه كما اذا علم بوجوب اكرام العلماء على وجه يكون الحكم انحلالياً وشك في أن زهد الدارس ابتدائياً يصدق عليه العالم كي يجوب اكرامه أم لا.

ويدل عليه (١) جميع ما تقدم في الشبهة الموضوعية التحريمية من ادلة البراءة عند الشك في التكليف (٢)، وتقدم فيها أيضاً اندفاع توهم (٣)

(١) اى على عدم الوجوب فيما شك فيه.

(٢) قد عرفت ان العلم بالكبريات الكلية ما لم يعلم انطباقها على الموارد الجزئية غير منجز للتكليف الموجب لاستحقاق العقاب على مخالفته.

(٣) قد تقدم هذا التوهم مع جوابه تفصيلاً في المسألة الرابعة من الشبهة التحريمية الموضوعية.

وملخص هذا التوهم: هو أن الحكم الوجوبى قد تعلق بكلى مردد بين مقدار معلوم وبين اكثر منه فالترديد فى المكلف به مع العلم باصل التكليف فيجب الاحتياط.

وبعبارة أخرى: ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا تجرى هنا نظراً الى أن الشارع بين حكم قضاء الصلوات مثلاً فيجب حينئذ الاخذ بكل ما يحتمل كونه قضاء من باب المقدمة العلمية فالعقل لا يقبح العقاب خصوصاً على تقدير مصادفة الواجب.

وملخص الجواب: ان ايمان من جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو العلم بالحكم والموضوع معاً، واما الافراد المشكوكة حكمها واو عن شبهة موضوعية فلا يجب الاجتناب عنها لعدم العلم بتعلق الوجوب بها وليس مقدمة للعلم باتيان الفرد الواجب عليه فلا فرق بعد فرض عدم العلم بوجوبه ولا بوجوب شيء يتوقف العلم باتيانه على ايمانه بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلى

أن التكليف اذا تعلق بمفهوم (١) وجب مقدمة لامتنال التكليف فى جميع أفرادهِ موافقته (٢) فى كل ما يحتمل أن يكون فرداً له، ومن ذلك (٣) يعلم أنه لا وجه (٤) للاستناد الى قاعدة الاشتغال فيما اذا تردت الفائتة بين الاقل والاكثر كصلاتين، وصلاة واحدة (٥) على أن الامر (٦) بقضاء جميع مافات واقعاً يقتضى لزوم الايمان

المشتبه حكمه فى قبح العقاب عليه.

(١) اى التكليف الوجودى اذا تعلق بمفهوم كلى كما اذا قال اكرم العلماء.

(٢) فاعل لقوله «وجب» وقوله «مقدمة...» مفعول له لقوله: «وجب» اى وجب موافقة التكليف فى كل فرد يحتمل أن يكون فرداً للمفهوم الكلى، وانما قلنا بوجوب موافقة التكليف فى كل فرديحتمل أن يكون واجباً مقدمة للعلم بامتنال التكليف فى جميع أفرادهِ.

(٣) اى مما ذكرناه فى وجه اندفاع التوهم المذكور.

(٤) وقد عرفت عدم وجه الاستناد الى قاعدة الاشتغال فلاحظ الجواب عن التوهم.

(٥) بان لا يعلم بانه فات منه صلاة الظهر والعصر معاً أو فات العصر فقط.

(٦) اى لاوجه للاستناد الى قاعدة الاشتغال على أن الامر بقضاء...» وحاصل التوهم: أن الشارع بيّن وجوب قضاء جميع مافات منه من الفرائض بقوله: «اقض مافات كمافات» وهذا الكلى يصدق على جميع افرادهِ الواقعية سواء كانت معلومة للمكلف أم لا؟ فان بيان الحكم الكلى بيان لحكم جميع أفرادهِ فمعهُ لا مجال لجريان

بالاكثر من باب المقدمة توضيح ذلك (١): مضافاً الى ما تقدم في الشبهة التحريمية (٢) أن قوله: «واقض مافات» يوجب العلم التفصيلي بوجوب قضاء ما علم قوته وهو الاقل (٣)،

البراعة بالنسبة الى الافراد المشكوكه بل لا بد من الاتيان بها مقدمة للعلم بحصول امتثال الحكم المتعلق بالكلية.

(١) اى توضيح ما ذكرنا من عدم الوجه للاستناد الى قاعدة الاشغال فيما اذا ترددت الفائتة بين الاقل والاكثر.

(٢) اى مضافاً الى الجواب المذكور فى الشبهة التحريمية الموضوعية. وملخصه: أن ما يحتمل كونه فائتة من دون العلم الاجمالى به لم يعلم تعلق الامر بالقضاء به وليس مقدمة للعلم باتيان الفرد الذى علم وجوبه لانه انما يكون فيما كان الامر معلوماً اجمالاً بين الافراد المحصورة، وليس الامر كذلك فى المقام اذ المفروض عدم العلم بكون الزائد فائتة ولا بفائتة يتوقف العلم بقضائها على قضاء هذا الفرد المشكوك كونه فائتة اذن فلا مانع من جريان اصالة البراعة بالنسبة الى المشكوك.

(٣) وملخص الكلام: أن قوله: (واقض مافات) لا يستفاد منها الا وجوب قضاء ما علم صدق الفائتة عليه وهو الاقل واما الزائد الذى يشك فى صدق الفائتة عليه فلا يصلح هو أن يكون دليلاً على وجوب قضائه اذ العام لا يكون دليلاً على مصداقه المشتبه.

وان شئت فقل: انه لا يجوز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقية، فكما لا يكون قوله: «اكرم العلماء» دليلاً على وجوب اكرام ما شك فى كونه مصداقاً للعالم كذلك قوله: «اقض مافات» لا يكون دليلاً

ولا يدل (١) أصلاً على وجوب ما شك في فواته (٢) وليس فعله (٣) مقدمة لواجب حتى يجب (٤) من باب المقدمة فالامر بقضاء ما فات واقعاً لا يقتضى الا وجوب المعلوم فواته لامن (٥) جهة دلالة اللفظ على المعلوم حتى يقال: ان اللفظ ناظر الى الواقع من غير تقييد بالعلم بل (٦) من جهة أن الامر بقضاء الفائت الواقعي لا يعد دليلاً

على وجوب قضاء ما شك في صدق الفائتة عليه

(١) اي لا يدل قوله: «اقض ما فات...» على وجوب المشكوك فواته وهو الزائد.

(٢) وذلك لعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

(٣) اي ليس فعل ما شك في فواته من اطراف العلم الاجمالي نظير ما اذا ترددت الفائت بين الظهر والمغرب كي يجب الاتيان به مقدمة علمية للاتيان بالواجب الواقعي.

(٤) اي حتى يجب اتيان المشكوك فواته من باب المقدمة العلمية.

(٥) ليس ما ذكرنا - من أن الامر بالقضاء لا يقتضى الا وجوب المعلوم فواته - ان العلم جزء للموضوع له، فانا لا نقول بدلالة اللفظ على معناه المعلوم بأن يكون الالفاظ موضوعة للمعاني المعلوم، أو منصرفة اليها حتى يقال: ان الالفاظ موضوعة لمعانيها الواقعية من غير تقييد بعلم وغيره.

(٦) اي ما ذكرنا انما هو من جهة ان الامر بقضاء الفوائت لا يصلح ان يكون دليلاً لاثبات وجوب القضاء الا على ما صدق الفائت عليه وهو الاقل، واما الزائد المشكوك فلا يكون

الاعلى ما علم صدق الفائق عليه وهذا (١) لا يحتاج الى مقدمة، ولا يعلم منه (٢) وجوب شيء آخر يحتاج الى المقدمة العلمية. والتاصل: أن المقدمة العلمية المتصفة بالوجوب لا يكون الامع العلم الاجمالي (٣) نعم لو أجرى في المقام (٤) اصالة عدم الاتيان

قوله: «اقض» دليلاً عليه لما عرفت من ان العام لا يصلح أن يكون دليلاً على ما شك في كونه مصداقاً له لان العام متكفل للحكم، والحكم لا يحقق موضوعه بل انما هو يترتب عليه بعد الفراغ عن ثبوته.

(١) اى الاتيان بما علم صدق الفائق عليه لا يحتاج الى مقدمة علمية كى يكون فعل المشكوك فواته واجباً من باب المقدمة العلمية اذ المفروض ان صدق الفائق عليه معلوم تفصيلاً ومعه لا حاجة الى مقدمة علمية.

(٢) اى لا يعلم من الامر بقضاء الفائق وجوب شيء آخر غير ما علم صدق الفائق عليه كى يحتاج الى المقدمة العلمية ويؤتى بقضاء ما شك صدق الفوت عليه من باب المقدمة العلمية.

(٣) اى وجوب الاتيان بشيء من باب المقدمة العلمية انما يكون في اطراف العلم الاجمالي الذى لا ينحل كما اذا علم اجمالاً اما فوات الظاهر منه او المغرب فانه يجب الاتيان بهما من باب المقدمة العلمية، والمقام ليس من هذا القبيل فان وجوب الاتيان بقضاء ما علم صدق الفوت عليه معلوم تفصيلاً، والزائد عليه مشكوك، فتجرى البراءة بالنسبة اليه.

(٤) اى في موارد تردد الفائق بين الاقل والاكثر بأن يحرز

بالفعل في الوقت فيجب قضائها (١) ذله وجه (٢) وسيجي الكلام عليه (٣) هذا ولكن المشهور بين الاصحاب رضوان الله عليهم، بل المقطوع به من المفيد الى الشهيد الثاني (٤)

عدم الاتيان بالفعل في الوقت بالاستصحاب فيخرج عن كونه مشكوكاً ويعلم صدق الفأنت عليه تعبدأ.

(١) لاحراز صدق الفأنت عليه بناء على أن الفوت امر عدمي، ومع هذا الاستحباب لا يصل المجال الى اصالة البراءة وذلك لاجل حكومة الاصل الموضوعي على اصالة البراءة عن الزائد المشكوك فيه.

(٢) جواب لقوله: «لو أجرى...»

ملخص الكلام: ان ما ذكرنا ان قوله (ع): «اقض ما فات» لا يدل على الاتيان بما شك صدق الفأنت عليه بل غاية ما يستفاد منه وجوب قضاء ما علم فوته اذا كان الفوت امراً وجودياً، واما على القول بكونه امراً عدمياً فباستصحاب عدم الاتيان بالواجب يحرز الفأنت الذي هو موضوع للعموم فيشملة دليل وجوب قضاء ما فات. (٣) اي الاشكال الوارد عليه ولعله ان مع وجود قاعدة الحيلولة لامجال لاستصحاب عدم الاتيان فانها كقاعدة الفراغ والتجاوز حاكمة على استصحاب عدم الاتيان.

(٤) اي كان الاحتياط فيما اذا تردد الفأنت بين الاقل والاكثر أمراً قطعياً بين العلماء من عصر المفيد الى عصر الشهيد الثاني، وانما ذهب بعض الى البراءة عن الزايد من المتأخرين عن الشهيد الثاني.

أنه (١) لو لم يعلم كمية ما فات قضى (٢) حتى يظن الفراغ منها، وظاهر ذلك (٣) خصوصاً (٤) بملاحظة ما يظهر من استدلال بعضهم من كون الاكتفاء بالظن رخصة (٥)، وان القاعدة تقتضى وجوب العلم بالفراغ كون (٦) الحكم على القاعدة قال فى التذكرة لوفاته

(١) خبر لقوله: «لكن المشهور».

(٢) جواب لقوله: «لولم يعلم» أى لولم يعلم انه فات منه صلاتين أو أكثر منهما أو صلاة واحدة قضى الفائت حتى يظن فراغ ذمته عن الفوائت باتيان قضائها.

(٣) أى ظاهر قوله: قضى حتى يظن الفراغ منها وجه الظهور هو تعبيرهم بكلمة الفراغ فان ظاهر التعبير المذكور هى الإشارة الى قاعدة الاشتغال.

(٤) وجه الخصوصية هو صريح كلامهم فى أن مقتضى القاعدة هو العلم بالفراغ فيستفاد منه ان الحكم بالاحتياط مقتضى ان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

(٥) هى فى مقابل العزيمة أى يجوز له ان يترك العمل بالظن ويحصل اليقين بفراغ ذمته وانما الشارع اكتفى بالظن رخصة على المكلف من اجل لزم العرج النوعي فى تحصيل العلم.

(٦) خبر لقوله: «وظاهر فالك» أى ظاهر التعبير المنقول من المفيد الى الشهيد الثانى خصوصاً بملاحظة استدلالاتهم كون الحكم باتيان الزائد المشكوك فيه هو مقتضى قاعدة الاشتغال لامن جهة نص خاص فى المسألة.

صلوات معلومة العين غير معلومة العدد (١) صلى (٢) من تلك الصلوات (٣) الى أن يغلب في فنه الوفاء (٤) لاشتغال الزمة بالفائت (٥) فلا يحصل البراءة قطعاً الا بذلك (٦) ولو كانت (٧) واحدة ولم يعلم العدد صلى تلك الصلاة (٨) مكرراً حتى يظن الوفاء، ثم احتمل (٩) في المسألة احتمالين آخرين: أحدهما:

(١) بان يعلم ان الفائت منه هي الفرائض اليومية لكن لا يعلم عدده بانه فات منه صلاة يوم واحد أو أكثر منه.

(٢) جواب لقوله: «لو فاتته...»

(٣) اى من الصلاة الفائتة معلومة العين كالصلاة اليومية الخمس.

(٤) اى صلى قضاء الفائتة معلومة العين كالصلاة اليومية حتى

يطمئن بالوفاء باداء ما ذمته.

(٥) اى يعلم المكلف باشتغال ذمته بالصلاة التى فاتت منه الا

انه لا يعلم عددها ولا يحصل العلم بفراغ ذمته منها الا أن يصلى بمقدار أن يحصل الاطمئنان بفراغ ذمته.

(٦) اى بأن يصلى حتى يطمئن بفراغ ذمته.

(٧) اى لو كانت الفائتة صلاة واحدة كالصبح ولم يعلم المكلف

عددها بانها فاتت منه صلاة الصبح في شهر أو شهرين. ان شئت فقل: انه فاتت منه صلاة الصبح في ايام لا يعلم عددها.

(٨) اى الصلاة التى يعلم بفواتها يكرر قضائها حتى يحصل

الظن القوى بوفائه باداء ما في ذمته من التكليف بقضاء ما فات.

(٩) اى احتمل صاحب التذكرة في المسألة اى فيما دار امر

الفائت بين الاقل والاكثر.

تحصيل العلم (١) لعدم البراءة الا باليقين (٢) والثانى: الاخذ
بالقدر المعلوم (٣) لان الظاهر أن المسلم لا يفوت الصلاة. ثم
نسب (٤) كلا الوجهين الى الشافعية انتهى.

وحكى هذا الكلام (٥) بعينه عن النهاية، وصرح الشهيدان
بوجوب تحصيل العلم مع الامكان (٦) وصرح فى الرياض بأن
مقتضى الاصل (٧) القضاء حتى يحصل العلم بالوفاء تحصيلاً

(١) بأن ياتى بقضاء مافات منه حتى يحصل العلم بفراغ ذمته
ولا يكفى الظن بالفراغ.

(٢) اى لا يحصل البراءة اليقينية من الاشتغال اليقيني الا باليقين
بالوفاء باداء دينه.

(٣) وهو الاقل لامن جهة انحلال العلم الاجمالى بالقدر المتيقن
فى الاقل والشك البدوى فى الاكثر وجريان الاصل فى الاكثر دون
الاقل، بل من جهة ان فوت الاكثر خلاف حال ظاهر المسلم فلا يرفع
اليد عن هذا الظاهر الا بالمقدار المعلوم خلافه وهو فوت الاقل،
واما الاكثر فيحكم بعدم وجوب قضائه لظاهر حال المسلم، وهو
مقدم على اصالة عدم اتيان صلاته فى الوقت.

(٤) اى نسب صاحب التذكرة الوجهين المذكورين للاحتمالين
المذكورين...

(٥) المنقول من التذكرة.

(٦) بأن لا يلزم من تحصيله حرج على المكلف

(٧) اى مقتضى قاعدة الاشتغال الاتيان بقضاء مافات...

للبراءة اليقينية (١)، وقد سبقهم في هذا الاستدلال (٢) الشيخ (قدس سره) في التمهيد حيث قال: اما ما يدل على أنه يجب ان يكثر منها (٣) فهو ما ثبت أن قضاء الفرائض واجب، وإذا ثبت وجوبها (٤) ولا يمكنه أن يتخلص من ذلك (٥) إلا بأن يستكثر (٦) منها وجب (٧) انتهى.

وقد عرفت أن المورد (٨) من موارد جريان اصالة البراءة، والاخذ بالاقل عند دوران الامر بينه (٩) وبين الاكثر، كما لو شك

(١) فما لم يحصل العلم بالوفاء باداء ما في ذمته لا يحصل العلم بالبراءة اليقينية عن ما اشتغل ذمته به.

(٢) اي قد سبق الشيخ على الشهيدين وصاحب الرياض في الاستدلال على لزوم الاتيان بالاكثر بقاعدة الاشتغال.

(٣) اي ان يكثر من قضاء الفوائت بأن يأتي بها كثيراً.

(٤) اي وجوب قضاء الفرائض.

(٥) اي من قضاء الفرائض بتحصيل العلم التفصيلي باتيانها.

(٦) اي لا يمكن التخلص الا باستكثار القضاء والاحتياط فيها.

(٧) جواب لقوله: «إذا ثبت...» اي وجب الاستكثار اي الاتيان

بها كثيراً بحيث يحصل العلم بالفرغ وذلك لان الاشتغال اليقيني يقتضى البراءة اليقينية

(٨) اي دوران الفئات بين الاقل والاكثر.

(٩) اي بين الاقل، وذلك لاجل انحلال العلم الاجمالي بالعلم

التفصيلي بالاقل والشك البدوي في الاكثر فتجرى البراءة من الاكثر.

في مقدار الدين الذي يجب قضاؤه (١)، او في أن (٢) الفائت منه صلاة العصر فقط او هي مع الظهر فان الظاهر عدم افتنائهم بلزوم قضاء الظهر (٣)، وكذا (٤) ما لو تردد فيما فات عن ابويه، او فيما (٥) تحمله بالاجارة بين (٦) الاقل والاكثر وربما يظهر من بعض المحققين (٧) الفرق بين هذه الامثلة (٨) وبين مانحن فيه (٩)

(١) بأن لا يعلم ان دينه مائة الفدينار أو مأتين فانه يجرى البراءة بالنسبة الى الزائد.

(٢) اي كما لو شك في أن... فانه يجرى البراءة عن الظهر ويحكم بكون الفائتة هي العصر فقط.

(٣) وذلك لاجل جريان اصالة البراءة بالنسبة اليه.

(٤) اي كذا تجرى البراءة عن الاكثر لو شك في أن الفائت عن ابويه صلاة سنة أو سنتين.

(٥) اي لو تردد فيما تحمله بالاجارة بان يشك انه صار اجير الصلاة سنة أو سنتين فيحكم بجريان البراءة عن الاكثر.

(٦) متعلق بقوله: «تردد».

(٧) ذكر صاحب الاوثق هو شيخنا البهائي في حاشية المدارك،

وقيل هو العلامة الطباطبائي (قدس سره) في المصابيح على ما حكاه في مفتاح الكرامة، وقيل ان المراد به هو المولى البهبهاي.

(٨) الاربعة وهي الشك في مقدار الدين والشك في ان الفائت صلاة العصر فقط او هي مع الظهر التردد فيما فات عن ابويه التردد فيما تحمله بالاجارة.

(٩) الذي تردد الفائت بين الاقل والاكثر، ومحصل الفرق أن

حيث حكى عنه (١) فى رد صاحب الذخيرة القائل بأن مقتضى القاعدة فى المقام (٢) الرجوع الى البراءة (٣) قال: (٤) ان المكلف حين علم بالفوائت صار مكلفاً بقضاء هذه الفائتة قطعاً،

الامثلة الاربعة غير مسبوقه بالعلم التفصيلى كى يتنجز به التكليف قبل عروض النسيان ويكون مقتضى القاعدة هو القضاء حتى يحصل العلم بالفراغ لعدم العلم بالاشتغال اليقيني كى يحتاج الى البراءة اليقينية بخلاف ما نحن فيه حيث ان المفروض انقلاب العلم التفصيلى بالاجمالى بطروالنسيان وبمجرد طرو النسيان لا يرتفع اثر العلم التفصيلى وهو تنجز التكليف بالواقع.

وبعبارة اخرى: اذا علم فى الزمان السابق بفوات مقدار معين، ثم نسى ذلك المقدار فمقتضى قاعدة الاشتغال هو القضاء حتى يحصل العلم بالفراغ، وما نحن فيه من هذا القبيل.

واما اذا شك فى مقدار مافات من غير سبق علم ونسيان منه، كما اذا اجمالا باشتمال عدة من صلواته السابقة على خلل موجب للبطلان، ولم يعلم كميتها فالحكم هنا البراءة من الزايد على المقدر المتيقن، والامثلة الاربعة من هذا القبيل. اذن فلا يقاس ما نحن فيه على الامثلة المتقدمة.

(١) اى عن بعض المحققين.

(٢) اى فى دوران الفائت بين الاقل والاكثر.

(٣) عن الزائد المشكوك.

(٤) اى قال بعض المحققين.

وكذا الحال في الفائتة الثانية، والثالثة (١)، وهكذا ومجرد عروض النسيان كيف يرفع الحكم الثابت من الاطلاقات (٢)، والاستصحاب (٣) بل الاجماع ايضاً (٤)، وای شخص يحصل منه التأمل في أنه الى ما قبل صدور النسيان كان مكلفاً وبمجرد عروض النسيان يرتفع التكليف الثابت وان انكر حجية الاستصحاب (٥) فهو يسلم ان الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية الى ان قال: (٦) نعم في الصورة التي يحصل للمكلف علم اجمالى باشتغال ذمته بفوائت متعددة يعلم قطعاً

(١) كما يعلم بقضاء الفائتة الاولى كذا يعلم بقضاء الفائتة الثانية والثالثة وهكذا.

(٢) وهو كقوله: «اقض ما فات كما فات».

(٣) وهو استصحاب بقاء التكليف الثابت قبل الوقت اي يحكم ببقائه بعد الوقت.

(٤) اي الاجماع ايضاً قائم على وجوب قضاء ما فات.

(٥) اي استصحاب الحكم الثابت قبل النسيان المشكوك بقاؤه بعده، وذلك لاجل عدم احراز المستصحب بعد النسيان. وملخص الكلام انه لو انكر الخصم حجية الاستصحاب في المقام الا انه يسلم حجية قاعدة الاشتغال وهي مقتضية للاتيان بالاكثـر.

(٦) لما بين بعض المحققين ان المكلف اذا كان عالماً بمقدار الفوائت ثم شك في مقدارها بواسطة عروض النسيان عليه فالمرجع فيه هي قاعدة الاشتغال استدرك عنه الصورة التي يعلم اجمالاً باشتغال ذمته بفوائت متعددة لكن لا يعلم مقدارها فالمرجع فيه هي البراءة.

تعددتها لكن لا يعلم مقدارها (١) فإنه يمكن حينئذ (٢) أن يقال: لأنسلم تحقق الشغل بازيد من المقدار الذي تيقنه. الى أن قال: والحاصل: ان المكلف اذا حصل القطع باشتغال ذمته بمتعدد (٣) والتبس عليه (٤) ذلك كمّا وأمكنه الخروج عن عهده (٥) فالامر كما أفتى به الاصحاب (٦)، وان لم يحصل ذلك (٧) بان يكون ما علم به خصوص اثنتين، أو ثلث. واما ازيد من ذلك فلايل احتمال احتماله

(١) اي لا يعلم مقدار الفوائت فإنه يعلم اجمالاً انه فاتت منه صلوات متعددة لكن لا يعلم مقدار الفوائت كما اذا وجد في ثوبه المنى فعلم بأنه صلى فيه صلوات متعددة لكن لا يعلم انه صلى فيه عشرة ايام أو اكثر منها.

(٢) اي حينما لا يعلم مقدار الفوائت يمكن ان يقال انه يشك في اشتغال ذمته بالاكثر فالمرجع فيه هي البراءة.
(٣) بان يعلم بعد الفوت عدد ما فاتته ثم التبس عليه العدد بالنسيان.

(٤) اي التبس على المكلف اشتغال ذمته كمّا بان نسي بأن عدد ما فاتت منه عشرة أو اكثر.

(٥) اي عن عهده التكليف بان لا يلزم من الاحتياط فيه حرج على المكلف.

(٦) من أنه يجب عليه الاتيان بالصلوة حتى يعلم أو يطمئن بفراغ ذمته.

(٧) اي لم يحصل القطع باشتغال ذمته بمتعدد.

فالامر كما ذكره في الذخيرة (١)، ومن هنا (٢) لو لم يعلم اصلاً بمتعدد في فائتة وعلم أن صلاة صبح يومه فاتت، وإما غيرها (٣) فلا يعلم ولا يظن فوته أصلاً فليس عليه (٤) إلا الفريضة الواحدة دون المحتمل (٥) لكونه (٦) شكاً بعد خروج الوقت والمنصوص (٧) أنه ليس عليه قضائها (٨) بل لعله (٩) المفتى به انتهى كلامه (١٠) رفع مقامه.

- (١) من أن المرجع في الزائد هي أصالة البراءة.
 (٢) أي مما ذكرنا - من أنه لو علم أن الفائتة منه خصوصاً اثنتين تجرى البراءة من الزائد - ظهر أنه لو لم يعلم بمتعدد..
 (٣) أي أما غير صلاة الصبح.
 (٤) أي لا يجب على المكلف الذي لا يعلم فوات غير الصبح منه إلا الاتيان بفريضة واحدة وهي صلاة الصبح
 (٥) أي لا يجب عليه الاتيان بما يحتمل فوته.
 (٦) أي لكون الشك بالنسبة إلى غير الفريضة الواحدة شكاً بعد الوقت فلا يعتنى به.
 (٧) أي ورد النص بان المشكوك فوته لا يجب على المكلف قضاؤه.

(٨) أي ليس على المكلف قضاء الفائتة.

(٩) أي عدم وجوب القضاء مما افتى العلماء به.

(١٠) أي انتهى كلام بعض المحققين.

وحاصل تفصيل هذا المحقق هو أن المكلف إذا كان هالماً بمقدار الفوائت، ثم شك في مقدارها بواسطة عروض النسيان فالحكم كما

ويظهر النظر فيه مما ذكرناه سابقاً (١) ولا يحضرني الآن حكم
 لأصحابنا بوجوب الاحتياط في نظير المقام (٢) بل الظاهر منهم
 إجراء البراءة في أمثال ما نحن فيه (٣) وربما يوجه الحكم (٤) بأن
 الأصل عدم الاتيان بالصلاة الواجبة فيترتب عليه وجوب القضاء الا
 في صلاة علم الاتيان بها في وقتها (٥)

ذكره الاصحاب من عدم الرجوع الى البراءة، واما اذا لم يكن هذا
 الشك مسبقاً بالعلم بل شك ابتداء في مقدارها فيمكن الرجوع الى
 البراءة في القدر الزائد على المتيقن.

(١) وهو منع الفارق بين العسورتين نظراً الى أن كل علم اجمالى
 منحل الى علم تفصيلي، وشك بدوى فهو ليس مورداً للاحتياط
 والاشتغال بل هو مورد للبراءة والعلم الاجمالي هنا ينحل الى علم
 تفصيلي بوجوب الاقل، وشك بدوى في وجوب الاكثر فتجرى البراءة
 بالنسبة الى وجوب الاكثر.

(٢) الذى ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوى.

(٣) الذى هو دوران الفأنت بين الاقل والاكثر.

(٤) اى حكم الاصحاب بوجوب قضاء الصلاة المحتمل فوتها

يوجه بوجوه ثلاثة.

«الاول» ما اشار اليه بقوله: «بان» الاصل...» توضيحه ان
 استصحاب عدم الاتيان بالاكثر المشكوك في الوقت يثبت عدم الاتيان
 بالمشكوك في الوقت فيخرج به عن كونه مشكوكاً، ويحرز عدم الاتيان
 بالفريضة الذى هو موضوع القضاء.

(٥) واما ما لا يعلم الاتيان به في وقته فيجب قضاؤه باستصحاب

ودعوى (١) ترتب وجوب القضاء على صدق الفوت الغير الثابت بالاصل (٢) لا مجرد (٣) عدم الاتيان الثابت بالاصل ممنوعة لما يظهر من الاخبار، وكلمات الاصحاب من أن المراد بالفوت مجرد

عدم الاتيان به ولا فرق فيه بين القول بكون القضاء تابعاً للاداء أو بامر جديد اذ بناء على الاول يثبت باستصحاب عدم الاتيان بالفريضة بقاء الامر السابق وعدم سقوطه بخروج الوقت فيترتب عليه وجوب الاتيان بقضائه وعلى الثانى يثبت به تحقق موضوع الامر الجديد وهو فوت الواجب عن المكلف في وقته فيجب عليه قضاؤه.

(١) هذا اشكال اول على الاستصحاب.

وملخص هذه الدعوى أن موضوع القضاء هو الفوت لا عدم الاتيان والفوت امر وجودى، وهو بمعنى الذهاب من الكيس، واستصحاب عدم الاتيان لا يثبت الفوت الا بالاصل المثبت اذن فلا يثبت باستصحاب عدم الاتيان موضوع وجوب القضاء.

وملخص جوابه: أناسلمنا ترتب وجوب القضاء على صدق الفوت الا انه لانسلم كون الفوت امراً وجودياً بل هو امر عدمى وعبارة عن عدم الاتيان.

أقول: أن سيدنا الاستاذ ايضاً اختار هذا المسلك خلافاً للاستاذ الاعظم فانه ذهب الى كون الفوت امراً وجودياً وتمام الكلام فى محله. (٢) لان بعد كون الفوت امراً وجودياً ثبوت الفوت باصالة عدم الاتيان في الوقت من الاصل المثبت.

(٣) اى لا يكون وجوب القضاء مترتباً على عدم الاتيان كى يثبت بالاستصحاب.

الترك كما بيَّنناه في الفقه، واما ما دل (١) على أن الشك في اتيان الصلاة بعد وقتها لا يعتد به فلا يشمل ما نحن فيه (٢) وان ثبت تطبيق ذلك (٣) على قاعدة الاحتياط اللازم فتوضيحه ان القضاء وان كان بامر جديد (٤) الا أن ذلك

(١) هذا اشكال ثان على الاستصحاب، وهو أن الاستصحاب من الاصول والاصل أصيل حيث لا دليل فان الرواية الدالة على عدم الاعتناء بالشك بعد الوقت دليل وارد أو حاكم عليه ومعه لامجال للاستصحاب المذكور، وهي حسنة زرارة والفضيل عن ابي جعفر، عليه السلام، قال: متى استيقنت، أو شككت في وقت صلاة انك لم تصلها صليتها، وان شككت بعد ما خرج وقت الفوائت فقد دخل حائل فلا اعادة عليك.

(٢) لان ما نحن فيه من اطراف العلم الاجمالي والحسنة منصرفة الى مورد الشك البدوي.

(٣) اى تطبيق وجوب الاحتياط ولزوم الاتيان بالاكثر المشكوك على قاعدة الاشتغال فكما أن مقتضى الاستصحاب وجوب الاتيان بالاكثر كذلك مقتضى قاعدة الاشتغال ذلك. والفرق بين هذا التوجيه وسابقه أن هذا التوجيه على منع جريان اصالة البراءة وسابقه على تسليمه وحكومة الاستصحاب الموضوعى عليها.

(٤) واما على القول بكون القضاء تابعا للاداء ومن مقتضيات الخطاب المتعلق بالفعل في الوقت فلا اشكال في جريان قاعدة الاشتغال اذ الشك بعد الوقت على هذا القول نظير الشك في الوقت في اتيان المأمور به ولا اشكال في كون مقتضى قاعدة الاشتغال

الامر (١) كاشف عن استمرار مطلوبية الصلاة من عند دخول وقتها (٢) الى آخر زمان التمكن (٣) من المكلف غاية الامر كون

وجوب الاتيان به اذا شك فيه قبل خروج الوقت، كذلك ما هو نظيره.

وحاصل ما أفاده في التطبيق هو أن الامر بالقضاء سواء كان هو الامر الاول المتعلق بالفعل داخل الوقت، أو امر جديد، كاشف عن كون المراد بالامر بالاداء في الوقت أمرين أحدهما: مطلوبية الطبيعة من حيث هي بارادة مستقلة، والاخر مطلوبية ايجادها داخل الوقت بحيث اذا انتفى الثاني بقى الاول فكما ان الامر الاول يمكن أن يدل على تعدد المطلوب يعنى اصل الصلاة مطلوب سواء كانت في الوقت أو خارجه وكونه في الوقت مطلوب آخر، كذلك الامر الجديد ايضاً يمكن أن يدل على تعدد المطلوب، ولا فرق حينئذ بين القول بكون القضاء بامر جديد، أو بالامر الاول الا في الدال على مطلوبية الطبيعة المطلقة المشتركة في الوقت وخارجه فاذا انكشف بالامر الدال على قضاء ما فات ان الامر بالاداء دال على مطلوبية الطبيعة المشتركة في الوقت وخارجه، فاذا شك في وجوب الاتيان بالاكثرفمقتضى قاعدة الاشتغال هو الاتيان بالمشكوك لكى يحصل اليقين بفراغ الذمة عن التكليف المتعلق بالطبيعة المشتركة.

(١) اي ذلك الامر الجديد بالقضاء.

(٢) اي من اول وقت الصلاة.

(٣) اي آخر زمان التمكن الحاصل من المكلف فان الصلاة مطلوبة

على نحو تعدد المطلوب الى آخر عمره.

هذا (١) على سبيل تعدد المطلوب بان (٢) يكون الكلى المشترك بين ما فى الوقت وخارجه مطلوباً، وكون اتيانه فى الوقت مطلوباً آخر، كما أن اداء الدين ورد السلام واجب فى اول اوقات الامكان ولو لم يفعل ففى الان الثانى وهكذا (٣)، وحينئذ (٤) فاذا دخل الوقت وجب ابراء الذمة عن ذلك الكلى فاذا شك فى براءة ذمته بعد الوقت فمقتضى حكم العقل باقتضاء (٥) الشغل اليقيني للبراءة

(١) اى كون الامر بالتضاء كاشفاً عن استمرار مطلوبية الصلاة.
 (٢) بيان لتعدد المطلوب اى كلى الصلاة سواء وقعت فى الوقت أو خارجه مطلوب، وكونها فى الوقت مطلوب آخر من حيث ان الطبيعة المشتركة فى الوقت وخارجه ذات مصلحة ملزمة مطلقاً وفى الوقت ايضاً ذات مصلحة ملزمة من غير أن يكون ارتباط بين المصلحتين بحيث يوجب التقييد فى المطلوبية المطلقة.

(٣) اى لو لم يفعل فى الان الثانى ففى الان الثالث فان أصل اداء الدين ورد السلام مطلوبان ووقوعهما فى اول اوقات الامكان مطلوب آخر من دون أن يكون تقييداً للامر الاول كما عرفت.

(٤) اى حينما عرفت ان الامر بالقضاء وان كان بامر جديد كاشف عن مطلوبية الصلاة الى آخر تمكس المكلف من اتيانه ولم تسقط مطلوبيتها بخروج الوقت فاذا دخل وقت الصلاة الكلى وجب ابراء الذمة عنها.

(٥) الجار متعلق بقوله: «حكم العقل».

اليقينية وجوب (١) الاتيان كما لو شك في البراءة قبل خروج الوقت (٢)، وكما لو شك في اداء الدين الفوري (٣) فلا يقال: ان الطالب (٤) في الزمان الاول قد ارتفع بالعصيان، ووجوده في الزمان الثاني (٥) مشكوك فيه، وكذلك جواب السلام (٦). والحاصل: ان

(١) خبر لقوله: «فمقتضى اى مقتضى حكم العقل وجوب الاتيان بالمشكوك وهو الاكثر فان اشتغال الذمة بكلى الصلاة يقينى ولم يعلم براءة الذمة باتيان الاقل فيجب الاتيان بالاكثر المشكوك كى يحصل العلم بفراغ الذمة.

(٢) اى كما لو شك في الوقت في اتيان المأمور به كان مقتضى قاعدة الاشتغال هو الاتيان به كذلك لو شك بعد الوقت.

(٣) فان اصل اداء الدين مطلوب وادائه فوراً مطلوب آخر وحيث ان ذمته مشغولة باداء الدين المطلق وانه مطلوب الى آخر ازمة العمكن من ادائه فلو شك في وجوب فورية ادائه يجب أن يؤديه فوراً بمقتضى قاعدة الاشتغال.

(٤) اى طلب الصلاة واداء الدين

(٥) اى وجود الطلب بعد الوقت الاول اى خارج الوقت.

(٦) حيث ان الامر برده في الزمان الاول قد ارتفع بالعصيان، ووجود الامر بالرد في الزمان الثانى مشكوك فيه. وملخص هذا الاشكال: هو اننا لانسلم كون المرجع في المقام هي قاعدة الاشتغال، بل المرجع فيه هي البراءة لان مرجع الشك بالنسبة الى الزائد بعد الوقت الى الشك في أصل التكليف.

وملخص الجواب: اننا لانسلم ارتفاع الطلب في الزمان الاول

الكلىف المءءءء بالمءلق والمقىء (١) لا ىنأفى جرىان
الاسءصءاب (٢)، وقاعءة الاشءغال (٣) بالنسبة الى المءلق فلا
ىكون المءام (٤) مءرى البراءة هءا.

بالعصىان، فان بعء كون الامر الاول ءالاً على مءلوبىة الطبىعة
المءلقة المءشركة مءلوبىءءها فى الوءء وءارءه، فلا معنى لارءفاعه
بالعصىان، وانما ىرءفع الءلب بالاءىان وهو مشكوك فاصل الكلىف
المءعلق بالطبىعة ىقىنى وسقوطه عن ءءمة مشكوك فىءب الاءىان
بالاكءر كى ىءصل العلم، العلم بفراع ءءمة..

(١) بان ىكون اصل الصلاء مءلوباً على الاءلاق، ووقوعها فى
وقت ءاص مءلوباً آءر.

(٢) لءاءرفء من أن الامر بءها فى الوءء لا ىوءب العقىء فى الطبىعة
المءلقة فلا مانع من اسءصءاب الطبىعة المءلقة عنء الشك فى وءوب
الاكءر، فان الءلب مقءوع الاءفاع بالعصىان بالنسبة الى المقىء
ءون المءلق، فانه لا ىرءفع بالعصىان، وانما ارءفاعه منءصر بالاءعاء
والاءىان بفرفءه فمع الشك فى الزاءء ىشك فى ارءفاع الامر المءعلق
بالطبىعة المءلقة، فىسءصءب بقاؤه.

(٣) اى لا ىنأفى جرىان قاعءة الاشءغال بالنسبة الى الطبىعة
المءلقة للشك فى سقوطها بالاءىان بالاقل فمءءضى قاعءة الاشءغال
بءها هو الاءىان بالاكءر.

(٤) اى لا ىكون المءام ءءى هو ءوران الفأئء بىن الاقل والاكءر
مءرى البراءة اء المفروض أن الشك فى ءصول الامءءال بالاقل بعء
العلم بءعلق الءلب بالطبىعة المءلقة.

ولكن الانصاف ضعف هذا التوجيه (١) لو سلم استصحاب الاصحاب اليه في المقام (٢). اما اولاً: فلأن (٣) من المحتمل بل الظاهر على القول بكون القضاء بامر جديد كون كل من الاداء، والقضاء تكليفاً مغايراً للآخر (٤)

(١) المذكور لوجوب الاتيان بالاكثرو هو استصحاب عدم الاتيان بالمأمور به في الوقت، أو قاعدة الاشتغال.

(٢) اي لو سلم ان الاصحاب استندوا القول بوجوب الاحتياط الى هذا التوجيه.

(٣) ان هذه الايرادات الثلاثة مختلفة. فالاول منها وارد على التوجيه الاخير خاصة.

واما استصحاب عدم الاتيان بالواجب في الوقت فانه سليم عن الايراد الاول اذ لا فرق بين جريان الاستصحاب المذكور كون كل من الاداء والقضاء مغايراً للآخر أم لا.

واما الاخيران فانهما مشتركاً الورود على كلا التوجيهين اي الاستصحاب والاشتغال.

(٤) يعنى منع كون المقام من باب تعدد المطلوب، ووحدة الطلب بل هو من باب تعدد الطلب والمطلوب على القول بكون القضاء بامر جديد بمعنى ان هنا امرين: احدهما متعلق بالاداء والاخر: متعلق بالقضاء.

فمرجع القول بكون القضاء بامر جديد الى ان مطلوبية الفعل قد انقطعت بخروج الوقت، وذلك لاجل مدخلية الوقت في مطلوبيته، وما قام من الادلة على وجوب القضاء تكليف مغاير للتكليف الاول، ولا تعلق له بالاداء، فانه من باب تدارك ما فات، وبدل اضطرارى

فهو (١) من قبيل وجوب الشيء، ووجوب تداركه بعد فوته، كما

عنه، واذن فالامر الجديد لا يكشف عن استمرار الامر السابق، وتعدد المطلوب لتجرى قاعدة الاشتغال عند الشك بل الامر السابق قد انقطع بخروج الوقت، ويشك في حدوث امر جديد فمقتضى اصالة البراءة هو عدمه.

وملخص الكلام: ان الاختلاف بين القول بكون القضاء تابعاً للاداء أو بامر جديد ليس اختلافاً في الدال فقط كي يكون الامر الجديد ايضاً كالامر الاول كاشفاً عن استمرار مطلوبة الفعل بل الاختلاف بين القولين راجع الى الاختلاف في المعنى، وتمدد الواجب، وعنوانه حقيقة فان القضاء على القول بكونه بامر جديد تكليف مغاير للاداء، وليس دليلاً على استمرار مطلوبة الفعل الواجب في الوقت. لكن على القول بكونه تابعاً للقضاء، فهو يدل على استمرار مطلوبيته الى أن يأتي به، أو يعجز عن اتيانه. اذن فلا وجه لجريان الاستصحاب، أو الاشتغال على القول بكون القضاء بامر جديد بل المرجع فيه هي البراءة لكون الشك في حدوث التكليف.

(١) اي كل من الاداء والقضاء. وان شئت فقل: ان نسبة القضاء الى الاداء نسبة تدارك الواجب الى الواجب بعد فوته، فاذا شك في جعل البديل ووجوب تدارك مافات اكثر من المقدار المعلوم تجرى البراءة فيه، وائس نسبتها نسبة الفرد الى الكلي كي يستصحب بقاء الكلي في الذمة، أو يحكم بقاعدة الاشتغال بالاتيان بالاكتر اذ بناء على هذا يشك في أصل وجوب التدارك، فمع الشك في أصل التكليف يكون

يكشف عن ذلك (١) تعلق أمر الاداء بنفس الفعل، وأمر القضاء به بوصف الفوت (٢).

ويؤيد (٣) بعض ما دل على أن لكل فرائض بدلاً، وهو (٤) قضاؤه عدا الولاية (٥) لامن باب الامر بالكلى (٦)، والامر ما بفرد

المرجع هي البراءة.

(١) اى عن كون كل من الاداء والقضاء تكليفاً مغايراً للاخر، فانهما من قبيل وجوب الشيء، ووجوب تداركه لامن باب الكللى، وفرده.

(٢) فان الامر بالاداء تعلق بنفس الفعل كقوله: «صل» والامر بالقضاء تعلق بالصلاة المتصفة بالفائت كقوله: «اقض مافات» فان تغاير الموضوع يدل على تغاير التكليف.

(٣) اى يؤيد كون كل من الاداء والقضاء تكليفاً مغايراً للاخر.

(٤) اى البديل قضاء لكل فرائض. وجه التأييد هو ان بدل الشيء مغاير للشيء، فان البديل والمبديل امران متغايران، وقد عبر عن القضاء فى الرواية بالبديل وهو يؤيد كونه مغايراً للاداء، واو كان الامر بالقضاء كاشفاً عن استمرار مطلوبية الفعل الى آخر زمان التمكن لم يكن القضاء بدلاً لانه على هذا الفرض وجوب الاتيان فى الوقت وخارجه بامر واحد، والبديلية تقتضى التعدد.

(٥) اى ولاية الامير (ع)، فريضة لا بدل لها اى لا يقوم عمل

آخر مقامه بل لا يصح عمل بدونها.

(٦) اى يكون كل من الاداء والقضاء من قبيل وجوب الشيء،

ووجوب تداركه بعدفوته لامن باب الامر بالكللى، والامر بفرد خاص

خاص منه كقوله: «صم» و«صم يوم الخميس» (١) أو الامر (٢) بالكلية، والامر بتعجيله كرد السلام، وقضاء الدين فلامجرى لقاعدة الاشتغال، واستصحابه.

منه على نحو تعدد المطلوب كي يستصحب بقاء الكلبي، ويترتب عليه وجوب قضاء الاكثر، أو يحكم بوجوب قضاء الاكثر بقاعدة الاشتغال.

(١) وهو مثال لما كان الامر بالكلية والامر بفرد خاص منه، فان قوله: «صم» امر بكلية الصوم، ويدل على أنه مطلوب مطلق سواء في ذلك يوم الخميس وغيره. وقوله: «صم يوم الخميس» يدل على الامر بفرد خاص منه وهو كونه مطلوباً آخر في يوم الخميس بارادة مستقلة من غير أن يكون مقيداً للامر بالطبيعة المشتركة.

(٢) أي ليس كل من الاداء والقضاء من باب الامر بالكلية، والامر بتعجيله كقوله: «ردّوا السلام» وقوله: «ردوه فوراً» وقوله: «اقض الدين» وقوله: «اقض دينك فوراً». والحاصل: ان كلا من الاداء والقضاء ليس من قبيل الامر بالكلية والامر بفرد خاص منه، وليس من قبيل الامر بالكلية، والامر بتعجيله من باب تعدد المطلوب بان يكون اصل رد السلام مطلوباً، مطلقاً، ورده فوراً مطلوباً آخر، وكذا يكون اصل اداء الدين مطلوباً وادائه فوراً مطلوباً آخر كي تجري قاعدة الاشتغال عند الشك، بل هو أي كل من الاداء والقضاء من قبيل وجوب الشيء ووجوب تداركه فالشك في الزائد على ما علم وجوب تداركه شك في التكليف، والمرجع فيه هي البراءة كما عرفت.

واما ثانياً(١): فلان منع عموم ما دل على أن الشك في الايمان
بعد خروج الوقت لا يعتد(٢) به للمقام خال(٣) عن السند خصوصاً،
مع اعتضاده (٤) بما دل على أن الشك في الشيء لا يعتنى به بعد

(١) ملخص هذا الجواب هو أن ما ذكره المتمسك باستصحاب
عدم الايمان في الوقت من منع جريان دليل عدم الالتفات بالشك بعد
خروج الوقت أي قاعدة الحيلولة في المقام الذي علم التكليف فيه
في الجملة وانصرافه الى صورة عدم العلم بالتكليف لا شاهد له
اصلاً، فلا مانع من التمسك بها بالنسبة الى المشكوك، فان هذه
القاعدة من الامارات وهي حاكمة على الاستصحاب والاشتغال.
(٢) خبر لقوله ان الشك.

(٣) خبر لقوله: «فلان منع عموم...»

أي منع عموم الخبر الدال على عدم الاعتناء بالشك بعد الوقت
- للمقام الذي علم ثبوت التكليف بالنسبة الى الاقل وشك في ثبوته
للاكثر - خال عن الاعتبار فانه لاوجه للانصراف المذكور.

(٤) أي العموم المذكور يعتضد ويؤيد بالخبر الدال على ان
الشك بعد التجاوز لا يعتنى به وهو موثقة محمد بن مسلم عن
أبي جعفر عليه السلام، قال: «كلما شككت فيه مما قد مضى كما هو»
ورواية اسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ان شك
في الركوع بعد ما سجد فليمض وان شك في السجود بعد ما قام
فليمض كل شيء فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه.

وانما ذكر عموم الخبر الدال على عدم الاعتناء بالشك بعد
تجاوز محله بعنوان التأييد ولم يذكره دليلاً عليه لان المناط في

تجاوزته مثل قوله (ع): «انما الشك في شيء لم تجزه» ومع اعتضاده (١) في بعض المقامات (٢) بظاهر حال المسلم في عدم ترك الصلاة. واما ثالثاً (٣): فلانه لو تم ذلك (٤) جرى فيما يقضيه عن ابويه اذا شك في مقدار ما فات منهما، ولا اظنهم يلتزمون بذلك (٥)

عدم الاعتناء بالشك في هذا الخبر هو تجاوز المحل لا تجاوز الوقت والمناطق في العموم المذكور هو تجاوز الوقت ولذا لا يكون أحدهما دليلاً على الآخر، نعم لا بأس بكونه تأييداً له.

(١) أي مع اعتضاد عموم الخبر الدال على أن الوقت حائل بظاهر حال المسلم في أنه لا يترك الصلاة عمداً فان ظاهر حال المسلم ايضاً يؤيد الخبر الدال على عدم وجوب قضاء ما شك في فوته.

(٢) كما اذا كان الشك في الترك العمدي لا بمثل النسيان، والنوم، ونحوهما.

(٣) ملخص هذا الايراد هو: ان ما ذكره من الاحتياط بمقتضى الاستصحاب، أو قاعدة الاشتغال في المقام منقوض بما لو علم الولي الذي يجب عليه القضاء عن الميت بفوت صلوات كثيرة عنه مرددة بين الاقل والاكثر، فان ظاهرهم عدم الالتزام بوجوب الاحتياط على الولي في الغرض، مع أنه لا فرق بينه وبين المقام.

(٤) أي لو تم القول بوجوب الاحتياط في دوران الفأنت بين الاقل والاكثر جرى في قضاء الولد عن ابويه اذا شك في مقدار الفأنت منهما.

(٥) أي بوجوب الاحتياط فيما اذا شك في مقدار ما فات من

وان التزموا (١) بأنه اذا وجب على الميت لجهله (٢) بماذاته مقدار معين يعلم، أو يظن معه البراءة وجب على الولي قضاء ذلك المقدار لوجوبه ظاهر أعلى الميت بخلاف ما لم يعلم بوجوبه (٣) عليه، وكيف كان فالتوجيه المذكور ضعيف، وأضعف منه (٤) التمسك فيما نحن فيه (٥) بالنص الوارد في

(١) وان التزم الاصحاح بوجوب الاحتياط على الولي بفعل الزائد فيما اذا علم الولي بتردد الميت قبل فوته فيما فات عنه بين الاقل والاكثر، وأهمل في القضاء، أو غفل عنه من حيث كون الاحتياط واجباً على الميت في زعمهم فيجب على الولي من حيث كونه مكلفاً بقضاء ما وجب على الميت ولو ظاهراً.

(٢) أي اذا جهل الميت في حال حياته بمقدار الفوائت. فان قوله «مقدار معين» فاعل لقوله: «اذا وجب» أي اذا وجب على الميت مقدار معين من الصلوة لو أتى بها احتياطاً يعلم أو يظن بفراغ ذمته، وانما كان هذا المقدار المعين واجباً عليه من باب الاحتياط لجهله بمقدار ما فات منه.

(٣) أي بوجوب مقدار معين على الميت حال حياته. وملخصه: انه اذا لم يعلم ان الميت وجب عليه الاحتياط وانه يشك في وجوب الاكثر، فلا يجب الاحتياط على الولي في هذه الصورة.

(٤) أي اضعف من التوجيه المذكور.

(٥) الذي هو دوران أمر الفأنت بين الاقل والاكثر. والحاصل: أن التمسك لوجوب الاحتياط في المقام بالنص اضعف من التوجيه

«أن من عليه (١) من النافلة ما لا يعصيه من كثرته حتى لا يدري كم صلى من كثرته» (٢) بناء على أن ذلك (٣) طريق لتدارك ما فات، ولم يحص لا أنه (٤) مختص بالنافلة. مع أن (٥) الاهتمام فى النافلة

السابق.

(١) أي الشخص الذى فاتت منه نوافل كثيرة بحيث لا يعلم عددها
قضى نوافل كثيرة حتى يطمئن بفراغ ذمته.

(٢) أي قضى كثيراً حتى يظن بالفراغ.

وهو ما رواه عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام، قال:
قلت: له أخبرني عن رجل عليه من صلوة النوافل ما لا يدري ما هو من
كثرتها، كيف يصنع؟ قال: فليصل حتى لا يدري كم صلى من كثرتها
فيكون قد قضى بقدر ما عليه.

(٣) أي قوله: «قضى حتى لا يدري كم صلى من كثرته». والحاصل:
ان الاستدلال بالحديث مبنى على أن يكون أمره بقضاء بقدر لا يحصى
من باب انه طريق لتدارك ما فات مع عدم احصائه من غير فرق بين
النافلة والفريضة، وان كان مورده النافلة الا أن المورد ليس
بمخصص.

(٤) أي ليس أمره بالقضاء بقدر لا يحصى مختصاً بالنافلة.

(٥) هذا تقريب ثان للتمسك بالنص المذكور. وحاصله: ان
مطلوبية الاحتياط بالاتيان بالاكثر انما هي من جهة الاهتمام بشأن
الطلب، ومن المعلوم أن الاهتمام بشأن الفريضة أكد من الاهتمام
بشأن النافلة، فاذا دلت على مطلوبية الاحتياط في النافلة دلت على
مطلوبيته في الفريضة بالاولوية.

بمراعات الاحتياط يوجب ذلك (١) في الفريضة بطريق اولي.
فتأمل (٢).

«في اصالة التخيير»

المطلب الثالث (٣) فيما دار الامر فيه بين الوجوب والحرمة.

(١) أي يوجب الاحتياط في الفريضة بالاولوية لكونها أكد اهتماماً من الاهتمام بشأن النافلة.

(٢) لعله اشارة الى أن دعوى كون المستفاد منه كون القضاء بقدر لا يحصى طريقاً لتدارك ما فات ولم يحص بلا فرق بين النوافل والفرائض ممنوعة لامكان اختصاصه بالنافلة. وكذا لا يمكن الجزم بالاولوية لجواز كون الحكم بذلك في النافلة لاجل عدم ضيق منه على المكلف لجواز تركها، وهذا المنطوق غير موجود في الفرائض بل جعل الاحتياط فيها ضيق على المكلف.

(٣) قد عرفت ان كلامه قدس سره، يقع في ضمن مطالب:
المطلب الاول: دوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب من الاحكام الثلاثة الباقية. المطلب الثاني: دوران الامر بين الوجوب وغير التحريم. المطلب الثالث: دوران الامر بين الوجوب والتحريم.

«تنبيهان»

الاول: قد عرفت في صدر البراعة أن الشيخ اعلى الله مقامه، عقد للبراعة ثمان مسائل: اربعة للشبهة التحريمية، واربع للشبهة

وفيه مسائل (١).

المسألة الاولى: في حكم دوران الامر بين الوجوب والحرمة من جهة (٢) عدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أحدهما،

الوجوبية، ومن كل اربع ثلاثة للشبهة الحكمية، وواحدة للمشبهة الموضوعية، اذ منشاء الشك في الحكمية تارة يكون فقد النص، واخرى اجمال النص، وثالثة تعارض النصين. وفي الموضوعية منشاء الشك هو اشتباه الامور الخارجية.

وعقد لاصالة التخيير اربع مسائل: ثلاثة منها حكمية، وواحدة موضوعية. وذلك لان اصالة التخيير ليس لها شبهات وجوبية محضة، وشبهات تحريمية محضة، كي صح أن ينعقد لها ثمان مسائل، بل يدور الامر في الكل بين الحرمة والوجوب جميعاً.

«الثاني»: قد عرفت في مبحث القطع وفي اول مبحث البراءة أن الاصول العملية الجارية في جميع الشبهات اربعة: البراءة، والتخيير، والاشتغال، والاستصحاب، فكان ينبغي عقد فصول اربعة، كل فصل يتكفل البحث عن أحد هذه الاصول، ولكنه جعل الفصول ثلاثة، ولم يجعل لاصالة التخيير فصلاً مستقلاً، وجعل البحث عنها في خاتمة البراءة لقلّة مباحثها بحيث لا يصلح أن يجعل لها فصلاً مستقلاً.

(١) أي في دوران الامر بين الوجوب والحرمة مسائل اربعة.

(٢) أي دوران الامر بين الوجوب والحرمة منشاء عدم قيام الدليل على تعيين أحدهما بالخصوص بعد قيام الدليل على أحدهما في الجملة.

ولا يخفى: أن محل الكلام دوران الامر بين الحرمة والوجوب

كما إذا اختلفت الامة على قولين (١) بحيث علم عدم الثالث (٢)، ولا ينبغي الاشكال في اجراء اصالة عدم كل من الوجوب والحرمة (٣)، بمعنى نفى الاثار المتعلقة بكل واحد منهما بالخصوص (٤) اذا

فقط، وعدم احتمال اتصافه بغيرهما من الاحكام غير الازامية اذ مع احتمال غيرهما يرجع الى البراءة لكونه شكاً في التكليف. (١) بأن ذهب بعض الامة الى حرمة رد السلام على المصلى، وبعضهم الاخر الى وجوبه وكل من النافين والمثبتين ينكر القول الثالث، وهو قول بالاستحباب مثلاً فالاجماع المركب قام على نفى قول ثالث.

(٢) اذ مع وجود القول الثالث غير القول بالوجوب والمحرمية يكون المرجع هي البراءة لكونه شكاً في التكليف.

(٣) أي لا ينبغي الاشكال في جريان استصحاب عدم كل من الوجوب والحرمة بخصوصه، ويحكم بنفى الاثار المترتبة على كل من الوجوب والحرمة بخصوصه، كما اذا نذر درهماً للفقير عند الاتيان بواجب فرد السلام مصلياً فلا يعلم أنه أتى بواجب كي يجب عليه الوفاء بنذره أم لا؟ فيستصحب عدم وجوبه. او نذر أن يعزر من أتى بفعل حرام فاتى شخص بفعل مردد بين الوجوب والحرمة، فيستصحب عدم الاتيان بخصوص الحرمة ويترتب عليه عدم وجوب تعزيره بالنذر ويترتب عليه عدم وجوب الوفاء بنذره.

(٤) احتراز بقيد الخصوصية عما لو ترتب اثر شرعي على القدر المشترك بين الوجوب والحرمة كما اذا حلف أن يعطى الفقير درهماً

لم يلزم (١) مخالفة علم تفصيلي، بل (٢) ولو استلزم ذلك على

ان أتى بفعل متعلق بفعل الزامى من الوجوب والحرمة فاذا أتى بفعل مردد بين الوجوب والحرمة وجب اعطاء الدرهم عليه فلا يصح اجراء اصالة عدم الوجوب خاصة، أو الحرمة كذلك اوهما معاً اذ اجراؤه في الاول والثاني ترجيح بلا مرجح، وفي الثالث مستلزم للمخالفة العملية القطعية.

(١) اي اذا لم تلزم من جريان الاصلين مخالفة عملية قطعية وهي العلم بمخالفة العمل لماعلم اجمالاً في البين من وجوب الاعطاء، أو التعزير، كما اذ انذر أن يعطى الفقراء درهماً ان أتى بفعل واجب، أو نذر أن يعطيهم درهماً ان أتى بفعل حرام، فأتى بفعل مردد بين الوجوب والحرمة، فان جريان الاصل في كل من الوجوب والحرمة موجب للعلم التفصيلي بالمخالفة العملية للعلم الاجمالي بصدور احد الامرين منه فان مخالفة العمل اكل من اوجوب والحرمة مستلزمة للعلم التفصيلي بمخالفة العمل للحكم المعلوم اجمالاً.

ولا يخفى ان المصنف استثنى لزوم مخالفة العلم التفصيلي من مورد جريان الاصلين دون مخالفة العلم الاجمالي، ولعل الوجه في عدم استثناء العلم الاجمالي بمخالفة العمل للحكم الواقعي المعلوم اجمالاً هو عدم تحققه في المقسام لان فرض مخالفة العمل لكل من الوجوب والحرمة مستلزم للعلم التفصيلي بمخالفة العمل للحكم المعلوم اجمالاً.

(٢) اي بل لا ينبغي الاشكال في اصالة عدم كل من الوجوب والحرمة ولو استلزم اجراء الاصل مخالفة العلم التفصيلي المتولد

وجه (١) تقدم في اول الكتاب في فروع اعتبار العلم الاجمالي .
وانما الكلام (٢) هنا في حكم الواقعة من حيث جريان اصالة البراءة
وعدمه، فان في المسألة وجوهاً ثلاثة: الحكم بالاباحة ظاهراً نظير
ما يحتمل التحريم وغير الوجوب (٣)،

من العلم الاجمالي .

(١) اى على توجيهات تقدمت هناك حيث قال: هناك وبالجملة
لا فرق بين هذا العلم التفصيلي وبين غيره من العلوم التفصيلية الا
انه قد ورد في الشرع موارد توهم ذلك . ثم ذكر جملة من تلك
الموارد . قال لا بد في هذه الموارد من التزام أحد امور على سبيل
منع الخلو . ثم ذكر توجيهات ثلاثة لمخالفة العلم التفصيلي في الموارد
المذكورة ... وقوله «هنا على وجه تقدم ...» اشارة الى التوجيهات
المذكورة هناك .

(٢) غرضه مما أفاده الاشارة الى أن الكلام المتصود هنا اى في
دوران الامر بين الوجوب والحرمة هو البحث عن جريان البراءة
وعدمه . واما اصل عدم الرجوع الى الاستصحاب فانه وان كان جارياً
في المقام الا انه ليس مقصوداً بالبيان هنا . وانما يقع الكلام فيه
في باب الاستصحاب .

ولا يخفى: أن محل الكلام في دوران الامر بين الوجوب والحرمة
فيما اذا لم يكن الحكمين بخصوصه مورداً للاستصحاب اذ عليه يجب
العمل بالاستصحاب، وينحل العلم الاجمالي لامحالة .

(٣) اى الحكم بالبراءة شرعاً وعقلاً نظير الشبهات البدوية،
فكما يحكم بالبراءة فيما كان الامر دائر بين الحرمة وغير الوجوب

والتوقف (١) بمعنى عدم الحكم بشيء لظاهراً، ولا واقعاً ومرجعه (٢) الى الغاء الشارع لكلا الاحتمالين فلا حرج فى الفعل ولا فى الترك بحكم العقل، والا (٣) لزم الترجيح بلا مرجح (٤)، ووجوب الاخذ باحدهما بعينه (٥)، اولاً بعينه (٦)

بأن لا يعلم ان الدعاء فى اول الشهر واجب، أو مستحب كذلك فى المقام الذى هو دوران الامر بين الحرمة والوجوب. هذا هو الوجه الاول من الوجوه الثلاثة.

- (١) هذا هو الوجه الثانى وملخصه: التخيير بين الفعل والترك عقلاً مع التوقف عن الحكم بشيء رأساً، لظاهراً، ولا واقعاً.
- (٢) اى مرجع التوقف الى انه لا اثر لاحتمال الوجوب والحرمة عند الشارع، فالفعل والترك متساويان عند العقل.
- (٣) اى لو كان حرج فى الفعل بخصوصه، أو فى الترك مع الغاء الشارع لكلا الاحتمالين لزم منه الترجيح بلا مرجح.
- (٤) والحاصل: انه يكون الالتزام باختصاص الحرج بالفعل بخصوصه، أو بتركه بخصوصه ترجيحاً بلا مرجح.
- (٥) وهو التحريم مثلاً.

(٦) وهو التخيير. والتخيير ايضاً على ثلاثة وجوه: التخيير الابتدائى. والتخيير الاستمرارى مطلقاً. والتخيير الاستمرارى بشرط أن يكون بمأوه الاستمرار على ما اختاره اولاً. فيكون المجموع سبعة وجوه.

الاول: الحكم بالبراءة شرعاً وعقلاً نظير الشبهات البدوية.
الثانى: تقديم جانب الحرمة.

ومحل هذه الوجوه (١) مالو كان كل من الوجوب والتحرير توصلياً (٢) بحيث يسقط بمجرد الموافقة (٣)، اذ لو كانا تعبديين، محتاجين الى قصد امتثال التكليف (٤)، أو كان أحدهما المعين كذلك (٥) لم يكن

الثالث: الحكم بالتخيير بينهما شرعاً.

الرابع: هو الحكم بالاباحة شرعاً، والتخيير بينهما عقلاً.

الخامس: هو الحكم بالتخيير بينهما عقلاً من دون الالتزام بحكم

ظاهري شرعاً.

والقائلون بالتخيير ايضاً اختلفوا، فبعضهم التزم بالتخيير الابتدائي. وبعضهم بالتخيير الاستمراري مطلقاً، وثالث بالتخيير الاستمراري بشرط البناء عليه من اول الامر. فالمجموع سبعة وجوه:

(١) اى الوجوه الثلاثة التى تنحل الى وجوه سبعة.

(٢) أو كان أحدهما غير المعين توصلياً.

(٣) توضيح للتوصلى فانه يسقط بمجرد الاتيان به من دون حاجة الى قصد القرية، كرد سلام المصلى الدائر أمره بين الوجوب والحرمة، ففى مثل ذلك اى فيما كان كل من الوجوب والتحرير توصلياً لا يلزم من عدم الاخذ بأحدهما مخالفة عملية قطعية اذ فى كل من الفعل والتترك احتمال الموافقة، واحتمال المخالفة فيجىء هنا الوجوه الثلاثة المتقدمة.

(٤) كما اذ اعلم ان الدعاء فى اول الشهر اما واجب تعبدى، أو

حرام تعبدى.

(٥) اى أحدهما المعين تعبدياً، كما اذ اعلم ان الجهر بالبسملة

اشكال في عدم جواز طرحهما، والرجوع (١) الى الاباحة لانه (٢) مخالفة قطعية في العمل.

اما واجب تعبدى، أو حرام توصلى وكما اذا علمت الحائض بان الصلاة عليها، اما واجبة تعبدية، واما حرام توصلى بناء على حرمة الصلاة على الحائض ذاتاً بمعنى أن يكون نفس العمل حراماً عليها، ولو مع عدم قصد القربة وانتسابه الى المولى. واما بناء على انها لا تحرم اذا أتى بها بغير قصد القربة وكانت حرمتها مختصة بصورة الاتيان بها بقصد القربة فيكون مثلاً لما علمت الحائض بان الصلاة اما واجبة تعبدية، واما حرام تعبدى اذا احتتم الطهر والحيض ولم يمكن احراز احدهما ولو بالاستصحاب.

(١) اى فى عدم جواز الرجوع الى الاباحة.

(٢) اى طرح الوجوب والحرمة والرجوع الى الاباحة مخالفة عملية قطعية لانه اذا جرى الاصل وجهر بالبسملة بعنوان انه جازى ارتكب مخالفة عملية قطعية لانه اما كانت حراماً فارتكبه، واما كان واجباً تعبدياً فأتى به بلا قصد التقرب والاتيان بالتعبدى بلا قصد القربة كعدم الاتيان به وكذا فيما كان أحدهما المعين تعبدياً فانه اذا أجرى اصالة البراءة فى كل من الوجوب والحرمة فترك الواجب التعبدى، أو أتى به بلا قصد القربة ارتكب مخالفة قطعية عملية.

وملخص كلامه: أن الحكم بالاباحة الظاهرية التي كانت هي احدى وجوه المسألة مما لا يجرى فيما اذا كان كل من الوجوب والحرمة تعبدياً، أو كان أحدهما المعين تعبدياً اذ لو حكمنا بالاباحة، ولم يمثل شيئاً منها على وجه قربى لحصلت المخالفة القطعية العملية،

وكيف كان فقد يقال: في محل الكلام (١) بالاباحة ظاهراً وعموماً
 ادلة الاباحة الظاهرية مثل «قولهم كل شيء لك حلال» (٢)، وقولهم
 «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (٣) فان كلا من
 الوجوب والحرمه قد حجب (٤) عن العباد وغير ذلك من اولته (٥)
 حتى (٦) قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى، او

فتخرج المسألة عن كونها من دوران الامر بين المحذورين اذ هي
 انما تتصور فيما لا يمكن الموافقة القطعية، العملية، ولا المخالفة
 القطعية.

(١) الذى هو دوران الامر بين الوجوب والحرمه التوصليين.

(٢) فانه بعمومه يشمل دوران الامر بين المحذورين ايضاً.

(٣) اى مرفوع عن العباد.

(٤) بصيغة السجهول. وهو اشارة الى تقريب الاستدلال بحديث

الحجب. وملخصه: ان الحديث يدل على أن كل ما حجب علمه عن

العباد فهو مرفوع عنهم، وهم لا يعاقبون على مخالفته، هذا كبرى

المطلب. وكل من الوجوب والحرمه بخصوصه حجب علمه فى دوران

الامر بين المحذورين، وهذا صغرى المطلب، فيشملة الحديث وينتج

ان كلا من الوجوب والحرمه مرفوع عنهم فى دوران الامر بين

المحذورين وان العباد لا يعاقبون على مخالفة كل من الوجوب والحرمه.

(٥) اى ادلة الاباحة والصحيح اداتها.

(٦) وجه خصوصية هذه الرواية هو امكان أن يمنع الاستدلال

بها على المقام نظراً الى كون الغاية فيها هو العلم بورود أحد

الامرين من الامر والنهى وهو حاصل فى المقام بالفرض؛ اذ

أمر» على رواية الشيخ (١) اذ (٢) الظاهر ورود أحدهما تفصيلاً فيصدق هنا أنه لم يرد أمر، ولا نهى. هذا كله مضافاً (٣) الى حكم العقل بقبح المؤاخظة على كل من الفعل والترك، فان الجهل بأصل الوجوب علة تامة عقلاً لقبح العقاب (٤) على الترك من غير مدخلية

المفروض أنه من أطراف العلم الاجمالى. ويمكن دفعه بأن كلاً من الوجوب والحرمة بخصوصه ليس بمعلوم فيجرى الاصل فيه.

(١) واما على رواية الصدوق المجردة عن لفظ «او أمر» فلا يمكن التمسك بها في المقام.

وملخص الكلام: ان الاستدلال بحديث «كل شيء مطلق» انما يتم على رواية الشيخ واما على رواية من رواه «حتى يرد فيه نهى» من دون ذكر «أو أمر» فيختص بالشبهة التحريمية فلا يشمل المقام. (٢) تعليل لجواز التمسك بالحديث المذكور في المقام ايضاً وجواب عن المنع المذكور عن الاستدلال به.

وملخصه: ان المراد بالامر والنهى فى الحديث ما علم بورود أمر، أو نهى تفصيلاً، والغاية للحلية هو ورود أحدهما تفصيلاً وليست الغاية فيها هو العلم بورود احدهما اجمالاً كى يقال: ان الغاية حاصلة في المقام.

ان شئت فقل: ان الغاية هو العلم التفصيلى بورود امر، أو نهى لا العلم الاجمالى بورود أحدهما.

(٣) اى اضع الى البراءة الشرعية البراءة العقلية ايضاً، فان العقاب على كل من الفعل، والترك عقاب بلا بيان.

(٤) اى علة تامة لحكم العقل بقبح العقاب على الترك اذ العقل

لانتفاء احتمال الحرمة فيه (١) وكذا الجهل بأصل الحرمة (٢) وليس العلم (٣) بجنس التكليف المررد بين نوعي الوجوب

انما حكم بقبح العقاب لاجل جهل المكلف بالتكليف وعدم وصول بيان الشارع اليه.

(١) أي في القبح. وملخصه ان الجهل باصل الوجوب الذي يرجع الى الشك في أصل التكليف علة تامة، وموضوع تام لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. وهذا اشارة الى أن قاعدة قبح العقاب لا تختص بما كان احتمال الحرمة فيه منتفياً، كالشبهة الوجوبية، كالدعاء عند رؤية الهلال، او كان احتمال الوجوب منتفياً، كالشبهة التعريرية، وهي كشرب التمتن، بل يجري فيما كان الجهل باصل الوجوب سواء كان احتمال الحرمة موجوداً، كما في المقام، أو لم يكن موجوداً كما في الشبهة الوجوبية، فان انتفاء احتمال الحرمة لا يكون دخيلاً في جريان البراءة بحيث لا تكون جارية عند عدم انتفائه.

(٢) أي الجهل باصل الحرمة علة تامة، وموضوع تام لحكم العقل بقبح العقاب على الترك، سواء احتمل فيه الوجوب، كما في المقام، او لا يحتمل كما في الشبهات التعريرية. والحاصل: انه لا مانع من جريان البراءة الشرعية، والعقلية في المقام.

(٣) من هنا شرع المصنف في ذكر الايرادات السبعة الواردة على البراءة. والجواب عنها.

الايراد الاول: أن الرجوع الى البراءة انما يصح عند الشك في أصل التكليف، وحيث انا نعلم في المقام بجنس الانزام، فالشك انما هو في المكلف به، لا في التكليف، فكيف يمكن الرجوع الى البراءة.

وأجاب عنه بقوله: «وليس العلم بجنس التكليف...»
توضيحه: أن العلم بالالزام انما يمنع من جريان الاصول فيما
كان التكليف المعلوم اجمالاً قابلاً للمباشرة، وهو انما يكون فيما
يلزم من طرحه مخالفة عملية والعلم الاجمالي بجنس التكليف
لا يصلح أن يكون باعثاً للمكلف بحيث يكون مستلزماً لوجوب الاحتياط
اذ لا يلزم من طرحه مخالفة عملية بخلاف العلم الاجمالي بنوع
التكليف فان طرحه مستلزم للمخالفة العملية القطعية.

وبعبارة اخرى: ان الشك في التكليف كما عرفت في اول البراءة
هو الشك في نوع التكليف وان علم جنسه، والعلم الاجمالي بجنس
التكليف لا يوجب أن يكون أصل التكليف معلوماً كي يكون الشك في
المكلف به، وانما هو فيما يكون العلم الاجمالي بنوع التكليف، كما
اذا علم تفصيلاً بتوجه وجوب عليه لكن لا يعلم انه تعلق بالجمعة،
او الظاهر.

وان شئت فقل: ان مجرى اصالة البراءة الشك في نوع التكليف
المتعلق بالفعل بان لا يعلم ان المتعلق بالفعل هو خصوص الوجوب،
أو الحرمة فانها ترفع العقاب عن خصوص الفعل، او الترك فان
المعلوم هو جنس الالزام، لا خصوص الحرمة والوجوب فان جريان
البراءة عن خصوص الوجوب والحرمة وان كان مخالفاً للعلم الاجمالي
المذكور الا انه لا يترتب عليه مخالفة عملية لان المكلف بحسب
العمل لا يخلوا من فعل موافق لاحتمال الوجوب، وعن ترك موافق
لاحتمال الحرمة، اذن فصح أن يقال ان دوران الامر بين المحذورين

والحرمة (١)، كالعلم (٢)

من قبيل الشك في التكليف.

(١) أي التكليف الذي لا يعلم انه من نوع الوجوب أو من نوع الحرمة.

(٢) خبر لقوله: «وليس...» أي ليس العلم بجنس التكليف كالعلم بنوع التكليف لان العلم بجنس التكليف مع الشك في النوع لا يخرج المقام عن كونه شكاً في التكليف اذ المراد من الشك في التكليف هو الشك في النوع. والحاصل: ان العلم بجنس التكليف لا يمنع عن جريان البراءة، كما ان العلم بنوع التكليف يمنعه. والوجه في عدم كون العلم بجنس التكليف مانعاً عن جريان البراءة هو ما تقدم من أن جريان الاصل في طرفيه لا يوجب مخالفة عملية، وانما يوجب مخالفة التزاميه وهي لا تصلح أن تكون مانعة من جريان الاصل في طرفي العلم الاجمالي، كما عرفت.

ولا يخفى ان العلم بجنس التكليف انما لا يكون كالعلم بنوعه في تنجز التكليف به اذا كان طرفاه متعلقين بأمر واحد، كما فيما نحن فيه. واما اذا كان طرفاه متعلقين بأمرين فهو كالعلم بنوعه، فكان عليه تقييده بذلك والسري في ذلك ان التنجز يعقوب بأمرين: البيان الحاصل بالعلم ولو بالاجمال، والتمكن من الامتثال ولو بالاحتياط، والبيان وان كان حاصلًا في الصورة الاولى كالصورة الثانية بلا تفاوت الا انه لا تمكن من الاحتياط في الصورة الاولى مع التمكن منه في الصورة الثانية. وهذا هو الفرق الوحيد بين الصورتين.

بنوع التكليف المتعلق (١) بامر مردد حتى يقا ال: ان التكليف في المقام معلوم اجمالاً.

واما وجوب دعوى (٢) الالتزام بحكم الله تعالى لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع (٣) ففيها أن المراد بوجوب الالتزام ان اريد وجوب موافقة حكم الله (٤) فهو (٥) حاصل فيما نعن فيه، فان في الفعل

(١) وهو ما كان نوع التكليف معلوماً وانما الاجمال والتردد في متعلقه كما اذا علم المكلف بتوجه وجوب اليه لكن يتردد في متعلقه بانه صلاة الظهر او صلاة الجمعة.

(٢) هذا اشارة الى الايراد الثاني على جريان البراءة في المقام والجواب عنه.

وأما الايراد فملخصه أن الموافقة الالتزامية بحكم الله واجبة فان اجراء البراءة في كل من طرفي العلم الاجمالي والحكم بعدم الوجوب وانحرمة في دوران الامر بين المحذورين يوجب مخالفة التزامية.

(٣) حيث ان دليل وجوب الانقياد لكل ما حكم به الشرع بعمومه يدل على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي في دوران الامر بين المحذورين أيضاً.

(٤) أي بالمقدار الممكن منها، وهو الموافقة الاحتمالية اذ الموافقة القطعية العملية غير ممكن في المقام.

(٥) أي الموافقة الاحتمالية حاصلة في دوران الامر بين المحذورين اذ المكلف لا يخلو من الفعل او الترك.

موافقة (١) للوجوب، وفي الترك موافقة للحرمة إذ المفروض عدم توقف الموافقة في المقام على قصد الامتثال (٢)، وان اريد وجوب الانقياد والتدين بحكم الله (٣) فهو تابع للمعلم، بالحكم (٤) فان علم تفصيلاً وجب التدين به كذلك (٥)،

(١) أي في الفعل موافقة احتمالية للوجوب، وفي الترك موافقة احتمالية للحرمة.

(٢) لان مفروض البحث في دوران الامر بين الوجوب والحرمة فيما اذا كان كل منهما توصلياً، فموافقة كل من الوجوب والحرمة بعد كونه توصلياً لا يحتاج الى قصد الامتثال إذ الحاجة اليه انما يكون في الاحكام التعبدية.

(٣) توضيحه: ان دليل وجوب الانقياد والالتزام بالاحكام انما يدل على وجوب التدين والتصديق بما جاء به وهو انما يثبت كبرى القياس، وأما وجوب الالتزام بحكم خاص لا يمكن اثباته الا بعد العلم بالصغرى أي بان هذا الحكم الخاص ايضاً مما جاء به الشارع. والحاصل: ان وجوب انقياد خصوص الوجوب او الحرمة في دوران الامر بين المعذورين تابع للمعلم بكون خصوص الوجوب، او خصوص الحرمة من أحكام الله وانه من الشرع كى يشمل عموم دليل وجوب الانقياد للشرع.

(٤) أي وجوب الانقياد تابع للمعلم بان هذا الحكم الخاص كالوجوب، أو الحرمة من حكم الشارع.

(٥) أي ان علم المكلف تفصيلاً بان الحكم الخاص من الشرع كوجوب الصلاة وجب التدين بالحكم المذكور هلى انه من الشرع تفصيلاً.

وان علم اجمالاً (١) وجب التدين بثبوتة (٢) في الواقع ولا ينافي ذلك التدين (٣) الحكم باباحته ظاهراً اذ الحكم الظاهري لا يجوز (٤) أن يكون معلوم المخالفة تفصيلاً للحكم الواقعي من حيث العمل لامن حيث التدين به. ومنه (٥) يظهر اندفاع ما يقال ان الالتزام

(١) كما في دوران الامر بين المحذورين فان المكلف يعلم اجمالاً بان احد الحكمين اما الوجوب، أو الحرمة مما جاء به الشارع.

(٢) اي وجب التدين بثبوتة الحكم في الواقع على ما هو عليه فانه لا يقدر ان يلتزم بخصوص الوجوب، أو الحرمة بل يلتزم بالحكم الواقعي على ما هو عليه واقعاً.

(٣) اي لا ينافي وجوب التدين الاجمالي بالحكم الواقعي سواء كان واجباً، أو حراماً الحكم ظاهراً باباحة الشيء الذي اما واجب في الواقع، واما حرام.

(٤) اي لا يجوز اجراء الاصل المثبت للحكم الظاهري فيما يلزم منه مخالفة عملية للحكم المعلوم اجمالاً في متن الواقع. واما لزوم المخالفة الالتزامية من اجرائه فلا يصلح أن يكون مانعاً. وإشاراً الى هذا بقوله «من حيث التدين به». والحاصل: ان الحكم بالاباحة ظاهراً في دوران الامر بين المحذورين، وان كان مخالفاً للحكم المعلوم اجمالاً الا ان العلم المذكور لا يكون مانعاً من جريان اصالة البراءة لعدم لزوم مخالفة عملية من طرحه، وانما يلزم منه مخالفة التزامية.

(٥) اي مما ذكرناه بأن الحكم الظاهري لا يجوز أن يلزم منه مخالفة عملية للحكم المعلوم بالاجمال، واما لزوم المخالفة الالتزامية

وان لم يكن واجبا بأحدهما (١) الا أن طرهما والحكم بالاباحة طرح لحكم الله الواقعي، وهو محرم وعليه (٢) يبني عدم جواز احداث القول الثالث اذ اختلف الامة على قولين يعلم دخول الامام عليه السلام في أحدهما.

من جعله فلا محذور فيه.

وهذا الاشارة الى الايراد الثالث على البراءة. وملخصه: ان جريان البراءة في كل من الوجوب والحرمة في المقام مستلزم لطرح القولين يعلم دخول قول الامام (ع)، في احدهما وهو خلاف ما اتفق عليه العلماء، فانهم اتفقوا فيما اذا اختلفت الامة على قولين بحيث علم دخول الامام (ع)، في احدي الطائفتين على عدم جواز طرح القولين واحداث القول الثالث مطلقا حتى فيما لا يلزم منه طرح قوله (ع)، بحسب العمل فانه يكشف عن عدم جواز القول بالاباحة فيما اذا اختلفت الامة بين الوجوب، والتحرير.

(١) اي باحد الحكمين من الوجوب والحرمة اي سلمنا ان الموافقة الالتزامية ليست بواجبة الا ان طرحها يوجب طرح حكم الله الواقعي، واحداث قول ثالث، وهو لا يجوز فالالتزام بجريان الاباحة يشكل من هذه الجهة.

(٢) اي على عدم جواز طرح حكم الله الواقعي ولو التزاما يبني عدم جواز احداث القول الثالث، واما بناء على جوازه فلا مانع منه، توضيح اندفاع الايراد. هو ان هنا امور اربعة: احدها: طرح المعلوم بالاجمال بحسب العمل، وهو غير جايز، ومستلزم لعدم جواز اصالة الاباحة في طرفي المعلوم بالاجمال الا انه غير متحقق

توضيح الاندفاع: أن المحرم وهو الطرح في مقام العمل غير متحقق (١) والواجب في مقام التدين الالتزام بحكم الله على ما هو

في دوران الامر بين المحذورين اذ المكلف لا يخلو من فعل موافق لاحتمال الوجوب، أو ترك موافق لاحتمال الحرمة، فطرح المعلوم بالاجمال بحسب العمل اى المخالفة العملية القطعية غير متحقق في المقام، وذلك لعدم امكانه، كما عرفت.

ثانيها: التدين بحكم الله الواقعي، والالتزام بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله، وهو وان كان واجباً الا انه متحقق في المقام فان المكلف ملتزم بحكم الواقع بما هو في الواقع، فلا تنافى بينه وبين جريان اصالة الاباحة في كل من الوجوب والحرمة بخصوصهما ظاهراً.

ثالثها: وجوب الالتزام بخصوص احد الاحتمالين اما الوجوب، أو الحرمة، وهو ان ثبت يستلزم عدم جواز اصالة الاباحة في دوران الامر بين المحذورين لان جريانها فيهما مستلزم لطرح قول الامام (ع) وهو لا يجوز على الفرض الا انه لم يقم دليل على وجوب الالتزام بخصوص احد الاحتمالين.

رابعها: جواز التمسك بالاباحة الظاهرية، وهو المتعين وذلك لاجل وجود المقتضى وهو عموم ادلتها وعدم المانع.

(١) اذ المكلف بعد الحكم بالاباحة ايضاً اما فاعل يوافق احتمال الوجوب، واما تارك لما يوافق الحرمة فطرح الحكم الواقعي بحسب العمل اعنى به المخالفة القطعية غير متحقق.

عليه في الواقع، وهو أيضاً غير متحقق في الواقع (١) فلم يبق إلا وجوب تعبد أمكلف وتدينه، والتزامه بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعي (٢)، وهذا (٣) مما لا دليل على وجوبه أصلاً.

والحاصل: (٤) أن الواجب شرعاً هو الالتزام والتدين بما علم أنه حكم الله الواقعي، وجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه، أو

(١) لما عرفت من أن التزام بالحكم الواقعي بما هو واقع لا ينافي جريان الاباحة الظاهرية في كل من الوجوب والحرمة.

(٢) وملخصه: أنه يجب الالتزام بالحكم الواقعي بعنوانه فإذا كان الواقع هو الوجوب فالالتزام الواجب على المكلف واقعاً هو الالتزام بالوجوب، وإذا كان هي الحرمة فالالتزام الواجب عليه هو الالتزام بالحرمة وحيث لا يتمكن من الموافقة القطعية للالتزام الواجب وجبت موافقة الاحتمالية وهي الالتزام بالوجوب، أو الالتزام بالحرمة.

(٣) أي وجوب التدين والالتزام بخصوص احد الاحتمالين الذي يمكن موافقته للحكم الواقعي لا دليل على وجوبه فتعين الوجه الرابع، وهو جريان اصالة الاباحة في المقام.

(٤) أي وحاصل كلامه: أن الواجب الشرعي هو وجوب الالتزام بما علم أنه حكم الله الواقعي، وأما وجوب الالتزام بخصوص الوجوب، أو الحرمة فليس حكماً شرعياً ثابتاً في الواقع في عرض سائر الواجبات الشرعية التي يجب مراعاتها مع الجهل التفصيلي كي يجب الاخذ باحدهما، أما الوجوب، أو الحرمة فراراً عن المخالفة القطعية لما علم من وجوب الالتزام بما علم اجمالاً من الوجوب أو

الجرمة بعينها من اللوازم العقلية للعلم العادى التفصيلي يحصل (١) من ضم الصغرى معلومة تفصيلا الى ذلك الكبرى (٢) فلا يعقل وجوده (٣) مع انتفائه وليس (٤) حكما شرعيا ثابتا فى الواقع

الحرمة، بل هو من اللوازم العقلية للعلم العادى التفصيلي الذي يحصل من ضم صغرى معلومة الى الكبرى المسلمة. بان يقال: بعد العلم بكون الدعاء فى اول الشهر واجبا، مثلاً، أن هذا الدعاء واجب شرعاً، وكلما وجب شرعاً وجب الالتزام به، فبعد ضم الصغرى المعلومة الى تلك الكبرى يحكم العقل بوجوب الالتزام بخصوص الوجوب، وهكذا فى ناحية الحرمة. وملخص الكلام: ان وجوب الالتزام بخصوص الوجوب، أو الحرمة لازم عقلي للواجب بعد العلم به، وليس حكماً شرعياً كي يؤخذ باحد الحكمين من باب المقدمة للفرار عن المخالفة القطعية.

(١) اى تحصل اللوازم العقلية اعنى بها وجوب الالتزام.
(٢) ويقال بعد كون حرمة الشيء معلومة ان هذا الشيء حرام، وكل حرام يجب الالتزام بحرمة، فهذا الشيء يجب الالتزام بحرمة. وانت ترى أن وجوب الالتزام بخصوص الحرمة حصل من ضم الصغرى الى الكبرى.

(٣) اى لا يعقل وجود اللازم العقلي وهو وجوب الالتزام بخصوص الوجوب، أو الحرمة مع انتفاء الملزوم، وهو العلم العادى التفصيلي بالوجوب أو الحرمة، فمادام لم يحصل العلم بالصغرى ولم ينضم الى الكبرى لا يعقل وجوب الالتزام بخصوص الوجوب والحرمة.

(٣) اى ليس هذا اللازم العقلي وهو وجوب الالتزام بخصوص

الوجوب، أو الحرمة.

قال صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل في توضيح المتن: يعني ليس من هذا النحو من الحكم الشرعي ما كان ثابتاً في الواقع، ولو مع الجهل بمتعلقه، بل من قبيل ما يؤخذ في موضوعه أعلم بحيث لو لم يعلم به لما كان ثابتاً في الواقع لا انه ليس حكم شرعي رأساً كيف والمفروض انه حكم شرعي.

والحاصل: ان وجوب مراعاته ولو مع الجهل التفصيلي لا يكاد يتم الا بامور ثلاثة كلها في محل المنع.
الاول: كون وجوب الالتزام شرعياً.

الثاني: كون متعلق الالتزام العناوين الخاصة كعنوان الوجوب والحرمة لا احكامه تعالى على ما هي عليه بحسب الواقع ولو لم يحرز عناوينها الخاصة.

الثالث: عدم تقييد موضوعه بالعلم ص ١٣٩.

وافاد المحقق الاصفهاني ص ٢٣٤ ان معنى ما افيد في الرسائل وهو قوله (ره): «وليس حكماً شرعياً ثابتاً في الواقع حتى يجب مراعاته ولو مع الجهل التفصيلي» هو أن أصل الالتزام الجدي بالواقع بعنوانه الخاص المجهول غير معقول حتى يجب واقعاً على طبق الواقع حتى يجب موافقته الاحتمالية بل مقولة الالتزام الجدي بشيء سنخ مقولة لا تعلق الا بما علم وهو انه ليس الا نفس طبيعي الالتزام.

يجب مراعاته (١)، ولو مع الجهل التفصيلي (٢). ومن هنا (٣)

(١) اي كى يجب مراعاة الحكم الشرعى من باب الاحتياط والفرار عن المخالفة العملية.

(٢) وهو كما اذا جهل بحرمة شرب التتن لكن تركه مراعاتاً للحرمة المحتملة الواقعية ويقابله الجهل الاجمالي وهو ما جهل بحرمة الشيء أو بوجوبه والحاصل ان الحكم الشرعى يجب مراعاته سواء جهل به اجمالاً أو تفصيلاً والمراد من الجهل التفصيلي هو الشبهة البدوية، والمراد من الجهل الاجمالي هو اطراف العلم الاجمالي اي ليس وجوب الالتزام باحد الحكمين بخصوصه حكماً شرعياً كى يقال بوجوب مراعاته سواء كان الحكم المحتمل في اطراف العلم الاجمالي، أو في الشبهات البدوية.

(٣) اي من عدم كون وجوب الالتزام بخصوص الوجوب المحتمل والحرمة المحتملة حكماً شرعياً واقعياً فى عرض سائر الاحكام ظهيران فيما نحن فيه لاحكم واقعاً حتى يجب مراعاته مع الجهل بمتعلقه بخلاف صورة تعارض الخبرين فانه لامانع من وجوب الاخذ فعلاً بكل منهما الا وجوب الاخذ بالآخر. وهذا اشارة الى الايراد الرابع من الايرادات الواردة على البراعة، والجواب عنها.

وملخص الايراد: هو أن مقتضى بعض الاخبار الواردة في علاج تعارض الخبرين هو التخيير والاخذ بأحد الحكمين ويسرى الحكم المذكور من موارد تعارض الخبرين الى المقام الذى هو دوران الامر بين المحذورين بتنقيح المناط من حيث ان حكم الشارع بالتخيير بين الخبرين المتعارضين انما هو بمناط توافقهما على نفس الثالث

يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية الدال أحدهما على الامر والاخر على النهي كما هو (١) مورد بعض الاخبار الواردة في تعارض الخبرين، ولا يمكن أن يقال: ان المستفاد منه (٢) بتنقيح المناط وجوب الاخذ باحد الحكمين (٣) وان لم يكن على كل واحد منهما (٤) دليل معتبر معارض بدليل

بالدلالة الالتزامية، والمفروض هنا العلم بعدم الثالث، فلا يد من الحكم بالتخيير بالاولوية.

وان شئت فقل: ان المناط في حكم الشارع بالتخيير في تعارض الخبرين انما هو عدم اعراضه عن الاحكام الواقعية، ورجحان الاخذ بها بحسب الامكان، وهو موجود فيما نحن فيه على وجه الاولوية للعلم الاجمالي بصدق أحد الاحتمالين بخلاف الخبرين المتعارضين لاحتمال كذبهما.

(١) اي تعارض الخبرين الدال أحدهما على الامر والاخر على النهي كما اذا ورد صل الجمعة وايضاً ورد لاتصل الجمعة.

(٢) اي من بعض الاخبار العلاجية الواردة في المتعارضين.

(٣) اي وجوب الاخذ باحد الحكمين المتعارضين، سواء قام على كل واحد من الحكمين دليل معتبر ام لا؟ اي سواء كان دوران الامر بين المحذورين من جهة وجود التعارض بين الدليلين المعتبرين، على حجية كل من الخبر الدال على الواجب والخبر الدال على الحرمة، أو من جهة اجمال النص، أو من جهة فقدانه، وذلك لوجود المناط الموجود في تعارض النصين في غيره ايضاً، كما عرفت.

(٤) اي على كل واحد من الحكمين دليل معتبر مبتلى بالمعارض

آخر، فإنه يمكن أن يقال أن الوجه في حكم الشارع هناك (١) بالآخذ باحدهما هو (٢) أن الشارع أوجب الآخذ بكل من الخبرين المفروض

(١) أي الوجه في حكم الشارع في تعارض الخبرين بالآخذ باحد الخبرين.

(٢) خبر لقوله: «ان الوجه» أي الوجه في حكم الشارع بالتخيير بين الخبرين المتعارضين هو قيام الدليل الشرعي على وجوب الآخذ بكل واحد من الخبرين بخصوصه، وهو دليل حجية خبر الواحد لكونه جامعاً لشرائط الحجية على الفرض إذ المفروض ان المقتضى للعمل بكل واحد من الخبرين تام والمانع الوحيد عن العمل به هو التعارض. والحاصل: ان حكم الشارع بالتخيير بين الخبرين المتعارضين يحتمل فيه وجوه:

الاول: أن يكون من جهة توافقهما على نفي الثالث بالدلالة الالتزامية، وعليه فالمناط هو وجوب الآخذ بأحد الحكمين وان لم يكن على كل واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل آخر كما في المقام.

الثاني: أن يكون من جهة التعبد الظاهري، ووجود المصلحة التي لا يدر كها عقولنا في هذا الحكم، وعليه فالحكم بالتخيير يختص بمورده.

الثالث: أن يكون من جهة رعاية التكليف الشرعي في المسألة الاصولية، فان التعدد من تعارض الخبرين بتنقيح المناط إنما يكون موقوفاً على الوجه الاول، واحتمال احد الوجهين الاخيرين يكون مانعاً عن استفادته.

استجماعهما لشرائط الحجية فاذا لم يكن الاخذ بهما (١) معاً فلا بد من الاخذ بأحدهما (٢)، وهذا (٣) تكليف شرعي في المسألة الاصولية (٤) غير التكليف المعلوم تعلقه اجمالاً في المسألة الفرعية (٥) بواحد من الفعل والترك، بل و(٦) لولا النص الحاكم

(١) اي بالخبرين المتعارضين لعجز المكلف عن تصديقهما اذ تصديق المتعارضين تصديق للمتناقضين والتعبد بهما تعبد بالمتناقضين وهو محال.

(٢) اي باحد الخبرين تخييراً، كما هو الشأن في كل فردين متزاحمين من جهة عدم القدرة على الاتيان بهما جميعاً فيحكم بالاتيان بأحدهما تخييراً بحكم العقل.

(٣) أي ايجاب الشارع الاخذ بكل من الخبرين.

(٤) وهي التخيير في الاخذ بين الخبرين المتعارضين.

(٥) أعنى الاخذ باحد الحكمين الوجوب والحرمة تخييراً في باب التمعاضين فانه غير وجوب الاخذ بالوجوب او الحرمة في دوران الامر بين المحذورين فالحكم بالتخيير في الخبرين المتعارضين انما هو بلحاظ رعاية ادلة وجوب الاخذ بكل واحد من الخبرين، والحكم بالتخيير في المقام بلحاظ رعاية الحكم الواقعي اذ لو لم يحكم به وحكم بالاباحة وقع في المخالفة القطعية للحكم الواقعي، فالحكم بالتخيير في مورد الخبرين المتعارضين لا يستلزم التخيير في دوران الامر بين المحذورين، مطلقاً، حتى في موارد فقدان النص، او اجماله.

(٦) أي لو لم يكن في تعارض الخبرين نص يحكم بالتخيير بينهما

امكن القول به.

هناك بالتخيير امكن القول من هذه الجهة (١) بخلاف ما نعن فيه (٢) اذ لا تكليف الا بالاخذ بما صدر واقعا (٣) في هذه الواقعة، والالتزام به حاصل من غير حاجة الى الاخذ بأحدهما بالخصوص ويشير الى

(١) أي من جهة ما ذكرناه من أن الشارع اوجب الاخذ بكل من الخبرين فاذا لم يمكن الاخذ بهما معاً فلا بد من الاخذ بأحدهما بحكم العقل لولا حكم الشارع به من حيث رجوع الامر في الحقيقة على هذا التقدير الى تزام الواجبين، بناء على حجية الاخبار من باب السببية دون الطريقية.

(٢) الذي هو دوران الامر بين المعذورين فلا تكليف شرعياً بالاخذ بخصوص الوجوب، أو الحرمة اذ التخيير بين فعل شيء وتركه حاصل بنفسه تكويناً، ولا يعقل تعلق الطلب بما هو حاصل تكويناً.

(٣) أي التكليف الشرعي في دوران الامر بين المعذورين منحصر بالالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه من غير تكليف بتعيين أحدهما، والالتزام بالحكم الواقعي حاصل ولو مع جريان اصالة البراءة في كل من الوجوب والحرمة.

وان شئت فقل: انه لا يجب الاخذ في المقام الا بالالتزام بما صدر واقعا من الشارع من الحكم الشرعي المررد اثباتاً بين الوجوب والحرمة، وهو حاصل سواء التزم بخصوص الوجوب او الحرمة او التزم بالاباحة؟ فلا حاجة في الاخذ بحكم الواقعي، والالتزام به الى الاخذ بخصوص الوجوب، او الحرمة، كما عرفت. من ان الالتزام بالحكم الواقعي لا ينافي الاباحة الظاهرية.

ما ذكرنا من الوجه (١) قوله عليه السلام في بعض تلك الاخبار (٢) بايهما (٣) اخذت من باب التسليم وسعك وقوله عليه السلام من باب التسليم (٤) اشارة الى انه لما وجب على المكلف التسليم بجميع ما يرد عليه بالطرق المعتبرة من اخبار الائمة عليهم السلام كما يظهر ذلك (٥) من الاخبار الواردة في باب التسليم لما يرد (٦) من الائمة منها قوله: «لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا وكان (٧) التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتبرة

(١) المذكور للتخيير بين الخبرين المتعارضين وهو وجوب الاخذ بكل من الخبرين، وحيث انه لا يمكن الاخذ بهما معاً فلا بد من الاخذ بأحدهما.

(٢) الدالة على علاج المتعارضين المسماة بالاخبار العلاجية.
 (٣) مقول لقوله (ع) اي قوله عليه السلام: «بايهما اخذت».
 بيان لكون الخبر المذكور مشيراً الى الوجه الذي ذكره الشيخ للتخيير بين المتعارضين.

(٤) حيث قال بايهما اخذت من باب التسليم.

(٥) أي التسليم بجميع ما يرد عليه...

(٦) أي باب التسليم للأخبار الواردة من الائمة.

(٧) عطف على قوله: «وجب على المكلف التسليم» أي لما وجب على المكلف التسليم بجميع الاخبار الواردة بالطرق المعتبرة وكان التسليم لكلا الخبرين المتعارضين ممتنعاً وجب التسليم بأحدهما تخييراً.

المتعارضين ممتنعاً (١) ووجب التسليم لأحدهما مخيراً (٢) في تعيينه.

(١) خبر لقوله: «كان...» التسليم للخبرين المتعارضين ممتنع إذا كان التسليم للعمل، وأما التسليم للالتزام فلا مانع منه.

(٢) حال للمكلف أي حال كون المكلف مخيراً في تعيين الاخذ بالخبر وله ان يأخذ بأي منهما شاء ومحصل ما ذكره في وجه بطلان قياس ما نحن فيه على الخبرين المتعارضين هو أن حكمه بالتخيير في الخبرين المتعارضين من جهة رعاية الحكم الشرعي الاصولي المتعلق بكل من المتعارضين من حيث استجماعهما لشرائط الحجية، وهو وجوب الاخذ بكل من الخبرين وحيث ان الشارع اوجب الاخذ بكل منهما، وكان المكلف عاجزاً عن تصديقهما معاً لامتناع تصديق المتعارضين فاوجب الشارع تصديق أحدهما كما هو قضية حكم العقل أيضاً لولا حكم الشارع به من حيث رجوع الامر في الحقيقة على هذا التقدير الى تزامم الواجبين بناء على حجية الاخبار من باب السببية لا الطريقية، والقول به وان كان ضعيفاً عندنا كما ستطلع عليه في باب التعارض الا أن احتمالاً مانع عن تنقيح المناط.

وعلى هذا المبني أي السببية لولم يكن في تعارض الخبرين نص يحكم بالتخيير امكن القول به عقلاً، وهذا بخلاف ما نحن فيه فانه لا يجب الاخذ فيه شرعاً الا بما صدر واقعاً من الحكم الشرعي المردد اثباتاً بين الوجوب والحرمة، وأم يحكم العقل، وكذا الشرع بالتخيير بينهما.

ثم ان هذا الوجه (١) وان لم يغل عن مناقشة (٢)، او منع (٣) الا أن مجرد احتمالاه (٤) يصلح فارقاً بين المقامين مانعاً عن استفادة

(١) أي الوجه المذكور للتخيير في تعارض الخبرين.
 (٢) وهي ان ما ذكره من الوجه للتخيير انما يتم لو قلنا باعتبار الاخبار من باب السببية والموضوعية بأن يكون كل من الخبرين مشتملاً على مصلحة ملزمة، فعلى هذا المسلك يرجع التعارض بين الخبرين في الحقيقة الى تزامم الواجبين، كأنقاذ الغريقين فيما لا يمكن الا انقاذ أحدهما، فيحكم العقل بالتخيير بينهما عند تساوى المصلحتين، وعدم كون أحد الواجبين أهم من الآخر. واما لو قلنا باعتبارها من باب الطريقية فمقتضى القاعدة عند التعارض هو التسايط فلا بد. أن يكون ما تضمنه الاخبار من التخيير في تعارض الخبرين من باب التعبد اذن لا يمكن التعدي منه الى دوران الامر بين المحذورين.

(٣) المناقشة هي المجادلة وان كانت قابلة للجواب، فان مجرد المناقشة لا يدل على عدم قبول المناقش ما ناقش عليه، بخلاف المنع فانه صريح في ممنوعية المطلب. وملخص المنع هو منع كون الاخبار حجة من باب السببية فانها اما أمر مستحيل، واما خلاف ظواهر ادلة حجية الاخبار، فانها ظاهرة في جعل الطريقية.

(٤) أي مجرد احتمال الوجه المذكور، وهو احتمال كون الاخبار حجة من باب السببية يصلح أن يكون فارقاً بين الخبرين المتعارضين وبين دوران الامر بين محذورين، فمع وجود هذا الاحتمال لا يمكن التمسك بتنقيح المناط.

حكم ما نحن فيه من (١) حكم الشارع بالتخيير في مقام التعارض.
فأفهمهم (٢). وبما ذكرنا (٣) يظهر حال قياس ما نحن فيه (٤) على

(١) الجار متعلق بقوله: «استفادة» أي مجرد احتمال السببية في الاخبار يصلح أن يكون مانعاً عن استفادة التخيير في دوران الامر بين المحذورين من ادلة حكم الشارع بالتخيير في تعارض الخبرين، فان استفادة التخيير من الاخبار الواردة في باب التعارض مبني على تنقيح المناط. وهو غير منقح مع وجود هذا الاحتمال.

(٢) لعله اشارة الى ان مجرد احتمال خلاف ما هو ظاهر الدليل لا يصح أن يكون مانعاً من استفادة ما يكون المناط فيه منقحاً على نحو اليقين، وانما المانع هو احتمال عدم تحقق المناط فيه. وبالجملة العبرة بتحقق المناط في الفرع على نحو القطع، ولو كان الدليل الدال على الاصل ظاهراً فيه محتملاً لخلافه.

(٣) من عدم تمامية تنقيح المناط.

(٤) الذي هو دوران الامر بين المحذورين. هذا اشارة الى الايراد الخامس، والجواب عنه. وملخص الايراد: هو انهم اتفقوا على الاخذ باحدى الفتويين تخييراً، وعدم جريان اصالة الاباحة فيما اذا اختلف المجتهدان في وجوب فعل وحرمة فيجب على المقلد الاخذ باحدى الفتويين، اما الوجوب أو الحرمة، وليس المناط فيه الا رعاية الحكم الواقعي، ووجوب الاخذ به بقدر الامكان، وهذا الملاك بعينه موجود في دوران الامر بين المحذورين، فان فتوى المجتهد للعامي بمنزلة الخبر للمجتهد.

حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين في الوجوب والحرمه. وما (١)

وملخص الجواب: ان احراز مناط الاحكام، ووجوهه في ما نحن فيه مشكل، كما عرفت فلعل كان حكم الشارع بالتخيير بين الفتويين من جهة رعاية ادلة وجوب الاخذ بالفتوى لا من جهة رعاية الحكم الواقعي كي يتعدى منه الى المقام.

ان شئت فقل: ان دليل وجوب الاخذ بالفتويين يدل على وجوب الاخذ بهما بقدر الامكان، وهو الاخذ بأحدهما تخييراً، واما دليل وجوب الاخذ بالاحكام الواقعية فلا يدل على وجوب الاخذ بأحدهما تخييراً فان كيفية الاخذ بالاحكام الله الواقعي بانه يجب الاخذ بها تعييناً، أو تخييراً تابعة لكيفية العلم به.

(١) جواب عن سؤال مقدر، وهو انا سلسمنا أن ادلة البراءة شاملة لدوران الامر بين المحذورين أيضاً الا ان اتفاق الامة على عدم جواز احداث القول الثالث مطلقاً معللاً بأنه موجب لطرح قول الامام يكشف عن عدم جواز القول بالاباحة فيما اذا اختلفت الامة بين الوجوب، والتحرير اذ القول بها احداث القول الثالث بين الامة، فهو لا يجوز بالاتفاق فتخصص ادلة البراءة بالاتفاق المذكور.

وملخص الجواب: ان احداث القول الثالث لا يجوز اذا كان القول الثالث مستلزماً للمخالفة العملية للقولين للذين علم كون الامام (ع) مع أحدهما، واما اذا كان مستلزماً للمخالفة الالتزامية، كما في ما نحن فيه، فلا يعلم شمول كلامهم له.

ذكروه في مسألة اختلاف الامة لا يعلم شموله لما نحن فيه لما (١) كان الرجوع الى الثالث غير مخالف من حيث العمل لقول الامام عليه السلام مع أن (٢) عدم جواز الرجوع الى الثالث المطابق للاصل ليس اتفاقياً على أن (٣)

(١) أي ما نحن فيه من الموارد التي لا يلزم من الرجوع الى القول الثالث مخالفة عملية اذ ما نحن فيه من دوران الامر بين المحذورين، فالمكلف فيه اما فاعل لما يوافق احتمال الوجوب، وأما تارك لما يوافق احتمال الحرمة، فعلى كلا التقديرين لا يمكن تحقق المخالفة العملية القطعية فيه. نعم يتحقق الموافقة الاحتمالية، والمخالفة الاحتمالية.

(٢) هذا جواب ثان عن الاشكال المذكور. وملخصه: ان عدم جواز احداث القول الثالث اذا كان القول الثالث موافقاً للاصل ليس اتفاقياً فان بعضهم جوزوا الرجوع الى مقتضى الاصل، وطُرح القولين.

(٣) هذا جواب ثالث عن الاشكال المذكور. وملخص هذا الايراد هو ان عدم جواز احداث القول الثالث ليس اتفاقياً، سواء كان موافقاً للاصل، او مخالفاً، فان الشيخ الطوسي ذهب في مورد اختلاف الامة الى انه لا بد من التخيير بينهما لان الامام مع أحدهما، فلا يجوز طرحهما لكونه مستلزماً لطرح قول الامام. والظاهر من التخيير في كلامه بحكم التبادر هو التخيير الواقعي، فان الالتزام بالتخيير طرح لقول الامام (ع) اذ هو ليس بتخيير قطعاً فانه اما وجوب، واما حرام.

ظاهر (١) كلام الشيخ القائل بالتخيير كما سيجيء هو ارادة التخيير الواقعي المخالف لقول الامام (ع) في المسألة (٢) ولهذا (٣) اعترض عليه المحقق بانه لا ينفذ التخيير فراراً عن الرجوع الى الثالث

(١) منشاء الظهور هو التبادر، فان المتبادر، من التخيير هو التخيير الواقعي، كما هو كذلك في جميع الالفاظ، فانها تحمل على معانيها الواقعية، ويؤيده عدم الاشارة الى التخيير الظاهري في كلمات الفقهاء، وان تقسيمه الى الواقعي، والظاهري انما حدث في كلمات المتأخرين.

(٢) أي مسألة اختلاف الامة على قولين.

(٣) أي لاجل ان مراد الشيخ من التخيير هو التخيير الواقعي أن المحقق ايضاً فهم ذلك من كلامه واورد عليه بانه أي الالتزام بالتخيير الواقعي لا ينفذ الشيخ.

توضيحه: ان بعضهم ذهب في مورد اختلاف الامة على قولين الى طرحهما والرجوع الى مقتضى الاصل، واعترض عليه الشيخ الطوسي بان الامام مع أحد القولين، فكيف يمكن طرحهما، بل لا بد من الاخذ باحدهما.

وأورد عليه المحقق: بان هذا الكلام من الشيخ كره على ما فطر منه، فان الحكم بالتخيير ايضاً طرح لقوله (ع)، اذ قوله في الواقع اما الوجوب تعينياً، واما الحرمة تعينياً، والقول بالتخيير طرح لقوله عليه السلام قطعاً.

ومن الواضح ان اعتراض المحقق على الطوسي انما يرد عليه على تقدير ارادة التخيير الواقعي منه، فاعتراض المحقق عليه

المطابق للأصل لأن التخيير أيضاً طرح لقول الامام (ع) وإن انتصر (١) للشيخ بعض (٢) بأن التخيير بين الحكمين ظاهراً وأخذ أحدهما هو المقدار الممكن من الاخذ بقول الشارع في المقام (٣)، لكن ظاهر كلام الشيخ يأبى عن ذلك (٤). قال في العدة: إذا اختلفت الأمة على قولين فلا يكون إجماعاً (٥)،

شاهد على أنه أيضاً فهم مثل ما فهمناه بأن الشيخ أراد من التخيير الواقعي منه إذ بناء على التخيير الظاهري لا يلزم من الاخذ به طرح لقوله عليه السلام، إذ معنى التخيير الظاهري أن المكلف لتردده بين الوجوب والحرمة الواقعتين مخيراً ظاهراً في الاخذ بإيهما شاء، فما أخذه في مقام التحير ليس مخالفاً قطعياً لقوله (ع) بل يحتمل الموافقة كما يحتمل المخالفة.

والحاصل: أن التزام الشيخ الطوسي بالتخيير الواقعي في مورد اختلاف الأمة على قولين شاهد على أن عدم جواز أحداث القول الثالث ليس اتفاقياً.

(١) أي أراد نصرته.

(٢) هو المحقق القمي تبعاً لسلطان العلماء في حاشية المعالم حيث قد ادعى في الحاشية صراحة كلام الشيخ في التخيير الظاهري. (٣) أي الاخذ بأحد القولين ليس معناه التخيير الواقعي بل معناه هو الاخذ بالمقدار الممكن بقول الشارع عند الإجهل به في مقام دوران الأمر بين الوجوب والحرمة، وهو التخيير الظاهري.

(٤) أي عن التخيير الظاهري فلا يمكن حمل كلام الشيخ عليه.

(٥) إذ الاختلاف يمنع عن تحقق الإجماع نعم يتحقق الإجماع

ولاصحابنا في ذلك (١) مذهباً من منهم من يقول إذا تكافأ الفريقان (٢) ولم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم التفصيلي بأن المعصوم داخل فيه (٣) سقطاً (٤)، ووجب التمسك بمقتضى العقل من حضر، أو إباحة على اختلاف مذاهبهم (٥) وهذا القول (٦) ليس بقوى، ثم علله (٧) باطراح قول الامام (ع) قال (٨) ولو جاز ذلك «٩» لجاز

المركب على نفي القول الثالث.

- (١) أي فيما اختلف الامة على قولين.
- (٢) أي إذا تساوى ولم يكن مرجع لاحد الفريقين من الامة.
- (٣) أي في أحد الفريقين فلو حصل العلم بان المعصوم داخل في أحد القولين يؤخذ به ويطرح الاخر.
- (٤) أي سقط الفريقان عن الاعتبار.
- (٥) فانهم مختلفون في أن حكم العقل في الموارد المشكوكة هي الإباحة أو الحظر.
- (٦) أي القول بالتساقط والرجوع الى حكم العقل.
- (٧) أي علل الشيخ عدم قوة القول المذكور بانه يلزم منه طرح قول الامام (ع) اذا المفروض انه (ع) مع احد الفريقين فالقول بسقوط كلا القولين قول باطراح قول الامام (ع).
- (٨) أي قال الطوسي.
- (٩) أي لو جاز طرح قوله (ع) المردد بين الفريقين لجاز طرح قوله مع تعيين قوله (ع) باحدى الادلة الاربعة والتالى باطل فالمقدم مثله.

مع تعيين قول الامام عليه السلام تركه (١) والعمل (٢) بما في العقل، ومنهم من يقول نحن مخيرون في العمل بأى القولين، وذلك (٣) يجرى مجرى الخبرين اذا تعارضا. ثم فرع على القول الاول (٤) جواز اتفاقهم بعد الاختلاف على (٥) قول واحد، وعلى القول الثاني (٦)

(١) فاعل لقوله: «جاز».

(٢) أي لجاز العمل بحكم العقل من الحظر والاباحة وهو كما ترى.
 (٣) أي اختلاف الامة على قولين يجرى مجرى تعارض الخبرين فكما أن المرجع في تعارض الخبرين هو التخيير كذلك في المقام.
 (٤) وهو القول بالتساقط والرجوع الى حكم العقل والمراد من الجواز هو الامكان العقلي لعدم لزوم محذور منه عقلاً.

(٥) الجار متعلق بقوله: «اتفاقهم» أي يجوز اتفاقهم على قول واحد بعد اختلافهم في مسألة، كما اذا وقع الخلاف بينهم في وجوب صلاة الجمعة مثلاً، ثم ظهر فساد مدرك القول الاخر منهما، كالقول بالوجوب فرجعوا عن هذا القول، وصاروا متفقين في عدم الوجوب، وجه تفريع جواز الاتفاق على القول الاول هو أن الرجوع الى حكم العقل من الحظر او الاباحة حكم ظاهري يرتفع بقيام الدليل على خلافه فان الاصل المذكور لا يضر بقيام الاجماع على خلافه لارتفاع موضوعه به.

(٦) أي فرع الشيخ الطوسي على القول الثاني وهو التخيير بين القولين عدم جواز الاتفاق على قول واحد بعد الاختلاف أي عدم امكان انعقاد الاجماع على خلاف التخيير، وذلك لاجل لزوم التضاد

عدم جواز ذلك معللاً بأنه يلزم من ذلك (١) بطلان القول الآخر (٢)

فان بعد حكم الشارع بالتخيير في المقام كيف يكون الاجماع كاشفاً عن حكمه بمقتضى الحد القولين.

(١) أي من الاتفاق على قول واحد بعد الاختلاف.

(٢) الذي قام الاجماع على خلافه.

وملخص ما ذهب اليه الطوسي من الفرق بين القولين: هو أن على القول بتساقط القولين يجوز انعقاد اجماع الامة على أحد القولين بعد اختلافهم، دون القول الثاني، اذ قول الثاني عبارة عن التخيير، وهو مناف لانعقاد الاجماع على خصوص احد الحكمين الذي هو أحد القولين بخلاف القول الاول الذي هو عبارة عن تساقط القولين، والرجوع الى الاصل فانه لا يصلح أن يمنع من قيام الاجماع على خلافه الراجع لموضوعه.

وحاصل الكلام: انه بناء على القول الاول يمكن انعقاد الاجماع على خلاف الاصل فبعد انعقاده يرتفع موضوعه، واما بناء على القول الثاني، والحكم بان الحكم الواقعي هو التخيير لا يمكن انعقاد الاجماع على خلاف التخيير للزوم اجتماع الضدين في الحكم الواقعي.

ويمكن أن يكون وجه امتناع قيام الاجماع على خلاف التخيير الواقعي على مبنى الطوسي هو أنه يجب على الامام ردعهم من الاتفاق على أحد الحكمين بعد حكمه (ع) بالتخيير من باب قاعدة اللطف حذراً من اجتماع الضدين.

وقد قلنا: (١) أنهم مخيرون في العمل، ولو كان أجماعهم على أحدهما (٢) انتقض ذلك (٣) انتهى.
وما ذكره من التفريع (٤) أقوى شاهد (٥) على إرادة التخيير

(١) أي قلنا أن المكلفين وظيفتهم التخيير في العمل بأحد القولين.

(٢) أي لو استقر أجماعهم على أحد القولين بعد اختلافهم في المسألة والحكم بالتخيير في الأخذ بأحد القولين.

(٣) أي انتقض ما قلنا من التخيير فانه لا يجتمع مع انعقاد الأجماع على أحد الحكمين بخصوصه إذ المفروض أن حكم الشارع في مورد اختلاف الأمة هو التخيير، وانعقاد الأجماع على أحد القولين يكشف عن كون حكمه (ع)، هو الحكم الذي قام الأجماع عليه فلا يمكن أن تكون واقعة واحدة محكومة بحكم تعييني وتخييري لكونه مستلزماً لاجتماع الضدين.

(٤) أي التفريع على القول الثاني.

(٥) وجه كونه أقوى شاهد هو أنه لو كان مراده بالتخيير هو التخيير الظاهري لم يستلزم الاتفاق بعد الاختلاف إبطال قول الإمام (ع) لكشف ذلك عن كون قول الإمام عليه هو المجمع عليه من الفريقين، كما أن الاتفاق بعد الاختلاف على القول الأول كاشف عن عدم كون مقتضى الأصل هو قول الإمام بل هو ما قام عليه الأجماع من الفريقين فبقياهم الأجماع يرتفع موضوع الأصل.

نعم إن كان التخيير واقعياً فيكون الحكم الواقعي في المورد هو التخيير

الواقعي، وان كان القول به (١) لا يخلو عن الاشكال. وكيف كان فالظاهر بعد التأمل في كلماتهم في باب الاجماع ارادتهم بطرح قول الامام (ع) من حيث العمل (٢).

ولا يمكن الاجماع على خلافه والالزم اجتماع الضدين في الحكم الواقعي.

(١) اي القول بالتخيير الواقعي لا يخلو عن اشكال يمكن أن يكون وجه الاشكال ما اورد عليه المحقق بان الالتزام بالتخيير الواقعي انما هو للفرار عن مخالفة قول الامام (ع)، والحال انه كر على ما فر منه، فان الالتزام بالتخيير الواقعي ايضاً طرح لقول الامام (ع)، ومخالفة لقوله (ع).

ويمكن أن يكون ما افاده صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل ص ١٤٠ من أن كون التخيير حكماً واقعياً غير معقول كيف وموضوعه احتمال الوجوب والحرمة المعلوم ثبوت أحدهما معيناً في الواقع فيكون مؤخراً عن الحكم الواقعي لامحالة.

(٢) اي الظاهر من كلماتهم في باب الاجماع المركب - حيث انهم ذهبوا الى عدم جواز احداث القول الثالث المستلزم لطرح قول الامام (ع)، - ارادتهم بعدم جواز طرح قول الامام عدم جواز طرحه من حيث العمل، فاذا كان احداث القول الثالث والرجوع الى الاباحة مستلزماً للمخالفة العملية القطعية لقول الامام، فلا يجوز ذلك دون المقام الذي لا يلزم منه الا المخالفة الالتزامية، فانه لا دليل على عدم جواز طرحه في هذه الصورة.

فتأمل (١) ولكن الانصاف (٢) ان ادلة الاباحة في محتمل الحرمة

(١) لعله اشارة الى أن تقييد اطلاقات كلماتهم بما ذكر اى بطرح قول الامام من حيث العمل خلاف ظواهر كلماتهم، فان ظواهر كلماتهم عدم جواز الرجوع الى القول الثالث مطلقا، سواء كان مستلزماً لطرح قول الامام (ع) من حيث العمل، أو من حيث الالتزام. (٢) لما اثبت جريان اصالة الاباحة في المقام الذى هو دوران الامر بين الوجوب والحرمة اراد ابطاله فقال: ان ادلة الاباحة اما لفظية، واما عقلية واللفظية على قسمين:

منها: ما دلت على اثبات الاحكام الظاهرية كقوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى».

ومنها: ما دلت على نفي التكليف عما لا يعلم نوع التكليف مثل قوله عليه السلام: «الناس فى سعة مالا يعلمون» «وما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» وفي حكم هذا القسم دليل العقل الحاكم على مجرد نفي العقاب على الفعل، أو الترك.

اما الادلة اللفظية الدالة على اثبات الاحكام الظاهرية فبانصرافها الى محتمل الحرمة وغير الوجوب، ولا تشمل المقام الذى هو محتمل الحرمة والوجوب.

واما الادلة اللفظية الدالة على نفي التكليف عما لا يعلم، وكذا حكم العقل لا تفيدان الا عدم تعيين الحرمة أو الوجوب اى انهما ظاهران فى مجرد نفي العقاب على الفعل أو الترك وعلم تعيين خصوص أحدهما عليه، وهو اعم من الاباحة الظاهرية وغير مناف لوجوب الاخذ بأحدهما وحيث انه لا دليل على وجوب الاخذ بأحدهما

تنصرف الى محتمل الحرمة وغير الوجوب، وادلة (١) نفى التكليف عما لم يعلم نوع التكليف لا تفيد (٢) الا عدم المؤاخذة على الترك والفعل، وعدم تعيين الحرمة، أو الوجوب. وهذا المقدار (٣) لا ينافى وجوب الاخذ بأحدهما مغييراً. نعم هذا الوجوب (٤) يحتاج الى دليل، وهو (٥) مفقود فاللازم هو التوقف، وعدم الالتزام الا

ايضاً فالمتبعين من الادلة هو التوقف عن الحكم الواقعي والالتزام به هلى ما هو عليه فى الواقع.

(١) سواء كانت لفظية كأحاديث العجب، والرفع، والسعة ام عقلية، كقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

(٢) خبر لقوله: «وادلة نفى التكليف» اى ادلة نفى التكليف لا

تفيد الا نفى العقاب على ترك الفعل أو اتيانه وعدم تعيين خصوص الحرمة أو الوجوب عليه، وهذا المعنى كما لا ينافى الاباحة كذلك لا ينافى وجوب الاخذ بأحدهما مغييراً ولا يكون دليلاً على أحدهما فاللازم التماس الدليل على أحدهما، وحيث لا دليل فاللازم التوقف

(٣) من الدلالة اى دلالة ادلة البراءة على نفى المؤاخذة على خصوص

الفعل، أو الترك لا ينافى وجوب الاخذ بأحدهما تغييراً اذ جواز ترك كل من الفعل والترك بخصوصه لا ينافى عدم جواز ترك كليهما.

والحاصل: ان عدم تعيين خصوص احدهما اعم من جريان الاباحة

الظاهرية فى كليهما وغير منافع لوجوب الاخذ بأحدهما تغييراً.

(٤) اى وجوب الاخذ بأحدهما مغييراً.

(٥) اى الدليل الدال على الوجوب المذكور.

بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع (١)، ولا دليل (٢) على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري اذا لم يحتج اليه (٣) في العمل

(١) ان بعد عدم منافاة ادلة البراءة لوجوب الاخذ باحد الحكمين تخييراً لا يمكن نفي هذا الحكم، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن مجرد عدم المنافاة بين ادلة البراءة وبين الوجوب التخييري لا يكفي في الالتزام به، بل هو يحتاج الى دليل، وحيث انه مفقود في المقام فاللازم هو التوقف عن الالتزام بكل من الوجوب والحرمة بل يلتزم بالحكم الواقعي على ما هو عليه.

(٢) جواب عن اشكال مقدر وهو ان كل واقعه لها حكم مجعول من قبل الشارع حتى ارش الخدش اذن فلا يمكن التوقف في المقام وعدم الالتزام بالوجوب أو الحرمة بعد العلم بأن لكل واقعة حكماً من الله فلا بد في المقام من الحكم بالاباحة، أو الاخذ باحدهما تخييراً. ان شئت فقل: كما لا يجوز خلو الوقائع عن الاحكام الواقعية، كذلك عن الاحكام الظاهرية، فالحكم بالتوقف ظاهراً وان لم يكن منافياً لوجوب الالتزام بالاحكام الواقعية، وعدم خلو الوقائع عنها الا انه مناف لوجوب الالتزام بالاحكام الظاهرية، وعدم جواز خلو الواقعة عنها.

والجواب عنه: ان القدر المسلم عندنا هو قيام الدليل على عدم جواز خلو الواقعة عن الاحكام الواقعية، واما خلوها عن الاحكام الظاهرية فلم يقيم دليل على منعه.

(٣) اي الى الحكم الظاهري، كما في ما نحن فيه، فان التخيير العقلي بين الفعل والترك كاف من غير احتياج الى حكم ظاهري،

نظير ما لو دار الأمر بين الوجوب، والاستحباب (١). وقد مضى شطر (٢) من الكلام في ذلك في المقصد الأول من الكتاب عند التكمّل في فروع اعتبار القطع فراجع.

ثم على تقدير وجوب الأخذ (٣) هل يتعين الأخذ بالحرمة، أو

أو كان العمل توصلياً لا يحتاج إلى قصد الامتثال، وأما إذا احتيج إلى الحكم الظاهري في العمل، كما إذا كان كل من الوجوب والحرمة المحتملين تعدياً، فإنه لا بد من قصد أحد الحكمين في مقام الامتثال كي يتحقق الاطاعة.

(١) مثال لما لم يحتج المكلف إلى ثبوت حكم ظاهري في مقام العمل أي صحة العمل لا تتوقف على احراز الحكم الظاهري وقصده فإنه لا يجب على المكلف الالتزام بالوجوب الظاهري، أو الاستحباب الظاهري، ويكفي فعله بقصد الرجوع المطلق بلا حاجة إلى الحكم الظاهري بناء على عدم اعتبار قصد الوجه وكفاية قصد العقرب كما هو الحق. حيث إنه يكفي العلم بالرجوع في قصد القرية ولا ينزم العلم بالخصوصية.

(٢) أي جزء من الكلام في جواز المخالفة للالتزامية.

(٣) ملخص الكلام: أن المصنف التزم بالاباحة الشرعية والعقلية وساق الكلام طويلاً في تقريبه وبيان عموم أدلة الاباحة الشرعية، وحكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل والترك إلى أن عدل عن هذا كله حتى قال: «فالألزام هو التوقف وعدم الالتزام إلا بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع، ونتيجة كلامه هو عدم وجوب الالتزام بخصوص الوجوب، أو الحرمة بل الألفاظ هو التوقف بمعنى

يتخير بينه وبين الاخذ بالوجوب وجهان: بل قولان (١): يستدل على الاول (٢) بعد قاعدة الاحتياط حيث يدور الامر بين التعيين

عدم الحكم بشيء ظاهراً، ومرجعه الى الغاء الشارع كلا الاحتمالين فلا حرج في الفعل، ولا في الترك بحكم العقل والالزم الترجيح بلا مرجح.

ثم لو اغمضنا عما ذكرناه وقلنا: ببطلان الاباحة وكذا التوقف والتزمنا بوجوب الاخذ فهل المتعين هو وجوب الاخذ بالحرمة وتقديم احتمالها على الوجوب؟ أو التخيير بين الاخذ بالحرمة وبين الاخذ بالوجوب؟ وأما تعيين الاخذ بالوجوب فلم يعلم قائل به.

(١) حيث ان قوله: «وجهان» أعم من أن يكون لهما قائل ايضاً أم لا؟ لم يكتف المصنف (قدس سره) به وقال بل قولان في المسألة (٢) أي على تعيين الاخذ بالحرمة. والحاصل: انهم استدلوا على تعيين الاخذ بالحرمة بوجوه خمسة:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «بعد قاعدة الاحتياط...» وحاصله: أن المورد من موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير إذ اما يتعين الاخذ باحتمال الحرمة لكون دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة، واما يتخير بين الاخذ بالحرمة والوجوب، واما احتمال تعيين الاخذ بمحتمل الوجوب فمنتسف، لما عرفت من أنه لا قائل به، فاذا اخذ بالحرمة يقطع بفراغ ذمته لانه اما وظيفته تعييناً، واما عدل اللوالب التخيري بخلاف ما اذا أخذ بالتخيير، فانه لا يقطع بفراغ ذمته لاحتمال تعيين الاخذ بالحرمة، فقاعدة الاحتياط مقتضية للاخذ بالتعيين أي الحرمة لحصول القطع بفراغ ذمته به.

والتخيير بظاهر (١) ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة، فإن الظاهر من التوقف ترك الدخول في الشبهة، وبأن (٢) دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، لما عن النهاية من أن الغالب (٣) في الحرمة

(١) الجار متعلق بقوله: «يستدل».

الثاني: ما اشار اليه بقوله: «بظاهر ما دل...» وحاصله: أن الاختيار التي دلت على التوقف عند الشبهة تدل على الاخذ بالاحتياط.

بتقريب: أن معنى التوقف فيها هو عدم الدخول في الشبهة، وعدم الحركة اليها، والسكون عندها وهو لا يحصل الا بترك الدخول في الشبهة، فمعنى وجوب التوقف التزاماً هو حرمة الدخول في الشبهة.

(٢) الثالث ما اشار اليه بقوله: «وبأن دفع المفسدة أولى...» وملخصه: ان حكم العقل وكذا اتفاق العقلاء على رعاية جانب المفسدة ولزوم دفعها عند دوران الامر بينها وبين تحصيل المنفعة ففي ارتكاب ما يحتمل الحرمة يحتمل ارتكاب المفسدة، وفي ارتكاب ما يحتمل الوجوب تحصيل المصلحة المحتملة فيقدم الاول على الثاني بحكم العقل.

(٣) بيان لتقريب الاستدلال على القاعدة المذكورة لاثبات تقديم الحرمة على الوجوب. وملخصه: أن الحرمة مسببة عن المفسدة الملزمة في الفعل غالباً والغرض من الحرمة دفع المفسدة الموجودة في الفعل.

وفي قوله: «الغالب» اشارة الى انه قد يكون الحرمة لاجل تحصيل المصلحة في الترك الا انه نادر وليس مورد نظر المكلف بالكسر.

دفع مفسدة ملازمة للفعل، وفي اوجوب (١) تحصيل واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة اتم (٢)، ويشهد له (٣) ما ارسل (٤) عن امير المؤمنين (ع)، من أن اجتناب السيئات اولى من اكتساب الحسنات، وقوله (ع): «أفضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات» ولان افضاء (٥) الحرمة الى مقصودها اتم من افضاء الوجوب الى

(١) اي الغالب في الوجوب وما تعلق به نظر المكلف بالكسر هو تحصيل المصلحة الموجودة في الفعل وان كان احياناً لاجل دفع المفسدة في الترك الا انه ليس مورد نظر المكلف بالكسر. ان شئت فقل: ان الحرمة مسببة عن المفسدة في الفعل غالباً، وقليلاً ما تكون لمصلحة في الترك، كما ان الوجوب مسبب عن المصلحة في الفعل غالباً، وقليلاً ما يكون مسبباً عن المفسدة في الترك، فاذا كان الحرمة لدفع المفسدة والوجوب لجلب المصلحة، فتكون الحرمة مقدمة على الوجوب لان دفع المفسدة مقدم على جلب المنفعة عند العقلاء.

(٢) خبر لقوله: «واهتمام» اي اتم من جلب المصلحة.

(٣) اي يشهد لاهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة وانه اتم من جلب المنفعة.

(٤) بصيغة المجهول اي ما روى مرسلًا.

(٥) اي ايصال الحرمة الى مقصودها اسهل من ايصال الوجوب الى مقصوده.

الرابع: ما اشار اليه بقوله: «ولان افضاء الحرمة...» وملخصه: ان المقصود من حرمة الشيء هو تركه، والمقصود من وجوب الشيء

مقصوده لان مقصود الحرمة يتأتى بالترك (١) سواء كان مع قصد أم غفلة؟ بخلاف فعل الواجب (٢) انتهى.
وبالاستقراء (٣) بناء على أن الغالب في موارد اشتباه مصاديق

هو فعله، وايصال الحرمة الى مقصودها الذي هو الترك أتم واسهل من ايصال الوجوب الى مقصوده الذي هو اتيان بالشيء اذ الترك يجامع كل فعل ويحصل مع الغفلة والنوم وهذا بخلاف الوجوب فان المقصود منه فعل الواجب فهو ينافى مع فعل آخر، ولا يجتمع معه ولا يصح اذا صدر عن غفلة فان من صدر عنه الواجب التعبدى مع الغفلة، كالنائم، والساهى. لا يقال له: انه فعل الواجب. نعم في الواجب التوصلى سقط عنه الواجب، فكان اختيار احتمال الحرمة، وتقديمه على احتمال الوجوب بهذه الملاحظة ارجح واولى عند العقلاء.

(١) اى مقصود الحرمة يحصل بترك الشيء المحرم، والمراد من هذه العبارة أن مقصود الحرمة هو الترك الحاصل ولو مع الغفلة لا أن المقصود يتأتى بسبب الترك بان يكون المقصود شيئاً آخرأ يحصل بسبب الترك كما هو ظاهر العبارة
(٢) فانه لا يحصل عند الغفلة.

(٣) الخامس ما اشار اليه بقوله: «وبالاستقراء» وملخصه: انا تتبعنا موارد اشتباه الواجب والحرام رأينا أن جانب الحرمة يقدم على جانب الوجوب وتتبعنا هذا وان لم يكن تاماً ويكون غالبياً الا انه يوجب الظن بكون جميع الموارد من هذا القبيل فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب.

الواجب والعراى تغليب الشارء لجانب الحرمة، ومثل له (١) بايام الاستظهار (٢) وتحرىم استعمال الماء المىشبه بالانجس (٣). ويضعف الاخير (٤)

(١) اى لتغليب الشارء جانب الحرمة.

(٢) اى طلب المرأة ظهور حالها فى اول الدم وآخره بان تعلم ان الدم المرئى حيض أم لا؟ فانهم قالوا ان غير ذات العادة الووقتية اذا رأت الدم استظهرت حالها ثلاثة ايام، فان استمر فهو حيض وان انقطع قبل اكمال الثلاثة فاستحاضة فتحرىم عليها الصلاة فى ايام استظهارها فمن حكم الشارء بحرمة صلاتها فى ايام الاستظهار يعلم تغليب الشارء جانب الحرمة على وجوب الصلاة، هذا مثال لما كان كان الاستظهار فى اول الدم.

واما المثال اما كان الاستظهار فى آخر الدم فهو كذات العادة العدىية اذا تجاوز دمها العادة فان تجاوز العشرة فاستحاضة والا فكله حيض وتحرىم عليه الصلاة فى ايام الاستظهار، فىعلم من هذا الحكم ان الشارء غلب جانب الحرمة فى هذه الايام على جانب الوجوب.

(٣) كما اذا كان انا وان وقع فى أحدهما قدر، ولا يدرى أيهما هو فانهم حكموا بوجوب الاجتناب عن كلا المشبهين، وليس معنى هذا الا تقديم جانب الحرمة على الوجوب والا لكان الوضوء به واجباً.

(٤) اى يضعف الدليل الاخير على تقديم جانب الحرمة وهو الدليل الخامس، ولا يخفى أن المصنف شرء فى الجواب عن الادلة

بمنع الغلبة، وما ذكر من الامثلة (١) مع عدم ثبوت الغلبة بها خارج عن محل الكلام، فان (٢) ترك العبادة في ايام الاستظهار ليس

المذكورة على تقديم جانب الحرمة من آخرها وهو خلاف المتعارف اذ المتعارف بينهم هو الشروع في الجواب من الاول لامن الاخر، والامر سهل وجه الضعف هو منع الغلبة اي انا لانسلم غلبة تقديم جانب الحرمة على الوجوب بل قد يقدم جانب الحرمة على الوجوب، وقد يقدم جانب الوجوب على الحرمة، كما لو تداعيا عيناً مع عدم بينة في البين، فانهم حكموا بالتنصيف، مع أن اعطاء كل نصف تردد أمره بين الوجوب والحرمة وغير ذلك من الموارد العديدة في موارد اشتباه مصاديق الواجب والحرام التي حكم الشارع بتقديم جانب الوجوب على الحرمة اذن فما ذكره من غلبة تقديم جانب الحرمة على الوجوب ممنوع.

(١) اي ما ذكر من الامثلة لموارد تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب يرد عليه اولاً ان الغلبة لاتشبهت بهذا المقدار من الامثلة. وثانياً ان الامثلة المذكورة خارجة عن محل الكلام كما سيأتي توضيحه.

ولا يخفى عليك ان المذكور في المتن لتقديم جانب الحرمة على الوجوب مثالان فلا يصح اطلاق الامثلة عليهما لان اقل الجمع ثلاثة، الا أن يقال: ان مثال الاستظهار باعتبار اول الدم وآخره ينحل الى مثالين، أو ان مراده جميع الامثلة المذكورة في الفقه.

(٢) الفاء المتفصيل. ومن هنا شرع في بيان أن الامثلة المذكورة

على سبيل الوجوب عند المشهور، ولو قيل بالوجوب ذلعه (١)
لمراعات اصاله بقاء الحيض (٢)

خارجة عن محل الكلام.

وتوضيحه: أن ترك العبادة فى ايام الاستظهار - فيما تجاوز
الدم العادة فيما كانت اقل من عشرة - ليس بواجب عند المشهور
كبي يقال: انه من باب تقديم الحرمة على الوجوب، بل الاحتياط
عندهم الجمع بين تروك الحائض، وافعال المستحاضة. والاستظهار
أمر مستحب عندهم، هذا اولاً.

وثانياً: انه لو قيل بوجوب ترك العبادة فى ايام الاستظهار الا انه
لا يكون من باب تغليب جانب الحرمة على الوجوب بل هو من باب وجود
الاصل الموضوعى المثبت لبقاء الحيض، وهو الاستصحاب، أو
الاصل الحكمى، وهو استصحاب حرمة العبادة اذا كان فى آخر الدم.
أضف الى ذلك ان حرمة العبادة حال الحيض ليست ذاتية ناشئة
من النهى عنها بل هى من باب التشريع، وعدم الامر بالقائل بالغلبة
انما يقول بها فى الحرمة الذاتية لا فى الحرمة التشريعية اذ الامر
فيها ليس دائراً بين الوجوب والحرمة بل الامر دائر فى الحقيقة بين
وجوب العبادة، كما قبل الحيض وعدم وجوبها، فاذا كان النهى
عنها للحرمة التشريعية فيكون المثال المذكور اجنبياً عما نحن فيه،
كما عرفت.

(١) اى وجوب ترك العبادة فى ايام الاستظهار.

(٢) فانها أصل موضوعى تثبت كون المرأة حائضاً، وعلى هذا

فيكون المثال خارجاً عن محل النزاع لان مقتضى الاستصحاب كون

وحرمة العبادة (١)، وأما ترك (٢) غير ذات الوقت العبادة بمجرد الرؤية فهو للاطلاقات، وقاعدة كلما أمكن (٣) والا (٤) فاصالة

الدم الخارج بعد ايام العادة حيضاً، فيخرج من موارد دوران الامر بين الحرمة والوجوب اذ لم يكن الدم بعد الاستصحاب مردداً بين الحيض والاستحاضة كي يكون الامر دائراً بين الحرمة والوجوب فيكون حرمة عبادتها من باب تقديم جانب الحرمة على الوجوب.

(١) أي اصالة بقاء حرمة العبادة الثابتة في زمن العادة.

(٢) هذا كله في الدم الخارج بعد ايام العادة اي في ايام الاستظهار في آخر الدم، وأما في ايام الاستظهار في اول الدم بأن تكون غير ذات العادة الوقتية اي المبتدئة فان لم يجر في حقها استصحاب بقاء الحيض لعدم احراز حالة سابقة له الا أن الحكم بوجوب ترك عبادتها بمجرد رؤية الدم للاطلاقات الدالة على ترك ذات العادة العبادة بمجرد رؤية الدم من غير تقييدها بالوقتية.

(٣) وهي قاعدة معروفة بقاعدة «الامكان في باب الحيض» قال العلامة (ره) في القواعد: «وكل دم يمكن أن يكون حيضاً فهو حيض، وان كان أصفر أو غيره» فهذه القاعدة على تقدير تماميتها تدل على انها يحكم على كونها حائضاً بمجرد رؤية الدم وبمجرد إمكان كونه حيضاً وان لم تكن ذات العادة الوقتية، وتحقيق هذه القاعدة موكول الى باب الحيض فلاحظ.

(٤) يعني اولاً الاطلاقات، وقاعدة الامكان لما كان عبادات ذات العادة مما دار الامر فيه بين الوجوب والحرمة بل يجرى الاصل الموضوعي المنقح لموضوع وجوب العبادة، وهي اصالة الطهارة،

الطهارة، وعدم الحيض هي المرجع، واما ترك الانائين المشتبهين (١) في الطهارة، فليس من دوران الامر بين الواجب والحرام لان الظاهر كما ثبت في محله أن حرمة الطهارة بالماء النجس تشريعية (٢)، لذاتية، وانما منع من الطهارة مع الاشتباه لاجل

واستصحاب عدم الحيض.

(١) الذي مثل به لتقديم جانب الحرمة على الوجوب، فهو ايضاً ليس من دوران الامر بين الوجوب والحرمة كي يكون وجوب اهراقهما من باب تغليب الحرمة على الوجوب اذ هو يكون فيما كانت الحرمة ذاتية، واما اذا كانت الحرمة كحرمة الطهارة بالماء النجس فلا يكون الامر دائراً بين الوجوب والحرمة اذ هي ليست لاجل النهي بل لاجل عدم العلم بالامر والامر في الحقيقة دائر بين وجوب العبادة بالغسل والوضوء وعدمه، واشك فيه كاف في حرمة الطهارة، ولا يحتاج اثباتها الى وجه. وملخص هذا الجواب: ان المثال المذكور خارج عن محل الكلام اذ الحرمة تشريعية لذاتية هذا اولاً.

(٢) من جهة عدم العلم بتعلق الامر بها، ولذا لو أتى بها بربما إدراك الطهارة بالماء الطاهر لم يكن حراماً بمقتضى القاعدة الا انه قام نص خاص دال على اهراقه، وهو موثقة سماعة وعمار عن «رجل معه اناء ان وقع في أحدهما قدر ولا يدري أيهما هو ولا يقدر على ماء غيرهما قال ليريقهما ويتيمم».

والحاصل: ان وجوب ترك الطهارة بالماء المشتبه طهارته ليس من باب تغليب احتمال الحرمة على احتمال الوجوب، بل من بساب النص الخاص الوارد في المقام تعبداً، ولو لا التعبد يمكن الاحتياط

النص. مع أنها (١) لو كانت ذاتية فوجه ترك الواجب وهو الموضوع

في المسألة، وكانت هي خارجة عن دوران الامر بين المحذورين بأن يتوضأ باحد الاتئين، ثم يغسل اعضاء الموضوع بالآخر، ثم يتوضأ به للمقطع حينئذ بحصول الطهارة الواقعية، ويدفع احتمال تنجس بدنه بقاعدة الطهارة اذ كما يحتمل عروض النجاسة عقيب التطهير بالماء الطاهر كذلك يحتمل تعقب التطهير بالماء الطاهر بالتطهير بالمتنجس. مع أنه يمكن تكرير الصلاة بالاتيان بهما عقيب كل من الطهارتين فالنهي عن استعمال الاتئين المشتبهين لا بد أن يكون من باب التعبد لاجل مصلحة لا لاجل تقديم جانب الحرمة المحتملة. وقد نقحنا هذه المسألة في الجزء الثاني من المستمسك.

(١) اي حرمة الطهارة بالماء المشتبه. وهذا جواب ثان عن مثال ترك الاتئين المشتبهين. وحاصله: انا لو سلمنا أن حرمة الطهارة بالماء المشتبه ذاتية الا أن تقديم الحرمة على الوجوب ليس من جهة تغليب الحرمة على الوجوب كي يؤخذ به في كل موارد دار أمرها بين الحرمة والوجوب بل هو من جهة ثبوت البديل للواجب بخلاف الحرام فقد قرر في باب التزام أن ما لا يدل له يقدم على ما ليس له بدل، وتقديم الحرمة هنا لثبوت بدل للواجب لا يدل على تقديمها عليه فيما لا يدل له والحاصل أن الموضوع من جهة ثبوت البديل له لا يترتب له الحرام لان جهة ان الحرام من حيث هو مقدم على الواجب عند الدوران حتى يستنبط منه العلة الظنية وبملاحظته يتعدى منه الى المقام.

ثبوت البديل له (١)،

(١) اى للواجب. بخلاف طهارة البدن فانه لا بديل لها. والحاصل: أن الامر هنا دائر بين الوضوء بالمشتبهين وتنجيس البدن، وتركه الوضوء، وابقاء طهارة البدن، والوضوء له بديل وهو التيمم بخلاف طهارة البدن فانها لا بديل لها فلاجل هذا ترك الوضوء لا لاجل تقديم جانب الحرمه.

وقال صاحب الكفاية فى حاشيته على الرسائل: ان ثبوت البديل انما يجدى اذا كان اختيارياً ثابتاً فى مرتبته وليس كذلك فى مانحن فيه حيث لا يثبت الا بعد تعذر المبدل عقلاً أو شرعاً فلا يرى وجهه الا ترجيح جانب الحرمه، الا أن يقال ان الوجه هو وقوع المكلف غالباً فى محذور النجاسة باستعمال المائين فانه يعلم بنجاسة يده بأول ملاقاتها للماء الثانى اما به أو بالاول ولا يقطع بحصول الطهارة لها الا بغسلها بماء آخر ولا يجدى فيه غسلها بيها أو باحدهما لانه وان كان الغسل بيها يوجب القطع بزوال تلك النجاسة الحادثه اولاً الا أنه يوجب العلم بحدوثها ثانياً حين اول الملاقات للثانى كما فى اول الامر ولا يوجب الغسل باحدهما الا احتمال الازالة لا القطع بيها نعم لو قلنا بطهارة اليد لو كانت نجسة بمجرد ملاقاتها للماء الطاهر كما لا يبعد فى الماء الجارى والكثير يتمكن من الطهارة الحدثية على نحو اليقين من دون يقين بحصول النجاسة اصلاً فيما اذا استعمل الاول فى الطهارة الحدثية ثم يطهر بالثانى فى مواضع الاستعمال بالطهارة الخبثية ثم استعمله فى الطهارة الحدثية فلا أنه فى اول ملاقات الماء الثانى وعلم بحدوث طهارة فى يده فى

وهو التيمم كما لو اشتبه (١) اناء الذهب بغيره مع انحصار الماء المشتبهين. وبالجملة فالوضوء من جهة ثبوت البدل له لا يترجم محرماً (٢). مع أن القائل بتغليب جانب الحرمة (٣) لا يقول بجواز

خصوص الزمان الذي كان قبل ملاقاته هذا الماء أو في خصوص زمان ملاقاته.

وبعبارة أخرى يعلم بملاقاته يده مع المطهر والمنجس مع الشك في المقدم والمؤخر ومن المعلوم أن الحكم معه الطهارة لقاعدتها. (١) أي الأثناءان المشتبهان في الطهارة نظير الانسائين المشتبهين في الذهب والفضة بيان انحصار الأثناء في المشتبهين بالذهب والفضة، فيحكمون بترك الوضوء هنا أيضاً لاجل تغليب جانب الحرمة على الوجوب بل لاجل ما بيناه من أن الوضوء له بدل وهو التيمم بخلاف استعمال الذهب فإنه ليس له بدل، فيقدم ما ليس له بدل على ما له بدل.

(٢) وهو استعمال النجس في الطهارة أي الوضوء لا يترجم استعمال النجس في الطهارة كي يكون من دوران الأمر بين الوجوب والحرمة، إذ لا مزاحمة بين ماله بدل وبين ما ليس له بدل، فتقديم الحرام على الواجب هنا لا يدل على تقديم الحرمة على الوجوب فيما لا يدل له.

(٣) أي القائل بتقديم الحرمة على الوجوب إنما يقول به فيما كان التقديم المذكور مستلزماً للمخالفة الاحتمالية وهو مورد العلم الاجمالي بثبوت أحد الحكمين، أما الوجوب، أو الحرمة لا فيما كان التقديم مستلزماً للمخالفة القطعية للواجب فإن في تقديم جانب

المخالفة القطعية في الواجب (١) لاجل تحصيل الموافقة القطعية في الحرام لان العلماء والعقلاء متفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفظاً عن الوقوع في الحرام (٢). فهذا المثال (٣) اجنبي عما نحن فيه قطعاً.

الحرمة مخالفة قطعية للواجب.

وبعبارة أخرى: ان مثال ترك الانائين المشتبهين اجنبي عن مسألة دوران الامر بين المحذورين اذ مسألة الدوران دوران الامر بين الوجوب والحرمة ومسألة ترك الانائين المشتبهين دوران الامر بين الواجب والحرام فالاول مسألة التعارض والثاني مسألة التزام الاول من مسائل الشك في التكليف، والثاني من مسائل الشك في المكلف به.

(١) اى بجواز ترك الوضوء لاجل الاجتناب عن تنجيس البدن، وتحصيل الموافقة القطعية لقوله: «اجتنب عن النجس».

(٢) فان المخالفة القطعية لخطاب لاتصير مقدمة للموافقة القطعية لخطاب آخر.

وان شئت فقل: ان مخالفة احد المتزاممين لاتكون مقدمة للاتيان بالآخر الا أن يكون هو اهم في نظر الشارع، والاهمية قد تكون في جانب الحرام، وقد تكون في جانب الواجب، ومن هنا جوز الشارع أكل مال الغير اذا توقف حفظ النفس عليه، والقاء النفس المحترمة للمهلك اذا توقف حفظ بيضة الاسلام عليه.

(٣) أي مثال ترك الانائين المشتبهين اجنبي^٣ عما نحن فيه الذي هو دوران الامر بين المحذورين وتقديم الحرمة فيه انما هو تعبد محض.

ويضعف ما قبله (١) بانه (٢) يصلح وجهياً لعدم تعيين الوجوب

(١) أي ما قبل «الخير» وهواتمية افضاء الحرمة الى مقصودها، وهو الوجه الرابع من الادلة المذكورة على تقديم الحرمة على الوجوب وهذه الجملة عطف على قوله: «ويضعف الاخير».

(٢) أي كون افضاء الحرمة الى مقصودها أتم يصلح وجهياً لعدم تعيين الوجوب عليه في دوران الامر بين الوجوب والحرمة في قبال من يقول بتعيين الوجوب، ولا يصلح أن يكون وجهياً لنفي التخيير بين الوجوب والحرمة، وتعيين الحرمة، كما هو محل الكلام.

أفاد الهمداني قدس سره في توضيح هذه العبارة اما عدم صلاحيته لتعيين الحرمة فلان كون افضاء الحرمة الى مقصودها أتم انما ينفذ بعد احراز أصل الحرمة وهي في المقام مشكوكة لا يوجب قوة الاحتمال ولا ضعف احتمال الوجوب وكون الواجب قد لا يفضى الى المقصود غير قادح بعد كون المكلف معذوراً في ذلك على تقدير الوجوب الذي ليس احتمالاً أضعف من احتمال الحرمة فالمكلف عند اخذه باحتمال الوجوب يعلم بانه على تقدير مصادفة الاحتمال للواقع اما أتى بالمقصود او معذور في ذلك واما صلاحيته وجهياً لعدم تعيين الوجوب فلانه بعد ان كان احتمال الحرمة متكافئاً لاحتمال الوجوب وكونه أتم بالافضاء الى المقصود على تقدير مصادفة الاحتمال للواقع لا وجه لاهمال هذا الاحتمال ولزوم الالتزام باحتمال الوجوب الذي ليس في حد ذاته ارجح وعلى تقدير المصادفة ايضاً ربما لا يحصل الغرض.

لا لنفي التغيير. واما اولوية دفع المفسدة (١) فهي مسلمة لكن المصلحة الفائتة بترك الواجب ايضاً مفسدة والا (٢) لم يصلح للالزام اذ مجرد فوت المنفعة عن الشخص، وكون حاله (٣) بعد الفوت كحاله فيما قبل الفوت لا يصلح وجهاً للالزام شيء على المكلف ما لم يبلغ (٤) حداً يكون في فواته مفسدة والا (٥) لكان

(١) وهو جواب عن الوجه الثالث من الادلة المذكورة على تقديم جانب الحرمة وملخصه انا نسلم حكم العقل بوجوب دفع المفسدة واولويته بالنسبة الى جلب المنفعة عند التعارض ولكنه انما هو فيما لم تكن في فوت المنفعة مفسدة مساوية للمفسدة المحتملة أو أقوى منها والا أي ان كانت مفسدة في فوت المنفعة فهي تمنع عن حكم العقل باولوية دفع المفسدة على جلب المنفعة.

(٢) أي وان لم يكن المصلحة الفائتة بترك الواجب مفسدة بل كان مجرد فوات النفع كما هو الحال في ترك المستحبات لم تصلح أن تكون هي مناطاً للوجوب.

(٣) أي مجرد فوت المنفعة عن الشخص بحيث أن يكون حال الشخص بعد فوت المنفعة كحاله قبل فوت المنفعة، كما هو الحال في المستحبات لا يوجب أن يكون علة لوجوب شيء على المكلف.

(٤) أي مجرد فوت منفعة الشيء ما لم يبلغ حداً يكون في فوات هذا الشيء مفسدة على المكلف لا يوجب وجوب الشيء.

(٥) أي وان كان وجوب الشيء لاجل وجود مصلحة فيه من دون أن تكون مفسدة في فواته.

أصغر المحرمات أعظم من ترك أهم الفرائض (١)، مع أنه (٢) جعل ترك الصلاة أكبر الكبائر (٣). وبما ذكر (٤) يبطل قياس ما نحن فيه على دوران الامر على دوران الامر بين فوت المنفعة الدنيوية وترتب المضرة الدنيوية فان فوات النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضرراً.

(١) اذ المفروض لا مفسدة في ترك الفرائض وان كان من أهمها وانما تفوت المصلحة فقط بتركها بخلاف المحرمات فان في ارتكابها مفسدة، فالامر دائر بين ارتكاب المفسدة بارتكاب المحرمات، وبين جلب المنفعة باتيان الفرائض فالعقل يحكم بتقديم دفع المفسدة على جلب المنفعة.

(٢) أي المستدل بتقديم الحرمة على الوجوب جعل ترك الصلاة من المعاصي التي هي اكبر الكبائر.

(٣) فهذا شاهد على وجود مفسدة في ترك الفرائض ايضاً وعليه فلا وجه لتقديم جانب الحرمة على الوجوب. بتقريب: أن دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة، لما عرفت، من أن في فوت الواجب ايضاً مفسدة مساوية للمفسدة الموجودة في ارتكاب الحرمة فتقديم احدي المفسدتين على الاخر ترجيح بلا مرجح الا ان تكون احديهما اشد مفسدة من الاخرى.

(٤) أي بما ذكرناه من أن المصلحة الفائتة بترك الواجب ايضاً مفسدة، يبطل قياس ما نحن فيه الذي هو دوران الامر بين الوجوب والحرمة على دوران الامر بين فوت المنفعة الدنيوية وترتب المضرة الدنيوية كشرب المايح المحتمل كونه دواء وكونه مضرأ عليه بان

وأما الاخبار (١) الدالة على التوقف فظاهرة فيما لا يحتمل الضرر في تركه، كما لا يخفى. وظاهر كلام السيد الشارح للوافية

يقال كما ان العقلاء يحكمون بترك شربه دفعا للمفسدة المحتملة كذلك يحكمون بتقديم الحرمة على الوجوب.

وجه البطلان انه قياس مع الفارق اذ فوت النفع الدنيوي من حيث هو نفع لا يوجب ضرراً على المكلف وليس مفسدة عائدة الى المكلف، وهذا بخلاف فوات الواجب، فان فيه ضرراً ومفسدة، كما عرفت.

(١) هذا جواب عن الوجه الثاني من الوجوه الخمسة التي استدل بها على تقديم جانب الحرمة على الوجوب. وملخصه: ان اخبار التوقف اجنبية عن دوران الامر بين الحرمة والوجوب بل هي ظاهرة فيما لا يحتمل الضرر في تركه يعني فيما يحتمل الحرمة وغير الوجوب من الاحكام الخمسة، ووجه الظهور تعليله (ع) الامر بالوقوف عند الشبهة بقوله: «فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» وهو ظاهر في كون الامر بالوقوف فيما كانت الهلكة في الاقتحام، ولا يدل على وجوب التوقف فيما كان الهلكة في ترك الاقتحام فتختص اخبار التوقف ببركة هذا التعليل بما كان في الاقتحام هلاكة دون الترك كي يشمل الوجوب ايضاً.

ان شئت فقل: ان مورد اخبار التوقف هو دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة اذ مفادها المستفاد من التعليل المذكور فيها ان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، ولا ريب ان الهلكة انما هي في الاقتحام في الشبهة لا في ترك الاقتحام.

جريان اخبار الاحتياط ايضاً في المقام (١)، وهو بعيد (٢).
 وأما قاعدة الاحتياط عند الشك في التخيير والتعيين فغير جاز
 في أمثال المقام (٣) مما يكون الحاكم فيه العقل، فان العقل اما أن
 يستقل بالتخيير، واما أن يستقل بالتعيين فليس في المقام شك على

(١) الذي هو دوران الامر بين الوجوب والحرمة ومقتضاها تقديم
 جانب الحرمة.

(٢) وجه البعد هو عدم امكان الاحتياط في المقام الا أن يقال:
 انه ممكن بتقديم جانب الحرمة فانه احتياط فيما لا يمكن الاحتياط،
 وهو كما ترى.

ان قلت: انه من باب دوران الامر بين التعيين والتخيير فيؤخذ
 بالاحتياط، وهو تقديم جانب الحرمة من هذا الباب، فيصير
 الاحتياط ممكناً.

قلت: ان ما أمكن من الاحتياط احتياط في المسألة الاصولية،
 وهو خلاف ظاهر الاخبار اذ ظاهرها وجوب الاحتياط في المسألة
 الفقهية، وما كانت الاخبار ظاهرة فيه من الاحتياط فهو غير ممكن في
 المقام الذي هو دوران الامر بين المحذورين.

(٣) هذا جواب عن الوجه الاول من الوجوه الخمسة التي استدلت
 بها على تقديم جانب الحرمة.

وملخصه: انا نسلم مقتضى قاعدة الاحتياط العقلية هو تقديم
 التعيين على التخيير في موارد دوران الامر بينهما الا انه يكون في
 موارد الشك في الحكم الشرعي بانه تعييني، او تخييري. وليس
 المقام الذي هو دوران الامر بين المحذورين من موارد اذ لا حكم

كل تقدير (١)، وإنما الشك في الاحكام التوقيفية (٢) التي لا يدركها العقل.

فيه للشرع كي يشك فيه وإنما الحاكم فيه هو العقل، ولا يعقل حصول الشك في حكم العقل كي يحكم فيه بالتعيين من باب الاحتياط لان العقل لا يحكم بشيء نفيًا الا بعد احراز جميع قيود موضوعه فلا يعقل الاجمال في موضوع حكمه كي يتردد في الحكم عليه بشيء حتى يحكم عليه في مقام الشك بحكم ظاهري من الاحتياط، وفيما نحن فيه حيث فرض كون الحكم بتقديم جانب الحرمة، او التخيير بين الاخذ بالاحتمالين - عقلياً لانه بعد ابطال القول بالاباحة الظاهرية، وكذا القول بالتوقف وعدم امكان الاحتياط والتوقف في مقام العمل، فان استقل العقل باولوية دفع المفسدة عن جلب المنفعة استقل بتقديم جانب الحرمة، وان لم يستقل بذلك نظراً الى كون المقام من باب تعارض المفسدتين استقل بالحكم بالتخيير لا محالة لعدم الواسطة بينهما فلا يكون العقل متردداً في حكمه كي يحكم في مقام الظاهر بالاحتياط.

(١) حتى يحكم العقل بالاحتياط فانه على تقدير استقلاله باولوية دفع المفسدة يحكم بتقديم جانب الحرمة، وعلى تقدير عدم استقلاله بها يحكم بالتخيير، فاين الشك كي يكون موضوعاً للحكم بالاحتياط.

(٢) أي المتوقفة بجعل الشارع بحيث لا يكون للعقل مدخل في جعل اصل الحكم، وهو أي حكم العقل بالاحتياط يكون فيما اذا ثبت جعل الشارع يقيناً في حق المكلف وعلم اشتغال ذمته بذلك الحكم، وكان

الا أن يقال: ان احتمال أن يرد من الشارع حكم توقيفي في ترجيح جانب الحرمة ولو لاحتمال شمول اخبار التوقف (١) لما نحن فيه كاف (٢) في الاحتياط والاخذ بالحرمة (٣).

الحكم المذكور مردداً بين التعميين والتخيير كما اذا أمرنا بكلية وتردد الامر بين أن يكون المراد منه فرداً خاصاً، أو مطلقاً ماصدق عليه الكلبي كقوله: «اعتق رقبة» وقوله: اعتق رقبة مؤمنة ونشك في أن المطلوب هو مطلق العتق، أو خصوص المؤمنة فالعقل يحكم بتعميين الثاني لتحصيل اليقين بالفراغ.

(١) أي احتمال شمول أخبار التوقف لدوران الامر بين المحذورين يوجب احتمال حكم شرعي في ترجيح جانب الحرمة على الوجوب فيكون احتمال التعميين حينئذ شرعياً فتخرج المسألة من كونها عقلية، وان كان الحاكم بالاحتياط حينئذ هو العقل فتدخل في المسائل التوقيفية، ويكون مصداقاً للمشك في التعميين والتخيير.

(٢) خبر لقوله: «ان احتمال...» أي احتمال ورود حكم توقيفي من الشارع في ترجيح جانب الحرمة كاف في الاخذ بالتعميين من باب الاحتياط العقلي.

(٣) عطف تفسير لقوله «في الاحتياط» فان الاحتياط في دوران الامر بين المحذورين يحصل بالتوقف والاخذ بالحرمة.

«التحقيق»

ملخص كلام الشيخ في هذا المبحث الذي هو دوران الامر بين المحذورين هو التخيير بين الفعل والترك عقلاً مع التوقف عن الحكم

.....

بشيء رأساً لا ظاهراً ولا واقعاً. اذا عرفت ذلك فاعلم انه يقع الكلام في مقامات ثلاثة:

المقام الاول فيما دار الامر بين الحرمة والوجوب في التوصليات مع وحدة الواقعة. والاقوال فيه خمسة:

الاول تقديم احتمال الحرمة بتقريب أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

ويرد عليه اولاً: انه لا كلية لهذه القاعدة فانه ربما لا بد من ترجيح جانب المصلحة اذا كانت المصلحة أقوى من المفسدة كما لو دار الامر بين التصرف في ملك الغير وانقاذ مؤمن، فانه لا اشكال في لزوم التصرف في ملك الغير، وانقاذ المؤمن.

وثانياً: ان هذا البيان انما يتم فيما يكون كل من المفسدة والمصلحة معلومتين، وفي مفروض الكلام كل واحد منهما محتمل، فلا دليل على ترجيح جانب احتمال المفسدة، ولذا نرى أنه تجري البراءة فيما يحتمل الحرمة بلا احتمال الوجوب، فلا وجه للترجيح.

الثاني: التخيير الشرعي. واورد عليه سيدنا الاسهاد، والاستاذ الاعظم بأنه ما المراد من التخيير الشرعي، فان كان المراد التخيير في المسألة الاصولية بأن يختار المجتهد احد الطرفين، ويفتى على طبقه فهو أمر معقول لكن لا دليل عليه، ولا يقاس على الخبرين المتعارضين اذ هناك بعض النصوص، قد دل على التخيير بهذا المعنى وان كان مخدوشاً اما سنداً واما دلالة واما في المقام فلا دليل عليه وان كان المراد التخيير العملي، أي يجب اختيار أحد

الطرفين فهو غير معقول ثبوتاً اذ المكلف بالنسبة الى كل فعل لا يخلو عن أحد الطرفين، ولذا لا يعقل التخيير بين الضدين الذين لا ثالث لهما لتحقق أحدهما بالضرورة، وتحصيل الحاصل محال.

أقول: ان هذا الجواب بهذا المقدار غير كاف اذ انخصم لا يدعي وجود دليل مستقل على التخيير في المقام كي يجاب عنه بعدم الدليل، بل هو يقول بالتخيير من باب الملاك، فلا بد من الجواب عنه، وبيان أن ملاك التخيير في الخبرين المتعارضين غير موجود في دوران الامر بين المحذورين، ونحن نذكر تقريب الاستدلال، وجوابه.

أما تقريب وجوب الالتزام باحد الحكمين بنحو التخيير فذكره وجهان:

«الاول»: أنه يجب الالتزام شرعاً بالحكم الواقعي بعنوان أنه الواقع، وهو اما الوجوب، أو الحرمة فاذا كان الواقع هو الوجوب فالالتزام بالواجب هو الالتزام بالوجوب، واذا كان الواقع هي الحرمة فالالتزام بالحرام هو الالتزام بالحرمة، وحيث لا يتمكن المكلف من الموافقة القطعية للالتزام بالواجب، أو الحرام وجبت موافقة الاحتمالية، وهي بالالتزام بالوجوب، أو الحرمة تخييراً، ولا يجوز له الرجوع الى الاباحة، وذلك للعلم الاجمالي بان الحكم الواقعي اما الوجوب، أو الحرمة.

واجاب عنه المحقق الاصفهاني ص ٢٤٤ بأن اصل الالتزام الجدي بالواقع بعنوانه الخاص المجهول غير معقول حتى يجب الالتزام واقعاً على طبق الواقع، ويترتب عليه وجوب الموافقة الاحتمالية، بل مقولة الالتزام الجدي بشيء سنخ مقولة لا تعلق الا

بما علم، وهو ليس الا نفس طبيعي الالتزام.

«الثاني» أن الدليل على التخيير بين الخبرين دليل على التخيير بين الحكمين هنا لان الملاك هناك اما رعاية الحكم الظاهري الاصولي، وهي الحجية فرعاية الحكم الواقعي أولى، واما لان الخبرين مع ما نحن فيه مشتركان في نفي الثالث، ففيما نحن فيه علماء، وقي الخبرين علمياً، واما لان الخبرين لخصوصية لهما الا احداث احتمال الحكمين واقعاً وهو موجود فيما نحن فيه، اذ لا شأن للخبرين بتناء على الطريقية المحضة الا احداث الاحتمال.

ويمكن الجواب عنه بانه لا جامع بين التخيير هنا والتخيير بين الخبرين، اذ التخيير بين الخبرين المتعارضين على القول بالسببية يكون على القاعدة، ويكون من التخيير بين المتزاحمين.

ولا يقاس عليه ما نحن فيه الذي ليس فيه الا مصلحة مقضية للوجوب الواقعي، او مفسدة مقضية للتحريم الواقعي ولا موجب الا التزام واحد بالمقدار الواصل، وهو طبيعي الالتزام.

وبعبارة اخرى: أن التخيير في الخبرين المتعارضين من باب التخيير بين الواجبين المتزاحمين، وليس في المقام الا مقتض «بالكسر» واحد ومقتضى «بالفتح» واحد، فكيف يقاس أحدهما بالآخر.

هذا كله على السببية، واما على الطريقية فالعقير وان كان على خلاف القاعدة اذ الحكم الواقعي هنا واحد فالتخيير اذا كان ثابتاً فهو انما يكون الوجه آخر مختص بالخبرين، وهو الاخذ بأحد

الخبرين بعنوان التسليم، وهذا العنوان ينطبق على كليهما، وحيث لاقدرة على التسليم لكليهما وجب التسليم لاحدهما مخيراً، وهذا العنوان لم يكن موجوداً فيما نحن فيه حتى يكون دليل التخيير هناك دليلاً على التخيير هنا، فعلم مما ذكرناه ان التخيير بين الخبرين ليس لاجل ما توهم من الملاك كى يتعدى عنه بالمقام بتوهم وجود الملاك المذكور فيه ايضاً بل الوجه فيه ما ذكرناه.

ومما ذكرناه ظهر الحال فيما أفاده شيخنا الاعظم في بطلان قياس ما نحن فيه على تعارض الخبرين.

حيث قال: ان الشارع في الخبرين قد اوجب الاخذ بكل منهما لاستجماعهما لشرائط الحجية، وحيث لايمكن الاخذ بالمتعارضين جميعاً، فلا بد من الاخذ باحدهما تخييراً، كما هو الشأن في كل فردين متزاحمين من جهة عدم القدرة على الاتيان بهما جميعاً، ومن هنا ظهر أنه أولم يكن في تعارض الخبرين نص يحكم بالتخيير، امكن القول به من هذه الجهة، وهذا بخلاف ما نحن فيه فانه لايجب شرعاً الا بما صدر واقعاً من الحكم الشرعي الالهي المردد اثباتاً بين الوجوب والحرمه. هذا ملخص ما ذكره قدس سره في وجه بطلان القياس المذكور، ويكفى في رده هو أن ما ذكره مخالف لمبناه (قدس سره) في الخبرين المتعارضين حيث ان مقتضى القاعدة فيهما على مبناه هو التساقط لا التخيير، وكان (قدس سره) ملتفتاً بذلك ولذا قال: في أواخر كلامه ان هذا الوجه وان لم يخل عن مناقشة أو منع الا أن مجرد احتمالاه يصلح فارقاً بين المقامين.

وهنا كلام للمحقق الخراساني^١ وهو أن التخيير في المتعارضين بناء على القول بالطريقية وان كان على خلاف القاعدة، فان القاعدة فيهما هو التساقط، ولكن احد الخبرين حيث انه واجد لمناطق الطريقية من كون الخبر ثقة مثلاً، أو عدلاً مرضياً، أو معمولاً به عند الاصحاب، ونحو ذلك مع احتمال اصابته ومطابقتها للواقع، فادلة الترجيح أو التخيير تجعله حجة تعييناً أو تخييراً واين ذلك من باب دوران الامر بين المحذورين، فان المطلوب فيه هو الالتزام بما صدر واقعاً من الحكم الالهي اجمالاً، وهو حاصل من غير حاجة الى الالتزام بخصوص احدهما.

ويرد عليه ان احتمال الاصابة انما هو من شرائط جعل الحجية، وليس هو مقتضياً له والمقتضى للجعل هو نفس مصلحة الواقع، وليست هي الا واحداً ومجرد وجود الشرط مع عدم المقتضى لا يفيد شيئاً.

فتلخص من جميع ما ذكرناه: ان اصالة التخيير في دوران الامر بين المحذورين لاوجه لها.

هذا كله في التخيير في المسألة الاصولية. واما التخيير في المسألة الفرعية أعني الاخذ بأحدهما في مقام العمل بأن يكون الواجب على المكلف أحد الامرين تخييراً من الفعل أو الترك فهو أمر غير معقول، لان احد المتناقضين حاصل لامحالة بالموافقة الاحتمالية وتوضيح ذلك، أن بعدكون الانسان بحسب خلقته الاصلية

اما تاركاً للفعل ، واما فاعلاً له وبعد كون التخيير بين الفعل والترك أمراً تكوينياً له فلا يمكن جعل ما هو حاصل بنفسه سواء كان جعلاً واقعياً، أو ظاهرياً، وسواء كان التخيير شرعياً، أو عقلياً، والتخيير العقلي في باب دوران الامر بين المحذورين ليس كالتخيير في باب المتزاحمين، فان التخيير العقلي هناك انما هو بملاك وجود ملاك في طرفي التخيير يلزم استيفائه، ولم يتمكن المكلف من الجمع بين الطرفين بخلاف التخيير في المقام لعدم ثبوت ملاك في كل من الفعل والترك فانه ليس ناشئاً عن ملاك يقتضيه بل انما هو من التخيير التكويني حيث ان الشخص بحسب خلقته لا يخلو من الفعل أو الترك.

الثالث: الحكم بالاباحة شرعاً، والتخيير بينهما عقلاً، واختاره

صاحب الكفاية أقول: ان كلامه (قدس سره) ينحل الى دعويين:

الاولى: الحكم بالاباحة الشرعية في دوران الامر بين الوجوب

والحرمة.

الثانية: الحكم بالتخيير العقلي بينهما، وهذه الدعوى الثانية

ادعاها المحقق النائيني ايضاً وسيأتى البحث عنهما، والبحث هنا

يقع في الدعوى الاولى فقط، واما البحث في الدعوى الثانية فنجعلها

قولاً رابعاً ونبحث عنها مستقلاً:

فتقول: ذهب صاحب الكفاية^١ الى الاباحة الشرعية في المقام،

بتقريب ان ادلة الاباحة الظاهرية مثل قولهم: «كل شيء لك حلال»

تشمل المقام، ولا تجب الموافقة الالتزامية للاحكام الشرعية فيما

دار أمره بين الوجوب والحرمة كي ينافي الحكم ببايحتته ظاهراً مع العلم الاجمالي بانه، اما واجب أو حرام واقعاً، وأورد عليه بوجوه: وان كان يرجع بعضها الى بعض إلا أن التقريبات مختلفة وبعضها اثباتي.

الوجه الاول: ما افاده المحقق النائيني^١ وهو أن ادلة الاباحة لاتشمل صورة دوران الامر بين المحذورين، فانه يختص بما إذا كان طرف الحرمة الاباحة والحل، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال» وليس في دوران الامر بين المحذورين احتمال الاباحة والحل، وهذا الاشكال اثباتي الوجه الثاني مذكوره الاستاذ الاعظم^٢: من ان ادلة الحل لاتشمل المقام أصلاً، لان المأخوذ في الحكم بالاباحة الظاهرية شرعاً هو الشك فيها. والمفروض في المقام هو العلم بثبوت الالتزام في الواقع اجمالاً، وعدم كون الفعل مباحاً يقيناً، فكيف يمكن الحكم بالاباحة ظاهراً.

وهذا الكلام مخدوش بما افاده المحقق الاصبهاني^٣ في مبحث حجية القطع بانه لا مانع عقلاً، ولا نقلاً من شموله لما لا يحتمل فيه الحلية واقعاً، اما عقلاً فواضح ان لا يشترط في جعل الحكم الظاهري موافقته للواقع فللمشارع أن يقول: «إذا شككت في وجوب شيء فهو

١- فوائد الاصول ص ١٦٣.

٢- مصباح الاصول ص ٣٢٩.

٣- نهاية الدراية ص ٣.

مجرم عليك وبالعكس» نعم فيما كان فيه نظره الى الواقع وكان دليل الاعتبار بعنوان تصديقه في نظره، أو ابقاء الواقع فلا محالة يعتبر فيه أن يكون الحكم المماثل مماثلاً للمحتمل، واما لفظاً فمن الواضح عدم تقييده باحتمال المحلية المقابلة لسائر الاحكام، والحلية بمعنى عدم الوجوب الذي هو موجود في الشبهة الوجودية موجودة هنا ايضاً. اذن فما ذكره الاستاذ الاعظم من الاشكال لا يكون تاماً الا أن يرجع اشكاله الى اشكال اثباتي الذي أفاده المحقق النائيني، فلاحظ.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق النائيني^١، والمحقق الاصفهاني^٢، والاستاذ الاعظم^٣، وسيدنا الاستاذ دام ظلهم، أن ادلة الاباحة الشرعية مختصة بالشبهات الموضوعية فلا تجرى فيما اذا دار الامر بين المحذورين في الشبهات الحكمية، فالدليل أخص من المدعى.

الوجه الرابع: ما أفاده المحقق النائيني^٤ (قدس سره) من أن جعل الاباحة الظاهرية مع العلم بجنس الالتزام لا يمكن فان اصالة الاباحة بمداولها المطابقي تنافي المعلوم بالاجمال، لان مناد اصالة الاباحة الرخصة في الفعل والترك، وذلك يناقض العلم بالالتزام وان لم يكن لهذا العلم اثر عملي وكان وجوده كعدمه الا أن العلم بثبوت الالتزام المولوي حاصل بالوجدان، وهذا المعلم لا يجتمع

١- فوائد الاصول ص ١٦٢.

٢- نهاية الدراية ص ٢٣٢.

٣- مصباح الاصول ص ٣٢٩.

٤- فوائد الاصول ص ١٦٢.

مع جعل الاباحة ولو ظاهراً فانّ الحكم الظاهري انما يكون في مورد الجهل بالحكم الواقعي فمع العلم به وجداناً لا يمكن جعل حكم ظاهري يناقض بمدلوله المطابقي نفس ما تعلق العلم به. وان شئت فقل: ان عدم جريان اصالة الحل في دوران الامر بين المحذورين انما هو لعدم انحفاظ رتبتهما وهو الشك في الحكم الواقعي.

واورد عليه المحقق العراقي^١: باننا نمنع المناقضة، والمضادة والمضادة بينهما، فان قوام العلم وكذا الشك والظن في مقام عروضها كان بنفس العناوين والصور الذهنية بما هي مرآة للخارج بلا سراية منها الى وجود المعنون خارجاً، ويشهد بذلك اجتماع اليقين والشك في وجود واحد بتوسيط العناوين الاجمالية والتفصيلية، فلا محالة ما هو معروض العلم الاجمالي انما هو عبارة عن عنوان أحد الامرين المبائن في عالم العنوانية مع العنوان التفصيلي، لا خصوص الفعل، ولا خصوص الترك اذ كل واحد من الفعل والترك بهذا العنوان التفصيلي لهما كان تحت الشك، فيكون موضوع اصالة الحلية هو الشك في لزوم الفعل والترك بهذا العنوان التفصيلي وان كان بعنوان أحدهما معلوم الالتزام. وبعد عدم اقتضاء اصالة الحلّ والاباحة بازيد من الترخيص في عنوان الفعل والترك المشكوكين وعدم شموله للعنوان الاجمالي، فلا قصور في جريانها في كل من الفعل والترك، ولا منافاة بين جريان الاصل في

كل من الفعل والترك للعلم الاجمالي بعنوان احد الامرين وذلك لتعدد الموضوع وانحفاظ مرتبة الحكم الظاهري، ولا يفرق بين اصالة الاباحة وسائر الاصول غير أن اصالة الاباحة تقتضي الترخيص في طرفي العلم الاجمالي بتطبيق واحد وفي سائر الاصول بتطبيقات تارة على الفعل واخرى على الترك، وهذا المقدار لا يوجب فرقاً بينهما.

أقول: ان النزاع بين المحقق النائيني، والمحقق العراقي راجع الى الصغرى أي أن مقتضى اصالة الاباحة هو الترخيص في كل من الفعل والترك منفرداً او الترخيص في الفعل والترك مجتمعاً، فلو كان المستفاد منها عدم لزوم كل من الفعل والترك منفرداً فالمحقق النائيني ايضاً يعترف بجريانها لعدم لزوم المحذور الذي ذكره في المقام، وهو التضاد، لما عرفت من أنه على هذا التقريب يكون مجرى الاصل غير المعلوم بالاجمال، ويكون مرتبة الحكم الظاهري محفوظة.

وأما لو كان المستفاد منها الترخيص في الفعل والترك مجتمعاً فالمحقق العراقي ايضاً ملتزم بعدم جريانها، حيث قال: نعم لو قلنا بأن مفاد اصالة الاباحة هو عدم لزوم الفعل، والترك مجتمعاً لا عدم لزوم كل منهما منفرداً بعنوانه التفصيلي المشكوك، اتجه المنع عن جريان اصالة الاباحة في المقام لمضادة لا وجوبها مجتمعاً مع العلم بجنس الالتزام بينهما. ولكن الظاهر من الاصل المذكور هو اباحة الفعل والترك مجتمعاً.

وان شئت فقل: ان معنى حلية الفعل هي الرخصة في الترك،

ومعنى التترك هي الرخصة في الفعل فان جريان اصالة الاباحة في كل من طرفي الفعل والتترك يغني عن جريانها في الطرف الاخر، وهي اصل واحد يدل على ان الفعل والتترك كل منهما مرخص فيه، وهو يناقض العلم بوجود الالزام في البين، ومن ذلك ظهر الفرق بين اصالة الاباحة واصالة البراءة فان مقتضى اصالة البراءة عدم لزوم كل من الفعل والتترك منفرداً.

وبعبارة اخرى: انها تجرى في كل واحد من الفعل والتترك مستقلاً لكون كل منهما مشكوك الحكم، ولا منافاة بينها وبين الحكم الواقعي لانحفاظ مرتبة الحكم الظاهري في موردها، كما سيأتي تفصيله.

لكن الذي يختلج بالبال أن يقال: ان وزان الاباحة كوزان الوجوب والحرمة، فكما أن الوجوب والحرمة يتعلقان بطرف الفعل كذلك الاباحة.

وبعبارة واضحة: أن ترك المباح كترك الواجب وترك الحرام، فكما أن ترك الواجب والحرام ليسا محكومين بحكم بل معنى ترك الواجب انه ترك ما يجب فعله فيستحق بالعقوبة، وترك المباح معناه انه ترك ما لا منع من فعله لا انه محكوم شرعاً بحكم مثل حكم فعله.

وان شئت فقل: ان الاباحة ليست معناها هو الترخيص في الفعل والتترك معاً كي يناقضاً مع العلم بجنس الالزام بل هو ترخيص تعلق بطرف الفعل فتجري اصالة الاباحة في الفعل فقط، ولا يغني الاصل الجاري هنا من الاصل الجارى في الطرف الاخر.

الوجه الخامس: ما أفاده المحقق العراقي^١ ص ٢٩٣ بان اصالة العلية والاباحة، وكذا اصالة البراءة انما يختصان بما اذا لم يكن مقتض للترخيص في الفعل والترك بمناط آخر من اضطرار ونحوه فمع فرض حصوله بحكم العقل بمناط الاضطرار التكويني لا ينتهي الامر الى الترخيص الظاهري، وحيث ان العقل حاكم هنا بالتخيير بمعنى عدم الحرج في الفعل والترك نظراً الى اضطرار المكلف وعدم قدرته على مراعاة العلم الاجمالي وعدم خلوه في الواقعة تكويناً من الفعل او الترك فلا يبقى مجال لجريان ادلة البراءة نظراً الى حصول الترخيص حينئذ في الرتبة السابقة عن جريانها بحكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك.

ويرد عليه نقضاً، وحلاً^٢ اما النقض فبموارد المباحات فان مجرد الاضطرار الى احد الامرين من الفعل والترك تكويناً لو كان مانعاً عن جريان اصالة الاباحة في دوران الامر بين المحذورين لكان مانعاً من جريانها في المباحات ايضاً اذا الاضطرار الى أحد الامرين من الفعل والترك موجود في تمام موارد المباحات لعدم خلو الانسان من الفعل والترك.

وأما الحل^٣ فبانه فرق بين الاضطرار التكويني الذي لا يخلوا كل انسان منه والاضطرار الرافع للتكليف فان الاول لا يرفع التكليف لصدور كل من طرفي الفعل والترك بالاختيار.

اضف اليه ما افاده المحقق الاصفهاني^١ ص ٢٩ بأن الاضطرار الى أحد الامرين من الفعل او الترك انما يمنع عن الاباحة اذا كانت الاباحة عبارة عن الترخيص في الفعل والترك معاً وليست كذلك بل الاباحة كالوجوب والحرمة تتعلق بطرف الفعل، وترك المباح معناه ترك ما لا منع من فعله لا انه محكوم شرعاً بحكم مثل حكم فعله كما في الواجب والحرام.

الوجه السادس: ما افاده شيخنا الاعظم^٢ قدس سره من أن ادلة اصالة الاباحة منصرفة عن مثل هذا المقام. وفيه انه دعوى محضة، واثباتها مشككة.

الوجه السابع: ان جريان اصالة الاباحة في دوران الامر بين المعذورين في كلا الطرفين مناف لوجوب الموافقة الالتزامية. وفيه: ان الموافقة الالتزامية بمعنى انتدين بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وان كانت واجبة بحيث لا يكون قابلاً للانكار الا أنه لا ينافي هذا الالتزام جريان اصالة الاباحة في كل من طرفي العلم الاجمالي والحكم باباحتها ظاهراً فان الالتزام الواجب هو الالتزام بما جاء به النبي واقعاً، وهو لا ينافي الحكم باباحة المشكوك ظاهراً.

وان شئت فقل: ان الالتزام الواجب عند دوران الامر بين المعذورين هو الالتزام والتصديق بجنس الالتزام لا بخصوص

١- نهاية الدراية ص ٢٩.

٢- الرسائل ص ٢٣٨.

الوجوب والحرمة فتجربى اصالة الاباحة في كل منهما ويثبت بها الحكم الظاهري والالتزام المذكور لا ينافى اصالة الاباحة لما عرفت من عدم المنافاة بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري.

واستشكل عليه بان عدم المنافاة انما يكون على تقدير تعلق الالتزام بنفس الواقع الذي هو اما الوجوب، أو الحرمة وكل منهما حيث انه مجهول فلا يكون فعلياً حتى يكون الالتزام بحكمين فعليين حتى يقال بانه غير معقول كعدم معقولية نفس اجتماع الحكمين الفعليين، واما اذا كان الالتزام بالمردد محالاً لما ذكرناه من أن الالتزام الجدي الجزئي لا بد من ان يتعلق بالامر المتعين فلا محالة يجب الالتزام بنفس طبيعي الالزام وحيث انه معلوم تفصيلاً فيكون فعلياً فيمنع عن الاباحة الفعلية.

وان شئت فقل: ان الاصل لا يرفع الا الوجوب الفعلي والحرمة الفعلية لان كل واحد منهما مشكوك واما الالزام المعلوم بالتفصيل فلا يعقل أن يرفعه فيجب الالتزام به، ويلزم من التعبد باصالة الاباحة في كل من الطرفين الاذن في عدم الالتزام بالالزام.

اجاب عنه المحقق الاصفهاني: بانه لا فعلية لطبيعي الالتزام الا بفعلية نوعه، فاذا لم يكن نوعه فعلياً لم يكن الجنس فعلياً فلا ينافى وجوب الالتزام بنفس الطبيعي اصالة الاباحة في الوجوب والحرمة بخصوصهما.

وبعبارة اخرى: ان اصالة عدم الوجوب وعدم الحرمة تنفي

الوجوب والحرمة الفعليين بالذات والالزام الفعلي بالتبع اذ يستحيل الالزام الجدى الا متقوماً بالبعث والزجر الجديين فلاموضوع لموجوب الالتزام ايضاً، والعلم بالالزام الواقعي لا يقتضى الا الالتزام به، وهو لا يمنع من عدم الالتزام بالوجوب او الحرمة الفعليين. هذا كله ان كان الالتزام بمعنى التدين بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله، وان كان بمعنى آخر فهو محل الاشكال موضوعاً وحكماً كما افاده المحقق النائيني^١ وان افاد المحقق الاصفهاني ان الافعال القلبية امور يساعدها الوجدان، فان الانسان كثيراً ما يعلم باهلية المنصوب من قبل له النصب لكنه لا ينقاد له قلباً، ولا يقربه باطن الخباثة نفسه، او لجهة اخرى وان كان في مقام العمل يتحرك بحركته خوفاً من سوطه وسطوته.

الوجه الثامن: ما افاده المحقق الاصفهاني ص ٢٣٢ بان شمول كلشيء... لدوران الامر بين المحذورين يتوقف على امور:

منها: شموله للمشبهة الحكمية، والموضوعية معاً، مع انه قد بينا في ادلة البراءة اختصاصه بالمشبهة الموضوعية.

ومنها: شموله للمشبهة الوجوبية ايضاً، وعدم اختصاصها بالمشبهة التحريمية. بتقريب أن الحرام يراد منه ما حرم فعله، او تركه، فعموم الغاية يدل على عموم المعنى، وهو ايضاً ممنوع.

ومنها: أن تكون الغاية عقلية، لا شرعية جعلية، اذ لو كانت شرعية فهي حاصلة لفرض العلم الاجمالي بالوجوب، او الحرمة

بخلاف ما لو كانت عقلية، فإن المراد من العلم هو المنجز، ومع فرض عدم منجزية هذا العلم من حيث الموافقة القطعية وترك المخالفة القطعية، فالغاية غير حاصلة بمجرد العلم، وسيأتي الاشكال في الغاية حتى بناء على كونها غاية عقلية، فاتضح أن الاستدلال به مبنى على مقدمات كلها غير مسلمة.

الرابع: وهو الحكم بالتخيير عقلاً من دون أن يكون المورد محكوماً بحكم ظاهري شرعاً. وهذا القول ما ذهب اليه المحقق النائيني ص ١٦٢ ومراده من التخيير ليس هو التخيير العقلي المعمود بل هو التخيير التكويني بحسب الخلقة الاصلية.

أقول: ان ما ذهب اليه قدس سره ينحل الى دعويين:

الاولى: ان العقل حاكم بالتخيير ومعنى حكم العقل هنا بمعنى عدم الحرج في الفعل وتركه لعدم خلو المكلف في الواقعة من أحدها فهو مضطرّ بالطبع الى احد الطرفين اما الفعل، او الترك. الثانية: عدم كون المورد محكوماً بحكم ظاهري أصلاً.

واستدل على دعواه الثانية بوجهين:

الوجه الاول: ان الحكم الظاهري لا بد له من اثر شرعي والا لكان جعله لغواً، ولا فائدة في جعل حكم ظاهري في المقام، لعدم خلو المكلف من الفعل أو الترك يقيناً فيكون الاباحة ضروري الثبوت.

وبعبارة اخرى: ان بعد حكم العقل بالتخيير وعدم الحرج في فعله وتركه يكون جعله لغواً، وهذا الدليل ذكره المحقق العراقي أيضاً ص ٢٩٢.

وفيه بالنقض، والحل. اما النقض فباستقلال العقل بقبح العقاب

بلا بيان، فكما أن استقلال العقل بالاباحة لا يوجب لغوية الاباحة الشرعية في مورد، فكذلك في المقام، وكذا بالاباحة المجعولة في المباحات، والحال ان المكلف اما فاعل، واما تارك فلو كان لابدية المكلف من الفعل، او الترك وحكم العقل بالتخيير من باب الاضطرار موجبا للغوية جعل الحكم، فلا بد من حذف الاباحة من الاحكام، وهو كما ترى.

وأجاب الاستاذ الاعظم، وسيدنا الاستاذ بالجواب الحلبي وهو أن الملاحظ في الحكم الظاهري هو كل واحد من الوجوب والحرمة مستقلاً باعتبار أن كل واحد منهما مشكوك فيه، مع قطع النظر عن الآخر فيكون مفاد رفع الوجوب ظاهراً هو الترخيص في الترك، ومفاد رفع الحرمة ظاهراً هو الترخيص في الفعل، فكيف يكون جعل الحكم الظاهري لغواً.

أقول: أن هذا المقدار من الجواب بظاهره لا يكفي إذ بعد كون المكلف مرخصاً في الفعل والترك تكويناً فيكون جعل الترخيص فيهما لغواً بلا كلام.

والحق في الجواب أن يقال: ان اعمال المولوية بجعل الاباحة الظاهرية كما صح في مورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان كذلك صح في دوران الامر بين المعذورين غاية الامر ان اعمال المولوية هناك من جهة امكان الامر بالاحتياط، وهنا من جهة امكان التعبد بأحد الطرفين شرعاً فان تمكن الشارع من وضع الالتزام بكل من الفعل والترك بخصوصه يكفي في عدم لغوية الحكم الظاهري.

وبعبارة اخرى: انه كان للشارع أن يجعل الالتزام في طرف الفعل

الا انه جعل الرخصة فيه فهو لا يكون لغواً، وكذا في ناحية الترك.
الثاني: أن رفع الانزام انما يكون في مورد قابلاً للوضع بايجاب
الاحتياط، والمفروض عدم امكانه في المقام اذ هو مضطر الى عدم
مراعات الواقع فاذا لم يمكن جعل الانزام لا يمكن رفعه ايضاً.

والجواب عنه: ان ما ذكره يقتضى عدم ايجاب الاحتياط بالنسبة
الى كلا الطرفين فانه لا يكون ممكناً كما ذكره، ورفع الانزام ايضاً
لا يتم بهذا اللحاظ، واما جعل الانزام بالنسبة الى احد الطرفين
بخصوصه فهو ممكن، ويرفعه حديث الرفع بهذا اللحاظ.

والحاصل: انا نسلم ان رفع الانزام ظاهراً انما يكون في مورد
قابلاً للوضع الا انا ندعى ان الوضع قابل بالنسبة الى كل من الفعل
والترك بخصوصه فيكون رفع الانزام من كل منها بخصوصه ظاهراً
تماماً.

ان قلت: ان مورد الرجوع الى الاصول النافية هو الشك في
التكليف والمقام من قبيل الشك في المكلف به اذ المفروض حصول
العلم في المقام بجنس الانزام.

قلت حيث ان العلم المذكور لا اثر له فيكون المقام داخلاً في
الشك في التكليف فيجرى فيه الاصول.

فتحصل: الى هنا انه لا مانع من جريان اصالة البراءة الشرعية
في دوران الامر بين المحذورين، ولكن دليل اصالة الاباحة قاصر
الشمول للمورد، وكذا لا مانع من جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان
بالنسبة الى كل من الوجوب والحرمة بخصوصه، ولا يكون العلم بجنس

الالزام بياناً اذ المراد من البيان هو مصحح العقوبة، والعلم المذكور في المقام لا يصلح لها وغير قابل للباعثية فلا يعد بياناً بلا فرق بين أن يكون احد الحكمين محتمل الاهمية وعدمه.

لكن يمكن أن يقال: انا لانسلم أن لا يكون العلم بياناً بتوهم تعلقه بجنس التكليف فان مجرد تعلق العلم بجنس التكليف لا يقدم في بيانته، ولذا لو علم بوجود شيء في اليوم أو حرمة في غد لا علم له الا بجنس التكليف، ومع ذلك ينجز للتمكن من الامتثال فالعلم مطلقاً قابل للتأثير وانما المانع عدم التمكن من الامتثال، اذن فالحق ما ذهب إليه صاحب الكفاية.

وكذا يمكن أن يقال: بدمم جريان البراءة الشرعية في المقام لان ظاهرها كونها في مقام معذرية الجهل وارتفاعها بالعلم فما كان تنجزه وعدمه من ناحية العلم والجهل كان مشمولاً لادلة البراءة وما كان من ناحية التمكن من الامتثال وعدمه فلا ربط له بسادلة البراءة. هذا تمام الكلام في المقام الاول.

«المقام الثاني» فيما اذا كان احد الحكمين، أو كلاهما تعبيديين مع وحدة الواقعة، كما اذا دار الامر بين وجوب الصلاة على المرأة وحرمتها عليها لاحتمالها الطهر والحيض مع عدم احراز أحدهما ولو بالاستصحاب، بناء على حرمة الصلاة على الحائض ذاتاً. بمعنى أن يكون نفس العمل حراماً عليها ولو مع عدم قصد القربة ففي مثل ذلك يمكن المخالفة القطعية باتيان العمل بغير قصد القربة فانه على تقدير كونها حائضاً فأتت بالمحرم وعلى تقدير عدم كونها

حائضاً فقد تركت الواجب ولاجل ذلك كان العلم الاجمالي منجزاً
يوجب حرمة المخالفة القطعية وان لم تجب الموافقة القطعية
لتعذرهما. ولتوضيح الحال نقول: ان العلم الاجمالي في المقام على
ثلاثة أقسام:

القسم الاول: ما يمكن فيه المخالفة القطعية والموافقة القطعية،
وهذا هو الغالب كما لو دار الامر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر
فيمكن الموافقة القطعية بالاتيان بما يحتمل الوجوب والترك لما
يحتمل الاخر، والمخالفة القطعية بان يترك ما يحتمل الوجوب، ويأتي
بما يحتمل الحرمة.

القسم الثاني: ما يمكن فيه المخالفة القطعية، ولا يمكن الموافقة
القطعية، كمثال الصلاة بالنسبة الى المرأة.

القسم الثالث: ما يمكن فيه الموافقة القطعية، ولا يمكن المخالفة
القطعية كأطراف الشبهات غير المحصورة في الشبهات التحريمية
فانه يمكن فيها الموافقة القطعية بترك جميع الاطراف، ولا يمكن
فيها المخالفة القطعية لعدم امكان ارتكاب جميع الاطراف.

وهنا قسم رابع: قد تقدم الكلام فيه، وهو ما لا يمكن الموافقة
القطعية، والمخالفة القطعية كدوران الامر بين المحذورين.

اذا عرفت هذه الاقسام فاعلم ان الاقسام الثلاثة تكون الاصول
فيها متعارضة في اطراف العلم الاجمالي، ويؤثر العلم في التنجز
بقدر الامكان. فتارة تجب الموافقة القطعية وتحرم المخالفة كذلك،
وأخرى تجب الموافقة ولا تحرم المخالفة لعدم الامكان، وثالثة عكس

الثانية وفي محل الكلام حيث يمكن المخالفة القطعية ينجز العلم بهذا المقدار، والنتيجة عدم جوازها، واما بالنسبة الى الموافقة القطعية فحيث لا يمكن فالعقل يحكم بالتخيير بين الاتيان بالصلاة برجاء المطلوبة وبين تركها رأساً.

واما القسم الرابع: وهو دوران الامر بين المحذورين فقد تقدم الكلام فيه، وقلنا: ان العلم الاجمالى منجز. هناك ايضاً الا ان عدم التمكن من الامتثال مانع عنه.

هذا تمام الكلام في دوران الامر بين المحذورين مع وحدة الواقعة. واما لو دار الامر بين المحذورين مع تعدد الواقعة، والتعدد تارة يكون عرضياً وأخرى يكون طولياً، اما القسم الاول فهو كما لو علم اجمالاً بصدور حلفين تعلق احدهما بفعل أمر والاخر بترك أمر آخر، واشتبه الامران في الخارج بان يعلم اجمالاً انه اما حلف على وطى احدى الامتين واما على ترك وطى الاخرى واشتبه من وجب وطئها على من حرم وطئها.

وربما يقال بالتخيير لعدم امكان الموافقة والمخالفة. لكن الحق ان يقال: ان العلم الاجمالى بالالزام المردد وان لم يمكن الموافقة بالنسبة اليه فلا يترتب عليه اثر الا انه يتولد منه علمان اجماليان يترتب عليهما الاثر.

احدهما: حصول العلم اجمالاً بوجوب وطى احدى الامتين، كما يعلم اجمالاً بحرمة وطى احديهما وبمقتضى العلم الاجمالى الاول يجب وطى كليتهما كما انه بمقتضى العلم الاجمالى الثانى يحرم

وطي كليتهما وحيث انه لا يمكنه الموافقة القطعية يسقطان العلمان عن التنجيز بالنسبة الى الموافقة القطعية، ولكن يمكنه المخالفة القطعية لكلا العلمين بايجاد الفعلين أو بتركهما، فلانع من تنجيز كل من العلمين الاجماليين بالنسبة الى المخالفة القطعية فيحرم عليه المخالفة القطعية، فاللازم هو اختيار احد الفعلين وترك الاخر تحصيلاً للموافقة الاحتمالية، وحذراً من المخالفة القطعية.

وبعبارة أخرى: ان في الجمع بين الوظيفتين وكذلك في تركهما يقطع بالمخالفة القطعية، والموافقة الاحتمالية اولى في نظر العقل عن الخلاف المقطوع.

اما القسم الثاني: فهو ما كان التعدد فيه طويلاً، كما اذا علم بتعلق الحلف بايجاد فعل في زمان، وبتركه في زمان ثان واشتبه الزمانان ففي كل زمان يدور الامر بين الوجوب والحرمة، والظاهر من اطلاق كلام صاحب الكفاية ص ٣٠٦ عدم تنجز التكليف في دوران الامر بين المحذورين من حيث ترك المخالفة القطعية اى لا يوجب العلم الاجمالي المخالفة القطعية مطلقاً، سواء كانت في واقعة أو في واقعتين، والحال انه يتمكن من المخالفة القطعية العملية التدريجية، فانه اذا ترك الوطى في واقعة واوجده في واقعة اخرى يقطع بمخالفة التكليف، فانه اذا كان حراماً فقد فعله، وان كان واجباً فقد تركه والمقتضى للتنجيز موجود، وهو العلم الاجمالي حيث قد عرفت انه لا قصور في منجزية العلم والمانع مفقود اذ المانع هو عدم التمكّن من الامتثال والمفروض حصوله من حيث ترك

المخالفة القطعية بالاضافة الى واقعتين.

ان شئت فقل: ان اثر العلم الاجمالي هو لسزوم الموافقة الاحتمالية، وترك المخالفة القطعية.

افاد المحقق الاصفهاني ص ٢٣٦ ان العلم لاينجز الا طرفه مع القدرة على امتثال طرفه، ومن البين أن هناك تكاليف متعددة في الوقائع المتعددة فهناك علوم متعددة بتكاليف متعددة في الوقائع المتعددة لاينجز كل علم الا ما هو طرفه في تلك الواقعة، والمفروض عدم قبول طرفه للتنجز ولا توجب هذه العلوم المتعددة علماً اجمالياً، وتفصيلاً بتكليف آخر يتمكن من ترك المخالفة القطعية.

نعم انتزع طبيعي العلم من العلوم المتعددة وطبيعي التكليف من التكاليف المتعددة ويحصل طبيعي العلم بالمخالفة القطعية بالنسبة الى طبيعي التكليف.

وبعبارة أخرى: ان ضم المخالفة في واقعة الى المخالفة في واقعة أخرى وان كان يوجب القطع بالمخالفة لكنه قطع بمخالفة غير موثره لفرض عدم الاثر لكل مخالفة التكليف المعلوم في كل واقعة فاذا لم يترتب اثر على كل علم بكل تكليف فكيف يترتب الاثر بالعلم بالتكليف الطبيعيين المنتزعين من العلم بالتكليف في وقائع متعددة.

وأورد عليه الاستاذ الاعظم ص ٣٤٠، وسيدنا الاستاذ دام ظلهمما باننا ان قلنا بتنجز العلم الاجمالي في الامور التدريجية ايضاً فلا يفرق بين الامور الدفعية، والتدريجية في كون العلم منجزاً للتكليف بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية فاللازم اختيار الفعل في احد

الزمانين واختيار الترك في الاخر حذراً من المخالفة القطعية،
وتحصيلاً للموافقة الاحتمالية.

وان قلنا بعدم تنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات فيحكم
بالتخيير بين الفعل والترك في كل زمان بلا فرق بين الامور الدفعية
والتدرجية، فالمعيار هو تنجيز العلم الاجمالي في الامور التدرجية
وعدمه.

ويمكن أن يجاب عنه: بان عدم الفرق بين الامور الدفعية
والتدرجية على القول بتنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات
صحيح اذا كان التدرجي طرف العلم لا ما كان كل واقعة اجنبية
عن واقعة أخرى كما نحن فيه من حيث العلم، والمعلوم، والامثال.
والحاصل: ليس منشأ الاشكال فيما نحن فيه تدرجية المخالفة
بل هو عدم الارتباط بين العلوم والوقائع وعدم كون كل علم منجزاً
لمعلومه.

ان قلت: لاقصور في منجزية العلم كما ذكرته آنفاً، والمخالفة
القطعية ايضاً ممكنة تدرجياً فما المانع من تنجيزه.

قلت: ان مجرد التمكن من المخالفة القطعية في واقعتين غير
مفيد اذ ترك المخالفة القطعية ليس امثالاً للمعلوم بالاجمال اذكل
تكليف في كل واقعة يستدعى امثال نفسه بحكم العقل والمفروض
انه غير ممكن لا امثاله أو امثال تكليف آخر في واقعة أخرى فان
المقدور هو هذا الامثال والتكليف المعلوم لا يقتضيه والامثال

الذى يقتضيه التكليف لا يكون العلم به منجزاً لعدم التمكن من امتثاله كما عرفت.

فتحصل من جميع ما ذكرنا ان العلم الاجمالى فى دوران الامر بين المحذورين على اربعة أقسام:

القسم الاول: فيما كان الحكمان توصليين والحكم فى هذا القسم ان العلم الاجمالى لا يكون منجزاً وفى باقى الاقسام الثلاثة يكون العلم منجزاً بالمقدار الممكن فان امكن المخالفة القطعية والموافقة القطعية فالتنجيز ثابت من جهتين والا فمن احدهما.

(فوائد)

«الاولى»: أن المرجع فى دوران الامر بين شرطية شيء لواجب وما نعيته عنه ماذا؟

قال الاستاذ الاعظم ص ٣٣٦: ان الشيخ (قدس سره) اختار التخيير بين الاتيان بما يحتمل كونه شرطاً وكونه مانعاً وبين تركه. أقول: قد عرفت ان التخيير يكون فيما لا يكون العلم الاجمالى منجزاً من جهة عدم تمكن المكلف من امتثاله، والمقام ليس كذلك فان المكلف متمكن من الامتثال هنا بالموافقة القطعية. والحاصل: ان الامر وان كان يدور بين المحذورين بالنسبة الى العبادة الواحدة فانه لا يمكن أن تكون العبادة الواحدة واجدة للمشيء وفاقدة لها فيما اذا تردد بين كونه شرطاً لها أو مانعاً عنها الا ان المكلف يتمكن من الاحتياط ولو بتكرار الصلاة تارة مع ما يحتمل كونه شرطاً واخرى

بدون ذلك فلا يندرج المقام في دوران الامر بين المعذورين، وهنا تفصيلات ذكره الاستاذ الاعظم ص ٣٣٦ ان شئت الاطلاع عليها فلاحظ كلامه.

الاثانية: ان جريان البراءة أو التخيير في دوران الامر بين المعذورين انما يتم اذا لم يكن احد الطرفين محتمل الاهمية، واما اذا كان احدهما محتمل الاهمية فهل يحكم بتقديمه أم لا؟

أقول: لا بد من التفصيل في المقام بين القول بجريان اصالة البراءة في دوران الامر بين المعذورين وبين القول بالتخيير بأن يقال انه بناء على القول بجريان الاصول في دوران الامر بين المعذورين في كلا الطرفين لافرق بين ان يكون احد الطرفين محتمل الاهمية وعدمه اذ المفروض ان اصالة البراءة تجرى في كل من الطرفين، سواء كان احدهما على تقدير ثبوته في الواقع أهم من الاخر أم لم يكن.

واما بناء على القول بالتخيير فالمقام يندرج في دوران الامر بين التعيين والتخيير، فيقع البحث في أن الحكم هو التعيين، أو التخيير ذهب صاحب الكفاية قدس سره الى التعيين ص ٣٠٧.

واختار المحقق النائيني الحكم بالتخيير على خلاف ما اختاره في باب التزام ص ١٦٤.

وهو الذي اختاره الاستاذ الاعظم، وسيدنا الاستاذ وهو الحق فان الامر وان كان كذلك في دوران الامر بين التعيين، والتخيير في غير المقام الا ان المقام لا يدخل تحت هذه الكبرى.

بيان ذلك: ان الوجه في لزوم الحكم بالتعيين هو وجود الاطلاقين في الادلة والملاكين في الحكمين وعدم قدرة المكلف على امتثالهما فبعد عدم القدرة على امتثالهما لو كان لكل من الدليلين اطلاق بالنسبة الى الاخر ولم يحرز كون احد الطرفين اهم من الاخر او احرز تساويهما يكون النتيجة هو التخيير وذلك لاجل سقوط الاطلاقين، واذا احرز اهمية احد الطرفين فلا اشكال في سقوط اطلاق الطرف الاخر وبقاء الاطلاق في طرف الا اهم فلا بد من ترجيحه واذا احتمل اهمية أحدهما المعين فيحكم بتقديمه اذ سقوط الاطلاق في غير المحتمل اهميته معلوم، اما لكونه مساوياً للطرف الاخر، واما لتقديم الطرف الاخر عليه، واما سقوط اطلاق ما يحتمل اهميته فهو مشكوك فيحكم عليه بجريان اصالة الاطلاق الجارية في مورد الشك في الاطلاق.

هذا كله فيما اذا كان لكل من دليلي الحكمين المتزاممين اطلاق، واما لو كان الحكمان ثابتاً بالدليل اللبسي فالعقل يحكم بجواز تفويت ملاك احد الحكمين عند عدم تمكن المكلف من استيفائهما اذا لم يحتمل اهمية احد الملاكين، واما اذا اهتمل ذلك فالعقل يحكم بلزوم استيفاء هذا الملاك المحتمل اهميته لانه اما مساو للاخر واما اهم منه وعلى أي تقدير هو لازم الاستيفاء ولا يجوز تفويته ولو باستيفاء ملاك مقابله وذلك لاجل عدم قيام دليل عليه. اذا عرفت الوجه في الحكم بتقديم محتمل الاهمية في المتزاممين فاعلم ان الوجه المذكور هناك غير جار في المقام اذ ليس في دوران الامر بين

المحدورين ملاكان ولا اضلاقان ونسبة العلم الاجمالي الى كل من الطرفين على حدّ سواء فلا وجه لتقديمه فحكم العقل بالتخيير في المقام ملاكه غير ملاك الحكم بالتخيير في المتزاحمين فانه في المقام بمعنى اللاحرجية الناشيء من اضطرار المكلف بحسب التكوين، وليس ناشئاً من عجز المكلف بعد وجود الملاكين في كل من الطرفين.

ولا فرق فيما ذكرنا بين وحدة الواقعة وتعددتها الا أن المحقق النائيني اختار في بحث دوران الامر بين شرطية شيء، ومانعيته تقديم محتمل الاهمية. ذكر الاستاذ الاعظم وجه ذلك وجوابه ص ٣٤١.

الثالثة: انه يقع الكلام في أن التخيير بين دوران الامر بين المحدورين بدوي او استمراري؟ ومن المعلوم أن محل الكلام انما هو مع تعدد الواقعة بان كان لموارد دوران الامر بين المحدورين افراد طولية، كما اذا علم اجمالاً انه حلف على وطى امته في كل جمعة ليلة من ليالي الجمعة، او حلف على ترك وطئها.

وأما مع وحدة الواقعة، كما لو دار الامر بين كون المرأة المعلومه محلوفة الوطي او محلوفة الترك في ساعة معينة فهي خارجة عن محل الكلام ولا يتصور فيه بحث الاستمرار لانه لا تعدد في الواقعة حتى يتصور فيها التخيير الاستمراري. اذا عرفت ذلك، فنقول:

أفاد شيخنا الاعظم قدس سره ص ٢٣٩ «فالاقوى هو التخيير الاستمراري لالاستصحاب بل لحكم العقل في الزمان الثاني كما حكم به في الزمان الاول، وهذا القول هو الذي اختاره المحقق النائيني قدس سره، والوجه فيه هو أن كل فرد من افراد ذلك الفعل له حكم

مستقل وقد دار الامر فيه بين المحذورين فيحكم العقل بالتغيير، ولا يترتب على ذلك سوى أن المكلف اذا اختار الفعل في فرد والترك في فرد آخر يعلم اجمالاً بمخالفة التكليف الواقعي في أحدهما ولا محذور فيه لعدم كون التكليف الواقعي منجزاً على الفرض.

وبعبارة واضحة: ان العقل انما يكون حاكماً على مخالفة التكليف غير المنجز فليس قبيحاً عند العقل ففي ما نحن فيه لا يكون التكليف منجزاً في كل ليلة من ليالي الجمعة لان في كل ليلة منها يكون الامر فيها دائراً بين المحذورين فان متعلق التكليف انما هو الوطي او الترك في كل ليلة من ليالي الجمعة ففي كل ليلة يدور الامر بين المحذورين فكون الواقعة مما تتكرر لا يوجب خروج المورد عن كونه من دوران الامر بين المحذورين.

ان قلت: ان المورد يخرج عن موارد الامر بين المحذورين اذ المكلف يتمكن من المخالفة القطعية بان يفعل بعض الليالي ويترك في بعضه الاخر لان الواجب عليه اما الفعل في الجميع واما الترك في الجميع.

قلت: ان العلم لا ينجز الا ما تعلق به مع القدرة على امتثاله فان ضم المخالفة في واقعة الى المخالفة في واقعة اخرى وان كان يوجب القطع بالمخالفة لكنه قطع بمخالفة غير مؤثرة لفرض عدم الاثر لكل مخالفة التكليف المعلوم في كل واقعة، فان العلم بكل تكليف في كل واقعة يستدعي امتثال نفسه بحكم العقل لا امتثاله، او امتثال تكليف

آخر في واقعة اخرى لان الليالي بقيد الانضمام لم يتعلق الحلف والتكليف بها بل متعلق الحلف والتكليف كل ليلة من ليالي الجمعة مستقلاً ففي كل ليلة يدور الامر فيها بين المحذورين نعم ينتزع طبيعي العلم من العلوم المتعددة وطبيعي التكاليف من التكاليف المتعددة، ويحصل طبيعي بالنسبة الى طبيعي التكليف الا ان العلم المذكور لا اثر له لعدم معقولية تأثير جنس العلم مع عدم ترتب اثر على انواعه.

ومما ذكرناه قد ظهر الحال فيما ذهب اليه الاستاذ الاعظم ص ٣٤٣، وسيدنا الاستاذ دام ظلهم من كون التخيير ابتدائياً.

بتقريب ان العلم بالالزام المردد بين الوجوب والحرمة وان لم يوجب تنجيز التكليف المعلوم بالاجمال الا انه مع فرض تعدد الافراد يتولد من العلم الاجمالي المذكور علم اجمالي متعلق بكل فردين من الافراد وهو العلم بوجوب أحدهما وحرمة الاخر فان كان أحدهما المعين واجباً والا فالآخر حرام يقيناً، وهذا العلم الاجمالي وان لم يمكن موافقته القطعية لاحتمال الوجوب والحرمة في كل منهما الا انه يمكن مخالفتهم القطعية باتيانهما معاً أو تركهما كذلك، فلا مناص من كون التخيير بدوياً حذراً من المخالفة القطعية. هذا آخر ما اوردناه في هذا الجزء ويتلوه الجزء السادس ان شاء الله تعالى والحمد لله اولاً وآخراً.

فهرس المطالب

- ٣ الدليل العقلي على وجوب الاحتياط
- ٧ جواب الاشكال على الدليل العقلي
- ١١ في الفرق بين العلم التفصيلي والظن التفصيلي
- ١٣ قيام البيئة على جملة من المحرمات لا يوجب جريان البراءة
- ١٧ جواب الشيخ عن الدليل العقلي
التحقيق
- ٢٣ كلام صاحب الكفاية والجواب عنه
- ٢٧ جواب المحقق الاصفهاني عن تنجيز العلم الاجمالي
- ٢٩ كلام سيدنا الاستاذ في انحلال العلم الاجمالي
- ٣١ في ان المجمعول في باب الامارات هل الطريقية او غيرها
- ٣٢ كلام الاستاذ الاعظم وسيدنا الاستاذ في انحلال العلم الاجمالي
- ٣٣ على القول بكون المجمعول هي المنجزية
- ٣٥ في الجواب عن صاحب الكفاية
- ٣٦ الاصل في الافعال المحظر
- ٣٧ الوجه الثاني من تقرير الدليل العقلي على وجوب الاحتياط
- ٣٩ جواب الشيخ عن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل

- ٤٥ تفصيل المحقق في استصحاب حال الشرع
- ٤٧ كلام الاسترآبادى في اصالة البراءة
- ٥١ انكار المصنف نسبة التفصيل الى المحقق
- ٥٥ عدم وجدان الدليل يوجب الظن بعدم الحكم
- فرق بين البراءة الاصلية وبين قاعدة عدم الدليل دليل على
- ٥٧ العدم
- فى ان استصحاب البراءة وعدم الدليل على العدم ليسا
- ٦١ أمراً وحداً
- ٦٣ فى ان اصالة البراءة من الاصول لا الامارات
- ٦٥ التمسك بالاستصحاب لاثبات البراءة غير تام
- ٥ فى ان اوامر الاحتياط لاثبات البراءة غير تام
- ٦٧ فى ان اوامر الاحتياط مولوية أو ارشادية
- ٧٥ فى ان حسن الاحتياط فعلى او فاعلى
- ٧٧ الاحتياط حسن فى جميع صور المسألة
- ٧٩ فى ان العمل بالاحتياط لا يستلزم التشريع
- ٨١ منشاء اختلاف المذاهب فى الاحتياط اختلاف السنة الاخبار
- ٨٣ الفرق بين التعبير بالحرمة الواقعية والتعبير بالحرمة الظاهرية
- ٨٧ فى كلام العلامة الوحيد البهبهاني
- لا ملازمة بين استحقاق الثواب على الانقياد وبين استحقاق
- ٦١ العقاب على العجى
- فى ان جريان اصالة الاباحة مشروط بعدم وجود اصل
- ٩٣ موضوعي
- ٩٧ التفصيل المنسوب الى المحقق والشهيد المثانيين فى غير محله

- ٩٩ في الجواب عن شارح الروضة
- ١٠١ قوله تعالى احل لكم الطيبات يفيد الحصر أم لا
- ١٠٣ في ان التذكية امر بسيط أو مركب
- ايرادنا على المحققين النائيني والعراقي والاسناذ الاعظم
- ١٠٥ وسيدنا الاستاذ
- ١٠٧ ايراد سيدنا الاستاذ على الاستاذ الاعظم
- ١٠٩ كلام الجزائري
- ١١١ في ان الاصولي لا ينكر حسن العمل بالاحتياط
- ١١٣ دوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب من جهة اجمال النص
- ١١٥ الاجمال في متعلق الحكم داخل في الشبهة الحكمية
- ١١٧ في مرفوعة العلامة
- ١١٩ في ان اصالة البراءة مرجح للخبر الموافق لها أم لا
- ١٢١ في تقديم الخبر الناقل على المقرر
- في الفرق بين مسألتي المبيح والحاضر وبين مسألتي المقرر
والناقل
- ١٢٥ دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب في الشبهات
- الموضوعية
- ١٢٧ في رواية مسعدة
- ١٢٩ في الاشكال على رواية مسعدة
- ١٣١ لا فرق في جريان قبج العقاب بلا بيان بين الشبهة الحكمية
والموضوعية
- ١٣٥ منشأ توهم عدم جريان قبج العقاب بلا بيان في الشبهة
- الموضوعية
- ١٣٧

- في ان قاعدة دفع الضرر المحتمل وارده على قاعدة قبح العقاب
 ١٣٩ بلا بيان
- ١٤١ في الجواب عن قاعدة دفع الضرر المحتمل
- ١٤٥ في أن العقل حاكم بوجود دفع الضرر المحتمل
 قد يكون الضرر الدنيوي معنوياً بعنوان معه لا يحكم العقل
 ١٤٧ بقبحه
- ١٤٩ لا ملازمة بين الحرمة والضرر الدنيوي
- ١٥٠ ملخص كلام الشيخ
- ١٥٢ كلامنا مع صاحب الكفاية
- ١٥٥ التنبيه الاول في الشبهات الموضوعية التحريمية
- ١٥٧ التفصيل بين التصرفات المتوقفة على الملك وغيرها
- ١٥٩ في ان اباحة التصرفات هل تحتاج الى سبب خاص أم لا
 الجواب عن صاحب المدارك وغيره
- ١٦١ في ان الحرمة مترتبة على الميتة او على عدم التذكية
- ١٦٣ في ان الميتة امر عدمي
- ١٦٥ اعتراض الحر العاملي على الاخباريين
- ١٦٧ توجيه المصنف كلام الحر العاملي
- ١٧١ جواب المصنف عن الحر العاملي
- ١٧٣ الوجوه الدالة على التفصيل بين الشبهة الحكمية والموضوعية
- ١٨٥ الحق عدم وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية
- ١٩٣ في التبعض في الاحتياط باحد وجوه اربعة
- ١٩٥ التبعض في الاحتياط بحسب الاحتمالات
- ١٩٧ التبعض في الاحتياط بحسب المحتملات

- ٢٠١ التبعض في الاحتياط بحسب الموارد
- ٢٠٣ في ان الاحتياط راجح ما لم يلزم منه الحرام
- ٢٠٥ في عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية
- ٢٠٧ في دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة
- ٢٠٩ في جريان البراءة في الشبهات الحكمية الوجودية
- ٢١١ في كلام المحدث البحراني
- ٢١٩ في كلام المحدث الاسترآبادي
- ٢٢٩ لا مانع من جريان البراءة الاصلية
- في ان الاحتياط راجح حتى فيما لو دار الامر بين الوجوب
والكراهة
- ٢٣٣
- في عدم حسن الاحتياط عند دوران الامر بين الوجوب وغير
الاستحباب
- ٢٣٥
- ٢٣٧ في ان ترتب الثواب على الاحتياط لا يكشف عن تعلق الامر به
- ٢٤١ في رجحان الاحتياط عند دوران الامر بين الوجوب والاباحة
- ٢٤٣ ايراد المصنف على الشهيد
- ٢٤٩ في انه لا يراد بالاحتياط معناه الحقيقي
- ٢٥١ تصحيح الاحتياط فيما دار الامر بين الوجوب وغير الاستحباب
- ٢٥٥ في كلام المحقق الاصفهاني والاستعاذ الاعظم
- ٢٥٧ قاعدة التسامح في ادلة السنن
- ٢٦١ في المناقشات الثلاث على اخبار من بلغ
- ٢٦٥ في الجواب عن المناقشات الواردة على اخبار من بلغ
- ٢٦٧ في بيان المراد من اخبار من بلغ

- في الفرق بين الاخبار الدالة على وعد الثواب على تسريح
 الملحية وبين ادلة التسامح ٢٧١
- في ان الثواب الموعود في أخبار من بلغ لا يدل على استحباب
 استحباب الفعل ٢٧٣
- في ان اخبار من بلغ تدل على رجحان الاحتياط
 الشمرة بين القول بدلالة أخبار من بلغ على الاستحباب
 وعدمه ٢٧٧
- التحقيق في ادلة التسامح في السنن ٢٨١
- في اشكالات شيخنا الاعظم والجواب عنها ٢٨٣
- كلامنا مع شيخنا الاعظم والمحقق العراقي والاستاذ الاعظم
 وسيدنا الاستاذ ٢٨٧
- ايراد المحقق الاصفهاني ٢٨٩
- كلامنا مع الاستاذ الاعظم ٢٦١
- كلامنا مع شيخنا الاعظم ٢٩٣
- في ان ايراد صاحب الكفاية على الشيخ غير تام ٢٩٥
- في ان الكراهة أيضاً ملحقه بالاستحباب ٢٩٧
- في جريان البراءة في الشك في الوجوب التخيري ٢٩٩
- كلام فخر المحققين في الايضاح ٣١١
- تحقيقاتنا في الواجب التخيري ٣١٥
- التفصيل في ادلة البراءة ٣١٧
- في ان الخلاف بين المحقق العراقي والمحقق النائيني مبني ٣١٩
- في جريان البراءة في الواجب الكفائي ٣٢١
- الكلام في الشبهات الحكمية الوجودية الناشئة من اجمال المنص ٣٢٥

- ٣٢٧ ايراد المصنف على صاحب الحدائق
المرجع في المشتبه هي البراءة سواء نشاء الاشتباه من فقدان
النص او اجماله
- ٣٢٩ الكلام في مرفوعة العلامة
- ٣٣٥ في الاستدلال بالتوقيع على التخيير
- ٣٣٧ كلام جماعة من الاصوليين في تعارض الناقل للمقرر
- ٣٤٣ الكلام في الشبهة الوجوبية الموضوعية
- ٣٤٥ في قضاء الفوائت
- ٣٤٩ في دوران الفائتة بين الاقل والاكثر
- ٣٦٧ في ان الاداء والقضاء ليسا من قبيل وجوب شيء ووجوب
تدازكه
- ٣٧١ التمسك بالنص لاثبات وجوب الاتيان بالاكثر في قضاء
الفوائت
- ٣٧٥ في اصالة التخيير
- ٣٧٦ في دوران الامر بين الوجوب والحرمه
- ٣٧٧ في جريان الاباحه في دوران الامر بين المحذورين
جواب المصنف عن الايرادات الواردة على البراءة
- ٣٨٥ جريان البراءة في دوران الامر بين المحذورين
- ٣٨٦ ليس وجوب الالتزام بالحكم الواقعي واجباً شرعياً
- ٣٨٩ بطلان قياس المقام بالخبرين المتعارضين
- ٣٩٥ انتصار المحقق القمي للشيخ
- ٤٠٣ مراد الطوسي من التخيير هو التخيير الواقعي
- ٤-٩
- ٤١٣

- اشكال الشيخ على جريان اصالة الاباحة في دوران الامر
 ٤٠٧ في جواز خلو الواقعة عن الحكم الظاهري
 ٤١٩ الاستدلال على تعيين الاخذ بالحرمة
 ٤٢١ في تقديم الحرمة على الوجوب في دوران الامر
 ٤١٥ بين المحذورين
 ٤٢٣ في ان وجوب الاستظهار لا يدل على تقديم جانب الحرمة
 ٤٢٧ ترك الانائين المشتبهين ليس من باب تقديم جانب الحرمة
 ٤٢٩ ايراد صاحب الكفاية على كلام الشيخ
 في ان ترك الانائين المشتبهين لا يقاس بدوران الامر بين
 المحذورين
 ٤٣١
 ٤٣٣ في ان اولوية دفع المفسدة لا توجب تقديم الحرمة على الوجوب
 ٤٣٥ الدليل الدال على تقديم الحرمة على الوجوب غير تام
 عدم جريان قاعدة الاحتماط عند الشك في دوران الامر بين
 التعمين والتخيير
 ٤٣٧
 ٤٣٩ الكلام في مقامات ثلاثة
 وجوب الالتزام باحد الحكمين تخييراً
 ٤٤١
 ٤٤٣ كلام المحقق الخراساني في التخيير بين المتعارضين
 ٤٤٥ ايراد المحقق النائيني والاستاذ الاعظم على صاحب الكفاية
 ٤٤٧ ايراد المحقق العراقي على المحقق النائيني
 ٤٤٩ جريان اصالة الاباحة في دوران الامر بين المحذورين
 تمام الكلام في دوران الامر بين المحذورين مع وحدة الواقعة
 ٤٥٩ ايراد الاستاذ الاعظم وسيدنا الاستاذ على المحقق الاصفهاني
 ٤٦١ فوائد
 ٤٦٣



Kenneth H. Rockey

Class of 1916

Library Fund

Princeton University Library



32101 047143464

الثمن ٥٥٠ تومان