

بسم الله الرحمن الرحيم  
الحمد لله رب العالمين  
والصلاة والسلام على  
سيدنا محمد وآله الطيبين  
الطاهرين

صلى الله عليه وسلم

وآله الطيبين الطاهرين

الذين هم خير الأئمة  
والأئمة الذين هم خير الأئمة

الذين هم خير الأئمة





32101 047143357



Princeton University Library

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

**DOE JUN 15 1998**



Muhammadi al-Bamyānī

دروس في الشريعة  
اسلامى

الجزء الثاني

تجدد الإسلام والمسلمين

الشيخ غلام محمد الحامدي البامباني

2264

. 1185

. 829

'2' 2

### مواصفات الكتاب :

الكتاب: دروس في الرسائل ج ٢

تأليف: غلامعلي المحمدي البامباني

الناشر: انتشارات رضا - قم - پاساژ قدس

المطبعة: سيدالشهداء عليه السلام - قم

تاريخ الطبع: ١٤١١ هـ - ق

الكمية: ١٠٠٠ نسخة

الطبعة: الاولى



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد ﷺ الصادق الأمين، وآله الطاهرين الطيبين، واصحابه الميامين المنتجبين اما بعد فقد جمعت دروسى في الرسائل، ثم جعلتها كتاباً باسم (دروس في الرسائل)، وقد تجنبت فيه عن الاختصار المخل، والتطويل الممل، ونسأل الله أن يجعله نافعاً للمحصلين، وذخراً ليوم الدين .

محمدي الباميانى ١٠ رمضان سنة ١٤٠٩ هجرية .

﴿ المقصد الثالث من مقاصد هذا الكتاب في الشك . . . ﴾ بعد الفراغ عن المقصد (الاول) وهو بحث القطع، والمقصد (الثاني) وهو : البحث عن الظن، يبدأ المصنف (قده) في البحث عن المقصد (الثالث) وهو البحث عن حكم الشك، حيث يقول ﴿ قد قسمنا في صدر هذا الكتاب المكلف الملتفت الى الحكم الشرعى العملى في السواقعة على ثلاثة اقسام ﴾ اى : القاطع، والظان، والشاك .

وقد تقدم توضيح المراد لكل من المكلف، والائتفات، والحكم الشرعى

في اول الكتاب بما لاحاجة فيه الى البيان ثانياً .

نعم بقى شيء لم يتقدم في ( اول ) الكتاب ، وهو تقييده الحكم الشرعي بالعملي اي الحكم الفرعي مقابل الاعتقادي ، فيخرج به ما يتعاق بالاور الاعتقادية كوجوب تحصيل الاعتقاد بوجود الواجب تعالى ورسله ، وكتبه ، وملائكته ، وجنته ، وناره . وبذلك يختص المراد من الحكم الشرعي العملي ما يتوقف امتثاله على اعمال الجوارح المسمى بالحكم الفرعي الشامل للتكليف والوضعي .

( لا يقال : ) ان ذكر الالتفات بعد المكلف لغو اذ كل مكلف لا بد أن يكون

ملتفتاً ، ومتوجهاً الى التكليف الشرعي ، والالام يكن مكلفاً اصلاً ؟

( فانه يقال ) : ان الالتفات على قسمين :

( الاول ) هو : الالتفات الى اصل التكليف مقابل الغفلة عنه اصلاً .

( والثاني ) هو : الالتفات الى ثبوت الحكم لكل موضوع من الموضوعات

بعد علمه باصل التكليف اجمالاً .

والمراد منه في المقام هو القسم ( الثاني ) لا الاول وبذلك يخرج ذكر قيد

الالتفات عن اللغووية . فتأمل تعرف .

وقد عرفت ان القطع حجة في نفسه لا يجعل جاعل ﴿ قد تقدم في بحث

القطع انه حجة بذاته ، وأنه لا يقبل الجعل نقياً واثباتاً بخلاف الظن اذ أنه مما

يمكن أن يجعله الشارع حجة ، وذلك لكان كشفه الواقع كشفاً ظنياً ناقصاً ،

الذي يقترن باحتمال مخالفة الواقع ، فيجعله الشارع حجة بتزيله منزلة القطع

وذلك بالغاء احتمال مخالفته للواقع ، وبذلك يكون اعتباره بجعل من الشارع

لا بالذات ، وقد تقدم أنه قد وقع التعبد به من قبل الشارع في الجملة ، وقد تقدم

تفصيل موارد التعبد به في بحث الظن .

واما الشك فلا يعقل اعتباره حتى بالجعل ، وذلك لعدم وجود جهة كاذفة



فيه عن الواقع أصلاً ، فكيف يعقل للشارع أن يجعله حجة ، بأن يأمر المكلف بالجري على العمل به مع كونه في حالة من التبحر والترديد ، إذ لا يرى شيئاً من الواقع حتى يأتي به . . . ؟

فمثل الحجية للقطع ، والظن ، والشك مثل الوجود للسواجب والممكن والممتنع حيث تكون حجية القطع بالذات ، كوجود الواجب بذاته لذاته . بينما تكون حجية الظن بالجعل ، كوجود الممكن حيث يكون بالعلة ، وأما حجية الشك فممتنعة كإمتناع وجود المحال بالذات فتأمل جيداً .

ثم أن ظاهر كلام المصنف (ره) من قوله ﴿ واما الشك فلما لم يكن فيه كشف اصلا لم يعقل فيه أن يعتبر ﴾ هو ان المراد من الشك ما يتساوى طرفاه في مقابل القطع والظن ، ولكن في الحقيقة ، كما سيأتي أن المراد من الشك هو مطلق عدم الحجية ، والدليل على ثبوت حكم ، أو نفيه لا الشك بمعنى ما يتساوى طرفاه إذ الوظائف المجعولة للشك ليست مخصوصة بالشك بمعنى ما يتساوى طرفاه ، بل تكون مجعولة لكل من لم يقدّم عليه دليل وحجة على الحكم ، فيشمل الشك الظن الغير المعبر ، كما سيأتي في كلام المصنف (ره) حيث يقول : ثم ان الظن الغير المعبر حكمه حكم الشك .

﴿ فلو ورد في مورد حكم شرعي ، كان يقول: الواقعة المشكوكة حكمها كذا كان حكماً ظاهرياً ﴾ وكلام المصنف (ره) هذا وان كان في بيان حكم الشك الا انه يظهر منه تقسيم الحكم الى الظاهري ، والواقعي والفرق بينهما فتقول : ان الفرق بينهما على ما يظهر من المصنف (ره) من جهتين :

( الاولى ) من حيث الموضوع .

( والثانية ) من حيث الدليل تسمية .

واما الفرق من حيث الموضوع فهو ان الموضوع في الحكم الواقعي ، هو

الشيء بعنوانه الاولي من دون اعتبار علم المكاف ، أو جهله فيه ، فالخمر مثلا بعنوان انه خمر حكمه الواقعي هو الحرمة . سواء كان المكاف عالما ، أو جاهلا غافلا ، أو ملتفتا وأما الموضوع في الحكم الظاهري فهو: الشيء بعنوان المشكوك حكمه الواقعي ، كما اشار اليه بقوله ﴿ كان يقول ﴾ الواقعة المشكوك حكمها كذا ﴿ اي : البرائة ، أو الاحتياط مثلا ، فيكون كل واحد من البرائة ، أو الاحتياط حكماً ظاهرياً ، أو يقول : ان الواقعة التي قام على حكمها اشارة كخبز النقة مثلا يكون حكمها مودى الامارة ، فيكون مودىها حكماً ظاهرياً وبهذا ظهر أن الحكم الظاهري اعم من موارد الاصول ، ومؤديات الامارات المعبرة .

﴿ ويطلق عليه الواقعي الثانوى ايضاً ﴾

يطلق على الحكم الظاهري الحكم الواقعي المقيد بالثانوى ايضاً - اي ، كما يطلق عليه الظاهري - وهذا الفرق مبنى على ما ذكر من الفرق بين هذا الحكم الظاهري ، وبين الحكم الواقعي بحسب الموضوع ، والافكلاهما حكم واقعي غاية الأمر ان الحكم الواقعي الاولي مجعول للشيء بعنوانه الاولي ، والواقعي الثانوى مجعول له بعنوان انه، شكوك فيه، فتكون مرتبة موضوعه متأخرة هن مرتبة الحكم الواقعي الاولي، اذ لا بد من وجود حكم واقعي مجعول من قبل الشارع ولكن حصل الشك فيه لكي يتحقق موضوع الحكم الظاهري ، وبذلك يكون موضوع الحكم الظاهري متأخراً عن الحكم الواقعي وتبعاً لذلك يتأخر نفس الحكم الظاهري عنه ايضاً ، لتأخر كل حكم عن موضوعه ، بل يكون الحكم الظاهري متأخراً عن الواقعي بمرتبتين ، كما لا يخفى .

وكيف كان ، لما كان الحكم الظاهري متأخراً عن الحكم الواقعي سمي بالثانوى، لىتميز عن الحكم الواقعي الاولي. هذا تمام الكلام في الفرق بينهما من جهة الموضوع .

( واما الفرق ) بينهما من جهة الدليل تسمية ، فهو ان الدليل السدال على الحكم الواقعي يسمى بالدليل الاجتهادي ، والدليل الدال على الحكم الظاهري يسمى بالدليل الفقاهتي . ومن المعلوم ان التسمية تحتاج الى مناسبة ما ، ولهذا قال المصنف (ره) : ﴿ لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه ، والاجتهاد ﴾ .

وبيان ذلك : ان الفقهاء قد عرفوا الفقه بانه :

العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية .

وعرفوا الاجتهاد بانه : است فراغ الوسع ، لتحصيل الظن بالحكم الشرعي

فأخذوا العلم في تعريف الفقه ، والظن في تعريف الاجتهاد .

ومن المعلوم ان الحكم الظاهري لما كان معلوماً عند الفقيه دائماً ، ناسب أن

يسمى ما دل عليه بالدليل الفقاهتي ، ولما كان ما دل على ثبوت الحكم الواقعي

من الامارات لا يقيد ، الا الظن به ، فناسب أن يسمى بالدليل الاجتهادي ، ولذلك

تكون الامارات القائمة على الاحكام الواقعية أدلة اجتهادية هذا خلاصة وجه

المناسبة في التسمية .

﴿ ومما ذكرنا من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي ، لاجل تقييد

موضوعه بالشك في الحكم الواقعي يظهر لك وجه تقديم الأدلة على الاصول ﴾ .

ومن هنا يبين المصنف (فده) وجه تقديم الأدلة على الاصول العملية ، ويظهر

من كلامه (فده) ان اصل تقديم الأدلة على الاصول أمر منفق عليه بين الاصوليين ،

وانما الكلام في وجه تقديمها عليها . هل هو : الورد ، أو الحكومة ، أو غيرها ؟

ويظهر من كلامه ان وجه التقديم هو : الورد أي ورود الأدلة على الاصول

العملية ، ويتضح ذلك بعد بيان مقدمة ، وهي :

أن هاهنا مفاهيم أربعة قد صارت مصطلحة بين الاصوليين . وهي :

(الاول) الحكومة ( والثاني ) الورد ( والثالث ) التخصيص ( والرابع )

التخصص .

وأعلم ان هذه الامور الاربعة لم ترد في لسان آية ، أو رواية ، أو معقداجماع وانما هي مجرد اصطلاحات دائرة في السنة الاصوليين ، ولذلك لا بد من بيان معانيها فنقول :

(ان الحكومة) عبارة عن كون دليل ناظراً الى دليل آخر، ومفسراً لمضمونه سواء كان ناظراً الى عقد وضعه أي موضوعة، أو الى عقد حملة، أي محمولة وسواء كان مضيئاً لدائرة دليل المحكوم ، أو موسعاً لها ، ويسمى الدليل الناظر حاكماً ، والمنظور اليه محكوماً .

فصور الحكومة باعتبار عقد الوضع ، والحمل ، والتضييق ، والتوسيع أربعة ، ولا بد من ذكر مثال لكل قسم .

(الاول) مثال ما اذا كان الدليل الحاكم مضيئاً لدائرة الدليل المحكوم هو: ما ورد في بيان احكام الشك في الصلاة من قوله عَلَيْهَا : اذا شككت بين الثلث ، والاربع فابني على الاربع ، ثم تأتي بصلوة الاحتياط ، ثم ورد لاشك للمأموم مع حفظ الامام ، فحينئذ اذا شك المأموم بين الثلث ، والاربع ، وكان الامام حافظاً للثلث كان هذا الدليل الثاني حاكماً على الدليل الاول حيث يكون الدليل الحاكم ، وهو : الدليل الثاني نافياً لموضوع الدليل المحكوم تعديلاً لا وجداناً، وذلك لانه ينفي حكم الشك عن شك المأموم بلسان نفي الموضوع ، ويبين انه ليس له البناء على الاكثر ، وهو الاربع ، ثم الاتيان بصلوة الاحتياط ، فيكون الدليل الحاكم في هذا المثال مضيئاً لدائرة الدليل المحكوم ، كما لا يخفى حيث ينحصر موضوع الدليل الاول المحكوم بما اذا لم يكن الشك مع حفظ الامام .

(والثاني) مثال ما اذا كان الدليل الحاكم موسعاً لدائرة الدليل محكوم ،

كقوله عليه السلام : لأصلاة الأبطهور ، الظاهر في الطهارة الواقعية ، ثم ورد ما يدل على كفاية الطهارة الظاهرية فيها ، فكان الدليل الثاني حاكماً على الأول بنحو التوسعة كما لا يخفى .

(والثالث) مثال ما إذا كان الدليل الحاكم ناظراً الى محمول الدليل المحكوم بنحو التضييق ، فهو كقول : المولى لعبده (أولاً) اكرام العلماء واجب ، ثم قال (ثانياً) كل ما ينفعهم اكرام ، وقال (ثالثاً) اعطاء الدراهم ليس باكرام ، ففي هذا المثال يكون الدليل الثالث حاكماً على الثاني ، ومضيقاً لمحموله حيث اخرج اعطاء الدراهم عن الاكرام المحمول في الدليل الثاني .

(والرابع) مثال ما إذا كان الدليل الحاكم ناظراً الى محمول الدليل المحكوم بنحو التوسعة هو قول المولى : لعبده اكرم أولادى ، ثم قال ، اعطاء الطعام اكرام ، ثم قال : التأديب اكرام حيث يكون الدليل الثالث حاكماً ، وموسعاً لمحمول الدليل الثاني هذا تمام الكلام في الحكومة .

(و اما الورود) فهو : عبارة عن خروج موضوع أحد الدليلين عن موضوع الدليل الآخر تكويناً بواسطة التعبد - أي تعبد الشارع بالدليل الوارد - ، وعبارة اخرى هو أن يكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الآخر رافعاً حقيقياً ، ولكن بواسطة التعبد فيما إذا كان قابلاً للتعبد ، وذلك مثل الامارات الشرعية بالقياس الى الاصول العقلية وهي : البرائة ، والاحتياط ، والتخيير حيث تكون الامارات واردة عليها وذلك لكون موضوع البرائة العقلية هو : عدم البيان حيث يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، فيكون خبر الثقة بعد حججته بياناً فيرتفع ، وينتفى به عدم البيان وجداناً . وموضوع الاحتياط هو : احتمال العقاب ، وعدم المؤمن عنه ، فيكون خبر الثقة مؤمناً فيرتفع به موضوع الاحتياط وموضوع التخيير هو : الحيرة ، وعدم المرجح فيرتفع بخبر الثقة ، لكونه مرجحاً ، وهكذا

يكون الدليل القطعي وارداً على الاصول الشرعية حيث يكون موضوعها هو الشك اما في اصل التكليف ، كالبرائة الشرعية ، واما في بقاء التكليف كالاستصحاب وعلى كل تقدير يكون الدليل القطعي ، كالخبر المتواتر رافعاً لموضوع الاصول الشرعية ، فيكون وارداً عليها .

ثم أن الورد يشترك مع التخصص من جهة خروج الموضوع فيهما تكوينياً ، ويفترق عنه من جهة احتياج الورد الى التعبد دون التخصص .

والفرق بين الورد ، والحكومة هو : ان انتفاء موضوع الدليل المورود بعد التعبد بالدليل الوارد تكويني ، وواقعي بخلاف تضييق الدليل الحاكم لموضوع الدليل المحكوم حيث يكون تعبدياً ، وفي عالم التشريع .

( واما التخصص ) فهو عبارة عن الخروج حكماً مع وحدة الموضوع حقيقة من دون التصرف في الموضوع في جانب العام اصلاً فالفرق بينه ، وبين الحكومة بعد اشتراكهما في عدم رفع موضوع المحكوم ، والعام هو : ان التخصص لا تصرف له في العام اصلاً ، وهذا بخلاف الحكومة حيث توجب التصرف في الدليل المحكوم تعبداً بالتضييق ، أو التوسعة .

( واما التخصص ) فهو عبارة عن خروج مورد احد الدليلين عن الاخر موضوعاً حقيقة ، وذلك كمخرج زيد الجاهل في قولك : لانكرم زيدا ، عن موضوع الدليل في قولك : أكرم العلماء ، فيقال : ان زيدا خارج عن العلماء تخصصاً خروجاً حقيقياً من دون تعبد في البين اصلاً ، وحينئذ فلا تلاحظ النسبة بين الدليلين المذكورين اذ لا معنى لملاحظتها بينهما اصلاً . ( اذا عرفت هذه المقدمة ) يتضح لك وجه تقديم الأدلة على الاصول ، اذ أن الأدلة العلمية رافعة لموضوع الاصول ، فيكون تقديمها عليها بالورد ان لم يكن بالتخصص ، واما الأدلة الظنية ، فيكون تقديمها عليها بالورد مطلقاً ، كما يظهر من اول

كلام المصنف (قده) ، أو بالتخصيص بالنسبة الى الاصول الشرعية ، وبما اورود بالقياس الى الاصول العقلية ، كما يظهر من وسط كلامه (قده) ، أو بالحكومة كذلك ، كما يظهر من آخر كلامه (قده) ، ولم يظهر من كلامه خروج وورد الاداة الظنية عن الاصول تخصصاً .

ومهما كان فإن هذا اجمال الكلام فيما هو المستفاد من كلامه قده ، فلا بد من الكلام تفصيلاً في كل واحد من الموارد الثلاثة .

فنتول :

واما المورد الاول ، فقد اشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿ لان موضوع الاصول يرتفع بوجود الدليل ﴾ ، وحاصله : انه لما كان موضوع الاصول هو : الشك في الحكم الواقعي لشيء ، كما تقدم كان الدليل الظنى المخالف لها وارداً عليها ، لارتفاع موضوعها به ، وحينئذ اذا دل خبر الثقة على حرمة شرب التتن ، وكان مقتضى الاصل هو الحلية كان تقديمه عليه من باب الورود ، لان موضوع الاصل وهو كون شرب التتن مشكوك الحكم قد ارتفع بقيام الدليل على الحرمة .

اذ ليس شرب التتن بعد قيام الدليل على الحرمة مشكوك الحكم ، كما لا يخفى ، فحينئذ لا يبقى تعارض بين الدليل ، والاصل .

اذ التعارض بين الدليلين فرع لتحققهما ، وثبوتهما ، وقد انعدم الاصل في المقام ، بارتفاع موضوعه بالدليل ، فلا يبقى اصل حتى يكون معارضاً له ، وقد اشار الى هذا بقوله :

﴿ فلما عارضة بينهما ﴾ .

ثم أن عدم المعارضة بين الدليلين يمكن أن يكون ، لاجل انتفاء احدهما ، ويمكن أن يكون ، لاجل تعدد موضوعهما . اذ المعارضة مشروطة بأمرين : (احدهما) ثبوت الدليلين .

و(ثانيهما) وحدثهما موضوعاً . فتنفى بانتفاء أحدهما ، كما تنفى بانتفاء كليهما .

وعدم المعارضة في المقام هو : لانتفاء كلا الامرين ، وقد تقدم انتفاء الاصل بالدليل ، فلم يكن الدليلان ثابتين ، وهكذا لم يكن موضوعهما متحداً ، لان موضوع الدليل فسي المثال المتقدم هو : نفس شرب التتن مجرداً عن اي قيد ، ولحاط فيه .

وموضوع الاصل هو : شرب التتن المشكوك حكمه الواقعي ، فيتعدد موضوعهما ، ثم تنفى المعارضة بتعدد الموضوع ، ومنه يظهر أن المراد من قوله : فلما عارضة بينهما - اي بين الاصل ، والدليل - ليس لعدم اتحاد الموضوع فقط ، بل للوجهين معاً كما تقدم وهذا التوجيه والشرح كما في شرح الاعتمادى يكون مبنياً على أن يكون موضوع الدليل هو : نفس التتن على نحو الماهية بشرط لا يباين موضوع الاصل ، وهو : الماهية بشرط شيء كما لا يخفى .

فيتعدد موضوعهما ، واما على فرض كون الموضوع في جانب الدليل هو التتن ، أو شربه على نحو الماهية لا بشرط كان عدم المعارضة بينهما من جهة واحدة وهي : انتفاء الاصل بالدليل ، والا فال موضوع متحد ، لعدم التنافي بين الشيء لا بشرط ، وبينه بشرط شيء ، لان اللاشرط يجتمع مع الشرط .

فمعنى عبارة المصنف (قده) حينئذ ~~فلا~~ معارضة بينهما لا لعدم اتحاد الموضوع ~~فلا~~ لان الموضوع متحد ، بل لارتفاع موضوع الاصل ، كما هو ظاهر كلامه (قده) .

ومن هنا كان اطلاق التقديم ، والترجيح في المقام تسامحاً ~~اي~~ ان التعبير بتقديم دليل على آخر يصح على نحو الحقيقة ، فيما اذا كان التعارض بينهما ثابتاً ، فيقال ان تقديم احدهما على الاخر يكون بالترجيح ، واما اذا لم يكن التعارض



متحققاً ، كما اذا كان أحدهما وارداً على الآخر ، فكان اطلاق التقديم للوارد على المورد من باب التسامح ، والمجاز لامن باب الحقيقة ، والمقام من هذا القبيل .

وكذلك يكون اطلاق الخاص على الدليل، والعام على الاصل من باب التسامح أيضاً .

واما المورد الثانى فقد اشار اليه (قده) بقوله : ﴿ويمكن ان يكون هذا الاطلاق على الحقيقة بالنسبة الى الادلة الغير العلمية﴾ ، وكان عليه أن يزيد كلمة بالقياس الى الاصول الغير العقلية حتى يرجع المعنى الى ان الادلة الظنية تبقى على كونها واردة على الاصول العقلية ، كما سيأتى في كلامه (قده) ، كما ان الادلة العلمية تكون واردة على الاصول مطلقاً - شرعية كانت ، أو عقلية - .

والحاصل انه يمكن اطلاق الخاص على الدليل الظنى، واطلاق العام على الاصل الشرعى حقيقة ، وذلك لان موضوع الاصل الشرعى هو عدم العلم الشامل للشك ، والظن معاً ، فيكون الدليل الظنى اخص من الاصل الشرعى ، وحينئذ اذا قام الدليل الظنى على حرمة شيء ، وكان يقتضى الاصل ، كقوله الاصول ( كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه ) <sup>(١)</sup> هو : الحلية ، والاباحة كان الدليل مخصصاً له حيث يكون نتيجة الجمع بينهما هي : انه كل شيء حلال ، الاما دل خبر الثقة على حرمة .

وقوله ﴿وكون دليل تلك الامارة اعم من وجه ، باعتبار شموله لغير مورد اصل البرائة لا ينفع بعد قيام الاجماع على عدم الفرق في اعتبار تلك الامارة حينئذ بين مواردھا﴾ .

دفع لما يتوهم من ان النسبة بين الادلة الدالة على حجبة الخبر، وبين أدلة اعتبار

الاصول ليست هي : عموم مطلق حتى يقال: بتقديم أدلة الخبر على أدلة الاصول بالتخصيص ، بل هي : عموم من وجه ، فحينئذ نأخذ بمقتضى القاعدة في مادة الاجتماع ، ومقتضاها هو : ترجيح احدهما على الاخرى ان كان هناك مرجح لاحدهما ، والا فهو : التخيير ، وعلى التقديرين ليس الحكم التخصيص ، فالحكم بالتخصيص غير صحيح ، واما كون النسبة عموماً من وجه ، فلا اجتماعها في مثال شرب التتن اذا دل خبر الثقة على الحرمة مع ان الاصل يقتضى الحلية ، ولافتراق ما دل على حجية الخبر في مورد العلم الاجمالي ، كما اذا دل خبر الثقة على وجوب الظهر مع ان للمكاف علماً اجمالياً بوجوب الظهر ، او الجمعة كان الدليل الظني فقط حيث لايجرى الاصل في اطراف العلم الاجمالي ، ولافتراق الاصل فيما اذا لم يكن الخبر على خلافه .

(وحاصل الدفع) لهذا التوهم هو : ان كون الدليل الدال على اعتبار الامارة اهم من وجه ، وكون النسبة بينهما هي : العموم من وجه لاينفع في رد تقديم دليل اعتبار الامارة على دليل اعتبار الاصل بالتخصيص ، بل دليل الامارة مخصص لدليل الاصل ، وان كانت النسبة بينهما عموماً من وجه ، وذلك لقيام الاجماع على حجية الامارة في جميع الموارد بمعنى انها حجة : في مادة الاجتماع مع الاصل كما انها كذلك في مادة الافتراق ، فحينئذ تخرج مادة الاجتماع بمادل على اعتبارها عن الاصل ، فيكون دليلها مخصصاً لدليها ، وهذا هو معنى تخصيص الاصل العملي بالدليل الاجتهادي .

ثم أن المصنف (قده) يشير الى التفصيل بين الاصل العقلي ، والشرعي ، فيقول : (قده) ان الدليل الغير العامي وارد بالنسبة الى الاحتياط ، والتخيير العقليين ، لكونه رافعاً لموضوعها واما بالنسبة الى ما عدهما من الاصول الشرعية ، فهو بنفسه اي مع قطع النظر عن دليل اعتباره غير رافع لموضوع

الاصل ، وهو : عدم العلم .

والحاصل ان تقدم الدليل الظني على الاصل العقلي يكون بالورود ، وعلى الاصل الشرعي بالتخصيص كما لا يخفى .

وقوله: ﴿ واما الدليل الدال على اعتباره فهو وان كان علمياً ﴾ دفع لما يتوهم من ان نفس الدليل الغير العلمى ، وان لم يكن رافعاً لموضوع الاصل الشرعى ، الا ان الدليل الدال على اعتباره كان علمياً ، كالادلة الاربعة ، فيرتفع به موضوع الاصل ، فيكون تقديم الدليل على الاصل من باب الورد لامن باب التخصيص ! وحاصل الدفع هو : ان الدليل الدال على الاعتبار ، وان كان علمياً ، الا انه لا يفيد ، الا حكماً ظاهرياً وذلك لان خبر الثقة الدال على حرمة شرب التتن فى مورد اصاله الاباحة شرعاً لا يوجب العلم بالحكم الواقعى حتى يرتفع به موضوع الاصل ، فيكون وارداً عليه ، والدليل الدال على الحجية ايضاً لا يوجب العلم بالحرمة واقعاً ، بل يوجب العلم بالحجية المستازمة للعلم بحرمة شرب التتن ظاهراً .

وبالجملة ان الامارة لم تكن واردة على الاصل الشرعي ، بل هي : مخصصة له ، كما اشار اليه بقوله : ﴿ فاذا بنى على العمل بتلك الامارة كان فيه خروج عن عموم الاصل وتخصيص له ... ﴾ هذا تمام الكلام في المورد الثانى حيث يظهر من كلامه التفصيل المذكور .

( واما المورد ) الثالث ، فقد اشار اليه بقوله :

﴿ ولكن التحقيق ان دليل تلك الامارة ، وان لم يكن كالدليل العلمى رافعاً لموضوع الاصل ، الا انه نزل شرعاً منزلة السرافع ، فهو حاكم على الاصل ﴾ وحاصل هذا الكلام منه ( قدسه ) هو : ايضاً التفصيل بين الاصول العقلية ، والشرعية حيث تكون الادلة الظنية واردة على الاولى ، وهي : الاصول العقلية ،

وحاكمة على الثانية وهي: الاصول الشرعية وذلك بعد تنزيل الامارات منزلة العلم بما دل على اعتبارها ، فتخرج عن موضوع الاصل ، وهو : عدم العلم اذ الامارة بعد التنزيل علم تعبدأ ، وان لم يكن علماً وجداناً ، فتكون الادلة الدالة على اعتبارها حاكمة على أدلة الاصول بنحو التضييق حيث توجب خروج الامارات عن موضوع ادلة الاصول ، فينحصر موضوعها في غير مورد الامارات .  
وبالجملة ان تقديم الامارات على الاصول الشرعية يكون بالمحكومة لا بالتخصيص .

﴿ على ان ذلك ... ﴾ اى كون أدلة الامارات مخصصة لادلة الاصول ﴿ انما يتم بالنسبة الى الادلة الشرعية ﴾ - اى أدلة الاصول الشرعية - .  
﴿ وأما الادلة العقلية القائمة على البرائة والاشتغال ... ﴾ واما أدلة اعتبار الامارات بالنسبة الى أدلة الاصول العقلية ، كالبراءة العقلية ، والاشتغال العقلى ، فإن تقديمها عليها بنحو الورد ، كما تقدم في المقدمة : حيث قلنا : فيها ان موضوع البرائة العقلية هو عدم البيان فيرتفع بقيام الامارة على خلافها ، فيكون تقديمها على البرائة بالورد ، وهكذا موضوع الاشتغال ، والاحتياط العقلى هو عدم المؤمن من العقاب فيرتفع بقيام خبر الثقة على الحكم ، لانه مؤمن عن العقاب بعد حجيته ، وكذا موضوع التخيير هو عدم المرجح ، فيرتفع بخبر الثقة ، اكونه مرجحاً .

﴿ واعلم ان المقصود بالكلام في هذه الرسالة الاصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي ، وان تضمن حكم الشبهة في الموضوع ايضاً ﴾ ، وحاصل ما هو المستفاد من كلام المصنف (ره) ، ان المقصود بالكلام ، والبحث هو : البحث في الاصول الاربعة من جهة جريانها في الشبهات الحكمية ، وان كانت تجري في الشبهات الموضوعية أيضاً .

﴿وهي : منحصرة في اربعة﴾ أي الاصول منحصرة في الاربعة حصراً عقلياً من حيث مجاريها ، واستقرائياً من جهة أنفسها ، وهي :

١ - أصل البرائة ٢ - واصل الاحتياط ٣ - والتخيير ٤ - والاستصحاب بناء على كونه حكماً ظاهرياً ثبت اعتباره بالاخبار ، واما بناء على ثبوت اعتباره ببناء من العقلاء ، فانه يكون من الامارات المفيدة للظان ، وبذلك يخرج عن كونه أصلاً رابعاً للاصول العملية كما ذكر في محله .

واما حصرتها في الاربعة من حيث المجاري فهو عقلي حيث تكون قسمتها عليها دائرة بين النفي ، والاثبات ، وكل تقسيم كذلك يكون حصراً المقسم في الاقسام عقلياً .

واما كون انحصار نفس الاصول في الاربعة ، استقرائياً فلما ثبت بالاستقراء من ان الاصول الجارية في جميع أبواب الفقه منحصرة في الاربعة المذكورة وقد أشار المصنف (قده) الى حصرتها في الاربعة عقلاً من حيث مجاريها بقوله ﴿لان حكم الشك اما أن يكون ملحوظاً فيه اليقين السابق عليه ، واما ان لا يكون سواء لم يكن يقين سابق عليه أم كان ، ولم يلاحظ﴾ ومراده من احاط اليقين السابق على الشك هو : ما اذا كان شك المكاف في بقاء مائة من به من جهة وجود الرافع ، كالشك في بقاء الطهارة بعد اليقين بها ، لامن جهة المقتضي كالشك ببقاء نجاسة الماء المتنجس بالتغير بعد زوال تغيره .

﴿والاول هو مورد الاستصحاب﴾ وهو ما اذا كان الشك ملحوظاً فيه اليقين السابق على الشك سواء كان الشك في التكليف ، أو في المكاف به ؟ وسواء كان الاحتياط ممكناً أم لا ؟

﴿والثاني اما أن يكون الاحتياط فيه ممكناً أم لا ؟﴾ والثاني وهو ما اذا لم يكن هناك لحاظ اليقين السابق على الشك سواء لم يكن هناك يقين أصلاً ، كالشك

في حرمة شرب التن ابتداء ، أو كان ولم يلحظ ، كالشك من جهة المقضي ينقسم على قسمين :

الاول ما يمكن الاحتياط فيه .

والثاني ما لا يمكن الاحتياط فيه ﴿والثاني مورد التخيير﴾ .

والاول وهو ما يمكن الاحتياط فيه ﴿اما ان يدل دليل عقلي ، أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول﴾ كما في مورد الشك في المكلف به حيث يكون اصل التكليف ثابتاً ، فيحكم العقل بالعقاب على مخالفة التكليف المجهول من حيث المتعلق .

﴿واما أن لا يدل﴾ كما في مورد الشك في اصل التكليف حيث لا يحكم العقل بالعقاب ، لعدم ثبوت التكليف حتى يحكم بالعقاب على مخالفته ﴿والاول مورد الاحتياط ، والثاني مورد البرائة﴾ أي الاول وهو : ما يدل الدليل على ثبوت العقاب بالمخالفة ، كما في الشك في المكلف به مورد للاحتياط ، والثاني وهو ما لا يدل الدليل على العقاب بالمخالفة ، لعدم التكليف ، كما في صورة الشك في اصل التكليف مورد للبرائة .

ثم أن ما ذكره المصنف (قده) من حصر مجاري الاصول هنا أولى مما ذكره في اول الكتاب ، اذ ليس فيه تخصيص البرائة في الشك في التكليف ، ولاتخصيص الاحتياط في الشك في المكلف به ، فلا يرد عليه ما ورد في اول الكتاب من عدم اختصاص البرائة بالشك في اصل التكليف ، كما لا يختص الاحتياط بالشك في المكلف به .

﴿وقد ظهر مما ذكرنا ان موارد الاصول قد تتداخل﴾ بمعنى أنه يمكن أن يكون المورد الواحد مورداً لاصلين كالاستصحاب ، والبرائة مثلا ، وذلك لان مناط الاستصحاب ، وان كان ملاحظة الحالة السابقة المتيقنة ، الا ان

مدار الثلاثة الباقية هو: عدم ملاحظتها لاملاحظة عدم الحالة السابقة حتى لا يمكن اجتماعها مع الاستصحاب مورداً، وحينئذ يمكن تداخل الثلاثة مع الاستصحاب مورداً فتأمل جيداً ! .

﴿ ثم ان تمام الكلام في الاصول الاربعة يحصل باشباعه في مقامين أحدهما حكم الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة الراجع الى الاصول الثلاثة الثاني حكمه بملاحظة الحالة السابقة ، وهو الاستصحاب ﴿ وملخص الكلام أنه يقع البحث عن الاصول الاربعة في مقامين :

المقام الاول يبحث فيه عن الاصول الثلاثة التي لم تلحظ فيها الحالة السابقة والمقام الثاني : يبحث فيه عن الاستصحاب فقط .

أما المقام الاول فيقع الكلام فيه في موضعين :

الموضع الاول يبحث فيه عن حكم الشك في نفس التكليف أي-النوع الخاص من الالزام - كالالزام ، والتكليف المردد بين الوجوب ، والحرمة .

والموضع الثاني هو: ما يبحث فيه عن حكم الشك في متعلق التكليف ، كتردد متعلق الوجوب بعد العلم به بين الظهور، والجمعة .

﴿ والموضع الاول ﴿ وهو الشك في نفس التكليف .

﴿ يقع الكلام فيه في مطالب ﴿ ثلاثة :

الاول يقع الكلام في تحريم المشتبه بغير الوجوب .

والثاني يقع الكلام في وجوب المشتبه بغير التحريم .

والثالث يقع الكلام في تحريم المشتبه بالوجوب .

ثم أن صور الاشتباه، وان كانت كثيرة ، الا ان المطالب الثلاثة شاملة لجميع

الصور المتصورة في الموضع الاول ، وذلك لامكان فرض صور، واقسام في كل

مطلب من المطالب الثلاثة كما سنبين انشاءالله (تعالى)، فنضع لصور كل مطلب

من المطالب الثلاثة جدولاً تسهيلاً لفهم المحصلين ، فعليك بالجدول :

## جَدْوَلُ الْمَطْلَبِ الْأَوَّلِ

الصورة المصورة في الطلب الأول وهو التحريم للمشبه بغير الوجوب

عنوان الاستباه	٦	استباه التحريم بغير الوجوب	٦	استباه التحريم بغير الوجوب	٦	استباه التحريم بغير الوجوب
التركيب الثاني	١	التحريم المشبه بالإباحة	٢	التحريم المشبه بالكراهة	٣	التحريم المشبه بالاستحباب
التركيب الثالث	٤	التحريم المشبه بالإباحة والكراهة	٥	التحريم المشبه بالاستحباب	٦	التحريم المشبه بالكراهة والاستحباب
التركيب الرابع	٧	التحريم المشبه بالإباحة والاستحباب والكراهة				
المجموع	٧	فالصور الصحيحة المشتملة على التكليف اللازمي هي سبعة				
منشأ الاستباه	تم منشأ الاستباه في كل واحدة من الصور المذكورة لا يخلو عن احد الامور التالية					
	منها	منها	منها	منها	منها	منها
	تعارض النصين	اجمال النص	فقدان النص	الامور الخارجية		
	١	٢	٣	٤		
المجموع	٤	١	٢	٣	٤	

فاذا تريدان ضرب صور الاستباه وهي سبعة في منشأ الاستباه وهو اربعة  
تكون النتيجة ثمانية وعشرون .



## جدول المطلب الثاني

الصور المتصورة في الطب الثاني وهو الوجوب النسبة بغير التحريم

عنوان الاستباه	٥ ٦	استباه الوجوب بغير التحريم	٥ ٦	استباه الوجوب بغير التحريم	٥ ٦	استباه الوجوب بغير التحريم
التركيب الثاني	١	الوجوب النسبة بالابامة	٢	الوجوب النسبة بالاكثره	٣	الوجوب النسبة بالاستحباب
التركيب الثالث	٤	الوجوب النسبة بالابامة والكره	٥	الوجوب النسبة بالابامة والاستحباب	٦	الوجوب النسبة بالاستحباب والكره
التركيب الرابع	٧	الوجوب النسبة بالابامة والاستحباب والكره				
المجموع	٧	فالصور الصحيحة الستة على التلخيص اللزيمي له سبعة				
منها الاستباه	ثم منسأ الاستباه في كل واحدة من الصور المذكورة لا يخلو عن احد الامور التالية					
	ومنها	ومنها	ومنها	ومنها	ومنها	ومنها
المجموع	تفاض الضمين اجمال النص ففقدان النص الامور الخافية					
	٤	١	٢	٣	٤	٤

فاذا ارتيد ان تضرب صور الاستباه وهي سبعة في عدد  
منسأ الاستباه وهو اربعة تكون النتيجة ثمانية وعشرون

## جَدْوَلُ الْمَطْلَبِ الثَّالِثِ

الصُّورُ الْمَصْرُورَةُ فِي الْمَطْلَبِ الثَّالِثِ وَهِيَ اسْتِبْطَاءُ التَّحْرِيمِ بِالرُّجُوبِ

عنوان الاستبناه	١	٢	٣	٤	٥	٦
التركيب الثاني	١	التحريم المشبه بالرجوب فقط				استبناه التحريم بالرجوب
التركيب الثلاثي	٢	التحريم المشبه بالرجوب مع احتمال الاباحة ايضا	٣	التحريم المشبه بالرجوب مع احتمال الاستحباب ايضا	٤	التحريم المشبه بالرجوب مع احتمال الكراهة ايضا
التركيب الرباعي	٥	التحريم المشبه بالرجوب مع احتمال الاباحة والكراهة ايضا	٦	التحريم المشبه بالرجوب مع احتمال الاباحة والاستحباب ايضا	٧	التحريم المشبه بالرجوب مع احتمال الكراهة والاستحباب ايضا
التركيب الخماسي	٨	التحريم المشبه بالرجوب مع احتمال الاباحة والاستحباب والكراهة ايضا				
المجموع	٨	فالصور الصحيحة المسئلة على التظيف الالزامي هي ثمانية				
ممنوع الاستبناه في الصور المذكورة لا يخلو عن احد الصور التالية	ثم منسأ الاستبناه في الصور المذكورة لا يخلو عن احد الصور التالية					
	منها					
	مفاض النصين		اجمال النص		فقدان النص	
	١		٢		٣	
٤		٢		٣		
المجموع		٤		٤		
<p>واذا ثبت ان تضرب صور الاستبناه وهي ثمانية في عدد منسأ الاستبناه وهو اربعة فنكون بالنتيجة: اثنان وثلاثون فالصور الحاصلة من الطال الثلاثة هي ثمانية وثمانون وقد اشار اليها بقوله: «وصور الاستبناه كثيرة»</p>						

## « جَدْوَلُ الْأَمْثَلَةِ وَالْأَحْكَامِ »

عنوان الشبهة	مَنْشَأُ الشَّكِّ	الْأَمْثَلَةُ	الاحكام عند المجتهدين فقط
تحريمية حكومية	فقدان النص	كالسك في حرمة شرب التنق على فرض عدم النص فيه	الحكم هو الاجابة بمقتضى ادلة البرائة
تحريمية حكومية	اجمال النص	كالسك في حرمة شرب التنق على فرض ورود النهي في الرد بين الحرمة والكره	الحكم هو عدم الحرمة بمقتضى ادلة البرائة
تحريمية حكومية	تعارض النصين	كالسك في حرمة شرب التنق على فرض تعارض النصين فيه	الحكم هو التحيين بين الدليلين لولم يبين ترجيح احد لهما على الآخر
تحريمية موضوعية	الامور الخارجية	كالسك في حرمة هذا المايغ المحتمل لونه حمرا	الحكم هو الاجابة بمقتضى ادلة البرائة
وجوبية حكومية	فقدان النص	كالسك في وجوب الدعاء عند ركوة الهلال على فرض عدم الامر فيه	الحكم هو عدم الوجوب بمقتضى ادلة البرائة
وجوبية حكومية	اجمال النص	كالسك في وجوب الدعاء على فرض ورود الامر فيه لرد بين الوجوب والندب	الحكم هو عدم الوجوب بمقتضى ادلة البرائة
وجوبية حكومية	تعارض النصين	كالسك في وجوب الدعاء على فرض تعارض النصين	الحكم هو التحيين بين الدليلين على فرض عدم ثبوت ترجيح احد لهما على الآخر
وجوبية موضوعية	الامور الخارجية	كالسك في وجوب قضاء صلاة عليه	الحكم هو عدم الوجوب بمقتضى ادلة البرائة
دوران الامر بين المخدورين حكومية	فقدان النص	كالسك في وجوب دفن الطافرو حرمة على فرض عدم الدليل على احدهما	الحكم هو لولم يقتضى ادة البرائة لولم يكن احدهما الفين تعبيراً في الايضاح بالاضافة بما هو مقتضى
دوران الامر بين المخدورين حكومية	اجمال النص	كالسك في وجوب دفن الطافرو حرمة فرض ورود الامر لرد بين الاجابة بالندب	الحكم هو الجواز بمقتضى ادلة البرائة
دوران الامر بين المخدورين حكومية	تعارض النصين	كالسك في وجوب دفن الطافر وحرمة على فرض تعارض النصين	الحكم هو التحيين بين الدليلين لولم يبين ترجيح احد لهما على الآخر
دوران الامر بين المخدورين موضوعية	الامور الخارجية	كالسك في ان هذا القتم تغلق الندب بنجوه او تركه نجمة	الحكم هو الاجابة بمقتضى ادلة البرائة

ولا يخفى ان هذه الجدول مبينة لما في السك في التلظيف فقط من  
الصور والامثلة والاصطلاح

وينبغي التنبيه على أمور : منها : ان ظاهر كلام المصنف (قده) في المطلب الثالث حيث قال: واما تحريم المشتبه بالوجوب وان كان هو دوران الارين التحريم والوجوب فقط ، فينحصر في التركيب الثنائي الواحد ، ولا يحتاج الى الجدول ، الا انه لا يمنع عن احتمال غيرهما معهما ايضاً ، فحينئذ يحتاج الى الجدول ، كالمطلب الاول والثاني، ولهذا قد أضفنا الى التركيب الثنائي ما يمكن فرضه فيه من التركيب الثلاثي والرباعي والخماسي ، كما تقدم في الجدول الثالث .

ومنها : ان المراد من الصور الصحيحة الحاصلة من كل جدول هي : ما يشتمل على الحكم الالزامي حتى يصح الحكم بالبرائة فيه . لان البرائة عبارة عن رفع ما فيه المشقة والنضيق على المكلف ، فتخصص بالحكم الالزامي اذ لا مشقة في غيره حتى يرفع بها .

ومنها : ان ما ذكرنا في بيان صور الاشتباه من الاحتمالات المذكورة في الجدول اولي مما في شرح الاعتمادي حيث جعل اشتباه الاباحة مع الاستحباب من جملة الصور ، والاحتمالات مع ان البرائة لا تجرى في الحكم المشتبه اذا لم يكن الزامياً . ولهذا أسقطنا صور الاشتباه التي اسم تكن مشتملة على الحكم الالزامي .

الا أن يقال : ان التكييف في اللغة وان كان بمعنى الالتقاء في المشقة ، لانه مأخوذ من الكلفة ، فلا يصدق على الحكم الغير الالزامي لعدم المشقة فيه لانه في الاصطلاح يكون اعم من ذلك .

وهذا مبني على اختصاص التكليف بالالزام ، أو اختصاص الخلاف في البرائة والاحتياط به ❦ اي ما ذكرنا من حصر عنوان الاشتباه في المطالب الثلاثة اي ١- تحريم المشتبه بغير الوجوب ، ٢- ووجوب المشتبه بغير التحريم ،

٣- تحريم المشتبه بالوجوب مبني على أحد أمرين :

احدهما هو : اختصاص التكليف في الشك فيه بالحكم الازامي ، كالتحريم والوجوب لثبوت المشقة والكلفة فيهما فقط ، ومقتضى أدلة البرائة هو رفع الكلفة المحتملة ، كما ان مقتضى ادلة الاحتياط هو ثبوت الكلفة المحتملة .

وثانيهما هو اختصاص النزاع والخلاف في البرائة والاحتياط بالحكم الازامي ، وان كان التكليف شاملا للاستحباب والكراهة ايضاً في الاصطلاح .  
فلو فرض شموله للمستحب والمكروه يظهر حالهما من الواجب والحرام الخ لو سلم جريان الخلاف والنزاع في الاستحباب والكراهة ، وعدم اختصاصه بالحكم الازامي يظهر ، ويعلم حكمهما مما تقدم في التحريم والوجوب ، فلا حاجة الى تعميم العنوان ، فيأني في الكراهة والاستحباب جميع ما تقدم في التحريم والوجوب من المطالب الثلاثة بجميع صورها ، واقسامها في ضمن الجداول المذكورة غاية الامر بوضع مكان التحريم الكراهة ، ومكان الوجوب الاستحباب ، فتقلب الشبهة التحريمية الى الشبهة الكراهية ، والوجوبية الى الاستحبابية ، حينما يقال : الكراهة المشتبهه بغير الاستحباب أو الاستحباب المشتبهه بغير الكراهة ، أو الكراهة المشبهة بالاستحباب ، وحكم الاخير هو حكم دوران الامر بين التحريم والوجوب ، كما ان حكم الشبهة الكراهية هو : حكم الشبهة التحريمية ، وحكم الشبهة الاستحبابية هو نفس الحكم في الشبهة الوجوبية .

وحيث أن تمكن أن تخرج صور الاشتباه المتصورة لكل مطالب من المطالب الثلاثة في المقام بالرجوع الى الجداول المتقدمة ، فلاحاجة في استخراجها الى وضع الجداول الجديدة كما هو واضح .

فالصور الحاصلة من الجداول المذكورة ، وهي : اثنان وعشرون بغير الضرب وثمانية وثمانون مع الضرب تأتي في المقام أيضاً .

وعلى هذا يكون مجموع صور الاشتباه من دون الضرب أربعة وأربعين ، ومع ضربها في منشأ الاشتباه الأربع يكون حاصله مائة وستة وسبعين ، وهذا بخلاف ما في شرح الاعتمادى حيث جعل صور الاشتباه ستة وعشرين ، فيكون مع ضربها في منشأ الاشتباه مائة وأربعة فقط .

﴿ثم متعلق التكليف المشكوك اما أن يكون فعلا كلياً متعلقاً للحكم الشرعي الكلي﴾ وهذا الكلام من المصنف (قده) يكون في بيان الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية ، وحاصل الفرق بينهما .

(أولاً) ان متعلق التكليف في الشبهة الحكمية هو كنفس الحكم كلي ، كشرب التتن في الشبهة التحريمية ، والدهاء عند رؤية الهلال في الشبهة الوجوبية بخلاف الشبهة الموضوعية حيث يكون متعلق الحكم كنفسه جزئياً ، كشرب هذا المايح المعين المحتمل كونه خمراً .

(ثانياً) ما أشار إليه بقوله (ومنشأ الشك في القسم الثاني) أى ما يكون متعلق الحكم فيه فعلاً جزئياً (اشتباه الامور) خارجاً أى يكون منشأ الاشتباه في الشبهة الموضوعية هي الامور الخارجية ، كشبهة المايح المعين بالخمر مثلاً .

﴿ومنشأ في الاول﴾ أى فيما اذا كان متعلق التكليف فعلاً كلياً ، وهو الشبهة الحكمية ﴿اما عدم النص﴾ ، كشرب التتن ﴿واما أن يكون اجمال النص ، كدوران الامر في قوله تعالى : حتى يطهرون بين التشديد﴾ الظاهر في تحصيل الطهارة والاعتسال ، وبين ﴿التخفيف﴾ الظاهر في النقاء وانقطاع الدم ، فيكون مجملاً على القول : بعدم تواتر القراءات ، وعدم جواز الاستدلال بكل قرائة .

﴿واما أن يكون تعارض النصين﴾ أى اما أن يكون منشأ الشك في الشبهة الحكمية تعارض النصين ﴿ومنه الآية﴾ والايسة يمكن أن تجعل مثلاً لتعارض

النصين على القول: بتواتر القراءات، أو على القول بجواز الاستدلال بكل قراءة وان لم تكن متواترة، وذلك لان مقتضى القراءة بالتشديد منطوقاً هو حرمة المقاربة الى تحصيل الطهارة، ومقتضى مفهومها هو جوازها بعد الاغتسال، ومقتضى القراءة بالتخفيف منطوقاً هو حرمة المقاربة الى النقاء وانقطاع الدم، فيكون مفهومها هو الجواز بعد انقطاع الدم، وان لم تغتسل، فيقع التعارض بين منطوق القراءة بالتشديد حيث يدل على الحرمة قبل الاغتسال، وبين مفهوم القراءة بالتخفيف حيث يقتضى الجواز بعد النقاء وقبل الاغتسال، فالشك في حرمة المقاربة بعد النقاء وقبل الاغتسال يكون لاجل التعارض.

﴿وتوضيح أحكام هذه الاقسام﴾ المذكورة في منشأ الشك والاشتباه وهي أربعة، كما تقدم تفصيلها ﴿في ضمن مطالب﴾ وهي: ثلاثة على ما هو مذكور في المتن، فنضرب الاقسام الاربعة في المطالب الثلاثة، ثم تؤخذ بالنتيجة، وهي: اثني عشر، فكل مطلب من المطالب الثلاثة يرجع الى أربع مسائل باعتبار منشأ الاشتباه حيث يكون أربعاً، ففي المطالب الاول وهو: الشبهة التحريمية أربع مسائل:

﴿الاولى فيما لانص فيه، وقد اختلف فيه على ما يرجع الى قولين﴾: التعبير بما يرجع الى قولين اشارة الى ضعف قول ثالث، وهو ما نسب الى المحقق في المعارج قده حيث قال: بالتفصيل بين ما يعم به الباوى وغيره، فتجرى البرائة في الاول دون الثاني، ويأتي وجه الضعف لهذا القول: ﴿أحدهما اباحة الفعل شرعاً﴾ وهو معنى البرائة ﴿والثاني وجوب الترك﴾ وهو معنى الاحتياط ﴿والاول منسوب الى المجتهدين﴾ والاصوليين ﴿والثاني الى معظم الاخباريين، وربما نسب اليهم﴾ أي الى الاخباريين ﴿أقوال أربعة: التحريم ظاهراً، والتحريم واقعاً، والتوقف، والاحتياط ولا يبعد أن يكون تغايرها باعتبار

العنوان ~~ب~~ أى ليس من البعيد أن يكون اختلافهم ناشئاً عن اختلاف عنوان ما استدلوا به من الاخبار .

وبذلك لا يكون هذا الاختلاف كاشفاً عن اختلافهم في المذهب والرأي ، وذلك لان من تمسك بأخبار التوقف قال : بالتوقف ، ومن استدل بأخبار الاحتياط قال به ، ومن تمسك بأخبار الامر بالاجتناب عن الشبهة مقدمة لترك الحرام الواقعي قال : بالتحريم ظاهراً ، ومن استدل بأخبار الامر بالاجتناب عن الشبهة بما هي هي قال : بالتحريم واقعاً باعتبار كون التحريم حكماً واقعياً لها بالواقعي الثانوي والمقصود من الجميع هو نفي البرائة رداً على المجتهدين .



## أدلة القائلين بالبرائة

استدلوا بالأدلة الأربعة ﴿ فمن الكتاب آيات منها قوله تعالى: ( لا يكلف الله نفساً الا ما أنبها )<sup>(١)</sup> قيل : دلالتها واضحة ﴾ ، ونسب القول بوضوح دلالة هذه الآية على البرائة الى صاحب الفصول .

ثم ان دلالتها عليها مبنية على أن يكون المراد من الموصول، وهو ( ما ) التكليف ومن ( الايتاه ) اعلامه، وايساله الى المكلف، فيكون معنى الآية حيثئذ: ( لا يكلف الله أحداً الا بما أوصله اليه من التكليف )، فالتكليف الذي لم يصل الى المكلف مرفوع عنه .

فتكون دلالة الآية على البرائة على هذا الاحتمال واضحة ، الا ان هذا الاحتمال ينافي مورد الآية، كما يأتي في كلام المصنف (قده) فلا يمكن أن يكون المراد بالموصول هو التكليف .

﴿ وفيه انها غير ظاهرة ﴾ ، ويرد في الاستدلال بهذه الآية بأنها لا تدل على البرائة أصلاً ، وينضح ما يرد على هذا الاستدلال بعد تقديم مقدمة ، وهي ان في الموصول أربع احتمالات :

---

(١) سورة الطلاق آية ٧ .

(منها): ماتقدم بأن يكون المراد منه التكليف .

(ومنها) : أن يكون المراد به المال بقرينة قوله تعالى قبل ذلك ( لينفق ذو سعة من سعته، ومن قدر عليه رزقه ) « أى ضيق عليه رزقه » ، ( فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفساً الا ما آتاهها ) .

ومقتضى وحدة السياق ورعاية التناسب بين هذه الآية وما قبلها هو أن يكون المراد (بالموصول)المال، و(بالإتياء) الاعطاء، فيكون معنى الآية حينئذ لا يكلف الله عبده، الا دفع مال أعطاه وتقدير الدفع قبل المال لان المال يكون من الاعيان الخارجية لايتعلق بها التكليف، اذ التكليف يتعلق بالافعال ، وحينئذ تكون الآية الشريفة أجنبية عن المقام كما لا يخفى .

(ومنها): أن يكون المراد (بالموصول) مطلق ما يصدر من المكاف من فعل أو ترك بقرينة يتاع التكليف عليه ، والتكليف لا يقع ولا يتعلق ، الا بما يصدر عن المكلف ، وحينئذ يكون (الإتياء) كناية عن الاقدار على ما صدر عن المكاف ، فيكون معنى الآية :

ان الله تعالى لا يكلف العبد بفعل شيء أو تركه ، الا ما أقدره عليه وبذلك تكون الآية أجنبية عن المقام كالا احتمال الثاني، لانها تدل على نفي التكليف بغير المقدور، ولاتدل على نفيه من دون البيان .

ثم ان المصنف (قده) يتول أن ﴿هذا المعنى أظهر، وأشمل﴾ أي ان المعنى الثاني في كلامه أظهر من المعنى الاول، لعدم احتياجه الى التقدير، وأشمل منه، لشموله المعنى الاول كما هو واضح في المتن .

(ومنها) أن يكون المراد (بالموصول) ما هو الجامع بين المعاني المذكورة و (بالإتياء ) ما هو الجامع بين الايصال والاعطاء والاقرار، وبعبارة أخرى أن يكون المراد بالإتياء هو الاعطاء ، ولكن الاعطاء يختلف، لان اعطاء كل شيء

بحسبه ، فاعطاء التكليف يكون بالايصال والاعلام ، واعطاء المال بالتمليك ، واعطاء ما يصدر عن المكلف بالاقدار ، وبهذا تشمل الآية المقام أيضاً ، وتدل على البرائة على فرض امكان وجود الجامع بين المعاني المذكورة .

اذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك ان الآية يمكن الاستدلال بها على البرائة على فرض صحة الاحتمال الاول ، والرابع دون الاحتمال الثاني ، والثالث كما لا يخفى .

ثم أن الظاهر منها بقرينة المورد هو : الاحتمال الثاني ، ثم الثالث ، ولا يمكن حملها على الاحتمال الاول ، والرابع ، لان احتمال الاول مناف لموردها ، كما اشار اليه بقوله :

﴿ لكن ارادته ينافي مورد الآية ﴾ أي ارادة التكليف بالخصوص من الموصول يكون منافياً لمورد الآية ، لانه مختص بالمال ، والاحتمال الرابع مستنزم لاستعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى ، وهو غير صحيح ، كما ثبت في محله .

وقد اشار اليه بقوله : ﴿ و ارادة الاعم منه ومن المورد يستلزم استعمال الموصول في معنيين ﴾ اذ لجامع بين المال والتكليف ، وذلك لان الموصول اذا كان بمعنى التكليف كان مفعولاً مطلقاً للفعل أي ( لا يكلف الله نفساً الا تكليفاً ) واذا كان بمعنى المال كان مفعولاً به ، ومن الواضح عدم الجامع بينهما لان المفعول المطلق يكون من شئون الفعل ، فيكون متأخراً عنه ، والمفعول به يكون مما وقع عليه الفعل ، فلا بد أن يكون متقدماً عليه ، فلا يعقل الجامع بين المعنيين . وكيف كان فان الاستدلال بالآية على البرائة يكون مبنياً على الاحتمال الاول ، والرابع الذين لا يمكن حمل الآية عليهما .

﴿ فافهم ﴾ اعنه اشارة الى عدم صحة الاستدلال بالآية على البرائة حتى

على فرض الجامع في جانب الموصول ، والصلة بأن يكون المراد بالموصول هو الشيء الشامل للمعاني الثلاثة المذكورة ، وبالابتداء هو الايصال والاعطاء الشامل للاعلام ، والاعطاء والاقدار ، لان ايصال كل شيء بحسبه كما تقدم ، ويكون المراد بالتكليف والحكم حينئذ هو مرتبة الانشاء لامرتبة الفعلية والتنجز ، لان الاية ظاهرة في الاحتمال الثاني كما تقدم ، وليست ظاهرة في الاحتمال الرابع ، ومع عدم الظهور لا ينفع وجود الجامع اذ الواجب هو الاخذ بالظواهر دون المحتملات ، والاحتمال الرابع هو : مخالف للظاهر ، فلا يجوز الاخذ به . وبالجملة أن ما تكون الاية ظاهرة فيه من الاحتمال الثاني ، والثالث غير مناسب لما نحن فيه اصلاً ، وما يكون مناسباً للمقام غير مفيد ، اكونه مخالفاً للظاهر .

﴿ نعم في رواية عبد الاعلى عن أبي عبد الله عليه السلام ( قال : قلت له : هل كاف الناس بالمعرفة قال : لا على الله البيان لا يكاف الله نفساً الا وسعها ، ولا يكاف الله نفساً الا ما اتبها ) ﴾<sup>(١)</sup> والمستفاد من هذه الرواية هو : ان المراد بالموصول هو : التكليف ، فهذه الرواية ذكرها المصنف (قده) تأييداً لارادة المعنى الاول من الموصول ، وهو : التكليف وذلك لان الامام عليه السلام سئل عن تكليف الناس بالمعرفة الكاملة من دون البيان ، فقال عليه السلام : في الجواب بما حاصله :

من انه لا تجب المعرفة الكاملة على الناس قبل البيان ، بل على الله البيان بارسال الرسل وانزال الكتب ، ثم استدلل الامام عليه السلام على عدم وجوب المعرفة بالابتين المذكورتين ، فيعلم من استشهاده بالابتين على نفي التكليف بالمعرفة من دون البيان ان المراد بالموصول هو التكليف ، فيكون معنى الاية حينئذ ( لا يكاف الله نفساً ، الا تكليفاً بينه لها سواء كان التكليف متعلقاً بالامور الاعتقادية كمعرفة الله

تعالى كما في مورد الرواية ، أو بالافعال كما في المقام ) .

ثم أجاب المصنف (قده) عن هذا التأييد بقوله: ﴿ لكنّه لا ينفع في المطلب ﴾ أى ما ورد في الرواية لا ينفع في اثبات المطلب ، وهو نفي التكليف من دون البيان ، بل ما ورد فيها يناسب المعنى الثالث للموصول ، وهو : نفي التكليف بغير المقدور ، لان نفس المعرفة بالله تعالى غير مقدور قبل البيان ، وقبل تعريف الله تعالى فلا يكون استشهاد الامام عليه السلام بالاية دليلا على نفي التكليف من دون بيان ، بل يكون دليلا على نفي التكليف بغير المقدور ، ويكون المراد من الاتباء الافدار .

﴿ ومما ذكر يظهر حال التمسك بقوله تعالى : ( لا يكلف الله نفسا الا وسعها ) ﴾<sup>(١)</sup> اذ هذه الاية نص في نفي التكليف بغير المقدور ، فلا ترتبط بالمقام اصلا ، لان ترك محتمل الحرمة مقدور ، فلا يكون مشمولا للاية .

﴿ ومنها قوله تعالى : وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ سورة الاسراء

آية ١٥ .

رملخص تقرب الاستدلال بهذه الاية على البرائة هو : انه تعالى قد أخبر بعدم التمثيب والعقاب قبل بعث الرسل واتمام الحجّة ، فبعث الرسل كناية عن بيان الاحكام ، وايصالها الى المكلفين ، فيكون معنى الاية انه تعالى (لا يؤاخذهم على مخالفة التكليف المجهول الغير الواصل اليهم ) ، فتدل على رفع العقاب في مورد الجهل بالتكليف الازامي وهو : المطلوب عند الاصولي ، وذلك لان رفع العقاب مستلزم لرفع التكليف الفعلي عن المكلف وهو معنى البرائة ، الا ان هذا ... الخ .

الا ان هذا التقريب مخالف لظاهر الاية ، لان الرسول ظاهر في الرسول

الظاهري ، فبعث الرسول يكون كناية عن بيان الاحكام بالنقل فقط ، لاعن مطلق البيان الشامل للبيان العقلي ، فيكون معنى الاية حينئذ هو : جريان البرائة في صورة انتفاء البيان النقلي فقط ، وان كان هناك بيان من العقل مع ان الحق عند الاصوليين هو: عدم جريان البرائة في مورد وجود بيان من العقل ، بل الحكم هو: الاشتغال .

وبالجملة ان جريان البرائة لا يختص بانتفاء البيان النقلي ، بل يجري في مورد انتفاء البيان مطلقا ، والا فالحكم هو: الاشتغال ، وظاهر الاية هو: اختصاص جريان البرائة في مورد انتفاء البيان بالنقل ، ولا وجه لهذا الاختصاص ، بل الحق ان الله لا يعذب المكلفين قبل البيان مطلقا سواء كان بالنقل ، أو العقل ، ويعذبهم بمخالفة التكليف بعد البيان مطلقا ، وبذلك يظهر أن الاستدلال بالاية على ظاهرها غير تام ، الا أن تدر جملة معطوفة على جملة (حتى نبعث رسولا) حتى يكون معنى الاية حينئذ (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ، أو يحكم العقل) ، فالله لا يعذب المكلفين قبل البيان بالنقل ، أو العقل ، وبذلك يتم الاستدلال بها ، الا ان التقدير مخالف للاصل .

وقد أجاب المصنف (قده) عن هذا الاشكال بوجوه :

(الوجه الاول) ما أشار اليه بقواه : ﴿ بناء على ان بعث الرسول كناية عن بيان التكليف ﴾ ، وهذا الوجه يرجع الى الالتزام بتعميم الرسول حتى يشمل العقل ، لانه رسول من الباطن ، فيكون حينئذ بعث الرسول كناية عن مطلق بيان الاحكام للانام واتمام الحجة عليهم ، كما تقدم في تقريب الاستدلال غاية الامر ذكر السبب الخاص ، وهو الرسول الظاهر في الرسول الظاهري يكون من باب انه اغلب الافراد اذ بيان التكليف يقع به غالباً .

والحاصل ان بعث الرسول كناية عن بيان التكليف مطلقاً ، كما ان التعليق

بالاذان في قولك : لأبرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن كناية عن دخول الوقت وذلك لغلبة وقوعه عند دخول الوقت .

والوجه الثاني هو الالتزام ببقاء الآية على ظاهرها ، ثم القول : بتخصيصها بما دل على اعتبار العقل ، فيكون معناها وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ، الا فيما حكم به العقل مستقلا ، كوجوب شكر المنعم مثلا ، وبذلك تكون النتيجة نفى التعذيب والعقاب عند انتفاء البيان مطلقا اى بالنقل والعقل ، وهو المطلوب عند الاصولى ، وقد اشار اليه بقوله : ﴿أو عبارة عن البيان النقلى ويخصص العموم بغير المستقلات .﴾

والوجه الثالث وهو أن تبقى الآية على ظاهرها كالوجه الثانى، ولكن من دون التزام التخصيص فيها بأن يقال: ان الآية تنفى فعلية العقاب عند انتفاء البيان النقلى فيكون المعنى هو ان فعلية العذاب موقوفة على البيان النقلى ، فتنتفى بانقائه ، ولايكفى فيها البيان العقلى ، وان كان كافياً في استحقاق العذاب ، وبذلك يكون حجة كالنقل .

والحاصل هو : الالتزام بوجوب تأكيد العقل بالنقل في فعلية العذاب ، والا فلا يكون العذاب فعلياً من باب اللطف والرحمة من الله (تعالى) وقد اشار اليه بقوله : ﴿أويلتزم بوجوب التأكيد﴾ الخ ، ويكون معنى الآية ان الله (تعالى) لا يعذب ، ولا يعاقب فعلا بمجرد بيان مسن العقل ، بل يعذب بعد تأييد العقل بالنقل ، واما استحقاق العقاب فيكفى فيه مطلق البيان ، وعلى جميع التقادير الثلاثة تدل الآية على نفى العقاب قبل البيان المستازم لنفى التكليف من دون البيان ، وهو المطلوب عند الاصولى ، وهذا ما يشترك فيه جميع الوجوه الثلاثة .

واكبتها تفرق من جهة ان الوجه الاول دليل على اثبات الملازمة بين العقل ، والشرع ، فيكون رداً على القول بانكارها .

(والوجه الثاني) دليل للقول : بانكار الملازمة ، فيكون رداً على القول :

بإثباتها .

(والوجه الثالث ) دليل لاثبات الملازمة في مرحلة استحقاق العقاب دون فعليته ، فالعقل ، والشرع كلاهما يحكم بحسن فعل أوبجه ، الا انه لا يترتب العقاب الفعلي على ما حكم العقل بجهه . الم يرد النهي عنه شرعاً ، وعدم فعلية العقاب قبل النهي شرعاً لا ينافي استحقاقه عقلاً ، بأن يكون العقل ملازماً للشرع في مرحلة الاستحقاق دون الفعلية .

﴿ وفيه ان ظاهره الاخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث فيخصن بالعذاب الدنيوي الواقع في الامم السابقة ﴾ ، ويرد على الاستدلال بالاية بما حاصه من انها ظاهرة في نفي التعذيب الدنيوي عن الامم السابقة قبل اتمام الحججة عليهم ببعث الرسل بقريظة التعبير بلفظ الماضي اي : (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فهي : تدل على عدم وقوع التعذيب الدنيوي في الامم السابقة قبل البيان ، فلا دلالة لها على نفي العذاب الاخرى عند عدم البيان حتى يستلزم نفي التكليف ، وهو المطلوب وبهذا البيان تكون اجنبية عن المقام كما لا يخفى .

﴿ ثم انه ربما يورد التناقض على من جمع بين التمسك بالاية في المقام وبين ردمن استدلال بها لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ﴾ والجامع بين الاستدلال بالاية على البرائة ، وبين رد الاستدلال بها على عدم الملازمة هو الفاضل التوحي ، والمورد عليه بان الجمع المذكور مستلزم للتناقض هو المحقق القمي (قده) .

وايراد المحقق القمي (قده) بان الجمع مستلزم للتناقض يتضح بعد تقديم

أمور .

منها تقرب الاستدلال بالاية على عدم الملازمة بين حكم العقل ، وحكم الشرع



في مسألة الحسن والقبح حيث قالت :الاشاعرة بعدم الملازمة، وأدعت المعتزلة الملازمة ، فاستدللت الاشاعرة لنفي الملازمة بهذه الآية بسان الآية تدل بظاهاها على اناطة العذاب بالبيان النقلى اذ بعث الرسول ظاهر في البيان النقلى .  
 فيكون معناها عدم وقوع العذاب بدون البيان النقلى بالرسول ، وان حكم به العقل المستقل ، وبذلك ينفك حكم العقل عن حكم الشرع حيث يوجد الاول دون الثانى ، وفيه تثبت عدم الملازمة ، وعدم حجية العقل لعدم العقاب على مخالفته .

(ومنها) تقريب رد عدم الملازمة باثبات الملازمة، كما اشار اليه بقوله: ﴿بان نفي فعلية التعذيب اعم من نفي الاستحقاق﴾ فنفي فعلية العذاب لا يستلزم نفي الاستحقاق ، لان فعلية العقاب اخص من الاستحقاق ونفي الاخص لا يدل على نفي اعم كما في علم المنطق ان نقيض الاخص اعم من نقيض اعم ، والحاصل ان نفي فعلية العقاب قبل البيان النقلى لا ينافي استحقاقه بالبيان العقلى ، فالملازمة بين حكم العقل ، وحكم الشرع حينئذ ، وان لم تكن ثابتة في مرحلة فعلية العقاب الا انها ثابتة في مرحلة استحقاقه .

(ومنها) تقريب الاستدلال بها على البرائة ، وقد تقدم التقريب ، فلاحاجة الى التكرار، اذا عرفت هذه الامور يتضح لك لزوم التناقض من الجمع المذكور كما اشار اليه المصنف ( قد ه ) بقوله : ﴿ فان الاخبار بنفي التعذيب ان دل على عدم التكليف شرعاً فلاوجه للثاني ﴾ اى لرد الاستدلال بها على عدم الملازمة ، بل الاستدلال بها على عدم الملازمة صحيح اذ نفي التكليف شرعاً مستلزم لنفي استحقاق العذاب اذ العذاب ناش عن التكليف ، فاذا انتفى التكليف كما هو : المفروض لم يعقل العذاب لافعلا ، ولا استحقاقاً ، فكيف يلازم حكم الشرع حكم العقل مع تحقق الثانى دون الاول ؟

﴿ وان لم يدل فلاوجه للاول ﴾ اى وان لم يدل الاخبار بنفي التعذيب على

عدم التكليف شرعاً ، فلا وجه للتمسك بها على البرائة اذ البرائة عبارة عن نفي الحكم والتكليف شرعاً ، والمفروض ان الاية لاتدل على ذلك .

وبالجملة لايمكن الجمع بين الاستدلال بها على البرائة وبين رد الاستدلال بها على عدم الملازمة ، لانه مستلزم للتناقض اذ لازم البرائة هو : نفي استحقاق العذاب بنفي التكليف ، ولان رد عدم الملازمة هو : ثبوت استحقاق العذاب عند عدم البيان النقلي ، والتناقض بين اللازمين اظهر من الشمس .

وبعبارة اخرى ان مقتضى الاستدلال بها على البرائة هو : نفي التكليف المستلزم لنفي الاستحقاق ، ومقتضى الرد على القول : بعدم الملازمة بما هو مذكور في المتن هو نفي فعلية التعذيب مع تسايم اصل الاستحقاق ، والتنافي بين نفي الاستحقاق وثبوته واضح .

﴿ ويمكن دفعه بان عدم الفعلية يكفي في هذا المقام الخ ﴾ ويمكن دفع التناقض عن الجمع بين الاستدلال بالاية على البرائة ، وبين رد الاستدلال بها على عدم الملازمة بين حكم الشرع ، وبين حكم العقل . وذلك باحد وجهين :

احدهما ان الاية ، وان كانت تدل على نفي فعلية العقاب عند عدم البيان الشرعي فقط ، والاستدلال على البرائة موقوف على نفي استحقاق العقاب ، الا ان نفي الاستحقاق يحصل عند انتفاء الفعلية باعتراف من الخصم بالالزمة بين نفي الفعالية ونفي الاستحقاق ، فيتم الاستدلال بها على البرائة باعتراف الخصم الا ان هذا الاستدلال جدلي لا برهاني .

ثم أن الاستدلال بها بهذه الكيفية على البرائة لا ينافي الملازمة بين حكم العقل والشرع ، لان الاية لاتدل على عدمها ، وانما تدل على توقف فعلية العقاب على البيان الشرعي ، وعدم كفاية العقل فسي ترتب العقاب الفعلي على مخالفته ،

وهذا لاينافي ثبوت الحكم الشرعي في مورد حكم العقل بالاستحقاق وبذلك تحصل الملازمة بين حكم الشرع، وبين حكم العقل في مرحلة الاستحقاق اذ لا منافاة بين الاستحقاق وعدم الفعلية .

وحينئذ يرد الاستدلال بها على عدم الملازمة ، فقد جمع بين الاستدلال بها على البرائة ، وبين رد الاستدلال على عدم الملازمة من دون لزوم تناقض ، لان الاستدلال على البرائة مبني على نفي الاستحقاق ، وهو : حاصل بالفرض واعتراف الخصم .

ورد عدم الملازمة المستلزم لثبوتها مبني على ثبوت الاستحقاق واقعاً ، ومن المعلوم انه لا تناقض بين نفي الاستحقاق ظاهراً وبالفرض ، وبين ثبوته واقعاً .  
( وثانيهما ) أن يقال : ان موضوع البرائة هو : الامن من العقاب الفعلي ، فالاية تدل على نفي العقاب الفعلي عند عدم البيان الشرعي ، فيتحقق بها موضوع البرائة فتجرى البرائة ، وهذا لاينافي ثبوت الحكم الشرعي في مورد حكم العقل بالاستحقاق ، فتحصل ، وتحقق الملازمة بينهما في مرحلة الاستحقاق ، فلا يازم من الجمع بين الاستدلال بها على البرائة وبين رد الاستدلال بها على عدم الملازمة باثبات الملازمة أي تناقض هذا ما استفدناه من تعليقة غلام رضا ، فنذكر ما في التعليقة من دون تصرف فلعلك تستفد غير ما استفدناه حيث قال : ما لفظه :

( أقول : ملخص الدفع ان محل الكلام في المقام بين الاخبارى ، والاصولى هو : ان الاول يدعي فيه عدم حصول الامن من العقاب ، ولذا لا يجوز ارتكاب الشبهات ، والثاني يدعي فيه حصول الامن منه ، ولو من جهة حصول العفو ، وحينئذ فله أن يتمسك في هذا الباب بالاية المزبورة لنفي العذاب وحصول الامن منه ، وهذا بخلاف باب الملازمة ، فان المقصود فيها اثبات الحكم الشرعي في مورد حكم العقل ، وعدم ترتب العقاب على مخالفته لاينافي ثبوته ، لانه من باب

العفو الحتمي ) انتهى كلامه .

قوله : ﴿ نعم لو فرض هناك ايضاً اجماع على انه لو انتفت الفعلية انفي الاستحقاق ﴾ استدراك ورجوع من المصنف (قده) عن عدم صحة الاستدلال بالاية على عدم الملازمة الى صحة الاستدلال بها عليه، وذلك لانه يجوز لمنكر الملازمة التمسك بها على نفي الملازمة على فرض ثبوت الاجماع على الملازمة بين انتفاء الفعلية وانتفاء الاستحقاق عند انتفاء البيان الشرعي، فان الاية تدل على نفي الفعلية، فيضم اليها الاجماع المزبور فيتم نفي الملازمة، الا ان الكلام في ثبوت الاجماع .  
﴿ والانصاف ان الاية لادلالة فيها على المطلب في المقامين ﴾ .

اما عدم دلالتها على البرائة ، فلانها واردة في مقام نفي العذاب الدنيوي ، لا الاخرى ، فلاربط لها على البرائة واما عدم دلالتها على نفي الملازمة فاما تقدم من انها تدل على نفي العذاب الفعلي ، ونفي العذاب كذلك لاينافي استحقاقه ، وبذلك يمكن اثبات الملازمة بين حكم العقل ، والشرع في مرحلة الاستحقاق فقط .

ومنها قوله : ( تعالى ) ﴿ وما كان الله ليضل قوماً بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون ﴾ (١) أي يجتنبونه من الافعال والترك ﴾ والاستدلال بهذه الاية يتضح بعد تقديم أمور :

(منها) : بيان شأن نزولها ففي مجمع البيان (قيل : مات قوم من المسلمين على الاسلام قبل أن تنزل الفرائض ، فقال المسلمون : يا رسول الله اخواننا الذين ماتوا قبل الفرائض مامنزلتهم ، فنزل وما كان الله الاية وقيل : في نزولها انه لما نسخ بعض الشرائع ، وقد غاب أناس ، وهم يعلمون بالامر الاول ، ولم يعلموا بالامر الثاني مثل تحويل القبلة وغير ذلك ، فماتوا على الحكم الاول ، فسئل

النبي ﷺ عن ذلك فأنزل الله الآية .

(ومنها): أن يكون المراد من قوله (تعالى) يضل العذاب الاخرى لا المحكم بالضلالة ، ولا الخذلان .

(ومنها) : أن يكون المراد بالهداية : الهداية الى الاسلام لا الهداية الى الاحكام .

(ومنها): أن يكون المراد من مافي قوله : ما يتقون الواجبات التي يجب الاجتناب عن تركها ، والمحرمات التي يجب الاجتناب عن فعلها .

اذا عرفت هذه الامور ينضح لك تقريب الاستدلال بها على البرائة حيث يكون مفادها حينئذ ما كان الله ليعذب قوماً الا بعد بيان ما يجب عليهم من الاعمال والتروك وبعد اتمام الحججة عليهم بايصال التكليف اليهم .

فلامعصية ولا مخالفة في ارتكاب ما يحتمل تحريمه واقعاً ، ولا في ترك ما يحتمل وجوبه كذلك عند عدم وصول البيان من الشارع ، وعلى هذا تدل الآية على البرائة في مورد الجهل بالتكليف وعدم البيان .

﴿ وفيه ما تقدم في الآية السابقة ﴾ أي : ويرد في الاستدلال بهذه الآية ما ورد في الاستدلال بالآية السابقة حيث أخبر الله (تعالى) بعدم وقوع العذاب الدنيوي وهو : الخذلان قبل البيان ، فيكون ظاهر الآية ما كان الخذلان من الله (تعالى) في الدنيا على الامم السابقة ، الا بعد بيان ما كان يجب أن يتركوه ، وما كان يجب أن يفعلوه ، فارتكبوا ما يجب تركه ، وتركوا ما يجب فعله ، فخذاهم الله بعد المعصية ، والمخالفة ، فالآية حينئذ أجنبية عن البرائة ، لانها تدل على انتفاء الخذلان عند انتفاء البيان ، ولا تدل على انتفاء التكليف عند انتفاء البيان .

الا أن يقال: ان الآية وان لم تدل على البرائة بالصراحة ، الا انها تدل عليها بالاولوية ، وذلك لانه اذا تموقف الخذلان ، وهو عذاب دنيوي بمعنى سلب

التوفيق على البيان ، لكان العذاب الاخرى متوقفاً على البيان بطريق أولى ،  
لكونه اشد من العذاب الديوي .

وقد أشار المصنف (قده) الى هذا بقوله : ﴿اللهم الابالفحوى﴾ .

﴿ومنها : قواه (تعالى) : ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة  
...﴾<sup>(١)</sup> والاستدلال بهذه الآية يتوقف : على أن يكون المراد بالهلاكة مطلق  
الضلالة ، والشقارة الصادق على من رفض الدين اصولاً وفروعاً فيقال انه ضل ،  
وشقي بعد تمام الحجّة عليه ، وبالبينة مطلق بيان الحجّة ، وبالحيوة مطلق الاهتداء  
والسعادة الصادق على من أخذ بالاسلام اصولاً وفروعاً بعد بيان الحجّة .  
فيكون معنى الآية حينئذ هو : عدم شيء قبل البيان ، فقبل البيان لاضلالة  
ولامؤاخذة على ترك ما يجب بعد البيان ، أو فعل ما يحرم بعده ، والا لم يكن  
معنى لتخصيص الضلال والاهتداء بما بعد البيان .

هذا غاية ما يمكن أن يقال : في تقريب دلالة الآية على البرائة .

﴿وفي دلالتها تأمل ظاهر... الخ﴾ وذلك لان الآية أجنبية : عن المقام  
اصلاً ، لانها راجعة الى اصول الدين ، ويكون المراد بالبينة هي : المعجزة الدالة  
على صدق نبينا محمد ﷺ في دعوى النبوة ، وبالهلاكة .

الكفر الذي يوجب الهلاك الدائم ، وبالحيوة الاسلام والايمان ، فيكون  
مفادها حينئذ ان الله (تعالى) أنتم الحجّة على أهل بدر بالمعجزة الدالة على  
صدق رسوله ، وهي : غلبة المسلمين مع قتلهم على الكافرين في غزوة بدر ليهلك  
من هلك عن بينة .

أي لبيكون كفر من كفر عن بينة وعلم ، لثلا يكون لهم على الله حجة ،

ويكون اسلام من أسلم عن بينة وبرهان .  
 وبالجملة فان الآية مختصة باصول الدين ، ولايجوز التعدي منها الى  
 الفروع ، ثم منها ننتقل الى موارد الشك والشبهة .  
 ﴿ويرد على الكل . .﴾ الخ ، ويرد على دلالة جميع ما ذكر من الايات  
 على البرائة بما حاصله :  
 ان الايات تدل على البرائة وعدم المؤاخذة على المحكم مطلقاً واقعيماً كان ،  
 أو ظاهرياً عند عدم البيان الواصل الى المكلف ، فيكون موضوعها عدم البيان .  
 ثم أن مسادل على وجوب الاحتياط في مورد الشبهة عن محتمل الحرمة  
 يكون بياناً يرتفع به موضوعها ، فلا تكون الايات معارضة لادلة الاحتياط ، بل  
 تكون كالاصل بالنسبة الى الدليل ، ومن المعلوم ان الاصل لا يعارض الدليل ،  
 بل الدليل وارد عليه .

ومن المعلوم ان القائل بوجوب الاحتياط لا يقول به ، الا عن دليل .  
 ويكون هذا الدليل وارداً على الايات ، ومقدماً عليها بالورود ، أو الحكومة .  
 الا أن يقال : ان موضوع الايات هو عدم العلم بالمحكم الواقعي ، وكذلك  
 موضوع أدلة الاحتياط ، فتكون معارضة لها .

﴿ومنها قوله : (تعالى) مخاطباً لنبيه ﷺ ملقناً اياه طريق الرد على اليهود  
 حيث حرموا بعض مازرقهم الله افتراء عليه قتل : لا أجد فيما أوحى الي محرماً  
 على طاعم يطعمه ، الا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً﴾<sup>(١)</sup> .  
 ودلالة هذه الآية على البرائة تتوقف : على أن يكون عدم الوجدان دليلاً  
 على عدم الوجود وافعاً ، فحينئذ تكون دلالتها على البرائة واضحة حيث جعل

تبارك وتعالى عدم وجدان الحرمة فيما أوحى الى نبيه ﷺ دليلاً على الحلية ، وبهذا قدر اليهود القائلين بالحرمة مع عدم وجدان الدليل على الحرمة فتدل على توبيخهم .

ويكون مفادها كفاية عدم وجدان الحرمة فسي الحكم بالحلية وهو معنى البرائة .

وبالجملة ان المستفاد منها هي القاعدة الكافية ، وهي : الحكم بالحلية فيما شك في حرمة ، ولم يوجد في الشرع تحريمه .

ثم أن المتحصل من كلام المصنف (قده) هو عدم دلالة الآية على البرائة بالصراحة ، بل فيها اشارة الى المطلب ، لانها ارشاد الى حكم العقل بباحة الاشياء قبل الشرع ، فتكون تأكيداً لما حكم به العقل فنأمل تعرف .

﴿ مع انه لو سلم دلالتها فغاية مدلولها ﴾ هو : ان عدم وجدان التحريم في جميع ما صدر عن الله (تعالى) من الاحكام يوجب عدم التحريم لاعدام وجدانه فيما في أيدينا من الاحكام ، فلا يدل عدم الوجدان على عدم التحريم مع العلم باختفاء كثير من الاحكام عنا .

﴿ ومنها : قوله : ( وما لكم أن لاتأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم )<sup>(١)</sup> ... الخ ﴾ ، وتقريب الاستدلال بهذه الآية هو : ان الله قد ذم الذين يجتنبون أكل ما لم يكن من المحرمات التي فصل لهم ، فجعل عدم كونه مما فصل تحريمه دليلاً على الحلية مع احتمال حرمة ، فتدل الآية على حابة مشكوك الحرمة مع عدم دليل على الحرمة .

﴿ ولعل هذه الآية اظهر من سابقتها... الخ ﴾ .

ووجه اظهريتها عن سابقتها هو : ان الآية السابقة تدل على عدم تحريم شي عمالم



يوجد تحريمه فيما أوحى الله الى نبيه ﷺ .

واما اثبات الاباحة، كما هو المقصود في المقام فلا دلالة لها عليها ، وهذا بخلاف هذه الآية، فانها تدل على الاباحة زائداً على عدم جواز الحكم بالحرمة اذ مفاد قوله تعالى: (ومالكم أن لانا كلوا) هو: الامر بالاكل، وهو ينافي وجوب الاحتياط بالترك .

﴿الا ان دلالتها موهونة من جهة أخرى﴾ أي ان دلالة هذه الآية موهونة من جهة أخرى، وهي: ان عدم كون الشيء مافصل تحريمه يوجب العلم بعدم الحرمة، لان الموصول وهو مافي قوله: ما حرم عليكم ظاهر في العموم، فيكون مفاد الآية حينئذ: ان الله تعالى قد فصل جميع المحرمات الواقعية، فاذا لم يكن محتمل الحرمة منها يحصل العلم بعدم كونه محرماً في الواقع، فلا تدل على الاباحة الظاهرية كما هو المقصود!

﴿والانصاف ما ذكرنا من ان الآيات المذكورة لانتقض على ابطال القول بوجوب الاحتياط... الخ﴾، ولعل مراده بقوله ما ذكرنا هو: ما تقدم منه حيث قال: ويرد على الكل، وحاصل كلامه في المقام هو:

ان الآيات تدل على البرائة مع قطع النظر عن أدلة وجوب الاحتياط في موارد الشبهة .

واما معها فلا دلالة لها عليها، لان أدلة وجوب الاحتياط حاكمة أو واردة عليها .

اذ غاية مدلولها هو: عدم التكليف فيما لم يعلم خصوصاً، بأن لم يدل الدليل على حرمة شرب التتن، أو عموماً بأن لم يدل الدليل على وجوب الاحتياط عن الشبهة، أولم يحكم العقل بوجوب دفع عقاب محتمل .

ومن يدعي وجوب الاحتياط في موارد الشبهة يقول: به لاجل الدليل الدال

على وجوب الاحتياط عموماً .

فحينئذ لابد للقائل بالبرائة أن يرد مادعاها القائل بوجوب الاحتياط من الدليل، فان الايات لاتنهض على رد ما دل على وجوب الاحتياط .

﴿وأما السنة، فيذكر منها في المقام أخبار كثيرة (منها): المروي عن النبي صلى الله عليه وآله بسند صحيح في الخصال، كما عن التوحيد «رفع عن أمي تسعة الخطاء، والنسيان، وما استكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه﴾ (١) و(الحسد، والطيرة، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم يتفق بشقة) (١) - انتهى الحديث .

ومحل الشاهد فيه هو: الامر الرابع أى : ما لا يعلمون، وتقريب الاستدلال به على البرائة يتضح بعد تقديم أمور :

(منها) : ان المراد برفع هذه الامور سوى (ما لا يعلمون) لم يكن تكوينياً، لانها موجودة في الخارج بالضرورة والوجدان، وحينئذ لابد من تقدير شيء من باب دلالة الاقتضاء حتى يكون هو المرفوع حفظاً لكلام النبي ﷺ عن الكذب والمقدر المرفوع لا يخلو عن أحد أمور :-

(أحدها) : هو خصوص المؤاخذة في الجميع .

(وثانيها) : هو جميع الاثار كذلك .

(وثالثها): هو الاثر الظاهر في كل واحد منها .

نعم يمكن أن يكون الرفع فيما لا يعلمون تكوينياً أيضاً وذلك فيما اذا كان

المراد بالموصول هو: الحكم الشرعي كما لا يخفى .

(ومنها): أن يكون المراد بالاثار المرفوعة بحديث الرفع هي: الاثار التي

تعرض على موضوعاتها من دون أن تكون مقيدة بوجود أحد هذه العناوين ولا

بعدها اذ لو كانت مقيدة بوجودها ، لكانت الاثار ثابتة عند وجود هذه العناوين كوجوب سجدي السهو عند زيادة شيء أو نقصانه في الصاوة نسياناً ، مثلاً ، وذلك لان ثبوت العنوان حينئذ يقتضي وضع الاثر لارفعه .

وأما لو كانت مقيدة بعدم أحد هذه العناوين ، كانت الاثار مرفوعة بارتفاع موضوعها ، بلا حاجة الى حديث الرفع ، كالكفارة في شهر رمضان مثلاً حيث تكون مقيدة بعدم كون الافطار نسياناً ، فترفع اذا كان الافطار نسياناً ، ويكون ارتفاعها بارتفاع الموضوع ، لان موضوعها هو الافطار عن عمد كما هو واضح . ( ومنها : ) ان حديث الرفع حيث ورد في مقام الامتنان على الامة يكون مختصاً في رفع ما كان في رفعه منة على الامة فقط دون غيره .

( ومنها : ) أن يكون المراد بالمرصول فيما لا يعلمون هو : خصوص الحكم المجهول حتى تكون الشبهة شبهة حكمية ، أو الاعم من فعل المكاف الذي هو الموضوع ومن الحكم حتى يشمل الشبهة الموضوعية أيضاً ، وعلى التقديرين يصح الاستدلال به على البرائة .

اذا عرفت هذه الامور يتضح لك تقريب الاستدلال بهذا الحديث في اثبات البرائة ، وذلك لان رفع خصوص المؤاخذة ، أو جميع الاثار عن مخالفة الحكم المجهول مستلزم لرفع الحكم المجهول تنجزاً وان كان باقياً في الواقع في مرتبة الشأنية ، ائلا يلزم التصويب ، فالشارع قد يرفع تنجز التكليف بواسطة رفع الاثار ، ومرجع رفع التنجز هو : عدم وجوب الاحتياط منة منه على الامة وتسهيلا الامر عليهم .

وبقي هنا سؤال وهو : ان المصنف (قده) لماذا حكم برفع المؤاخذة المستلزم لرفع التكليف ، ولم يحكم برفع التكليف من الاول كالسيد الخوئي (دام ظله) حيث حكم برفع الحكم المجهول ... ؟

ولعل كان نظره الى حفظ وحدة السياق، لان المرفوع في ساير الفقرات هو

الاثار .

﴿فهو كقوله ﷺ : (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم)﴾<sup>(١)</sup> والرفع في حديث الرفع نظير الرفع في قوله ﷺ : (ما حجب الله علمه عن العباد) - أي لم يبين لهم - ، فهو موضوع عنهم أي آثاره ، أو ما أخذته مرفوعة عنهم ، لان كلمة الرفع اذا تعدت بعن تكون بمعنى الرفع ، واذا تعدت بعلى تكون بمعنى الرفع . وقد تعدت في الحديث بعن كما لا يخفى .

﴿ويمكن أن يورد عليه بان الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون بقرينة اخواتها هو : الموضوع أعني فعل المكاف الغير المعاوم ، كالفعل الذي لا يعلم انه شرب الخمر ، أو شرب الخل﴾ .

وهذا الايراد من المصنف (قده) يتضح : بعد بيان مقدمة : وهي :

ان الاستدلال بهذا الحديث في اثبات البرائة انما يتم اذا كان المراد بالموصول فيما لا يعلمون هو : خصوص الحكم ، أو الاعم منه ومن الموضوع لتكون الشبهة حكمية ، وذلك لان محل النزاع في مسألة البرائة هي : الشبهة الحكمية ، واما لو كان المراد من الموصول هو خصوص الموضوع ، كما هو كذلك في اخواته ، كانت الشبهة حينئذ شبهة موضوعية وهي : خارجة عن محل الكلام . اذا عرفت هذا يتضح لك الايراد ، وذلك لان المراد بالموصول فيما لا يعلمون هو : خصوص الموضوع ، وبذلك يختص الحديث بالشبهات الموضوعية فقط ، ولا يرتبط بالمقام اصلا .

ثم أن المصنف (قده) ذكر وجهين : لاثبات كون المراد بالموصول هو

خصوص الموضوع .

(احدهما :) ما أشار اليه بقوله : ﴿ بان الظاهر من الموصول فيما لا يعلمون بقرينة اخواتها هو الموضوع ﴾ ، ومرجع هذا الوجه هو : اثبات المطلب من جهة وحدة السياق ، لان المراد بالموصول فيما استكرهوا عليه ، وما لا يطبقون ، وما اضطروا اليه هو الفعل الذي اضطر المكاف اليه ، أو اكراهه عليه ، أو خرج عن طاقته ، وحينئذ يجب أن يكون المراد بالموصول فيما لا يعلمون أيضاً هو : الفعل الذي لا يعلم انه شرب الخمر ، أو شرب الخل مثلاً حفظاً لوحدة السياق ، وبذلك لا يشمل الحكم المجهول ، وإنما يختص الحديث بالشبهات الموضوعية فقط دون الحكمية .

(وثانيهما :) ما أشار اليه (قده) بقوله : ﴿ مع ان تقدير المؤاخذة في الرواية لايلام عموم الموصول للموضوع والحكم ... الخ ﴾ ، ومرجع هذا الوجه الى وحدة الاسناد ، لان الرفع في قول النبي ﷺ : ( رفع عن امتي تسعة ) قد أسند الى الامور المذكورة في الحديث ، فجعل في الحديث لفعل واحد وهو : رفع متعلقات متعددة ، وهي تسعة ، فيجب أن يكون اسناده بمعنى واحد وعلى نهج واحد .

ثم أن رفع هذه الامور حقيقة وتكويناً لم يكن مراداً قطعاً ، وذلك لنحةها في الخارج بالعيان والوجدان ، وبعد عدم اسناد الرفع اليها على نحو الحقيقة لا بد من تقدير شيء باعتبار دلالة الاقتضاء حتى يكون هو المرفوع حفظاً لكلام النبي ﷺ عن الكذب .

والمقدر في الرواية لا يخاو عن احد احتمالات :

( الاحتمال الاول ) هو أن يكون المرفوع جميع الاثار في كل واحد من التسعة ، وهو أقرب المجازات الى المعنى الحقيقي ، لان المعنى الحقيقي هو رفع حقيقة هذه الامور ، ورفع جميع الاثار أقرب الى المعنى الحقيقي ، لان ما

لا يترتب عليه أثر الوجود أقرب الى المعدوم مما يترتب عليه بعض الاثار كما لا يخفى .

( والاحتمال الثاني ) هو : أن يكون المقدر المرفوع في كل واحد منها ما هو الاثر الظاهر فيه .

( والاحتمال الثالث ) هو : أن يكون المقدر المرفوع هو المؤاخذة في كل واحد منها .

والصحيح من هذه الاحتمالات الثلاث هو : الاحتمال الثالث فقط ، وذلك لان الاحتمال الاول وهو : رفع جميع الاثار مخالف للضرورة والوجدان ، وذلك لوجود بعض الاثار الثابتة لهذه الامور شرعاً ، فلا يصح الاخذ به !

( والاحتمال الثاني ) ينافي وحدة الاسناد ، لان الاثر الظاهر في كل واحد منها يختلف عن الاثر الظاهر في الاخر ، فلا يمكن الالتزام به أيضاً ، وذلك لان الاخذ به مستازم لان يكون اسناد الرفع في كل واحد منها غير اسناده في الاخر مع ان ظاهر الرواية هو اسناد الرفع الى التسعة لتكون على نسق واحد !

وحينئذ لا بد من أن نأخذ بالاحتمال الثالث ، ونقول :

ان المرفوع في الكل هو : المؤاخذة على هذه الامور نفسها ، حينئذ يجب أن يكون المراد بالموصول فيما لا يعلمون هو الفعل الغير المعلوم حتى يكون المرفوع هو : المؤاخذة على نفس الفعل كاخواته ، واما لو كان المراد منه الحكم أي الحرمة مثلا لم تكن المؤاخذة على نفس الحرمة ، بل لا يعقل أن يكون العقاب على نفس الحرمة وذلك لان المؤاخذة انما تصح على شرب ما هو محرم وهو فعل المكلف لاعلى الجعل والتكليف ... فنأمل جيداً .

وبالجملة ان مقتضى وحدة الاسناد هو أن يكون المراد بالموصول فيما لا يعلمون هو الفعل الذي هو الموضوع لا الحكم فقط ولا الاعم منه ومن الحكم ،

وبناء على هذا يختص الحديث بالشبهات الموضوعية فقط ، ولا يشمل الشبهات الحكمية ، وبذلك يخرج عن كونه دليلاً على البرائة .

﴿ نعم يظهر من بعض الاخبار الصحيحة عدم اختصاص الموضوع من الامة بخصوص المؤاخذة ﴾ .

وهذا الكلام من المصنف (قده) رد لايراد اختصاص النبوي بالشبهات الموضوعية ، فلا يشمل الشبهات الحكمية حتى يستدل به على البرائة .

وحاصل الرد يتضح بعد تقديم مقدمة : وهي :

ان ايراد اختصاص النبوي بالشبهات الموضوعية مبني على وحدة السياق والاسناد كما تقدم في شرح الايراد ، واتحاد السياق مبني على أن يكون المقدر المرفوع خصوص المؤاخذة لاجميع الاثار ، ولا الاثر الظاهر ، وحينئذ لو أثبتنا بدليل خارجي أو قرينة خارجية بان المرفوع ليس خصوص المؤاخذة، لكان لازم ذلك انتفاء وحدة السياق ، فينتفي اختصاص النبوي بالشبهات الموضوعية تبعاً له وذلك لكونه مبنياً على اتحاد السياق المنتفي بانتفاء كون المرفوع خصوص المؤاخذة .

وإذا عرفت هذه المقدمة لا يبقى لك شك في رد اختصاص النبوي بالشبهات الموضوعية وذلك ، لان الاختصاص كان مبنياً على أن يكون المرفوع خصوص المؤاخذة ، والمصنف (قده) يرد تقدير خصوص المؤاخذة بوجهين :

(احدهما) ما اشار اليه بقوله :

( نعم يظهر من بعض الاخبار الصحيحة عدم اختصاص الموضوع ) اي

المرفوع ( عن الامة بخصوص المؤاخذة ) ولمخص ما عن المحاسن ان رجلا يكره على الحلف بالطلاق ، والعناق ، وصدقة ما يملك فيحاف ، ويقول : ان فعلت كذا فزوجتي طالق ، وعبدى حر ، وملكى صدقة ، فيسئل عن الامام عليه السلام

﴿يلزمه ذلك ؟﴾ اي : هل يحصل الطلاق وغيره على فرض مخالفة الشرط أم لا... ؟ ، ﴿فقال النبي ﷺ : لا ، قال رسول الله ﷺ : رفع عن أمتي ما كرهوا عليه ، وما لم يطيقوه ، وما اخطأ والمخير﴾ .

فاستشهد الامام عليه السلام على عدم وقوع الامور المذكورة مع الاكراه على الحلف بها بحديث الرفع اقوى شاهد على عدم اختصاص الحديث برفع المؤاخذة فقط اذ رفع وقوع الطلاق ، والعناق ، والصدقة لا يرتبط بالمؤاخذة ، وقس على ما ذكره ما لا يعلمون ، وبناء على هذا يمكن أن يكون المراد بالموصول فيما لا يعلمون خصوص الحكم المجهول الذي يكون مرفوعاً بحديث الرفع ، ولا يكون الحديث مختصاً بالشبهات الموضوعية .

( ان قلت : ) ان : عدم وقوع الامور المذكورة في الرواية لم يكن لحديث الرفع حتى يقال : ان المرفوع به لا يختص بالمؤاخذة ، بل عدم الوقوع يكون لاجل تعليق هذه الامور بالشرط ، لان الانشاء في العقود ، والايقاعات عند الامامية يجب أن يكون منجزاً ، فيبطل مع التعليق والاشتراط من دون حاجة الى التمسك بحديث الرفع عليه .

( اقلت : ) ان ما ذكرت من البطلان من جهة التعليق ، وان كان صحيحاً الا ان الامام عليه السلام لم يستدل على بطلانها بالتعليق والاشتراط ، بل استدل عليه بحديث الرفع فيعلم من هذا الاستدلال ان الوجه في البطلان هو وقوعها عن اكراه ولعل النكتة في اختصاص الاستدلال على البطلان من جهة الاكراه مع انها باطنة من جهة التعليق ايضاً هي : ان البطلان من جهة الاكراه كان عند العامة ايضاً .

وبالجملة ان المستفاد من استشهد الامام عليه السلام بالنبوي هو : عدم اختصاص النبوي برفع المؤاخذة ، فيجوز رفع جميع الاثار به ، كما هو : ظاهر استشهد الامام عليه السلام به على عدم وقوع الطلاق وغيره عن اكراه ، ويجوز أن يكون المرفوع



به بعض الآثار، إلا أن النبوي المحكى في كلام الإمام عليه السلام لم يكن مشتملاً على الأمور التسعة، بل المذكور فيه ثلاثة منها فقط وهي: ما أكرهوا عليه، وما لم يطيقوه، وما أخطأوا.

وحينئذ يمكن أن يقال: إن استشهاد الإمام عليه السلام بهذا الحديث قد يكفي شاهداً على أن رفع تمام الآثار مختص بالثلاثة المذكورة، فيكون المرفوع في السنة الباقية خصوص المؤاخذة، وبذلك يبقى أشكال اختصاص ما لا يعلمون بالشبهة الموضوعية على حاله، لأن المراد بالموصول حينئذ هو: الموضوع فقط دون الحكم كما تقدم وجه ذلك.

﴿فتأمل﴾ لعله إشارة إلى الجواب، وملخصه أن: ما ذكر من إمكان رفع تمام الآثار في الثلاثة المذكورة في قول الإمام عليه السلام، ورفع خصوص المؤاخذة في غيرها تفكيك ركيك لا يجوز ارتكابه أصلاً.

(وثانيهما) أي الوجه الثاني على عدم تقدير خصوص المؤاخذة هو: ما أشار إليه المصنف (قده) بقوله: ﴿ومما يؤيد إرادة العموم ظهور كون رفع كل واحد من التسعة من خواص أمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم﴾.

أي ومما يؤيد إرادة عموم رفع الآثار لأخص خصوص المؤاخذة، ظهور كون رفع كل واحد منها من خواص أمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وبيان ذلك:

إن المستفاد من حديث الرفع هو أمران:

(أحدهما) أن رفع كل واحد من التسعة من خواص أمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما هو

ظاهر الرواية.

(وثانيهما) كون ذلك الرفع من باب المنة عليهم، واختصاص رفع كل واحد من التسعة للامة من باب المنة عليهم لا يتم، إلا إذا أريد من الحديث رفع جميع الآثار، لأن رفع خصوص المؤاخذة حكم عقلي بقبح المؤاخذة على

الخطاء والنسيان ، وما لا يطاق ، وما اضطر اليه ، وما استكره عليه ، وما لا يعام ، ومن المعلوم ان حكم العقل لا يقبل التخصيص ، فلا يمكن اختصاصه بأمة دون أخرى وزمان خاص ، أو مكان مخصوص كما ان استحالة اجتماع النقيضين التي يحكم بها العقل غير قابلة للتخصيص اصلا .

والحاصل ان رفع المؤاخذة الذي يحكم به العقل لا يختص بهذه الامة ، كما اشار اليه المصنف ( قدس ) بقوله : ﴿ اذلو اختصاص الرفع بالمؤاخذة اشكل الامر في كثير من تلك الامور ﴾ لان رفع المؤاخذة فسي الخطاء ، والنسيان ، وما لا يطاق وغيرها لا يختص بأمة النبي ﷺ كما تقدم ، فحينئذ لا بد أن يكون المراد بالمرفوع هو جميع الآثار حتى يكون رفعها من خواص امة النبي ﷺ .

قوله : ﴿ والقول : بان الاختصاص باعتبار رفع المجموع ، وان لم يكن رفع كل واحد من الخواص شطط من الكلام ﴾ .

دفع لما يتوهم من ان المرفوع هو : خصوص المؤاخذة ، ورفعها في الستة الاولى من التسعة ، وان لم يكن من خواص الامة ، الا انه لما كان رفع المؤاخذة في الثلاثة الاخيرة من خواص امة النبي ﷺ جعل رفع مؤاخذة المجموع من حيث المجموع من خواص الامة باعتبار اختصاص الثلاثة الاخيرة بهم !

وذكر المصنف ( قدس ) في دفع هذا التوهم ما حاصله من ان القول بالاختصاص كذلك كلام بعيد عن الحق والواقع ، لا يمكن الاخذ به ، وذلك لان ظاهر الحديث هو رفع كل واحد من الامور التسعة على نحو العموم الافرادى من خواص الامة فكون رفع المجموع من حيث المجموع على نحو العموم المجموعى من خواص الامة . خلاف ظاهر الحديث ، فلا يمكن الاخذ به من دون قرينة دالة عليه .

﴿ لكن الذى يهون الامر في الرواية جريان هذا الاشكال في الكتاب العزيز ايضاً ﴾ أي والذي يوجب ضعف الاشكال في الرواية وروده بعينه على الكتاب

العزیز حيث استوهب نبینا محمد ﷺ من الله تعالى رفع المؤاخذة بواسطة الخطاء ، والنسيان على ما حكاه الله تعالى عنه ﷺ في القرآن حيث قال : ﴿ ربنا لانؤاخذنا ان نسينا أو اخطأنا ربنا ولا تحمل علينا اصرأ ﴾ ای امرأ يتقل علينا من الشدائد ، والبلايا ﴿ كما حملته على الذين من قبلنا ﴾ (ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) (١) ای ربنا ولا تكلفنا بما لا نطيقه .

والمستفاد من هذه الاية هو : عدم قبح المؤاخذة عقلا على هذه الامور ، والا لم يكن معنى لطلب النبي ﷺ رفع الدؤاخذة على هذه الامور، وبهذا التقريب يصح أن يقال : بان رفع المؤاخذة على هذه الامور يكون من خواص هذه الامة منة عليهم . فتأمل تعرف !

﴿ والذي يحسم اصل الاشكال منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الامور بقول مطلق ﴾ .

وملخص الجواب الذي يرتفع به الاشكال من اصله هو : ان الخطاء ، والنسيان تارة يكون كل واحد منهما ناشئاً من عدم المبالاة ، ( وأخرى ) يكون حصولهما قهرياً ، و ( ثالثة ) يكون حصولهما ناشئاً من ترك التحفظ .

والعقل يحكم بحسن المؤاخذة في القسم (الاول) ، ويحكم بقبحها في القسم (الثاني) ، ولا يحكم بقبح المؤاخذة على الخطاء والنسيان الصادرين من جهة ترك التحفظ، وكذلك لا يحكم بقبح المؤاخذة على ما لا يعلمون مع امكان الاحتياط، فاستوهب النبي ﷺ عدم المؤاخذة على الخطاء، والنسيان الصادرين من جهة ترك التحفظ مع انها كانت ثابتة على الامم السابقة، وكذلك ما لا يعلمون وبهذا البيان يكون رفع المؤاخذة من خواص أمة النبي ﷺ .

كما لا يحكم العقل بقبح المؤاخذة على ترك التكليف الشاق الناشئ عن

اختيار المكلف ، كالصوم في يوم ترك الاكل في ليله ، ورفع المؤاخذة في هذا  
الفرض يكون من خواص أمة النبي ﷺ أيضاً .  
نعم يحكم العقل بقبح المؤاخذة على ما هو غير مقدور عادة ، كاطيران في  
الهواء .

﴿وَمَا فِي آيَةِ﴾ ، فلا يبعد أن يراد به العذاب والعقوبة ﴿فَيَكُونُ﴾ فإد الاية  
حينئذ لانعذبنا عذاباً لانطيقه .

وكيف كان ، فالمتحصل من الجميع هو : ان تأييد ارادة رفع تمام الاثار  
بلزوم الاشكال على تقدير الاختصاص برفع خصوص المؤاخذة ضعيف جداً .  
﴿وأضعف منه﴾ وهن ارادة العموم بلزوم كثرة الاضمار ، وقلة الاضمار أولى  
وهو : كما ترى ﴿وقد ذكر المصنف (قده) مؤيدين لارادة العموم أى رفع  
جميع الاثار من حديث الرفع ، ثم حكم على ضعف المؤيد الثاني بقوله :  
( فتأييد ارادة رفع جميع الاثار بلزوم الاشكال على تقدير الاختصاص  
برفع المؤاخذة ضعيف جداً ) ثم يذكر أموراً موجبة لو هن ارادة العموم من  
حديث الرفع ، ثم يحكم بضعف هذه الامور أيضاً .

(منها) : ما أشار اليه بقوله : وأضعف منه أى من التأييد المذكور لارادة  
العموم بلزوم الاشكال على تقدير رفع المؤاخذة فقط ، وهن ارادة العموم بلزوم  
كثرة الاضمار أى ان الحكم على وهن ارادة العموم بلزوم كثرة الاضمار يكون  
أضعف من التأييد المذكور ، وحينئذ لا بد من بيان أمرين :

(أحدهما) : بيان لزوم كثرة الاضمار من ارادة العموم .

و(ثانيهما) بيان ان الحكم على وهن ارادة العموم بلزوم كثرة الاضمار كيف  
يكون أضعف ؟

اما لزوم كثرة الاضمار من ارادة العموم ، فيمكن أن يقال : انه يقدر حينئذ

الاثار واحداً واحداً ، فيقدر رفع المؤاخذة ، والقصاص والحد ، والكفارة ، والقضاء ، والضمان ، وحصول النقل ، والانتقال و . . الخ في موارد الامور المذكورة في الحديث ، وهي الخطاء والنسيان . . . الخ .

وهذا بخلاف ارادة رفع خصوص المؤاخذة ، فنقدر المؤاخذة وحدها وقد علم من هذا البيان ان ارادة العموم توجب كثرة الاضمار ، و ارادة المؤاخذة فقط توجب قلة الاضمار .

وقوله : (وقلة الاضمار أولى) يقتضى أن يكون المقدر المرفوع خصوص المؤاخذة ، ولازم ذلك هو : وهن ارادة العموم من حديث الرفع . هذا غاية ما يمكن ان يقال : في بيان الأمر الاول .

واما بيان الأمر (الثانى) اى الحكم على وهن ارادة العموم كيف يكون اضعف حتى لا تكون ارادة العموم موهونة بلزوم كثرة الاضمار فقد اشار اليه المصنف (قده) بقوله ، ( وهو كما ترى ) اى : وهن ارادة العموم بلزوم كثرة الاضمار باطل كما ترى ، وذلك لعدم لزوم كثرة الاضمار من ارادة العموم ، لان المقدر في صورة ارادة العموم ليس كل فرد فرد من الاثار حتى تلازم كثرة الاضمار ، بل المقدر هو لفظ واحد مرة واحدة أعنى الاثار ، أو تمام الاثار ، فيكون حال ارادة العموم كحالة ارادة خصوص المؤاخذة حيث يقدر لفظ واحد على كلا التقديرين ، فاين ما ذكر من لزوم كثرة الاضمار على تقدير ارادة العموم . . . ؟ . . . !  
﴿وان ذكره بعض الفحول﴾ أي العلامة (قده) في قواعده ، فما ذكره العلامة (قده) من وهن ارادة العموم من حديث الرفع بلزوم كثرة الاضمار لا يرجع الى محصل صحيح ، ولهذا يقول : المصنف (قده) في مقام توجيه كلامه ﴿ولعله أراد بذلك ان المتيقن رفع المؤاخذة ورفع ماعده يحتاج الى دليل قطعي﴾ فيرجع ما افاده العلامة (قده) من لزوم كثرة الاضمار هو : كثرة من حيث المعنى

لامن حيث اللفظ ، فحينئذ يدور الامر بين كثرة المرفوع اذا كان تمام الاثار ، وبين قلته اذا كان خصوص المؤاخذة، فالالتزام بكون المرفوع خصوص المؤاخذة أولى من كونه تمام الاثار، لكون رفع المؤاخذة متيقناً .

ثم يرد هذا التوجيه بقوله: ﴿وفيه انه انما يحسن الرجوع اليه بعد الاعتراف باجمال الرواية﴾ لاثبات ظهورها في رفع المؤاخذة، وتوضيح رد التوجيه المذكور يحتاج الى مقدمة : وهي :

ان الالتزام بكون المرفوع في حديث الرفع خصوص المؤاخذة يمكن لاحد وجهين :

(الاول) من جهة كونه متيقناً .

(والثاني) من جهة كون الرواية ظاهرة فيه .

والمطلوب هو الثاني أي اثبات ظهور الرواية في رفع خصوص المؤاخذة والالتزام برفع خصوص المؤاخذة من جهة كونه متيقناً مردود ، بأحد أمرين : (أحدهما) ان الرجوع الى المتيقن انما يتم ويحسن بعد الاعتراف باجمال الرواية ، ونحن لم نعترف بالاجمال .

(وثانيهما) ان الرجوع الى المتيقن بعد تسليم اجمال الرواية انما يصح اذا كان دليلاً لاثبات ظهور الرواية في المتيقن ، وفي المقام لا ينعج الرجوع الى المتيقن ، لاثبات ظهورها في رفع خصوص المؤاخذة ، وذلك لان الرجوع اليه اصل عملي ، فيكون أجنياً عن ظهور الرواية في رفع خصوص المؤاخذة. (ومنها) أي ومن الامور الموهنة لارادة العموم من حديث الرفع ما اشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿الا أن يراد اثبات ظهورها من حيث ان حملها على خصوص المؤاخذة يوجب عدم التخصيص في عموم الادلة المثبتة لاثارتك الامور ، وحملها على العموم يوجب التخصيص فيها ، فعموم تلك الادلة مبين

لتلك الرواية... ﴿﴾، وتوضيح هذا الأمر الثاني الذي يوجب وهن ارادة العدم  
يحتاج الى بيان مقدمة وهي :

ان الخاص الوارد بعد العام يكون على قسمين: منه مجمل ومنه مبين ، وحكم  
الثاني واضح لانه يخصص العام من دون اشكال .

واما الحكم في الاول ، فهو : التمسك بعموم العام لرفع اجمال المخصص  
فيكون العام مبينا لاجمال الخاص كما اذا ورد من المولى لعبده اكرم العلماء  
ثم ورد لانتكرم فساقهم حيث يكون الفاسق مجملا لا يعلم المراد منه بانه هل هو  
مرتكب مطلق المعاصي صغيرة كانت ، أو كبيرة ، أو هو : مرتكب المعاصي  
الكبيرة فقط ؟

فعلى الاول يكون الخارج عن العموم اكثر، وحينئذ يتمسك بعموم العام ،  
فيرفع به اجمال المخصص ، ويقال : ان الخارج عن العام بالتخصيص هو :  
مرتكب الكبائر، فيبقي مرتكب المعاصي الصغيرة تحت العام اذا عرفت هذه  
المقدمة ، فنقول :

ان مانحن فيه يكون من هذا القبيل أيضاً حيث يكون الخاص وهو حديث  
الرفع مجملا، كما لا يخفى وفي الشرع عمومات مثبتة للآثار والاحكام على الامور  
المذكورة في الحديث، كعمومات العقوبات والقصاصات والحدود، والكفارات  
في ابواب الجنائيات ، وارتكاب المحرمات ، وقضاء مافات في باب الواجبات ،  
فيدور أمر المخصص وهو : حديث الرفع بين رفع خصوص المؤاخذة حتى  
يكون الخارج بالتخصيص عن العمومات هو : المؤاخذة فقط، وبين رفع جميع  
الآثار حتى يكون الخارج بالتخصيص هو : جميع الآثار، فيكون المخصص  
مجملا، ويكون خروج المؤاخذة متيقناً وخروج مساعداهما شكوكا ، فيتمسك  
بالعمومات ، لرفع اجمال المخصص ، ويحكم بان الخارج بالتخصيص عنها

هو المؤاخذة فقط ، ولازم ذلك هو وهن ارادة العموم من حديث الرفع ،  
وظهور الحديث في رفع خصوص المؤاخذة هذا غاية ما يمكن أن يقال : في  
توضيح وهن ارادة العموم من حديث الرفع من جهة الامر (الثاني) .

﴿فتأمل﴾ لعلمه اشارة الى ضعف هذا الامر (الثاني) الموهن لارادة العموم

من حديث الرفع ، بل الى بطلانه ، وذلك لاحد وجهين :

(أحدهما) ان نسبة الادلة المثبتة للآثار الى حديث الرفع لم تكن نسبة العام  
والخاص ، بل هي : نسبة الحاكم الى المحكوم ، بمعنى : ان حديث الرفع حاكم  
على تلك الادلة ، فلا تعارض بينهما اصلا .

(وثانيهما) انه لو قلنا : بعدم صحة حكومة الحديث على تلك الادلة اما كان  
المقام من قبيل اجمال المخصص ، لان اجماله انما يصبح لو كانت النسبة بين  
الادلة المثبتة للآثار ، وحديث الرفع عموماً مطلقاً ، وليست كذلك ، بل النسبة  
بينهما هي : العموم من وجه ، ونكتفي في توضيح ذلك بذكر مثال واحد ،  
فنقول :

ان من الادلة المثبتة للآثار ما دل على بطلان الصلوة في النجاسة ، ويشمل  
حال العمد ، والنسيان معا ، وحينئذ تكون مادة الاجتماع هي : الصاوة في النجاسة  
حال النسيان ، ومادة الافتراق عن جانب الادلة هي : الصلوة في النجاسة حال  
العمد ، ومادة الافتراق عن جانب الحديث هي : الصلوة في غير النجاسة أي في  
المكان المغصوب نسياناً .

والحاصل ان الحديث يبقى على اجماله ، فيحمل على ارادة رفع خصوص  
المؤاخذة من باب انه المتيقن لامن باب ظهور الحديث فيه ، فيكون وهن ارادة  
العموم ، لظهور الحديث في رفع المؤاخذة فقط ضعيفاً ، بل باطلا .  
(ومنها) أي ومن الامور الموهنة لارادة العموم من حديث الرفع ما أشار



اليه (قده) بقواه : ﴿ وأضعف من الوهن المذكور وهن العموم بلزوم التخصيص بكثير من الاثار، بل اكثرها حيث انها لا يرتفع بالخطاء، والنسيان، واخواتهما ﴾ أي أضعف من الوهن المذكور، وهو : وهن ارادة العموم بلزوم كثرة الاضرار وهن ارادة العموم بلزوم كثرة التخصيص في نفس الحديث حيث لم ترتفع عدة من الاثار، كوجوب سجدي السهو عند نسيان الجزء، والدية عند قتل الخطاء، والضمان عند اكل مال الغير اضطراراً ...، وحينئذ لو كان المرفوع جميع الاثار لزم التخصيص الكثير في نفس حديث الرفع بخروج الاثار المذكورة عنه، وحيث لم ترتفع، فلا بد من أن يكون المرفوع به خصوص المؤاخذة لثلاثانم كثرة التخصيص في نفس الحديث.

ثم يحكم المصنف (قده) بضعف هذا الامر الثالث الذي توهم لوهن ارادة العموم حيث يقول :

﴿ وهو : ناش عن عدم تحصيل معنى الرواية ﴾ وتوهم وهن العموم من جهة لزوم كثرة التخصيص في نفس حديث الرفع ناش عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقه، وحينئذ لا بد من تحصيل معنى الرواية كما هو حقه حتى يتضح لنا ان التوهم المذكور ناش عن عدم تحصيل معنى الرواية .  
وفهم معناها كما هو حقه يتوقف على مقدمة : وهي :

انسه لا بد من معرفة الاثار التي يمكن رفعها بحديث الرفع على تقدير كون المرفوع به جميع الاثار، فنقول :

ان للآثار تقسيمات ثلث على ما يظهر من كلام المصنف (قده)، فلا بد اولاً من بيانها اجمالاً قبل بيانها تفصيلاً .

التقسيم الاول، تقسيمها باعتبار الموضوع .

( والتقسيم الثاني ) تقسيمها باعتبار كونها مجموعة شرعية وغير شرعية .

(والتقسيم الثالث) تقسيمها باعتبار ترتيب الامتتان عليها وعده .

واما بيانها تفصيلا فنقول : ان المصنف (قده) قد اشار الى التقسيم الاول بقوله : ﴿فليس المراد بها الاثار المترتبة على هذه العنوانات من حيث هي ... الخ﴾ .

وملخص هذا التقسيم هو : ان الاثار بلحاظ موضوعاتها على ثلاثة اقسام : (القسم الاول) ما يطرء على الموضوع المتصف والمقيد بالعناوين المذكورة في الحديث كوجوب سجدة تسمى السهو المترتب على نسيان بعض الاجزاء ، أو وجوب الكفارة المترتب على قتل الخطاء وليس المراد بالاثار المرفوعة بحديث الرفع هذا القسم من الاثار ، بل لا يعقل رفع ما يكون موضوعه الخطاء بالخطاء ، لان ثبوت الموضوع يقتضى ثبوت ما يترتب عليه ، فيكون مثبتاً له لارافعاله .

(والقسم الثاني) ما يطرء على الموضوع المقيد بعدم العناوين المذكورة في الحديث مثل وجوب كفارة افطار صوم شهر رمضان المبارك حيث يكون مترتباً على الافطار عن عمد مقابل الخطاء ، وهكذا القصاص المترتب على قتل العمد ، وليس المراد ايضاً رفع هذا القسم من الاثار ، وذلك لان ارتفاع هذا القسم يكون بارتفاع موضوعه لا بحديث الرفع .

(والقسم الثالث) ما يطرء على نفس الفعل لا بشرط الخطاء ، ولا بشرط العمد ، والمراد من الاثار المرفوعة في الحديث هذا القسم من الاثار ، وقد اتضح من المقدمة الى الان كون التوهم المذكور ناشئاً عن عدم تحصيل معنى الرواية ، وذلك لان التوهم المذكور مبنياً على أن يكون المرفوع بحديث الرفع هو : القسم الاول ، فيلزم بخروجه عنه كثرة التخصيص فيه ، وقد علم ان الحديث لا يشمل القسم الاول ، بل يكون خروجه عنه تخصصاً ، فلا يلزم اصل التخصيص فضلاً عن كثرتة .

وأما (التقسيم الثاني) ، فقد أشار إليه المصنف (قده) بقوله : ﴿ ثم المراد بالأثار هي : الأثار المجعولة الشرعية التي وضعها الشارع ، لأنها القابلة للارتفاع برفعه .. الخ ﴾ .

أي ان الأثار تنقسم الى شرعية ، وعقلية وعادية (والاول) كالحرمة والوجوب من الاحكام التكليفية ، والضمانات والكفارات والحدود من الاحكام الوضعية ، (والثاني) كترك أحد الضدين عند فعل الضد الاخر ، (والثالث) كالسكر عند شرب الخمر ، والمرفوع بالرواية هو : القسم الاول أي الأثار الشرعية ، وذلك لان الشارع يرفع ما يكون وضعه في يده من الأثار ، ولا يرفع ما لم يكن وضعه بيده بما هو شارع كالأثار العقلية والعادية ، ولا ترتفع أيضاً الأثار الشرعية المترتبة على الأثار العقلية ، أو العادية .

(والاول) ، كما نذر اعطاء درهم للفقير عند ترك أحد الضدين .  
(والثاني) كما لو نذر اعطائه له عند السكر ، لان ثبوت الموضوع في الموردين يقتضي ثبوت الحكم بوجود دفع الدرهم الى الفقير ، فلا يمكن الحكم برفع ذلك الحكم .

والحاصل ان المرفوع بحديث الرفع هو : القسم الواحد من الاقسام المذكورة في التقسيم الاول والثاني .

وأما (التقسيم الثالث) فقد أشار إليه بقوله : ﴿ واعلم أيضاً انه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الأثار ، فلا يبعد اختصاصه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان على الامة ﴾ أي : ان الأثار باعتبار ترتب الامتنان عليها وعدمه تنقسم الى قسمين :

قسم ينافي الامتنان على الامة كما يكون في رفعه اضرار على الاخرين ، وقسم منه لا ينافي الامتنان على الامة كما لم يكن في رفعه اضرار على الاخرين ،

والمرفوع بحديث الرفع هو مالائنا في الامتنان على الامة لان الحديث ورد في مقام الامتنان على الامة .

وعلى أي حال فالمتحصل من الجميع ان المرفوع بحديث الرفع هو القسم الواحد من كل تقسيم فيرفع به ثلاثة أقسام من ثمانية أقسام، ويمكن صدق الاتسام الثلاث في الاثر الواحد حيث يكون مجعولا شرعياً، ويترتب عليه الامتنان، وام يكن موضوعه مقيداً بالخطاء، أو العمد .

﴿ثم المراد بالرفع: ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضى له فيعم الدفع﴾ وتوضيح ما أفاده المصنف (قده) من ان المراد بالرفع ما يشمل الدفع يحتاج الى مقدمة وهي: بيان الفرق بين الرفع والدفع، فنقول :

ان الرفع عند العرف عبارة عن ازالة الشيء الموجود مع وجود المقتضى لبقائه، والدفع عبارة: عن منع تأثير المقتضى في وجود الشيء، وبعبارة أخرى الرفع عبارة: عن اعدام الشيء الموجود، والدفع عبارة : عن المنع عن أصل الایجاد .

فالفرق بينهما هو: ان الرفع يرد في مورد أثر المقتضى بالكسر على المقتضى بالفتح ، وصار موجوداً ، وهذا بخلاف الدفع، فانه : يرد في مورد المقتضى بالكسر قبل تحقق المقتضى بالفتح ، فيمنع عن تحققه ، والجامع بينهما هو : ورودهما في مورد يكون المقتضى أو وجود الشيء موجوداً، غاية الامر ان المقتضى في مورد الدفع يقتضى وجود الشيء ابتداءً ، وفي مورد الرفع يقتضى وجود الشيء بقاءً بعد تحققه ابتداءً .

فاذا أريد من الرفع ما يرد في مورد المقتضى، لكان شاملاً للدفع اذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك ما أفاده المصنف (قده) من ان الرفع يعم الدفع، وغرض المصنف (قده) من هذا الكلام هو: تصحيح أن يكون الرفع في حديث الرفع

بمعنى الدفع ، كما يظهر من كلامه حيث يقول :

ان ﴿ المراد بالرفع مايشمل عدم التكليف مع قيام المقتضى له ﴾ ، فظاهر كلامه هذا ان الرفع يكون بمعنى الدفع ، بل يجب أن يكون بمعنى الدفع ، ولايصح أن يكون بمعنى الرفع ، وذلك لان الحكم المجهول فيما لا يعلمون لا يخلو عن أحد حالين :

اما موجود حال الشك واما معدوم ، وعلى (الاول) يكون رفع ذلك الحكم بحديث الرفع نسخاً ، وهو : معلوم البطلان ، وعلى (الثاني) يلزم اختصاص الاحكام الشرعية بالعالمين بها ، وهو تصويب قام الاجماع على بطلانه ، وحينئذ لامناص من ان يكون الرفع بمعنى الدفع ، وتقريب الدفع في المقام هو : ما أشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿ ولو بأن يوجهه التكليف على وجه يخص بالعالم ﴾ وتوضيح هذا الكلام هو :

ان التكليف اذا كان معلوماً للمكلف كان علمه باعشاً ومحركاً لامتناله وهذا يكفي فيه الجعل الاولي للتكليف ، ولا يحتاج في تنجزه ، أو امتناله الى جعل آخر واما في مورد الجهل والشك في التكليف فانه لا يصل الى مرتبة التنجز ، الا بجعل آخر وهذا الجعل الثاني يسمى بتمم الجعل الاولي ، وهو في المقام عبارة : عن وجوب الاحتياط ، وحينئذ تكون ملاكات الاحكام الواقعية مقنضية لجعل وجوب الاحتياط ، وقد جعل وجوب الاحتياط في الشبهات الثلاث أى الفروج والدماء والاموال .

وأما فيما عداها من موارد الشبهة فقد دفع الشارع المقنضيات عن التأثير في وجوب الاحتياط أى لم يجعله مع وجود المقتضى له ، وهو معنى الدفع ولازم ذلك هو اختصاص الاحكام المنجزة في الظاهر بالعالم والعامد ، ولكن الاحكام الواقعية تبقى مشتركة بين العالم والجاهل ، وحينئذ لا يلزم التصويب ،

ولا النسخ .

والحاصل ان المراد بالرفع هو: الدفع، وتقريبه في المقام هو: دفع تأثير الاحكام المجهولة وملاكانها في وجوب الاحتياط ، فدفع وجوب الاحتياط مع وجود المقتضى له يكون بمعنى عدم جعله .

﴿ فان قلت : على ما ذكرت يخرج أثر التكليف فيما لا يعلمون عن مورد الرواية، لان استحقاق العقاب أثر عقلي اه ... الخ ﴾ .

وحاصل الاشكال هو: خروج استحقاق العقاب من حديث الرفع، ويكون خروجه عنه بأحد وجهين :

(أحدهما) ان استحقاق العقاب أثر عقلي، وقد تقدم في تقسيم الاثار ان حديث الرفع لا يشمل الاثار العقلية والعادية، فلا ترتفع به .

(وثانيهما) ان استحقاق العقاب يترتب على العمد، لانه يترتب على مخالفة التكليف عمداً ، وقد تقدم في بيان أقسام الاثار ان الحديث لا يشمل ما يطرأ على الموضوع المقيد بالعمد، فلا يرتفع به استحقاق المؤاخظة والعقاب اما لكونه أثراً عقلياً، واه لكونه أثراً يترتب على العمد .

قوله ﴿ واما نفس المؤاخظة فليست من الاثار المجهولة الشرعية ﴾ دفع لما يتوهم من ان استحقاق المؤاخظة والعقاب ، وان كان لا يرتفع بحديث الرفع الا ان نفس المؤاخظة ترتفع به .

وحاصل الدفع ان نفس المؤاخظة هي: من فعل الملائكة الموكلين لعذاب العصاة ، فلم تكن من الاثار المجهولة الشرعية حتى ترتفع بالحديث ، وبالجملة انه ليس فيما لا يعلمون أثر مجعول شرعي حتى يحكم الشارع برفعه بحديث الرفع في مورد الجهل .

﴿ قلت : قد عرفت ان المراد برفع التكليف عدم توجهه الى المكاف مع

قيام المقضى له سواء كان هناك دليل يثبتته اولا الرفع أم لا ؟ ❖

وحاصل الجواب ان المراد بالرفع هو: عدم توجه التكليف الى المكلف مع وجود المقضى له اى يكون المراد هو دفع تأثير المقضى للتكليف ، فالمرتفع هو : التكليف وهو مجعول شرعاً ، فيجوز ارتفاعه بحديث الرفع ، فما ذكر في الاشكال من ان المرتفع بحديث الرفع لابد ان يكون مجعولاً شرعاً ولا يجوز أن يكون من الاثار الغير المجعولة شرعاً صحيح ، الا ان المرتفع في المقام هو : التكليف اى وجوب الاحتياط ، فالمرتفع بالذات مجعول شرعاً ثم يترتب عليه ارتفاع امر غير مجعول وهو : استحقاق العقاب ، فحينئذ لا يرد الاشكال المذكور لان المرتفع بالحديث هو أمر مجعول شرعاً .

وعلى أي حال فإن الحاصل هو ان المراد بالرفع هو : الدفع بمعنى عدم توجه التكليف الى المكلف مع وجود المقضى له سواء كان هناك دليل مثبت له عليه ، مثل حرم عليكم الميتة حيث يشمل المختار والمضطر ، والمفسدة الواقعية تقتضى حرمة الميتة حتى على المضطر ، الا ان الله تعالى من علينا فرفع هذا التكليف عنا في حال الاضطرار .

بمعنى انه لم يوجه تحريم الميتة الى المضطر مع وجود المقضى ومثال ما لم يكن هناك دليل مثبت له على المكلف كقوله عَلَيْكُمْ مِنَ الْبَيْتِ من افطر صوم رمضان متعمداً فعليه الكفارة حيث لا يدل على وجوب الكفارة على الخاطيء والناسي ، الا ان المصلحة الواقعية تقتضى وجوبها حتى على من شق عليه الصوم ، كالناسي والخطيء ولو بجعل ايجاب التحفظ عليهما ، الا ان الشارع رفع وجوبه عن غير العامد ، وخص الوجوب بالعامد من الاول ، وكان الرفع بمعنى عدم توجه التكليف الى غير العامد ، فيكفى في صدق الرفع عدم توجه التكليف الى غير العامد مع وجود المقضى للتكليف بايجاب التحفظ عليه .

وهكذا التكليف بتحريم شرب الخمر يشمل العالم والجاهل من حيث الدليل كقوله تعالى « انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه » (١) حيث يكون شاملاً للجاهل ايضاً ، الا انه تعالى رفع التكليف عن الشاك بعدم ايجاب الاحتياط الموجب لتحريم الخمر على الشاك مع وجود المقتضى ، فيختص تحريم الخمر بالعالم ، وهكذا رفع تحريم الخمر عن الناسي والخطيء مع ان المفسدة الواقعية تقتضى حرمة الخمر عليهما بواسطة ايجاب التحفظ ، فيكفى في صدق الرفع عدم توجه التكليف بواسطة ايجاب التحفظ مع وجود المقتضى .

﴿ نعم لوقبح عقلا المؤاخذة على الترك كما في الغافل الغير المتمكن من الاحتياط لم يكن في حقه رفع اصلاً ﴾ أي لابعنى الدفع وهو: المنع عن تأثير المقتضي ، ولا بمعنى الرفع وهو ازالة الشيء الموجود ، وذلك لعدم المقتضي اصلاً .

والحاصل من جميع ما ذكرنا هو : ان المرتفع فيما لا يعلمون وغيره هو : ايجاب الاحتياط والتحفظ ، وهو : أمر مجعول شرعاً ، ولازم ذلك استحقاق العقاب عند المخالفة ، وبذلك لا يبقى مجال لما ذكر من ان المرتفع فيما لا يعلمون بالحديث لا يمكن أن يكون استحقاق العقاب ، لانه أثر عقلي .

﴿ ونظير ذلك ما ربما يقال : في رد من تمسك على عدم وجوب الاعادة على من صلى في النجاسة ناسياً بعموم حديث الرفع ﴾ وهذا نظير ما ذكر من الاشكال بعنوان ( ان قلت ) في البطلان وهو : الاشكال على من تمسك بعدم وجوب الاعادة على من صلى في النجاسة ناسياً ، ولا بد اولاً من ذكر الاشكال ثم



بيان كونه نظيراً للاشكال السابق في البطلان ، واما الاشكال فقد اشار اليه بقوله :  
﴿من ان وجوب الاعادة وان كان شرعياً...﴾ وملخص تقريب الاشكال هو :  
ان حديث الرفع كما تقدم في تقسيم الاثار لايشمل الاثار العقلية ، ولا الاثار  
الشرعية المترتبة على الاثار العقلية ، فحينئذ نقول في تقريب الاشكال ان وجوب  
الاعادة بنفسه وان كان أثراً شرعياً ، الا انه مترتب على ما هو : أثر عقلي أي  
مخالفة المأني به للمأمور به الموجبة لبقاء الامر الاول المقتضي لاتبانه في الوقت  
بعنوان الاعادة ، ومن المعلوم ان المخالفة ليست من الاثار الشرعية للنسيان أو الشرط  
أو الجزء ، بل هي : من الاثار العقلية ، فوجوب الاعادة وان كان شرعياً ، الا انه  
لما كان مترتباً على ما هو : أثر عقلي لا يرتفع بحديث الرفع حتى يتسك على  
عدمه به ، فالتمسك بحديث الرفع على عدم وجوب الاعادة على من صلى في  
النجاسة ليس بصحيح .

واما كون هذا الاشكال نظيراً للسابق في البطلان ، فهو : ان المرتفع  
بحديث الرفع أمر مجعول شرعاً ، ولم يكن مترتباً على ما هو أثر عقلي وذلك ، لان  
المرتفع بالحديث هو شرطية الطهارة حال النسيان ، بل تكون مختصة بالذاكر  
ولم تجعل شرطاً للناسي ، فالمأمور به في حق الناسي هو الصلوة الغير المشروطة  
بالطهارة ، فتكون صلواته في النجاسة مأموراً به ، وحينئذ يكون المأني به مطابفاً  
للمأمور به ، ولهذا لا تجب الاعادة ، فالتمسك بحديث الرفع على عدم وجوب  
الاعادة على من صلى في النجاسة ناسياً صحيح من دون اي اشكال اصلاً وسيأتي  
هذا الكلام في الجزء المنسى ايضاً انشاء الله تعالى .

﴿فامل﴾ لعلة اشارة الى ما قد يتوهم من ان حديث الرفع لا يرتفع شرطية  
الطهارة ، لان الشرطية كالجزئية ليست من المجعولات الشرعية بل من الامور  
المنتزعة من الاحكام كسائر الاحكام الوضعية ، كما هو مختار المصنف (قده) ، ومن

المعلوم أن الامور الانتزاعية والتي تكون الشرطية منها قابلة للجعل أو الرفع وانما وجودها وعدمها تابع لوجود منشأ انتزاعها وعدمه كما هو ثابت في محله .  
وملخص الدفع ان الشرطية كالجزئية وان كانت من الامور الانتزاعية ، الا انها قابلة للرفع برفع منشأ انتزاعها ، وهو الحكم التكليفي ، فتكون شرطية الطهارة قابلة للارتفاع بالتبع .

﴿ واعلم ايضاً انه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الاثار ، فلا يبعد اختصاصه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان على الامة ... ﴾

أي : ان حديث الرفع وارد في مقام الامتنان على الامة ، فيمختص برفع ما يكون في رفعه امتناناً على الامة ، ولا يرفع ما ينافي الامتنان ، كما اذا اسنازم رفع الاثر عن مسلم اضرار المسلم الاخر ، فاتلاف المال المحترم ، كما اذا لم يكن مما لامالية له شرعاً ، كالخمر ، والخنزير مثلاً نسياناً أو خطأ ، لا يرتفع معه الضمان ، وكذا لا يجوز الاضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه تمسكاً بحديث الرفع ، لان الحديث لا يشمل ما ليس في رفعه امتنان ، فلم يكن الاضرار بالغير نظير سائر المحرمات ، كاكل الميتة مثلاً جائزاً بحديث الرفع ، لكونه منافياً للامتنان .

قوله : ﴿ واما ورود الصحيحة المتقدمة عن المحاسن في مورد حق الناس اعنى العتق والصدقة ﴾ دفع لما يتوهم من انك حكمت على ان النبوي لا يسدل على رفع ما في رفعه اضرار بالغير ، لكونه منافياً للامتنان مع ان الامام عليه السلام تمسك به على رفع ما في رفعه اضرار بالغير ، وتقدم تمسك الامام عليه السلام ببطلان الطلاق والعتاق وصدقة ما يملك بقول النبي صلى الله عليه وسلم وهو رفع ما استكروهوا ، ومن المعلوم ان رفع أثر هذه الامور اضرار على العبيد والفقراء من الناس !

فدفع هذا التوهم بقوله : ﴿ فرفع أثر الاكراه عن الحالف يوجب فوات

نفع على المعتق والفقراء ﴿﴾ ، فلا يكون مستلزماً للاضرار بالغير حتى ينافي الامتنان !  
 ﴿﴾ وكذلك رفع أثر الاكراه عن المكروه فيما اذا تعلق باضرار مسلم . . ﴿﴾  
 اي أن نظير رفع أثر الاكراه عن الحالف في عدم كونه منافياً للامتنان رفع اثر  
 الاكراه عن المكروه فيما اذا تعلق الاكراه باضرار مسلم ، فلا مؤاخذه عليه ولا  
 ضمان لواضرار بالغير ، لان الاضرار بالغير يكون من باب عدم وجوب تحمل الضرر  
 لدفع الضرر عن الغير ، فلا ينافي الامتنان ، لان ما ينافي الامتنان هو : الاضرار  
 بالغير من باب دفع الضرر عن النفس ، والمقام ليس من هذا القبيل ، لان الضرر  
 اولاً وبالذات متوجه على الغير بمقتضى ارادة المكروه بالكسر على المكروه بالفتح .  
 ﴿﴾ فافهم ﴿﴾ لعله اشارة الى وجوب تحمل الضرر اليسير اذا كان مستلزماً  
 لدفع الضرر الكثير عن الغير .

﴿﴾ بقى في المقام شيء وان لم يكن مربوطاً به ، وهو : ان النبوى المذكور  
 مشتمل على ذكر الطيرة ، والحسد ، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الانسان  
 بشفته ﴿﴾ بقى في المقام شيء ، وهو : البحث عن الامور الثلث ( اي الحسد  
 واخويه ، وظاهر النبوى هو : رفع المؤاخذه على الحسد مطلقاً . اي سواء اظهره  
 الحاسد باللسان أو اليد ، أو لم يظهره ، وذلك لاطلاق لفظ الحسد في النبوى ،  
 فيكون معنى : الحديث حيثئذ ان الحسد كان حراماً على الامم السابقة مطلقاً ،  
 وارتفعت حرمة ، أو المؤاخذه عليه عن هذه الامة مطلقاً ، وهذا المعنى الذى  
 كان لفظ الحسد ظاهراً فيه مخالف لظاهر الاخبار الكثيرة الدالة على الحرمة ،  
 والمؤاخذه مطلقاً ، فيكون اطلاق رفع أثر الحسد في النبوى معارضاً للاخبار  
 الكثيرة .

وقد اشار المصنف ( قدّه ) الى رفع هذا التعارض بقوله : ﴿﴾ ويمكن حمله  
 على ما لم يظهر الحاسد أثره باللسان ، أو غيره بجعل عدم النطق باللسان قيداً

له ايضاً ❦ .

وملخص الجمع بينهما هو : حمل الاخبار الدالة على الحرمة والمؤاخذة على صورة اظهار الحسد ، وحمل النبوي على صورة عدم الاظهار ، ثم أن هذا التقييد في اطلاق الحسد في النبوي يمكن بملاحظة جعل عدم النطق باللسان المذكور في اخر الامور المذكورة فيه قيداً للحسد ايضاً ، (اي) كما هو : قيد للوسوسة في التفكير في الخلق قطعاً ، فيكون مفاد الحديث حينئذ هو : ان الحسد كان حراماً على الامم السابقة ، فارتفعت حرمة عن هذه الامة منة وتفضلاً من الله تعالى ، وأرتفع عقابه مالم يظهره الحاسد باللسان .

❦ ويؤيده تأخير الحسد عن الكل في مرفوعة الهندي ... الخ ❦ أي ويؤيد ما ذكرناه من جعل عدم النطق قيداً للحسد ايضاً تأخير ذكر الحسد عن الكل في بعض الاخبار ، كما هو : المذكور في المتن ، فيحتمل يرجع التقييد الى الحسد جزماً هذا خلاصة البحث حول الحسد .

❦ واما الطيرة بفتح الباء وقد يسكن وهي : في الاصل التشام بالطير ... ❦ أي ان الطيرة في الاصل واللغة هو : خصوص التشاوم بالطير ، ثم غاب استعمالها في مطلق التشاوم سوا كان بالطير أو بغيره ، وهذا لا كلام فيه .

وانما الكلام فيما هو : المرفوع بحديث الرفع بالنسبة الى الطيرة . اذ يمكن أن يكون المرفوع هو المؤاخذة عليها ، بمعنى انها كانت محرمة على الامم السابقة ، فارتفعت المؤاخذة عليها عن هذه الامة .

ويؤيده ما روى من ان الطيرة شرك ، وانما يذبه التوكل . اي يؤيد كون الطيرة من المحرمات ما يدل على حرمتها بانها شرك من جهة ان المتطير يعتقد بان ما يتطير به مؤثر في الشر ، وانما يذبه الشرك التوكل ، ويمكن أن يكون المرفوع أثر نفس الطيرة ، لان أثرها كان هو : صد الناس عن الحركة الى مقاصدهم ،

فناه الشرع بالحكم بتحريم الطيرة ولكن الاول أنسب بالمقام كما هو واضح ﴿ واما الوسوسة في التفكير في الخلق كما في النبوي الثاني ، أو التفكير في الوسوسة فيه كما في الاول فهما واحد والاول أنسب ﴾ والوجه في كون الاول أنسب هو: ان الوسوسة تكون عارضة على التفكير دائماً ، كما هو مقتضى الاول، ولا معنى لعروض التفكير على الوسوسة ، كما هو: مقتضى الثاني ، فيكون الثاني حينئذ اشتباهاً من الراوي.

﴿ والمراد به كما قيل: وسوسة الشيطان للانسان عند تفكره في أمر الخلق ﴾ والمقصود بالوسوسة هو : وسوسة الشيطان للانسان عند تفكره في أمر الخلق، فان الانسان يعلم بالفطرة بان له صانع وخالق خلقه ، فيأنيسه الشيطان حينئذ ، ويوسوسه بانه من خلق الخالق؟ وأين هو؟ كما هو المستفاد من الروايات المذكورة في المتن ، وقد دلت الاخبار الكثيرة على العفو عن هذه الوسوسة الشيطانية ، فالوسوسة بهذا المعنى كانت محرمة على الامم السابقة ، فارتفعت حرمتها ، أو المؤاخذة عليها عن هذه الامة .

﴿ ويحتمل أن يراد بالوسوسة في الخلق الوسوسة في أمور الناس وسوء الظن بهم ... ﴾ والخلق في الحديث بمعنى المخلوق ، ويؤيد هذا المعنى للوسوسة ما تقدم من انه ثلاثة لايسلم منها أحد الطيرة ، والحسد ، والظن . والمحرم هو الظن السوء ، وهذا المعنى الثاني أنسب بقوله : ما لم ينطق بشفته، لان الوسوسة في أمر المخلوق ربما يجري على اللسان دون الوسوسة في أمر الخلق .

﴿ ثم هذا الذي ذكرنا هو : الظاهر المعروف في معنى الثلاثة الاخيرة المذكورة في الصحيحة ﴾ يقول المصنف (قده) ان ما ذكرنا في تفسير هذه الثلاثة هو : مقتضى ظاهرها والمعروف عندهم ولكن ذكر الصدوق (قده) في تفسيرها

معنى آخر غير ما ذكره المصنف (قده) حيث قال :

ان المراد بالطيرة التطير بالنبي ﷺ ، أو المؤمن لابطير، والمراد بالحسد أن يحسد مبنياً للمفعول ، لا أن يحسد مبنياً للفاعل ، والمراد بالوسوسة ابتلاء الانبياء بأهل الوسوسة .

﴿ فافهم ﴾ لعله اشارة الى ان تفسير الصدوق (ره) وان كان حسناً من جهة انه مستلزم لتنزيه الانبياء عن الامور المذكورة ، الا انه خلاف الظاهر ، وما ذكرناه وان كان مطابقاً للظاهر ، الا انه ينافي عصمة الانبياء ﷺ ، فحينئذ يجب طرح هذه الرواية ، أو تأويلها على وجه لا ينافي العصمة بأن يقال :

ان هذه الاوصاف تعرض الانبياء كالبرق الخاطف، وهذا المقدار من الاتصاف لا يضر بالعصمة ، لعدم تحريمه ، والمحرم هو : اتصاف شخص بها، واستقرارها به ، ولذلك كانت محرمة على الامم السابقة ، وقد ارتفعت عن هذه الامة .

وبالجملة ان ما ذكره الصدوق (قده) من التوجيه في الرواية في غاية البعد والقريظة على خلافه قد تقدمت في الرواية وهي : قوله ﷺ : ( ثلاثة لا يسلم منها أحد ) الى أن قال : ( اذا حسدت فلا تبخ ) ، ولا يمكن حمل الفعل على المجهول بأن يكون المعنى اذا صرت محسوداً ، فلا تنفحص ، لان حمله على المجهول يوجب التفكيك بين الافعال المذكورة في هذه الرواية اذ الفعل في الفقرة السابقة واللاحقة معلوم ، فالاولى في تفسير هذه الامور ما ذكره المصنف (قده) ، وثبوت هذه الاوصاف في النبي ﷺ لا ينافي العصمة ، بل وجودها مع عدم استعمالها في الخارج كاشف عن علو مرتبته فتأمل جيداً .

﴿ ومنها: قوله ﷺ : ( ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ) ﴾<sup>(١)</sup>

وتقريب الاستدلال به على البرائة هو :

ان التكليف المجهول يكون مما حجب الله علمه عن العباد ، فهو مرفوع عنهم ، كما أشار اليه بقوله : ﴿ فان المحجوب حرمة شرب التنن ، فهي : موضوعة عن العباد ﴾ أي مرفوعة عنهم ، وهذا الخبر معارض لادلة وجوب الاحتياط ، لان مفاد تلك الادلة هو : عدم رفع التكليف المجهول عن العباد .

﴿ وفيه أن الظاهر مما حجب الله علمه ما لم يبينه للعباد لاما يبينه ، واخفى عليهم من معصية من عصى الله وكتمان الحق ، أو ستره ﴾ .  
وتوضيح ما يرد على الاستدلال بالرواية على البرائة يتوقف على ذكر مقدمة ، وهي :

ان ما حجب الله علمه عن العباد لا يخلو عن أحد احتمالين :  
الاول هو : أن يكون المراد منه ما لم يبينه للعباد من الاول وسكت عنه ، ولم يأمر رسوله بتبليغه .

والثاني أن يكون المراد منه ما بينه ، وأمر رسوله بتبليغه ، قبله الرسول ﷺ للعباد ، ولكن اخفى عليهم لاجل الحوادث الخارجية ، كاخفاء الظالمين والمعاصين اياه عنهم . اذا عرفت هذه المقدمة : نقول :

ان محل النزاع بين الاخباريين والاصوليين حيث يقول : الاول بوجوب الاحتياط ، والثاني بالبرائة هو : الاحتمال الثاني أي ما بينه ، وحجب علمه عن العباد بواسطة اخفاء الظالمين ، واما ما لم يبينه من الاول فهو مرفوع عنهم بالاتفاق والظاهر من الرواية هو : هذا الاحتمال الاول بقرينة نسبة الحجب الى الله تعالى ، فتكون هذه الرواية مساوقة لما ورد عن مولينا أمير المؤمنين عليه السلام : ﴿ ان الله حد حدوداً ، فلا تعمدوها ، وفرض فرايض ، فلا تعصوها ، فسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسياناً ، فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم ﴾ (١) .

﴿ ومنها : قوله : **عَلَيْهِ** ( الناس في سعة ما لم يعلموا )<sup>(١)</sup> ، فان كلمة ما اما موصول أضيف اليه السعة ، واما مصدرية ظرفية وعلى التقديرين يثبت المطاوب ﴿ اي البرائة ، لان لازم السعة بحسب الفعل والترك عن التكليف الغير المعلوم هو : البرائة ، فالرواية تدل على البرائة على التقديرين اي سواء كان (الما) موصولة أو مصدرية وظرفاً للسعة .

فيكون مفادها على الاول الناس في سعة التكليف الذي لا يعلمونه ، وعلى الثانى انهم في سعة مادام لا يعلمون ، ووجوب الاحتياط ينافى كونهم في السعة فينفي بالرواية ، الا ان السعة في صورة كون الماء مصدرية يكون مقطوعاً عن الاضافة ، فيكون منوناً .

﴿ وفيه ما تقدم في الايات من ان الاخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط من العقل ، والنقل بعد التأمل والتتبع ﴾ .  
وملخص الاشكال على هذا الاستدلال هو : ان الاخبارى يدعى العلم بوجوب الاحتياط بما دل عليه من العقل والنقل ، فيكون ما دل على وجوب الاحتياط وارداً على هذا الخبر الدال على البرائة في مورد عدم العلم بالحكم .

﴿ ومنها : رواية عبد الاعلى عن الصادق **عَلَيْهِ** ( قال : سئلته عن لم يعرف شيئاً هل عليه شيء ؟ قال : لا )<sup>(٢)</sup> بناء على ان المراد بالشيء الاول فرد معين مفروض في الخارج حتى لا يفيد العموم في النفي ... الخ ﴾ .

والاستدلال بهذه الرواية على البرائة مبني على أن يكون المراد بالشيء الاول فرداً معيناً في الخارج فيسئل السائل عن لم يعرف حكم هذا الشيء بانه يعاقب عليه أم لا ؟

(١) المحاسن ص ٤٥٢

(٢) الكافي ج ١ ص ١٦٤ .



فجواب الامام لا يعاقب يسدل على البرائة ، أي من لا يعرف حرمة التنن لا يعاقب بشره اذ على فرض وجوب الاحتياط يعاقب على الشرب .

واما بناء على ارادة العموم من الشيء الاول ، كما هو مقتضي وقوع النكرة بعد النفي ، فلاندل على البرائة ، لان من لا يعرف شيئاً من الاحكام كمن يعيش في مكان بعيد عن علماء الدين يكون جاهلاً قاصراً ، فيكون خارجاً عن محل الكلام والرواية ظاهرة في العموم ، فلترتبط بالمقام .

الا أن يقال : ان من لم يعرف شيئاً اصلاً ، أو لم يعرف شيئاً من الاحكام لم يكن موجوداً ، وعلى فرض وجوده يكون في غاية الندرة ، فحينئذ لا يجوز حمل كلام الامام عليه ، فيتعين حمله على عدم العموم ، وبذلك يتم الاستدلال .  
ومنها : قوله عليه ( ايما أمره ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه )<sup>(١)</sup> .

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية هو : ان الامام عليه قد نفى المؤاخذة والعقاب على ارتكاب ما لم يعلم تحريمه ، فيدل على البرائة ، وعدم وجوب الاحتياط .

وفيهِ ان الظاهر من الرواية ونظائرها من قواك فلان عمل بكذا بجهالة هو : اعتقاد الصواب والغفلة عن الواقع ، فلا يعم صورة التردد في كون فعله صواباً أو خطأ .

وملخص ما يرد على هذا الاستدلال يتضح بعد ذكر مقدمة : وهي :

ان الجاهل على قسمين : (أحدهما) : الجاهل المركب ، (وثانيهما) : الجاهل البسيط ومحل النزاع في جريان البرائة وعدمه هو : الثاني دون الاول ، لان الجاهل المركب قاطع بعمل بقطعه ، فلا يعاقب لان القطع حجة ، ومن هذه المقدمة يتضح لك ان الظاهر من الرواية هو : الاول بقرينة كون الجهالة سبباً للارتكاب ،

فتكون أجنبية عن المقام، لاختصاصها بالجهل المركب الخارج عن محل الكلام  
للاجهل البسيط .

﴿ويؤيده ان تعميم الجهالة بصورة التردد يحوج الكلام الى التخصيص  
بالشاك الغير المقصر وسياقه آبي عن التخصيص﴾ أي وما يؤيد ظهور الرواية  
في الجهل المركب هو: عدم امكان شمول الجهل لصورة الجهل البسيط وتردد  
المكلف في الحكم اذ التعميم يوجب التخصيص في الكلام مع ان سياق الخبر  
آبى عنه ، وذلك لان الحكم بالمعذورية ، وعدم المؤاخذة مختص بالجاهل  
القاصر الذي تفحص عن الحكم ، والجاهل المقصر الذي لم يتفحص لم يكن  
معذوراً ، فلا بد من اخراجه عن الحكم بالمعذورية على فرض العموم .

والسياق لا يقبل التخصيص ، لان الظاهر من الرواية هو: كون الجهالة علة  
للمعذورية ، وهذه العلة موجودة في المقصر ، فلا يعقل انفكاك المعلوم عن العلة  
بالتخصيص .

والحاصل ان الرواية مختصة بالغافل ، ولاتشمل الشاك وبهذا تكون اجنبية  
عن المقام .

﴿فتأمل﴾ لعله اشارة الى ان رد التعميم في الرواية بلزوم التخصيص المنافي  
للسياق غير صحيح ، لان لزوم التخصيص لا يختص بصورة التعميم بل يلزم ، وان  
كان المراد من الجهل هو: المركب فقط ، لان المعذور فيه ايضاً هو : القاصر  
فقط ، فلا بد من اخراج المقصر عن الحكم بالمعذورية ، وبذلك يلزم التخصيص .  
﴿ومنها: قوله عَلَيْهَا : ان الله (تعالى) يحتج على العباد بما أتتهم ، وعرفهم﴾  
وتقريب الاستدلال بهذه الرواية مبني على أن يكون المراد بالموصول هو:  
الحكم والتكليف والمراد بالابتاء هو: الاعلام ، وايصال الحكم الى العباد ،  
فيكون مفادها حينئذ ان الله (تعالى) لا يحتج أي لا يؤخذ العباد ، ولا يكلفهم ، الا

بالنسبة الى التكليف التي أوصلها اليهم ، ولا يحتج عليهم بما لم يوصله اليهم ، فالرواية تدل على البرائة وعدم وجوب الاحتياط بالنسبة الى التكليف المجهولة التي لم تصل اليهم ولومن جهة اخفاء الظالمين اياها عنهم .

﴿ وفيه ان مدلوله كما عرفت في الايات وغير واحد من الاخبار مما لا ينكره

الاخباريون ﴾ .

وخلاصة الاشكال هو : ان الظاهر من هذه الرواية عدم الاحتجاج والمواخذة بما لم يعلم ، ولم يصل الى المكلفين ، والاخباريون لا ينكرون ذلك ، الا انهم يدعون العلم بالحكم الظاهري ، وهو : وجوب الاحتياط .

﴿ ومنها : قوله <sup>عليه السلام</sup> في رسالة الفقيه : ( كل شيء مطاق حتى يرد فيه نهى )

... ﴿<sup>(١)</sup> .

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية مبني على أن يكون المراد من الورود في قوله : يرد هو : الايصال أي ايصال التكليف الى المكلف ، ومن النهى النهى الواقعي المتعلق بالشيء بعنوانه الاولى لابعدوانه الثانوي أي كونه مجهول الحكم فيكون مفادها حينئذ كل شيء مطلق ومباح مالم يصل فيه النهى من الشارع ، فيكون شرب التن مباحاً بعنوان كونه شرب التن مالم يصل فيه النهى من الشارع بعنوان كونه شرب التن لابعدوان كونه مجهول الحكم ، فتكون دلالة هذه الرواية على المطلوب وهو : البرائة وعدم وجوب الاحتياط أوضح من الكل ، فحينئذ لو تمت دلالة ماسيأتي من ادلة وجوب الاحتياط ، وقع التعارض بينها وبين هذه الرواية ، فلا بد من الرجوع الى ماتقتضيه قاعدة التعارض من التخيير ، أو غيره مما يأتي في باب التعارض انشاء الله تعالى .

﴿ وقد يحتج بصحيفة عبدالرحمن بن حجاج (فيمن تزوج امرئة في عدتها؟

قال: اما اذا كان بجهالة فليزوجها بعدما تنقضي عدتها ، فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو : أعظم من ذلك قلت : بأي الجهالتين: أعذر بجهالة ان ذلك محرم عليه أم بجهالة انها في عدة ؟ قال : احدى الجهالتين أهون من الاخرى الجهالة بان الله ( تعالى ) حرم عليه ذلك ، وذلك لانه لا يقدر معها على الاحتياط قات : فهو في الاخرى معذرة؟ قال عَلَيْهِ السَّلَامُ : نعم اذا انقضت عدتها فهو : معذور في أن يتزوجها <sup>(١)</sup> وما يحتاج الى البيان في هذه الرواية هو : أمران :

الامر الاول هو : تقريب دلالتها على البرائة .

و(الثاني) هو : وجه كون الجهل بالحرمة أهون وأسهل من الجهل بالعدة .

فنقول :

ان تقريب دلالة هذه الرواية على البرائة وعدم وجوب الاحتياط يمكن بموردين منها :

(المورد الاول) هو قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : ( فقد يعذر الناس بما هو : أعظم من ذلك ) أى من الجهالة بحرمة النكاح في العدة ، كقتل المؤمن خطاءً ، والزنا بذات البعل عن خطاء وجهل ، فالمستفاد من هذه الفقرة هو : عدم العقوبة على ارتكاب مجهول الحرمة ، فحينئذ تدل الرواية على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية .

والمورد (الثاني) هو : قول السائل بأي الجهالتين أعذر حيث يدل على كون معذورية الجاهل مفروغاً عنه ، فيسأل السائل عما هو : أعذر ، والاستدلال بالمورد الثاني يصح بناء على أن يكون قوله : أعذر أفعال التفضيل ، لا لأفعال الماضي المجهول من باب الافعال كما هو : في شرح الاعتمادي !

وبقى الكلام في الامر الثاني وهو: وجه كون الجهل بالحرمة أدون وأسهل من الجهل بالعدة ، فنقول في وجه ذلك كما في شرح الاعتمادي انه ( قد فرض الجهل بالحرمة جهلاً مركباً لا يمكن فيه الاحتياط ، وفرض الجهل بالعدة جهلاً بسيطاً يمكن فيه الاحتياط ، ومن الواضح ان ما لا يمكن فيه الاحتياط من الجهل يكون أعذر مما يمكن فيه الاحتياط ) .

وفيهِ ان الجهل بكونها في العدة ان كان مع العلم في الجملة، والشك في انقضائها، فان كان الشك في أصل الانقضاء مع العلم بمقدارها فهو شبهة في الموضوع خارج عما نحن فيه  $\text{﴿﴾}$  ويرد على الاستدلال بهذه الرواية على البرائة بأنها أجنبية عن المقام، وذلك يتضح بعد ذكر مقدمة وهي :

ان محل النزاع هو: اثبات المعذورية للجادل من حيث الحكم التكليفي، وهو: في المقام المعذورية بالنسبة الى حرمة التزويج ، واستحقاق العقاب حتى يكون عقد النكاح في حال الجهل جائزاً .

وأما المعذورية من حيث الحكم الوضعي، وهو: في المقام عدم تأثير العقد في التحريم المؤبد ، فلا يكون مرتبطاً بالمقام أصلاً . اذا عرفت هذه المقدمة : فنقول :

ان المستفاد من هذه الرواية هو : المعذورية من حيث الحكم الوضعي ، فحينئذ تكون الرواية أجنبية عن المقام .

والشاهد على ذلك أمران :

أحدهما: هو سؤال السائل عن الحرمة الابدسية حيث قال ( أهسي لانحل أبداً ) ؟ فأجاب الامام  $\text{عليه السلام}$  ( اما اذا كان بجهالة فليزوجها بعدما تنقضي عدتها فقد يعذر الناس بما هو: أعظم من ذلك ) فهذا الجواب بعد لحاظ تطاق الاجواب مع السؤال ظاهر، بل نص في المعذورية من حيث الحكم الوضعي بعدم تأثير

العقد في التحريم الابدي .

وثانيهما قوله عليه السلام : (فهو معذور في أن يزوجها) بعد سؤال السائل ثانياً حيث قال ، وسأل (فهو فسي الاخرى) أى الجهالة فسي العدة (معذور) فقال الامام عليه السلام (نعم اذا انقضت عدتها فهو : معذور في أن يزوجها ) حيث يكون هذا الكلام منه عليه السلام ظاهراً في المعذورية من حيث الحكم الوضعي ، فحينئذ تكون الرواية اجنبية عن المقام حيث تدل على كون الجاهل معذوراً في الحكم الوضعي . ويمكن تقريب الاشكال على الاستدلال بهذه الرواية على البرائة بوجه آخر

كما يظهر من المتن ، والاشكال بهذا الوجه أيضاً يحتاج الى مقدمة وهي : ان محل النزاع في مسألة البرائة هي : الشبهة الحكمية دون الموضوعية . ثم ان مورد الرواية يمكن أن تكون الشبهة فيه موضوعية فيكون خارجاً عما نحن فيه ، ويمكن أن تكون الشبهة فيه حكمية ، ولكن مع ذلك لم تكن دلالتها على البرائة تامة ، وتفصيل ذلك ان الجهل بالعدة يتصور على أقسام :

منها : أن يعلم تشريع العدة في الشرع ومدتها ، ويشك في أصل انقضاء العدة ، ومن المعلوم ان الشبهة حينئذ تكون موضوعية ، فيكون هذا القسم خارجاً عن المقام ، وقد أشار اليه بقوله : ﴿ فان كان الشك في أصل الانقضاء مع العلم بمقدارها ﴾ .

ومنها : أن يعلم تشريع العدة ، ويعلم كون هذه المرأة في العدة ، الا انه لا يعلم مقدار العدة في الشرع هل هو : شهران ، أو ثلاثة أشهر؟ فالشبهة حينئذ وان كانت حكمية ، الا انه ليس معذوراً لوجود استصحاب بقاء العدة ، وأحكامها كما في رواية أخرى انه اذا علمت ان عليها العدة لزمها الحجة ﴿ أي انقطع عذرهما والحاصل ان الرواية لاتدل على البرائة . وقد أشار اليه بقوله : ﴿ ومنه يعلم ...

الخ ﴾ .

ومنها: أن لا يعلم أصل تشريع العدة في الشرع ، والشبهة حينئذ وان كانت حكمية كالقسم اثنائي، الا ان الجاهل لا يكون معذوراً لوجهين : أحدهما: وجوب الفحص عليه اذ البرائة لا تجرى قبل الفحص . وثانيهما: اصالة عدم تأثير العقد، فيحكم بفساده. هذا تمام الكلام في تقريب الاشكال على الاستدلال بهذه الرواية، ومنه ينقح عدم تامبسة الاستدلال على البراءة بها كما تقدم .

﴿ الا انه اشكال يرد على الرواية على كل تقدير ﴾ أى سواء كان المراد بالجهالتين أى الجهالة بالحرمة ، والجهالة بالعدة شكين، أو جهلين مركبين ، أو التفكيك بأن يكون المراد من الجهالة بالحرمة هو: الشك .

والمراد منها بالعدة هو: الجهل المركب ، أو بالعكس ، لان الاول مستازم للكذب اذ الشاك قادر على الاحتياط ، فكيف يقول الامام عليه السلام : انه لا يقدر على الاحتياط ؟!

والثاني مستازم للتعليل بعلة مشتركة وهي : قبيحة وذلك لان الامام حال معذورية الجاهل بالحرمة بانه جاهل مركب لا يقدر على الاحتياط مع ان الجاهل بالعدة كذلك على الفرض .

والثالث مستازم للتفكيك، وكذلك الرابع كما هو واضح ﴿ فتدبر فيه وفي دفعه ﴾ وقد تقدم الكلام في الاشكال فبقي التدبر في دفعه ، ويمكن أن يقال: في دفعه ان المراد بالجهل معناه العام الشامل للمركب والبسيط ، الا ان تعيين المصداق يكون بالقرينة، والقرينة قد قامت بأن المراد بالجهل في الحرمة هو : المركب .

والمراد به في العدة هو: البسيط، وذلك لان الغالب في الجهل بالحرمة هو المركب ، كما ان الغالب في الجهل بالعدة هو البسيط ، فهذه القرينة على

التعيين مضافاً الى ان الجهل بالحرمة يكون سبباً للتزويج، فيكون مركباً اذ الجهل البسيط ليس سبباً للتزويج اوجوب الفحص فيه . ومنه يظهر أن الالتزام بالنفكيك بالدليل لامانع منه .

وقد يستدل على المطالب أخذاً من الشهيد في الذكرى بقوله **الغلاة** :  
( كل شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه )<sup>(١)</sup> .

استدل السيد الصدر في شرح الوافية بهذه الرواية على البرائة ، وتقريب الاستدلال بهذه الرواية على البرائة يتضح بعد ذكر مقدمة وهي : ان أفعال المكاف تكون على قسمين :

قسم منها : ما يتعلق به حكم شرعي ، ويتصف بالحياة والحرمة ، كشرب التتن مثلاً، فيقال ان شرب التتن قابل بأن يتصف بالحرمة أو الحلية، فاذا لم يكن دليل على أحدهما، لكان فيه احتمال الحرمة والحلية .

وقسم منها : لا يتعلق به الحكم، فلا يتصف بالحرمة أصلاً، كحركة يد المرتعش مثلاً. وكذلك الاعيان الخارجية تكون على قسمين :

منها : ما يتعلق به فعل المكلف، كالخمر والميتة ، والخل ، والمذكى ، فيتصف بالحرمة والحلية باعتبار تعلق فعل المكاف به ، فيقال : ان شرب الخمر حرام، وشرب الخل حلال، وان أكل الميتة حرام، وأكل المذكى حلال .

ومنها : ما لا يتعلق به فعل المكاف ، ككثير من الاعيان الخارجية .

ثم ان القسم الثاني من كل التقسيمين المذكورين يكون خارجاً عن مورد الرواية اذ مورد الرواية ما يحتمل فيه الحرمة والحياة، فما لم يتصف بهما لم يكن فيه احتمالهما .



وعلى أي حال فإذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك تقريب الاستدلال بالرواية على البرائة حيث يكون مفادها ان كل فعل من الافعال يكون فيه احتمال الحرمة والحلية ، فهو حلال حتى يحصل العلم بانة حرام ، وهكذا كل عين يكون فيها احتمال الحرمة والحلية باعتبار تعاق فعل المكاف بها يكون حكمها في الظاهر هو: الحلية ، حتى يحصل العلم بان حكمها هو الحرمة ، وبذلك تدل الرواية على الحلية في مورد الاشتباه واحتمال الحرمة والحلية، فيكون ما علم حكمه من الحرمة أو الحلية خارجاً عن موردها . فتأمل جيداً .

﴿سواء علم حكم كلي فوقه أو تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته ، أو تحققه في ضمنه لعلم حكمه أم لا؟﴾ .

وتوضيح ما ذكره المصنف (قده) يحتاج الى أمثلة منها : ما علم حكم كاي فوقه ، ومنها : ما علم حكم كلي تحته أي متشبهه ، ومنها : ما لم يعلم حكمه اصلاً ، كما أشار اليه بقوله : أم لا .

والمثال الاول هو : كلحم الغنم المشتري من السوق من قصاب لا يعلم انه مسلم حتى يكون هذا اللحم مذكي ، أو انه كافر حتى يكون ميتة ؟

فيكون حكم ما فوقه وهو : المذكي والميتة معلوماً بحيث لو اندرج تحت الاول كان حلالاً ، ولو اندرج في الثاني كان حراماً ، ولكن لم يعلم اندراجه في احدهما معيناً ، فتكون النسبة بين المشتبهه ، وبين كل من الكلبيين عموماً من وجه ولهذا يحتمل اندراجه في كل واحد منهما باعتبار مادة الاجتماع ، وعدم اندراجه في كل واحد منها باعتبار مادة الانتراق، فطبعاً يحتمل أن يكون من الميتة ويحتمل أن يكون من المذكي .

والمثال الثاني هو : كمطلق لحم الغنم حيث يكون كلياً تحته نوعان اي الميتة والمذكي ، والاشتباه باعتبار تحققه في ضمن بعض افراد نوعه حيث لا يعلم تحققه

في اي نوعيه ، فاذا علم تحققة في احدهما لعلم حكمه .  
ثم أن النسبة بين مطلق لحم الغنم وبين نوعيه عموم مطاق ، والشبهة في هذين المثالين تكون موضوعية حيث يكون منشأ الاشتباه فيها هو : الاور الخارجية لاعدم النص ، أو اجماله ، أو تعارضه مع الآخر التي هي منشأ الشبهة الحكمية .

والمثال الثالث هو : كسرب التبن مثلا ، والشبهة فيه تكون حكمية والرواية شاملة لجميع هذه الامثلة ، فتشمل الشبهة الحكمية والموضوعية كما اشار (قده) الى الثاني بقوله : ﴿ الرواية صادقة على مثل اللحم المشتري من السوق ﴾ حيث تكون الشبهة فيه موضوعية ، والسلي الاول بقوله : ﴿ وعلى شرب التبن ... الخ ﴾ .

حيث تكون الشبهة فيه حكمية ﴿ واشتركت في ان الحكم الشرعي المتعاق بها غير معلوم ﴾ أي اشتركت الامثلة المذكورة في ان الحكم الشرعي المتعاق بالامور المذكورة غير معلوم ، فيتحقق موضوع البرائة ، فتجرى في جميع الامثلة المتقدمة . ﴿ انتهى ﴾ كلام السيد الصدر ( ره ) .

﴿ أقول : الظاهر ان المراد بالشيء ليس هو : خصوص المشتبه كاللحم المشتري ولحم الحمير على ما مثله بهما اذ لا يستقيم ارجاع الضمير في منه اليهما ﴾ .  
وملخص ما أورده المصنف (قده) على تقريب الاستدلال بالرواية على البرائة هو : ان الرواية مختصة بالشبهة الموضوعية ، فلا تشمل الشبهة الحكمية ، حتى يستدل بها على البرائة .

وبيان ذلك ان الظاهر منها : هو تقسيم الشيء الى الحلال والحرام فعلا :  
لا احتمالا حتى تشمل الشبهة الحكمية ، فان قوله ﴿ كل شيء حلال وحرام ﴾ (١)

ظاهر فسي التقسيم الفعلي اى وجود الحلال والحرام فيه فعلا ، اذ لا تقسيم مع الاحتمال والترديد ، وكذلك ظاهر التبعض المستفاد من كلمة منه أن يكون في مرجع ضمير منه قسمان فعلا ليصح التبعض لاحتمالا ، اذ لا يتصور التبعض في شيء واحد فيه احتمالان فجعل شيء في قوله **لَا يَلْبَسُ** ( كل شيء فيه حلال وحرام ) خصوص المشتبه الخارجى المردد بين كونه حلالا وحراما ، كما فسي تقريب الاستدلال يكون مخالفاً لظاهر الرواية ، فلا بد وأن يكون المراد بالشيء ما ينقسم الى الحلال والحرام فعلا ، كمطابق لحم الغنم المشترك بين المذكى المحكوم بالحلية ، وبين الميتة التى يكون حكمها هو الحرمة ، واما شرب انتن ، فليس فيه قسمان :

احدهما يكون حلالا والآخر حراماً ، ولذلك تكون الرواية مختصة بالشبهة الموضوعية .

ولهذا يقول المصنف ( قده ) **﴿ وعلى ما ذكرنا ﴾** من ظهور الرواية فسي التقسيم الفعلي يكون مفادها **﴿ ان كل شيء فيه قسم حلال ، وقسم حرام كمطابق لحم الغنم المشترك بين المذكى ، والميتة فهذا الكلى لك حلال الى أن تعرف القسم الحرام معيناً في الخارج فتدعه ﴾** وهذا المثال كما تقدم يكون من امثلة الشبهة الموضوعية .

قوله **﴿ وعلى الاستخدام ... الخ ﴾** يمكن أن يكون هذا دفماً لتوهم محتمل وتقريب التوهم هو :

ان جعل السيد الصدر المراد من شيء في قوله : ( كل شيء فيه حلال وحرام ) خصوص المشتبه الخارجى ، لا ينافى ظهور الرواية فسي التقسيم الفعلي ، لان التقسيم صحيح مع الاستخدام وذلك بان يكون ضمير فيه ومنه راجعاً الى النوع من باب الاستخدام ، فيكون مفاد الرواية .

حينئذ ان كل المشتبه الخارجى ، كاللحم المشتري من السوق مثلاً في نوعه وهو : مطلق لحم الغنم حلال ، كالمذكى ، وحرام كالميتة ، فذلك الجزئى لك حلال حق تعرف القسم الحرام من ذلك الكلى في الخارج ، فتدعه .  
وبالجملة فما ارتكبه السيد الصدر من جعله المراد من شيء خصوص المشتبه صحيح .

وقد دفع المصنف ( قدّه ) هذا التوهم بقوله : ﴿ وعلى اي تقدير ﴾ اى على ما ذكرنا وعلى الاستخدام يكون معنى الرواية صحيحاً ، الا انه لا تشمل الشبهة الحكمية اذ لا نوع لشرب التين حتى تشمله الرواية على الاستخدام .  
فالرواية على كل تقدير مختصة بالشبهة في الموضوع . هذا على ان الاستخدام أيضاً مخالف لظاهر الرواية ، كما اشار اليه بقوله : ﴿ واما ما ذكره المستدل من ان المراد من وجود الحلال والحرام فيه احتماله وصلاحيته لهما فهو : مخالف لظاهر القضية ، ولضمير منه ولو على الاستخدام ﴾ .

قوله : ﴿ ثم الظاهر ان ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه ... الخ ﴾ دفع لما يتوهم من ان ذكر القيد وهو : قوله : فيه حلال وحرام ليس لبيان منشاء الاشتباه ، لان الرواية لا تختص بصورة الاشتباه ، بل اعم منها اذ يكون معناها ، كل كلى فيه قسمان بالفعل فهو حلال سواء علمت حلته ، كمعلوم النذكية ، أو شك فيها ، كاللحم المشتري من السوق ، غاية الامر الحلية فى الاول واقعية ، وفي الثانى ظاهرية ، فلا تختص لبيان الحكم الظاهرى حتى يكون قوله : فيه حلال وحرام بياناً لمنشاء الاشتباه .

وحاصل دفع التوهم المذكور هو : ان ذكر القيد المذكور مع تمام الكلام بدونه لا يكون ، الا لغرض وفائدة ، والا يكون لغواً ، فيكون الغرض منه بيان منشاء الاشتباه في الشبهة الموضوعية ، فان منشأه في الشبهة الحكمية هو : فقدان

النص ، او اجماله ، او تعارضه وفي الموضوعية اشتباه الامور الخارجية كشبهة المذكى بالميتة مثلاً ، فالرواية تختص بصورة الاشتباه ، وتدلل على ارادة الحلية الظاهرية فقط بقريئة قوله : حتى تعرف الحرام منه ، لان هذه الغاية لا تصور ، الا في الحلية الظاهرية . وبذلك يكون الغرض من قوله : فيه حلال وحرام أمران : أحدهما : الاحتراز عما مر في كلام المستدل من خروج ما لا يتصف بالحلية والحرمة من الافعال ، أو ما لا يتعلق به فعل المكلف من الاعيان الخارجية . وثانيهما بيان سبب الاشتباه ، لا بيان ما فيه الاشتباه كما فسي كلام السيد الصدر (ره) .

﴿ومنه يظهر فساد ما انتصر به بعض المعاصرين للمستدل بعد الاعتراف بما ذكرنا من ظهور القضية في الانقسام الفعلي ... الخ﴾ أي : ومما ذكرنا حيث قلنا : بان قوله <sup>الغاية</sup> (فيه حلال وحرام) ، بيان لمنشأ الاشتباه في الشبهة الموضوعية يظهر فساد ما انتصر به بعض المعاصرين للمستدل ، وهو : الفاضل النراقي (قده) ، فلا بد اولاً من بيان ما انتصر به الفاضل النراقي للمستدل مع اعترافه بظهور القضية في الانقسام الفعلي ، كما يقوله المصنف (قده) لا الانقسام الاحتمالي كما ذكره السيد الصدر (ره) ، وثانياً من بيان وجه فساد ما انتصر به .

واما تقريب ما انتصر به الفاضل النراقي ، فملخصه هو أن الرواية وان كانت لا تشمل مثل شرب التتن ، لعدم وجود قسمين فيه ، الا انها تشمل بعض الشبهات الحكمية ، فيتم المطالب في مثل شرب التتن بالاجماع المركب ، ثم بين ما انتصر به بقوله : ﴿من أن نفرض شيئاً له قسمان حلال وحرام ، واشتبه قسم ثالث منه كاللحم ، فانه شيء فيه حلال ، وهو : لحم الغنم ، وحرام وهو : لحم الخنزير﴾ ، وفيه ما هو مشتبه بالشبهة الحكمية كلحم الحمار ، فيكون لحم الحمار حلالاً حتى تعرف حرمة .

واما وجه فساد هذا التوجيه ، فقد ظهر مما ذكرنا من ان قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ( فيه حلال وحرام ) ، بيان لسبب الاشتباه ، فوجود القسمين يكون سبباً للاشتباه ، ومن المعلوم ان وجود القسمين منشأ للاشتباه في الشبهة الموضوعية ، لانه يتصور فيما اذا كان القسم الثالث المشته قابلاً للاندراج في كل واحد من القسمين ، كاللحم المشتري من السوق ، وهذا بخلاف لحم الحمار حيث لم يكن سبب للاشتباه فيه وجود القسمين :

أي لحم الغنم ولحم الخنزير ، لان لحم الحمار لا يكون قابلاً للاندراج في لحم الخنزير ، ولحم الغنم حتى يكون وجودهما منشاءً للاشتباه فيه ، بل منشأ للاشتباه فيه هو : عدم النص ، فيكون خارجاً عن مورد الرواية ، لان الرواية لا تشمل الشبهة الحكمية كما تقدم ، بل هي : مختصة بالشبهة الموضوعية . والمتحصل من جميع ما ذكرنا هو : ان سبب الاشتباه في لحم الحمار ، والشك في حليته وحرمة لم يكن وجود القسمين في مطاق اللحم ، بل لو فرض جميع انواع اللحم حلالاً أو حراماً ، لكان هذا الاشتباه في لحم الحمار باقياً على حاله ، بل السبب فيه هو : عدم الدليل .

❦ ولادخل له في هذا الحكم اصلاً ، ولا في تحقق الموضوع ❦ أي ولادخل لوجود القسمين في الحكم بحلية لحم الحمار اصلاً ، ولادخل لوجود القسمين في تحقق الاشتباه والشك في حلية لحم الحمار ، لانه مشكوك الحكم وذلك لفقدان الدليل لوجود القسمين ، ومن ذكر هذا التقييد الذي لادخل له في لحم الحمار لاحكاماً ولا موضوعاً ، يعلم ان الامام عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يقصد من الرواية الشبهة الحكمية اذ لو قصدتها لم يذكر قيداً لادخل له اصلاً ، بل يكون موجباً لخروج بعض افرادها كشراب التنن منها ، فقد اشار اليه بقوله : ❦ وتقييد الموضوع ❦ مبتدئ الى قوله ❦ مستهجن جداً ❦ خبره .

قوله ﴿مع ان اللازم مما ذكر عدم الحاجة الى الاجماع المركب﴾ ايراد منه على تصحيح شمول الرواية بعض الشبهات الحكمية (كلحم الحمار) حيث فرض لمطلق اللحم اقساماً ، فادخله بهذا الفرض في الرواية ، ثم تمسك على حكم ما ليس له قسمان كشرب التتن بالاجماع المركب .

وتقريب الايراد ان فرض الاقسام في لحم الحمار بعينه يجري في شرب التتن ، فيدخل في الرواية بعد الفرض ، فلاحاجة في الحكم بالحلية فيه الى الاجماع المركب اصلاً، وفرض الاقسام للشرب موجود في المتن .

قوله : ﴿واما الفرق بين الشرب واللحم بان الشرب جنس بعيد لشرب التتن بخلاف اللحم فمما لا ينبغي أن يصغى اليه﴾ .

دفع لما يتوهم من ان ما ذكر من عدم الحاجة الى الاجماع المركب من جهة فرض الاقسام في الشرب كاللحم غير صحيح، بل نحتاج الى الاجماع المركب ولو صح فرض القسمين في الشرب ، وذلك للفرق بين فرض القسمين في الشرب وبين فرضهما في اللحم حيث يكون الشرب جنساً بعيداً للقسمين ، واللحم جنساً قريباً لهما ، وذلك لان الجنس القريب ما ليس بينه ، وبين انواعه واسطة فينقسم اليها بلا واسطة ، كتقسيم الحيوان الى الانسان والفرس مثلاً .

والجنس البعيد ما يكون بينه ، وبين انواعه واسطة ، كالجسم النامي المنقسم الى الحيوان وغيره .

ثم أن الحيوان ينقسم الى الانسان ، والفرس ، فالجسم النامي ينقسم الى الحيوان ، والفرس بواسطة انقسامه الى الحيوان وغيره .

ففي المقام يكون انقسام مطلق اللحم الى لحم الخنزير، والغنم، والحمار

بلاواسطة ، ولكن انقسام الشرب الى شرب التتن ، وشرب البنج يكون مع  
الواسطة لان الشرب ينقسم اولا الى شرب المايح ، والى غيره ، ثم شرب المايح  
ينقسم الى شرب الماء ، والى شرب الخمر ، وشرب غير المايح ينقسم الى شرب  
التتن ، والى شرب البنج .

والحاصل من هذا البيان هو : انطباق ملاك الجنس البعيد على الشرب ،  
وانطباق ملاك الجنس القريب على اللحم ، فيكون الشرب جنساً بعيداً ، فيمكن  
ان يقال : ان الرواية لاتشمل ما يكون المقسم فيه جنساً بعيداً للاقسام !  
وحاصل الدفع لهذا التوهم هو : ان الرواية شاملة لكل ما فيه اقسام ، من دون  
فرق بين أن يكون المقسم جنساً بعيداً ، وبين غيره ، وحينئذ لا حاجة في الحكم  
بالحلية في الشرب الى الاجماع المركب .

﴿ هذا كله مضافاً الى ان الظاهر من قوله **طَيَّبَ** : حتى تعرف الحرام منه  
معرفة ذلك الحرام الذي فرض وجوده في الشيء ... الخ ﴾ وهذا الكلام من  
المصنف (قده) اشارة الى وجه ثان لفساد ما ذكره النراقي (قده) ، وذلك لوجهين :  
(أحدهما) : ماتقدم من اختصاص الرواية بالشبهة الموضوعية .

(و ثانيهما ) ان الغاية وهي قوله **طَيَّبَ** : ( حتى تعرف الحرام منه بعينه )  
صحيحة في الشبهة الموضوعية فقط ، حيث يكون معنى الرواية ان كل شيء فيه  
حلال وحرام ، فهو لك حلال أى المشتبه منه ، كاللحم المشتري من السوق لك  
حلال حتى تعرف انه من قسم الميتة ، فيحكم بالحرمة ، ولا يصح أن يقال : ان  
المشتبه في الشبهة الحكمية وهو لحم الحمار لك حلال حتى تعرف الحرام من  
اللحم أى حتى تعرف لحم الخنزير ، اذ لا يصح أن يكون الحكم بحلية لحم  
الحمار مغي بمعرفة لحم الخنزير ، حتى يكون معنى الكلام حينئذ ، ان لحم الحمار  
لك حلال حتى تعرف لحم الخنزير .



﴿وقد أورد على الاستدلال بلزوم استعمال قوله <sup>ط</sup>الغلاة ، فيه حلال وحرام في معنيين ... الخ﴾ والمورد هو المحقق القمي (قده) .

وملخص ايراده على الاستدلال المذكور هو: ان الاستدلال المذكور مستازم لاستعمال اللفظ في المعنيين في موردين من الرواية أحدهما قوله <sup>ط</sup>الغلاة: فيه حلال وحرام، وثانيهما قوله <sup>ط</sup>الغلاة حتى تعرف الحرام منه بعينه .  
اما تقريب المورد الاول، فيحتاج الى مقدمة وهي :  
ان قوله <sup>ط</sup>الغلاة فيه حلال وحرام قد أريد منه معنيان .

أحدهما : كون الشيء قابلاً لان يتصف بالحلية والحرمة حتى يخرج به ما لا يقبل الحرمة ، كالأفعال الاضطرارية .

وثانيهما : كونه منقسماً الى الحلال والحرام فعلاً حتى يخرج به ما علم انه حرام، ولا حلال فيه ، أو بالعكس ومن ذلك يتضح لك لزوم استعمال قوله <sup>ط</sup>الغلاة فيه حلال وحرام في المعنيين المذكورين، حيث استعمل في قابلية الاتصاف بهما والقسمة اليهما فعلاً معاً . وأما تقريب المورد الثاني ، فيكون واضحاً ومبيناً في المتن .

قوله ﴿فتأمل﴾ إشارة الى رد الايراد في كلا الموردين ، واما عدم لزوم استعمال اللفظ في المعنيين في المورد الاول، فهو: ان قوله فيه حلال وحرام قد استعمل، وأريد منه مطلق مافيه احتمال الحلية والحرمة سواء كان من جهة قابلية الاتصاف بهما فقط، أو من جهة الانقسام اليهما فعلاً أيضاً .

واما عدم لزوم استعمال اللفظ في المعنيين في المورد الثاني فواضح ، لان المراد بقوله حتى تعرف هو : مطلق المعرفة سواء حصلت من الأدلة الشرعية ، أو من الخارج، فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين في كلا الموردين . هذا تمام الكلام في الاستدلال بالسنة على البرائة .

﴿والانصاف ظهور بعضها في الدلالة على عدم وجوب الاحتياط فيما الانص فيه . . . الخ﴾ أى ان بعض الاخبار المتقدمة ، كقوله **إِنَّمَا** ( كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهي )<sup>(١)</sup> ظاهر في عدم وجوب الاحتياط قبل ورود النهي عن الشيء حيث يدل على ان وجوب الاحتياط منوط بورود النهي عنه ، فيكون معارضاً لما دل على وجوب الاحتياط .

نعم بعضها يدل على ان عدم وجوب الاحتياط منوط بعدم ورود أمر عام به فيكون مادل على وجوب الاحتياط حاكماً عليه .

﴿واما الاجماع فتقريره على وجهين : الاول دعوى اجماع العلماء كالمهم من المجتهدين والاختباريين على ان الحكم فيما لم يرد فيه دليل عقلي ، أو نقلي على تحريمه من حيث انه مجهول الحكم هي : البرائة ﴾ .

وملخص تقرير القسم الاول من الاجماع هو : ان حكم المشتبه ، وما لم يعلم حكمه الواقعي هو : البرائة باتفاق المجتهدين والاختباريين ، ويكون هذا الاتفاق منهم على فرض عدم دليل من العقل ، أو النقل على التحريم ، فيكون الاجماع المزبور فرضياً وتعليقياً ولا ينفع ، الا بعد اثبات عدم تمامية ماسيأتي من الدليل العقلي ، والنقلي على وجوب الاحتياط من قبل الاختباريين ، ولو تم دليل الاحتياط كان حاكماً على دليل البرائة كما يكون حاكماً على حكم العقل الاتي على البرائة حيث يحكم بقبح العقاب بلا بيان ، ولكن ما يدل على وجوب الاحتياط يكون بياناً للحكم الظاهري ، فيكون حاكماً ، أو وارداً على حكم العقل المذكور على الخلاف المذكور في محله . ولهذا قال ان هذا الاجماع الفرضي يكون نظير حكم العقل الاتي .

﴿الثاني دعوى الاجماع على ان الحكم فيما لم يرد دليل على تحريمه من

حيث هو عدم وجوب الاحتياط... الخ أي ان هذا القسم من الاجماع يكون تنجزاً في مقابل القسم الذي كان فرضياً وتعليقياً. وتحصيل الاجماع بهذا النحو من وجوه. ويذكر الوجوه الثلاثة لطريق العلم بالقسم الثاني، لان هذا القسم شامل للاجماع القولي والعملي .

ثم ان القولي على قسمين: امامحصل، أو منقول .

وملخص الوجه الاول وهو : الاجماع المحصل : انه اذا لاحظنا فتاوى العلماء في الفقه، والاصول من زمان المحدثين، وهم: أصحاب الائمة عليهم السلام الى ارباب التصنيف، وهم المجتهدون (قدم)، لما وجدنا من يعتمد على حرمة الشيء من الافعال بمجرد الاحتياط .

نعم ربما يذكر الاحتياط من باب التأييد في طي الاستدلال في جمع الموارد حتى في مورد الشبهة الوجوبية التي لا يقول بوجوب الاحتياط فيها الاخباريون فضلاً عن المجتهدين ، ثم يذكر المصنف ( قد ه ) من يظهر منه القول بعدم وجوب الاحتياط واحداً واحداً حيث يقول : فمنهم ثقة الاسلام الكليني .

وملخص ما يظهر منه ( قد ه ) هو : انه صرح في باب تعارض الاخبار ، بان الحكم هو : التخيير ، ولم يقل بوجوب الاحتياط مع ورود الاخبار بوجوب الاحتياط في باب تعارض الخبرين كقوله عليه السلام ( خذ بما فيه الحائطة لديك واترك ما خالف الاحتياط ) <sup>(١)</sup> الحديث .

فاذا لم يقل بوجوب الاحتياط في باب التعارض مع وجود النص فيه على الاحتياط ، لم يقل بوجوبه فيما لا نص فيه كالمقام بطريق أولى وذلك لعدم ورود النص الدال على وجوب الاحتياط فيه ، وانما ورد النص بوجوب الاحتياط في

(١) عوالمى اللثالى ج ٤ ص ١٣٣ .

مطلق الشبهة وفي خصوص باب التعارض .

﴿ ومنهم الصدوق فإنه قال : اعتقدنا ان الاشياء على الاباحة حتى يرد النهي ﴾ وتعبيره باعتقادنا ظاهر في الاتفاق وموافقة الاخرين معه ، فكان يعلم بالموافقة ، والا كان الصحيح أن يقول : اعتقادي بدل اعتقادنا ، بل هذا التعبير في مقابل العامة ظاهر في ان كون الاشياء على الاباحة من مذهب الامامية .  
 ﴿ وأما السيدان فقد صرحا باستقلال العقل باباحة الما طريق الى كونه مفسدة ﴾ ومن المعلوم ان شرب التنن مما لا طريق على كونه ذا مفسدة فيحكم باباحته .

﴿ واما الشيخ (قده) ﴾ فقد قال في العدة بأن ( حكم الاشياء قبل الشرع من طريق العقل ، وان كان هو الوقف ، لكنه لا يمتنع أن يدل دليل سمعي على ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على الوقف ، بل عندنا الامر كذلك أى الاباحة بالدليل السمعي ، واليه اذهب ) . والمستفاد من كلامه هذا اباحة الاشياء في الشرع بمدل عليها من أدلة البرائة .

فالمتمحصل من الجميع انه ليس هناك قائلاً معروفاً بالاحتياط ، الا انه تظاهر من المعارج نسبة القول بالاحتياط الى جماعة ، وهذه النسبة غير صحيحة كما سيأتي وجه عدم صحتها .

﴿ ومما ذكرنا ﴾ من ان القول بالبرائة لا يختص بالمتأخرين ، بل يقول بها المتقدمون ﴿ يظهر ان تخصيص بعض القول بالبرائة بمتأخري الامامية مخالف للواقع ﴾ اذ تقدم القول بها من المتقدمين ، فيكون اختصاص القول بالبرائة بالمتأخرين على خلاف الواقع ، ﴿ وكأنه ﴾ أى التخصيص المذكور ﴿ ناش عمارؤى من السيد والشيخ (قدهما) من التمسك بالاحتياط في كثير من الموارد ﴾ ولم يفتن بأن التمسك بالاحتياط كان من باب التأييد ، لان باب الدليل .

﴿ ويؤيده ما في المعارج من نسبة القول برفع الاحتياط على الاطلاق الى جماعة ﴾ ويؤيد عدم اختصاص القول بالبرائة بالمتأخرين ما في المعارج من نسبة القول بالبرائة في الشبهة التحريمية والوجوبية الى جماعة من المتقدمين .  
وأما جعله مؤبداً لادليلاً ، فهو لعدم صراحة كلام المحقق في المعارج على وجود القول بالبرائة من القدماء .

﴿ الثاني الاجماع المنقولة والشهرة المتحققة .. الخ ﴾ .

الثاني من الوجوه الثلث هي : الاجماع المنقولة، ومن أستظهر منه دعوى ذلك الاجماع هو : الصدوق (قده) في عبارته المتقدمة ، وهي : قوله ان اعنقادنا ان الاشياء على الاباحة ، وكذلك يظهر الاجماع من الحلبي (ره) حيث قال بعد ذكر الكتاب، والسنة، والاجماع ، أنه اذا فقدت الثلاثة، فالعتمد في المسألة الشرعية عند الباحثين عن مأخذ الشريعة هو : التمسك بدليل العقل، ومراده من دليل العقل هو : أصل البرائة .

ومن ادعى اطباق العلماء المحقق في المعارج في باب الاستصحاب، وعنه في رسالة المسائل المصرية يستظهر الاجماع على البرائة أيضاً ، حيث قال في توجيهه نسبة السيد جواز ازالة النجاسة بالمضاف الى مذهبنا ، بان هذه الدعوى من السيد ( ره ) لم تكن مبنية على التبع ، بل على القاعدة ، وهي : ( أن من اصلنا أي من قواعد الشيعة العمل بالاصل أي البرائة ، حتى يثبت الناقل أي المانع - ولم يثبت المنع عن ازالة النجاسة بالمایعات المضافة ) وكلامه هذا في توجيهه نسبة السيد يكون جواباً عما أورد على النسبة المذكورة من انه كيف نسب السيد ذلك الحكم الى الامامية ، ولم يذهب اليه أحد ، ولم يدل عليه دليل ! مع أن مقتضى القاعدة هو : أستصحاب النجاسة ، والاشتغال بالعبادة ! فالاستفاد من هذا التوجيه ان الرجوع الى اصل الاباحة عند المحقق ( قده ) يكون اجماعياً .

واما الشهرة فهي متحققة قطعاً .

﴿ الثالث الاجماع العملي الكاشف عن رضاء المعصوم عليه السلام ... الخ ﴾ .  
 والثالث من الوجوه الثلاثة هي : السيرة التي تسمى بالاجماع العملي الكاشف  
 عن رضاء المعصوم عليه السلام ، اذ لم يردع المسلمين عن العمل بالبرائة ، فسيرة  
 المسلمين قد جرت على عدم الالتزام ، والالزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه  
 من الشارع بعد الفحص ، وعدم الوجدان ، والشارع لم يمنعهم عن هذه الطريقة  
 بل طريقة الشارع مؤيدة لهذه الطريقة حيث كانت تبليغ المحرمات دون المباحات  
 وبذلك يكون الاستفادة منها : هو ان ما يحتاج الى البيان هو المحرم ، والرخصة  
 والاباحة غير محتاج الى البيان ، فيحكم باباحة الاشياء ما لم يرد النهي فيها من  
 قبل الشارع ، وهكذا يؤيد هذا الاجماع العملي ما حكى عن المحقق ( قده ) :  
 ( بأن أهل الشرايع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من المشتبهات ، وأن  
 لم يعلم الاذن من الشرع ، ولا يوجبون عليه أن يعلم التنصيص على الاباحة عند  
 تناول شيء من المأكول والمشروب ، بل يعذرونه في كثير من المحرمات اذا  
 تناولها من غير علم ، فيكون هذا من أهل الشرايع دليلاً على حكمهم بالاباحة  
 ما لم يرد النهي من الشرع اذ لو كانت المشتبهات ممنوعة ومحظورة شرعاً ، لاسرعوا  
 الى تخطئة من يرتكبها من دون أن يعلم الاذن فيها شرعاً ) انتهى كلامه مع توضيح  
 منا .

فالمستفاد من المحقق ان عدم تخطئة أهل الشرايع من يبادر الى تناول  
 المشتبهات دليل على تحقق السيرة منهم باباحة الاشياء ما لم يرد النهي عنها .  
 ﴿ أقول : ان كان الغرض مما ذكر من عدم التخطئة بيان قبح مؤاخذه الجاهل  
 بالتحريم فهو حسن ... الخ ﴾ .

وحاصل ايراد المصنف ( قده ) على ما حكى عن المحقق ( قده ) هو : ان

الغرض من عدم تخطئتهم ان كان بيان قبح مؤاخذة الجاهل بالتحريم عقلا مع عدم حكم الشارع بوجود الاحتياط ، فهو حسن ، الا ان الانفاق المذكور لم يكن من أدلة البرائة مستقلا ، بل هو راجع الى الدليل العقلي الاتي ، فلا يختص بأهل الشرايع ، بل بناء جميع العقلاء جرى على قبح مؤاخذة الجاهل .

﴿وان كان الغرض منه ان بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذة الجاهل حتى لو فرض عدم قبحه ... الخ﴾ .

أي وان كان غرض المحقق (قده) ان بناء العقلاء جرى على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن قبح مؤاخذة الجاهل ، بل لو فرض عدم قبح عقاب الجاهل لفرض العقاب من اللوازم القهرية لفعل الحرام ، كالسكر بالنسبة الى شرب الخمر حيث يكون من اللوازم القهرية ، ويترتب عليه ، وان كان عن جهول ﴿أو فرض المولى في التكاليف العرفية ممن يؤاخذ على الحرام ولو صدر جهلا لم يزل بنائهم على ذلك﴾ أي تجويز الارتكاب .

وقوله : لم يزل جواب لقوله : حتى لو فرض عدم قبحه ... الخ وقوله فهو جواب لقوله : (وان كان الغرض منه ... الخ) .

وحاصل الكلام هو : ان كان غرض المحقق ان العقلاء بنوا على تجويز ارتكاب الجاهل ، ولو فرض عدم عقابه عقلا ، فهذا التجويز منهم مبني على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل عندهم ﴿وسيجيء الكلام فيه انشاء الله﴾ في باب الشك في المكلف به فأنظر !

﴿الرابع من الأدلة حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف﴾ ، وتقريب حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان يتضح بعد ذكر مقدمة مشتملة على أمرين :

أحدهما : ان قبح العقاب بلا بيان انما يكون دليلا على البرائة على القول

بالقبح ، والحسن العقليين كما عليه العدية ، واما على قول الاشاعرة : الذين لا يقولون بهما فلا يكون دليلا على المطلب ، اذ لا قبح حتى يحكم به العقل .  
 وثانيهما : ان المراد بالبيان هو البيان الواصل الى المكاف لامطاق البيان فحينئذ يكون موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان هو : عدم البيان الواصل الى المكلف ، لعدم البيان الواقعي ، لان البيان الواقعي لا تأثير له في تحريك المكلف نحو امثال التكليف ، ولا يتم به المحجة عليه اذ حاله حال عدم ، فان الابعاث نحو عمل ، أو الانزجار عنه انما هو : من آثار التكليف الواصل .  
 وبهذا يتضح لك حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل الى المكاف بعد فحصه موارد وجود التكليف فحسباً كاملاً ، وعدم وجدانه دليلاً عليه ، فيكون حينئذ معذوراً عند العقل في عدم امثال التكليف المجهول ، لان فوت التكليف حينئذ مستند الى عدم البيان الواصل اليه من قبل المولى ، لا الى تهويره من المكاف .

﴿ ودعوى ان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي فلا يقبح بعده المؤاخذة مدفوعة ... الخ ﴾ .

ولتوضيح ذلك أقول : ان العقل كما يحكم بقبح العقاب بلا بيان ، كذلك يحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل ، فيقع التعارض بينهما في مورد شرب التن اذ مقتضى قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو عدم العقاب ، لعدم البيان فيه ومقتضى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل هو العقاب ، لوجود احتمال الضرر الناشئ عن احتمال الحرمة فيه ، فيكون وقوع التعارض بينهما مستلزماً لثبوت المتناقضين لحكم العقل باستحقاق العقاب ، وبعده في مورد واحد ، وهو : محال ، فلا بد في دفع هذا التناقض من القول بان أحدي القاعدتين ، وهي :



قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل واردة على الاخرى ، وهي : قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وذلك لان القاعدة الثانية وهي : حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل تكفي أن تكون بياناً للزوم الاحتياط في محتمل الحرمة ، فتسقط قاعدة قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها .

وبهذا البيان يتضح لك ما ذكر من الاشكال على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فلا يمكن الاستدلال بها على البرائة .

هذا تمام الكلام في تقريب الدعوى المذكورة .

ثم أن كلام المصنف (قده) في دفع هذه الدعوى حيث قال ﴿مدفوعة بان الحكم المذكور على تقدير ثبوته ... الخ﴾ مشتمل على جوابين مبنيين على ان يكون المراد بالضرر العقاب .

اما الجواب الاول ، فنقول : بعدم ثبوت حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل حتى يكون وارداً على حكمه بقبح العقاب بلا بيان او كان المراد بالضرر العقاب كما هو المفروض بل الامر يكون بالعكس أي يكون حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان وارداً على حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل وذلك لان متعلق الشك في المقام هو : التكليف للعقاب ، والشك في التكليف لا يستلزم الشك في العقاب حتى يكون محتملاً ، بل يكون الشك في التكليف حلة تامة للقطع بعدم العقاب وذلك بحكم قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فقاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة على قاعدة دفع الضرر المحتمل ، فلا يبقى لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل موضوعاً للقطع بعدم الضرر والعقاب ، وهو معنى عدم ثبوت الحكم المذكور .

واما الجواب الثاني المبني على ثبوت حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بان يكون مورد قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل فرض وصول

التكليف الى المكلف بنفسه أو بطريقة كاطراف العلم الاجمالي مثلاً، وورد قاعدة  
قبح العقاب بلا بيان فرض عدم وصوله بنفسه، ولا بطريقة الى المكلف ، كما في  
الشبهة بعد الفحص والياس عن الدليل على ثبوت التكليف ، فحيث لا تواردين  
القاعدتين في مورد واحد حتى تكون احديهما واردة على الاخرى .

ومنه يظهر أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ليس بياناً للتكليف  
المجهول ، كما أشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿بسان الحكم المذكور على  
تقدير ثبوته لا يكون بياناً للتكليف المجهول المعاتب عليه﴾ وانما هو : بيان  
لقاعدة كلية ظاهرية ﴿مستقلة في مقابل بيان قاعدة كلية واقعية ، كحكم العقل  
بوجوب رد الودعة﴾ وان لم يكن في مورده ﴿أي بيان قاعدة﴾ تكليف في  
الواقع .

والحاصل ان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل لم يكن بياناً للتكليف  
المجهول حتى يكون وارداً على حكمه بقبح العقاب من دون بيان ، وذلك لان  
بيان التكليف لا يخلو عن أحد قسمين :

أحدهما : بيانه بنفسه، كقيام الدليل على حرمة شرب التنن مثلاً .

وثانيهما : بيانه : بايجاب الاحتياط حتى ينتج التكليف الواقعي المجهول

بسبب وجوب الاحتياط .

ومن المعلوم ان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل لم يكن بياناً  
للتكليف المجهول بأحد الوجهين ، لان حكم العقل قد تعاق بمعلول التكليف ، وهو :  
العقاب لا بنفس التكليف ، ولا بملاكه أعني المفسدة الذاتية ، فلا يعقل أن يكون  
بياناً للتكليف المجهول ، وانما هو : بيان لقاعدة كلية ظاهرية ، والعقاب انما هو على  
مخالفة نفس هذه القاعدة ، لاعلى مخالفة التكليف الواقعي المجهول .

فالمحصل مما ذكر ان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل لا تكون

واردة على قاعدة قبح العقاب بلايان، بل قاعدة قبح العقاب واردة عليها وذلك، لعدم احتمال الضرر بعد حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، فمورد قاعدة دفع الضرر ليس الشك في التكليف بعد الفحص، بل موردها هو ما اذا علم التكليف اجمالاً، كما اذا تردد المكاف به بين أمرين، كالنائين المشتهين في الشبهة المحصورة الموضوعية، والشك في وجوب الظهر، أو الجمعة في الشبهة الحكمية، وقد أشار اليه المصنف (قده) بقوله: ﴿فمورد قاعدة دفع العقاب هو: ما ثبت فيه العقاب ببيان الشارع فيه للتكليف... الخ﴾ .

هذا تمام الكلام فيما اذا كان المراد بالضرر هو العقاب الاخرى الذي يترتب على العلم بالتكليف .

﴿وان أريد بها مضرة أخرى غير العقاب التي لا يتوقف ترتبها على العلم فهو : وان كان محتملاً لا يرتفع احتمالها بقبح العقاب من غير بيان الا ان الشبهة من هذه الجهة موضوعية لا يجب الاحتياط فيها باعتراف الاخباريين﴾ .

أي ان أريد بقاعدة وجوب دفع الضرر مضرة أخرى غير العقاب كالمضرة الدنيوية فهو: أي الضرر الاخر وان كان محتملاً، ولا يرتفع احتمالها بقبح العقاب بلايان، لان المرتفع به هو الضرر الاخرى بمعنى العقاب، وبه لانكون قاعدة قبح العقاب بلايان واردة على قاعدة دفع الضرر .

الا ان الاشكال يرد على قاعدة دفع الضرر من جهة أخرى، وهي : ان الشبهة فيها موضوعية لا يجب الاحتياط فيها عند الاخباريين أيضاً، فتكون خارجة عن محل النزاع، وذلك لان محل الكلام هو الشبهة الحكمية لا الموضوعية .

وبيان كون الشبهة موضوعية، يتضح بعد بيان مقدمة وهي : ان في كل شبهة موضوعية كانت، أو حكمية احتمال ضرر، فاحتمال الضرر

موجود في كل شبهة وجوبية كانت، أو تحريمية موضوعية كانت، أو حكمية، فعنوان الضرر يكون كعنوان المخمر حيث يكون ارتكابه محرماً شرعاً، فكما ان احتمال المخمرية في ما يع يسمى شبهة موضوعية، كذلك احتمال الضرر في شيء يسمى شبهة موضوعية وتقدم ان احتمال الضرر موجود في كل شبهة، فكل شبهة من جهة احتمال الضرر موضوعية .

ومن هذه المقدمة يتضح لك ما أفاده المصنف (قده) من ان الشبهة من هذه الجهة أي من جهة احتمال الضرر موضوعية سواء كانت من غير هذه الجهة حكمية تحريمية، كشرب التتن حيث تكون الشبهة فيه من جهة احتمال الحرمة حكمية تحريمية، ومن جهة احتمال الضرر موضوعية تحريمية، أو موضوعية تحريمية، كالمايع المحتمل كونه خمراً، حيث تكون الشبهة فيه موضوعية من كلتا الجهتين أي من جهة احتمال المخمرية، واحتمال الضرر معاً، أو حكمية وجوبية، كالإدعاء عند رؤبة الهلال حيث تكون الشبهة فيه من جهة احتمال الوجوب حكمية وجوبية .

ومن جهة احتمال الضرر موضوعية تحريمية، أو موضوعية وجوبية، كقضاء الصلوة المشكوك فوتها حيث تكون الشبهة فيه موضوعية من جهتين أي من جهة احتمال القضاء وجوبية موضوعية، ومن جهة احتمال الضرر تحريمية موضوعية .

والمتحصل من الجميع ان الشبهة من جهة احتمال الضرر في جميع الموارد موضوعية، ومن الواضح انها مجرى البرائة بالاتفاق .

﴿ فلو ثبت وجوب دفع المضرة المحتملة، لكان هذا مشترك الورد فلا بد على كلا القولين اما من منع وجوب الدفع، واما من دعوى ترخيص الشارع واذنه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر ﴾ .

وتقدم ان الشبهة من جهة احتمال الضرر موضوعية لايجب الاحتياط فيها بالاتفاق ، فلا يكون دفع الضرر المحتمل واجباً عند الاخباريين ، كما انه أم يكن واجباً عند الاصوليين ، ومع ذلك فلو ثبت وجوب دفع الضرر المحتمل بأن يقال : ان العقل يحكم مستقلاً بوجوب دفع الضرر المحتمل كالضرر المقطوع ، كما انه يحكم بوجوب دفع العقاب المحتمل كالمقطوع اكان هذا الاشكال مشترك الورد . ويرد على الاخباريين أيضاً كما يرد على الاصوليين ﴿ فلا يبد على كلا القولين ﴾ : اما منع وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً ، واما من دعوى ترخيص الشارع واذنه بارتكاب الضرر المحتمل فيما شك في كونه من «صادق الضرر بمعنى ان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل وان كان ثابتاً ، الا ان الشارع قد أذن بارتكاب الشبهات الموضوعية مع احتمال الضرر فيها ، فينكشف من اذن الشارع ان الضرر يتدارك بمصلحة في الترخيص ، ووجوب دفع الضرر المحتمل بحكم العقل يخضع بما لا يتدارك فنأمل جيداً .

﴿ ثم انه ذكر السيد أبوالمكارم (قده) في الغنية : ان التكليف بما لا طريق الى العلم به تكليف بما لا يطاق ... الخ ﴾ ذكر السيد في كتاب الغنية دليلاً عقلياً آخر على البرائة ، وتبعه بعض من تأخر عنه كالمحقق وغيره وتقريب ما ذكره من الدليل العقلي الاخر يحتاج الى مقدمة وهي :

ان التكليف بما لا يطاق قبيح عقلاً ، فلا يجوز صدوره عن عاقل فضلاً عن الشارع الحكيم ، والتكليف بما لا طريق الى العلم به للمكاف ، تكليف بما لا يطاق فلا يجوز عقلاً . اذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول :

ان حرمة شرب التنن مما لا طريق الى العلم به للمكاف ، لان المفروض هو : عدم الدليل الدال على الحرمة ، فيكون التكليف بالاجتناب عنه تكليفاً بما لا يطاق ، وهو : لا يجوز عقلاً ، فتكون النتيجة حينئذ اباحة شرب التنن .

قوله: ﴿والظاهر ان المراد به ما لا يطاق الامتثال به ، واتيانه بقصد الطاعة﴾ دفع لما يقال : من ان الاجتناب عن شرب التن مقدور للجاهل ، فلا يلزم من وجوب الاحتياط، والاجتناب تكليف بما لا يطاق حتى لا يجوز عقلا ، وذلك لان الفعل بمجرد عدم العلم بالتكليف به لا يصير مما لا يطاق، بحيث يذ يكون الدليل العقلي الثاني على البرائة غير تام ، فصار المصنف (قده) في مقام توجيه كلام السيد دفعا لهذا الاشكال حيث قال: ﴿ان المراد بما لا يطاق ما لا يطاق الامتثال به واتيانه بقصد الطاعة﴾ .

ومن المعلوم ان الجاهل لا يكون قادراً على ترك شرب التن بقصد الطاعة والامتثال ، فيكون التكليف بالاجتناب عنه تكليفاً بما لا يطاق ، وذلك لان قصد الامتثال موقوف على العلم بالتكليف ، فالفعل المتشبه سواء كان من التعدييات أو التوصليات مما لا يمكن امتثاله في حال عدم العلم بالتكليف به .

واما كونه مما لا يطاق فيما اذا كان تعديياً فواضح، وذلك لان الامتثال والاطاعة يتوقف على قصد امتثال الامر به، وقصد التقرب، ومن المعلوم ان قصد امتثال الامر يتوقف على العلم بالامر والتكليف سواء كان متعلقه هو : الفعل كما في الواجب أو الترك كما في الحرام ، فيكون امتثال الامر ، واتيان الفعل بقصد الطاعة مما لا يطاق .

واما فيما اذا كان الفعل المتشبه من التوصليات ، وأريد اتيانه بقصد الطاعة ليرتب عليه الثواب ، لكن اتيانه ايضاً كالتعدي مما لا يطاق ، لان قصد الطاعة يتوقف على العلم بالتكليف ، وهذا لا يمكن حال الجهل به ، فلا فرق بينهما من هذه الجهة ، وانما الفرق بينهما هو : في سقوط اصل الامر ، لان الامر في التعدي لا يسقط ، الا اذا أتى بالفعل بقصد التقرب والامتثال ، وفي التوصلي يسقط بدونه .

قوله : ﴿ واحتمال كون الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل ولو مع عدم قصد الاطاعة ، أو يكون الغرض من التكليف مع الشك فيه اتيان الفعل بداعي حصول الانقياد بقصد الاتيان بمجرد احتمال كونه للامر ﴾ .

دفع لما يتوهم من بطلان التوجيه المذكور للمصنف (قده) لكلام السيدابي المكارم ، وملخص تقريب التوهم هو : ان ما ذكر من التوجيه صحيح فيما اذا كان الغرض من التكليف امثال الامر وقصد الاطاعة .

واما فيما اذا كان الغرض منه مطلق صدورالفعل من المكاف ، كما هو في التوصليات مثل دفن الميت ، وأداء الدين ، أو كان الغرض منه مع المكاف الشاك صدور الفعل منه لاجل رجاء الواقع ، وحصول الانقياد لم يكن التوجيه صحيحاً اذ يمكن حينئذ ايجاد الفعلى ، واتيانه في الخارج مطلقاً كما في الفرض الاول ، أو بعنوان الاحتياط ، ورجاء الواقع كما في الفرض الثاني ، وذلك لان المفروض هو : امكان الاحتياط ، فلا يلزم التكليف بما لا يطاق في كلتا صورتين .

وقد اشار الى دفع هذا التوهم بقوله ﴿ مدفوع ﴾ .

وحاصل كلامه في دفع هذا التوهم هو : انه ان قام دليل خارجي كقوله لا يطاق (احتط لدينك) <sup>(١)</sup> على ان الغرض من التكليف هو : الاتيان بالفعل احتياطاً لاحتمال المطلوبة .

أغنى ذلك الدليل من التكليف بنفس الفعل واقعاً ، اذ لم يكن حينئذ التكليف الواقعي محرراً للشاك ، نحو الامثال به ، فيكون لغواً ، اذ يكفي حينئذ في تحريك الشاك الى ترك شرب التتن وفعل الدعاء الدليل الدال على وجوب الاحتياط من دون حاجة الى توجه التكليف الواقعي اليه ، وتنجزه عليه ، لان اتيان الفعل باحتمال المطلوبة لا يكون من آثار التكليف في الواقع ، حتى يقتضى وجود

التكليف في الواقع اتيان الفعلى كذلك ، فلا يكون لغواً .

هذا ان قام الدليل على وجوب الاحتياط ﴿والالم ينفع التكليف المشكوك فى تحصيل الغرض المذكور﴾ أي وان لم يقم دليل خارجي على وجوب الاحتياط فنفس التكليف المشكوك لم ينفع ، لانه لا يوجب تحريك المكاف السى التزام الاحتياط .

والحاصل ان التكليف المجهول لا يصلح ، ولا يعقل أن يكون محركا للمكاف الشاك نحو الفعل مطلقا لاتعبداً ، ولا توصلا ، ولا احتياطاً .

﴿ وصدور الفعل من انفاعل أحياناً للداعي التكليف لا يمكن أن يكون غرضاً للتكليف ﴾ أي وصدور الفعل من المكلف اتفاقاً ومن باب الصدفة من دون أن يكون التكليف المجهول محركا كما في الدباحات لا يكون غرضاً للتكليف بل جعل ذلك غرضاً عبث لا يصدر عن العاقل فضلا عن الشارع الحكيم ، لان الدعاء تحصل فى الخارج اتفاقاً ، والشرب يترك كذلك سواء كان فى الواقع تكليف أم لا هذا تمام الكلام فى تقريب الدليل العقلي على البرائة بكلا قسميه .

﴿ واعلم ان هذا الدليل العقلي كبعض ماتقدم من الادلة النقلية معاق على عدم تمامية أدلة الاحتياط ﴾ أي أن: قاعدة قبح العقاب بلا بيان كبعض الادلة النقلية معلقة على عدم تمامية أدلة الاحتياط ، اذلومت تلك الاداة ، لكانت بياناً يرتفع بها موضوع القاعدة ، فكانت واردة على هذا الدليل العقلي ، فلا يكون حينئذ معارضاً لاخبار الاحتياط .

﴿ منها استصحاب البرائة المتيقنة حال الصغر او الجنون ﴾ والظاهر من هذه العبارة هو : ان المراد باستصحاب البرائة هو استصحاب برائة الذمة عن التكليف الشرعي ، ويمكن ان يكون المراد به البرائة العقلية ، وهى : عبارة عن حكم العقل بعدم استحقاق العقاب على فعل ما شك فى تحريمه ، أو ترك ما



شك في وجوبه .

وكيف كان يردفيه: اولابان الحكم بحلية مشكوك الحرمة في الشبهة التحريمية لا يحتاج الى الاستصحاب ، بل يكفي فيه مجرد الشك في الحرمة ، لان الحكم يترتب على الشك لاعلى عدم الحرمة حتى يحتاج احرازه الى استصحاب عدم الحرمة ، أو براءة ذمة المكلف عنها .

وثانياً كما اشار اليه بقوله : ﴿ وفيه ان الاستدلال به على اعتبار الاستصحاب من باب الظن ﴾ وحاصل هذا الايراد الثاني هو: ان التمسك بالاستصحاب المذكور مبني على اعتباره من باب الظن ، لان الغرض منه هو: اثبات عدم حدوث المشكوك فلا بد ان يحصل منه الظن بعدم الحدوث ، ويكون الاستصحاب حينئذ ناسطراً الى الواقع فيكون من الادلة الاجتهادية ، لامن الاصول العملية ، وسيأتي ان احتماره من باب الظن على خلاف التحقيق .

﴿ واما لوقلنا : باعتباره من باب الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالاشك فلا ينفذ في المقام ﴾ اذا اعتبار الاستصحاب حينئذ مشروط على أن يكون المستصحب حكماً شرعياً ، أو موضوعاً يترتب عليه ما هو : جعل شرعاً ، والاستصحاب في المقام لم يكن واجداً للشرط المذكور ، لان المستصحب في المقام سواء كان براءة ذمة المكلف عن التكليف ، أو عدم المنع عن الفعل ، أو عدم استحقاق العقاب عليه لم يكن حكماً شرعياً ، ولانما يترتب عليه اثر شرعي ، لان ما يترتب عليه هو عدم ترتيب العقاب في الآخرة ، وهو : ليس من اللوازم المجعولة شرعاً حتى يحكم به الشارع وبالجمله ان اعتبار الاستصحاب مشروط بأن يكون المستصحب بنفسه ، أو بأثره مجعولاً شرعياً ، ويكون وضعه ورفعها بيد الشارع ، والمستصحب في المقام ، وهو عدم التكليف اذلي غير قابل للجعل ، وليس له

أثر شرعي، لان عدم العقاب يكون من لوازمه العقلية ، فلا يجرى فيه الاستصحاب .  
 ﴿ واما الاذن والترخيص في الفعل فهو وان كان أمراً قابلاً للجعل ، ويستازم  
 انتفاء العقاب واقعاً الا ان الاذن الشرعي ايس لازماً شرعياً للمستصحابات المذكورة  
 بل هو من المقارنات ﴾ فلا يمكن اثباته بالاستصحاب ، وذلك لعدم حجية الاصل  
 المثبت كما يأتي في محله .

﴿ ومن هنا تبين ان استدلال بعض من اعترف بما ذكرنا من عدم اعتبار  
 الاستصحاب من باب الظن ، وعدم اثباته الا للوالم الشرعية في هذا المقام ﴾ أي  
 استدلال هذا البعض في المقام ﴾ باستصحاب البرائة منظور فيه ﴾ أي مورد المنظر  
 والاشكال ، وهو لا يحتاج الى البيان .

﴿ نعم من قال : باعتباره من باب الظن ﴾ وأما من يقول باعتبار الاستصحاب  
 من باب الظن ، أو يقول : بحجية الاستصحاب المثبت ، فلا بأس بتمسكه به  
 ﴿ مع انه يمكن النظر فيه بناء على ماسيجي من اشتراط العلم ببقاء الموضوع  
 في الاستصحاب ﴾ .

وهذا الكلام اشكال آخر على استصحاب البرائة من جهة عدم بقاء الموضوع  
 فيه وذلك لان الموضوع في السابق هو الصغير الغير القابل للتكليف والان هو:  
 الكبير البالغ ، فلا يكون الاستصحاب حجة فيه وذلك ، لعدم بقاء الموضوع .  
 ﴿ تتأمل ﴾ لعله اشارة الى الجواب عن هذا الاشكال .

وحاصل الجواب ان الموضوع في زمان الشك باق ، لان الملاك في بقاء  
 الموضوع هو نظر العرف بالدقة العقلية، فهو : باق في محل الفرض بالمسامحة  
 العرفية ، لكون بلوغ الصبي ، وافاقية المجنون عند أهل العرف يكون من قبيل  
 تغيير حالات الموضوع لامن قبيل تغيير نفس الموضوع ، فحيثذ يكون الموضوع  
 باق في نظر أهل العرف ، وان كان مرتفعاً بالدقة العقلية .

﴿ومنها : ان الاحتياط عسر منفي وجوبه﴾ ومن الوجوه الغبر الناهضة التي استدلت بها على البرائة هو : ان الاحتياط عسر، فيكون وجوبه منفيًا بما دل على نفي العسر والحرج في الاسلام .

﴿وفيه ان تعسره ليس الامن حيث كثرة موارده فهي : ممنوعة﴾ .

ويرد على هذا الاستدلال هو : ان الاحتياط ليس فيه عسر حتى ينفي وجوبه بما دل نفي العسر والحرج ، وذلك لان سبب العسر هو كثرة موارد الاحتياط ، وكثرة موارده ممنوعة : ومن الواضح أنه اذا انتفى السبب ينتفى المسبب أيضاً . واما انتفاء السبب ، فلاجل ان محل النزاع انما هو ما لائن فيه ، وهو وان كان يختلف حكماً بين الاخباريين والمجتهدين ، الا ان موارده ليست كثيرة عند كلنا الطائفتين حتى يكون الاحتياط فيها حرجياً .

واما عند الاخباريين فموارده ما ليس فيه خبر اصلا ، لانهم يعلمون بكل خبر وان كان ضعيفاً فمورد الاحتياط في الشبهة التحريمية ينحصر عندهم فيما لم يوجد نص فيه اصلا ، أو وجد وكان مجملاً ، أو معارضاً ولم يكن هناك ترجيح لاحدهما على الاخر .

ومن المعلوم ان هذه الموارد قليلة ليست بحيث يفضي الاحتياط فيها الى الحرج حتى ينفي بدليل نفي الحرج .

واما عند المجتهدين ، فلايلزم من الاحتياط عسر ولاحرج ، وذلك لانهم وان كانوا على اصناف : منهم : انفتاحي كالسيد واتباعه حيث يقولون : بانفتاح باب العلم في الاحكام ، فمعظم الفقه عندهم معاوم بالضرورة والاجماع والسنة المتواترة ، والمحفوفة ، فموارد الشك في الحرمة عندهم نادرة لايلزم من الاحتياط فيما عسر ولاحرج .

ومنهم انسدادي وهؤلاء على اصناف أيضاً منهم يقولون بكثرة الظنون الخاصة

الحاصلة من ظاهر الكتاب ، أو خبر الثقة ، أو الأجماع المنقول ، أو الشهرة ، أو غيرها ، فموارد فقدان الظنون الخاصة قليلة عندهم ، ولا يلزم من العمل بالاحتياط فيها عسر ولا حرج ، كما أشار إليه المصنف (قده) بقوله : ﴿وهي﴾ أي الظنون الخاصة ﴿عند الأكثر ليست بحيث يودي﴾ الخ .

ومنهم : يقولون بقلة الظنون الخاصة ، لانحصارها في خبر العادل دون الأجماع المنقول وغيره ، فحينئذ يلزم من الاحتياط في الموارد الخالية عن الظنون الخاصة العسر والحرج ، لكثرة موارد ، الا انه يجب على مذهب هذا البعض العمل بالظن المطلق الغير المنصوص على حججه حذراً من لزوم محذور الحرج واذا انضم الظن المطلق مع الظن الخاص ، لسكانت الموارد الخالية عن الظن قليلة ، فلا يلزم من العمل بالاحتياط فيها عسر ولا حرج .

ومنهم كصاحب القوانين وأتباعه يقولون : بانسداد باب العلم ، وانتفاء الظنون الخاصة أيضاً ، وهم : يعملون بالظنون المطلقة ، والموارد الخالية عنها قليلة لا يلزم من الاحتياط فيها عسر ولا حرج .

﴿ومنها ان الاحتياط قد يتعذر، كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة وفيه ما لا يخفى﴾ وهذا الوجه مردود من أصله ، لانه خارج عن محل النزاع رأساً لان محل النزاع ما يمكن الاحتياط فيه ، ويكون الاشتباه فيه ، اشتباه الحرمة بغير الوجوب ، والموارد المذكور في الاستدلال لا يمكن الاحتياط فيه ، ويكون الاشتباه فيه من قبيل اشتباه الوجوب والحرمة ، فلا يرتبط بما هو : محل الكلام .

﴿احتج للقول الثاني وهو : وجوب الكف عما يحتمل الحرمة بالاداة الثلاثة فمن الكتاب طائفتان...﴾ استدلل لقول الاخباريين وهو : وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية بالادلة الثلاثة ، وهي : الكتاب ، والسنة ، والعقل .

وجعل المصنف (قده) مادد على وجوب الاحتياط من الايات طائفتين ونحن

نجعلها أكثر من الطائفتين، وذلك ليكون تقريب الاستدلال على وجوب الاحتياط والجواب عنها أسهل وأكثر وضوحاً .  
فنقول : ان الآيات التي يمكن الاستدلال بها على وجوب الاحتياط على طوائف .

منها : ما دل على النهي عن القول بغير علم كقوله (تعالى) (ولاتنف ما ليس لك به علم) <sup>(١)</sup>، وقوله : (تعالى) (أم تقولون على الله ما لا تعلمون) <sup>(٢)</sup>، وقوله : (تعالى) (قل الله أذن لكم أم على الله تفترون) <sup>(٣)</sup> .. وهذه الطائفة تدل على حرمة القول : بغير علم ، لان القول بغير علم افتراء على الشارع ، فيكون تشرعاً محرماً ، فبناءً على هذا يكون القول بالاباحة في محتمل الحرمة قولاً بغير علم ، ويكون محرماً بهذه الآيات . فتأمل تعرف .

قوله : ﴿لا يرد ذلك على أهل الاحتياط﴾ .

دفع لما قد يقال من ان الاحتياط أيضاً قول بغير علم ، وافتراء على الشارع فيكون محرماً ، وبذلك لا تكون هذه الآيات دليلاً على الاحتياط ، بل تكون رداً على القول بالاحتياط أيضاً .

فدفع المصنف (قده) هذا الاشكال بقوله : ﴿ولا يرد ذلك﴾ أي القول بغير علم على القائلين بالاحتياط ، لانهم لا يحكمون بالحرمة ، ولا يتقاون بها حتى يلزم ذلك ، وانما يتركون المشبهة لاحتمال الحرمة ، والترك لا يتوقف على الحكم بالحرمة حتى يلزم التشريع المحرم كما في المباحات ، وهذا بخلاف جانب ارتكاب محتمل الحرمة ، فانه لا يجوز ، الا بعد الحكم بالاباحة حتى يكون

(١) الاسراء ٣٦ .

(٢) البقرة ٨٠ .

(٣) يونس ٥٩ .

الارتكاب بعنوان العمل على طبق الاباحة، فيازم القول بغير علم في جانب الارتكاب على قول المجتهدين، ولا يلزم القول بغير علم في جانب الترك على قول الاخباريين والفرق بين القولين واضح ، وذلك لان الارتكاب على القول الاول يتوقف على القول بالاباحة ، لعدم جواز ارتكاب المحرام والترك على القول الثاني لا يتوقف على الحكم بالحرمة ، لجواز ترك المباحات .

نعم يرد هذا الاشكال على الاخباريين نظراً الى حكمهم بوجود الاحتياط في محتمل الحرمة ، فيكون القول بوجود الاحتياط ، كقول بالبرائة والاباحة قولا بغير علم .

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب الطائفة الاولى من الايات في نفي البرائة . ومنها : ما دل بظاهره على لزوم الاتقاء والتورع والاحتياط كقوله (تعالى) : (واتقوا الله حق تقاته) <sup>(١)</sup> ، (وجاهدوا في الله حق جهاده) <sup>(١)</sup> ومثلهما قواه : (تعالى) (فاتقوا الله ما استطعتم) <sup>(٢)</sup> .

وملخص تقريب دلالة هذه الطائفة على ما نحن فيه : هو ان حق التقوى والمجاهدة الأمور بهما في هذه الايات هو : الاجتناب عن فعل محتمل الحرمة ، وذلك لمنافاة ارتكاب الشبهة التحريمية المتقوى .

ومنها : ما نهى عن القاء النفس في التهلكة كقوله (تعالى) (ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة) <sup>(٣)</sup> .

بتقريب ان ارتكاب الشبهة التحريمية يكون من القاء النفس في التهلكة فيكون محرماً .

(١) آل عمران ١٠٢ .

(٢) التغابن ١٦ .

(٣) البقرة ١٩٥ .

ومنها: ما أمر برد ما لم يعلم من الحكم الى الله ورسوله كقوله تعالى: ( فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول )<sup>(١)</sup> بتقريب أن يكون التنازع كناية عن عدم العلم بالشيء ، وأن يكون المراد بالشيء هو الحكم ، فيكون مفاد الآية حينئذ ( ان تنازعتم في حكم من جهة عدم العلم به ، فردوه الى الله والرسول ) . والمراد من الرد هو : التوقف ، ولازمه هو : الاحتياط وبذلك تدل هذه الآية على وجوب التوقف والاحتياط في مورد الشبهة وعدم العلم بالحكم .

هذا تمام الكلام في تقريب جملة من الآيات على لزوم الاحتياط .

وأما الجواب عن الطائفة الاولى ، فبأحد وجهين :

(الوجه الاول) هو : النقص بالشبهة الوجوبية ، والشبهة في الموضوع ،

وتقريب النقص :

ان الاخباري كالاصولي يقول: بالبرائة في الشبهة الوجوبية، والموضوعية فلو كان القول بالبرائة في الشبهة التحريمية تشريعاً محرماً من جهة كونه قولاً بغير علم، لكان قول الاخباري بالبرائة في الشبهة الوجوبية، والشبهة الموضوعية قولاً بغير علم أيضاً، فكل ما أجاب الاخباري عن الاشكال المذكور على البرائة في الشبهة الوجوبية نجعله جواباً عن الاشكال في الشبهة التحريمية .

و(الوجه الثاني) هو : الجواب المحلي ، كما أشار اليه بقوله ﴿ فبان فعل الشيء المشتبه حكمه انكالا على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين والاخباريين ليس من ذلك ﴾ أى ليس من القول بغير علم حتى يكون تشريعاً محرماً ، لان الحكم بالترخيص والقول بالاباحة، لاجل ما تقدم من الاداة العفاية والنقلية ليس قولاً بغير علم أصلاً .

وأما الجواب عن الطائفة الثانية ، فبعدم منافات ارتكاب محتمل الحرمة

للتقوى، والمجاهدة ، لان التقوى ، والمجاهدة عبارتان عن فعل مانهى الشارع عنه، وترك ما أمر به .

وأما محتمل الحرمة الذي لا يوجد دليل على حرمة، ورفض الشارع على ارتكابه ، فارتكابه لا ينافي التقوى والمجاهدة .

هذا أولاً، وثانياً ﴿مع ان غايتها الدلالة على الرجحان﴾ أى ان آية التقوى والمجاهدة تدل على استحباب الانقضاء ، والمجاهدة فتكون خارجة عن المقام وذلك لان النزاع في وجوب الاحتياط ، والانقضاء ، والاستحباب انفاقي لا نزاع فيه أصلاً، والشاهد على ذلك هو : استشهاد الشهيد (قده) بهما على مشروعية القضاء برجحان الانقضاء، والمجاهدة الكاملين .

وأما الجواب عن الطائفة الثالثة وهي : آية التهلكة ، فبأن الهلاك بمعنى العقاب الاخرى مقطوع بعدم، اذ ليس في ارتكاب المشتبه عقاب آخرى بعدما ورد الترخيص الثابت بأدلة البرائة من قبل الشرع والعقل، وكان النهي عن انقضاء النفس في التهلكة ارشادياً محضاً، اذ لا يترتب على ايقاع النفس في العقاب الاخرى عقاب آخر ليكون النهي عنه مواوياً ﴿وبمعنى غيره﴾ أى بمعنى غير العقاب الاخرى فاحتماله وان كان موجوداً في مورد الشبهة، وام يكن مقطوع بعدم ، الا ان الشبهة من هذه الجهة موضوعية كما تقدم في قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، ولا يجب فيها الاحتياط بالاتفاق .

وأما الجواب عن الطائفة الرابعة وهي : آية النزاع ، فبأن المراد من الرد الى الله والرسول هو : الرجوع الى الرسول ﷺ أو الى خلفائه عليهم السلام ، وذلك لازالة الشبهة ، ولو بالرجوع الى ماورد عنهم عليهم السلام من الاخبار، ومن المعام ان الرد بمعنى الرجوع لازالة الشبهة يكون واجباً فيما يمكن ازالة الشبهة عنه بالرجوع اليهم عليهم السلام .



وأما فيما لا يمكن إزالة الشبهة بعد الفحص، واليأس عن إزالة الشبهة، وورود الترخيص من الشارع في ارتكاب الشبهة كما هو: في المقام، فلا يجب الرد بالمعنى المذكور، فالاية لا تشمل المقام أصلا .

هذا تمام الكلام في الاستدلال بالايات على وجوب الاحتياط والجواب

عنها .

﴿ومن السنة طوائف (أحديها) ما دل على حرمة القول والعمل بغير العلم﴾  
وقد جعل المصنف (قده) السنة أربع طوائف (الطائفة الاولى) ما دل على حرمة القول والعمل بغير علم، كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في خبر زارة ﴿حق الله على العباد أن يقولوا ما يعلمون، ويتقوا عندما لا يعلمون﴾<sup>(١)</sup> وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في عداد قضاة النار ﴿رجل قضى بالحق وهو لا يعلم﴾ .

وتقريب دلالة هذه الطائفة على وجوب الاحتياط دون الاباحة دو : ان الحاكم بالاباحة من دون علم يكون في النار، وان كانت ثابتة في الواقع .  
﴿وقد ظهر جوابها مما ذكر في الايات﴾ من ان القول بالاباحة والترخيص بعد ماورد الترخيص من الشرع، والعقل بأدلة البرائة ليس قولاً بغير علم .

﴿الثانية ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة وهي : لا تحصى كثرة﴾  
أي ان الطائفة الثانية من الاخبار الدالة على وجوب التوقف عند الشبهة كثيرة، كما أشار اليها المصنف (قده) بقوله : لا تحصى كثرة، ثم يذكر عدة منها واحدة واحدة .

وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة، مبني على أمرين :

(أحدهما) : أن لا يكون المراد بلفظ الخير المذكور في كثير من هذه الاخبار

التفضيل وهو: كذلك، اذ لا خير في مقابله ، وهو : الاقتحام في الهلكة .  
 (وثانيهما) أن يكون المراد بالتوقف الوقوف العملي أي مطلق السكون  
 وعدم المضي في ارتكاب الفعل دون التوقف في مقام القول ، وذلك لانه مسام  
 عند الفريقين بالنسبة الى الحكم الواقعي ، فبعد ثبوت الامرين يكون مفاد هذه  
 الاخبار هو وجوب الاحتياط ، لانه المراد من التوقف عند الشبهة التحريمية ،  
 فان التوقف المطلق ظاهر في السكون ، وعدم المضي ، فيكون كناية عن عدم  
 الحركة بارتكاب الفعل .

والحاصل ان المراد بالتوقف هو: التوقف العملي لا القوي: ويتفرخ عايه  
 قوله : ﴿ فلا يرد على الاستدلال ان التوقف في الحكم الواقعي مسلم عند كلا  
 الفريقين والافتناء بالحكم الظاهري منعاً وترخيصاً كذلك والتوقف في العمل  
 لا معنى له ﴾ .

هذا الاشكال نسب الى صاحب القوانين (قده) حيث أجاب به عن الاستدلال  
 بأخبار التوقف على وجوب التوقف والاحتياط ، وملخص الاشكال ان المراد  
 بالتوقف لا يخلو عن أحد معان :

منها أن يكون المراد به التوقف عن الحكم الواقعي ، بمعنى عدم الافتناء  
 بالاباحة الواقعية ، ولا بالحرمة الواقعية ، والتوقف بهذا المعنى مشترك بين  
 الاصولي، والاخباري ، اذ كلاهما متوقفان عن الافتناء بالحكم الواقعي ، فلا يصح  
 الاستدلال بهذه الاخبار على اثبات التوقف عند الاخباري فقط .

ومنها: أن يكون المراد هو: التوقف عن الافتناء بالحكم الظاهري، والتوقف  
 بهذا المعنى لم يتحقق في المقام عند كلا الفريقين ، اذ لم يتوقفا في الافتناء  
 بالحكم الظاهري ، بل أفتى الاصولي بالترخيص ، والاخباري بالمنع ، فلا  
 يصح الاستدلال بهذه الاخبار على وجوب التوقف عند الاخباري وذلك ، لعدم

## التوقف .

ومنها : أن يكون المراد به التوقف من حيث العمل أى عدم اختيار الفعل ولا الترك. والتوقف بهذا المعنى محال ، لانه مستلزم لارتفاع النقضين ، وهو : محال .

فيكون الحاصل هو ان الاستدلال بهذه الاخبار على وجوب التوقف عند الاخبارى فقط باطل لانه يشمل الاصولي أيضاً .

وأجاب المصنف (قده) عن هذا الاشكال بقوله فلا يرد .. الخ، لان المراد بالتوقف هو : التوقف العملي بمعنى ترك الفعل ، وعدم الحركة الى ارتكابه ولا يلزم فيه حينئذ محذور ارتفاع النقضين ، لان المراد من التوقف هو : عدم الفعل فقط لاعدم الفعل ، وعدم الترك حتى يلزم المحذور المذكور .

ثم أن عدة هذه الروايات الدالة على التوقف عند الشبهة المذكورة في المتن ، ولا حاجة الى ذكرها ، فنكتفي بذكر ما يحتاج الى توضيح في الجملة ، فنقول :

ان قوله عنه : في مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في علاج المتعارضين عنه اذا كان كذلك عنه اي لم يوجد المرجح لاحد المتعارضين عنه فارجه حتى تلقي امامك عنه (١) اي فأخر تعيين الحق ، والباطل حتى تلقي الامام عنه ، ويتبين لك ما هو الحق ، فهذه الرواية مختصة بحال حضور الائمة عليهم السلام .

وقوله عنه في روايات الزهري، والسكوني ، وعبد الاعلى عنه حيث قال عنه وتركت حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصيه عنه (٢) والصحيح عندي كما في الاوثق أن يكون لفظ تروه بضم التاء المضارعة من الرواية بمعنى

(١) الكافي ج ١ ص ٦٨

(٢) الكافي ج ١ ص ٦٨

التفكر ، والتأمل فيكون المعنى حينئذ تركك حديثاً لم تنأل في سنده ، وغيره حتى يثبت كونه معتبراً عندك خيراً من روايتك أحاديث لم تحط بها كثرة ، فيكون المستفاد من هذا الكلام هو : كثرة الاهتمام بترك ما لم يعلم كونه من الشرع .  
وقوله : في رواية سعد بن زياد ﴿ لانجاموا فسي النكاح على الشبهة ﴾ ،  
كنكاح امرأة تحتمل أن تكون مرضعة للنكاح .

قوله : ﴿ وتوهم ظهور هذا الخبر المستفيض في الاستحباب مدفوع ﴾ دفع لما يتوهم من الايراد على الاستدلال بالروايات المذكورة على وجوب التوقف فيكون هذا الايراد ايراداً ثانياً ، والايراد الاول ما أجاب عنه بقوله ﴿ فلا يرد على الاستدلال ... الخ ﴾ وقد تقدم الكلام فيه .

وملخص تقريب هذا الايراد الثاني هو ان الاخبار المذكورة المشتملة على كلمة خير ظاهرة في استحباب التوقف لافى وجوبه ، لان مفادها كون التوقف عند الشبهة أفضل من الافتحام في الهلكة كما هو مقضى صيغة أفضل التفضل ، فاجاب المصنف عن هذا التوهم بوجهين :

احدهما : ما اشار اليه بقوله ﴿ بملاحظة أن الافتحام في الهلكة لاخير فيه اصلاً ﴾ أي أن التوهم المذكور مدفوع (اولاً) بان لفظ الخير لم يكن بمعنى التفضيل ، اذلاخير في مقابله وهو : الافتحام في الهلكة ، كما تقدم في تقريب الاستدلال بهذه الاخبار على وجوب التوقف ، فيكون حينئذ تمام الخبر في الوقوف عند الشبهة ، اذلاخير يكون حينئذ مقابلاً للشر ، فلا يكون في مقابله ، الا الشر .

وثانيهما : ما اشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿ مع ان جعله تعليلاً لوجوب الارجاع في المقبولة وتمهيداً ، لوجوب طرح ما خالف الكتاب في الصحيحة قرينة على المطلوب ﴾ والوجه الثاني في الجواب عن الايراد الثاني ما اشار اليه بقوله : مع ان جعله اي الخير علة لوجوب الارجاع المستفاد من الامر الظاهر في

الوجوب في قوله **عليه السلام**: ﴿فأرجه حتى تلقى امامك﴾ في المقبولة ، وجعل الخير تمهيداً ومقدمة لوجوب طرح ما خالف الكتاب المستفاد من الامر في قوله **عليه السلام** : فدعوه في صحيحة ابن دراج قرينة على المطلوب .

والحاصل ان جعل الخير علة الوجوب في المقبولة ، ومقدمة له في الصحيحة قرينة على المطلوب وهو : الوجوب ، لان وجوب المعلول مستأزم لوجوب حائته عقلاً ، كما ان وجوب ذي المقدمة مستأزم لوجوب مقدمته كذلك ، فيكون تمام الخير حينئذ في الوقوف فقط ، اذ لاخير في مقابله اصلاً : ﴿فمساقه﴾ اي هذا الكلام المشتمل على لفظ الخير ﴿مساق قول القائل: أترك الاكل يوماً خيراً ان امنع منه سنة﴾ حيث لاخير في المنع عن الاكل في السنة، فيكون تمام الخير في الاكل يوماً .

﴿وقوله : **عليه السلام** في مقام وجوب الصبر حتى تيقن الوقت ، لان أصلى بعد الوقت احب الي من أن أصلى قبل الوقت﴾ <sup>(١)</sup> حيث لامحجوبة في الصلاة قبل الوقت اصلاً ، فيكون تمام المحجوبة في الصلاة بعد الوقت فصيغة أهل فيما ذكر لانفيد التفضيل . وهكذا في ﴿قوله : **عليه السلام** في مقام التقية ، لان افطار يوماً من شهر رمضان فاقضيه أحب الي من أن يضرب عنق﴾ اذ لاخير في ضرب العنق اصلاً .

﴿ونظيره في اخبار الشبهة قول علي **عليه السلام** في وصيته لابنه امسك عن طريق اذا خفت ضلاله ، فان الكف عنده خير من الضلال وخير من ركوب الاهوال﴾ والخير منحصر في الكف اي الوقوف عند احتمال الضلال اذ لاخير في الضلال ولا في ارتكاب الاهوال والمخاوف .

﴿ومنها موثقة حمزة ابن طيارانه عرض على ابي عبدالله﴾ اي الامام

الصادق عليه السلام ﴿ بعض خطب ابيه ﴾ اي الامام الباقر عليه السلام ﴿ حتى اذا بلغ موضعاً منها قال له : كف واسكت ، ثم قال ابو عبدالله عليه السلام انه لا يسعكم ﴾ اي لاحق لكم ﴿ فيما نزل بكم مما لاتعلمون ، الا الكف عنه والتثبت والرد الى الائمة الهدى عليها السلام حتى يحملوكم فيه الى القصد ﴾ اي يهدوكم الى التوسط ، والعدل ﴿ ويجلو اعنكم فيه العمى ﴾ <sup>(١)</sup> الخ . . الخبير اي يكشفوا عنكم فيه العمى . والمستفاد من هذه الرواية هو : وجوب التوقف عند عدم العلم بما هو الحق ﴿ ومنها : رواية جميل عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : الامور ثلاثة : أمر بينك رشده فاتبعه ، وأمر بينك غيه فاجتنبه ، وأمر اختلف فيه فرده الى الله عزوجل ﴾ <sup>(٢)</sup> ومثال بين الرشده كشرب الماء من البحر مثلاً ، ومثال بين الغي كشرب الخمر مثلاً ، ومثال مورد اختلاف كشرب التتن مثلاً ولازم وجوب رده الى الله تعالى هو وجوب التوقف وعدم الارتكاب في محتمل الحرمة .

هذا تمام الكلام في شرح بعض جملات الروايات التي استدلت بها على وجوب التوقف عند الشبهة .

وقد أجب عن الاستدلال المذكور بأجوبة مختلفة ، وقد تقدم الاثنان منها بعنوان الايراد على الاستدلال بهذه الاخبار على وجوب التوقف والثالث ما صرح به المصنف ( قدّه ) بقوله :

﴿ والجواب ان بعض هذه الاخبار مختص بما اذا كان المضي في الشبهة اقتحماً في الهلكة ﴾ .

وتوضيح هذا الجواب هو ان هذه الاخبار تنقسم الى قسمين :

(١) الكافي ج ١ ص ٥٠

(٢) وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٨٦ الحديث ٣٣٣٥٤

من جهة الدلالة قسم منها ما يدل على وجوب التوقف ، وقسم منها ما لا يدل ، الاعلى الاستحباب ، فالقسم الثانى مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (أورع الناس من أتف عند الشبهة ) <sup>(١)</sup> مثلاً خارج عن المقام ، وذلك لان الاخبارى يقول: بوجوب التوقف والاحتياط لا بالاستحباب .

واما القسم الاول مثل المقبولة . وموثقة حمزة بن طيار وامثالهما فانه وان كان ظاهراً فى الوجوب ، فيدل على وجوب التوقف ، الا انه أيضاً خارج عن المقام باحد وجوه ، كما اشار اليه المصنف ( قد ه ) بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ان بعض هذه الاخبار مختص بما اذا كان المضي في الشبهة اقتحاماً ولا يكون ذلك ، الامع عدم معذورية الفاعل ... الخ عَلَيْهِ السَّلَامُ

والوجوه هي :

(الوجه الاول) أن يكون الوجوب المستفاد من بعض هذه الاخبار ارشادياً اى ارشاداً الى ما حكم به العقل مع قطع النظر عن هذه الاخبار من الملازمة بين عدم التوقف، والهلكة بمعنى العقاب ، ومحل النزاع هو كون الامر بالتوقف مولوياً لارشادياً ، فيكون خارجاً عن المقام كما سيأتى فى الجواب الرابع .

(والوجه الثانى) أن يكون بعض ما يدل على وجوب التوقف مختصاً بالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي ، أو الشبهات البدوية قبل الفحص الني لا يكون الفاعل فيها معذوراً ، لتمكنه من ازالة الشبهة بالرجوع الى الامام عَلَيْهِ السَّلَامُ ، أو الى الدليل المنسوب من قبله، ومن المعلوم هو خروج الشبهات قبل الفحص كالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي عن محل النزاع ، وقد اشار اليه بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : ولا يكون الامع عدم معذورية الفاعل لاجل القدرة على ازالة الشبهة بالرجوع الى الامام عَلَيْهِ السَّلَامُ ، أو الى الطرق المنصوبة عنه عَلَيْهِ السَّلَامُ .

( والوجه الثالث ) ما اشار اليه بقوله ﴿ وبعضها وارد في مقام النهي عن ذلك لانكاله في الامور العملية على الاستنباطات العقلية الظنية ﴾ ، فيكون في ذم من يعتمد في الاستنباط على القياس ، والاستحسان العقلي كعلماء العامة ، ومن المعلوم هو : عدم جواز الاعتماد على الاستحسان العقلي في استنباط المحكم الفرعي باتفاق من الاخباري ، والاصولي معاً ، فيكون خارجاً عن محل النزاع .  
وما يدل على ذم من يعمل بغير دليل معتبر شرعاً قوله ﷺ في مقام ذم الفرق ( لا يفتنون اثر نبي ﷺ ، ولا يقتدون بعمل وصي ﷺ ) يعملون في الشبهات ، ويسرون في الشهوات ، المعروف منهم ما عرفوا ، والمنكر عندهم ما انكروا مفردهم في المعضلات الى أنفسهم ، وتعويلهم في المبهمات على ارائهم ... الخ ، كما في شرح الاعتمادى .

( والوجه الرابع ) ما اشار اليه بقوله : ﴿ أو لكون المسألة من الاعتقادات كصفات الله تعالى ﴾ ، ومن المعلوم والضروري ان الامور الاعتقادية تجب أن تكون مستندة الى العلم ، والبراهين العلمية ، فان لم تكن كذلك ، كان المضي فيها اقتحاماً في الهلكة ، كما يظهر من قوله ﷺ : في رواية زرارة ﴿ لو ان العباد اذا جهلوا ﴾ بشيء من المعتقدات ، ولم يعرفوا الطرف الحق ﴾ وقفوا ، ولم يجحدوا ﴾ ، ولم يعتقدوا ﴾ لم يكفروا ﴾ (١) ، والحاصل من جميع ما ذكر هو : ان الوقوف في هذه المقامات المذكورة واجب عقلاً ، وشرعاً بالاتفاق ، فيكون وجوب النوقف في هذه الموارد خارجاً عن المقام اصلاً .

ثم أن القسم الثاني الذي يدل على استحباب الاحتياط لايحتاج الى الشرح ، الا قوله ﷺ من اتقى المشتبهات فقد استبرأ لدينه ﴾ (٢) أى فقد نزه دينه عن

(١) المحاسن ص ٢١٦ .

(٢) وسائل الشيعة ج ٢ - ص ١٢٩ .



ارتكاب الحرام ، اذا كان حرف الدال مكسوراً ، أو فقد أبرء ذمته من المحرمات التي هي : دين في الذمة ، اذا كان مفتوحاً .

ومن الواضح ان تنزيه الدين ، أو ابراء الذمة عن الحرام الغير المعلوم لادليل على وجوبه كما في شرح الاعتمادي .

﴿ وملخص الجواب عن تلك الاخبار انه لا ينبغي الشك في كون الامر فيها للارشاد ... الخ ﴾ .

هذا هو : الجواب الرابع عن الاستدلال باخبار التوقف على وجوب التوقف عند الشبهة . وحاصل هذا الجواب الذي اختاره المصنف (قده) هو :

ان الطلب المستفاد من جميع اخبار التوقف يحمل على الطالب الارشادي المشترك بين الوجوب ، والندب بمعنى ان ما يحتمل من الهلكة أن كان عقاباً أخروبياً كان الاحتراز عنه واجباً عقلاً وشرعاً ، فيكون الامر بالتوقف للارشاد الوجوبي ، وان كان غيره ، لكان الاحتراز عنه مستحباً ، فيكون الامر الارشادي للاستحباب وعلى التقديرين لا ينفع للاخباري ، فانه يقول بالوجوب النفسي المولوي لا الارشادي وكون الطلب في هذه الاخبار للقدر المشترك بين الوجوب والندب لا ينافي ما تقدم في الجواب الثالث من دلالة بعض هذه الاخبار على الوجوب بالخصوص ، وبعضها على الاستحباب كذلك ، لان الدلالة على الخصوصية المذكورة تكون بملاحظة أخرى ، وهي القرينة الخارجية ، واما كون الامر والطلب فيها للارشاد ، فبملاحظة تعليل التوقف بكونه خيراً من الاقتحام في الهلكة ، وظاهر هذا التعليل هو : كون الهلكة مفروضة التحقق مع قطع النظر عن هذه الاخبار ، وبذلك لا يمكن أن تكون الهلكة مترتبة على نفس وجوب التوقف المتأخر عن احتمال الهلكة ، فلا يكون وجوب التوقف مولوياً حتى يعاقب على مخالفته ، ويثاب على موافقته .

واما كون الامر فيها للقدر المشترك دون الوجوب ، فلاجل ان الشبهة في هذه الاخبار عامة شاملة للشبهة الحكمية ، والموضوعية ، والشبهة الوجوبية والتحريمية ، وكذلك الهلكة فيها عامة شاملة للهلكة الدينية والدينوية بلافرق في الدينية بين كونها عقاباً ، أو غيره كما هو مبين في المتن .

ومن المعاموم هو : عدم وجوب التوقف ، والاجتناب عن ارتكاب الشبهة بالاتفاق فيما اذا كانت الشبهة وجوبية ، أو موضوعية ، فيلزم التخصيص باخراج الشبهة الوجوبية، والموضوعية عن هذه الاخبار او كان المراد بالطالب هو الوجوب مع انها آبية عن التخصيص كما لا يخفى . فلا بد من أن يكون الطالب فيها للقدر المشترك بين الوجوب ، والتدب .

والمخالصة هو : ان الامر فيها يكون للطالب الارشادي المشترك بين الوجوب والتدب ، ولا يترتب على مخالفته عقاب غير ما يترتب على ارتكاب الشبهة احياناً من الهلاك المحتمل فيها ، فيما اذا صادفت الحرمة الواقعية .

ثم ان كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الاخرى كان التوقف واجباً عقلاً وشرعاً من باب الارشاد ، كأوامر الطبيب بترك المضار ، وان كان الهلاك المحتمل مفسدة أخرى غير العقاب، لكن التوقف والاجتناب عن الشبهة مستحباً شرعاً ، والمقام من هذا القبيل وذلك ، لان الهلكة المحتملة فيها لا يكون فيها المؤاخذة الاخرى باتفاق الاخباريين ، وذلك لاعترافهم بقبح المؤاخذة على مجرد مخالفة الحرمة الواقعية المجهولة ، وبأن الامر فيها للارشاد .

والحاصل ان التوقف لو كان واجباً، وكان وجوبه ارشادياً ، فلا ينفع للاخباري كما تقدم تفصيله .

هذا ملخص هذا الجواب الرابع ، وتفصيله موجود في المتن بوضوح ، فلا يحتاج الى مزيد التوضيح . فراجع .

﴿ فهذه الاخبار لاتنفع في احداث هذا الاحتمال ولافي حكمه ﴾ اي اخبار التوقف لاتنفع في احداث احتمال العقاب ، ولافي حكمه ، وهو : وجوب التوقف ، واما عدم نفعها في احداث احتمال العقاب ، فلان احتمال العقاب يكون موضوعاً لوجوب التوقف وهذه الاخبار لاتدل ، الا على ثبوت الحكم ، فلا بد أن يكون الموضوع متحققاً قبل ثبوت الحكم لتوقف الحكم على الموضوع ، فلو كان تحقق الموضوع بهذه الاخبار ، لزم الدور كما لا يخفى .

واما عدم نفعها باحداث الحكم ، فلان الحكم ثابت بعد ثبوت الموضوع عقلاً ، ولا يحتاج ثبوته الى هذه الاخبار وبذلك لاتبقى فائدة لهذه الاخبار سوى التأكيد .

﴿ فان قلت : ان المستفاد منها احتمال التهلكة في كل محتمل التكاليف ، والمتبادر من التهلكة في الاحكام الشرعية الدينية هي : الاخروية ، فتكشف هذه الاخبار عن عدم سقوط عقاب التكاليف المجهولة ، لاجل الجهل ، ولان ذلك ايجاب الشارع الاحتياط ، اذ الافتصار في العقاب على نفس التكاليف المختفية من درن تكاليف ظاهري بالاحتياط قبيح ﴾ .

وحاصل الاشكال يرجع الى ما ذكر أخيراً من عدم نفع هذه الاخبار في احداث احتمال العقاب ، ولافي الحكم بوجوب التوقف ، ولافي وجوب التوقف والاحتياط بالوجوب النفسي المولوي ، فيكون مفاد الاشكال هو : امكان احداث الاحتمال ، والحكم حتى وجوب التوقف والاحتياط بالوجوب النفسي المولوي من نفس هذه الاخبار من دون محذور أصلاً ، وذلك لان المستفاد من هذه الاخبار هو : وجوب التوقف ارشاداً الى النجاة من التهلكة المحتملة ، والمتبادر منها في لسان الشارع هو : العقاب الاخروي ، وذلك لان العمدة في نظر الشارع هو : صرف الناس عن الوقوع في العقاب الاخروي .

ومن المعلوم ان احتمال العقاب الاخرى يكشف على نحو كشف اللازم المساوى عن وجود المازوم ، وهو : وجوب الاحتياط في مرحلة الظاهر ، بعد ضم حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان ، وحكم الشرع برفع المؤاخذة عما لم يبينه الشارع أصلاً لواقعا ولاظاهراً ، فلا بد من الالتزام حينئذ بوجوب الاحتياط في محتمل الحرمة شرعاً في الظاهر وذلك ، لعدم صلاحية كون الطالب المستفاد من هذه الاخبار من جهة كونه ارشادياً مترتباً على احتمال العقاب بياناً للواقع ، بل الطالب المستكشف بالاخبار المذكورة الذي يتعلق بمحتمل الحرمة يكون بياناً للواقع على تقدير ثبوته في نفس الامر .

فهذه الاخبار تدل بالمطابقة على وجوب التوقف ارشاداً الى النجاة من العقاب المحتمل ، فتكون موجبة لاحداث الحكم ، وبالتضمن على ثبوت احتمال العقاب في كل شبهة .

وهذا هو الموضوع ، فتكون موجبة لاحداث الاحتمال أيضاً ، وبالالتزام على ايجاب الشارع الاحتياط في كل شبهة حيث اكتفى الشارع عن بيان المازوم وهو وجوب الاحتياط في مرحلة الظاهر ، بيان لازمه وهو : احتمال العقاب في كل شبهة ، وهذا هو المطلوب عند الاخباري من هذه الاخبار .  
وبعبارة أخرى ان مفاد هذه الاخبار بمقتضى كون لفظ الخبر فيها للتعين للالتفصيل هو : وجوب التوقف في مورد احتمال التهاكمة الظاهرة في العقاب الاخرى ، وهذا الاحتمال موجود في كل شبهة حتى في الشبهة البدوية . ومن هنا يكشف عدم سقوط العقاب في الشبهة البدوية .

ثم ان عدم سقوط العقاب في الشبهة البدوية لما كان مخالفاً لما حكم به العقل من قبح العقاب من غير بيان ، فلا بد من الالتزام بأن الشارع قد أوجب الاحتياط في الشبهة البدوية ، ولم يقتصر في العقاب على التكاليف المختفى حتى

يلزم القبح العقلي .

والحاصل ان الامر بالتوقف يكون بياناً للواقع بجعل الحكم الظاهري فيكون مانعاً عن جريان قبح العقاب من دون بيان ، وبذلك يكون استدلال الاخباريين على وجوب الاحتياط بهذه الاخبار صحيح .

وهذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب قوله (قده) : فان قلت :

﴿ قلت : ايجاب الاحتياط ان كان مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعي ، فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول وهو : قبيح كما اعترف به ، وان كان حكماً ظاهرياً نفسياً ، فالهلكة الاخروية على مخالفته لاعلى مخالفة الواقع ... الخ ﴾ .

والحق في الجواب هو : منع الاستظهار المذكور اكونه منافياً للمورد حيث لا يهتمل فيه العقاب في بعض الاخبار المذكورة ، اكون الشبهة فيه موضوعية كما في مسألة النكاح مع اباؤها عن التخصيص كما لا يخفى .

وأما ما اجاب به المصنف (قده) في المتن ، فحاصله : ان ايجاب الاحتياط لا يخلو عن أحد احتمالين :

( أحدهما ) ما أشار اليه بقوله : ﴿ ان كان مقدمة للتحرز ... الخ ﴾ أي أن ايجاب الاحتياط ان كان مقدمة وارشاداً للتحرز عن العقاب الواقعي ، فهو مبني على ثبوت العقاب على التكليف المجهول ، وهو : باطل ، لان العقل حاكم بقبح العقاب على التكليف المجهول ، كما اعترف به نفس المشكل في قوله المتقدم حيث قال : ﴿ اذا لاقى نصراً في العقاب على نفس التكليف المختلفة من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح ﴾ .

وثانيهما : ما أشار اليه بقوله : ﴿ وان كان حكماً ظاهرياً ﴾ نفسياً ، فالهلكة الاخروية مترتبة على مخالفته ، لاعلى مخالفة الواقع ، وهو أيضاً باطل ، لانه مخالف

لما هو صريح الاخبار المذكورة من ان العقاب انما هو على مخالفة الواقع ،  
لا على مخالفة الاحتياط .

قوله : ﴿ هذا كله مضافاً الى دوران الامر في هذه الاخبار بين حملها على  
ما ذكرنا وبين ارتكاب التخصيص فيها ... الخ ﴾ هذا اشارة الى جواب خامس  
عن اخبار التوقف ، وحاصل هذا الجواب هو :

ان دوران الامر في هذه الاخبار منحصر في أحد أمرين :

(أحدهما) : ما ذكره المصنف (قده) في الجواب الرابع من حملها على الطالب  
الارشادي المشترك بين الوجوب ، والتنب .

(وثانيهما) : هو حمل هذه الاخبار على وجوب التوقف والاحتياط كما تقدم

في الاشكال بعنوان ( ان قلت ) :

ثم ان ما ذكره المصنف (قده) في الجواب الرابع من حمل هذه الاخبار  
على الارشاد المشترك أولى من حملها على وجوب التوقف كما تقدم في ( ان  
قلت ) ، كما أشار اليه بقوله : ﴿ وما ذكرنا أولى ﴾ ، لان حملها على الارشاد  
المشترك لم يكن مستلزماً للتخصيص ، ولا موجباً لخروج المورد ، وهذا بخلاف  
حملها على وجوب التوقف حيث يكون مستلزماً للتخصيص الاكثر ، وموجباً  
لاخراج المورد .

وأما الاول ، فبإخراج الشبهات الموضوعية والحكمية الوجوبية عنها ، اذ  
لا يجب الاحتياط فيهما بالاتفاق ، فيلزم حينئذ ما ذكر من التخصيص الاكثر في  
هذه الاخبار .

وأما الثاني ، فلان مورد بعضها هو : الشبهة الموضوعية التي لا يجب فيها  
الاحتياط والتوقف ، وذلك مثل مسألة النكاح في موثقة سعد بن زياد وغيرها .

والحاصل ان حملها على وجوب التوقف ، موجب للتخصيص مع ان

الاخبار المذكورة آبية عن النخصيص كما لا يخفى . فالحق ما ذكره المصنف (قده) من أن يكون الطلب المستفاد من هذه الاخبار الارشاد المشترك بين الوجوب والندب .

✽ وحينئذ فخبرية الوقوف عند الشبهة من الاتهام في الهلكة اعم من الرجحان المانع من النقيض ومن غير المانع منه ✽ والرجحان المانع من النقيض هو: الوجوب ، وغير المانع منه هو الندب ✽ فهي ✽ : الوقوف عند الشبهة خير من الاتهام في الهلكة ✽ قضية تستعمل في المقامين ✽ أى في الوجوب ، والندب .

وقد تقدم مورد استعمالها في الوجوب في المقابلة ، وصحة جعل فراجع ، ومورد استعمالها في الندب في موثقة سعد بن زياد ، لان الشبهة فيها موضوعية لا يجب فيها التوقف والاحتياط بالاتفاق ، والتفصيل موجود في الكتاب .

✽ ولاصالة عدم تحقق مانع النكاح ✽ وهي : أصل موضوعي حاكم على اصالة الفساد ، وذلك لان الحكم بالفساد يترتب على وجود المانع ، فاذا رفع المانع بالاصل لا يبقى موضوع للحكم بالفساد كما لا يخفى .

✽ وقد يجاب عن اخبار التوقف بوجوه غير خالية عن النظر منها: ان ظاهر اخبار التوقف حرمة الحكم ، والفتوى من غير عام ، ونحن نقول بمقتضاها ، ولكن ندعى علمنا بالحكم الظاهري وهي : الاباحة لاداة البرائة ✽ .

وخلاصة هذا الجواب السادس هو حرمة الفتوى ، وذلك لانها تكون من القول بغير علم بالنسبة الى مطلق الحكم واقعياً كان ، أو ظاهرياً ، وحرمة القول بغير علم معلومة ، لانها لاتعارض ، ولاتنافي أدلة البرائة ، وذلك لانها تفيد العلم بالاباحة الظاهرية .

وبعبارة اخرى ان اخبار التوقف تدل على وجوب التوقف من حيث الحكم والفتوى ، ومقتضى أدلة البرائة هي : الاباحة في مقام العمل .  
ومن المعلوم عدم التنافي بين كون الشيء مباحاً في مقام العمل ، وبين حرمة الفتوى علي كونه مباحاً بحسب القول . من جهة كون القول بالاباحة قولاً بغير علم .

﴿ وفيه ان المراد بالتوقف كما يشهد سياق تلك الاخبار وهو - وورد اكثرها هو : التوقف في العمل ... الخ ﴾ .

وملخص الاشكال على هذا الجواب السادس هو : ان المراد بالتوقف في اخبار التوقف هو التوقف في مقام العمل ، لا التوقف في الحكم والفتوى ، فمفادها هو التوقف في مقابل الماضي ، وارتكاب الشبهة حيث يكون الماضي محرماً ، لكونه اقتحاماً في الهلكة ، فتكون حينئذ اخبار التوقف بياناً لحرمة الماضي ، وارتكاب الشبهة ، ورافعة لموضوع أدلة البرائة ، وهو عدم البيان .

والحاصل ان اخبار التوقف واردة على أدلة البرائة ، لارتفاع موضوعها بها .  
﴿ نعم قد يشمل من حيث كون الحكم عملاً مشتبهاً لامن حيث كونه حكماً في شبهة ﴾ هذا الكلام من المصنف (قده) استدراك عما ذكره بقوله ان المراد بالتوقف هو التوقف في العمل ، وظاهره عدم شموله للتوقف في الحكم ، فيقول :  
﴿ قد يشمل اي يشمل التوقف في العمل التوقف في الحكم ايضاً من حيث كون الحكم عملاً مشتبهاً لامن حيث كونه حكماً في شبهة ، وذلك لان الحكم بالمعنى المصدرى يكون من مصاديق العمل ، فينطبق على الحكم باباحة ما هو مشبه الحكم كشرب التتن مثلاً وهذا فيه عنوانان .

(احدهما) : هو : حكم في عمل مشبه اي الحكم بالاباحة في الشرب المشبه



من حيث الحكم .

( وثانيهما ) هو : عمل مشتبہ لاحتمال كون الحكم بالاباحة من حيث كونه عملاً محرماً باخبار التوقف عملاً ، فتشمله أخبار التوقف ، لكونه من مصاديق العمل وان كانت لا تشمله من حيث كونه حكماً في شبهة .

وبالجملة انه لو تمت دلالة هذه الاخبار على وجوب التوقف في مقام العمل لتبنت حرمة الحكم بالاباحة ، لكونه من مصاديق العمل المحرم ، فتكون واردة على أدلة البرائة كما تقدم .

والجواب السابع ما اشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿ ومنها انها ضعيفة السند ﴾ وهذا الجواب يتم على فرض كون اخبار التوقف ضعيفة السند ، والافلا .

والجواب الثامن ما اشار اليه بقوله : ﴿ ومنها انها في مقام المنع عن العمل بالقياس ، وانه يجب التوقف عن القول اذا لم يكن هناك نص عن أهل بيت الوحي ﴾ ، ومن المعلوم ان الحكم باباحة ماشك في حرمة قد ورد فيه نص عن أهل البيت ﴿ فلا يكون مشمولاً لتلك الاخبار ﴾ وفي كلال الجوابين ما لا يخفى على من يراجع تلك الاخبار .

واما ضعف الجواب ( الاول ) ، فلمنع كون الاخبار المذكورة كلها ضعيفة سنداً بل فيها الصحيح والوثق ايضاً هذا مع امكان دعوى تساوتها اجمالاً ، فلا يضر ضعف السند .

واما ضعف الجواب ( الثاني ) فلمنع كون جميعها واردة في المنع عن العمل بالقياس نعم بعضها وارد في المنع عن ذلك .

﴿ ومنها : انها معارضة باخبار البرائة وهي : اقوى سنداً ودلالة واعتضاداً بالكتاب والسنة والعقل ... ﴾ اذ قد تقدم تقريب دلالة عدة من الايات والروايات

على البرائة ، وتقدم ايضاً حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان ، فيكون حينئذ اعتضاد اخبار البرائة بالادلة الثلاثة من المسلمات ، وعلى فرض التكافؤ بينهما كما اشار اليه المصنف ( قد ه ) بقوله : ﴿ وغاية الامر التكافؤ فيرجع فيها الى ما تعارض فيه النصان ، والمختار فيه التخيير فيرجع الى اصل البرائة ﴾ .

وملخص هذا الجواب التاسع عن اخبار التوقف : انها معارضة باخبار البرائة ، بل أن الترجيح مع اخبار البرائة ، لكونها اقوى سنداً ودلالة ، واعتضاداً وعلى فرض التكافؤ وعدم الترجيح المذكور ، فيرجع في مسألة تعارضهما الى قاعدة تعارض النصين ، ومقتضى القاعدة في تعارض النصين على فرض عدم الترجيح هو : التخيير بين الاخذ بأحدهما ، فيرجع في المقام الى اصل البرائة باختيار ما دل على البرائة .

﴿ وفيه ان مقتضى اكثر أدلة البرائة المتقدمة ، وهى : جميع آيات الكتاب والعقل ، واكثر السنة ، وبعض تقريرات ... الخ ﴾ ( كالنقير الاول وهو الاجماع الفرضى ) ﴿ عدم استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الذى لا يعلمه المكلف ﴾ .

وحاصل الجواب هو : ان اكثر أدلة البرائة يدل على البرائة ، وعدم استحقاق العقاب على مخالفة ما لم يعلمه المكلف من الحكم ، ولم يوجد فيه بيان من الشارع اصلاً اي لخاصاً ولا عاماً .

ومن المعلوم ان أدلة التوقف بيان للحكم الظاهرى في مورد الشبهة ، فتكون واردة على أدلة البرائة ، لكونها رافعة لموضوعها الذى هو : عدم البيان ، وبذلك لا يبقى تعارض بينهما حتى يرجع الى قاعدة التعارض من الترجيح ، أو التخيير اذ لا تعارض بين الدليل الوارد والدليل المورود . كما هو واضح .

﴿ وما يبقى من السنة من قبيل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ كل شيء مطلق ﴾ حيث لم يكن ما دل على وجوب التوقف والاحتياط وارداً ، بل يقع التعارض بينهما حيث

يدل قوله **إِنَّمَا** (كل شيء مطلق) <sup>(١)</sup> على البرائة بالصراحة ، وعلى نفي وجوب الاحتياط بالالتزام ، الا انه خبر واحد لا يكون مكاناً لما دل على وجوب التوقف والاحتياط ، لكون ما دل على وجوب الاحتياط أكثر عدداً ، وأصح سنداً .

﴿ واما قوة الدلالة في اخبار البرائة فلم يعلم ... ﴾ أي أن قوة الدلالة في أخبار البرائة غير معلومة ، بل الامر بالعكس . واما اعتضاها بالكتاب ، والعقل وان كان مسلماً ، الا ان ظاهر الكتاب ، والعقل لاينافي وجوب التوقف بعد وجود الدليل على وجوبه ، فيكون بياناً رافعاً لموضوع البرائة كما تقدم .

﴿ واما ما ذكره من الرجوع الى التخيير مع التكافؤ ﴾ فمرود من وجوه : (اولاً) لمنع التكافؤ ، لرجحان اخبار التوقف على اخبار البرائة ، وذلك لكونها مخالفة للعامة ، وأخبار البرائة موافقة لهم ، لانفاقهم على البرائة والمخالفة للعامة تكون من المرجحات .

(و ثانياً) لمنع التخيير على فرض التكافؤ ، لان الحكم في باب التعارض عند بعض هو الاخذ بما وافق الاحتياط ، والاحتياط موافق لاخبار التوقف .

(ثالثاً) فلان التخيير لا يضر الخصم ، لانه يختار أدلة وجوب التوقف ، فيجب الاجتناب والاحتراز عن الشبهات .

﴿ ومنها : ان اخبار البرائة أخص لاخصاصها بهجهول الحلية والحرمة ، واخبار التوقف تشمل كل شبهة فتخصص باخبار البرائة ... ﴾ .

وحاصل هذا الجواب العاشر هو : ان أخبار البرائة أخص من أخبار التوقف وذلك ، لاخصاص ﴿ الاول ﴾ بالشبهة الحكيمية التحريمية ، و ﴿ الثاني ﴾ يشمل كل شبهة تحريمية كانت ، أو وجوبية حكيمية كانت ، أو موضوعية اعتقادية كانت ، أو غيرها ، ومقتضى القاعدة في العام ، والخاص هو : تخصيص العام

بالخاص، فحينئذ تخصص أخبار التوقف بأخبار البرائة باخراج الشبهة التحريمية الحكمية منها، فيعمل بأخبار التوقف في غير الشبهة التحريمية .

﴿ وفيه ما تقدم من ان أكثر أدلة البرائة بالاضافة الى هذه الاخبار من قبيل الاصل بالنسبة الى الدليل ﴾ أي أن أكثر أدلة البرائة تكون من قبيل الاصل حيث يكون موضوعها على ما تقدم عدم البيان، وأخبار التوقف تكون من قبيل الدليل حيث تكون رافعة لموضوع أدلة البرائة، كما يرفع الدليل موضوع الاصل وذلك لان اخبار التوقف تكون بياناً لحكم الشبهة، فتكون واردة على أداة البرائة، وبهذا البيان لا يكون هناك تعارض بينهما حتى يلاحظ العموم، والخصوص وعلى فرض التعارض بينهما لا يجوز تخصيص أخبار التوقف بأخبار البرائة، لان التخصيص مستلزم لبقاء أخبار التوقف بلامورد وذلك لخروج الشبهات الوجوبية، والموضوعية عنها باتفاق من الاخباريين، وذلك لعدم وجوب التوقف والاحتياط فيهما، فلو خرجت الشبهة الحكمية التحريمية عنها بالتخصيص، لبقيت بلامورد هذا مع ان اختصاص أخبار البرائة كلها بالشبهة التحريمية محل للنظر، لان بعضها كحديث الرفع، وحديث السعة يشمل الشبهة الوجوبية أيضاً .

﴿ وما يبقى ﴾ أي وما يبقى من أخبار البرائة معارضاً لأخبار التوقف، ولم تكن أخبار التوقف واردة عليه ﴿ مثل قوله لَا يَلَا : كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى <sup>(١)</sup> .

﴿ فان كان ظاهره الاختصاص بالشبهة الحكمية التحريمية، فيوجد في أدلة التوقف ما لا يكون أعم منه ﴾ أي ما لا يكون أعم منه حكماً لانسبة، لان اخبار التوقف كلها أعم من قوله كل شيء مطلق ... الخ بحسب النسبة المنطقية، فلا بد

من أن يكون المراد من نفي الأعمية الأعمية بحسب الحكم بمعنى أنه لا يجري فيها حكم العام المخصص بهذه المرسله ، وذلك لأن النسبة بين قوله لَا يَجْرِي كل شيء مطلق ... الخ ، وأخبار التوقف ، وإن كانت هي : العموم ، والخصوص ، لشمول أخبار التوقف تعارض النصين بحيث دل أحدهما على الإباحة ، والآخر على الحظر ، وعدم شمول المخبر المذكور له ، لورود النهي فيه ، وأكرر بعد ضم الأجماع المركب .

وعدم القول بانفصل بين ما لا نص فيه الذي يكون مادة الاجتماع بينهما ، وبين تعارض النصين الذي يكون مادة الافتراق من جانب أخبار التوقف ، وبوحدة الحكم في المادتين بالأجماع المركب تنقاب النسبة حكماً إلى التباين إذ بمقتضى وحدة الحكم في مادة الاجتماع ، والافتراق بالأجماع المركب لو كان التوقف واجباً ، وكان واجباً فيهما معاً ، ولا بد حينئذ من أن يعامل معهما معاملة المتباينين ، لمعاملة العام والخاص ، فيكون نظير قول المولى لبعده أكرم العلماء ، ولأنكرم الشعراء منهم ، وقد ثبت من الخارج وحدة الحكم في الشعراء وغيرهم بمعنى أنه لو كان الأكرام واجباً ، وكان الأكرام أيضاً واجباً ، فلا بد من أن يعامل معهما معاملة المتباينين في الحكم بالتخيير ، أو الترجيح مع أن النسبة المنطقية بينهما هي : العموم والخصوص . فتأمل جيداً .

﴿ فتأمل ﴾ لعله إشارة إلى رد ما ذكر من عدم كون قوله لَا يَجْرِي كل شيء مطلق ... الخ شاملاً لتعارض النصين ، بل يشمله كما يشمل لما لا نص فيه وذلك ، لأن المراد من النهي فيه ليس النهي اللفظي ، بل المراد به مدلوله أي الحرمة .

ثم أن المراد من الورود المستفاد من يرد هو : التحقق والحصول ، لا الوصول فمعنى قوله لَا يَجْرِي : ( كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهياً ) هو : كل شيء مباح حتى يتحقق حرمة ، ومن المعلوم أن ما تعارض فيه النصان لم يتحقق حرمة ، لكونه

مبتلا بالمعارض ، فيكون مشمولاً لقوله **إِلَّا** (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي).  
أو إشارة الى منع ثبوت الاجماع المركب ، والقول بعدم الفصل ، وذلك  
لثبوت القول: بالتفصيل حيث يقول بعض: بان الحكم في تعارض النصين هو:  
الاحتياط ، وفيما لانص فيه البرائة .

﴿مع ان جميع موارد الشبهة التي أمر فيها بالتوقف لاتخلو عن أن يكون  
شيثاً محتمل الحرمة ... الخ﴾ ، والغرض من هذا الكلام هو رد كون النسبة بين  
الخبر وهو: قوله **إِلَّا** (كل شيء مطلق...) الخ ، وبين أخبار التوقف هي :  
العموم والخصوص ، وارجاعها الى نسبة التباين وذلك لان مادة الافتراق في جانب  
أخبار التوقف وهي : الشبهة الوجوبية مختصة في مقام العمل ، واما في مقام  
الحكم ، فاحتمال الحرمة ثابت حتى في الشبهات الوجوبية ، وذلك لان الحكم  
بالبرائة فسي الشبهة الوجوبية يكون فيه احتمال الحرمة ، وهكذا في الاور  
الاعتقادية احتمال الحرمة ثابت في مقام الاعتقاد بها ، لان الاعتقاد بشيء من  
صفات الله (تعالى) من درن دليل ، وبرهان محتمل الحرمة .

والحاصل ان كل شبهة وجوبية لاتخلو من احتمال الحرمة ، فكون النسبة  
بين اخبار التوقف ، وبين الخبر المذكور هي : التباين وبذلك تنقلب النسبة  
من العموم المطلق الى التباين .

﴿فتأمل﴾ لعله إشارة الى رد انقلاب النسبة من العموم ، والخصوص الى  
التباين ، بل تبقى النسبة هي : العموم والخصوص سواء كان لحاظ الشبهة  
الوجوبية فسي مقام العمل ، أو الحكم ، وذلك ، لان اخبار التوقف تسدل على  
وجوب التوقف فسي محتمل الحرمة سواء كان احتمال الحرمة في مقام العمل ،  
أو الحكم ، أو الاعتقاد ، ومقاد أخبار البرائة هو : ثبوت البرائة فسي محتمل  
الحرمة في مقام العمل فقط ، فحينئذ تكون النسبة بينهما هي : العموم والخصوص

لا التباين .

﴿والتحقيق في المقام، اذ كرنا﴾ وهو : ما ذكره المصنف (قده) قبل الجواب  
بوجوه غير خالية عن النظر من جوابه الاول الى الخامس .

﴿الثالثة، ادل على وجوب الاحتياط وهي: كثيرة منها: صحيحة عبد الرحمن  
بن الحجاج قال: سئلت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً ، وهما محرمان  
الجزاء بينهما ، أو على كل واحد منهما جزاء ؟

قال: بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد ، فقلت : ان بعض اصحابنا  
سئلني عن ذلك ، فلم أدر ما عليه، قال : اذا اصبتم بمثل هذا، ولم تدرؤا ، فعليكم  
الاحتياط حتى تسئلوا ، وتعلموا ﴿<sup>(١)</sup>.

والرواية المذكورة لا تحتاج الى شرح وتوضيح ، فنكتفي بتقريبها على  
وجوب الاحتياط ، فنقول : ان الاستدلال بها على وجوب الاحتياط في الشبهة  
التحريرية مبني على أن يكون المراد بمثل هذا المماثلة في جنس الشبهة ، لافي  
نوعها حتى يشمل مطاق الشبهة الحكمية وجوية كانت كما هو موردها ، أو  
تحريرية ، وبذلك يكون مفاد هذه الرواية حينئذ (اذا اصبتم) أي : ابتليتم بمثل  
هذه الشبهة التي لا يعلم حكمها، فعليكم بالاحتياط حتى تسئلوا ، وتعلموا .  
وحيث يمكن الاستدلال بها على وجوب الاحتياط في المقام أي الشبهة  
التحريرية .

﴿ومنها موثقة عبدالله بن وضاح على الاقوى قال كتبت الى العبد الصالح  
يتواري عنا القرص ويقبل الليل ، ويزيد الليل ارتفاعاً ، ويستر عنا الشمس ،  
ويرتفع فوق الجبل حمرة ، ويؤذن عندنا المؤذنون ، فاصلي حينئذ ، وأنظر ان  
كنت صائماً ، أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل ؟ فكتب عليه السلام أرى

لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة ، وتأخذ بالحائطة لدينك ﴿١﴾ .

ومحل الاستشهاد والاستدلال في هذه الموثقة هو : قول الامام موسى بن جعفر عليه السلام حيث قال في الجواب أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة ، وتأخذ بالحائطة لدينك حيث يكون ظاهراً في التعميم ، وبيان القاعدة الكلية ، وهي : وجوب الاحتياط في مورد الشبهة ، لا الاخذ به في هذه المسألة فقط ، فندل الموثقة حينئذ على وجوب الاحتياط مطلقاً ، لافي خصوص هذه المسألة ، لان وجوب الانتظار في هذه المسألة يكون من مصاديق تلك القاعدة الكلية كما أشار اليه المصنف (قده) بقوله: ﴿فان الظاهر ان قوله: تأخذ بدينك مناط الحكم﴾ بعنوان القاعدة الكلية .

﴿ومنها: ما عن امالي المفيد الثاني ولد الشيخ (قدهما) بسندك الصحيح عن مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: لكميل بن زياد أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت﴾ (٢) .

وهذه الرواية من حيث السند معتبرة، لانها كانت صحيحة اذ الوسائط كلها عدل امامي الا علي بن محمد الكاتب... الخ وهو: فقه، ومن حيث الدلالة تامة بناء على أن يكون المراد بالمشيئة هو : الاستطاعة ، فيكون حينئذ مفادها أخوك دينك فاحتط لدينك بما استطعت . ومن المعلوم ان التعليق بالاستطاعة يفيد الوجوب .

﴿ومنها: ما عن خط الشهيد (قده) في حديث طويل عن عنوان البصري عن أبي عبد الله عليه السلام يقول: فيه سل العلماء ما جهلت، واياك أن تسئلهم تعنتاً وتجربة ، واياك أن تعمل برأيك شيئاً، وخذ الاحتياط في جميع أمورك ما تجد اليه سبيلاً ،

(١) وسائل الشيعة ج ٣ ص ١٢٩ .

(٢) وسائل الشيعة ج ١٨ ص ١٢٣ .



وأهرب من الفتيا هربك من الاسد، ولا تجعل رقبتك عتبة للناس ﴿<sup>(١)</sup> .  
وتقريب الاستدلال بهذه الرواية هو ان الامام عليه السلام قد أمر بالاحتياط بقواه  
وخذ الاحتياط ... الخ، ومن المعلوم ان الامر ظاهر في الوجوب .  
﴿ومنها﴾ قوله عليه السلام (دع ما يربك الى ما لا يربك، فانك لم تجد فقد شيء  
تركته لله تعالى) <sup>(٢)</sup> أي أنك ما تشك في جوازه ، وهو ارتكاب الشبهة الى  
مالاشك ، وهو: ترك الشبهة والاجتناب عنها ، فانك لم تجد ما تركته لله مفقود  
الثواب والاجر .

﴿ومنها ما أرسله عنهم عليه السلام ليس بنا كسب عن الصراط من سلك سبيل  
الاحتياط ﴿<sup>(٣)</sup> أي لا يسقط عن الصراط في الاخرة من سلك سبيل الاحتياط في  
الدنيا .

هذه جملة من الطائفة الثالثة التي يمكن أن يستدل بها على وجوب  
الاحتياط .

﴿والجواب اما عن الصحيحة فبعدم الدلالة . . . وعدم دلالتها على وجوب  
الاحتياط في المقام أي في الشبهة الحكمية التحريمية يتضح بعد ذكر مقدمة :  
وهي :

ان المشار اليه في قوله عليه السلام : (بمثل هذا) لا يخلو عن أحد أمرين :  
(أحدها) : أن يكون المشار اليه نفس واقعة الصيد المشكوك فيها بحيث  
يكون دوران الامر فيها بين الاقل، وهو النصف، والاكثر، وهو النصفان، فيكون  
مفاد الرواية حينئذ (اذا ابتليت بمثل هذه الواقعة التي يدور الامر فيها بين الاقل،

(١) وسائل الشيعة ج ١٨ ص ١٢٧ .

(٢) عوالي اللئالي ج ٣ ص ٣٣٠ .

(٣) جامع أحاديث الشيعة ج ١ ص ٩٠ .

والاكثر، فعليكم الاحتياط ) .. الخ .

(وثانيهما) : أن يكون المشار اليه هو السؤال عن حكمها، فيكون مفادها حينئذ اذا ابتليتم بمثل هذا السؤال في مسألة لاتدرون حكمها ، كما لاتدرون حكم هذه المسألة، فعليكم بالاحتياط .. الخ .

وبهذا البيان يتضح لك ان الصحيحة اجنبية عن الدلالة بوجود الاحتياط في الشبهة التحريمية على كلا التقديرين .  
واما على التقدير الاول بأن يكون المشار اليه نفس واقعة الصيد، فعدم الدلالة يتضح بعد مقدمة وهي :

ان واقعة الصيد يدور أمرها بين الاقل، والاكثر، ثم دوران الامر بين الاقل والاكثر يكون على قسمين :

(أحدهما): دوران الامر بين الاقل، والاكثر الاستغلايين، بأن يكون الاقل واجباً مستقلاً، ولو على تقدير وجوب الاكثر في الواقع، فيسقط التكليف او أتى به بالنسبة اليه ، كدوران مافي الذمة من الدين بين دينار ، ودينارين فتبرأ الذمة بدفع دينار بالنسبة الى الدينار الواحد، ويكون الشك فيه شكاً في أصل التكليف بالنسبة الى الزائد .

(وثانيهما) : هو دوران الامر بين الاقل، والاكثر الارتباطيين، بأن لا يكون الاقل واجباً مستقلاً على تقدير وجوب الاكثر ، فلم يسقط التكليف باتيانه او كان الواجب في الواقع هو الاكثر، كدوران أمر الصلوة الرباعية بين القصر، والتمام فلو أتى بها قصرأ، وكان الواجب هو التمام لم يسقط الامر بالصلوة أصلاً، ويرجع الشك فيه الى الشك في المكلف به وذلك لان المكاف لا يعام متعلق التكليف هل هو: الاقل، أو الاكثر؟ لانهما حينئذ من قبيل المتباينين .

اذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك ان أمر جيزاء الصيد يدور بين الاقل ،

والاكثر حيث لا يعلم ان الواجب هل هو نصف الجزاء أو نصفان ؟ فان قلنا: انه يكون من القسم الاول ، يجرى أصل البرائة بالنسبة الى النصف الزائد، اكون الشك في وجوبه شكاً في أصل التكليف وهو: مجرى البرائة بالانفاق، ولكون الشبهة شبهة وجوبية ، ولا يجب فيها الاحتياط بالانفاق ، كما أشار اليه بقوله :  
 ﴿والاحتياط في مثل هذا غير لازم بالاتفاق﴾ .

ولو فرضنا وجوب الاحتياط في مورد الرواية لاجل ثبوت التكليف بالعام الاجمالي المستفاد من الصحيحة، لايجوز التعدي عن مورد الرواية الى مانحن فيه ، وذلك لعدم كون المقام مماثلاً لمورد الرواية وذلك لوجهين :

(أحدهما): ان الشبهة في مورد الرواية وجوبية، وفي المقام تحريرية .

(وثانيهما): هو ثبوت التكليف في مورد الرواية في الجملة بالعام الاجمالي غاية الامر ينحل العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي بالنسبة الى الاقل ، والشك في أصل التكليف بالنسبة الى الزائد ، فيجرى أصل البرائة فيه ، وهذا بخلاف المقام حيث يكون الشك في أصل التكليف أصلاً ، ولم يكن مقرونأ بالعام الاجمالي .

والحاصل انه لايجوز التعدي عن مورد الرواية على تقدير وجوب الاحتياط فيه الى مانحن فيه، لعدم المماثلة .

هذا تمام الكلام فيما اذا كان جزاء الصيد من قبيل دوران الامر بين الاقل ، والاكثر الاستقلاليين .

وان قلنا: بأنه يكون من القسم الثاني، وهو: دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين حتى يرجع الشك فيه الى الشك في المكلف به ، فالاحتياط فيه وان كان مذهب الاخباريين، وجماعة من المجتهدين أيضاً، الا ان مانحن فيه ليس مماثلاً لمورد الرواية وذلك لوجهين :

(أحدهما) : ما أشار اليه المصنف (قده) بقوله : لان الشك فيه في أصل التكليف ... الخ أي بكون الشك في المقام في أصل التكليف ، وفي مورد الرواية في المكلف به .

(وثانيهما) : ان الشبهة في موردها وجوبية ، وفي المقام تحريمية .

﴿ هذا مع ان ظهر الرواية التمكن من استعمال حكم الواقعة بالسؤال والتعلم فيما بعد ... الخ ﴾ يقول المصنف (قده) ان الرواية أجنبية عن المقام من جهة أخرى ، وهي :

ان الرواية ظاهرة في صورة تمكّن المكلف من استعمال حكم الواقعة بالسؤال ، والتعلم .

وبعبارة أخرى في الشبهة قبل الفحص ، وامكان ازالتها بالفحص ، ومن المعلوم ان الاحتياط واجب في كل شبهة كذلك ، وهذا بخلاف مانحن فيه حيث يكون المفروض فيه عدم التمكن من ازالة الشبهة ، فلا يجوز التعدي عن مورد الرواية الى مانحن فيه ، وذلك لعدم المماثلة .

هذا تمام الكلام في الشق الاول من المقدمة (الاولى) حيث قلنا ان المشار اليه لا يخلو عن أحد أمرين ... الخ .

وبقى الكلام في (الامر الثاني) والشق الثاني ، وقد أشار اليه بقوله : ﴿ ومنه يظهر انه ان كان المشار اليه بهذا هو السؤال عن حكم الواقعة كما هو : الثاني من شقي الترديد ﴾ . أي مما ذكر من ان ظاهر الرواية هو : صورة تمكّن المكلف من استعمال حكم الواقعة بالسؤال ، والتعلم يظهر انه ان كان المشار اليه بهذا هو السؤال عن حكم الواقعة ... الخ فان ما ذكر في الرواية من قوله ﴿ فعليكم ﴾ (الاحتياط) لا يخلو عن أحد احتمالين :

أحدهما : أن يكون المراد بالاحتياط هو الافناء به . أي فعليكم الافناء بالاحتياط

لابالبرائة .

(وثانيهما : ) أن يكون المراد به هو الاحتراز عن الفتوى بالاحتياط . بمعنى انه لايجوز الافناء بالاحتياط ، ولا بالبرائة .

وعلى التقديرين لاينفع فيما نحن فيه اما على الاحتمال الاول، فلان وجوب الافناء بالاحتياط في واقعة يتمكن المكلف فيها من تعلم المسألة بالسؤال ، لايدل على وجوب الافناء به في مسألة لايتمكن المكلف فيها من الاستعلام كما هو محل الكلام في المقام .

واما على الاحتمال الثاني ، فلان الاحتراز عن الفتوى عند التمكن من الاستعلام كما هو : مورد الرواية لايدل على الاحتراز عن الفتوى والتواف فيها عند عدم التمكن من الاستعلام ، فيجوز أن يفتى فيه بالبرائة .

وبعبارة اخرى أن وجوب الفتوى بالاحتياط في مورد الرواية لاينفع في المقام أي في الشبهة التحريمية ، وذلك لان المراد بالمماثلة ان كان في النوع، فلا ربط لمورد الرواية بالمقام أصلا ، لكون الشبهة فيه وجوبية ، وفي المقام تحريمية ، وان كان في الجنس ، فانه وان كان يشمل المقام الا انه لاينفع أيضاً ، لانه مستلزم امتصاص المورد ، لان الاخباري لايقول بوجوب الفتوى بالاحتياط في الشبهة الوجوبية وهي : مورد الرواية ، فيلزم خروج مورد الرواية عنها وهو غير جائز . وخلاصة القول هو : ان الصحيحة لاتدل على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية وذلك بالبيان المتقدم .

﴿واما عن الموثقة ، فبان ظاهرها الاستحباب ...﴾ وهو المستفاد من قوله عليه السلام ﴿أرى لك أن تنتظر... الخ﴾<sup>(١)</sup> ، واما تفصيل الجواب عن الموثقة فلا بد من أن يكون الجواب عنها تارة على مذهب من يقول : بتحقق الغروب

باستتار القرص ، كالسيد والشيخ وابن بابويه (قدم) حيث تكون الشبهة حينئذ موضوعية على ما يأتي تفصيل ذلك .

وأخرى على مذهب من يقول : بتحقق الغروب بسذهب الحمرة المشرقية كما عليه اكثر الفقهاء الامامية حيث تكون الشبهة حينئذ حكيمية كما سيأتي .

والمراد بالحمرة في قوله عَلَيْهَا ( حتى تذهب الحمرة ) على المذهب الاول

هي : الحمرة المغربية حيث تكون مرردة بين الحمرة التي تكون أمانة على

غروب الشمس ، ودخول وقت المغرب ، وبين الحمرة المغربية المرتفعة فوق

الجبل الحاصلة من نور الشمس ، وتكون أمانة على عدم غروب الشمس ، فتكون

الشبهة حينئذ موضوعية وذلك لكون الشك ، ناشئاً من الامور الخارجية مع

كون مفهوم الغروب واضحاً ، ومعلوماً شرعاً على الفرض ، وهو : استتار القرص .

وظاهر الموثقة وان كان الاستحباب نظراً الى قوله عَلَيْهَا (أرى لك أن تنتظر)

الظاهر في استحباب الانتظار ، الا ان الانتظار واجب من جهة أخرى ، وهي : ما

اشار اليه المصنف ( قدمه ) بقوله ﴿ ولا ريب ان الانتظار مع الشك في الاستتار

واجب ، لانه مقتضى استصحاب عدم الليل ، والاشتغال ، وقاعدة الاشتغال بالصلوة

... ﴿ ولازم الجميع هو وجوب الانتظار حتى يتحقق الليل ، فتحصل براءة الذمة

غن الصوم والصلوة لان العقل يحكم بان الاشتغال اليقيني المقتضى للبرائة اليقينية

وهي : لانحصل ، الا بالانتظار ﴿ ويتعدى منه الى كل شاك في براءة ذمته عما

يجب عليه يقيناً لامطلق الشاك ﴿ .

ويجوز التعدى من مورد الموثقة الى مورد آخر اذا كان المكاف شاكاً في

برائة ذمته بعد اليقين باشتغالها ، ولا يجوز التعدى الى مطلق الشاك ، كاشاك في

وجوب الاحتياط في المقام ، والشاك في كون ما يع خمرأ في الموضوع الخارجي

اذ لا يجب فيهما الاحتياط باتفاق من الاخباريين .

واما الجواب عن الموثقة على مذهب من يقول بتحقق الغروب بذهاب الحمرة المشرقية ، فبان الموثقة واردة في مقام التقية ، لان وظيفة الامام عليه السلام في الشبهة الحكمية هو : بيان الحكم الواقعي ورفع الاشتباه ، فكان الحق أن يقول ( انتظر حتى تذهب الحمرة ) ، لان الغروب يتحقق بذهابها على الفرض ، فالتعبير بقوله ( أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة ) ، ثم تعليقه بالحكم بالاحتياط ، وان كان بعيداً عن منصب الامام عليه السلام اذ وظيفته عليه السلام بيان الغروب لا الاحتياط ، الا انه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لاجل التقية لايهام ان الوجه في التأخير هو : حصول الجزم بالغروب ، لان المغرب لا يدخل مع تحقق الاستتار .

والحاصل ان قوله عليه السلام ( أرى لك أن تنتظر ) ظاهر في استحباب الانتظار ولعل التصريح بالاستحباب مع وجوب الانتظار عندنا كان من جهة التقية ﴿ وحينئذ فتوجه الحكم بالاحتياط لا يدل ، الا على رجحانه ﴾ أي أن تعليق الحكم وهو : استحباب الانتظار بالاحتياط وهو قوله : وتأخذ بالحائطة ... الخ لا يدل ، الا على رجحان الاحتياط ، لا على وجوبه ، لان علة المستحب مستحب ، وبذلك لانكون الموثقة دليلاً على وجوب الاحتياط فيما نحن فيه اصلاً .

﴿ واما عن رواية الامالي ، فبعدم دلالتها على الوجوب للزوم اخراج اكثر موارد الشبهة وهي : الشبهة الموضوعية مطلقاً والحكمية الوجوبية ... الخ ﴾ . أي واما الجواب عن رواية الامالي وهي قوله عليه السلام : ( أخوك دينك فاحتط لدينك )<sup>(١)</sup> ، فبعدم دلالتها على وجوب الاحتياط .

وذلك ، لانها اودلت على الوجوب ، لدات عليه في كل شبهة ، والنالي باطل ، فالمقدم مثله

اما الملازمة فواضحة ، وذلك لجعل الدين بمنزلة الاخ في وجوب

المحافظة ، فيجب حفظ الدين ورعايته في جميع الموارد .

واما بطلان التالي ، فلما ذكره المصنف (قده) من اخراج اكثر موارد الشبهة عنها ، وكذلك حملها على الاستحباب مستازم لاجراج موارد الوجوب عنها مع انها آية عن التخصيص كما لا يخفى ، فيجب حملها اما على الارشاد المشترك بين الوجوب والندب ، أو على الطالب الواوي المشترك بين الوجوب والندب لثلا يلزم تخصيص الاكثر في الاول باخراج الشبهات الموضوعية طائفاً ، والحكمية الوجوبية ، لعدم وجوب الاحتياط فيهما بالاتفاق ، وأصل التخصيص في الثاني باخراج موارد وجوب الاحتياط ، وهي : الشك في المكلف به وانها آية عن التخصيص .

﴿والذي يقتضيه دقيق النظران الامر المذكور بالاحتياط اخصوص الطالب الغير الازامي﴾ أي الارشادي الاستحبابي وذلك ، لان المقصود منه بيان أعلى مراتب الاحتياط لاجمعها ، والفرق بينهما ان الاول أي بيان أعلى المراتب لا يتحقق ، الا بضم الاحتياطات الواجبة مع المستحبة .

ومن المعلوم ان هذا الضم مستحب ، وايس بواجب قطعاً ، وبذلك تكون النتيجة هي : الاحتياط في الدين حسب القدرة والاستطاعة . وهذا بخلاف الاحتياط في جميع المراتب ، اذ الاحتياط في جميع المراتب لا يتحقق ، الا بالاحتياط في جميع موارد وجوب الاحتياط وموارد استحبابه ، فلا بد حينئذ من حملها على القدر المشترك ، لثلا يلزم التخصيص .

﴿والمراد من قوله <sup>عَلَيْهِ</sup> : بما شئت ليس التعميم من حيث القلة ، والكثرة والتفويض الى مشيئة الشخص﴾ أي أن المراد بما شئت هو : ما استطعت ، لا التفويض الى المشيئة ليكون مفادها احتط لدينك بما تريد ، وتشاء ، فيكون الامر ظاهراً في الاستحباب ، لكون التفويض منافياً لجعل الدين بمنزلة الاخ في



كمال المحافظة عليه ، بل يكون معناها احتط لدينك بما استطعت أي بأي مرتبة من مراتب الاحتياط استطعتها .

﴿ ومما ذكرنا يظهر الجواب من ساير الاخبار المتقدمة ... الخ ﴾ أي ومما ذكرنا في رواية الامالي من حملها على القدر المشترك بين الوجوب ، والندب يظهر الجواب عن ساير الاخبار المذكورة ، فانها تحمل على الارشاد المشترك بين الوجوب والندب ، أو الطالب الموالي المشترك كذلك هذا مضافاً الى ضعف سندها ، فلانكون حجة حتى يصح الاستدلال على وجوب الاحتياط .  
نعم قيل : باعتبار النبوي من حيث السند ، وهو : ( دع ما يريبك الى ما لا يريبك ) ، وقد أجاب عنه المحقق (قده) بوجهين :

( أحدهما : ) انه خبر واحد لا يعول عليه في الاصول .

( وثانيهما ) ان في وجوب الاحتياط مظنة الريبة ، لان فيه الزام المكاف بالاثقل وهو : فعل محتمل الوجوب ، وترك محتمل الحرمة لاحتمال عدم رضی الله تعالى بمشقة عباده .

ويقول المصنف (قده) في رد ما أجاب به المحقق (قده) ﴿ وما ذكره محل تأمل ﴾ والتأمل فيما ذكره المحقق (قده) يمكن أن يتصور من وجوه كما أشار اليها المصنف (قده) .

الاول هو : التأمل في الوجه الاول من الجواب بوجوه :

( الاول ) منع كون مسألة وجوب الاحتياط اصولية حتى لايجوز الاعتماد فيها على خبر الواحد ، بل هي : من المسائل الفرعية ، لان الاحتياط يكون من عوارض فعل المكلف ، فيكون البحث فيه بحثاً عن عوارض فعل المكلف ، ومن المعلوم ان البحث عن عوارض فعل المكلف من المسائل الفرعية لاالصلوية .  
( والثاني ) منع كون النبوي من الاخبار الاحاد المجردة ، لان مضمونه ،

وهو : ترك الشبهة يمكن دعوى تواتره .

( والثالث ) منع عدم اعتبار الاخبار الاحاد في المسألة الاصولية نعم لاتعتبر في اصول الدين .

واما التأمل في الوجه ( الثاني ) من الجواب فقد أشار اليه بقوله ﴿ فيه ان الازام من هذا الامر فلا ريب فيه ﴾ أي أن الازام بالاثقل ثابتاً من هذا الامر ، وغيره ، فلا يبقى ريب في الازام اذا ثبت بالدليل .

﴿ الرابعة اخبار التثليث المروية عن النبي ﷺ والوصي علياً ﴾ وهي : الطائفة الرابعة التي أستدل بها على وجوب الاحتياط وهي : اخبار التثليث . وما أشار اليه المصنف (قده) هي ثلاثة أحديها ما عن الامام علياً والثانية ، والثالثة ما عن النبي ﷺ ففي ذيل مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين قال الامام علياً ﴿ انما الامور ثلاثة أمر بين رشده فيتبع ، وأمر بين غيه فيجتنب ، وأمر مشكل يرد حكمه الى الله ورسوله ﷺ ﴾ .

ثم ذكر ما عن النبي ﷺ حيث ﴿ قال رسول الله ﷺ حلال بين ، وحرام بين ، وشبهات بين ذلك ، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات ، وهلك من حيث لا يعلم ﴾ (١) .

ثم أشار الى الثالثة التي رويت عن النبي ﷺ بقوله :

﴿ النبوي المروى عن ابي عبد الله علياً في كلام طويل ، وقد تقدم في اخبار التوقف ﴾ وهو : قول رسول الله ﷺ الامور ثلاثة أمر بين لك رشده فاتبعه ، وأمر بين لك غيه فاجتنبه ، وأمر اختلف فيه فرده الى الله تعالى .

والاستدلال بهذه الطائفة مبني على أن يكون الشاذ الذي أمر الامام علياً بتركه ، وأوجب طرحه داخلاً في الامر المشكل الذي يجب رده الى الله تعالى

ورسوله ﷺ في التثليث الامامي ، وداخلا في الشبهات في التثليث النبوي الاول ، وداخلا في الامر المختلف فيه في النبوي الثاني وذلك بأن يكون المراد بنفي الريب عن المجمع عليه في قوله **الْبَيِّنَاتُ** ، ( فان المجمع عليه لاريب فيه ) نفيه بالاضافة الى الشاذ ، ليكون مفهومه ثبوت الريب في الشاذ لانفي الريب عنه رأساً حتى يكون مقطوع الصحة ، ليكون مفهومه كون الشاذ معلوم البطلان ، فيكون الاول داخل في البين الرشد ، والحلال البين ، والثاني أي الشاذ دخلا في البين الغبي ، والحرام البين ، فلا يحتاج حينئذ وجوب ترك الشاذ الى الاستدلال ، لانه أمر مركز في النفس .

وحينئذ اذا وجب طرح الشاذ الداخلة في الامر المشكل ، والشبهات ، لوجب الاجتناب عن كل أمر مشكل وشبهة ، كشرب التتن مثلا وهو : المطلوب . ولكن الكلام في اثبات كون الشاذ داخلا في الامر المشكل والشبهات لافي البين الغبي ، والحرام البين كما توهمه صاحب الفصول (قده) حيث قال بان الشاذ داخل في البين الغبي ، فيكون مقطوع البطلان كما ان المشهور داخل في البين الرشد ، فيكون معلوم الصحة .

وقد أشار المصنف (قده) برد هذا التوهم بقوله :

﴿ لان الشهرة تجعل الشاذ مما لاريب في بطلانه ﴾ ، والشاهد على عدم دخول الشاذ في البين الغبي ، والحرام البين أمور : قد أشار إليها بقوله : ﴿ والالم يكن معنى لتأخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالاعدلية ، والاصدقية ، والاورعية ، لا لفرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين ، ولانثبات الامور ، وبعد الاستشهاد بتثليث النبي ﷺ ﴾

وما ذكر شاهداً على عدم دخول الشاذ في معلوم البطلان كما توهمه صاحب الفصول هو : ثلاثة أمور : لابد من توضيح كل واحدة منها فنقول :

اما الامر الاول وهو : عدم صحة تأخير الترجيح بالشهرة على الترجيح بالصفات ، فلان الشهرة حينئذ تكون من المرجحات القطعية، والصفات كالأعدلية والاصدية ، والاورعية تكون من المرجحات الظنية ، ولايجوز تقديم المرجح القطعي على المرجح الظني .

واما الامر الثاني وهو: فرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين ، فلان الخبرين المشهورين يكونان قطعيين على الفرض ، ولا يعقل التعارض بين السديين القطعيين من جميع الجهات ، فيكون فرض الشهرة في الخبرين المتعارضين باطلا .

واما الامر الثالث وهو عدم صحة التثليث ، وعدم صحة الاستشهاد به ، فلان الشاذ حينئذ يكون مقطوع البطلان ، فيجب طرحه من دون حاجة الى تثليث الامور، والاستشهاد به على ذلك .

﴿ فيعلم من ذلك كله ان الاستشهاد بقول رسول الله في التثليث لا يستقيم الا مع وجوب الاحتياط والاجتناب عن الشبهات ﴾ .

وتوضيح ذلك ان الامام عليه السلام استشهد على وجوب طرح الشاذ ، لكونه من الشبهات، فلا بد أن تكون الشبهات مما يجب الاجتناب عنه اذ لو لم يكن الاجتناب عنها واجبا ، بأن لا يدل كلام الرسول صلى الله عليه وسلم على وجوب ترك الشبهة ، لما صح الاستشهاد بكلام الرسول صلى الله عليه وسلم على وجوب طرح الشاذ .

ثم يذكر المصنف (قده) ما يدل على وجوب الاجتناب عن الشبهات من القرائن في التثليث النبوي .

(أولها) قوله صلى الله عليه وسلم ﴿نجي من المحرمات بناء على ان تخلص النفس من المحرمات واجب﴾ ، فالاجتناب عن الشبهات ايضاً واجب ، لانه مقدمة للنجاة من المحرمات ، وتخلص النفس عنها فاذا كان تخلص النفس عنها واجباً ، لكان الاجتناب عن الشبهات واجباً ايضاً وذلك لان مقدمة الواجب واجبة .

(وثانيتها) قوله عليه السلام: ﴿وقع في المحرمات﴾ أي الاخذ بالشبهات موجب للوقوع في المحرمات ، ومن المعلوم ان ايقاع النفس في المحرمات محرم ، فالأخذ بالشبهات ايضاً محرم ، واذا كان الاخذ بها محرماً ، كان الاجتناب عنها واجباً .

وثالثها: قوله عليه السلام: ﴿وهلك من حيث لا يعلم﴾ وهذه الجملة تدل على أن في ارتكاب الشبهات هلاك أي عقاب، لان الهلاك ظاهر في الهلاك الاخروي الذي يجب دفعه بترك الشبهات ، فترك الشبهات واجب وهو المطلوب .

﴿ردون هذا في الظهور النبوي المروي ... الخ﴾ ، ووجه كونه أدون ظهوراً هو : عدم استشهاد الامام عليه السلام بهذا النبوي .

﴿والجواب عنه ما ذكرنا سابقاً من ان الامر بالاجتناب عن الشبهة ارشادي ... الخ﴾ .

والجواب عن الاستدلال بحديث التثليث النبوي ما ذكره المصنف (قده) سابقاً في الجواب عن أخبار التوقف والاحتياط من حملها على الارشاد المشترك بين الوجوب، والندب، فالامر بالاجتناب عن الشبهة ليس لخصوص الوجوب ليكون دليلاً للاخباري، ولالخصوص الندب، لئلا يلزم التخصيص وهو آت عن بل يكون للارشاد المشترك، غاية الامر تكون حكمة طلب ترك الشبهة ارشاداً هي: النجاة والتخلص عن الهلكة المحتملة ، كما أشار اليها المصنف (قده) بقوله : ﴿للتحرز عن المضرة المحتملة فيها﴾ غايمة الامر لو كانت المضرة المحتملة عقاباً ، كان الاجتناب عن الشبهة واجباً ، وان كانت غيره كان مستحباً ولا بد حينئذ من احراز الصغرى أي: المضرة عقاباً ، أو غيره من الخارج ، فلا عقاب على ارتكابها أي المضرة على تقدير الوقوع في الهلكة بمعنى غير العقاب ﴿كالمشبهه بالحرام حيث لا يجهل فيه الوقوع في العقاب على تقدير الحرمة﴾ لا من جهة احتمال

الضرر ، ولأن جهة احتمال الحرمة .

اما (الاول) فلكون الشبهة بالنسبة الى احتمال الضرر موضوعية ، فلاعقاب فيها بالانفاق .

واما ( الثاني ) فلقبح العقاب على الحكم الواقعي المجهول باعتراف الاخباريين **﴿**وإذا تبين لك ان المقصود من الامر بطرح الشبهات ليس خصوص الالزامي ، فيكفي حينئذ في مناسبة ذكر كلام النبي **ﷺ** المسوق للإرشاد انه اذا كان الاجتناب من المشتبه بالحرام راجحاً تفصيلاً عن الوقوع في مفسدة الحرام **﴿**

وبيان المناسبة انه اذا كان اجتناب المشتبه بالحرام في الشبهات التكليفية راجحاً تفصيلاً عن احتمال الوقوع في الحرام الواقعي في النبوي ، لكان الاجتناب عن الشاذ واجباً عند تعارضه مع المشهور أيضاً ، وذلك لان المشهور مقطوع الحجية ، فيكون الاخذ به مبرراً للذمة يقيناً ، وهذا بخلاف الشاذ . حيث يكون مشكوك الاعتبار ، ولا بد من البناء على عدم اعتباره من جهة الاصل ، وعلى عدم اخذه من جهة حكم العقل .

فيكون المتحصل من الجميع هو : ترك الشاذ ، وعدم جواز الاخذ به ، وعدم جعله دليلاً على الحكم ، بقرينة يتبع أى يجب اتباع بين الرشد ، ولايجوز اتباع الشاذ كبين الغي ، فلايناسب الحكم بالحرمة ، والحلية اذ لم يصدق على اختيار احتمال الحرمة اتباع الحرمة حتى يجب ترك محتمل الحرمة .

**﴿** فنأمل **﴾** لعله اشارة الى رد المناسبة المذكورة لذكر كلام النبي **ﷺ** ، فان ذكر كلام النبي **ﷺ** يصح أن يكون للمناسبة فيما اذا كان الامام **عليه السلام** في مقام بيان المناسبة ، وهو خلاف ظاهر الرواية ، لان الظاهر منها هو : كون الامام **عليه السلام** في مقام الاستشهاد بالنبوي ، فذكر النبي للاستشهاد بالامامة ، فيكون ظاهر

استشهاد الامام عليه السلام ارادة الوجوب .

الا ان المصنف (قده) يقول : بصرف النبي عن هذا الظهور بأمر حيث قال ﴿ويؤيد ما ذكرنا من ان النبي ليس وارداً في مقام الازام بترك الشبهات أمور :

أحدها: عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية التي احترف الاخباريون بعدم وجوب الاجتناب عنها ﴿ وقد ذكر المصنف (قده) أموراً تؤيد كون النبي للارشاد المشترك لالوجوب .

وحاصل الامر الاول منها ان الشبهات في قول النبي ﴿صلى الله عليه وسلم﴾ ( من أخذ الشبهات ) تفيد العموم ، لكونها جمعاً معرفاً بالالف واللام ، والجمع المعرف يدل على العموم، فيشمل الشبهة الموضوعية والحكمية، ومن المعام ان الشبهة الموضوعية لا يجب فيها الاحتياط حتى عند الاخباريين أيضاً . فلا بد حينئذ اما من حمل النبي على الارشاد المشترك، أو من اختصاصه بالشبهة الحكمية، باخراج الشبهة الموضوعية عنه .

ولا يمكن الثاني أي: التخصيص، لوجهين :

(أحدهما): ان ذلك مستلزم لتخصيص الاكثر، لكثرة أفراد الشبهة الموضوعية وتخصيص الاكثر لا يجوز، لكونه مستهجناً .

(وثانيهما): ان التخصيص ينافي السياق، فان السياق آب عن التخصيص، اذ ظاهره هو الحصر أي حصر الامور بالثلاث، وهي: حلال بين، وحرام بين ، وشبهات بين ذلك .

ثم ان الشبهة الموضوعية ليست من الحلال البين كما توهمه الشبخ الحر (قده)، ولا من الحرام البين بالاتفاق ، فلا بد حينئذ أن تكون من القسم الثالث ، وهي شبهات بين ذلك ، والا يلزم أن تكون الامور أربعة لا ثلاثة، وذلك مناف

للحصر المستفاد من كلمة انما .

فلو قال الاخباري بأن الشبهة الموضوعية من الحلال البين ، لادلة جواز ارتكابها فلا يذنب في اخراجها بالتخصيص الحصر ، لقلنا ذلك في الشبهة الحكيمية لادلة البرائة . وبهذا البيان يكون الحاصل هو: لزوم حمل النبوي على الارشاد المشترك وهو: المطلوب .

﴿ الثاني انه ﷺ رتب على ارتكاب الشبهات الوقوع في المحرمات والهلاك من حيث لا يعلم ، والمراد منها جنس الشبهة ﴾ وهذا الامر الثاني يتضح كونه مؤبداً على كون النبوي للارشاد المشترك بعد ذكر مقدمة مشتملة على أمور :

(منها) ان النبي ﷺ جعل الملازمة بين ارتكاب الشبهات ، والوقوع في المحرمات ، والهلاك من حيث لا يعلم بقواه ﷺ : (ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرمات ، وهلك من حيث لا يعلم) .

ومنها : ان هذه الملازمة كانت صحيحة اذا كان المراد بالشبهات هو : الاستغراق الافرادي ، أو المجموعي ، لان ارتكاب الشبهات فرداً فرداً ، أو مجموعاً يلازم الوقوع في الحرام ، واما اذا كان المراد بها الجنس الفرد المتحقق في ضمن فرد واحد ، لما كانت الملازمة صحيحة ، لان ارتكاب فرد من الشبهة لا يلازم الوقوع في المحرم ..

(ومنها) الشبهات وهي : الجمع المعرف باللام ، فإنها وان كانت حقيقة في الاستغراق ، لكون الجمع المحلي بالالف واللام يكون حقيقة في الاستغراق ، الا ان المراد بها في النبوي هو : جنس الشبهة ، لا الاستغراق الافرادي ، ولا المجموعي ، بل المراد بها هو الجنس الفرد الصادق على القليل ، والكثير ، وذلك بقرائن .



( منها ) ما اشار اليه بقواه : ﴿ لانه في مقام ما تردد بين الحلال ، والحرام لافي مقام التحذير عن ارتكاب المجموع ﴾ اى ، لان النبي ﷺ كان في مقام بيان المفهوم المراد بين الحلال البين والحرام البين الذى يكون ، محلا للنزاع بين الاخبارى والاصولى ، لافي مقام التحذير عن المجموع بما هو مجموع الذى يكون خارجاً عن محل الكلام مع ان ارادة التحذير عن المجموع تنافى استشهاد الامام عليه السلام لان الامام عليه السلام استشهد بالنبوى على ترك شبهة واحدة وهى : الشاذ .

( ومنها ) : عدم امكان ارتكاب جميع الشبهات عادة ، فيكون حينئذ طالب الاجتناب ولو ارشاداً لغواً ، لانه تحصيل المحاصل .

( ومنها ) ان الامام عليه السلام قد استشهد به على وجوب ترك الشبهة في مورد خاص وهو : الشاذ .

والحاصل ان هذه القرائن تدل على كون المراد من الشبهات هو الجنس ، لا الاستغراق اذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك ان المراد بالشبهات هو الجنس ، وعليه ، فلاملازمة بين ارتكاب الشبهات ، وبين الوقوع في المحرمات اذا الملازمة بيسن ارتكاب الشبهات ، والوقوع فى المحرمات لاتصح ، الاعلى الاستغراق كما تقدم فى الامر الثانى ، فحينئذ لاملازمة بين ارتكاب شبهة واحدة ، وبين الوقوع فى المحرم ، ﴿ اعلى مجاز المشاركة ، كما يدل عليه بعض مامضى ﴾ كقوله عليه السلام : ( والمعاصى حمى الله فمن يرتع حواها ، ( وهى : الشبهات ) بوشك ان يدخلها ) (١)

فمفاد النبوى ﷺ حينئذ هو : من أخذ بالشبهات أشرف على الوقوع فى المحرمات أى : يقترب من الوقوع بالمحرمات لانه يقع فيها ، فارتكاب الشبهة يوجب الاشراف على الوقوع فى الحرام وبهذا البيان تصح الملازمة حينئذ بين

ارتكاب الشبهة ، وبين الاشراف على الوقوع في الحرام .  
 الا ان كون الشبهة موجبة للاشراف لا ينفع . لاثبات وجوب الاجتناب عن  
 الشبهة ما لم تضم الى هذه الصغرى كبرى ، وهى : ان الاشراف على الوقوع في الحرام  
 حرام ، فيقال : ان ارتكاب الشبهة اشرف على الوقوع في الحرام ، وان الاشراف  
 على الوقوع في الحرام حرام ، فارتكاب الشبهة حرام ، ولكن الاشراف على  
 الوقوع في الحرام ليس حراماً مطلقاً ، بل هو حرام مع سبق العلم الاجمالي ،  
 كاشك في المكاف به الذى يكون خارجاً عن محل الكلام دون الشك في التكليف  
 في الشبهة البدوية الذى يكون محلاً للكلام فيما نحن فيه .

﴿ الثالث الاخبار المساوقة لهذا الخبر الشريف الظاهرة فى الاستحباب  
 لقرائن مذكورة فيها ﴾ أي : الامر (الثالث) الذى يؤيد حمل النبوى على الارشاد  
 المشترك هى : الاخبار الموافقة للنبوى فى المضمون ، الا انها للاستحباب دون  
 الوجوب ، وذلك لقرائن مذكورة في هذه الاخبار ، فلا بد من حمل النبوى على  
 الارشاد المشترك ليوافق هذه الاخبار حكماً ايضاً .

ثم أن المصنف (قده) يذكر هذه الاخبار ، ويقول :

منها : رواية ابي جعفر الباقر عليه السلام ( قال : قال جدي رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث  
 يأمر بترك الشبهات بين الحلال والحرام : من رعى غنمه قرب الحمى نازعته نفسه الى  
 أن يرعاها في الحمى الا أن لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه فاتقوا حما الله  
 ومحارمه ) (١) .

ومن الواضح ان الاجتناب عن قرب الحمى ، اثلاً يقع في حمى الله وهى :  
 المحرمات مستحب .

﴿ ومنها ) : قول أمير المؤمنين في رسالة الصدوق ﴿ ... الخ حيث قال

عليه السلام ﴿ فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم ، فهو : لما استبان انه أتترك ، والمعاصي حمى الله ، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها ﴾ .

وقد ظهر وجه الاستحباب من رواية النعمان مع ان الاتركية مستحبة .

﴿ ومنها : ما ورد من ان في حلال الدنيا حساباً ، وفي حرامها عقاباً ، وفي الشبهات عتاباً ﴾<sup>(١)</sup> اي ذماً ، فيكون تركها مستحباً .

﴿ (ومنها) : رواية فضل بن عياض قال قلت : لابي عبد الله عليه السلام من الورع من الناس ؟ قال : الذي يتورع من محارم الله ، ويجتنب هؤلاء ﴿ الظلمة اي بنى أمية ، وبنى عباس ، واعمالهم ... الخ الخبر (٢) .

ومن المعلوم ان التورع ليس بواجب . هذا تمام الكلام في تقريب استدلال الاخباريين بطوائف من السنة على وجوب الاحتياط . وبقى الكلام في استدلالهم بالعقل على وجوب الاحتياط وقد اشار اليه المصنف ( قدّه ) بقوله :

﴿ واما العقل فنقريره بوجهين : ولما فرغ المصنف ( قدّه ) من وجوب الاحتياط شرعاً بالادلة النقلية بدء بالاستدلال على وجوبه عقلاً بما الدليل العقلي ، والقسم الاول يسمى بالاحتياط الشرعي والثاني بالعقلي ، وذكر المصنف ( قدّه ) تقرير العقل بوجهين :

والاستدلال بالوجه الاول المسمى بقاعدة الاشتغال على وجوب الاحتياط مبني على أمور :

منها : أن يكون الاستدلال المذكور من باب الجدل ، والا ، فالعقل ليس بحجة عند الاخباريين كما تقدم في بحث القطع ، الا أن يكون المراد بالعقل هو الفطري ، الضروري ، النظري المؤيد بالنقل كما تقدم تفصيله في القطع .

(١) كفاية الاثر ص ٢٢٧ .

(٢) وسائل الشيعة ج ١١ ص ١٩٢ .

ومنها : أن يكون العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي منجزاً للتكليف حتى يثبت به الاشتغال اليقيني الذي يقتضي البرائة اليقينية ، ليكون الاجتناب واجباً عن جميع أطراف العلم الاجمالي تحصيلاً للبرائة اليقينية ، وذلك بأن تكون الشبهة شبهة محصورة ، كالعلم اجمالاً بحرمة مائة شاة من ألف شاة ، ومن المعلوم ان نسبة المائة الى الاف تكون مثل نسبة الواحد الى العشرة ، فتكون الشبهة محصورة من باب شبهة الكثير في الكثير ، كما ان العلم الاجمالي بحرمة الواحد من العشرة شبهة محصورة من باب شبهة القليل في القليل ، وبأن لا يكون بعض اطراف العلم الاجمالي خارجاً عن محل الابتلاء ، والا فلم يكن العلم الاجمالي منجزاً كما لا يخفى .

ومنها : أن لا يكفي الظن المعتبر بالخروج عن عهدة التكليف ، بل لابد من العلم بالخروج عن عهدة التكليف ، لان الاشتغال اليقيني يقتضي البرائة اليقينية عقلاً ، ونتيجة هذه الامور هي : وجوب الاحتياط ، بأن يترك المكاف كل ما يحتمل حرمة ، لان البرائة اليقينية لا تحصل ، الا بذلك .

وقوله : ﴿يجب بمقتضى قوله (تعالى) (وما نهىكم عنه فانتهوا)﴾<sup>(١)</sup> ونحوه الخروج عن تركها على وجه اليقين بالاجتناب... الخ ظاهر في الاستدلال بالاية على وجوب تحصيل اليقين بالبرائة ، لا بالعقل .

الا أن يقال ان الاستدلال بالاية من باب تأييد العقل ، ليكون العقل مؤيداً بالنقل ، فيكون حجة عند الاخباريين كما تقدم في القاع .

ثم أن المراد بالاتفاق في قوله : باتفاق المجتهدين ، والاخباريين ليس هو : الاجماع المصطلح الكاشف عن قول الامام عليه السلام حتى يرد على الاستدلال المزبور ، بانه ليس بالعقل اصلاً ، لان وجوب الانتهاء عما نهى الرسول قد ثبت

بالاية ، ووجوب تحصيل اليقين بالفراغ عن التكليف تثبت بالاجماع ، فابن هذا من الاستدلال بالعقل ؟

بل المراد بالاتفاق هو الاتفاق الناشيء عن حكم العقل ، فيرجع الاستدلال به على وجوب تحصيل اليقين بالفراغ الى الاستدلال بالعقل ، فلامجال للايراد . وبالجملة ان الاشتغال اليقيني ولو بالعلم الاجمالي يقتضي البرائة اليقينية وهي : لا تنتحقق ، الا بوجوب الاحتياط والاجتناب عن كل محتمل الحرمة .

﴿فان قلت : بعد مراجعة الادلة يعلم تفصيلا بحرمة أمور كثيرة ، ولا يعلم اجمالا بوجود ماعداها﴾... الخ .

وحاصل الاشكال هو : ان قاعدة الاشتغال تجري فيما اذا ثبت اشتغال ذمة المكلف بالتكليف ، ولو بالعلم الاجمالي ، وكان المكلف متيقناً بالاشتغال حتى يجب الاحتياط تحصيلاً للبرائة اليقينية ، فاذا انتفي اليقين بالاشتغال الذمة ، لامجال لوجوب الاحتياط ، فوجوب الاحتياط يدور مدار الاشتغال اليقيني ، والاشتغال اليقيني في المقام يدور مدار وجود العلم الاجمالي بوجود محرمة كثيرة في الشرع ، وهذا العلم الاجمالي وان كان حاصلًا قبل المراجعة الى الادلة ، الا انه ينتفي بعد المراجعة الى الادلة ، والاطلاع بمقدار ما هو المعاموم بالاجمال من المحرمات ، وذلك ، لانحلال العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي بالنسبة الى ما وجد بالرجموع الى الادلة من المحرمات ، والشك البدوي بالنسبة الى ماعداها ، فيكون مجري قاعدة البرائة ...؟

﴿قلت : ان اريد من الادلة ما يوجب العلم بالحكم الواقعي الاولى ، فكل مراجع في الفقه يعلم ان ذلك غير ميسر... الخ﴾ .

وحاصل الجواب ان ما ذكر في تقريب الاشكال من انحلال العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي والشك البدوي ، انما يتم ، ويصح فيما اذا كانت الادلة الدالة

على وجود المحرمات بمقدار المعلوم بالاجمال ، مفيدة للعلم ، بأن كانت علمية  
لاظنية وذلك غير ميسر كما أشار اليه المصنف (قده) بقوله : ان ذلك غير ميسر  
وذلك ، لقلة الادلة العلمية ، لان الاخبار أكثرها ظنية سنداً ودلالة ، و-و فرض  
فيها ما هو مقطوع الصدور ، لكنت دلالتة ظنية .

والكتاب ، وان كان قطعياً من حيث الصدور ، الا ان دلالتة ظنية ، وحينئذ  
لا تكون هذه الادلة مفيدة للعلم بالحكم الواقعي حتى توجب انحلال العلم  
الاجمالي .

﴿وان أريد منها ما يعم الدليل الظني المعتبر من الشارع فمراجعتها لا توجب  
اليقين بالبرائة من ذلك التكليف المعلوم اجمالاً﴾ ... الخ وهذا الشق الثاني  
من الجواب يتضح بعد بيان مقدمة : وهي :

ان الحق في اعتبار الظن هو : اعتباره من باب الطريقة لامن باب السببية ،  
ومعنى اعتباره من باب الطريقة ان الشارع جعله طريقاً الى الواقع . فان كان ما  
دل على حرمة ظن معتبر حراماً في الواقع كان ذلك من المحرمات الواقعية على  
القول بعدم جعل مؤداه حكماً ظاهرياً ، أو كان ذلك من المحرمات الظاهرية  
الموافقة للحرام الواقعي على القول بجعل مؤداه حكماً ظاهرياً ، وان كان ما دل  
على حرمة ظن معتبر شرعاً حلالاً في الواقع ، لكان اللازم منه عدم العقاب على  
فعله . ومن هذه المقدمة يتضح لك ان مراجعة الادلة الظنية ، وحصول الظن منها  
بالمحرمات بمقدار المعلوم اجمالاً لا يوجب اليقين بالبرائة من التكليف المعلوم  
اجمالاً ، وذلك لان اعتبار الظن من باب الطريقة لا يوجب انحصار المحرمات  
الواقعية المعلومة اجمالاً في مضامين تلك الادلة الظنية حتى يحصل العلم بالبرائة  
بموافقها .

﴿بل ولا يحصل الظن بالبرائة عن جميع المحرمات المعومة اجمالاً﴾

وذلك، لاحتمال أن تكون المحرمات الواقعية أكثر مما علم اجمالاً، فلا توجب الأدلة الظنية انحلال العلم الاجمالي الى الظن التفصيلي، والشك البدوي فضلاً عن الانحلال الى العلم التفصيلي، والشك البدوي، وذلك للفرق بين الظن التفصيلي، والعلم التفصيلي.

وحاصل الفرق هو: ان العلم التفصيلي بنفسه مناف للعلم الاجمالي، والظن التفصيلي ليس مناف له.

وذلك، لان: العلم التفصيلي بالمحرمات بمقدار المعلوم اجمالاً يوجب انحلال العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي بالمحرمات المعلومة تفصيلاً، والشك البدوي فيما عداها، وحينئذ لا يبقى علم اجمالي أصلاً، هذا ما ذكر من التنافي بينهما، وهو بخلاف الظن التفصيلي حيث لا يوجب انحلال الظن فضلاً عن العلمي، وذلك لان الامور التي دل الظن المعتبر شرعاً على حرمتها يمكن أن لا يكون بعضها حراماً في الواقع، فحينئذ يبقى العلم الاجمالي على حاله، ويجتمع مع الظن التفصيلي، وهذا ما ذكر من عدم التنافي بينهما.

فالمحصل من الجميع ان الأدلة الظنية لا توجب انحلال العلم الاجمالي، والأدلة العلمية، وان كانت موجبة للانحلال، الا انها غير موجودة.

قوله ﴿ولا بملاحظة اعتباره شرعاً على الوجه المذكور﴾ أي ولا ينسافي الظن المعتبر العلم الاجمالي نظراً الى اعتباره شرعاً على الوجه المذكور أي الطريقتية، لان أدلة اعتباره حينئذ لا تنزله علماً، بل تنزل مؤداه منزلة الواقع.

﴿نعم لو اعتبر الشارع هذه الأدلة بحيث انقلب التكليف الى العمل بمؤداه﴾ بحيث يكون هو: المكلف به كان ما عدا ما تضمنته الاداة من محتملات التحريم خارجاً عن المكلف به فلا يجب الاحتياط فيها.

أي لا فرق بين العلم التفصيلي، والظن التفصيلي في كون كل واحد منها

موجباً لانحلال العلم الاجمالي ، فلا يجب الاحتياط فيما اذا اعتبر الشارع هذه الادلة الظنية على نحو السببية ، بأن يكون الحكم في حق الجاهل ما أدى اليه ظنه سواء كان حكمه من الاول تابعاً لقيام الامارة ، كما يقول به الاشعري ، وهو المسمى بالتصويب الاشعري ، أو لم يكن حكمه من الاول تابعاً لقيام الامارة ، الا ان الحكم يتقلب الى مؤدى الامارة عند مخالفة الامارة للواقع . وعلى كلال التقديرين ينحصر حكمه الفعلي في مؤدى الامارة بحيث يكون ما عداه خارجاً عن المكاف به ، فلا يجب الاحتياط حينئذ ، وذلك لانحلال العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي في ما أدى اليه ظنه ، والشك البدوي فيما عداه ، فتجرى البرائة .

﴿ وبالجملة فَمَا نحن فيه بمنزلة قطع غنم يعلم اجمالاً بوجود محرّمات فيها ... الخ ﴾ أي أن العلم الاجمالي بعدة من المحرمات في المقام نظير العلم الاجمالي بوجود محرّمات في قطع غنم ، فكما ان مجرد قيام البيّنة على تحريم البعض في قطع الغنم لا يوجب العلم ، ولا الظن بالبرائة من جميع المحرمات الموجودة فيها ، فكذلك قيام الامارة على تعيين المحرمات المعلومة اجمالاً لا يوجب الظن بالبرائة من جميع المحرمات الواقعية وذلك ، لاحتمال أن تكون المحرمات غير ما قامت عليه البيّنة ، أو الامارة ، أو أكثر مما قامت عليه ، وعدم حصول الظن بانحصار المحرمات فيما قامت عليه البيّنة ، أو الامارة حتى يحصل الظن بالبرائة .

نعم لو اعتبر الشارع الامارات على نحو السببية يحصل الظن ، بل العلم بالبرائة من العمل بها كما تقدم .

وهكذا لو جعل الشارع البيّنة طريقاً لتشخيص الحرام ، والحلال بحيث لم يكن الحرام ، الا ما قامت البيّنة على تحريمه رجوع التكليف الى وجوب اجتناب ما قامت عليه البيّنة لا الحرام الواقعي ، فيحصل حينئذ من العمل بالبيّنة اليقين



بالبرائة .

﴿ والجواب اولاً منع تعاق تكليف غير القادر على تحصيل العلم، الا بما أدى اليه الطرق الغير العلمية المنصوبة له... الخ ﴾ ولم يذكر المصنف (قده) النقض بالشبهات الوجوبية التي لم يوجب الاخباريون الاحتياط فيها بقاعدة الاشتغال مع تحقق موضوعها فيها حيث يعلم المكلف اجمالاً بوجود واجبات في الشرع والاشتغال اليقيني يقتضي البرائة اليقينية، ولا تحصل البرائة اليقينية عنها، الا باتيان كل ما يحتمل الوجوب .

وقد أجاب المصنف (قده): عن الاستدلال المذكور بجوابين :

الجواب الاول منها يتضح ببيان ان التكليف بما لا طريق اليه للمكلف قبيح

عقلاً، فلا يصدر عن عاقل فضلاً عن الشارع الحكيم ا

ومنه يظهر وجه ما ذكره المصنف (قده) من منع تعاق تكليف غير القادر على تحصيل العلم، الا بما أدى اليه الطرق الغير العلمية المنصوبة له اذ التكليف بالواقع بما هو الواقع، وان كان لازمه وجوب الاحتياط، الا انه مستلزم للتكليف بما لا طريق للمكلف اليه ، وهو قبيح عقلاً ، فلا يجوز شرعاً فحينئذ لا بد من أن يكون التكليف بالواقع بحسب تأدية الامارات اليه بمعنى عدم تنجز التكليف الواقعي، الا بالعلم للقادر على تحصيله ، أو بالامارات لغير القادر على العلم، فلا يكون المكلف مكلفاً بالواقع بما هو هو ، ولا بمؤدى الامارات بحيث تكون التكليف من الاول تابعاً لها حتى يلزم التصويب الاشعري .

أو كان التكليف ثابتاً في الواقع مع قطع النظر عن الامارة ، الا انه ينقلب الى مؤدى الامارة فيما اذا كانت مخالفة للواقع حتى يلزم التصويب المعتزلي . وقد أشار الى التصويب الاشعري بقوله ﴿ حتى يلزم التصويب ﴾ والى التصويب المعتزلي بقوله: ﴿ أو ما يشبهه ﴾ والمتحصل من الجميع هو عدم وجوب الاحتياط

اذ ليس على المكلف الا ترك ما قامت على تحريمه أمانة، لا كل ما يَحْتَمَلُ تحريمه حتى يجب الاحتياط .

وبعبارة أخرى ان العلم الاجمالي اذا كان منجزاً للتكليف المعاموم اجمالاً كان علة تامة بالنسبة الى حرمة مخالفته القطعية، الا انه بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية يكون من قبيل المقتضى وحينئذ لا مانع للشارع من أن يجعل بعض أطراف العلم الاجمالي وهو الذي دل دليل ظني على حرمة بدلاً عن الواقع ، فيكون مؤدى الامارة بعد كونها حجة في مورد العلم الاجمالي بدلاً عن الواقع بحيث اذا تركه المكلف فيما اذا قامت الامارة على تحريمه يسقط التكليف الواقعي عنه، فلا يجب عليه الاحتياط في مورد عدم الامارة .

هذا تمام الكلام في الجواب الاول، الا ان هذا الجواب لما كان غير خال عن الاشكال، لان حجية الامارات لمصلحة التسهيل وغيرها لا يقتضى، الا مجرد ترتيب آثار الواقع على ما قامت عليه الامارة .

وهذا لا يكون مستلزماً لجعل البدل، ولا منافياً لوجوب الاحتياط مراعاة للعلم الاجمالي اجاب ثانياً بقوله: ﴿وثانياً سلمنا التكليف الفعلي بالمحرمات الواقعية... الخ﴾ .

أي لو سلمنا ان التكليف الفعلي بالمحرمات الواقعية باق، ولم يسقط بالعمل على طبق الامارات اذ لم يجعل الشارع مؤدياتها بدلاً عن الواقع ، الا ان العلم الاجمالي في المقام لا يوجب تنجز التكليف المعاموم اجمالاً وذلك، لان تنجز التكليف بالعلم الاجمالي مشروط بأن يكون التكليف في أطرافه منجزاً به على كل تقدير، وذلك بأن لا يكون التكليف في بعض أطرافه منجزاً من غير جهة هذا العلم الاجمالي بعلم تفصيلي، أو بدليل معتبر شرعاً، ومثال الاول ما اذا علم اجمالاً بنجاسة أحد الأثابن، فيجب الاجتناب عنهما معاً .

ومثال الثاني ماذا علم تفصيلاً بنجاسة أحدهما المعين ، ثم حصل العلم الاجمالي بوقوع قطرة من البول في أحدهما .

ومثال الثالث ماذا قامت البيئة على نجاسة أحدهما المعين ، ثم حصل العلم الاجمالي بوقوع مقدار من البول في أحدهما .

ثم أن الوجه على هذا الاشتراط في تنجز التكليف بالعلم الاجمالي على ما يظهر من المصنف ( قده ) في المتن هو : ان العلم الاجمالي موجب لتنجز التكليف لولا المانع ، والمانع هو : الاصل ففي المثال الاول يكون المانع مفقوداً اذ الاصل في كل واحد من الاثنان يكون معارضاً بالاصل في الاخر مثلاً اصاله الطهارة في كل واحد منهما معارضة باصاله الطهارة في الاخر ، فبؤثر العلم الاجمالي في تنجز التكليف بعد سقوط الاصلين بالتعارض .

وهذا بخلاف المثال الثاني والثالث حيث يكون التكليف في أحد الطرفين منجزاً قبل العلم الاجمالي ، فلا يجري الاصل فيه ، ويجري في الطرف الاخر بلا معارض ، فلا يؤثر العلم الاجمالي في تنجز التكليف ، اوجود المانع وهو الاصل كما أشار اليه المصنف ( قده ) بقوله ﴿ فاصالة الحل في البعض الاخر غير معارضة بالمثل سواء كان ذلك الدليل ﴾ الموجب ، لتنجز التكليف سابقاً على العلم الاجمالي كالمثال الثاني ، اولاحتماً كما في مثال الغنم فان العلم الاجمالي بحرمة البض يكون قبل قيام البيئة على تعيين حرمة البعض ﴿ ومانحن فيه من هذا القبيل ﴾ أى من قبيل مثال الغنم حيث يكون الدليل الدال على تنجز التكليف في بعض الاطراف ، وهي : الامارات بعد العلم الاجمالي بالمحرمات الواقعية ، فالدليل في المقام ، وان كان بعد العلم الاجمالي بالمحرمات .

لكن هذا الدليل كاشف عن ثبوت حرمة ما دل على تحريمه قبل العلم الاجمالي لان ما أتى به النبي ﷺ لم ينسخ ، ولم يتغير ، فالظفر بالامارات المثبتة للتكليف

ليس من قبيل لحوق التكليف، بل هو: من قبيل العلم بتكليف سابق عليه ، لانها كاشفة عن ثبوت مؤدياتها من الاول، وحينئذ يجب البناء على ان واردة لم تكن من الاول مجرى لاصالة الاباحة، فتبقى أصالة الاباحة في غيره واردة الامارات سليمة عن المعارض .

فالذليل في المقام وان كان متأخراً عن العلم الاجمالي في مقام الاثبات، الا انه متقدم عليه ثبوتاً، فيمنع عن تأثير العلم الاجمالي .

ومن هنا ظهر بطلان قياس مانحن فيه بما اذا اضطر الدكف الى بعض معين من أطراف العلم الاجمالي بعد العلم الاجمالي حيث لا يمنع الاضطرار عن تأثير العلم الاجمالي في تنجز التكليف .

ففي المقام أيضاً لا يمنع الدليل المتأخر عن العلم الاجمالي عن تأييد في تنجز التكليف ، لان هذا القياس قياس مع الفارق ، وذلك لان الاضطرار متأخر ثبوتاً ، واثباتاً بخلاف الدليل في المقام حيث يكون متأخراً اثباتاً فقط، فيكون في حكم المقدم .

والمتمحصل من الجميع ان العلم الاجمالي بحرمة جملة من الاشياء ثابت قبل الرجوع الى الادلة ، واما بعد مراجعتها، فليس بثابت، بل ينحل الى العلم التفصيلي بالمحرمات في موارد الادلة، والامارات، والشك البدوي في غيرها ، فتجري البرائة في غير موارد الامارات .

﴿ الوجه الثاني ان الاصل في الافعال الغير الضرورية الحظر ... الخ ﴾

أن : القاعدة العقلية في الافعال الغير الضرورية كالافعال الاختيارية الصادرة عن الانسان عادة هي : الحظر والمنع عقلاً حتى يثبت من الشرع الاذن والاباحة ، والاستدلال بهذا الوجه بالاستدلال بالوجه الاول مبني على أن يكون من باب الجدل والالزام ، والافال عقل ليس حجة عند الاخباريين الا فيما اذا كان بديهياً كما تقدم

## التفصيل في باب القطع .

ثم أن الاستدلال بهذا الوجه إنما يتم على القول بكون الأصل في الأشياء قبل الشرع هو الحظر ، أو التوقف . وأما على القول بأن الأصل في الأشياء هو : الإباحة فلا ، وحينئذ ، لا بد من ذكر الأقوال ، وما أستدل به على كل واحد منها ، ليتضح ما هو الحق في هذه المسألة ، فنقول :

ان الأقوال في هذه المسألة على ما يظهر من كلام المصنف ( قده ) ثلاثة هي الحظر والتوقف ، والإباحة . وقد اشار المصنف ( قده ) الى الاول بقوله : ان الأصل في الأفعال الغير الضرورية الحظر ... الخ ، والى الثاني بقوله ولو تنزلنا عن ذلك فالوقف ... الخ ، والى الثالث بقوله : وان قال باصالة الإباحة ... الخ .

قوله : ﴿ وماورد على تقدير تسليم دلالة معارض بما ورد من الامر بالتوقف والاحتياط ... الخ ﴾ .

دفع لما قد يتوهم من ان الأصل في الأشياء وان كان هو : الحظر مع قطع النظر عن الشرع ، فيعمل به حتى يثبت الإباحة شرعاً ، الا انه قد ثبت الإباحة شرعاً فيما لانص فيه بأدلة البرائة ، وبذلك لاينفع هذا الأصل في اثبات مفاد كلام الاخباريين .

وحاصل الدفع ان ماورد على تقدير تسليم دلالة مسن أدلة البرائة معارض بماورد من الامر بالتوقف ، والاحتياط فيتساقطان ، ويرجع الى الأصل المذكور وهو : الحظر .

هذا تمام الكلام فيما يظهر من المصنف ( قده ) من الأقوال .  
واما ما استدل به لكل واحد منها ، فاحتج القائلون بالحظر بان الأشياء كلها لله تعالى ، ومن البديهي عند العقل هو عدم جواز التصرف في مال الغير بغير اذن منه ، فيحكم بقبح التصرف في مال الغير بغير الاذن .

وفيه ان ذلك صحيح في نفسه ، الا ان الله تعالى خاق الاشياء للانسان ، لا  
لنفسه ، لعدم الحاجة كما يدل عليه قوله تعالى (الله الذي جعل لكم الارض قراراً  
والسماء بناء) (سورة المؤمن ٦٤) وقوله تعالى (الله الذي جعل لكم الانعام  
لتركبوا منها ومنها تأكلون) (المؤمن ٧٩)

وبالجملة أن هذا الوجه يرجع الى ازوم دفع الضرر المحتمل عقلا كما هو  
المستفاد من الشيخ (قده) في العدة حيث احتج على الحظر بان الاقدام على مالا  
يؤمن المفسدة فيه كالاقدام على ما يعلم فيه المفسدة ، فكما ان الاقدام على مقطوع  
الضرر قبيح عقلا ، كذلك الاقدام على الضرر المحتمل قبيح .

وفيه ان الاقدام على ما فيه احتمال المفسدة مثل شرب التتن ليس عند العقل  
كالاقدام على ما يعلم فيه المفسدة كالظلم مثلاً ، بل العقل يحكم بقبح الثاني دون  
الاول وقد جزم بهذه القضية السيد ابوالمكارم (قده) ... في الغنية جزم بكون  
الاقدام على محتمل المفسدة كالاقدام على مقطوع المفسدة من حيث حكم العقل  
بالقبح ، الا ان جزمه هذا في غير محله .

واما القائلون بان الاصل هو: الاباحة ، فاحتجوا بقاعدة اللذائف ، ومقتضي  
هذه القاعدة هو : انه لو كان الشيء مشتملاً على المفسدة ، كان الواجب على الله  
تعالى أن يبينها ، فكل مسورد وجدنا البيان نأخذ به ، والانحكم بعدم المفسدة ،  
وبالاباحة هذا اولاً .

وثانياً ما تقدم من ان الله تعالى خاق هذه الاشياء لنا ، فلوام تكن مباحة ، ازم  
نقض الغرض .

واما القائلون بالوقف ، فاحتجوا بان العقل لا يحكم بالحظر ولا بالاباحة ،  
لعدم تمامية أدلة الطرفين عندهم ، فلا بد من التوقف ، الا ان التوقف قد فسر في  
كلامهم بمعنى عدم الحكم اصلاً اي لا بالحظر ، ولا بالاباحة .

هذا تمام الكلام في الاقوال ، وما استدل به عليها، الا ان استدلال الاخباريين كما تقدم مبني على أن يكون الاصل في الاشياء هو : الحظر .  
 ﴿والجواب بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر انه ان أريد ما يتعاقب بأمر الاخرة من العقاب ، فيجب على الحكيم (تعالى) بيانه فهو مع عدم البيان مأمون ... الخ﴾ .

وما يظهر من هذا الكلام هو عدم تسليم المصنف (قده) احكام العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل عقاباً كان ، أو غيره ، وعلى فرض تسليم حكم العقل بدفع الضرر ، فلا ينفع في المقام .

وذلك ، لان الضرر المحتمل لا يخلو عن أحد أمرين :

(أحدهما) أن يكون أخروياً .

(وثانيهما) أن يكون دنيوياً .

وحينئذ اذا كان المراد به هو الاول كان معلوم العدم ، وذلك لعدم احتمال العقاب في المقام ، بجريان قاعدة قبح العقاب من غير بيان ، فتكون هذه القاعدة واردة على قاعدة وجوب دفع الضرر كما تقدم في البرائة العقلية ، واذا كان المراد به هو الثاني أي الضرر الدنيوي ، فدفعه غير لازم عقلاً ، اذا العقل لا يحكم بوجوب دفع الضرر المقطوع منه فضلاً عن المحتمل ، وذلك لمانرى بالحسن من تحمل العقلاء الضرر المقطوع للدواعى النفسانية ، بل الشارع أمر به في بعض الموارد كالجهاد مع الملحدين والمشركين ، وباب القصاص .

وعلى تقدير قبح ارتكاب الضرر الدنيوي عقلاً ، وترتب العقاب عليه شرعاً ، فليس هذا الحكم من العقل مما يترتب عليه العقاب شرعاً في صورة الشك في الضرر ، لكون الشبهة حينئذ شبهة موضوعية لا يجب الاجتناب عنها باتفاق من الاخباريين ، وذلك لان المحرم هو مفهوم الاضرار ، وصدقه في هذا المقام الذي يحتمل فيه الضرر مشكوك ، فلذا تكون الشبهة موضوعية وهي :

خارجة عن محل النزاع .

﴿وينبغي التنبيه على أمور: الأول المحكى عن المحقق (قده) التفصيل في اعتبار

اصل البرائة بين ما يعم به البلوى ، وغيره ، فيعتبر في الاول دون الثاني﴾ .

ثم يقول المصنف (قده) : ﴿ولا بد من حكاية كلامه في المعتبر والمعارض

حتى يتضح حال النسبة﴾ صحة ، أو فساداً ، وجعل في المعتبر من أدلة العقل

الاستصحاب ، وقسمه الى ثلاثة أقسام :

(الاول) استصحاب حال العقل ، و(الثاني) عدم الدليل دليل العدم، و(الثالث)

استصحاب حال الشرع .

والمراد من الاول أي استصحاب حال العقل هو : التمسك بالبرائة الاصلية

وهي : عبارة عن استصحاب البرائة قبل الشرع ، أو حال الصغر ، والجنون

﴿ومنه أن يختلف العلماء في حكم الدية المرددة بين الاقل والاكثر﴾ أي من

موارد التمسك بالبرائة الاصلية هو دوران الامر بين الاقل ، والاكثر الاستقلاليين

كدية عين الدابة المرددة بين نصف قيمتها ، وربعا فيجربى استصحاب برائة

الذمة عن الزائد المشكوك ، ويؤخذ بالمتيقن وهو : الربع .

والمراد من الثاني هو : ان عدم الدليل في حكم دليل العدم ، فيجب انتفائه

﴿ وهذا ﴾ أي عدم الدليل دليل العدم ﴾ يصح فيما يعلم انه ، لو كان هنا دليلاً ،

لظفر به ﴾ أي في المسائل التي هي : عامة البلوى كشرب التنن مثلاً ، لان انتفاء

الدليل فيما يوجب الظن بعدم الحكم ، وهذا بخلاف ما لم يكن كذلك ، اذ عدم

الدليل فيه غير مفيد للظن بعدم التكليف ، فلا يكون حجة ، ومن هنا يظهر ، ان

المحقق ( قده ) لا يفصل في البرائة ، بل يفصل في قاعدة عدم الدليل التي جعلها

قسماً ثانياً من الاستصحاب ، وحينئذ تكون نسبة التفصيل في مسألة البرائة اليه

غير صحيحة .



وأما المراد من الثالث أى استصحاب حال الشرع هو استصحاب الطهارة ، أو النجاسة أو الحرمة ، أو غيرها ، فاخترت عدم اعتبار هذا الاستصحاب .  
فإن قلت : إن البحث هو : في الأدلة العقلية ، ومن المعلوم إن استصحاب حال الشرع ليس من الأدلة العقلية ، بل هو : من الأدلة الشرعية فكيف ذكره المحقق فيها ... ؟

قلت : إن الاستصحاب عند المحقق ومن تقدم عليه كان من الأدلة العقلية حيث يبحث عنه من جهة حكم العقل ببقاء ما كان على ما كان ، ولم يكن هناك فرق بين استصحاب حال العقل ، والشرع ، والفرق بينهما أمر حادث أحدثه من بحث عن حجية الاستصحاب من جهة الأخبار .

﴿ وذكر في المعارج على ما حكى عنه إن الأصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية ، فإذا ادعى مدع حكماً شرعياً جاز لخصمه أن يتمسك بالبرائة لأصلية ، فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتاً ، لكان عليه دلالة شرعية ﴾ اذ كل حكم يتوقف تنجزه على الدليل الشرعي ، وذلك لقبح تنجز التكليف من غير بيان ، لأنه مستلزم للتكليف بما لا طريق للمكلف إليه ، فإذا لم يكن هناك دليل على ثبوت حكم يجب نفيه .

ثم قال ﴿ وهذا الدليل لا يتم الا ببيان مقدمتين : ﴾ أي إن التمسك بالبرائة الأصلية إنما يتم بعد تمامية مقدمتين :

﴿ أحدهما إن عدم الدلالة شرعاً ﴾ الكاشفة عن التكليف مبني على أن تكون طرق الاستدلالات الشرعية منضبطة ، ومنحصرة في الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والعقل ، والاستصحاب ، ثم تبين عدم دلالة شيء منها على ثبوت التكليف .

﴿ والثانية أن يبين أنه لو كان هذا الحكم ثابتاً ، لدلت عليه إحدى تلك الدلائل ﴾ اذ لو لم يكن عليه دلالة أصلاً ، لزم التكليف بما لا طريق للمكلف

الى العلم به ، وهو تكليف بما لا يطاق ، والتكليف بما لا يطاق قبيح عقلاً كما ان العقاب عليه عقاب بلا يسان ، فيكون وهو قبيح عقلاً ، فلا بد من الالتزام حينئذ بعدم التكليف ، لئلا يلزم شيء منهما ، ولو كانت عليه دلالة غير تلك الادلة ، لما كانت أدلة الشرع منحصرة فيها ، والتالي باطل ، لكونه على خلاف المفروض اذ قد فرضنا ، وبيننا انحصار الاحكام في تلك الطرق ، فالمقدم وهي : دلالة غير تلك الادلة باطل أيضاً ، وحينئذ تكون الادلة منحصرة في الطرق المذكورة ، فاذا لم تدل واحدة منها على ثبوت حكم ، كان ذلك دليلاً على نفي ذلك الحكم هذا تمام الكلام في كلام المحقق (قده) .

وقد تقدم ان المستفاد من كلامه في المعتبر هو التفصيل في قاعدة عدم الدليل دليل العدم لافي مسألة البرائة ، وكذلك المستفاد من المقدمتين من كلامه في المعارج هو ان انتفاء الدليل في مسألة عامة البلوى دليل على انتفاء الحكم ، فلا يرتبط كلامه في المعارج بالتفصيل في مسألة البرائة بين ما يعم به البلوى وغيره ، بل التفصيل يرجع الى قاعدة عدم الدليل دليل العدم في كلا الكلامين .

﴿ وحكى عن المحدث الاسترآبادي في فوائده ان تحقيق هذا الكلام .. ﴾

الخ ﴿ .

هنا يذكر المصنف (قده) ما حكى عن المحدث الاسترآبادي في تحقيق

كلام المحقق في المعارج .

وحاصل ما أفاده المحدث في توجيه كلام المحقق (قدهما) هو : ان المحدث الماهر اذا تتبع الاحاديث المروية عن الائمة عليهم السلام في مسألة تعم بها البلوى بحيث ، لو كان فيها حكم مخالف للاشهر ، ووجد لعموم البلوى ، ولم يجد بحديث دل على ذلك الحكم فكان عليه أن يحكم بعدم ذلك الحكم اذ لو كان ، لدل عليه دليل شرعي ، لان الائمة عليهم السلام قد بينوا ما يعم به البلوى قطعاً ، وذلك ،

لان جمعاً غفيراً من أفاضل علمائنا أربعة الاف منهم تلامذة الامام الصادق عليه السلام كانوا ملازمين للائمة عليه السلام في مدة تزيد عن ثلثمئة سنة ، وكان همهم ، وهم الائمة اظهار الدين ، وكان أصحاب الائمة عليه السلام قد ألفوا من عهد امير المؤمنين عليه السلام الى عهد أبي محمد العسكري عليه السلام أربعمئة كتاب تسمى الاصول ، اثلا يحتاج الشيعة الى ما سلك اليه العامة من العمل بالقياس ، والاستحسانات العقلية ، وليعدل بما في تلك الاصول في زمان الغيبة الكبرى الى أن قال : ففي تلك الصورة يجوز التمسك بالبرائة بأن يقال ان نفي دليل على حكم مخائف للاصل في مسألة يعم بها البلوى دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع ، ثم قال :

ولا يجوز التمسك به في غير مسألة يعم بها البلوى ، والوجه فيه ان النبي صلى الله عليه وآله قد أودع اكثر الاحكام عند وصيه عليه السلام على عقيدة الامامية ، ثم اختلفنا عنها أكثر الاحكام بواسطة اخفاء الظالمين بعد أن غضبوا حق الوصي ، إلا أن عند العامة القائلين : بان النبي صلى الله عليه وآله أظهر عند جميع اصحابه كل ما جاء به مما يعم به البلوى وغيره ، فيمتنع الاختفاء عادة على عقيدتهم ، فحينئذ يجوز التمسك بالبرائة اذا لم يوجد دليل على الحكم من غير فرق بين ما يعم به البلوى ، وغيره . انتهى كلام المحدث مع توضيح منا وكلامه مذكور في المتن فراجع .

﴿ اقول : المراد بالدليل المصحح للتكليف حتى لا يازم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به هو : ما تيسر للمكاف الوصول اليه ... الخ ﴾ .

ومن هنا يبدأ المصنف ( قدّه ) في تحقيق كلام المحقق ( قدّه ) في المعارج وهذا الكلام منه تمهيداً ، لدفع توهم التفصيل المذكور المنسوب الى المحقق ( قدّه ) ثم يظهر من رد التفصيل المزبور ضعف مازعمه المحدث الاستر ابادي تحقيقاً لكلام المحقق في المعارج . فنقول في بيان المطالب :

ان مراد المحقق من اثبات البرائة بقاعدة عدم الدليل دليل لعدم لا يخلو من احد

## احتمالين :

احدهما : ان يكون مراده بالبرائة هو : البرائة الفعلية ، فيكون في مقام اثبات البرائة الفعلية .

(وثانيهما) أن يكون مراده بالبرائة هو : البرائة الواقعية واما لو كان المراد بالبرائة التي يثبتها بعدم الدليل هو : البرائة الفعلية كما هو ظاهر كلامه ، فلا وجه للتفصيل المذكور اصلا ، وذلك لان البرائة الفعلية حينئذ تدور مدار عدم الدليل على ثبوت التكليف ، لان عدم الدليل علة تامة ، لعدم التكليف الفعلي اذ ثبوت التكليف الفعلي من غير دلائل مستلزم للتكليف بما لا يطاق وهو : قببح عقلا ، ولا يجوز شرعاً ، فحينئذ اذا تتبع المكاف ، ولم يجد الدليل على التكليف حصل له القطع بعدم التكليف الفعلي بحكم العقل بقبح التكليف بما لا يطاق من دون فرق بين ان يكون التكليف مما يعم به البلوى ، وغيره .

ثم أن رفع التكليف الفعلي بعدم الدليل عبارة عن البرائة الفعلية ، وحينئذ لا يبقى مجال لما ذكره المحدث الاستر ابادي ( قده ) تحقيقاً ، لكلام المحقق في المعارج ( قده ) ، لعدم الفرق في البرائة الفعلية بين ما يعم به البلوى وغيره . واما لو كان مراده بالبرائة هو : البرائة الواقعية دون الفعلية ، لكان التفصيل المذكور في محله ، لان البرائة انما تثبت بعدم الدليل فيما اذا كان التكليف عام البلوى ، اذ حينئذ يحصل للمكلف بعد الفحص عنه ، وعدم وجدانه الظن الاطمئنانى بعدم التكليف في الواقع ، والا لوجده ، أو نفل اليه ، اكونه محل الابتلاء لعامة المكلفين ، وهذا بخلاف ما اذا لم يكن التكليف عام البلوى ، اذ عدم وجدانه : لا يدل على عدم وجوده في الواقع .

وكيف كان فظاهر كلامه ( قده ) هو : الاحتمال الاول ، والشاهد عليه هو تمسكه بقاعدة قببح التكليف بما لا يطاق ، والتكليف كذلك يازم على تقدير أن

يكون التكليف فعلياً بغير دليل عليه ، فعدم الدليل عليه يكشف عن نفي فعلية التكليف ، وهو معنى البرائة الفعلية .

ولتوضيح هذه العبارة بصورة أتم نرجع الى ما في شرح الاستاذ الاعتمادي (دامت افاداته) بتوضيح فنقول : ان المراد بالدليل المصحح للتكليف بحيث لا يازم مع وجوده تكليف المكلف بما لا يطاق هو : ما تيسر ، وتمكن المكلف من الوصول اليه بلا مشقة رافعة للتكليف ، وتمكن الاستفادة منه ، بأن تكون دلالاته تامة عنده فاذا لم يكن الدليل بهذه الاوصاف على ثبوت التكليف ، لم يصح التكليف الفعلي من دون فرق بين ما لم يكن في الواقع دليل شأني اصلاً ، أو كان ولم يتمكن المكلف من الوصول اليه ، أو تمكن بمشقة رافعة للتكليف اي تكليف وجوب الفحص ، أو تمكن من الوصول اليه من غير مشقة رافعة للتكليف ، ولكن لم تتم دلالاته عند المستدل ، فان الحكم الفعلي ، وتنجزه في جميع هذه الصور فيصح عقلاً على ما صرح به المحقق في كلامه السابق في اجماع على البرائة حيث قال أن أهل الشرايع كافة لا يخطئون من بادري تناول شيء من المشتبهات سواء علم الاذن فيها أم لا ؟

فالمتحصل هو عدم صحة التكليف ، وتنجزه من غير دليل جامع للشرايط المذكورة ، ومن المعلوم ان مجرد وجود التكليف في الواقع لا يكون قبيحاً في جميع الصور المذكورة ، وانما القبيح هو تنجز التكليف بغير دليل فيرجع مراد المحقق (قده) الى نفي فعلية الحكم لا الى نفي الحكم في الواقع ، وذلك ، للاتفاق على ان مناط الثواب ، والعقاب ، ومدار التكليف هو الحكم الفعلي لا الحكم الواقعي فحكم العقل يقتضى نفي الحكم الفعلي ، لانفي الحكم الواقعي وحينئذ فكلاما تتبع المستنبط في الادلة الشرعية المعتبرة عنده ، ولم يجد فيها ما يدل على ثبوت حكم مخالف للاصل كحرمة ماشك في حرمة صح له دعوى القطع بالبرائة .

ولافرق ففى حكم العقل بعدم تنجز التكليف من غير دليل للزوم . وحذور  
التكليف بما لا يطاق بين العام البلوى ، وغيره ، ولا بين العامة والخاصة ، ولا  
بين المخطئة والمصوبة ، وهكذا .

لكن هذا الذى استدل به المحقق انما يتم بالنسبة الى نفسى الحكم الفعلى  
كما تقدم .

﴿ واما بالنسبة الى الحكم الواقعى النازل به جبرئيل على النبى ﷺ لوسميناه  
حكماً بالنسبة الى الكل ﴾ كما عليه المخطئة ، فلا يجوز الاستدلال على نفيه بما ذكره  
المحقق ( قد ه ) اذ لا يلزم منه التكليف بما لا يطاق حتى يقال بنفيه واقعاً .

﴿ نعم قد يظن من عدم وجدان الدليل عليه ، بعدمه بعموم البلوى به لا بمجرد  
بل مع ظن عدم المانع عن نشره في اول الامر من الشارع ... الخ ﴾ ، الا ان  
هذا الظن لم يكن معتبراً اذ لا دليل على اعتباره بالخصوص حتى يكون ظناً خاصاً .  
﴿ ولا دخل له باصل البرائة ﴾ ، لان اصل البرائة حجة من باب حكم العقل  
بعدم التكليف ظاهراً في مورد عدم الدليل عليه ، ولم يكن اعتبار اصل البرائة من  
باب الظن بعدم الحكم الواقعى حتى يكون لهذا الظن دخل باصل البرائة .

﴿ ولا بمسئلة التكليف بما لا يطاق ﴾ ، لان حصول الظن في عام البلوى يكون  
مسبباً عن تتبع الحكم ، والدليل عليه ، وعدم وجدانهما لاعن بطلان التكليف  
بما لا يطاق ﴾ ولا بكلام المحقق ﴾ اذ لم يكن في كلامه فى المعارج دلالة  
ولا اشارة الى الفرق بين عام البلوى ، وبين غيره ، بل المستفاد من كلامه  
هو التمسك في نفي الحكم بقاعدة عدم الدليل لابلان ، بل فى كلامه اشارة الى  
عدم الفرق بين عام البلوى ، وبين غيره ، لان عدم جواز التكليف بما لا يطاق جار  
في عام البلوى وغيره ﴾ فما تخيله المحدث تحقيقاً لكلام المحقق مع انه غير  
تام في نفسه اجنبى عنه بالمرء ﴾ .

واما كونه غير تام في نفسه، فلان حصول الظن من عدم الدليل على عدم الحكم لم يكن دائماً في عام البلوى ولا مختصاً به ، بل قد يحصل منه بعدم الحكم في غير عام البلوى ايضاً ، فلا فرق فيه بين عام البلوى وغيره .  
واما كونه اجنبياً عن كلام المحقق ، فلما تقدم من عدم دلالة ولا اشارة في كلامه الى الفرق بين عام البلوى وبين غيره .

﴿ نعم قديستفاد من استصحاب البرائة السابقة الظن بها فيما بعد الشرع... ﴾  
قد يحصل من استصحاب البرائة الذي تقدم ذكره من المحقق في المعتبر الظن بالبرائة واقعاً ، فتكون البرائة حينئذ من الامارات كما قيل : الا ان حصول الظن بالبرائة الواقعية لم يكن مسبباً عن بطلان التكليف بما لا يطاق ، بل يكون مسبباً عن ثبوت البرائة واقعاً حال الصغر وقبله .

وبالجمله التمسك بقبح التكليف بما لا يطاق ينفي تنجز التكليف في مورد عدم الدليل عليه لوجوده الواقعي .

قوله ﴿ ومن هنا يعلم ﴾ ... الخ دفع لما يتوهم من عدم الفرق بين القسم الاول وهو : استصحاب حال العقل ، وبين القسم الثاني ، وهو : عدم الدليل دليل العدم ، لان كل واحد منهما موجب للظن بانتفاء التكليف في الواقع ، فكيف جعلهما المحقق في المعتبر قسمين ؟ حيث جعل الاستصحاب ثلاثة اقسام كما تقدم في كلامه في المعتبر ، وحاصل كلام المصنف (قده) في دفع التوهم المذكور هو : ان التباين ، والفرق بين القسمين يوجب صحة جعلهما قسمين :

والفرق بينهما من جهتين : الفرق من الجهة الاولى يرجع الى مناط الاستدلال ومن الجهة الثانية الى المورد .

ثم ان النسبة بينهما هي التباين مناطاً والعموم المطلق ، أو العموم من وجه مورداً ، وبيان الفرقين تفصيلاً :

ان مناط الاستدلال في القسم الثاني هي : الملازمة العادية بين عدم الدليل وعدم الحكم من دون لحاظ الحالة السابقة ، وهذا بخلاف القسم الاول وهو : استصحاب البرائة الاصلية ، فلا بد فيه من لحاظ الحالة السابقة .

ومن المعلوم ان النسبة بين لحاظ الحالة السابقة ، وعدم لحاظها هي : التباين هذا ملخص الفرق من الجهة الاولى .

وقوله : ﴿ فجعله من أقسام الاستصحاب مبني على ارادة مطلق الحكم على طبق الحالة السابقة عند الشك ﴾ دفع لما يتوهم من عدم صحة جعل القسم الثاني من أقسام الاستصحاب بعد اعتبار الحالة السابقة في الاستصحاب ، وعدم اعتبارها في القسم الثاني .

وحاصل الدفع هو : ان جعله من أقسام الاستصحاب مبني على ارادة معنى عام ، ولو مجازاً من الاستصحاب ، وهو : مطلق الحكم على طبق الحالة السابقة عند الشك ﴿ ويشهد لما ذكرنا من المغايرة الاعتبارية ﴾ أي المغايرة الحاصلة بسبب اعتبار شيء في أحدهما دون الآخر ، فليس المراد من الاعتبار ، هو مقابل الحقيقة حتى يكون الفرق بينهما اعتبارياً غير حقيقي ﴿ ان الشيخ لم يقل بوجوب مضي التيمم الواجد للماء في أثناء صلوته لاجل الاستصحاب ﴾ أي استصحاب كفاية التيمم قبل وجدان الماء ، فعدم القول بالاستصحاب لعل هو : من جهة عدم اعتبار الاستصحاب عند الشك في المقتضى .

﴿ وقال به ، لاجل ان عدم الدليل دليل لعدم ﴾ أي قال بوجوب مضي التيمم لاجل عدم الدليل على انتفاض التيمم دليل لعدم أي عدم الانتفاض .

ثم أشار المصنف (قده) الى الفرق بينهما من حيث المورد بقوله ﴿ نعم هذا القسم الثاني أعم مورداً من الاول وظاهر هذا الكلام هو : ان النسبة بينهما من حيث المورد هي : عموم مطلق ، والقسم الثاني أعم مورداً من القسم الاول ،



لجريانه أي القسم الثاني في الاحكام العقلية دون الاول ، كعدم وجوب الصاوة مع السورة على ناسيها حيث لايجرى فيه استصحاب عدم وجوبها بعد رفع النسيان بالالتفات ، ولكن يجرى فيه عدم الدليل ، وهذه هي : مادة الافتراق من جانب قاعدة عدم الدليل دليل عدم .

ومادة الاجتماع هي : كشرب التتن اذا لم يكن على حرمة دليل شرعي كما هو كذلك ، فيجرى اصل البرائة اي استصحاب البرائة الاصلية أيضاً .  
ثم المقصود هو : ملاحظة النسبة بحسب المورد بين عدم الدليل دليل عدم ، وبين استصحاب البرائة خاصة ، والا فالنسبة بينه ، وبين إطلاق الاستصحاب هي : العموم من وجه كما في شرح الاعتمادى فراجع .

﴿ والحاصل انها لاينبغي الشك في ان بناء المحقق على التمسك بالبرائة الاصلية ﴾ ليس على التمسك بالظن الحاصل من عدم الدليل المختص بما يعم به البلوى ، بل بنائه على التمسك بالبرائة الاصلية فقط مع الشك في الحرمة . فلا فرق فيه بين عام البلوى ، وغيره ، وحينئذ لاتصح نسبة التفصيل اليه .  
تم بعون الله تعالى القسم الاول من الجزء الثاني ويليه القسم الثاني .







القسم الثاني  
من  
الجزء الثاني



## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

﴿الثاني مقتضى الادلة المتقدمة كون الحكم الظاهري في الفعل المشتبه المحكم هي : الاباحة من غير ملاحظة الظن بعدم تحريمه في الواقع فهذا الاصل يفيد القطع بعدم اشتغال الذمة لا الظن بعدم الحكم واقعاً ... الخ﴾ .

وغرض المصنف (قده) من ذكر هذا الامر الثاني هو رد من يقول :

بكون اصالة البرائة من الامارات، فتكون حجبتها من باب الظن بعدم الحكم واقعاً ، كما يظهر من جماعة ، منهم صاحب المعالم والشيخ البهائي (قدهما) ، فيقول المصنف (قده) رداً لهذا التوهم بما حاصله من أن مقتضى أدلة البرائة المتقدمة هي الاباحة الظاهرية بمعنى عدم المنع الشرعي ، ونفي العقاب على المخالفة ان انفقت ، لا بمعنى الاباحة الخاصة التي هي أحد الاحكام الخمسة حتى يقال : انها مقتضى بعض الادلة المتقدمة لاجمعيها وهو قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى) <sup>(١)</sup> وقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه) <sup>(٢)</sup> . فلا بد حينئذ مسن تقدير كلمة بعض في كلام المصنف (قده)

(١) الوسائل : الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٦٠ .

(٢) الوسائل : الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به الحديث ١ .

لنكون العبارة « مقتضى بعض الأدلة المتقدمة هي: الاباحة ». والحاصل ان مقتضى الأدلة هي الاباحة بمعنى عدم المنع الشرعي ونفى العقاب من غير ملاحظة الظن بعدم تحريره في الواقع فلا تكون اصالة البرائة من الامارات ، وانما تفيد القطع بعدم اشتغال الذمة بالتكليف الفعلي ، وبذلك تدخل ضمن الاصول العملية .  
وبالجملة ان أصل البرائة يكون من الاصول العملية ، وان مفاده هو : القطع بعدم العقاب ، والالزام في مرحلة الظاهر ، وذلك لعدم المنع الشرعي المستازم للعقاب .

﴿ الا ان الذي يظهر من جماعة كونه من الأدلة الظنية منهم صاحب المعالم ﴾ .  
حيث تمسك بدلائل الانسداد مضافاً الى تمسكه بآيتي النفر والنبأ والاجماع  
فقال :

اصالة البرائة لانفيد الا الظن ، فيستفاد من كلامه هذا هو :  
كون اصالة البرائة من الأدلة الظنية .

ومنهم الشيخ البهائي حيث قال : والبرائة الظنية .  
ولعل هذا أي كون أصل البرائة من الأدلة الظنية هو : المشهور بين الاصوليين الذين تمسكوا للبرائة بعدم الدليل حيث يكون عدم الدليل دليلاً ظنياً عندهم على عدم التكليف في الواقع فيما يعم به البلوى نعم ان هذا الظن لم يكن معتبراً شرعاً لعدم الدليل على اعتباره ، مضافاً الى تمسكهم باستصحاب البرائة الاصلية حيث جعلوا اعتبار الاستصحاب منوطاً بالظن .

ومما تقدم يظهر ان اصالة البرائة عندهم من الأدلة الظنية لا من الاصول العملية لاعتمادهم في اثبات كون البرائة الاصلية مفيدة للظن ببقاء الحالة السابقة ، كما يظهر من المحقق (قده) في المعارج .

هذا ملخص ما يظهر من جماعة من كون اصالة البرائة عندهم من الأدلة الظنية .



وقد تقدم بمالا مزيد عليه من أن مقتضى أدلة البرائة هي : الاباحة ، بمعنى عدم المنع شرعاً ونفى العقاب بنفى تنجز التكليف ، وان اعتبارها لم يكن مستنداً الى عدم الدليل ، أو الى استصحاب البرائة الاصلية حتى تدخل ضمن الامارات الظنية وإنما اعتبارها مسند الى قاعدة قبح العقاب بلايان وسائر الادلة من الايات والروايات ، فلا يدور اعتبارها مدار افادة الظن وعدمه وبذلك ثبت أنها أصل من الاصول العملية نعم لو كان اعتبارها مستنداً الى استصحاب البرائة الاصلية ، أو الى عدم الدليل كما تقدم فهو وان كان قديفيد الظن بعدم الحكم واقعاً الا ان هذا الظن لم يكن معتبراً شرعاً ، لقيام الاجماع على عدم اعتباره .

واستصحاب البرائة الاصلية لا يجدي في ادخالها ضمن الامارات لان التمسك بالاستصحاب هنا له مجرد العمل على طبق الحالة السابقة تعبدأ بحكم الشرع حتى وأن لم يفد الظن وبذلك تكون البرائة من الاصول لامن الامارات .. فنأمل جيداً ..

﴿ الثالث لاشكال في رجحان الاحتياط عقلا ونقلا ﴾ وهو يشتمل على ثلاثة مطالب :

الاول هو حسن الاحتياط عقلا وشرعاً .

(والثاني) هو : بيان حال الامر المتعلق بالاحتياط هل هو ارشادي أو مولوي ؟

(والثالث) هو : عدم الفرق في حسن الاحتياط بين أفراد المسألة .

أما (الاول) وهو : رجحان الاحتياط أما بحسب العقل ، فهو من الواضح بحيث لا يحتاج الى مزيد بيان ، لان العقل دائماً يحكم بحسن اتيان ما يحتمل أن يكون مطلوباً للمولى ، وترك ما يحتمل أن يكون مبعوضاً له ، واما رجحانه بحسب الشرع فلاخبار الواردة في باب الاحتياط التي استدل بها الاخباريون على وجوب الاحتياط .

وأما (الثاني) ففيه وجهان :

الوجه الاول وهو كون الامر مولوبياً ، فقد أشار اليه المصنف (ره) بقوله :  
«من ظاهر الامر» هو كونه مولوبياً كما انه ظاهر في الوجوب الا انه ليس ظاهراً  
في الوجوب فيما نحن فيه لما سيأتي .

والوجه الثاني هو كونه للارشاد ، وقد اشار اليه المصنف (ره) بقوله : «ومن  
سياق جل الاخبار الواردة» في هذا الباب .

فان الظاهر منها كون الامر المتعلق بالاحتياط للارشاد ، وهو مختار المصنف  
(قده) ولتوضيح مختاره (قده) نقدم مقدمة في بيان الفرق بين الامر الموالي  
والارشادي فنقول : ان الثواب والعقاب في الامر المولوي معلول لمخالفة نفي  
ذلك الامر أو موافقته ففي مخالفته عقاب وفي موافقته ثواب بخلاف الامر الارشادي  
فانه لا يكون في مخالفته عقاب ، ولا في موافقته ثواب ، بل هو : ارشاد الى مصلحة  
في الفعل ، او الى مفسدة في تركه كأوامر الطبيب للمريض بشرب الدواء حيث  
يرى الطبيب أن مصلحة المريض في شرب الدواء فيأمره بشربه فلا يترتب على أمره  
بشرب الدواء سوى ما في الدواء من الخاصية عند الشرب وفوت الخاصية عند  
عدم الشرب ، اذا عرفت هذا فقد اتضح لك ان الاوامر الشرعية المتعلقة بالاحتياط  
تكون من قبيل أوامر الطبيب ارشادية ، وذلك لوجهين :

( احدهما ) ما اشار اليه المصنف (ره) بقوله : « ان ظاهر الاخبار حصر  
حكمة الاجتناب عن الشبهة في التفصي عن الهلاكة الواقعية لتلايق فيها من حيث  
لا يعلم » وحاصله : ان غالب الاوامر المتعلقة بالاجتناب عن الشبهات قد عللت بان  
في الاجتناب عنها تخلص عن الهلاكة وعن الوقوع في المحرمات الواقعية  
المجهولة ، فلا يترتب عليها سوى ما يترتب على ارتكاب الحرام الواقعي من الهلاك  
والعقاب على تقدير كون المشتبه حراماً في الواقع ، وهذا هو نفس ملاك الاوامر  
الارشادية كما لا يخفى ..

(وثانيهما) ما أشار اليه (قده) بقوله : « واقتترانه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه ورعاً » أي يشهد لما ذكرنا من كون هذه الاوامر للارشاد اقتتران الاجتناب عن الشبهات مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه ورعاً، كما تقدم في رواية فضل بن عياض حيث قال: (قلت لابي عبد الله عليه السلام: من الورع من الناس؟ قال عليه السلام: الذي يتورع عن محارم الله أي يجتنب عن محارم الله المعلومه ثم قال عليه السلام ويجتنب هؤلاء أي أموال هؤلاء الظلمة أي بني أمية وبني العباس. ولم يصرح باسمهم تقيه أو مطلق الاموال المشبته ، فالامام عليه السلام قد جعل الاجتناب عن المحرمات المعلومه مقارناً بالاجتناب عن الشبهات، ومن المعلوم ان الامر بالاجتناب عن المحرمات المعلومه يكون للارشاد فكذلك الامر بالاجتناب عن المشبهات يكون للارشاد بقريته الاقتران بينهما في الرواية .

فالمتحصل من جميع ما ذكر هو : ان الامر بنفسه وان كان ظاهراً في كونه مولوياً ، كما انه ظاهر في الوجوب الا ان القرينة في المقام قامت على كونه للارشاد كما تقدم .

❖ ولايبعد التزام ترتب الثواب عليه من حيث انه انقياد واطاعة حكمية ❖ أي لايبعد الالتزام بترتب الثواب على الامر الارشادي ، كالامر المولوي من حيث كون امثال الامر الارشادي انقياداً واطاعة حكمية، غاية الامر ترتب الثواب في الامر الارشادي ينشأ عن الاطاعة الحكمية تفضلاً من المولى وجزاء لانقياد العبد لمولاه ، أما في الامر المولوي فينبعث العبد عن الاطاعة الحقيقية أجراً ، من المولى وجزاء لعمله .

❖ ولكن الظاهر من بعض الاخبار المنقمة ❖ في المتن هو : كون الامر بالاجتناب عن الشبهات مولوياً يدل على الاستحباب ، وذلك لترتب المصالح على نفس ذلك الامر وهي : وصول النفس الى مرتبة الكمال بحيث لا ترتكب

الفحشاء والمنكر، فهو كالأوامر المولوية بالواجبات الشرعية موجبة لكمال النفس كما أشار إليه بقوله: ﴿وحكمته ان لا يهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومة﴾ فيكون المراد من المحرمات التي يجتنب عنها باجتناب المشتبهات هي : المحرمات المعلومة لا المحرمات المجهولة التي يتفق الاجتناب عنها فسي ضمن الاجتناب عن المشتبهات ، كما هو مبني كون الاوامر ارشادية. هذا تمام الكلام في المطلب الاول والثاني .

وبقى الكلام في المطلب الثالث وأشار إليه بقوله : ﴿ثم لا فرق فيما ذكرنا من حسن الاحتياط بالترك بين أفراد المسألة﴾ هذا الكلام من المصنف (قده) دفع لما قد يتوهم من عدم حسن الاحتياط في بعض أفراد المسألة لدوران الامر بين الاستحباب والتحريم في بعض الافراد وبذلك يكون الامر من قبيل دوران الامر بين المحذورين ومن المعلوم أن الحكم فيه هو التخيير لا الاحتياط بالترك ، فقال المصنف (قده) دفعا لهذا التوهم لا فرق فيما ذكرنا من حسن الاحتياط بالترك بين أفراد المسألة ولتوضيح هذا الدفع نرسم لك جدولا يكشف عن الافراد التي يقع فيها الاشكال فنقول: ان مجموع الافراد سبعة حاصلة من دوران التحريم المشتبه مع الاستحباب والكراهة والاباحة وحاصل الجدول مايلي :

التحريم المشتبه	التحريم المشتبه	التحريم المشتبه	التحريم المشتبه مع الاباحة
مع الاباحة	مع الكراهة	مع الاستحباب	والكراهة
التحريم المشتبه مع	التحريم المشتبه مع	التحريم المشتبه مع الاباحة	
الاباحة والاستحباب	الكراهة والاستحباب	والكراهة والاستحباب	

ومما تقدم يظهر أن الاشكال يقع في القسم الثالث من الجدول وجوابه هو : بعدم الفرق في حسن الاحتياط بالترك بين جميع الاقسام المذكورة حتى في

القسم الثالث لان دفع المفسدة الملازمة بالنزك أولى من جلب المصلحة الغير الملازمة بالفعل ، كما لا يخفى .

﴿ولايتوهم انه يلزم من ذلك عدم حسن الاحتياط فيما احتتمل كونه من العبادات المستحبة﴾ ولا بد أولاً من تقريب التوهم حتى يتضح فساده .

أما تقريبه فهو : ان من المسلم بين الفقهاء هو حسن الاحتياط بالفعل في العبادات التي لم يحرز استحبابها لعدم اعتبار ما دل على استحبابها كصلوة الاعرابي مثلا ، ولكن مقتضى ما ذكر من حسن الاحتياط بالترك فقط هو عدم حسن الاحتياط بالفعل لدورانه بين الاستحباب ، والحرمة التشريعية اذ اتيانه بعنوان العبادة المستحبة تشريع محرم عقلا وشرعاً .

وأما فساد التوهم فأوضح من الشمس لان التحريم المحتمل في المقام تشريعي ينتفى بانتفاء موضوعه اذا أتى بالفعل برجاء كونه مستحباً لان التشريع هو : ادخال ما لم يعلم انه من الدين في الدين وهذا الملاك لا يتحقق فيما اذا أتى بالفعل برجاء استحبابه .

﴿الرابع نسب الوحيد البهبهاني (قده) الى الاخبارى مذاهب أربعة﴾ وهي : التوقف والاحتياط والحرمة الظاهرية والحرمة الواقعية ثم بين الفرق بين الاقوال الاربعة تارة من حيث التعبير ، واخرى من حيث ما ركنا اليه من الادلة وثالثة من حيث المورد، ثم بين الفرق بين الحرمة الظاهرية والواقعية من وجوه متعددة فيرجع كلامه في هذا الامر الرابع الى بيان أربعة مطالب المطلب الاول والثاني أشار اليه بقوله : ﴿فيحتتمل رجوعها الى معنى واحد ... الخ﴾ لابعنى الانحداد في المفهوم لاختلافها مفهوماً بالضرورة والوجدان بل ببعنى انطباق الكل على مطلب واحد بلحاظ جهات متعددة كانطباق الكاتب والشاعر والضاحك على زيد حيث يصدق عليه الكاتب من جهة كونه كاتباً ، والشاعر من جهة كونه شاعراً ، والضاحك

من جهة كونه ضاحكاً فينطبق الكل على زيد الواحد ولكن كل واحد منها ينطبق من جهة مغايرة لما ينطبق عليه الآخر .

ثم الاختلاف بينها اما ناش عن الاختلاف في التعبير، أو عن الاختلاف فيما ركنوا اليه من الادلة .

أما الاول : فباعتبار ان الاجتناب عن المشتبه توقف عن الاقتحام في المهلكة عبر عنه بالتوقف، وباعتبار ان الاجتناب المذكور أخذ بالارتق في مقام العمل عبر عنه بالاحتياط ، وباعتبار ان موضوع وجوب الاجتناب هو المشتبه بالحكم وله حكم في الواقع عبر عن حكم ذلك الموضوع بالحرمة الظاهرية ، وباعتبار ان نفس عنوان المشتبه عنوان من العناوين وموضوع من الموضوعات ، ولكل موضوع حكم في الواقع وليس حكم المشتبه الا الحرمة عند الاخباريين عبر عن حكمه بالحرمة الواقعية .

وأما الاختلاف باعتبار ما ركنوا اليه من الادنة فلاجل ان من تمسك باخبار التوقف عبر بالتوقف، ومن تمسك باخبار الاحتياط عبر بالاحتياط ، ومن تمسك بمادل على الاجتناب عن الشبهات لثلا يقع في المحرمات كحديث التثليث عبر بالحرمة الظاهرية، ومن تمسك بما دل على الاجتناب عن الشبهات بما هي : شبهات عبر بالحرمة الواقعية .

وقد أشار المصنف (قده) الى المطالب الثالث بقوله : ﴿والاظهر ان التوقف أعم بحسب المورد من الاحتياط لشموله ... الخ﴾ أي لشمول التوقف جميع موارد الاحتياط، كالشك في المكلف به ودوران الامر بين المحذورين ﴿والاحكام المشبهة في الاموال والاعراض والنفوس﴾ والاول كتردد الفرس بين كونه لزيد أو عمرو ، والثاني كالمرأة المرددة بينهما فرضاً ، والثالث كالولد المردد كذلك اذ لا يمكن الاحتياط في هذه الموارد .

أما في دوران الامر بين المحذورين، فعدم امكان الاحتياط فيه واضح والمحكم فيه كما سيأتي انشاء الله تعالى هو: التخبير، أو التوقف، أو ترجيح جانب الحرمة على الوجوب.

ثم أن المحكم في الاحكام المشبهة في الاموال... الخ هو: الصلح أو القرعة كما ذكر (قده) في المتن... والاحتياط أعم من موارد احتمال التحريم \* لانه يجرى في الشبهة الوجوبية أيضاً مثل وجوب السورة في باب الاقل والاكثر الارتباطيين ووجوب الجزاء في الاقل والاكثر الاستقلاليين، وقد أشار المصنف (قده) الى المطلب الرابع بقوله: \* رأما الحرمة الظاهرية والواقعية... الخ \* والفرق بين الحرمة الظاهرية والواقعية وجوه:

الاول هو الفرق بينهما في التعبير والاختلاف في التعبير نشأ عن الاختلاف في لحاظ لسان الدليل، وذلك لان من لاحظ عروض الحرمة لموضوع محكوم بهكمم واقعي مجهول عبر عنها بالحرمة الظاهرية في مقابل الحرمة الواقعية المجهولة ومن لاحظ عروضها لنفس عنوان المشتهبه وهو: موضوع من الموضوعات الواقعية فعبّر عنها بالحرمة الواقعية.

والثاني ويحتمل أن يكون هذا الفرق بحسب المعنى، بأن يكون التعبير بالحرمة الظاهرية من المخطئة حيث يحتمل عندهم أن يكون حكم المشتهبه في الواقع هي: الحلية، فالحرمة حينئذ تكون ظاهريّة، والتعبير بالحرمة الواقعية من المصوبة حيث لا يقولون بالمحكم الظاهري، فالحرمة حينئذ تكون واقعية وقد أشار المصنف (قده) الى هذا الفرق بقوله: \* اذ بملاحظة انه اذا منع الشارع المكلف من حيث انه جاهل بالمحكم من الفعل، فلا يعقل اباحته له واقعاً لان معنى الاباحة الاذن والترخيص \* في الواقع ومن الواضح الترخيص الواقعي لا يجتمع مع الحرمة الواقعية لانهما متناقضان عندهم.

﴿فتأمل﴾ لعله اشارة الى بطلان التصويب ، فحينئذ لا ينافي بين أن يكون حكم الشيء في الواقع مع قطع النظر عن العلم والمجهول هو: الاباحة وبين أن يكون حكمه باعتبار كونه مجهول الحكم هي: الحرمة لاختلاف الحكمين بحسب الموضوع، أو بحسب المرتبة .

والثالث هو : الفرق بينهما معنى كما أشار (قده) اليه بقوله : ﴿ويحتمل الفرق بأن القائل بالحرمة الظاهرية يحتمل أن يكون الحكم في الواقع هي : الاباحة﴾ الا ان مقتضى أدلة الاجتناب عن الشبهات هي : حرمتها ظاهراً ، ﴿والقائل بالحرمة الواقعية انما يتمسك في ذلك باصالة الحظر في الاشياء﴾ بحسب ما ذكرنا من حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير من دون اذن، فيكون حكمه هذا كحكمه بقبح الظلم ومن المعلوم ان قبح الظلم عقلاً كحرمة الغصب شرعاً حكم واقعي .

والرابع ما أشار اليه بقوله: ﴿ويحتمل الفرق بان معنى الحرمة الظاهرية﴾ هي: حرمة الشيء في الظاهر لان مقتضى أدلة الاجتناب عن الشبهات هو: كون الاجتناب عنها واجباً ظاهرياً فيعاقب على تركه مطلقاً. وان كان مباحاً في الواقع ﴿والقائل بالحرمة الواقعية يقول : بأنه لاحرمة ظاهراً أصلاً﴾ وبذلك تكون الاوامر المتعلقة بالشبهات الارشاد ، وحينئذ فان كان المشتبه في الواقع حراماً يعاقب عليه والافلا ، وبذلك تكون الحرمة واقعية ، لا بمعنى ان المشتبه حرام واقعاً لكونه موضوعاً من الموضوعات، بل بمعنى ليست الحرمة على تقدير ثبوتها الا واقعية كما هو مقتضى كون الامر الارشاد ﴿فان هذا﴾ أي احتمال الحرمة الواقعية بهذا المعنى ﴿أحد الاقوال الاخباريين﴾ هذا تمام الكلام فيما ذكره الوحيد البهبهاني (قده) ، ثم يقول المصنف : ﴿قده﴾ ولعل هذا القائل اعتمد في ذلك على ما ذكرنا سابقاً من ان الامر العقلي والنقلي بالاحتياط



للارشاد ... الخ ❦ وحاصل كلام المصنف (قده) هو: انه اجل القائل بالحرمة الواقعية بالمعنى الاخير نظر في ذلك الى كون الامر بالاحتياط للارشاد ، كما اختاره القائلون بالبرائة. غاية الامر ان الامر الارشادي على مذهب الوحيد (قده) يكون على وجه اللزوم ، كبهض أوامر الطبيب ، وعلى مذهب القائلين بالبرائة على وجه الاولوية .

قوله : ❦ ولا يازم من تسليم استحقاق الثواب على الانقياد بفعل الاحتياط استحقاق العقاب بترك الاحتياط ... الخ ❦ دفع لما يتوهم من الملازمة بين استحقاق الثواب على الانقياد بفعل الاحتياط وبين استحقاق العقاب على التجري بترك الاحتياط .

وحاصل الدفع ان الملازمة غير ثابتة ، وذلك لان الالتزام في الثواب على الانقياد انما هو من باب التفضل من المولى ، ولا يتصور هذا التفضل في جانب العقاب على التجري .

❦ الخامس ان اصل الاباحة في مشتبه الحكم انما هو مع عدم اصل موضوعي حاكم عليه .. الخ ❦ .

وتوضيحه يحتاج الى مقدمة مشتملة على أمور :

منها : ان المراد باصالة الاباحة هي : اصالة البرائة الجارية في الشبهات الحكمية ، والموضوعية .

ومنها ان المراد بعدم البيان في البرائة العقلية ، وعدم العلم في البرائة الشرعية هو: مطلق عدم الدليل والحجة عقلا ، أو شرعاً ، فبرتفع بمطابق البيان والدايل الشامل للاصل المعبر شرعاً .

ومنها: ان المراد بالاصل الموضوعي هو: الاصل الذي يكون رافعاً لموضوع الاصل الاخر ، كالاصل السببي بالنسبة الى الاصل المسيبي . فيكون حاكماً عليه ،

لاخصوص الاصل الجاري في الموضوع .

اذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك ما أفاده المصنف (قده) من ان جرياً اذا  
اصالة البرائة مشروط بعدم وجود اصل موضوعي حاكم عليها، كالبرائة في شرب  
التن مثلاً حيث لا يكون في موردها اصل موضوعي ، والا فالاصل الموضوعي  
يكون بياناً عقلاً، وحجة شرعاً فيكون رافعاً للشك ولو تعبداً، فيتقدم على اصالة  
البرائة بالحكومة من دون فرق بين أن تكون الشبهة حكمية، كاستصحاب حرمة  
وطيء الحائض بعد انقطاع الدم، وقبل الاغتسال فيما اذا شك في جواز الوطء  
فان الاستصحاب يمنع عن التمسك بأصالة البرائة للحكومة ، أو تكون الشبهة  
موضوعية كاستصحاب الخمرية فيما اذا شك في انقلابه خلا ، فان استصحاب  
الخمرية رافع لموضوع البرائة عن حرمة شرب المايح المعالوم كونه خمراً ،  
فيتقدم عليها بالحكومة أو الورود، وكيف كان فالضابط هو :

ان كل مورد جعل الشارع للمحكم بالحلية سبباً خاصاً، كالاموال، والفروج  
واللحرم حيث جعل سبب حلية الاموال الملكية ، والفروج النكاح ، واللحوم  
المتذكية فاذا شك في حلية هذه الامور لاجل الشك في تحقق اسبابها لانجری  
اصالة الحلية والبرائة، لاجل وجود أصل موضوعي حاكم عليها وهو اصالة عدم  
تحقق السبب في كل واحد منها .

وقد ذكر غلام رضا في تعليقه على الرسائل ضابطاً في هذا المقام، لا يخلو  
ذكره من فائدة حيث قال: ما عدا لفظه :

« أقول مبنى الشرط المزبور انما هو : قاعدة المزيل والمزال، وهي جارية  
بالنسبة الى جميع الاصول، وما نحن فيه من شعبها، وضابطه ان كل حكم كالأبادة  
وأمثالها اذا علق على وجود سبب، وشك في وجود هذا السبب، أو سببية الشيء  
الموجود، فالاصل الجاري في طرف السبب مزيل والاصل الجاري في طرف

الحكم مزال، ولايجرى بعد جريان الاول، لانه يرتفع الشك مع وجوده، والاصل الموضوعي فى المقام أصل سببي، ومع وجوده لاتبقى شبهة بحكم الشرع، لكي تجرى اصالة الاباحة التي مجريها الشبهات فانه كما ترتفع الشبهة بالعلم الوجداني كذلك ترتفع بالعلم الشرعي المنبعث من الحكم بالعمل به . انتهى مورد الحاجة من كلامه .

ثم يتفرع على الضابط المذكور جريان اصالة عدم التذكية والحكم بالحرمة والنجاسة فيما اذا شك فى حلية لحم حيوان من جهة الشك فى قبوله التذكية ، لان من شرايط التذكية قابلية المحل لها ، وهي مشكوكة بالفرض ، فتجربى اصالة عدم التذكية ، واصالة الطهارة لاتمنع جريان اصالة عدم التذكية لكون الاول مسبب واثاني سبب ومن المعلوم ان الاصل السببي مانع عن جريان الاصل المسيبي .

ويتفرع على ما ذكر بطلان ما يظهر من المحقق والشهيد اثناينين (فدهما) من التفكيك بين الحرمة والنجاسة حيث حكما فى هذه المسألة بالحرمة والطهارة ولعل ما ذكره يرجع الى ما قبل من ان الاصل فى اللحوم هي الحرمة والطهارة وكيف كان فينبغي أن يبسط الكلام فى المقام، فانه لا يخلو عن فائدة نقول:

ان الشك فى الحرمة لا يخلو عن أحد احتمالين :

أحدهما: أن تكون الشبهة فيه حكمية .

وثانيهما أن تكون موضوعية. ثم كل واحدة منهما تنقسم الى اقسام، أما اقسام

الشبهة الحكمية ، فهي أربعة :

الاول هو : أن يكون الشك فى الحلية من غير جهة التذكية وعدمها وانما

من جهة عدم الدليل على الحلية كالشك فى حلية لحم الحمار فرضاً والمرجع فيه اصالة الحلية ، لكون التذكية محرزة بالوجدان ، فيحكم بالحلية مالم تثبت

## الحرمة .

والثاني أن يكون الشك في الحلية لاجل الشك في قابلية الحيوان للتذكية وعدمها كما في كلام المحقق والشهيد الثانيين من الحيوان المتولد من الشاة والخنزير من دون أن يصدق عليه اسم أحدهما، ولم يكن له مماثل مما يقبل التذكية أو لا يقبلها والمرجع فيه هو عموم ما يدل على قابلية كل حيوان للتذكية إلا ما خرج بالدليل كالخنزير مثلا إن كان هناك عموم، فيحكم بالحلية بعد وقوع التذكية عليه، وبذلك لا يصح ما يظهر من المحقق والشهيد من الحكم بالحرمة بمقتضى اصالة عدم التذكية، لأنها أصل عملي والأصل العملي متأخر رتبة عن الدليل الاجتهادي فمع وجود الدليل الاجتهادي كالعموم فيما نحن لاجرى اصالة عدم التذكية نعم يكون الأصل هو المرجع فيما إذا لم يكن هناك عموم يدل على قابلية كل حيوان للتذكية ولذلك قال المصنف ( قدّه ) إن ما يظهر منهما من الحكم بالحرمة إنما يحسن مع عدم عموم... الخ .

والثالث إن يكون الشك في الحلية ناشئاً من جهة الشك في اعتبار شيء في التذكية وعدمه، كما إذا شك في اعتبار كون الذبح مشروط بآلة من الحديد وعدمه مثلا والمرجع فيه : اصالة عدم التذكية فيما إذا تم الذبح بغير الحديد للشك في تحقق التذكية فيحكم بالحرمة .

والقسم الرابع إن يكون الشك في الحلية بعد العلم بالتذكية من جهة عروض مانع عن تأثيرها في الحلية كما إذا شرب حيوان ما كحل اللحم ابن الكلب فأن شرب لبن الخنزير مع الاشتداد يوجب الحرمة قطعاً فيكون مانعاً عن تأثير التذكية في الحلية، وإنما الشك في لبن الكلب هل يوجب الحرمة أيضاً أم لا؟ والمرجع فيه اصالة عدم المانعية فيحكم بالحلية ومن الواضح أن الحرمة في القسم الرابع حرمة عرضية وفي سائر الأقسام الثلاثة المتقدمة ذاتية هذا تمام الكلام في أقسام

## الشبهة الحكمية ..

وأما أقسام الشبهة الموضوعية فهي: أيضاً أربعة .

الاول ما كان الشك فيه ناشيء من جهة احتمال عدم وقوع التذكية لاجل الشك في أصل تحقق الذبح ، أو لاحتمال اختلال بعض الشرايط، ككون الذابح مسلماً او كون الذبح بالحديد، أو غيرهما مع العلم بكون الحيوان قابلاً للتذكية والمرجع فيه هو اصالة عدم التذكية فيحكم بالحرمة .

والثاني ما كان الشك في الحلية ناشيء من جهة دوران اللحم بين كونه من حيوان مأكول اللحم وبين كونه من غيره بعد العلم بكون الحيوان قابلاً للتذكية ووقوعها عليه مع الشرائط كما اذا لم يعلم انه من الشاة او الارنب فالمرجع فيه هي اصالة الحلية وذلك للعلم بالتذكية ، واحتمال الحرمة يرتفع باصالة الحلية والثالث ما اذا كان الشك في الحلية ناشيء من جهة احتمال عدم قبول الحيوان للتذكية ذاتاً بعد العلم بوقوع الذبح الجامع للشرايط عليه كما لو تردد المذبوح بين كونه شاة أو كلباً من جهة الظلمة مثلاً ، فالمرجع فيه اصالة الحلية اذا قلنا : بعموم يدل على قابلية كل حيوان للتذكية ، أو قلنا : بجريان الاستصحاب في العدم الازلي كاستصحاب عدم الكلية في المقام مثلاً .

واما اذا منعنا عن كلا الامرين أو عن احدهما فان قلنا: بان التذكية أمر وجودي بسيط مسبب عن الذبح الجامع للشرايط، فالمرجع هو استصحاب عدم التذكية، فيحكم بالحرمة .

واما اذا قلنا بأن التذكية عبارة عن نفس الفعل الخارجي فالمرجع هو اصالة الحلية للقطع بتحقق التذكية .

والقسم الرابع، ما اذا كان الشك في الحلية ناشيء من جهة احتمال طرو عنوان مانع عن التذكية كالجلل في الشاة مثلاً بعد العلم بكون الحيوان قابلاً للتذكية

ذاتاً والعلم بوقوعها عليه ، ومرجعه الى اصالة الحلية لاصالة عدم طرو مانع عن التذكية، فنثبت التذكية بضم الوجدان وهو: الذبح الجامع للشرايط الى الاصل أي اصالة عدم مانع عنها .

ثم أن الحرمة في القسم الرابع أيضاً عرضية وفي الثلاثة المتقدمة ذاتية ومن يريد بسط الكلام أكثر، فليرجع الى تقرير سيدنا الاستاذ آية الله العظمى السيد أبي القاسم الخوئي أدام الله بقائه على رؤوس المسلمين .

﴿فإن كان الوجه فيه اصالة عدم التذكية فانما يحسن مع الشك في قبول التذكية وعدم عموم يدل على جواز تذكية كل حيوان الا ما خرج... الخ﴾ الا ان عدم العموم الدال على قابلية كل حيوان للتذكية غير متحقق لما يظهر من كلام المصنف (قده) في كتاب الطهارة من وجود عموم يدل على جواز تذكية كل حيوان... وحينئذ يتمسك بالعموم في مورد الشك ويحكم بالحلية لما تقدم سابقاً من عدم جريان الاصل مع وجود الدليل الاجتهادي .. ﴿وان كان الوجه فيه اصالة حرمة أكل لحمه قبل التذكية﴾ بان يقال : ان الميتة عبارة عن كل مالم يذك شرعاً ولو كان حياً، وذلك لقوله (تعالى) (الا ما ذكيتم) (سورة المائدة آية ٣) حيث استثنى المذكي عما ذكر قبله من اللحوم المحرمة .

﴿ففيه ان الحرمة قبل التذكية لاجل كونه من الميتة... الخ﴾ .

وحاصل ما ذكره فسي رد استصحاب الحرمة قبل التذكية حال الحيوة ان الحرمة قبل التذكية كانت باعتبار كون اللحم ميتة، وأما بعد التذكية فلم يكن ميتة بناء على فرض اثبات عموم جواز تذكية كل حيوان الا ما خرج بالدليل، ولا يجري استصحاب الحرمة حال الحيوة، لعدم بقاء الموضوع الذي هو شرط الاستصحاب وذلك لان الموضوع فسي حال الحيوة هو الحيوان ، وبعد التذكية الجماعة للشرايط تغير الموضوع من الحيوان الى الجثة ، ومن المعلوم ان الاستصحاب

لايجرى مع احتمال تبدل الموضوع فضلا عن تبده بالقطع واليقين ، فحيثذ يحتاج الحكم بالحرمة الى موضوع آخر ، ككونه من السباع الذي دل الدليل على حرمة مع كونه مذكى .

﴿ولو شك في قبول التذكية﴾ أي ولو كان استصحاب الحرمة لاجل الشك في قبول التذكية ﴿رجع الى الوجه السابق﴾ وهو اثبات الحرمة باصالة عدم التذكية ، وقد تقدم الجواب عنه في الوجه السابق، ولا حاجة الى تكراره . هذا ماظهر من المحقق والشهيد وقد تقدم ما فيهما وهناك وجه ثالث يظهر من شارح الروضة أشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿نعم ذكر شارح الروضة وجهاً آخر ، ونقله بعض محشبيها عن الشهيد في القواعد قال شارح الروضة ان كلا من النجاسات والمحللات محصورة فاذا لم يدخل في المحصور منهما كان الاصل طهارته وحرمة لحمه﴾ .

وحاصل هذا الوجه ان النجاسات محصورة في الفقه بالمشرك كما في باب الطهارة والنجاسة وهكذا المحللات محصورة في امور: كالانعام الثلاث، فاذا لم يدخل المشكوك فيهما يحكم بطهارته وحرمة لحمه وهذا الوجه مبني على أن يكون الواجب على الشارع بيان النجاسات والمحللات، فيصح أن يقال ان النجاسات والمحللات محصورة فيما بينه الشارع، ووجدناه، فتجربى اصالة الطهارة والحرمة فيما عداه، الا ان الامر ليس كذلك بل الواجب على الشارع من باب قبح العقاب بلا بيان المحظورات الشرعية وهي : المحرمات والنجاسات ، فحيثذ تكون المحرمات والنجاسات محصورة، فاذا لم يدخل المشكوك فيهما يحكم بحليته وطهارته .

﴿ولو قيل : ان الحل انما علق في قوله ( تعالى ) : قل احل لكم الطيبات المفيد للمحصر في مقام الجواب عن الاستفهام﴾ وهو : قوله ( تعالى ) ( يسئلونك

ماذا حل لهم ) ( المائدة آية ٤ ) فالمستفاد من هذه الآية هو حصر الحلية في الطيب  
 فاذا شك في كون الشيء من الطيبات ، يجري فيه أصل عدم تحليل الشارع له ،  
 ويحكم بحرمته كما يظهر من المحقق والشهيد (قدهما ) ، وأجاب المصنف (قده)  
 عن هذا الوجه بوجوه : اشار الى الوجه الاول بقوله :

﴿ ان التحريم محمول في القرآن على الخبائث والفواحش ﴾ وذلك كقوله  
 ( تعالى ) ( قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ) ( الاعراف آية ٣٣ )  
 وقوله ( تعالى ) ( الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش ) ( النجم آية ٢٢ )  
 وقوله ( تعالى ) ( في سورة الاعراف آية ١٥٧ ) ( ويحل لهم الطيبات ويحرم  
 عليهم الخبائث ) .

والمستفاد من هذه الايات هو ان الحرمة منحصرة في الفواحش والخبائث  
 فاذا شك في كون الشيء من الخبائث تجري اصاله عدم التحريم فيه ، ولا يحتاج  
 الحكم بعدم التحريم الى احراز عدم الخبائثة بالاصل حتى يقال ان اصل عدم  
 الخبائثة ليس بحجة لكونه استصحاباً للعدم الازاسي وهو ليس بحجة فلا يصح  
 الحكم بعدم التحريم لو كان متوقفاً على احراز عدم الخبائثة .

واشار الى الوجه الثاني بقوله : ﴿ ومع تعارض الاصلين يرجع الى اصاله  
 الاباحة وعموم قوله ( تعالى ) قل لا اجد فيما اوحى الي ... الخ ﴾ .

أي مع تعارض اصاله عدم الحلية الناشيء من الشك في كونه طيباً، واصله  
 عدم التحريم الناشيء من الشك في كونه خبيثاً يرجع الى اصاله الاباحة وبتقضي  
 عموم وقوله ﷻ ( ليس الحرام الا ما حرم الله ) هو الحلية .

وقد اشار الى الوجه الثالث بقوله ﴿ مع انه يمكن فرض كون الحيوان مما  
 ثبت كونه طيباً ﴾ بأن يقال : ان الطيب هو ما لا يستقذر، فيكون أمراً عدمياً يمكن  
 احرازه بالاصل عند الشك ، فيحكم بالحلية ﴿ فتدبر ﴾ .



ويمكن أن يكون الوجه في الامر بالتدبر هو انه لو سلمنا كون الطيب أمراً  
عديماً ، كذلك لم ينفع استصحاب عدم القذارة في المقام ، وذلك لانه ان أريد  
به اثبات عدم قذارة هذا الفرد المشكوك يكون الاصل مثبتاً ، والاصل المثبت ليس  
بحجة ، ومع عدم اثبات قذارته لا يكون مفيداً هذا كما في التنكابي .

وأما ذكره الاستاذ الاعتمادي فحاصله : (ان كون المشكوك طيباً لا يحرز بالاصل  
سواء قلنا بانه أمر وجودي مضاد للخبثاة ، أو قلنا بانه أمر عدمي مناقض للخبثاة  
أما على الاول ، فلعدم الحالة السابقة للطيبية ، كعدم وجود الحالة السابقة للخبثاة  
وأما على الثاني ، فلعدم حجية استصحاب العدم الأزلي ، فالحق في الجواب هو  
الوجه الاول والثاني) .

﴿السادس حكى عن بعض الاخباريين كلام لا يخالو ايراده عن فائدة .. الخ﴾  
بعض الاخباريين هو السيد الجزائري وحاصل كلامه هو انه هل يمكن أن يعاقب  
عبد من عباد الله وهو يقول في موقف الحساب في الجواب اذا سئل عنة بما كنت  
تعمل فسي الاحكام الشرعية ؟ كنت أعمل بقول المعصوم عليه السلام فيما اذا وجدناه  
وبالاحتياط فيما اذا اشتبه الحكم علينا ؟ والاستفهام انكاري أي لا يعقل أن يعاقب  
من عمل بالاحتياط ، ولا يزل قدمه عن الصراط ، ولا يقابل بالاهانة والاحباط ، بأن  
يؤمر به السى النار ، ويحرم مرافقة الابرار ، بخلاف تارك الاحتياط والعامل  
بالبرائة ، فيمكن في حقه ما ذكر ، لانه مسن أهل التسامح والتساهل في الدين  
وهيهات هيهات أن يكون أهل التسامح والتساهل ، والمراد بهم الاصوليون في  
الجنة مخلفين ، وأهل الاحتياط والمراد بهم الاخباريون في النار معذيين ا

والمستفاد من هذا الكلام هو : ان الاحتياط طريق النجاة ، فيجب الالتزام به .

ويقول المصنف (قده) رداً لهذا الكلام ما حاصله :

انه ان كان مراده - أي الجزائري - من حسن الاحتياط - هو الاحتياط

من حيث العمل ، فلا يخفى حسنه على العوام فضلا عن الفقهاء الاعلام ، لكون العمل بالاحتياط طريقاً للنجاة ، ولكنه ليس محل الكلام كما لا يخفى وان كان مراده هو الافناء بوجوب الاحتياط ، فلا اشكال في عدم حسنه ، لان الافناء بوجوب الاحتياط مخالف للاحتياط ، لاحتمال حرمة الافناء بوجوبه وبذلك يدور الامر بين الوجوب والتحريم ، فكيف يمكن الاحتياط فسي الافناء بوجوب الاحتياط ؟ هذا على تقدير وجوب افناء العالم للجاهل ❀ والا ❀ أي وان لم يثبت وجوب الافناء ❀ فالاحتياط في ترك الفتوى ❀ واذا كان الاحتياط بترك الفتوى أصلاً يكره مرجع الجاهل عند العمل هو ما حكم به عقله ، فان التفت بأن حكمه هو قبح العقاب من غير بيان لم يكن عليه بأس بارتكاب المشتهيه ، وان لم يلتفت اليه ، واحتمل العقاب في ارتكاب المشتهيه كان مجبولاً بترك المشتهيه دفعا للضرر المحتمل ❀ وعلى كل تقدير ، فلا ينفع قول الاخباريين ... الخ ❀ لانه يترك المشتهيه بمقتضى حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ❀ ولا قول الاصولي ... الخ ❀ لانه يعمل بحكم عقله بقبح العقاب بلا بيان على فرض الالتفات اليه .

قوله: ❀ والافناء بوجوبه من الاخباريين نظير الافناء بالبرائة من المجتهدين ❀ دفع لما قد يتوهم من ان افناء الاخباريين بوجوب الاحتياط ليس من باب الاحتياط حتى يكون مخالفاً للاحتياط ، بل لادلة الاحتياط .

وحاصل الدفع ان افناء المجتهدين بالبرائة أيضاً يكون لادلة البرائة ، فيكون افناء الاخباريين بوجوب الاحتياط نظير افناء المجتهدين بالبرائة .

قوله: ❀ ولا متيقن من الامرين فسي البين ❀ دفع لما يقال : من ان أخذ الجاهل بما يفنى به الاخباريون من وجوب الاحتياط أخذ بما هو المتيقن ، وبناء على هذا يجب الاخذ به .

وحاصل الجواب : قول المصنف ( قدّه ) ولا متيقن من الامرين في البين وقد تقدم تفصيله .

قوله : ﴿ ومفاسد الالتزام بالاحتياط ليست بأقل من مفاسد ارتكاب المشبهة ... الخ ﴾ دفع لما يتوهم من ان الافناء بالاحتياط ليس الا من جهة السلامة عن التالي الفاسد الذي يترتب على ارتكاب المشبهة .

وحاصل الدفع ما ذكره ( قدّه ) في المتن والوجه في ذلك ان بناء الدين الاسلامي على تسهيل الامور على العباد ( يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر )<sup>(١)</sup> وحملهم على الاثقل بوجوب الاحتياط في كل موارد الاشتباه يوجب التنفر عن الدين ﴿ فما ذكره هذا الاخبارى من الانكار ﴾ أي الاستفهام الانكاري ﴿ لم يعلم توجهه الى أحد ﴾ .

﴿ المسألة الثانية ما اذا كان دوران حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة اجمال النص ... الخ ﴾ .

والاجمال تارة يكون في لفظ ما دل على التكليف ، وأخرى فيما دل على متعلق الحكم والتكليف .

ثم الاول على قسمين :

الاول : أن يكون الاجمال من جهة الهيئة بأن تكون صيغة النهي مشتركة بين الحرمة والكراهة ، ولم تكن هناك قرينة معينة لاحدهما .

والثاني : أن يكون الاجمال من جهة المادة ، كقول الشارع في هذا الفعل بأس ، أو لا ينبغي أن يؤتى به ، حيث كان مفاده مردداً بين الحرمة والكراهة ، ولم نقل بظهوره بالكراهة فرضاً .

ثم ان الاجمال من جهة متعلق الحكم أيضاً على قسمين :

الاول : أن يكون الاجمال من جهة الوضع ، كالغناء ، حيث لا يعلم انه وضع للصوت المطرب، أو الصوت المرجع، أو الصوت الجامع لهما، وذلك لانه فسر تارة بالصوت المطرب، وأخرى بالصوت المرجع، وثالثة بالصوت الجامع لهما غاية الامر الجامع لهما حرام يقيناً، لصدق الغناء عليه قطعاً، وكل واحد من المعنيين الاخيرين محتمل الحرمة ، فتجرى فيهما البرائة .

الثاني : أن يكون الاجمال من جهة الشك في شمول اطلاق المفظ لبعض أفراده الخفية بعد العلم بالوضع كالشك في دخول الخمر الغير المسكر في المراد من قول الشارع : (الخمر : حرام) فيما اذا لم يكن هناك اطلاق والاقوخذ به . ثم أن هذه الاقسام كلها تكون من قبيل الشبهة الحكمية فتكون داخلية في محل النزاع ومن المعلوم أن الملاك في كون الشبهة حكمية أن تكون الشبهة ناشئة من فقدان النص ، او اجماله ، أو تعارضه ، ولاشك في صدق الاجمال في جميع الصور المذكورة، فتوهم خروج ما اذا كان الاجمال في متعاق الحكم بقسميه عن الشبهة الحكمية، ودخوله في الشبهة الموضوعية التي تسمى بالشبهة في طريق الحكم عند الاخباريين فاسد . وذلك لان الملاك في كون الشبهة موضوعية أن تكون الشبهة ناشئة من جهة الشك في مصاديق مفاهيم ألفاظ الخطاب بعد العلم بالوضع كاشتباه مصادق الخمر بين الانائين بعد العلم بما وضع له لفظ الخمر في قول الشارع ( اجتنب عن الخمر ) ولكن هذا الملاك منتف في المقام، فتكون الشبهة حكمية **﴿والادلة المذكورة من الطرفين﴾** أي الاصولي والاختباري **﴿جارية هنا﴾** أي في المسألة الثانية ، فلا يحتاج الى تكرارها .

ويمكن الفرق بين المسألة (الاولى) (والثانية) فيما اذا قلنا باعتبار اصابة البرائة من باب الظن كما تقدم من جماعة منهم صاحب المعالم ، اذ تجرى البرائة في المسألة الاولى ، لتحقق مناط الاعتبار فيها ، بخلاف المسألة الثانية ، لعدم

جريان البراءة فيها ، وذلك لعدم حصول الظن بعدم الحكم بعد وجود النص  
المجمل .

وهكذا لايجرى في المقام بعض الادلة المتقدمة كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ( كل شيء مطاق  
حتى يرد فيه نهى )<sup>(١)</sup> اذ النهي قد ورد في المقام وان كان مجملا . وعدم جريان  
بعض الاداة لا يختص بقول من يقول باعتبار البرائة من باب الظن ، كما لا يخفى .  
المسألة الثالثة أن يدور حكم الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة  
تعارض النصين .. الخ .

يقول المصنف ( قده ) في هذه المسألة بعدم وجوب الاحتياط ، لعدم الدليل  
عليه ، اذ لا يمكن أن يستدل على وجوب الاحتياط الا بما تقدم من الادلة الثلاثة  
وهي : الايات ، والروايات ، وحكم العقل ، وقد عرفت عدم دلالتها على وجوب  
الاحتياط ، فيبقى الكلام فيما ورد في خصوص تعارض النصين عَلَيْهِ السَّلَامُ مثل ما في غوالي  
الثالثي من مرفوعة العلامة الى زرارة عن مولانا أبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ قال قلت : جعلت فداك  
يا بنى عنكم الخبران ، أو الحديثان المتعارضان فبأيهما نعمل ؟ فقال : يا زرارة  
خذ بما اشتهر بين أصحابك ، وأترك الشاذ النادر ، فقلت : يا سيدي انهما معاً  
مشهوران مرويان مأثوران عنكم فقال عَلَيْهِ السَّلَامُ : خذ بما يقوله أعدلهما عندك ، وأرثقهما  
في نفسك فقلت انهما معاً عدلان مرضيان موثقان عندي ، فقال : انظر ما وافق منهما  
مذهب العامة ، فاتركه ، وخذ بما خالفهم ، فان الحق فيما خالفهم قلت : ربما  
كانا موافقين لهم ، أو مخالفين ، فكيف نصنع ؟ قال : فخذ بما فيه الحائطة لدينك  
واترك ما خالف الاحتياط ، فقلت : انهما معاً موافقان للاحتياط ، أو مخالفان  
فكيف أصنع ؟ قال : اذن فتخير أحدهما ، فتأخذ به وتدع الآخر الحديث عَلَيْهِ السَّلَامُ <sup>(٢)</sup>

(١) الرسائل : الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث ٦٠ .

(٢) غوالي اللثالي ج ٤ ص ١٣٣ .

ولابد من البحث في هذه الرواية من جهات :

الجهة ( الاولى ) في شرح ما يحتاج اليه من بعض مفرداتها ، أوجملها .

والجهة ( الثانية ) في بيان دلالتها على الاحتياط ، أو التخيير .

و ( الثالثة ) في بيان عدم صحة الاستناد اليها في اثبات الاحتياط أو التخيير .

اما البحث عن الجهة ( الاولى ) فنقول :

ان المراد بالمخبر ما نقل عن الامام عليه السلام وبالحديث ما نقله الامام عليه السلام عن

الرسول صلى الله عليه وسلم والمراد بالشهرة هو الشهرة في الرواية فقط، لان السائل قد فرضها

في طرفي المسألة حيث قال: ياسيدي انهما معاً مشهوران، اذ الشهرة في الفتوى

لا يعقل تحققها في طرفي المسألة .

ثم فرض كونهما موافقين للعامة بأن يكون أحدهما موافقاً للمذهب الحنفي

والآخر موافقاً للمذهب الشافعي وفرض كونهما مخالفين أهم : بأن يدل أحدهما

على مسح الرجل، والآخر على مسح الخف ، فيكون كلاهما مخالفاً لمذهبهم ،

لان الواجب عندهم هو : غسل الرجل، ثم فرض كونهما موافقين للاحتياط كما

في الاوثق هو: أن يكون أحدهما دالا على وجوب الظهر، والآخر على وجوب

الجمعة وفرض كونهما مخالفين له هو: أن يكون أحدهما دالا على استحباب

فعل، والآخر على اباحته مع احتمال الوجوب فيه .

وأما الجهة الثانية: فقد أشار اليها بقواه : ﴿ فخذ بما فيه الحائطة لديك ﴾

وقوله: ﴿ اذن فتخير أحدهما ﴾ حيث يكون المستفاد من الاول وجوب الاحتياط

في باب تعارض النصين ، ومن الثاني التخيير فيما اذا كان الخبران موافقين

للاحتياط ، وعلى التقديرين ليس الحكم في باب التعارض هو البرائة بل اما

الاحتياط، أو التخيير .

وأما الجهة الثالثة فقد أشار اليها بقوله: ﴿ الا انها ضعيفة السند... الخ ﴾

وحاصل الكلام كما في المتن ان هذه الرواية ، وان كانت اخص من اخبار التخيير، لان المستفاد من ساير اخبار التخيير هو التخيير مع فقد الرجوع، فالقاسم سواء كان الاحتياط موافقاً لهما أم لا .

والمستفاد من هذه الرواية هو: التخيير مع موافقتها للاحتياط، فالوكانت معتبرة من حيث السند، كانت مخصصة لتلك الاخبار، وبذلك يجب الاخذ بها ، الا انها ضعيفة السند، فلا يجوز الاستناد اليها في اثبات الاحتياط أو التخيير، ولا يجوز تخصيص اخبار التخيير بها. هذا تمام الكلام في البحث عن الدفوعة .  
 ثم اذا لم نقل بوجوب الاحتياط، ففي كون اصل البرائة مرجحاً لما يوافقه أو كون الحكم الوقف، أو التساقط، والرجوع الى الاصل أو التخيير بين الخبرين في أول الامر، أودائماً وجوه ليس هنا محل ذكرها .

وحاصل كلام المصنف (قده) انه لو لم نقل بوجوب الاحتياط، لعدم الدليل عليه، تترتب وجوه :

منها: أن يكون اصل البرائة مرجحاً لما يوافقه من الخبرين المتعارضين .  
 ومنها: أن يكون الحكم هو التوقف، ثم الرجوع الى اصل البرائة .  
 ومنها: أن يكون الحكم هو: التساقط، ثم الرجوع الى اصل البرائة والفرق بين التوقف والتساقط، ان التساقط عبارة عن فرض الخبرين المتعارضين كالمدم فيرجع الى اصل البرائة، سواء كان موافقاً لاحدهما، أو مخالفاً لهما معاً اذ التساقط يوجب نفى الحجية عنهما. بخلاف الوقف حيث لا يوجب نفى الحجية عنهما ، فلا يجوز الرجوع الى أصل مخالف لهما معاً .

ومنها: التخيير وهو على قسمين :

(أحدهما) : هو الابتدائي، بأن يكون التخيير قبل الاخذ بأحدهما، واما بعد الاخذ، فيجب العمل على ما أخذ به فقط .

و (ثانيهما): هو الاستمراري، بأن يكون التخيير دائماً، فيجوز له أن يعمل بغير ما أخذه أولاً من باب التخيير .

ثم يقول المصنف (قده) ان هذه الوجوه ليس المقام محل ذكرها ، لان المقصود في المقام هو: نفي وجوب الاحتياط لا ذكر الوجوه والاحتمالات .  
﴿بقي هنا شيء وهو: ان الاصوليين عنوانوا في باب التراخي الخلاف في تقديم الخبر الموافق للاصل على المخالف ... الخ﴾ .

والخبر الموافق للاصل يسمى بالمقرر، لكونه مقرراً، ومثبتاً لحكم العقل بالبرائة ، والمخالف ناقلاً ، لنقله المكلف من حكم العقل بالبرائة الى حكم الشرع بما يخالفه من الوجوب ، أو الحرمة .

ثم نسب تقديم المخالف في هذه المسألة الى أكثر الاصوليين ، بل الى جمهورهم ومنهم العلامة (قده) ﴿وعنوانوا أيضاً مسألة تقديم الخبر الدال على الاباحة على الدال على الحظر والخلاف فيه، ونسب تقديم الحاضر على المبيح الى المشهور ، بل يظهر من المحكى عن بعضهم عدم الخلاف في ذلك . . . الخ﴾ .

يظهر من الفاضل الجواد عدم الخلاف في تقديم الحاضر على المبيح، وقوله عدم الخلاف ظاهر في الانفاق .

والفرق بين المسألتين ان الاولى خلافية ، والثانية اتفاقية على ما يظهر من البعض .

ولكن يرد على قول الاصوليين : في هاتين المسألتين وجوه :  
منها : ما أشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿والخلاف في المسألة الاولى ينافي الوفاق في الثانية﴾ .

وملخص الايراد ان المسألة الثانية وهي تقديم الحاضر على المبيح ، فرد من



افراد المسألة الاولى ، لان الناقل في المسألة الاولى مايشمل الحاضر في الثانية اذ الناقل أعم مما يدل على الحرمة ، فيمكن أن يكون مما يدل على الوجوب ، والحاضر مختص بالحرمة ، وهكذا المبيح في المسألة الثانية من أفراد المقرر في المسألة الاولى ، اذ المبيح مادل على البرائة من الحرمة فقط ، والمقرر مادل على البرائة من الحرمة والوجوب ، فالمسألة الثانية داخله في الاولى ، وحينئذ يجب أن يكون حكمهما واحداً .

ولامعنى لان يكون تقديم الحاضر على المبيح وفاقياً ، وتقديم الناقل على المقرر خلافياً ، بل كل من يقول بتقديم الحاضر على المبيح في المسألة الثانية يجب عليه أن يقول بتقديم الناقل على المقرر في المسألة الاولى ، وبالعكس .

ومنها : ماأشار اليه (قده) بقوله : ﴿ كما ان قول الاكثر فيهما مخالف لما يشاهد من عمل علمائنا على عدم تقديم المخالف للاصل ، بل التخيير أو الرجوع الى الاصل الذي هو : وجوب الاحتياط عند الاخباريين ، والبرائة عند المجتهدين ﴾ فيرجع الايراد الثاني الى مخالفة قولهم : لعملمهم ، والتنافي بين القول ، والعمل لاينبغي من الجاهلين المؤدبين فضلا عن الفقهاء المجتهدين .

ومنها : ماأشار اليه بقوله : ﴿ مضافاً الى ذهاب جماعة من أصحابنا في المسألتين الى التخيير ﴾ .

وحاصل هذا الايراد : هو ردحصر قول الاصحاب في القولين المذكورين في كلا المسألتين ، لان جماعة منهم لم يقولوا في المسألة الاولى بتقديم الناقل ولافي الثانية بتقديم الحاضر ، وهكذا لم يقولوا في المسألة الاولى بتقديم المقرر ولافي الثانية بتقديم المبيح ، بل ذهبوا فيهما الى التخيير ، فحصر قولهم : في المسألتين في قولين : ليس في محله .

﴿ ويمكن أن يقال : ان مرادهم من الاصل في مسألة الناقل والمقرر اصالته

البرائة من الوجوب لاصالة الاباحة ... الخ ❊ أي ويمكن الجواب عن الايراد الاول بالفرق بين المسألة الاولى ، والثانية، بأن الشبهة في المسألة الاولى وجوبية وفي المسألة الثانية تحريمية ، فحينئذ لا يتنافى الخلاف في الاولى مع الوفاق في الثانية على فرض الوفاق فيها ، وعلى تقدير عدم الانفاق في المسألة الثانية، كما هو كذلك فلاشكال في الاول .

والجواب عن الايراد الثاني قد أشار اليه بقوله: ❊ وان حكم أصحابنا بالتخيير أو الاحتياط ، لاجل الاخبار الواردة ... الخ ❊ .

وحاصل هذا الجواب ان مرادهم بتقديم الناقل على المقرر قولاً انما هو بملاحظة رجحانه مع قطع النظر عن أخبار التخيير في باب التعارض ، مثل ما يقال من ان الاصل في الكلام هو التأسيس الذي يقتضي الاخذ بالناقل والحاضر وأما عملهم في الفروع بالتخيير أو الاحتياط ، فلاجل الاخبار الواردة في هذا الباب ، كمر فوعة زرارة مثلاً ، فحينئذ لا تنافي بين القول والعدل .

وإنه يظهر الجواب عن الايراد الثالث أيضاً بأن يقال ان ذهاب جماعة الى التخيير كان بملاحظة الاخبار الواردة في باب التعارض ، فيكون التخيير بالاصل الثانوي .

هذا ويمكن الجواب عن الجميع ، بعدم صحة النسبة المذكورة أصلاً ، وان المجتهدين بين قائل بتقديم ما يكون موافقاً للاصل ، وقائل بالتوقف ، أو التساقت والرجوع الى الاصل ، أو التخيير بين الخبرين في أول الامر ، أو دائماً .

❊ لكن هذا الوجه قد ياباه مقتضى أدلتهم ❊ أي ماذكر من الجواب الاول والثاني يكون منافياً لمقتضى أدلتهم ، فانهم استدلوا في المسألة الاولى على ترجيح الناقل بان الاصل في الكلام هو : التأسيس ، فلا يفرق حينئذ بين كون الشبهة وجوبية ، أو تحريمية ، فلاوجه لما ذكر في الجواب الاول من تخصيص

الناقل بالشبهة الوجوبية، والحاضر بالشبهة التحريمية، وأيضاً استدوا على التخيير بانه مقتضى حجية الخبرين المتعارضين ، مع عدم امكان العدل بهما معاً ، فحينئذ يكون التخيير مقتضى الاصل الاولى ، ولم يستدلوا على التخيير بالاخبار الواردة في باب التعارض، ليكون بالاصل الثانوي الذي تقتضيه الاخبار ثم الرجوع الى الاحتياط كان لاجل تساقط الخبرين، لاجل الاخبار الواردة في هذا الباب فتنبه!!

﴿المسألة الرابعة دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب مع كون الشك في الواقعة الجزئية ، لاجل الاشتباه في بعض الامور الخارجية﴾ يقع الكلام في الشبهة الموضوعية التي تسمى بالشبهة في طريق الحكم عند الاخبارين وذلك بأن يكون الحكم المتعلق بالموضوع الكلي مثل الخمر حرام، والمخل حلال مثلاً معلوماً من دون قصور في بيان الشارع ، وانما الشك ينشأ لاجل الاشتباه في بعض الامور الخارجية كما اذا شك في حرمة شرب ما يبع لتردده بين الخمر ، والمخل، وفي حرمة أكل لحم لتردده بين كونه من الشاة ، أو الارنب، فالشك في المثالين في الواقعة الجزئية وهي : المايح واللحم الخارجيان .

﴿والظاهر عدم الخلاف في ان مقتضى الاصل فيه الاباحة ، للاخبار الكثيرة في ذلك مثل قوله ﷺ لا كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام ، وكل شيء عفيه حلال وحرام فهو لك حلال﴾ ومن الواضح أن الرواية الاولى ، وان لم تكن مختصة بالشبهة الموضوعية ، الا انها شاملة لها .

وأما الرواية الثانية فهي مختصة بالشبهة الموضوعية ، بقرينة ظهورها في التقسيم الفعلي الخارجي ، كما تقدم ذلك في أدلة القائلين بالبرائة حيث قال المصنف (قده) هناك، فالرواية مختصة بالشبهة في الموضوع، وهذا واضح، وانما الكلام في رواية مسعدة بن صدقة حيث استدلت العلامة (قده) بها على البرائة ، وهي قول أبي عبدالله ﷺ كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه

من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك ، واعله سرقة ، أو العبد 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 يستبين لك غير هذا ، أو تقوم به البينة .. الخ .

ثم أن هذه الرواية ، وإن كانت مختصة بالشبهة الموضوعية ، لأن الامثلة المذكورة فيها كلها من قبيل الشبهة الموضوعية ، بالإضافة إلى أن قوله الخطأ : أو تقوم به البينة قرينة على إرادة خصوص الشبهة الموضوعية ، بناءً على أن يكون المراد منها هي : البينة المصطلحة ، لا اختصاصها بالموضوعات . إلا أن الحلية فيها ليست مستندة إلى أصالة البرائة ، بل إنها في مثال الثوب والعبد مستندة إلى اليد ، وهي من الإمارات ، وفي مثال المرأة مستندة إلى أصل عدم تحقق المانع أي النسب ، أو الرضاع .

ولو أغمضنا النظر عن هذا الأصل بالنسبة إلى مثال المرأة ، وعن قاعدة اليد في المثاليين الأولين ، لكان مقتضى الأصل الأولى في الجميع هي : الحرمة من جهة أصالة تملك البايع وأصالة الحرية في الإنسان المشكوك في رقيته ، هذا مضافاً إلى أصالة الفساد في المعاملات في الجميع من جهة أصالة عدم تأثير العقد . ولهذا قال المصنف (قده) والحكم بحليتها إنما هو من حيث لأصل الموضوعي الثانوي رفي إطلاق كلامه (قده) نظر ، وذلك لأن الحكم بالحلية من جهة الأصل الموضوعي الثانوي مختص بمثال المرأة ، كما تقدم ، وأما الحكم بالحلية في مثال الثوب والعبد ، فهو لاجل قاعدة اليد ، وهي : من الإمارات ، لأن يقال إن اليد تكون من الأصول تعبداً .

فالمتحصل من جميع ما ذكرنا أن الحلية في هذه الرواية لم تكن من جهة أصالة البرائة ، فلا يصح الاستدلال بها على أصالة البرائة في الشبهة الموضوعية

الآن يقال ان ذكر الامور المذكورة ليس من باب المثال، بل انما من باب التنظير والتشبيه وبذلك تدل على الحلية من جهة اصالة الحلية والبرائة فيما اذا لم تكن مستندة الى أصل آخر كما لا يخفى .

﴿ولكن في الاخبار المتقدمة بل في جميع الادلة من الكتاب والعقل كفاية﴾  
 أي لو لم يكن في المقام دليل على البرائة غير الاخبار المتقدمة في أدلة القائلين بالبرائة الشاملة للشبهات الحكمية، والموضوعية، لكان في هذه الاخبار مع الكتاب والعقل كفاية في اثبات اصالة الحلية في الشبهات الموضوعية .

(مع ان صدرها) وهو ﴿كل شيء لك حلال﴾ (وذيلها) وهو ﴿والاشياء كلها على هذا﴾ اي الاباحة ، حتى تظهر لك حرمتها بالبينه (ظاهر ان في المدعى)  
 ﴿وتوهم عدم جريان قبح التكليف بلا بيان هنا نظراً الى ان الشارع بين حكم الخمر مثلاً فيجب حينئذ اجتناب كل ما يحتمل كونه خمراً من باب المقدمة العلمية﴾ وتقرير هذا التوهم يحتاج الى مقدمة وهي :

ان التكليف الشرعية قد تعلقت بالموضوعات الواقعية ، بما هي هي من دون تقييدها بالعلم ، أو الجهل كما أن الالفاظ أيضاً وضعت للمعاني الواقعية ، كذلك فحينئذ يكون مفاد قول الشارع اجتنب عن الخمر هو وجوب الاجتناب عن الخمر الواقعي سواء علم المكلف به تفصيلاً أو اجمالاً ، أو لم يعلم به اصلاً فيكون المحرم هو : الخمر الواقعي .

اذا عرفت هذا نقول :

ان الواجب حينئذ هو الاجتناب عن كل ما يحتمل كونه خمراً من باب المقدمة العلمية حتى يحصل العلم بالاجتناب عن الخمر الواقعي ، فلا يجري هنا حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، لفرض وجود بيان الشارع في الشبهات الموضوعية كما أشار اليه بقوله (قده) : ﴿فالعقل لا يقبح العقاب خصوصاً على تقدير مصادفة

الحرام أي ان العقل لا يحكم بقبح العقاب على ارتكاب محتمل الخمرية خصوصاً على تقدير كونه حراماً في الواقع ذلك لان العقاب على ارتكاب الحرام الواقعي لم يكن قبيحاً عقلاً .

نعم اذا لم يصادف الواقع ، كما لو لم يكن خمرأ ، يمكن القول بعدم العقاب ، لكونه تجريباً والعقاب عليه محل خلاف ، كما مر تفصيله في مسألة التجري (مدفوع) خبر لقوله وتوهم . . الخ .

ودفع التوهم المزبور يتضح بعد بيان مقدمة وهي :

ان الاحكام الشرعية وان كانت متعلقة بالموضوعات من دون تقييدها بالعلم أو الجهل ، والالفاظ ، وان كانت موضوعة للمعاني كذلك ، الا ان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لم يكن مطلقاً بل يتوقف على عدم البيان الواصل الى المكاف الذي يوجب تنجز التكليف ، فاذا انتفى هذا القسم من البيان يحكم العقل بقبح العقاب سواء لم يبينه الشارع اصلاً ، أو يبينه ولم يصل الى المكاف ، أو وصل ولم يعلم بتوجهه اليه من جهة عدم العلم بوجود موضوعه لانفصيلاً ، ولا اجمالاً ، كما في المقام ، فالعقل هنا يحكم بقبح تنجز التكليف الواقعي من دون بيان ، ثم ان التكليف لا يتنجز الا بالعلم بنفس الحكم ، وهو أكبر ، والعام بموضوعه وهو اصغر ، لان شرط تنجز التكليف هو العلم بالموضوع والمحمول معاً ، ولا يكفى فيه العلم بالمحمول أي الحكم ، كما هو المفروض في المقام حيث يعلم المكاف حرمة الخمر ، ولكنه لا يعلم الموضوع أي الخمر بل يحتمل كون المايح المعين خمرأ ، فالعقل لا يحكم بقبح التكليف الواقعي بلا بيان واقعي ، حتى يقال : بعدم جريانه في المقام لوجود البيان في الشبهة الموضوعية ، بل وجود البيان مختص بمورد العلم بالموضوع ، أو الحكم تفصيلاً أو اجمالاً فيما اذا كانت اطرافه محصورة اذ يجب الاجتناب عن اطراف العلم الاجمالي بالحرمة ، أو الخمرية من

باب المقدمة العلمية ، فلايجري فيه حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، لوجود البيان وتنجز التكليف به ، وهو : العلم مطلقاً .

فظهر من هذا البيان انه لايجب الاجتناب عما يحتمل كونه خمراً من باب المقدمة العلمية ، لان وجوب المقدمة فرع اوجوب ذبيها ، ووجوبه لم يكن ثابتاً في المقام ، وذلك لعدم العلم بالموضوع ، لان تنجز التكليف يتوقف على احراز الصغرى وهي : في المقام ليست محرزة ، لعدم كون المايح الموجود خمراً ، والكبرى وهي : كون الخمر حراماً شرعاً ، وان كانت ثابتة ، الا ان ثبوتها وحدها لا يكفي في تنجز التكليف ، وبعد عدم تنجز التكليف في جانب ذي المقدمة ، لا منشاء لحكم العقل بوجوب المقدمة العلمية ، فيكون حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ثابتاً في المقام ، فلا فرق في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بين المقام حيث تكون الشبهة فيه موضوعية وبين الموضوع الكلي المشبه حكمه ، كشرب التتن حيث تكون الشبهة فيه حكمية ، كما اشار اليه بقوله (قده) : ﴿ فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمته ... الخ ﴾ .

وبالجملة ، كما يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان في الشبهة الحكمية ، كذلك يحكم بالقبح في الشبهة الموضوعية ، هذا مع ان التوهم المذكور في الشبهة الموضوعية جار في الشبهة الحكمية أيضاً ، بتقريب عدم جريان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فيها ، لوجود البيان بالعمومات القرآنية الدالة على حرمة الخبائث والفواحش وما نهيكم عنه ، فانتهوا حيث تدل تلك العمومات على حرمة هذه الامور في الواقع ، ويحتمل أن يكون شرب التتن منها ، فيجب الاجتناب عنه من باب المقدمة العلمية ﴿ ومنشاء التوهم المذكور ﴾ في الشبهة الحكمية هو تعاقب الحكم بوجوب الاجتناب بمفهوم كلي مردد بين مقدار معلوم ، وهو الدم ، والمبته

والخمر ، وغيرها وبين الاكثر منه ، بأن يشك في كون التبن منها أولاً ؟ فيرجع الشك الى الشك في المكلف به حيث يكون مردداً بين الاقل ، والاكثر ، وهو مجرى الاحتياط ، كما هو واضح ، وقد تقدم الجواب عن ذلك بما ملخصه هو حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، لان البيان يحصل بالعلم تفصيلاً أو اجمالاً ، وفي المقام ليس الموضوع معلوماً ، لانفصيلاً ، ولا اجمالاً ، فيقع مجرى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، وذلك لانفاء البيان .

﴿ ونظير هذا التوهم قد وقع في شبهة الوجوبية حيث تخيل بعض ان دوران مافات من الصلوات بين الاقل والاكثر موجب للاحتياط ﴾ ، فيجب الاتيان بكل ما يحتمل فواته من الصلوات من باب المقدمة العالمية ، ولا يجوز التمسك بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، لوجود بيان وجوب قضاء مافات بقول الشارع واقض مافات كما فات ، وقد ظهر الجواب عنه مما تقدم من ان الواجب ما علم فوته فقط ، واما المشكوك ، فلا يجب قضائه ، لادلة البرائة الشرعية والعقلية ، هذا مع ان عدم وجوب الاحتياط في شبهة الوجوبية الموضوعية اتفاقي .

﴿ فان قلت : ان الضرر محتمل في هذا الفرد المشتبه لاحتمال كونه محرماً ، فيجب دفعه ﴾ .

وملخص الاشكال يتضح بعد مقدمة :

وهي : ان قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، كما لا تجرى فيما اذا كان هناك بيان شرعاً ، كذلك لا تجرى فيما اذا كان هناك بيان عقلاً ، فبناء على هذا يتضح لك عدم جريان هذه القاعدة في المقام وذلك لان البيان الشرعي ، وان كان منتقياً الا ان البيان العقلي يكون موجوداً ، لحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ، ومن المعلوم ان احتمال الضرر موجود في كل محتمل الحرمة ، فيكون الضرر محتملاً في الفرد المشتبه ، لاحتمال كونه محرماً ، فيجب دفعه بقاعدة وجوب دفع الضرر



الواردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، كما تقدم تفصيل ذلك في البرائة العقابية .  
﴿فلنا ان أريد بالضرر العقاب ومايجري مجراه من الامور الاخروية فهو :  
مأمون بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان ... الخ﴾ أي: لو كان المراد بالضرر  
هو الضرر الاخروي الذي هو عبارة عن العقاب ، أو انحطاط الدرجة ، لكان منتفياً  
بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، لان هذه القاعدة تنفي احتمال العقاب ، فتكون واردة  
على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل كما مر في البرائة العقلية .  
﴿وان أريد ما لا يدفع العقل ترتبه من غير بيان كما في المضار الدنيوية﴾ أي  
ولو كان المراد بالضرر المحتمل هو الضرر الدنيوي ، فلا يحكم العقل بوجوب  
دفعه .

ولو سلمنا حكمه بوجوب دفعه ، لم نسلم وجوبه شرعاً ، لان الشارع صرح بحلية  
كل مالم يعلم حرمة ، فينتفى حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ، بعد  
اذن الشارع بارتكابه ، لان العقل لا يحكم بوجوب دفع مطلق الضرر ، وانما يحكم  
بوجوب دفع الضرر الغير المتدارك ، ومع حكم الشرع بالحلية وجواز الارتكاب  
يتدارك الضرر ، فلا يحكم العقل بوجوب دفعه ، كما لا يحكم الشرع بالاجتناب  
عنه ، اذ لانفكيك حينئذ بين حكم الشرع ، والعقل ، فلا يرد ما قيل : من لزوم  
التفكيك بين حكم العقل والشرع حيث يحكم العقل بوجوب دفع الضرر الدنيوي  
والشرع بعدمه مع ان المعروف هو : الملازمة بين حكم العقل ، والشرع لان  
العقل انما يحكم بالوجوب في خصوص مالم يحكم الشرع بجواز ارتكابه ، وقد  
حكم الشرع بجواز ارتكاب الضرر المقطوع ، اذا لم يكن اخروياً فضلاً عن  
المحتمل ، كما لم يحكم العقل بالوجوب وبذلك لا يلزم التفكيك بين العقل  
والشرع .

﴿فان قيل : نختار أولاً احتمال الضرر المتعلق بأمور الآخرة والعقل لا يدفع

ترتبه من دون بيان ، لاحتمال المصلحة في عدم البيان ، ووكول الامر الى ما يقتضيه العقل ﴿ وحاصل الكلام في هذا المقام هو ان المراد بالضرر هو العقاب الا ان العقل لا يحكم بقبح ترتبه من دون بيان ، وذلك لاحتمال المصلحة في ترك البيان من الشارع ووكول الامر الى حكم العقل قبل الشرع ، لان يحكم بالاحتياط دفعا للعقاب المحتمل ، فالنتيجة تكون : جريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل دون قاعدة قبح العقاب من دون بيان .

﴿ وثانياً نختر المصرة الدنيوية وتحريمه ثابت شرعاً لقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة <sup>(١)</sup> ... الخ ﴾ .

وملخص الكلام انا نختر الضرر الدنيوي ، فنقول ان المراد من الضرر هو الضرر الدنيوي ، الا ان ما ذكر من جواز ارتكابه غير صحيح لثبوت تحريمه بقوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة ، فتكون الآية الشريفة وأمثالها من الأدلة رافعة ﴿ للحلية الثابتة بقولهم ﴿ كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام ﴾ <sup>(٢)</sup> لان حكم الشرع بالحلية في روايات الحل مغيب بمعرفة الحرام والعلم به ، ومع حكم الشرع بحرمة ارتكاب الضرر الدنيوي ، واوكان محتملا تعلم الحرمة ، ولو في مرحلة الظاهر ، فيكون ما دل على حرمة ارتكاب الضرر الدنيوي من الآية المذكورة وغيرها حاكماً على روايات الحل ان لم يكن وارداً عليها فنأمل جيداً .

﴿ قلت : لو سلمنا احتمال المصلحة في عدم بيان الضرر الاخرى . . الخ ﴾ .

وحاصل الجواب عن الشق الاول هو أنا لانسلم احتمال وجود المصلحة في عدم بيان الضرر الاخرى أولاً .

(١) البقرة آية ١٩٥ .

(٢) مثله في الوسائل الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به الحديث ٤ .

(وثانياً) ان هذا الاحتمال خارج عن المقام ، وذلك لعدم تعلقه بالشبهة الموضوعية ، واختصاصه بالشبهة الحكمية الناشئة من عدم بيان الشارع لمصلحة في عدم البيان ، ومن المعلوم ان الشبهة الناشئة من عدم البيان تكون حكمية .  
(ثالثاً) ان قولهم **﴿لَا يَجُوزُ﴾** كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام<sup>(١)</sup> بيان

لعدم الضرر الاخروي ، ولذلك يطمئن العقل بعدم العقاب .

وأما الجواب عن الشق الثاني ، فقد اشار اليه المصنف (قده) بقوله: **﴿وَأَمَّا الضرر الغير الاخروي فوجوب دفع المشكوك منه ممنوع﴾** .

اذ تقدم عدم وجوب دفع المقطوع منه فضلاً عن المشكوك منه ، وأما الآية فمختصة في دفع الضرر المقطوع والمظنون دون المحتمل ، كما يظهر من فتاوى الفقهاء في باب المسافرين حيث قالوا ، (بأن سلوك الطريق الذي يظن معه الضرر معصية) . وهكذا في باب التيمم ، والافطار لم يرخصوا التيمم مع وجود الماء ، والافطار في شهر رمضان المبارك ، الامع الظن بالضرر الموجب احرمه العبادة .  
**﴿نعم ذكر قليل من متأخري المتأخرين انسحاب حكم الافطار والتيمم مع الشك أيضاً﴾** الان هذا الحكم منهم لم يكن مبنياً على حرمه ارتكاب مشكوك الضرر ، ووجوب دفع الضرر المحتمل ، وانما مبني على خوف الضرر الصادق مع العلم ، والظن ، والشك ، والوهم القريب للاحتمال ، كما اشار اليه (قده) بقوله:  
**﴿بل بعض أفراد الوهم أيضاً﴾** .

**﴿لكن الانصاف الزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه كالحكم بدفع الضرر المتيقن ... الخ﴾** أي ان العقل لا يفرق في حكمه بوجوب دفع الضرر الدينوي ، كالضرر الاخروي بين كونه مقطوعاً ، أو مظنوناً ، أو مشكوكاً ، فيما اذا كان الضرر

(١) المصدر الوسائل الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به الحديث ٤ .

الدينيوى مما يعنني به عند العقلاء، كما أشار اليه (قده) بقوله : محتمل السمية ،  
فما تقدم من اختصاص حكم العقل بوجوب دفع الضرر المقطوع ، أو المظنون  
محل تأمل ، وحكمه بوجوب دفع الضرر الدينيوى المقطوع يكون بلحاظ ذات  
الضرر مع قطع النظر عن ترتب نفع آخرى عليه .

وأما لو كان الضرر الدينيوى مما يترتب عليه نفع آخرى ، كتحميل الضرر فى  
باب الجهاد وباب الاكراه على قتل الغير أو الارتداد ، وتسليم النفس لاجراء الحد  
والقصاص ، فلا يحكم العقل بوجوب دفع الضرر الدينيوى في هذه الموارد، مع  
كونه مقطوعاً ، وذلك لتجويز الشارع ارتكابه في هذه الموارد ، فيكون تجويزه  
لارتكاب الضرر المشكوك ، لمصلحة التسهيل على العباد ، أو لغيرها أولى بالجواز .  
وبالجملة ان العقل يحكم بوجوب دفع الضرر الغير المتدارك فقط ، ولا  
يحكم بوجوب دفعه ، فيما اذا كان متداركاً كما لو كان يترتب عليه نفع آخرى .  
﴿فان قلت : اذا فرضنا قيام اماره غير معتبرة على الحرمة ، فيظن الضرر ،  
فيجب دفعه مع انعقاد الاجماع على عدم الفرق بين الشك والظن الغير المعتبر﴾ .  
هذا الاشكال راجع الى ما اعترف به المصنف (قده) قبل قوله : لكن الانصاف  
... الخ من وجوب دفع الضرر الدينيوى المظنون ، حيث قال : (ان آية التهلكة  
تدل على حرمة ارتكاب ما هو : مظنون الضرر ، فلا تشمل الضرر المشكوك) فأورد  
عليه بقوله : ان قلت : وحاصل الايراد هو :

ان الدليل ، وان كان لا يشمل الضرر المشكوك ، الا ان حرمة ثابتة بالاجماع  
على عدم الفرق بين الضرر المشكوك ، والمظنون بالظن الغير المعتبر وذلك لانا  
اذا فرضنا قيام اماره غير معتبرة على الحرمة ، يظن معها الضرر وذلك للملازمة  
بين الظن بالحرمة ، وبين الظن بالضرر ، لان الاول علة للثاني ، والملازمة بين  
العلة والمعلول ثابتة بالضرورة، وقد تقدم وجوب دفع الضرر المظنون ، فيجب

دفع الضرر المشكوك بعدم القول بالفصل بين الضرر المظنون بالظن الغير المعتبر وبين الضرر المشكوك ، وحينئذ يتم المطلوب ، وهو : وجوب دفع الضرر المشكوك .

﴿فلنا : الظن بالحرمة لا يستلزم الظن بالضرر ... الخ﴾ .

وحاصل الجواب هو منع الملازمة بين الظن بالحرمة ، والظن بالضرر ، لان الملازمة المذكورة مبنية على أن يكون كل حرام مشتملاً على الضرر ، الا ان الامر ليس كذلك ، لان الحرمة لا تلازم الضرر الا للضرر الاخرى والالديوى اما الاول ، فلاجل ان المفروض هو عدم البيان ، لعدم اعتبار الظن بالحرمة ، فيتنبى الضرر الاخرى بقبح العقاب من دون بيان ، وأما الثاني فلاجل ان الحرمة لا تلازم الضرر الديوى ، كالبيع الربوى حيث يكون محرماً شرعاً ، وليس فيه الضرر الديوى بل فيه نفع فالقطع بالحرمة لا يلازم الضرر فضلاً عن الظن به ، حتى يجب دفعه بالدليل المتقدم ، ثم دفع الضرر المشكوك بعدم القول بالفصل .

﴿نعم لو فرض حصول الظن بالضرر الديوى﴾ من الظن بالحرمة ، نلتزم بحرمة ارتكاب هذا الضرر .

﴿وينبغي التنبيه على أمور الاول ان محل الكلام في الشبهة الموضوعية المحكومة بالاباحة ما لم يكن أصل موضوعي يقضي بالحرمة ... الخ﴾ .

المصنف (قده) بعد فراغه من اصاله الاباحه في الشبهة الموضوعية التحريمية يبين ما يكون شرطاً فيها ، حيث يقول :

﴿ان محل الكلام في الشبهة الموضوعية المحكومة بالاباحة ما اذا لم يكن أصل موضوعي يقضي بالحرمة ... الخ﴾ ثم ان ذكره لهذا الشرط في المقام ، مع كفاية ذكره في الشبهة الحكمية على ما مر تفصيلاً ، لعله يكون لاجل كون ذكر الشرط في بابه أولى من الاكتفاء بذكره في باب آخر ، ثم ان هذا الشرط يوجب

عدم جريان اصالة الاباحة في باب الفروج ، والاموال ، والمحوم لوجود أصل موضوعي في هذه الابواب ، كما يأتي ذكره عن قريب انشاء الله تعالى .

﴿ فمثل المرأة المترددة بين الزوجة والاجنبية خارج عن محل الكلام . .

الخ ﴾ وذلك لوجود أصل موضوعي حاكم على اصالة الاباحة ، وهو : اصالة عدم حدوث علاقة الزوجية بينهما ، واصالة عدم وقوع النكاح عليها ، حيث تقتضي

الحكم بالحرمة . ومع قطع النظر عن هذا الاصل الموضوعي أيضاً ، لايجوز

الرجوع الى اصالة الاباحة من جهة استصحاب الحرمة ، كما في المتن ، وهذا

الاستصحاب وان كان خارجاً عن المقام لكونه اصلاً حكماً ، الا انه حاكم على

اصالة الاباحة فنأمل تعرف هذا تمام الكلام في مثال الفروج ثم أشار المصنف (قده)

الى مثال الاموال بقوله :

﴿ ونحوها المال المردد بين مال نفسه وملك الغير مع سبق ملك الغير له . .

الخ ﴾ وصور الاشتباه في المال المردد بين مال نفسه ، وملك الغير تكون اكثر

مما أشار اليه المصنف (قده) في المتن . سنذكر بعض هذه الصور في المقام ليتضح

ما فيها من الاحكام فنقول :

الصورة (الاولى) ماذا علم انه كان ملك غيره ، الا انه شك في انتقال المال

اليه قهراً كالارث ، أو اختياراً كالنقل بأحد الاسباب الشرعية ، وقد أشار اليها (قده)

بقوله : مع سبق ملك الغير له . . الخ وهنا استصحاب بقاء ملك الغير وارداً

على اصالة الاباحة ، وبذلك لايبقى مجال لاصالة الاباحة اصلاً كما هو واضح .

والصورة (الثانية) التي أشار اليها بقوله : ﴿ واما مع عدم سبق ملك أحد

عليه . . الخ ﴾ أي مع عدم العلم بسبق ملك أحد اليه ، لا مع العلم بعدم سبق

ملك أحد اليه ، والفرق بين التعبيرين لا يخفى على أحد ، وحكم هذه الصورة

هو : التفصيل بين التصرف المتوقع على الملك ، كالبيع مثلاً ، وبين ما لم يتوقف

عليه ، كالأكل والشرب مثلاً، فلا يجوز القسم الأول، لاصالة عدم الملكية ولقوله فإنه (لا يبيع الا في ملك) وأما القسم الثاني، فيجوز لكفاية اصالة عدم تملك الغير له في جواز التصرف، فيمكن الحكم بإباحة التصرف الغير المتوقف على الملك باصالة الاباحة لعدم اصل موضوعي مانع عنها اذ اصالة عدم كونه مالكاً لا تمنع عن جواز التصرف، لعدم كونه متوقفاً على الملك، ويمكن الحكم بعدم جواز هذا القسم من التصرف ايضاً، وذلك لان الحلية في الاموال والاملاك تحتاج الى سبب محلل من اذن أو ملك وهو: منتف في المقام اذ غير الملكية وهو الاذن يكون منتفياً بالفرض، والملكية منتفية بالأصل، فاذا انتفى السبب انتفى المسبب وهو: اباحة التصرف الغير المتوقف على الملكية .

والحاصل هو : عدم جواز التصرف المتوقف على الملكية ، وفي جواز التصرف الغير المتوقف على الملكية وجهان : وتقدم بينهما . وقد أشار اليه المصنف (قده) بقوله :

﴿ ومبنى الوجهين ان اباحة التصرف هي : المحتاجة الى السبب، فيحرم مع عدمه ﴾ أي عدم السبب ولو احرز عدمه بالأصل ، كما تقدم من اصالة عدم كونه مالكاً ، هذا هو الوجه لعدم جواز التصرف ، ثم الوجه لجوازه ما أشار اليه (قده) بقوله : ﴿ وان حرمة التصرف محمولة في الأدلة على ملك الغير فع عدم تملك الغير ولو بالأصل ينتفى الحرمة ﴾ والمطلب واضح لا يحتاج الى الشرح والنوضح .

والصورة (الثالثة) هي : أن يكون المال من المباحات، الا انه نشك في حيابة مسلم له، أرعدمها فحينئذ يدور أمره بين كونه من المباحات حتى يجوز التصرف فيه ، وبين كونه مال الغير حتى لا يجوز التصرف فيه ، وحكم هذه الصورة هو جواز التصرف بأصالة الاباحة وعدم وقوع يد عليه .

والصورة (الرابعة) هي: أن يكون المال ملكاً له، الا انه يشك في انتقاله عن ملكه بسبب من الاسباب الشرعية أو عدمه وحكمها هو ترتب آثار الملك عليه باصالة عدم انتقاله عن ملكه .

هذا تمام الكلام في مثال المال المررد بين كونه مالاً له ، أو لغيره ، وبقي الكلام في مثال اللحوم وقد أشار اليه (قده) بقوله : ﴿ومن قبيل ما لا يجري فيه اصالة الاباحة للحم المررد بين المذكى والميتة﴾ اي : ومما لا يجري فيه اصالة الاباحة ، هو اللحم المررد بين المذكى ، والميتة حيث يرجع الى اصالة عدم التذكية المقترضة للحرمة والنجاسة وهي حاكمة على اصالتي الاباحة ، والطهارة لكون الشك في المحلية مسبب عن الشك في التذكية ، ومن المعلوم ان الاصل السببي حاكم على الاصل المسببي .

﴿وربما يتخيل خلاف ذلك تارة لعدم حجية استصحاب عدم التذكية واخرى لمعارضة اصالة عدم التذكية باصالة عدم الموت... الخ﴾ تخيل جماعة كه صاحب المدارك والفاضل التوني ، والسيد الصدر خلاف ما ذكر من حكومة اصالة عدم التذكية على اصالتي الاباحة والطهارة ، وذلك لانهم تمسكوا باصالة الاباحة والطهارة في باب الجلود ، واللحوم تضعيفاً لاستصحاب عدم التذكية اما ، لكون المستصحب من الامور العدمية ، وعدم حجية الاستصحاب في الامور العدمية كما عن المدارك ، أو لكونه معارضاً باستصحاب عدم الموت ، فيرجع الى اصل اخر بعد التساقط وهو : اصالة الاباحة .

واما الوجه الاول وهو : عدم حجية الاستصحاب في الامور العدمية ، فمدفوع بحجية الاستصحاب في الامور العدمية ، بل اعتباره فيها مجتمع عليه ، كما في شرح الاعتمادي .

واما الثاني وهو : عدم حجية الاستصحاب من جهة التعارض ، فمدفوع .



اولاً ، بكفاية احراز عدم التذكية، ولو بالاصل في الحكم بالحرمة ولا يتوقف على ثبوت الموت حتى ينتفى بانتفائه، ولو باصالة عدم الموت والشاهد على ان الموضوع للحكم بالحرمة هو عدم التذكية لا الموت هو الاستثناء في قواه تعالى (الا ما ذكيتم) <sup>(١)</sup> فالمستفاد من هذا الاستثناء هو ان الحلية منوطة بالتذكية ، فتكون الحرمة منوطة بعدم التذكية ، فيكفي فيها استصحاب عدم التذكية .  
وثانياً ان الميتة عبارة عن غير المذكى الشامل لماتات حتف أنفه، وليس المراد منها خصوص ماتات حتف أنفه حتى يجرى استصحاب عدم الموت كذلك، فيعارض استصحاب عدم التذكية .

والحاصل ان الاصل المعارض لاستصحاب عدم التذكية وهو استصحاب عدم الموت مبني على أمرين :

احدهما: ان يكون الموضوع في الحكم بالحلية عدم الموت .  
وثانيهما: أن يكون المراد بالميتة خصوص ماتات حتف أنفه، وكلا الأمرين محل للمنع، اما الامر الاول، فلاجل ان الموضوع في الحكم بالحلية هو : التذكية بدليل الاستثناء كما تقدم، لاعدم الموت .

واما الامر الثاني، فلاجل ان الميتة في الشرع عبارة عن كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شرايط التذكية، فحينئذ لا يجرى استصحاب عدم الموت حتى يعارض استصحاب عدم التذكية ، فيبقى استصحاب عدم التذكية من دون معارض، فيترتب الحكم بالحرمة والنجاسة عليه وهو المطلوب .

﴿ فهي ميتة شرعاً ﴾ أي غير المذكى الشامل لماتات حتف أنفه، أو مات بقتل فاقد لشرايط التذكية ميتة شرعاً ، فتكون أمراً عديمياً يحرز بالاصل عند الشك كما لا يخفى ..

﴿الثاني ان الشيخ الحرأورد في بعض كلماته اعتراضاً على معاشر الاخباريين.. الخ﴾ وما أورده الشيخ الحر العاملي، الذي هو من الاخباريين عليهم يتضح بعد ذكر مقدمة : وهي :

ان الاخباريين موافقون للاصوليين في الشبهة الموضوعية التي تسمى عندهم بالشبهة في طريق الحكم، حيث يقولون بالبرائة فيها كالأصوليين، وانما الخلاف بينهما في الشبهة الحكمية، حيث يقول الاخباريون فيها بوجوب الاحتياط ، فهم يفرقون بين الشبهتين الموضوعية والحكمية في الحكم حيث يقولون في الاولى بالبرائة، وفي الثانية بوجوب الاحتياط اذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك ماأورده الحر العاملي بقوله : ﴿ما الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه حيث أوجبتم الاحتياط في الاول دون الثاني؟﴾ وقد تنبه الى هذا السؤال الحر العاملي(قده)، فاجاب عنه بما يتضح بعد بيان اقسام الشبهة وهي :عنده ثلاثة: (القسم الاول) هي : الشبهة الحكمية التي تسمى بالشبهة في نفس الحكم ، وهي: مااشتبه حكمه الشرعي، وهذا التعريف للشبهة الحكمية مخالف لما تقدم من المصنف (قده) من ان الشبهة الحكمية ما يكون منشأ الاشتباه فيه عدم النص، أو اجماله ، أو تعارضه سواء كان المشتبه نفس الحكم ، أو موضوعه الكلي .

(والقسم الثاني)هي: الشبهة الموضوعية التي تسمى بالشبهة في طريق الحكم وهي : مااشتبه موضوع الحكم الشرعي ، كاللحم المشتري من السوق ، حيث يكون مردداً بين المذكى وهو معلوم الحلية ، وبين الميتة وهي معلومة الحرمة ، وهذا التعريف للشبهة الموضوعية أيضاً مخالف لما تقدم من المصنف (قده) في تعريف الشبهة الموضوعية ، كما لا يخفى .

(والقسم الثالث) هو : المررد بينهما حيث يكون المشتبه هو الحكم ، والموضوع معاً، وذلك كبعض أفراد الغناء مثل الصوت المرجع بلاطرب المشكوك

دخوله في الغناء المحرم شرعاً ، فيكون مردداً بين ماهو المحرم ، وبين ما ليس بمحرم ، ويكون حكمه أيضاً مردداً بين الحرمة والاباحة ، ثم أن القسم الثالث يلحق حكماً بالقسم الاول ، فيجب فيه الاحتياط كالقسم الاول ، والقسم الثاني لا يجب فيه الاحتياط ، والدليل على هذا الفرق والتفصيل وجوه ﴿ منها ﴾ قوله الشيخ : كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال (١) اذ أخبار الحل تدل على الحلية في الشبهة الموضوعية ، كما أشار (قده) الى وجه ذلك بقوله : ﴿ فهذا وأشباهه صادق على الشبهة في طريق الحكم ﴾ فيكون دليلاً على الحلية في الشبهة الموضوعية . ﴿ واذا حصل الشك في تحريم الميتة لم يصدق عليها ان فيها حلالاً وحراماً ﴾ . قال الحر العاملي : اذا شك في تحريم الميتة من باب الفرض ، لم يصدق عليها ان فيها حلالاً وحراماً ، حتى تكون الشبهة فيها شبهة فسي طريق الحكم ، ولذلك يحكم فيها بالحلية لقوله الشيخ : ( كل شيء فيه حلال وحرام فهو مك .. الخ ) (٢) .

واما اذا شك في تحريم اللحم المشتري من السوق ، فانه يصدق عليه ان فيه حلالاً وهو المذكى وحراماً وهو الميتة ، فيحكم بالحلية لمادل على الحل في موارد الشبهة الموضوعية ، لكون الشبهة حينئذ شبهة موضوعية ، وبالجملة ان المستفاد من أخبار الحل هو : الحكم بالحلية والاباحة في الشبهة التي في طريق الحكم فقط . ثم أورد المصنف (قده) على استدلال الحر العاملي بقوله : ﴿ أقول : ان كان مطلبه ان هذه الرواية وأمثالها مخصصة ، لعموم مادل على وجوب التوقف ، والاحتياط في مطلق الشبهة .. الخ ﴾ .

وحاصل الايراد هو : ان مراد الحر العاملي ، ان كان وجوب التوقف والاحتياط

(١) الوسائل الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به الحديث ٤ .

(٢) المصدر المتقدم .

بما دل على وجوب التوقف ، والاحتياط في مطلق الشبهة ، حكمية كانت ، أو موضوعية الا ان أخبار الحل ، كالرواية المتقدمة ، وأسئلتها مخصصة لعموم أخبار التوقف والاحتياط ، فاذا خرجت الشبهة الموضوعية بمادل على الحلبة من عموم أخبار التوقف والاحتياط ، كانت النتيجة : وجوب التوقف والاحتياط في الشبهة الحكمية فقط دون الموضوعية وهو المطلوب .

ولابد أن يكون مراده ذلك ﴿والافجربان اصالة الاباحة في الشبهة الموضوعية لاينفى جريانها في الشبهة الحكمية﴾ وان لم يكن مراده ما ذكر من التخصيص بل كان المراد ان اخبار الحل تدل على الاباحة في الشبهة الموضوعية فقط ، اما تم ما ذكره من الفرق والتفصيل بين الشبهة الموضوعية والحكمية ، وذلك لان جريان اصالة الاباحة في الشبهة الموضوعية لاخبار الحل لاينافي جريانها في الشبهة الحكمية بمادل على الاباحة والحلية فيها كقوله طَبَّيْلًا ( كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى )<sup>(١)</sup> من الشارع .

فالحاصل انه لا بد من الالتزام باختصاص مادل على الاباحة والحلية بالشبهة الموضوعية ، ثم الالتزام بكونه مخصصاً لعموم مادل على وجوب التوقف ، والاحتياط حتى يتم التفصيل المذكور ، فيكون التفصيل المتقدم مبنياً على التخصيص ، والتخصيص غير صحيح ، لان سياق أخبار التوقف والاحتياطياًبي عن التخصيص من جهة كونها مشتملة على العلة العقلية الجارية في جميع أفراد الشبهة ، وهي الحذر من الوقوع في الحرام والهلكة ، فتخصيص الحكم بوجوب التوقف والاحتياط ببعض الافراد ينافي مقتضى العلة العقلية المشتركة بينها ﴿فحملها على الاستحباب أولى . . ﴾ اى حمل أخبار التوقف والاحتياط على الاستحباب أولى ، سواء كانت الشبهة حكمية ، أو موضوعية ، وبذلك لا يتم ما ذكره

(١) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى الحديث ٦٠ .

الحر العاملي (قده) من التفصيل بين الشبهة الموضوعية ، والحكمية بسوجب الاحتياط في الثاني دون الاول .

نعم يمكن أن يكون مراد الحر العاملي (قده) اختصاص أخبار التوقف والاحتياط في الشبهة الحكمية ، كما يكون مراده اختصاص أخبار الحل في الشبهة الموضوعية وحينئذ يتم التفصيل من دون حاجة الى التخصيص ، ولا يرد عليه ما أورده المصنف (قده) .

﴿ ثم قال: ومنها قوله ﷺ : (حلال بين وحرام بين وشبهات) <sup>(١)</sup> وهذا انما ينطبق على الشبهة في نفس الحكم والالم يكن الحلال البين ، ولا الحرام البين ولا يعلم أحدهما من الآخر الا علام الغيوب ﴾ .

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

﴿ أقول: فيه مضافاً الى ما ذكرنا من اباء سياق الخبر عن التخصيص ان رواية التثليث التي هي : العمدة من أدلتهم ظاهرة في حصر ما بيننا المكاف من الأفعال في ثلاثة ... الخ ﴾ وحاصل ايراد المصنف (قده) على استدلال الحر العاملي (قده) بحديث التثليث على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية هو فساد استدلال الحر العاملي لوجهين :

(١) الوسائل الباب ١٢ الحديث ٩ .

(٢) المصدر المتقدم .

(الوجه الاول) ان حديث التثليث يشمل الشبهة الحكمية الوجوبية، فلو دل على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية، لدل على وجوبه في الشبهة الحكمية الوجوبية، والتالي باطل لعدم وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية الوجوبية بالاتفاق، فالمقدم أيضاً باطل والا لزم تخصيص الخبر باخراج الشبهة الوجوبية عنه، ولا يجوز الالتزام بالتخصيص لما في المتن ﴿من اباة سياق الخبر عن التخصيص﴾ فلا بد من القول بعدم دلالة رواية التثليث على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية مطلقاً، وبذلك يكون الاستدلال بها على وجوب الاحتياط فيها فاسداً. هذا ما أشار اليه المصنف (قده) بقوله: ﴿مضافاً الى ما ذكرنا من اباة سياق الخبر عن التخصيص﴾.

(والوجه الثاني) ان حديث التثليث ظاهر في حصر ما يتلى به المكلف من الافعال في ثلاثة أي حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك وحينئذ فان كان شاملاً للشبهة الموضوعية صح الحصر، وان كان مختصاً بالشبهة الحكمية لا يصح الحصر، وذلك لخروج الفرد الخارجي المردد بين الحلال والحرام عنه بالفرض لكون الشبهة فيه موضوعية، فلا يدخل في المشتبه بالشبهة الحكمية حتى يكون من الشبهات بين ذلك، وانما سيكون أمراً ابعاً، وبذلك يبطل حصر ما يتلى به المكلف من الافعال في الثلاثة، فلا بد حينئذ من القول بشمول حديث التثليث، للشبهة الموضوعية، حتى يتم الحصر المذكور، فيكون الاستدلال به على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية فقط فاسداً.

﴿ولو استشهد بما قبل النبوى من قول الصادق عليه السلام انما الامور ثلاثة﴾ اي أمر بين رشده فيتبع، وأمرين غيبه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه الى الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله ﴿كان ذلك أظهر في الاختصاص بالشبهة الحكمية﴾ بقرينة رد الامر المشكل الى الشارع.

ومن المعلوم ان ما يرجع الى بيان الشارع فسي رفع الاشتباه عنه ، تكون الشبهة فيه حكمية ، فالمحصور في هذه الرواية هي : الامور التي يرجع فيها الى بيان الشارع ، وهي منحصرة في الثلاثة ، فلا يرد على هذا المحصر ما ورد في المحصر المذكور في النبوي من ان الفرد الخارجى المردد بين الحلال والحرام أمر رابع اذ الفرد الخارجى المردد بين الحلال والحرام خارج عن المحصور في الرواية فوجوده لا يضر بحصر ما هو المقصود حصره ، هذا بخلاف المحصور في النبوي حيث يكون ما يتلى به المكلف من الافعال ، والفعل الخارجى المردد بين الحلال والحرام يكون مما يتلى به المكلف ، فيكون داخل في المحصور ، فلما قلنا : بخروجه عن النبوي باعتبار اختصاصه بالشبهة الحكمية ، لكان أمراً رابعاً ، فلا يصح حصر ما يتلى به المكلف من الافعال في الثلاثة على ما تقدم .

﴿واما ما ذكره من المانع لشمول النبوي للشبهة الموضوعية من انه لا يعلم الحلال من الحرام الا علام الغيوب﴾ أي ان ما ذكره الحر العاملي (قده) من المانع العقلي من شمول النبوي للشبهة الموضوعية ، من ان البين عندنا هو الحلال والحرام من حيث الحكم ، واما الحلال والحرام من حيث الموضوع ، فلا يعامهما الا الله العلام لجميع الغيوب ، والحديث النبوي يبين لنا ما هو البين عندنا وهو الحلال والحرام من حيث الحكم ، لاما هو البين عند الله حتى يشمل الشبهة الموضوعية ، فمررد ، كما أشار اليه بقوله ﴿ففيه انه ان أريد عدم وجودهما ففيه ما لا يخفى﴾ اذ كلاهما موجود ، فان ماء النبع ، والغزال في الجبال مثلا من الحلال البين ، والخمر والميسر مثلا من الحرام البين ﴿وان أريد ندرتهما ففيه . . الخ﴾ أي وان أريد ندرة الحلال والحرام البيئتين من حيث الموضوع ، ففيه :

(اولا) ان الندرة لا تمنع عن شمول النبوي للنادر ، بل تمنع عن اختصاصه به .  
(و ثانياً ) نمنع كثرة الحلال ، والحرام البيئتين من حيث الحكم ، وندرتهما

من حيث الموضوع، بل الامر بالعكس لان المحرمات الخارجية المعروفة اكثر  
بمراتب من المحرمات الكلية المعلومة .

وبالجملة انا نمنع اولاً من اكثرية المحللات من حيث الحكم من المحللات  
من حيث الموضوع ، وثانياً ندعي اكثرية المحرمات من حيث الموضوع من  
المحرمات من حيث الحكم .

﴿ ثم قال: ومنها: ما ورد من الامر بالبليغ باجتنب ما يحتمل الحرمة والاباحة  
بسبب تعارض الادلة، وعدم النص ، وذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم  
الشرعي ﴾ قال الحر العاملي ( قد ه ) في مقام الاستدلال على التفصيل المزبور  
ان من جملة ما يدل على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية ما ورد من الامر  
باجتناب ما يحتمل الحرمة والاباحة فيما اذا كان الاشتباه من جهة تعارض النصين ،  
أو عدم النص ، ومن المعلوم ان الشبهة فيما اذا كان الاشتباه فيها من جهة تعارض  
النصين ، أو عدم النص حكمية ، فالمستفاد مما دل على وجوب الاجتناب عن محتمل  
الحرمة في مورد تعارض الادلة ، كخبر الغوالي ، وما دل على وجوب التوقف  
والاحتياط في مورد عدم النص هو: وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية، فيكون  
دليلاً على التفصيل . ﴿ اقول: ما دل على التخيير والتوسعة مع التعارض وعلى الاباحة  
مع عدم ورود النهي ، وان لم يكن في الكثرة بمقدار أدلة التوقف والاحتياط...  
الخ ﴾ .

وحاصل ايراد المصنف ( قد ه ) على الاستدلال المذكور هو : ان ما دل على  
وجوب الاحتياط في باب التعارض معارض بما دل على التخيير في هذا الباب .  
وكذلك ما دل على وجوب التوقف والاحتياط، فيما لانص فيه معارض بما دل  
على الرخصة والاباحة .

ثم مجموع ما دل على وجوب الاحتياط في الموردين وان كان كثيراً عدداً



الا ان دلالة ما دل على البرائة فيهما تكون أقوى ، وأظهر ، فيتقدم على ما دل على وجوب الاحتياط .

﴿ قال : ومنها : ان ذلك وجه للجمع بين الاخبار لا يكاد يوجد وجه اقرب منه ﴾ .

وحاصل هذا الاستدلال هو ان الاخبار متعارضة فمنها ما يدل على وجوب الاحتياط مطلقاً ، ومنها ما يدل على البرائة كذلك ومقتضى قاعدة الجمع العرفي ( الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ) هو التفصيل بحمل ما دل على وجوب الاحتياط على الشبهة الحكمية ، وما دل على البرائة على الشبهة الموضوعية .

﴿ اقول : مقتضى الانصاف ان حمل أدلة الاحتياط على الرجحان المطلق اقرب مما ذكره ﴾ .

وحاصل ما ذكره المصنف ( قدّه ) هو ان نحمل ما دل على وجوب الاحتياط على الطلب المشترك بين الوجوب ، والندب فتحكم بوجوب الاحتياط في موارد الشك في المكلف به وأستجاباه في موارد الشك في أصل التكليف مطلقاً ﴿ ثم قال : ومنها : ان الشبهة في نفس الحكم يسئل عنها الامام عليه السلام بخلاف الشبهة في طريق الحكم لعدم وجوب السؤال عنه ... الخ ﴾ .

وحاصل تقريب هذا الوجه على التفصيل كما في شرح الاعتمادي ( ان الشبهة الحكمية يسئل عنها الامام عليه السلام عند التمكن ، كزمان حضوره عليه السلام ، فيجب الاحتياط عند عدم تمكن المكلف لرفع الشبهة بالسؤال عنه ، كزمان غيبته عليه السلام ، وهذا بخلاف الشبهة الموضوعية حيث لا يجب السؤال عن الامام عليهم السلام عند التمكن ، فلا يجب فيها الاحتياط عند التعذر وهو : المطلوب ﴿ بل علمهم ﴾ الحضورى ﴿ بجميع افراد ﴾ الموضوع ﴿ غير معلوم أو معلوم العدم لانه من علم الغيب ، فلا يعلمه الا الله وان كانوا يعلمون منه ﴾ أي الغيب ﴿ ما يحتاجون اليه واذا شاؤا أن يعلموا شيئاً علموه ﴾ ) .

﴿أقول : ما ذكره من الفرق لا مدخل له﴾ .

وحاصل ايراد المصنف (قده) على الاستدلال المذكور هو ان ما ذكره المحرر العاملي (قده) من الفرق من جهة ان وجوب السؤال من الامام عليه السلام في الشبهة الحكمية عند التمكن يلزم وجوب الاحتياط عند التعذر ، لا مدخل له في المقام أصلاً ، لعدم الملازمة بين وجوب السؤال عند التمكن وبين وجوب الاحتياط عند التعذر .

وما ذكره من الفرق انما يتم في صورة الملازمة ، واما على فرض عدم الملازمة ، كما هو كذلك ، لا يجب الاحتياط في الشبهة الحكمية عند عدم تمكن المكلف من السؤال ، بل يجب الرجوع الى البرائة بأدلة البرائة بعد الفحص واليأس عن الدليل الدال على الحرمة هذا في الشبهة الحكمية .. وأما في الشبهة الموضوعية ، فلا يجب السؤال من الامام عليه السلام حتى عند التمكن ، ولا من غيره ، لان الجاهل بالموضوع معذور مطلقاً كما سيأتي ، فالحاصل هو الرجوع الى البرائة في الشبهة الموضوعية مطلقاً ، وفي الشبهة الحكمية ، عند عدم تمكن ازالة الشبهة بالسؤال عن الامام عليه السلام ، أو بالفحص عن الأدلة ، وبذلك لا يتم التفصيل المذكور .

﴿وأما مسألة مقدار معلومات الامام عليه السلام من حيث العموم والخصوص وكيفية علمه بها من حيث توفقه على مشيتهم﴾ بمعنى : ان الائمة عليهم السلام ان شاؤا أن يعلموا شيئاً علموه ، فيكون علمهم اذاباً ، ﴿أو عدم توفقه على ذلك﴾ أي على المشية والالفتات فيكون علمهم حضورياً ، فلا يكاد يظهر من الاخبار المختلفة في ذلك ما يطمئن به النفس ، فالاولى وكول علم ذلك اليهم عليهم السلام لانهم أعلم بكيفية علمهم هذا ما ينبغي ذكره في المقام .

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

﴿ثم قال : ومنها : ان اجتناب الشبهة في نفس الحكم أمر ممكن مقدور لان

أنواعه محصورة بخلاف الشبهة في طريق الحكم، فاجتنابها غير ممكن.. الخ ❀ .  
وحاصل تقریب هذا الوجه الذي استدل به الحر العاملي (قده) على  
التفصيل هو :

ان اجتناب الشبهة في نفس الحكم أمر ممكن مقدور، لان أنواعه قليلة محصورة،  
بخلاف الشبهة في طريق الحكم، فان اجتنابها غير ممكن، لكثرة الانواع التي ورد  
النص بااحتها، فالاجتناب عنها يسبب الجرح العظيم، والعسر الشديد، والتكليف  
بما لا يطاق، فالحاصل هو التفصيل بوجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية، لكونه  
مقدوراً، وعدمه في الشبهة الموضوعية، لكون الاحتياط فيها مستلزماً، لما ذكر من  
المحاذير التي لا يجوز الالتزام بها عقلاً وشرعاً .

❀ أقول : لا ريب ان أكثر الشبهات الموضوعية ، لا يخلو عن امارات الحل  
والحرمة كيد المسلم والسوق ... الخ ❀ .

وحاصل ايراد المصنف (قده) على الاستدلال المذكور هو :

ان الشبهات الموضوعية، وان كانت كثيرة الا أنه لا يجب الاجتناب عن جميع  
مواردها حتى يقال : ان الاجتناب عنها غير ممكن بل يجب الاجتناب عنها فسي  
الموارد التي تكون نخالية عن امارات الحل والحرمة وهي قليلة محصورة، فيكون  
الاجتناب عنها أمراً ممكنأ مقدوراً، كلاجتناب عن الشبهة في نفس الحكم .

❀ قال : ومنها : ان اجتناب الحرام واجب عقلاً ونقلًا ، ولا يتم الا باجتناب

ما يحتمل التحريم ... الخ ❀ .

وأصل هذا الوجه مبني على وجوب مقدمة الواجب ، فيقال : ان الاجتناب

عن الحرام الواقعي واجب عقلاً وشرعاً ولا يتم الا بالاجتناب عن كل ما يحتمل  
تحريمه مما اشتبه حكمه الشرعي سواء كان الاشتباه فيه من جهة عدم النص ، أو

تعارض النصين أو جماله، كما أشار الى الاخير بقوله: ❀ ومن الافراد الغير الظاهرة ❀

أي من الافراد المحتملة فريدتها لموضوع الحرمة ، كبعض الاصوات المحتمل كونه فرداً للغناء المحرم، فالحاصل هو وجوب الاجتناب عن كل ما يحتمل تحريمه من باب ما لا يتم الواجب الا به على القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به .  
هذا تمام الكلام في الوجوه التي استدلت بها الحر العاملي (قده) على ما تقدم من التفصيل ، ثم قال : ان المناقشة في بعض هذه الوجوه وان كان ممكناً الا ان مجموعها كاف في مثل ذلك التفصيل .

﴿ أقول : الدليل المذكور أولى بالدلالة على وجوب الاجتناب من الشبهة في طريق الحكم ... الخ ﴾ .

وملخص ايراد المصنف (قده) على هذا الدليل هو : ان الدليل المذكور لا يدل على التفصيل ، بل يجري في الشبهة الموضوعية أيضاً ، بل لا يتم الا في الشبهة الموضوعية ، لان وجوب المقدمة فرع لوجوب ذبيها وهو ثابت في الشبهة الموضوعية دون الشبهة الحكمية ، وذلك لان ورود النهي في الشبهة الموضوعية ، كانهي عن الخمر معلوم ، ولا يتم وجوب الاجتناب عن الخمر الا بالاجتناب عن كل محتمل الخمرية وهذا بخلاف الشبهة الحكمية حيث يكون النهي فيها مشكوكاً بالفرض ، فلم يثبت وجوب الاجتناب عما لا يعلم ورود النهي فيه حتى يجب ما لا يتم الاجتناب الا به من باب المقدمة .

فالمتحصل من الجميع هو عدم تمامية ما استدلت به الحر العاملي (قده) على التفصيل المذكور .

﴿ الثالث انه لاشك في حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط مطلقاً حتى فيما كان هناك اماراة على الحل مغنية عن اصابة الاباحة ... الخ ﴾ .

وحاصل ما افاده المصنف (قده) في الامر الثالث هو : رجحان الاحتياط وحسنه في جميع موارد الشبهات الحكمية والموضوعية معاً ، وانه يقتضي حسن الاحتياط في

جميع الموارد هو : العمل بالاحتياط في جميع الموارد ، بحيث لا يبقى مجال للرجوع الى البرائة واصالة الاباحة . اذ الرجوع اليها يكون على خلاف الاحتياط فالاولى ما ذكره الاخباريون من القول بالاحتياط .

الان الاحتياط في جميع الموارد موجب لاختلال النظام ، بل موجب للتكليف بما لا يطاق ، كما أشار اليه بقوله : ﴿ بل يلزم أزيد مما ذكره فلا يجوز الامر به من الحكيم لمنافاته للغرض ﴾ وهو حفظ النظام .

وحيث فلا بد من الجمع بين حسن الاحتياط ، وحفظ النظام ، والجمع لا يمكن الا بالتبويض في الاحتياط .

ثم ان التبويض فيه يمكن أن يكون بحسب الموارد ، أو بحسب الاحتمالات أو بحسب المحتملات .

والتبويض بحسب الموارد يمكن أن يكون طويلاً وهو الاحتياط الى حد لزوم اختلال النظام وعدمه بعد الحد المذكور ، ويمكن عرضاً ، بأن يحتاط في موارد لا يوجد فيها الا اصالة الاباحة ، وعدم الاحتياط في موارد وجود الامارات الاخرى على الحل ، كاليد والسوق مثلا ، فالتبويض يمكن بأحد الوجوه الاربعة التي ذكرها المصنف (قده) وقد أشار الى الوجه الاول من التبويض بحسب الموارد بقوله : ﴿ والتبويض بحسب الموارد واستحباب الاحتياط ، حتى يلزم الاختلال مشكل ، لان تحديده في غاية العسر ﴾ اذ لا يعلم الاختلال ، الا بعد الوقوع فيه ، لان تعيين موارد عدم لزوم اختلال النظام قبل الوقوع فيه يكون في غاية العسر . ثم أشار الى الوجه (الثاني) وهو التبويض بحسب الاحتمالات بقوله :

﴿ فيحتمل التبويض بحسب الاحتمالات ، فيحتاط في المظنونات ... الخ ﴾ .

وحاصل هذا التبويض هو : التبويض بحسب الاحتمالات قوة وضعفاً ، فيحتاط في الاول ، كما اذا كان احتمال الحرمة مظنوناً بالظن الغير المعبر ، ولا يحتاط في الثاني ، كما اذا كان احتمال الحرمة من المشكوكات أو الموهومات .

ولا يخفى ان العقل يحكم على هذا التبعض بعد ملاحظة امور :  
منها : حسن الاحتياط مطلقاً .

ومنها : استلزام كليته أي الاحتياط اختلال النظام .

ومنها : ان الاحتياط في المشكوكات والموهومات وان كان موجباً لعدم اختلال النظام ، الا انه ترجيح للمرجوح على الراجح ، وهو قبيح عقلاً ، فيتعين الاحتياط في المظنونات فقط ، ائلاً يلزم المحذور .

ثم أشار المصنف (قده) الى (الوجه الثالث) وهو التبعض بحسب الاحتمالات بقوله : ﴿ ويحتمل التبعض بحسب الاحتمالات ، فالحرام المحتمل اذا كان من الامور المهمة في نظر الشارع ، كالدماء والفروج ، بل مطلق حقوق الناس بالنسبة الى حقوق الله تعالى يحتاط فيه والا فلا ﴾ .

فان حقوق الناس أهم عند الشارع من حقوق الله لمكان الرحمة والمغفرة الالهية الشاملة للمطيعين والعاصين معاً ولذلك يحتاط في المال المحتمل كونه للغير ولا يحتاط في المايح المحتمل كونه خمرأ ، ويدل على التبعض قوله : ﴿ لا تجمعوا على النكاح بانشبهه؟ ﴾ لانه من الفروج ، فيحناط فيه . الا انه معارض ﴿ بمادل على عدم وجوب السؤال والتوييح ، وعدم قبول قول من يدعى حرمة المعقودة مطلقاً ، أو بشرط عدم كونه ثقة ﴾ .

ثم يرد توهم التعارض بقوله : ﴿ وفيه ان مساقها التسهيل وعدم وجوب الاحتياط ، فلا ينافي الاستحباب ﴾ ويرد على توهم التعارض ، بان مساق الرواية المانعة عن الاحتياط هو : تسهيل الامر على العباد ، ونفى وجوب الاحتياط لحرمة وهذا لا ينافي استحباب الاحتياط .

ثم أشار المصنف (قده) الى الوجه الرابع وهو التبعض في الاحتياط بحسب الموارد أيضاً بقوله :

﴿ويحتمل التبعض بين موارد الامارة على الاباحة وموارد لا يوجد الاصاله الاباحه﴾ فيحتاط في موارد اصالة الاباحه ، ولا يحتاط في موارد وجود الامارة على الاباحه ، وذلك ، لعدم شمول ما دل على وجوب الاحتياط لموارد الامارة الشرعية على الاباحه اذ لا تصدق الشبهة بعد قيام الامارة الشرعية على الاباحه وما دل على وجوب الاحتياط عند الشبهات لا يشمل موارد الامارات ، لعدم صدق الشبهة عليها بخلاف موارد اصالة الاباحه ، فان اصالة الاباحه حكم في مورد الشبهة ، فيشمل ما دل على وجوب الاحتياط عند الشبهات موارد اصالة الاباحه ، ولذلك يحتاط فيها .

﴿فالاولى الحكم برجحان الاحتياط في كل موضع لا يلزم منه الحرج أو الحرام نسخة﴾ .

أي الاولى من هذه الوجوه الاربعة هو : الوجه الاول وهو التبعض بحسب المورد بان يحكم برجحان الاحتياط في كل موضع لا يلزم منه الحرج ، ولا يرد عليه ما تقدم من ان تحديد الاستحباب بصورة لزوم اختلال النظام والعسر ، لان دليل الحرج ينفي التكليف الالزامي ، ولا ينفي الحكم الندبي ، كما أشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿فهو : انما يقدر في وجوب الاحتياط لافي حسنه﴾ .

﴿الرابع اباحه ما يحتمل الحرمة غير مختصة بالمعجز عن الاستعلام بل يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع ... الخ﴾ وحاصله بيان الفرق بين الشبهات الموضوعية ، وبين الشبهات الحكمية حيث لا يكون الحكم بالبراءة والاباحه في الشبهات الموضوعية مشروطاً بالفحص ، والياس عن الدليل المعتبر على الحرمة بل تجرى اصالة الاباحه في الشبهات الموضوعية من دون فحص حتى لمن كان متمكناً من تحصيل العلم بالواقع . وذلك لعدم أدلته عقلاً ونقلًا ، فان العقل يحكم بفسح عقاب الجاهل بالموضوع مطلقاً .

كما ان المستفاد من النقل ، كقوله **عَلَيْهَا** : ﴿ في ذيل رواية مسعدة بن صدقة والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره ، أو تقوم به البينة ﴾ هو أن الاشياء كلها على الاباحة حتى تظهر حرمتها ، أو تقوم البينة بحرمتها من الخارج فان الظاهر من هذا الذيل هو : اباحة الاشياء حتى تحصل الاستبانة بنفسها ، لا بالفحص ، وحتى تقوم البينة كذلك .

ومادل على عدم وجوب الفحص مثل قوله **عَلَيْهَا** : في (اللحم المشتري من السوق كل ولا تسئل) ، وقوله **عَلَيْهَا** في الجلد المشتري ( ليس عليكم المسئلة ان الخوارج ضيقوا على أنفسهم باحتياطهم المفرط الناشيء عن جهلهم ، حيث اجتنبوا عن بعض مارزقهم الله تعالى) وهذا بخلاف الشبهات الحكمية حيث لا يجوز الرجوع الى البرائة فيها الا بعد الفحص والياس عن الدليل المعتبر على الحرمة ، لان طريق الامتثال فيها منحصر بالفحص عن الدليل الشرعي وهذا بخلاف الشبهة الموضوعية حيث لا يرجع فيها الى الشارع .

﴿ مع كفاية الاطلاقات ﴾ اي اطلاقات أخبار الحل كقوله **عَلَيْهَا** : ( كل شيء لك حلال) وأمثاله ، ولا ينافي هذا القول : من المصنف (قده) ما تقدم من قوله : لعموم أدلته من العقل والنقل ثم مثل لعموم النقل بأخبار الحل ، لان المراد بالعموم هو الشمول لاما هو الظاهر منه من المعنى المصطلح عند الاصوليين . وهذا تمام الكلام في الشبهة التحريمية .



## « المطلب الثاني »

﴿في دوران حكم الفعل بين الوجوب وغير الحرمة من الاحكام﴾ بعد ما فرغ المصنف (قده) من المطلب (الاول) وهو : الشبهة التحريمية بدء في المطاب (الثاني) وهي : الشبهة الوجوبية ، وتقدم منه (قده) 4.1 جعل الشبهة التحريمية مسائل أربع باعتبار منشأ الاشتباه فيها فتأتى نفس تلك المسائل في الشبهة الوجوبية أيضاً حيث يقول (قده) مشيراً إليها .

﴿وفيه أيضاً مسائل . المسألة الاولى فيما اشتبه حكمه الشرعي الكافي من جهة عدم النص المعتبر﴾ .

المعروف توافق الاخباريين مع المجتهدين في العمل باصالة البرائة فسي الشبهة الوجوبية الناشئة عن فقدان النص المعتبر .

ويذكر المصنف (قده) كلام من يظهر توافقه مع المجتهدين في هذه المسألة وممن يظهر توافقه مع المجتهدين في القول : بالبرائة ، ونفى الوجوب هو : المحدث الحر العاملي (قده) حيث قال في باب القضاء من الوسائل :

﴿انه لاخلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب ، الا اذا علمنا اشتغال الذمة بعبادة معينة ... الخ﴾ والمستفاد من هذا الكلام هو : نفي الخلاف فسي

نفي الوجوب عند الشك فيه ، كما اذا شك المكلف في أصل وجوب فعل ، كالدعاء عند رؤية الهلال مثلاً ، فيحكم بعدم وجوبه ، الا فيما اذا علم أصل التكليف بالوجوب وشك في المكلف به ، ﴿ كالفصر والانمام ، والظهر والجمعة ، وجزاء واحد للصيد أو اثنين ونحو ذلك ﴾ كدوران أمر الصلوة بين كونها مركبة من عشرة اجزاء ، بأن يكون الاستعاذة جزءاً منها ، وبين كونها مركبة من تسعة أجزاء ، بأن لا يكون الاستعاذة واجباً فيها ، فكان الحكم في الجميع هو : الاشتغال ووجوب الاحتياط . ومقتضى الاحتياط هو : الجمع بين العبادتين ، فيما اذا كان المكلف به مردداً بين المتباينين ، كالمثال الاول ، والثاني ، والانيان بالاكثر ، فيما اذا كان المكلف به مردداً بيسن الاقل والاكثر الاستقلاليين ، كالمثال (الثالث) ، أو الارتباطيين ، كالمثال (الرابع) .

﴿ وتحريم الجزم بوجوب أحدهما بعينه عملاً باحاديث الاحتياط ﴾ أي لا يجوز الجزم بوجوب أحدهما معيناً مخيراً في التعيين ، بمقتضى أصل البرائة ، بل يجب الحكم بوجوب كلاهما في الظاهر بمقتضى أحاديث الاحتياط انتهى . وورد الحاجة من كلام المحدث الحر العاملي (قده) .

﴿ وقال المحدث البحراني في مقدمات كتابه بعد تقسيم أصل البرائة الى قسمين : أحدهما : انها عبارة عن نفي وجوب فعل وجودي ، بمعنى ان الاصل عدم الوجوب حتى يقوم دليل على الوجوب وهذا القسم لاخلاف في صحة الاستدلال به ، اذ لم يقل أحد ان الاصل الوجوب ﴾ والمستفاد من هذا الكلام هو نفي الخلاف في صحة الاستدلال باصل البرائة ، وعدم الوجوب في هذه المسألة الى أن قال :

وأما الاستدلال بالقسم الثاني ، أي اصالة البرائة من الحرمة في الشبهة التحريمية ، فمحل خلاف ، والمصنف (قده) لم يذكر القسم الثاني اكونه خارجاً

عمانحن فيه .

وبالجملة ان ظاهر كلام المحدث البحراني (قده) في مقدمات كتابه الحدائق وفي محكى الدرر النجفية ، وان كان عدم الخلاف في نفي الوجوب عند الشك فيه ، الا انه يظهر منه في مسألة وجوب الاحتياط وجوبه في الدقأ أيضاً حيث ﴿ قال : بعد القطع برجحان الاحتياط : ان منه ما يكون واجباً ، ومنه ما يكون مستحباً فالاول كما اذا تردد المكلف في الحكم ﴾ أي مورد وجوب الاحتياط هو ما اذا كان المكلف شاكاً ومتردداً في الحكم الوجوبي أو التحريمي ، سواء كان منشأ الشك والاشتباه تعارض الأدلة ، أو جمالها ، أو عدم الدليل بالكلية ، بناء على نفي البرائة الاصلية . اذ على القول بالبرائة الاصلية وموافقة الشرع لها لم يبق لعدم الدليل بالكلية مجال ، لان البرائة الاصلية حينئذ دليل على الجواز ، ثم أشار الى ما اذا كان منشأ الاشتباه الامور الخارجية ، والشبهة الموضوعية بقوله : ﴿ أو لكون ذلك الفرد مشكوكاً في اندراجه تحت بعض الكليات ... الخ ﴾ كالخمر الغير المسكر المشكوك دخوله في الخمر المحرم ﴾ أو نحو ذلك ﴾ أي كالشك في المكلف به على ما في شرح الاعتمادي ، فالحاصل هو وجوب الاحتياط في هذه الموارد من غير فرق بين كون الحكم المشتبه وجوبياً ، حتى تكون الشبهة شبهة وجوبية ، أو تحريمياً لتكون الشبهة تحريمية .

﴿ والثاني كما اذا حصل الشك باحتمال وجود النقيض لما قام عليه الدابل الشرعي ﴾ مثل اليد مثلاً ويحتمل وجود النقيض كالحرمة مثلاً ﴾ احتمالاً مستنداً الى بعض الاسباب المجوزة ﴾ أي المحتملة عقلاً ، كاحتمال الغصبية مثلاً ، كجوائز الجائر ، فان مقتضى اليد هو ملكية الجائر ، فتحل لمن أخذها ، الا انه يحتمل كونها مما اخذ غصباً أو رشوة ، فيحرم لمن يأخذها وكذلك ﴾ نكاح امرأة

بلغك انها ارتضعت معك الرضاع المحرم، ولم يثبت شرعاً ﴿ فيجوز نكاحها نظراً الى اصاله عدم المانع من النكاح، لان المانع وهو : المحرمية بسبب الرضاع، وان كان محتملاً، الا انه لم يثبت شرعاً لعدم شهادة العدلين به .

﴿ ثم ذكر الامثلة للاقسام الثلاثة لوجوب الاحتياط ... الخ ﴾ وهي ما اذا كان منشأ الاشتباه تعارض الادلة ، أو اجمالها ، أو فقدانها، ولم يذكر مثلاً لما اذا كان الاشتباه من جهة الامور الخارجية ، وهو القسم الرابع ، وقد تقدم مثاله في الشرح .

ثم يظهر منه التفصيل بين الاحكام التي لا يعم بها البلوى عند من لم يعتمد على البرائة الاصلية كاستصحاب البرائة الاصلية ، فان الحكم فيها هو ما ذكرنا من الاحتياط ، وبين الاحكام التي يعم بها البلوى ، فالحكم فيها هو استصحاب البرائة الاصلية وعدم الاحتياط . اذ لو وجب شيء أو حرم اوصل الينا عادة مع فرض عموم البلوى فيكون الحكم الذي لم يكن مما يعم به البلوى من القسم الاول الذي يكون الاحتياط فيه واجباً .

وبالجملة انه يظهر من كلام المحدث البحراني ( قده ) وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية .

وممن يظهر منه وجوب الاحتياط في المقام هو : المحدث الاسترابادي ﴿ حيث حكى عنه في الفوائد المدنية انه قال : ان التمسك بالبرائة الاصلية انما يجوز قبل اكمال الدين واما بعد تواتر الاخبار بأن كل واقعة محتاج اليها فيها خطاب قطعي من قبل الله ( تعالى ) ، فلا يجوز قطعاً ... الخ ﴾

وحاصل ما افاده المحدث الاسترابادي ( قده ) في كلام طويل من استنتاجه وجوب الاحتياط في محتمل الوجوب ، والحرمة من مقدمة مشتملة على ما هو محل النزاع بين الاشاعرة ، والعدلية من الحسن والقبح الذاتي عقلا حيث انكرهما

الاشاعرة ، وأثبتهما العدلية ، وما هو محل النزاع بين الاخباريين والمجتهدين من الملازمة بين حكم العقل بالقبح والحسن ، وبين حكم الشرع بالحرمة والوجوب حيث انكرها الاخباريون ، وأثبتها المجتهدون ان ( خبر لقولنا وحاصل ما افاده ) التمسك بالبرائة الاصلية ، انما يجوز قبل اكمال الدين بعد الالتزام باحد أمرين على نحو منع الخلو بين :

اما القول بانكار الحسن والقبح العقليين ، كما عليه الاشاعرة ، واما انكار الملازمة بين حكم العقل والشرع كما هو الحق عند الاخباريين ، اذ اكثر الوقايع كانت قبل اكمال الدين خالية عن الحكم الشرعي ، فيمكن الظن فيها بانتفاء الحرمة أو الوجوب واقعاً بمقتضى استصحاب البرائة الاصلية ، لانفائهما سابقاً وعدم الدليل عليهما عقلاً وشرعاً ، لان العقل لم يحكم بالحسن والقبح على عقيدة الاشاعرة ، أو يحكم بهما ، الا ان الشرع لا يحكم بالحرمة أو الوجوب على القول بعدم الملازمة بينهما ، فيحكم بانتفاء الحرمة في محتمل الحرمة بالبرائة الاصلية ، وانتفاء الوجوب في محتمل الوجوب بها .

والحاصل ان التمسك بالبرائة الاصلية مبني على أمر باطل بالضرورة والوجدان وهو عدم اكمال الدين ، وخلو بعض الوقايع عن الحكم الشرعي ، وقد تواترت الاخبار ، بأن مامن واقعة الاوقد تعلق بها حكم شرعي ، كما هو المستفاد من قول النبي ﷺ في خطبة الوداع حيث قال ﷺ :

( مامن شيء يقربكم الى الجنة الاوقد امرتكم به ، ومامن شيء يقربكم الى النار الاوقد نهيتكم عنه ) .

فلا يصح التمسك بالبرائة الاصلية بعد اكمال الدين ، وعلى القول بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، وذلك لاحتمال الحرمة والوجوب في كل واقعة واحتمال قبح محتمل الحرمة عقلاً الملازم للحكم بالحرمة شرعاً . فاذا لم يصح التمسك بالبرائة الاصلية ، كلن مقتضى الاخبار هو وجوب التوقف أو الاحتياط

مطلقاً .

﴿لا يقال : بقى هنا أصل آخر وهو : أن يكون الخطاب الوارد في الواقعة موافقاً للبرائة الاصلية﴾ أي يرد على ماتقدم من ان التمسك بالبرائة الاصلية انما يصح قبل اكمال الدين لابعده، ويقال: ان التمسك بها يصح حتى بعد اكمال الدين وذلك ، لاحتمال أن يكون المحكم الشرعي في واقعة موافقاً لما قبل الشرع من عدم الحرمة مثلالذي تقتضيه البرائة الاصلية ، فلايجب حينئذ أن يكون الخطاب الوارد في المشبه هو الوجوب ، أو الحرمة ، بل الاصل موافقه لما قبل الشرع وبذلك لا تبقى منافاة بين اكمال الدين والبرائة الاصلية .

﴿لانا نقول : هذا الكلام مما لايرضى به لبيب ، لان خطاب به تعالى تابع للمصالح والحكم ومقتضيات الحكم والمصالح مختلفة ... الخ﴾ .

وحاصل ماأجاب به عن الايراد المذكور هو :

ان حكم الشارع على مذهب العدلية تابع للمصالح، والحكم ، ومن المعلوم ان مقتضيات المصالح مختلفة ، فحينئذ لايمكن أن يكون الحكم الشرعي بعد الشرع واكمال الدين موافقاً لما قبل الشرع من الحكم الغير الشرعي اذ الحكم بعد الشرع تابع المصلحة ، فاذا كانت في الفعل تقتضى الوجوب ، واذا كانت في الترك تقتضى الحرمة ، فالخطاب الوارد من الشارع في الفعل المشبه حكماً لا يخلو من الوجوب ، أو الحرمة ، فما ذكر في الاشكال من اصالة موافقة ما بعد الشرع لما قبله فاسد ، كما ان القول بان الاصل في الاجسام تساوى نسبة طباعها الى جهة السفلى والعلو فاسد لان نسبة الاجسام مختلفة فالخفيف يعيل الى العلو والثقل الى السفلى الى أن قال ما حاصله من ان ما دل على وجوب التوقف كحديث الثلث ﴿وحديث دع مايريك الى ما لايريك﴾ ﴿أخرج كل واقعة لم يكن حكمها مبيناً عن البرائة الاصلية وأوجب التوقف فيها﴾ .

فلا يبقى مجال للتمسك بالبرائة الاصلية بعد ما دل على وجوب الاحتياط أو التوقف في الفعل المشبه حكمه الواقعي .

﴿ ثم قال : بعد ان الاحتياط قد يكون في محتمل الوجوب ، وقد يكون في محتمل الحرمة ... الخ ﴾ .

وهذا الكلام منه صريح في وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية .

نعم يظهر منه اختصاص وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية في صورة اجمال النص حيث قال : ﴿ ما حاصله وجوب الاحتياط عند تساوي احتمال الامر الوارد بين الوجوب والاستحباب ﴾ فظاهر هذا الكلام هو وجوب الاحتياط فيما اذا كان الاشتباه ناشئاً عن اجمال النص ، كالامر المردد بين الوجوب والاستحباب ، فلو كان الامر ظاهراً في النذب لما وجب الاحتياط ، بل جاز ترك الفعل لحجية الظواهر ثم قال :

﴿ وكذا لو وردت رواية ضعيفة بوجوب شيء ﴾ أي وكذا لا يجب الاحتياط بل بنى على جواز الترك فيما اذا كان الاشتباه ناشئاً عن عدم نص معتبر على الوجوب بل وردت رواية ضعيفة بوجوب شيء ﴾ وتمسك في ذلك ﴾ أي نفى الاحتياط بحديث الحجب والرفع ، ثم قال ﴿ وخرج عن تحتها كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه ﴾ أي خرج عن حديث الحجب والرفع كل فعل محتمل الحرمة ﴾ احديث التثليث ﴾ ، فيجب فيه الاحتياط بحديث التثليث .

والمحصل المستفاد من جميع ما أفاده المحدث الاسترأبادي (قده) في هذا

المقام هو :

وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية مطلقاً وفي الوجوبية في الجملة .

﴿ أقول : قد عرفت فيما تقدم في نقل كلام المحقق (قده) ان التمسك بأصل

البرائة منوط بدليل عملي هو قبح التكليف بما لا طريق الى العلم به وهذا لا يدخل

فيه، لاكمال الدين وعدمه، ولا يكون الحسن والقبح أو الوجوب والتحریم عقليين أو شرعيين في ذلك ... الخ ﴿

وقد أجاب المصنف (قده) عما أفاده المحدث الاسترآبادي (قده) في المقام

بما محاصاه :

من ان التمسك بأصل البرائة ليس لنفي الحكم الواقعي ، بل لنفي تنجز التكليف على المكلف مع بقاء الحكم الواقعي على ما هو عليه من الوجوب أو الحرمة، وذلك لان العقل يحكم بقبح التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به ومن المعلوم ان نفي تنجز التكليف ظاهراً بحكم العقل على قبح العقاب بلايان لا ينافي اكمال الدين ، لان مقتضى اكمال الدين هو ثبوت الحكم اكل واقعة في الواقع ومقتضى أصل البرائة هو نفي تنجزه عن الجاهل في الظاهر ، فلا دخل لأصل البرائة باكمال الدين وعدمه ، ولا يكون الحسن والقبح الذاتيين وعدمهما ولا بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، وعدمها ، كما أشار الى الملازمة بقوله : ﴿ أو الوجوب والتحریم عقليين ﴾ والى عدمها بقوله : ﴿ أو شرعيين ﴾ بل يصح التمسك بأصل البرائة على جميع التقادير المذكورة .

فما تخيله المحدث الاسترآبادي من ان مذهب المجتهدين هو : التمسك بأصل البرائة لنفي الحكم الواقعي لا يرجع الى محصل صحيح اذ لم يوجد أحد يستدل بها على ذلك .

نعم يظهر من جماعة من الامامية ، كصاحب المعالم والزبدة ، جعل أصل البرائة من الادلة الظنية فيكون استصحاب البرائة عندهم مفيداً للظن بعدم الحكم الواقعي ولا يرد عليهم اعتراض المحدث الاسترآبادي ، لان ما ذكره المحدث من اكمال الدين لا ينفى حصول الظن من استصحاب البرائة بعدم الحكم الازامي وذلك ، لجواز أن يكون المظنون بالاستصحاب موافقاً لما جاء به النبي ﷺ .



﴿وما ذكره من تبعية خطاب الله تعالى للمحكم والمصالح لاينافي ذلك﴾ أي الظن، فان الظن المحاصل من الاستصحاب أو غيره كاشف عن ان المصلحة الكامنة في الفعل مقتضية للإباحة ، لانها كانت بقدرها الا ان الانصاف هو توجه الاعتراض على مثل هؤلاء ، انما هو من جهة منع حصول الظن من الاستصحاب أولاً ، ومنع اعتبار هذا الظن على تقدير حصوله ثانياً ، لعدم الدليل على اعتباره والمحاصل من الجميع هو : ان المسألة خلافية ، ولكن الاقوى فيها ﴿جريان اصالة البرائة للادلة الاربعة المتقدمة مضافاً الى الاجماع المركب﴾ اذ كل من قال بالاحتياط في الشبهة الوجوبية ، قال به في التحريمية ، وكل من قال بالبرائة في الشبهة التحريمية ، قال بها في الوجوبية ، ولم يقل أحد بالبرائة في الشبهة التحريمية ، والاحتياط في الشبهة الوجوبية ، فالقول بالتفصيل بينهما خرق للاجماع المركب ، كما في شرح الاستاذ الاعظم الاعتمادي دامت افادته ، الا ان المستفاد من المحقق الاشتياني هو : تحقق الاجماع المركب من جانب واحد ، أي كل من قال بالبرائة في الشبهة الحكمية التحريمية ، قال بها في المقام لامن جانبيين ، أي كل من قال : بالبرائة في الشبهة الوجوبية لم يقل بها في الشبهة التحريمية ، بل قال : بعضهم فيها بوجوب الاحتياط أو الحق ما أفاده المحقق الاشتياني (قده) .

﴿وينبغي التنبيه على امور :

الاول : ان محل الكلام في هذه المسألة هو : احتمال الوجوب النفسي المستقل... الخ﴾ وحاصل الامر الاول هو : ان محل الكلام في الشبهة الوجوبية الناشئة عن عدم النص المعتبر هو احتمال الوجوب النفسي كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال .

وأما الوجوب الغيري كاحتمال جزئية الاستعاذة للمصاوة ، أو احتمال شرطية الوضوء مع غسل الجنابة لها مثلاً ، فهو : خارج عن المقام وهو الشك في أصل

التكليف، بل داخل في الشك في المكلف به حيث يكون مردداً بين الأقل والأكثر الارتباطيين ومختار المصنف (قده) ، وان كان جريان أصل البرائة فيسه أيضاً ، لرجوعه الى الشك في أصل التكليف بالنسبة الى الزائد، لان وجوب الأقل متيقن ووجوب الزايد مشكوك ، فيجرى فيه أصل البرائة الا انه خارج عن المقام، وهو الشك في أصل الوجوب من الاول .

﴿الثاني انه لا اشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتى فيما احتمل كراهته ... الخ﴾ وقبل تحرير محل الكلام نذكر السبب الذي دعى المصنف (قده) لبيان رجحان الاحتياط في المقام مع أنه تقدم بيان رجحانه في المطلب الاول؟ حينما قال في الامر الثالث من الامور المذكورة تحت عنوان التنبيه على أمور . ﴿لا اشكال في رجحان الاحتياط عقلاً ونقلًا﴾ .

دفعاً للغوية من كلام المصنف والسبب هو ان الغرض من بيان رجحان الاحتياط فيما سبق هو الرجحان على نحو الكلي في جميع الموارد ، والغرض منه في المقام هو : تحقق موضوعه في العبادات فيما اذا دار الامر فيها بين الوجوب ، وغير الاستحباب ، فيكون ذكره في المقام تمهيداً للبحث عن جريان الاحتياط ، وعدمه في الفعل المحتمل كونه عبادة وبذلك يخرج كلام المصنف (قده) من التكرار واللغو كما لا يخفى على المتأمل. وأما تحرير محل الكلام ، فيتضح بعد ذكر مقدمة وهي ان الوجوب المشته به غير الحرمة يمكن أن يكون تعبدياً، ويمكن أن يكون توصلياً والثاني خارج عن محل الكلام ، لامكان الاحتياط فيه من دون اشكال. والاول يتصور على أقسام : وهي : سبعة ، كما تقدم في الجدول ، ونكرره ثانياً تسهيلاً لفهم المحصلين :

التركيب الثنائي	الوجوب المشتبه مع الاستحباب	الوجوب المشتبه مع الاباحة	الوجوب المشتبه مع الكراهة
التركيب الثلاثي	الوجوب المشتبه مع الاستحباب والاباحة	الوجوب المشتبه مع الاستحباب والكراهة	الوجوب المشتبه مع الاباحة والكراهة
التركيب الرباعي	الوجوب المشتبه مع الاستحباب والاباحة والكراهة		

ثم ان الصورة الاولى وهي : اشتباه الوجوب مع الاستحباب خارجة عن محل الكلام وذلك لجريان الاحتياط فيها ، ولا اشكال فيه لثبوت أصل الرجحان الكاشف عن الامر فيها ، والشك انما هو : في تحققة في ضمن فصل الوجوب ، أو الاستحباب ، ولهذا لم يذكرها المصنف (قده) .

وأما بنية الصور فداخلة في محل الكلام ، وكما يجري فيها ما يأتي من الاخبار الدالة على التسامح في أدلة السنن .

ويظهر حكم جميع الصور الستة من حكم واحدة منها جوازاً ، ومنعاً .

فيقول المصنف (قده) : ﴿ انه لا اشكال في رجحان الاحتياط بالفعل ... الخ ﴾ أي بفعل ما يحتمل كونه واجباً ﴿ حتى فيما احتمل كراهته ﴾ أي كراهة الفعل وهو يشمل دوران حكم الفعل بين كونه واجباً ، أو مكروهاً فقط ، فيكون الاحتمال ثنائياً ، أو يشمل أيضاً دوران حكم الفعل بين كونه واجباً أو مكروهاً ، أو مباحاً حتى يكون الاحتمال ثلاثياً ، أو مع اضافة كونه مستحباً حتى يكون الاحتمال رباعياً .

فقوله (قده) : حتى فيما احتمل كراهته صادق على الصور الثلاث وهي :  
اشتباه الوجوب مع الكراهة أولاً ، واشتباهه مع الكراهة والاباحة ثانياً ،  
واشتباهه معهما والاستحباب ثالثاً .

وبالجملة ان الاحتياط حسن حتى فيما احتمل كراهة الفعل ، لان جلب المنفعة  
الملزمة باتيان محتمل الوجوب على تقدير كون الفعل واجباً في الواقع أولى من  
دفع المفسدة الغير المازمة بالترك على تقدير كونه مكروهاً في الواقع .  
﴿والظاهر ترتب الثواب عليه اذا أتى به لداعي احتمال المحبوبة لانه انقياد  
واطاعة حكيمية﴾ أي والظاهر هو ترتب الثواب على اتيان فعل محتمل الوجوب  
احتياطاً ، اذا أتى المكلف بفعل محتمل الوجوب بداعي كونه محبوباً ومطابواً  
للمولى ، لانه اطاعة حكيمية يحكم العقل بحسنها ، كالاطاعة الحقيقية .

والاولى عبارة عن امثال الامر المحتمل ، والثانية عبارة عن امتثال الامر  
المعلوم ، فيثاب العبد بالاطاعة الحكيمية ، كما يثاب بالاطاعة الحقيقية . غاية الامر  
الثواب على الاولى تفضل من المولى ، وعلى الثانية جزاء منه تعالى المعبود في  
مقابل عمله ، ومن هنا يظهر الفرق بين الانقياد والتجري كما أشار اليه المصنف  
(قده) بقوله: ﴿والحكمم بالثواب هنا أولى من الحكمم بالعقاب على تارك الاحتياط  
اللازم بناء على انه في حكم المعصية﴾ عقاباً وان لم يرتكب محرماً في الواقع  
كما اذا ترك الاحتياط الواجب ، كما لو علم اجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعة  
فأنى باحدهما مسح ان الاحتياط يقتضي الاتيان بهما معاً ، وكان الواجب في  
الواقع ما أتى به ، فكان متجربياً ، والتجري يكون في حكم المعصية بدعنى أن  
المتجري يعاقب عليه ، كما يعاقب عليها .

والمستفاد من كلام المصنف (قده) هو: ان الحكمم بترتب الثواب على الاحتياط  
أولى من الحكمم بالعقاب على التجري، وذلك اما لما قلنا : من ان الثواب على

الانقياد يمكن أن يكون من باب التفضل ، لان التفضل يناسب رحمة الله تعالى التي سبقت غضبه ، أو لما في شرح الاستاذ الاعتمادى من ان الاحتياط مستازم للموافقة القطعية ، وتركه ليس مستازماً للمخالفة القطعية .

﴿ وفي جريان ذلك في العبادات عند دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب وجهان أفويهما عدم ... الخ ﴾ أى في جريان الاحتياط فى العبادات ، فخرج بقيد العبادات التوصليات ، حيث لا اشكال في جريانه فيها ، وخرج بقوله : عند دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب ، دوران الامر بين الوجوب والاستحباب حيث يجري فيه الاحتياط ، وذلك للعلم بالامر فيه كما تقدم .

وبذلك يقتصر محل النزاع : فى العبادات عند دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب من الكراهة أو الاباحة والاقوى عند المصنف (قده) عدم جريان الاحتياط في العبادات ﴿ لان العباداة لابد فيها من نية التقرب المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو اجمالاً ... الخ ﴾ فعبادية الفعل لا تتحقق ، الا باتيان الفعل الواجب بجمبع ما يعتبر فيه ، ومنه نية التقرب المتوقفة على العلم بالامر ، والمفروض انتفاء العلم بالامر ، فكيف يتمكن المكلف من قصد امتثال الامر المعتبر في العبادات احتياطاً .

ثم يشير المصنف (قده) الى وجوه ذكرها القائلون : بإمكان الاحتياط في العبادات .

منها : ما أشار اليه بقوله : ﴿ وما ذكرنا من ترتب الثواب على هذا الفعل لا يوجب تعلق الامر به ... الخ ﴾ ولابد أولاً من تقرب هذا الوجه على إمكان الاحتياط في العبادات ، ثم تقرب جواب المصنف (قده) عنه ، وهذا الوجه يتصيد من كلام المصنف (قده) المتقدم حيث قال : ﴿ والظاهر ترتب الثواب عليه ... الخ ﴾ فيقال : ان ترتب الثواب على اتيان محتمل الوجوب احتياطاً كما كشف عن تعلق امر

استحبابي من الشارع بالاحتياط ، لان الثواب معلول للامر فيكشف به انا عن وجود الامر ، ثم يأتي المكاف بمحتمل العبادة بقصد امتثال هذا الامر .  
والجواب عنه (أولاً) : لانسلم كشف الامر بالثواب ، لان ترتب الثواب على فعل لا يكشف عن تعلق أمر به ، بل يمكن أن يكون الثواب تفضلاً من الشارع لامن جهة امتثال الامر ، لان الثواب من جهة امتثال الامر عبارة عن الجزاء في مقابل اطاعة العبد للمولى ، التي هي : عبارة عن اطاعة الامر المعلوم ، ولذلك لا تتحقق اطاعة الابدع وجود الامر من المولى وفي حالة عدم معلومية الامر يكون ترتب الثواب على الفعل المحتمل الامرية من باب التفضل وحكم العقل بحسن الانقياد ، وهذا لا يكشف عن وجود الامر .

(وثانياً) لو سلمنا ذلك ، فنقول : ان ترتب الثواب وان كان كاشفاً بالان عن تعلق أمر بالاحتياط ، الا ان هذا الكشف لا يتم في الاحتياط في العبادات للزوم الدور إذ ان الاحتياط في العبادات يتوقف على وجود الامر ، وتعلق الامر به يقتضي تقدمه على الامر وهو دور !! .

نعم هذا الكشف يمكن بالنسبة الى الاحتياط في التوصليات ، لانه لا يتوقف على وجود أمر ، كما لا يخفى ، وترتب الثواب عليه يكشف عن استحبابه .  
﴿بل لا يسمى ذلك ثواباً﴾ لان الثواب على ما تقدم ما يكون في مقابل اطاعة الامر المحقق المعلوم .

ومنها : ما أشار اليه بقوله : ﴿ودعوى : ان العقل اذا استقل بحسن هذا الاثيان ثبت بحكم الملازمة الامر به شرعاً مدفوعة﴾ وتقريب هذه الدعوى ان حكم العقل بحسن اثيان محتمل الوجوب احتياطاً اتفاقياً لا اشكال فيه ، كما نفى عنه الاشكال بقوله : ﴿انه لا اشكال في رجحان الاحتياط بالفعل ... الخ﴾ ونكشف أمر الشارع بالاحتياط بقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، ثم يأتي

المكلف بمحتمل العبادة بقصد امتثال هذا الامر ، فيتم الاحتياط في العبادات . وهذه الدعوى مدفوعة (أولاً) ، لما تقدم في الامر الاول من ان الاحتياط في العبادات يتوقف على الامر وحكم العقل بالحسن لا يكون الا بعد تحقق الاحتياط وهو منتف بانقضاء الامر ، فكيف يحكم العقل بالحسن؟! وبذلك يختص حكم العقل بحسن الاحتياط في التوصليات فقط لا مكان جربان الاحتياط فيها دون التعبديات .

وثانياً بما تقدم في الشبهة التحريمية ، من ان الامر الشرعي بهذا النحو من الانقياد ، كأمره بالانقياد الحقيقي ارشادي محض ، فيكون خارجاً عن المقام أصلاً .

وما ذكر من الملازمة على تقدير تسليمها انما هي: بين حكم العقل في جانب علل الاحكام، وتبعيتها للمصالح والمفاسد وبين حكم الشرع، وذلك كحكم العقل بحسن الاحسان، وقبح الظلم حيث يكون ملازماً لحكم الشرع ، بالامر بالاحسان والنهي عن الظلم .

وأما حكم العقل في جانب معلولات الاحكام ، فلا يكون ملازماً له كما ذكر في محله وذلك كحكم العقل بلزوم الاطاعة في موارد العلم بالتكليف الشرعية ، وحكمه بحسن الاحتياط في موارد الشك فيها، حيث يكون حكم العقل بالاطاعة حقيقية كانت، كموارد العلم بالتكليف، أو حكمية كموارد الشك فيها معلولا للحكم الشرعي ، والا لامعنى للاطاعة أصلاً .

فان ورد أمر من الشارع بالاحتياط في موارد الشك، في التكليف، وبالاطاعة في موارد العلم به كقوله: (تعالي) (واطيعوا الله ورسوله)<sup>(١)</sup> كان ارشادياً، فلا يترتب على موافقته ، ولا على مخالفته، الا ما يترتب على وجود الأمر به وعدمه ، كما

هو : شأن الاوامر الارشادية .

وبالجملة ، الامر بالاحتياط على فرض الامر به ارشادي ، لا ينفذ في جعل الشيء عبادة ، فعبادية الدعاء لا تحصل بالامر بالاحتياط ، كما ان عبادية الصلوة لا تحصل من الامر بالطاعة في قوله : (تعالى) : (واطيعوا الله ورسوله) <sup>(١)</sup> بل تتحقق عبادتها بالامر المولوي المتعلق بنفس الصلوة في قوله (تعالى) : (واقموا الصلوة) <sup>(٢)</sup> وفي قول النبي ﷺ : (صلوا كما رأيتموني اصلي) .

ومنها : ما أشار اليه بقوله : ﴿ ويحتمل الجريان بناءً على ان هذا المقدار من الحسن العقلي يكفي في العبادة ، ومنع توقفها على ورود أمر بها ﴾ .  
وملخص هذا الوجه لجريان الاحتياط في العبادات هو : كفاية مطاق الحسن العقلي في كون الشيء عبادة ، ولا يحتاج الى الامر المتعلق بها ولو احتمالاً ، حتى يتوقف الاحتياط فيها على قصد امتثال ذلك الامر ، بل يكفي في الاحتياط في العبادة اتيان محتمل الوجوب بداعي كونه محبوباً للمولى ، وان لم يكن مأموراً به في الواقع ، ولكنه مردود بما ذكرنا في الجواب عن الوجه (الاول) (والثاني) من ان حكم العقل بحسن الاحتياط يتوقف على تحققه .

وحينئذ لو قلنا : بان تحقق الاحتياط موقوف على حكم العقل بالحسن لزم الدور ، كما لا يخفى . فالاولى أن يقال ان حكم العقل بحسن الاحتياط مختص بالاحتياط في التوصليات فقط .

﴿ ومنها : ما أشار اليه بقوله : بل يكفي الاتيان به لاحتمال كونه مطلوباً ، أو كون تركه مبعوضاً ﴾ .

وحاصل هذا الوجه في تصحيح الاحتياط في العبادات هو : انه يكفي في كون

(١) المجادلة آية ١٣ .

(٢) الروم آية ٣١ .



الشيء عبادة اتيانه بقصد امتثال الامر المحتمل ، ولا يتوقف على الامر المعلوم تفصيلاً ، أو اجمالاً حتى ينتفى في مورد الشك غاية الامر هو : الفرق بين مورد العلم بالامر ، وبين مورد الشك فيه ، فيعتبر قصد امتثال الامر المعلوم في الاول ويكفي قصد امتثال الامر المحتمل في الثاني ، وحينئذ لا يبقى فرق بين العبادات والتوصليات في جريان الاحتياط .

ويدل على هذا الوجه ما استقر به من **سيرة العلماء والصلحاء فتوى**، وعملاً على اعادة العبادات ، لمجرد الخروج عن مخالفة النصوص الغير المعتبرة والفتاوى الزائدة **﴿﴾** ، فانهم كانوا يعيدون الصلوة الواقعة بلا استعاذة ، لاحتمال الامر بها معها حينما يجدون رواية ضعيفة على وجوب الاستعاذة أو فتوى نادرة على وجوبها فيها .

ويدل على هذا الوجه أيضاً ما استدل به **﴿﴾** في الذكري في خاتمة قضاء الفوائت على شرعية قضاء الصلوة ، لمجرد احتمال خلل فيها موهوم بقوله تعالى : (فاتقوا الله استطيعتم) <sup>(١)</sup> ، و(اتقوا الله حق تقاته) <sup>(٢)</sup> ، وقوله : (والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجله انهم الى ربهم راجعون) **﴿﴾** <sup>(٣)</sup> .

وحاصل تقريب ما استدل به في الذكري في المقام هو : استحباب الايمان بمحتمل الوجوب احتياطاً ، فان مقتضى التقوى والخوف من الله (تعالى) هو : الايمان بمحتمل الوجوب وهو المطلوب ، كما تدل عليه هذه الايات ، فاذا أتى المكلف بمحتمل الوجوب خوفاً من الله (تعالى) ، فقد اتقى الله حق تقاته .

ولعل ما ذكرناه أولى مما ذكره الاستاذ الاعتمادي حيث جعل آيات الانقاء

(١) التغابن آية ١٦ .

(٢) آل عمران آية ١٠٢ .

(٣) المؤمنون آية ٦٠ .

وجهاً خامساً لتصحيح الاحتياط في العبادات، وذلك لأن المستفاد من ظاهر كلام المصنف (قده) هو أن نظره كان إلى استدلال الشهيد لا إلى ما استدل به، فأراد أن يجعل استدلاله دليلاً على تصحيح الاحتياط في العبادات كسيرة العلماء والصلحاء فتدبر حتى تعرف أن الظاهر هو عطف قواه: واستدل في الذكرى على قوله: استقرت سيرة العلماء... الخ.

﴿والتحقيق انه ان قلنا: بكفاية احتمال المطلوبة في صحة العبادة فيما لا يعام المطلوبة ولو اجمالاً فهو... الخ﴾.

وحاصل كلام المصنف (قده) هو انه ان قلنا: بكفاية احتمال المطلوبة في صحة العبادة، لكان الاحتياط فيها صحيحاً، وكان الاستدلال بما ذكر من سيرة العلماء واستدلال الشهيد في الذكرى في محله، والا فلا يصح الاستدلال بالسيرة، وما في الذكرى.

أما عدم صحة الاستدلال بالسيرة فواضح، ولم يتعرض المصنف (قده)، فإن السيرة جرت على استحباب الفعل من حيث هو هو، ومحل الكلام هو: استحبابه بعنوان الاحتياط.

وأما عدم صحة الاستدلال بما في الذكرى، فقد أشار إليه بقوله: ﴿فما أورده رحمه الله في الذكرى كأوامر الاحتياط لا يعجدي في صحتها...﴾.

(أولاً) لما تقدم من أن أوامر الاحتياط، كأوامر الاطاعة ارشادية وهي خارجة عن المقام.

(وثانياً) على فرض كونها مولوية، لم تكن مجدية في صحة العبادة، وذلك لأن إثبات صحة الاحتياط في العبادات بأوامر الاحتياط والاتقاء مستانم للدور الباطل، وذلك لأن موضوع هذه الأوامر هو: الاحتياط والتقوى لا يتحقق إلا بها لأن الاحتياط، كالتقوى هو الايمان بمحتمل العبادة مع جميع ما يعتبر فيه، ومنه

قصد القرية المتوقف على وجود الامر ، فالاحتياط موقوف على الامر من باب توقف المتيد على القيد ، والامر أيضاً موقوف على الاحتياط ، لتوقف كل حكم على موضوعه ، وهذا هو الدور الواضح .

وقد أشار اليه بقوله: ﴿فلا يجوز أن يكون تلك الاوامر منشأ للقرية المنوية فيها اللهم الا أن يقال بعد النقض بمرور هذا الايراد في الاوامر الواقعية بالعبادات مثل قوله اقيموا الصلوة ... الخ﴾ وقد أجاب المصنف (قده) عن لزوم الدور بالنقض تارة ، وبالحل اخرى .

أما النقض ، فهو : ان ايراد الدور لا يختص بأوامر الاحتياط ، بل يأتي ، ويجرى في الاوامر الواقعية بالعبادات أيضاً ، كما قيموا الصلوة مثلاً حيث يكون قصد القرية معتبراً فيها شرطاً أو شرطاً ، والمفروض ان ثبوت مشروعيتها وكونها عبادة هو بنفس الامر المتعاق بها ، فيلزم ما ذكر من الدور ، وذلك لان كون الصلوة عبادة موقوف على الامر بها ، لاعتبار قصد القرية فيها ، والامر بها موقوف على كونها عبادة ، لتوقف الحكم على الموضوع ، وحينئذ لا بد من الجواب الحلّي في كلا الموردین ، وقد أجاب بالحل عن الاحتياط .

ومنه يعلم الجواب عن العبادات الواقعية ، فأشار اليه بقوله : ﴿ان المراد من الاحتياط والانتفاء في هذه الاوامر هو : مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القرية﴾ ، فلا يتوقف تحقق الاحتياط والانتفاء على الامر حتى يلزم الدور .

فان معنى الاحتياط حينئذ هو : اتيان محتمل العبادة بجميع ما يعتبر فيه عدا نية القرية ، ثم يقصد المكلف في مقام الانيان بمحتمل العبادة اطاعة هذا الامر المتعاق بالاحتياط ، كما يقصد في مقام امثال الامر بالعبادة الواقعية اطاعة الامر المتعاق بها ، ثم ان لزوم قصد امثال الامر في الموردین اما بأمر ثان أو بحكم العقل ،

وعلى التقديرين لا يلزم الدور .

وبالجملة ان الموضوع في أوامر الاحتياط هو الاحتياط المتحقق بمجرد اتيان محتمل العبادة، فلا يتوقف تحققه على الامر حتى يلزم الدور ! فتأمل جيداً ! ﴿ومن هنا يتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل ، وان لم يعلم المقلد كون هذا الفعل مما شك في كونها عبادة ، ولم يأت به بداعي احتمال المطلوبة﴾ يبين المصنف (قده) الفرق بين الاحتياط ، بمعنى اتيان محتمل العبادة ، من دون قصد امثال الامر المحتمل وبين ما اذا كان الاحتياط بمعنى اتيان محتمل العبادة بداعي المطلوبة وامثال الامر فيقول : ﴿ومن هنا﴾ أي من ان الاحتياط يتحقق بأتيان محتمل العبادة شرعاً من دون قصد امثال الامر يتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل المحتمل كونه عبادة ، وان لم يعلم المقلد كون هذا الفعل مما شك في كونه عبادة ، فلم يأت به بداعي احتمال الامر والمطلوبية ، وذلك لعدم توقف الاحتياط حينئذ على الاتيان بداعي احتمال المطلوبة .

وهذا بخلاف ما اذا كان الاحتياط بالمعنى الحقيقي ، وهو اتيان محتمل العبادة بداعي احتمال المطلوبة، فحينئذ لم يجرز للمجتهد أن يفتى باستحباب هذا الفعل الا مع التقييد باتيانه بداعي الاحتمال المذكور حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط .

ثم يقول المصنف (قده) ان المعنى الثاني للاحتياط مخالف لسيرة أهل الفتوى اذ فتويهم باستحباب الفعل لم يكن مقيداً باتيانه بداعي الامر المحتمل ، ومن هنا نكشف ان المراد بالاحتياط لم يكن معناه الحقيقي ، بل المراد به هو : اتيان محتمل العبادة بجميع ما يعتبر فيه عدا نية الداعي المذكور .

ومنها : ما أشار اليه بقواه : ﴿ثم ان منشاء احتمال الوجوب اذا كان خبراً ضعيفاً ، فلاحاجة الى اخبار الاحتياط ... الخ﴾ .

وحاصل هذا الوجه هو : تصحيح الاحتياط في العبادات باخبار من بلغ من دون حاجة الى القول بكفاية الحسن الذاتي في نية القربة ، أو كفاية اتيان محتمل العبادة بنية احتمال الامر أو أوامر الاحتياط، واثبات كونها مولوية لارشادية فان الاخبار الواردة في هذا الباب المعروفة باخبار من بلغه عن النبي ﷺ شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له ، وان كان رسول الله ﷺ لم يقله كافية في استحباب فعل احتمال وجوبه نظراً الى ما هو المشهور بين الفقهاء من التسامح في أدلة السنن ، فثبت استحباب محتمل الوجوب بهذه الاخبار فيؤتى بمحتمل الوجوب بقصد امثال هذا الامر ، فيصح الاحتياط في العبادات بهذه الاخبار .

غاية الامر مورد هذه الاخبار مختص بما اذا كان منشاء احتمال الوجوب خبراً ضريباً لافتوى الفقيه، لان المفتي ليس مخبراً عن النبي ﷺ ، فلا يصدق عليه البلوغ عن النبي ﷺ .

وهذه الاخبار، وان كانت كثيرة ، الا انا نكتفي بما ذكره المصنف قد حذراً

من التطويل .

منها : ما أشار اليه (قده) كقوله : ﴿ كصحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال : (من بلغه عن النبي ﷺ شيء من الثواب ، فعمله كان أجر ذلك له ، وان كان رسول الله ﷺ لم يقله )<sup>(١)</sup> .

﴿ ثم قواه : والظاهر ان المراد من شيء من الثواب ... الخ ﴾ دفع لما يتوهم من ان بلوغ الثواب لا يفيد في اثبات أصل الاستحباب في المقام ، بل الظاهر من بلوغ الثواب هو بلوغ قدر معين من الثواب فيما اذا كان أصل الاستحباب أو الوجوب ثابتاً بدليل معتبر ، كاحياء ليلة القدر مثلاً ثم باخ بطريق غير معتبر مقدار معين من الثواب ، كما اذا بلغ عن النبي ﷺ فرضاً ان احياء ليلة القدر كفارة للذنوب ، وان كانت بعدد النجوم عدداً ، وثقل الجبال ثقلاً ! فهذه الاخبار

(١) الوسائل الباب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات الحديث ٣ .

خارجة عن محل الكلام ، لان محل الكلام اثبات أصل الاستحباب بها ، وهذه الاخبار ناظرة الى مقدار الثواب مع ثبوت الاستحباب مع قطع النظر عنها .  
وبالجملة ان هذه الاخبار ناظرة الى بيان مقدار الثواب لاصل الاستحباب !! .  
وحاصل الدفع هو ان المراد من شيء من الثواب بقريئة رجوع ضمير فعمله اليه ، واطافة الاجر اليه هو : الفعل المشتمل على الثواب لانفس الثواب ، لان الثواب لم يعمل ، ولا أجر له ، فلا بد من أن يكون المراد منه فعلاً مشتملاً على الثواب حتى يكون معنى الحديث حينئذ من بلغه عن النبي ﷺ فعل له ثواب ، فعمل الفعل كان له أجر ذلك الفعل .

ومن المعلوم ان الثواب يترتب على الفعل اذا كان مستحباً ، فيكون مفاده هذه الاخبار استحباب هذا الفعل ، وهو المطلوب .

﴿والاخبار الواردة في هذا الباب كثيرة الا ان ما ذكرناه أوضح دلالة على مانحن فيه﴾ ، لانهما تدل بالمطابقة على ثبوت الثواب ، ومن المعلوم ان ترتب الثواب كاشف عن وجود أمر ، فتدل هذه الاخبار بالالتزام على وجود أمر مولوي استحبابي باتيان الفعل الذي بلغ له الثواب ، فيصح حينئذ اتيان محتمل العبادة بداعي امثال هذا الامر .

هذا تمام الكلام في تصحيح الاحتياط في العبادات باخبار من بلغ .  
وقبل بيان ما يرد على الاستدلال بهذه الاخبار على تصحيح الاحتياط في العبادات نذكر ما يمكن أن يكون المراد بها من الاحتمالات .

منها : أن يكون المراد بهذه الاخبار الغاء ما يشترط في حجية اخبار الاحاد ، فيما اذا كان مدلولها حكماً مستحباً ، فلا يشترط في اعتبارها وحجيتها عدالة الراوي ، أو وثاقته ، كما يشترط في حجيتها ذلك فيما لو كان مدلولها حكماً ازامياً كالوجوب ، فيثبت استحباب شيء بخبر ضعيف ، ولا يثبت وجوب شيء الا بخبر صحيح ،

ولهذا سميت هذه الاخبار بمادل على التسامح في ادلة السنن ، كما سميت باخبار من بلغ ، فهذا الاحتمال لا يكون مربوطاً بمانحن فيه، بل هذه الاخبار ناظرة الى اعتبار اخبار الاحاد في السنن ، وان كانت ضعيفة .

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

ومنها : ان يكون المراد بها اثبات أصل استحباب فعل احتمل وجوبه بخبر ضعيف ، وهذا الاحتمال هو الذي يرتبط بالمقام حيث يثبت استحباب محتمل الوجوب بهذه الاخبار ، فيأثنى بمحتمل الوجوب امثالاً لهذا الامر . ثم ان المصنف أورد على هذه الاخبار بوجوه :

منها : ما اشار اليه بقوله : ﴿ وان كان يورد عليه أيضاً تارة بأن ثبوت الاجر لا يدل على الاستحباب الشرعي ﴾ ، وذلك لعدم الملازمة بين الثواب ، وبين الاستحباب الشرعي اذ من المحتمل أن يكون الثواب في مقابل الاثبات بمحتمل الوجوب احتياطاً ، لكونه اطاعة حكمية ، فيكون الثواب عليها تنضلاً لاستحقاقاً ، وقد تقدم ان الامر بالطاعة حقيقية كانت ، أو حكمية ارشادي خارج عن المقام . ومنها : ما أشار اليه بقوله : ﴿ وأخرى بما تقدم في اوامر الاحتياط من ان قصد القرية مأخوذ في الفعل المأمور به بهذه الاخبار ، فلا يجوز أن تكون هي المصححة لفعله ، فيختص موردها بصورة تحقق الاستحباب ﴾ ، وملخص هذا الاشكال هو عدم امكان اثبات اصل استحباب مادل على وجوبه خبر ضعيف بهذه الاخبار ، لكونه مستازماً للدور ، فان المأمور به بهذه الاخبار هو الفعل المستحب المأخوذ فيه قصد القرية ، ومن باب ان الموضوع يجب أن يكون ثابتاً قبل الحكم ، لتوقف الحكم عليه ، فلو توقف ثبوت الموضوع على الحكم ازم الدور ، ففي

المقام لو كان استحباب محتمل الوجوب ثابتاً بهذه الاخبار لزم الدور ، لان شمولها له موقوف على تحقق استحبابه ، وتحقق استحبابه او كان موقوفاً على شمولها ودالاتها عليه لزم الدور المذكور ، فيختص موردها بصورة تحقق الاستحباب مع قطع النظر عن هذه الاخبار ، فلا تشمل محتمل العبادة ، فهذه الاخبار ناظرة الى كون البالغ هو الثواب الخاص بعد ثبوت اصل الاستحباب بدليل معتبر كما هو : احد الاحتمالات فيها. فان المتسامح فيه هو : الثواب الخاص دون اصل شرعية الفعل ، بل لا بد في اثبات شرعية الفعل من دليل معتبر . ومنها : ما أشار اليه بقوله : ﴿ وثالثة بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض لالعقاب محضاً أومع الثواب ﴾ .

وتقريب هذا اليراد يحتاج الى مقدمة : وهي :

ان محل الكلام في المقام هو : الاحتياط في العبادة الشامل لكل واحد من محتمل الوجوب ، والاستحباب ، لان محتمل العبادة يمكن أن يكون واجباً تعديلاً أو مستحباً .

والفرق بينهما من حيث الثواب والعقاب ان المستحب ما يكون على فعله ثواب فقط ، ولا يكون على تركه عقاب ، والواجب ما يكون على فعله ثواب ، وعلى تركه عقاب ، كما ان الفرق بين الحرام والمكروه يكون بعكس ذلك . ثم ان ما ذكره المصنف (قده) من الثواب المحض اشارة الى المستحب . ومن العقاب محضاً اشارة الى الحرام . ومن قوله أومع الثواب اشارة الى الواجب ، فاذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك ما ذكره المصنف (قده) من ظهور هذه الاخبار فيما بلغ فيه الثواب المحض اى المستحب ، فلا تشمل الواجب ، كما لا تشمل الحرام ، والمكروه ، فحينئذ يلزم ان يكون الدليل اخص من المدعى ، لان المدعى هو : محتمل العبادة الشامل لمحتمل الوجوب والاستحباب ، والاخبار ظاهرة في



محتمل الاستحباب فقط ، فلو دلت على استحباب ما دل خبر ضعيف على استحبابه، ولهذا سميت بمادل على التسامح فى ادلة السنن .

هذا تمام الكلام فيما أورده المصنف (قده) من الوجوه الثلاثة التي يرد بها الاستدلال بهذه الاخبار على تصحيح الاحتياط فى العبادة، ثم يرد المصنف (قده) (الوجه الثالث) (والثاني) من هذه الوجوه المذكورة ، ويؤيد (الوجه الاول) (والثاني) وأشار الى رد الوجه الثالث بقوله : ﴿ لكن يرد هذا منع الظهور مع اطلاق الخبر ﴾ اى منع ظهور بلوغ الثواب واختصاصه بالثواب المحض، بل اطلاق الخبر يشمل جميع اقسام بلوغ الثواب، وبذلك لا يكون الدليل اخص من المدعى ، لشموله محتمل الوجوب ايضاً .

وقد اشار الى رد الوجه الثاني بقوله : ﴿ ويرد ما قبله ما تقدم فى اوامر الاحتياط ﴾ حيث قلنا: ان متعلق هذه الاوامر هو الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القرية، ونقول: فى المقام ان الامور به بهذه الاخبار هو فعل محتمل العبادة بجميع ما يعتبر فيها عدا نية القرية . نعم بعد دلالة هذه الاخبار على بلوغ الثواب المستلزم للامر بصير محتمل الوجوب مستحباً فيأتى به المكاف امتثالاً لهذا الامر من دون ان يكون قصد امثال الامر قيدياً لمثله.

واشار الى الايراد الاول بقوله : ﴿ واما الايراد الاول، فلانصاف انه لا يخالو عن وجه ﴾، وحاصل الايراد هو عدم الملازمة بين الثواب، والاستحباب الشرعي اذ ظاهر هذه الاخبار هو: ترتب الثواب على الاحتياط تفضيلاً لاجل كون العمل بداعي ذلك الثواب الموعود اطاعة حكمية يحكم العقل بمدحها وحسنها، كما يحكم بحسن اطاعة الحقيقية، فتكون هذه الاخبار مؤكدة لحكم العقل، ويكون الامر المستفاد منها ارشادياً لامولواً ، حتى يدل على الاستحباب الشرعي، فان حكم الشرع بترتب الثواب لا يدل على الاستحباب الا فيما اذا لم يكن ترتب

الثواب من مستقلات العقل، كما في الموارد الموعود فيها الثواب التي لامسرح  
 لحكم العقل فيها اصلاً، كنسريح اللحية ، وتقليم الاظافر، ونحوهما .  
 واما فيما اذا حكم العقل بترتب الثواب ، كما نحن فيه كان حكم الشرع  
 بترتب الثواب مؤكداً، وارشاداً الى حكم العقل، فلا يدل على الاستحباب واهذا  
 يقول المصنف (قده) ﴿ لان الظاهر من هذه الاخبار كون العمل متفرعاً على  
 البلوغ، وكونه الداعي على العمل ﴾ اي ظاهر الاخبار هو: كون العمل، والانيان  
 بمحتمل الوجوب متفرعاً على بلوغ الثواب ، وهو: يكون داعياً على العدل ،  
 ومن المعلوم ان اتيان العمل برجاء كونه مطلوباً للشارع انقياد ، واطاعة حكومية  
 يحكم العقل بحسنه، فيكون حكم الشرع بترتب الثواب ارشاداً الى حكم العقل  
 بالحسن، وترتب الثواب .

ثم اشار الى تأييد هذا الايراد بقوله : ﴿ ويؤيده تقييد العمل في غير واحد  
 من تلك الاخبار بطلب قول النبي ﷺ، والتماس الثواب الموعود ... الخ ﴾  
 أي يؤيد الايراد الاول تقييد العمل في بعض هذه الاخبار بطلب قول النبي ﷺ  
 والتماس الثواب الموعود ومن المعلوم ان العقل يحكم باستحقاق العامل كذلك  
 المدح والثواب ، فالأخبار المذكورة مؤكدة لحكم العقل ان كان الثابت بها  
 اصل الثواب . اذ حينئذ يكون حكم الشرع بترتب الثواب عين حكم العقل  
 به، لان العقل لا يحكم ازيد من ترتب اصل الثواب، ولذلك يكون حكم الشرع  
 مؤكداً لحكم العقل وارشاداً اليه .

﴿ واما طلب الشارع لهذا الفعل فان كان على وجه الارشاد لاجل تحصيل  
 هذا الثواب الموعود الخ ﴾، كما هو الظاهر، فهذا الطلب لازم للاستحقاق العقابي  
 المتقدم ، وعين الامر بالاحتياط من حيث كونه ارشادياً .

﴿ وان كان على وجه الطلب الشرعي المعبر عنه بالاستحباب فهو غير لازم

للحكم بتنجز الثواب ... الخ ﴿ اي حكم الشرع بتنجز الثواب وترتبته على الفعل احتياطاً لا يكون مستلزماً للامر المولوي حتى يدل على الاستحباب ، بل يكون حكم الشرع بتنجز الثواب تصديفاً لحكم العقل بتنجزه ، فيكون مستلزماً للامر الارشادي ، كما يكون ﴿ قوله تعالى ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري ﴿<sup>(١)</sup> مستلزماً للامر الارشادي غاية الامر ان وعد الثواب وهو دخول الجنة المستلزم للامر الارشادي في الاية ﴿ وعد على الاطاعة الحقيقية ﴿ ومانحن فيه ﴿ وعد على الاطاعة المحكمية ﴿ وعلى كل تقدير ، فلامفر من أن يكون الطالب الشرعي ارشادياً .

﴿ واما ما توهم من ان استفادة الاستحباب الشرعي فيما نحن فيه نظير استفادة الاستحباب الشرعي من الاخبار الواردة الكثيرة المقصر فيها على ذكر الثواب للعمل مثل قوله ﷺ : من سرح لحيته، فله كذا مدفوع ... الخ ﴿ .  
ولابد (أولاً) من تقريب التوهم، ومن ثم بيان دفعه .

واما التقريب فملخصه: ان استفادة الاستحباب في المقام يكون نظير استفادة الاستحباب الشرعي من الاخبار الواردة في الموارد الكثيرة الدالة على ترتيب الثواب على العمل، كقوله ﷺ : ( من سرح لحيته فله كذا ) حيث يكون ترتيب الثواب في هذه الاخبار مستلزماً للامر المولوي الدال على الاستحباب بالاتفاق فكذلك مانحن فيه حيث يكون ترتيب الثواب مستلزماً للامر المولوي ، فاخبار من بلغ فيما نحن فيه تدل على ترتيب الثواب على محتمل الوجوب بالمطابقة، وعلى الاستحباب الشرعي بالالتزام كالاخبار الواردة الدالة على ترتيب الثواب على تسريح اللحية، وتقليم الاظفار ونحوهما . حيث تدل بالمطابقة على الثواب وبالالتزام على وجود امر مولوي .

ويدفع بالفرق بين الموردين ، وذلك لان ترتب الثواب يجب ان يكون ملازماً للاطاعة حقيقية كانت او حكمية .

وترتب الثواب في أخبار تسريح الملحمة ليس الا باعتبار الاطاعة الحقيقية الموقوفة على العلم بالامر ، وليس هناك أمر سوى ما ينكشف بترتب الثواب ، فلا بد حينئذ من دلالة هذه الاخبار على وجود أمر مولوي بالالتزام حفظاً لكلام المعصوم عليه السلام عن الخطأ اذ لا يحكم العقل بترتب الثواب في هذه الموارد حتى يكون حكم الشارع بترتب الثواب مؤكداً لحكم العقل ، ومستلزماً للامر الارشادي .

وهذا بخلاف أخبار من بلغ في المقام حيث يكون ترتب الثواب فيها باعتبار الاطاعة الحكمية التي يحكم العقل بحسنها وترتب الثواب عليها ، فتكون هذه الاخبار مؤكدة لحكم العقل ، والامر المنكشف بترتب الثواب ليس الا ارشاداً الى حكم العقل وليس أمراً مولوياً حتى يدل على الاستحباب الشرعي !  
والحاصل ان قياس أخبار من بلغ بتلك الاخبار قياس مع الفارق، وقد أشار المصنف (قده) الى ما ذكرناه من الفرق بقوله : ﴿ فمرجع تلك الاخبار الى بيان الثواب على اطاعة الله (تعالى) بهذا الفعل ، فهي : تكشف عن تعلق الامر بها من الشارع ... الخ ﴾ .

والحاصل ان الثواب فيها يكشف عن الامر المولوي كشف المعلوم عن العلة ، كما يكشف ذكر العقاب على الفعل عن التحريم ، وذكر العقاب على الترك عن الوجوب في قول الشارع فرضاً (تارك الصلوة كشارب الخمر) (يدخل النار) ﴿ وأما الثواب الموعود في هذه الاخبار فهو : باعتبار الاطاعة الحكمية ... الخ ﴾ فلا يكشف الا عن أمر ارشادي الى حكم العقل .

فملخص الفرق هو : ان ترتب الثواب في أخبار من بلغ باعتبار الاطاعة

الحكمية لا يكشف الا عن الامر الارشادي ، وترتب الثواب فى تلك الاخبار باعتبار الاطاعة الحقيقية كاشف عن الامر المولوي الدال على الاستحباب الشرعي .

وقوله : ﴿ وان كان الثابت بهذه الاخبار ... الخ ﴾ عطف على قوله : ﴿ فان كان الثابت بهذه الاخبار أصل الثواب ﴾ ، وتقدم شرح قوله : فان كان الثابت باخبار من بلغ أصل الثواب حيث تكون حينئذ مؤكدة لحكم العقل ، لتطابق حكم الشرع والعقل فى ترتيب أصل الثواب .

وأما ان كان الثابت بها خصوص الثواب البالغ ، كما هو ظاهر بعضها ، فحكم الشرع بالثواب البالغ ، وان كان مغايراً لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا الفعل لا الثواب البالغ ، ولا مؤكدة لحكم العقل الا ان ترتب الثواب البالغ أيضاً لا يستلزم الامر المولوي كترتب أصل الثواب ، بل يكون هذا الثواب تفضلاً من الله تعالى على العامل ، كما أشار اليه ( قدّه ) بقوله : ﴿ ان مدلول هذه الاخبار اخبار عن تفضل الله ( تعالى ) على العامل بالثواب المسموع ، وهو أيضاً ﴾ أي ، كأصل الثواب لا يستلزم الامر المولوي الموجب لهذا الثواب حتى يدل على الاستحباب الشرعي ﴿ بل هو نظير قوله ( تعالى ) : من جاء بالحسنة ، فله عشر أمثالها ﴾ <sup>(١)</sup> حيث يكشف عن أمر ارشادي الى حكم العقل ، بتحصيل ذلك الثواب المضاعف .

ثم يرجع المصنف ( قدّه ) الى بطلان قياس اخبار من بلغ على اخبار بيان المستحبات من طريق ترتيب الثواب ، كما تقدم فى التوهم ، فيقول ( قدّه ) :  
كان الاولى ﴿ للمتوهم أن يقيس مانحن فيه بماورد من الثواب على نية الخير ﴾  
فان ماورد من الثواب على نية الخير يكون وعد الثواب فيه على الاطاعة الحكمية

وهو لا يدل على وجود أمر مولوي، فيكون نظير اخبار من بلغ في كون الثواب على الاطاعة الحكمية، وعدم الدلالة على أمر مولوي .

﴿ ثم ان الثمرة بين ما ذكرنا ﴾ من ترتب الثواب على الاحتياط باعتبار كونه اطاعة حكمية، ﴿ وبين الاستحباب الشرعي ﴾ بناءً على فرض دلالة اخبار من بلغ على استحباب محتمل الوجوب ﴿ تظهر ﴾ في موردين :

( احدهما ) : ما تقدم من امكان تصحيح الاحتياط في العبادات باخبار من

بلغ ..

( وثانيهما ) ما أشار اليه بقوله: ﴿ تظهر في ترتب الاثار الشرعية المترتبة على المستحبات الشرعية ، مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعاً ... الخ ﴾ ، كالوضوء لقراءة القرآن مثلاً ﴿ فان مجرد ورود خبر غير معتبر بالامر به ... الخ ﴾ لو لم تكن اخبار من بلغ ﴿ لا يوجب الاستحقاق الثواب عليه ﴾ باعتبار حكم العزل بالثواب على الاطاعة الحكمية ﴿ ولا يترتب عليه رفع الحدث ﴾ ، لعدم ثبوت الامر بالوضوء شرعاً مع قطع النظر عن اخبار من بلغ .

﴿ فنأمل ﴾ لعله اشارة الى ان عدم ارتفاع الحدث فيما اذا ورد خبر غير معتبر بالامر به مبني على عدم كفاية رجحان الوضوء ذاتاً في تصحيح عباديته .. واما على القول : بكفاية رجحانه الذاتي في كونه عبادة ، فهو : صحيح ومؤثر في رفع الحدث مع قطع النظر عن أخبار من بلغ .

أو اشارة الى ما يرد على ما ذكر من ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعاً .

وتقريب الايراد ان الوضوء قد يكون مأموراً به شرعاً، ولا يترتب عليه ارتفاع الحدث ، كوضوء الجنب ، والحائض مثلاً ، ﴿ وكذا الحكم باستحباب غسل

المستترسل من اللحية في الموضوع من باب مجرد الاحتياط لايسوغ جواز المسح ببلله ... الخ ﴿ مع قطع النظر عن اخبار من بلغ ، واثبات استحبابه بها .  
 ﴿ بل يحتمل قوياً أن يمنع من المسح من بلله وان قلنا : بصيرورته مستحباً شرعياً ﴾ ، لان المسح يجب أن يكون ببلل أجزاء الموضوع ومواضعه والمستترسل من اللحية ليس من أجزائه ومواضعه ، بل على تقدير استحبابه يكون مستحباً مستقلاً .

﴿ فافهم ﴾ لعله اشارة الى عدم صحة المسح ببلل المستترسل من اللحية ، ولو قلنا بانه مستحب ، ومن أجزاء الموضوع ، بل يصح المسح فيما اذا كان ببلل اجزاء الموضوع الواجبة ، فيجب المسح ببلل الاجزاء الواجبة منه ، ولايكفى ببلل الاجزاء المستحبة ، فتدبر ! !

﴿ الثالث ان الظاهر اختصاص أدلة البرائة بصورة الشك فسي الوجوب التعييني سواء كان أصلياً أو عرضياً ، كالواجب المخير المتعين لاجل الانحصار ﴾ .  
 وحاصل ما يظهر من كلام المصنف (قده) في هذا الامر (الثالث) : أمران :  
 (احدهما) عدم جريان البرائة في الوجوب التخييري بعد جريانها في الوجوب التعييني قطعاً ..

(وثانيهما) جريان اصالة عدم الوجوب في الوجوب التخييري الشرعي دون العقلي .

وقد أشار المصنف (قده) الى الامر الاول بقوله : ﴿ ان الظاهر اختصاص أدلة البرائة في الوجوب التعييني سواء كان أصلياً ﴾ ، كالدعاء عند رؤية الهلال ﴿ أو عرضياً كالواجب المخير المتعين ﴾ في أحد العدلين ، ﴿ لاجل الانحصار ﴾ فيه بسبب عدم تمكن المكلف عن العدل الاخر ، وذلك كما اذا شك في ان اطعام العشرة ، وصيام الثلاثة واجبان تخييراً على من أفطر قضاء رمضان بعد الزوال أو مستحبان تخييراً مع فرض عدم تمكن المكلف من الصيام وبذلك يكون الاطعام

مما احتمل كونه واجباً تعينياً عرضياً أو مستحباً كذلك .

وبالجملة ان أدلة البرائة المختصة بصورة الشك في الوجوب التعيني أصلياً كان أو عرضياً، فلا تجرى في الوجوب التخيري فيما اذا شك في كون أحد الفعاين مباحاً أو عدلاً للواجب التخيري بعد العلم بكون الفعل الآخر واجباً، ولو كان مباحاً كان الفعل الآخر واجباً تعينياً، ولو كان واجباً، لكان عدلاً للواجب التخيري، وبهذا يكون الفعل الآخر واجباً تخيرياً، فيدور أمر الفعل الآخر الواجب بين التعيين، والتخير .

وأما عدم جريان البرائة في الوجوب التخيري، فينضح بعد ذكر مقدمة : وهي : ان مقتضى أدلة البرائة هو : جعل المكلف في سعة من رفع الضيق عنه، وذلك لتحقق الامتنان في هذا الفرض، وفي هذه المقدمة يتضح لك ما ذكره المصنف ( فده ) وجهاً لعدم جريان أدلة البرائة حيث قال : ﴿ لظهورها في عدم تعيين المجهول على المكلف ... الخ ﴾ أي لظهور أدلة البرائة في عدم تعيين المجهول المستلزم للضيق على المكلف اذ لازم جريان البرائة في الوجوب التخيري هو : نفي الوجوب التخيري، فيتعين التكليف فيما علم وجوبه، فيكون الوجوب تعينياً، ولازمه اثبات الضيق على المكلف، والحال انه لا ضيق في التخير فجريان البرائة في الوجوب التخيري مستلزم لجعل المكلف في ضيق وهو يتنافى ما تقدم من ان مقتضى أدلة البرائة هو جعل المكلف في سعة كقوله عليه السلام (الناس في سعة ما لا يعلمون)<sup>(١)</sup> هذا تمام الكلام في الامر (الاول) .

وأما الامر (الثاني) فقد أشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿ وفي جريان اصالة عدم الوجوب تفصيل ﴾ أي في استصحاب عدم الوجوب تفصيل بيسن التخير

(١) مستدرک الوسائل الباب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود الحديث ٤ لفظ الحديث



العقلي ، فلا يجرى فيه الاستصحاب ، وبين التخيير الشرعي ، فيجرى فيه .  
وقبل ذلك لابد أولاً من بيان الفرق بين التخيير العقلي ، والشرعي ، ثم بيان  
وجه جریان الاستصحاب في الثاني دون الاول .

وأما الفرق بينهما ، فإن التخيير العقلي دائماً يجرى بين أفراد الكلي الذي  
تعلق به الحكم شرعاً ، بينما التخيير الشرعي يجري فيما إذا أمر الشارع بأحد  
الامرين أو الامور تخييراً .

ومثال الاول ما إذا ورد من الشارع قوله : ( ان افطرت صوم رمضان متعمداً ،  
فكفر ) أو ( من افطرت صوم رمضان فعليه الكفارة ) فهنا يحكم العقل بالتخيير بين  
افراد الكفارة وهي : الصيام ، والاطعام ، والعتق .

ومثال الثاني ما إذا ورد من الشارع قوله ( من افطرت صوم رمضان متعمداً ،  
فعليه صيام شهرين متتابعين ، أو اطعام ستين مسكيناً ، أو عتق رقبة ) .

واما بيان عدم جریان استصحاب عدم الوجوب في التخيير العقلي ، فلجل  
مانعية العلم الاجمالي ، وذلك فيما اذا علم المكلف بوجوب الاطعام في افطار صوم  
رمضان متعمداً ، الا انه لا يعلم ان ماورد من الشارع هو الامر بالاطعام ، اي ( اطعم )  
حتى يكون الاطعام واجباً تعيينياً أو الامر بالكلي اي ( كفر ) ليكون الاطعام واجباً  
تخييراً عقلياً ، ولاجله يدور امر الاطعام بين التعيين والتخيير ، ولا يجري استصحاب  
عدم الوجوب ، اذ ليس هناك الا وجوب واحد متردد بين الكلي حتى يكون  
تخييراً وبين الفرد حتى يكون تعيينياً ، ثم أن عدم جریان استصحاب عدم وجوب  
الفرد المعلوم وجوبه واضح ، وذلك للعلم بوجوبه ، وعدم الشك فيه ، فكيف  
يعقل أن يجري الاستصحاب فيه . . . ؟ .

واما عدم جریان استصحاب عدم وجوب الكلي ، فللعلم الاجمالي بوجوبه  
امساً تعيينياً في الاطعام ، أو تخييراً بينه وبين غيره ، والعلم الاجمالي مانع عن

## الاستصحاب .

﴿ نتعين هنا اجراء عدم سقوط ذلك الفرد المتيقن الوجوب ﴾ كالاطعام في المثال المتقدم ﴿ بفعل هذا المشكوك ﴾ ، كالصيام في المثال ، وذلك لاستصحاب اشتغال الذمة بالتكليف بعد الاتيان بالفرد المشكوك ، واحتمال كونه مسقطاً مدفوع بجريان اصاله عدم كونه مسقطاً ما لم يثبت اسقاطه من الخارج ، هذا تمام الكلام في عدم جريان استصحاب عدم الوجوب في التخيير العقلي .

واما جريان استصحاب عدم الوجوب في التخيير الشرعي فقد أشار اليه بقوله : ﴿ واما اذا كان الشك في ايجابه بالخصوص ﴾ اي في ايجاب الاطعام بالخصوص حيث لا يعلم المكلف ان الشارع هل قال ( اطعم ) فقط حتى يكون واجباً تعينياً ، أم قال : معه ( صم ايضاً ) حتى يكون واجباً تخييراً ﴿ جرى اصاله عدم الوجوب ﴾ بالنسبة الى الفرد المشكوك اي الصيام ، لان وجوبه وجوب زائد بانشاء جديد فيكون مورداً للشك ، والاصل عدمه ، ويجري ايضاً اصاله عدم كون الاتيان بالفرد المشكوك مسقطاً عن الواجب المعلوم اذا شك في كونه مسقطاً لاحتمال كونه عدلاً للواجب التخييري ، كما اشار اليه المصنف ( قده ) بقواه : ﴿ واصله عدم لازمه ﴾ اي لازم الوجوب التخييري ﴿ وهو : سقوط الواجب المعلوم ﴾ اي ، ولازم الوجوب التخييري سقوط الواجب المعلوم باتيان عدله وهو : الفرد المشكوك على فرض كون الوجوب تخييراً . . .

﴿ واما اذا قطع بكونه مسقطاً للوجوب المعلوم ، وشك في كونه واجباً مسقطاً للواجب الاخر ﴾ ، فيكون وجوبه تخييراً ، ﴿ أو مباحاً مسقطاً لوجوبه نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم ﴾ ، فيكون وجوب الواجب المعلوم تعينياً ، ﴿ فلا مجرى للاصل الا بالنسبة الى طلبه ﴾ أي طلب الفرد المشكوك وجوبه ، ثم يجري عدم وجوبه التعيني بالعرض ، لاجل تعذر ذلك الواجب

الآخر ، لان وجوبه التعيني لتعذر الواجب المعلوم مبني على أن يكون واجباً تخييراً ، وقد نفى وجوبه بالاصل ، وحينئذ لا يكون واجباً حتى يصير وجوبه تعينياً بالعرض ، فاذا شك فيه تجرى اصالة البرائة عن وجوبه التعيني بالعرض ﴿وربما يتخيل من هذا القبيل... الخ﴾ أي من قبيل ما علم بكونه مسقطاً للواجب المعلوم ، وشك في كونه مسقطاً من جهة كونه واجباً تخييراً ، أو غير واجب مسقطاً للواجب .. ائتمام المأموم بالامام في الصلوة ، لان الايتمام مسقط لماوجب على المأموم من القراءة بالاتفاق ، الا ان الشك في انه واجب حتى تكون الصلوة جماعة واجبة تخييراً ، واتصافها بالاستحباب من باب كونها أفضل الافراد ، أو يكون الايتمام مستحباً مسقطاً للواجب ، فعلى الاول يتعين الايتمام على المكلف بتعذر القراءة ، والعجز عن تعلمها ، كما هو مقتضى الوجوب التخييري وعلى الثاني لا يتعين عليه الاقتداء بالايتمام ، بل له أن يصلي منفرداً وبالقراءة .

﴿فيدفع وجوبه التخييري بالاصل﴾ ، كما يدفع لازمه أيضاً وهو : تعين الايتمام بتعذر القراءة على ما تقدم تفصيله .

﴿لكن الظاهر ان المسألة ليست من هذا القبيل﴾ أي من قبيل الشك في كون المسقط واجباً ، أو غير واجب ، بل هذه المسألة من قبيل ما علم كون المسقط واجباً تخييراً ، وذلك ﴿لان صلوة الجماعة فرد من الصلوة الواجبة﴾ قطباً ، فان الواجب هو : كل الصلوة المشتركة بين الصلاة فرادى مع قراءة ، والصلوة جماعة بالقراءة غاية الامر التخيير حينئذ عقلي ، كما لا يخفى .

واتصاف صلوة الجماعة بالاستحباب يكون من باب انها أفضل فردي الواجب ، فهي واجبة تخييراً ، ومستحبة تعينياً ، الا ان استحبابها مختص بما اذا تمكن المكلف من الصلوة منفرداً ، فاذا عجز المكلف عن الصلوة منفرداً ، كما اذا منعه مانع عن الصلوة منفرداً تعينت عليه الصلوة جماعة ، وخرجت عن الاستحباب .

﴿ لكن يمكن منع تحقق العجز فيما نحن فيه فإنه يتمكن من الصلوة منفرداً  
بلاقراءة ﴾ ومنع تحقق العجز فيما نحن فيه يتضح بعد ذكر مقدمة : وهي :  
ان تعين الواجب التخييري في فرده الممكن بتعذر فرده الاخر مبني على  
أن لا يكون للفرد المتعذر بدل اضطراري ، والا فلا يتعين في الفرد الممكن ، بل  
يبقى التخيير على حاله بين البدل الاضطراري ، وبين الفرد الغير المتعذر ، وما  
نحن فيه يكون من هذا القبيل ، فان الصلوة منفرداً مع القراءة ، وان كانت عدلاً  
للصلوة جماعة ، الا ان لها بدلاً اضطرارياً ، وهي : الصلوة فرادى بلاقراءة ، لان  
القراءة تسقط بالتعذر كما تسقط بالايتمام ، فبعد تعذر القراءة يبقى التخيير بين  
الصلوة جماعة ، وبين الصلوة فرادى بلاقراءة . اذا عرفت هذا يتضح لك منع  
تحقق العجز عن الصلوة منفرداً ، ومنع تعين الواجب التخييري في فرده الممكن  
وهي : الصلوة جماعة اذ لا يكون المكلف عاجزاً عن الايتان بما هو : مسقط الواجب ،  
وهي : الصلوة منفرداً بلاقراءة غاية الامر يكون للقراءة مسقطان :

احدهما : الايتان ، وثانيهما تعذرهما ، فالحكم بتعين احدهما وهو : الايتان  
يحتاج الى دليل ، وهو متنفذ وحيث لا يمكن الحكم بتعين الايتان على فرض تعذر  
القراءة .

﴿ قال فخر المحققين في الايضاح في شرح قول والده رحمه الله : ﴿ ولا قرب ﴾  
وجوب الايتان على الامي العاجز ﴾ ، ووجه القرب تمكنه من صلوة صحيحة  
القراءة ... الخ ﴾ بالايتمام ، والصلوة جماعة حيث تحسب قراءة الامام حيث  
قراءة للمأموم ، فتكون صلاته جماعة صلوة مع القراءة ، فيجب حيث لا يمكن على الامي  
العاجز الايتان ، اذ مع تمكنه من الصلوة جماعة لاتصل النوبة الى الصلوة منفرداً  
بلاقراءة كما هو واضح .

﴿ ويحتمل عدوه ﴾ اي عدم وجوب الايتان على العاجز ﴿ لعموم نصيب :

(احدهما): الاكتفاء بما يحسن مع التمكن من التعلم والثاني ندية الجماعة ❀ . وعموم الاول يشمل المتمكن من الجماعة وغيرها ، فيكون لازمه جواز الصلوة منفرداً بلقراءة مع التمكن عن الايتام، والصلوة جماعة . وعموم الثاني يشمل صورتي التمكن من القراءة ، وعدمه ، فيكون لازمه جواز ترك الجماعة ، ومقتضى كليهما هو : جواز انفراد العاجز المتمكن من الجماعة وبذلك تكون النتيجة عدم وجوب الايتام على العاجز عن تعلم القراءة .

❀ والاول أقوى لانه يقوم مقام القراءة اختياراً... الخ ❀ أي وجوب الايتام على العاجز اقوى لالما ذكر في وجه القرب من ان قراءة الامام تحسب قراءة للمأموم، بل لاجل ان الايتام يقوم مقام القراءة اختياراً ، اي عند تمكن المأموم من القراءة . ❀ فيتعين عند الضرورة ❀ أي فيتعين الايتام عند عدم التمكن من القراءة ، كما هو مقتضى كل واجب تخيري اذ كل بدل اختياري في الواجب التخيري ❀ يجب عيناً عند تعذر مبداه ❀ ، فلا تصل النوبة حينئذ الى الصلوة منفرداً بلقراءة .

❀ ويحتمل العدم ❀ اي عدم وجوب الايتام تعييناً، ❀ لان قراءة الامام مسقطه لوجوب القراءة على المأموم ، والتعذر أيضاً مسقط . فاذا وجد احد المسقطين للوجوب لم يجب الاخر ، اذ التقدير ان كلامهما سبب تام ❀ للسقوط ، فالحكم بتعين احدهما من دون دليل معتبر ترجيح بلا مرجح . ❀ والمنشأ ❀ لوجوب الايتام تعييناً عند تعذر القراءة ، وعدم وجوبه كذلك هو : ❀ ان قراءة الامام بدل أو مسقط ❀ ، فيجب الايتام على العاجز على الاول دون الثاني على ما تقدم .

❀ والمسألة محتاجة الى التأمل ❀ لان مقتضى ما ورد في المقام من الاخبار مختلف ، فلا بد من التأمل حتى يعلم ان ظاهر بعض الاخبار هو بديلية قراءة الامام

عن قراءة المأموم حيث عبر عنه بتحمل الامام عن المأموم أم الاسقاط ؟ .  
ومن المعلوم ان ظاهر هذا التعبير هو البدلية ، وظاهر آخر هو الاسقاط دون  
البدلية كما لا يخفى على المتأمل .

﴿ ثم الكلام في الشك في الوجوب الكفائي كوجوب رد السلام على المصلى  
اذا سلم على جماعة وهو منهم ، يظهر مما ذكرنا ، فافهم ﴾ .  
وينبغي اولاً أن نذكر ما ذكره المصنف (قده) في مورد الشك في الوجوب  
التخييري من الحكم ، حتى يظهر منه حكم الشك في الوجوب الكفائي فنقول :  
ان ما ذكره المصنف (قده) في الوجوب التخييري يتلخص في أمرين :  
احدهما : عدم جريان البرائة في الوجوب التخييري ، لما تقدم من اختصاصها  
بالوجوب التعيني .

وثانيهما : هو : التفصيل في استصحاب عدم الوجوب بين التخيير الشرعي ،  
والعقلي ، فيجري في الاول دون الثاني . هذا ما تقدم من المصنف (قده) في صورة  
الشك في الوجوب التخييري ، وحيث أن فلا بد من اثبات عدم جريان أدلة البرائة  
في صورة الشك في الوجوب الكفائي ، وجريان استصحاب عدم الوجوب فيه .  
وتفصيل الكلام في الوجوب الكفائي يتوقف على ما يتصور من الوجوه في  
صورة الشك في هذا الوجوب .

منها : أن يكون الشك ابتداءً في اصل الوجوب الكفائي ، كالشك في وجوب  
حفظ مال الغائب كفاية ، ولا اشكال في صحة التمسك بالبرائة لنفي الوجوب ،  
كما لا اشكال في صحة التمسك بها فيما اذا شك في وجوب شيء بالوجوب العيني .  
ومنها : أن يكون الشك في كون الوجوب كفايياً بعد العلم باصل الوجوب  
كوجوب رد السلام على المصلى اذا سلم على جماعة وهو منهم بناء على الخلاف  
في كون رد السلام واجباً عينياً ، حتى يجب الرد على كل واحد ، أو واجباً كفايياً ،

حتى يكفى رد أحدهم عن الاخرين، وفى هذا لايجوز للمصلى التمسك بالبرائة،  
لبالنسبة الى اصل الوجوب ولا بالنسبة الى الوجوب الكفائى .

واما بالنسبة الى اصل الوجوب فلعلمه تفصيلا باصل الوجوب .

واما بالنسبة الى الوجوب الكفائى ، فلما تقدم فى عدم جريان البرائة فى  
الوجوب التخييري من ان مقتضى أداتها هو رفع الضيق عن المكاف امتناناً ،  
فكما ان جريانها فى الوجوب التخييري مستازم للضيق ، كذلك فى المقام ، لان  
نفى الوجوب الكفائى بالبرائة مستلزم لثبوت الوجوب العيني ، وهو ضيق على  
المكلف فلا تجرى فيه .

ويمكن فرض الشبهة فى المثال المذكور موضوعية ، وذلك كما اذا لايعلم  
المصلى انه سلم على الجميع حتى يجب عليه رد السلام ، أو على الجالسين  
دون المصلين فلا يجب عليه الرد ؟ .

فيحتمل العقاب فيما اذا علم عدم رد الاخرين لعذر أو لغير عذر وحينئذ يجوز  
له التمسك بالبرائة .

واما فى جريان استصحاب عدم الوجوب ، فتفصيل بين ما اذا شك فى تعلق  
الوجوب بالكلية، وهو من سلم عليه ، أو تعلقه بخصوص الجالسين دون المصلى  
فلا يجري حينئذ استصحاب عدم الوجوب ، للعلم الاجمالى المانع عنه ، وبين  
ما اذا علم تعلقه بالجالسين ، وشك فى تعلقه بالمصلى، فتجرى اصالة عدم الوجوب  
لان الشك فيه يكون شكاً فى وجوب زائد ولازمه عدم جواز رد السلام على المصلى  
كما لا يخفى .

ومن هنا يظهر حكم القسم الثالث وهو فيما اذا كان يعلم وجوب فعل على  
الاخر ، الا انه يشك فى ان وجوبه عينى عليه ، أو كفائى ، فيجوز له التمسك

بالبرائة ، ونفى الوجوب عن نفسه ، لان الشك في الوجوب بالنسبة اليه شك في اصل الوجوب ، وهذا القسم الثالث ربما يكون فرضاً محضاً .

ويمكن فرض قسماً رابعاً بعكس القسم الثالث وهو فيما اذا كان المكلف يعلم بوجوب فعل عليه ، الا انه يشك في انه واجب عيني ، فلا يسقط بفعل الاخر ، أو واجب كفائي فيسقط به . ويرجع الى استصحاب اشتغال الذمة بعد فعل الاخر .

والحاصل من الجميع هو جواز التمسك بالبرائة في بعض صور الشك في الوجوب الكفائي ومنه يظهر أن حكم الوجوب الكفائي في التمسك بالبراءة ليس كحكم الوجوب التخييري في عدم جواز التمسك بها ، ولهذا قال : المصنف (قده) ﴿ فافهم ﴾ للإشارة الى ان المصنف اراد خلاف الظاهر من قوله يظهر مما ذكرنا وذلك لعدم الكلية في هذا الظهور وذلك لظهور حكم بعض صور الشك في الوجوب الكفائي مما ذكره في الوجوب التخييري لاجمعها كما عرفت .

﴿ المسألة الثانية : فيما اشتباه حكمه الشرعي من جهة اجمال النص... الخ ﴾ كالامر بالدعاء عند رؤية الهلال ، فيما لو قلنا باشتراك لفظ الامر بين الوجوب والاستحباب ، فيتردد الدعاء عند رؤية الهلال بين الوجوب ، والاستحباب عند عدم قيام قرينة معينة لاحدهما : ﴿ والمعروف هنا عدم وجوب الاحتياط ﴾ أي ، والمعروف فيما اذا كان اشتباه الحكم الشرعي من جهة اجمال النص عدم وجوب الاحتياط ، ولازم ذلك جواز ترك الدعاء عند رؤية الهلال .

﴿ وتقدم عن المحدث العاملي ﴾ في المسألة الاولى حيث قال في الوسائل : ﴿ انه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب ﴾ ، واطلاق هذا الكلام يشمل المقام . ﴿ ويشمله أيضاً معقد اجماع المعارج ﴾ أي يشمل المقام أيضاً معقد اجماع المعارج المذكور في ذيل المسألة الاولى حيث قال : الاحتياط غير لازم ﴿ لكن تقدم من المعارج ايضاً عند ذكر الخلاف في وجوب الاحتياط



وجود القائل بوجوده هنا ﴿ حيث قال : وصار آخرون الى لزومه ، فان اطلاق هذا الكلام يشمل المقام أيضاً . ﴾ وقد صرح صاحب الحدائق تبعاً للمحدث الاسترآبادي بوجود التوقف والاحتياط هنا ﴿ أي فيما اذا كان اشتباه المحكم الشرعي من جهة اجمال النص ، حيث قال في الحدائق بعد ذكر وجوب التوقف ﴿ ان من يعتمد على اصالة البرائة يجعلها هنا مرجحة للاستحباب ﴾ أي من يعتمد على استحباب البرائة الثابتة قبل الشرع يجعل البرائة الاصلية في تساوى احتمالى الوجوب ، والاستحباب مرجحة للاستحباب ، ثم اورد عليه بقوله :

﴿ وفيه أولاً منع جواز الاعتماد على البرائة الاصلية في الاحكام الشرعية ﴾ اذ لا يصح الاعتماد على البرائة الاصلية بعد العلم بزوالها ، بصدور المحكم من الشارع لكل واقعة يحتاج اليها .

﴿ وثانياً ان مرجح ذلك الى ان الله (تعالى) حكم بالاستحباب لموافقة البرائة ﴾ أي ان مرجح جعل البرائة الاصلية ترجيحاً للاستحباب الى ان الله (تعالى) حكم بالاستحباب ، لكونه موافقاً للبرائة ، وهذا باطل بالضرورة والوجدان ، لان احكام الله ليست تابعة للبرائة الاصلية ، لاعلى مذهب الاشاعرة ، ولاعلى مذهب العدلية ، وانما تابعة للمصالح ، والحكم الخفية على مذهب العدلية .

قوله : ﴿ ولا يمكن أن يقال : ان مقتضى المصلحة موافقة البرائة الاصلية ﴾ دفع لما يمكن أن يقال ان المصلحة تقتضى أن يكون الحكم موافقاً للبرائة وهو : الاستحباب .

وحاصل الدفع ان القول بأن مقتضى المصلحة موافقة البرائة الاصلية ، فلا ينافي ما ذكر من كون الاحكام تابعة للمصالح ﴿ رجم بالغيب وجرعة بلاريب ﴾ لا يصدر عن فاضل فضلاً عن فقيه عادل ، لان المصلحة لا تقتضى الاستحباب دائماً ، بل قد تقتضى غيره . انتهى كلام صاحب الحدائق .

﴿ وفيه ما لا يخفى ... الخ ﴾ أي وفي كلام صاحب الحدائق من الأشكال ما لا يخفى ، ولتوضيح الأشكال نقدم مقدمة وهي :

ان الرجوع الى البرائة لمن يرجع اليها لا يخلو عن أحد احتمالين :  
أحدهما : انه يرجع اليها من باب تعبد الشارع المستفاد من الآيات ، والروايات  
بنفي تنجز التكليف المجهول على الجاهل ، وحكم العقل بقبح العقاب من دون  
البيان .

وثانيهما : انه يرجع اليها من باب حصول الظن من البرائة الاصلية بالجواز  
الواقعي المستلزم للظن بالاستحباب . ومن هذا يتضح لك ما يرد على كلام صاحب  
الحدائق ، وذلك لانه ان كان مراده الاحتمال الاول ، فلا يرجع ذلك الى دعوى  
كون حكم الله الواقعي هو الاستحباب ، لان المقصود حينئذ هو : نفي تنجز  
التكليف ونفي العقاب ، لاثبات الجواز الواقعي حتى يجعل مرجعاً للاستحباب  
فلا يصح تعليل الحكم بالاستحباب بكونه موافقاً للبرائة الاصلية ، كما لا يخفى .

وان كان مراده الاحتمال الثاني ، لكان حديث تبعية الاحكام للمصالح ، وعدم  
تبعيتها كما عليه الاشاعرة اجنبياً عن ذلك ، لان عدم التبعية لا يمنع من حصول  
الظن من البرائة الاصلية ، والتبعية لا توجب حصول الظن منها على الجواز الواقعي  
المرجح للاستحباب ، فلا ربط للتبعية وعدمها اذن في حصول الظن على الجواز  
من البرائة الاصلية ، بل لا بد حينئذ من اقامة الدليل على اعتبار هذا الظن المتعلق  
بالجواز الواقعي المستلزم للظن بالاستحباب الصادر عن المصلحة ، كما عليه العدلية  
اولا عنها ، كما عليه الاشاعرة .

﴿ وبالجملة ، فلا ادري وجهاً للفرق بين ما لانص فيه ، وبين ما اجمل فيه  
النص . سواء قلنا : باعتبار هذا الاصل من باب حكم العقل ، او من باب الظن ﴾  
اي لا فرق بين ما اذا كان منشأ الاشتباه عدم النص ، وبين ما اذا كان المنشأ اجماله

ففى القول بالبرائة سواء كان اعتبار اصل البرائة مسن باب التعبد ، او من باب الظن ، فمن قال بالبرائة فيما لانص فيه من باب التعبد او الظن قال : بها فيما نحن فيه كذلك .

ثم ان على القول بالبرائة مسن باب الظن لافرق بين أن يكون منشأ الظن عموم البلوى ، أو استصحاب البرائة الاصلية ، لان الظن يوجب ترجيح الاستحباب على الوجوب على التقديرين . غاية الامر ان عموم البلوى فيما نحن فيه يوجب الظن بعدم قرينة الوجوب ، اذ لو كانت لنقلت اليها من جهة توفر الدواعى لنقل الوجوب ، لاهتمام الائمة عليهم السلام واصحابهم فى نقل الاحكام الازامية ، كالواجبات والمحرمات ، وهذا بخلاف المستحب فى المقام اذ لم تكن الدواعى لنقله متوفرة لتسامحهم فى نقل المستحبات .

﴿ثم ان ما ذكرنا من حسن الاحتياط جار هنا﴾ اى فى اشتباه الحكم من جهة اجمال النص ، ﴿والكلام فى استحبابه شرعاً كما تقدم﴾ اى والكلام فى استحباب الاحتياط شرعاً ، ليصح الاحتياط فى محتمل العبادة ، أو عدم الاستحباب شرعاً ، فلا يصح الاحتياط فى العبادة ، وقد تقدم تفصيله ، فلا حاجة الى التكرار .

﴿نعم الاخبار المتقدمة فيمن بلغه الثواب لايجرى هنا﴾ فيما اذا دار الامر بين الوجوب والاباحة ، وذلك لانقضاء العلم ببلوغ الثواب من جهة احتمال الاباحة واما فيما اذا دار الامر بين الوجوب ، والاستحباب ، كان الاحتياط فى العبادة صحيحاً من جهة العلم بالامر المشترك بين الوجوب ، والاستحباب ، ولذلك قالوا لاحاجة الى اخبار من بلغ لتصحيح الاحتياط فى العبادات .

﴿المسألة الثالثة فيما اذا اشتبه حكمه الشرعى مسن جهة تعارض النصين وهنما مقامات ... الخ﴾ كما سياتى فى بحث التعادل والتراجع بعض هذه المقامات

انشاء الله تعالى :

(المقام الاول) : هو البحث عن مقتضى الاصل في مورد التعارض بالنسبة الى الوجوب كمورد فقدان النص ، واجماله هل هو : البرائة او الاحتياط ؟  
(والمقام الثانى ) هو : ان مقتضى الاصل الاولى بالنسبة الى الحجية هل هو : التساقت والرجوع الى الاصل مطلقاً او التخيير عقلاً بعد الحكم بحجية المتعارضين ، او التوقف والرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما ان كان ، والا فالرجوع الى التخيير عقلاً او التساقت، والرجوع الى الاصل مطلقاً ؟ كما سيأتى فى بحث التعادل والتراجع .

ثم ان الفرق بين التساقت، والتوقف هو ان معنى التساقت فرض المتعارضين كالعدم ، ثم الرجوع الى الاصل مطلقاً سواء كان موافقاً لاحدهما او مخالفاً لهما معاً .

ومعنى التوقف هو تساقطهما عن وجوب العمل بكل منهما ، وعنده لا بد من الرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما ان كان ، والا فالى التخيير العقلى .  
والفرق بين التوقف ، والتخيير هو الرجوع الى الاصل المطابق لاحدهما ابتداء فى الاول من غير أن يحكم بحجية احدهما لابعينه ، وهذا بخلاف الثانى حيث يحكم بحجية احدهما لابعينه ، ولا يجوز الرجوع الى الاصل الموافق لاحدهما .

(والمقام الثالث) هو ان مقتضى الاصل الثانوى اى الاخبار هل هو : التخيير شرعاً ، أو التوقف ، او الاحتياط ؟ كما سيأتى تفصيله فى خاتمة الكتاب انشاء الله تعالى .

﴿لكن المقصود هنا﴾ اى فى هذه المسألة هو ، البحث عن المقام الاول ، والمعروف عدم وجوب الاحتياط فى المقام .

﴿وقد صرح المحدثان المتقدمان﴾ اى الاستر ابادى ، وصاحب الحدائق ﴿بوجوب التوقف والاحتياط هنا﴾ اى فى مورد تعارض النصين ولادليل لها على وجوب التوقف، والاحتياط ﴿سوى اخبار التوقف﴾ والاحتياط ﴿التي قد عرفت ما فيها من قصور الدلالة فيما نحن فيه﴾ .

اذ تقدم حمل اخبار الاحتياط على الطلب الارشادى المشترك بين الوجوب والندب، وحمل اخبار التوقف على صورة تمكن المكلف من ازالة الشبهة، فتكون مختصة بزمان حضور الاثمة ﴿مع انها اعم مما دل على التوسعة والتخيير﴾ اى مع ان اخبار التوقف اعم مما دل على التخيير ، لانها تشمل مورد التعارض وغيره، واختصاص اخبار التخيير فى مورد التعارض، فلا بد حينئذ من تخصيصها باخبار التخيير، واخراج موارد التعارض بالتخصيص، فتكون النتيجة عدم دلالتها على وجوب التوقف فى مورد تعارض النصين ، وهو المطلوب.

قوله : ﴿وما دل على التوقف فى خصوص المتعارضين...﴾ اى ما يتوهم من ان اخبار التوقف ، وان لم تكن شاملة لمورد التعارض بعد تخصيصها باخبار التخيير ، الا ان ما دل على التوقف لم ينحصر بها ، بل هنا ما دل على التوقف فى خصوص المتعارضين ، وعدم العمل بواحد منهما : اصلا ، ولم يكن عاماً حتى يخصص باخبار التخيير ، فالنتيجة هى : وجوب التوقف فى مورد تعارض النصين ، كما قال به المحدثان المذكوران مدفوع ..

وحاصل الدفع ان ما دل على التوقف فى خصوص المتعارضين ، كأخبار التوقف مطلقاً ﴿مختص بصورة التمكين من ازالة الشبهة بالرجوع الى الامام﴾ وبذلك يكون خارجاً عما نحن فيه .

قوله : ﴿واما رواية غوالى اللثالى المتقدمة الامرة بالاحتياط وان كانت اخص منها...﴾ الخ ﴿دفع لما يمكن أن يقال: من ان رواية غوالى اللثالى الامرة

بالاحتياط في خصوص التعارض تكون اخص من اخبار التخيير الواردة في باب التعارض حيث يكون الحكم في هذه الرواية بعد عدم امكان الاحتياط ، ويكون الحكم بالتخيير في اخبار التخيير مطلقاً يشمل صورة امكان الاحتياط ، ومقتضى القاعدة هو : تخصيص اخبار التخيير بهذه الرواية ، ومقتضى التخصص هو وجوب الاحتياط فيما اذا كان ممكناً ، والتخيير فيما اذا لم يكن الاحتياط ممكناً وبهذا يثبت ماهو المطلوب عند المحدثين المتقدمين .

وحاصل الدفع والجواب عن الاشكال هو : ان هذه الرواية ، وان كانت اخص من اخبار التخيير ، كما ذكر في تقريب الاشكال ، الا انها مردودة من حيث السند كما تقدم فسي محله ، فلا يجوز الاعتماد عليها ! هذا مع امكان حملها على صورة التمكن من الاستعلام ، وحينئذ تكون خارجة عما نحن فيه ، ولعل ما ذكرنا في هذا المقام اوضح مما ذكره الاستاذ الاعتمادي دامت افادته فراجع .

﴿ومنه يظهر عدم جواز التمسك بصحيفة ابن الحجاج الواردة في جزاء الصيد بناء على استظهار شمولها باعتبار المناط لمانحن فيه﴾ .

فيقال : انها ، وان كانت واردة في مورد فقدان النص ، الا انها تشمل مورد تعارض النصين باعتبار المناط حيث يكون المناط المستفاد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ اذا اصبتم بمثل هذا ، ولم تدرؤا فعليكم الاحتياط ﴿١﴾ هو مطلق عدم العلم بالحكم الشرعى سواء كان السبب فيه عدم النص ، أو تعارض النصين . ومما ذكر في الجواب عن رواية غوالي اللثالي من انها على تقدير صحتها سنداً مختصة بصورة التمكن من الاستعلام يظهر الجواب عن صحيفة ابن الحجاج ، بانها مختصة بصورة التمكن من ازالة الشبهة بالسؤال عن الامام عَلَيْهِ السَّلَامُ بقرينة قول الامام عَلَيْهِ السَّلَامُ في ذيلها

حتى تسئلوا عنه ، وتعلموا .

﴿ومما يدل على الامر بالتخيير في خصوص مانحن فيه من اشتباه الوجوب بغير الحرمة التوقيع المروي في الاحتجاج عن الحميري ... الخ﴾ .  
وملخص ما ذكر في هذا التوقيع من السؤال ، والجواب هو السؤال عن وجوب التكبير على المصلي حال قيامه ، وانتقاله من التشهد الاول الى الركعة الثالثة ، فأجاب الامام بما حاصله ان في ذلك حديثين : مفاد أحدهما : وجوب التكبير حال انتقال المصلي من حالة الى اخرى . ومفاد الآخر : عدم وجوب التكبير بعد اتمام السجدة الثانية حال القيام .

ثم قال : ﴿والتشهد الاول يجرى هذا المجرى﴾ أي يجرى مجرى الجلوس بعد السجدة الثانية ، فلا يجب بعده التكبير الى أن قال عليه السلام : ﴿وبأيهما أخذت من باب التسليم كان صواباً الخبر﴾ ، فالمستفاد من هذا الكلام هو التخيير في مورد تعارض النصين ، وهو المطلوب اذ به يرد ما تقدم من وجوب الاحتياط في كلام المحدثين المذكورين .

والتوقيع يحتاج الى الدقة ، لان حكم الامام عليه السلام بالتخيير لا ينسجم مع ظاهر الحديثين ، لان ظاهرهما هو امكان الجمع بينهما بتخصيص الحديث الاول بالحديث الثاني ، لان النسبة بينهما هي العموم والخصوص . والحديث الثاني أخص من الاول ، لان الحديث الاول يدل على وجوب التكبير في مطلق الانتقال من حالة الى اخرى ، فيشمل الانتقال من التشهد الاول الى الركعة الثالثة ، والحديث الثاني يدل على عدم وجوب التكبير في الانتقال الى القيام بعد الجلوس من السجدة الثانية فقط ، الا ان حكم الامام بالتخيير لا بالتخصيص يدل على ان تعارضهما كان على نحو التباين لا العموم والخصوص ، ويدل أيضاً على ان الحديث الاول الظاهر في العموم نقله الامام عليه السلام بالمعنى ، وكان في الواقع هذا الفرد أي الانتقال

من القعود الى القيام خارجاً عنه الا انه لا يتمكن من ارادة ماعدا هذا الفرد بغير التعبير بالعموم ، وذلك لان المصلحة التي يعلمها الامام عليه السلام كانت تتم في التعبير بالعموم فقط ، أو حكم الامام بالتخيير يكشف عن كونهما بمنزلة المتباينين في عدم تطرق التخصيص نظراً الى ثبوت التلازم بين أفراد العام بحسب الحكم ، فالنقصان بوجوب طرح العام رأساً ، فلا يمكن حصر الارادة في غير مورد التعارض مع الخاص ، كما في بحر الفوائد ، ثم قال : ( وهذا هو المراد بقوله (قده) : بحيث لا يتمكن ارادة ماعدا هذا الفرد منه أي على وجه الحصر ) انتهى كلامه (قده). قوله : ﴿ثم ان وظيفة الامام عليه السلام وان كانت ازالة الشبهة عن الحكم الواقعي﴾ دفع لما قد يرد على حكم الامام عليه السلام بالتخيير من ان التخيير حكم ظاهري لا يناسب منصب الامامة ، لان مقتضى منصب الامامة هو ازالة الشبهة ببيان الحكم الواقعي ، لارجاع الناس الى الحكم الظاهري حينما يسألون منه عليه السلام عن حكم شيء ، فيكون حكمه بالتخيير مخالفاً لمنصبه ، ووظيفته عليه السلام .

فدفع المصنف (قده) هذا الايراد بما حاصله من ان وظيفة الامام عليه السلام وان كانت ازالة الشبهة عن الحكم الواقعي لا يبان الحكم الظاهري ، لان السائل قد سأله عن الحكم الواقعي المختص بالتكبير بعد التشهد الاول ، ولم يسأل عن الحكم الظاهري في مورد المتعارضين ! الا ان جوابه بالتخيير يدل على وجود مصلحة في الحكم الظاهري ، وتقرير الجاهل على جهله ، ولعل المصلحة في عدم بيان الواقع هي : ليعلم الجاهل حكم صورة التعارض ، وطريق العمل عند التعارض ، ثم حكمه بوجوب التخيير يدل على عدم وجوب التكبير في الواقع ، فلا يلزم تفويت مصلحة الواجب حين تركه .

وبالجملة ان الامام عليه السلام قد بين الحكم الظاهري دون الواقعي لمصلحة يعلمها قوله : ﴿وليس فيه الاغراء بالجهل من حيث قصد الوجوب فيما ليس بواجب﴾



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

وحاصل الدفع: ان قصد القربة في العمل الواجب، (وهو الصلوة في مورد الحديث) يكفي، ولا حاجة الى قصد الوجه سيما في الجزء حتى ينجر الى الاغراء هذا مضافاً الى امكان قصد الوجه الظاهري ، وكفايته من جهة اختيار الحديث الدال على الوجوب .

قوله : ﴿ فاذا ثبت التخيير بين دليلي وجوب الشيء على وجه الجزئية ، وعدمه يثبت فيما نحن فيه من تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقل بالاجماع والاولوية القطعية ﴾ قديقال: ان حكم الامام عليه السلام بالتخيير بين الخبرين المتعارضين في مورد السؤال عن وجوب التكبير الذي هو جزء الصلوة خارج عما نحن فيه، لان محل الكلام في المقام هو تعارض الخبرين في وجوب شيء مستقل، بأن يدل أحدهما على وجوب الاستهلال ، والاخر على عدمه ، ولكنه مدفوع .

وحاصل الدفع هو ان مورد حكم الامام عليه السلام بالتخيير ، وان كان بين ما دل على وجوب الشيء على وجه الجزئية، وبين ما دل على عدمه حيث يرجع الشك فيه الى الشك في المكلف به ، لانه مركب في اجزاء يشك في كون المشكوك منها أولاً؟ وبهذا يخرج عن محل البحث ، لان الشك في المقام شك في أصل التكليف لا في المكلف به كما هو واضح ، الا انه اذا ثبت التخيير في مورد السؤال في التوقيع يثبت فيما نحن فيه أيضاً بالاجماع المركب اذ كل من قال : بالتخيير في أحد الموردين قال: به في المورد الاخر من دون تفصيل بينهما، هذا اولاً .

وثانياً بالاولوية القطعية ، وذلك لان المفروض في المقام هو الشك في التكليف، وفي مورد التوقيع هو الشك في المكلف به ، فاذا لم يجب الاحتياط

في الشك في المكلف به ، كما يظهر من الحكم بالتخيير ، لم يجب في محل الكلام وهو الشك في التكليف بطريق اولى .

قوله : ﴿ثم ان جماعة من الاصوليين ذكروا في باب التراجع الخلف في ترجيح الناقل او المقرر﴾ دفع لما يتوهم من التنافي بين ما ذكرهنا من الرجوع الى التخيير في تعارض الخبرين ، وبين ما ذكره جماعة من الاصوليين في باب التراجع من الخلف بينهم فسي ترجيح الناقل ، وهو ما يكون مخالفاً للاصل ، او المقرر ، وهو : ما يكون موافقاً للاصل .

وهكذا ذهب جماعة الى ترجيح الخبر المفيد للوجوب على الخبر المفيد للإباحة كما حكى عنهم أيضاً تقديم الخبر المفيد للحظر على الخبر المفيد للإباحة .

وعلى جميع المقادير مع اختلافها يكون الحكم بالتخيير منافياً لما ذكره في تلك الموارد .

وقد اشار المصنف (قده) الى دفع هذا التوهم بقوله : ﴿ولعل هذا كله مع قطع النظر عن الاخبار﴾ ، فيرتفع التنافي حينئذ ، لان الحكم بالترجيح على اختلافه في تلك الموارد يكون مع قطع النظر عن الاخبار ، اما الحكم بالتخيير يكون نظراً الى اخبار التخيير .

﴿المسألة الرابعة دوران الامر بين الوجوب وغيره من جهة الاشتباه في موضوع الحكم ، ويدل عليه جميع ما تقدم في الشبهة الموضوعية التحريمية من ادلة البرائة عند الشك في التكليف﴾ .

اي يدل على البرائة فسي الشبهة الموضوعية الوجوبية جميع ما تقدم في الشبهة الموضوعية التحريمية ، فكما تدل أدلة البرائة عند الشك في التكليف على البرائة في الشبهة الموضوعية التحريمية ، كذلك تدل عليها في الشبهة الموضوعية

الوجوبية .

والمقصود من الأدلة الدالة على البرائة فى الشبهة الموضوعية التحريمية هي الأدلة الأربعة بما هي هي ، لاشخاص اءاء على البرائة فى الشبهة الموضوعية التحريمية ، لان جملة منها كانت مختصة بالشبهة التحريمية، فلاتجرى فى الشبهة الوجوبية ، فلايرء ماذكر فى الاوثق فراجع ، وتأمل !

﴿وتقدم فيها ايضاً اندفاع توهم ان التكليف اذا تعاق بمفهوم وءب مقدمة ، لامتمثال التكليف فى جميع افراده موافقته فى كل مايحتمل أن يكون فرداً له ﴾ .  
وملخص التوهم ان التكليف بمفهوم كلى كءحكم الشارع فى المقام بوءوب قضاء مافات من المكلف حيث يشمل جميع مايرءق عليه مافات علم به المكلف أم لا فقوله : (واقض مافات ) بيان لءحكم جميع الافراء حتى ما هو المشكوك فوته ان فافات فى الواقع ، وحينئذ يءب على المكلف الاحتياط ، والاتيان بكل مايحتمل أن يكون فرداً لما فافات مقدمة لامتمثال التكليف والعلم به .

وملخص الءفع ان بيان التكليف واقعاً لا يءفى فى وءوب الامتمثال ، بل لابد من البيان الواصل الى المكلف حتى يتءجز عليه التكليف ، وهذا البيان لا يءصل ، الا بعلم المكلف بالءكم والموضوع معاً حتى يءق كون هذه الصلوة فائءة ، وكل مافات يءب قضاؤه ، فهذه الصلوة يءب قضاؤها ، فالتكليف بوءوب القضاء منءز على المكلف ، لعلمه بالموضوع والءكم تفصيلاً ، وعلى هذا يءخص وءوب القضاء فى الافراء المءلومة اءملاً أو تفصيلاً .

﴿ومن ذلك يعلم انه لا وءه للاستناد الى قاعءة الاشمغال فيما اذا ترددت الفائءة بين الاقل ، والاكثر كصلوتين ، وصلوة واحدة ﴾ أي ومما ذكرنا من عدم وءوب مايحتمل أن يكون فرداً للمفهوم الكلى المءعلق للتكليف ، يعلم عدم الفرق بين الشبهة البءوية ، والمقرونة بالعلم الاءمالي المرءء أطرافه بين الاقل ،

والاكثر الاستقلايين في الرجوع الى البرائة، وعدم الاستناد الى قاعدة الاشتغال لان الاستناد اليها مبني على أن يكون الامر بقضاء مافات مقتضياً لوجوب جميع مافات واقعاً حتى يجب الاتيان بالاكثر من باب المقدمة العلمية ، فان التكليف حينئذ مبين ، والمكلف به مردد بين الاقل والاكثر .

ومقتضى القاعدة هو الاتيان بالاكثر . لان الاشتغال اليقيني يقتضى البرائة اليقينية ، وهي : لا تحصل الا بالاكثر ، الا ان مقتضى الامر اي ( اقض مافات ) ليس وجوب جميع مافات واقعاً ، بل وجوب ما تنجز التكليف فيه فالواجب هو : امثال التكليف المنجز بالعلم بالحكم ، والموضوع ، والبيان المنجز للتكليف بالنسبة الى الاقل متحقق ، واما بالنسبة الى الزائد ، فيكون الشك فيه شكاً في أصل التكليف ، فيرجع فيه الى البرائة ، فيجب قضاء الاقل ، لتنجز التكليف فيه ، ولا يجب قضاء الاكثر ، لعدم تنجز التكليف فيه .

﴿وتوضيح ذلك مضافاً الى ما تقدم في الشبهة التحريمية﴾ من عدم جريان المقدمة العلمية ما لم يكن موضوع الحكم معلوماً ولو اجمالاً ، وعدم الخلاف في عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعية ﴿ان قوله : اقض مافات يوجب العلم التفصيلي بوجوب ما علم فوته ، وهو الاقل ... الخ﴾ ، فيجب الاتيان به قطعاً ، لحصول البيان المنجز للتكليف بالنسبة اليه ﴿ولا يبدل أصلاً على وجوب ما شك في فوته﴾ ، وهو الزائد ، لعدم حصول البيان المنجز للتكليف بالنسبة اليه ، وذلك لانحلال العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي بالنسبة الى الاقل ، والى الشك البدوي في أصل التكليف بالنسبة الى الزائد ، فلا يبقى العلم الاجمالي حتى يتنجز التكليف به ، وانما يجب الاتيان بالاكثر من باب المقدمة .

فالامر بوجوب القضاء لا يقتضى الا وجوب ما هو المعلوم فواته ، وذلك لان جهة دلالة اللفظ على المعلوم حتى يرد عليه بان اللفظ ناظر الى الواقع من

دون تقييده بالعلم، لان الالفاظ وضعت لذات المعانى لا المعانى المعلومة ! ﴿بل من جهة ان الامر بقضاء مافات لا يعد دليلاً﴾ منجزاً للتكليف ، ﴿الا على ما علم صدق الفأنت عليه﴾ ، وهو : الاقل فى المقام ، فيجب الاتيان به من دون حاجة الى مقدمة أصلاً .

﴿ولا يعلم منه وجوب شيء آخر يحتاج الى المقدمة العلمية﴾ أى ، ولا يعلم من الامر بقضاء مافات وجوب شيء آخر غير ما علم فواته ، بأن يدل على وجوب مافات واقعاً ، وان لم يكن معلوماً حتى يحتاج الى المقدمة العلمية .

﴿والحاصل ان المقدمة العلمية المتصفة بالوجوب لا يكون الا مع العلم الاجمالي﴾ الغير المنحل ، كما لو كان الفأنت مردداً بين الظهر ، والعصر ، فيجب الرجوع الى قاعدة الاشتغال بتحصيل البرائة اليقينية بعد الاشتغال اليقيني ، الا ان الاجمالي فى المقام ينحل الى العلم التفصيلي بالنسبة الى الاقل ، والى الشك البدوى بالنسبة الى الاكثر ، وبذلك لا يبقى حيثئذ موضوع للمقدمة العلمية .

﴿نعم لو اجرى فى المقام اصالة عدم الاتيان بالفعل فى الوقت ، فيجب قضاؤه فله وجه﴾ ، لان هذا الاصل على تقدير جريانه يكون أصلاً موضوعياً حاكماً على اصالة البرائة ، وقد تقدم كون الاصل الموضوعي حاكماً عليها .  
في تنبيهات الشبهة التحريمية .

﴿ولكن المشهور بين الاصحاب رضوان الله عليهم ، بل المقطوع به من المفيد (قده) الى الشهيد الثانى ، انه لو لم يعلم كمية مافات قضى حتى يظن الفراغ عنها﴾ ، وقد ذهب المصنف (قده) فى مسألة وجوب القضاء الى البرائة فيما اذا كان الفأنت مردداً بين الاقل ، والاكثر ، كصلوتين وصلوة واحدة . الا ان المشهور بين الاصحاب (قدهم) ، بل المقطوع به من زمان المفيد (قده)

الى الشهيد الثاني فيما لم يعلم المكلف كمية مافات كثيرة .. هو الرجوع الى قاعدة الاشتغال لا الى اصالة البرائة حيث قالوا : قضى حتى يظن الفراغ بما فات من العدد ، والكمية .

ثم ان اكتفائهم بالظن بالفراغ ، كما يظهر من استدلالهم بكون من باب الرخصة من جهة كون تحصيل العلم بالفراغ حرجياً يكون ظاهراً في كون الحكم بوجود تحصيل العلم بالفراغ على القاعدة ، فيكون الحكم بقضاء الاكثر على طبق القاعدة، وهي: قاعدة الاشتغال .

ثم يذكر المصنف ( قده ) كلام بعض من يظهر من كلامه وجوب الاتيان بالاكثر حتى يحصل الظن بالوفاء، أو العلم به .

﴿ قال في التذكرة: لو فاتته صلوات معلومة العين، وغير معلومة العدد ﴾ بأن يعلم انها يومية ، ولا يعلم عددها كثيرة هل هو مقدار شهر أراكثر؟ ﴿ صلى من تلك الصلوات الى ان يغلب في ظنه الوفاء، لاشتغال الذمة بالفائت، فلا يحصل البرائة قطعاً الا بذلك ﴾ اى بالظن بالوفاء فيما اذا لم يكن مكافئاً بتحصيل العلم بالوفاء لاستلزامه العسر والحرج مثلاً ، ولا فرق في هذا الحكم بين ما اذا كان الفائت مختلفاً بالنوع ، كالمثال المذكور او متحداً ، كما أشار اليه بقوله : ﴿ ولو كانت واحدة ولم يعلم العدد ﴾ ، كصلوة الصبح مثلاً ﴿ صلى تلك الصلوة مكرراً حتى يظن الوفاء ﴾ ، بأن يأنى بصلوة الصبح عدداً يظن معه بفراغ ذمته عما فات عليه .

﴿ ثم احتمل في المسألة احتمالين آخرين : (أحدهما) تحصيل العلم، لعدم البرائة باليقين ﴾ ، فان الاشتغال اليقيني يقتضى البرائة اليقينية ، وهي: لا تحصل الا بتحصيل اليقين بالوفاء .

﴿ (والثاني) الاخذ بالقدر المعلوم ﴾ من بساب الاخذ بظاهر حال المسلم

﴿ لان الظاهر ان المسلم لا يفوت الصلوة ﴾ ، ومن المعام ان الظاهر يكون من الامارات ، والادلة الاجتهادية التي لاتجرى معها الاصول العملية التي منها قاعدة الاشتغال .

﴿ وحكى هذا الكلام بعينه عن النهاية ﴾ اى ماتقدم فى التذكرة من كلام العلامة (قده) بعينه حكى عن النهاية .

﴿ وصرح الشهيدان بوجوب تحصيل العلم مع الامكان ﴾ اى بوجوب تحصيل العلم بالوفاء ، والفراغ مع الامكان ، وهو فى صورة ما اذا لم يكن تحصيل العلم حرجياً ، ﴿ وصرح فى الرياض أيضاً ﴾ بما حاصله : من ان مقتضى قاعدة الاشتغال هو وجوب القضاء حتى يحصل العلم بالوفاء ، تحصيلاً للبرائة اليقينية . ﴿ وقد سبقهم فى هذا الاستدلال ﴾ اى الاستدلال بقاعدة الاشتغال على وجوب قضاء الاكثر ﴿ الشيخ (قده) فى التهذيب حيث قال : اما ما يدل على انه يجب أن يكتر منها ... الخ ﴾ .

وحاصل ما افاده الشيخ قده فى هذا المقام هو : ان ما يدل على وجوب الاكثر من القضاء يكون لاجل ثبوت وجوب قضاء الفرائض من الشرع بالدليل القطعى ، فاذا لا يمكن على المكلف مع علمه باصل القضاء ان يتخلص منها ، الا بان يكتر من القضاء وجب عليه الاكثر .

﴿ وقد عرفت ان المورد من موارد جريان اصالة البرائة ... الخ ﴾ هذا الكلام من المصنف (قده) رد على من يظهر منه جريان قاعدة الاشتغال فى المقام ، فيقول المصنف (قده) :

وقد عرفت ان المورد اى دوران الفائم بين الاقل ، والاكثر يكون من موارد جريان اصالة البرائة ، والاخذ بالاقبل عند دوران الامر بينه ، وبين الاكثر لامن موارد جريان قاعدة الاشتغال ، والاخذ بالاكثر ، فان العلم الاجمالى فى

مورد دوران الامر بين الاقل و الاكثر الاستقلابين ينحل السى العلم التفصيلى بالنسبة الى الاقل ، و الى الشك البدوى بالنسبة الى الزائد .  
 و بذلك تجرى اصالة البرائة فى الجزء الزائد ، ﴿ كما لو شك فى مقدار الدين الذى يجب قضاؤه ﴾ حيث يكتفى بأداء الاقل ، لانه متيقن ، دون الاكثر ، او كما شك ﴿ فى ان الفات منة صلوة العصر فقط ، او هى : مع الظهر ﴾ فلا يجب قضاء الظهر ، ولهذا لم يظهر منهم الامتاء بوجود الظهر ، و كذا لم يفتوا بوجود الاكثر فيما اذا تردد مافات عن ابويه بين الاقل ، و الاكثر .  
 ﴿ وربما يظهر من بعض المحققين الفرق بين هذه الامثلة ، و بين مانحن فيه ﴾ .

و المراد من بعض المحققين هو : العلامة الطباطبائي (قده) على ما في شرح التنكابني ، و الشيخ البهائي على ما في الاوثق ، و البهبهاني على ما في تعليقة غلام رضا على الرسائل .

و كيف كان فان غرض بعض المحققين من الفرق هو : رد من رجوع الى اصالة البرائة في مسألة وجوب القضاء حيث بنى على هذا الفرق رد من رجوع الى البرائة ، فلا بد (أولاً) من بيان الفرق ، و من ثم بيان عدم صحة الرجوع الى البرائة .

و ملخص الفرق بين الامثلة الاربعة ، و بين المقام : ان الامثلة غير مسبوقه بالعلم التفصيلى حتى يتنجز بها التكليف . بخلاف مانحن فيه حيث يعلم المكاف تفصيلا فوات مافات عليه حين الفوت ، فيتنجز التكليف به عليه حال الفوت ، ثم عرض له النسيان ، و انقلب العلم التفصيلى بطرؤ النسيان الى العلم الاجمالي ، و من المعلوم ان مجرد النسيان لا يرتفع به أثر العلم ، و هو تنجز التكليف واقعاً هذا ملخص الفرق .



ومنه يظهر عدم صحة الرجوع الى اصالة البرائة ، لان مقتضى القاعدة بعد تنجز التكليف واقعاً ، كما هو المفروض هو وجوب القضاء حتى يحصل العلم بالفراغ ، ولا يحصل العلم به الا باتيان الاكثر ، فلا تجرى فيه اصالة البرائة .

﴿ نعم فى الصورة التى يحصل للمكلف علم اجمالى باشتغال ذمته بفوائت متعددة يعلم قطعاً تعددها ، لكن لا يعلم مقدارها ... الخ ﴾ أي لو علم المكلف من الاول اجمالاً من غير سبق علم تفصيلي، وعروض النسيان عليه بأن يعلم اجمالاً باشتغال عدة من صلواته السابقة على خلال موجب للبطلان ، ولم يعلم كهيئتها ، لكن مقتضى القاعدة هو الرجوع الى البرائة بالنسبة الى الزائد عن القدر المتيقن ، والامثلة الاربعة هي من هذا القبيل .

﴿ والحاصل ان المكلف اذا حصل له القطع باشتغال ذمته ﴾ تدريجاً ﴾ بمتعدد ، والتبس عليه ﴾ بحيث لا يعلم مقداره ﴾ وأمكنه الخروج عن عهده فالامر كما أفتى به الاصحاب ﴾ من تحصيل الظن ، أو العلم بالفراغ ﴾ وان لم يحصل ذلك ﴾ اى القطع تدريجاً ﴾ بأن يكون ما علم ﴾ دفعة ﴾ فالامر ، كما ذكره في الذخيرة ﴾ من وجوب الاتيان بالقدر المتيقن ، والرجوع الى البرائة بالنسبة الى الزائد المشكوك . انتهى كلامه (قده) .

﴿ ويظهر النظر فيه مما ذكرناه سابقاً ... الخ ﴾ من ان الشك في الزائد شك في اصل التكليف المستقل ، فلا بد من الرجوع الى البرائة فى جميع الامثلة من دون فرق بينها ، وذلك لانحلال العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي بالنسبة الى الاقل ، والى الشك البدوى بالنسبة الى الزائد في جميع الصور ، والامثلة ، لان المناط في الرجوع الى البرائة هو الشك في اصل التكليف وهذا المناط موجود في جميع الامثلة المتقدمة لان الشك فيها بعد الانحلال المذكور شك في اصل التكليف ففي مثال الدين ، وان كان المدينون عالماً تفصيلاً حال أخذه

الا انه زال ، ثم عرض له النسيان والشك في أصل التكليف بالنسبة الى الزائد فيجوز له الرجوع الى البرائة بالنسبة اليه .

﴿وربما يوجه المحكم فيما نحن فيه بأن الاصل عدم الاتيان بالصلوة الواجبة .. الخ﴾ أي ربما يوجه حكم المشهور المتقدم وهو وجوب القضاء حتى يظن أو يعلم بالفراغ بوجوه :

منها : ما أشار اليه بقوله : ﴿بان الاصل عدم الاتيان بالصلوة الواجبة﴾ ، فاستصحاب عدم الاتيان بالمشكوك يكون حاكماً على اصالة البرائة حيث يثبت بهذا الاستصحاب بقاء الامر الاول على القول بكون القضاء تابعاً للاداء ، وحدوث الامر الجديد على القول بكونه بالامر الجديد، وعلى التقديرين يجب الرجوع اليه لما تقدم من كونه حاكماً على اصالة البرائة ﴿فيترتب عليه وجوب القضاء، الا في صلوة علم الاتيان بها في وقتها﴾ .

ومن هنا يظهر ان وجوب القضاء، ومطلوبيته في خارج الوقت يكون من باب تعدد المطلوب سواء قلنا: بان القضاء بالامر الاول، أو بالامر الجديد. واما على الاول، فيكون نظير الامر بالحج في العام الاول من الاستطاعة، وان لم يأت به ففي العام الثاني، وهكذا. ففي المقام تجب الصلوة في وقتها، وان لم يأت بها فيه، ففي جارج الوقت .

واما على الثاني ، فلان الامر الجديد بالقضاء كاشف عن استمرار مطلوبية الصلوة من دخول وقتها الى آخر زمان تمكن المكلف منها ، غايه الامر كون ذلك من باب تعدد المطلوب ، بان يكون الكلبي المشترك بين ما في الوقت ، وخارجه مطلوباً، وكونه في الوقت مطلوباً آخر ، كما سيحییء في قوله: ان شئت تطبق ذلك .

﴿ودعوى ترتب وجوب القضاء على صدق الفوت الغير الثابت بالاصل

لامجرد عدم الاتيان الثابت بالاصل ممنوعة لما يظهر من الاخبار، وكلمات الاصحاب من ان المراد بالفوت مجرد الترك ❦ .

❦ وتقریب هذا الایراد علی الاستصحاب المذكور يتضح بعد ذكر مقدمة : وهي :

ان وجوب القضاء هو فوت الواجب المشتمل على المصاحبة، فيكون أمراً وجودياً ومنه يتضح لك الایراد المذكور ، لان الثابت بالاصل ، وهو : عدم الاتيان لم يكن موضوعاً لوجوب القضاء ، وما هو الموضوع لوجوب القضاء يكون أمراً وجودياً لا يثبت بالاصل المذكور ، لان اثبات الفوت بهذا المعنى باستصحاب عدم الاتيان داخل في الاصل المثبت الذي ليس بحجة .

وحاصل الجواب ما أشار اليه بقوله : ❦ لما يظهر من الاخبار وكلمات الاصحاب ان المراد بالفوت ❦ هو : عدم الاتيان الثابت بالاصل المذكور . قوله : ❦ واما ما دل على ان الشك في اتیان الصلوة بعد وقتها لا يعتد به لا يشمل مانحن فيه ❦ .

دفع لما يرد ثانياً على الاستصحاب المذكور، من ان ما دل على عدم الاعتناء بالشك بعد الوقت حاكم على هذا الاستصحاب، اذ لا اثر لهذا الشك حتى يحكم بوجوب القضاء بعد استصحاب عدم الاتيان، بل يبنى على الاتيان، وبذلك لا يبقى موضوع للاستصحاب .

وحاصل الدفع هو : ان ما دل على عدم الاعتناء بالشك بعد الوقت مخنص في الشك البدوي أي الشك في أصل الفوت، فلا يشمل مانحن فيه - أي صورة العلم الاجمالي بالفوت -

ومنها : أي ومن الوجوه التي يمكن جعلها وجهاً لحكم المشهور بوجوب القضاء حتى يظن أو يعلم بالفراغ ما أشار اليه بقوله : ❦ وان شئت تطبق ذلك

على قاعدة الاحتياط اللازم فتوضيحه ان القضاء، وان كان بأمر جديد، الا ان ذلك الامر كاشف عن استمرار مطلوبة الصلوة من عند دخول وقتها الى آخر زمان التمكن من المكلف ❀ ، وقد تقدم تقريبه ، والمطلب واضح لايحتاج الى التوضيح .

ولا يرد على فرض تعدد المطلوب ما يرد على فرض وحدة المطلوب من ❀ ان الطلب في الزمان الاول قد انقطع ❀ اما بالاطاعة ، او ❀ بالعصيان ووجوده في الزمان الثاني مشكوك فيه ❀ ، لان انقطاع الطلب مشكوك على فرض تعدد المطلوب ، فيرجع الى الاشتغال .

❀ والحاصل ان التكليف المطلق والمقيد ❀ بأن يكون كل منهما مطلوباً عليحدة بحيث تكون الصلوة مطلوبة مطلقاً، ووقوعها في الوقت مطلوباً آخر مقيداً ❀ لا ينافي جريان الاستصحاب ❀ اى استصحاب الاشتغال من جهة اليقين السابق بالاشتغال، ❀ وقاعدة الاشتغال ❀ التي يكفى فيها مجرد الشك في الفراغ ❀ بالنسبة الى المطلق ❀ ، لان انقطاع التكليف معلوم بالنسبة الى المقيد دون المطاق ، فلا يكون المقام الذي هو: مجرى الاشتغال مجرى البرائة ، كما في شرح الاستاذ الاعتمادى دامت افادته .

❀ ولكن الانصاف ضعف هذا التوجيه لو سلم استناد الاصحاب اليه اما اولا فلان المحتمل، بل الظاهر على القول بكون القضاء بأمر جديد كون كل من الاداء والقضاء تكليفاً مغايراً للآخر ... الخ ❀ .

اي الانصاف هو ضعف ما ذكر من التوجيه بكلا تقريريه خصوصاً تقرير الرجوع الى قاعدة الاشتغال من جهة تعدد المطلوب، لان تعدد المطلوب انما يصح فيما اذا كان القضاء بالامر السابق .

فيقال: ان الكلى المشترك بين ما في الوقت، وخارجه يكون مطلوباً، وكون

اتيانه فى الوقت مطلوباً آخر ، فيستمر الامر الى زمن الاتيان مسن باب تعدد المطلوب، فالشك فى سقوطه بعد الوقت، كالشك فى سقوطه قبل الوقت ، يكون مجرى الاشتغال .

وأما على القول : بكون القضاء بالامر الجديد ، فلم يكن الامر الجديد كاشفاً عن تعدد المطلوب ، واستمرار الامر السابق الى آخر زمان تمكن المكلف من الاتيان، بل المحتمل ان التكليف بالقضاء بالامر الجديد مغاير، ومباين للتكليف بالاداء بالامر السابق، فيكون الامر بالاداء حادثاً من اول الوقت، وبقياً الى آخره والامر بالقضاء حادثاً بعد خروج الوقت ، وبقياً الى زمان تمكن المكلف من الاتيان .

فحينئذ يكون الشك فى وجوب القضاء بعد خروج الوقت شكاً فى اصل حدوث التكليف ، وهو مجرى اصل البرائة لا اصل الاشتغال كما لا يخفى .  
 ﴿ويؤيده بعض مادل على ان لكل من الفرائض بدلا ، وهو قضاؤه عدا الولاية﴾ حيث يكون جعل القضاء بدلا ، للفئات ظاهراً فى المغايرة بينهما ، لا (احدهما) فرداً للآخر ، كما هو : لازم تعدد المطلوب .

﴿واما (ثانياً)، فلان منع عموم مادل على ان الشك فى الاتيان بعد خروج الوقت لا يعتد به ، للمقام خال عن السند... الخ﴾ .

واما مايرد ثانياً على ما ذكر من التوجيه لحكم المشهور بالرجوع الى قاعدة الاشتغال، فيرجع الى منع عدم شمول مادل على عدم الاعتناء بالشك فى الاتيان للمقام ، وهو : الشك فى فوت الاكثر بعد خروج الوقت فان مادل على عدم الاعتناء بالشك فى الاتيان بعد خروج الوقت لا يختص فيما اذا كان الشك فى اصل الفوت ، بل يشمل ما اذا كان الشك فى فوت الاكثر ايضاً .

فلا يعتنى بهذا الشك ، كما لا يعتنى بالشك فى اصل الفوت ، بل يبنى على

الانبان ﴿ خصوصاً مع اعتضاده بمادل على ان الشك في الشيء لايعتنى به بعد تجاوزه ﴾ ، فيكون عدم الاعتناء به بعد الفراغ ، كما في المقام بالاووية ﴿ ومع اعتضاده في بعض المقامات بظاهر حال المسلم في عدم ترك الصلاة ﴾ ، لان المسلم لايترك الصلاة عمداً ، فينتفى هذا الاحتمال بظهور حاله .

فمع هذين المعاضدين ينفي انصراف مادل على عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت الى الشك في اصل الفوت ، بل يشمل الشك في فوت الاكثر ، فيكون منع شمول هذا الدليل للمقام خالياً عن السند ، فيكون هذا الدليل حاكماً على قاعدة الاشتغال من غير فرق بين ان يكون القضاء بالامر السابق ، او بالامر الجديد . وعلى فرض كون القضاء بالامر الجديد ، لافرق بين كون الامر الجديد كاشفاً عن استمرار الامر السابق ، حتى يكون من قبيل تعدد المطلوب ، وبين كونه تكليفاً جديداً مغايراً للتكليف المستفاد من الامر الاول . وعلى جميع التقادير يكون عموم مادل على عدم الاعتناء بالشك بعد الوقت حاكماً على اصل الاشتغال ، لكونه دليلاً اجتهادياً .

﴿ واما ثالثاً ، فلانه لو تم ذلك جرى فيما يقضيه عن ابويه اذا شك في مقدار مافات منهما ، ولاظنهم يلتزمون بذلك ... الخ ﴾ .

واما الابراد الثالث على التوجيه المذكور ، فلانه لو تم الاشتغال فيما نحن فيه لجرى فيما يقضيه عن ابويه مع انهم لم يلتزموا بالاشتغال فيما يقضيه عن ابويه فيما اذا شك في مقدار مافات منهما ، ومنه تكشف عدم التزامهم بالاشتغال في المقام ايضاً .

نعم التزموا بوجوب القضاء عن الميت على الولي فيما اذا علم الولي ان الميت قد شك حال حيوته بمقدار مافات منه ، فيجب عليه الانبان بمقدار معين يعلم ، او يظن معه البرائة على مذهب الاصحاب ، الا انه لم يأت في حال

حيوته فوجب على الولي الاتيان بذلك المقدار المعين الذي كان واجباً على الميت ظاهراً !

﴿بخلاف ما لم يعلم بوجوبه عليه﴾ اي لايجب على الولي القضاء عن الميت بمقدار يظن او يعلم معه بالفراغ ما لم يعلم بوجوب ذلك المقدار من جهة الشك فى مقدار مافات ﴿وكيف كان فالتوجيه المذكور ضعيف﴾ .

ومنها : اي ومن الوجوه التي يمكن جعلها وجهاً لما ذهب اليه المشهور من وجوب القضاء حتى يظن ، او يعلم بالفراغ ما اشار اليه بقوله : ﴿واضعف منه التمسك فيما نحن فيه بالنص الوارد ، بان مسن عليه من النافلة ما لا يحصيه من كثرته قضى حتى لا يدري كم صلى من كثرته﴾ ، واستفادة حكم المقام من هذا النص الوارد فى قضاء مافات من النافلة ، مبنية على ان يكون المراد من النص بيان طريق القضاء مطلقاً ، بأن يقض ما يتمكن منه من حيث الكثرة بمقدار لا يحصيه ، ولا يكتفى بالقل المتيقن سواء كان مافات عنه نافلة او فريضة .

وبالجملة ان النص يبين طريق تدارك مافات ، وهو الاخذ بجانب الكثرة لا القلة ، ولم يكن مختصاً بالنافلة ﴿مع ان الاهتمام فى النافلة بمراعاة الاحتياط يوجب ذلك فى الفريضة بطريق اولى﴾ ، لان الفريضة اولى بالاحتياط فيها من النافلة على فرض اختصاص النص بالنافلة .

﴿فتأمل﴾ اشارة الى وجه ضعف التمسك بهذا النص على وجوب الاتيان بالاكثر فيما نحن فيه ، لان الاحتياط فى النافلة لا يوجب المشقة ، لجواز الترك . وهذا بخلاف ايجاب الاحتياط فى قضاء الفريضة حيث يكون مستلزماً للمشقة ، فلا وجه للتمسك بالنص المذكور على وجوب الاحتياط فى قضاء الفريضة ثم ما ذكر من الاولوية غير صحيح أصلاً .

لان المراد من التمسك بالاولوية ان كان اثبات حسن الاحتياط فى الفريضة ، فهو ثابت بحكم العقل به مستقلاً من دون حاجة الى الاولوية المذكورة .

وان كان المراد منه اثبات وجوب الاحتياط في الفريضة .  
ففيه ان الحكم بحسن الاحتياط فى النافلة لا يقتضى الحكم بوجوبه في  
الفريضة خصوصاً مع اقتضاء وجوبه فى الفريضة وقوع الناس فى الحرح . هذا  
تمام الكلام في المطلب الثاني .

المطلب الثالث فيما دار الامر فيه بين الوجوب والحرمة وفيه مسائل . المسألة  
الاولى فى حكم دوران الامر بين الوجوب ، والحرمة من جهة عدم الدليل على  
تعيين احدهما بعد قيام الدليل على احدهما ، كما اذا اختلفت الامة على القولين  
بحيث علم عدم الثالث ، كما اذا ذهب بعضهم الى وجوب صلاة الجمعة ،  
وبعضهم الى حرمتها حيث يعلم عدم استحبابها وقبل البحث في حكم هذه المسألة  
لا بد من تحرير محل النزاع فى هذا المطلب الثالث ، ومحل الكلام فيه يتضح  
بعد ذكر امور :

منها : ان دوران الفعل بين الوجوب والحرمة على قسمين :

(احدهما) : ان يكون امره دائراً بين الوجوب ، والحرمة فقط .

(وثانيهما) : ان يكون امره دائراً بينهما مع احتمال اتصافه بغيرهما من الاحكام

الغير الالتزامية ، كما تقدم هذا القسم فى الجدول الذي تقدم آنفاً .

ومنها : ان كل واحد من الوجوب ، والحرمة الذين يدور حكم الفعل  
بينهما يمكن ان يكون توصلياً ، ويمكن ان يكون تعبدياً ، ويمكن ان يكون احدهما  
توصلياً ، والاخر تعبدياً .

ومنها : ان الواقعة فى دوران الامر بين المحذورين تارة تكون واحدة ،  
واخرى تكون متعددة ، اذا عرفت هذه الامور ، فنقول :

ان محل النزاع هو : ما اذا كان دوران الفعل بين الوجوب ، والحرمة التوصليين  
مع وحدة الواقعة بحيث لا يكون احتمال اتصافه بحكم آخر في البين ، والا يكون



مورداً للبرائة بلاشكال، كدوران الفعل بين الحرمة مع غير الوجوب، والوجوب مع غير الحرمة، لان الملاك في جواز الرجوع الى البرائة هو ما اذا لم يكن الرجوع اليها مستلزماً للمخالفة القطعية العملية، وهي: لازمة من الرجوع الى البرائة فسى صورة تعدد الواقعة، اذ لازم البرائة هو: ترك الفعل فى واقعة، وارتكابه فى واقعة اخرى، لجواز الفعل والترك بمقتضى البرائة، وهكذا يكون الرجوع الى البرائة مستلزماً للمخالفة القطعية العملية فيما اذا كان كلاهما، او احدهما تعدياً، كما لا يخفى .

وبالجملة ان محصل النزاع هو: دوران الفعل بين الوجوب، والحرمة التوصلين فى الواقعة الواحدة فيما اذا لم يكن احتمال غيرهما معهما. هذا تمام الكلام فى تحرير محل الكلام فى المقام .

﴿فلا ينبغى الاشكال فى اجراء اصالة عدم كل من الوجوب والحرمة﴾ لا بمعنى نفيهما واقعاً، ثم نفى الاثار مطلقاً، وان كانت مشتركة بينهما، بل ﴿بمعنى نفى الاثار المتعلقة بكل منهما بالخصوص اذا لم يلزم مخالفة علم تفصيلي﴾، كما اذا نذر شخص درهماً للفقير باتيان واجب، أو بترك حرام حيث يجوز له استصحاب عدم وجوب صلوة الجمعة، لاجل ان يترتب عليه نفي وجوب الدرهم، أو استصحاب عدم حرمتها كذلك .

ومن المعلوم انه لا يلزم من استصحاب عدم وجوب صلوة الجمعة، ونفي وجوب الدرهم مخالفة علم تفصيلي، لاحتمال عدم وجوبها واقعاً، ﴿بل ولو استلزم ذلك على وجه تقدم فى اول الكتاب﴾، بل يجوز الرجوع الى الاستصحاب، ولو كان مستلزماً لمخالفة علم تفصيلي متولد من العلم الاجمالي على ما تقدم فى اول الكتاب من عدم اعتباره. فراجع .

نعم لا يصح استصحاب عدمهما لنفي الاثار المشتركة بينهما، وذلك ما اذا

فرضنا ان شخصاً نذر درهماً للفقير، الا انه لا يعلم بأن نذره هذا تعلق بفعل واجب، أو بترك حرام ، ثم صلى الجمعة تارة ، وتركها اخرى، فلا يصح له استصحاب هدم وجوب الجمعة، وعدم حرمتها لنفي وجوب الدرهم، لان ترك دفع الدرهم للفقير مخالفة قطعية عملية كما لا يخفى .

ثم الكلام في هذا المقام لم يكن في الاستصحاب، وعدمه، ﴿وانما الكلام هنا في حكم الواقعة من حيث جريان اصالة البرائة وعدمه فان في المسألة وجوهاً ثلاثة﴾ .

الاول ما اشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿الحكم بالاباحة ظاهراً نظير ما يحتمل التحريم، وغير الوجوب﴾ .

والثاني ما أشار اليه بقوله: ﴿والتوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهراً﴾، لعدم الدليل على الاباحة، ولا على وجوب الاخذ بالوجوب أو الحرمة ، ﴿ولا واقماً﴾ بتعيين أحدهما، لعدم الدليل عليه، ولا بالتخير الواقعي الذي يظهر من الشيخ (قده)، لفساده كما تقدم في بحث القطع في مسألة اختلاف الامة على قولين، فراجع .

ثم ان مرجع التوقف ﴿الى الغاء الشارع لكلا الاحتمالين﴾ فيجوز الفعل، والترك اذ ﴿لا حرج في الفعل ، ولا في الترك بحكم العقل، والا لزم الترجيح بلامرجح﴾ أى لو لم يحكم العقل بنفي الحرج عن الفعل ، والترك معاً مع تساويهما عند الشارع من جهة الغائه كلا الاحتمالين ، بل لو حكم بالحرج في الفعل مثلاً لزم الترجيح بلامرجح .

والثالث ما أشار اليه بقوله: ﴿ووجوب الاخذ ... الخ﴾ ، ثم هذا الوجه

الثالث على قسمين :

(احدهما): وجوب الاخذ بأحدهما بعينه، كالاخذ بالحرمة .

(وثانيهما): وجوب الاخذ بأحدهما: لابعينه . بمعنى: ان المكلف مخير بين  
الاخذ بالوجوب، والحرمة .

ثم ان التخيير على قسمين :

أحدهما هو : التخيير ابتداءً .

(وثانيهما) : هو التخيير استمراراً .

والتخيير الاستمراري على قسمين :

احدهما هو: التخيير استمراراً مطلقاً .

(وثانيهما) : هو : التخيير استمراراً بشرط البناء عليه من الاول . هذا تعام  
الكلام في الوجوه الثلاثة اجمالاً، والاكثر منها تفصيلاً كما لا يخفى .

﴿ومحل هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب والتحريم توصلياً... الخ﴾  
كما تقدم في بيان محل النزاع بحيث يسقط كل من الوجوب والحرمة بمجرد  
الموافقة من دون قصد القربة، كما هو: شأن كون التكليف توصلياً، فلا يلزم حينئذ  
من الرجوع الى البرائة والقول بالاباحة مخالفة قطعية عملية ، لاحتمال كون  
ما فعله واجباً، وماتر كه حراماً، وهذا بخلاف ما اذا كانا تعبيدين، أو احدهما تعبيداً  
حيث يلزم من طرحهما، والرجوع الى الاباحة مخالفة قطعية عملية سواء فعل ،  
أو ترك، وذلك، لفوات قصد القربة اذ لا يمكن قصد القربة مع الالتزام بالاباحة.  
﴿وكيف كان فقد يقال : في محل الكلام بالاباحة الظاهرية ، لعموم أدلة  
الاباحة الظاهرية ... الخ﴾ والاقوال، في محل الكلام ، (وهو: كون كل منهما  
توصلياً) متعددة .

منها: تقديم جانب الحرمة بحجة ان دفع المفسدة اولى من جاب المنفعة.  
ومنها: الحكم بالتخيير بينهما شرعاً .

ومنها: الحكم بالاباحة شرعاً، والتخيير عقلاً .

ومنها : التخيير بينهما عقلا من غير الالتزام بالحكم الظاهري شرعاً .  
ومنها : ما أشار اليه المصنف (قده) بقولسه : ﴿ فقد يقال : في محل الكلام  
بالاباحة الظاهرية ﴾ بحجة شمول ادلتها للمقام وهي : ﴿ قولهم ﷺ كل شيء  
لك حلال <sup>(١)</sup> ، وقولهم ﷺ ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع... الخ ﴾ ،  
و ﴿ قوله ﷺ كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى <sup>(٢)</sup> أو أمر على رواية الشيخ  
(قده) ﴾ حيث اضيف فيها قوله ﷺ : أو أمر الى قوله : نهى ، واما على رواية  
غيره حيث لم يكن فيها قوله : أو أمر ، فالرواية لانشمل المقام ، لانها : مختصة حينئذ  
بالشبهة التحريمية .

وتقريب الاستدلال بالروايات المتقدمة على الاباحة الظاهرية في المقام مبني  
على أن يكون المراد بالعلم الذي جعل غاية للحلية الظاهرية في رواية الحل  
علماً تفصيلاً كما هو : كذلك بقرينة بعينه في قوله ﷺ : ( كل شيء لك حلال حتى  
تعلم انه حرام بعينه ) ... الخ .

وان يكون المراد من حديث الحجب ما حجب الله علمه تفصيلاً عن العباد ،  
فهو موضوع عنهم .

وان يكون المراد بقوله : كل شيء مطاق أى محكوم بالحلية حتى يرد فيه  
النهي أو الامر تفصيلاً حتى يصدق فيما نحن فيه عدم ورودهما ، كذلك اذ لم يرد  
في المقام امر تفصيلاً ، ولا نهى كذلك .

﴿ هذا كله مضافاً الى حكم العقل بقبح المؤاخذة على كسل من الفعل ،  
والترك ، فان الجهل بأصل الوجوب ﴾ مع قطع النظر عن احتمال الحرمة ،  
وهكذا الجهل بأصل الحرمة مع قطع النظر عن احتمال الوجوب نظراً الى

(١) الوسائل الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به الحديث ٤ .

(٢) الوسائل الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٦٠ .

الشك في اصل التكليف دون المكلف به ﴿علة تامة عقلا بقبح العقاب على الترك﴾ في صورة الجهل بأصل الوجوب، وعلى الفعل في صورة الجهل بأصل الحرمة .

فحاصل ما يستفاد من كلام المصنف قده ، هو جريان البرائة الشرعية ، والعقلية في المقام .

قوله : ﴿وليس العلم بجنس التكليف المررد بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلم بنوع التكليف المتعلق بأمر مررد . . . الخ﴾ .

دفع لما يقال : من ان العلم بجنس التكليف في المقام مانع من جريان البرائة مطلقاً ، كما ان العلم بنوع التكليف المتعلق بأمر مررد بين أمرين : مثل العلم بوجوب صلوة مرردة بين الظهر ، والجمعة مانع عن جريان البرائة مطلقاً ، فوجب حينئذ الاحتياط وحيث لا يمكن أخذ كليهما ، فلا بد من أخذ احدهما .

وحاصل المدفع ان العلم بنوع التكليف ، وان كان مانعاً عن جريان البرائة الا ان العلم بجنس التكليف لم يكن مانعاً عن البرائة مطلقاً . وذلك للفرق بين العلم بجنس التكليف ، والعلم بنوعه حيث يكون الرجوع الى البرائة في مورد الثاني مستازماً للمخالفة القطعية العملية ، كما اذا علم بحرمة الخمر المررد بين الاناثين حيث يكون ارتكابهما بعد الحكم بالاباحة مخالفة قطعية عملية ، لقول الشارع : (اجتنب عن الخمر) وهذا بخلاف مورد العلم بجنس التكليف ، كما في المقام حيث لا يكون الرجوع الى البرائة مستازماً للمخالفة القطعية العملية فيما اذا كانت الواقعة واحدة ، كما هو : المفروض في محل الكلام حيث لا يخاو المكلف فيها من الفعل المطابق ، لاحتمال الوجوب ، والترك الموافق لاحتمال الحرمة واقعاً ، بل لا يمكن تحقق المخالفة القطعية العملية في المقام ، فيكون هذا الفرق موجباً لوجوب الاحتياط في مورد العلم بنوع التكليف ، وجواز الرجوع

الى البرائة في مورد العلم بجنس التكليف .

﴿ واما دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى ، لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع ، ففيها ان المراد بوجوب الالتزام . . . الخ ﴾  
 وحاصل الدعوى : ان الرجوع الى البرائة ، والحكم بالاباحة في المقام ينافي وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي ، فلا يجوز الحكم بالاباحة ، لانه مستلزم للمخالفة القطعية الالتزامية ، لعدم كون الحكم في الواقع اباحة ، بل اما الوجوب أو الحرمة فلا بد من الاحتياط بوجوب الالتزام بأحدهما .  
 و اشار الى دفعها بقوله : ﴿ ففيها ان المراد بوجوب الالتزام ان أريد وجوب موافقة حكم الله فهو حاصل فيما نحن فيه ﴾ .

وحاصل ما أفاده المصنف قده ، في دفع الدعوى المذكورة هو : ان المراد بوجوب الالتزام بحكم الله تعالى ان كانت موافقته عملاً ، فهي : حاصلة فيما نحن فيه ، وذلك لان الموافقة العملية القطعية غير ممكنة في المقام ، فلا تكون واجبة قطعاً واما الممكن منها ، وهي : الموافقة العملية الاحتمالية ، فحاصلة : لان المكلف لا يخلو من الفعل الموافق ، لاحتمال الوجوب ، أو الترك الموافق ، لاحتمال الحرمة . وان كان المراد بوجوب الالتزام الانقياد ، والتدين قلباً بالحكم الواقعي فهو : يكون تابعاً للعلم بالحكم ، فان علم به تفصيلاً وجب التدين ، والالتزام به تفصيلاً ، وان علم به اجمالاً وجب التدين به كذلك ، والالتزام بالحكم الواقعي في المقام اجمالاً لا ينافي الحكم بالاباحة ظاهراً ، لجواز المخالفة الالتزامية للحكم الواقعي ، وما لا يجوز (وهي : المخالفة للحكم الواقعي من حيث العمل) غير لازم في المقام .

﴿ ومنه يظهر اندفاع ما يقال : من ان الالتزام ، وان لم يكن واجباً بأحدهما الا ان طرهما ، والحكم بالاباحة طرح لحكم الله الواقعي : وهو : محرم ﴾ ومما

ذكرنا من ان المحرم هو المخافة من حيث العمل ، وهى غير لازمة في المقام ﴿يظهر اندفاع ما يقال : من الالتزام . . . الخ﴾ .

وحاصل ما يقال : ان الحكم بالاباحة موجب لطرح حكم الله الواقعي وهو : محرم بدليل عدم جواز احداث القول الثالث، فيما اذا اختلفت الامة على قولين يعلم دخول الامام عليه السلام في احدهما معللا بأن احداث القول الثالث طرح لحكم الله الواقعي، وهذا التعليل شامل لما نحن فيه ، كما ذكرنا من ان الحكم بالاباحة طرح لحكم الله الواقعي وهو : اما الوجوب ، أو الحرمة ، فلا بد من أخذ أحدهما لا الحكم بالاباحة .

﴿وتوضيح الاندفاع: ان المحرم وهو: الطرح في مقام العمل غير متحقق﴾  
لما تقدم من ان المكلف في مقام العمل لا يدخل من الفعل الموافق للوجوب احتمالاً ، أو الترك الموافق للحرمة كذلك ﴿والواجب في مقام التدين الالتزام بحكم الله الواقعي﴾ ، وهو : ايضاً حاصل كما ذكرنا .

﴿فلم يبق الاوجوب تعبد المكلف ... الخ﴾ باحدهما : بالخصوص بان يلتزم بالوجوب فقط ، لاحتمال مسوافته للحكم الواقعي ، أو بالحرمة كذلك ، وهذا مما لم يدل عليه دليل اصلاً .

قوله : ﴿وليس حكماً شرعياً ثابتاً في الواقع حتى يجب مراعاته ، واول مع الجهل التفصيلي﴾ دفع لما قد يتوهم من ان التدين ، والالتزام بخصوص الوجوب ، أو الحرمة واجب شرعاً ، فاذا علم بالوجوب أو الحرمة تفصيلاً وجب الالتزام بكل واحد منهما ، كذلك .

واما اذا لم يعلم المكلف بهما تفصيلاً ، بل يعلم باحدهما اجمالاً ، كما في المقام حيث لا يعلم ان الحكم الواقعي هو : الوجوب حتى يجب الالتزام به أو الحرمة حتى يجب الالتزام بها ؟ كان مقتضى العلم الاجمالي هو وجوب الاحتياط

في مورد الشك في المكلف به ، لان وجوب الالتزام معلوم ، والشك في متعلقه بانه هل هو الوجوب ، أو الحرمة ؟ كما ان وجوب الصلوة يوم الجمعة معلوم ، والشك في متعلقه بانه هل هو : الظهر أو الجمعة ؟ وحيث لا يمكن الاحتياط بالجمع بينهما في المقام ، فيجب الاخذ بأحدهما تخييراً ، فيجب الالتزام بالوجوب أو الحرمة تخييراً .

وحاصل الدفع هو : ان وجوب التزام بخصوص أحدهما ليس حكماً شرعياً حتى يرجع الشك الى الشك في المكلف به ، فيجب فيه الاحتياط .  
بل الحكم بوجوب الالتزام عقلي يحكم به تفصيلاً فيما اذا كان كل من الوجوب ، والحرمة معلوماً تفصيلاً فيحصل حكمه بوجوب الالتزام تفصيلاً بعد ضم صغرى معلومة تفصيلاً ، وهى : وجوب الصلوة تفصيلاً ، وحرمة الخمر كذلك الى تلك الكبرى فيقال : (هذا الوجوب حكم الله الواقعي ، وكل حكم الله الواقعي يجب الالتزام به فهذا الوجوب يجب الالتزام به) وهكذا في الحرمة .  
ولا يعقل وجوده مع انتفائه ❀ أي لا يعقل وجود وجوب الالتزام التفصيلي مع انتفاء ضم الصغرى المعلومة تفصيلاً الى الكبرى ، كما في شرح الاستاد الاعتمادى مع تصرف في الجملة .

❀ ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه ، بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية الدال احدهما على الامر ، والاخر على النهي ❀ أي ومن عدم كون وجوب الالتزام حكماً شرعياً واقعياً ، كما تقدم في دفع التوهم السابق يكون قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين باطلا .

وبطلان قياس المقام بالخبرين المتعارضين يتضح بعد تقريب اصل القياس .  
وملخصه انه كما ان الاخذ بأحد الخبرين المتعارضين واجب شرعاً لما دل على حجية خبر الثقة مطلقاً ، اذ لازم حجية كل خبر هو : وجوب الاخذ والعمل



به، ولما كان الأخذ بكلا الخبرين غير ممكن في فرض التعارض، فلا بد عقلاً من الأخذ بأحدهما تخييراً، فكذلك في المقام يجب الالتزام شرعاً بكل حكم بخصوصه، فلما لم يكن الالتزام بالوجوب، والحرمة معاً معقولاً، وذلك للعلم بوجود أحدهما فقط كان الالتزام بأحدهما واجباً.

وتوضيح البطلان: إن هذا القياس مع الفارق، فيكون باطلاً.

والفارق هو: وجود الدليل على وجوب الأخذ بأحدهما تخييراً في باب التعارض دون ما نحن فيه، وقد تقدم الدليل الدال على وجوب الأخذ بأحدهما في باب التعارض، وهو: ما دل على حجية خبر الثقة مطلقاً، وأم يدل دليل على وجوب الالتزام بخصوص أحدهما في المقام، بل دل على الالتزام بحكم الله الواقعي، ويكفي في المقام الالتزام بالواقع على ما هو عليه، ولا يجب الالتزام بخصوص الوجوب، أو الحرمة إلا في مورد العلم بهما تفصيلاً.

﴿ولا يمكن أن يقال: إن الاستفادة منه بتنقيح المناط هو وجوب الأخذ بأحد الحكمين، وإن لم يكن على كل واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل الأخر﴾.

وحاصل ما يقال: إن الاستفادة من بعض الأخبار الواردة في تعارض الخبرين هو وجوب الأخذ بأحد الحكمين المستفادين من الخبرين المتعارضين بمناط رعاية الشارع للأحكام الواقعية، فيجب الأخذ بها على قدر الامكان، وهو الأخذ بأحدهما في فرض تعارض الخبرين، وهذا المناط جار في مطلق دوران الأمر بين المحذورين، ﴿وان لم يكن على كل منهما دليل معتبر معارض بدليل الأخر﴾ كما في المقام حيث يكون دوران الأمر بين المحذورين ناشئاً عن عدم النص، فيجب الأخذ، والالتزام بأحدهما لذلك المناط ﴿فانه يمكن أن يقال: إن الوجه في حكم الشارع هناك بالأخذ بأحدهما﴾ بالخصوص ليس بمناط رعاية

الاحكام الواقعية كما توهم ، بل المناط لوجوب الاخذ باحدهما هو : حجيتهما بعد فرض اجتماع شرائط الحجية فيهما ، فاذا لم يمكن الاخذ بهما معاً مع كون كلاهما حجة ، فلا بد من الاخذ بأحدهما .

﴿ وهذا تكليف شرعي في المسألة الاصولية ﴾ بخلاف ما نحن فيه حيث تكون المسألة مسألة فرعية ، ﴿ ولا تكليف الا بأخذ بما صدر واقعاً ... الخ ﴾ والالتزام بالواقع حاصل كما تقدم ، والالتزام باحدهما بالخصوص لم يدل عليه الدليل . ﴿ ويشير الى ما ذكرنا من الوجه .. الخ ﴾ للتخيير في الخبرين المتعارضين ﴿ قوله : البيان في بعض تلك الاخبار ﴾ الواردة في علاج التعارض بين الخبرين ﴿ بايهما أخذت من باب التسليم وسعك ﴾ <sup>(١)</sup> أي يجوز لك حيث يكون التعبير بالاخذ من باب التسليم اشارة الى وجوب تسليم المكلف لجميع ما يرد عليه من الائمة عليهم السلام بالطرق المعتمدة .

ولما كان التسليم لكلا الخبرين المتعارضين غير ممكن ، وجب التسليم لاحدهما مخيراً .

﴿ ثم ان هذا الوجه وان لم يخل عن مناقشة أو منع الخ ﴾ لان وجوب الاخذ بأحد المتعارضين تخييراً مبني على أن يكون اعتبار الاخبار من باب السببية ، والموضوعية حيث تحدث المصلحة في المؤدى بعد قيام الخبر ، فيكون تعارض الخبرين حينئذ من باب تزامم المصلحتين ، فيحكم العقل بالتخيير ، ويكون حكم الشرع بالتخيير مؤكداً لحكم العقل ، فلا يتعدى الحكم بالتخيير من مورد تعارض الخبرين الى مانحن فيه ، كما لا يخفى .

وأما على القول باعتبار الاخبار من باب الطريقية ، كما هو الاظهر ، فمقتضى الاصل الاولي نظراً الى حكم العقل فقط مع قطع النظر عن اخبار التخيير ، وان

(١) الوسائل الباب ٩٠ من أبواب صفات القاضي الحديث ٦ .

كان هو النساقط على تقدير عدم شمول أدلة الاعتبار للمتعارضين ، أو التوقف على فرض شمولها لهما، الا ان حكم الشارع على خلاف الاصل، والقاعدة وهو التخيير نظراً الى اخبار التخيير ليسس الارعاية للاحكام الواقعية ، ورجحان الاخذ بها قدر الامكان ، وهذا المناط موجود فيما نحن فيه ، فيتعدى من موردها الى مانحن فيه ، فحينئذ يمنع ما ذكر من عدم جواز التعدى من مورد الخبيرين المتعارضين الى مانحن فيه ولهذا قال المصنف (قده) : ﴿ان هذا الوجه وان لم يخل عن مناقشة أو منع﴾ .

ثم قال المصنف (قده) : ﴿الا أن مجرد احتماله﴾ احتمال اعتبار كل من المتعارضين من باب السببية يكفي في منع استفادة حكم مانحن فيه من حكم الشارع بالتخيير في مقام التعارض ، لعدم تعدى الحكم المذكور من مورد التعارض الى مانحن فيه على هذا الاحتمال ، فيصلح فارقا بين المقامين .

﴿فافهم﴾ لعله اشارة الى ان احتمال اعتبار الاخبار من باب السببية ، والموضوعية وان كان في البين ، الا ان احتمال اعتبارها من باب الطريقة أظهر وأقوى، فيؤخذ به، ويتعدى من موردها في باب التعارض الى مانحن فيه ، كما تقدم في المناقشة المذكورة .

﴿وبما ذكرنا يظهر حال قياس مانحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين في الوجوب، والحرمة﴾ أي بما ذكرنا من وجه التخيير بين المتعارضين حيث قلنا : ان التخيير بينهما يمكن أن يكون من جهة حجية الاخبار من باب السببية ، والموضوعية ، فلايجرى في المقام ، يظهر بطلان قياس مانحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين في الوجوب ، والحرمة بأن يفتى أحدهما بوجوب صلوة الجمعة مثلا ، والاخر بحرمتها مع تساويهما في العلم وغيره ، فكما يجب على المقلد أخذ أحد القولين ، كذلك يجب على المجتهد في المقام

الاخذ بأحد الحكمين ، لان الملاك في كلا الموردین هو رعاية الحكم الواقعي ووجوب الاخذ به قدر الامكان .

ثم وجه بطلان القياس المذكور هو : ماتقدم في وجه التخيير بين الخبرين المتعارضين حيث يحتمل أن يكون وجوب الاخذ بأحد القولين من باب اعتبارهما على نحو السببية ، كالخبرين المتعارضين لامن باب رعاية الحكم الواقعي فقياس المقام بمسألة حكم المقلد ، كقياس المقام بمسألة تعارض الخبرين قياس مع الفارق ، لان دوران الامر في مسألة حكم المقلد يكون بين الحججتين ، وفي المقام بين الحكمين .

قوله : ﴿وما ذكره في مسألة اختلاف الامة لا يعلم شموله لما نحن فيه مما كان الرجوع الى الثالث المطابق للاصل ليس اتفاقياً﴾ .

دفع لما ربما يتوهم من ان الاصوليين اتفقوا في مسألة اختلاف الامة على عدم جواز الرجوع الى القول الثالث ، لكونه موجباً لطرح قول الامام عليه السلام : والرجوع الى البرائة فيما نحن فيه موجب لطرح الحكم الواقعي ، فلا يجوز بالاتفاق المذكور !

وحاصل الدفع : ان الاجماع المذكور لا يشمل المقام ، لان ما أجمعوا عليه من عدم جواز الرجوع الى القول الثالث يكون مختصاً فيما اذا كان القول الثالث مخالفاً لقول الامام عليه السلام عملاً ، وموجباً لطرحه كذلك ، فلا يشمل المقام لان الرجوع الى الاصل في المقام لا يكون مخالفاً للحكم الواقعي عملاً . نعم يكون مستلزماً لمخالفته التزاماً ، وقد تقدم جواز المخالفة من حيث الالتزام .

﴿مع ان عدم جواز الرجوع الى الثالث المطابق للاصل ليس اتفاقياً﴾ ، واركب مستلزماً لطرح القولين ، لان بعضهم يقول في مسألة اختلاف الامة بطرح القولين بالرجوع الى الاصل .

﴿على ان ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخيير ، كما سيجيء هو : ارادة التخيير الواقعي المخالف لقول الامام عليه السلام في المسألة ﴾ ، فيكون مؤيداً لجواز الرجوع الى الاصل ، وان كان مستلزماً لطرح القولين .

﴿ولذا اعترض عليه المحقق رحمه الله بانه لاينفع التخيير فراراً عن الرجوع الى الثالث المطابق للاصل ﴾ أي ، لكون ظاهر كلام الشيخ في التخيير الواقعي اعترض عليه المحقق بأن الالتزام بالتخيير لاينفع في الفرار عن الرجوع الى الاصل المطابق للاصل ، لكونه موجباً لطرح قول الامام عليه السلام . لان التخيير أيضاً طرح لقول الامام عليه السلام .

والوجه فيما ذهب اليه الشيخ (قده) من التخيير انه اعترض على من ذهب في المسألة الى جواز طرح القولين بالرجوع الى الاصل ، لكونه موجباً لطرح قول الامام عليه السلام : جزماً ، فلا بد من اختيار أحدهما ، لئلا يلزم طرح قول الامام عليه السلام فاعترض عليه المحقق بان التخيير أيضاً طرح لقول الامام عليه السلام ، وهذا الاعتراض من المحقق مبني على أن يكون مراده من التخيير الواقعي لا التخيير الظاهري ، لان طرح قول الامام عليه السلام : يلزم من القول بالتخيير الواقعي فقط .

فان الحكم الواقعي فيما اذا اختلفت الامة على قولين وذلك بأن يقول بعضهم بوجوب صلاة الجمعة ، وبعضهم بحرمتها ليس التخيير ، بل اما الوجوب معيناً أو الحرمة كذلك ، لان معنى التخيير الواقعي هو : تساوي الفعل والترك في نظر الشارع ، ولم يتعلق غرضه الداعي الى الامر ، أو النهي بأحدهما معيناً ، فالتخيير بهذا المعنى مخالف للحكم الواقعي وهو : اما الوجوب أو الحرمة .

والتخيير الظاهري لم يكن مخالفاً للحكم الواقعي ، لان معنى التخيير الظاهري هو : تساوي الفعل ، والترك في نظر الشارع في الظاهر حينما لم يتمكن المكلف من العلم بالوجوب ، أو الحرمة ، فيتخير بين الفعل والترك بمعنى معذوريته فيهما من دون تغيير مصلحة الفعل لو كان واجباً في الواقع ، أو مفسدته لو كان حراماً

كذلك .

ومن المعلوم ان التخيير بهذا المعنى لا يكون مخالفاً للحكم الواقعي حتى يكون موجباً لطرحة ! فلا بد أن يكون مراد الشيخ (قده) من التخيير التخيير الواقعي حتى يرد عليه ما اعترضه المحقق (قده) .

﴿وان انتصر للشيخ بعض﴾ وهو : سلطان المحققين على ما في شرح التنكابني بأن مراده من التخيير هو التخيير بين الحكمين ظاهراً ، فلا يكون موجباً لطرحة قول الامام عليه السلام كما تقدم .

﴿لكن ظاهر كلام الشيخ يأبى عن ذلك﴾ أي عن التخيير الظاهري ﴿قال في العدة اذا اختلفت الامة على قولين فلا يكون اجماعاً﴾ بسيطاً على قول واحد لوجود الاختلاف ، فيكون اجماعاً مركباً بالنسبة الى نفي القول الثالث .  
وغرض المصنف (قده) من ذكر كلام الشيخ (قده) في العدة مع ما تفرع على الاقوال في مسألة اختلاف الامة هو استظهار المصنف (قده) ارادة التخيير الواقعي من تفريع الشيخ (قده) عدم تحقق الاجماع بعد الاختلاف في مسألة اختلاف الامة على القول بالتخيير في تلك المسألة .

فلا بد (أولاً) من ذكر ما ذكره الشيخ (قده) في العدة من ذهب الاصحاب الى القولين : مع ما تفرع عليه .

( وثانياً ) بيان ما استظهره مما تفرع على القول بعدم تحقق الاجماع في تلك

المسألة .

قال الشيخ في العدة بعد ذكر مسألة اختلاف الامة على قولين : ﴿ولاصحابنا في ذلك مذهبان منهم من يقول اذا تكافأ الفريقان ، ولم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم﴾ بأن المعصوم موافق معهم ، أو لم يدل دليل على دخول قول المعصوم عليه السلام في قولهم : سقط القولان ﴿ووجب﴾ على المجتهد المتأخر عند

تردده بين القولين ﴿ التمسك بمقتضى العقل ﴾ أي بمقتضى حكم العقل ، بأن حكم الاشياء قبل الشرع هو الحظر أو الاباحة ﴿ على اختلاف مذاهبهم ﴾ .  
ثم قال الشيخ (قده) في العدة : ﴿ وهذا القول ليس بقوي ﴾ أي القول بسقوط القولين ، والرجوع الى حكم العقل ليس بقوي . وعلل عدم قوته بأنه موجب لطرح قول الامام عليه السلام .

ثم قال : ﴿ ولو جاز ذلك ﴾ أي طرح قول الامام عليه السلام ﴿ لجاز مع تعيين قول الامام عليه السلام تركه ، والعمل بما في العقل ﴾ والتعليل المذكور يرجع الى قياس استثنائي وهو أنه لو جاز طرح قول الامام عليه السلام مع تردده بين القولين لجاز طرحه وتركه مع تعيينه ، والتالي باطل ، فالمقدم مثله .

فالنتيجة هي عدم جواز طرح قول الامام عليه السلام فيكون سقوط القولين المستلزم لطرح قول الامام ضعيفاً .

واما بطلان التالي ، فبالضرورة من الدين ، وذلك لعدم جواز طرح وترك قول الامام عليه السلام لو ثبت ، وعين بأحدى الأدلة الاربعة .

ثم قال : ﴿ ومنهم من يقول : نحن مخيرون في العمل بأي القولين ، وذلك يجري مجرى الخبرين اذا تعارضا ﴾ فكما ان الحكم في تعارض الخبرين هو التخيير رعاية لقول الامام ، فكذلك في مسألة اختلاف الامة على قولين .

﴿ ثم فرع على القول الاول جواز اتفاهم بعد الاختلاف على قول واحد ﴾ وهو أحد القولين بعد ماظهر فساد مدرك الاخر للجميع ، أو لمن يقول به .

﴿ وعلى القول الثاني عدم جواز ذلك معللاً بأنه يلزم من ذلك بطلان القول الاخر ، وقد قلنا : انهم مخيرون في العمل ... الخ ﴾ وفرع على القول الثاني عدم جواز الاتفاق ، لكونه نقضاً للتخيير ، فهذا التفريع أقوى شاهد على ارادة التخيير الواقعي ، لان التخيير الظاهري لا يمنع عن الاجماع المستلزم لانتفاضه

وارتفاعه ، اذ لا مانع من ارتفاع الحكم الظاهري بعد العلم بالحكم الواقعي .  
ولان الذي لا يرتفع هو الحكم الواقعي ، فلا بد أن يكون مراده بالتخيير هو التخيير  
الواقعي ، وحينئذ لا يجوز قيام الاجماع على خلافه ، والا لزم اجتماع الضدين  
كما لا يخفى .

ثم يقول المصنف (قده) : ﴿ وان كان القول به لا يخلو عن الاشكال ﴾ أي  
وان كان القول بالتخيير الواقعي لا يخلو عن الاشكال ، بل لا يعقل كما تقدم وجهه .  
﴿ وكيف كان ، فالظاهر بعد التأمل في كلماتهم في باب الاجماع ... الخ ﴾  
أي الاجماع على عدم جواز الرجوع الى القول الثالث في مسألة اختلاف الامة  
فيما اذا كان الرجوع اليه موجبا لطرح قول الامام عليه السلام : عملا ، فلا يشمل مانحن  
فيه ، لعدم لزوم طرح قول الامام عليه السلام ، والحكم الواقعي عملا من الرجوع الى  
الاصل ، لان المكلف لا يخلو من الفعل المطابق لاحتمال الوجوب ، أو الترك  
الموافق لاحتمال الحرمة .

﴿ بتأمل ﴾ لعله اشارة الى ان تقييد عدم جواز الرجوع الى القول الثالث  
بما اذا لزم منه طرح قول الامام عليه السلام عملا لا شاهدا عليه ، بل ظاهر كلامهم هو عدم  
جواز الرجوع الى قول ثالث مطلقاً .

﴿ ولكن الانصاف : ان أدلة الاباحة في محتمل الحرمة تنصرف الى محتمل  
الحرمة وغير الوجوب ... الخ ﴾ ، وهذا الكلام من المصنف (قده) رد لما تقدم  
منه الى الان ، وهو الحكم بالاباحة الظاهرية في دوران الامر بين المحذورين ،  
وحاصل الرد ان الاباحة الظاهرية وان كانت ممكنة في حد نفسها ، الا ان أدلة  
الاباحة والبراءة لا تشملها . وذلك لان أدلة الاباحة ، والبراءة على قسمين :

قسم منها : مفادها هو الاباحة والمحلية في محتمل الحرمة .

وقسم منها : مفادها نفي العقاب على التكليف المحتمل .



أما القسم الاول فلا يشمل المقام لانصرافه الى محتمل الحرمة، وغير الوجوب فيما اذا كان احتمال الحرمة مع احتمال الاباحة ، كقوله : (طَبَّالًا) (كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه) <sup>(١)</sup>. وقولاه (طَبَّالًا) (كل شيء مطاق حتى يرد فيه نهى) <sup>(٢)</sup>، بل يمكن أن يقال : ان دوران الامر بين المحذورين خارج عن هذا القسم مع قطع النظر عن الانصراف .

وأما القسم الثاني فإنه وان كان شاملا لما نحن فيه، الا انه لا يدل على ازيد من عدم العقاب على الفعل، والترك، وهذا لا ينافي وجوب الاخذ باحدهما مخيراً نعم وجوب الاخذ باحدهما يحتاج الى دليل ، لئلا يلزم التشريع ، والدليل مفقود في المقام ﴿فاللازم هو : التوقف﴾ من حيث الحكم ، والالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه .

قوله : ﴿ولادليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري ... المخ﴾ دفع لما قد يقال : من ان كل واقعة لا تخلو عن حكم شرعي ، وكذلك الواقعة التي يدور حكمها بين الوجوب ، والحرمة ففي المقام لا يمكن أن تكون خالية عن الحكم ، فلا بد من الحكم حينئذ بالاباحة ، أو وجوب الاخذ بالوجوب ، أو الحرمة تخبيراً

وحاصل الدفع ما اشار اليه بقوله : ﴿ولادليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري﴾ والذي قام عليه الاجماع ، ودات عليه الاخبار هو : عدم جواز خلو الواقعة عن الحكم الواقعي .

﴿اذا لم يحتج اليه في العمل﴾ أي لا بأس بخاو الواقعة عن الحكم الظاهري اذا لم يحتج اليه في العمل ، كالمفروض فيما نحن فيه من دوران الامر

(١) الوسائل الباب ٤ من ابواب ما يكتب به الحديث ٤.

(٢) الوسائل الباب ١٢ من ابواب صفات القاضي الحديث ٦٠ .

بين الوجوب ، والحرمة التوصلين حيث يكون التخيير العقلي بين الفعل ، والترك كاف ، فلاحاجة الى حكم ظاهري . نعم اذا احتيج الى الالتزام بالحكم الظاهري في مقام العمل ، كما كان دوران الامر بين الوجوب ، والحرمة التعبديين ، فحينئذ يجب الاخذ بأحدهما ، ليتمكن المكلف من قصد الامثال اذ يلزم من ترك قصد الامثال المخالفة العملية .

﴿ ثم على تقدير وجوب الاخذ هل يتعين الاخذ بالحرمة ، أو يتخير بينه ، وبين الاخذ بالوجوب وجهان ، بل قولان ﴾ أي على تقدير وجوب الاخذ بأحدهما ، وعدم جواز الرجوع الى البرائة ، ففيه قولان :

قول بوجوب الاخذ بالحرمة معيناً .

وقول بالتخيير بين الاخذ بالحرمة والوجوب .

﴿ ويستدل على الاول بعد قاعدة الاحتياط حيث يدور الامر بين التخيير ، والتعيين بظاهر مادل على وجوب التوقف عند الشبهة ... الخ ﴾ .

وحاصل ما ذكره المصنف (قده) انه استدل على القول الاول بوجوه :

منها : ان مقتضى قاعدة الاحتياط هو الاخذ بجانب التعيين فيما اذا دار الامر بين التخيير والتعيين ، كما اذا دار أمر صلوة الظهر يوم الجمعة بين كونها واجبة تعييناً ، أو تختيراً بينها وبين صلوة الجمعة ، فيجب على المكلف أن يصلي الظهر يوم الجمعة ، حتى يحصل له العلم ببرائة الذمة على كل تقدير .

ومانحن فيه من هذا القبيل اذ لو أخذ بالحرمة ، لحصل العلم ببرائة الذمة اذ على القول بالتعيين فقد أخذ به ، وعلى القول بالتخيير ، فقد أخذ بأحد طرفي التخيير ، وهذا بخلاف ما اذا اخذ بالتخيير ، وقدم جانب الوجوب على الحرمة حيث لا يحصل العلم بالبرائة ، لاحتمال صحة القول بالتعيين .

ومنها : ما أشار اليه بقوله ﴿ بظاهر مادل على وجوب التوقف عند الشبهة ﴾

أي يستدل على القول الاول بظاهر ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة . وتقريبه ان ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة يشمل جانب الحرمة دون الوجوب ، لان التوقف في مقام العمل عبارة عن ترك الدخول في الفعل بارتكاب الشبهة . وهذا المعنى لا يحصل الا بأخذ جانب الحرمة ، لان أخذ جانب الوجوب لازمه هو الفعل ، وبهذا لا يتحقق معنى التوقف ، فيتعين الاخذ بالحرمة ، لشمول أخبار التوقف لها ، والاخذ بجانب الوجوب مخالف لها فيتعين تركه .

ومنها : ما أشار اليه بقوله : ﴿ وبأن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة ... الخ ﴾ ، لان المفسدة من القبائح الذاتية يحكم العقل بدفعها ، بخلاف جلب المنفعة حيث يحكم العقل بحسنه ، لكونه موافقاً للطبع ، فلا يحكم العقل بحسن جلب المنفعة مجرداً عن علاقة الطبيعة ، ويحكم بقبح المفسدة مجرداً عن علاقة الطبيعة ، فيكون دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة ، كما في تعليقه غلام رضا على الرسائل مع توضيح منا .

ثم يذكر صاحب النهاية ما يكون شاهداً ومؤيداً لما ذكره من دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، حيث يقول : ﴿ ويشهد له ما ارسل عن أمير المؤمنين عليه السلام من ان اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات ، وقوله عليه السلام : اجتناب السيئات أفضل من اكتساب الحسنات ﴾ .

ومنها : ما أشار اليه بقوله : ﴿ ولان افضاء الحرمة الى مقصودها أتم من افضاء الوجوب على مقصوده ﴾ ، لان المقصود من الحرمة هو الترك ، والمقصود من الوجوب هو الفعل ، والترك أسهل من الفعل ، لعدم احتياج الترك الى القصد والالتفات ، بل يحصل من دون قصد ، بل يحصل حتى مع الغفلة بينما الفعل يحتاج الى القصد ، والالتفات كما لا يخفى .

ومنها : ما أشار اليه بقوله : ﴿ وبالاستقراء بناء على ان الغالب في موارد

اشتبه مصاديق الواجب ، والحرام تغليب الشارع لجانب المحرمة ﴿ أي يستدل على القول الاول ، وهو الاخذ بالمحرمة معيناً بالاستقراء بمعنى اننا اذا تتبعنا من أول الفقه الى آخره موارد اشتباه مصاديق الواجب مع الحرام نرى ان الشارع قد غلب جانب المحرمة على الوجوب فقدمها عليه ﴿ ومثل له بأيام الاستظهار وتحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس ﴾ ، وتوضيح المثال الاول كما في شرح الاستاذ الاعظم الاعتمادي دامت افادته ما حاصله :

ان الشارع حكم بحرمة العبادة على المرأة في أيام الاستظهار مسموح ان أمر العبادة في هذه الايام يدور بين كونها حراماً اذا كانت المرأة في الواقع حائضاً ، وواجبة اذا لم تكن كذلك ، فغلب الشارع جانب المحرمة على الوجوب ، والا لم يحكم بحرمة العبادة في أيام الاستظهار ، وهي : أيام أول الدم لغير ذات العادة الوقتية تستظهر في هذه الايام أي تطلب ظهور حالها ، فان استمر الدم ، فهو حيض ، وان انقطع قبل اكمال الثلاثة ، فاستحاضة ، وأخر الدم لذات العادة العددية ، فاذا تجاوز دمها العادة حتى العشر ، فالزائد عن العادة استحاضة ، والا فكله حيض .

وهكذا تحريم الشارع استعمال الماء المشتبه بالنجس تغليب لجانب المحرمة مع دوران استعماله بين كونه واجباً اذا كان لتحصيل الطهارة مع كونه طاهراً في الواقع ، وبين كونه حراماً اذا كان نجساً في الواقع ، لان استعمال الماء النجس في الطهارة حرام. هذا تمام الكلام في الوجوه التي استدلت بها على القول الاول وهو : الاخذ بالمحرمة معيناً .

﴿ ويضعف الاخير بمنع الغلبة ... الخ ﴾ أي بمنع غلبة تقديم جانب المحرمة على الوجوب شرعاً ان كان المراد بالاستقراء هو : الاستقراء التام ، ومنع اعتبار الظن على تقدير حملها من الغلبة ان كان المراد به هو : الناقص ،

وأما الثاني فواضح لا يحتاج الى البيان .

وأما الاول: فلان المقدم في موارد اشتباه مصاديق الواجب، والحرام لم يكن جانب الحرمة غالباً ، كما تقدم في الاستدلال ، بل تقديم جانب الحرمة يكون مساوياً لتقديم جانب الوجوب ان لم نقل بالعكس . أي بأن تقديم جانب الوجوب أكثر ، وأغلب من تقديم جانب الحرمة وذلك لانا نرى تغليب الشارع لجانب الوجوب على الحرمة في موارد عديدة .

منها : ما لو كان لكل من الرجلين درهم عند الودعي ، فتلغف أحدهما حيث حكم بتنصيف الدرهم الباقي ، وليس هذا الحكم مع تردد أمر كل نصف بين الوجوب والحرمة ، كما لا يخفى ، الا من جهة تغليب جانب الوجوب على الحرمة .

ومنها : ما لو تداعيا عيناً مع عدم بينة في البين حيث حكم حينئذ بتنصيف العين وهذا الحكم مع تردد أمر كل نصف بين الوجوب ، والحرمة ليس الا لاجل تقديم جانب الوجوب على الحرمة .

ومنها : الصلوة الى اربع جهات في اشتباه القبلة بينها مع تردد أمر الصلوة الى كل جهة بين الوجوب ، والحرمة ، لان الصلوة في كل جهة على فرض كونها قبلة تكون واجبة ، والا فتكون حراماً ، فان الصلوة الى غير جهة القبلة تكون حراماً بالحرمة التشريعية ، فالحكم بالصلوة الى اربع جهات مع تردد أمرها في كل جهة بين الوجوب ، والحرمة ليس الا من جهة تقديم جانب الوجوب على الحرمة .

ومنها : الصلوة في ثوبين اشتبه طاهرهما بالنجس ، فيكون أمرها في كل ثوب مردداً بين الوجوب ، والحرمة ، لان الصلوة في الثوب الطاهر واجبة ، وفي الثوب النجس حرام .

فالحكم بالصلوة في الثوبين ليس الا من جهة تقديم جانب الوجوب على

الحرمة .

والحاصل ان الاستقراء لم يكن دليلاً على القول الاول ، بل يكون دليلاً على

رده .

ثم أن المصنف قد رد ما ذكر من الامثلة بانها خارجة عن محل الكلام حيث يقول : ﴿وما ذكر من الامثلة مع عدم ثبوت الغلبة بها خارج عن محل الكلام﴾ فلا بد من ذكر الامثلة اجمالاً ، ثم البحث عن كل واحد منها تفصيلاً . فنقول : هنا أمثلة ثلاثة :

احدها : ترك العبادة في ايام الاستظهار بعد انقضاء العادة ، كما تقدم .

وثانيها ترك العبادة في ايام الاستظهار بمجرد رواية الدم ان لم تكن لها عادة

بحسب الوقت .

وثالثها ترك الوضوء بالانائين المشتبهين .

واما خروج المثال الاول عن محل الكلام ، فيتضح بعد ذكر مقدمة ، وهي

ان محل الكلام هو دوران الامر بين الوجوب ، والحرمة الذاتيين لا بين الوجوب الذاتي ، والحرمة التشريعية .

ومنها يتضح لك خروج المثال الاول عن محل الكلام ، لان في العبادة ايام

الاستظهار ليس الاحتمال الوجوب فقط ، وليس فيها احتمال الحرمة الذاتية اصلاً .

عند المشهور ﴿فان ترك العبادة في ايام الاستظهار ليس على سبيل الوجوب﴾

عندهم حتى يكون فعلها حراماً ، بل يكون الترك مستحباً ، لاحتمال عدم الامر ،

واحتمال الحرمة التشريعية ، فان الصلوة حال الحيض محرمة من جهة عدم الامر

بها ، فتكون حرمتها حينئذ تشريعية وهي ، كما قلنا : خارجة عن محل الكلام .

نعم هناك قول : بوجوب ترك العبادة في ايام الاستظهار ، كما اشار اليه بقواه :

﴿ولو قيل بالوجوب ولعله لمراعات اصالة بقاء الحيض، وحرمة العبادة﴾ ، وامل وجوب ترك العبادة ، وحرمتها على هذا القول يكون لاجل استصحاب الحيض فالحرمة من جهة الاستصحاب ، وان كانت ذاتية ، الا ان الحكم بالحرمة ليس من جهة تقديم جانب الحرمة على الوجوب .

وذلك لعدم احتمال الوجوب اصلا حينئذ، فينتفى دوران الامر بين المحذورين . هذا أولا وثانياً على فرض تسليم احتمال الوجوب نقول ان نظر الشارع في الحكم بالحرمة كان الى القاعدة الكلية التي جعلها للشاك في مقام العمل لا الى تقديم جانب الحرمة على الوجوب .

هذا تمام الكلام في المثال الاول .

واما خروج المثال الثاني عن محل الكلام ، فللاطلاقات الدالة على كون الدم حيضاً (وقاعدة كل ما يمكن أن يكون حيضاً، فيحكم بكونه حيضاً) . ومقتضى الاطلاقات والقاعدة هو : كون هذا الدم حيضاً ، فيحكم بحرمة الصلوة فقط من دون أن يكون هناك احتمال الوجوب، فلا يكون الحكم بالحرمة من باب تقديم جانب الحرمة على الوجوب اصلاً ﴿والا فاصالة الطهارة وعدم الحيض هي : المرجع﴾ اي لولا الاطلاقات ، والقاعدة المجمع عليها ، لكان المرجع هي : اصالة الطهارة ، وعدم الحيض ، ثم الحكم بوجوب العبادة فقط لانقضاء احتمال الحرمة على هذا الفرض .

واما خروج المثال الثالث عن محل الكلام ، فلما تقدم في المثال الاول من ان محل الكلام هو دوران الامر بين الوجوب ، والحرمة الذاتيين والحرمة في هذا المثال الثالث تشريعية لا ذاتية، وذلك لان الوضوء بالماء النجس حرام بالحرمة التشريعية ، فيكون مورد هذا المثال خارجاً عن محل الكلام .

وثانياً ان المثال خارج عن محل الكلام من جهة اخرى ، وهي: ان المثال

مما يدور الامر فيه بين الواجب ، والحرام ومانحن فيه مما يدور الامر فيه بين الوجوب والحرمة .

وثالثاً لو أغمضنا عن الايراد الاول وقلنا : ان الحرمة في مورد المثال ذاتية فالوجه لترك الواجب هو ثبوت البديل له ، ومن المعلوم ان ما ليس له بديل يقدم على ماله بديل وتقديم الحرمة على الوجوب الذي يكون له بديل لا يدل على تقديمها عليه مطلقاً .

ورابعاً ﴿ مع ان القائل بتغليب جانب الحرمة لا يقول بجواز المخالفة القطعية في الواجب ، لاجل تحصيل الموافقة القطعية في الحرام ﴾ وهذا الجواب الرابع عن المثال الثالث يتضح بعد بيان الفرق بين مانحن فيه ، وبين مورد هذا المثال وهو :

ان العلم الاجمالي في المقام يكون بثبوت أحد الحكمين : اي اما الوجوب او الحرمة ، فلا يمكن فيه تحقق المخالفة القطعية ، كما لا يمكن تحقق الموافقة القطعية وأما العلم الاجمالي في المثال فيكون بثبوت كليهما ولذا يمكن فيه تحقق المخالفة القطعية ، كما يمكن تحقق الموافقة القطعية ، وحينئذ يكون تقديم جانب الحرمة في المقام موجباً لموافقة احتمالية ، كما فيه مخالفة احتمالية .

ولكن في تقديم جانب الحرمة في المثال موافقة قطعية للحرام ، ومخالفة قطعية للواجب ، ولم يقل احد بجواز المخالفة القطعية في الواجب ، لتحصيل الموافقة القطعية في الحرام ، ﴿ لان العلماء ، والعقلاء متفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفظاً عن الوقوع في الحرام ﴾ ، فهذا المثال الثالث أجنبي عما نحن فيه فيكون الحكم بتقديم جانب الحرمة فيه تعبد محض .

﴿ ويضعف ما قبله ﴾ اي ما قبل الاستقراء ، وهو : كون افضاء الحرمة الى مقصودها أنم من افضاء الوجوب الى مقصوده .



﴿بأنه يصلح وجهاً لعدم تعيين الوجوب لالتفى التحخير﴾ لان الاسهلية لم تكن مرجحة حتى تتعين الحرمة بها ، والالم يذهب الاكثر الى تقديم الخبر الناقل على المقرر مع ان الاسهلية مع المقرر هذا اولاً .

وثانياً لافرق في المقام بين الوجوب، والحرمة في الاسهلية بعد فرض كليهما توصلياً ، لان السوجب التوصلى يتأنى مع الغفلة أيضاً كالحرام ، الا أن يقال : ان نفس الترك أسهل من نفس الفعل .

﴿ واما أولوية دفع المفسدة فهى : مسامة ﴾ ، لان العقل يحكم كما تقدم بهذه الأولوية عند التعارض بين المفسدة ، والمنفعة ، الا ان هذه الأولوية لاتنفع في المقام حيث تكون في المصلحة الفائتة بترك الواجب مفسدة مساوية لمفسدة الحرام ﴿ والالم يصلح للازام ﴾ اي وان لم تكن في ترك الواجب مفسدة مساوية لمفسدة الحرام ، وكان ترك الواجب مجرد فوت منفعة لم تكن موجبة للوجوب .

﴿ اذ مجرد فوت المنفعة عن الشخص ، وكون حاله بعد الفوت كحالها فيما قبل الفوت لا يصلح وجهاً لالزام شيء على المكلف مالم يبلغ حداً يكون في فواته مفسدة ، والا ﴾ اي لو كان وجوب الفعل لمصلحة لاتكون في فواتها مفسدة ، لكن أصغر المحرمات أعظم من ترك اهم الفرائض ﴾ ، لحصول المفسدة في ارتكاب الحرام دون ترك الواجب ، وان كان الواجب من اهم الواجبات كالصلوة مثلاً ﴿ مع انه ﴾ اي المستدل ﴿ جعل ترك الصلوة اكبر الكبائر ﴾ فجعل تركها من اكبر الكبائر يكون أقوى شاهد على ان في ترك الواجب مفسدة مساوية لمفسدة الحرام .

﴿ وبما ذكرنا يبطل قياس مانحن فيه على دوران الامر بين فوت المنفعة الدنيوية وترتب المضرة الدنيوية ... الخ ﴾ اي بما ذكرنا من المفسدة في فوت مصلحة الواجب يبطل قياس ما نحن فيه ... الخ بان يقال : ان مانحن فيه يعنى فوت مصلحة الواجب بترك الواجب يكون نظير فوت المنفعة الدنيوية ، ومفسدة الحرام

بارتكابه يكون نظير ترتب المضرة الدنيوية .

فكما ان فوت المنفعة الدنيوية جائزة عند العقلاء، كذلك فوت مصلحة الواجب وهكذا وأيضاً كما يجب دفع المضرة الدنيوية المحتملة ، كذلك يجب دفع المفسدة المحتملة في المقام وحاصل القياس هو : تعيين الاخذ بجانب الحرمة ، وترك جانب الوجوب، لجواز ترك الواجب حينما يدور الامر بينه ، وبين الحرمة من جهة وجود دفع المفسدة المحتملة ، كالمضرة الدنيوية .

وحاصل ما يقال : في بطلان القياس : انه قياس مع الفارق ، لان فوت النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضرراً ، واما فوت مصلحة الواجب ، فيكون موجباً للضرر، كما تقدم ، فقياس فوت المنفعة الدنيوية بفوات مصلحة الواجب باطل . ﴿ واما الاخبار الدالة على التوقف، فظاهرة فيما لا يحتمل الضرر في تركه ﴾ فلا تشمل ما نحن فيه ، بل ظاهرة في دوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب ، وذلك لان المستفاد من التعليل المذكور فيها وهو قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : ( فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فسي الهلكة ) <sup>(١)</sup> هو انحصار الهلكة بدخول الشبهة وارتكابها لاحتمال الحرمة ، وليس في تركها وعدم الدخول فيها اقتحام في الهلكة حتى تشمل محتمل الوجوب كما لا يخفى .

﴿ وظاهر كلام السيد الشارح للوافية جريان اخبار الاحتياط ايضاً في المقام ﴾ فيكون مقتضى اخبار الاحتياط على تقدير جريانها في المقام تقديم الحرمة على الوجوب ، الا ان جريانها في المقام بعيد ، كما اشار اليه المصنف ( قدّه ) بقوله : ﴿ وهو : بعيد ﴾ وذلك ، لعدم امكان الاحتياط في دوران الامر بين المحذورين هذا ان كان المراد منه الاحتياط في المسالة الفرعية وكونه على خلاف ظاهر اخبار الاحتياط ان كان المراد منه الاحتياط في المسالة الاصولية . فان الاحتياط في

المسألة الاصولية، وهي دوران الامر بين التخيير، والتعيين وان كان ممكناً، الا انه على خلاف ظاهر أخبار الاحتياط، لان ظاهرها هو: الاحتياط في المسألة الفقهية.

فالحاصل ان جريان اخبار الاحتياط في المقام بعيد.

﴿وما قاعدة الاحتياط عند الشك في التخيير، والتعيين فغير جار في امثال المقام مما يكون الحاكم فيه العقل... الخ﴾ بقي في المقام الجواب عن قاعدة الاحتياط، وحاصل الجواب عن هذه القاعدة هو:

ان الحاكم في المقام بعد ابطال القول بالاباحة الظاهرية، والتول بالتوقف هو العقل حيث يحكم جزماً اما بالتخيير، او بالتعيين، ولا يعقل الشك في مورد حكم العقل اصلاً لان العقل لا يعقل أن يحكم بشيء، الا بعد احراز الموضوع مع جميع قيوده وعلى هذا لا يبقى موضوع لقاعدة الاحتياط لان موضوعه هو التردد بين التخيير، والتعيين، ولا يتصور التردد بينهما في المقام الذي لا يكون الحاكم فيه، الا العقل.

نعم يتصور الشك في الاحكام التوقيفية التي تتوقف على بيان الشارع كدوران الامر في مسألة التقليد بين تقليد الاعلم معيناً، أو التخيير بينه وبين غيره ومثل دوران كفارة افطار قضاء رمضان بعد الزوال بين اطعام العشر معيناً، أو مخيراً بينه وبين صيام ثلاثة ايام.

الا ان يقال: بان حكم العقل معاق بعدم حكم الشرع في المقام فبزول مع احتمال ورود حكم تقيدي من الشارع في ترجيح جانب الحرمة وهذا الاحتمال كاف في الاحتياط، وتعيين الحرمة، ولو كان منشأه شمول اخبار التوقف لما نحن فيه. كما اشار اليه المصنف (قده) بقوله: ﴿الا أن يقال: ان احتمال أن يرد من الشارع... الخ﴾، ومع احتمال تعيين الحرمة شرعاً نخرج المسألة عن كونها

عقلية ، ولو كان الحاكم بالاحتياط حينئذ هو العقل .

نعم الان يقال: ان احتمال شمول اخبار التوقف لما نحن فيه لا يضر بحكم العقل ، لان هذه الاخبار تكون فى عرض حكم العقل ، وحينئذ ان كانت موافقة لحكم العقل ، كانت مؤكدة له ، وان كانت مخالفة ، كان شمولها لما نحن فيه مجرد احتمال ، وهو: لا يمنع من حكم العقل بقبح العقاب على مجهول المحرمه والوجوب ، كما لا يقدح احتمال تضمن الكذب فى مورد ، للمصلحة فى حكم العقل بقبحه ، كما فى الاوثق بتوضيح منا .

﴿ثم لو قلنا : بالتخيير فهل هو: فى ابتداء الامر ، فلا يجوز له العدول عما اختاره أو مستمر، فله العدول مطلقا ، أو بشرط البناء على الاستمرار ﴾ اى على قصد استمرار ما اختاره اولاً ، كما فى شرح الاستاذ الاعتمادى لاعلى قصد استمرار التخيير ، كما قيل : اذ على تقدير قصد استمرار التخيير من الاول يكون حكم الشرع هو التخيير الابتدائى رغماً لانف هذا الشخص ، لان لازم قصد استمرار التخيير هو عدم مبالاه للدين مع علمه بلزوم المخالفة القطعية من استمراره .

وكيف كان فان المراد من التخيير ان كان شرعياً حيث تدل عليه أخبار التخيير الواردة في باب تعارض الخبرين، كما في بحر الفوائد، فيأتي فيه ما ذكره المصنف (قده) من الوجوه . وأما بناءً على التخيير العقلي كما يقول به المصنف (قده) فلا يجرى ما ذكره من الوجوه ، وذلك لان الشك لا يعقل في مورد حكم العقل كما عرفت ، حتى يرجع فيه الى الاصل. بل العقل اما يحكم بالتخيير الاستمراري أو الابتدائي على نحو الجزم، والقطع .

وكيف كان ﴿يستدل للاول بقاعدة الاحتياط واستصحاب حكم المختار ... الخ﴾ واستدل على الاول، وهو: التخيير في ابتداء الامر بوجوه:  
منها: قاعدة الاحتياط، ومقتضى هذه القاعدة بعدما اختار المكلف أحدهما

هو تعيين المحكم المختار، لحصول اليقين ببرائة الذمة على تقدير الاخذ به، لانه واجب معيناً، أو مخيراً بينه ، وبين غيره . وهذا بخلاف التخيير الاستمراري ، والاخذ بغير ما اختاره اولاً حيث لا يحصل اليقين بالبرائة، لان برائة الذمة تحصل فيما لو كان المحكم هو: التخيير فقط .

ومنها: استصحاب حكم المختار، وهو واضح لا يحتاج الى الشرح .  
ومنها : ان العدول عما اختاره أولاً الى غيره ، كما هو مقتضى التخيير الاستمراري مستلزم للمخالفة القطعية العملية التدريجية، وهذه المخالفة القطعية العملية تكون مانعة عن التخيير الاستمراري كما كانت مانعة عن الرجوع الى الاباحة من أول الامر بجامع لزوم المخالفة القطعية العملية التدريجية في كلا الموردين .  
﴿ويضعف الأخير بأن المخالفة القطعية في مثل ذلك لا دليل على حرمتها...﴾  
الخ ﴿وحاصل الجواب عن الوجه الأخير ان المخالفة القطعية العملية التدريجية وان كانت محرمة، ولكن لا مطلقاً، بل اذا لم يلتزم بأحد الحكمين في كل واقعة، واما اذا التزم في كل واقعة بأحد الحكمين المحتمل لكونه مطابقاً للواقع ، فلا دليل على حرمة المخالفة القطعية العملية ، وما نحن فيه يكون من هذا القبيل حيث يلتزم المكلف بالوجوب عند اختياره اياه، وكذلك جانب الحرمة .  
قال الاستاذ الاعظم الاعتمادى دامت افادته ما لفظه : ( ومجرد أخذ أحد الحكمين في الواقعة الاولى لا يوجب ترجيحه على الآخر بالضرورة ، فيحكم بالتخيير استمراراً، وعلى تقدير استفادة التخيير هنا من الاخبار العلاجية، فامكان استمراره في غاية الوضوح ، لان مرجعه الى جعل الشارع الالتزام بالحكم المحتمل في كل واقعة امثالاً وتداركاً للمحكم الواقعي بخلاف الاباحة أو التوقف، فان مرجعهما الى تجوز المخالفة من دون تدارك) انتهى كلامه .

﴿ويضعف الاستصحاب بمعارضة استصحاب التخيير الحاكم عليه﴾ أولاً

بمعارضة استصحاب التخيير، واستصحاب التخيير حاكم على استصحاب حكم المختار وذلك : لان الشك في بقاء الحكم المختار مسبب عن الشك في بقاء التخيير ، فاستصحاب التخيير أصل سببي ، واستصحاب الحكم المختار أصل مسببي ، وقد ثبت في محله تقديم الاصل السببي على الاصل المسببي ، وذلك لعدم جريان الاصل في المسبب بعد جريانه في السبب، كما يأتي التفصيل في بحث الاستصحاب انشاء الله تعالى .

وثانياً: ان التخيير في المقام حكم عقلي لا يعقل فيه الشك حتى يرجع فيه الى الاصل، كما نأتي الاشارة اليه في الجواب عن قاعدة الاحتياط .  
 ﴿ويضعف قاعدة الاحتياط بما تقدم من ان حكم العقل بالتخيير عقلي ، لا احتمال فيه حتى يجرى فيه الاحتياط﴾ ، وحينئذ فلامجال للوجوه الثلاثة القائمة على ترجيح التخيير الابتدائي .

ومنها قاعدة الاحتياط اذ يرجع اليها عند الشك ، ولا يعقل الشك فيما اذا كان التخيير عقلياً، كما عرفت غير مرة ﴿ومن ذلك يظهر عدم جريان استصحاب التخيير... الخ﴾ أي من عدم تصور الشك في مورد حكم العقل يظهر عدم جريان استصحاب التخيير لاثبات استمرار التخيير ، وذلك لانقضاء موضوع الاستصحاب وهو الشك .

المسألة الثانية: اذا دار بين الوجوب والحرمة من جهة اجمال النص .

ويكفي في البحث عن هذه المسألة ما ذكره الاستاذ الاعظم الاعتمادى حيث قال : ما حاصله من ان اجمال الدليل تارة يكون من جهة الهيئة الدالة على الحكم، ﴿كلامر المردد بين الايجاب، والتهديد﴾ ، « أو موضوعاً » أي من جهة اللفظ الدال على الموضوع، ﴿ كما لو أمر بالتحرز عن أمر مردد بين فعل الشيء وتركه﴾ ، كقوله : تحرز عن رغبة النكاح حيث يحتمل ارادة التحرز عن اعراض

النكاح ليفيد الوجوب لو كان التقدير تحرز عن رغبته عن النكاح ، لان كلمة الرغبة اذا كانت متعدية بمعنى الاعراض ، وبقي تكون بمعنى الميل ، ويحتمل ارادة التحرز عن الميل الى النكاح ليفيد الحرمة ، والمقدر حينئذ هو رغبة في النكاح كما عرفت .

﴿ بالحكم فيه ، كما في المسألة السابقة ﴾ فيجري في هذه المسألة كل ما جرى في تلك المسألة من الوجوه مع أدلتها ، وأجوبتها .  
والمختار عند المصنف (قده) هنا أيضاً هو: التخيير العقلي مع تعدد الواقعة والتوقف مع وحدتها كما في شرح الاستاذ الاعتمادي دامت بركاته .

﴿ المسألة الثالثة لو دار الامر بين الوجوب والتحريم من جهة تعارض الأدلة ﴾ .

يقول المصنف (قده) : ﴿ فالحكم هنا التخيير ، لاطلاق أدانته ﴾ أى أدلة التخيير في باب تعارض الخبرين حيث تشمل باطلاقها تعارض الخبرين كما لو كان أحدهما دالاً على الوجوب ، والآخر دالاً على الحرمة . ﴿ خلافاً للعلامة رحمه الله ، وشارح المختصر ، والامدى ، فرجحوا ما دل على النهي ، لما ذكرنا سابقاً ﴾ حيث تقدم قول العلامة ، وأول ما ذكره هو : ان الغالب في الحرمة دفع مفسدة ... الخ الى أن قال : ولان افضاء الحرمة الى مقصودها اتم ... الخ وقد تقدم ضعف الجميع .

﴿ ولما هو أضعف منه ﴾ أى رجحوا ما دل على النهي لما هو أضعف مما ذكرنا من ان دلالة النهي أقوى من دلالة الامر حيث يقتضى النهي انتفاء جميع الافراد ، والامر يقتضى ايجاد فرد واحد ، فقول الشارع : لا تشرب الخمر يقتضى الانتفاء عن جميع أفراد الخمر ، وقواه : صل يقتضى ايجاد فرد من الصاوة .  
والوجه في كون هذا الوجه أضعف من الجميع هو ان النهي ، والامر

متساويان من حيث الدلالة ، لان النهي لا يقتضي ، الا نفي الطبيعة ، كما ان الامر لا يقتضي الايجادها . غاية الامر الطبيعة لا تنتفي ، الا بانتفاء جميع الافراد ، وتوجد بايجاد فرد واحد فيها .

﴿ وفي كون التخيير هنا بدوياً أو استمراريّاً مطلقاً أو مع البناء من أول الامر وجوه تقدمت ﴾ في المسألة الاولى مع أدلتها ، ﴿ الا انه يتمسك هنا للاستمرار باطلاق الاخبار ﴾ ، لان مقتضى اطلاق أخبار التخيير هو : التخيير الاستمراري ، ﴿ ويشكل بأنها ﴾ مجملة لا مطلقة ، لانها ﴿ مسوقة لبيان حكم المنحبر في أول الامر ، فلا تعرض لحكمه بعد الاخذ بأحدهما ﴾ ، فيعود احتمال استمرار التخيير وعدمه كما في شرح الاعتمادى .

﴿ نعم يمكن هنا استصحاب التخيير... الخ ﴾ ، لان التخيير هنا شرعي مستفاد من أخبار التخيير ، فيمكن فيه الشك فيجري فيه الاستصحاب ﴿ ، الآن يدعى ان موضوع المستصحب أو المتيقن من موضوعه هو : المنحبر ﴾ وهو : ينتفى بعد الاخذ بأحدهما اذ لا يبقى المكلف متحبراً بعد الاخذ بأحد الحكمة ، فلا يجرى الاستصحاب ، لاشترط بقاء الموضوع فيه ، والمفروض عدم بقائه .

﴿ فتأمل ﴾ لعله اشارة الى رد ما ذكر من عدم بقاء الموضوع ، بل الموضوع يكون باقياً ، لان موضوع التخيير هو التحير بمعنى عدم العلم بالحكم وهو : حاصل ، وثابت بعد الاخذ بأحدهما ، كما هو كذلك قبل الاخذ بأحدهما هذا مع ان المناط في بقاء الموضوع هو : نظر العرف لالدقة العقلية ، والدو موضوع عند العرف هو المكلف ، وهو باق بلاشكال .

﴿ وعليه فاللازم الاستمرار على ما اختار ، لعدم ثبوت التخيير في الزمان الثاني ﴾ أى بناء على عدم بقاء موضوع التخيير ، فلا يجرى استصحاب التخيير فاللازم حينئذ هو : الاستمرار على ما اختاره أولاً ، ولا يجوز العدول عنه الى غيره



لعدم ثبوت التخيير في الزمان الثاني . وحينئذ فمافي شرح الاستاذ الاعتمادي حيث قال في الشرح ﴿وعليه﴾ أى بناء على بقاء موضوع التخيير ليس في محله ولعله خطأ من المطبعة فتنبه !!

﴿المسألة الرابعة لو دار الامر بين الوجوب ، والحرمة من جهة اشتباه الموضوع، وقد مثل بعضهم له باشتباه الحليلة الواجب وطئها بالاصالة﴾ لمضي أربعة أشهر، كما في الفقه، ﴿أولعارض من نذر وغيره بالاجنبية، وبالخل المحلوف على شربه المشته به بالخمر﴾، ولما كان محل الكلام هو: دوران الامر بين الوجوب والحرمة، لا الواجب، والحرام، فلا بد من أن يفرض كون محل الابتلاء في المثال الاول مرثة واحدة، وفي المثال الثاني اناءً واحداً .

وذلك لانه لو فرض كون محل الابتلاء مرأتين في المثال الاول أو انائين في المثال الثاني، لخرج كلا المثالين عن اشتباه الوجوب بالحرمة، ويدخل كلاهما في اشتباه الواجب بالحرام كما لا يخفى .

وكيف كان ﴿ويرد على الاول ان الحكم في ذلك هو : تحريم الوطء ، لاصالة عدم الزوجية بينهما، واصالة عدم وجوب الوطء﴾ وذلك، لما تقدم في تنبيهات الشبهة التحريمية الموضوعية من ان الحكم بالاباحة في الشبهة الموضوعية مشروط بعدم أصل موضوعي يقضي بالحرمة، فمثل المرأة المرددة بين الزوجة ، والاجنبية خارج عن محل الكلام ، لاصالة عدم علاقة الزوجية المقتضية للحرمة . والمقام من هذا القبيل، كما أشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿ لاصالة عدم الزوجية بينهما﴾ مضافاً الى وجود أصل موضوعي آخر ، وهو ما أشار اليه بقوله : ﴿ واصالة عدم وجوب الوطء﴾ . فينتفى بهما احتمال وجوب الوطء بالنذر أو غيره .

﴿ وعلى الثاني ان الحكم عدم وجوب الشرب ، وعدم حرمة جمعاً بين

اصالتي الاباحة ، وعدم الحلف على شربه . ﴿ أى ويرد على المثال الثاني بأن الحكم هو عدم وجوب الشرب بمقتضى اصالة تعاق الحاف على شربه ، فيشك في التحريم، ثم يرتفع بمقتضى اصالة الاباحة ، فمقتضى كلا الاصلين هو نفي الوجوب والحرمة ، ولازمه هو: الحكم بالاباحة . ثم الرجوع الى الاصلين المذكورين ، وان كان مستلزماً للمخافة القطعية ، الا انها مخالفة بحسب الالتزام فقط دون العمل فتأمل جيداً !!

﴿والاولى فرض المثال فيما اذا وجب اكرام العدول، وحرم اكرام الفساق واشتبه حال زيد من حيث الفسق والعدالة﴾ ، وهذا المثال مبني على أن يكون زيد غير مسبوق بالعلم بالفسق ، أو العدالة، والايستصحاب ما كان زيد متصفاً به من الفسق، أو العدالة سابقاً .

﴿والحكم فيه كما في المسألة الاولى﴾ حيث اختار المصنف (قده) فيها الحكم بالتوقف ، ولازمه عقلاً جواز الفعل ، والتارك بحسب العمل، فلا يجب الاخذ بأحدهما في الظاهر .

﴿بل هنا أولى اذ ليس فيه اطراح لقول الامام عليه السلام:﴾ اي بل عدم وجوب الاخذ بالوجوب ، او الحرمة في الشبهة الموضوعية أولى من عدم وجوب الاخذ بهما في المسألة الاولى حيث تكون الشبهة فيها حكمية، اذ لا يلزم من عدم الالتزام بوجوب اكرام زيد ، او بحرمة اكرامه مخالفة الحكم الشرعي الواقعي عملاً .

نعم فيه مخالفة احتمالية ﴿ وليس فيه مخالفة عملية معاومة ، وواجباً لا مع ان مخالفة المعلوم اجمالاً في العمل فوق حد الاحصاء في الشبهات الموضوعية﴾ ولهذا نكتفي بما ذكره الاستاذ الاعتمادى دامت افادته من الامثلة مثل جواز الافتداء في صلوتين لو اجدى المنى في الثوب المشترك ، ومثل طهارة البدن ، وبقاء الحدث عند التوضوء غفلة بما يع مشبه فيما اذا كانت الشبهة محصورة ، ومثل وجوب

النفقة وحرمة الوطى لمن ادعى زوجية امرئة ، وانكرت وامثالها .  
 ﴿ هذا تمام الكلام في المقامات الثلاثة ، أعنى دوران الامر بين الوجوب  
 وغير الحرمة ، وعكسه ، ودوران الامر بينهما ﴾ وقد تقدم البحث فى المقامات  
 الثلاثة مفصلاً .

مع ان الاحتمالات ، والصور كما تقدمت فى الجداول لا تنحصر فيها .  
 ولذا يقول المصنف (قده) : ان حكم ماعدا الوجوب ، والحرمة من الاحكام  
 يعلم بملاحظة ما ذكرنا الى ان قال ﴿ وماخصه ان دوران الامر بين طالب الفعل ،  
 والترك ، وبين الاباحة نظير المقامين الاولين ﴾ اى دوران الامر بين الاستحباب  
 والاباحة يكون نظير دوران الامر بين الوجوب وغير الحرمة ، ودوران الامر بين  
 الكراهة ، والاباحة يكون نظير دوران الامر بين الحرمة وغير الوجوب ، فالاول  
 يكون نظير الشبهة الوجوبية ، والثانى نظير الشبهة التحريمية . فالقائل بالبرائة  
 فيهما يقول بها هنا ، والقائل بالاحتياط فى السابق يقول به هنا غاية الامر بعنوان  
 الاستحباب لا الوجوب .

﴿ ودوران الامر بين الاستحباب والكراهة نظير المقام الثالث ﴾ ، وهو  
 دوران الامر بين المحذورين ، فتأتى الاقوال المتقدمة : هنا ايضاً .  
 ﴿ ولا اشكال فى اصل هذا الحكم ﴾ اى نفي الاستحباب والكراهة بالاصل  
 كما فى شرح الاعتمادى ، ﴿ الا ان اجراء أدلة البرائة فى صورة الشك فى الطالب  
 الغير الازامى فعلاً ، وتركاً قد يستشكل فيه ﴾ ، لان ظاهر تلك الأدلة هو نفي  
 المؤاخذه والعقاب ، ولا عقاب فى مخالفة الحكم الغير الازامى .  
 ﴿ فتدبر ﴾ لعله اشارة ان ظاهر بعض أدلة البرائة هو نفي الحكم ، فتجرى  
 فى الحكم الغير الازامى ايضاً .  
 أو اشارة الى انه قد يترتب على الاستحباب ، والكراهة ، أثر شرعى

فيجري فيهما الاصل نظراً الى ذلك الاثر ، كما في شرح الاستاذ الاعتمادي هذا تمام الكلام في البرائة ، ويقع بعده الكلام في اصالة الاحتياط ، والشك في المكلف به .

﴿ الموضوع الثاني في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف بان يعلم الحرمة ، أو الوجوب ، ويشتبه الحرام ، أو الواجب ومطالبه ايضاً ثلاثة المطلب الاول دوران الامر بين الحرام وغير الواجب ومساائله أربع ﴾ .

الموضوع الثاني كالموضوع الاول يكون مشتملاً على المطالب الثلاثة ثم كل مطلب يشتمل على أربع مسائل .

واجمال المطالب الثلاثة هي :

- ١ - اشتباه الحرام بغير الواجب .
- ٢ - واشتباه الواجب بغير الحرام .

٣ - واشتباه الحرام بالواجب ، ويجري في الموضوع الثاني ، وهو : الشك في المكلف به جميع ما تقدم في الموضوع الاول وهو : الشك في التكليف من الصور والاحتمالات التي تقدمت في الموضوع الاول في الجداول الثلاثة . ولذلك يمكن تطبيق الصور والاحتمالات هنا على الجداول الثلاثة المتقدمة بلا حاجة الى الجداول الجديدة غاية الامر يوضع مكان كل من الحرمة والوجوب والاستحباب والكرامة والاباحة الحرام والواجب والمستحب والمكروه والمباح .

نعم تتصور هنا صور لم يكن لها مورد في الموضوع الاول ، وهي :

تردد المكلف به بين المتباينين ، أو الاقل والاكثر .

وعلى التقدير الاول تارة يكون الاشتباه بين أمور محصورة ، وأخرى بين

أمور غير محصورة ، فعلى الاول تسمى الشبهة محصورة ، وعلى الثاني غير

محصورة .

وعلى التقدير الثاني وهو تردد المكلف بين الأقل والأكثر تارة يكون مردداً بين الأقل والأكثر الارتباطيين ، وأخرى بين الأقل والأكثر الاستقلاليين ، والأول ما لا يسقط التكليف به باتيان الأقل ان كان في الواقع هو الأكثر، والثاني ما يسقط التكليف به باتيان الأقل ولو كان في الواقع متعلقاً بالأكثر، كما يأتي تفصيل ذلك انشاء الله تعالى .

ثم أن في الأقل والأكثر الارتباطيين تارة تكون الكثرة خارجية ، وأخرى ذهنية ، ويعبر عن الشك في الكثرة الخارجية بالشك في الجزئية ، وعن الشك في الكثرة الذهنية بالشك في الشرطية .  
كما في بحر الفوائد مع تصرف منا .

ثم ما ذكره المصنف (قده) من الترتيب بين المطالب الثلاثة هنا يكون عين ما ذكره من الترتيب في الموضع الأول حيث قدم الشبهة التحريمية على الوجوبية ، وقدم الشبهة الوجوبية على دوران الأمر بين المحذورين ، إلا أنه قدم هنا الشبهة الموضوعية على الشبهة الحكمية حيث يقول : في وجه تقديمها عليها ﴿ وانما قدمنا الشبهة الموضوعية هنا لاشتهار عنوانها في كلام العلماء بخلاف عنوان الشبهة الحكمية .

ثم أن الحرام المشتبه بغيره أما مشتبه في أمور محصورة ، كما أودار بين أمرين ﴿ كالخمر المررد بين الأنائين ﴾ (أو أمور محصورة) ﴿ كالخمر المررد بين أواني معدودة كالعشر مثلاً ، والشبهة حينئذ تسمى بالشبهة المحصورة .  
﴿ واما مشتبه في أمور غير محصورة ﴾ والشبهة تسمى بالشبهة الغير المحصورة أما المقام الأول وهي : الشبهة المحصورة .

﴿ فالكلام فيه يقع في مقامين : أحدهما جواز ارتكاب كلا الأمرين أو الأمور

وطرح العلم الاجمالي ❀، فيكون حكمه حكم الشك البدوي في كونه غير مانع عن جريان الاصول في اطرافه ❀ وعدمه ❀ أي عدم جواز ارتكاب جميع اطرافه ، لثلا تلزم المخالفة القطعية للتكليف المعلوم اجمالاً بناء على القول بحرمة المخالفة القطعية. فقوله: حرمة المخالفة القطعية عبارة أخرى لقوله: ❀ وعدمه ❀ كما أن قوله : ❀ وعدمها ❀ أي عدم حرمة المخالفة القطعية عبارة أخرى لقوله ❀ وجواز ارتكاب كلا الامرين . الخ ❀ .

❀ الثاني وجوب اجتناب الكل وعدمه ❀ أي عدم وجوب اجتناب الكل . ثم أن قوله: ❀ وجوب الموافقة القطعية... الخ ❀ عبارة أخرى لقوله: ❀ وجوب اجتناب الكل ❀، كما ان قوله : ❀ وعدمه ❀ أي عدم وجوب الموافقة القطعية للتكليف المعلوم عبارة أخرى لقوله: ❀ وعدمه ❀ أي عدم وجوب اجتناب الكل . ثم أن لازم وجوب الموافقة القطعية هو : حرمة المخالفة مطلقاً قطعية كانت أو احتمالية ، ولازم حرمة المخالفة القطعية هو وجوب الموافقة الاحتمالية فقط اذ يكفي في الاجتناب عن المخالفة القطعية تحصيل الموافقة الاحتمالية .

والوجه لكل واحد من وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية وعدمهما هو : أن العلم الاجمالي ان كان مانعاً عن جريان الاصول فسي جميع أطراف العلم الاجمالي ، بحيث لا تجرى الاصول الترخيضية الشرعية فسي شيء منها اصلاً ، لوجبت حينئذ الموافقة القطعية لتتجزز التكليف في جميع اطراف العلم الاجمالي ، وان لم يكن العلم الاجمالي مانعاً عن جريان الاصول اصلاً ، كما لو كان بمنزلة الشك البدوي ، فتجري الاصول فسي جميع اطرافه ، لجاز ارتكاب جميع الاطراف ، وان كان مانعاً عن جريانها فسي بعض الاطراف دون بعضها الاخر ، لحرمت المخالفة القطعية ، ولا تجب الموافقة القطعية وتقدم ان لازم وجوب الموافقة القطعية هو حرمة المخالفة مطلقاً ، وليس لازم حرمة

المخالفة القطعية وجوب الموافقة القطعية ، بل لازمها هو وجوب الموافقة الاحتمالية ، وحينئذ اذا قلنا : بان العلم الاجمالي يقتضي حرمة المخالفة القطعية ، بقي المجال لان يقال : بانه هل يقتضي وجوب الموافقة القطعية ايضاً أم لا ... ؟  
 واما اذا قلنا : بانه يقتضي وجوب الموافقة القطعية فلا يبقى مجال لان يقال : بانه هل يقتضي حرمة المخالفة القطعية أم لا ؟ اذ تقدم ان حرمة المخالفة مطلقاً لازمة لوجوب الموافقة القطعية .

﴿ اما المقام الاول وهو جواز ارتكاب الامرين أو عدمه ، فالحق فيه عدم الجواز وحرمة المخالفة القطعية ﴾ والاقوال في المقامين أربعة :  
 الاول ما اختاره المصنف (قده) حيث قال : فالحق فيه عدم الجواز أي عدم جواز الارتكاب ، وحرمة المخالفة القطعية .

والثاني هو : جواز ارتكاب الكل ونسب هذا القول : الى العلامة المجلسي وأشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿ وحكى عن ظاهر بعض جوازها ﴾ أي جواز المخالفة القطعية .

والثالث هو : جواز الارتكاب الى أن يبق من أطراف العلم الاجمالي مقدار الحرام ، ونسب هذا القول : الى جماعة ، كصاحب المدارك ، والذخيرة ، والرياض ، والقوانين ، كما في الاوثق .

والرابع هو : اخراج الحرام بالقرعة ونسب هذا القول : الى السيد ابن طاووس .  
 ﴿ ولنا على ذلك وجود المقتضي للحرمة وعدم المانع عنها ﴾ ويستدل المصنف (قده) على عدم الجواز بوجود المقتضي ، وعدم المانع ومن البديهي ان وجود المقتضي وعدم المانع يكفي في تحقق شيء سواء كان من الامور الخارجية ، أو من الامور الاعتبارية .

الا ان الكلام في ثبوت المقتضي ، وعدم المانع ، فقد اشار الى الاول

بقوله : ﴿ اما ثبوت المقتضي ، فلموم دليل تحريم ذلك العنوان المشتهر ﴾ ،  
 كعنوان الخمر فسي قول الشارع : ﴿ اجتنب عن الخمر ﴾ حيث يشمل الخمر  
 المعلوم اجمالاً قطعاً سواء كانت الالفاظ موضوعة لذات المعاني من دون تقييد  
 بكونها معلومة ، كما هو الحق ، أو كانت موضوعة للمعاني المعلومة كما قيل :  
 واما على الاول فواضح ، واما على الثاني ، فلان المراد من وضع الالفاظ  
 للمعاني المعلومة هو : الاعم من العلم تفصيلاً ، فيشمل حينئذ الخمر المعلوم  
 اجمالاً أيضاً .

﴿ ولاوجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلاً ﴾ ومضافاً الى ما ذكره من  
 عدم الوجه لتخصيص الخمر بالمعلوم تفصيلاً ﴿ انه لو خص الدليل بالمعلوم  
 تفصيلاً ﴾ وضماً لزم خروج فرد الخمر المعلوم اجمالاً عن كونه خمراً في الواقع  
 فيكون حينئذ حلالاً واقعياً ، ولم يلتزم به أحد .  
 فالحاصل يكون : ثبوت المقتضي .

ثم أن المراد به هو : الادلة الاولية المثبتة لاحكام الاشياء بعنوانها الاولية .  
 فمن يقول : بالحلية الظاهرية في اطراف العلم الاجمالي في الشبهة التحريمية  
 يقول : بها لتوهم وجود المانع لالعدم المقتضي .

﴿ واما عدم المانع ، فلان العقل لا يمنع من التكليف عموماً أو خصوصاً  
 بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتهر في أمرين أو أمور... الخ ﴾ المانع الذي  
 يخرج به مورد العلم الاجمالي عن الادلة الاولية فتخصص به على قسمين : منه  
 عقلي ، ومنه شرعي ، ولا بد من اثبات عدم كل واحد منهما .

اما عدم المانع العقلي ، فلانقضاء ما يقال : بانه مانع عقلاً في المقام ، وذلك  
 لان المانع العقلي لا يدخل عن أحد أمور :  
 منها : قبح العقاب من دون بيان .



ومنها : قبح التكليف بما لا يطاق .

ومنها : التكليف بخطاب مجمل .

اما عدم الاول فواضح ، لان التكليف بالاجتناب عن المحرام المشتهى بين أمرين أو أمور؛ ليس تكليفاً من غير بيان حتى يكون قبيحاً عقلاً ، وذلك لوجود البيان اما عموماً بالادلة الاولى كقول الشارع اجتنب عن الخمر مثلاً ، أو خصوصاً بالادلة الثانويه ، كالامر بالاجتناب عن الخمر المشتهى بين الاناثين أو أكثر وقوله **الاجتناب** : ( من أخذ بالشبهات وقع في المحرمات )<sup>(١)</sup> ، فالعقاب على مخالفة التكليف بوجوب الاجتناب عن المحرام المشتهى ليس قبيحاً عقلاً لعدم كونه بلا بيان .

واما عدم الثاني أي عدم ازوم التكليف بما لا يطاق ، فأوضح من سابقه ، لان التكليف بالاجتناب عن أمرين ، أو أمور محصورة ليس تكليفاً بما لا يطاق حتى يكون قبيحاً عقلاً .

واما الثالث وهو التكليف بخطاب مجمل فإنه وان كان يازم في المقام بناء على بيان التكليف بالادلة الثانويه ، كقول الشارع اجتنب عن المحرام المشتهى في أمرين أو أمور ، الا انه غير مانع عقلاً بعد امكن الاحتياط ، وتمكن المكاف من الامتثال .

﴿ واما الشرع ، فلم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم **لا تأكلوا** كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام بعينه ، وكل شيء فيه حلال وحرام ، فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه وغير ذلك ﴾<sup>(٢)</sup> .

يقول المصنف ( قدّه ) في مقام بيان عدم المانع شرعاً بما حاصله من

(١) الوسائل الباب ١٢ الحديث ٩ .

(٢) الوسائل الباب ٤ من ابواب ما يكتسب به ، الحديث ١ .

انه لم يقم دليل شرعي على جواز ارتكاب اطراف العلم الاجمالي في الشبهة التحريمية عدا اخبار البرائة ، وهي على قسمين :

منها : ما هي ظاهرة في الشبهات الحكمية ، كحديث السعة ، والمحجب ونحوهما ، وهذه خارجة عن المقام ، لان الشبهة في المقام موضوعية ، ولهذا لم يذكرها المصنف (قده) .

ومنها : ما هي ظاهرة في الشبهات الموضوعية مثل ما تقدم من اخبار الحل وهي : باطلاقها تشمل الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي ، فتدل على حلية المشتبه المقرون بالعلم الاجمالي كما تدل على حلية المشتبه المجرد عنه ، كما أشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿ بناء على ان هذه الاخبار كما دلت على حلية المشتبه مع عدم العلم الاجمالي ... الخ ﴾ .

ثم أشار المصنف (قده) الى ما يؤيد شمول هذه الاخبار ووارد العلم الاجمالي بقوله : ﴿ ويؤيده اطلاق الامثلة المذكورة ... الخ ﴾ أى يؤيد ما ذكر من دلالة هذه الاخبار على حلية المشتبه المقرون بالعلم الاجمالي اطلاق الامثلة المذكورة في رواية مسعد بن صدقة ، والامثلة المذكورة فيها هي : الثوب المحتمل المسرقة ، والمملوك المحتمل للحرية ، والمرثة المحتملة للرضيعة حيث يشمل اطلاقها الاشتباه مع العلم الاجمالي كما يشمل الاشتباه الغير المشوب به .

﴿ بل الغالب ثبوت العلم الاجمالي ﴾ من جهة وجود الثوب المسروق في السوق ، الا ان هذه الاخبار لانصلح للمنح لاختصاصها بالشبهات البدوية امثلا يلزم التناقض ﴿ لانها كما تدل على حلية كل واحد من المشتبهين ﴾ اذ كل واحد منهما بخصوصه مشكوك فيه كالثك البدوي ﴿ كذلك تدل على حرمة ذلك المعلوم اجمالا ﴾ بمقتضى مفهوم الغاية وهي : قوله ( حتى تعرف الحرام ) ، لان المعلوم بالاجمال شيء علم تحريمه ، فيلزم حينئذ التناقض بين الصدر والذيل

اذ الحكم الظاهري وهو الحلية في المصدر يكسون مغني بغاية وهو مطلق العام والمعرفة وهي : حاصلة في مورد العلم الاجمالي ، فيكون مقتضى حصول الغاية حرمة المشتبه المعلوم اجمالاً، فلا بد من اختصاص هذه الاخبار بالشبهة البدوية ، وعدم شمولها لاطراف العلم الاجمالي ، حتى يكون الحكم في اطراف العلم الاجمالي هو الحرمة فقط ، لئلا يلزم ما ذكر من التناقض .

﴿ فان قلت : ان غاية الحل معرفة الحرام بشخصه ، ولم يتحقق في المعلوم الاجمالي ﴾ وحاصل كلام المصنف ( قد ه ) هو : ان غاية الحل في هذه الاخبار لم تكن مطلق العلم الشامل للعلم الاجمالي ، بل هي : العلم التفصيلي بقرينة قوله بعينه حيث قال عَلَيْهِ السَّلَامُ ( كل شيء حلال حتى تعرف الحرام بعينه ) (١) ، أي حتى تعرف انه حرام معيناً وتفصيلاً ، فلا يلزم حينئذ تناقض بين المصدر والذيل ، لان الحكم بالحلية يكون مغني بالعلم التفصيلي وهو غير حاصل ، فيكون الحكم منحصرأ بالحلية .

وبالجملة ان المانع من شمول هذه الاخبار موارد العلم الاجمالي هو : لزوم التناقض وهو منتف لان مبني على أن يكون المراد بالعلم أعم من العلم التفصيلي ، والاجمالي ، وليس الامر كذلك ، كما تقدم لظهور ( بعينه ) في العلم التفصيلي .

﴿ قلت : اما قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه ، فلا يدل على ما ذكرت ، لان قوله : بعينه تأكيد للضمير جيء به للاهتمام في اعتبار العلم .. الخ ﴾ وتوضيح ما ذكره في الجواب يحتاج الى مقدمة : وهي : ان التقييد باعتبار ما يرجع اليه القيد لا يخلو عن أحد أمرين : الاول أن يكون ما يرجع اليه القيد كلياً .

والثاني أن يكون جزئياً .

ثم أن التقييد في الاول ظاهر في الانقسام أي انقسام الكلي المقيد الى المقيد بالقييد المذكور والمقيد بضده مثل تقييد الانسان بالعام يوجب انقسامه الى العالم وضده وهو الجاهل ، وأما التقييد في الثاني وهو كون المقيد جزئياً فليس ظاهراً في الانقسام لعدم امكان الانقسام ، فلا بد حينئذ من أن يكون لتأكيده اذا عرفت هذه المقدمة : يتضح لك ان التقييد في الرواية الاولى وهي : قوله **لَا يُتَّبَعُ** : (كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه) يرجع الى ضمير انه الراجع الى الشيء الخارجي الجزئي ، فيكون التقييد لتأكيده به للاهتمام في اعتبار العلم الاعم من التفصيلي والاجمالي نظير ما يقال : رأيت زيداً نفسه بعينه فجاء بلفظ نفسه وبعينه تأكيدهم لتحقيق الرؤية وذلك **﴿** لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤية **﴾** لثلاث يتوهم السامع رؤية غلام زيد مثلاً وحينئذ ، فلا تدل الرواية على اعتبار العلم التفصيلي بالحرمة ، بل تدل على اعتبار مطلق العلم في وجوب الاجتناب عن الحرام ، فيعود محذور لزوم التناقض لو قلنا : بدلالتها على الحلية في اطراف العلم الاجمالي ، فلا بد من اختصاصها بالشبهة البدوية لثلاث يازم التناقض كما عرفت .

نعم لو كان لفظ بعينه في الرواية قيداً للعلم المستفاد من قوله : **﴿** تعلم **﴾** لكان ظاهراً في الانقسام لان العلم كلي ينقسم الى التفصيلي والاجمالي ، فيكون مفاد الرواية اعتبار العلم التفصيلي ، في الحرمة ووجوب الاجتناب عن الحرام المعلوم تفصيلاً ، وبذلك يعود الاشكال ، الا ان القيد يكون قيداً للذات وهو الضمير الراجع الى مصداق الشيء الموجود في الخارج ، كما هو كذلك في نظيره وهو بعينه في ( رأيت زيداً نفسه بعينه ) حيث يكون لفظ بعينه قيداً للذات وهو زيد لا للفعل وهو : الرؤية .

فالمتحصل من جميع ما ذكرنا هو : ان الرواية الاولى لاتدل على ما ذكر في الاشكال من ان غاية الحل معرفة الحرام معيناً وتفصيلاً .  
 واما الرواية الثانية وهي : قوله **عَلَيْهَا** : ( كل شيء فيه حلال ، وحرام فهو لك حلال حتى تعلم الحرام منه بعينه ) (١) ، وان كانت ظاهرة في رجوع لفظ (بعينه) الى المعرفة ، فيكون مفاد الرواية حينئذ هو : معرفة الحرام بشخصه تفصيلاً ، فتدل على ان غاية الحل هو العلم التفصيلي ، ولا يجب الاجتناب عن الخمر المعلوم اجمالاً ، الا ان هذا الظهور يناقض ما دل على حرمة الخمر مطابقاً ، كقول الشارع (اجتنب عن الخمر) حيث يشمل الخمر المشته به امرين أو أمور ، كما عرفت ، فلا بد من رفع اليد حينئذ عن هذا الظهور ، لانه يقتضي عدم الحكم بحرمة الخمر المعلوم اجمالاً في متن الواقع **﴿﴾** وهو مما يشهد الاتفاق والنص على خلافه حتى نفس هذه الاخبار حيث ان مؤداهاثبوت الحرمة الواقعية للامر المشته **﴿﴾** فنقول : ان لفظ (بعينه) تأكيد لضمير منه جيء به للاهتمام في اعتبار العلم ، والمعرفة فيبقي العلم على اطلاقه الشامل المعلم الاجمالي وحينئذ لاتدل هذه الرواية على حلية اطراف العلم الاجمالي للزوم التناقض ، فتكون مختصة بالشبهة البدوية كالرواية الاولى فتأمل تعرف .

**﴿﴾** فان قلت : مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي لا يوجب ارتفاع الحكم الواقعي كما في الشبهة المجردة عن العلم الاجمالي **﴿﴾** فلا بد من ذكر ما يرجع اليه هذا الاشكال مما تقدم عن المصنف (قده) فنقول :

ان ما تقدم منه مما يوهم ارتفاع الحكم الواقعي بالحكم الظاهري هو قوله : **﴿﴾** لان الاذن في كلا المشتهين يناقض المنع عن عنوان مردد بينهما ، ويوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم اجمالاً في متن الواقع **﴿﴾** ... الخ .

(١) الوسائل الباب ٤ من ابواب ما يكتسب به ، الحديث ١ .

وهذا الكلام صريح في ارتفاع حرمة الخمر عن متن الواقع بعد الحكم الظاهري وهو اذن الشارع في ارتكاب كلا المشتبهين ، فيتوجه الى هذا الكلام ما ذكر من الاشكال من ان مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي لا يوجب ارتفاع الحكم الواقعي ، حتى يقال : بان الحكم الواقعي ثابت بالاتفاق والى . فلا بد من رفع اليد عن ظهور الرواية في ثبوت الحكم الظاهري في مورد العلم الاجمالي ، وحملها على مورد الشبهة البدوية اكون ظهورها مخالفاً للنص والاجماع ، بل الحكم الواقعي ثابت في الواقع ولو جعل في الظاهر حكم على خلافه ، كما في موارد الشبهات البدوية حيث يجتمع الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري فيها ولا منافاة بينهما لتعدد الموضوع ، فكذلك في موارد العلم الاجمالي . فحينئذ نأخذ بظهور الرواية وهي : تدل على المحلية في اطراف العلم الاجمالي ، ولا موجب لطرح ظهورها في اذن الشارع لارتكاب كلا المشتبهين .

﴿ قلت : الحكم الظاهري لا يقدح مخالفته للحكم الواقعي في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة ، لرجوع ذلك الى معذورية المحكوم الجادل ﴾ .  
وحاصل الجواب ان جعل الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعي لا مانع منه مع جهل المكلف بالمخالفة ، لرجوع جعل الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعي الى معذورية المكلف الجاهل في مسرد اصالة البرائة ﴿ والى بدلية الحكم الظاهري عن الواقع ﴾ في مورد الامارات الظنية المعتبرة على القول باعتبارها على نحو السببية حيث يجعل مؤداها احكاماً ظاهرية بدلاً عن الواقع ، ويتدارك فوت الواقع بالمصلحة التي تكون في السلوك على طبق هذه الامارات ﴿ أو كونه طريقاً مجعولاً اليه ﴾ أي كون الحكم الظاهري طريقاً مجعولاً الى الواقع على القول باعتبار الامارات من باب الطريقة من جهة كونها اكثر مطابقة للواقع من القطع ، فيكون المجعول نفس الطريقة وهو

## الحكم الظاهري .

والحاصل ان جعل الحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعي مع جهل المكلف بالمخالفة لا مانع منه، الا انه قبيح عقلاً بعد علمه بالمخالفة ﴿ لان العلم بالتحريم يقتضى وجوب الامثال ﴾ والاطاعة بمقتضى حكم العقل بوجوب الاطاعة بالنسبة الى التكليف المعلوم وما نحن فيه من هذا القبيل حيث يعلم المكلف بالتحريم ، فيجب الامثال لحكم العقل بوجوب الاطاعة وحينئذ يجب الاجتناب عن الحرام الموجود في المشتهين .

فاذن الشارع في ارتكاب كلا المشتهين ، وان لم يكن منافياً للحكم الواقعي الا انه يكون منافياً لحكم العقل بوجوب الامثال ، والاطاعة لان اذنه ترخيص في المعصية ، فينافي حكم العقل بقبح المعصية ووجوب الاطاعة .

﴿ فان قلت : اذن الشارع في فعل المحرم مع علم المكلف بتحريمه انما ينافي حكم العقل من حيث انه اذن في المعصية والمخالفة وهو : يقبح مع علم المكلف بتحقق المعصية حين ارتكابها حينئذ ... الخ ﴾ .

وحاصل الاشكال هو : ان ما ذكرت من ان اذن الشارع وترخيصه في ارتكاب كلا المشتهين ترخيص في المعصية ، فينافي حكم العقل بقبح المعصية صريح في الجملة أي فيما اذا كان الارتكاب معصية في علم المكلف حين الارتكاب بأن يرتكب المشتهين دفعة ، ولا يتحقق ذلك فيما اذا كان الارتكاب تدريجاً ، لعدم علم المكلف حين الارتكاب بكونه معصية ومخالفة .

نعم يحصل له العلم بالمعصية ، والمخالفة بعد ارتكاب جميع الاطراف تدريجاً ، الا انه لا يكفي مجرد العلم بالمخالفة ولو بعد الارتكاب في حكم العقل بالقبح .

ولهذا ذهب غير واحد من الاصوليين الى جواز ارتكاب المشتهين

بالتدريج ، ولا يكون ما ذكرت من التنافي بين ترخيص الشارع وحكم العقل رداً لهذا القول : نعم يكون رداً لمن يقول : بجواز الارتكاب مطلقاً ، كما لا يخفى .

وبالجملة ان اذن الشارع في المخالفة مع عدم علم المكاف بها ليس قبيحاً عقلاً ، حتى ينافي حكم العقل بالقبح ، والشاهد عليه وقوع نظائره في الشرع فانه لو كان اذن الشارع في المخالفة مطلقاً قبيحاً ، لكان اذنه في ارتكاب جميع المشتبهات بالشبهة الغير المحصورة قبيحاً ، كذلك وكان اذنه في ارتكاب مقدار يعلم عادة بكون الحرام فيها قبيحاً أيضاً ، وكان اذنه في ارتكاب الشبهة المجردة مع علم المولى باطلاع العبد بعد الارتكاب على المخالفة قبيحاً ، كما وكان الحكم بالتخيير الاستمراري بين الخبرين أوفتوى المجتهدين مع علم المكاف بعد الاخذ بكلا الخبرين بالمخالفة قبيحاً .

فمن وقوع اذن الشارع في المخالفة في هذه الموارد تكشف ان العقل لا يحكم بقبح مطلق المخالفة ، بل يحكم بقبح ما يعلم المكلف به حال الارتكاب فالتالي في الجميع وهو كون قبح الاذن عقلاً باطل ، فالمدغم وهو قبح الاذن في المخالفة مطلقاً أيضاً باطل ، فحينئذ تكون النتيجة عدم قبح الاذن في المخالفة مطلقاً ، بل يكون قبيحاً اذا علم المكاف بها حال الارتكاب .

﴿ قلت : اذن الشارع في أحد المشتبهين ينافي أيضاً حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم المتعلق بالمصدق المشتبه لايجاب العقل حينئذ الاجتناب عن كلا المشتبهين ﴾ .

وحاصل كلام المصنف (قده) في مقام الجواب عن الاشكال المذكور هو : ان اذن الشارع في ارتكاب بعض اطراف العلم الاجمالي أيضاً أي كاذنه في ارتكاب جميع اطراف ينافي حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم



بالاجمال وذلك لان الاجتناب عن الحرام المشتبه في أمرين أو أمور يتوآف على الاجتناب عن جميع الاطراف، فيحكم بالاجتناب عن الجميع مقدمة الاجتناب عن الحرام ، كما أشار اليه بقولسه : لايجاب العقل حينئذ الاجتناب عن كلا المشتبهين .

والحاصل ان اذن الشارع في المخالفة قبيح عقلاً من غير فرق بين أن كون الاذن في ارتكاب جميع الاطراف دفعة أو تدريجاً ، لان المناط في حكم العقل بالقبح وهو : الاذن في المخالفة والمعصية موجود في كلا الموردين .  
بقي الجواب عن الامثلة المذكورة في الاشكال فتقول :

ان اذن الشارع في الموارد المذكورة ليس من الاذن في المخالفة والمعصية حتى ينافي حكم العقل ، وذلك اما في الشبهة المجردة عن العلم الاجمالي ، فلاجل عدم حكم العقل بوجوب الامتثال أصلاً ، لعدم ثبوت التكاليف مع فرض عدم العلم .

وأما في أطراف العلم الاجمالي ، فلاجل جعل البدل حيث يجعل الشارع بعض أطراف العلم الاجمالي بدلا عن الحرام الواقعي ، فيكفي بالاجتناب عنه عن الاجتناب عن الحرام الواقعي ، ويجوز ارتكاب ما عداه ، وكذلك في مورد التخيير حيث يجعل أحدهما بدلا عن الواقع ، والاخر حلالاً ظاهرياً ، كما هو مبين في المتن تفصيلاً ، فالتخيير حينئذ بدوي كما لا يخفى لان التخيير الاستدراي مستلزم للمخالفة القطعية هذا مضافاً الى ان اذن الشارع مع جعل البدل ليس من الاذن في المعصية .

وبعبارة اخرى ان حكم العقل بوجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين تعليلي لانه مطلق على عدم ورود حكم من الشارع على خلاف حكم العقل ، فيرتفع بعد اذن الشارع في ارتكاب بعض الاطراف بعد جعله بعضه الاخر بدلا عن الواقع ،

وهذا بخلاف حكم العقل بقبح المخالفة القطعية حيث يكون حكماً تنجزياً لا يقبل ورود حكم من الشارع على خلافه وهو: الاذن في المخالفة والمعصية .  
فالمخالفة القطعية محرمة شرعاً ، كما هي: قبيحة عقلاً، كما اشار الى حرمتها بقوله : ﴿ ويثبت المطلوب وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل المشتبهين ﴾ .  
ثم يرجع المصنف ( قدّه ) الى الرواية حيث يقول : ﴿ وحاصل معنى تلك الصحيحة ان كل شيء فيه حلال ﴾ كالمخل ﴿ وحرام ﴾ كالخمر ﴿ فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه ﴾ أي تعرف بأن هذا الاناء خمر ، كما في مسورد العلم التفصيلي ، أو تعرف ان هذا الاناء أو الاخر خمر في مسورد العلم الاجمالي، فيحكم بالحرمة ووجوب الاجتناب بعد المعرفة والعام مطلقاً أي سواء كان العلم تفصيلاً أو اجمالياً .

﴿ فان قلت : اذا فرضنا المشتبهين مما لا يمكن ارتكابهما الا تسديجاً ففي زمان ارتكاب أحدهما يتحقق الاجتناب عن الاخر قهراً فالمتصود مسن التخبير ، وهو ترك أحدهما : حاصل مع الاذن في ارتكاب كليهما اذ لا يعتبر في ترك المحرام التصد فضلاً عن قصد الامتثال ﴾ والاشكال يرجع الى ما ذكره المصنف ( قدّه ) في اجواب عن الاشكال السابق من الجمع بين جعل البديل والتخبير .

ثم أن هذا الاشكال يتضح بعد ذكر مقدمة مشتملة على أمور :

منها : ان اذن الشارع في أحدهما لا يحسن ، الا بعد الامر بالاجتناب عن الاخر بدلا عن الحرام الواقعي ، فيكون المحرم هو أحدهما على التخبير ، كما تقدم في كلام المصنف ( قدّه ) ، ولازم هذا الامر هو : عدم جواز الاذن من الشارع في ارتكاب أحدهما بدون جعل البديل فضلاً عن الاذن في ارتكابهما معاً .

ومنها : ان ما ذكره من التخبير مطلق يشمل التخبير الاستمراري والمراد منه هو : ترك أحدهما حال ارتكاب الاخر من دون قصد امتثال الامر بالاجتناب لعدم

اعتبار القصد في ترك الحرام فضلا عن قصد الامتثال .

ومنها : ان المشتبهين على قسمين :

أحدهما ما لا يمكن ارتكابهما دفعة كما اذا نذر أحد ترك وطى احدى زوجتيه حيث لا يمكن وطئهما دفعة .

وثانيهما ما يمكن ارتكابهما دفعة كشرب الاناثين المشتبهين بالخمير .  
ومن هذه المقدمة يتضح لك الاشكال فيما اذا فرضنا المشتبهين مما لا يمكن ارتكابهما دفعة ، فنقول :

ان الغرض وهو : الاجتناب عن أحدهما حال ارتكاب الآخر حاصل قهراً على هذا الفرض من دون حاجة الى جعله بدلا عن الواقع ثم الامر بالاجتناب عنه .  
فما ذكر من ان اذن الشارع في أحدهما لا يحسن ، الا بعد الامر بالاجتناب عن الآخر ... الخ لا يرجع الى محصل ، بل اذن الشارع في ارتكاب كليهما ليس بقبيح فضلا عن اذنه في أحدهما . فكما يصح من الشارع الاذن في ارتكابهما تدريجاً على نحو التخيير الاستمراري كذلك يصح اذنه في ارتكابهما دفعة في محل الفرض ، لان الغرض من التخيير وهو ترك الآخر حين الارتكاب حاصل قهراً ، كما عرفت .

وعلى هذا فيجوز الاذن في ارتكاب كلا المشتبهين من دون حاجة الى النهي عن أحدهما ، ولازمه جواز المخالفة القطعية التدريجية ، فيكون هذا الاشكال دليلاً لمن يقول بجواز المخالفة القطعية فيما لا يمكن ارتكاب الاطراف دفعة ، كما هو ظاهر الرواية الثانية على ما عرفت .

وبالجملة أن ما ذكر في الجواب عن الاشكال السابق من ان اذن الشارع في أحدهما لا يحسن الا بعد الامر بالاجتناب عن الآخر بدلا عن الحرام الواقعي لا يتم على اطلاقه ، بل انما يتم في صورة واحدة وهي فيما اذا أمكن ارتكابهما

دفعة دون غيرها .

﴿ قلت : الاذن في فعلهما في هذه الصورة ﴾ أي صورة عدم امكان ارتكاب المشتهين دفعة ﴿ أيضاً ينافي الامر بالاجتناب عن العنوان الواقعي المحرم ... الخ ﴾ .

وهذا الجواب من المصنف (قده) يتضح بعد بيان ان التكليف بغير المقدور قبيح عقلاً ، ولا يجوز شرعاً ، فلا بد من أن يكون متعلق التكليف مقدوراً للمكلف أيضاً، والمراد في المقدور ما يتمكن المكلف من فعله ، وتركه معاً .

وبعد يتضح لك ان معنى المنع والنهي عن الاخر بدلا عن الحرام الواقعي فيما لا يمكن ارتكابهما دفعة هو المنع والنهي بعد ارتكاب الاخر حيث يتمكن المكلف من الفعل حينئذ لا المنع والنهي حال ارتكاب الاخر حيث لا يتمكن المكلف من الفعل بالفرض ، لان النهي وهو التكليف بالترك حينئذ يكون لغواً وذلك لحصول الترك قهراً كما عرفت في الاشكال .

كما أن التكليف بالمنع حينئذ تكليف بغير مقدور وهو : لا يصدر من عاقل فضلاً عن الشارع الحكيم .

والحاصل ان الاذن في أحدهما لا يحسن الا بعد المنع عن الاخر بدلا عن الحرام الواقعي .

ثم أن المنع بمقتضي عدم جواز التكليف بغير المقدور يحمل على حال القدرة على الفعل والقدرة على الفعل فيما لا يمكن ارتكابهما دفعة هي : بعد ارتكاب أحدهما ، وفيما اذا أمكن ارتكابهما دفعة هي : حال ارتكاب الاخر ، فيصح فيه المنع حال ارتكاب أحدهما ، ولا يصح حينئذ الاذن في أحدهما، والنهي عن الاخر بدلا عن الواقع الاعلى نحو التخيير الابتدائي لثلاث تازم المخالفة القطعية ، فلا بد من أن يكون ما هو المتروك أولاً بدلا عن الحرام الواقعي متروكاً دائماً كذلك .

فيرد حينئذ قول من يقول : بجواز المخالفة القطعية التدريجية اذ لا تنام حينئذ الا المخالفة الاحتمالية .

﴿ فان قلت : الاذن في أحدهما يتوقف على المنع عن الاخر في نفس تلك الواقعة بأن يرتكبهما دفعة والمفروض امتناع ذلك في ما نحن فيه ﴾ فلا يحتاج الاذن في أحدهما ، بل في كليهما فيما نحن فيه أي فيما لم يمكن ارتكبهما دفعة الى المنع عن الاخر اصلا لاحال الارتكاب ، ولا بعده .

اما الاول ، فلامتناع ذلك الفعل حال الاشتغال بالآخر ، فتركه حاصل من دون حاجة الى المنع والنهي .

واما الثاني ، فلجواز التخيير الظاهري الاستمراري كمورد تعارض الخبرين حيث يجوز الاخذ بأحدهما تارة ، وبالاخر أخرى ، وترك أحدهما فيما نحن فيه بدلا عن الحرام الواقعي حاصل قهراً من دون حاجة الى المنع عن الاخر ، لان لازم المنع هو : عدم ارتكبهما دفعة حاصل فيكون المنع كذلك لغواً .

فما ذكر في الجواب السابق من ان المنع عن الاخر فيما لم يكن ارتكبهما دفعة معناه هو المنع عن الاخر بعد ارتكاب احدهما لا يرجع الى حصول بعد الالتزام بالتخيير الاستمراري كمورد الخبرين المتعارضين .

فيصح : حينئذ الاذن في ارتكبهما من دون المنع عن الاخر .  
وعلى هذا يمكن ابقاء الرواية الثانية وتخصيصها بما لم يمكن ارتكبهما دفعة فيجوز بمقتضى ظاهر الرواية وطىء احدى المرثتين في واقعة ووطىء الاخرى في الاخرى .

وفى تعليقه غلام رضا على الرسائل هنا ما لفظه :  
أقول : شرح هذا الايراد بحيث ينطبق على ما للماتن من المراد أن يقال :  
ان الحكم بقبح المخالفة القطعية في واقعتين انما هو : ثابت من العقل على سبيل

التعليق دون التنجيز ، فيرتفع بعد وصول الترخيص من الشارع ، فاذا فرض ان المشتبهين مما امتنع ارتكابهما دفعة بمعنى لا يمكن ارتكابهما الا على سبيل التدريب فهو من متعدد الواقعة .

فيستفاد من عموم أدلة الاباحة الاذن في أحدهما في واقعة جاعلا للاخر بدلا عن الواقع ، وبالعكس في واقعة اخرى ، ففي صورة فرض ارتكاب المشتبهين تدريجاً يجوز ارتكابهما لكون المخالفة القطعية فيها في واقعتين نظير التخيير الظاهري الثابت بين الظهر والجمعة في جمعيتين انتهى كلامه ( قده ) .

والمستفاد من كلامه هو التخيير الظاهري الاستمراري المستأزم للمخالفة القطعية ، ولا يحكم العقل بقبحها بعد ورود الترخيص من الشارع .

وشرحه في الجواب بعين ما ذكره في شرح كلام المصنف ( قده ) هو : **﴿ قات : تجوز ارتكابهما من أول الامر ولو تدريجاً طرح لدليل حرمة المحرام الواقعي ... الخ ﴾** حيث قال ما لفظه : ( أقول شرح الجواب بحيث لا يقع فيه الارتباب أن يقال : انا سلمنا جواز المخالفة القطعية في متعدد الواقعة لكن كون مانحن فيه منه بمحل المنع ، لان المعيار بين وحدة الواقعة وتعددتها ليس الارتكاب على سبيل التدريب والدفعة ، بل المدار فيه على وحدة التكليف وتعددته ، فالاول يكون واحد الواقعة والثاني متعددتها ، وحينئذ فيكون التكليف المردد بين الظهور والجمعة من الثاني ، لان التكليف ثابت في كل جمعة .

ولذا لا يرتفع بمجرد اتيان أحد الطرفين في الجمعة الاولى ، بل هو : باق قطعاً سواء كان المأني به هو : المأمور به أم لا ؟ وهذا بخلاف مانحن فيه فان الثابت فيه لا يكون الاتكليف واحد ، ولذا لا يعلم بقائه بعد ارتكاب أحد الطرفين ، لانه لا يعلم ان ما وقع بمحل الارتكاب هو : المنهى عنه حتى يرتفع التكليف بالاجتناب عنه أم لا ؟ حتى يبقى ، فلا يجوز المخالفة القطعية فيه .

وان شئت توضيح العبارة ، فاعلم انه اذا حصل الاشتباه في التكليف ، فاما أن يكون متعلقه من مقولة الترك أو الفعل وعلى التقديرين فاما أن يكون ارتكاب اطراف الشبهة مسبقاً بالعلم الاجمالي بالتكليف أولاً؟ ومرتقى الاقسام اربعة : مثال الاول هو : الشبهة المحصورة .

مثال الثاني ما اذا شك في انه وقع نجاسة في احد من عدة الاناء الموجودة أم لا ؟ فان متعلق التكليف فيهما انما هو : من مقولة الترك ، والفرق ان ارتكاب الاطراف في الاول يكون مسبقاً بالعلم الاجمالي دون الثاني . مثال الثالث هو الاشتباه الحاصل بين الظهر والجمعة .

مثال الرابع ما اذا شك في تعاق التكليف الوجوبي بالاستهلال والدعاء عند رؤية الهلال أم لا ، فانه على تقدير التعاق يكون متعلقه مردداً بين الامرين ، ومتعلق التكليف فيهما يكون من مقولة الفعل ، والفرق انما هو : في ثبوت العلم الاجمالي وعدمه .

ولا يخفى ان ذكر القسم الثاني والاخير انما هو : من باب استيفاء الاقسام ، والافهوه : غير مربوط بالمقام .

وكيف كان فلا اشكال في جواز ارتكاب الجميع في القسم الثاني كما انه لا اشكال في جواز ترك الجميع في القسم الاخير لانه ليس فيهما مخالفة قطعية حتى يستعلم انه على سبيل التدريج أو الدفعة .

واما القسم الاول فهو : لكون التكليف فيه واحداً لا يكون الامن واحد الواقعة فلا يجوز صدور الترخيص من الشارع في المخالفة القطعية بالنسبة اليه ، وهذا بخلاف القسم الثالث فان المخالفة القطعية فيه على سبيل التدريج لا يكون الا في واقعتين لكون التكليف فيه متعدداً ، فيجوز صدور التخيير الظاهري الاستمراري من الشارع في كلما هو من هذا القسم كالظهر والجمعة .

فان قلت : ان القسم الثالث كما يكون من متعدد التكليف حتى يفرض فيه بسببه تعدد الواقعة كما في الظهر والجمعة كذلك يكون من واحد التكليف أيضاً كما في الحج فانه لا يجب الا دفعة واحدة ، فاذا فرض ان متعلق الوجوب فيه تردد بين أمرين كالقران والافراد ، فهو حينئذ من واحد الواقعة لوحد التكليف فيه ، فيلحق في الحكم بالقسم الاول ، ولا يتم كلى المدعى في القسم الثالث أعني كونه مطلقاً من متعدد الواقعة .

قلت : ان محل الكلام في المقام انما هو المخالفة القطعية على سبيل التدرج وهو في القسم الثالث اعني الشبهة الوجوبية لانتم الا بعد تعدد التكليف ، وما هو مفروض في مثال الحج لا يتعقل فيه المخالفة القطعية على سبيل التدرج لانه ان أتى بكلا الفردين فهو موافقة قطعية ، وان أتى باحدهما ، فهو مخالفة احتمالية وان ترك كلاهما فهو وان كان مخالفة قطعية لكنها ثابتة دفعة لاتدرجاً ، فثبت ان التخيير الظاهري الاستمراري الثابت في الشبهة الوجوبية المقرونة بالعام الاجمالي مما لا ربط له بالمقام .

ومما ذكرنا ظهر ان قول المصنف (قده) والمسلم منه ما اذا لم يسبق... الخ اشارة الى بيان حكم القسم الثاني والرابع ، وما ذكره من قوله : أو يسبق التكليف بالفعل اشارة الى بيان حكم الثالث ، واما القسم الاول ، فحكمه مكشوف بقوله : والتخيير الاستمراري في مثل ذلك ممنوع ، وسند المنع يعام مما بيناه انتهى كلامه (قده) .

وذكرناه مع طوله لانه لا يخلو عن فائدة لاهل التحقيق .

وملخص الجواب هو : ان تجويز ارتكاب كلا المشتهين من اول الامر او تدريجاً لا يجوز لكونه طرحاً لدليل حرمة الحرام الواقعي ، واذاً في المعصية ، فينافي حكم العقل بوجوب الاطاعة كما عرفت غير مرة .



ثم أن ما ذكر في الاشكال من الالتزام بالتخيير الظاهري الاستمراري فيما نحن فيه كالتخيير الاستمراري بين الظهر والجمعة يوم الجمعة فيما اذا كان الواجب مردداً بينهما غير صحيح .

اولاً: لمنافات التخيير كذلك لحكم العقل بوجوب الاطاعة للتكليف المعلوم اجمالاً .

وثانياً : ان التخيير الاستمراري في جانب الفعل كالتخيير بين الظهر والجمعة وان كان صحيحاً شرعاً لكون اثبات كل واحدة منهما مقدوراً ، فيجوز الامر باحدهما تخييراً ، الا ان التخيير الشرعي فسي جانب الترك غير معقول فيما اذا لم يمكن ارتكابهما دفعة اذ ترك أحدهما حاصل قهراً دائماً ، ولا حاجة الى منع الشارع عن أحدهما تخييراً كما عرفت .

ولذلك لا يعقل التخيير الاستمراري في مورد العلم الاجمالي بالحرمة ﴿والمسلم منه ما اذا لم يسبق بالتكليف المعين﴾ اي والمسلم من التخيير هو : ما لم يكن نوع التكليف معلوماً حتى لا يحكم العقل بوجوب الاطاعة فينافي الترخيص بالتخيير الاستمراري .

﴿فان قلت: ان المخالفة القطعية للعلم الاجمالي فوق حد الاحصاء في الشرعيات ... الخ﴾ .

هذا الاشكال من المصنف (قده) يرجع الى أصل المطالب ، وهو حرمة المخالفة القطعية في المقام ، وحاصل الاشكال ان المخالفة القطعية للعلم الاجمالي لم تكن حراماً ، والا لم تقع في الشرع وقد وقعت في الشرع فوق حد الاحصاء ، وقد ذكر المصنف (قده) عدة موارد :

منها : الشبهات الغير المحصورة حيث يجوز فيها ارتكاب جميع الاطراف مع انه مخالفة قطعية للعلم الاجمالي بالتكليف .

ومنها: مسألة الاقرار ، وهي: ما اذا أقر شخص على مال معين لشخص ثم اقر به للآخر ، فأخذ الحاكم المال للشخص الاول وقيمه للثاني مخالفة قطعية لعلمه اجمالا بأن أحد الاخذين أخذ للمال بالباطل . وكذا للثالث أن يأخذ المال من أحدهما والقيمة من الآخر مع ان هذا الاخذ منه مخالفة قطعية لعلمه اجمالا بأن أحد الاخذين تصرف في مال الغير بغير اذنه، ولا فرق بين أدلة الاقرار وأدلة الحل، فكما أن اقرار العقلاء على أنفسهم جائز) يشمل كلا الاقرارين ، كذلك قواه الذليل (كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه )<sup>(١)</sup> يشمل كلا المشتبهين ، ولا يعنى بالعلم الاجمالي في كلا الموردین .

ومنها : مسألة التداعي وهي : ما لو لو تداعيا عيناً في موضوع يحكم بتصنيفها بينهما وذلك بأن لا تعطى لاحدهما دون الآخر مع ان هذا الحكم مخالفة قطعية للعلم بأنها ليست الا لاحدهما .

ومنها : مسألة الودعي وهي : ما لو لو كان لاحد الودعيين درهم ، والآخر درهماً ، فتلغ عند الودعي أحد الدراهم فتقسيم أحد الدرهمين الباقيين بين المالكين مخالفة قطعية للعلم الاجمالي بأن دفع أحد النصفين دفع للمال الى غير صاحبه .

ومنها: مسألة اختلاف المتبايعين في المبيع أو الثمن بأن يدعى أحدهما بأن المبيع هو العبد، ويدعى الآخر بأنه الامه مع تعيين الثمن ، فالحكم بالتحالف وانفساخ العقد مخالفة قطعية للعلم الاجمالي بأن الثمن للبائع امامي مقابل العبد أو الامه .

وكذلك في الاختلاف في الثمن يكون الحكم بانفساخ العقد مخالفة قطعية للعلم الاجمالي بأن المبيع للمشتري .

والمتحصل من جميع ذلك هو ان المخالفة القطعية في هذه الموارد أقوى دليل على جوازها .

﴿ قلت: اما الشبهة الغير المحصورة فسيجيء وجه جواز المخالفة فيها ﴾ وظاهر هذا الكلام من المصنف (قده) هو جواز المخالفة القطعية في الشبهة الغير المحصورة مع انه ممن يقول: بعدم جوازها فيها أيضاً فلا بد أن يكون مراده من وجه جواز المخالفة القطعية فيها على القول بالجواز كما عليه المشهور، لان الغرض هو بطلان قياس الشبهة المحصورة بالشبهة الغير المحصورة حيث يقول المشهور في الثاني بعدم تنجز التكليف، وفي الاول بتنجزه ، فيكون قياس الاول بالثاني باطلا ولو على قول المشهور .

أو يكون مراده من وجه جواز المخالفة القطعية في الشبهة الغير المحصورة هو خروج بعض أطراف العلم الاجمالي عن محل الابتلاء دائماً بخلاف الشبهة المحصورة حيث لم يكن بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء الا نادراً . وسيجيء ان خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء مانع عن تنجز التكليف في الشبهة المحصورة فضلا عن الشبهة الغير المحصورة .

﴿ وأما الحاكم فوظيفته أخذ ما يستحقه المحكوم له على المحكوم عايه بالاسباب الظاهرية كالاقرار والحلف والبينة وغيرها ﴾ مثل التحالف والنكول وتوضيح الجواب في مورد حكم الحاكم يحتاج الى البحث عن جهات :

(الاولى) وظيفة الحاكم في مقام الحكم .

(والثانية) حكم أخذ المال .

(والثالثة) حكم الشخص الثالث في أخذه المال من أحدهما والقيمة من

الآخر فنقول :

وأما وظيفة الحاكم فهي : أخذ حق المحكوم له من المحكوم عايه وهو

مكلف أيضاً بالحكم على طبق الموازين المقررة في باب القضاء .  
 كما أن الاقرار في مسألة الاقرار يكون طريقاً آخر الى ثبوت الحق شرعاً  
 فاذا أقر أحد لشخصين بمال معين يثبت الحق لهما ووظيفة الحاكم بعد علمه  
 اجمالاً بصدق أحد الاقرارين هو الحكم بتنفيذ كلا الاقرارين ، لان الحكم بتنفيذه  
 في حق أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح ، ولازم الحكم بتنفيذ كلا الاقرارين  
 هو دفع المال للشخص الاول والقيمة للشخص الثاني من باب الجمع بين الحقين  
 الثابتين لهما بالاقرار .

ثم ان العلم الاجمالي بكذب أحد الاقرارين وعدم استحقاق أحدهما لا يمنع  
 من الحكم المذكور ، لان المخالفة القطعية محرمة اذا ازهدت في عمل نفس  
 الحاكم مع قطع النظر عن القضاء في حق الغير بأن يأخذ المال والقيمة لنفسه  
 وتصرف فيهما وأمام مخالفة العلم الاجمالي من حيث القضاء في حق الغير كما في  
 المقام ، فلا مانع عنها .

وأما أخذ المال ، فلا مانع منه للحاكم ، ولالتمقر لهما لان أخذ المال فرع  
 لصحة حكم الحاكم باستحقاقهما ، فكما يجوز لأحدهما أخذ المال والآخر أخذ  
 القيمة بعد حكم الحاكم ، كذلك يجوز للحاكم أخذ المال والقيمة ممن أقر  
 بالمال لشخصين نيابة عنهما ، فيكون قائماً مقام المستحق .

نعم لو علم الحاكم بكذب أحد المقر لهما معيناً لا يجوز له دفع المال أو  
 القيمة اليه .

والحاصل ان العلم الاجمالي بكذب أحد الاقرارين وعدم استحقاق  
 أحدهما ، كما لا يكون مانعاً عن الحكم ، كذلك لا يكون مانعاً عن أخذ المال  
 والقيمة .

وأما حكم الشخص الثالث ، فلا يجوز له أخذ شيء من المال والقيمة .

الا أن يقال : بأن الحكم الظاهري في حق المقر لهما يكون بمنزلة الحكم الواقعي بالنسبة الى الشخص الثالث ، فيجوز حينئذ له أخذهما منهما كما كان له أن يأخذهما منهما لو كانا مالكين في الواقع .

﴿ونظير ذلك ما اذا أذن المفتي لكل واحد من واجدي المنى في الثوب المشترك في دخول المسجد﴾ ، لان الفتوى بجواز الدخول ناظرة الى تكاليف كل منهما لان كل منهما يكون شاكراً في كونه جنباً ، فيجوز اصالة عدم الجنابة ، وبذلك يجوز لكل منهما الدخول في المسجد فمخالفة المفتي للعلم الاجمالي بجنابة أحدهما ليست مخالفة من حيث عمل نفسه ، بل من حيث الافتاء للغير ، فهذه المخالفة ليست محرمة ، وكذلك مخالفة الحاكم للعلم الاجمالي في مسألة القضاء ليست مخالفة من حيث عمل نفسه ، بل من حيث القضاء ، فلا تكون محرمة .

وبالجملة ان الشخص الثالث وان كان يعلم اجمالاً بكون أحد المالكين ملكاً للمقر واقعاً لعلمه اجمالاً بكذب أحد الاقاربين ، الا ان كل واحد من المحكوم لهما قديم ملك مافي يده ظاهراً ، فيترتب على الملك الظاهري لكل واحد منهما أحكام الملك الواقعي ﴿نظير ما يملكه ظاهراً بتقليد أو اجتهاد يخالف لمذهب من يريد ترتيب الاثار ... الخ﴾ .

الملك ظاهراً بحكم الحاكم يكون نظير ما يملكه ظاهراً بتقليد أو اجتهاد كما اذا اثنى احد المجتهدين بصحة العقد بالفارسية ، والاخر بعدمها فاذا اشترى المجتهد الاول أو مقلده شيئاً بالعقد الفارسي يملكه بحسب اجتهاده ان كان مجتهداً أو تقليده ان كان مقلداً ، فيترتب عليه آثار الملك الواقعي بناء على ان العبرة في ترتيب آثار الصحة هي الصحة عند المتلبس بها كالمالك والزوجين .  
فاذا صححت الملكية أو الزوجية عند المالك أو الزوجين بحسب الاجتهاد أو

التقليد ، فالاخر أن يرتب عليهما آثار الملك والزوجية كجواز الاشتراء وحرمة التزويج ، فيجوز للثالث في المقام أن يرتب على ما في يد كل واحد منهما آثار الملك الواقعي ما لم يعلم تفصيلا خلاف ذلك بان يعلم تفصيلا ان ماأخذه أحدهما يكون مال الغير .

فالمناطق في جواز ترتيب آثار الصحة هو الصحة عند المتلبس ، ولذلك قيل بجواز الاقتداء في الظهرين بواجدي المنى في صلوة واحدة ﴿ كما لو حدث لاحدهما حادث حال الصلوة ، فينوب عنه الاخر حيث يجوز لثالث أن يقتدي بهما في صلوة واحدة ، لان المناطق في صحة الاقتداء هو الصحة عند المصلي وهو موجود لان كل واحد منهما بحسب تكليف نفسه محكوم بعدم الجنابة ظاهراً ، والحكم الظاهري في حق كل منهما يكون بمنزلة الحكم الواقعي بالنسبة الى غيرهما ، فيجوز لغيرهما الاقتداء ما لم يعلم تفصيلا فساد الاقتداء كما او علم بجنابة أحدهما معيناً .

وأما على القول باشتراط احراز المأموم صحة صلوة الامام في جواز الاقتداء ، فلا يجوز الاقتداء بهما في صلوتين فضلاً عن الاقتداء بهما في صلوة واحدة اذلا يمكن للمأموم احراز صحة صلوة الامام بعد العلم الاجمالي ببطان صاوة أحدهما كما في شرح الاستاذ الاعتمادى مع تصرف في الجملة .

﴿ واما مسألة الصلح ، فالحكم فيها تعبدى ... الخ ﴾ وظاهر هذا الكلام من المصنف (قده) هو : الالتزام بالمخالفة القطعية في هذه المسألة ، الا ان الحكم بالجواز فيها ثبت بالتعبد ، ومقتضى الاصل الاولى وان كان هو عدم جواز التنصيف لكونه مستلزماً للمخالفة القطعية للعلم الاجمالي بكون الدرهم مالاً لاحدهما ، الا ان الشرع جعل نصفه للاخر من باب الصلح وحل النزاع والجمع بين الحقيين بعد عدم التمكّن من إيصال الحق الى ذي الحق الا بالتنصيف ، فالتنصيف

صلح قهري بين المالكين ومعلوم أن جواز المخالفة في مسألة الصالح لا يستلزم جوازها فيما نحن فيه ، لان المكلف فيما نحن فيه يتمكن من الفرار من المخالفة القطعية ، ولا يمكن الفرار منها في مسألة الصالح اذ لا يمكن الجمع بين الحقين فيها الا بالتنصيف .

﴿أويحمل على حصول الشركة بالاختلاط﴾ أي الحكم بالتنصيف محمول على حصول الشركة على نحو الاشاعة بين المالكين الا ان التقسيم المذكور لا يصح على فرض حصول الشركة ، لان لازم الشركة هو دفع الثالث من الدرهمين الباقيين الى مالك الدرهم ، والثلاثين الى صاحب الدرهمين . كما لا يخفى .  
وأما الجواب عن مسألة الاختلاف في الثمن ، أو المثلث يمكن بأحد وجهين :  
أحدهما بأن يقال : ان رد المثلث المعين الى البايع في الاختلاف في الثمن ورد الثمن المعين الى المشتري في الاختلاف في المثلث تقاص شرعي في مقابل ما يدعيه البايع ، أو المشتري .

وثانيهما أن يقال : ان الشارع جعل التحائف سبباً لفسخ أصل العقد كالاتاة وحينئذ يرتفع الاشكال .

﴿فلا بد من التوجيه في جميع ما يوهم جواز المخالفة القطعية الراجعة الى طرح دليل شرعي﴾ دال على الحرمة كقوله تعالى : (ولأننا كلوا أموالكم بينكم بالباطل)<sup>(١)</sup> ﴿خصوصاً اذا قصد من ارتكاب المشتبهين التوصل الى الحرام﴾ فلا تجوز المخالفة القطعية اجماعاً .

﴿ومن يظهر منه جواز الارتكاب ، فالظاهر انه قصد غير هذه الصورة﴾ التي قصد بها التوصل الى الحرام .

ومن عدم جواز المخالفة القطعية مع قصد التوصل الى الحرام حتى عند

القائل بالجواز ﴿بظهر ان الزام القائل : بالجواز بان تجوز ذلك يفضي الى امكان التوصل الى فعل جميع المحرمات على وجه مباح ... الخ﴾ أي رد من يقول : بجواز المخالفة القطعية للعلم الاجمالي كما نسب ذلك الى صاحب الفصول بان تجوز المخالفة القطعية فتح لباب ارتكاب جميع المحرمات بأن يجمع بين الخمر والحل وبين الحليلة والاجنبية على نحو يتحقق الاشتباه ثم يرتكبهما .

﴿محل نظر﴾ اذ لا يجوز الارتكاب بقصد التوصل الى الحرام اجماعاً ، ولا يقول : به أحد ﴿خصوصاً على ما مثل به من الجمع بين الاجنبية والزوجة﴾ اذ لا تجوز المخالفة القطعية في هذا المثال قطعاً ، وذلك لان مقتضي الاصل الموضوعي أي اصابة عدم الزوجية في كل واحدة منهما هي : الحرمة ، وقد تقدم في محله ان الاصل الموضوعي حاكم على اصابة الحل .  
﴿هذا كله فيما اذا كان الحرام المشتبه عنواناً واحداً بين أمرين﴾ كعنوان الخمر المشتبه بين الاناثين أو الاكثر .

﴿وما اذا كان مردداً بين عنوانين ... الخ﴾ ، كالعلم الاجمالي بخيرية أحد المايعين أو غصبية الآخر كما تقدم المثال في بحث القطع ﴿فالظاهر ان حكمه كذلك﴾ أي عدم جواز ارتكابهما وحرمة المخالفة القطعية ، وذلك لوجود المقتضي ، كما اشار اليه (قده) بقوله : ﴿اذ لافرق في عدم جواز المخالفة للدليل الشرعي﴾ المقتضي للحرمة ﴿بين كون ذلك الدليل معلوماً بالتفصيل﴾ ، كقول الشارع اجتنب عن الخمر ﴿وكونه معلوماً بالاجمال﴾ ، كاجتناب عن الخمر أو اجتناب عن الغصب كما في شرح الاستاذ الاعتمادي .

وارتكاب المشتبهين في كلا الموردين مخالفة طوعية للحكم بالحرمة غاية الامران الخطاب في الاول معلوم بالتفصيل ، وفي الثاني معلوم بالاجمال ، وهذا



الفرق لا يوجب الفرق بينهما من حيث عدم جواز المخالفة القطعية . **﴿** وهذا لو كان اثناء واحد مردداً بين الخمر والمغصوب لم يجوز ارتكابه **﴾** أي لعدم الفرق بينهما من حيث عدم جواز المخالفة القطعية لم يجوز ارتكابه الاثناء الواحد المردد بين الخمر والمغصوب .

**﴿** ويظهر من صاحب الحدائق التفصيل في باب الشبهة المحصورة بين كون المردد بين المشتبهين فرداً من عنوان ، فيجب الاجتناب عنه وبين كونه مردداً بين عنوانين ، فلا يجب **﴾** ففرق صاحب الحدائق بين ما اذا كان الحرام المشتبه عنواناً واحداً مردداً بين أمرين ، فيجب الاجتناب عنه ، وبين ما اذا كان مردداً بين عنوانين ، فلا يجب الاجتناب عنه ، فتجوز المخالفة القطعية فيه .

ولعل الوجه في هذا التفصيل المذكور كما في تعليقه غلام رضا (قده) هو ان مجرد العلم بثبوت الخطاب الواقعي لا يكفي في تنجز التكليف ، بل يحتاج الى صغرى وجدانية معلومة بالتفصيل ، أو الاجمال حتى يحصل بها الربط بين هذا الفرد المبطل به ، وتلك الكبرى فيقال : في الاول هذا خمر ، وكل خمر يجب الاجتناب عنه ، فهذا يجب الاجتناب عنه ، وفي الثاني ان اثناء زيد الموجود فيه الخمر المشتبه باناء عمرو الموجود فيه الخل خمر ، وكل خمر يجب الاجتناب عنه فاناء زيد الموجود فيه الخمر يجب الاجتناب عنه والاجتناب عنه لا يتحقق الا بالاجتناب عن كلا الاناثين .

والمردد بين العنوانين فاقد للصغرى المزبورة ، فلأمانع من جريان البرائة فيه ، لانه لا يمكن أن يقال : ان اثناء زيد المشتبه خمر ، كما انه لا يمكن أن يقال : انه غضب لفرض ترده بين العنوانين ، فيكون من حيث الشبهة الاولى ماحقاً بالشبهات البدوية من الخمر ، ومن حيث الشبهة الثانية ماحقاً بالشبهات البدوية من الغضب ، فتجرى البرائة في كلا الاناثين .

فيقول المصنف (قده) في الجواب ﴿فان اراد عدم وجوب الاجتناب عن شيء منها في الثاني ، وجواز ارتكابهما معاً ، فظهر ضعفه بما ذكرنا﴾ من عدم الفرق بينهما في عدم جواز المخالفة للدليل الشرعي بين كونه معاملاً بالتنزيل أو بالاجمال ، ومجرد العلم بالدليل الشرعي تفصيلاً أو اجمالاً كاف في تنجز التكليف وحرمة مخالفته بحكم العقل كما تقدم غير مرة .

﴿واما المقام الثاني﴾ وهو وجوب الموافقة القطعية وعده ﴿فالحق فيه وجوب الاجتناب عن كلا المشتهين وفاقاً للمشهور﴾ .

ثم أن الاقوال : فسي المقامين ، وان كانت كثيرة تباع عددها الى سبعة كما في شرح الاستاذ الاعتمادي دامت افادته الا ان الحق عند المصنف (قده) هو : الاول وهو وجوب الموافقة القطعية مطلقاً وفاقاً للمشهور .

والثاني جواز المخالفة القطعية مطلقاً .

والثالث جوازها تدريجاً .

والرابع جوازها فيما لا يمكن فيه الارتكاب دفعة .

والخامس حرمة المخالفة القطعية ، وكفاية الموافقة الاحتمالية .

والسادس القرعة .

والسابع ما تقدم عن صاحب الحدائق من التفصيل بين ما اذا كان الحرام المشتهى عنواناً واحداً مردداً بين أمرين وبين ما اذا كان مردداً بين عنوانين ، فتجب الموافقة القطعية في الاول دون الثاني ، بل تجوز المخالفة القطعية في الثاني .

والدليل على ما ذهب اليه المصنف (قده) وفاقاً للمشهور هو : وجود المقضي وعدم المانع ، كما أشار الى الاول بقوله : ﴿لنا على ما ذكرنا انه اذا ثبت كون أدلة تحريم المحرمات﴾ كقول الشارع اجتنب عن الخمر ﴿شاملة للمعلوم اجمالاً﴾ لما تقدم في المقام الاول من ان الالفاظ موضوعة لذات المعاني للمعاني

المعلومة ومقتضي شمول أدلة المحرمات للمعوم اجمالاً هو ثبوت الاشتغال على وجه اليقين والعقل يحكم بتحصيل البرائة اليقينية لان الاشتغال اليقيني يقتضي البرائة اليقينية ، ومن الواضح ان البرائة اليقينية لا تحصل الا بالاجتناب عن كلا المشتهين وهو عبارة أخرى لوجوب الموافقة القطعية .

وقد أشار المصنف (قده) الى عدم المانع بقوله : ﴿ ولم يكن هنا مانع عقلي ﴾ ، لان العقل على ما تقدم يحكم مستقلاً بتنجز التكليف المعوم ولو اجمالاً ﴿ أو شرعي ﴾ والمانع الشرعي هو أدلة البرائة التي تكون مختصة بالشبهات البدوية ولذلك فهي لا تشمل الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي .

﴿ وبعبارة اخرى التكليف بذلك المعوم اجمالاً ان لم يكن ثابتاً جازت المخالفة القطعية ... الخ ﴾ وتظهر من هذا الكلام دعوى الملازمة عقلاً بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية وذلك طبقاً لمقتضي القياس الاستثنائي وهو أن يقال : ان التكليف المعوم اجمالاً ان لم يكن ثابتاً ومنجزاً جازت مخالفته القطعية ، والتالي باطل ، فالمقدم مثله ومن الواضح أن العمدة في القياس الاستثنائي هي : الملازمة، ثم بطلان التالي .

اما الملازمة فواضحة ، واما بطلان التالي ، فقد أشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿ والمفروض في هذا المقام ﴾ أي المقام الثاني هو : ﴿ التسالم على حرمتها ﴾ أي حرمة المخالفة القطعية ، لان البحث عن وجوب الموافقة القطعية في المقام الثاني يكون بعد الفراغ عن حرمة المخالفة القطعية وتسليمها في المقام الاول . وعلى هذا تكون النتيجة ثبوت التكليف المعوم بالاجمال وتنجزه فاذا ثبت التكليف في الذمة حكم العقل بان طريق الامتثال هو : الاحتياط والاجتناب عن كلا المشتهين تحصيلاً للموافقة القطعية ، لان الاشتغال اليقيني يقتضي البرائة اليقينية .

﴿ وان كان ثابتاً ﴾ كما هو كذلك ﴿ وجب الاحتياط فيه ﴾ لحكم العقل بوجوبه بعد ثبوت المقتضى وعدم المانع كما تقدم ، فحينئذ لو ارتكب المكاف أحد المشتبهين ، وكان حراماً في الواقع فإنه يعاقب ، وعقابه لم يعد قبيحاً ﴿ واختبر ذلك ﴾ أي وجوب الاحتياط وعدم قبح العقاب ﴿ من حال العبد اذا قال له المولى اجتنب عن الخمر المردد بين هذين الانائين ﴾ فيجب عليه الاجتناب من الانائين قطعاً .

وكذلك في المقام اذ ﴿ لافرق بين هذا الخطاب وبين أدلة المحرمات الثابتة في الشريعة الا العموم والخصوص ﴾ حيث يكون المحرم بأمر العولى في المثال خصوص فرد الخمر المردد بين الانائين ، وبأمر الشارع كأي الخمر كما في شرح الاستاذ الاعتمادي بتلخيص .

ثم أن القائلين بعدم وجوب الموافقة القطعية احتجوا بوجوه :  
منها : ما أشار اليه بقوله : ﴿ فان قلت : اصالة الحل في كلا المشتبهين جارية في نفسها . . الخ ﴾ .

وحاصل هذا الوجه هو أن أدلة الحل تشمل أطراف العلم الاجمالي كما تشمل الشبهات البدوية ، فتدل على حلية كل واحد من المشتبهين اذ كل واحد منهما مما لم يعلم انه حرام بعينه ، الا انها معارضة لما دل على الحرمة كقول الشارع اجتنب عن الخمر حيث يجب الاجتناب عن الخمر المردد بين الانائين .

﴿ وغاية ما يلزم في المقام تعارض الاصلين ﴾ اي أن اصالة الحل في كل طرف لازمة حرمة الاخر بمقتضى العلم الاجمالي بالحرمة ، فتعارض اصالة الحل في كل طرف باصالة الحل في الطرف الاخر ، والحكم بعد عدم جواز طرح الاصلين وعدم امكان الجمع بينهما في العمل هو : التخيير اذ هو غاية ما يمكن أن يؤخذ به ، وبه يحصل الجمع بين الدليلين المتعارضين ، وبذلك يكون

الحاصل هو عدم وجوب الموافقة القطعية .

﴿ قلت : أصالة الحل غير جارية هنا ﴾ .

والجواب عن الوجه المذكور يمكن بأحد وجهين :

أحدهما ، عدم تسليم جريان أصالة الحل في مورد العلم الاجمالي وذلك أن بعد تنجز التكليف بالحرمة ، ووجوب الاجتناب عن الحرام المعلوم اجمالا ، وحكم العقل بوجوب الاحتياط ، وكون الاشتغال اليقيني يقتضي البرائة اليقينية المتوقفة على اجتناب كلا المشتبهين لا يبقى شك حتى تجري أصالة الحل وذلك لتقدم قاعدة الاشتغال عليها بالحكومة .

وثانيهما ، انه بعد تسليم جريان أصالة الحل في كل طرف من طرفي العلم الاجمالي ، وتعارض الاصلين فيهما نمنع أن يكون الحكم هو : التخيير ، وذلك لان مقتضى الاصل الاولي في تعارض الاصلين هو : الحكم بالتساقط لا التخيير نعم التخيير في تعارض الخبرين انما ثبت من جهة الاصل الثانوي والاخبار الواردة في باب التعارض ، ويرجع بعد تساقط الاصلين بالتعارض الى مسا دل على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي ، فيجب الاجتناب عن كلا المشتبهين ، وهو : المطلوب .

﴿ فلا يبقى مجال للاذن في فعل أحدهما ﴾ لما عرفت من حكومة قاعدة الاشتغال على أصالة الحل . وان الحكم في تعارض الاصلين اذا لم يكن أحدهما حاكماً على الاخر هو : التساقط لا التخيير .

﴿ ومنها : ما اشار اليه بقوله :

فان قلت : قوله : كل شيء لك حلال حتى تعرف انه الحرام ... الخ ﴾ . أي ومن الوجوه التي استدل بها على عدم وجوب الموافقة القطعية هو ما ذكره المصنف (قده) بقوله ( فان قلت ) وحاصل هذا الوجه هو ان اخبار

الحل ، كما تدل على الحلية في المشتبهات بالمشبهة المجردة عن العلم الاجمالي ،  
 جميعاً ، كذلك تدل على حلية المشتبهات بالمشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي ،  
 وحينئذ يقع التعارض بينها ، وبين قاعدة الاشتغال في مورد العلم الاجمالي ،  
 لان مقتضى قاعدة الاشتغال هو وجوب الاجتناب عن الجميع ، ومقتضى عموم  
 أدلة الحل هو جواز الارتكاب في الجميع ، ومقتضى الجمع بينهما هو : ابقاء  
 مقدار الحرام ، وارتكاب الباقي ، ولازم هذا الجمع هو حلية أحد المشتبهين  
 على البديل تخبيراً ، وحرمة الاخر ظاهراً .

ثم أن التخيير لم يكن مدلولاً لاختبار الحل ، حتى يقال : انه مستلزم لاستعمالها  
 في التعيين في الشبهات البدوية وفي التخيير في الشبهات المقرونة بالاجمالي ،  
 بل جاء من جهة العلم الاجمالي بالحرام اذ بعد العلم الاجمالي بحرمة أحد  
 المشتبهين لكونه خمراً ، وحلية الاخر لكونه خلا يكون البناء على حلية أحدهما  
 بمقتضى أدلة الحل مستلزماً للبناء على حرمة الاخر بمقتضى العلم الاجمالي .  
 ولا يمكن البناء على حلية الطرف الاخر أيضاً : لان البناء على حلية أحدهما بعد  
 العلم الاجمالي بحرمة أحدهما ينافي البناء على حلية الاخر ، وهذا بخلاف الشبهات  
 البدوية حيث لا ينافي البناء على الحلية في مشتبه للبناء على الحلية في آخر ، فلذا  
 يكون الحكم بالحلية في الشبهة البدوية تعيينية وفي مورد العلم الاجمالي تخبيرية .  
 والحاصل من الجميع هو : تقديم أدلة الحل على قاعدة الاشتغال بالحكمة ،  
 والنتيجة هي : عدم وجوب الموافقة القطعية .

وبالجملة ان لازم العلم الاجمالي بحرمة أحد المشتبهين ، ولازم عموم اختبار  
 الحل هو الحكم بحرمة أحدهما ، وحلية الاخر على نحو التخيير ، لان الحكم  
 بحلية أحدهما بالخصوص ، أو الحكم بالحرمة كذلك ترجيح من دون مرجح ،  
 فالاستفاد من أخبار الحل هو الحلية في مطلق الشبهات واما الحلية التعيينية ، أو

التخييرية فخارجة عن مفادها ، بل من لوازم خصوصية المورد ، فحينئذ لا يازم استعمال قوله **إِنَّمَا** : ( كل شيء لك حلال ) في معنيين ، بل استعمل في الكلي وهو : البناء على كون المشتبه موضوعاً محللاً .

﴿ قلت : الظاهر من الاخبار المذكورة البناء على حلية محتمل التحريم والرخصة فيه ، لاجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل ﴾ .

والجواب عن الوجه المذكور يمكن أن يتم من وجوه :

منها : ما حاصله من ان الحلية على نحو التخيير والبدلية مبنية على أن يكون مفاد أخبار الحل هو اثبات الموضوع المحلل والمحرم على ما تقدم من وجوب البناء على كون احد المشتبهين موضوعاً محللاً والاخر موضوعاً محرماً على وجه التخيير والبدلية ، الا ان ظاهر الاخبار المذكورة هو البناء على اثبات الحكم لا الموضوع ، أي حلية محتمل التحريم والرخصة فيه ظاهراً ، وبذلك تكون قاعدة الاشتغال حاکمة على أدلة الحل ، وتكون حينئذ النتيجة هي : وجوب الموافقة القطعية .

ومنها : ما اشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿ ولو سلم فظاهرها البناء على كون كل مشتبه كذلك ﴾ أي لو سلم بان مفادها هو : البناء على كون المشتبه موضوعاً محللاً ، فيكون ظاهرها هو : البناء على كون كل مشتبه موضوعاً محللاً تعييناً لتخييراً ، وحيث لا يصح هذا المعنى في الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي لما تقدم من ان البناء على كون احد المشتبهين موضوعاً محللاً ينافي البناء على كون الاخر كذلك ، لا بد من اختصاص هذه الاخبار بالشبهات البدوية حيث يصح هذا المعنى فيها .

ومنها : ما اشار اليه بقوله : ﴿ وليس الامر بالبناء على كون ﴾ احد المشتبهين

هو : الخل أمراً بالبناء على كون ﴾ الاخر هو الخمر ﴾

أي : ليس لازم أمر الشارع بالبناء على كون أحد المشتبهين هو : الخل  
 أمراً منه بالبناء على كون الآخر هو : الخمر ، بل البناء على كون الآخر هو :  
 الخمر من العقل ، فالملازمة بين البناء على خلية أحدهما وخميرية الآخر عقابية  
 لشرعية ﴿ فليس في الروايات من البدلية عين ولا أثر فتدبر ﴾

قوله : فتدبر لعله إشارة الى ان الملازمة بين البناء على خلية أحدهما وخميرية  
 الآخر ، وان كانت عقلية ، الا انها ناشئة من شمول اخبار الحل مورد العلم الاجمالي  
 وحكم الشارع بكون أحد المشتبهين موضوعاً محلاً ، فترجع الملازمة بالآخره  
 الى الشرع ، فالاولى في الجواب أن يقال بان اخبار الحل المختصة بالشبهات  
 البدوية ، ولا تشمل مورد العلم الاجمالي فتنبه !!

﴿ احتج من جوز ارتكاب ماعدا مقدار الحرام والمنع عنه بوجهين ﴾ وقد  
 تقدم الوجهان على عدم وجوب الموافقة القطعية مع جوابهما ، واحتج من جوز  
 ارتكاب ماعدا مقدار الحرام حيث لم يقل بوجوب الموافقة القطعية بوجهين آخرين  
 وبذلك يكون مجموع ما أستدل به على عدم وجوب الموافقة القطعية الى الان  
 هي : وجوه أربعة .

وقبل تقريب ما استدلل به من جوز ارتكاب ماعدا مقدار الحرام من الوجهين

نقول :

ان مدعاه مركب من أمرين :

أحدهما : هو الجواز .

وثانيهما هو المنع اي جواز ارتكاب ماعدا مقدار الحرام ، والمنع عن ارتكاب  
 مقدار الحرام ، فاذا فرضنا مقدار الحرام واحداً ، وكان مشتبهاً فسي أمرين جاز  
 ارتكاب احدهما فقط ، وان كان مشتبهاً في أمور محصورة كالعشرة مثلا جاز ارتكاب  
 ماعدا الواحد وكيف كان ، فالوجه الاول على جواز ارتكاب ماعدا مقدار الحرام



هو ﴿﴾ الاخبار الدالة على حل ما لم يعلم حرمة التي تقدم بعضها ﴿﴾ وقد تقدم ان مقتضى هذه الاخبار على تقدير شمولها لمورد العلم الاجمالي هو حلية كمال المشتبهين :

ثم أن الوجه لمنع ارتكاب مقدار الحرام ما اشار اليه (قده) بقوله : ﴿﴾ اما لاستلزامه للعلم بارتكاب الحرام وهو حرام ﴿﴾ وذكر المصنف (قده) لمنع ارتكاب الجميع وجهين :

أحدهما ان ارتكاب الجميع يستلزم للعلم بارتكاب الحرام ، والعلم بارتكاب الحرام حرام فارتكاب الجميع حرام .

وثانيهما : ما حاصله من ان المجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة ، ولو باعتبار جزئه ، فيدخل في منع الشارع عن استعمال الحرام المعلوم واما البعض ، فليس معلوم الحرمة ، فلا يدخل في منع الشارع فيجوز ارتكابه .

﴿﴾ وكذا كمال منهما بشرط الاجتماع مع الآخر ، فيجب اجتنابه ... الخ ﴿﴾ أي كل منهما بشرط انضمام الآخر حرام وبشرط الانفراد حلال .

والفرق بين لحاظ المجموع من حيث المجموع وبين لحاظ كل منهما بشرط الاجتماع هو ان المحرم في الاول جزء ، وفي الثاني واحد من المقيد والقيد .

﴿﴾ والجواب عن ذلك ان الاخبار المتقدمة على ما عرفت ﴿﴾ في شرح قوله : عليه السلام (كل شيء لك حلال) الخ في المقام الاول ﴿﴾ اما أن لا تشمل شيئاً من المشتبهين ﴿﴾ ان كان المراد بالغاية المذكورة فيها مطلق العلم اى تفصيلاً كان أو اجمالياً ﴿﴾ واما تشملهما جميعاً ﴿﴾ ان كان المراد بها علماً تفصيلاً فقط .

فعلى الاول يجب الاجتناب عن كلا المشتبهين وهو المطلوب ، وعلى الثاني يلزم جواز المخالفة القطعية مع ان الخصم لا يقول به ، بل يقول بحرمة المخالفة القطعية .

والجواب عما ذكر من الوجهين لمنع ارتكاب الجميع هو انهما غير صالحين للمنع المذكور ﴿١﴾ اما الاول ، فلانه ان أريد ان مجرد تحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام ، فلم يدل دليل عليه ﴿٢﴾ .

وحاصل الجواب ان الوجه الاول وهو قوله : ﴿٣﴾ لاستزامه للعلم بارتكاب الحرام ﴿٤﴾ لا يخلو عن أحد احتمالين ، وكلاهما باطل .

(احدهما) ان يكون المراد بقوله : ﴿٥﴾ وهو حرام ﴿٦﴾ تحصيل العلم بارتكاب الحرام ، فيكون حاصل الوجه الاول هو ان ارتكاب الجميع مستلزم لتحصيل العلم بارتكاب الحرام ، وتحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام ، كما هو ظاهر هذا الوجه والوجه في بطلانه ما اشار اليه بقوله : ﴿٧﴾ فلم يدل دليل عليه ﴿٨﴾ لان الدليل دل على ان المحرم هو ارتكاب الحرام الواقعي لا تحصيل العلم بارتكابه .

﴿٩﴾ نعم تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام ... الخ ﴿١٠﴾ الا ان الحرمة ليست من جهة تحصيل العلم بارتكاب الحرام ، بل من جهة صدق التجسس المنهى عنه شرعاً ، وان لم يحصل به العلم ، لان نفس التفتيش عن معائب الناس حرام ، وان لم يحصل به العلم بارتكابهم الحرام .

(وثانيهما ) : ان يكون المراد بالحرام المخالفة القطعية فيكون مفاد الوجه الاول حينئذ هو ان ارتكاب الجميع مستلزم للعلم بارتكاب الحرام اى المخالفة القطعية وهي : حرام ، كما اشار اليه بقوله : ﴿١١﴾ وان اريد ان الممنوع عنه عقلا من مخالفة احكام الشرع ، بل مطلق الموالى هي : المخالفة العلمية دون الاحتمالية ﴿١٢﴾ لان المخالفة الاحتمالية لاتعد عصياناً في العرف .

والحاصل ان العلم الاجمالي يقتضي حرمة المخالفة القطعية دون وجوب الموافقة القطعية ثم ذكر المصنف (قده) مسابرة على هذا الاحتمال الثاني حيث قال : ﴿١٣﴾ ففيه مع اطباق العلماء بل العقلاء ، كما حكى على وجوب المقدمة العلمية ﴿١٤﴾

اي يرد على الاحتمال الثاني :

اولا بانه مخالف لحكم العقل بوجوب تحصيل الموافقة القطعية بعد ثبوت اشتغال الذمة بالامر المردد بين أمرين ، أو أمور محصورة واجماع العلماء بل العقلاء على وجوب المقدمة العلمية التي لا تحصل الا بترك جميع اطراف العلم الاجمالي .

وثانياً ﴿ انه ان أريد من حرمة المخالفة العلمية المخالفة المعلومة حين المخالفة ﴾ أي حين الارتكاب بأن يرتكبهما دفعة ، فلا تكون المخالفة العلمية اذا لم تكن معلومة حين المخالفة والارتكاب بشأن يرتكبهما تدريجاً محرمة ، فهو باطل من جهة كون هذا اعترافاً بجواز المخالفة القطعية فيما اذا ارتكب المجموع تدريجاً ، وهو مخالف للفرض لان المفروض هو : البحث عن وجوب الموافقة القطعية بعد النسالم على حرمة المخالفة القطعية مطلقاً .

وثالثاً ﴿ أن اريد ﴾ بحرمة المخالفة القطعية ﴿ حرمة المخالفة التي تعاق العلم بها ولو بعدها فمرجعها الى حرمة تحصيل العلم الذي به يصير المخالفة معلومة ﴾ أي يكون مرجع هذا الاحتمال الى الاحتمال الاول وهو تحصيل العلم بالحرمة ، وقد تقدم ان تحصيل العلم بالحرمة ليس حراماً ، بل الحرام هو ارتكاب الحرام فالحق أذن بعد بطلان هذا الوجه هو وجوب الموافقة القطعية .

﴿ ومما ذكرنا ﴾ من ظاهر الوجه الاول هو حرمة تحصيل العلم بالحرام ، وقلنا : بانه لم يدل دليل على حرمة تحصيل العلم بالحرام ﴿ يظهر فساد الوجه الثاني ﴾ أي فساد حرمة المجموع من حيث المجموع لكونه معلوم الحرمة .

وذلك ﴿ فان حرمة المجموع اذا كان باعتبار جزئه الغير المعين فضم الجزء الاخر اليه لادخل له في حرمة ﴾ كما ان ضم الخل الى الخمر لادخل

له في حرمة الخمر أصلاً نعم إذا اشتبه الخمر بالخل فضم أحدهما الى الآخر في مقام الارتكاب يكون موجباً للعلم بارتكاب الحرام ، وقد تقدم ان تحصيل العلم بارتكاب الحرام ليس بحرام .

﴿ ومن ذلك ﴾ أي من ان حرمة تحصيل العلم بالحرام لادليل عليها ﴿ يظهر فساد جعل الحرام كلا منهما بشرط الاجتماع مع الآخر ﴾ ، لان اعتبار الاجتماع لادخل له في حرمة ما يكون حراماً في الواقع ، بل له دخل في حصول العلم بالحرام ، وقد تقدم ان تحصيل العلم بالحرام ليس بحرام .

﴿ الثاني ما دل بنفسه ، أو بضميمة ما دل على المنع عن ارتكاب الحرام الواقعي على جواز تناول الشبهة المحصورة ... الخ ﴾ هذا هو الوجه الثاني الذي استدل به من جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام على جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام والمنع عنه .

وحاصل هذا الوجه ان ما يدل على جواز ارتكاب الشبهة المحصورة من الاخبار الكثيرة لا يخلو عن أحد احتمالين .

أحدهما : أن يكون ظاهراً في ارتكاب البعض وهو عين المدعى ، ويحمل على جعل البدل، فلا ينافي أدلة المحرمات حتى نحتاج الى تكلف الجمع بينهما وهذا هو المراد من قول المصنف (قده) حيث قال ﴿ ما دل بنفسه ... الخ ﴾ .

وثانيهما : أن يكون ظاهراً في ارتكاب الجميع ، فيقع التعارض بينه وبين أدلة المحرمات فيحمل ما دل على جواز الارتكاب على جواز ارتكاب البعض جمعاً بينهما ، وهو المراد بقوله : ( أو بضميمة ما دل على المنع ... الخ ) .

والحاصل ان الشارع جعل بعض المحتملات بدلا عن الحرام الواقعي ، فيكفي في ترك الحرام الواقعي ترك بعض المحتملات .

﴿ وهذه الاخبار كثيرة منها موثقة سماعة قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

رجل أصاب مالا من عمال بني أمية ، وهو يتصدق منه ، ويوصل قرابته ، ويحج ليغفر له ما اكتسب ، ويقول : ان الحسنات يذهبن السيئات فقال عليه السلام ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة وان الحسنات تحبط الخطيئة ثم قال : ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا لم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس ﴿١﴾ وتقريب الاستدلال بهذه الرواية على جواز ارتكاب البعض يتضح بعد ذكر مقدمة مشتملة على أمور :

منها : ان الاستفادة من هذه الرواية هو حرمة التصرف في الاموال المأخوذة من عمال بني أمية مجانا أو بعوض ، ولعل ذلك من جهة كونهم لا يملكون ما في أيديهم ، لان خلفاء بني أمية أخذوا ما في أيديهم من الاموال بغير حق ثم القرينة على حرمة التصرف فيها هو قول من يتصرف فيها (ان الحسنات يذهبن السيئات) وقول الامام عليه السلام ( ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة ) .

ومنها : ان الامام عليه السلام حكم بجواز التصرف في هذه الاموال بعد خاؤها بما يكون حلالا بحيث لا يعرف الحرام من الحلال .

ومنها : ان ظاهر نفي البأس عن التصرف حتى عن التصدق والصلة والحج هو جواز التصرف في البعض اذا عرفت هذه الامور فنقول :

ان دلالة هذه الرواية على الجواز لا تخلو عن أحد احتمالين :

أحدهما انها لا تدل على جواز التصرف في الجميع ، بل تدل على جواز التصرف في البعض وذلك بقربنة السؤال حيث يكون عن التصرف في البعض كالتصرف في التصدق والصلة والحج ، فحينئذ يكون مدلول الرواية نفس المدعى وهو جواز ارتكاب بعض اطراف الشبهة المحصورة .

وثانيهما : انها ظاهرة في جواز التصرف في الجميع ، وحينئذ لا بد من رفع اليد عن ظهورها وحملها على جواز التصرف في البعض وجعل بعضه الآخر بدلا

(١) الوسائل كتاب التجارة ابواب ما يكتسب به الباب الرابع الحديث ٢.

عن الحرام الواقعي جمعاً بين هذه الرواية وما دل على حرمة التصرف في مال الغير الا باذنه وعلى كلا الاحتمالين يصح الاستناد الى الرواية في اثبات عدم وجوب الموافقة القطعية ، وحرمة المخالفة القطعية .

والجواب عن هذا الخبر : ان ظاهره جواز التصرف في الجميع لانه يتصدق ، ويصل ، ويحج بالبعض ، ويمسك الباقي ، فقد تصرف في الجميع بصرف البعض وامسك البعض الاخر . . الخ .

وحاصل الجواب ان الاحتمال الاول وهو : ظهور الخبر ودلالته على جواز التصرف في البعض مقطوع العدم ، بل المتيقن هو الاحتمال الثاني أي ظهوره في جواز التصرف في الجميع حيث يكون الامسك تصرفاً ، كما هو في المتن . فحينئذ لا بد من الالتزام بأحد أمرين :

أحدهما هو الاخذ بظاهره والقول بجواز المخالفة القطعية .

وثانيهما صرف الخبر عن ظاهره ، ولا يمكن الاخذ بالاحتمال الاول بعد فرض التسالم على حرمة المخالفة القطعية ، فلا بد من الالتزام بالاحتمال الثاني وصرف الخبر عن ظاهره .

ثم ان الاحتمال الثاني لا ينحصر في حمل الخبر على جواز التصرف في البعض ، كما يقول به المستدل ، بل يمكن بحمل الحرام في مورده على الحرام الخاص الذي يكون الجاهل معذوراً فيه كالرءاء بناء على ما ورد في عدة أخبار من حلية الربا الذي اخذ جهلاً حيث اعتبر في حرمة العلم التفصيلي به ، ولعل الوجه في جواز التصرف في الجميع في المقام يكون من قبيل الرءاء ، فحينئذ لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية على جواز ارتكاب البعض في الشبهة المحصورة ، وذلك بمقتضى القاعدة المعروفة ( اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ) مع ان احتمال حمل الخبر على جواز التصرف في البعض مساو لاحتمال حمل

الحرام في مورده على حرام خاص ، فليس الاول اولى من الثاني ، كما اشار اليه ( قدّه ) بقوله : ﴿ فحمله على ارادة نفي البأس عن التصرف في البهض ، وان حرم عليه امساك مقدار الحرام ليس بأولى مسن حمل الحرام على حرام خاص يعذر فيه الجاهل ﴾ .

وكيف كان فان الروايات الواردة في حلية ما لم يعلم تحريمه على أصناف .

﴿ منها : ما كان من قبيل قوله <sup>عَلَيْهَا</sup> :

( كل شيء لك حلال حتى تعرف انه الحرام ) ﴿ وهذا الصنف من الاخبار ، وان كان غير وارد في مورد الشبهة المحصورة ، الا أنه لا يجوز الاستدلال به على جواز ارتكاب البهض ، وذلك لان المراد بالغاية في هذا الصنف لا يخلو من أحد احتمالين :

أحدهما هو العلم التفصيلي .

وثانيهما هو العلم الاجمالي فعلى الاول يشمل أطراف العلم الاجمالي ، فيدل على جواز ارتكاب الكل دون البعض ، وعلى الثاني ، لا يشمل اطراف العلم الاجمالي ، وذلك لاحد وجهين :

أحدهما ان مقتضى قاعدة الاشتغال هو الاجتناب عن جميع الاطراف ، وهي : حاكمة على أخبار الحل كما عرفت سابقاً .

وثانيهما انه لو قلنا بدلالة هذا الصنف على الحل في مورد العلم الاجمالي ، لكان مدلوله الحل تخييراً وحلية أحدهما لا بعينه بمقتضى عدم جواز ارتكاب الكل مع ان مدلوله في الشبهة البدوية هو الحلية المعينة ، فيلزم أن يكون المراد منه الحلية المعينة ، والحلية الغير المعينة معاً والاول في الشبهة المجردة أو الشبهة الغير المحصورة ، والثاني في الشبهة المحصورة ، وذلك متعسر ، أو متعذر ، لان الظاهر من هذا الصنف هو الحلية المعينة ، فحمله على كلا المعينين حمل

على خلاف الظاهر وهو متمسر لو قلنا : بانه يسدل على حلية المشبه في الجملة وجاء التعمين ، والتخير من جهة خصوص المورد ، ومتعذر لو قلنا : باستعماله فيهما معا ، لانه استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد . فنأمل تعرف !!

﴿ فيجب حملها على صورة عدم التكليف الفعلي بالحرام الواقعي ﴾ كما في موارد الشبهات البدوية مثلا .

﴿ ومنها : مادل على جواز ارتكاب كسلا المشبهين في خصوص الشبهة المحصورة مثل الخبر المتقدم ﴾ ومن الاصناف مادل على جواز ارتكاب الكل كالخبر المتقدم وهو موثقة سماعه حيث يكون موردها خصوص الشبهة المحصورة وهو اختلاط مال الاخذ بمال مأخوذ من عمال بني امية .

وهذا الصنف مما لا يلتزم المستدل بمضمونه ، لان مضمونه هو جواز ارتكاب الكل والمستدل مفسن يقول : بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام لا الكل ﴿ ولا يجوز حمله على غير الشبهة المحصورة ﴾ ، فان هذا الحمل مستازم لخروج المورد حيث يكون مورد هذا الخبر شبهة محصورة على ما تقدم ﴿ فيجب حمله على أقرب المحتملين من ارتكاب البعض مع ابقاء مقدار الحرام ﴾ فيكون دليلا للمستدل ﴿ ومن وروده في مورد خاص كالرباء ﴾ حيث يعتبر العلم التفصيلي في الحكم بالحرمة ، فيكون مورد هذا الخبر خارجاً عن قاعدة الاشتغال في الشبهة المحصورة حيث يجوز ارتكاب الجميع بعد انتفاء العلم التفصيلي ، ولذلك لا يكون دليلا على ما يقول به المستدل .

نعم هناك احتمال آخر يمكن أن يكون أقرب من الاحتمالين المذكورين ، كما في تعليقه صاحب الكفاية على الرسائل حيث قال قدسه : بما حاصله من ان المراد بالمال المختلط بالحرام هو مال عمال بني امية واختلاط المال الحلال بالحرام بحيث لا يمكن تمييز أحدهما من الاخر وقع عندهم لا عند الاخذ منهم



ثم الاخذ يشك ولا يعلم بان ما أصابه هل هو من الحرام أو الحلال ؟ ثم الحكم بالحل يكون مستنداً الى حمل فعل المسلم على الصحة ، لان المال مأخوذ من يد المسلم ويحمل تصرفه في المال بدفعه الى الغير على الصحة عند ذلك ، كما حمل المصنف (قده) ما ذكره من الاصناف على هذا الاحتمال .

﴿ومن ذلك يعلم حال ماورد في الرباء من حل جميع المال المختلط به﴾  
أي ومما ذكر من ان حرمة المال المختلط مما يعتبر فيها العلم التفصيلي كالرباء يعلم حال ماورد في الرباء اذا اختلط به المال حيث يجوز ارتكاب الجميع فلايجوز الاستدلال به على جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام في المقام فتمسك بعض بما ورد في الرباء على جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام في الشبهة المحصورة فاسد جزماً كما لا يخفى .

﴿ومنها : ما دل على جواز مساعلم فيه الحرام اجمالاً ... الخ﴾ أي ومن الاصناف ما دل على جواز أخذ المال من عامل الظلمة والسارق والسايطان الجائر مع العلم الاجمالي بوجود المال الحرام في أموال هؤلاء .

الفرق بين هذا الصنف والصنف السابق ان الصنف السابق يدل على جواز التصرف في المال المختلط بالحرام ، وهذا الصنف يدل على جواز أخذ المال المختلط بالحرام ، وكلاهما يدل على جواز التصرف في بعض اطراف الشبهة المحصورة ، فيكون دليلاً لمن يقول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام في الشبهة المحصورة .

﴿وسيجيء حمل جملها أو كلها ... الخ﴾ أي حمل جمل الاصناف أو كلها على ان الحكم بالحل في موارد مستند الى اشارة الحل وهي: حمل فعل المسلم على الصحة كما في المتن .

ثم أن بعض الشارحين قال ان ما افاده المصنف (قده) حيث قال ﴿سيجيء

حمل جملها أو كلها ... الخ ﴿ وعد منه (قده) الا انه لم يف بهذا الوعد .  
وبالجمله ان هذه الاصناف تحمل على أحد أمور وهي :  
١ - اليد .

٢ - وحمل فعل المسلم على الصحة .

٣ - وخروج بعض اطراف العلم الاجمالي عن محل الابتلاء، والا فالخروج  
عن قاعدة الاشتغال بهذه الاصناف التي لانقيد القطع ، بل ولاالظن على جعل  
الشارع بعض الاطراف بدلا عن الحرام الواقعي مشكل جسداً ، كما أشار اليه  
بقوله : ﴿ فالخروج بهذه الاصناف من الاخبار عن القاعدة العقلية ... الخ ﴿  
والمراد بها هو قاعدة الاشتغال ﴿ خصوصاً مع اعتضاد القاعدة بوجهين آخرين  
هما كالدليل على المطاب ﴿ .

ثم أن الوجه الاول هو : الاخبار الدالة على وجوب الاجتناب عن الجميع .  
﴿ منها قوله ﷺ ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال ﴿ (١)  
فيجب الاجتناب عن الجميع اذا اريد من الاجتماع الاختلاط وعن محتمل الحرمة  
والحلية تغليباً لجانب الحرمة اذا اريد من الاجتماع اجتماع احتمال الحلال  
والحرام .

﴿ والمرسل المتقدم أتر كوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس ﴿ فالاستفاد من  
هذا الخبر هو الاجتناب عما لم يعلم فضلاً عما يعلم او اجمالاً .

﴿ ومنها رواية ضريس عن السمن ﴿ مع احتمال اختلاطه مع ما يتخذ من  
اليات الميتة من السمن ﴿ والجبن ﴿ مع احتمال اختلاطه ونجاسته بالنفحة  
المتخذة من الميتة ، وسئل الامام ﷺ عن حكمهما ، فقال في الجواب ﴿ اما

ما علمت انه قد خلط الحرام ، فلاتأكل ، واما ما لم تعلم فكله... ﴿١﴾ الحديث والمستفاد من هذه الرواية هو وجوب الاجتناب عما يعلم من الحرام، وذلك لان موردها وان كان هو खाط الحلال بالحرام ، الا ان खाط يصدق مع الاشتباه لولم نقل بكونه ظاهراً في الامتزاج ليكون خارجاً عن المقام .

فتدل هذه الرواية اذن على وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة .

﴿ورواية ابن سنان كل شيء حلال حتى يجيئك شاهدان ان فيه الميتة﴾ والمستفاد منها مفهوماً هو وجوب الاجتناب عن اللحم اذا علم فيه الميتة سواء كان العلم حاصلًا من البيئة أو من غيرها وكان العلم بها تفصيلياً أو اجمالياً .

﴿ومنها : قوله ﷺ في حديث التثليث﴾ من اخذ بالشبهات ﴿وقع في المحرمات ، وهلك من حيث لا يعلم بناء على ان المراد بالهلاك ما هو : أثر للحرام﴾ وهو العقاب في مورد العلم الاجمالي والمنقصة الذاتية كالسكر مثلاً في الشبهة البدوية وحيث ان العقل يحكم بوجوب دفع العقاب المحتمل وجب الاجتناب عن جميع اطراف العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة .

﴿وفائدة الاستدلال بمثل هذا الخبر﴾ اي خبر التثليث وأمثاله هو ايقاع التعارض بينه وبين ما دل على جواز ارتكاب أحد المشتبهين تخبيراً، وجعل الآخر بدلا عن المحرام الواقعي ، حتى يبقى ما دل على وجوب الاجتناب عن عنوان المحرام الواقعي ، كاجتناب عن الخمر مثلاً سالماً عن كونه محكوماً بما دل على جواز ارتكاب أحد المشتبهين تخبيراً ، فحينئذ قوله : اجتناب عن الخمر مثلاً يدل على حرمة الخمر الواقعي ومقتضاه وجوب الاجتناب عند العلم الاجمالي بخميرة أحد المايعين .

وبالجملة ان ما دل على وجوب الاحتياط كحديث التثليث يكون معارضاً لما

(١) الوسائل ج ١٦ ص ٤٠٣ الباب ٦٤ من الاطعمة المحرمة الحديث ١ .

دل على عدم وجوبه ، كالأصناف الثلاثة المتقدمة ، ثم يتساقطان بالتعارض ،  
فبقى أدلة المحرمات المقتضية للاحتياط سليمة عن المانع ﴿بل مخصص بهما  
لوفرض عمومه للشبهة الابتدائية﴾ أي مادل على جواز احد المشبهين تخبيراً  
معارض مع حديث التثليث، ومثله ان كان مادل على جواز الارتكاب مختصاً بمورد  
العلم الاجمالي ومخصص بهما اي بحديث التثليث والنويين ان لم يكن مختصاً  
بموارد العلم الاجمالي ، بل فرض عمومه للشبهة البدوية ومقتضي التخصيص هو  
اختصاص جواز الارتكاب بالشبهات البدوية ، فيبقى ما يقتضي وجوب الاحتياط  
في الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي سليماً عن المانع .

هذا تمام الكلام في الوجه الاول المعاضد لقاعدة الاشتغال ، وبقي الكلام في

الوجه الثاني وقد اشار اليه المصنف (قده) بقوله :

﴿ الثاني ما يستفاد من أخبار كثيرة من كون الاجتناب عن كل واحد من  
المشبهين أمراً مسلماً مفروغاً عنه بين الأئمة عليهم السلام . الخ ﴾ وهذا الوجه يرجع  
الى الاستقراء ، الان الانصاف عدم بلوغ الموارد المستقرءة حداً يمكن الاعتماد  
عليه مستقلاً من موارد الاستقراء التي يجب فيها الاجتناب عن جميع أطراف العلم  
الاجمالي لانفيد القطع ، ومن المعلوم ان حجية الاستقراء منوطة بحصول القطع  
هذا مع انه معارض بالمثل ، كما في تعليقة غلام رضا حيث قال :

ان الحكم بعدم وجوب الاحتياط في مورد العلم الاجمالي ثابت في الشريعة  
ايضاً في موارد منها : الرباء ، كما مضى ، ومنها : ماورد من وجوب قضاء ثلث  
صلوات على من ترددت فائنته بين الرباعية والثلاثية والثنائية فانه لا يحصل به  
الاحتياط بالنسبة الى الجهر والاخفات ، وكذلك قصد العنوان ، وقصد ما  
في الذمة غير كاف في تحصيل الاحتياط ومنها : ماورد من وجوب الخمس في  
مال الحلال المخلوط بمال الحرام اذا كان الحرام مجهول القدر والمالك ، فان

خلاف الاحتياط فيه فسي موردين احدهما اعطاء السادات ، والثاني تصرفه في الباقي انتهى .

وكيف كان قد يستشم وجوب الاحتياط من أخبار كثيرة .

﴿ منها : ما ورد في المائين المشتهين ... الخ ﴾ حيث أمر الشارع باراقتهما وعدم جواز الوضوء بهما هذا ﴿ مع فتوى الاصحاب بلاخلاف بينهم على وجوب الاجتناب عن استعمالهما مطلقا ﴾ اي منضماً أو منفرداً .

﴿ ومنها : ما ورد في الصلوة في الثوبين المشتهين ﴾ احتياطاً .

﴿ ومنها : ما ورد في وجوب غسل الثوب ﴾ ... الخ حيث أمر الامام عليه السلام بوجوب غسل الثوب من الناحية التي يعلم باصابتها للنجاسة ثم حال وجوب غسل الناحية بقوله عليه السلام ﴿ حتى يكون على يقين من طهارته ﴾ حيث يكون التعليل المذكور ظاهراً في وجوب تحصيل اليقين بمقتضى قاعدة الاشتغال فان الاشتغال اليقيني يقتضى البرائة اليقينية وبذلك يكون المسنفاد منه عدم جريان اصالة الطهارة .

﴿ ومنها : ما دل على بيع الذبائح المختلط ميتتها بمذكيها ممن يستحل الميتة من أهل الكتاب ﴾ فلولم يجب الاحتياط في الشبهة المحصورة لجاز بيع الميتة المشتبهة بالمذكي ، حتى لمن لا يستحل الميتة ، فحكم المشهور بجواز البيع ممن يستحل الميتة كاهل الكتاب ليس الا من جهة وجوب الاحتياط وعدم جواز ارتكاب المشتهين مطلقاً .

ويقصد من بيع المجموع بيع المذكي خاصة ، أو مع مالاتحله الحياة من الميتة ، كالشعر والوبر ، حتى لا يكون الحكم بجواز المجموع مخالفاً لما دل على حرمة بيع الميتة من العمومات . وقد اشار اليه (قده) بقوله : ﴿ بناء على حملها على ما لا يخالف عمومات حرمة بيع الميتة ﴾ .

﴿ وقد يستأنس له مما ورد من وجوب القرعة في قطع الغنم المعلوم وجود الموطوء في بعضها ... الخ ﴾ .

والمستفاد من هذه الرواية هو وجوب الاجتناب عن جميع قطع الغنم قبل تعيين الموطوءة بالقرعة وازالة الشبهة بها ، لانها جمعت طريق تعيين الحرام من الحلال شرعاً ، فتزول الشبهة بعدها ، ويجوز ارتكاب ما عدا المخارج بالقرعة . ولذا يستأنس منها وجوب الاجتناب عن جميع اطراف العلم الاجمالي ، كما يستأنس منها جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام بعد القرعة .

وكيف كان ﴿ لكنها لا تنهض لاثبات حكم مخالف للاصول ﴾ ، لان المشهور قد أعرضوا عنها ، فلا تنهض الرواية حينئذ لاثبات وجوب القرعة في الشبهة المحصورة ثم جواز ارتكاب غير ما خرج بالقرعة حتى يثبت بها حكم مخالف للاصل اي قاعدة الاشتغال .

﴿ ولكن الانصاف ان الرواية أدل على مطلب الخصم بناء على حمل القرعة على الاستحباب ﴾ اذ يجوز حينئذ ارتكاب ما عدا مقدار الحرام من دون القرعة .

﴿ وينبغي التنبيه على أمور الاول انه لا فرق في وجوب الاجتناب عن المشتبه بالحرام بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقة واحدة وغير ذلك لعدم ما تقدم من الأدلة ﴾ .

وحاصل هذا الامر الاول هو : انه هل يفرق على القول بوجوب الاجتناب عن جميع اطراف الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي بين أن تكون الاطراف داخلة تحت حقيقة واحدة ، كالعلم الاجمالي بنجاسة الماء في أحد الانائين أو الاواني ، وبين ما لم يكن كذلك ، كالعلم الاجمالي بنجاسة الاناء ، أو ما يكون خارجاً عنه من الارض أو غيرها أم لا ؟

والمصنف ( قده ) قال بعدم الفرق ﴿ ويظهر من كلام صاحب الحدائق التفصيل ﴾ والفرق حيث يقول : بوجوب الاجتناب في الاول دون الثاني ، ويذكر صاحب الحدائق لذلك كلام صاحب المدارك القائل : بعدم وجوب الاجتناب من المشبهين حيث قال : في مقام تأييد ما قواه صاحب المدارك ( قده ) ( ان المستفاد من قواعد الاصحاب انه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة في الاناء وخارجه لم يمنع من استعماله وهو مؤيد لما ذكرناه ) انتهى كلام صاحب المدارك . ثم ﴿ قال ﴾ صاحب الحدائق ﴿ مجيباً عن ذلك أولاً بانه من باب الشبهة الغير المحصورة ﴾ نظراً الى عدم انحصار خارج الاناء .

﴿ وثانياً ان القاعدة المذكورة انما تتعلق بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة... الخ ﴾ اي ان القاعدة التي ذكرها الاصحاب وهي وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة انما تتعلق بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة، فلا تجرى في الافراد الغير المندرجة تحت ماهية واحدة .

ولهذا حكموا بجواز استعمال الاناء فيما اذا شك بوقوع النجاسة فيه أوفي خارجه، لان الافراد في هذا المثال ليست مندرجة تحت ماهية واحدة هذا توضيح ما أجاب به صاحب الحدائق ثانياً عن كلام صاحب المدارك .

والمستفاد من هذا الجواب الثاني هو التفصيل المتقدم هذا ما قلنا : حصول كلام صاحب الحدائق تبعاً للاخيرين ولكن للملاحظة في كلامه مجال ، وذلك لان ما ذكره في الجواب عن كلام صاحب المدارك ثانياً حيث قال : ﴿ وثانياً ان القاعدة المذكورة ﴾ ظاهرة في ان المراد بها ما هو المذكور في كلام صاحب المدارك حيث قال ﴿ ان المستفاد من قواعد الاصحاب... الخ ﴾ حيث تمسك صاحب المدارك بهذه القاعدة على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة فحمل المحشين القاعدة المذكورة في كلام صاحب الحدائق على قاعدة وجوب

الاحتياط على خلاف كلام صاحب الحدائق، الا انهم نظراً الى تطبيق كلام صاحب الحدائق على التفصيل ارتكبوا ذلك .

ولكن الاولى أن يقال : ان كلمة انما خطأ من الناسخ ، بل كان مكانها كلمة لا ، فكانت العبارة هكذا (وثانياً ان القاعدة المذكورة) عند الاصحاب التي تمسك بها صاحب المدارك على عدم وجوب الاحتياط .

(لاتعلق بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة) حتى تكون دليلاً على ما ذهب اليه صاحب المدارك من عدم وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة بل تتعلق بالافراد الغير المندرجة تحت ماهية واحدة كما يظهر من المثال المذكور فانهم يقولون بوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة اذا كانت الافراد مندرجة تحت ماهية واحدة فما تخيله صاحب المدارك من ان القاعدة عندهم تقتضي عدم وجوب الاحتياط مطلقاً ليس بصحيح فيمكن حينئذ حمل كلام صاحب الحدائق على ظاهره ومع ذلك يظهر منه التفصيل المذكور .

وكيف كان فأننا سنرجع الى توضيح العبارة استناداً الى ما في شرح الاستاذ الاعتمادي دامت افادته ﴿ فيفرق بين المحصور وغير المحصور بما تضمنته تلك الاخبار ﴾ المختلفة من حيث الدلالة ، فيحمل ما دل على وجوب الاحتياط على الشبهة المحصورة وما دل على العاية والبرائة على الشبهة الغير المحصورة ، ولا يجب الاحتياط في الشبهة المحصورة مطلقاً ﴿ وكيف اتفق ﴾ بل يجب فيما اذا كانت الاطراف مندرجة تحت ماهية واحدة والا فحكمها حكم الشبهة الغير المحصورة في عدم وجوب الاحتياط ولهذا لا يجب الاجتناب عن الاناء فيما اذا شك بوقوع النجاسة فيه أو في خارجه ، لان اطراف العلم الاجمالي لم تكن مندرجة تحت ماهية واحدة .

﴿ وفيه بعد منع كون ما حكاه صاحب المدارك عن الاصحاب مختصاً بغير



المحصور... الخ) وحاصل ما أجاب به المصنف (قده) عن تفصيل صاحب  
الحدائق يرجع الى وجهين :

أحدهما: منع اختصاص ما حكاه صاحب المدارك عن الاصحاب من حكمهم  
بعدم وجوب الاحتياط في المثال المذكور بالشبهة الغير المحصورة ، فدركهم  
بعدم وجوب الاحتياط فيه ليس من جهة كون الشبهة عندهم غير محصورة ، كما  
أجاب به صاحب الحدائق أولاً .

ولامن جهة عدم كون الاطراف داخلة تحت ماهية واحدة ، كما توهمه  
صاحب الحدائق وجعله جواباً ثانياً عما حكاه صاحب المدارك .  
ولامن جهة عدم وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة عندهم كما تخيله  
صاحب المدارك (قده).

بل من جهة انتفاء شرط وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة عندهم ،  
لان وجوب الاحتياط فيها يكون مشروطاً بكون جميع اطراف العلم الاجمالي  
محللاً لابتلاء المكلف ، فلو خرج بعضها عن محل الابتلاء لم يؤثر العلم الاجمالي  
في ايجاب الاحتياط ، والمثال المذكور يكون من هذا القبيل حيث يكون خارج  
الاناء خارجاً عن محل الابتلاء ، فلهذا حكموا بجواز استعماله .

وحينئذ اذا لم يكن بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء ، لكان بنائهم  
على وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة . طلقاً من غير فرق بين كون الاطراف  
داخلة في حقيقة واحدة ومندرجة تحت ماهية واحدة أم لم تكن كذلك فما ذكره  
صاحب الحدائق من التفصيل لا يرجع الى محصل صحيح .

وبالجملة ان حكم الاصحاب بعدم وجوب الاحتياط في مثل الاناء يكون  
من جهة كون خارج الاناء خارجاً عن محل الابتلاء ، فيكون ظاهرهم هو الحكم  
بطهارة الماء في الاناء أيضاً ﴿ كما يدل عليه تأويلهم لصحيفة علي بن جعفر

الواردة في الدم الغير المستبين في الماء بذلك ❦ أي يكون خارج ظرف الماء خارجاً عن محل الابتلاء ، فعدم استبتان الدم في الماء يوجب احتمال اصابة الدم في خارج الاناء ، وحينئذ لايجب الاحتياط لكون بهض أطراف العلم الاجمالي خارجاً عن محل الابتلاء .

هذا تمام الكلام في الوجه الاول .

وثانيهما ما اشار اليه المصنف (قده) بقوله :

❦ انه لاوجه لما ذكره من اختصاص القاعدة اما اولاً فلعموم الادلة المذكورة ... الخ ❦ وحاصل هذا الوجه الثاني الذي أجاب به المصنف (قده) عن تفصيل صاحب الحدائق هو منع اختصاص قاعدة وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة بالافراد المندرجة تحت ماهية واحدة ، وذلك لاحد وجهين :

أحدهما : ما اشار اليه بقوله : ( اما اولاً فلعموم الادلة المذكورة ) لوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة من غير فرق بين كون اطراف الشبهة مندرجة تحت ماهية واحدة كالمائين وبين عدم كونها كذلك كالمخل والماء المعلوم تنجس أحدهما اجمالاً ، ومقتضى الادلة المذكورة وهي : أدلة الاجتناب عن العناوين المحرمة الواقعية كالنجس والخمر وغيرهما ، وقاعدة الاشتغال ، وقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل هو وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة مطلقاً .  
وثانيهما : ما اشار اليه بقوله :

❦ وأما ثانياً : فلانه لا ضابطة لما ذكره من الاندراج تحت ماهية واحدة ❦ وذلك لعدم وضوح المراد من الماهية الواحدة حيث لا يعلم بان المراد بها هل هو النوع كالمائين ، أو الجنس القريب كالمائعين ، أو البعيد كالشيشين . . . ؟ وعلى الاخير يمكن ادراج اطراف كل شبهة محصورة تحت ماهية واحدة .  
و حينئذ لا يعلم وجه ❦ للفرق بين تردد النجس بين ظاهر الاناء وباطنه وبين

الماء وقطعة من الارض ... الخ ﴿ حيث تكون اطراف الشبهة مندرجة في حقيقة واحدة جنسية ، كما في مثال تردد النجس بين ظاهر الاناء وباطنه أو بين الماء وقطعة من الارض ، أو مندرجة في حقيقة واحدة نوعية ، كما في مثال ترده بين المائين أو الثوبين .

ويجب الاجتناب في جميع الامثلة المذكورة في المتن من دون فرق بينها، الامن جهة خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء ، فلا يجب الاجتناب من هذه الجهة .

﴿ نعم هنا شيء آخر الخ ﴾ يمكن أن يكون مراداً لصاحب الحدائق وهو: وحدة أطراف الشبهة حكماً وخطاباً، ثم وحدة الخطاب تلازم أن تكون الاطراف مندرجة في حقيقة واحدة ومعنونة بعنوان واحد تعاق باعتبار نهى مولوي من الشارع كقوله : لانتشرب الماء النجس المردد بين الانائين أو أكثر حيث يكون نوع الخطاب معلوماً بالتفصيل ، والترديد يكون في متعلقه .

وهذا بخلاف ما اذا كان متعلق الخطاب مردداً بين عنوانين تعاق بكل واحد منهما نهى مولوي، كما اذا علم اجمالاً بنجاسة أحد الانائين أو غصبية الاخر مثلاً حيث يكون الخطاب في أحدهما مخالفاً للخطاب في الاخر فان الخطاب في الاول هو لانتشرب النجس ، وفي الثاني لاتتصرف في مال الغير بدون اذنه ، فيجب الاجتناب فيما اذا كان الخطاب معلوماً تفصيلاً لحرمة مخالفة الخطاب المعلوم تفصيلاً، كما في المثال الاول، ولا يجب الاجتناب فيما اذا كان الخطاب مردداً بين الخطابين، كالمثال الثاني حيث قيل بجواز المخالفة في الخطاب المردد بين الخطابين تسكياً بان حسن المؤاخذة انما هو في مخالفة الخطاب المعلوم تفصيلاً وان كان متعلقه مردداً بين الامرين .

واما العقاب على مخالفة الخطاب المردد بين الخطابين، فيرجع الى العقاب

على أمر مجهول ، فيكون من العقاب من غير بيان ، فالملاك في وجوب الاحتياط هو وحدة الخطاب وفي عدم وجوبه هو تعدد الخطاب وان كان العنوان السذي تعلق به النهي التحريمي متحداً ، كما اذا كان أحداً المشتبهين بالنجس ثوباً والاخر مسجداً (بالكسر) حيث يكون الخطاب في الاول هو : لائلبس الثوب النجس ، وفي الثاني لاتسجد على النجس .

وما ذكر في كلام صاحب المدارك يكون من هذا القبيل ، فان الخطاب بالاناء يكون من جهة حرمة الشرب أي لانشرب النجس وبخارجه من جهة حرمة السجدة أو التيمم في النجس أي لانسجد في النجس ، أو لانتيمم فيه ، وكيف كان فالخطاب في هذا المثال وساقه مردد بين الخطابين ، فلا يجب الاحتياط ، الا ان المثال السابق وهو ما اذا كان متعلق الخطاب مردداً بين العنوانين أولى بالاشكال مما لم يكن كذلك وذلك لامكان اعتبار الخطاب التفصيلي المعلوم تفصيلاً فيما اذا كان متعلق الخطابين عنواناً واحداً كالنجاسة في المثال المتقدم ، فيرجع الخطاب المردد الى الخطاب المعلوم تفصيلاً وهو اجتنب عن النجس ، فيمكن حينئذ الحكم بوجوب الاحتياط والموافقة وحرمة المخالفة ، لان المناط في وجوب الاحتياط وحرمة المخالفة هو وحدة الخطاب على الفرض .

وأولى مما ذكرناه من كون متعلق الخطاب مردداً بين العنوانين بالاشكال **﴿** ما لو تردد الامر بين كون هذه المرثة اجنبية أو كون هذا المايح خمر **﴾** حيث يكون الخطاب في الاول لاتزن ولاتنظر الى الاجنبية ، وفي الثاني لانشرب الخمر ، والوجه في كون الاشكال فيه أولى من السابق مع اشتراكهما في تعدد العنوان واختلاف الخطاب هو كون الاطراف في المثال السابق مندرجة تحت حقيقة واحدة حيث ان المفروض هو العلم بنجاسة أحداً الدايعين وخصيية الاخر ، فيمكن ارجاع

الخطابين فيهما الى خطاب تفصيلي واحد وهو ( اجتنب عن المايح الحرام ) وهذا بخلاف مثال تردد الحرام بين الاجنبية والخمر حيث لا يتصور بينهما جامع . ﴿ وتوهم ادراج ذلك كله في وجوب الاجتناب عن الحرام ﴾ فيرجع الخطاب المردد مطلقا الى خطاب تفصيلي واحد وهو اجتنب عن الحرام فلا وجه لما ذكره من ان تردد الامر بين كون المرثة أجنبية وبين كون هذا المايح خمرأ اولى بالاشكال من المثالين السابقين حيث يرجع الخطاب المردد في مثال الاشتباه بالنجس الى خطاب واحد وهو ( اجتنب عن النجس ) وفي مثال اشتباه النجاسة بالغصية الى ( اجتنب عن المايح الحرام ) وذلك لان الخطاب المردد في جميع الامثلة يرجع الى خطاب تفصيلي واحد وهو ( اجتنب عن الحرام ) فلا وجه لاوابة بعضها على البعض وقد اشار المصنف ( قده ) الى دفع هذا التوهم بقواه : ﴿ مدفوع بان الاجتناب عن الحرام عنوان متنزع عن الادلة بالعناوين الواقعية ﴾ كالخمرية والنجاسة والغصية وغيرها ، فالاعتبار بهذه الادلة ، لا بوجوب الاجتناب عن الحرام المتنزع منها اذلا أثر للامر الانتزاعي .

والحاصل من جميع ما ذكرناه هو وجوب الاحتياط فيما اذا كان الخطاب معلوماً بالتفصيل دون ما اذا كان مردداً بين الخطابين ولما كان الخطاب في مثال العلم بنجاسة الاناء او خارجه مردداً بين الخطابين حكم صاحب الحدائق بعدم وجوب الاحتياط فيه وجعله جواباً عن كلام صاحب المدارك . فيرجع جوابه الى ان وجوب الاحتياط عند الاصحاب في الشبهة المحصورة يكون مختصاً فيما اذا كان الخطاب في اطراف الشبهة مندرجاً تحت خطاب واحد ، والمثال ليس كذلك .

﴿ والاقوى ان المخالفة القطعية في جميع ذلك غير جائز ، ولا فرق عقلا وعرفاً في مخالفة نواهي الشارع بين العلم التفصيلي بخصوص ما خالفه وبين

العلم الاجمالي بمخالفة أحد النهيين ❦ .

وحاصل كلام المصنف ( قدّه ) هو عدم الفرق بين الموارد المذكورة في وجوب الاحتياط وحرمة المخالفة القطعية لان العقل يحكم مستقلا بوجوب امتثال الخطاب المعلوم تفصيلا أو اجمالا ، ويحكم بحسن العقاب اذا خالف الخطاب المعلوم اجمالا ، ولو كان مردداً بين الخطابين ، ولم يعلم المكاف المخصوصية اذ ليس لمعرفة خصوصية الخمرية أو الغصبية دخل في حكم العقل بوجوب الاطاعة وحرمة المخالفة .

فحكم جميع الامثلة المتقدمة في وجوب الاحتياط وحرمة المخالفة القطعية واحد .

❦ والحاصل ان النواهي الشرعية بعد الاطلاع عليها بمنزلة نهي واحد عن عدة امور ... الخ ❦ أي ان النواهي الشرعية وان كانت كثيرة مثل ( اجتناب عن الخمر ) ، و ( اجتناب عن النجس ) و ( اجتناب عن الاجنبية ) و ( اجتناب عن الميتة ) ... الخ ، الا انها بعد العلم بحرمة الامور المذكورة تكون بمنزلة اجتناب عن هذه الامور وحينئذ فكما يجب الاجتناب عن الخمر المعلوم اجمالا ، كذلك يجب الاجتناب عن الحرام المعلوم اجمالا ، وذلك لانطباق الكبرى وهي قوله تعالى ( وما نهاكم عنه فانتهوا ) <sup>(١)</sup> على كلا الموردين فان الخمر مما نهى عنه الرسول ، فيجب الانتهاء والاجتناب عنه وان كان مردداً بين المائعين غاية الامر في صورة تردد الخمر بين الاناثين والمائعين يجب الاجتناب عنهما ليحصل العلم بالاجتناب عن الخمر ، وكذا لو تردد الامر بين كون هذه المرثة اجنبية ، أو كون هذا المايح خمراً ، لكان النهي المعلوم اجمالا صغرى لتلك الكبرى ، فيقال : ان أحدهذين الامرين اى المرثة أو المايح مما نهى عنه الرسول ، وكل ما

(١) سورة الحشر - آية ٧ .

نهى عنه الرسول ﷺ يجب الاجتناب عنه، فيجب الاجتناب عن المرثة والمبايع ليحصل العلم بالاجتناب عما نهى عنه الرسول ﷺ .  
هذا تمام الكلام في حرمة المخالفة القطعية .

ولافرق فيها بين أن تكون اطراف الشبهة مندرجة تحت حقيقة واحدة وبين أن لا تكون كذلك .

وهكذا لافرق فيها بين أن يكون متعاق الخطاب عنواناً واحداً أو عنوانين كما تقدم التفصيل .

﴿ واما الموافقة القطعية فالاقوى ايضاً وجوبها ﴾ كذلك من دون فرق بين الامثلة المتقدمة في حرمة المخالفة القطعية وذلك لعدم المانع بعد ثبوت المقتضى كما تقدم ، لان المانع في الشبهة التحريمية هو جريان أدلة الحلية ، وأدلة الحلية لانجرى في الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي كما تقدم وقد اشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿ لعدم جريان أدلة الحلية ، ولأدلة البرائة عقليها ونقلها واما النقلية ، فلما تقدم من استوائها بالنسبة الى كل من المشتبهين ﴾ ، لان كل واحد من المشتبهين فسي نفسه يكون مشكوك الحل والحرمة ، فتشمل الادلة كلا المشتبهين فحينئذ ﴿ ابقائهما يوجب التنافي ... الخ ﴾ اي ابقاء كلا المشتبهين تحت أدلة الحل والبرائة يوجب التنافي والتعارض بين أدلة الحل والبرائة ﴾ مع أدلة تحريم العناوين الواقعية ﴾ كالخمر والغصب وغيرهما .

اذ مقتضى هذه الادلة هو: وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين اذا علم بكون أحدهما خمراً أو غصباً مع أن أدلة الحل تقتضي الحلية وجواز الارتكاب .  
﴿ وابقاء واحد على سبيل البدل غير جائز ﴾ أي ابقاء واحد من المشتبهين تحت أدلة الحل غير جائز ، وذلك لان المراد من واحد منهما لا يخاو عن أحد احتمالين :

أحدهما هو : أحدهما المفهومى المبهم .

وثانيهما هو أحدهما المصدقي وكلا الاحتمالين باطل .

اما الاحتمال الاول ، فلما ذكر المصنف (قده) من ان بعد فرض خروج كل واحد من المشتبهين عن أدلة الحل بادلة تحريم العناوين الواقعية بعد حكم العقل بوجوب اطاعة لايبقي شيء تحت أدلة الحل ، لان أحدهما المفهومى الكلي ليس فرداً ثالثاً حتى يحكم ببقائه تحت اصالة العموم .

واما الاحتمال الثاني، فلجل كونه مستلزماً لاستعمال أدلة الحل في معنيين أي حلية المشتبهات في الشبهات البدوية معيناً، وحلية المشتبهات في الشبهات المقرنة بالعلم الاجمالي تخبيراً وقد ثبت في محله عدم جواز استعمال اللفظ الواحد في المعنيين ، فلا بد حينئذ من حمل أدلة الحل على الشبهات البدوية فقط .

والمتحصل مما ذكرنا هو عدم المانع النقاي عن وجوب الموافقة القطعية،

﴿واما العقلية ، فلمنع استقلاله في المقام بقبح مؤاخذه من ارتكب الحرام

المردد بين الامرين ... الخ﴾ .

وحاصل كلام المصنف (قده) في عدم المانع العقلي عن وجوب الموافقة

القطعية هو : ان العقل لا يحكم بقبح مؤاخذه من ارتكب أحد المشتبهين ،

فصادف الحرام ، بل يحكم بوجوب الموافقة القطعية لان في ارتكاب أحد

المشتبهين ضرر محتمل ، والعقل يحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل ، فيجب

الاجتناب عن كلا المشتبهين .

﴿وبالجملة فالظاهر عدم التفكيك في هذا المقام بين المخالفة القطعية

والمخالفة الاحتمالية... الخ﴾ وذلك لان التكليف في مورد العلم الاجمالي لا يخلو

عن أحد أمرين :

أحدهما تنجزه بالعلم الاجمالي .



وثانيهما عدم تنجزه به : فعلى الاول تجب الموافقة القطعية فضلا عن حرمة المخالفة القطعية ، وعلى الثاني تجوز المخالفة القطعية فضلا عن المخالفة الاحتمالية .

الثاني ان وجوب الاجتناب عن كل من المشتبهين هل هو : بمعنى لزوم الاحتراز عنه حذرا من الوقوع في المؤاخذه بمصادفة ما ارتكبه للحرام الواقعي فلأمؤاخذه الاعلى تقدير الوقوع في الحرام أو هو : بمعنى لزوم الاحتراز عنه من حيث انه مشتبه ، فيستحق المؤاخذه بارتكاب أحدهما ، ولو لم يصادف الحرام ، ولو ارتكبهما استحق عقابين فيه وجهان ... ؟ أو يههما الاول .

وحاصل كلام المصنف (قده) في الامر الثاني يرجع الى ان وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين بعد القول بوجوب الموافقة القطعية في الشبهة المحصورة هل هو ارشادي ، فلا يترتب على مخالفته الا ما يترتب على الواقع ، كما هو : شأن الاوامر الارشادية ، بحيث لو ارتكب أحدهما ، ولم يصادف الحرام الواقعي لم يعاقب الامن حيث التجري على القول بكونه موجبا للعقاب ، و'ن صادف يعاقب عقاباً واحداً ، وهكذا لو ارتكبهما معاً .

أو وجوب مولوي ظاهري ... ؟ ، فيعاقب عقاباً واحداً لو ارتكب أحدهما وعقابين لو ارتكب كلا المشتبهين وذلك لان موضوع الحكم الظاهري حينئذ هو المشتبه وهو يصدق على كل واحد من المشتبهين فهما موضوعان آخران وحكهما هو الحرمة ظاهراً ، ولهذا لو ارتكبهما استحق عقابين ، بل ينضم اليهما عقاب ثالث على مخالفة الحرام الواقعي بعد تنجزه بالعلم الاجمالي .

وعلى القول باستحقاق المتجري للعقاب يستحق من ارتكبهما خمس عقابات

ثم أن المصنف (قده) يختار الاحتمال الاول حيث يقول ﴿أقربهما الاول لان حكم العقل بوجوب دفع الضرر بمعنى العقاب المحتمل ، بل المقطوع حكم ارشادي﴾ فلو فرض أمر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل أو مقطوع لم يكن الا ارشادياً ، كما هو واضح في المتن .

وكيف كان فان العنوان المذكور كما في تعليقه غلام رضا لايناسب مذهب اليه الاصوليون في المقام ، لانهم بين من حمل اخبار الاحتياط على الاستحباب ومن حملها على الارشاد وعلى التقديرين ينتفى احتمال وجوب الاحتياط الشرعي بالامر المولوي وحينئذ ، فلاوجه للالتزام باوجوب الشرعي في المقام . نعم ما ذكره من العنوان المذكور يناسب مذاق الاخباريين لانهم بين من يقول : بالوجوب الشرعي ، ومن يقول : بالوجوب الارشادي انتهى مورد الحاجة من كلامه مع توضيح منا .

قال الاستاذ الاعتمادي في وجه كون أمر الشارع فرضاً بقوله :

(تحرز عن الوقوع في معصية النهي عن الزنا ... الخ للارشاد ما هذا افضاه لان كونه مولوياً مستلزم للتسلسل لان الامر المذكور لو كان مولوياً ، وجباً للعقاب على نفس مخالفته وان لم يصادف الحرام لوجب على الشارع أمر آخر بالاجتناب عن مخالفة هذا الامر ، وهكذا ، فيتسلسل) انتهى .

وما ذكره في وجه كون الامر المذكور للارشاد لا يخاو عن مناقشة اذ ليس على الشارع أن يأمر بالاجتناب عن مخالفة الامر المولوي أو سرأواولياً حتى يلزم التسلسل ، بل يكفي أن يأمر بالاجتناب عن المخالفة ارشاداً الى ما حكم به العقل من وجوب الاطاعة وقبح المخالفة وحرمتها ، فالامر بترك المخالفة والمعصية لو صدر عن الشارع كان ارشادياً قطعاً .

﴿والى هذا المعنى أشار صلوات الله عليه بقوله : أتركوا ما لا بأس به حذراً

عما به البأس ﴿ أي الى كون الامر للارشاد أشار ﴾ بقوله أتركوا ما لبأس به ... الخ وذلك لان الامر بالترك ارشادي بقرينة قوله ﴿ ﴾ : حذراً عما به البأس اذ معناه انحصار البأس في الحرام الواقعي ، والحذر انما يجب عن الحرام الواقعي .

﴿ ومن هنا ظهر انه لافرق في ذلك ﴾ أي في كون الامر بوجوب الاجتناب عن المشتبهين ارشادياً ﴿ بين الاستناد في وجوب الاجتناب الى حكم العقل وبين الاستناد فيه الى حكم الشرع بوجوب الاحتياط ﴾ اذ قد عرفت كون أمر الشارع بوجوب الاحتياط للارشاد .

قوله: ﴿ واما حكمهم بوجوب دفع الضرر المظنون شرعاً واستحقاق العقاب على تركه، وان لم يصادف الواقع ﴾ دفع لما يتوهم من ان دفع الضرر المظنون الدنيوي واجب مولوي ، فيترتب على مخالفته العقاب، وان لم يقع المكلف في الضرر فكيف يمكن ان يقال : بان مخالفة الضرر الاخرى مع القطع به لا يترتب عليها العقاب لكون الامر بوجوب رفع الضرر الاخرى ارشادياً فاذا لم يقتضى ارتكاب الضرر المقطوع ترتب العقاب لا يقتضى ارتكاب الضرر المظنون ترتب العقاب بطريق أولى مع ان الفقهاء حكموا بترتب العقاب على ارتكاب الضرر المظنون الدنيوي .

وحاصل الجواب عن هذا التوهم هو الفرق بين الضرر الاخرى حيث يكون وجوبه ارشادياً ، وان كان الضرر مقطوعاً ، وبين الضرر الدنيوي حيث يكون وجوبه مولوياً ، وان كان مظنوناً وقد اشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿ فهو خارج عما نحن فيه ﴾ لان مانحن فيه هو الضرر الاخرى الذي لا يكون وجوب دفعه الا ارشادياً سواء كان الضرر قطعياً أو ظنياً أو احتمالياً واما الضرر الدنيوي فارتكابه حرام شرعاً سواء كان معلوماً أو مظنوناً ، لان الظن طريق شرعي في باب

الضرر ﴿فالمقدم مع الظن كالمقدم مع القطع مستحق للعقاب﴾ فكما ان المقدم مع القطع بالضرر الديني مستحق للعقاب، كذلك المقدم مع الظن به مستحق للعقاب، لان الشارع جعل الضرر الديني من جملة المحرمات كالخمر، وجعل الظن طريقاً اليه، كما جعله طريقاً الى سائر المحرمات .

وبالجملة ان العقل وان كان يحكم بسوجب دفع الضرر الديني مقطوعاً كان، أو مظنوناً بوجوب ارشادي، الا ان حكم الشرع الملازم لحكم العقل في الضرر الديني مسولوي .

﴿نعم لوشك في هذا الضرر يرجع الى اصابة الاباحة... الخ﴾ اي لوشك في الضرر الديني يرجع الى اصابة الاباحة وعدم الضرر، كما يرجع الى أدلة الحل والبراءة في الشك في خمرة شيء لعدم وجوب الاحتياط بالاتفاق في الشبهة الموضوعية.

قوله : ﴿اعدم استحالة ترخيص الشارع في الاقدام على الضرر الديني المقطوع اذا كان في الترخيص مصلحة أخروية... الخ﴾

دفع لما يتوهم من ان العقل يحكم بسوجب دفع الضرر الديني مقطوعاً كان أو مظنوناً، بل محتملاً فحينئذ كيف يحكم الشرع بالاباحة .

وحاصل الدفع هو عدم استحالة ترخيص الشارع بالاقدام على الضرر الديني المقطوع كالجهاد واعطاء النفس لاجراء الحدود والقصاص اذا كان في الترخيص مصلحة أخروية، كما يرخص الشارع شرب الخمر للتداوي . فاذا جاز الترخيص في الضرر الديني المقطوع كالامثلة المذكورة يجوز ترخيصه في الاتمام على الضرر المحتمل بطريق أولى .

﴿لمصلحة، ولو كانت تسهيل الامر على المكلف بوجوب الاقدام على ارادته﴾  
والحاصل انه يجوز ترخيص الشارع بالاقدام على الضرر الديني اذا كان فيه

المصلحة .

﴿وهذا بخلاف الضرر الاخرى﴾ حيث لا يجوز ترخيصه من الشارع اصلاً وذلك لعدم امكان تداركه بالمصلحة .

ومن هنا يظهر ان الفرق بين الضرر الدنيوى والاخرى من وجهين ، كما في شرح الاستاذ الاعتمادي دامت افادته .

أحدهما : امكان تدارك الضرر الدنيوى دون الضرر الاخرى ، ولهذا يجوز الترخيص في الاول دون الثانى .

وثانيهما ان حكم الشرع الملازم لحكم العقل بوجود دفع الضرر الاخرى كحكم العقل ارشادي ، ولكن حكم الشرع بوجود دفع الضرر الدنيوى ليس كحكم العقل للارشاد ، بل يمكن أن يكون مولوياً ، كما عرفت .

﴿فان قلت : قد ذكر العديلية في الاستدلال بوجود دفع الضرر على وجوب شكر المنعم بان في تركه احتمال المضرة﴾ اى العقاب والاشكال المذكور يرد ما ذكر من عدم ترتب العقاب على ترك دفع العقاب المحتمل ، لانفس العقاب المحتمل على تقدير ثبوته واقعاً ، لان العقاب يترتب حتى على احتمال العقاب ، وان لم يكن ثابتاً في الواقع ، وذلك لان العديلية استدلوها على وجوب شكر المنعم بوجود دفع الضرر المحتمل حيث قالوا بان في ترك شكر المنعم احتمال المضرة والعقاب الاخرى ، فيجب دفعاً لاحتمال الضرر ﴿وجعلوا ثمرة وجوب شكر المنعم وعدم وجوبه استحقاق العقاب على ترك الشكر﴾ على القول بوجود الشكر على من لم يبلغه دعوة نبي زمانه ، فيجب عليه الفحص عن نبي لو احتمل انه لو تفحص عنه لوجده .

والمستفاد منهم في مسألة وجوب شكر المنعم هو ان شكر المنعم شبهة وجوبية يحتمل في تركه العقاب ، فالعقل يحكم بوجوده واتيانه دفعاً للعقاب المحتمل ،

فمن خالف حكم العقل ، وترك شكر المنعم استحق العقاب سواء صادف الواقع أم لا .

ومن هنا يمكن ان يقال : فيما نحن فيه ان كل واحد من المشتبهين في الشبهة المحصورة شبهة تحريرية يحتمل في ارتكابه العقاب ، فالعقل يحكم بوجوب الاجتناب عن كل واحد منهما دفعا للعقاب المحتمل سواء صادف الواقع أم لا ، فما ذكر من عدم ترتب العقاب على ارتكاب ما يحتمل فيه العقاب ، الانفس العقاب ان صادف الواقع غير صحيح بل الظاهر هو ترتب العقاب في الارتكاب وان لم يكن ما ارتكبه حراماً في الواقع .

وحيث لا وجه لما ذكر من ان وجوب الاجتناب عن المشتبهين ارشادي لا يترتب عليه الا ما يترتب على الحرام الواقعي من العقاب .

قلت : حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرد ترك دفع الضرر في تركه لاجل مصادفة الاحتمال للواقع .

وحاصل جواب المصنف (قده) هو : ان ما ذكر من عدم ترتب العقاب على ترك دفع احتمال الضرر الاخرى الا نفسه على تقدير ثبوته واقعا صحيح لا اشكال عليه ، وحكم العدلية باستحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرد ترك دفع الضرر المحتمل ليس لاجل ترتب العقاب على ترك دفع الضرر المحتمل حتى ينافي كون وجوب دفع الضرر المحتمل عقلا ارشادياً ، بل لاجل مصادفة احتمال العقاب للواقع ، فلان في الوجوب الارشادي وذلك لان العدلية كانوا قاطعين بوجوب شكر المنعم واستحقاق العقاب على تركه من البراهين العلمية فن احتمل العقاب في ترك الشكر ليحكم عقله بوجوب الشكر دفعا لاحتمال العقاب في تركه فاذا خالف حكم عقله بترك الشكر صح للعدلية ان يقولوا بأنه مستحق للعقاب وهذا الحكم منهم ليس من جهة مخالفة هذا الشخص لحكم العقل وكون

الحكم المذكور مولوياً ، بل من جهة علمهم بان ما احتمله من العقاب في ترك الشكر مطابق للواقع وان كان لا يعلم تشارك الشكر بانه مطابق للواقع ، الا انه خالف ما حكم به عقله فقد تم الحجة عليه بواسطة حكم العقل ، كما اشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿ صح عقاب تارك الشكر من أجل اتمام الحجة عليه بمخالفة عقله ﴾ .

هذا ان قلنا : بحكومة العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل كما هو الحق . ﴿ والا فلا ﴾ أي لم نقل بحكومة العقل كما عليه الاشاعرة ، فلا يصح عقاب تارك الشكر لعدم اتمام الحجة عليه ﴿ ففرضهم ان ثمة حكومة العقل بدفع الضرر المحتمل انما يظهر ﴾ في صورة مصادفة احتمال العقاب للواقع ، كما اشار اليه بقوله : ﴿ في الضرر الثابت شرعاً مع عدم العلم به من طريق الشرع ﴾ أي مع عدم علم التارك بوجوب الشكر لعدم بلوغ دعوة نبيه اليه ثم يعاقب لاجل ما حكم به عقله من وجوب دفع الضرر المحتمل ومصادفته للواقع لانه يعاقب بمخالفة العقل وان لم يكن ضرر في الواقع حتى يكون وجوب دفع الضرر من العقل مولوياً كما في الاشكال .

﴿ وقد يتمسك لاثبات الحرمة في المقام بكونه تجريباً ، فيكون قبيحاً عقلاً ، فيحرم شرعاً ﴾ ، الا ان التجري لم يكن حراماً شرعاً عند المصنف (قده) ، لان قبح التجري عنده فاعلي ، فلا يوجب الا الذم ، وليس قبحه فعلياً حتى يوجب الحرمة شرعاً ، كما تقدم في بحث القطع .

﴿ وأضعف من ذلك التمسك بالادلة الشرعية الدالة على الاحتياط ﴾ أي أضعف من التمسك لاثبات الحرمة في المقام بالتجري التمسك بالادلة الشرعية ... الخ وذلك لما تقدم في جواب الاخباريين ﴿ من ان الظاهر من مادة الاحتياط ﴾ هو ﴿ التحرز عن الوقوع في الحرام ﴾ فيكون الامر بالاحتياط ارشادياً ﴿ كما

يوضح ذلك النبويان السابقان ﴿ وهما قوله ﷺ : ( أتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس ) وقوله ﷺ ( من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات ... الخ ) وتقدم كون الاوامر في الاخبار المذكورة في المتن الارشاد ، فلاحاجة الى البيان ثانياً .

﴿ الثالث ان وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين انما هو مع تنجز التكليف بالحرام الواقعي على كل تقدير ﴾ يبين المصنف (قده) في هذا الامر الثالث ما يعتبر في تنجز التكليف بالعلم الاجمالي بعد التزامه بتنجز التكليف بالعلم الاجمالي ولهذا قال : بحرمة مخالفته مطلقاً ووجوب موافقته القطعية اذ يجب الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين من باب المقدمة للاجتناب عن الحرام الواقعي المعلوم اجمالاً ، ومن المعلوم ان وجوب المقدمة يتوقف على وجوب ذي المقدمة ، فلا بد أن يكون التكليف في جانب ذي المقدمة وهو : الحرام الواقعي منجزاً ، ويشترط في تنجزه أن يكون كل واحد من أطراف العلم الاجمالي على نحو لو علم تفصيلاً بكونه هو الحرام الواقعي المعلوم اجمالاً لتنجز التكليف بالاجتناب عنه فعلاً وهو معنى قوله : ( تنجز التكليف بالحرام الواقعي على كل تقدير ) .

ثم أن الاشتراط المذكور يتحقق فيما اذا كان العلم الاجمالي سبباً لحدوث تنجز التكليف في جميع الاطراف بحيث لم يكن التكليف في بعض الاطراف منجزاً بدون العلم الاجمالي ، ولم يكن مانعاً عن تنجز التكليف في بعض الاطراف ككون بعض الاطراف خارجاً عن محل ابتلاء المكلف أو غير مقدور له ، ولم يكن رافعاً للتكليف كاضطرار المكلف الى ارتكاب بعض الاطراف فينتفى تنجز التكليف في مورد العلم الاجمالي اذا انتفى قيد من القيود المذكورة ، ويرجع الى البرائة أو اصالة الطهارة أو استصحابها من دون معارض ، كما اشار الى انتفاء



الاشترط المذكور بقوله : ﴿فلو لم يكن كذلك﴾ أي ولو لم يكن التكليف بوجود الاجتناب عن الحرام الواقعي المعلوم اجمالاً منجزاً على كل تقدير بأن لم يؤثر العلم الاجمالي في احداث تكليف جديد في أحد الطرفين اصلاً ، كما لو علم بنجاسة أحد الاناثين تفصيلاً ، ثم علم اجمالاً بوقوع قطرة من البول في أحدهما ، فهنا لا يؤثر العلم الاجمالي في تنجز التكليف بوجود الاجتناب عن الاناء النجس ، وذلك لتنجز التكليف فيه بالعلم التفصيلي ، والمنجز لا ينجز ، فيرجع الشك في الاناء الطاهر الى الشك في اصل التكليف ، فيرجع الى البرائة واستصحاب بقاء الطهارة بلا معارض ، وهكذا فيما لو كان أحد الاناثين ممسكاً لا ينفعل بالنجاسة كما لو كان كراً حيث يرجع الشك فيما ينفعل بالنجاسة الى الشك في اصل التكليف لا المكلف به وهكذا فيما اذا كان أحد الطرفين غير مقدور للمكلف ، أو خارجاً عن محل ابتلائه ، فالتكليف حينئذٍ مشروط ومعاق على تمكن المكلف في الاول وعلى ابتلائه في الثاني ، فلا يكون فعلياً في أحد الطرفين ، فيرجع الشك في الطرف الاخر في الموردین الى الشك في اصل التكليف .  
والحاصل مما ذكرنا هو وجود موارد عديدة تخرج عن وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة .

أحدها أن لا يكون العلم الاجمالي مؤثراً بالنسبة الى بعض الاطراف في احداث تكليف جديد .

وثانيها أن لا يتمكن المكلف من الامتثال بالنسبة الى بعض الاطراف .

وثالثها أن يكون بعض الاطراف خارجاً عن محل ابتلاء المكلف .

﴿ولعل السر في ذلك﴾ أي في عدم صحة خطاب غير المبتلى بأحد الطرفين ، واستهجان توجه الخطاب اليه هو : ان ما ترك ما لا يكون محل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء من دون حاجة الى النهي عنه ، بل النهي عنه طلب

لما هو حاصل وطلب الحاصل قبيح عند العقلاء وهكذا يحصل ترك ما لا يكون مقدوراً للمكلف بغير حاجة الى النهي عنه ، والفرق بينهما ان القدرة ، كالعقل والبلوغ يكون من شرائط أصل التكليف ، والابتلاء شرط لتنجزه .

ولا يخفى عليك أن اعتبار كون أطراف العلم الاجمالي محلاً لابتلاء المكلف في تنجز التكليف المحكوم بوجوب الاجتناب عنها هو من مختصات المصنف قده وخواص هذا الكتاب ، ولم يسبقه أحد فيه ، كما في بعض الشروح .

﴿ فعند الاشتباه .. الخ ﴾ أي اشتباه الحرام الواقعي بين ما هو محل للابتلاء وبين غيره ﴿ لا يعلم المكلف تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي ﴾ فلا يجب عليه الاجتناب عما هو محل للابتلاء ، مقدمة لامثال الحرام الواقعي ، لان الشك بالنسبة الى محل الابتلاء يرجع الى الشك في أصل التكليف ، كما عرفت ، فيجري فيه البرائة .

﴿ وهذا ﴾ أي اعتبار كون جميع الاطراف محلاً للابتلاء اي تنجز التكليف بوجوب الاجتناب عنها في الشبهة المحصورة ﴿ باب واسع ينحل به الاشكال عما علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة في مواقع مثل ما اذا علم اجمالاً بوقوع النجاسة في انائه أو في موضع من الارض التي لا يتبلى به المكلف عادة ﴾ .

وحاصل كلام المصنف (فده) هو ان عدم وجوب الاجتناب في بعض الموارد عن كلا المشتهين بالشبهة المحصورة مع حكم العقل بوجوب الاجتناب عنهما ليس لاجل تخصيص حكم العقل ، لان حكم العقل لا يقبل التخصيص ، وليس لاجل دليل خاص لعدم وجوده في جميع هذه الموارد ، بل هو لاجل خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء ففي المثال المذكور لا يجب الاجتناب عن الاناء بعد خروج الارض عن محل الابتلاء حيث تجرى اصالة الطهارة في جانب

الاناء بلا معارض اصلا ، فيحكم بطهارته بها ، أو باستصحابها .  
وهكذا في المثال الثاني ، وهو ما اذا علم اجمالا بوقوع النجاسة في ثوبه  
أو ثوب غيره لخروج أحد الثوبين عن محل ابتلاء كل واحد من الشخصين  
فيجوز لكل واحد منهما أن يجري اصاله الحل والطهارة في ثوبه من دون  
تعارض اذ لا يترتب على اصاله الحل والطهارة أثر عملي ، الا لصاحب الثوب الذي  
أجزبهما ، وبذلك لا يلزم من الاصل طرح خطاب (اجتنب عن النجس) لكل منهما  
اذ كل منهما يحتمل أن يكون النجس ثوب غيره ، بخلاف ما اذا كان كلا الثوبين  
محلًا للابتلاء كما لو كان لشخص واحد ، فيلزم من الرجوع الى اصاله الحل  
في كلا الثوبين طرح خطاب (اجتنب عن النجس) ، فيجب الاجتناب عنهما  
لامتثال الخطاب المذكور .

وبالجملة لو علم كل واحد من الشخصين اجمالا بوقوع النجاسة في ثوبه  
أو ثوب صديقه لا يجب عليه الاجتناب عن ثوب نفسه لخروج الثوب الاخر عن  
محل الابتلاء بالنسبة الى كل واحد منهما ، وقد عرفت عدم تنجز التكليف  
بوجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة فيما اذا كان أحد اطرافها خارجاً عن  
محل الابتلاء .

ونظير هذا المثال هو ما اذا شكك زوجة شخص في ان المطلقة هل هي  
أوغيرها من ضراتها ... ؟ بعد العلم الاجمالي بوقوع الطلاق من الزوج على  
واحدة من زوجاته حيث جازلها ترتيب احكام الزوجية على نفسها ، وهكذا يجوز  
ترتيب احكام الزوجية لكل واحدة منهن لسو شكك كذلك ، وهذا بخلاف ما اذا  
شك الزوج بطلاق واحدة منهن بعد العلم الاجمالي بتطابق احدهن ، فيجب  
عليه الاجتناب عن جميعهن ، وليس ذلك ، الا لما تقدم من كون جميع الاطراف  
محلًا للابتلاء بالنسبة الى الزوج دون الزوجة حيث تكون اصاله عدم طلاق كل

منهن معارضة مع اصاله عدم طلاق الاخرى فسي حق الزوج دون الزوجة ، لان اصاله عدم طلاق ضررتها لا يترتب عليها أثر عملي بالنسبة الى كل واحدة منهن ، فتبقى اصاله عدم تطليق نفسها من دون معارض .

هذا ما اشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿ الأثرى ان زوجة شخص لو شكت في انها هي المطلقة ، أو غيرها من ضررتها جازلها ترتيب احكام الزوجية على نفسها .

ولو شك الزوج هذا الشك لم يجز له النظر الى احدهما ﴿ وقال غلام رضا في تعليقه على الرسائل (ان خروج هذا المثال عن المقام ليس من جهة كون بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء ، بل من جهة ان محل الكلام في الشبهة المحصورة انما هو : ما اذا حصل العلم الاجمالي لشخص واحد ، دون عدة اشخاص فانه نظير واجدي المنفي في الثوب المشترك يكون الشك فيه بالنسبة الى كل منهما بدوياً ، فالمرجع هو البرائة) انتهى ، فعلى ماذكره يكون عدم وجوب الاجتناب على الزوجة من جهة كون شكها فيه شكاً بدوياً وهذا لا ينافي أن يكون عدم وجوب الاجتناب عليها من جهة كون بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء ، فسان الشك حينئذ ايضاً يرجع الى الشك البدوي بالنسبة الى محل الابتلاء كما عرفت غير مرة .

﴿ نعم لو اتفق ترتيب تكليف على زوجية ضرتهادخلت في الشبهة المحصورة ﴾ أي دخلت هذه الشبهة في الشبهة المحصورة التي يجب الاجتناب عنها أي يجب عليها الاجتناب عن مخالفة التكليف المترتبة على ابقاء الزوجية وذلك فيما اذا نذرت درهما للفقير لسوطقت هي أو ضررتها مثلاً ، فيجب عليها دفع الدرهم للفقير بعد علمها اجمالاً بسوقع الطلاق عليها أو على ضررتها ، ولا يجوز لها استصحاب زوجيتها وزوجية ضررتها لثلاث تدفع للفقير درهماً وذلك لعلمها اجمالاً

بطلاق احدهما الموجب لوجوب دفع الدرهم للفقير بسبب النذر، فلا يجوز لها الاستصحاب لانه مستلزم للمخالفة القطعية، كما لا يجوز لاحد واجدي المني في الثوب المشترك ادخال الاخر في المسجد بواسطة استصحاب عدم جنابته وعدم جنابة محموله، لان ذلك مستلزم للمخالفة القطعية .

كما في شرح الاستاذ الاعتمادي مع توضيح منا .

﴿ومثل ذلك كثير في الغاية﴾ أي مثل ما ذكر من مثال خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء كثير في الغاية .

منها : ما لو علم الزوج اجمالاً بارتداد بعض زوجاته مع غيبة بعضهن حيث يجوز له استصحاب عدم الارتداد بالنسبة الى الحاضرة .

ومنها : مسألة واجدي المني في الثوب المشترك حيث يجوز لكل واحد منهما أن يصلي وأن يدخل المساجد وأن يمسه القرآن استصحاباً للطهارة وعدم الجنابة .

وغيرهما من الفروع الكثيرة المتفرعة على خروج بعض اطراف العلم الاجمالي عن محل الابتلاء .

﴿ومما ذكرنا﴾ من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة فيما اذا كان بعض اطرافها خارجاً عن محل الابتلاء ﴿يندفع ما تقدم من صاحب المدارك﴾ حيث استدل على ما ذهب اليه من عدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة ﴿بما يستفاد من الاصحاب من عدم وجوب الاجتناب عن الاناء الذي عام بوقوع النجاسة فيه أو في خارجه﴾ .

وحاصل الاندفاع ان عدم وجوب الاجتناب عند الاصحاب في المثال المذكور ليس من جهة عدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة حتى يكون دليلاً لما ذهب اليه صاحب المدارك من عدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة ،

بل من جهة خروج بعض الاطراف وهو خاوج الاناء في المثال عن محل الابتلاء .  
 ﴿ ويؤيد ما ذكرنا ﴾ من اعتبار كون جميع الاطراف محلاً للابتلاء في  
 وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة ﴿ صحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام  
 الواردة فيمن رعف فامتحظ ﴾ اي رمي به عن أنفه كما في الاوثق ﴿ فصار الدم  
 قطعاً صغاراً ، فأصاب انائه هل يصلح الموضوع منه ؟ فقال عليه السلام : ان لم يكن شيء  
 يستبين في الماء فلا بأس به ، وان كان شيئاً بيناً فلا ﴿ <sup>(١)</sup> اي فلا يجوز الموضوع  
 منه ﴿ حيث استدل به الشيخ (قده) على العفو عما لا يدركه الطرف من الدم ﴿  
 اي استدل الشيخ بهذه الصحيحة على عدم تنجس الماء بملاقات الدم اذا كان الدم  
 من حيث الصغر على حد لا يدركه البصر في الماء .

﴿ وحملها المشهور على ان اصابة الاناء لا يستلزم اصابة الماء فالمراد انه  
 مع عدم تبين شيء في الماء يحكم بطهارته ﴿ وهذا الحكم منهم مع قولهم :  
 بوجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة وكونها محصورة بالفرض لا يصح الا  
 من جهة كون بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء .

﴿ الا ان الانصاف ان تشخيص موارد الابتلاء لكل من المشتبهين وعدم  
 الابتلاء بواحد معين منهما كثيراً ما يخفى ﴿ وهذا الكلام من المصنف (قده)  
 تمهيد لبيان الميزان والملاك لتشخيص محل الابتلاء عن غيره ، وبيان حكم الشبهة  
 المحصورة بحسب مقتضى الاصول في مورد الشك في الابتلاء وذلك لان تشخيص  
 كون الاطراف مورداً للابتلاء وعدمه قد يكون واضحاً بحيث لا يحتاج الى تأمل  
 اصلاً ، كما في مثال وقوع النجاسة على الثوب أو على ظهر طائر لا يتفق عادة ابتلاء  
 المكلف به ، فمخرج بعض الاطراف عن محل الابتلاء في هذا المثال واضح  
 وهكذا كون جميع الاطراف محلاً للابتلاء فيما اذا علم المكلف بوقوع النجاسة

(١) الوسائل ج ١ ص ١١٢ الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

على أحد نويه أوضح من الشمس ، الا انه قد يشك في كون الاطراف محلا للابتلاء ، كالمثال الثاني في المتن ، وهو ما اذا علم بوقوع النجاسة على الثوب أو على أرض لا يبعد الابتلاء بها في السجود والتيمم . فحينئذ يجب بيان أمرين : أحدهما بيان ما هو الميزان والمناطق في الابتلاء وعدمه .

وثانيهما بيان ما هو مقتضى الاصول في صورة الشك في الابتلاء .

واما الاول فقد اشار اليه (قده) بقوله : ﴿ والمعيار فسي ذلك ... الخ ﴾ اي المناطق في الابتلاء هو صحة التكليف بالاجتناب ، وحسنه من دون تقييد بالابتلاء كمثل العلم بوقوع النجاسة على احد الثوبين فاذا علم المكلف اجمالا بوقوع النجاسة على أحد نويه صح توجه خطاب ( اجتنب عن النجس ) اليه من دون تقييد ، وهذا بخلاف توجه خطاب اجتنب عن الطعام النجس الموضوع بين يدي امير البلد حيث لا يصح الا بالتقييد اي ( اجتنب عن الطعام المذكور ان ابتليت به ) فاذا علم اجمالا بوقوع النجاسة على الثوب ، أو على الطعام الموضوع أمام الامير كان بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء ، فلا يجب الاجتناب عن الثوب .

واما الثاني فيقع الكلام فيه من جهات :

الاولى في مقتضى الاصل العملي .

والثانية في مقتضى الاصل اللفظي .

والثالثة في وجود الضابط الشرعي لتمييز مورد الابتلاء وعدمه .

واما مقتضى الاصل العملي ، فهو اصل البرائة مسن التكليف المنجز ، لان مقتضى الشك في الابتلاء هو البناء على عدم تحقق الابتلاء ، فيرجع الشك حينئذ الى الشك في اصل التكليف الذي يكون المرجع فيه اصل البرائة وقد اشار اليه بقوله : ﴿ نعم يمكن أن يقول : عند الشك في حسن التكليف التنجز عرواً بالاجتناب وعدم حسنه الامعلاً أصل البرائة مسن التكليف المنجز ﴾ فكل شيء

شك في كونه محل الابتلاء لو فرض العلم بحرمة يحكم بعدم تنجزها لاصالة البرائة عن التكليف المنجز ، فيكون في حكم الخارج عن محل الابتلاء ، كما في شرح الاستاذ الاعتمادى ﴿ كما هو المقرر في كل ما شك فيه في كون التكليف منجزاً أو معلقاً على أمر محقق عدم ، أو علم التعليق على أمر اكن شك في تحققه أو كون المتحقق من افراده ، كما في المقام ﴾ .

والحاصل ان اصل البرائة من التكليف المنجز يجرى في جميع هذه الموارد المذكورة اى سواء كان الشك في تنجز التكليف، او في تحقق معلق عليه التكليف كالبلوغ مثلاً ، او في كون المتحقق مما علق عليه التكليف. كما في المقام حيث يكون الشك في ان الشيء مما يتلى به المكلف ام لا ؟ بعد العلم بان تنجز التكليف بالاجتناب معلق على الابتلاء .

واما مقتضى الاصل اللفظى وهو: الخطابات الواردة بالاجتناب عن المحرمات، فهو : وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة في صورة الشك في الابتلاء ، فان الخطابات بالاجتناب عن المحرمات مطلقة ، وغير مقيدة بالا ابتلاء فيما اذا علم عدم الابتلاء حيث يقبح العرف توجيهها من غير تقييد بالابتلاء .

ففي صورة الشك في الابتلاء يرجع الى الاطلاق، ويحكم بوجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة وقد اشار اليه بقوله : ﴿ الا ان هذا ليس بأولى من أن يقال ان الخطابات بالاجتناب عن المحرمات مطلقة... الخ ﴾ اى الرجوع الى الاصل العملى ليس أولى من الرجوع الى الاصل اللفظى، بل يجب الرجوع الى الاصل اللفظى، لان الاصل اللفظى مقدم رتبة على الاصل العملى.

فمقتضى اطلاق الخطابات بالاجتناب هو وجوب الاجتناب والمتيقن هو تقييدها بما علم عدم الابتلاء به ، ولا يحتمل الابتلاء به الا بعيداً ، كالمثال المذكور



في المتن . ﴿ فيصير الاصل في المسألة وجوب الاجتناب ﴾ فيما لم يعلم خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء . بمقتضى التمسك باطلاق المطلق ، ولايسرى اجمال القيد الى اطلاق المطلق حتى يرجع الى البرائة عن التكليف المنجز .  
 واما الضابط الشرعي الذي يتميز به مورد الابتلاء عن غيره فهى : صحيحة على بن جعفر المتقدمة حيث جعل الملاك للابتلاء كل ما يكون من قبيل الماء في الاناء والملاك لعدم الابتلاء ما يكون من قبيل خارج الماء وظاهر الاناء .

وقد اشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿ الا ان يقال : ان المستفاد من صحيحة على بن جعفر المتقدمة كون الماء وظاهر الاناء . الخ ﴾ الا أن يقال ان قوله : عليه السلام يصلح أن يكون ضابطاً لتمييز مورد الابتلاء عن غيره اذا كان الامام عليه السلام في مقام بيان الضابط، وهو غير معلوم فهذه الرواية أجنبية عن الضابط الشرعي ، ولعل قوله : فافهم اشارة الى ما ذكرناه .

﴿ الرابع ﴾ يبحث المصنف (قده) في هذا الامر الرابع عن حكم ملاقى أحد المشتهين بالنجس ومحل الكلام فيما اذا لاقى شيء بعض اطراف الشبهة المحصورة واما اذا لاقى جميع الاطراف وجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر، كما يجب الاجتناب عن الملاقى بالفتح لكون الملاقى حينئذ معلوم النجاسة . وكذا لو فرضنا شيتين لاقى أحدهما طرفاً من العلم الاجمالي ، ولاقى الاخر الطرف الاخر ، فيجب الاجتناب عن الملاقيين ، كما يجب عن نفس الطرفين وذلك لحدوث علم اجمالي آخر بنجاسة أحد الملاقيين ﴿ ان الثابت في كل من المشتهين لاجل العلم الاجمالي بوجود الحرام الواقعي فيهما هو وجوب الاجتناب ﴾ عنهما من باب المقدمة ، لان الاجتناب عن الحرام الواقعي المعلوم اجمالاً يتوقف على الاجتناب عن كلا المشتهين ، ويترتب عليهما .

﴿ واما سائر الاثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام ﴾ كوجوب الحد

إذا كان خمراً ﴿ فلا تترتب عليهما ﴾ أي على ارتكاب أحد المشتبهين وذلك  
 لعدم جريان باب المقدمة فيها ﴿ أي الآثار الشرعية المترتبة على ذلك المحرام  
 كوجوب الحد مثلاً وذلك لأن خطاب وجوب اجراء الحد على شارب الخمر يتوجه  
 الى الحاكم المجري للحد .

ثم أن وجوب اقامة الحد على من شرب الخمر على الحاكم موقوف على  
 احراز شرب الخمر من الشارب بالعلم تفصيلاً أو اجمالاً والمفروض انه لا يعلم  
 بشرب الخمر لانفصيلاً ولا اجمالاً غاية الامر انه يعلم شرب أحد المشتبهين بالخمر  
 والمفروض ان شرب احد المشتبهين بالخمر لا يوجب حصول العلم التفصيلي،  
 أو الاجمالي لشرب الخمر ، فالشك بالنسبة الى شرب الخمر بدوى لا يحتاج الى  
 المقدمة العلمية ، بل يرجع فيه الى البرائة .

ولغلام رضا في هذا المقام كلام طويل لا يخلو ذكره عن فائدة حيث قال في  
 شرح قول المصنف (قده) ﴿ ن الثابت في كل من المشتبهين .. الخ ﴾ توضيح  
 المقام ( انه لا اشكال في حجية العلم الاجمالي بعد ما ثبت تنجز التكليف به ،  
 ومعنى حجيته انما هو ترتب آثار متعلقه ، وهل المترتب لجميع الآثار ، أو بعضها؟  
 ظاهر كلام المصنف (قده) هو التفصيل في الاثر بين ما هو من مقولة الحكم  
 التكليفي ، فيترتب دون ما هو من مقولة الحكم الوضعي لكن هذا ليس بمراد  
 له يعني : ان المدار ليس على الحكم التكليفي ، كما انه ليس على الحكم  
 الوضعي ، بل الميزان ان كل أثر يحتاج لمخالفته واثبات ضده الى دليل شرعي، فهو  
 يترتب . وكما لا يحتاج اثبات ضده اليه، بل نفس الشك فيه كاف في عدم الترتب،  
 فهو لا يترتب وحينئذ يترتب عليه مثل عدم جواز التوضي بأحد الاطراف وعدم  
 جواز لبسه في الصلوة وعدم صحة بيعه اذا كان المعلوم بالاجمال هو الميتة  
 ضرورة ان من آثار الماء النجس والثوب النجس عدم جواز التوضي بالاول ،  
 وعدم جواز الصلوة في الثاني ، وكذا من آثار الميتة عدم صحة بيعها .

ولاشبهة في ان مخالفة هذه الاثار واثبات ضدها أعني : كونها جائزة تحتاج الى دليل شرعي لامحالة ، فهذه الاثار مما لارادع عن ترتبها ، وهذا بخلاف مثل وجوب الحد ، ووجوب الاجتناب عن الملاقي ، وامثالهما فان اثبات ضدها أعني : عدم وجوب الحد وعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي لا يحتاج الى دليل شرعي ، بل نفس الشك فيها كاف ، لان المحتاج الى الدليل انما هو : ثبوت الوجوب لاعدمه .

وان شئت قلت : في مقام تحرير الميزان ان الاثر المترتب على الحرام ان كان عدمياً ، كما في الامثلة السابقة ، فلانما منع عن ترتبه ، وان كان وجودياً ، كما في الامثلة اللاحقة ، فهو مما لا يترتب .

ودعوى انه ما الفرق بين وجوب الاجتناب حيث جعل من الاثار العدمية وأول بعدم جواز الارتكاب ولذا بنى على ترتبه دون وجوب الحد مدفوعة بان العبرة انما هو باسان الدليل ، ولسان الدليل هكذا سيق فيهما .

وكيف كان فالبرهان على ترتب الاثار الاولى دون الثانوية ان أثر العلم الاجمالي انما يترتب في مورد وجوده دون عدمه والاولى لما كانت واجدة له ، فيترتب عليه أثره بخلاف الثانية وذلك لان بالنسبة الى شرب الخمر مثلخطابين مختلفي المتعلق والمتوجه اليه ، احدهما يحرم شرب الخمر ، وثانيهما يجب الجاد على شاربه حيث ان المتوجه اليه في الاول انما هو نفس المكلف ، وفي الثاني انما هو الحاكم المجرى للحد .

والمتعلق في حرمة الشرب انما هو ذات الخمر ، وفي وجوب الجلد انما هو شربه وما وجد العلم الاجمالي في مورد انما هو الاول حيث انه علم اجمالا بوجود الخمر بين احد الاناثين وهو موجب لتوجه خطاب حرمة شرب الخمر اليه والعام بامثاله لا يحصل الا بالاجتناب عن الطرفين .

وهذا بخلاف الثاني فإنه اذا شرب أحد الطرفين ، واقتصر عليه فلم يعام  
شرب الخمر تفصيلاً ولا اجمالاً حتى يتحقق به الموضوع للخطاب الثاني لكي  
يجب الحد ، بل الشك فيه بدوى لا يحتاج الى المقدمة العلمية ، وقس عليه حال  
الملاقي ، لان ما وجد في مورده العلم الاجمالي انما هو خطاب الاجتناب عن  
النجس أعني الملاقي بالفتح .

واما خطاب الاجتناب عن الملاقي بالكسر ، فهو لا يتوجه الابد العلم بحصول  
الملاقات للنجس ولو اجمالاً ، ولا شبهة في انه اذا لاقى احد الطرفين ، فلم  
يحصل العلم بالملاقات للنجس لا تفصيلاً ولا اجمالاً ، فيكون الشك فيه بدوياً فلا  
يحتاج الى المقدمة العلمية ) انتهى .

وكيف كان فقد وقع الخلاف في حكم ملاقي بعض المشتبهين بالنجس ،  
كما اشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿ هل يحكم بتنجس ملاقيه وجهان ؟  
بل قولان مبنيان على ان تنجس الملاقي انما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك  
النجس بناء على ان الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه  
ولو بوسائط ﴾ .

ومنشأ الوجهين المذكورين هو : ان وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس  
حينما يعلم المكلف بملاقات شيء للنجس تفصيلاً هل هو : من شثون وجوب  
الاجتناب عن الملاقي النجس ، أو من شثون نجاسة الملاقي بالكسر بالملاقات  
وسراية نجاسة الملاقي بالفتح الى الملاقي بالكسر ؟

وبعبارة اخرى وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس هل هو من شثون الحكم  
وهو وجوب الاجتناب عن الملاقي بالفتح من جهة الملازمة عرفاً بين وجوب  
الاجتناب عن النجس وبين وجوب الاجتناب عن ملاقيه أو من جهة تحقق الموضوع  
وهو التنجس بالملاقات ؟

فعلى الاول يجب الاجتناب عن ملاقى أحد الطرفين وذلك لتحقق الحكم  
 بوجوب الاجتناب فى الملاقى بالفتح ، والمفروض ان الحكم بوجوب الاجتناب  
 عن الملاقى بالكسر من شئون الحكم بوجوبه عن الملاقى بالفتح ، والملازمة  
 بينهما ، وعلى الثانى لا يجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر وذلك لعدم العلم  
 بملاقاته للنجس لان المفروض ان الحكم بوجوب الاجتناب فى الملاقى تابع  
 لتحقق نجاسته بالملاقات مع النجس وهي مشكوكه ، نتجرى فيه اصالة الطهارة  
 والحلية . وقد اشار المصنف (قده) الى منشأ الوجهين حيث قال : مشيراً الى وجه  
 وجوب الاجتناب عن ملاقى أحد الطرفين ﴿ان تنجس الملاقى انما جاء من وجوب  
 الاجتناب عن ذلك النجس بناء على ان الاجتناب عن النجس برادبه ما يعم الاجتناب  
 عن ملاقيه ولو بوسائط﴾ ثم اشار الى وجه عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى  
 بقوله : ﴿أو ان الاجتناب عن النجس لا يراد به الا الاجتناب عن العين... الخ﴾  
 فكل من يقول بوجوب الاجتناب عن ملاقى أحد الطرفين لابد أن يقول بان وجوب  
 الاجتناب عن الملاقى بالكسر يكون من شئون وجوب الاجتناب عن الملاقى  
 بالفتح ، من جهة الملازمة بين وجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح وبين وجوب  
 الاجتناب عن الملاقى بالكسر .

فاستدل السيد ابى المكارم فى الغيبة على تنجس الماء القليل بملاقات  
 النجاسة بما دل على وجوب هجر النجاسات فى قوله (تعالى) (والرجز فاهجر)<sup>(١)</sup>  
 مبني على الملازمة المذكورة حيث أوجب الله (تعالى) الهجرة والاجتناب عن  
 النجس بناء على أن يكون المراد بالرجز هو النجاسة فاذا لاقى الماء القليل  
 بالنجاسة وجب الاجتناب عنه بمقتضى الملازمة بين الملاقى والملاقى حكماً ،  
 الا ان الرجز ليس بمعنى النجاسة ، بل المراد به اما المعاصى أو العذاب أو

الاصنام والاولئان أو الفعل القبيح كما في تفسير مجمع البيان .

﴿ ويدل عليه ايضاً ﴾ اي يدل على التلازم بين وجوب الاجتناب عن الشيء ووجوب الاجتناب عن ملاقيه مضافا الى ما ذكر من ان المراد بالاجتناب عن النجس ما يعم الاجتناب عن ملاقيه ﴿ مافي بهض الاخبار من استدلاله ﷺ على حرمة الطعام الذي مات فيه فارة بان الله تعالى حرم الميتة ﴾ فلا بد من ذكر الخبر المشتمل على استدلال الامام ﷺ حتى يتضح ثبوت الملازمة المذكورة .

اما الخبر فهو مروى عن الشيخ باسناده عن محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عيسى اليقطينى عن النضر بن سويد عن عمرو بن شمر عن جابر عن ابي جعفر ﷺ ( قال : اتاه رجل فقال : وقعت فارة فسي خاوية فيها سمن أوزيت فما ترى في أكله ؟ قال : فقال ابو جعفر ﷺ : لانأكله ، فقال الرجل : الفارة أهون علي من أن أترك طعامي من اجلها ، فقال ﷺ انك لم تستخفف بالفارة ، وانما استخففت بدينك ان الله حرم الميتة من كل شيء <sup>(١)</sup> .

واما تقريب الاستدلال فان السائل أراد بقوله : الفارة أهون علي... المخ أكل السمن أو الزيت الملاقى للفارة ، فقول الامام ﷺ في مقام التعريض له ان الله حرم الميتة من كل شيء يدل على ان نجاسة الملاقى للميتة هي عين نجاسة الميتة وحرمة عين حرمتها ، فالمستفاد من هذا الحكم هو الملازمة والاتحاد بين الملاقى والملاقى حكماً .

والحاصل انه يمكن الاستدلال على الملازمة المذكورة بظهور ما دل على وجوب الاجتناب عن الشيء حيث يكون ظاهراً في وجوب الاجتناب عن ملاقيه ، فمادل على وجوب الاجتناب عن المشتبه يدل على وجوبه عن ملاقيه وهكذا يمكن الاستدلال على الملازمة بالخبر المتقدم .

(١) الوسائل الباب ٥ من أبواب الماء المضاف الحديث ٢ .

﴿ وهذا معنى ما استدل به العلامة (ره) في المنتهى على ذلك ﴾ اى ثبوت التلازم بين الملاقى والملاقى حكماً معنى ما استدل به العلامة على وجوب الاجتناب عن ملاقى أحد المشتبهين بالنجس حيث قال ﴿ بان الشارع اعطاهما حكم النجس ﴾ .

اى يجب الاجتناب عنهما ، كما يجب الاجتناب عن النجس ومعناه وجوب الاجتناب عن الملاقى بالفتح وعن ملاقيه ، فيرجع استدلال العلامة الى الملازمة بين الملاقى والملاقى حكماً اى في وجوب الاجتناب فقط لافى جميع الوجوه .  
 ﴿ والافلم يقل أحد ﴾ ان المشتبهين في حكم النجس في جميع آثاره .  
 ﴿ أو ان الاجتناب عن النجس لايراد منه الا الاجتناب عن العبن ﴾ وهذا الكلام من المصنف ( قده ) اشارة الى الوجه الثانى الذى ذهب اليه المشهور وحاصله هو نفى الملازمة حكماً بين وجوب الاجتناب عن المشتبه وعن ملاقيه اذ تنجس الملاقى للنجس ليس معناه حكماً تكليفاً مستفاداً من قول الشارع : ( اجتنب عن النجس ) حتى يكون وجوب الاجتناب عن ملاقى المشتبه في المقام مستفاداً من قوله : ( اجتنب عن المشتبه ) ، بل تنجس الملاقى ﴿ حكم وضعى سببى يترتب على العنوان الواقعى من النجاسات ﴾ وهو تنجس الملاقى بملاقاته للنجس الواقعى ثم يجب الاجتناب عنه كما يجب الاجتناب عن النجس الواقعى ، لان ملاقات النجس سبب للنجاسة . وحينئذ اذا شك في ثبوت التنجس للملاقى لاجل الشك في نجاسة الملاقى بالفتح ﴿ جرى فيه اصل الطهارة واصل الاباحة ﴾ اى يجرى في الملاقى اصل الطهارة والاباحة لعدم ثبوت تنجسه بملاقات أحد المشتبهين بالنجس .

﴿ والاقوى هو الثانى ﴾ اى الوجه الثانى الذى ذهب اليه المشهور .  
 ﴿ اما اولافلما ذكر ﴾ من ان وجوب الاجتناب عن الملاقى ليس الامن جهة

تنجسه بالملاقاة للنجس ، لامن جهة الملازمة بين وجوب الاجتناب عن الشيء  
ووجوب الاجتناب عن ملاقيه ، كما توهم السيد ابوالمكارم في الغنية حتى يدل  
وجوب الاجتناب عن المشتبه على وجوب الاجتناب عن ملاقيه .

ثم أن المصنف (قده) لم يذكر معادلا لقوله : ( اما أولا ) فهذا التعبير  
منه ليس في محله . فاذا منعت الملازمة المذكورة بمنع ظهور ما دل على وجوب  
الاجتناب عن الشيء على وجوب الاجتناب عن ملاقيه منع ما في الغنية من دلالة  
وجوب هجر النجس على وجوب الهجر عن ملاقيه اذا لم يكن على الملقى اثر  
الرجز والنجاسة حتى يجب الاجتناب عنه من جهة كون الملقى وجزأ ونجسأ .

واما الجواب عن الرواية فسيأتى في كلام المصنف (قده) فانظر ﴿نتنجسه  
حينئذ ليس الا لمجرد تعبد خاص ﴾ اي فتنجيس الملقى للرجز حين عدم  
الملازمة المذكورة ليس الا لمجرد تعبد خاص وهو التعبد بتنجس ملاقي الرجز و  
النجس بالملاقاة ، فيجب الاجتناب عنه ، كما يجب عن النجس .

﴿فاذا حكم الشارع بوجوب هجر المشتبه في الشبهة المحصورة، فلا يدل  
على وجوب هجر ما يلاقيه ﴾ وذلك لوجوه :

أولا لما ذكر من عدم الملازمة بين وجوب الاجتناب عن الشيء ووجوب  
الاجتناب عن ملاقيه .

وثانياً على فرض تسليم الملازمة لانفع في اثبات وجوب الاجتناب عن ملاقي  
المشتبه في المقام ، لانها صارت موهونة حيث لم يقل أحد بوجوب اجتناب  
ملاقي المحرمات الا للنجاسات .

وثالثاً ان الملازمة المذكورة لو ثبتت ، لكانت مختصة لما وجب اجتنابه  
بالذات ، كالنجس لا ما وجب اجتنابه من باب المقدمة ، كالمشتبه في المقام .

وبعبارة اخرى الملازمة ثابتة بين وجوب الاجتناب عن الشيء ووجوب  
الاجتناب عن ملاقيه فيما اذا كان وجوب الاجتناب عن ذلك الشيء بالذات بأن



يكون معلوم النجاسة، لا بين وجوب الاجتناب عنه ووجوب الاجتناب عن ملاقيه فيما اذا كان وجوب الاجتناب عن ذلك الشيء من باب المقدمة كالمشبهه فدي المقام حيث يكون وجوب الاجتناب عنه من باب المقدمة العلمية ، فلا يجب الاجتناب عن ملاقيه، لعدم الملازمة، كما في شرح الاستاذ الاعتمادى مع تصرف منا .

﴿ نعم قديدل بواسطة بعض الامارات الخارجية كما استفيد بنجاسة البلل المشتهه الخارج قبل الاستبراء من أمر الشارع بالطهارة عقيهه من جهة استظهار ان الشارع جعل هذا المورد من موارد تقديم الظاهر على الاصل... الخ ﴾ وهذا الكلام من المصنف (قده) جواب عن الوجه الذى استدله على وجوب الاجتناب عن ملاقيه المشتهه في المقام بوجوب الاجتناب عن المشتهه كما يستفاد وجوب الاجتناب عن ملاقيه البلل المشتهه الخارج قبل الاستبراء من حكم الامام بوجوب الوضوء والطهارة عقيهه المستلزم لنجاسة ملاقيه .

وملخص الاستدلال يرجع الى عدم الفرق بين مانحن فيه ، وبين مسألة البلل المشتهه فكما ان مجرد حكم الشارع بوجوب الطهارة المستلزم لنجاسة الملاقيه مستلزم للحكم بوجوب الاجتناب عن ملاقيه المشتهه في مسألة البلل المشتهه، كذلك نقول بان مجرد حكم الشارع بوجوب الاجتناب عن المشتهه في المقام مستلزم لحكمه بوجوب الاجتناب عن ملاقيه من دون فرق بين المقام وتلك المسألة اذ لا يعقل وجوب الاجتناب عن ملاقيه المشتهه في تلك المسألة وعدم وجوبه في المقام مع ان الملاقيه بالفتح في كلا الموردين هو المشتهه .

وحاصل الجواب ان قياس ما نحن فيه بمسألة البلل المشتهه قياس مع الفارق والقياس كذلك باطل لايجوز الاستدلال به ، وبيان الفرق ان حكم الشارع بوجوب

الطهارة المستازم لنجاسة الملاقي مبني على تقديم الظاهر على الاصل بعد تمارضهما، لان مقتضى الاصل عدم كون البلل الخارج قبل الاستبراء بولا ومقتضى الظاهر كونه بولا ، فحكم الشارع بوجوب الطهارة المستازم لنجاسة الملاقي ووجوب الاجتناب عنه ليس الا بانضمام امارة خارجية وهي تقديم الظاهر على الاصل ، وهذا بخلاف ما نحن فيه حيث يقال : بوجوب الاجتناب عن الملاقي بمجرد وجوب الاجتناب عن المشتبه فيقال :

ان مجرد الامر بالاجتناب عن المشتبه لا يبدل على وجوب الاجتناب عن ملاقيه .

نعم لو كان وجوب الاجتناب عن ملاقي البلل مستفاداً من مجرد حكم الشارع بوجوب الوضوء ، لكان قياس المقام بتلك المسألة في محله الا ان الامر ليس كذلك ، كما عرفت .

وبه يندفع تعجب صاحب الحدائق ... الخ أي بما ذكر من الفرق يندفع تعجب صاحب الحدائق فلا بد أولاً من بيان التعجب وثانياً من بيان الاندفاع . وملخص بيان التعجب من صاحب الحدائق هو ان وجوب الطهارة عقيب البلل المشتبه يكون من احكام النجاسات ووجوب الاجتناب عن المشتبه أيضاً يكون من احكام النجاسات ، فكيف يقال : بوجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه في الاول دون الثاني ؟!

وحاصل الاندفاع ان وجوب الاجتناب عن ملاقي البلل المشتبه في الاول ليس من مجرد الحكم بوجوب الطهارة ، بل بانضمام الامارة الخارجية ، كما عرفت ، وليس في الثاني هذا الانضمام ، وحينئذ لا يبقى مجال للتعجب .

واما الجواب عن الرواية فاو لا لكونها ضعيفة سنداً بعمر وبن شمر ، فلا يجوز التمسك بها .

وثانياً لان الظاهر ان المراد مسن حرمة الميتة فيها هي حرمتها مسن حيث نجاستها لامن الحيثية الاخرى وذلك بقريئة الاستدلال بحرمتها على حرمة ملاقيها أي السمن ، أو الزيت اذ لم يقل أحد بحرمة الملاقي فيما عدا النجاسة، وبذلك لا تدل على الملازمة بين حرمة الملاقي بالفتح والملاقي بالكسر ، بل لو دلت عليها لدلت على الملازمة بين نجاسة الشيء وبين نجاسة ملاقيه ، فلا تثبت نجاسة الملاقي في المقام لعدم ثبوت نجاسة ملاقيه بالفرض .

وثالثاً فلجل ما ذكره الاستاذ الاعتمادي حيث قال بما حاصله من ( انه لو أغمضنا عن ضعف السند وعن ظهور الحرمة في النجاسة تكون الرواية موهونة من جهة كثرة التخصيص ، لانها تفيد الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة ملاقيه ، وام يقل أحد بذلك في غير النجاسات فاخراج ساير المحرمات والاخذ بهافي النجاسات وفي المشتبه بعيد جداً لما ذكر من ازوم كثرة التخصيص ، فارواية تفيد الملازمة بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه ، لا الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة ملاقيه ومحل النزاع هو الثاني دون الاول ) انتهى كلامه دام ظله مع تصرف منا .

﴿ فان قلت : وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه ، وان لم يكن من حيث ملاقاته له ، الا انه يصير كملاقيه في العلم الاجمالي بنجاسته أو نجاسة المشتبه الاخر ﴾ وهذا الاشكال يتصيد من كلام المصنف المتقدم حيث قال : ( فالملازمة بين نجاسة الشيء وتنجس ملاقيه ... الخ ) فيقال : في تقريب الاشكال المذكور ان لازم الملازمة المذكورة هو ان حال الملاقي يكون كحال ملاقيه في النجاسة والطهارة حيث يقع الملاقي كملاقاه طرفاً للعلم الاجمالي بعد الملاقاة ، فهو حينئذ يكون نظير ما اذا قسم أحد المشتبهين قسمين وجعل كل قسم في اناء ، فيصير بعد التقسيم والملاقاة أحد الطرفين اثنين ، فيقال : اما هذان القسمان ، أو

الملاقى والملاقى نجس ، أو الطرف الاخر ، فيجب الاجتناب عن الجميع .  
فهذا الاشكال يصلح أن يكون دليلاً لمن يقول : بوجوب الاجتناب عن ملاقى أحد  
المشتبهين بالنجس .

﴿ قلت : ليس الامر كذلك ﴾ أي ليس الامر في الملاقى بالكسر كالامر  
في القسمين اذا قسم أحد الطرفين قسمين في وجوب الاجتناب ، بل يجب  
الاجتناب عن كلا القسمين في فرض التقسيم ، ولا يجب الاجتناب عن الملاقى  
في فرض الملاقاة .

وذلك لان الاصل الجاري في كل واحد من القسمين في فرض التقسيم  
يكون في مرتبة الاصل الجاري في الطرف الاخر ، فيكون معارضاً له ، فيتجز  
التكليف بوجوب الاجتناب فيهما وفي الطرف الاخر ، وهذا بخلاف الاصل  
الجاري في الملاقى بالكسر حيث لا يكون في مرتبة الاصل الجاري في الطرف  
الاخر ، بل يكون متأخراً عنه ، لان الاصل في الملاقى بالفتح والطرف الاخر اصل  
سببي وفي الملاقى بالكسر أصل مسبي ، لان الشك في نجاسة الملاقى بالكسر  
مسبب عن الشك في نجاسة ملاقاته ومن المعلوم ان الاصل السببي متقدم رتبة ،  
كما هو متقدم على الاصل المسببي حكماً بالحكومة أو الورد ، كما في المتن .  
وحينئذ تجري اصالة الطهارة والحلية في الملاقى بالكسر سليمة عن معارضة  
اصالة الطهارة في الطرف الاخر ، فلهذا لا يجب عنه الاجتناب .

وبالجملة ان الاصل السببي حاكم أو وارد على الاصل المسببي ﴿ سواء  
كان مخالفاً له ﴾ كما في مثال غسل الثوب بالنجس في الماء المشكوك طهارة  
حيث تكون اصالة الطهارة في جانب الماء مخالفة لاصالة النجاسة في جانب  
الثوب والاول حاكم على الثاني لكونه اصلاً سببياً ، والثاني اصل مسببي لان  
الشك في بقاء نجاسة الثوب ناش عن الشك في طهارة الماء والشك في طهارته

ليس ناش عن الشك في بقاء نجاسة الثوب بل عن الشك في كربة الماء ﴿ أم موافقاً له ﴾ ، كما في مثال اصالة اباحة الشرب بالنسبة الى الماء المذكور ، حيث تكون اصالة الطهارة الحاكمة موافقة لها ، ومعنى كون اصالة الطهارة حاكمة على اصالة الاباحة انه بعد الحكم بطهارة الماء باصالة الطهارة لا يبيح شك في الاباحة ، حتى يحتاج الى اصالة الاباحة لان الشك في الاباحة يكون من جهة احتمال النجاسة حيث ينتفي باصالة الطهارة .

﴿لانه كالأصل بالنسبة الى المتعارضين﴾ أي الأصل المسببي في المقام يكون مثل الأصل الموجود في مورد تعارض الدليلين في كونه مرجعاً بعد تساقط المتعارضين بالتعارض ، فكما يرجع الى الأصل عند تعارض الدليلين ، وكذلك يرجع الى الأصل المسببي في المقام وهو اصالة الطهارة والحلية بالنسبة الى الملاقي بالكسر .

﴿الانرى انه يجب الرجوع عند تعارض اصالة الطهارة والنجاسة عند تميم الماء النجس كسراً بطاهر ، وعند غسل الدحل النجس بمائين مشتهين بالنجس الى قاعدة الطهارة ، ولاتجعل القاعدة كاحد المتعارضين﴾ .

أي يرجع الى اصالة الطهارة في كلا المثالين ، ولم تجعل في مرتبة الاصلين السببيين المتعارضين في كلا المثالين ثم توضيح ذلك في كلا المثالين يحتاج الى البحث في كل واحد منهما .

فنقول : في توضيح المثال الاول .

ان الماء القليل النجس اذا اضيف اليه ماء قليل طاهر بحيث صار المجموع كراً يحصل لنا علم اجمالي بنجاسة المجموع من جهة نجاسة الماء السابق أو بطهارته من جهة طهارة الماء اللاحق ، وذلك من جهة الاجماع على اتحاد حكم المائين بعد الانضمام ومعلوم أن هذا العلم الاجمالي سبب للشك في بقاء طهارة

الماء اللاحق ، أو نجاسة الماء السابق فيجري استصحاب نجاسة الماء السابق ، ويكون معارضاً لاستصحاب طهارة الماء اللاحق، وهما اصلان سببيان، لان الشك فيهما موجب للشك في ان هذا الماء بعد الانضمام طاهر أو نجس فيتحقق أصل آخر وهو الاصل المسببي أعني اصالة الطهارة، فيرجع اليها بعد تعارض الاصلين السببين ، ومن الواضح أنها ليست في مرتبتهما حتى تكون معارضة لاستصحاب النجاسة .

وتوضيح المثال الثاني وهو غسل المحل النجس بمائتين مشتبهين بالنجس بأن يكون غسله بهما على نحو الترتيب والتعاقب وحينئذ يعام اجمالاً بغسل المحل النجس بماء طاهر، الا انه لا يعلم بان الغسل بالماء الطاهر دل كان هو الغسل الاول حتى يكون المحل نجساً بالغسل الثاني لكونه بالماء النجس ، أو هو الغسل الثاني حتى يصير المحل النجس طاهراً ؟

فيرجع الشك حينئذ الى الشك في تقدم الغسل بالماء الطاهر أو تقدم الغسل بالماء النجس، فهنا اصالة عدم تقدم الغسل بالماء الطاهر المقتضية لطهارة المحل النجس معارضة باصالة عدم تقدم الغسل بالماء النجس المقتضية لنجاسة المحل فيرجع الى قاعدة الطهارة .

ومعلوم أن الاصلين الاولين سببيان والثالث مسببي، لان الشك في كون المحل النجس بعد الغسلين طاهراً أو نجساً مسبب عن الشك في تقدم غسله بالماء النجس حتى يكون طاهراً ، أو بالماء الطاهر حتى يكون نجساً .

﴿نعم ربما تجعل معاضداً لاحدهما الدوافع لها بزعم كونهما في مرتبة واحدة﴾ أي يتوهم كون الاصل المسببي وهي قاعدة الطهارة في الامثلة المتقدمة

في مرتبة واحدة مع الاصل السببي ، فتجعل معاضدة اماوافقها ، فتكون قاعدة الطهارة في مسألة تتميم الماء النجس كراً معاضدة لاستصحاب الطهارة ، فيطرح استصحاب النجاسة فقط وهكذا تكون في مسألة الغسل بالمشتبهين معاضدة لاصالة عدم تقدم الغسل بالماء الطاهر، فيحكم بطهارة المحل وفي مسألة ملاقي أحد المشتبهين معاضدة لاصالة طهارة الملاقي بالفتح، فيحكم بطهارة الملاقي والملاقي وبنجاسة الطرف الاخر فقط.

﴿لكنه توهم فاسد﴾، لان قاعدة الطهارة كما عرفت أصل مسيبي متأخر عن الاصلين السببيين، فكيف يمكن أن يكون معاضداً لاحدهما الموافق؟، بل مقتضى القاعدة هو تساقطهما بالتعارض ، ثم يرجع الى قاعدة الطهارة ، كما في شرح الاستاذ الاعتمادي دامت افادته بتوضيح منا .

﴿والتحقيق في تعارض الاصلين مع اتحاد مرتبتهما لاتحاد الشبهة الموجبة لهما الرجوع الى ماورائهما من الاصول التي لو كان أحدهما سليماً عن المعارض لم يرجع اليه﴾.

وحاصل هذا التحقيق كما في شرح الاستاذ الاعتمادي هو الرجوع الى غير الاصلين المتعارضين وهو قاعدة الطهارة في الامثلة المنقذة ولم يرجع اليها لو كان أحدهما سليماً عن المعارض وذلك لتقدم الاصل السببي على المسيبي ﴿سواء كان هذا الاصل﴾ المسيبي ﴿مجانساً لهما﴾ أي لاصلين سببيين كقاعدة الطهارة في الملاقي حيث تكون موافقة ومجانسة لقاعدة الطهارة في الملاقي بالفتح والمشتبه الاخر ﴿أو من غير جنسهما﴾ أي من غير جنس الاصلين السببيين ﴿كقاعدة الطهارة في المثاليين﴾ أي مثال تتميم الماء النجس كراً ومثال غسل المحل النجس بمائتين مشتبهين بالنجس حيث يكون الاصل المسيبي فيهما هي قاعدة الطهارة ، والاصلان السببيان المتعارضان هما استصحابي الطهارة والنجاسة في المثال الاول ، واصالة عدم تقدم الغسل بالطاهر، واصالة عدم تقدمه بالنجس في

## المثال الثاني .

﴿ نعم لو حصل للأصل في هذا الملاقي بالكسر أصل آخر في مرتبته ، كما لو وجد معه ملاقي المشتهب الآخر كانا من الشبهة المحصورة ﴾ فيجب الاجتناب عن كلا الملاقيين ، كما يجب الاجتناب عن ملاقهما لتعارض الاصول في الملاقي والملاقي ، وتنجز التكليف للاجتناب في الجميع .

﴿ ولو كان ملافاة شيء ل احد المشتهبين قبل العلم الاجمالي وفقد الملاقي بالفتح ، ثم حصل العلم الاجمالي بنجاسة المشتهب الباقي والمفقود قام ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه وعن الباقي ، لان اصالة الطهارة في الملاقي بالكسر معارضة باصالة الطهارة في المشتهب الآخر ... الخ ﴾ .

وتوضيح كلام المصنف (قده) يحتاج الى بيان ما يتصور من الصور في مسألة ملافاة شيء ل احد المشتهبين بالنجس ، فنقول :  
ان لملافاة الشيء ل احد المشتهبين بالنجس صور .  
وذلك لان الملافاة المذكورة يمكن أن تكون بعد العلم الاجمالي بنجاسة أحد المشتهبين .

ويمكن أن تكون قبله .

ويمكن أن تكون مقارنة له .

وعلى جميع التقادير اما أن يكون الملاقي بالفتح - وجوداً أو معدوماً ، فحينئذ تكون الصور ستة .

١- منها : ما قد تقدم حكمه وهو ما اذا كان ملافاة شيء ل احد المشتهبين بعد العلم الاجمالي وكان الملاقي بالفتح موجوداً .

٢ - ومنها : ما اذا كانت الملافاة قبل العلم الاجمالي وكان الملاقي بالفتح موجوداً وحكم هذه الصورة كحكم الصورة الاولى حيث لا يجب الاجتناب عن



الملاقى بالكسر بنفس ما ذكر في الصورة الاولى من الوجه ، وهو جريان قاعدة الطهارة في الملاقى بالكسر بلامعارض .

٣ - ومنها : ما اذا كانت الملاقاة قبل العلم الاجمالي وقبل فقد الملاقى بالفتح ، كما أشار اليه المصنف (قده) بقوله (ولو كان ملاقة شيء لاحد المشتبهين ... الخ) قام الملاقى بالكسر مقام ملاقاه في وجوب الاجتناب عنه ومن الباطي وذلك لكون اصالة الطهارة في الملاقى بالكسر معارضة لاصالة الطهارة أي الطرف الاخر بعد عدم جريانها في المفقود اخروجه عن محل الابتلاء بعد فقده .

٤ - ومنها : ما اذا كانت الملاقاة بعد العلم الاجمالي ثم فقد الملاقى بالفتح ، فلا يجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر ، ولا يقوم مقام الملاقى بالفتح ، وذلك لتنجز التكليف بالاجتناب في المشتبهين بعد تساقط الاصول فيهما فيبقى الاصل الجارى في الملاقى بالكسر سليماً عن المعارض وكذا يبقى صاحب الملاقى بالفتح على حكمه وهو وجوب الاجتناب عنه لانه قبل فقد صاحبه كان واجب الاجتناب فيستصحب لوشك في بقائه .

الآن يقال ان الحكم بوجوب الاجتناب عنه كان دليلاً - من باب المقدمة العلمية وهو باق يقيناً ، فلا يجرى الاستصحاب فيه لانقضاء الشك فيه .

٥ - ومنها : ما اذا كانت الملاقاة مقارنة للعلم الاجمالي مع بقاء الملاقى بالفتح كان حكم الملاقى بالكسر عدم وجوب الاجتناب عنه لكون الاصل الجارى سايماً عن المعارض .

٦ - ومنها : نفس هذه الصورة الخامسة بفرق هو فقد الملاقى بالفتح في هذه الصورة السادسة وحكمها حكمها : وذلك لتنجز التكليف بالاجتناب في الملاقى بالفتح قبل فقده وفي صاحبه بعد تعارض الاصول فيهما فيبقى الاصل الجارى في الملاقى بالكسر سليماً عن المعارض .

فالملاك في حكم الملقى بالكسر من حيث وجوب الاجتناب عنه وعدم وجوبه عنه هو كون الاصل الجارى فيه سليماً عن المعارض ، أو مع المعارض فعلى الاول لايجب الاجتناب عنه ، وعلى الثانى يجب الاجتناب عنه ، كما اشار اليه (قده) بقوله : ﴿فمحصل ما ذكرنا ان العبرة فسي حكم الملقى بكون اصالة الطهارة سليمة او معارضة﴾ ثم اشار الى الصورة الرابعة بقوله : ﴿ولو كان العلم الاجمالي قبل فقد الملقى والملافاة ففقد ، فالظاهر طهارة الملقى ووجوب الاجتناب عن صاحب الملقى﴾ وأما طهارة الملقى بالكسر ، فلجريان اصالة الطهارة السليمة عن المعارض كما عرفت .

واما وجوب الاجتناب في صاحبه ، فلجل تنجز التكليف فيه قبل فقد الملقى ، فلا يرتفع بفقد الملقى ، بل يستصحب .

الا أن يقال : بعدم جريان الاستصحاب فيه لاجل اليقين ببقاء وجوب الاجتناب عنه لانه حكم عقلي من باب المقدمة العلمية فهو باق يقيناً ولعل قوله : فنأمل اشارة اليه .

﴿الخامس لو اضطر الى ارتكاب بعض المحتملات فان كان بعضاً معيناً ، فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي ان كان الاضطرار قبل العلم أو معه ، لرجوعه الى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي ، لاحتمال كون المحرم هو المضطر اليه ... الخ﴾ .

وتوضيح كلام المصنف (قده) في هذا الامر يحتاج الى بيان ما يتصور من الصور في الاضطرار الى ارتكاب بعض أطراف الشبهة فنقول :

ان للاضطرار الى ارتكاب بعض اطراف العلم الاجمالي صوراً . وذلك لان الاضطرار يمكن أن يحصل قبل العلم الاجمالي ، أو معه ، أو بعده . وعلى جميع التقادير اما أن يكون الاضطرار الى واحد معين من أطراف الشبهة ، أو الى

واحد غير معين منها .

ومثال الاضطرار الى الواحد المعين هو : ما اذا كان أحد المشتبهين بالنجس ماء والاخر ماء الرمان مثلا ، فاضطر الى شرب الماء لرفع العطش المهلك حيث لم يتمكن من تحصيل غير هذا الماء ، أو الى شرب ماء الرمان لدها لجة المرض . ومثال الاضطرار الى الواحد الغير المعين هو : ما اذا كان كلا المشتبهين بالنجس ماءً أو ماء الرمان ، وكان شرب أحدهما كافياً في رفع الاضطرار .

وكيف كان ، فصور الاضطرار ستة ، فلا بد من بيان حكمها ، فنقول :

انه لاختلاف ولا اشكال في رفع حرمة ما اضطر اليه بالاضطرار ، فيجوز ارتكاب أحد المشتبهين معيناً فيما اذا اضطر اليه معيناً ، أو مخيراً فيما اذا كان الاضطرار الى أحدهما لابعينه . وانما الخلاف في حكم ما بقي من أطراف الشبهة بعد ارتكاب المكلف الطرف المضطر اليه هل يجب الاجتناب عن الباقي مطلقاً ، أو لا يجب كذلك ، أو فيه تفصيل يحتاج الى البيان والتفصيل ... ؟

اختار المصنف (قده) التفصيل وحاصله ان الاضطرار اذا كان الى الواحد المعين ، وكان قبل العلم الاجمالي ، أو مقارناً له ، لا يجب الاجتناب عن الباقي وذلك لاحد وجهين :

أحدهما ما تقدم في الامر الثالث من ان وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين انما هو مع تنجز التكليف بالحرام على كل تقدير بحيث لو علم تحريره تفصيلاً ، لوجب الاجتناب عنه وهذا المناط مفقود في المقام اذ على تقدير العلم التفصيالي بحرمة المضطر اليه لا يجب الاجتناب عنه وذلك لرفع التكاليف بالاضطرار اليه ، فيرجع الشك في الباقي الى الشك في أصل التكليف ، وفيه لامانع من الرجوع الى الاصل .

وثانيهما : ان المناط في وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين هو تعارض

الاصول فيهما وهو مفقود هنا أيضاً وذلك لان الاضطرار يوجب سقوط الاصل في المضطر اليه ، فيبقى الاصل في الباقي سليماً عن المعارض ولازمه عدم وجوب الاجتناب عنه .

ويلحق بهذه الصورة حكماً فرض تقارن الاضطرار والعلم الاجمالي، فلا يجب الاجتناب عن الباقي فيه كالصورة الاولى فقد علم حكم صورتين من الصور المذكورة .

واما الصورة الثالثة وهي : ما اذا كان الاضطرار الى واحد معين بعد العلم الاجمالي، فالظاهر هو وجوب الاجتناب عن الباقي وذلك لان التكليف بالاجتناب عن جميع اطراف الشبهة المحصورة قد تنجز قبل حدوث الاضطرار سواء كان المنطوق في وجوب الاجتناب هو تنجزه على كل تقدير، أو تعارض الاصول اذ كلا المنطوقين موجود قبل حدوث الاضطرار .

ومعلوم ان الاضطرار يوجب رفع التكليف عن طرف المضطر اليه فيبقى التكليف بالاجتناب عن غير المضطر اليه على حاله، فيجب امتثاله بالامثال الاحتمالي بعد عدم امكان الامتثال العلمي التفصيلي أو الاجمالي وقد اشار اليه المصنف (قده) بقوله : لان الاذن في ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن المحرم الواقعي يرجع الى اكفاء الشارع في امثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات بدلاً عن الواقع هذا تمام الكلام في الصور الثلاث التي يكون الاضطرار فيها الى الواحد المعين .

واما الصور الثلاث الباقية التي يكون الاضطرار فيها الى الواحد الغير المعين، فحكمها هو وجوب الاجتناب عن الباقي من دون فرق بين أن يكون الاضطرار قبل العلم الاجمالي أو بعده، أو مقارناً له وذلك لان الاضطرار لم يتعلق بخصوص المحرم ليرتفع حرمة به، بل تعلق بالجامع بين المحرم والحلال، فلا وجه حينئذ

لرفع اليد عن الحرام الواقعي المعلوم بالاجمال لاجل الاضطرار ، بل يجب الاجتناب عن الباقي .

وما ذكر من المناط في وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة من انه لو علم تحريمه تفصيلا لوجب الاجتناب عنه موجود في المقام أيضاً غاية الامر اذن الشارع ارتكاب أحدهما لاجل الاضطرار ، ولازم هذا الترخيص هو : اكتفائه بالاجتناب عن الباقي بدلا عن الواقع كما عرفت فتأمل تعرف .

﴿فان قلت : ترخيص ترك بعض المقدمات دليل على عدم ارادة الحرام الواقعي ، ولا تكليف بماعاده فلامتنصي لوجوب الاجتناب عن الباقي .﴾ وتوضيح هذا الاشكال يحتاج الى مقدمة وهي :

ان وجوب الاجتناب عن جميع اطراف الشبهة المحصورة يكون من باب المقدمة العلمية كما عرفت غير مرة ووجوب المقدمة علمية كانت أو وجودية تابع لوجوب ذي المقدمة للملازمة العقلية بين وجوب المقدمة ووجوب ذبها ، كالملازمة بين العلة والمعلول وذلك لان وجوب المقدمة معلول لوجوب ذبها ، فيدل انتفاء أحدهما على انتفاء الآخر أيضاً اذا عرفت هذه المقدمة نقول :

ان ترخيص الشارع لارتكاب بعض اطراف الشبهة بالاضطرار المستازم لعدم وجوب المقدمة العلمية كاشف عن عدم وجوب ذي المقدمة وذلك لعدم جواز تخلف المعلول عن العلة ، فجواز ارتكاب بعض الاطراف في المقام المستازم لنفي وجوب المقدمة العلمية يكشف عن عدم ارادة الحرام الواقعي وعدم وجوب الاجتناب عنه ، فلا وجه حينئذ لوجوب الاجتناب عن الباقي سواء كان الاضطرار الى الواحد المعين ، أو الى الواحد الغير المعين فتنبه !!

﴿قلت : المقدمة العلمية مقدمة للعلم واللازم من الترخيص فيها عدم وجوب تحصيل العلم لعدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي رأساً﴾ وحاصل الجواب

يتضح بعد بيان الفرق بين المقدمة العلمية والمقدمة الوجودية وهوان الترخيص في ترك المقدمة الوجودية مستلزم للترخيص في ترك الواجب ، الا ان الترخيص في ترك المقدمة العلمية لا يستلزم للترخيص في ترك الواجب ، بل يستلزم عدم تحصيل العلم ، فلان ترخيص الشارع لارتكاب بعض الاطراف في المقام هو عدم وجوب تحصيل العلم لعدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي كى يقال : ، فلاوجه لوجوب الاجتناب عن الباقي ، بل يجب الاجتناب عن الحرام الواقعي الا انه لا يجب تحصيل العلم بالاجتناب عنه ، بل يكفى الاجتناب عن الباقي بعد ارتكاب أحدهما بالاضطرار .

قوله : ﴿ وحيث ان الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل ... الخ ﴾ دفع لما قد يتوهم من ان العقل يحكم بتحصيل العلم بالاجتناب عن الحرام الواقعي ، فيحكم بالاجتناب عن كلا المشتهين ، فلايجوز حينئذ للشارع الترخيص في ارتكاب بعض أطراف الشبهة المحصورة ، والاكتفاء باجتنب أحدهما ، لان هذا الحكم منه ينافي ما حكم به العقل .

وحاصل الدفع هو : ان حكم العقل بالاجتناب عن كلا المشتهين تحصيلاً للعلم بالاجتناب عن الحرام الواقعي يكون نظراً الى طلب الشارع المنجز باجتنب الحرام الواقعي الموجب للعقاب على مخالفته ، فاذا رخص الشارع ارتكاب بعض الاطراف كان هذا الترخيص منه موجباً للامن من العقاب على المخالفة الحاصلة بترك ما رخص في ارتكابه ، فلايحكم العقل حينئذ بتحصيل العلم والاجتناب عما رخص الشارع ارتكابه . ولازم ذلك هو التكليف المتوسط بين نفي التكليف الواقعي رأساً وبين ثبوته وبقائه على ما هو عليه كما اشار اليه (قده) بقوله : ﴿ فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأساً ... الخ ﴾ بمعنى ان الشارع لا يريد نفي التكليف رأساً حتى لايجب الاجتناب عن الباقي ، ولايريد

الواقع بما هو هو حتى يجب الاجتناب عن كلا المشتبهين ، بل أراد الواقع من طريق خاص وهو : امثاله بترك باقى المحتملات غير المضطر اليها .

﴿ وهذا نظير جميع الطرق الشرعية المجعولة للتكاييف الواقعية ﴾ أي التكليف المتوسط في مورد الاضطرار في المقام يكون نظير جميع الطرق الشرعية ... الخ حيث جعلها الشارع حجة حتى يأتي المكاف بالاحكام الشرعية بواسطة هذه الطرق والمراد منها هو الاعم من الامارات والاصول بقرينة قول المصنف (قده) حيث قال : ﴿ ومرجه الى القناعة عن الواقع ببعض محتملاته معيناً ﴾ أي مرجع التكليف المتوسط في المقام الى القناعة عن الواقع ببعض محتملات الواقع معيناً فيما اذا اضطر الى أحد المشتبهين معيناً فيكتفي في امثال الحرام الواقعي بترك الباقي معيناً، كما يجب الاخذ بمؤدي الخبر معيناً في باب الامارات، أو الاخذ بالحالة السابقة معيناً في باب الاستصحاب فهذا الكلام قرينة على ان المراد بالطرق الشرعية هو الاعم من الامارات والاصول .

﴿ أو مخيراً كما في موارد التخيير ﴾ ومنها اضطرار المكلف الى أحد المشتبهين لابعينه ، فيجب ترك غير ما ارتكبه لاجل الاضطرار بدلا عن الواقع وهو مخير في ترك أحدهما أو ارتكاب أحدهما .

ومنها : دوران الامر بين المحذورين حيث يكون المكاف مخيراً في امثال الواقع باختيار أحد المحذورين وكذا يكون مخيراً باختيار أحد الخبرين المتعارضين ، واختيار فتوى أحد المجتهدين عند اختلافهما .

﴿ ومما ذكرنا تبين ان مقتضى القاعدة عند انسداد سبب العلم التفصيلي بالاحكام الشرعية وعدم وجوب تحصيل العلم الاجمالي فيها بالاحتياط لكان الجرح ، أو قيام الاجماع على عدم وجوبه أن يرجع في ما عدا البعض المرخص في ترك الاحتياط فيه أعني موارد الظن مطلقاً أو في الجملة الى الاحتياط . . الخ ﴾

وحاصل كلام المصنف (قده) انه تبين مما ذكره من التكليف المتوسط المستلزم لوجوب الاجتناب عن الباقي في مسألة الاضطرار ان مقتضى القاعدة عند انسداد باب العلم على القول به هو الرجوع الى الاحتياط فيما عدا البعض المرخص في ترك الاحتياط فيه كموارد الظن بعدم التكليف مطلقاً أي سواء كان الظن اطمئنانياً أم لا ﴿ أو في الجملة ﴾ أي بأن يكون الظن اطمئنانياً .

والحاصل ان مقتضى القاعدة في غير موارد الظن بعدم التكليف هو الرجوع الى الاحتياط لا الرجوع الى الاصول الموجودة في تلك الموارد كالبرائة والتخير والاحتياط ، كما يظهر من القائلين بالانسداد حيث قالوا :

ان مقتضى القاعدة عند انسداد باب العلم التفصيلي بالاحكام الشرعية وعدم وجوب تحصيل العلم الاجمالي فيها بالاحتياط التام لكونه حرجياً أن يرجع الى الاصول لا الاحتياط وذلك لان القائلين بالانسداد يأخذون بالظن بالتكليف احتياطاً ، يأخذون بالظن مطلقاً أو في الجملة فسي موارد الظن بعدم التكليف رفعاً للحرج ، ويرجعون في غير موارد الظن بعدم التكليف الى الاصول الموجودة في تلك الموارد فيقال : رداً عليهم :

ان الاولى هو: الرجوع الى الاحتياط فسي غير موارد الظن بعدم التكليف كموارد الظن بالتكليف ، لان الاحتياط في الكل يكون حرجياً الا انه بعد خروج موارد الظن بعدم التكليف ليس حرجياً .

وكون الاحتياط حرجياً لا يوجب سقوط وجوب الاحتياط ، بل يوجب التبعض فيه كما تقدم التبعض فيه في التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة التحريمية الموضوعية فراجع اذ لا يلزم العسر والحرج بعد التبعض في الاحتياط بحسب الموارد ، أو بحسب الاحتمالات قوة وضعفاً ، أو بحسب المحتملات .

فالحق حينئذ وان كان الاحتياط فسي جميع الموارد الا انه مستلزم للعسر



والحرج فيلتزم بالتبعيض فيه ويحصل التبعض بتركه فسي موارد الظن بعدم التكليف مطلقاً حيث لا يرتفع الحرج الابيه ، أو بتركه فسي موارد الظن بعدم التكليف في الجملة حيث يكفي في اندفاع الحرج خروج مورد الظن الاطمئنانى بعدم التكليف عن الاحتياط ، فيعمل بالظن بالتكليف ويرجع الى الاحتياط في فرض عدم الظن بالتكليف .

وأما موارد الظن الاطمئنانى بعدم التكليف فيتترك الاحتياط فيه لان الاحتياط التام يكون حرجياً .

والحاصل ان مقتضى القاعدة في مسألة الانسداد هو الرجوع الى الاحتياط في غير موارد الظن بالتكليف او بعدمه لالاى الاصول الموجودة في تلك الموارد . نعم الا أن يقال ان الفائزين بالانسداد يقولون بحجية الظن بعد بطلان وجوب الاحتياط عندهم سواء كانت حجية الظن بدليل عقلي اوقيام الاجماع . فحينئذ يصح ما جروا عليه من الرجوع في موارد عدم الظن الى الاصول الموجودة في تلك الموارد .

كما اشار اليه المصنف (فده) بقوله : ﴿ نعم لو قام بعد بطلان وجوب الاحتياط دليل عقلي ، أو اجماع على كون الظن مطلقاً أو في الجملة حجة وطريقاً في الاحكام الشرعية ، أو منعوا اصالة وجوب الاحتياط عند الشك في المكاف به ، صح ما جروا عليه من الرجوع ... الخ . ﴾ ، الا ان رجوعهم الى الظن بعدم التكليف ليس من باب الحجية وبطلان الاحتياط مطلقاً بل هو من باب التبعض في الاحتياط وذلك لاعترافهم بان الاصل في مسألة العلم الاجمالي بالتكليف هو الاحتياط ، الا ان تركهم للاحتياط ، وأخذهم بالظن في موارد الظن بعدم التكليف انما هو لاجل بطلان الاحتياط في الكل ولازم ذلك هو لزوم الاحتياط في غير المظنون اذ فيه ما ذكر من التبعض في الاحتياط .

هذا ما ملخص شرح ما اشار اليه بقوله : ﴿ لكنك خبير بانه لم يقم ، ولم يقيموا على وجوب اتباع المظنونات ، الا بطلان الاحتياط مع اعتراف أكثرهم بانه الاصل في المسألة ... الخ ﴾

﴿ السادس : لو كان المشتبهات مما يوجد تدريجاً ، كما اذا كانت زوجة الرجل مضطربة في حيضها بان تنسى وقتها ، وان حفظت عددها . فيعلم اجمالاً انها حائض في الشهر ثلاثة ايام مثلاً ، فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها تمام الشهر ، ويجب على الزوجة ايضاً الامسك عن دخول المسجد وقراءة العزيمة تمام الشهر أم لا ؟ ﴾ .

وحاصل الكلام في هذا الأمر السادس هو : انه مورد للاختلاف حيث ذهب بعض الى وجوب الاحتياط والاجتناب عن جميع اطراف الشبهة ، وبعض الى حرمة المخالفة القطعية وكفاية الموافقة الاحتمالية .

والظاهر من المصنف (قده) هو عدم الفرق بين أن تكون اطراف الشبهة من الموجودات التدريجية أو الدفعية في وجوب الاجتناب عن جميع الاطراف فيما اذا كان التكليف فعلياً ومنجزاً على كل تقدير ، كما عرفت هذا الشرط غير مرة . ومن المعلوم ان فعلية التكليف وتنجزه على كل تقدير مبني على ان تكون اطراف الشبهة محلاً للابتلاء فعلاً ودفعاً فاذا لم يكن بعض الاطراف محلاً للابتلاء كما في مثال الحيض حيث لا يكون الزوج في اول الشهر متمكناً من وطء الحائض في آخر الشهر ، فيكون الوطء المقيد بآخر الشهر خارجاً عن محل ابتلائه ولو من جهة عدم القدرة عليه ، وبذلك لامانع من الرجوع الى الاصل بالنسبة الى الطرف المبني به فعلاً ، كما لامانع منه بالنسبة الى الطرف الآخر في ظرف الابتلاء به .

هذا ملخص شرح ما اشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿ التحقيق أن يقال :

انه لافرق بين الموجودات فعلا والموجودات تدريجاً في وجوب الاجتناب عن الحرام المردد بينها اذا كان الابتلاء دفعة .. الخ ﴿﴾  
وليس الابتلاء في مثال الحيض فعلا ودفعة فينتفى تنجز التكليف بالاجتناب عن وطىء الحائض ، كما اشار اليه بقوله : ﴿﴾ فان تنجز تكليف الزوج بترك وطىء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع ﴿﴾ ، لان التكليف كذلك تكليف بغير مقدور وهو قبيح عقلا .

ولهذا يكون قول الشارع ﴿﴾ فاعتزلوا النساء في المحيض ﴿﴾ (١) الاية ظاهراً في وجوب الاعتزال عند الابتلاء ﴿﴾ بالحائض اذا الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء ﴿﴾ فلا يمكن طاب الترك قبل الابتلاء ، لانه طاب المحاصل ، وطاب المحاصل محال .

فهذا الطلب لايشمل من لم يبتل بالحائض ، كما ﴿﴾ لايشمل العزاب ، الا على وجه التعليق ﴿﴾ بالتزويج والابتلاء ﴿﴾ وبشكل الفرق بين هذا وبين ما اذا نذر ، أو حلف في ترك الوطىء في ليلة ثم اشتبهت بين ليلتين أو أزيد ﴿﴾ .  
وحاصل الاشكال انه لافرق بين مثال الحائض ومثال النذر في ترك الوطىء حيث يكون الوطىء في الليلة الثانية أو الثالثة في مثال النذر كالوطىء في آخر الشهر في مثال الحيض خارجاً عن محل الابتلاء ، فلا يكون النكليف بترك الوطىء فعلياً على كل تقدير في كلا المثالين .

ولازم ذلك عدم وجوب الاحتياط فيهما ، مع ان الاصوليين أوجبوا الاحتياط في مثال النذر وهكذا في مثال علم التاجر اجمالاً بالابتلاء في يومه أو شهره بمعاملة ربوية ، فمن حكمهم بوجوب الاحتياط في هذين المثالين يظهر حكم مثال الحيض وهو ايضاً وجوب الاحتياط لعدم الفرق .

فحينئذ لا بد اما من اثبات الفرق واما من وحدة الحكم في الجميع ، لان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد .

واما الفرق فيمكن بما قيل من تحقق الابتلاء لجميع الاطراف عرفاً في المثالين وعدم تحقق الابتلاء لجميع الاطراف في مثال الحيض اولا .

وثانياً بما أفاده الاستاذ الاعتمادى دام ظله من (ان حرمة المعاملة الربوية فعلية في حق المكلف بمجرد اشتغاله بالتجارة وكذا وجوب الوفاء بالنذر يكون فعلياً بمجرد النذر ، لانهما تكليفان ، لطلاقاً لى غير مشروطين بمعنى زمان أو غيره ، ولامانع من أن يكون التكليف فعلياً ، والمكاف به استقبالياً .

وحينئذ اذا علم المكلف بحرمة احدى المعاملات في يومه أو بحرمة الوطى في احدى الليالي والمفروض كون كل من الاطراف محل الابتلاء في موطنه ، كان التكليف حينئذ فعلياً على كل تقدير ، فيجب الاجتناب .

واما حرمة وطفى الحائض فمشروطة بوصف الحيض ، والمشروط لا يتقدم على الشرط ، فعند العلم الاجمالي بالحيض لا تكون الحرمة فعالية على كل تقدير ولهذا لا يجب الاحتياط في مثال الحيض مع وجوبه في المثالين المذكورين ) كما اشار اليه المصنف ( قدّه ) بقوله : ﴿ لكن الاظهر هنا وجوب الاحتياط ﴾ اي الاظهر في مثال النذر وجوب الاحتياط .

وكذا يجب الاحتياط ﴿ في المثال الثاني من المثالين المتقدمين ﴾ اي في مثال المعاملة الربوية ، والمثال الاول من المثالين المتقدمين هو مثال الحيض وكيف كان فبعد ثبوت الفرق المذكور لامانع من اختلاف المثالين ومثال الحيض بحسب الحكم بوجود الاحتياط في المثالين وعدمه في مثال الحيض . ﴿ وحيث قلنا ؛ بعدم الاحتياط في الشبهة التدريجية ، فالظاهر جواز المخالفة

القطعية ❀ وذلك من جهة عدم كون التكليف فعلياً على كل تقدير .  
 ❀ فيرجع في المثال الاول ❀ اي مثال الحيض ❀ الى استصحاب الطهر ❀  
 لكونه مجرى للاستصحاب من جهة كون المكلف متيقناً بالطهر ❀ الى أن يبقى  
 مقدار الحيض ، فيرجع فيه الى اصالة الاباحة لعدم جريان الاستصحاب ❀ وذلك  
 لليقين بارتفاع الطهر بالحيض غاية الامر بتردد دم الحيض بين الدم السابق  
 واللاحق .

❀ ويرجع في المثال الثاني ❀ وهو مثال المعاملة الربوية الى ❀ اصالة  
 الاباحة ❀ من حيث الحكم التكليفي ، والى اصالة الفساد من حيث الحكم الوضعي  
 ❀ فيحكم في كل معاملة يشك في كونها ربوية بعدم استحقاق العقاب على ايقاع  
 عقدها ❀ بالنسبة الى الحكم التكليفي وهو الحرمة ، لان استحقاق العقاب يكون  
 من آثار الحرمة ❀ وعدم ترتب الاثر عليها ❀ بالنسبة الى الحكم الوضعي ،  
 لان الاصل في المعاملات اذا شك في صحتها هو الفساد ، وعدم ترتيب الاثر وهو  
 النقل والانتقال عليها .

قوله : ❀ لان فساد الربا ليس دائراً مدار الحكم التكليفي ❀ دفع لما يتوهم  
 من الملازمة بين الاباحة والصحة في المعاملة وكذا بين الحرمة والفساد فللازم  
 اصالة الاباحة على ما تقدم هو صحة المعاملة ، فكيف يحكم بفسادها ؟! وذلك  
 فان الشك في الصحة والفساد مسبب عن الشك في الاباحة والحرمة لاصالة الاباحة  
 حينئذ حاكمة على اصالة الفساد لحكومة الاصل السببي على الاصل المسببي .  
 وحاصل الدفع انما يتم على تقدير الملازمة المذكورة وكون اصالة الاباحة  
 حاكمة على اصالة الفساد ، الا ان الملازمة مردودة وباطلة ، لان صحة المعاملة  
 ليست من لوازم اباحتها ، كما ان فسادها ليس من لوازم حرمتها ، لان النهي في  
 المعاملة وتحريمها لا يدل على فسادها ، كما ثبت في محله .

ثم أن الشك في الصحة والفساد في المعاملة في المقام ليس مسبباً عن الشك في الاباحة والحرمة ، بل مسبب عن الشك في كونها ربوية وعدمها . والاول ملازم للحرمة والفساد ، والثاني ملازم للاباحة والصحة .

الا ان اصالة الاباحة لاثبتت عدم الربوية الملازم للصحة ، كما ان اصالة الفساد لاثبتت الربوية الملازمة للحرمة ، لان الاصل لا يثبت للوازم العقلية ، كما سيأتي في بحث الاصل المثبت ﴿ ولذا يفسد في حق القاصر بالجهل... الخ ﴾ أي لعدم الملازمة بين الفساد والحرمة ﴿ يفسد ﴾ العقد الربوي ، ولا يحرم ﴿ في حق القاصر بالجهل والنسيان والصغر على وجه ﴾ أي بناء على صحة معاملات الصبي والافلا يفرق بين ما يكون ربوياً وغيره اذ يكون فساد الجميع حينئذ مستنداً الى صغره لا الى كون معاملته ربوية .

وكيف كان يكون البيع الربوي فاسداً في حق هؤلاء ، ولا يكون حراماً ، كما لا يخفى .

قوله : ﴿ وليس هنا مورد التمسك بعموم صحة العقود للعلم بخروج بعض الشبهات التدريجية عن العموم... الخ ﴾ دفع لما يتوهم من ان مقتضي القاعدة في الشك في صحة معاملة وفسادها في المقام هو التمسك بعموم ما دل على صحة العقود مثل (أحل الله البيع) <sup>(١)</sup> و(تجارة عن تراض) <sup>(٢)</sup> (وأوفوا بالعقود) <sup>(٣)</sup> ، لان اصالة الفساد تكون من الاصول العملية ، ولا يجوز الرجوع اليها مع وجود الأدلة الاجتهادية وهي : العمومات المذكورة .

وحاصل الدفع مضافاً الى سقوط العموم عن الظهور بالنسبة الى الشبهات

(١) البقرة آية ٢٧٥ .

(٢) النساء آية ٢٩ .

(٣) المائدة آية ١ .

التدرجية بواسطة العلم الاجمالي بفساد بعضها هو ان التمسك بالعموم لا يصح في الشبهة المصدقية ، والمقام من هذا القبيل حيث يرجع الشك في كل معاملة الى الشك في كونها مصداقاً للعام بعد العلم الاجمالي بخروج بعض افراده عنه .  
وحيث يصح الرجوع الى اصالة الفساد .

نعم التمسك بالعموم انما يصح فيما اذا شك في كون عقد كالعقد باللغة الفارسية مشمولاً للعام وهو أوفوا بالعقود أم لا؟، فيتمسك حينئذ بالعموم، ويحكم بصحة العقد باللغة الغير العربية .

﴿ اللهم الآن يقال : ان العلم الاجمالي بين المشبهات التدريجية ، كما لا يقدح في اجراء الاصول العملية فيها ، لا يقدح في الاصول اللفظية ... الخ ﴾ .  
وحاصل الاشكال هو ان العلم الاجمالي في الشبهات التدريجية لو كان مانعاً عن التمسك بالاصول اللفظية ، لكان مانعاً عن الرجوع الى الاصول العملية والتالي باطل لما تقدم من الرجوع الى اصالة الاباحة في مثال العلم الاجمالي بمعاملة ربوية ، فالمقدم مثله . فيكون الحكم بعدم جواز التمسك بالاصول اللفظية وجواز الرجوع الى الاصول العملية تناقضاً واضحاً .

فالاولى أن يقال حينئذ : ان العلم الاجمالي في التدريجيات ، كما لا يمنع عن اجراء الاصول العملية ، كذلك لا يمنع عن التمسك بالاصول اللفظية ، الا ان الاصول اللفظية تتقدم على الاصول العملية ، فحينئذ يتمسك بالاصول اللفظية دون العملية ، فيحكم بالصحة بالنسبة الى الحكم الوضعي .

ثم اشار المصنف (قده) الى جواب هذا الاشكال بقوله : ﴿ لكن الظاهر الفرق بين الاصول اللفظية والعملية ﴾ فلا بد من بيان الفرق بينهما تارة بالنسبة الى الحكم التكليفي ، واخرى بالنسبة الى الحكم الوضعي .

اما الاول فنقول : ان الوجه في سقوط الاصول العملية هو تنجز التكليف

الواقعي في مورد العلم الاجمالي ، فلا تجري حينئذ. فالمانع من اجراء الاصول العملية في مورد العلم الاجمالي هو تنجز التكليف الواقعي وهو مفقود في التدريجيات وذلك لخروج بعضها عن محل ابتلاء المكاف وعنده لا مانع من اجراء الاصول العملية ، وبحكم باباحة كل واحد من الاطراف ، وهذا بخلاف الاصول اللفظية حيث يكون المناط في حجيتها والتمسك بها هو ظهور الخطاب بالنسبة الى الحكم التكليفي فظهور خطاب الشارع ( اجتناب عن المعاملة الربوية ) وان كان في الاجتناب عن جميع الاطراف ، الا انه لا يبقى هذا الظهور بعد العلم الاجمالي بخروج بعض الاطراف ، فلا يجوز التمسك بها بعد انتفاء مناط حجيتها وهو : الظهور .

واما الثاني وهو الفرق بينهما بالنسبة الى الحكم الوضعي فيظهر مما تقدم من انه لا يبقى ظهور لعموم ما دل على صحة العقود بعد العلم الاجمالي بخروج بعض الافراد منه وهذا بخلاف الاصول العملية حيث يكون اعتبارها من باب التعبد لامن باب الظهور ، فالمانع عنها هو تنجز التكليف والمفروض انتفائه في التدريجيات وبذلك لا تبقى مانع من اجرائها حينئذ . فتجربى اصالة الفساد ، وبحكم بفساد كل معاملة شك فيها .

﴿ فتأمل ﴾ لعله اشارة الى ان الفرق المذكور بين الاصول اللفظية والاصول العملية مبني على القول بجواز التمسك بالاصول اللفظية في الشبهات الموضوعية لاجل شمولها لها واما على القول بعدم جواز التمسك بها في الشبهات الموضوعية لعدم شمولها لها ، فلا يبقى مجال للفرق المذكور اصلا لان الشبهة في المقام هي موضوعية ، فلا تشملها .

﴿ السابع : قد عرفت ان المانع من اجراء الاصل في كل من المشتهين بالاشبهة المحصورة هو العلم الاجمالي بالتكليف المتعلق بالمكلف وهذا العلم قد ينشأ



عن اشتباه المكلف به ، كما في المشتبه بالخمير أو النجس أو غيرهما ، وقد يكون من جهة اشتباه المكلف ، كما في الخنثى العالم اجمالاً بحرمة احدى لباسي الرجل والمرأة عليه .

وحاصل كلام المصنف (قده) هو ان العلم الاجمالي المانع عن اجراء الاصول في كل من المشتبهين بالشبهة المحصورة قد يكون ناشئاً عن اشتباه المكاف به بين أمرين ، أو أمور ، وقد يكون ناشئاً عن اشتباه المكلف وكان الكلام الى الان في الشبهة المحصورة التي يدور فيها أمر المكاف به بين أمرين ، أو أمر . ويتعرض المصنف (قده) في هذا الامر السابع للشبهة المحصورة التي يدور فيها أمر المكلف بين أمرين كالخنثى الذي يدور امره بين الرجل والمرأة . واشتباه المكلف يكون على قسمين :

القسم الاول ما يكون طرفا الشك احتمالين في مخاطبين كواجدى المنى في الثوب المشترك .

والقسم الثاني ما يكون طرفا الشك احتمالين في مخاطب واحد كالخنثى حيث يكون كل واحد من احتمالي الرجولة والانوثة راجعاً اليه .

والمصنف (قده) لم يتعرض للقسم الاول ، واكتفى بذكر القسم الثاني مع ان الشبهة في كليهما موضوعية . ولعل الوجه في ذلك هو ان محل البحث في المقام هو الشك في المكلف به ، فترك الاول لرجوع الشك فيه الى الشك في التكليف ، وذكر الثاني لكون اشتباه المكلف فيه موجباً للاشتباه في المكاف به اذ الخنثى بعد عدم كونه طبيعة ثالثة يشك في ان المكاف به في حقه هل هو ما يكون في حق الرجال أو النساء ؟ كما يأتي تفصيل ذلك في المتن .

والشك في المكلف به على ما تقدم سابقاً على قسمين :

(أحدهما) ما يكون خطاب الشارع فيه معلوماً تفصيلاً ، وانما التردد يكون

في متعلقه ، كعلم المكلف تفصيلاً بتوجه خطاب (اجتنب عن الخمر) إليه ، الا ان الخمر اشتمه بين الانائين .

وثانيهما ما يكون الخطاب فيه كالتعاق مردداً بين الخطابين كعلم المكاف اجمالاً بتوجه واحد من خطابي (اجتنب عن الخمر) ، أو (اجتنب عن الغصب) إليه ، الا انه لا يعلم تفصيلاً بان هذا الاناء خمر ، أو ذلك الثوب مغصوب ، فالخطاب والمتعلق كلاهما مردد .

ومعلوم أن شك الخنثى في المكاف به يكون من قبيل القسم الثاني ، كما اشار إليه المصنف (قده) بقوله : ﴿ وهذا من قبيل مساو علم ان هذا الاناء خمر ، أو ان هذا الثوب مغصوب ﴾ ولا فرق في وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة عقلاً بين القسمين المذكورين فكما يجب الاجتناب عن جميع الاطراف فيما اذا كان الخطاب معلوماً تفصيلاً ، كمثال الخمر المردد بين الانائين ، كذلك يجب الاجتناب عن الشبهة المحصورة فيما اذا كان الخطاب مردداً بين الخطابين ، كالمثال الثاني وقد اشار إليه المصنف (قده) بقوله : ﴿ وقد عرفت في الاوّل انه لا فرق بين الخطاب الواحد المعلوم وجود موضوعه بين المشتبهين ، وبين الخطابين المعلوم وجود موضوع أحدهما بين المشتبهين ﴾ ومقتضى عدم الفرق بين القسمين هو : وجوب الاحتياط فيهما فحينئذ يجب على الخنثى الاحتياط .

﴿ فيحرم على الخنثى كشف كل من قبله لان احدهما عورة قطعاً ﴾ فان واحد من آلة الرجولة وآلة الانوثة عورة قطعاً ، فيعلم اجمالاً بتوجه واحد من خطابي (يحفظوا فروجهن) أو (يحفظن فروجهن) إليه ، فيجب عليه حفظ الفرجين عن كاتبات الطائفتين . ﴿ وان جاز للرجال والنساء استماع صوتها ، بل النظر اليها لاصالة الحل بناء على عدم العموم في آية الغض للرجال وعدم جواز التمسك بعموم آية حرمة ابداء الزينة على النساء لاشتباه المخصص ﴾ .

وحاصل كلام المصنف (قده) هو ان جواز نظر كل من الرجال والنساء الى الخنثى بمقتضى اصالة الحل مبني على عدم العموم في آية الغض وعدم جواز التمسك به بعد فرض وجوده في آية حرمة ابداء الزينة ولا بد من الكلام فيهما ، حتى يتضح ما قصده المصنف (قده) منهما .

واما آية الغض وهي قوله تعالى: ( قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم )<sup>(١)</sup>، فقيل: في تقريب عمومها انها تشمل الرجال والنساء مع الخنثى الا انه قد خرج من عمومها نظر الرجل الى مماثله من الرجال والى محارمه من النساء فتبقى حرمة نظر الرجل الى الخنثى، كسائر النساء مندرجة تحت العموم فلا يجوز له النظر الى الخنثى، كما لا يجوز له النظر الى سائر النساء .

والجواب عما قيل في تقريب العموم هو ان العموم فيها مبني على أن يكون حذف المتعلق من أسباب افساد العموم حتى يكون حذف متعلق الغض مقيداً للعموم اذ ليس له سبب آخر في الآية، الا ان كون حذف المتعلق من أسباب افادة العموم غير مسلم .

فتحصل مما تقدم عدم العموم في آية الغض ، كما افاده المصنف (قده) هذا تمام الكلام في عدم العموم .

وأما عدم جواز التمسك بعموم آية حرمة ابداء الزينة بعد وجود العموم ، كما يظهر من تعبير المصنف ( قده ) فلاجل كون الشبهة في المقام مصداقية ولا يجوز التمسك بعموم العام في الشبهة المصداقية .

فالآية في قوله تعالى ( قل للمؤمنات يغضن من ابصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا

يبدين زبنتهن الا لبعولتهن أو آبائهن) (١) الآية وان كان لها عموم بقرينة الاستثناء المذكور في آية النهي عن الزينة الا انه لا يجوز التمسك بعمومها لما تقدم من كون الشبهة مصداقية ، كما أشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿ لا اشتباه مصداق المخصص ﴾ .

ثم ان آية وجوب غض البصر على النساء لم يكن لها عموم كآية وجوب غض البصر على الرجال وكيف كان لا يجوز التمسك بآيتي الغض وابداء الزينة على عدم جواز نظر كل من الرجال والنساء الى الخنثى وذلك لعدم العموم في الاولى وعدم جواز التمسك بعموم الثانية اكون الشبهة مصداقية .  
 ﴿ وكذا يحرم عليه التزويج والتزوج اوجوب احراز الرجولية في الزوج والانثوية في الزوجة اذ الاصل عدم تأثير العقد ووجوب حفظ الفرج ﴾ .  
 ويمكن أن يستدل على حرمة التزويج والتزوج على الخنثى وعدم جوازهما عليها بوجوه :

منها : ان الخنثى تعلم اجمالا بحرمة أحدهما أي اما التزويج ان كانت من النساء أو التزوج ان كان من الرجال فيكون الشك في كل واحد من التزويج والتزوج هو الشك في المكلف به فيجب عليها الاحتياط والاجتناب عنهما . وقد أشار اليه (قده) بقوله : ﴿ يحرم عليه التزويج والتزوج ﴾ .

ومنها : ان مقتضى الاصل في صورة الشك في صحة العقد هو عدم تأثير العقد في تحقق الزوجية ووجوب حفظ الفرج . كما أشار اليه بقوله : ﴿ اذ الاصل عدم تأثير العقد ووجوب حفظ الفرج ﴾ .

ومنها : ان غرض الشارع من وجوب غض البصر على الرجال بالنسبة الى النساء وبالعكس ، ومن وجوب حفظ الفرج عليهما هو عدم اختلاط الرجال

مع النساء فترخيص الشارع لكل منهما للمخالطة مع الخنثى نقض للغرض .  
 ﴿ ويمكن أن يقال: بعدم توجه الخطابات التكليفية إليها ﴾ ان المحكى  
 عن صاحب الحدائق مع ذهابه في الشبهة المحصورة الى الاحتياط هو البرائة  
 في مسألة الخنثى بالنسبة الى التكاليف المختصة للرجال والنساء فلم يجب الاحتياط  
 على الخنثى من جهة العلم الاجمالي وذلك لاحد وجهين :

أحدهما ما أشار اليه بقوله : ﴿ اما لانصرافها الى غيرها ﴾ ومنشأ الانصراف  
 هو قلة الخنثى وكثرة الرجال والنساء فتكون التكاليف المختصة بهما منصرفه  
 الى الغالب ﴿ خصوصاً في حكم اللباس المستنبط مما دل على حرمة تشبه كل  
 من الرجل والمرأة على الآخر ﴾ حيث يكون التشبه منصرفاً الى تشبه الرجال  
 والنساء المتعارفين . وحينئذ يجوز للخنثى لبس كلا اللباسين المختصين في  
 زمان واحد فضلاً عن زمانين اذ الخطابات المختصة منصرفه الى معلوم الذكورية  
 والانوثية ، فالمجهول لا يتعلق به الخطاب وان لم يكن في الواقع خارجاً عن  
 الفريتين ، كما هو المفروض وذلك لعدم كون الخنثى طبيعة ثالثة .

وثانيهما ما أشار اليه المصنف (قده) بقوله : ﴿ واما لاشتراط التكاليف بعلم  
 المكلف بتوجه الخطاب اليه تفصيلاً ﴾ أي يشترط في تنجز التكليف علم  
 المكلف بأصل توجه الخطاب اليه تفصيلاً ولو كان نفس الخطاب مردداً بين  
 خطابين كقول الشارع : ( اجتنب عن الخمر ) و ( اجتنب عن مال الغير ) هذا في  
 مقابل علم المكلف بتوجه خطابين الى صنفين يعلم دخوله في أحدهما حيث  
 لا يتنجز عليه التكليف حينئذ فبناءً على هذا لا يتنجز التكليف على الخنثى لانها  
 لا تعلم بتوجه الخطاب تفصيلاً ، بل تعلم بتوجه خطابين الى صنفين ، وهي داخلة  
 في أحدهما والعقل يحكم بوجود اطاعة على المكلف فيما اذا علم بتوجه  
 الخطاب اليه تفصيلاً بحيث يصح من المولى بأن بذمه على مخالفتها خطاباً

اليه .

والمفروض هو عدم وجود مثل هذا الخطاب في المقام بالنسبة الى الخنثى فيرجع شكها في كل خطاب الى الشك البدوي فتمسك بالبرائة الا في بعض الموارد، كمسألة التزويج والتزوج حيث ترجع فيها الى اصابة عدم تأثير العقد لعدم احراز الموضوع ومسألة ستر جميع البدن في الصلوة حيث يجب الاحتياط فيها لكون الشك فيها شكاً في المكلف به .

هذا تمام الكلام فيما يمكن أن يستدل به على عدم وجوب الاحتياط على الخنثى بالنسبة الى التكليف المختصة بالرجال والنساء كما ذهب اليه صاحب الحدائق وتقدم الاستدلال على ذلك بالوجهين .

وقد أشار المصنف (قده) الى رد الوجهين المذكورين بقوله: ﴿ لكن كل من الدعويين خصوصاً الاخيرة ﴾ وهي دعوى اشتراط تنجز التكليف بالعلم على التوجه التفصيلي للخطاب الى المكلف ﴿ ضعيفة ﴾ .

ثم أشار الى تعليل ضعف الدعوى الاولى بقوله: ﴿ فان دعوى عدم شمول مادل على وجوب حفظ الفرج عن الزنا ﴾ كقوله تعالى ( ويحفظوا فروجهم ) بالنسبة الى الرجال ( ويحفظن فروجهن ) بالنسبة الى النساء ﴿ للخنثى كما ترى ﴾ لان ندرة وجودها بعد فرض دخولها في أحد الفريقين لا توجب الانصراف بل الموجب له هو كثرة الاستعمال فيهما دونها وهي غير ثابتة ، بل منتفية .

نعم على القول بكونها طبيعة ثالثة خارجة عن الفريقين لا يبعد الانصراف المذكور لاجل ندرتها وكثرتهما .

ثم أن المصنف (قده) اشار الى ضعف الدعوى الثانية بقوله: ﴿ وكذا دعوى اشتراط التكليف بالعلم بتوجه خطاب تفصيلي... الخ ﴾ مدفوعة بان المناط في وجوب

الاحتياط في الشبهة المحصورة ليس ما ذكر من العلم تفصيلاً بتوجه الخطاب الى المكاف، بل المناط هو عدم جواز اجراء اصالة الاباحة في اطراف العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة بعد حكم العقل بتنجز التكليف بالعلم الاجمالي وهذا المناط موجود في المقام بالنسبة الى الخنثى أيضاً ولذلك لايجوز لها اجراء اصالة الحل في كشف كل من قبلها بعد علمها اجمالاً بتوجه أحد خطابي الرجال أو النساء اليها .

﴿فمسألة الخنثى نظير المكاف المردد بين كونه مسافراً أو حاضراً لبعض الاشتباهات﴾ كما لو شك في كون ماقطعه من الطريق مقدار المسافة الشرعية أو لا حيث يعلم اجمالاً بتوجه احد خطابي الحاضر أو المسافر اليه فكما لايجوز له ترك العمل بكلا الخطابين ، وإنما يجب عليه الاحتياط فكذلك لايجوز للخنثى ترك العمل بكلا الخطابين المختص احدهما بالرجال والآخر بالنساء ، بل يجب عليها الاحتياط .

﴿الثامن ان ظاهر كلام الاصحاب النسوية بين كون الاصل في كل واحد من المشتبهين في نفسه هو الحل أو الحرمة﴾ وحاصل كلام المصنف (قده) هو عدم الفرق في الرجوع الى قاعدة الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي سواء كان الاصل الجاري في اطراف العلم الاجمالي قبل حصول العلم الاجمالي هو الحل ، أو الحرمة .

وهذا الكلام من المصنف (قده) رد لتوهم الفرق بين الاصلين عند الرجوع الى قاعدة الاحتياط وذلك لوجود من قال بأن الرجوع الى قاعدة الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي مختص في صورة ما اذا كان مقتضى الاصل قبل حصول العلم هو الحل واما اذا كان مقتضى الاصل هو الحرمة، فيجب الاجتناب عن كلا المشتبهين من جهة استصحاب الحرمة فيها لامن جهة قاعدة الاحتياط بمقتضى العلم الاجمالي

بالحرمة بعد تساقط الاصول بالتعارض فتأمل جيداً .

نعم يظهر الفرق بينهما فيما اذا خرج أحد الطرفين عن محل الابتلاء فإنه لا يجب الاجتناب عن الباقي فيما اذا كان وجوب الاحتياط لقاعدة الاحتياط، وذلك لعدم وجوب الاحتياط بعد خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء، كما عرفت في التنبيه الثالث ، وهذا بخلاف ما اذا كان وجوب الاجتناب من جهة استصحاب الحرمة وذلك لجريان الاستصحاب في الطرف المبتلى به وحينئذ يجب الاجتناب عنه .

كما يظهر الفرق فيما اذا كان المشتبهان مسبوقين بالنجاسة ثم علم اجمالاً بزوالها عن أحدهما ثم لاقى شيء أحدهما فحينئذ يجب الاجتناب عن ملاقي أحدهما بناء على استصحاب النجاسة ولا يجب الاجتناب عنه بناء على وجوب الاجتناب عن المشتبهين بقاعدة الاحتياط، كما عرفت في التنبيه الرابع .

اما وجوب الاجتناب عن الملاقي لو كان وجوب الاجتناب عنهما من جهة استصحاب النجاسة فلان معنى استصحاب النجاسة هو ترتيب آثارها ومن جملة الآثار هي : نجاسة الملاقي .

وكيف كان فظاهر الاصحاب هو الاستدلال على وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة بقاعدة الاحتياط بعد تساقط الاصول في اطراف العلم الاجمالي بالتعارض سواء كان مقتضى الاصل مع قطع النظر عن العلم الاجمالي هو: الحل أو الحرمة .

ومثال الاول ما اذا علم الزوج اجمالاً بطلاق إحدى محللاته حيث يكون مقتضى استصحاب الزوجية حلية كل منهن .

ومثال الثاني ما تقدم من كون المشتبهين مسبوقين بالنجاسة ثم علم اجمالاً بزوال نجاسة أحدهما حيث يقتضي استصحاب النجاسة فيهما حرمة كل منهما .



﴿ويمكن الفرق من المجوزين لارتكاب ما عدا مقدار الحرام ... الخ﴾  
 وحاصل الفرق هو ان اصابة الحل مع قطع النظر عن العلم الاجمالي ، وان  
 كانت تقتضي ارتكاب الجميع ، الا انه لا بد من رفع اليد عنها في مقدار الحرام  
 فيجب الاجتناب عن مقدار الحرام نظراً الى العلم الاجمالي بوجود الحرام  
 وفراراً عن مخالفته العملية القطعية .

وهذا بخلاف ما اذا كان مقتضي الاصل هو الحرمة ، فإنه يجب الاجتناب  
 عن كلا المشتهين عملاً باصالة الحرمة في كلا المشتهين ، وبذلك يخرج هذا  
 القسم عن محل النزاع بين من يقول : بالاحتياط ومن يقول : بالبرائة لوجوب  
 الاجتناب عن كلا المشتهين على كلا القولين ، ويختص النزاع فيما اذا كان  
 مقتضى الاصل هو الحل ، كما عرفت .

ثم أن تخصيص الفرق المذكور بالمجوزين يكون من جهة عدم مجال له  
 على القول : بوجوب الاحتياط والموافقة القطعية لفرض وجوب الاجتناب عن  
 كلا المشتهين بقاعدة الاشتغال بعد تساقط الاصول بالتعارض فيما اذا كان  
 مقتضى الاصل هو الحل وبالعمل بالاصلين فيما اذا كان مقتضى الاصل هو الحرمة  
 لان العمل بكلا الاصلين لا يوجب المخالفة العملية ، كما يوجب ذلك فيما اذا  
 كان مقتضى الاصل هو : الحل .

﴿الا ان استدلال بعض المجوزين للارتكاب بالاختبار الدالة على حلية المال  
 المختلط بالحرام ربما يظهر منه التعميم ... الخ﴾ أي تعميم جواز ارتكاب ما  
 عدا مقدار الحرام فيما اذا كان مقتضى الاصل هو الحرمة وذلك لان مقتضى الاصل  
 في المال المشتهى المختلط بالحرام هو الحرمة ، لان حلية الاموال تحتاج الى  
 السبب الشرعي والاصل عدمه في مورد الشك ، فيظهر من استدلالهم على الجواز  
 بهذه الاخبار جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام حتى فيما اذا كان مقتضى الاصل

هو الحرمة .

﴿وعلى التخصيص فيخرج عن محل النزاع﴾ أي تخصيص النزاع في البرائة والاحتياط بصورة كون مقتضي الاصل في المشتبهين هو الحل وخروج ما اذا كان مقتضي الاصل هو الحرمة عن النزاع لوجوب الاحتياط فيه على كلا القولين كما ذكر من الامثلة في المتن حيث يجب الاحتياط فيها على كلا القولين غاية الامر من يقول بالاحتياط يكون وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين عنده بقاعدة الاحتياط بعد تساوق الاصول بالنعارض فسي اطراف العلم ومن يقول بالبرائة في فرض كون مقتضي الاصل هو الحل وبوجوب الاجتناب في فرض كون مقتضي الاصل هو الحرمة يجتنب عن كلا المشتبهين في الفرض الثاني من جهة اصالة الحرمة لامن جهة قاعدة الاحتياط وقد تقدم الفرق بين وجوب الاجتناب عن المشتبهين بقاعدة الاحتياط واصالة الحرمة واستصحاب النجاسة فراجع .

ثم أن الامثلة المذكورة في المتن مشتملة على الاعراض ، كالمثال الاول والاموال كالمثال الثالث والنفوس كالمثال الرابع .

﴿وربما يقال : ان الظاهر ان محل الكلام في المحرمات المالية ونحوها كالنجس لافي الانفس والاعراض﴾ فان وجوب الاجتناب عن جميع اطراف الشبهة المحصورة في الانفس والاعراض مورد للاتفاق ، ولم يقل أحد بجواز الارتكاب فيهما سواء كان مقتضي الاصل في نفسه هو الحل كمهدوري الدم وصار احدهما محقوناً ، وزوجتين وصارت احديهما مطلقة ، أو الحرمة كمحقوني الدم وصار احدهما مهدور الدم ، أو أجنبيتين وصارت احديهما زوجة .

﴿وفيه نظر﴾ لان كلماتهم مطلقة فتشمل جميع الصور والامثلة فن يقول بجواز الارتكاب لايفرق بين الموارد في صورة الاشتباه لان مورد الاتفاق في

الانفس والاعراض هو حرمتها لاجوب الاجتناب عند الاشتباه .  
 ﴿التاسع : ان المشتبه بأحد المشتبهين حكمه حكمهما ، لان مقدمة المقدمة  
 مقدمة﴾ بقياس المساوات وهو واضح لايحتاج الى البيان. هذا تمام الكلام في  
 الشبهة المحصورة. ثم يقع الكلام في الشبهة الغير المحصورة .

## فهرست القسم الاول

- ٥ ما المراد من الشك في مورد الاصول العملية
- ٧ الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري
- ٩ شرح المفاهيم الاربعة
- ١١ في أصالة البراءة
- ١٥ تقديم الامارة على الاصول الشرعية بالحكومة
- ١٧ انحصار مجاري الاصول في الاربعة
- ٢٥ اختصاص الخلاف في البراءة
- ٢٧ الاقوال فيما لا نص فيه
- ٢٩ ادلة القائلين بالبراءة
- ٣١ الكلام في آية لا يكلف الله نفساً الا ما آتتها
- ٣٣ دلالة وما كنا معذبين على البراءة
- ٣٥ الجواب عن آية وما كنا معذبين
- ٣٩ حول رفع الاشكال على الاستدلال بالاية على البراءة
- ٤١ الاستدلال بآية وما كان الله ليضل قوماً

- ٤٣ حول آية ليهلك من هلك عن بينة
- ٤٥ حول عدم دلالة الايات على البراءة
- ٤٧ تقريب دلالة حديث الرفع على البراءة
- ٤٩ الايراد على الاستدلال بحديث الرفع على البراءة
- ٥١ رد الايراد الوارد على الاستدلال بحديث الرفع على البراءة
- ٥٣ رد الايراد باختصاص حديث الرفع بالشبهات الموضوعية
- ٥٧ أصالة البراءة في الشبهة التحريمية
- ٦١ حول وهن ارادة العموم من حديث الرفع
- ٦٣ بيان اقسام الاثار
- ٦٥ المراد بالرفع مايعم الدفع
- ٦٧ الاشكال على حديث الرفع
- ٦٩ أصالة البراءة في الشبهة التحريمية
- ٧١ الحد المذكور في حديث الرفع
- ٧٣ أصالة البراءة في الشبهة التحريمية
- ٧٥ حول حديث الحجب
- ٧٧ تقريب رواية عبد الاعلى على البراءة
- ٧٩ أصالة البراءة في الشبهة التحريمية
- ٨١ الاشكال على الاستدلال بصحيفة عبد الرحمن على البراءة
- ٨٥ الاستدلال بصحيفة عبدالله بن سنان على البراءة
- ٨٧ الاشكال على الاستدلال بصحيفة عبدالله بن سنان على البراءة
- ٩٥ تقرير الاجماع على البراءة
- ٩٧ تقرير الاجماع المنقول والعمل على البرائة

- ٩٩ الاستدلال بحكم العقل على البراءة
- ١٠١ الاشكال على الاستدلال بحكم العقل على البراءة
- ١٠٣ الجواب عن الاشكال على الاستدلال بحكم العقل
- ١٠٥ الاستدلال على البراءة بدليل عقلي آخر
- ١٠٧ الاشكال على الاستدلال بالدليل العقلي الثاني على البراءة
- ١٠٩ الاستدلال باستصحاب البراءة
- ١١١ الاحتياط عسر منفي
- ١١٣ الاستدلال بالايات على وجوب الاحتياط
- ١١٥ الجواب عن الاستدلال بالايات على وجوب الاحتياط
- ١١٧ الاستدلال بالاخبار على وجوب الاحتياط
- ١١٩ الاستدلال بأخبار التوقف على وجوب الاحتياط
- ١٢١ الاستدلال بأخبار التوقف على وجوب التوقف
- ١٢٣ الجواب عن الاستدلال بأخبار التوقف
- ١٣٩ الاستدلال بأخبار الاحتياط على وجوب الاحتياط
- ١٤٣ الجواب عن الاستدلال بالصحيحة على وجوب الاحتياط
- ١٤٥ الجواب عن الموثقة التي استدلت بها على وجوب الاحتياط
- ١٤٩ الجواب عن الاستدلال بأخبار الاحتياط
- ١٥١ الاستدلال بأخبار التثليث
- ١٥٥ الامور المؤيدة لكون النبوي ارشادياً
- ١٥٧ الامور التي تؤيد حمل النبوي للارشاد المشترك
- ١٥٩ استدلال الاخباريين بالعقل على وجوب الاحتياط
- ١٦١ الاستدلال بالعقل على وجوب الاحتياط

- ١٦٥ الجواب عن الاستدلال بالمقل على وجوب الاحتياط  
١٦٩ الاصل في الاشياء قبل الشرع  
١٧١ الجواب عن الاستدلال بالوجه الثاني على وجوب الاحتياط  
١٧٣ التفصيل بين عام البلوى وغيره  
١٧٥ التفصيل بين ما يعم به البلوى وغيره  
١٧٧ التفصيل المنسوب الى المحقق (قده)

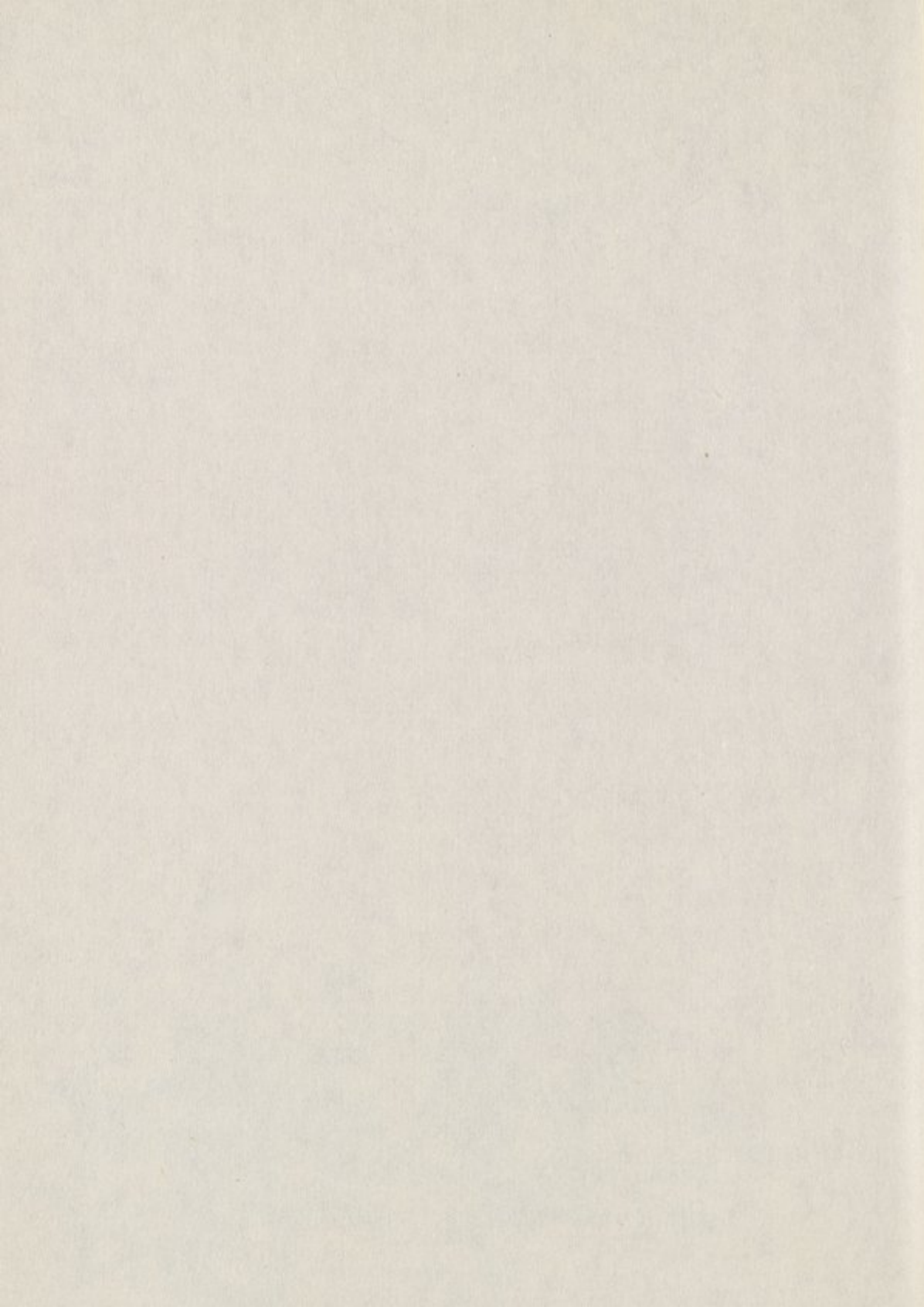
## فهرست القسم الثانى

٣	الامور المذكورة في تنبيهات البرائة
٥	رجحان الاحتياط عقلا ونقلا
٧	كون الامر بالاجتناب عن الشبهات ارشادية
٩	الفرق بين الاقوال الاربعة للاخبار بين
١١	الفرق بين الحرمة الظاهرية والواقعية
١٣	الاصل الموضوعي الحاكم على اصالة الاباحة
١٥	الاصل الموضوعي الحاكم على اصالة البرائة
١٧	اقسام الاصل في اصالة عدم التذكية
١٩	اصالة عدم التذكية
٢١	كلام الجزائري في حسن الاحتياط
٢٣	منشأ الاشتباه اجمال النص
٢٥	منشأ الاشتباه تعارض النصين
٣١	منشأ الاشتباه هو الامور الخارجية
٣٣	الشبهات الموضوعية



- ٣٩ الشبهات الموضوعية التحريمية
- ٤١ الاصل الموضوعي في الشبهة الموضوعية
- ٤٥ اعتراض الشيخ الحر العاملي على الاخباريين
- ٥٥ الاشكال على تفصيل الحر العاملي
- ٥٧ التبعض في الاحتياط
- ٥٩ الفرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية
- ٦١ كلام بعض الاخباريين في الشبهة الوجوبية
- ٦٥ كلام الاسترادي في الشبهة الوجوبية
- ٦٩ الجواب عن كلام الاسترادي
- ٧١ امكان الاحتياط في العبادات وعدمه
- ٨٣ الاشكال على الاستدلال بأخبار من بلغ
- ٩١ عدم جريان البرائة في الوجوب التخيري
- ٩٣ عدم الوجوب في التخير العقلي
- ٩٥ جريان الاستصحاب في الوجوب التخيري
- ٩٧ وجوب الايتمام على العاجز عن القراءة
- ٩٩ جريان البرائة وعدمه في الشك في الوجوب الكفائي
- ١٠١ الشبهة الوجوبية
- ١٢٥ دوران الامر بين المحذورين
- ١٣٩ كلام الشيخ ( قده ) في العدة
- ١٦١ في أصل الاشتغال والشك في المكلف به
- ١٦٣ وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية
- ١٦٥ اثبات المقتضى للحرمة

- ١٦٧ أصالة الاشتغال
- ١٦٩ التحقيق في قوله بعينه
- ١٧١ عدم التنافي بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي
- ١٧٥ حرمة المخالفة القطعية
- ١٨٣ المخالفة القطعية للعلم الاجمالي
- ١٨٧ الجواب عما يتوهم من جواز المخالفة القطعية
- ١٩١ وجوب الموافقة القطعية
- ١٩٣ أصالة الاشتغال
- ١٩٧ جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام
- ٢٠١ جواز ارتكاب بعض أطراف الشبهة المحصورة
- ٢٠٥ جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام في الشبهة المحصورة
- ٢٠٩ وجوب الاجتناب عن جميع أطراف العلم الاجمالي
- ٢١١ التنبيه الاول من تنبيهات الشبهة المحصورة
- ٢٢١ التنبيه الثاني من تنبيهات الشبهة المحصورة
- ٢٢٥ التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة المحصورة
- ٢٢٩ التنبيه الرابع من تنبيهات الشبهة المحصورة
- ٢٥٥ الاضطرار الى ارتكاب بعض اطراف الشبهة المحصورة
- ٢٦٣ التنبيه السادس من تنبيهات الشبهة المحصورة
- ٢٦٩ التنبيه السابع من تنبيهات الشبهة المحصورة
- ٢٧١ مسألة الخشى ومعاملتها مع غيرها





## جدول الخطأ والصواب

( القسم الثاني )

الصواب	المخطأ	س	ص
ذلك الامر	نفي ذلك الامر	٨	٦
عدم الكلية	عدم الكلية	١٥	١٧
عموم قوله :	عموم وقوله :	١٩	٢٠
اذا سئل عنه	اذا سئل عنه	١٢	٢١
الافتاء	الافتاء	٣	٢٢
باقل	باقل	٣	٢٣
فنهكهم	فنهكهم	١٢	٥٣
لاتحصل	لاتحصل	٤	٧٦
ثم بيان	ومن ثم بيان	١٢	٨٧
القسم الرابع	قسماً رابعاً	٢	١٠٠
العلم الاجمالي	الاجمالي	١١	١١٣
الحرج	الحرج	١٤	١١٤



## جدول الخطأ والصواب

( القسم الاول )

ص	س	الخطأ	الصواب
٤	٥	مايتوقف	بمايتوقف
٨	٢٢	محكوم	المحكوم
٩	٧	ان يزيد	أن يزيد
٣٠	١١	يقاع	إيقاع
٣٠	٢١	الاقرار	الأقذار
٤١	١٩	انقفاء	انتفاء
٥٧	٥	مؤخذة	مواخذة
٦٢	١٩	مبنيا	مبني
٦٦	٣	ملاكانها	ملاكانها
٦٧	١١	المقنضى	المقنضى
٧٠	١	قابلة للجعل	غير قابلة للجعل











Princeton University Library



32101 047143357