

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



سلسلةُ شُرُوحَ وَجَوَابِ الْمُتَوَنِّ الدِّرَاسِيَّةِ (٢)

الحاشية على فرائد الأصول

تأليفُ

المُحَقِّقِ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ بَاقِرِ الْقَزْوِينِيِّ

المتوفى سنة ١٣٣٨ هـ

المجلد الثالث

تحقيقُ

السَّيِّدِ عَلِيِّ الْعَلَوِيِّ الْقَزْوِينِيِّ

مراجعة

مركز الشيخ الطوسي للدراسات والتحقيق



مكتبة الكفيل

قسم الشؤون الفكرية والثقافية / شعبة المكتبة
كربلاء المقدسة/ ص.ب. (٢٢٣) / هاتف: ٢٢٢٦٠٠، داخلي: ٢٥١

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

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

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

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

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

LCC: KBP440.76.A57 A377 2022

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة أثناء النشر



المؤلف: المحقق السيد محمد باقر القزويني <small>رحمته الله</small> .	الكتاب: الحاشية على فرائد الأصول/ ج ٣.
الناشر: مكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة.	تحقيق: السيد علي العلوي القزويني.
المطبعة: دار الكفيل / كربلاء المقدسة - العراق.	مراجعة: مركز الشيخ الطوسي <small>رحمته الله</small> للدراسات والتحقيق.
التاريخ: ٩ محرم الحرام ١٤٤٤ هـ - ٨/٨/٢٠٢٢ م.	الإخراج الفني: حيدر جعفر نامر الجابري.
	الطبعة: الأولى. عدد النسخ: ٥٠٠.

[المقام الثاني]

[في الشبهة غير المحصورة]

[٤٧٩] قوله: والمعروف فيها عدم وجوب الاجتناب...^(١).

أقول: الكلام في هذه المسألة يقع من جهاتٍ ثلاث:

الأولى: من جهة لزوم الموافقة القطعية فيها، على معنى لزوم الاحتياط بترك جميع أطراف الشبهة.

الثانية: من جهة حرمة المخالفة القطعية، على معنى لزوم إبقاء مقدار الحرام كما في الشبهة المحصورة على مذهب جماعةٍ مَن تقدّم^(٢) كما عرفت.

الثالثة: من جهة تشخيص موضوع الشبهة الغير المحصورة وتمييزها عن الشبهة المحصورة.

والمقصود في المقام هو بيان الجهة الأولى، وأمّا الجهتان الأخيرتان فسيأتي بيانهما في كلام المصنّف بعد.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه قد أُورد على المصنّف في المقام إشكالٌ، وهو: أنّ مقتضى النظم الطبيعي تقديم بيان موضوع الشبهة الغير المحصورة على بيان الحكم؛ ضرورة تقدّم الموضوع على المحمول طبعاً، فما

(١) فرائد الأصول: ٢٥٧/٢.

(٢) كالمحقّق القمي في القوانين المحكمة: ٦٦/٣-٦٧.

وجه تقديمه ﷺ لحكم الشبهة الغير المحصورة على بيان موضوعها^(١)؟! وقد يُقال: إنّ الوجه في ذلك هو: أنّ النظم الطبيعي إنّما يقتضي تقديم بيان الموضوع على بيان الحكم فيما إذا كان الموضوع من الموضوعات المنصوصة في الكتاب والسنة كموضوع الصلاة والصوم ونحوهما من الموضوعات المنصوصة فيها.

و من المعلوم أنّ موضوع مسألتنا هذه ليس كذلك، بل هو موضوع يستفاد من الأدلة القائمة على الحكم، كموضوع الشكّ بعد الفراغ، والمثلي، والقيمي، وأمثالها من الموضوعات المستفادة من أدلة أحكامها، فإنّ موضوع الشكّ بعد الفراغ إنّما يستفاد حقيقته من دليل هذا الحكم، وهو قوله ﷺ: «إنّما الشكّ في شيءٍ لم تجزه»^(٢) ونحوه، فحينئذٍ يجب تقديم أدلة هذه المسألة كي يظهر منها مقدار الموضوع عموماً وخصوصاً.

هذا، ولكن لا يخفى عليك: أنّ الأدلة المذكورة في المقام لا دلالة في شيءٍ منها على موضوع الغير المحصور، ولا يتمييز بها عن الشبهة المحصورة، بل لا يكاد استفادة شيءٍ من الموضوعات من أدلة أحكامها؛ ضرورة أنّ الأدلة والخطابات واردةٌ لبيان الكبريات ومسوقةٌ لبيان أحكامها ولا تعرّض لها لبيان الموضوعات، بل لابدّ في تشخيصها وتعيينها وتمييزها عن غيرها من الرجوع إلى الخارج، هذا مجملُ الكلام.

(١) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٣.

(٢) تهذيب الأحكام: ١/١٠١، ب صفة الوضوء، ح ١١، وسائل الشيعة: ٤٦٩/١، ب ٤٢ من

أبواب الوضوء، ح ٢.

و أمّا تفصيله، فنقول: إنّ غاية ما يستدلّ في المقام وجوه ستّة، قد أشار إليها المصنّف في الكتاب^(١)، ولا يفيد شيء منها بيان الموضوع.

أما الإجماع فلأنّ غاية ما يدلّ عليه هو جواز ارتكاب الشبهة غير المحصورة دون تشخيص موضوعها؛ وذلك لأنّ المحكّي عن المحقّق البهبهاني^{رحمته الله} في فوائده^(٢) وحاشية المدارك^(٣) في بعض فروع المسألة: دعوى الإجماع والضرورة على عدم وجوب الاجتناب عن عنوان غير المحصور، ولعلّ إجماع الروض^(٤) وجامع المقاصد^(٥) أيضاً كذلك.

بل يمكن دعوى الإجماع المحقّق على ذلك العنوان؛ لتصرّيحهم في كتبهم الأصوليّة والفقهية بعدم وجوب الاجتناب عن غير المحصور كما لا يخفى [على] من راجعها، فلا يفيد الإجماع حينئذ بيان الموضوع، و[يكون] الغير المحصور حينئذ من الموضوعات المستنبطة التي يكون مقتضى القاعدة فيها أولاً الرجوع في معرفتها إلى بيان الشارع، ومع فقدّه إلى العرف واللغة، ومع فقدّهما أو تعارضهما - مع فقد الترجيح - إلى الظنّ، ومع فقدّه إلى الأصول العمليّة.

وبالجملة، إنّ الإجماع المذكور لا يفيد بيان الموضوع أصلاً كما في غيره

(١) فرائد الأصول: ٢٥٧-٢٦٥.

(٢) الفوائد الحائريّة: ٢٤٧.

(٣) الحاشية على مدارك الأحكام: ١٦٦/١.

(٤) روض الجنان: ٥٩٩/٢.

(٥) جامع المقاصد: ١٦٦/٢.

من الموارد.

ومنه يظهر الحال في الأخبار العامة كحديث: «كل شيء...»^(١) ونحوه مما استدلّ به في المقام؛ فإنّها أيضاً مسوقة لبيان الكبريات ولا نظر لها لبيان الموضوعات، مع عدم تضمّنها لذلك اللفظ أصلاً.

مضافاً إلى أنّها مختصة بالشبهات البدويّة، فلا أقلّ من شمولها للمقرونة بالعلم الإجمالي، محصورة كانت أو غير محصورة.

وكذا الحال في رواية أبي الجارود الواردة في الجُبْن^(٢)؛ فإنّها وإن كان ربّما يدعى أنّ القدر المتيقّن من موردها هو الشبهة الغير المحصورة - وإن كان محلّ نظر - إلّا أنّه أيضاً ممّا لم يذكر فيه ذلك اللفظ، فضلاً عن كونه في مقام بيان المراد منها، بل غاية ما يفيد أنّ العلم الإجمالي بوجود الحرام لا يستلزم وجوب الاجتناب، فكيف يمكن استفادة الميزان منها؟!

و أمّا العسر والخرج فلا أنّه أيضاً ممّا لم يدخل تحت ضابطة، بل يختلف [باختلاف] الموارد والأشخاص كما نصّ عليه المحقّق القمّي^{رحمته الله}، حيث قال - بعد إيراد النقض على القول بوجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة بغير المحصورة -: «و التمسك بلزوم العسر والخرج لا يثبت الحلّ والطهارة بمعنى ترتّب جميع آثارهما، بحيث يصير قاعدةً كليّةً مثبتةً للحكم مطّرداً؛ لأنّ مقتضى ذلك الحكم بطهارة صحراء وسيع الفضاء

(١) وسائل الشيعة: ٨٨/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١، ٢، ٤.

(٢) المحاسن: ٤٩٥/٢، ح ٥٩٧، وسائل الشيعة: ١١٩/٢٥، ب ٦١ من أبواب الأطعمة

المباحة، ح ٥.

الَّذِي تَنْجَسُ بَعْضُهُ وَلَمْ يَعْلَمْ مَحَلَّهَا لِمَنْ يَزَاوِلُهَا بِالرُّطُوبَةِ وَيَحْتَاجُ إِلَى مَزَاوِلَتِهَا، وَلَا حَرَجَ لِمَنْ لَا يَزَاوِلُهَا وَلَا يَحْتَاجُ إِلَيْهَا فِي الْاجْتِنَابِ عَنْهَا، وَلَيْسَ تَطْهِيرُ عَضْوٍ مِنْهُ إِذَا اتَّفَقَ مَبَاشَرَتُهَا عُسْرًا وَحَرَجًا كَمَا لَا يَخْفَى، وَقَدْ يَكُونُ اجْتِنَابُ الثَّوْبَيْنِ اللَّذَيْنِ أَحَدُهُمَا نَجَسَ حَرَجًا عَظِيمًا، كَمَا لَوْ احْتَاجَ إِلَى لَبَسِ أَحَدِهِمَا فِي السَّفَرِ فِي أَيَّامِ الشِّتَاءِ وَوُقُوعِ الْمَطَرِ»^(١)، انْتَهَى.

وَقَرِيبٌ مِنْهُ مَا حُكِيَ عَنْ فَهْمِ الْمَعْلَمِ، حَيْثُ صَرَّحَ بِأَنَّ غَايَةَ مَا يَسْتَفَادُ مِنْهَا عَدَمُ وَجُوبِ الْاجْتِنَابِ عَنِ الْمَعْلُومِ بِالْإِجْمَالِ إِذَا كَانَ فِيهِ عُسْرٌ وَحَرَجٌ، لَا أَنَّ غَيْرَ الْمَحْصُورِ مِنْهُ وَاجِبُ الْاجْتِنَابِ^(٢).

وَحِينَئِذٍ يَنْقَلِبُ الْعُنْوَانُ إِلَى عُنْوَانٍ آخَرَ وَهُوَ: أَنَّ الْاجْتِنَابَ عَنْ أَطْرَافِ الْمَعْلُومِ بِالْإِجْمَالِ إِذَا كَانَ فِيهِ عُسْرٌ، وَاجِبٌ أَمْ لَا؟ مَعَ أَنَّ الْعُسْرَ قَدْ يَكُونُ فِي الْاجْتِنَابِ عَنِ الْمَحْصُورِ سَيِّئًا عَلَى مَذْهَبِهِ فِي شَبْهَةِ الْكَثِيرِ فِي الْكَثِيرِ^(٣).

وَعَلَى هَذَا، فَكَيْفَ يُمْكِنُ جَعْلُ الْمَعْيَارِ وَالْمِيزَانِ فِي ذَلِكَ عَلَى الْعُسْرِ وَعَدَمِهِ، بَأَنَّ يُقَالَ: كُلَّمَا يَعْسُرُ الْاجْتِنَابُ عَنْهُ فَهُوَ شَبْهَةٌ غَيْرُ مُحْصُورَةٍ، وَكُلَّمَا لَا يَعْسُرُ ذَلِكَ فِيهِ فَهُوَ شَبْهَةٌ مُحْصُورَةٌ؟!

وَمِنْهُ يَظْهَرُ الْحَالُ فِي دَلِيلِ عَدَمِ الْإِبْتِلَاءِ؛ فَإِنَّهُ أَيْضًا يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْمَوَارِدِ، فَقَدْ يَكُونُ جَمِيعُ أَطْرَافِ الشَّبْهَةِ مَعَ عَدَمِ الْحَصْرِ وَالْكَثَرَةِ مُحَلًّا لِلْإِبْتِلَاءِ، وَقَدْ يَكُونُ مَعَ الْحَصْرِ وَقَلَّةِ الْأَطْرَافِ خَارِجًا عَنْ مَحَلِّ الْإِبْتِلَاءِ كَمَا

(١) القوانين المحكمة: ٦٨/٣.

(٢) معالم الدين (قسم الفقه): ٥٨٢/٢.

(٣) يُنْظَرُ فَرَائِدُ الْأُصُولِ: ٢٧٤/٢، حَيْثُ أَلْحَقَهَا بِالشَّبْهَةِ الْمُحْصُورَةِ.

مرّت الإشارة إليه سابقاً.

وكذا جعل المعيار على اضمحلال العلم الإجمالي كما هو مفاد الدليل الخامس المذكور في العبارة؛ فإنّه أيضاً يختلف باختلاف الاعتبار كما سيُنبّه عليه المصنّف رحمته، من أنّه إذا علم بحبة أرز أو حنطة محرّمة أو نجسة في ألف حبة، فإنّه أيضاً يتفاوت باعتبار تناول كلّ حبة حبة مستقلاً وتناول لقمة لقمة منها؛ فإنّه على الأوّل يصير غير محصورة، وعلى الثاني محصورة^(١).

فحينئذٍ إن قيل بجواز الأكل على الثاني فهو خلاف الإجماع؛ لأنّها من المحصور، وإن قيل بجواز أكلها حبة حبة دون لقمة فهو أيضاً باطل؛ لأنّ لازمه حينئذٍ كون جميع الشبهات المحصورة ممّا يختلف حكمه في المأكولات لقمة لقمة وحبة حبة، وفي المشروبات قطرة قطرة وجرعة جرعة، وهذا ممّا لا يلتزم به أحد.

بل هو مخالفٌ للإجماع؛ أترى فقيهاً لو سئل^(٢) عن حكم الشبهة المحصورة، أن يقول في الجواب: «إن ارتكبت حبة وقطرة فهو حلال لك، وإن ارتكبت لقمة وشربة وجرعة فهو حرام»؟!

و بالجملة، فاستفادة ميزان الشبهة الغير المحصورة من الأدلة المذكورة ممّا لا يمكن حسبها عرفت، فتدبّر.

(١) يُنظر فرائد الأصول: ٢٧٢/٢.

(٢) في الأصل زيادة «عنه».

[٤٨٠] قوله: بناءً على أن المراد أن ما كان الغالب فيه الحرج على
الغالب...^(١).
الحرج النوعي
والشخصي

أقول: هذا إشارة إلى قسمي الحرج من النوعي والشخصي.
و بعبارة أخرى: كون الحرج حكمة لنفي التكليف في موارد العسر،
أو علة بحيث يدور نفي التكليف مدار العسر.
و محصل الفرق بينهما هو: أن المراد بنفي التكليف في مورد العسر
النوعي هو: أن الشارع قد لاحظ حال أغلب المكلفين وألحق النادر
بالغالب فحكم برفع التكليف العسري عن جميعهم حتى بالنسبة إلى من
لا حرج له.

كما أن المراد بالثاني هو: أن الشارع جعل الحكم بنفي التكليف دائراً
مدار الحرج بالنسبة إلى جميع المكلفين، فكل من كان له عسر في امتثال
التكليف فهو مرتفع عنه، وأمّا من لم يكن له العسر في الامتثال فالتكليف
باقٍ في حقه غير مرتفع عنه؛ وذلك لأنّ الضرورة تتقدّر بقدرها، ولا
معنى لارتفاع التكليف عمّن هو عليه في غاية السهولة، وهذا هو الحقّ
الذي لا مناص عنه.

والوجه فيه - مضافاً إلى ما عرفت - ظهور أدلة نفي الحرج في إناطة
التكليف - وهو وجوداً وعدمًا - بالعسر والحرج - وجوداً وعدمًا -
بالنسبة إلى الأشخاص لا النوع.

(١) فرائد الأصول: ٢٥٨/٢.

ويكفي فيه ظهور ضمائر الجمع في الآيتين^(١) في العموم الأفرادي كما قرّر في محلّه، مع ورود الأدلّة النافية لهما في سياق الامتنان، ولا امتنان بالنسبة إلى من لا عُسر في حقّه، مع ما يستلزمه رفع التكليف عنه من تفويت مصلحته عليه بلا تدارك.

ولو سلّم عدم الظهور فلا أقلّ من الشكّ، فيكون العمومات المثبتة للتكليف بالنسبة إلى من لا حرج عليه سليمةً عن المعارض.

مضافاً إلى أصالة عدم رفع الحكم بالنسبة إلى من لا حرج عليه، وإلى الشهرة والإجماع على ثبوت الحرج الشخصي على ما ادّعاه بعض الأفاضل^(٢).

فإن قلت: إنّ قضية ما ذكر - من إرادة الحرج الشخصي من تلك الأدلّة - عدم صحّة التمسك بقاعدة الحرج على مثل نجاسة الحديد ممّا يكون من قبيل الرفع؛ فإنّها إمّا لا تشمل له أو يستلزم استعمال اللفظ في المعنيين، مع أنّ جماعة من الأصحاب قد تمسّكوا بها في ذلك المقام^(٣) أيضاً

(١) سورة البقرة: ١٨٥، وسورة الحج: ٧٨.

(٢) الفاضل الإيرواني رحمته الله، [منه]. يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٩.

(٣) أي في مقام الدفع، كما أنّهم تمسّكوا بها في مقام الرفع، فتكون قاعدة الحرج صالحة لكلّ المقامين.

والمراد بصلاحيّتها للرفع: معارضتها للتكاليف الغير العُسرية بحسب النوع الثابتة في الشريعة بالدليل القطعي كالطهارة والصلاة والصوم ونحوها التي أدّى بعض أفرادها إلى العُسر والحرج، ورفع هذه الأحكام الثابتة نوعها في الأفراد العُسرية نظير التخصيص الوارد على العمومات، وتسميته بالرفع واضح.

حتى جعلوها حاكمة على الأخبار الدالة على نجاسة الحديد، مع كون الحرج فيه نوعياً لا شخصياً.

قلتُ أولاً: إننا نلتزم بعدم صحّة التمسك بها في هذا المقام، وما ذكرت من تمسكهم بها فيه محمولٌ على إرادة التأييد بعد إثبات ذلك في مقام الرفع بدليلٍ خارجي آخر من إجماع ونحوه.

و ثانياً: أنا نمنع كون الحرج فيه نوعياً، بل هو فيه أيضاً شخصي، بمعنى: أن مقتضى أدلة الحرج رفع الحكم عمّن هو حرج عليه وهو الأغلب، إلا أن رفعه بالنسبة إلى النادر - وهو من لا حرج في ذلك عليه - إنما هو بضميمة أمرٍ خارجي وهو العلم باتّحاد الحكم الشرعي في ذلك المورد بالنسبة إلى الجميع، فإذا كان الحكم عدم النجاسة في الحديد بالنسبة إلى الغالب لأدلة الحرج فيحكم بذلك بالنسبة إلى النادر أيضاً لتلك المقدّمة الخارجيّة، وإن شئتُ قلت: بعدم القول بالفصل والإجماع المركّب.

وقلب الإجماع المركّب في المقام غير جائز؛ لأنّ ضميمة الأصل أقوى؛

→

والمراد بصلاحيّتها للدفع: معارضتها للأحكام التي لم يثبت نوعها في الشريعة بالدليل القطعي، بل قام الدليل الظني بحسب الدلالة أو السنّة على ثبوتها، بحيث يكون مصبّ ذلك الدليل هو الحكم الحرجي، والنسبة بينه وبين القاعدة عموم مطلق، بأن يكون أخصّ منها ومنعها لهذه الأحكام من الثبوت رأساً مع عموميّتها وخصوصيّة، ومثال ذلك - كما في القوانين - نجاسة الحديد التي لم يثبت نوعها في الشريعة، بل قام عليها روايات ظنيّة ومنعتها القاعدة عن الثبوت. [منه]

للإجماع والآيات والروايات على ثبوت قاعدة العُسر.

وعلى هذا فيكون رفع الحرج في جميع الموارد شخصياً، فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين.

هكذا ذكره بعض^(١)، إلا أنّ الإنصاف خلاف ما ذكر.

أمّا أولاً: فلأنّ الظاهر منهم التمسك بقاعدة العُسر والحرج في مقام الرفع من باب الاستدلال لا التأييد، بل لعلّه المدرك لإجماعهم عليه وتخطئتهم بعدم صحّة التمسك حينئذٍ - كما ترى - جرأة عظيمة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ التمسك بالإجماع المركّب إنّما يتّجه في التبعديّات التي لم يعلم فيها مناط الحكم.

وأمّا في ما علم فيه مناط الحكم - كما في المقام؛ حيث إنّ المفروض كون المناط في رفع الحكم بالنسبة إلى الغالب إنّما هو العُسر والحرج - فلا معنى للتمسك بالإجماع المركّب على رفعه بالنسبة إلى من لا حرج عليه كما لا يخفى.

مع أنّ الاعتماد في الحقيقة على العلم باتّحاد الحكم لا بالإجماع المركّب، فتأمل؛ فإنّ المسألة في غاية الإشكال.

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٩.

[٤٨١] قوله: وهذا المعنى وإن كان خلاف الظاهر...^(١).

أقول: يعني أن أدلة نفي الحرج وإن كانت بأنفسها ظاهرة في العُسر الشخصي إلا أنه يتعين حملها على العُسر النوعي، بمعونة ما ورد من أن الأحكام الشرعية منوطة - وجوداً وعدماً - بالعُسر واليسر الغالبين، فقد لوحظ فيها حال أغلب الناس، فما كان يُسراً في حق أغلبهم أمر به كلهم، حتى بالنسبة إلى من لا يكون في حقه يُسر من الفرد النادر.

وكذا كل ما كان عُسراً بالنسبة إلى الغالب يرتفع عنهم جميعاً، حتى بالنسبة إلى من لم يكن في حقه عُسر من الفرد النادر، كصوم الوصال؛ فإنه عُسر على أغلب الناس وإن لم يكن عُسراً بالنسبة إلى بعضهم، فكذا ارتفع عنهم هذا التكليف، ومثل صوم المريض والمسافر؛ حيث إن الصوم في حق أغلب المرضى والمسافرين حرج وعُسر وإن لم يكونا بالنسبة إلى بعض المرضى والمسافرين عُسراً، فيكون العُسر فيهما نوعياً لا شخصياً، بمعنى أن غالب أفرادهما يتحقق في حقه العُسر، فارتفع عنهما وجوب الصيام.

بل يمكن أن يقال: إن وقوع قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ في تلو قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾ إلى قوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾^(٢) الذي هو بمنزلة التعليل لسقوط صوم المريض أو المسافر قرينة واضحة على إرادة العُسر واليسر النوعيين، فيكون العُسر حينئذٍ حكمةً لسقوط التكليف لا علةً بحيث يدور

(١) فرائد الأصول: ٢٥٨/٢.

(٢) سورة البقرة: ١٨٤-١٨٥.

الحكم مدارها.

وجوابه قد ظهر ممّا ذكرنا بما لا مزيد عليه، واصله: أنّ المتبادر المنساق من أدلة نفي الحرج - بعد تسليم سندها - إنّما هو ارتفاع التكاليف عمّن له عُسر فيها، فقد لاحظ الشارع تلك التكاليف فيما وجده عُسراً لم يكلف به، وما وجده يُسراً كلف به، وهذا هو الموافق للامتنان المسوق له الآيات والروايات.

وأما الاستشهاد: بسقوط الصوم للمريض والمسافر الذي كان العُسر فيه لهما نوعياً.

فمدفوع: بأنّ ذلك إنّما هو لدليل آخر دلّ على اعتبار العُسر فيهما نوعاً، فلا يتعدّى منهما إلى غيره من الموارد، فتأمل.

[٤٨٢] قوله: وفي هذا الاستدلال نظراً...^(١).

أقول: وحاصله: أنّ المستدلّ إن أراد إثبات دلالة العمومات بأنفسها على نفي الحرج النوعي، مع قطع النظر عن دليل آخر.

فيرد عليه: أنّك قد عرفت ظهورها في الحرج الشخصي، بل هو القدر المتيقّن من مدلولها، ولعلّه كان مفروغاً عنه بين الأصحاب كلاً أو جُلاً.

وأما دلالتها على الحرج النوعي فينافيه الامتنان واستلزامه لتفويت المصلحة من غير تدارك كما ذكره المصنّف في العبارة.

(١) فرائد الأصول: ٢٥٨/٢.

ولكن لا يخفى عليك: أن لازم ذلك الحكم بعدم الاجتناب عن المحصور أيضاً إذا كان فيه حرج كما يجب في غيره إذا لم يكن كذلك.

ويلزمه التفصيل في أفرادهما باعتبار الحرج وعدمه بعدد رؤوس المكلفين، مع أن الغرض إثبات وجوب الاجتناب وعدمه كلفةً من دون تفصيل بين أفرادهما باعتبار الحرج وعدمه.

وإن أراد إثبات ذلك بالعمومات بمعونة ما ورد من إناطة الأحكام بالعسر واليسر الغالبين، بأن يكون ذلك قرينة صارفة لتلك العمومات عن ظاهرها الذي هو الحرج الشخصي.

ففيه: ما سيأتي في كلام المصنّف من قوله ﷺ: «وأما ما ورد من دوران الأحكام...»^(١)، وسنشير إلى توضيحه عنه تعرّضه ﷺ.

[٤٨٣] قوله: فلا ينفع فيما نحن فيه؛ لأنّ الشبهة الغير المحصورة...^(٢). عدم فائدة دوران

الأحكام مدار

السهولة على

الأغلب فيما

نحن فيه

أقول: يعني أنا لو سلّمنا كون مفاد أدلّة نفى الحرج - ولو بمعونة ما ورد من إناطة الأحكام بالعسر الغالبي - هو العسر النوعي، فلا ينفع في المقام، ولا يفيد التمسك بأدلة الحرج جواز الارتكاب فيما نحن فيه.

وذلك لأنّ الشبهة الغير المحصورة ليست عنواناً من العناوين المذكورة في الأدلّة الشرعيّة حتّى تندرج في «الدين» فيشملة قوله تعالى:

(١) فرائد الأصول: ٢٥٨/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٢٥٨/٢.

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١) ونحوه، فيدعى أن الحكم بالاحتياط في أغلب موارد عسر على الغالب، فيرتفع حكم الاحتياط فيها مطلقاً.

بل هي عنوان منتزع من الخطابات المتعددة الواردة في وقائع خاصة مثل «اجتنب عن الخمر»، و«اجتنب عن النجس»، و«اجتنب عن المغصوب»، ونحو ذلك؛ حيث ينتزع العقل من تلك الخطابات وجوب الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة منها.

ومن المعلوم أن مثل هذا الخطاب المنتزع مما لا يصدق عليه «الدين» حتى يرتفع بأدلة الحرج.

هذا محصل ما ذكره رحمته الله، ولكن أورد عليه:

أولاً: أن ما ذكره من الجواب إنما يتم على مذهبه من كون تلك الخطابات الواردة في تلك الوقائع الخاصة واردة في مقام البيان والإطلاق؛ حيث إن مقتضاها حينئذ وجوب الاجتناب عن متعلقاتها مطلقاً، سواء علم بها المكلف أم لا، اشتبهت بالمحصور أم بغير المحصور، لا بأن يكون المحصور وغيره عنواناً متأصلاً، بل لأن مقتضاها تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام أو النجس الواقعي على أي حال، فإنه حينئذ يصح القول بكون العنوان المذكور منتزعا من تلك العناوين.

وأما بناءً على القول بكون تلك الخطابات واردة مورد الإهمال وكونها

مسوقة لبيان الكبريات خاصّة - كما عليه جماعة - فلا يستقيم ما ذكره؛ لاحتمال اختصاص تنجّز التكليف بها بصورة العلم التفصيلي بالموضوع والمحمول كليهما، كاحتمال العموم حتّى مع العلم الإجمالي إمّا مع الاشتباه بالمحصور أو مع الاشتباه بغير المحصور أيضاً، فإنّنه حينئذٍ يصحّ كون الشبهة غير المحصورة عنواناً متّصلاً يتكلّم فيه في أنّ الشارع هل حكم فيه بالاحتياط أم يجوز فيه الارتكاب؟

فعلى هذا لا مانع من التمسك بأدلة الحرج على الجواز^(١).

وبالجملة، إنّ ما ذكره المصنّف في الجواب عن المستدلّ جواب إقناعيٍّ يتمّ على مذهبه في وضع كيفة تلك الخطابات حسبما عرفت، وليس جواباً إلزامياً؛ إذ للخصم أن يقول: إنّ تلك الخطابات عندي مهمة مسوقة لبيان الكبريات فقط، وليس لها إطلاق بالنسبة إلى الحالات على التفصيل الذي بيّناه، فتدبرّ.

[٤٨٤] قوله: نعم، لو لزم الحرج من جريان...^(٢).

أقول: هذا الكلام توطئة لجواب آخر عن الدليل المذكور بعد تسليم كون الحرج المنفي نوعياً وكون الشبهة غير المحصورة عنواناً متّصلاً. ومحصله: أنّه على تقدير كون نفي الحرج نوعياً مع كون الشبهة الغير المحصورة عنواناً متّصلاً نقول: إنّ لزوم الحرج عن جريان حكم النجس

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٩-٣٩٠.

(٢) فرائد الأصول: ٢/٢٥٩.

الواقعي في مشتبهاته الغير المحصورة على أغلب المكلفين في أغلب الأوقات مسلّم، ونلتزم فيه بارتفاع الحكم بوجوب الاجتناب.

إلا أنّ لزوم الحرج في الاجتناب عمّا عدا الشبهة الغير المحصورة في النجاسات من سائر المحرّمات ممنوع؛ فإنّ الاجتناب عن الخمر المشتبه بين مائعات غير محصورة والمرأة الأجنبية المشتبهة في ناحية مخصوصة ونحوهما ممّا لا عُسر فيه؛ لإمكان رفع الحاجة غالباً من غير تلك المائعات وغير تلك الناحية، فلا تكون الشبهة الغير المحصورة عنواناً كلياً مطّرداً في جميع الموارد بحيث يعسر الاحتياط فيها لغالب المكلفين في أغلب الأوقات في الجميع حتّى يرتفع بأدلة الحرج.

هذا، ولكن أُورد عليه:

أولاً: بمنع عدم لزوم الحرج في الموارد المذكورة من سائر المحرّمات ممّا عدا الشبهة الغير المحصورة في النجاسات.

وذلك لأنّ المدار في الشبهة الغير المحصورة تحريم الشارع محلّلات كثيرة لأجل حرام واحد، ولا ريب أنّه يوجب الحرج على غالب أوساط الناس في الغالب.

بل ربّما يوجب الحرج على الجميع كما لو اشتبه مال مغصوب أو رضيعة بين جميع أموال العالم أو بلد أو بين نسائها.

بل ربّما يوجب ذلك تحريم جميع المحلّلات من هذا الجنس، سيّما بناءً على كون الشبهات البدويّة شبهةً غير محصورة، ونفس هذا الفرض وإن كان نادراً إلا أنّه يصلح للردّ والنقض عليه.

و ثانياً: أنّه لو سُلم عدم لزوم العُسر في الاجتناب عمّا عدا النجاسات من المحرّمات نقول: - بعد الاعتراف بكون الشبهة غير المحصورة عنواناً متّصلاً كما هو مقتضى التنزّل عن الجواب الأوّل - يتمّ الحكم فيما عدا النجاسات بضمّ مقدّمة خارجيّة، وهي: العلم بأنّ هذا العنوان محكومٌ عند الشارع بحكمٍ واحدٍ: إمّا وجوب الاجتناب بالنسبة إلى الجميع، أو جواز الارتكاب كذلك.

فإذا كان الثاني هو مقتضى أدلّة العُسر فيحكم به في الأوّل أيضاً؛ للعلم باتّحاد الحكم وعدم القول بالفصل، وقد عرفت أنّ القلب غير ممكن^(١).

بل نقول: يمكن إتمام الحكم فيها بنفس أدلّة العُسر من غير حاجةٍ إلى ضمّ تلك المقدّمة والإجماع المركّب، بتقريب: أنّه لو فرض أداء الحكم بوجوب الاجتناب عمّا عدا النجاسات في المشتبهة بغير المحصور إلى العُسر فلا إشكال في نهوض أدلّة العسر لنفيه.

وعلى هذا فنقول: إنّ حكم الشارع بوجوب الاجتناب عنها حتّى يلزم الحرج أيضاً عُسر على الغالب؛ فإنّ المواظبة على بلوغ الاجتناب إلى هذا الحدّ ومعرفة ذلك مع عدم انضباطه غالباً عُسرٌ وضيقٌ على الغالب، بل ربّما ينجّر الأمر إلى الوسواس كما هو غير خفيّ، فينتفي بأدلّة الحرج^(٢)، فتأمّل.

(١) تقدّم في تعليقة رقم ٤٧٩.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٢٩٠.

عدم لزوم الحرج [٤٨٥] قوله: مع أن لزوم الحرج في الاجتناب...^(١)

في الاجتناب عن
الشبهة غير
المحصورة

أقول: وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ الكلام في الشبهة غير المحصورة مفروض فيما لو كان جميع أطراف الشبهة محلاً للابتلاء، بمعنى: أنّه لو فرض كون جميع الأطراف محلاً للابتلاء مع لزوم العسر في الاجتناب عنها، فهل يحكم حينئذٍ بوجوب الاجتناب أو جواز الارتكاب؟ فلا وجه حينئذٍ لذكر الابتلاء وعدمه في المقام.

هذا، مع ما عرفت فيما تقدّم من أنّ مقتضى ما سلكه في المقام الأوّل في الشبهة المحصورة من وجود المقتضي وفقد المانع، وجوب الاجتناب مطلقاً حتّى فيما خرج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، فتأمل.

و الأولى في الجواب أن يُقال: إنّ الحرج اللازم في الاجتناب عن الشبهة غير المحصورة إن كان بالغاً حدّ التكليف بما لا يطاق أو الإلجاء والضرورة، فهو وإن كان مرفوعاً عقلاً وشرعاً إلا أنّ لزومها في المقام ممنوع، وإن كان دونها في المزيّة - أعني الحرج العرفي - فأدلة الحرج قاصرة عن دفعه ورفعها.

بل ما رأينا أحداً من الفقهاء أتمّ^(٢) مسألة من المسائل الفقهيّة بالحرج المذكور من غير أن يكون في المسألة دليلٌ من الإجماع أو العمومات والأخبار الخاصّة؛ ولذا ترى المحقّق القميّ رحمته الله مع تسليمه صلاحية أدلة

(١) فرائد الأصول: ٢٦٠/٢.

(٢) في الأصل: «إتمام».

الخرج للرفع في مسألة طهارة الحديد أراد تقديمها على ما يدل على نجاسته بإعانة الإجماع والأخبار^(١)، فتدبر.

[٤٨٦] قوله: فالإنصاف منع غلبة التعسر...^(٢).

أقول: ومحصل ما أفاده رحمته - صدرأ وذيلأ - : هو منع الصغرى أولاً ومنع الكبرى ثانياً.

وذلك لأنه إن أُريد لزوم العسر والخرج لكل واحد من آحاد المكلفين فقد عرفت عدم لزومه فيما عدا الشبهة الغير المحصورة في النجاسات من سائر المحرمات؛ فإن الاجتناب عن الخمر المشتبه بين مائعات عديدة غير محصورة وكذلك المرأة المحرمة المشتبهة في ناحية مخصوصة ونحوهما مما لا عُسر فيه؛ لإمكان قضاء الحاجة غالباً من غير تلك المائعات وغير تلك الناحية على التفصيل المتقدم.

وإن أُريد لزوم العسر للنوع ولو في ضمن الأغلب - على معنى كون العسر اللازم للأغلب في الاجتناب عن المشتبهات الغير المحصورة موجباً لارتفاع التكليف بالاجتناب عن عامتهم حتى من كان الاجتناب عنها بالنسبة إليه في غاية اليسر والسهولة - فقد عرفت أن أدلة العسر والخرج لا دلالة لها على رفع مثل هذا النحو من العسر؛ لما أشار إليه رحمته من منافاته لامتنان؛ حيث إنه لا امتنان بالنسبة إلى من لا عُسر في حقه، بل رفع

(١) القوانين المحكمة: ٦٩/٣.

(٢) فرائد الأصول: ٢٦٠/٢.

التكليف بالنسبة إليه مستلزم لتفويت مصلحته عنه بلا تدارك وجبران حسبما ذكره رحمته وأوضحناه بما لا مزيد عليه.

مضافاً إلى ما ذكره والذي العلامة رحمته: من إمكان منع شمول أدلة العسر لمثل ما نحن فيه؛ لأن مفادها نفي الحكم الواقعي الذي هو مفاد الخطابات الواردة في العناوين الخاصة عن الموارد العسرة من هذه العناوين، ولا إشكال في أن المعلوم بالإجمال في جميع موارد الشبهة الغير المحصورة على حرمة أو نجاسته الواقعية على ما هو مؤدى الخطابات الواردة في العناوين الصادقة عليه، والكلام إنما هو في وجوب الاجتناب منه فعلاً وعدمه.

وتظهر ثمرة كونه على حرمة أو نجاسته الواقعيين ترتيب سائر الآثار المترتبة على الحرام والنجس من الضمان ووجوب غسل موضع الملاقاة فيما إذا تبين بعد الارتكاب مصادفة الحرام والنجس الواقعيين^(١)، فتأمل.

الاستدلال بأخبار [٤٨٧] قوله: **إِلَّا أَنْ مَقْتَضَى الْجَمْعَ بَيْنَهَا...^(٢)**.

الْحَلَّ

أقول: يعني أنه على تقدير عمومية هذه الأخبار وشمولها لمطلق الشبهات - سواء كانت ابتدائية أو مقرونة بالعلم الإجمالي - يقع التعارض بين هذه الطائفة من الأخبار وبين الأخبار الدالة على وجوب الاحتياط بقول مطلق؛ حيث إن مقتضى الطائفة الأولى حلية كل ما لم

(١) تعلية على معالم الأصول: ١٥٢/٦.

(٢) فرائد الأصول: ٢٦٠/٢.

يعلم حرمة مطلقاً، سواء كانت الشبهة ابتدائية أو مقرونة بالعلم الإجمالي، محصورة أو غير محصورة.

كما أنّ مقتضى الطائفة الثانية وجوب الاحتياط مطلقاً حتى في الشبهة غير المحصورة.

فحينئذٍ نحتاج في دفع التعارض إلى العلاج بالجمع بينهما، بحمل أخبار الرخصة على غير المحصور وحمل أخبار المنع على المحصور.

وبعبارة أخرى: إنّ أخبار الرخصة بعمومها تناول كلاً من المحصور وغيره، إلّا أنّ الأوّل خرج منها بدليله القاضي بوجوب الاجتناب وبقي غيرُه داخلاً فيها.

ولكن يرد عليه: بأنّه - بناءً على تمامية قاعدة الجمع، أو كون المقام مقام الجمع المقبول - لا يتم إلّا بعد ضمّ مقدّمة أخرى، وهي: دعوى انحصار وجه الجمع في ذلك؛ إمّا لكون غيره خلاف إجماع أو عقل أو عرف، أو دعوى كون ذلك أقرب من غيره في صورة عدم الانحصار.

وكلتا الدعويين ممنوعتان؛ لإمكان حمل أخبار المنع على كراهة الارتكاب كما جمع بعضهم بين الأمر والنهي المتعارضين بالحمل على الكراهة.

إلّا أن يقال: إنّ الظاهر منهم جواز ارتكاب الشبهة الغير المحصورة بلا كراهة، فهذا الجمع خلاف الإجماع.

ولكنّه مدفوع: بمنع ظهور كلماتهم فيما ذكر؛ لورودها مورد حكمٍ

آخر، وهو مجرد بيان جواز الارتكاب في قبال الشبهة المحصورة، فهي ساكتة من هذه الجهة، أي من جهة أنه يجوز الارتكاب مع الكراهة أو بلا كراهة.

أو بأن المراد بالكراهة رجحان الترك، وقد عرفت في الشبهة البدويّة رجحان الاحتياط بالترك عقلاً ونقلاً ففي المقام بطريق أولى.

وقد يتخيّل أن الحمل على الكراهة ممّا لا يستقيم؛ فإنّه يقتضي جواز ارتكاب الشبهة المحصورة أيضاً.

ويدفعه أولاً: الالتزام به كما بيّناه سابقاً.

وثانياً: أن دليل المنع في الشبهة المحصورة غير منحصر في الأخبار الدالة على المنع؛ لما عرفت من أن للقائلين بالمنع أدلة المنع عن العناوين المحرّمة الواقعيّة بضميمة حكم العقل بوجوب المقدّمة العلميّة حسبما أشار إليه المصنّف رحمه الله والإجماعات المنقولة المعتمدة بالشهرة والاستقراء ونحو ذلك ممّا تقدّم، فتدبر.

المناقشة في [٤٨٨] قوله: وفيه أولاً: أن المستند في وجوب الاجتناب...^(١).

أقول: وحاصل الإيراد: أن الاستدلال بهذه الروايات وتكلّف تميم دالاتها على ما نحن فيه بنحو ما ذكر من طريق الجمع بينها وبين أخبار المنع إنّما يصحّ على تقدير كون دليل المنع هو الأخبار، وكون الروايات

الاستدلال بأخبار
الحل

الدالة على الحال شاملة لصورة العلم الإجمالي بالحرام؛ فإنه حينئذ يقع التعارض بينهما، فيحتاج في رفعه إلى التكلف بما ذكر ومعه يتم الاستدلال.

ولكنهما ممنوعان:

أما الأول: فلعدم كون دليل المنع هو الأخبار، بل الدليل عليه إنما هو نفس الخطابات الواردة في تحريم المحرمات الواقعية مع انضمام حكم العقل بكفاية العلم الإجمالي في تنجز التكليف، وتوجه الخطاب فعلاً إلى المكلف العالم بالإجمال على حسب ما ذكره المصنف فيما تقدم.

وأما الثاني: فلما عرفت سابقاً من منع عموم تلك الروايات وشمولها لما نحن فيه، وسنده ما تقدم عند رد الاستدلال بها على عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة من اختصاصها بالشبهات الابتدائية بواسطة ظهور قوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام...»^(١) فيها، هذا محصل كلام المصنف عليه السلام.

وفيه نظر؛ فإن ما ذكره عليه السلام من كون المستند في وجوب الاجتناب في المحصور هو دليل نفس الحرام المشتبه دون الأخبار، إنما يتم على مسلكه من كون دليل نفس الحرام وارداً في مقام البيان ومفيداً لمطلوبية ترك الحرام الواقعي، علم به المكلف أم لم يعلم.

وأما بناءً على مسلك من يقول بإهمال ذلك الدليل وكونه مسوقاً لبيان

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

الكبرى خاصّةً فلا يتمّ ما ذكره رحمته؛ وذلك لأنّ تنجّز الخطاب المتعلّق بالحرام الواقعي مشروطٌ بإحراز الصغريات علماً أو ظناً معتبراً، ومع عدم إحرازها بشيء من الأمرين - والمفروض عدم قابليّة نفس الخطابات لإحرازها - تسقط الخطابات في مرحلة الظاهر، فيرجع إلى الأصول المعتبرة من البراءة أو الاحتياط كلّ على مذهبه.

ففي المقام لابدّ على القول بالمنع من التمسّك بالأخبار الدالّة على الاحتياط، فحينئذٍ يقع التعارض بينها وبين الأخبار الدالّة على حليّة كلّ ما لم يعلم حرّمته، فيحتاج المكلف حينئذٍ إلى العلاج إمّا بالجمع بينهما أو الترجيح.

والحاصل: أنّ ما ذكره المصنّف من الجواب عن الاستدلال بتلك الروايات جوابٌ إقناعيٌّ مبنيٌّ على ما عليه من المسلك، لا إلزاميٌّ بحيث يلزم الخصم ويسكته؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ المستدلّ ممّن ينكر هذا المسلك كما عرفت.

[٤٨٩] قوله: وثانياً لو سلّمنا شمولها...^(١).

أقول: وحاصله: أنّه لو سلّم^(٢) عموم روايات الرخصة وشمولها

(١) فرائد الأصول: ٢٦١/٢.

(٢) تسليم عموم الروايات إمّا من جهة أنّ هذه الروايات بعضها ما لا مقتضي لاختصاصه بالشبهات الابتدائيّة كقوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال...» إلى آخره، أو من جهة أنّ الشبهة الابتدائيّة تؤول غالباً إلى الشبهة غير المحصورة؛ لأنّ كلّ ما يشكّ في حرّمته ←

لمطلق الشبهات - ابتدائية كانت أو مقرونة بالعلم الإجمالي - الشامل للشبهة المحصورة وغيرها، نقول:

إن أخبار وجوب الاحتياط أيضاً ظاهرة في العموم بالنسبة إلى الشبهات الابتدائية والمقرونة بالعلم الإجمالي، إلا أن الإجماع قد خصصها بغير الشبهة الابتدائية وهو المقرونة بالعلم الإجمالي محصورة وغير محصورة، فيصير تلك الأخبار أخص من روايات الرخصة، فيجب حينئذ أن يعالج بالعموم والخصوص بحمل العام على الخاص، فيحمل روايات الرخصة على الشبهات الابتدائية ويحكم بخروج الشبهة غير المحصورة من تحتها ودخولها تحت أخبار المنع.

ولازم ذلك هو القول بوجوب الاحتياط في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي محصورة كانت أو غير محصورة، لا التفصيل كما صنعه المستدل. و بالجملة، إن الاستدلال بتلك الروايات فيما نحن فيه مما لا وجه له على كلا التقديرين، سواء قلنا بعدم شمولها بصورة العلم الإجمالي أو قلنا بشمولها لها حسبما عرفت.

وأنت خير بما فيه:

أما أولاً: فلمنع انقلاب النسبة بعد خروج الشبهة الابتدائية من تحت أخبار وجوب الاحتياط بالإجماع، ولا يوجب ذلك خروج اللفظ عن

→

ونجاسة ابتداءً فهو بعض من الأشياء غير المحصورة التي يعلم إجمالاً بأن فيها ما هو حرام أو نجس واقعي. [منه]

ظاهره الذي هو العموم، فالنسبة بينهما قبل خروج الشبهة البدويّة من تحت أخبار الاحتياط هو التباين الكلّي، وكذلك بعد التخصيص؛ وذلك لما قرّر في محلّه من أنّ ملاحظة النسبة بين المتعارضين إنّما تكون قبل تخصيص أحدهما بشيء، وإلاّ فتقلب النسبة ويختلف الحكم باختلافها، مع أنّه قد ادّعى بعضهم الإجماع على خروج الشبهة المحصورة عن أخبار الرخصة^(١).

بل غير المحصورة أيضاً خارجة عن أخبار الاحتياط إجماعاً، وقد اعترف المصنّف نفسه أيضاً بذلك في مبحث الظنّ في الجواب عن بعض الإيرادات التي أوردوها على آية النّبأ، حيث قال: «بأنّ خروج ما خرج عن أدلّة حرمة العمل بالظنّ لا يوجب جهة عموم في المفهوم؛ لأنّ المفهوم أيضاً دليلٌ خاصّ مثل الخاصّ الذي خصّص حرمة العمل بالظنّ، فلا يجوز تخصيص العامّ بأحدهما أوّلاً ثمّ ملاحظة العامّ بعد ذلك التخصيص مع الخاصّ الآخر»^(٢)، انتهى.

يعني: أنّه إذا ورد عامّ أوّلاً ثمّ ورد خاصّان، وكان العامّ صالحاً لأنّ يخرج منه الخاصّان دفعةً واحدة حتّى تصير النسبة بينهما عمومياً مطلقاً، وأنّ يخرج أحدهما أوّلاً ثمّ تلاحظ النسبة بين العامّ والخاصّ الآخر حتّى تصير النسبة عمومياً من وجه، كان المتعيّن هو الأوّل حسباً نّبّه عليه المصنّف في باب التعادل والتراجع^(٣).

(١) حكي في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٠.

(٢) فرائد الأصول: ٢٦٣/١.

(٣) فرائد الأصول: ١٠٣/٤.

و إن شئت قلت: إن ملاحظة النسبة بعد التخصيص إنما يتجه في المخصّص المتّصل الذي يكون مع المخصّص بمنزلة كلام واحد، لا في ما يكون المخصّص فيه منفصلاً كما فيما نحن فيه؛ حيث إن المخرج للشبهة البدويّة عن تحت أخبار الاحتياط هو الإجماع، فقيامه على خروج الشبهة البدويّة لا يوجب خروج العام من حيث هو من عمومته.

و حاصل الكلام: أن خروج الشبهة البدويّة عن أخبار الاحتياط لا يوجب انقلاب النسبة بعد كونها متساوية؛ إمّا من جهة أن خروجها عنها ليس بالقرائن الداخليّة وإنّما هو بالإجماع الذي هو من القرائن الخارجيّة، ومن المقرّر في محله أن خروج بعض الأفراد عن تحت العام بالقرائن الخارجيّة لا يوجب انقلاب النسبة.

أو من جهة أن المحصور أيضاً قد خرج عن أخبار الرخصة بالعقل والنقل والإجماع، فالنسبتان متساويتان قبل التخصيص وبعده.

وأما ثانياً: أن حمل العام على الخاص فيما نحن فيه يوجب تخصيص الأكثر، بل يوجب تخصيص أخبار الرخصة بالفرد النادر بل الأندر، بناءً على ما سيشير إليه من رجوع أكثر أفراد الشبهة البدويّة بالأخرة إلى الشبهة الغير المحصورة بالتقريب الذي سيأتي في كلامه^(١)، وهو مع استهجانها لا يناسب مساق هذه الأخبار.

و أما ثالثاً: أن المناسب بملاحظة أخبار الطرفين جعل المقام من قبيل

(١) يأتي في تعليقه رقم ٤٩٠.

الورود والحكومة:

إمّا بجعل أخبار الرخصة واردة على أخبار الاحتياط، بجعلها مؤمنة من قبل الشارع إمّا مطلقاً [أو في خصوص الشبهة البدويّة والشبهة الغير المحصورة].

أو بجعل أخبار الاحتياط بياناً مطلقاً^(١) أو في خصوص الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي بقسميها على الخلاف المتقدّم في الشبهة التكليفيّة التحريميّة وفي الشبهة المحصورة، فلا يناسب حينئذٍ جعل المقام من قبيل التعارض والتخصيص.

وبهذا يظهر أيضاً جوابٌ آخر عن أصل الاستدلال؛ فإنّه أيضاً مبنيٌّ على جعل المقام من قبيل التعارض دون الحكومة والورود، فتأمل.

[٤٩٠] قوله: والحاصل: أنّ أخبار الحلّ نصٌّ في الشبهة الابتدائيّة...^(٢).

أقول: ولا يخفى ما فيه من سوء التعبير؛ فإنّ هذا الكلام ليس حاصلًا لما تقدّم؛ لأنّ مفاد ما تقدّم هو كون النسبة بين أخبار الحلّ وأخبار الاحتياط هو العموم مطلقاً، ومفاد هذا الكلام كون النسبة بينهما هو العموم من وجه، فالأولى التعبير عنه بقوله: «مع أنّ»، أو بلفظ «مضافاً»، أو نحو ذلك ممّا يعطي كونه جواباً آخر.

(١) ما بين المعقوفين سقط من قلمه الشريف، وإنّما أثبتناه من مرشد الدلائل (مخطوط):

الورقة ٣٩١.

(٢) فرائد الأصول: ٢٦١/٢.

وكيف كان، فحاصل مراده ﷺ: أنا لو أغمضنا عما ذكرناه أيضاً نقول: إن أخبار الحل نص في الشبهة الابتدائية.... إلى آخره.

فعلى هذا يكون النسبة بينهما عموماً من وجه: مادة الافتراق في أخبار الحل هو الشبهة الابتدائية، وفي أخبار الاحتياط الشبهة المحصورة، ومادة الاجتماع والتعارض الشبهة غير المحصورة، فالمقام حينئذٍ مقام الترجيح لا الجمع كما تخيّل المستدل.

[٤٩١] قوله: إلا أن يقال: إن أكثر أفراد الشبهة الابتدائية...^(١).

أقول: غرضه من هذا الكلام إبداء المرجح لإخراج الشبهة الغير المحصورة من عموم أخبار وجوب الاحتياط وإدخالها في عموم أخبار الحل.

وحاصله: منع عدم وجود المرجح لإدخال الشبهة الغير المحصورة في أخبار الحل وإخراجها عن أخبار الاحتياط.

وذلك لأن أكثر أفراد الشبهة الابتدائية بل كلها ترجع بالأخرة إلى الشبهة الغير المحصورة؛ فإن الكلام في هذا الاستدلال إنما هو مع قطع النظر عن ملاحظة قاعدة نفي الحرج وعن ملاحظة عدم الابتلاء بأغلب أطراف الشبهة، ومع قطع النظر عن يد المسلم وسوقه.

ومن المعلوم أن الشبهة الابتدائية مع عدم هذه الملاحظات لا تنفك عن العلم الإجمالي بوجود حرام أو نجس فيها، فعموم أخبار الحل حينئذٍ

(١) فرائد الأصول: ٢٦١/٢.

غير قابلٍ لإخراج الشبهة غير المحصورة منه؛ لبقاء العام حينئذٍ بلا موردٍ، وهو مستهجنٌ جداً، بخلاف إخراجها عن أخبار الاحتياط، فهذا هو المرجح.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إنَّ ما ذكر من رجوع الشبهات الابتدائية إلى الشبهة غير المحصورة إنّما يسلّم في الشبهة الموضوعية، وأمّا الشبهة الحكمية فلا ترجع إلى ما ذكر أصلاً، فيمكن الاكتفاء بها في خروج أخبار الحلّ عن الاستهجان في صورة إخراج الشبهة الغير المحصورة عن تحتها. مع أنّ المدار على ما كانت الشبهة محصورة أو غير محصورة بدوّاً على وجه الاستقلال على وجهٍ تسمّى بتلك التسمية عرفاً، لا على وجه التأويل والارجاع.

ولعلّ الأمر بالتدبّر في كلام المصنّف إشارة إلى ما ذكرناه، فتأمّل.

المناقشة في [٤٩٢] قوله: «إلا أن يدعى أن المراد...»^(١).

أقول: غرضه من هذا الكلام تضعيف دلالة الحديث ومنع ظهوره في المدعى. أبي الجارود الاستدلال برواية

وحاصله: أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة»^(٢) هو الناحية التي يعلم تفصيلاً بأن أهلها يجعلون الميتة في الجُبْن،

(١) فرائد الأصول: ٢/٢٦٣.

(٢) المحاسن: ٢/٤٩٥، ح ٥٩٧، وسائل الشيعة: ١١٩/٢٥، ب ٦١ من أبواب الأطعمة

المباحة، ح ٥.

وهذا لا يوجب الاجتناب عن جُبْن الأمكنة الأخر التي لا يعلم ذلك من أهلها وهذا ممّا لا كلام فيه، فمورد الخبر حينئذٍ خارج عن محلّ الكلام.

ولو سلّم كون المكان عبارة عن نفس الجبن الذي جعل فيه الميتة، فالمراد به ما يعلم كونه كذلك تفصيلاً فلا تعلّق له بما نحن فيه أيضاً.

ومرجع ما ذكر إلى منع مقايضة غير من رأى تفصيلاً أنّه يُجعل الميتة في الجُبْن بمن رآه كذلك والحكم بأنّ الجميع يصنعون مثله، كما عليه ديدن العوام من أنّهم إذا رأوا أنّ واحداً من الطلبة مثلاً يرتكب الحرام يقيسون عليه ما عداه من الطّلاب ويحكمون على الجميع بأنّهم يرتكبون الحرام، فلا ربط للحديث حينئذٍ بالمدّعى وهو الشبهة الغير المحصورة؛ إذ المشكوك حينئذٍ يصير من الشبهة البدويّة، فتدبّر.

[٤٩٣] قوله: فالمراد منه عدم وجوب الظنّ...^(١).

أقول: يعني أنّا نمنع ظهور قوله ﷺ: «ما أظنّ كلّهم يسمّون...»^(٢) في إرادة العلم بعدم تسمية جماعة من البربر والسودان في ذبائحهم؛ وذلك لعدم كونه من منطوق هذا الكلام ولا مفهومه.

بل الظاهر منه نفي اعتبار العلم أو الظنّ بالتذكية في إباحة اللحم، بل يكفي فيها مجرّد وجوده في سوق المسلمين ما لم يعلم عدم التذكية، بناءً

(١) فرائد الأصول: ٢٦٠/٢.

(٢) المحاسن: ٤٩٥/٢، ح ٥٩٧، وسائل الشيعة: ١١٩/٢٥، ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ٥.

على كون السوق من الأمارات الشرعية لحلية اللحوم المأخوذة منه.

[٤٩٤] قوله: إلا أن يقال: إن سوق المسلمين...^(١).

أقول: وذلك لأن السوق من الأمارات الشرعية النازرة إلى الواقع والكاشفة عنه، ولا ريب أنه مع العلم الإجمالي بوجود الحرام فيه يسقط عن الكاشفة والمرآتية؛ لتعارض كل يد من الأيدي مع الأخرى، ومع ذلك حكم الإمام عليه السلام بعدم وجوب الاجتناب؛ وليس ذلك إلا من جهة كون الشبهة غير محصورة.

وحينئذ فيحكم بعدم سقوط الأصول فيها أيضاً؛ إمّا بالمناط، أو بالأولوية؛ نظراً إلى أن الأمانة مع كونها مجعولة من باب الطريقية المنافية للمعلوم بالإجمال قد حكم الإمام عليه السلام باعتبارها في غير المحصور، فكيف عن الأصول المعتبرة من باب الموضوعية الصرفة التي لا منافاة بينها وبين المعلوم بالإجمال بعد أخذ الشك في موضوعها؟! إذ وجود العلم الإجمالي لا ينافي الحكم بالبراءة؛ نظراً إلى كونه مشكوك الحكم بحسب الظاهر، فتأمل.

[٤٩٥] قوله: فتأمل...^(٢).

أقول: ولعله إشارة إلى تضعيف القول بعدم اعتبار سوق المسلمين في مورد العلم الإجمالي بوجود الحرام فيه، ومنع كون المسوّغ للارتكاب هو

(١) فرائد الأصول: ٢/٢٦٣.

(٢) فرائد الأصول: ٢/٢٦٠.

كون الشبهة غير محصورة؛ وذلك لإطلاق الأدلة الدالة على اعتبار السوق وعموميّتها بالنسبة إلى مورد العلم الإجمالي؛ كيف؟! ولو بني على اعتبار العلم الإجمالي في السوق واليد لخرج غالب أسواق المسلمين وأيادهم عن الاعتبار؛ لوجود العلم الإجمالي على نحو الشبهة المحصورة أو غير المحصورة فيها.

ويشهد على ما ذكرنا تصريحُ جماعةٍ منهم العلامة الطباطبائي رحمته الله في منظومته، حيث قال:

وما بأيدي المسلمين فاليد تقضي بطهر أصله وتشهد
كذلك ما بسوقهم وإن رأوا تطهيره بالإفك مما قدروا
وشدّ من فيه على الأصل درج والتزم الضيق وعن نصّ خرج^(١)
ويحتمل أن يكون إشارةً إلى جوابٍ آخر عن التمسك بالحديث في المقام.

وحاصله - على ما ذكره بعض مشايخنا العظام -: أن العقل إن كان حاكماً بوجوب الاحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي فوجب ارتكاب التأويل فيها كما ارتكب في سائر ما يدلّ على جواز ارتكاب المحصور في قبال العقل.

وإن لم يكن حاكماً فلا فرق بين المحصور وغيره، فالرواية ممّا لا تنفع في المقام؛ لكفاية حكم العقل بالبراءة، مع أن غرض المستدلّ إبداء الفرق

(١) الدرّة النجفيّة: ٦٤.

بينهما بالرواية، كما لا تنفع لو كان العقل مفصلاً بينهما لكفايته فيه، فعلى التقادير لا وجه للتمسك بها أبداً^(١)، فتأمل.

المناقشة في [٤٩٦] قوله: ضرورة أن كثرة الاحتمالات...^(٢).

أقول: وقد أورد عليه: بأنه إن أراد من عدم الاعتناء بالمعلوم بالإجمال المسبب من كثرة الاحتمالات صيرورة الكثرة سبباً لو هن اتّصاف أطراف الشبهة بذلك المعلوم بالإجمال كما هو ظاهر بعض المحققين في الهداية^(٣) أيضاً.

ففيه: أنه - مع استلزامه لجواز المخالفة القطعية مع أنه لم يعترف به - أمر غير معقول؛ لأن كثرة الشبهة كما لا يصلح أن يكون سبباً لو هن بعض الأطراف - لكونه ترجيحاً بلا مرجح - كذلك لا يصلح أن يكون سبباً لو هن جميعها؛ لوضوح المنافاة بين العلم الإجمالي بوجود الحرام ووهن اتّصاف جميع الأطراف به.

نعم، يمكن اتّصاف بعض الأفراد به بالأمانة الخارجية، ولكنه لو كان سبباً لجواز الارتكاب لوجب أن يكون المحصور أيضاً كذلك لو وجدت أمانة خارجية فيه، وهو مما لم يقل به أحد حتى هو رحمه الله.

مع أن لازم ذلك إنكار حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، مع

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٥.

(٢) فرائد الأصول: ٢٦٣/٢، وفيه: «كثرة الاحتمال».

(٣) هداية المسترشدين: ٥٩٨/٣.

أنه ﷺ معترف به.

والتفصيل بين مراتب الوهن غير معهود من أحد حتى منه ﷺ.

كما أن التفصيل بين الوهن الحاصل من الكثرة ومن غيرها غير معقول؛ لما قرّر من عدم جواز التفصيل في حكم العقل بين الأسباب. فإن قلت: إنّنا نرى صيرورتها سبباً لضعف الاحتمال وعدم الاعتناء العقلاء به كما في الأمثلة الآتية.

قلت: إن أردت حكم العقل والعقلاء من جهة ضعف الاحتمال في الكلّ أو البعض فقد عرفت أنه غير معقول.

وإن أردت أن ذلك من جهة قرب الاحتمال في الإناءين إلى الواقع وبُعدّه عنه في ألفي إناء مثلاً، فهو وإن كان أمراً معقولاً - كما قرّرنا في باب التعارض وفاقاً له من جواز كون الاحتمال في أحد الخبرين أقرب إلى الواقع مع كونهما في مرتبة واحدة في الظنّ أو الشكّ؛ نظراً إلى قلّة المُبَعَّدات في بعض وكثرتها في الآخر، وقد صرح بما ذكرنا سلطان المحقّقين^(١) في بعض تحقيقاته، حيث أرجع اختلاف اليقين وانقسامه إلى علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين إلى الاختلاف بالقرب والبُعد لا بحسب المرتبة؛ لأنّ القطع بحسب المرتبة غير قابل للتفكيك - ولكنّه لا ينفع إلّا في ما كان الاحتمال والشكّ طريقاً إلى الواقع كما في حكم العقل بالمصلحة والمفسدة وملائمة الطبع ومنافرته، فالعقل حكم بوجوب

(١) حكى في جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٥.

جلب المصلحة والملائمة ودفع المفسدة والمنافرة من جهة أنّ المطلوب لما كان هو الواقع ورأى أحد الاحتمالين أقرب إلى الواقع من الآخر فحكم بوجوب سلوكه دون الأبعد.

وأما إذا كان الاحتمال مأخوذاً في حكم العقل من باب الموضوعية من غير أن يكون طريقاً إلى الواقع وناظراً إليه - كما في مسألة دفع الضرر - فقرب الاحتمال وبُعده لا ينفع في حكمه.

بل هو يحكم في موضوع الشك والاحتمال، سواء كان بعضه أقرب والآخر أبعد أم لا.

ومن البين أنّ حكم العقل فيما نحن فيه من باب دفع الضرر، فقرب بعض الاحتمالات بقلة الأطراف وبُعد الآخر بالكثرة لا ينفع في اختلاف حكمه، والأمثلة المذكورة كلّها من باب الملائم والمنافر، فافهم.

وإن أراد صيرورة الكثرة سبباً لكون وجود المعلوم بالإجمال كعدمه مثل الشبهات البدوية.

ففيه: أنّ حكم العقل والعقلاء بأنّ وجوده عند الكثرة كعدمه موقوفٌ على ملاحظة كيفية اعتبار العلم في تنجّز الخطابات، ونحن إذا راجعنا إلى عقولنا نراه إمّا حاكماً بكفاية العلم بالكبرى في الحكم بتنجّزها أو يحكم باعتبار العلم بالصغرى أيضاً، وعلى التقديرين يجب الحكم بوجوب الاجتناب.

إلا أن يقال بالأوّل وجعل غير المحصور كالشبهات البدوية

الموضوعيّة من الموارد العذريّة للعقل والعقلاء، وليس ببعيد، فافهم وتدبّر^(١).

[٤٩٧] قوله: بين العلم بوجود السمّ في أحد إناءين...^(٢).

أقول: قد أورد عليه: بأنّ هذا المثال مغالطة؛ لأنّ في السمّ وإن كان مضرةً إلا أنّ للأضرار الدنيويّة جهتين:

جهةٌ ترجع إلى الحسن والقبح بمعنى المدح والذمّ، وهو تعريض النفس إلى الهلاكة؛ فإنّه بنفسه ممّا يقبّحه العقل والعقلاء.

وجهة ترجع إلى المصلحة والمفسدة، من جهة أنّ هلاك النفس مفسدة ومنافرة لطباعهم.

والمقصود بالأصالة في حكم العقل والعقلاء هي الجهة الثانية دون الأولى، وقد عرفت صلاحية قرب الاحتمال وبعده للاختلاف في حكم العقل بمعنى المفسدة وملائمة الطبع.

وأيّن هذا ممّا نحن فيه ممّا كان الضرر فيه أخرويّ محض، والاحتمال مأخوذ في حكم العقل من باب الموضوعيّة؟! فلا ينفع القرب والبعد الحاصلين من قلة الاحتمالات وكثرتها في حكم العقل^(٣)، فتأمل.

و ممّا ذكرنا يظهر حال المثال الآخر، وهو مثال القذف وموت الولد؛

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٥ - ٢٤٦.

(٢) فرائد الأصول: ٢/٢٦٣.

(٣) جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٦.

فإنَّ نظر العقل والعقلاء في أمثال هذه الأمثلة من باب منافرة الطبع، وكون القرب والبُعد فيه سبباً لاختلاف حكم العقل والعقلاء لا يوجب كونه كذلك فيما نحن فيه أيضاً كما عرفت.

ولكنَّ الإنصاف استقامة ما ذكره المصنّف من الأمثلة، وما ذكره الأستاذ في مقام الإيراد عليه مناقشات لا يعتبر بها في أمثال تلك المقامات كما لا يخفى.

[٤٩٨] قوله: وإن شئت قلت: إنَّ ارتكاب المحتمل...^(١).

أقول: وحاصله: أنَّ العقل إذا لم يستقلَّ بوجوب دفع الضرر الأخرى - وهو العقاب - المحتمل عند كثرة الاحتمالات وانتشار أطراف الشبهة فليس هنا ما يُوجب على المكلف الاجتناب من كلّ واحدٍ من الاحتمالات، فيكون عقابه حينئذٍ عقاباً من دون بيان، فيكون حال الشبهة الغير المحصورة كحال الشبهة البدويّة في كون أطراف الشبهة مورداً لأصل البراءة، ووجود العلم الإجمالي بوجود الحرام فيهما ممّا لا يضرّه ولا يكون مانعاً عن إجراء الأصل؛ وذلك لأنَّ العلم الحاصل فيها لا يعدّ في نظر العرف علماً بثبوت التحريم بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من أطراف الشبهة.

ومرجع هذا الكلام إلى أنَّ مثل هذا العلم الموجود في المقام وجوده كعدمه في نظر العرف، فلا يناط به الحكم الشرعي.

(١) فرائد الأصول: ٢/٢٦٤.

وإلى ما ذكرنا يشير كلام المحدث البحراني في الدرر النجفية، حيث قال في وجه الفرق بين المحصور وغير المحصور: «إنَّ غير المحصور لا يعلم بوجود الحرام فيه ولا يقطع بحصوله فلا يتعلّق التكليف الشرعي باجتنابه، ووجوده في الواقع لا يصير منوطاً للأحكام الشرعية، وإنّما جعلت منوطة بنظر المكلف وعلمه»^(١)، انتهى.

فصار المحصل: أنَّ مقتضى الأصل هو البراءة وعدم وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة، والعلم الإجمالي الموجود فيها غير صالح للمانعة حسبما عرفت.

[٤٩٩] قوله: فعلم من ذلك أنَّ الأمر اكتفى...^(٢).

أقول: ومرجع هذا الكلام في الحقيقة إلى التفصيل بين المحرّمات والواجبات بعدم جواز المخالفة القطعية في الأولى ووجوب الموافقة القطعية في الثانية؛ وذلك لأنّ لازم اكتفاء الشارع في المحرّم بعدم العلم التفصيلي بإتيانه هو وجوب إبقاء مقدار الحرام المعلوم وجوده إجمالاً بين المحتملات، فلا يحصل الامتثال بالمحرّم المعلوم عند العقلاء إلّا بإبقاء مقدار الحرام وإلّا يلزم المخالفة القطعية، وذلك بخلاف الواجبات فإنّ الامتثال بها لا يحصل إلّا بالموافقة القطعية.

وإلى ما ذكرنا أشار صاحبُ المعالم - على ما حكى عنه - حيث قال:

(١) يُنظر الدرر النجفية: ١٣٠/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٢٦٥/٢.

«إن مقتضى حكم العقل في الشبهات البدويّة الموضوعيّة الوجوبيّة وجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة كذلك، بخلاف الشبهة التحريميّة الموضوعيّة؛ فإنّه لا يجب الاحتياط فيها كليّة»^(١).

هذا، ولكن فيه نظر؛ فإن مقتضى هذا التفصيل صحّة القول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام في الشبهة المحصورة أيضاً وكفاية الموافقة الاحتماليّة فيها، مع أنّه ﷻ لم يقل به كما تقدّم.

ولعلّ الأمر بالتأمّل في كلامه ﷺ^(٢) إشارة إلى ما ذكرناه في وجه النظر.

ويمكن أيضاً أن يكون إشارة إلى إمكان دعوى الفرق في حكم العقل بوجوب دفع الضرر بين الضرر الدنيوي والأخروي؛ حيث يستقلّ العقل بوجوب دفع الأخروي مطلقاً حتّى في الشبهة الغير المحصورة، بخلاف الأوّل.

كما يمكن أن يكون إشارة إلى أنّ لازم هذا الوجه جواز المخالفة القطعيّة وعدم وجوب إبقاء مقدار الحرام المعلوم وجوده بين المحتملات، وسيأتي منه ﷻ عدم جوازها^(٣)، فافهم.

(١) لم نعر عليه في المعالم، ولكن حكى عنه في جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٦.

(٢) فرائد الأصول: ٢٦٥/٢.

(٣) فرائد الأصول: ٢٦٦/٢.

[٥٠٠] قوله: **إِنَّ الْغَالِبَ عَدَمُ ابْتِلَاءِ الْمَكْلَفِ...**^(١).

أقول: وفيه: أَنَّ هذا الوجه أيضاً غير صالح للاستدلال؛ وذلك لما عرفت من أَنَّ فرض الكلام في هذه المسألة إِنَّمَا هو فيما لو كان جميع أطراف الشبهة محلاً لابتناء المكلف، وَأَنَّ القائِلين بالجواز على هذا الفرض أيضاً يقولون بالجواز.

وبالجملة، فمحلّ الكلام في المقام إِنَّمَا هو فيما لو كانت أطراف الشبهة غير محصورة مطلقاً، من غير فرق بين أن يكون الأطراف محلاً لابتناء أم لا.

فظهر ممَّا ذكرنا كلّه: أَنَّ العمدّة في دليل المطلب هو الأصل والاجماع المنقول.

وأما سائر الوجوه فقد عرفت أَنَّ شيئاً منها غير خالٍ عن القصور أو المنع، وإن كان يحصل الظنّ منها بعدم وجوب الاحتياط، والمفروض أَنَّ المسألة ممَّا يكفي فيه الظنّ حسبها ذكره المصنّف.

و محصّل هذه الوجوه: أَنَّ أطراف الشبهة الغير المحصورة بجمعها ليست مورداً لابتناء المكلف دائماً أو غالباً.

ولو سلّمنا كون جميع الأطراف مورداً لابتناء لكنّها من مصاديق أخبار الحلّ.

سلّمنا عدم شمول تلك الأخبار لها لكن مقتضي لوجوب الاحتياط

(١) فرائد الأصول: ٢/٢٦٥.

عن جميع الأطراف هو حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل،
وحيث كان احتمال العقاب مع انتشار أطراف الشبهة ممّا لا يعتنى به في
نظر العقل والعقلاء فلا مقتضي لوجوب الاحتياط.

سلّمنا عدم الفرق بين انتشار الأطراف وعدمه في كون احتمال العقاب
فيها ممّا يعتنى به، لكن الإجماع والأصل أوجبا الأمن من العقاب، وقد
ظهر منهما عدم وجوب الموافقة القطعيّة؛ للعلم الإجمالي الموجود في
الشبهة الغير المحصورة.

وأما حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب إبقاء مقدار الحرام المعلوم
بالإجمال وجوده بين المشتبهات، فسيأتي الكلام فيها.

[إنَّ الكلام يقع في موارد:]

[المورد الأول]

[في جواز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصور وعدمه]

[٥٠١] قوله: الأول: أنه هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات...^(١).

أقول: لما فرغ المصنّف رحمه الله عن بيان الجهة الأولى من الجهات الثلاث المبحوث عنها في مسألة الشبهة غير المحصورة، شرع في الجهة الثانية، أعني حرمة المخالفة القطعية وعدمها.

فنقول: إنه إذا ثبت جواز الارتكاب في الشبهة الغير المحصورة وعدم وجوب الموافقة القطعية ففي حرمة المخالفة القطعية ووجوب البقاء مقدار الحرام المشتبه وعدمها، وجوه واحتمالات:

أحدها: وجوب الإبقاء، وحرمة المخالفة القطعية.

وثانيها: عدم وجوب الإبقاء على معنى جواز ارتكاب جميع أطراف الشبهة مطلقاً حتى مقدار الحرام وإن استلزم ارتكاب الحرام الواقعي

(١) فرائد الأصول: ٢٦٦/٢.

المعلوم بالإجمال.

وثالثها: التفصيل بين ما لو عزم على ارتكاب الجميع من أول الأمر وبين عدم العزم على ذلك، بوجوب إبقاء مقدار الحرام على الأول، وجواز ارتكاب الجميع على الثاني.

ورابعها: التفصيل في صورة العزم على ارتكاب الجميع بين ما لو قصد من ارتكاب الجميع التوصل به إلى ارتكاب الحرام الواقعي بأن يكون ارتكاب الكل مقدمة للحرام، وبين عدم قصده كذلك، بعدم جواز أصل الارتكاب على الأول، وجوازه ووجوب إبقاء مقدار الحرام على الثاني. فهذه هي الوجوه المتصورة في المقام.

وقد حُكي عن بعض الأفاضل في المسألة تفصيلاً آخر مبني على القول بكون الخطابات الواردة في العناوين المحرمة مطلقة تجب إبقاء مقدار الحرام، والقول بكونها مهملة فيجوز ارتكاب الجميع^(١).

والذي يقتضيه التحقيق بحسب ظاهر النظر سيياً بملاحظة إطلاق كلماتهم في القول بعدم وجوب الاجتناب، هو الوجه الثاني، وهو القول بجواز ارتكاب الجميع من غير إبقاء لمقدار الحرام فيما لم يعزم من أول الأمر على ارتكاب الجميع.

بل ظاهر كلامي المحقق القمي وصاحب الفصول - قدس سرهما - أن جواز المخالفة القطعية في الصورة المذكورة كان مفروغاً عنه بين

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩١-٣٩٢.

الأصحاب، حيث قال في القوانين في الجواب عن أدلة الحرج: «بأنها إنما تصلح لرفع الأحكام التكليفية دون الوضعية كالطهارة والنجاسة»^(١)؛ فإنّ ظاهر هذا الكلام - كما ترى - مسلمية جواز المخالفة القطعية وإنّما الكلام في صيرورة الأطراف طاهرة أم لا.

وقال في الفصول - في مقام الردّ على الإيراد المتقدم من المحقّق القميّ رحمته الله -: «إنّ العسر والحرج إنّما يقتضيان رفع الحكم على قدر ترتّبهما، ففي غير المحصور لمّا كان ترتّبهما على وجوب الاجتناب عنه وما في حكمه - كوجوب الاجتناب عن ملاقيه - ثابتاً على الإطلاق حتّى بالنسبة إلى ما زاد منه عن قدر الضرورة - لعموم مورده وابتلاء عامّة الناس به في عامّة الأحوال أو أغلبها - لزم ارتفاعه على الإطلاق، بخلاف المحصور؛ لندرة الاضطرار إليه...»^(٢) إلى آخر كلامه.

وظاهر كلامه من كون الحرج رافعاً لحكم المعلوم بالإجمال في غير المحصور على الإطلاق دون المحصور: أنّ جواز المخالفة القطعية كان مفروغاً عنه وإنّما الكلام في رفع حكمه على الإطلاق، فافهم.

[٥٠٢] قوله: لكنّ يحتمل أن يكون مرادهم - رحمهم الله -...^(٣).

أقول: يعني يحتمل أن يكون كلامهم في الحكم بعدم وجوب

(١) القوانين المحكمة: ٦٨/٣.

(٢) الفصول الغروية: ٣٦١.

(٣) فرائد الأصول: ٢٦٦/٢.

الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة ناظراً إلى بيان عدم وجوب الموافقة القطعية في مقابلة الشبهة المحصورة التي قالوا فيها بوجوب الموافقة القطعية حسبما عرفت، فحينئذ لا يمكن التمسك بظاهر إطلاق تلك الكلمات؛ لوجوب تنزيلها على ما ذكر من الاحتمال.

هذا، ولكن الإنصاف أن الاحتمال المذكور لا يعارض الظاهر ولا يصادمه؛ كيف؟! والاحتمال مأخوذ في جميع ظواهر الألفاظ، فلو بني على الأخذ بالاحتمال ورفع اليد عن الظاهر لاختل الأمر في كثير من المسائل المبينة على ظواهر ألفاظ الأدلة كما لا يخفى.

ويشهد على ما ذكرنا عدم إشارة أحد منهم إلى خلافه عدا ما حكي عن الشهيد^(١) في القواعد من التقييد بوجوب إبقاء مقدار الحرام^(٢).

لكنه لا يصلح لتقييد كلام الآخرين، بل ربما يؤيده ما سمعت من المصنف من رجوع أكثر أفراد الشبهة البدوية التي اتفقوا على جواز ارتكابها بالأخرة إلى الشبهة الغير المحصورة^(٣).

اللهم إلا أن يقال: إن مدرك حكمهم بعدم وجوب الاجتناب هو الإجماع، وهو قائم على عدم وجوب اجتناب الكل، ومن البين أنه غير مستلزم لجواز ارتكاب الكل، والضرر المتيقن من معقده هو ارتكاب ما عدا مقدار الحرام فيجب الاقتصار عليه.

(١) يُنظر القواعد والفوائد: ٥٦/١، وحكي عنه في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩١.

(٢) تقدّم في تعليقة رقم ٤٩٠.

المورد الأول / في جواز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصور وعدمه ٥٣

وبالجملة، الرخصة الشرعية في ارتكاب الشبهة غير المحصورة بعد حكم العقل بوجوب الاجتناب كالرخصة العقلية لا يكشف عن رفع اليد عن الواقع، بل غاية ما يلزم منها - نظراً إلى استفادتها من الإجماع الذي هو دليل لبي - هو الاكتفاء بالامتنال الاحتمالي، ولازمه إبقاء مقدار الحرام.

والوجه فيه هو: أن الإجماع من جهة كونه لبياً وعدم كونه منعقداً على اللفظ حتى يؤخذ بعمومه أو إطلاقه يقتضي فيه على ما هو القدر المتيقن، وليس ذلك إلا الاكتفاء بالامتنال الاحتمالي المستلزم لإبقاء مقدار الحرام، فتأمل.

[٥٠٣] قوله: **إِلَّا أَنَّ الْأَخْبَارَ لَوْ عَمَّتِ الْمَقَامَ دَلَّتْ عَلَى الْجَوَازِ...**^(١).

أقول: لما كان المختار جواز المخالفة القطعية في الشبهة الغير المحصورة، وكان ذلك مخالفاً لحكم العقل بوجوب امتثال الخطاب بالاجتناب عن الحرام المعلوم بالإجمال، فلا جرم نحتاج إلى دليل حاكم على حكم العقل بوجوب الاجتناب عن الحرام المعلوم، بحيث كان مؤداه جواز ارتكاب جميع الأطراف وعدم وجوب إبقاء مقدار الحرام.

والذي يصلح لأن يكون دليلاً على ذلك هو الأخبار المشار إليها في المقام الأول من قوله **عَلَيْهِ**: «كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ...»^(٢)، وقوله **عَلَيْهِ**:

(١) فرائد الأصول: ٢/٢٦٦.

(٢) وسائل الشريعة: ٨٧/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

«كُلُّ شَيْءٍ [هُوَ] لَكَ حَلَالٌ...»^(١) ونحو ذلك مِمَّا تَقَدَّمَ مِنَ الْأَخْبَارِ الدَّالَّةِ عَلَى حَلْيَةِ كُلِّ مَا لَمْ يَعْلَمْ حَرَمَتَهُ.

ولكن دلالتها على ما نحن فيه إِنَّمَا يَتِمُّ عَلَى تَقْدِيرِ شُمُولِهَا لِلشَّبَهَاتِ الْمُقَرَّوْنَ بِالْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ، وَإِلَّا فَلَا رِبْطَ لَهَا بِالْمَقَامِ كَمَا عَرَفْتَ سَابِقاً. وَأَمَّا سَائِرُ الْوُجُوهِ الَّتِي اسْتَدَلَّ بِهَا فِي الْمَقَامِ الْأَوَّلِ فَلَا يُمْكِنُ الْاسْتِدْلَالُ بِهَا فِي الْمَقَامِ.

أَمَّا الْإِجْمَاعُ: فَلَمَّا عَرَفْتَ مِنْ أَنَّ الْقَدْرَ الْمُتَيَقِّنَ مِنْ مَعْقِدِهِ هُوَ ارْتِكَابُ مَا عَدَا مَقْدَارَ الْحَرَامِ، فَيَجِبُ أَنْ يَقْتَصِرَ عَلَيْهِ، فَلَا يَعْمُ الْحُكْمُ ارْتِكَابَ الْكُلِّ عَلَى التَّفْصِيلِ الْمُتَقَدِّمِ.

وَأَمَّا قَاعِدَةُ الْعُسْرِ وَالْحَرَجِ: فَلَعَدَمُ إِفَادَتِهَا جَوَازِ ارْتِكَابِ الْكُلِّ؛ لَانْدِفَاعِ الْحَرَجِ بَارْتِكَابِ الْبَعْضِ؛ فَإِنَّ الْحَرَجَ الْإِجْمَالِيَّ كَانَ عَلَى فَرْضِ وَجُوبِ الْاجْتِنَابِ عَنِ الْكُلِّ، وَلَا يُنْفِي بِأَدْلَةِ الْحَرَجِ إِلَّا مَا يُوْجِبُ الْحَرَجَ، وَلِذَا لَا يُنْفِي بِهَا النِّجَاسَةُ فِي الشَّبَهَةِ غَيْرِ الْمَحْصُورَةِ لَوْ فَرْضَ مَلَاقَةَ طَاهِرٍ بِرُطُوبَةٍ جَمِيعِ أَطْرَافِ الشَّبَهَةِ فِيمَا كَانَ الْمَعْلُومُ بِالْإِجْمَالِ هُوَ الْمِيتَةُ؛ فَإِنَّ الْحُكْمَ بِنِجَاسَةِ ذَلِكَ الْمَلَاقِي الَّذِي لَا يَتَّفَقُ إِلَّا نَادِراً لَا يُوْجِبُ حَرَجاً.

وَبِالْجُمْلَةِ، لَزُومُ الْعُسْرِ وَالْحَرَجِ إِنَّمَا هُوَ فِي اجْتِنَابِ الْكُلِّ فَيَنْتَفِي مِنْهُ التَّكْلِيفُ الْإِجْمَالِيُّ، وَهُوَ غَيْرُ مُسْتَلْزَمٍ لِنَفْيِهِ عَمَّا لَا عُسر فِيهِ أَصْلاً، وَهُوَ الْاجْتِنَابُ عَنِ مَقْدَارِ الْحَرَامِ.

(١) وسائل الشيعة: ٨٩/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

و أما الأصل: فلأنّ المفروض تنجّز التكليف بالاجتناب عن الحرام المعلوم بالإجمال بسبب العلم الإجمالي.

وتجوز العقل توجّه الخطاب بالاجتناب عن ذلك المعلوم بالإجمال مع تجويزه إسقاط الشارع اعتبار الموافقة القطعية لما لزمها من العسر والحرّج ونحوه، وكثيراً ما يكتفى عنها بالموافقة الاحتمالية، ولا يلزم من إسقاط اعتبارها فيما نحن فيه إسقاط اعتبار الموافقة الاحتمالية أيضاً، وهي تحصل بإلغاء مقدار الحرام.

و الحاصل: أنّ ارتكاب الكلّ ممّا يجوز العقل فيه العقاب وهو ضرر أخروي يجب دفعه عقلاً، ولا يتأتّى ذلك إلّا بعدم ارتكاب البعض تحصيلاً للموافقة الاحتمالية.

ومنه يظهر الحكم فيما لو عزم من ابتداء الأمر على ارتكاب الكلّ بقصد التوصل إلى الحرام، أو لا بهذا القصد؛ فإنّ إبقاء مقدار الحرام فيهما أولى بالوجوب كما سيأتي.

فتبيّن ممّا ذكرنا كلاً: أنّ الأقوى في صورة عدم العزم من ابتداء الأمر جواز الارتكاب مطلقاً للأخبار المذكورة، والأصل السليم عن مزاحمة حجّة العلم الإجمالي.

وما ذكرنا في منع جريان الأصل في المقام إنّما يتّجه على تقدير انحصار مدرّكه في حكم العقل بقبح التكليف بلا بيان، وليس كذلك.

بل العمدة فيه الروايات العامة المتقدّمة في الوجه الثاني من الاستدلال

على حكم الشبهة غير المحصورة من حيث عدم وجوب الموافقة القطعية فيها على التقريب المتقدم في تتميم هذا الاستدلال، ومرجعه إلى دعوى سلامة هذه العمومات عن مزاحمة حجية العلم الإجمالي وتنجز التكليف معه.

والسرّ فيه: كونه في محلّ اجتماع معه جهة أخرى موجبة للشكّ في حدوث التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي المعلوم بالإجمال.

ومّا ذكرنا يظهر: اندفاع توهم لزوم المخالفة القطعية بالنسبة إلى الحرام الواقعي المعلوم بالإجمال وهي قبيحة عقلاً ونقلاً.

وجه الاندفاع: أنّ القبيح إنّما هو مخالفة الخطاب التفصيلي المتوجّه إلى المكلف فعلاً والتكليف الفعلي الشاغل بذّمته، وفيما نحن فيه وإن كان الخطاب التفصيلي موجوداً إلا أنّ توجّهه إلى المكلف واشتغال ذمّته به غير معلوم بعد ما عرفت من عدم اعتناء العقلاء كافة بالعلم الإجمالي الموجود في المقام، وعدم مراعاتهم لهذا النحو من العلم الإجمالي، فلا يحكمون بقبح المخالفة حينئذٍ.

وبالجملة، لا قبح في مخالفة حكم واقعي لم ينعقد تكليفاً فعلياً، أو لم يظهر للمكلف انعقاده تكليفاً فعلياً بطريق شرعي، فلا مقتضي حينئذٍ لوجوب إبقاء مقدار الحرام.

هذا، وقد يورد على الاستدلال بالأخبار المذكورة بوجهين:

أحدهما: ما أشرنا إليه سابقاً^(١) من أنّ تلك الأخبار على تقدير تسليم عموميتها وشمولها للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي وإن كانت بعمومها شاملة لجميع أطراف الشبهة وليس فرد من أفرادها خارجاً عنها - كشمول عموم قوله تعالى: ﴿فَأَنذِرْهُمْ مَّا طَابَ لَكُمْ مِّنَ السَّيِّئِ﴾^(٢) لتزويج كلّ واحدة من الأختين - إلا أنّ إطلاقها بالنسبة إلى الحالات العارضة لأحدها بعد ارتكاب الآخر ممنوعٌ.

ومن البين أنّه إذا ارتكب أحدها تحدث بالنسبة إلى الآخر صفة المخالفة القطعية، نظير عروض صفة الجمع لإحدى الأختين بعد تزويج الأخرى.

والحاصل: أنّ الأخبار المذكورة مسوقة لبيان حال المشتبه من حيث إنّهُ مشتبه، وليس لها إطلاق أحوالي بالنسبة إلى عنوان المخالفة القطعية الطارئة بارتكاب بعض الأفراد، وحينئذٍ تبقى تلك الجهة داخلة في حكم العقل بوجوب الاجتناب، فالقدر الثابت من تلك الأخبار هو الرخصة في الارتكاب بالنسبة إلى ما عدا مقدار الحرام.

وبعبارة أخرى: القدر الثابت من تلك الأخبار هو العموم الفردي بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من الأطراف إلى أن يبقى مقدار الحرام، وأمّا عمومها الأحوالي بأن يجوز له ارتكاب جميع الأطراف حتّى مقدار الحرام أيضاً، فلا.

(١) تقدّم في الجزء الثاني، تعليقة رقم ٣٥٩.

(٢) سورة النساء: ٣.

وثانيهما: ما أورده بعض الأفاضل من أنَّ العمومات المذكورة على تقدير تسليم عمومها الأحوالي قد خصّصت بغير صورة المخالفة القطعية بالإجماع.

بمعنى: أنَّ المخالفة القطعية خارجة عنها بالإجماع؛ لأنّا قد استظهرنا الإجماع من حكمهم بعدم جواز التجري في موارد العلوم الإجمالية أنَّ هتك حرمة المولى وارتكاب الحرام الواقعي غير جائز، وليس مناط التحريم كونه محصوراً كما قد يترأى من تعبيرهم بهذه الكلمة، بل المناط بعد التأمل هو وجود الحرام الواقعي، من غير فرق بين المحصور وغيره. وبالجملة، كما يمكن استظهار الإجماع على عدم جواز المخالفة القطعية، كذلك يمكن استظهار الإجماع على أنَّ المناط وجود الحرام الواقعي، من غير فرق بين المحصور وغيره^(١).

ولكن لا يخفى عليك اندفاع كلا الوجهين بأدنى تأمل، فتأمل.

[٥٠٤] قوله: فَإِنْ قَصَدَهُ قَصْدٌ لِّلْمَخَالَفَةِ وَالْمَعْصِيَةِ...^(٢).

أقول: وذلك لما عرفت من أنَّ ارتكاب الكلّ ممّا يجوز العقل فيه العقاب بعد فرض اشتماله على الحرام المعلوم بالإجمال، فقصد ارتكاب الكلّ قصدٌ للمخالفة والمعصية، فإنّ تحقق ارتكاب الكلّ يترتب عليه العقاب بمصادفة الحرام الواقعي.

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٦-٢٤٧.

(٢) فرائد الأصول: ٢٦٦/٢.

هذا كله بالنسبة إلى ما لو عزم من ابتداء الأمر على ارتكاب الكل لا بقصد التوصل إلى الحرام.

وأما لو قصد منه التوصل إلى الحرام فالحكم بالمعصية واستحقاق العقاب فيه أولى، بل استحقاق العقاب فيه يكون من أول الأمر بناءً على القول بحرمة التجري.

والحكم في هاتين الصورتين هو وجوب إبقاء مقدار الحرام؛ لما ذكرنا سابقاً من أن الشارع إنما أسقط اعتبار الموافقة القطعية لما لزمها من العسر والحرَج، ولا يلزم من إسقاط اعتبارها إسقاط اعتبار الموافقة الاحتمالية التي تحصل بإبقاء مقدار الحرام؛ لجواز اكتفاء الشارع عن الموافقة القطعية بالموافقة الاحتمالية كما في كثير من الموارد.

ومما ذكرنا من تقرير كلام المصنّف رحمته يظهر لك اندفاع ما ذكره بعضهم في مقام الإيراد عليه: من أن قصد ارتكاب الكل أعم من قصد المخالفة؛ لإمكان أن يكون ذلك لغرض آخر غير قصد إرادة الحرام وإن كان لازمه ارتكاب الحرام أيضاً.

مع أنه لو سلم فلا يجدي لما هو في صدره؛ فإنه حين القصد غير مرتكب للحرام وحين ارتكاب الحرام غير قاصد لفعل المحرم، وقد قرّرنا في محله أن مجرّد القصد ممّا لا مؤاخذه عليه، وأن ارتكاب الحرام مع عدم القصد إليه الغير الموجب لصدق عنوان المخالفة ممّا لا دليل على المؤاخذه عليه^(١).

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩١.

ووجه اندفاع هذا الإيراد واضحٌ غير خفي، فتأمل.

[٥٠٥] قوله: **فصوّار تكاب الكلّ ثلاثٌ، عرفت كلّها...**^(١).

أقول: الصورة الأولى: ما لو ارتكب الكلّ مع عدم العزم على ذلك من أول الأمر، وقد عرفت أنّ الأقوى فيه على ما يقتضيه ظاهر الأخبار العامة المتقدّم إليها الإشارة - مضافاً إلى الأصل السليم عن مزاحمة حجّة العلم الإجمالي - هو جواز ارتكاب الكلّ وعدم وجوب إبقاء مقدار الحرام، ولا مانع منه إلّا توهم لزوم المخالفة القطعية القبيحة عقلاً وشرعاً.

وقد عرفت اندفاع هذا التوهم سابقاً بما محصّله: أنّ القبيح إنّما هو مخالفة الخطاب التفصيلي الفعلي المتوجّه إلى المكلف والتكليف الفعلي الشاغل بذمّته، وضابطه كونها بحيث يترتب عليها العقاب، وتحقق ذلك في المقام ممنوعٌ.

وبعبارة أخرى: إنّ المانع عن الارتكاب هو العلم التفصيلي بارتكاب الحرام عند ارتكاب كلّ من الأطراف، وهذا المانع فيما نحن فيه مفقودٌ؛ لعدم العلم التفصيلي بارتكاب الحرام في ارتكاب كلّ من الأطراف كما لا يخفى.

الثانية: ما لو ارتكب الكلّ مع قصد الجميع من أول الأمر لأنفسها، بأن يكون الغرض ارتكاب الكلّ من حيث هو مع قطع النظر عن تحقق الحرام في ضمنه.

(١) فرائد الأصول: ٢٦٧/٢.

الثالثة: ما لو ارتكب الكلّ مع القصد إلى الحرام، بأن يكون الغرض من ارتكاب الكلّ هو التوصل إلى الحرام بجعل الكلّ مقدّمةً للحرام المتحقّق في ضمنه.

والحكم في هاتين الصورتين هو عدم جواز ارتكاب الكلّ، بل يجب فيها إبقاء مقدار الحرام تحصيلًا للموافقة الاحتماليّة عند تعدّد الموافقة القطعيّة أو لغيرها حسبما عرفت.

بل ربّما يمكن القول فيها بوجوب اجتناب الكلّ؛ نظرًا إلى أنّ فرض القصد على ارتكاب الكلّ يستدعي استحضار جميع الاحتمالات والابتلاء بالجميع، فيوجب ذلك خروج المفروض - على تقدير تحقق الفرض - عن ضابط الشبهة الغير المحصورة، ويرتفع معه ما هو المانع عن تنجّز التكليف وتوجّه الخطاب المقتضي للموافقة القطعيّة المتوقّفة على اجتناب الجميع.

ولكن يدفعه: أنّ القول بوجوب اجتناب الكلّ مستلزم للعسر والخرج، فيجب القول بوجوب إبقاء مقدار الحرام.

وهنا صورة رابعة: يجب فيها أيضًا القول بوجوب إبقاء مقدار الحرام، وهي ما لو قصد نفس الحرام من ارتكاب كلّ واحدٍ واحدٍ بالخصوص.

بل المتّجه حينئذٍ - بناءً على حرمة التجري - الحكم بتعدّد العقاب على حسب تعدّد ما ارتكبه من الأطراف وإن لم يصادف شيء منها للواقع.

فالقصد إلى ارتكاب الحرام إمّا أن يكون على سبيل الإجمال بأن يقصد

ارتكابه في ضمن ارتكاب المجموع، أو على سبيل التفصيل بأن يقصد
ارتكابه عند ارتكاب كلٍّ منها، وفي كلتا الصورتين يجب إبقاء
مقدار الحرام.

[المورد الثاني]

[في بيان ضابط المحصور وغير المحصور]

[٥٠٦] قوله: اختلف عبارات الأصحاب في بيان ضابط المحصورة...^(١).

أقول: لما فرغ المصنّف عن بيان الجهة الثانية من جهات المسألة شرع في بيان الجهة الثالثة، أعني بيان ضابط المحصور عن غير المحصور؛ إذ ربّما يشتبه الفرق بينهما فيصعب على النظر تشخيص مصداق إحداهما عن الأخرى.

فنقول: إنهم قد اختلفوا في حقيقة الشبهة الغير المحصورة على وجوه:

أحدها: ما حكى عن المحقّق^(٢) والشهيد الثانيين^(٣)، والميسي^(٤) وصاحب المدارك^(٥) من أنّ المرجع في تشخيصها إلى العرف، فكلّ ما حكم عليه العرف بأنّه غير محصور فهي شبهة غير محصورة.

(١) فرائد الأصول: ٢٦٨/٢.

(٢) جامع المقاصد: ١٩٩/١٢.

(٣) روض الجنان: ٥٩٩/٢.

(٤) حكى عنه في مفتاح الكرامة: ٣٦١/٦.

(٥) مدارك الأحكام: ٢٥٣/٣.

والوجه في كون المرجع في ذلك هو العرف هو: أنه قد قرّر في محله أنّ اللفظ إذا كان له معنى لغوي ولم يمكن إرادة المعنى اللغوي منه ولم يثبت له حقيقة شرعية يكون المرجع حينئذٍ هو المعنى العرفي.

كما أنّه لو كان معناه اللغوي متعدّداً ولم تقم قرينة على التعيين لكان المرجع في التعيين هو العرف.

وحيث إنّ لفظ «المحصور» و«غير المحصور» ممّا لم يثبت لهما حقيقة شرعية ولم يمكن إرادة المعنى اللغوي عنهما - أعني ما يتناهى وما لا يتناهى؛ ضرورة عدم وجود ما لا يتناهى الذي هو المعنى اللغوي لغير المحصور؛ وذلك لقابلية الأعداد الموجودة في الخارج للتناهي والحصر كما لا يخفى - فلا يجوز إناطة الحكم الشرعي عليه، كعدم جواز إناطة الحكم على الموضوع الممتنع وجوده في الخارج، فالواجب حينئذٍ إرادة المعنى العرفي عنه.

وبالجملة، إنّ معنى غير المحصور لغةً هو: ما امتنع عدّه من جهة بلوغه في الكثرة مبلغاً لا نهاية له، ومن البين أنّ هذا المعنى غير موجود في شيءٍ من موارد ما يعدّ غير محصور عند الفقهاء؛ لإمكان عدّ كلّ ما هو من أفراد غير المحصور عندهم، فالمعنى اللغوي غير موجود في المقام.

وعلى تقدير وجوده إذا دار الأمر بين المعنى اللغوي والمعنى العرفي فأصالة عدم النقل وإن اقتضت تقديم المعنى اللغوي على العرفي إلا أنّ الاستقراء الذي مقتضاه تشابه الأزمان يقتضي تقديم العرفي على اللغوي؛ لما [تقرّر] في محله من كون الاستقراء أقوى من الأصل المذكور

وفائقاً عليه، فتدبر.

[٥٠٧] قوله: مضافاً إلى أنه إنما يتجه إذا كان الاعتماد...^(١).

أقول: توضيحه: أن الرجوع إلى العرف في تشخيص معنى اللفظ إنما يتجه إذا كان ذلك اللفظ من الألفاظ الواردة في الكتاب أو السنة، أو كانت مأخوذة في معقد الإجماعات المنقولة، فإنه حينئذ يصح في استعلامها الرجوع إلى العرف.

وما نحن فيه ليس كذلك؛ لعدم كون هذين العنوانين من الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة، ولا المأخوذة في معاهد الإجماعات المنقولة ليرجع في استعلامها إلى العرف، بل هما من اصطلاحات الفقهاء كما في نظائرها من لفظ «كثير الشك» ولفظ «الركن» من أجزاء الصلاة وأمثالهما.

والحاصل: أن هذا الميزان إنما يتجه بناءً على كون المستند في الحكم بعدم وجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة هو الإجماع بأحد قسميه؛ وذلك [لصيرورة الغير المحصور حينئذ من الموضوعات المستنبطة ليصح فيه الرجوع إلى العرف، وإلا فلو لم يكن المستند فيه ذلك لم يتجه الميزان المذكور، ولا معنى للرجوع في تمييزه إلى العرف؛ لعدم كونها حينئذ من الموضوعات المستنبطة حيث لم يذكر في كتاب ولا سنة ولا في معقد إجماع، وهو واضح]^(٢).

(١) فرائد الأصول: ٢٦٨/٢.

(٢) أضفنا ما بين المعقوفين من مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٢، بدلاً عن بعض المواضع الساقطة لكمال ملائمتها معها، تمييزاً للفائدة.

[كما لو كان من الاصطلاحات التشريعية الدائرة على^(١)] ألسنة الفقهاء فاللزام حينئذ هو الرجوع إلى ما يقتضيه نظر الفقيه لا غير كما عرفت، فليتدبر.

[٥٠٨] قوله: لا ريب أنه إذا أخذ مرتبة عليا من مراتب العدد كألف مثلاً...^(٢).

أقول: اعلم أن التمثيل بالألف في طرف الغير المحصور يحتمل وجوهاً ثلاثة:

أحدها: أن يكون التحديد حقيقياً بعد ضبط مفهومه بأنه ما يعسر عدّه في زمانٍ يسير، وعين ذلك المفهوم حقيقة في ضمن الألف.

وثانيها: أن يكون تحديداً تقريبياً بعد الاعتراف بإجماله مفهومًا، ولكن القدر المتيقن من المفهوم العرفي هو الألف.

وثالثها: أن يكون تمثيلاً، بأن يكون غرضه بعد تحديد المفهوم عرفاً التمثيل ببعض مراتبه وإن كان مرتبة فوقه وتحتة أيضاً من غير المحصور.

فعلى الاحتمال الأول يكون المراد من الملحق به الأفراد التي ألحقت بالحدّ الحقيقي من باب المسامحة العرفية كما كان ذلك دأبهم في جميع الموضوعات كالمَنّ والوزنة والكرّ، حيث يطلقون تلك الأسماء على الناقص عن المقدار الواقعي بمثقالٍ أو مثقالين ويلحقون بها في الأحكام

(١) والظاهر وقوع السقط هنا، وما في المعقوفين أضفناها من بعض الحواشي.

(٢) فرائد الأصول: ٢٦٩/٢.

المتعلقة بتلك الأسامي .

كما أنّ المراد بالمظنون هو ما كان مظنون الإلحاق بغير المحصور حكماً، بأن يقال: إنّ سبعمائة مثلاً وإن كان خارجاً عن حدّ غير المحصور بمقتضى التحديد بالألف، إلّا أنّ المظنون أنّ حكمه حكم غير المحصور بعد ملاحظة القوانين والنظائر، أو موضوعاً كما لو فرض ابتلاؤه بعدد لم يعده بعد ولم يعلم أنّه ألف أو ثلاثة فظنّ أنّه ألف، فالمراد بالظنّ حينئذٍ هو الظنّ في الموضوع الصرف، والمراد بالشكّ حينئذٍ هو الشكّ في بعض الأعداد حكماً أو موضوعاً.

وعلى الاحتمال الثاني فمحتملات الإلحاق والظنّ والشكّ بحالها، إلّا أنّه يزيد في الظنّ احتمال آخر، وهو الظنّ بالموضوع المستنبط؛ إذ يمكن حينئذٍ وجود بعض مراتب ظنّ دخوله في المفهوم العرفي بعد فرض إجماله، وبمثله يزيد صورة للشكّ بأن لا يحصل من ملاحظة القوانين والنظائر ظنّ بدخوله فيه.

وعلى الاحتمال الثالث - وهو أن يكون الألف مثلاً بعد الاعتراف بتعيّن مفهومه - فيكون الغرض من التمثيل الإشارة إلى أنّ دخول هذه المرتبة - وهو الألف - في مراد المجمعين أو في مدلول الأدلة قطعيّ، كما أنّ دخول الآخر فيه مظنون بالظنّ الخاصّ الملحق بالقطع، وأمّا الأفراد الخارجة عن مفهوم «غير المحصور» فبعضها ملحق به حكماً ظناً بملاحظة القوانين والنظائر، وبعضها مشكوك الإلحاق.

وإن شئت فلاحظ دخول أفراد العامّ في مراد المتكلّم، فإنّ دخول

بعضها فيه قطعي، كما أنّ دخول الآخر من باب ظهور العامّ المعتبر بالظنّ الخاصّ، وأمّا الخارج عنه فبعضه مظنون الإلحاق لو فرض وجود مناط الحكم فيه، وبعضه مشكوك الدخول لو فرض الشكّ في المنط، والمراد بالظنّ حينئذٍ هو الظنّ بالمراد.

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا الاحتمالان الأوّلان فلا ريب في بطلانهما. أمّا وجه بطلان الأوّل: فلاستلزامه المسامحة في موضوعات الأحكام الشرعيّة كالعرفيّة؛ فلأنّ مسامحة العرف في الموضوعات ليس من باب الإلحاق الموضوعي بالنقل التعيني الحاصل من غلبة استعمال تلك الموضوعات في التسامح فيه كما يقوله بعضهم^(١)؛ لأنّ النقل كذلك غير ثابت.

ولا من باب الاستقراء التام بأن يقال: إنّ تلك المسامحة كانت ثابتة ومعلومة من مشاهدة أحوالهم حتّى تكون تلك الغلبة والاستقراء قرينة عامّة على التوسعة في المراد كي يكون مقتضاه كون موضوعات الأحكام أيضاً كذلك؛ لأنّ ذلك مستلزمٌ للمجاز بلا حقيقة؛ لعدم انفكاك تلك القرينة عنهم أبداً.

بل المسامحة من جهة العلم بمناط الأحكام العرفيّة وإغراضها، والعلم بأنّها كما تحصل بالموضوعات الحقيقيّة كذلك يحصل بما يتسامح فيه، وحيث إنّ الغرض والمناط في الأحكام الشرعيّة غير معلوم فلا يجوز

(١) حكي في جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٨.

المساحة في موضوعاتها؛ لعدم العلم بحصول الغرض ووجود المناط فيها يتسامح فيه.

ودعوى: أنّ مناط الرخصة في غير المحصور هو لزوم الحرج في المنع، وهو لازم للموضوعين فلا بدّ حينئذٍ من المساحة في موضوعه.

مدفوعة: بما تقدّم من أنّ الحرج حكمة لا علة وفيها إشراب التعبد، فالمناط حينئذٍ غير معلوم.

مع أنّ الظنّ في كلامه إن كان محمولاً على الظنّ بالموضوع، ففيه: أنّ سوق كلامه إنّما هو بيان أحكام الشبهة الحكميّة لا الموضوعيّة، كما كان الأمر في المقطوع والملحق به كذلك؛ لأنّ المراد به الإلحاق الحكمي لا الموضوعي.

على أنّ قوله: «وما بينهما»^(١) قرينة على أنّ مراده بيان أحكام ما بين المرتبتين، لا بيان حكم إحدى المرتبتين، وإذا كانت الشبهة موضوعيّة يكون الشكّ في حكم إحداهما، فافهم.

وأيضاً قوله: «القوانين»^(٢) لا يلائم الشبهة الموضوعيّة؛ لأنّ الرجوع إليها لا ينفع في رفع الاشتباه من المصدق، مع أنّ الظنّ بالموضوع الصرف لا دليل على اعتباره.

إلّا أن يقال: إنّ كلامه مسوق لبيان حكم الإناءين، وقد ذهب

(١) فرائد الأصول: ٢/٢٦٩.

(٢) فرائد الأصول: ٢/٢٦٩.

بعضهم إلى اعتبار الظنّ في أطرافهما في خصوص مسألة الطهارة والنجاسة، ولكن لم يعلم أنّ مذهبه رحمته الله حجّية الظنّ فيها.

وإن كان محمولاً على الظنّ بالحكم، ففيه: أنّ المحقّق الثاني رحمته الله ممّن لا يرى العمل بمطلق الظنّ في الأحكام.

إلا أن يدعى استفادة هذا الظنّ من الألفاظ والمناطات المنقّحة، وهذا عين الظنّ الخاصّ، ولكنّ الكلام في استفادة ذلك من ملاحظة القوانين والنظائر.

وجميع هذه الإشكالات تردّ على الاحتمال الثاني أيضاً مع شيء آخر، وهو: أنّ الظنّ بالموضوع المستنبط ممّا لا دليل على اعتباره على التحقيق، وإن ذهب إليه المشهور مطلقاً أو في خصوص الحاصل من قول اللغوي.

فإذا بطل الاحتمالان المذكوران تعيّن الاحتمال الثالث بعد فرض عدم معلوميّة مفهوم «غير المحصور»؛ إذ - لولا إجماله - يرد عليه بعض الإشكالات المتقدّمة من عدم حجّية الظنّ باللغة والإحقاق الحكمي والموضوعي إلّا ما خرج بالدليل كالظنّ بالضرر والوقت والقلة ونحوها.

بل يرد على تقدير تعيين المفهوم عدم الدليل على اعتبار الظنّ بإحقاق بعض الشبهة المحصورة على غير المحصورة حكماً، إلّا أن يدعى استفادته من فحاوي الألفاظ، ومع ذلك فهذا الاحتمال أقرب الاحتمالات في كلام المحقّق رحمته الله.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ كلام هذا المحقّق غير خالٍ عن القلق والاضطراب

كما عرفت، والله العالم.

[٥٠٩] قوله: **أَمَّا أَوَّلًا: فَلَأَنَّ جَعَلَ الْأَلْفَ...**^(١).

أقول: حاصله: أَنَّهُ بناءً على هذا الضابط يصير الاستدلال بأدلة العُسر على جواز الارتكاب أَخَصَّ من المدَّعى، فلا تنهض لإثبات جواز الارتكاب في جميع أفراد الشبهة غير المحصورة، بل تختصَّ بموارد العُسر منها.

لكن يَتَّجه عليه:

أَوَّلًا: أَنَّ التمسَّك بأدلة العُسر في المقام إِنَّمَا هو من باب التأييد؛ فَإِنَّ من ديدنهم التمسَّك بوجوه غير خالية عن الإيراد بعد ثبوت أصل المطلب عندهم بدليلٍ قطعيٍّ معتبر من إجماع أو ضرورة أو نحوهما تأييداً، فحينئذٍ لا يعتبر في المؤيّد الاطراد والسلامة عن الإيراد.

وثانياً: أَنَّ ما ذكره من التنافي إِنَّمَا يتمّ على تقدير كون العُسر علّةً لعدم وجوب الاجتناب عن الشبهة غير المحصورة لا حكمة، وهي ممنوعة.

وعلى تقدير تسليم كونه علّة - كما هو ظاهر التعليل - نقول: إِنَّه قد تقرّر في محلّه أَنَّ العلّة إذا كانت أَخَصَّ كانت مخصّصة لعموم العنوان كما في قوله: «لا تأكل الرّمّان لأنّه حامض»، فالتعليل بالعُسر يخصّص ما عسر عدّه بما في اجتنابه عُسر وخرج؛ لأنّ المفروض أَنَّ ما عسر عدّه موضوع

(١) فرائد الأصول: ٢٦٩/٢.

للعلة المذكورة.

وحينئذٍ فمن الجائز أن يكون مراد المحقق عليه السلام من التفسير المذكور لغير المحصور - بقرينة العلة المذكورة - أن موضوع عدم وجوب الاجتناب هو عسر العدّ المجامع لعسر الاجتناب؛ إمّا لما تقدّم آنفاً، وإمّا من جهة كون ذلك هو القدر المتيقّن من معاهد إجماعاتهم، فتأمل.

وكيف كان، فضابط المعتبر المحصور عند المحقق عليه السلام هو عسر العدّ مع زيادة عسر الاجتناب معاً، ولعلّ هذا الميزان أحسن من سائر الموازين المذكورة في الكتاب.

وأما ما ذكره المصنّف من النقض بالمثال الأوّل فمدفوعٌ:

أوّلاً: بأنّ المثال المذكور يعدّ من المحصور عرفاً، فلا يلاحظ فيه نسبة الجزء النجس منه إلى تمام البيت.

وثانياً: على تقدير كونه من غير المحصور، نقول: إنّ النقض به إنّما يتمّ على تقدير كون العسر علةً لعدم وجوب الاجتناب لا حكمة، وقد عرفت منع كونها علةً بل هي حكمة، فلا يعتبر فيها الاطراد، فلا منافاة بين جعل الألف غير محصور وبين التعليل بالعسر لعدم وجوب الاجتناب.

وأما المثال الثاني فسيأتي الكلام فيه من أنّه إن حصل الظنّ بلحقه بأحد الطرفين وإلاّ فيجري فيه الأصول كلّ على مذهبه، فلا ينافي الضابط المذكور كما لا ينافي التعليل المزبور.

نعم، يرد على المحقق عليه السلام: أنّ القطع بكون الألف ونحوه من غير

المحصور على سبيل الإطلاق ممّا لا وجه له؛ لاختلاف الحال فيه، ففي مثل ألف بيت وإن كان مطابقاً لغير المحصور إلّا أنّ مثل ألف حبة من حنطة أو أرز ونحوهما ممّا يمكن أن يجعل مجموعها لقمة واحدة ليس مطابقاً لغير المحصور قطعاً، بل هو معدود من المحصور عرفاً، فجعل الألف بقول مطلقاً لا وجه له، فتدبر.

[٥١٠] قوله: وأما ثانياً فلأنّ ظنّ الفقيه...^(١).

أقول: يعني أنّ ما ذكره من كون ظنّ الفقيه متّبعاً في إلحاق ما ظنّ اندراجه في شيء من المحصور وغيره ممّا لا وجه له؛ لعدم دليل على اعتبار ظنّ المجتهد في الموضوعات الصرفية، بل ربّما ادّعي على خلافه الإجماع. وقد يقال: إنّ من المحتمل أن يكون مراد المحقق من وجوب متابعة ظنّ الفقيه فيما نحن فيه هو: أنّ «غير المحصور» لمّا كان من الألفاظ التي لها مفاهيم عند أهل العرف من جهة وضعها لها، فلا بدّ في تحصيل المفهوم بحيث يحصل منه تميّز حال الموارد من جهة الطاقة عليها وعدمه من الرجوع إلى العرف، كما هو الشأن في جميع الألفاظ الواقعة في الكتاب والسنة، ولمّا كان ظنّ أهل العرف في مفاهيم الألفاظ متّبعاً والفقيه من جملتهم فيكون ظنّه على ذلك الوجه حجة.

ولكنّه مدفوع: - مع كونه خلاف ظاهر كلامه - بأنّه غير مسلّم عند المحقّقين؛ حيث إنهم قد منعوا في مباحث حجّة الظنّ من قيام الدليل على

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٧٠.

حجّة الظنّ في الأوضاع خلافاً للأكثر.

والأولى أن يقال في توجيه كلام المحقّق بحيث يندفع عنه إيراد المصنّف رحمته: إنّ ما ذكر من عدم حجّة ظنّ الفقيه في الموضوعات وعدم قيام الدليل على وجوب متابعتة إنّما هو بالنسبة إلى ظنّه في خصوص الموضوعات الصرفة، وظنّ الفقيه فيما نحن فيه إنّما هو في الموضوع المستنبط؛ حيث إنّ الشبهة في المقام كما عرفت مصداقيّة، وظنّه إنّما حصل في الاندراج، ومن المقرّر في محلّه حجّة ظنّ المجتهد في الموضوعات المستنبطة. مضافاً إلى ما عرفت من أنّ شبهة الفرق بين المحصور وغيره إنّما نشأت عن خفاء الحيثيّة المأخوذة في الحكم، فلا بدّ من استعلامها من الأدلّة، وليس هذا إلّا من وظيفة الفقيه، فتدبّر.

[٥١١] قوله: ففيه: أنّ الوجه المقتضي لوجوب الاجتناب...^(١).

أقول: وحاصله: أنّ الداعي إلى لزوم الاجتناب عن الشبهة المحصورة إنّما هو العلم الإجمالي بوجود الحرام في أطرافها؛ فإنّه مناط الحكم بذلك، وهذا المنطوق بعينه موجود في الشبهة الغير المحصورة، فالمقتضي للاجتناب موجود في كلا المقامين، والمنع وهو لزوم العسر غير معلوم، فيكون المقام من قبيل العامّ الذي أخرج منه فرد لوجود المنع عن جريان الحكم فيه، فإذا شكّ في وجود المنع في فرد من الأفراد يرجع فيه إلى عموم العامّ.

كما لو قال: «أكرم العلماء، ولا تكرم الفاسق»، ثمّ شكّ في فسق رجلٍ

عالم بعد العلم بأنّ علّة وجوب الإكرام هو العلم، فإنّه يجب في مورد الشكّ في فسق رجلٍ عالمٍ الرجوع إلى عموم العامّ، فيحكم بوجوب إكرامه؛ لوجود المقتضي وهو العلم والشكّ في عروض المانع وهو الفسق، فيندفع المانع حينئذٍ بالأصل ونعمل على مقتضى العامّ.

وبالجملة، إنّ الشكّ في المقام إنّما هو في عروض المانع لا في تحقّق المقتضي، والرجوع إلى الأصل - أعني استصحاب الإباحة الذاتية الثابتة للأشياء - إنّما يتمّ على الثاني دون الأوّل.

هذا، ولكنك خير بأنّ ما ذكره المصنّف رحمه الله إنّما يتمّ على مذهبه من كون الخطابات واردة مورد البيان، وإثبات تنجّز التكليف مطلقاً بأن يكون مؤدّاها وجوب الاجتناب عن متعلّقاتها علم بها المكلف أم لم يعلم، اشتبهت بالمحصور أم بغير المحصور.

فلعلّ المحقّق المذكور رحمه الله لم يقل بتلك المقالة، بل يقول بأنّها واردة مورد الإهمال وكونها مسوقة لبيان الكبريات خاصّة كما عليه جماعة، أو يقول بوجود المانع بعد تسليم تنجّز الخطابات، فلا وجه حينئذٍ للاعتراض عليه بما هو مبنيّ على ما اختاره المصنّف في أصل المسألة، فتدبّر.

[٥١٢] قوله: فلا وجه للرجوع إلى الاستصحاب...^(١).

أقول: هذا إذا أراد من الاستصحاب استصحاب الإباحة الذاتية الثابتة للأشياء مع قطع النظر عن الاشتباه بالحرام وقيام العلم الإجمالي

(١) فرائد الأصول: ٢٧٠/٢.

بكون أحد أطراف الشبهة حراماً.

وإن أراد منه استصحاب الإباحة للمشتبه بوصف أنه مشتبه فليس له حالة سابقة متيقّنة؛ لأنّ المشتبه من حيث كونه مشتبهاً لم تثبت فيه الإباحة من أوّل الأمر حتّى يمكن استصحابها.

نعم، لو أراد من الاستصحاب أصالة البراءة - كما ربّما وقع التعبير به عنها في كلمات جماعة - صحّ له معنى في الجملة، بمعنى أصالة البراءة من وجوب الاجتناب من حيث عدم افتقارها إلى الحالة السابقة.

لكن في كون الحكم في مثل ذلك ممّا شكّ في كونه من المحصور أو غير المحصور هو البراءة كلاً، بل الظاهر أنّ الحكم فيه هو الاحتياط؛ لتجنّب التكليف بالاجتناب بالعلم الإجمالي، خرج عنه ما علّم أنّه غير محصور وبقي غيره تحت القاعدة، على قياس ما شكّ في خروجه عن محلّ الابتلاء وعدمه؛ فإنّه لا يحكم بخروجه عن طرف الشبهة، فتأمّل.

[٥١٣] قوله: «إلا أن يكون نظره إلى ما ذكرنا في الدليل الخامس...»^(١).

أقول: حيث إنّهُ ﷺ ذكر هناك: «أنّ المانع من إجراء الأصل ليس إلّا العلم الإجمالي بوجود الحرام، لكنّه إنّما يوجب الاجتناب عن محتملاته من باب المقدّمة التي لا تجب إلّا لأجل وجوب دفع الضرر، وهو العقاب المحتمل في فعل كلّ واحدٍ من المحتملات، وهذا لا يجري في المحتملات غير المحصورة؛ ضرورة أنّ كثرة المحتملات يوجب عدم الاعتناء بالضرر

(١) فرائد الأصول: ٢٧٠/٢.

المعلوم وجوده بين المحتملات»^(١)، انتهى.

وعلى هذا فمرجع الشك في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة إلى الشك في وجود المقتضي للاجتناب، ومعه يرجع إلى أصالة الجواز.

وحاصله: أن الدليل على جواز ارتكاب الشبهة الغير المحصورة إن كان هو الوجه الخامس على التقريب المتقدم فالأصل في صورة الشك هو الحل والجواز؛ بناءً على كون قلة الأطراف شرطاً في اعتناء العقلاء باحتمال الضرر؛ لعدم وجود المقتضي للاجتناب حينئذٍ، وأمّا لو كانت الكثرة مانعة فالاحتياط محكم؛ لعدم العلم بتحقيق المانع مع فرض وجود المقتضي.

ولكن هذا البناء مبني على كون الحاكم في الوجه الخامس هو العقلاء، وأنّ بناءهم عند كثرة المشتبهات على عدم الاعتناء باحتمال الضرر؛ لإمكان فرض الشك في تحقق بنائهم؛ نظراً إلى اختلافهم في الاعتناء وعدمه.

وأمّا لو كان الحاكم فيه هو العقل فالشك في حكمه غير معقول حتّى يحتاج إلى تأسيس الأصل؛ وذلك لأنّ العقل إن رأى وجود المقتضي وفقد المانع يحكم بالرخصة، وإلا فيحكم بعدمها.

ودعوى: فرض الشبهة موضوعية بأن يقال: إنّ العقل يحكم في الألف مثلاً بالرخصة وجواز الارتكاب وفي الثلاثة بالمنع، فلو رأى عدداً لم يعلم قبل عدّه أنّه ثلاثة أو ألف فيتوقف حينئذٍ في حكمه.

(١) فرائد الأصول: ٢٦٣/٢.

مدفوعة: بأنّ هذا الكلام حسنٌ لو كانت القلّة والكثرة مأخوذة من باب الموضوعيّة، وأمّا لو فرض كونها طريقتين لوهن الضرر وعدمه فلا وجه لتوقّفه؛ لأنّه إن رأى احتمال الضرر في تلك المرتبة موهوناً لكان حاكماً بالرخصة، وإلاّ فيحكم بالاحتياط.

ولو سلّم فرض الشبهة موضوعيّة فلا يتوقّف أيضاً في حكمه، بل يحكم في مقام العمل إمّا بالرخصة أو بالاحتياط؛ لدوران الأمر في حكم العقل بين احتمالين يلزم من أحدهما البراءة ومن الآخر الاشتغال، من غير أن يكون أحدهما حاكماً على الآخر، وسيأتي من المصنّف في مسألة الشكّ في الجزئية والشرطيّة أنّ المرجع في مثله هو الاحتياط.

هذا، ويمكن أن يكون نظر المحقّق رحمته الله في حكمه بالرجوع إلى الاستصحاب في مورد الشكّ في المحصوريّة وعدمها إلى ما أشار إليه المصنّف في الدليل الثالث، من أنّ عمومات الحلّ نصّ في الشبهات الابتدائيّة وأخبار الاحتياط نصّ في الشبهات المحصورة، وكلا الطرفين ظاهر في الشبهة الغير المحصورة، فنسبتها إليهما على حدّ سواء، فإدراجها تحت أخبار الشبهات المحصورة ترجيحٌ بلا مرجح، بل ترجيحٌ للمرجوح على الراجح؛ من جهة أنّ أكثر الشبهات الابتدائيّة يرجع بالأخيرة إلى الشبهة الغير المحصورة، فالمحصوريّة حينئذٍ من قبيل المانع فيندفع بالأصل ويستصحب الحلّ والجواز.

كما يمكن أن يكون نظره إلى أنّ العلم الإجمالي ممّا لا عبرة به في تنجّز التكليف بالاحتياط، والمناطق في وجوب الاجتناب في المحصور وعدم

وجوبه في غير المحصور هو الإجماع، فحينئذٍ يجوز الرجوع في مورد الشك في الاندراج تحت المحصور أو غير المحصور إلى استصحاب الحل والجواز، فتأمل.

[٥١٤] قوله: فالأقوى وجوب الرجوع مع الشك إلى أصالة الاحتياط...^(١).

أقول: وجه أقوائية الاحتياط هو ما أشار إليه ﷺ من وجود المقتضي، وهو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل؛ لفرض وجود العلم الإجمالي بوجود الحرام في أطراف الشبهة وانتفاء المانع، وهو كثرة الأطراف؛ فإن كثرة مانعة عن حكم العقل بالتحريم ووجوب الاحتياط، والمفروض الشك في تحققها والأصل عدمها، فيؤثر المقتضي أثره وهو وجوب الاحتياط.

هذا هو مقتضى الأصل العملي.

وكذا يحكم بالاحتياط بمقتضى الأصل اللفظي أيضاً؛ وذلك لأن مرجع الشك في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة إلى الشك في تخصيص العمومات الدالة على وجوب الاحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، والقدر المتيقن خروجه عن تحت تلك العمومات هو غير المحصور ويبقى الباقي مندرجاً تحت العموم والإطلاق، وذلك نظير ما

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٧٠.

ذكره ﷺ سابقاً في شرط الابتلاء وعدمه عند الشك^(١).

وإن كان يمكن المناقشة في ذلك على ما عرفت هناك من أن الشك في اعتناء العقل والعقلاء ليس راجعاً إلى الشك في تقييد المادة أو الهيئة حتى ينفع العموم والإطلاق، بل الشك هنا في الشروط العقلية ولا وجه للتمسك بهما فيها.

كما لا وجه للتمسك بهما فيما إذا شك في الابتلاء وعدمه وغيرها مما هو من شرائط صدور الخطاب التي ليس لها مدخلية في حسن التكليف والمكلف به وقبحهما، وليس من شرائط الهيئة والمادة التي لها مدخلية في الحسن والقبح كي يمكن نفيها بإطلاقهما.

هذا كله في تأسيس الأصل لو كان مدرك الرخصة هو الوجه الخامس.

ومثله الوجه السادس في أنه لو فرض الشك في كونه محصوراً أو غير محصور فلا بد من ملاحظة شرطية الابتلاء ومانعية عدمه على التفصيل المتقدم.

وأما لو كان المدرك هو الأخبار فالمرجع هو البراءة؛ لعموم الأخبار الدالة عليها؛ لأن المتيقن من خروجه عنها هو المحصور فيبقى الباقي تحتها.

وأما إذا كان المدرك هو الإجماع فالمرجع عند الشك هو الاحتياط، بناءً

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٣٤.

على أنّ الأصل العقلي في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي هو الاحتياط، وإنما خرج عنه غير المحصور بالإجماع فيندرج الباقي تحت الأصل. هذا هو على مختار المصنّف.

وأما على مذهبنا تبعاً للأستاذ^(١) من حكومة أخبار البراءة على حكم العقل بالاحتياط وخروج المحصور عنها بالإجماع، لزم الرجوع إلى البراءة في مورد الشك؛ لإطلاق تلك الأخبار.

وكذا إذا كان المدرك للرخصة هو العسر؛ فإنّ المرجع حينئذٍ أيضاً إلى الاحتياط؛ لرجوع الشك إلى الشك في تحقّق العسر والأصل عدمه، فتدبّر.

[٥١٥] قوله: فما ذكره من إحالة تميّز المحصور...^(٢).

أقول: ولقد استحسن جماعة من الأفاضل^(٣) ميزان المحقّق الثاني^(٤)، وهو: إرجاع الأمر في تميّز المحصور عن غيره إلى العرف، أي كون المحصور عبارة عمّا أمكن إحاطة أفراده من غير تعذّر أو تعسّر عادة في زمانٍ قصير.

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٩.

(٢) فرائد الأصول: ٢٧١/٢. في بعض النسخ من فرائد الأصول «غير المحصور وتمييزه» بدل «تمييز المحصور».

(٣) يُنظر: روض الجنان: ٥٩٩/٢، ومدارك الأحكام: ٢٥٣/٣.

(٤) جامع المقاصد: ١٦٦/٢.

ويقابله غير المحصور، وهو: ما يعسر عدّه عادةً، والرجوع إلى الاستصحاب في مورد الشكّ في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة على التفصيل المذكور، حتّى قال بعضهم: «إنّ هذا الميزان ميزانٌ قويٌّ لا ينخرم في شيء من الموارد، ويوجب رفع التحير في موارد الشكّ من جهة معرفة الحكم الظاهري بالأصل الجاري في موارد الشكّ كما في سائر الموضوعات العرفيّة»^(١)؛ فإنّه على تقدير كون مدرك عدم وجوب الاجتناب الإجماعات المنقولة يكون الحكم وارداً على عنوان «غير المحصور» فيرجع فيه إلى العرف، وحيث شكّ في المصداق الخارجي كونه محصوراً أو غير محصور يقع الشكّ في وجود المانع وهو مندفع بالأصل.

وأما على تقدير كون المدرك هو الوجه الخامس يكون الحكم وارداً على كثرة الأطراف وانتشارها بحيث لا يعتني العقلاء بالعلم الإجمالي فيها، فحيث شكّ في الاعتناء وعدمه يقع الشكّ في وجود المقتضي، فيحكم بعدم وجوب الاجتناب؛ للأصل، وهو استصحاب الحلّ والجواز.

ولعلّ المصنّف رحمه الله أراد ميزاناً يتميّز به جميع أفراد كلّ من الأمرين بحيث لم يبق له فردٌ مشكوك، فهو - كما ترى - أمرٌ لا يكاد يتحقّق في أغلب الموضوعات المستنبطة، بل في جميعها كما لا يخفى.

كما أنّ ما سيذكره المصنّف رحمه الله من الميزان أيضاً غير خالٍ عن الإشكال

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٢.

كما سيأتي بيانه في محله إن شاء الله، فتأمل.

أقول: الإنصاف أن ما ذكر من الميزان وإن كان أحسن من سائر الموازين المذكورة في الكتاب وأقرب إلى الميزان الذي اخترناه على ما ستعرف، إلا أنه لا يخلو عن الإشكال^(١)؛ لا لما ذكره المصنف من الوجوه، بل لعدم انضباطه؛ لأن عسر العدّ وعدمه يختلف باختلاف الأشخاص والفروض والوقائع، وقد يعسر عدّ الشيء بآحاده ولا يعسر بعشراته كما في الدراهم والدنانير وأمثالهما.

وأما تقييد عسر العدّ بزمانٍ قصير كما صدر عن المحقق الثاني رحمته الله، ففيه: أيضاً من الإجمال وعدم الانضباط ما لا يخفى.

وليعلم أن المراد بالعدّ في هذا الميزان عبارة عن عدّ أطراف الشبهة بالطريق المتعارف فيه؛ فإن لكلّ شيء عدّاً على حسبه عند العرف، فمن الأشياء ما يعدّ بالواحد العددي كالغنم والإبل وما أشبه ذلك، ومنها ما يعدّ بالوزن، ومنها بالكيل، ومنها بالمساحة، ومنها بالكفّ والغرفة، ومنها ما يعسر عدّه بأجزائه مع كونه من الشبهة المحصورة، ومنها ما يسهل عدّه بطريق الضرب كما في الأراضي مع كونه من الشبهة غير المحصورة، فليتدبّر.

(١) في الأصل: «عدم الإشكال» وهو سهو.

[٥١٦] قوله: قال كاشف اللثام^(١) في مسألة المكان المشتبه...^(٢).

أقول: لمّا فرغ المصنّف عن بيان الوجه الأوّل من وجوه الفرق بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة شرع في الوجه الثاني، وهو ما اختاره كاشف الغطاء - على ما حكى عنه^(٣) - من أنّ غير المحصور عبارة عمّا أوجب الاجتناب عنه فوات غرض الشارع كترك الصلاة وغيرها من العبادات والمعاملات، مثلاً: الاجتناب عن جميع أراضي البلد إذا علم بنجاسة قطعة من الأرض وغسل ما لاقى شيئاً منها برطوبة يوجب فوت الصلاة وغيرها من العبادات والمعاملات؛ لكون الاجتناب عن مثل ذلك شغلاً شاغلاً له عمّا عداه فيلزم نقض غرض الشارع.

ويقابله المحصور وهو ما لا يكون الاجتناب عنه موجباً لفوات غرض الشارع ولم يكن مؤدياً إلى ترك الصلاة وغيرها.

هذا، ولكن لا يخفى ما في هذا الضابط من عدم الانضباط والاطراد والانعكاس؛ إذ لا ملازمة بينه وبين غير المحصور؛ فإنّ من الناس من يوجب الاجتناب عن المحصور في حقّه فوات غرض الشارع، ومنهم من لا يوجبه الاجتناب عن غير المحصور في حقّه فوات غرض الشارع.

مضافاً إلى أنّ هذا الميزان مع كونه ميزاناً في غير مقدّمات الواجب - إذ

(١) كشف اللثام: ٣٤٩/٣.

(٢) فرائد الأصول: ٢٧١/٢.

(٣) حكى في مفتاح الكرامة: ٣٦١/٦.

لا شبهة أن ترك الشاة والمرأة والطعوم الغير المحصورة لا يستلزم ترك واجب من الواجبات - لا يتم في خصوص مقدمات الواجب أيضاً؛ لأن تركه لو تحقق باجتناب غير المحصور من المقدمات المشتبهة لكان مستنداً إلى فقد المقدمة المعلقة المعلومة بالتفصيل، وإلا فلو فرض وجودها كذلك لا يتحقق ترك الواجب ولو كانت المشتبهات الغير المحصورة في غاية الكثرة، فتأمل.

قوله: ويمكن أن يقال بملاحظة ما ذكرنا في الوجه الخامس...^(١).

أقول: هذا إشارة إلى الوجه الثالث من وجوه تمييز المحصور عن غير المحصور، وهو المختار عنده عليه السلام.

وحاصله: أن غير المحصور عبارة عن كل شبهة بلغت في الكثرة مرتبة لا يعبأ العقلاء بالضرر المحتمل فيها، ولا يعتنوا بالعلم الإجمالي الحاصل فيها، وإلى هذا المعنى أشار بعض المحققين في الهداية بقوله: «إن غير المحصور ما يكون احتمال إصابة الحرام المعلوم بالنسبة إلى الإقدام على خصوص المصاديق الخاصة موهوناً غير ملتفت إليه بحسب العادة»^(٢)، ويقابله المحصور.

وفيه أيضاً ما لا يخفى:

أما أولاً: فلائنه - كما ترى - إحالة إلى المجهول؛ لجهالة ضابط العلم

(١) فرائد الأصول: ٢/٢٧١.

(٢) هداية المسترشدين: ٣/٥٩٨.

الإجمالي الذي لا يعتني العقلاء به على وجه لا يشذ منه شيء من الموارد، والعمدة في المقام بيانه، وإلا فلا خفاء على أحد أن امتياز غير المحصور عن المحصور إنما هو في كون العلم الإجمالي في الأول مما لا يعتني العقلاء به بخلاف الثاني.

وأما ثانياً: فلما عرفت أن الحاكم بذلك إنما هو العقلاء لا العقل؛ وذلك لإمكان فرض الشك في بنائهم؛ نظراً إلى اختلافهم في الاعتناء وعدمه، بخلاف ما لو كان الحاكم هو العقل؛ فإنه لا يتعقل في حكمه الشك كما عرفت.

فحينئذ نقول: إنَّ العقل في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي وإن كان حاكماً بوجوب الاحتياط، إلا أن بناء العقلاء في غير المحصور إنما هو على البراءة على خلاف مقتضى العقل، وإلا لو كان بناؤهم على طبق العقل لما كان وجهٌ للشك.

فعلى هذا نقول: إنَّ بناءهم على خلاف عقولهم إنما كان معتبراً إذا كان في طريق الامتثال دون ما إذا كان بناؤهم في الأحكام العقلية؛ فإنَّ بناءهم على خلاف مقتضى العقل فيها غير معلوم الاعتبار.

والسرّ في ذلك: أنَّ طريق الإطاعة والامتثال لما كان بأيديهم فلو رأى بناءهم على سلوك طريق من الطرق كالظنّ ونحوه وفرضنا عدم صدور الردع من الشارع لكان ذلك كاشفاً عن التقرير، فيكشف عن تخطئة العقل إذا كان حكمه مخالفاً لبنائهم، أو التقييد في موضوع حكمه، وذلك بخلاف ما إذا كان بناؤهم على خلاف عقولهم في الأحكام العقلية؛ فإنَّ

بناءهم على خلافه فيها لا يكشف عن تقرير المعصوم وخطأ العقل.
بل يكشف عن عدم مبالاتهم وجرأتهم على المعصية كما في المقام؛
حيث إنَّ العقل مستقلُّ بوجوب دفع الضرر، فبناء العقلاء على خلافه ممَّا
لا ينفع، كما تراهم [في] الإقدام على الأضرار الدنيويَّة لمجرّد التشهّيات
النفسانيَّة، فتأمل.

[٥١٧] قوله: ونحوه ما إذا علم إجمالاً بوجود بعض القرائن
الصارفة...^(١).

أقول: وقد أورد عليه: بأنَّ مقتضى هذا الكلام عدم وجوب الفحص
عن المخصّص في العمل بعمومات الكتاب والسنة؛ لكثرة العمومات
واختفاء المخصّصات التي هي من قبيل القرائن الصارفة فيها، مع أنَّ
المشهور على وجوبه، بل ادّعى عليه الإجماع^(٢).

ولكنّه مدفوع أولاً: بأنَّ الإيراد إنّما يتّجه لو كانت مسألة وجوب
الفحص عن المخصّص من قبيل الشبهة غير المحصورة، كما زعمه
القائلون بعدم وجوب الفحص منهم صاحب المناهج رحمته الله، حيث قال - في
مقام الردّ على من جعلها من باب الشبهة المحصورة - : «بأنَّ جعل ذلك
من باب الشبهة المحصورة من غرائب الجعليّات؛ فإنّه إذا كان من باب
المحصور فأين غير المحصور؟ مع أنَّهم حكموا بكون دارٍ وسيعة من

(١) فرائد الأصول: ٢٧٢/٢.

(٢) وسيلة الوسائل: ٢٣٢.

غير المحصور»^(١).

ولكنّ الحقّ كما يقتضيه التحقيق: أنّ ذلك من باب الشبهة المحصورة، وأنّ حكمهم بوجوب الفحص إنّما هو من هذه الجهة كما صرّح به المحقّق القمّي رحمته الله، حتّى أنّه رحمته الله مع كونه قائلاً بجواز ارتكاب الشبهة المحصورة وعدم لزوم الاحتياط فيها قد حكم بوجوب الاحتياط في خصوص هذه الشبهة مع كونها محصورة بوجهين:

أحدهما: لزوم المخالفة القطعيّة على تقدير عدم الفحص، بخلاف سائر موارد الشبهة المحصورة، فإنّه قال رحمته الله: «إنّا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة إلى أن يلزم منه العمل بالحرام لا يتمّ الكلام هاهنا؛ لأنّ فتح باب الرخصة في ذلك لأحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع»^(٢).

وثانيهما: لزوم الخروج عن الدين على تقدير عدم الفحص بخلاف سائر الشبهات المحصورة، وقد صرّح بذلك في دليل الانسداد، حيث قال: «بأنّه لو عمل عند انسداد باب العلم إلى أغلب الأحكام بالأصل لزم الخروج عن الدين، فلم يعتبر الأصل حينئذٍ»^(٣)، مع كون ذلك المقام من قبيل الشبهة المحصورة، للعلم الإجمالي بالتكليف.

(١) مناهج الأحكام: ١٠٩، وحكاة الشيخ الأنصاري في مطارح الأنظار: ١٧٢/٢.

(٢) القوانين المحكمة: ٢: ٧٧.

(٣) لم نعر على نصّ العبارة في القوانين، إنّما أخذه المصنّف من بشرى الوصول. يُنظر:

القوانين المحكمة: ٤٧٣/٢، بشرى الوصول (مخطوط): ٣/الورقة ١٥٩.

وثانياً: على تقدير عدم كون مسألة وجوب الفحص عن المخصّص من مسألة الشبهة المحصورة يقام الفرق بينهما - حيث إنّ الأولى من موارد الأصول اللفظيّة، والثانية من موارد الأصول العمليّة - نقول بوجوب الفحص عن المخصّص وعدم جواز العمل بالعامّ قبله؛ من جهة أنّ حجّة العمومات إنّما هو من جهة الظهور النوعي المفيد للظنّ، فتسقط عن الظهور بالعلم الإجمالي بالمخصّص، فيكون حكمها حكم العامّ المخصّص بالمجمل المفهومي فلا بدّ من التوقّف.

وإلى ما ذكرنا أشار المحقّق القميّ بقوله ﷺ: «إنّ العمل بالأصل في الشبهة المحصورة»^(١) - بعد الإغماض عمّا ذكر سابقاً - إنّما يتمّ في التعبديات، وأمّا في مثل الألفاظ المبتنية على الظهور العرفي الذي أمضاه الشارع فلا يتمّ ذلك؛ لأنّ التمسك بأنّ الأصل عدم تطرّق التخصيص إلى العامّ لا يجعله ظاهراً في العموم مع قيام العلم الإجمالي بتطرّق التخصيص إلى العمومات»^(٢).

ومن هنا يفرق الأصل الجاري في مباحث الألفاظ عن الأصل الجاري في التعبديات في أنّه إذا تعارض بالنسبة إلى المقترنين في العلم الإجمالي المتعلّق بالثاني كان الحكم ثابتاً لما هو محلّ ابتلاء المكلف دون الآخر الذي لم يكن محلاً للابتلاء إذا كانا مختلفين في ذلك، بخلاف الأصلين بالنسبة إلى المقترنين في العلم الإجمالي المتعلّق بالأوّل؛ فإنّ العلم الإجمالي فيه يسقط

(١) في الأصل: «إنّ العمل بالشبهة المحصورة»، وما أثبتناه من بشرى الوصول.

(٢) لم نعر عليه في القوانين، يُنظر بشرى الوصول (مخطوط): ٣/الورقة ١٥٩.

الجميع عن درجة الاعتبار، فلو علم أن أحد اللفظين مجاز وشك في التعيين سقطا جميعاً عن درجة الاعتبار؛ لفوات ما يعتبر في اللفظ من الظهور العرفي عنهما بسبب العلم الإجمالي، فافهم.

[٥١٨] قوله: هذا غاية ما يمكن أن يذكر في ضابط المحصور وغيره...^(١).

أقول: بقي في المقام وجوه أخر لم يتعرّضها المصنّف، فلا بأس أن نتعرّضها تكميلاً للكلام وتنبيهاً لما هو الحق في المقام.

منها: ما حكى^(٢) عن المحقّق^(٣) أيضاً وتبعه بعض من تأخّر^(٤) من أن غير المحصور ما كان الاجتناب عنه موجباً للعسر والخرج، والمحصور بخلافه.

وقد يضعّف:

أولاً: بأنّ العسر والخرج - كما عرفت سابقاً - مناط لحكم غير المحصور إن صحّحناه، فكيف يصلح تعريفاً له؟! مع أنّها يعرضان للأفعال وقلماً

(١) فرائد الأصول: ٢٧٢/٢. وفيه: «وهذا غاية ما ذكروا أو يمكن...».

(٢) يُنظر تعليقة على معالم الأصول: ١٥٠/٦.

(٣) يُنظر شرائع الإسلام: ٦٣/١، حيث قال: «إذا كانت النجاسة في موضع محصور كالبيت وشبهه وجهل موضع النجاسة لم يسجد على شيء منه، ويجوز السجود في المواضع المتّسعة؛ دفعاً للمشقة»، وقال صاحب المعالم: «ذكر بعض المتأخّرين أنّه يمكن جعل المرجع في صدق الحصر وعدمه إلى حصول الحرج والضرر بالاجتناب وعدمه، وهذا الكلام ناظر إلى ما يوجد في عبارات كثير من تعليل عدم وجوب الاجتناب في غير المحصور بلزوم المشقة والعسر»، معالم الدين (قسم الفقه): ٥٨٢/٢.

(٤) أنّه أحد الضوابط المقبولة لدى شريف العلماء، يُنظر ضوابط الأصول: ٣٩١.

يعرضانه من التروك.

وثانياً: بما ذكره صاحب المعالم في مقام الردّ عليه: بأنّ هذا التحديد مأخوذ من الدليل؛ فإنّه لمّا وجد أنّ الأصحاب تمسّكوا في عدم وجوب الاجتناب عن غير المحصور بالعُسر والخرج تخيّل أنّ العُسر علّة تامّة يدور الحكم مدارها، ولم يدر أنّ التمسّك به إنّما هو للتقريب لا لإقامة العلّة التامّة؛ لأنّ بين ذلك الدليل وبين المدّعى عموماً من وجه^(١).

ألا ترى أنّ الاجتناب عن بعض الشبهات الغير المحصورة ليس موجباً للعُسر والخرج في حقّ بعض الناس كالمَلِك مثلاً، فإنّه يمكنه التوقّي من المشي على الأرض مطلقاً إذا علم إجمالاً بنجاسة قطعة من أرض مملكته ولا يلزمه العُسر، وكذلك التوقّي عن لحوم مملكته إذا علم إجمالاً بحرمة شيء منها، ولا يلزم من ذلك عُسر عليه، وأنّ الاجتناب عن بعض الشبهات المحصورة موجب للعُسر في حقّ بعضهم كالمرضعة إذا انحصر ثوبها في واحدٍ أو اثنين؛ فإنّ الاجتناب عنهما معاً ممّا يوجب في حقّها العُسر.

وقد يوجّه العُسر في المقام بالضيّق النفساني والمشقّة الحاصلة للنفس عن الاجتناب، كالاجتناب عن كرّ من البرّ لوجود حبة مغصوبة وما يقرب منها في القلّة فيه، والتجنّب عن جميع ما في السوق أو المباحات الكثيرة لوجود نجسٍ أو مغصوبٍ فيها؛ فإنّه شاقّ على النفوس ولا

(١) يُنظر معالم الدين (قسم الفقه): ٥٨٢/٢.

يتحمّله النفس.

وهو أيضاً مدفوعٌ: بعدم انضباطه وعدم اطّرادِه؛ لاختلاف الأشخاص في ذلك؛ فإنّ من النفوس ما لا يتحمّل التحرّز عن درهين أو ثلاثة دراهم أو أربعة أو عشرة أو ما يقرب منها، وكذلك دينارين وأزيد لوجود مغصوب فيها مع كونه من أفراد المحصور.

ومنها: ما ذكره بعض من أنّ غير المحصور ما كان الحرام أو النجس مضمحلاً في جنب الحلال أو الطاهر كحبة الحنطة من مال الغير بين كرّ منها، ولمعة من أرض صحراء وسيع إذا كانت نجسة ونحو ذلك، ويقابله المحصور وهو ما لم يكن الحرام أو النجس مضمحلاً في جنب الباقي^(١).

وفيه: أيضاً أنّه غير منضبط ولا مطّرد، ويكفي في عدم اطّرادِه ما لو أصاب قطرة نجاسة بمقدار رأس أبرة في ثوب أنّه مضمحلّ في جنب الباقي جزماً مع كونه من مصاديق الشبهة المحصورة.

ومنها: ما ذكره والدي العلامة رحمته ولعله المختار عندنا أيضاً، وهو: أنّك قد عرفت أنّ شبهة الفرق بين المحصور وغير المحصور مصداقية ناشئة عن خفاء الحيثية المأخوذة الفارقة بينهما في الحكم التي لا سبيل لأهل العرف إلى معرفتها، بل لا بدّ من استعلامها من الأدلة الفارقة بينهما في الحكم، فيكون بيانها من وظيفة الفقيه لا غير.

(١) ضوابط الأصول: ٣٩١.

ولا يبعد كونها في غير المحصورة عدم ابتلاء المكلف العالم بالإجمال بجميع محتملات المعلوم بالإجمال، لكن لا مطلقاً لينتقض بما قد يتفق في الشبهة المحصورة من عدم الابتلاء ببعض أطراف الشبهة، بل لعدم استحضار المكلف جميع المحتملات ذهنياً أو خارجاً، ولو لتعذر أو تعسر استحضارها عادةً بواسطة كثرتها عند تقسيمه للمعلوم بالإجمال إليها وترديده إياها بينها على وجه يجوز في نظره كونه في جملة ما يستحضره وفي جملة ما لا يستحضره.

وعليه، فأمكن تعريف الشبهة المحصورة بما كان التريد حاصراً لجميع محتملات المعلوم بالإجمال، والغير المحصورة بما لم يكن التريد حاصراً لجميع محتملاته؛ لعدم استحضاره الجميع ذهنياً أو خارجاً، كما يقال في التقسيمات عند بيان قصور التقسيم: أنه غير حاصر لجميع أقسام المَقسم من الحصر، بمعنى الحفظ أو العد.

و«المحصور» في المحصورة وغير المحصورة مفعول من «الحصر» بأحد هذين المعنيين، ولا بد له من حاصر وهو التريد فهو الذي ينقسم إلى كونه حاصراً أو غير حاصر، أي حافظاً أو عاداً لجميع المحتملات وغير حافظ أو عاداً لجميعها.

وأما «الحصر» بمعنى المنع وإن احتمل إرادته في المقام بأن يوجه الشبهة المحصورة بما كان ممنوع الارتكاب وغير المحصورة بما كان غير ممنوع الارتكاب، سواء قدر المانع هو العلم الإجمالي المنجز للتكليف في

الأول دون الثاني، أو الخطاب الشرعي المتوجّه إلى المكلف بسبب العلم الإجمالي في الأول دون الثاني، إلّا أنّه لا يجدي نفعاً في تميّز الموارد المشتبهة، فالصحيح أحد المعنيين الأولين بالتوجيه المتقدّم^(١)، فليتدبّر.

(١) تعليقة على معالم الأصول: ٦ / ١٤٩.

[المورد الثالث]

[في شبهة الكثير في الكثير]

[٥١٩] قوله: إذا كان المردّد بين الأمور غير المحصورة...^(١).

أقول: هذا الأمر مسوق لبيان المسألة المعروفة بشبهة الكثير في الكثير، وهي من أقسام الشبهة الغير المحصورة من حيث الموضوع وإن كانت ملحقه بالشبهة المحصورة من حيث الحكم وهو وجوب الاحتياط.

فأقسام الشبهة حينئذٍ ثلاثة:

أحدها: شبهة محصورة صرفة.

وثانيها: شبهة غير محصورة صرفة.

وثالثها: شبهة غير محصورة موضوعاً، محصورة حكماً.

ومثاله: ما لو اشتبه كثيرٌ من المحرّم في كثيرٍ من الأفراد محلّلة، وإن كان أفراد الحلال أكثر من أفراد الحرام إذا فُرض الكلام في الشبهة التحريميّة، كما إذا اشتبه خمسمائة شاة محرّمة في جملة ألف وخمسمائة شاة محلّلة؛ فإن جملة العدد المذكور وإن كانت ممّا يوجب كون الشبهة غير محصورة، إلّا أنّه لَمّا كان اشتباه الخمسمائة فيها من قبيل اشتباه الكثير في

(١) فرائد الأصول: ٢٧٤/٢.

الكثير صارت في حكم الشبهة المحصورة.

ومن جملة مصاديق هذا الباب مسألة حجّية المظنّة في زمان انسداد باب العلم، فإنّ بعض السادة العظام^(١) قد تمسّك لحجّيته ووجوب العمل به في زمان الانسداد بهذه القاعدة، حيث قال - على ما حكى عنه^(٢) -: «إنّ العلم الإجمالي حاصلٌ بوجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى ذلك العلم الإجمالي وجوب الاحتياط بالإتيان بكلّ ما يُحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يُحتمل الحرمة كذلك، ولكن مقتضى قاعدة نفي الحرج عدم وجوب ذلك والاكتفاء بالاحتياط في خصوص المظنونات دون المشكوكات والموهومات».

ولكن تحقيق الكلام في هذه المسألة بحيث يتّضح به حقيقة المرام يستدعي بيان ما هو المناط في المحصور وغير المحصور، فنقول:

إنّ العبرة في المحصور وغيره إنّما هو بقلة الأطراف وكثرتها، والمراد بالأطراف هي الاحتمالات المتقابلة المنطبقة على المعلوم بالإجمال، لا الأفراد المدرجة تحت الشبهة.

كما أنّ المراد بالاحتمالات هو المقدار من أطراف الشبهة الصالحة لانطباق المعلوم بالإجمال عليه إذا وقع في حيّز أدوات الانفصال، بأن يقال: إنّ المحرّم المعلوم بالإجمال هو هذا أو ذاك، أو المقدار المنطبق على

(١) وهو السيّد علي الطباطبائي رحمته الله صاحب الرياض.

(٢) حكاه شريف العلماء عن أستاذه صاحب الرياض رحمته الله، يُنظر فرائد الأصول: ٣٨٢/١.

ذلك المعلوم بالإجمال إذا فرض تشخيص ما علم إجمالاً في ضمن مقدار من الأطراف المدرجة تحت الشبهة بحيث يحكم عليه بأن ذلك هو عين ذلك المقدار المعلوم بالإجمال بحيث لا يزيد عنه ولا ينقص؛ إذ لو زاد عنه فلا يعدّ ذلك تشخيصاً؛ لأنّ المعلوم بالإجمال بمنزلة العرض، فلو زاد محله عنه لم يتشخص بذلك الموضوع، وكذا لو نقص عنه؛ لأنّ ذلك ليس تشخيصاً لتمام ما علم إجمالاً بحيث يحكم على غير ذلك المقدار بالحلّ والإباحة.

وحينئذٍ لا بدّ في تشخيص المحصور عن غيره من ملاحظة النسبة بين المعلوم بالإجمال وبين مجموع الأطراف الموجودة في المشتبه، فإن كانت النسبة كنسبة الشيء إلى المحصور فهو داخل فيه، وإلا فملاحقٌ بغيره.

ولا فرق في ذلك بين فرض الأفراد المدرجة تحت المشتبه شيئاً واحداً نظير الوحدة البسيطة في المركّبات وجعل متعلّق الحكم الشرعي جزء منه من جهة علمه الإجمالي باشماله على الجزء المحرّم، أو كان أموراً متباينة وجعل متعلّق الحكم بحكم العلم الإجمالي مقداراً من هذه الذوات الخارجيّة المتباينة الذي هو مبهم بين هذه الأفراد ومردّد فيها؛ فإنّه يجب في الأوّل ملاحظة النسبة بين ذلك الجزء وبين المجموع بأخذ عدد موافق لذلك الجزء ونسبته إلى المجموع وملاحظة أنّه يعدّه بكم مرّات، وملاحظة النسبة بينهما بالتثليث أو الترييع أو نحوهما إن كانت النسبة نسبة أمر إلى المحصور فمحصور، وإلا فغير محصور.

كما يجب على الثاني أخذ عدد موافق لذلك المقدار المعلوم بالإجمال

وملاحظة الدفعات التي يعدّ هذا العدد تمام أفراد ذلك المشتبه، فإن كان نسبة الشيء إلى المحصور فمحصور، وإلا فغير محصور.

فإذا عرفت ذلك كله وأحطت خبراً بما ذكرنا يظهر لك وجه إلحاق شبهة الكثير في الكثير بالمحصور والحكم بوجود الاجتناب فيها كما في المثال المذكور؛ حيث إنّ الشياة المندرجة تحت الألف وخمسة التي هي أفرادها وإن كانت كثيرة ومنطبقة على غير المحصور، إلا أنّ المحتملات المنطبقة على المعلوم بالإجمال فيه منحصرة في الثلاثة؛ لأنّ الألف وخمسة إذا قسّم بقسمة متساوية على المقدار المعلوم بالإجمال يكون نسبة المقسوم عليه إلى المقسوم كنسبة الواحد إلى الثلاثة.

وحينئذٍ فإذا كان الحرام مشاعاً بين المجموع وفرضنا تعيين مقدار الحرام المعلوم بالإجمال وتشخيصه في ضمن خمسة كان المحتملان الآخران سليمين عن الحرام، وإن كان الحرام مبهماً ومشخصاً في الخارج في ضمن خمسة كان المحتملان الآخران سليمين عن احتمال الحرام، وحيث تعلّق الأمر بالاجتناب على مجموع خمسة المعلوم حرمتها إجمالاً تعيّن ملاحظة النسبة بينه وبين المجموع من العدد المشتمل عليه، وقد عرفت أنّ النسبة هو التثليث فتعيّن عدّه بالمحصور وترتب حكمه عليه، فتدبر.

[٥٢٠] قوله: فالظاهر أنه ملحق بالشبهة المحصورة...^(١).

أقول: وقد عرفت وجه إلحاقه بالشبهة المحصورة.

مضافاً إلى أن عدم وجوب الاجتناب عن غير المحصور إن كان للإجماعات المنقولة فنشك في شمول معقد الإجماع لمثل هذا الغير المحصور إن لم ندع العلم بعدم الشمول، بناءً على لزوم الاحتياط عند الشك في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة كما تقدّم في كلام المصنّف. وإن كان عدم اعتناء العقلاء بالعلم الإجمالي فالمحقق اعتناؤهم في مثل هذا المقام؛ لعدم كون احتمال مصادفة الحرام موهوناً حيثئذ.

وقد أورد عليه: بأنه بناءً على كون المحصور وغير المحصور من الموضوعات المستنبطة فاللزام إجراء ما هو طريق معرفتها في معرفتهما من الأخذ بالمقطوع به أولاً، وبالمظنون ثانياً، والرجوع في المشكوكات إلى الأصول ثالثاً، فينبغي في المقام أيضاً الرجوع إلى العرف ولعله يعدّ عندهم غير محصورة.

وأما بناءً على عدم كونها من الموضوعات المستنبطة فالمرجع في غير المقطوع منهما إلى الأصول كما عرفت؛ فما ذكره تعليلاً لإلحاقه بالمحصور ممّا لا دليل على اعتباره^(٢).

ولكنك إذا أحطت خبراً بما ذكرناه تقدر على دفع هذا الإيراد،

(١) فرائد الأصول: ٢٧٤/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٢.

فافهم وتدبر.

[٥٢١] قوله: وم احتملات هذا الحرام المتباينة ثلاثة...^(١).

أقول: وجعل المحتملات المتباينة ثلاث إنما هو من جهة أن المناط في الشبهة المحصورة هو دوران الأمر بين المتباينين على وجهٍ يقال: إما هذا نجس أو ذاك طاهر، بأن يكون الطاهر ذاك على تقدير كون النجس هذا، لئلا يلزم من ارتكاب أحدهما القطع بارتكاب الحرام؛ فإن مقتضى هذا المناط هو ملاحظة المشتبهات في المقام أثلاثاً؛ فإنه مع التثليث يصح أن يقال: إن النجس إما هذا أو ذاك أو ذلك؛ فبارتكاب الألف منها لا يحصل القطع بارتكاب النجس كما لو كانت المشتبهات ثلاثة إناءات وكان أحدها نجساً.

وذلك بخلاف سائر الاحتمالات كأن يعزل من ألف وخمسمائة خمسون، أو مائة، أو مائتان، أو أربعمائة وتسعة وتسعون؛ فإنه لا يصح أن يقال في جميع تلك الصور: إن النجس إما هذا المعزول أو الباقي؛ للقطع باشتغال الباقي على النجس ولو كان واحداً منها كما في الفرض الأخير، والقطع بارتكاب النجس لو ارتكب الباقي ما عدا المعزول، فلا بد حينئذٍ أن يلاحظ المشتبهات ثلاث بجعل مجموع الخمسمائة في المثال منزلة شيء واحد والألف منزلة الشيئين، فتصير الشبهة حينئذٍ محصورة، فتأمل.

(١) فرائد الأصول: ٢٧٤/٢.

[٥٢٢] قوله: وأما ما عدا هذه الثلاثة من الاحتمالات...^(١).

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدّر، تقرير السؤال: أن هناك احتمالات أخر ربّما يتعدّى عن غير المحصور.

وذلك بأن يعزل من ألف وخمسمائة التي هي من أطراف الشبهة خمسون أو مائة أو مائتان وثلاثمائة أو أربعمائة وتسعة وتسعون، ويلاحظ تلك الأعداد المعزولة مع الباقي، بأن تجعلها طرفاً والباقي طرفاً آخر، فيقال: إنّ النجس إمّا هذا الخمسون والمائة أو الباقي، وهكذا فيتكثر النسب بتكثر الأعداد المعزولة عن الألف وخمسمائة على النحو الذي ذكرنا.

أو بتركيب كلّ خمسمائة من المحرّم والمحلّل، بأن يأخذ إثنان من المحرّم ويضافان إلى المحلّلين ويبدّلان من المحلّلين بفردين، فيكون خمسمائة مشتملة على ثمانية وأربعين من المحرّم وفردين من المحلّل، ويكون خمسمائة أخرى مشتملة على تسعة وأربعين من المحلّل وفرد من المحلّل، وخمسمائة ثالثة مشتملة على تسعة وأربعين من المحرّم من المحلّل وفرد من المحرّم.

أو يأخذ أربعة من المحرّم فتقسّم قسمين يضافان إلى المحلّلين ويبدّلان من المحلّلين بفردين أو ستّة أو ثمانية فما زاد، وتقسّم قسمين يضافان إلى المحلّلين على النحو الذي ذكرنا، فافهم.

(١) فرائد الأصول: ٢٧٤/٢.

وحاصل الجواب: أنَّ كلَّ خمسين من الثلاثة يكون حينئذٍ مشتملاً على المحرَّم والمحلَّل جميعاً فلا يكون طرفاً للشبهة، بل هي شبهة مشتملة على الطرفين فالأقسام المتقابلة المتعارضة بحيث يكون الألف وخمسمائة التي هي مجموع الشبهة وكلَّ من الأقسام الثلاثة التي هي عبارة عن خمسمائة طرفاً ليست إلّا بحيث يفرض أحد الأقسام محرّماً صرفاً والآخران محلّلين غير مشتملين على الحرام، وعليه فلا تزيد النسبة على الثلاثة فيكون الشبهة محصورة دون غيرها.

ثمَّ إنَّ من جملة الشبهة الغير المحصورة التي يترتب عليها حكم الشبهة المحصورة ما لو كان مراعاة جانب الحرام المشتبه في غير المحصور أهمَّ في نظر الشارع، كما لو اشتبه الإمام أو نبيٍّ من الأنبياء أو وصيٍّ من الأوصياء بين غير محصورين من الكفّار الذين يباح قتلهم؛ فإنَّ الظاهر حينئذٍ وجوب ترك قتلهم قضاءً لحقِّ مراعاة جانب ذلك الإمام أو النبيِّ أو الوصي.

هذا تمام الكلام فيما إذا علم كون الشبهة محصورة أو غير محصورة؛ حيث إنّه يحكم على كلِّ من القسمين بما هو حكمه من وجوب الاحتياط في الأوّل وعدم وجوبه في الثاني على التفصيل الذي عرفت.

وهذا ممّا لا إشكال فيه.

وإنّما الإشكال فيما إذا اشتبه الأمر فلم يعلم كونه من المحصور أو من غيره - إمّا لاختلاف كلمات العلماء في تعريفها كما عرفت، أو لاختلاف أهل العرف - فهل يلحق المشكوك حينئذٍ بالمحصور فيترتب عليه حكمه

وهو وجوب الاحتياط، أو يلحق بغير المحصور فيحكم عليه بحكمه وهو عدم وجوب الاحتياط، بناءً على القول بجواز المخالفة القطعية في الشبهة الغير المحصورة، بخلافه على القول بعدم جوازها فيها؛ فإنه يجب فيها الاحتياط أيضاً؟ وجوه واحتمالات.

والذي يظهر من المحقق الثاني رحمته الله - على ما عرفت - هو الوجه الثاني؛ فإنه قال: «إنه يبنى في مورد الشك على استصحاب الجواز إلى أن يعلم بالناقل»^(١)، ومعلوم أن مؤدى ما ذكره من استصحاب الجواز إنما يطابق حكم غير المحصور.

ولكن المختار وفاقاً للمصنف^(٢) وبعض الأساتيد^(٣) هو الوجه الأول؛ لأن العلم الإجمالي بثبوت التكليف يوجب التزام المكلف بالعمل بالاحتياط وتحصيل الموافقة القطعية.

والمانع عن العمل بمقتضى العلم الإجمالي في غير المحصور إنما هو عدم اعتناء العقلاء به وتنزيلهم له منزلة العدم، ومن ذلك لم يحكم العقل بلزوم الاحتياط فيه، وأما في مورد الشك في المحصورة وغير المحصورة فالتكليف بالواقع ثابت - كما هو المفروض - لمكان العلم الإجمالي بالحرام، والمانع عن العمل بمقتضاه غير ثابت، فيحكم العقل بلزوم امتثاله كما في المحصور، وحينئذٍ فيدخل المشكوك في المحصور حكماً وإن لم

(١) حاشية شرائع الإسلام (ضمن حياة المحقق الكركي وآثاره): ١٤٢/١٠.

(٢) فرائد الأصول: ٢٧٠/٢.

(٣) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ٢٢٩.

يعلم دخوله فيه موضوعاً.

وأما الوجه الثالث: فوجهه أننا إن قلنا بجواز المخالفة القطعية في الشبهة غير المحصورة فلا إشكال؛ لأنه لم يثبت في حقنا تكليف من جهة احتمال كون المقام من غير المحصور الذي حكمه جواز المخالفة القطعية فيه فيجري حينئذ أصالة البراءة.

وإن قلنا بعدم جواز المخالفة القطعية في الشبهة الغير المحصورة كان الاحتياط لازماً من جهة ثبوت التكليف قطعاً؛ لأنّ المشكوك حاله إمّا أن يكون من قبيل الشبهة المحصورة وحكمها وجوب الموافقة القطعية، أو يكون من قبيل الشبهة الغير المحصورة وحكمها عدم جواز المخالفة القطعية، فأحد التكليفين ثابت قطعاً وإن كان أحدهما أخفّ من الآخر، لكن قد تحقّق التكليف على كلّ من التقديرين.

والوجه هو الأوّل؛ لما عرفت من أنّ المحصور وغير المحصور ليس لهما عنوان في الكتاب والسنة كالاتّفاء وعدمه، بل هما عبارتان عن التكليف المعمول به وعدمه، فالمحصور عبارة عن الأوّل وغير المحصور عبارة عن الثاني، فكّل موردٍ يطمئنّ النفس بجواز مخالفة التكليف وعدم لزوم الإطاعة فيه فهو، وإلاّ وجب الإطاعة؛ لعدم ثبوت الراجع بعد تحقّق التكليف.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ الأقوى في صورة الشكّ في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة هو البناء على الأوّل؛ لما عرفت من الوجه.

مضافاً إلى أنّ ذلك مقتضى الأصل الذي أسّسناه في مسألة المطلق

والمقيّد من أصالة التواطىي فيما لو دار الأمر بينه وبين التشكيك، كما إذا شكّ أنّ الخطاب المخصوص هل هو مشكّك أو متواطٍ؟ فإنّنه يحكم فيه بكون الخطاب متواطياً، ومقتضى هذا الأصل هو إلحاق مورد الشبهة بكونه متواطياً فتشملة الخطابات ويدخل في أفراد المحصورة، فتأمّل.

ثم إنّ هذا كلّه فيما لو دار الأمر في الشبهة التحريميّة الموضوعيّة بين المتباينين.

وأما لو دار الأمر فيها بين الأقلّ والأكثر، فإن كانا ارتباطيّين - كما لو نهى المولى عبده عن أكل معجون ذي أجزاء مبين مفهومه وتردّد في الخارج مصداقه بين الأقلّ والأكثر - فحرمة الأكثر يقينية وحرمة الأقلّ مشكوكة تدفع بالأصل على عكس الشبهة الوجوبية عند من يقول بالبراءة عن الأكثر فيها؛ حيث إنّ المتيقّن فيها هو الأقلّ والأكثر مشكوك يدفع بالأصل كما قرّر في محلّه.

وإن كانا استقلاليّين - كما لو نهى عبده عن إكرام قبيلة^(١) تردّد بين كون جماعة معلومة منهم أم لا - فالأقلّ حينئذٍ معلوم الحرمة وحرمة الأكثر مشكوكة مدفوعة بالأصل على عكس الارتباطيّين في المقام.

هذا، لكن لم أجد مثلاً لشيء من هذين القسمين في الشرعيّات وإن كان ربّما يمثّل للثاني منهما بالغناء المحرّم فيما كان الشكّ فيه من حيث المورد دون المفهوم، بأن تردّد بين الاختصاص بالهزليّات والغزليّات

(١) في الأصل: «قليلة».

ونحوهما، أو التعميم لها وللمراثي وقراءة القرآن؛ فإنَّ حرمة الأقلَّ يقينيةً وحرمة الأكثر مشكوكة.

لكنّه محلّ نظر؛ فإنّهُ من الشبهة الحكميّة؛ إذ الشكّ من حيث المورد كالشكّ في المفهوم من الشكّ في الموضوع المستنبط الملحق بالشكّ في الحكم الذي لا بدّ فيه من الرجوع إلى بيان الشارع، ولا دخل له بالشبهة الموضوعيّة التي هي محلّ الكلام في المقام، فتدبّر.

[المورد الرابع]

[في المسائل الثلاث الآخر]

قوله: فحكمها يظهر ممّا ذكرنا في الشبهة المحصورة...^(١).

حكم الشبهة
الحكميّة التحريميّة
بجميع أقسامها
الثلاثة هو
وجوب الاحتياط

أقول: يعني أنّ حكم الشبهة الحكميّة التحريميّة بجميع أقسامها الثلاثة هو وجوب الاحتياط كما في الشبهة المحصورة حسبما عرفت مفصلاً، وما ذكره رحمته في وجه لزوم الاحتياط في الشبهة المحصورة يأتي هنا أيضاً.

وحاصله: تنجّز الخطاب بتحريم العنوان الصادق على المشتبه المعلوم بالإجمال مع استقلال العقل في الحكم بكون العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي موجباً لتوجّه الخطاب وتنجّز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي على وجه يعاقب على مخالفته، فيحتمل العقاب في ارتكاب كلّ [منها]، وهو احتمال للضرر الأخرى الذي يجب دفعه عقلاً، ولا يتمّ إلّا باجتناب الجميع.

مضافاً إلى اقتضاء الاشتغال اليقيني للامتنان والخروج عن العهدة على وجه اليقين، ولا يحصل ذلك إلّا باجتناب الجميع فيجب مقدّمةً.
ولا فرق في الحكم بوجوب الاحتياط في الشبهة الحكميّة التحريميّة

(١) فرائد الأصول: ٢/٢٧٥.

بين القول بكون حكم العقل بالاحتياط في الشبهة المحصورة تنجيزياً كما هو مسلك المصنّف عليه السلام أو تعليقاً، بأن يكون حكمه بالاحتياط ووجوب امتثال ذلك العنوان المحرّم معلّقاً على عدم ^(١) ثبوت الرخصة من الشارع عند الاشتباه، على معنى تقييد موضوع حكم العقل بعدم ثبوت الرخصة كما هو مسلك بعض أساتيدنا العظام ^(٢) على ما عرفت سابقاً.

أمّا على مسلك المصنّف فالأمر واضح حسبها عرفت آنفاً.

وأمّا على المسلك الآخر فحكم العقل هنا بوجوب الاحتياط إنّما هو لعدم ثبوت المعلّق عليه في المقام؛ لأنّ بعض العمومات الدالّة على الترخيص في مطلق الشبهات المجردة والمقرونة بالعلم الإجمالي كحديث: «كلّ شيء...» ^(٣) وأضرابه مختصّ بالشبهات الموضوعيّة كما عرفت فيما تقدّم.

كما أنّ بعض العمومات الأخر الشاملة للحكميّة أيضاً مسوق لبيان حكم المشتبه من حيث أنّه مشتبه، وليس لها إطلاق أحوالي، وذلك مثل أخبار الحجب ^(٤)، والسعة ^(٥)، والرفع ^(٦)، وقوله: «وما علمت أنّه ميتة فلا

(١) في الأصل: «بعدم».

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢٥١.

(٣) وسائل الشيعة: ٨٧/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

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

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

(٦) التوحيد: ٣٥٣، ح ٢٤، الخصال: ٤١٧/٢، ح ٢، وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥، ب ٥٦ من أبواب

تأكل، وما لم تعلم أنه ميتة فكل^(١)، ونحو ذلك من الأخبار التي كان الموضوع فيها مقيّداً وموصوفاً بوصف الاشتباه وعدم العلم؛ حيث إنّ تعليق الحكم في تلك الأخبار بالوصف مشعرٌ بالعلية، وكأنّ الرخصة وعدم الحرج فيها معلّقة بالحجب وعدم العلم.

وهذه العلة لو لم توجب انصراف الخطاب إلى تلك الجهة فلا أقلّ من كونها سبباً لإهمالها بالنسبة إلى الحالات العارضة للمشتبه من كونها مقدّمةً لواجبٍ أو لحرامٍ؛ فإنّ ذلك في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي من حالات المشتبه وآثاره كما عرفت سابقاً.

وبالجملة، إنّ تلك الأخبار ساكنة عن بيان الحالات العارضة للمشتبه، فلا يجوز التمسك بعمومها وإطلاقها بالنسبة إلى تلك الحالات لإثبات عدم وجوب الاحتياط وجواز المخالفة القطعية كي يكون لازمه جواز ترك الأطراف جميعاً فيما نحن فيه.

وأما الأخبار الخاصّة - كروايات الجبن والخنزير^(٢) - فهي مختصّة بالشبهة المحصورة، فافهم.

→

جهاد النفس، ح ١.

(١) يُنظر: المحاسن: ٤٩٥/٢، ح ٥٩٧، وسائل الشيعة: ١١٩/٢٥، ب ٦١ من أبواب الأطعمة

المباحة، ح ٥.

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

فتلخص مما ذكرنا: أنّ الواجب في المقام هو الاحتياط بحكم العقل على كلا المذهبين على التفصيل المحرّر.

هذا، ولكن قد يقال: إنّ ما ذكر من الحكم بالاحتياط في الشبهة الحكميّة التحريميّة إنّما يتّجه فيما فقد فيه النصّ أو ما أُجمل فيه، وأمّا فيما تعارض فيه النصّان كما لو فرض ورود نصّ بحرمة شيء في وقتٍ خاصّ وورد نصّ آخر بحرمة شيء آخر في ذلك الوقت وعلم إجمالاً بأنّ المحرّم هو واحدٌ منهما لا كلاهما، فيُحتمل الأخذ بالتخيير فيه، بل المتعيّن فيه ذلك؛ لإطلاق أخبار التخيير الوارد في الخبرين المتعارضين.

ولكنّه محلّ إشكال، بل الأقوى فيه أيضاً هو الاحتياط القاضي بالجمع بينهما؛ لعدم شمول تلك الأخبار لمثل المقام بقرائن قاضية بأنّ الإمام عليه السلام إنّما حكم بالتخيير في موردها من باب الضرورة والإلجاء والاضطرار.

وبيان ذلك: أنّ الإمام عليه السلام إنّما أمر أولاً في تلك الأخبار بالرجوع إلى المرجّحات من عدليّة الراوي^(١) وأفقيته وأورعيته، وموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، ونحو ذلك، والأخذ بما هو راجح بتلك الأمور أولاً إن وجد واحد منها، ثمّ أمر عليه السلام ثانياً بالتخيير بعد اليأس عنها مع عدم إمكان الجمع بينهما بالاحتياط؛ لأنّ تعيين أحدهما ترجيح بلا مرجّح وتركها معاً موجب للمخالفة القطعيّة.

ولا ريب أنّ محلّ البحث ليس من هذا الباب؛ لعدم انحصاره فيما

(١) في الأصل زيادة: «أحدهما».

فقد فيه المرجّحات بأجمعها، وعدم كونه ممّا لا يمكن فيه الجمع والاحتياط، فلا مانع حينئذٍ عن المصير إليهما تحصيلاً لما هو المكلف به في الواقع، فليتدبّر.

[٥٢٣] قوله: كما إذا تردّد الغناء المحرّم بين...^(١).

ذكر أمثلة للشبهة
الحكميّة التحريميّة
من جهة إجمال
النص منها: الغناء

أقول: فإنّ لفظ «الغناء» مجملٌ من جهة اختلاف أهل اللغة في مفهومه، فصار إجماله سبباً لاشتباه مصداقه المحرّم الواقعي بغيره ممّا ليس بمحرّم؛ لدوران مفهومه بسبب الاختلاف المذكور بين الطرب والترجيع، وبينهما عموم من وجه، ولا شبهة في مادّة اجتماعهما، وإنّما الاشتباه في مادّتي الافتراق؛ فإنّ إحداهما غناء في الواقع مشتبه بغيره.

هذا، ولكن أورد عليه: بأنّ شيئاً من الأمثلة المذكورة ليس مثلاً للقسم الثاني؛ إذ ميزان هذا القسم هو كون متعلّق الحكم مردّداً بين المتباينين بحيث أن يكون الأمر منحصرّاً في أحدهما ولا يكون لهما ثالث متيقّن المراد، وليست الأمثلة المذكورة كذلك.

أمّا الغناء فلائنه وإن فسّر تارةً بالصوت المطرب وأخرى بالصوت المرجّع، إلّا أنّ المراد غير منحصر فيهما، بل لها تفسير آخر عند المشهور وهو الصوت الجامع لوصفي الطرب والترجيع، أي الصوت المطرب المرجّع، فيكون الغناء حينئذٍ من قبيل ما لو تردّد الأمر بين كلّ منهما وبين كون المراد

(١) فرائد الأصول: ٢٧٥/٢.

منها الصوت الجامع للوصفين فيخرج عن محلّ الكلام؛ فإنه حينئذٍ من قبيل دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، فيؤخذ بالقدر المتيقّن وهو الأكثر، أعني الجامع للوصفين، ويحمل النصّ عليه، ويحكم بالبراءة في الأصل وهو المتّصف بأحد الوصفين^(١) كما هو الشأن في جميع موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين كما سيأتي في محله إن شاء الله.

منها: الأذان الثالث [٥٢٤] وأما قوله: الأذان الثالث...^(٢).

يوم الجمعة

أقول: فلائته وإن اختلف في تعيينه؛ حيث فسّر تارة بأذان العصر من يوم الجمعة وهو المشهور، وكونه ثالثاً إمّا بملاحظة أنّ الأوّل أذان الصبح والثاني أذان الظهر فيصير أذان العصر أذاناً ثالثاً بالنسبة إليهما، أو بملاحظة أنّ الأذان الأوّل أذان الإعلام لوقت الظهر والثاني أذان الظهر فيكون أذان العصر ثالثاً بالنسبة إليهما، أو بملاحظة أنّ الأوّل أذان الظهر والثاني الإقامة لها وإن كان تسميتها بالأذان من باب المسامحة، وعليه أيضاً يكون أذان العصر ثالثاً.

وقد يفسّر تارة أخرى بما ابتدعه الخليفة الثالث من الأذان الثاني لظهر يوم الجمعة؛ لما روي من بُعد بيته عن المسجد فكانوا يؤذّنون أولاً في بيته وثانياً في المسجد^(٣)، فهذا بدعة منه حيث إنّ الشارع جعل للظهر أذاناً

(١) يُنظر: جواهر العقول (مخطوط): ٢٥١، مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٣.

(٢) فرائد الأصول: ٢٧٥/٢.

(٣) صحيح البخاري: ١٧٤/٢، ح ٨٢٥، سنن ابن ماجه: ٣٥٩/١، ح ١١٣٥، سنن الترمذي:

١٤/٢، ح ٥١٥، أحكام القرآن، للجصاص: ٥٩٤/٣.

وإقامة، وهذا اللعين قد أحدث أذاناً ثالثاً وهو الأذان الثاني للظهر زائداً على ما هو المشروع للظهر من أذان واحد وإقامة واحدة.

ويمكن أن يكون توصيفه بالثالث من جهة كونه ثالثاً بالنسبة إلى الأذان الأول الإعلامي للظهر وأذان العصر وإن كان بحسب الترتب والوجود الخاص ثانياً فافهم، وكان غرضه من هذه البدعة الاستراحة ورفع الكسالة.

وقيل: إنَّ المحدث لذلك هو معاوية اللعين^(١).

وقيل: إنَّ المراد بالأذان الثالث في يوم الجمعة هو الأذان الذي كان بعد نزول الخطيب من المنبر في صلاة الجمعة^(٢)، بناءً على أنَّ المشروع من الأذان لصلاة الجمعة ما كان قبل صعود الإمام المنبر للخطبة أو بعد صعوده وجلسه على المنبر، فالأذان الثالث ما لم يكن بين يدي الخطيب، فافهم.

وقيل: إنَّ المراد به هو الأذان قبيل الوقت^(٣).

إلى غير ذلك من الاحتمالات المذكورة في محلّها.

ولا يخفى عليك: أنَّ منشأ هذه الوجوه المحتملة والتفاسير المذكورة ليس إلّا إجمال لفظ «الأذان الثالث» المحكوم بالحرمة في الأخبار، فأوجب ذلك اشتباه مصداقه المحرّم الواقعي بغيره ممّا ليس بمحرّم؛ لدوران

(١) الأم: ٢٢٤/١، المسند: ٦٢، الاستذكار: ٢٨/٢.

(٢) البيان: ١٩٢، كشف اللثام: ٢٩٠/٤.

(٣) حكي في الوافي: ٦٠٦/٧، ح ٦٧٠٨، ووسيلة الوسائل: ٢٣٣.

مفهومه بسبب الاختلاف المذكور بين أذان العصر في يوم الجمعة بأحد الاعتبارات المذكورة وبين غيره ممّا ذكرناه.

ولكن القدر المتيقّن من تلك الوجوه المذكورة هو كون المراد من الأذان الثالث هو الأذان البدعي؛ لأنّه المعلوم حرمة على أيّ حال، والشكّ في حرمة الباقي فتنفي بالبراءة، فلا يكون حرمة الأذان الثالث مثلاً للمقام؛ لعدم ثبوت التباين الكلّي بين المفاهيم المذكورة بحيث أن لا يكون أحدها متيقّن المراد.

وذلك لما عرفت من وجود القدر المتيقّن وهو الأذان الذي اخترعه الخليفة الثالث؛ إذ لا شكّ في حرمة عندنا، فيحمل النهي عليه ويبنى البراءة في غيره من المعاني المذكورة؛ لصيرورة الشكّ بالنسبة إليها بدويّة كما ذكرنا.

منها: قوله ﷺ : من **[٥٢٥] وأما قوله: من جدّد قبراً^(١)...**

جدّد قبراً

أقول: فالإجمال فيه وإن كان في اللفظ - لتردّده بين الألفاظ الأربعة المذكورة في الكتاب - إلّا أنّ ذلك يوجب التردّد في المعنى أيضاً؛ حيث إنّهُ على القراءة الأولى بمعنى عمّره بعد الاندراَس - ويؤيّد هذه القراءة استدلال المشهور بهذا الخبر على كراهة تجديد القبر بعد الاندراَس، بل

(١) من لا يحضره الفقيه: ١/١٨٩، ب النوادر، ح ٥٧٩، وسائل الشيعة: ٣٠٦/٥، ب ٣ من

أبواب أحكام المساكن، ح ١٠.

(٢) فرائد الأصول: ٢/٢٧٥.

حكى عن بعضهم حرمة تمسكاً بظاهر الخبر، حيث حكى عنه: «أنه لا يجوز تجديد القبر وتطين جميعه بعد مرور الأيام عليه وبعد ما طُين في الأول»^(١)، انتهى - أو أن تجديد القبر كناية عن قتل المؤمن أو نبشه؛ لأنّ كلّاً منهما سبب لتجديد القبر وإحداثه.

وعلى القراءة الثانية بمعنى تسنيم القبر أو تسويته كما هو دأب العامة وطريقتهم.

وعلى القراءة الثالثة بمعنى شقّه، فيكون المراد منه حيثُذِ النهي عن شقّ القبر لدفن ميت آخر فيه أو لغيره؛ وذلك لحرمة النّش.

وعلى القراءة الرابعة بمعنى نبشه ودفن ميت آخر فيه.

ولكن القدر المتيقّن حرمة من بين هذه المعاني المحتملة، الذي ثبت حرمة بدليل خارجي هو قتل المؤمن ونبش قبره، فيحمل الحديث على أحد هذين المعنيين، فيكون ما عداهما من المعاني المحتملة مجرى للبراءة؛ لصيرورة الشبهة بالنسبة إليها بدويّة، فلا يكون الخبر حيثُذِ مثلاً للمقام.

وربّما يُمثّل للمقام بالتعرّب بعد الهجرة المعدود من الكبائر، المرّد بين الارتداد بعد الإسلام والعود إلى بلاد الكفر - كما فسّره به بعضهم^(٢) - وبين تركّ تحصيل العلم للمشتغل بعدما صار ذا قوّة قويمة والاشتغال بالأُمور الدنيويّة كما هو الغالب في أهالي عصرنا.

(١) يُنظر من لا يحضره الفقيه: ١٨٩/١.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٣، ويُنظر: أوثق الوسائل: ٣٧/٤.

وفيه نظر؛ فإنَّ التعرُّب بعد الهجرة جميع مصاديقه حرام، والشكَّ في حرمة ترك التحصيل إنَّما هو للشكَّ في صدق هذا العنوان عليه، وإلاَّ فمع صدقه عليه فلا شبهة في حرمة.

مع أنَّ حرمة الرجوع من دار الإسلام إلى دار الكفر هو القدر المعلوم حرمة فيحمل النهي عليه ويبقى غيره مجرى للأصل.

وبالجملة، فالأمثلة كلّها فرضيّة لا اشتباه في شيء منها.

وإنَّ أراد المصنّف الاكتفاء بها أيضاً فله وجه لقوله: «لكن أكثر ما يوجد...»^(١) إلى آخره؛ لوجود مثلها للأقسام الأخر أيضاً، فتأمل.

[المطلب الثاني]

[في اشتباه الواجب بغير الحرام]

[وهو على قسمين:]

[٥٢٦] قوله: وبين القصر والإتمام في بعض المسائل...^(١).

أقول: وذلك كما لو سار المكلف في السفر مقداراً يبلغ ذهاباً وإياباً المسافة الشرعية الموجبة للقصر، كما إذا سافر إلى أربعة فراسخ مثلاً، فإنه حكم فيه بعضهم بوجوب الجمع بين القصر والإتمام؛ لعدم بلوغ ذهابه وحده أو إياه وحده المسافة الشرعية حتى يتعين فيه القصر، ولعدم نقصان المجموع من الذهاب والإياب عن المسافة الشرعية حتى يتعين فيه الإتمام، فإنه حينئذ يكون من دوران الأمر بين المتباينين مع إمكان الاحتياط فيجب فيه الاحتياط بالجمع بينهما.

وكما لو نوى المسافر الإقامة في موضع ثم بدا له في الخروج قبل الصلاة بعد دخول وقتها، فيدور أمره بين كون تكليفه قصرًا - لأن العبرة بحال الأداء - أو إتماماً؛ لأن العبرة بحال الوجوب، فتدبر.

[٥٢٧] قوله: إذ ليس المثالان الأولان من الأقل والأكثر...^(٢).

أقول: هذا إشارة إلى دفع ما قد يتوهم في المقام من كون المثالين المتقدمين - وهما الظهر والجمعة، والقصر والإتمام - من قبيل الأقل والأكثر؛ وذلك لدوران الأمر في كل من المثالين بين ركعتين وأربع

(١) فرائد الأصول: ٢٧٧/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٢٧٧/٢، وفيه: «وليس...».

ركعات، فلا وجه لعدّهما مثلاً للمتباينين.

و بيان وجه الدفع: أنّ أربع ركعات بالنسبة إلى ركعتين وإن كان أكثر إلا أنّ مجرد ذلك غير كافٍ في الأقلّ والأكثر المصطلحين عند الفقهاء، بل يعتبر فيهما أمر آخر وهو كون الأقلّ بشرط لا، بمعنى أنّه يشترط فيه أن لا ينضمّ إليه الزائد، وكون الأكثر بشرط شيء، بمعنى اشتراط انضمام الزائد، فالأقلّ عبارة عن ماهيّة بشرط لا، كما أنّ الأكثر عبارة عن ماهيّة بشرط شيء، فالركعتان أقلّ بشرط عدم انضمام غيرهما إليهما، كما أنّ الأكثر هو الركعتان بشرط ضمّ الركعتين الأخيرتين إليهما، ولا ريب أنّ الماهيّة بشرط لا مغاير للماهيّة بشرط شيء.

مضافاً إلى تغايرهما كفيّةً وشروطاً ولو من حيث النية والقصد، ولذا لو نوى الصلاة مع عدم تعيين الأقلّ والأكثر بانياً على أنّه بعد التشهد الأوّل إن شاء يبني على الأقلّ فيسلم، وإن شاء يبني على الأكثر فيضمّ إليهما الركعتين الأخيرتين تبطل صلاته.

ويشهد على ما ذكرنا - من تغاير موضوعي الأقلّ والأكثر بالاعتبار المذكور - أنّ قدماء الفقهاء - رضوان الله عليهم - بين فريقين: قائلٌ بوجوب القصر علينا في المواطن الأربعة^(١)، وقائلٌ بوجوب الإتمام علينا فيها^(٢)، ومعلومٌ أنّ وجوب القصر علينا مرجعه إلى اعتبار الأقلّ بشرط لا، كما أنّ وجوب الإتمام علينا مرجعه إلى اعتباره بشرط انضمام الزائد.

(١) من لا يحضره الفقيه: ٤٤٢/١، ذيل ح ١٢٨٣، المهذب، لابن البراج: ١١٠/١.

(٢) جمل العلم والعمل: ٧٧، ويُنظر مختلف الشيعة: ١٣٥/٣.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ المثاليين الأولين لابدّ أن يكونا من قبيل المتباينين لا الأقلّ والأكثر.

والذي يدلّ على ذلك - مضافاً إلى ما عرفت من عدم وجود مناط الأقلّ والأكثر فيهما - اختلافهما بحسب الأحكام واللوازم؛ ألا ترى أنّ الجمعة يعتبر فيها الجماعة والعدد والوقت الخاصّ وغير ذلك، ولا يشترط شيء منها في الظهر، واختلاف اللّوازم يدلّ على اختلاف الملزوم.

وأما القصر والإتمام فقد يقال: إنّما يصيران متباينين بالقصد والنية لا مطلقاً.

ولكنّه مندفع: بأنّ ذلك لا يتمّ على مذهب من لا يقول باعتبار نية التعيين في مواضع التخيير ويكتفي بمجرد قصد القرية، حتّى أنّه يقول: لو شرع المكلف في الصلاة عازماً على القصر صحّ له الإتمام وبالعكس، فلا بدّ حينئذٍ من إجراء حكم المتباينين فيهما بحيث ينطبق على ذلك القول أيضاً، فتأمّل.

[٥٢٨] قوله: صور دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر...^(١).

أقول: اعلم أنّ دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر له صور وأقسام عديدة؛ وذلك لأنّ الأقلّ والأكثر إمّا أن يكونا ارتباطيّين أو استقلاليّين. والمراد بالأوّل: ما كان صحّة الأقلّ منوطاً بضمّ الأكثر لو كان هو

(١) فرائد الأصول: ٢٧٧/٢.

الواجب في الواقع ونفس الأمر.

كما أنّ المراد بالثاني: ما لا يكون صحّة الأقلّ فيه منوطاً بضمّ الأكثر لو فرض كون الأكثر هو الواجب في الواقع.

وعلى كلا التقديرين الجزء المشكوك فيها إمّا جزء خارجي كما في الشكّ في الأجزاء، أو جزء ذهني كما في الشكّ في الشروط.

وعلى التقادير إمّا أن يكون الشبهة موضوعيّة أو حكميّة.

مثال الاستقلالي الخارجي في الشبهة الحكميّة: ما لو شكّ في أنّ النذر يحصل حثته في المرّة الأولى حتّى يكون لازمه عدم الحرمة بعدها في حقّ من نذر عدم شرب الماء مثلاً، أو يحصل في كلّ مرّة؟

وفي الشبهة الموضوعيّة: ما لو علم أنّ الحثّ يحصل في النذر بجميع المرّات، وفي اليمين بمرة ثمّ صدر منه عهد لم يعلم أنّه نذر أو يمين؟

مثال الاستقلالي الذهني في الشبهة الحكميّة: ما لو شكّ في أنّ الغناء هو صوت مطرب، أو صوت مطرب مع الترجيع؟

وفي الشبهة الموضوعيّة: ما لو سمع صوتاً لم يعلم أنّه الأوّل أو الثاني؟ بعد العلم بحليّة الأوّل وحرمة الثاني.

مثال الارتباطي الخارجي في الشبهة الحكميّة: ما لو شكّ في أنّ المحرّم هو تصوير مطلق الصور المجسّمة ولو نقص بعض أجزائها، أو أنّ المحرّم هو ما تمتّ أجزاؤه؟

مثال الارتباطي الذهني في الشبهة الحكميّة: ما لو شكّ في أنّ مفطرات

الصوم أربعة أو خمسة؟

والحكم في جميع تلك الأقسام هو البراءة بالنسبة إلى الأقل، بمعنى: أن المتيقن حرمة هو الأكثر، والأقل مشكوك فينتفي بالأصل حرمة، على عكس الشبهة الحكمية الوجوبية كما عرفت وستعرف.

فهذه هي الصور المتصورة في الشك في الأقل والأكثر في الشبهة التحريمية، وسيأتي تمام الكلام في هذه الصور في مسألة الشك في الأقل والأكثر، فانتظر.

[٥٢٩] قوله: لأن مرجع الدوران بينهما...^(١).

أقول: وقد عرفت أن الأقل والأكثر إما استقلالي أو ارتباطي، وما ذكره رحمه الله من: «أن مرجع الدوران بينهما في الشبهة التحريمية إلى الشك في التكليف»، انتهى، إنما هو في القسم الثاني وهو الارتباطي وإن كانت عبارته مطلقة إلا أنه يجب تنزيل كلامه على هذا القسم؛ وذلك لأنه الذي يكون الأكثر فيه معلوماً والشك في حرمة الأقل كما سيذكره، وإلا ففي الارتباطي يكون القدر المتيقن حرمة هو الأقل والشك في حرمة الأكثر بعكس ما ذكره المصنف.

وتوضيح ذلك: أنه لو نهى الشارع عن أكل المعجون الفلاني وشك في أنه هل هو مركب من عشرة أجزاء أو تسعة، فالمركب من العشرة مقطوع

(١) فرائد الأصول: ٢٧٧/٢.

الحرمة والشكّ إنّما هو في المركب عن تسعة الذي هو الأقلّ، فيجري فيه البراءة؛ لكون الشكّ بالنسبة إليه ابتدائية.

وذلك بخلاف الشكّ بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليين في الشبهة التحريمية، كما لو علم إجمالاً بحرمة تسعة أشياء معيّنة أو عشرة بزيادة واحدٍ معيّن عليها؛ فإنّ حرمة الأقلّ يقيني والشكّ إنّما هو في حرمة ما زاد عليه، فيكون مجرى للأصل بعكس الأول.

فعلى هذا يجب أن يكون كلامه ﷺ ناظراً إلى الأقلّ والأكثر الارتباطيين دون الاستقلاليين؛ لعدم كون الأكثر فيهما معلوم الحرمة، بل الأمر بالعكس كما عرفت.

[٥٣٠] قوله: لأنّ الأكثر حينئذٍ معلوم الحرمة...^(١).

أقول: وقد ذكرنا أنّ معلومية حرمة الأكثر إنّما هو في الارتباطيين، فعلى هذا لا بدّ من الأخذ بما هو معلوم الحرمة وهو الأكثر، وإجراء الأصل في المشكوك حرمة وهو الأقلّ.

ولكن لا بدّ أن يستثنى من هذا الضابط صورة واحدة ويحكم فيها بالاحتياط مطلقاً حتّى بالنسبة إلى الأقلّ أيضاً، وهي ما لو علم من النهي عرفاً أنّ غرض الشارع منه عدم الاشتغال بالمنهي عنه مطلقاً كالنهي عن الصور وعمل الصنم، وقد صرح بذلك المصنّف في المكاسب^(٢)، وأمّا

(١) فرائد الأصول: ٢٧٧/٢. وليس فيه: «حينئذٍ».

(٢) المكاسب ١: ١٨٩، حيث قال في وجه حرمة ما لو اشتغل بتصوير حيوانٍ حراماً ثمّ بدا له

كون حكم باقي الصور هو البراءة فالظاهر عدم الإشكال والخلاف فيه.
ومن هنا ظهر الفرق بين الذهني منها في الشبهة الوجوبية مطلقاً
سواء كان استقلالياً أو ارتباطياً كما في المطلق والمقيّد، وبين الذهني منها
في الشبهة التحريمية كذلك؛ فإنّ الحكم في الأولى مختلفٌ فيه، والأقوى
فيها هو الاحتياط إمّا مطلقاً أو في بعض الصور كما سيأتي، وفي الثانية هو
البراءة اتّفاقاً، فتأمّل.

→

في إتمامه، بأنّ: معنى حرمة الفعل عرفاً ليس إلّا حرمة الاشتغال به عمداً، فلا تراعى
الحرمة بإتمام العمل، فارجع إلى ذلك.

[القسم الأول]
[في ما إذا دار الأمر في الواجب بين المتباينين]

[وفيه مسائل :]

[المسألة الأولى]

[ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النصّ]

[٥٣١] قوله: أمّا الأولى فالكلام فيها إمّا في جواز المخالفة القطعيّة...^(١).

أقول: يعني أنّ الكلام في هذه المسألة يقع تارةً: في جواز المخالفة القطعيّة، بأن يترك كلّ من الظهر والجمعة، والقصر والإتمام تمسّكاً بالأصل في نفي ذلك.

وأخرى: في وجوب الموافقة القطعيّة، بأن يأتي بكلّ منهما من باب الاحتياط.

والباعث على البحث في هاتين الجهتين ملاحظة العلم التفصيلي، فإنّه إذا حصل بالحكم الواقعي وبموضوعه لزمه أمران، حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة.

وهل العلم الإجمالي بمتعلّق الحكم الواقعي بعد العلم التفصيلي به - كما فيما نحن فيه - يشارك العلم التفصيلي في الحكم الأوّل، أو لا؟

(١) فرائد الأصول: ٢/٢٧٩.

فعلى الأوّل فهل يشاركه في الحكم الثاني، أو لا؟

فمست الحاجة حينئذٍ إلى بيان كلتا الجهتين في مقامين على حسب ما صنعه المصنّف رحمته.

واعلم أولاً: أنّه قد حكي عن بعضهم أنّ المسألة من مجاري القرعة، فلا بدّ من الرجوع إليها في المقام لتعيين ما هو المكلف به في الواقع ^(١). ولكنّه توهم فاسد:

أمّا أولاً: فلقيام الإجماع على سقوط القرعة في الأحكام الشرعيّة والشبهات الحكميّة، واختصاصها بالموضوعات.

وثانياً: لزوم الهرج والمرج وانسداد باب الاحتمال؛ لأنّها احتمال يجري في جميع الأحكام الشرعيّة عند الاشتباه، وهو كما ترى.

وثالثاً: عدم كون المقام من مجاري القرعة؛ لفقده ما هو موضوع لها؛ فإنّها قاعدة تعلقيّة موقوفة على حصول الإشكال أو الاشتباه أو الجهل، والمقام بعد إمكان الاحتياط فيه أو البناء على التخيير ممّا يرتفع عنه كلّ من الأمور الثلاثة كما لا يخفى، فلا بدّ في المقام من الرجوع إلى الأصول والقواعد الشرعيّة المعمولة في الشبهات الحكميّة.

فنقول: إنّ الحقّ في الجهة الأولى هو ما اختاره المصنّف من القول بعدم جواز المخالفة القطعيّة كما أشار إليه بقوله:

(١) يُنظر نتائج الأفكار: ١٨١.

[٥٣٢] أما الأول فالظاهر حرمة المخالفة القطعية...^(١).

الظاهر حرمة

المخالفة القطعية

والدليل عليه

أقول: ويدل على ذلك الأدلة الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾^(٢) وغيرها من الآيات الدالة على وجوب الإطاعة والنهي عن المعصية، ولا ريب أن مخالفة العلم الإجمالي بالحكم الشرعي عصيان لأمر الشارع.

وأما السنة فهي الأخبار الدالة على ترتب العقاب على المعصية.

وأما الإجماع فلأن هذه المسألة من جزئيات مسألة جواز خرق الإجماع المركب وعدمه، وقد أطبق العلماء كافة على عدم جوازه.

أما الصغرى: - أعني كون المسألة من جزئيات تلك المسألة - فلأن الإجماع المركب في مقابل الإجماع البسيط عبارة عن اتفاق جميع العلماء من الأمة على قولين فصاعداً على نحو التردد الذي يلزمه الإجماع على نفي الثالث إذا كانت المسألة ذات قولين، أو على نفي الرابع إذا كانت ذات أقوال ثلاثة وهكذا.

وذلك كما إذا أفتى جماعة باستحباب الجهر في الصلاة يوم الجمعة وجماعة أخرى بحرمة الجهر فيها، فهم قد أجمعوا على نفي القول الثالث

(١) فرائد الأصول: ٢٧٩/٢.

(٢) سورة الجن: ٢٣.

وهو القول بوجوب الجهر أو كراهته.

ومثل ما إذا أفتى جماعة بوجوب السجدة لقراءة العزيمة في الصلاة وجماعة أخرى بحرمتها، فالقول بالاستحباب إحداث لقول ثالث وخرق للإجماع المركّب.

وإنّما سمّي بالإجماع المركّب؛ لأنّه إجماع محصّل عن المركّب عن قولين فصاعداً.

ومن المعلوم أنّ ما نحن فيه أيضاً كذلك؛ حيث إنّ جماعة أفتوا بوجوب الظهر في يوم الجمعة وجماعة أخرى بوجوب الجمعة^(١)، وهكذا في القصر والإتمام، فقد أجمعوا في كلتا المسألتين على نفي القول الثالث، فالقول بجواز تركهما معاً إحداث لقول ثالث وخرق للإجماع المركّب.

وأما الكبرى: - أعني جواز خرق الإجماع المركّب وعدمه - فالظاهر قيام الإجماع على عدم جوازه كما صرح به العلامة في النهاية - على ما حكى عنه - حيث نسب القول بعدم الجواز إلى الإماميّة، ثمّ حكى عن بعض العامة أنّه نقل عن بعض الشيعة جوازه، وقال عليه السلام: «إنّه غلط»^(٢).

وقال المحقّق القميّ: «لا يجوز خرق الإجماع المركّب، يعني ما علم أنّ قول الإمام ليس بخارج عن أحد الأقوال؛ فإنّ الخروج عن الكلّ واختيار قول آخر يوجب ترك قول الإمام عليه السلام يقيناً»^(٣).

(١) في الأصل: «القصر»، والظاهر أنّه سهو من قلمه الشريف.

(٢) نهاية الوصول: ١٩٣/٣.

(٣) القوانين المحكمة: ٢٨٥/٢.

وقال في الفصول: «إذا انعقد الإجماع على قولين أو أقوال في موضوع واحد لا يجوز فيه إحداث قول آخر بلا خلاف يعرف بين أصحابنا»^(١)، انتهى.

ولا يخفى عليك: أن القول بعدم جواز خرق الإجماع المركب ليس من باب التعبد؛ إذ لا دليل عليه من الكتاب والسنة، والتمسك بالإجماع يستلزم الدور، فتأمل.

بل الوجه فيه هو: لزوم طرح قول الإمام بعد فرض وجود العلم الاجمالي بأن الحق في أحد القولين.

وبالجملة، إن الإجماع المركب الذي هو عبارة عن الإجماع على نفي القول الثالث لا يجوز خرقه بإحداث قول ثالث مباين أو مفصل، من غير فرق في ذلك بين كون الحكمين المجمع عليهما واقعيين أو ظاهريين أو مختلفين، وبين كون القول الثالث حكماً واقعياً أو ظاهرياً.

ويتفرع على هذه القاعدة عدم جواز المخالفة القطعية فيما نحن فيه بترك كلا الأمرين معاً؛ لكونها خرقاً للإجماع المركب ومستلزماً لطرح قول الإمام عليه السلام الموجود في أحد القولين؛ لفرض وجود العلم الاجمالي بكون الواجب في الواقع ونفس الأمر أحد الأمرين.

وأما ما حكاه الشيخ رحمه الله في تلك المسألة من جواز طرح القولين

(١) الفصول الغروية: ٢٥٥-٢٥٦.

والرجوع إلى الأصل^(١) غير معروف القائل.

كما أنَّ ما ذكره صاحب الفصول^{عليه السلام} من جواز إحداث قول ثالث إذا كان ذلك القول حكماً ظاهرياً وإن كان الإجماع المنعقد في ذلك المقام كاشفاً عن الحكم الواقعي، كما [إذا] انعقد الإجماع المركَّب على إباحة^(٢) شيء وحرمة، أو إباحته^(٣) وجوبه، فإنَّه يجوز الحكم في الأوَّل بالكراهة وفي الثاني بالاستحباب - للاحتياط - مع القطع بمخالفته للحكم الواقعي^(٤)، وملخص كلامه^{عليه السلام}: جواز مخالفة الحكم الواقعي بالحكم الظاهري، وإنَّما الممنوع مخالفته هو المخالفة بحكمٍ واقعيٍّ آخر.

فمدفوع: بأنَّ القدر المسلَّم من ذلك على ما ذكره بعض^(٥) إنَّما هو في الموضوعات كالأقارير، لا في الأحكام، ولو سلَّم فغايتة جواز المخالفة الفتوائية لا العملية كما فيما نحن فيه، فتأمَّل.

كما يندفع بما ذكرنا ما ذهب إليه المحقِّق الشريف من جواز خرق الإجماع فيما إذا ثبت أحد شطري الإجماع المركَّب بدليل فقاهتي، أعني الأصل، بمعنى أن يكون ضميمة الإجماع المركَّب دليلاً فقاهياً

(١) العدة: ٦٣٦/٢.

(٢) كما في مسألة قول آمين بعد الدعاء في الصلاة، فإنَّهم اختلفوا فيه، فقليل: بإباحته، وقيل: بحرمة. [منه]

(٣) كما في مسألة الجلسة الاستراحة وهي الجلسة بعد السجدين، فإنَّهم اختلفوا فيه فقليل: بإباحتها، وقيل: بوجوبها. [منه]

(٤) الفصول الغروية: ٢٥٦.

(٥) وسيلة الوسائل: ٢٣٣.

كالاستصحاب أو الاشتغال أو غيرهما من الأصول العملية^(١).

وجه الاندفاع: ظاهر بعد ما عرفت من قيام الإجماع على عدم جواز الخرق مطلقاً، فافهم.

وأما العقل فلا استقلاله بقبح مخالفة العلم الإجمالي كالتفصيلي؛ فإنه بعد فرض انكشاف الواقع يحكم العقل بوجوب إطاعته وقبح مخالفته؛ ضرورة عدم الفرق في ذلك في نظر العقل بين العلم الإجمالي والتفصيلي، كما لا فرق في ذلك بينهما في نظر العقلاء أيضاً.

والتحقيق في الدليل - على ما قويناه تبعاً للمصنف - هو مقايضة العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، فكما أن العلم التفصيلي بالحكم يوجب تنجز التكليف، على معنى صيرورة الحكم الواقعي المعلوم بالتفصيل تكليفاً إلزامياً فعلياً شاغلاً لذمة المكلف على وجه يعاقب على مخالفته لكونها معصية، والمعصية قبيحة عقلاً وشرعاً وموجبة للعقاب، فكذلك العلم الإجمالي؛ لأنه في حكم العقل وبناء العقلاء يجري مجرى العلم التفصيلي في تأثيره في تنجز التكليف وتوجّه الخطاب إلى المكلف، فمخالفته معصية فتكون قبيحة عقلاً وشرعاً وموجبة للعقاب، ولا نعني من حرمة المخالفة إلا هذا.

وربما يقال: بالفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي من جهة جواز ترخيص الشارع في مخالفة الثاني دون الأول؛ نظراً إلى أن الثاني مشوب

(١) يُنظر ضوابط الأصول: ٤١٢-٤١٣.

بالشكّ في التعيين^(١).

ولكنّه مدفوع: بأنّ العلم عبارة عن انكشاف الواقع، ومع فرض ترتّب الحكم على الواقع المنكشف لم يعقل الفرق بين قسميه من التفصيلي والإجمالي في أنّ المنع عن العمل بكلّ منهما والترخيص في مخالفته مستلزم للتناقض، فلا يجوز للشارع أن ينهي عن العمل به أو يرخص في ترك العمل به.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ ما ذكر من تنجّز التكليف بالحكم الواقعي المعلوم بالإجمال إنّما يتمّ على القول بعموم الخطابات وكونها في مقام الإطلاق والبيان وإفادة مطلوبيّة الحكم الواقعي، سواء علم به المكلف تفصيلاً أو إجمالاً، أو كان جاهلاً به.

وأما بناءً على مسلك من يقول بإهمال الخطابات وكونها مسوقة لبيان الكبرى خاصّة من دون أن يكون لها إطلاق بالنسبة إلى حالات المكلفين من العلم والجهل، أو يسلم ذلك ولكن يقول بحكومة أدلّة^(٢) البراءة ومانعيّتها عن ترتّب مقتضى ذلك الخطاب عليه حسبما تقدّم في الشبهة المحصورة، فلا يتمّ ما ذكر.

والحاصل: أنّ الدليل الذي ذكره المصنّف لعدم جواز المخالفة القطعيّة في المقام - حسبما وضّحناه - دليل إقناعي مبنيّ على مذهبه من إطلاق

(١) يُنظر بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٣٣.

(٢) وفيه كلامٌ سيأتي في ردّ القائل بجواز المخالفة القطعيّة، فانتظر. [منه]

المسألة الأولى / ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النص ١٣٧

الخطابات على التقرير المذكور، لا إلزامي؛ إذ لعلّ المخالف في المسألة من ينكر هذا المبنى، فتأمل.

[٥٣٣] قوله: ويظهر من المحقق الخوانساري دوران...^(١). في استظهار جواز

المخالفة القطعية
من كلام
المحقق الخوانساري

أقول: ولم أدر من أيّ فقرة من كلام المحقق عليه السلام استظهر القول بجواز المخالفة القطعية فيما نحن فيه، وإلاّ فعبارته المنقولة في القوانين غير دالة على ما ذكر، فضلاً عن ظهورها فيه.

بل ظاهر كلامه المنقول في الكتاب المذكور كما أنّ صريح عبارته المنقولة في باب الاستصحاب هو الميل إلى وجوب الموافقة القطعية.

أمّا عبارته المذكورة في القوانين فهي هذه: «نعم، لو حصل يقين بالتكليف بأمرٍ ولم يظهر معنى ذلك الأمر، بل كان مردّداً بين أمور فلا يبعد حينئذٍ القول بوجوب تلك الأمور جميعاً ليحصل اليقين بالبراءة»^(٢)، انتهى.

وأمّا عبارته المنقولة في باب الاستصحاب فيما إذا ورد نصّ أو إجماع على وجوب شيء معيّن في الواقع مردّد في نظرنا بين أمور، ونعلم أنّ ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلاً، قال عليه السلام: «يجب حينئذٍ الحكم بوجوب تلك الأشياء المردّد فيها في نظرنا، ولا يكفي الإتيان

(١) فرائد الأصول: ٢٧٩/٢.

(٢) القوانين المحكمة: ٣٦/٢.

بشيء واحد منها في سقوط التكليف، سواء تحقق قدر مشترك بين تلك الأشياء أو تباينت بالكلية»^(١)، انتهى.

وهذه العبارة - كما ترى - صريحة في القول بوجوب الموافقة القطعية. نعم، قال رحمته الله: «وأما إذا لم يكن كذلك بل ورد نصّ مثلاً على أنّ الواجب الشيء الفلاني ونصّ آخر على أنّ ذلك الواجب شيء آخر، أو ذهاب بعض الأمة إلى وجوب شيء والآخرون إلى وجوب شيء آخر دونه، وظهر بالنص والإجماع في الصورتين أنّ ترك ذينك الشيئين معاً سبب لاستحقاق العقاب، فحينئذ لم يظهر وجوب الإتيان بهما معاً حتّى يتحقّق الامتثال، بل الظاهر الاكتفاء بواحدٍ منهما، سواء اشتركا في أمرٍ أو تباينا بالكلية»^(٢)، انتهى.

وهذه العبارة أيضاً صريحة في التفصيل في وجوب الموافقة القطعية بين الصورتين، لا التفصيل في حرمة المخالفة القطعية بين ورود إجماع على حرمة المخالفة وعدمه، ولعلّ المصنّف رحمته الله استظهر ذلك التفصيل من كلام آخر له لم نعثر عليه.

وكيف كان، فلعلّ نظر من قال بجواز المخالفة القطعية - لولا الإجماع والضرورة على عدم الجواز على فرض وجود القائل به - إلى منع كفاية العلم الإجمالي في تنجّز التكليف.

(١) القوانين المحكمة: ١٦٠/٣.

(٢) القوانين المحكمة: ١٦١/٣.

المسألة الأولى / ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النص ١٣٩

بدعوى: أنَّ المكلف به فيما نحن فيه الذي يلتزم تعلّق التكليف به إمّا أن يكون الواحد المعيّن في الواقع المجهول في نظر المكلف، أو أحد الأمرين على التخيير.

ولا سبيل إلى شيء منهما:

أمّا الأوّل فلعدم ورود الخطاب من الشارع كذلك.

وأمّا الثاني فلعدم كون الحكم الواقعي المفروض للواقعة هو الوجوب التخييري؛ لعدم توجّهه إلى الواحد التخييري الغير المعيّن المنتزع عن الطرفين، بل إنّما توجّهه إلى الواحد المعيّن لا غير.

ولكن يزيّفه: اختيار الشقّ الأوّل وعدم العبرة فيه بالخطاب التفصيلي، بل يكفي فيه العلم بالحكم الواقعي تفصيلاً أو إجمالاً مع التمكن من العلم به تفصيلاً والعلم بموضوعه تفصيلاً أو إجمالاً مع التمكن من امتثاله، والمفروض فيما نحن فيه حصول العلم الإجمالي بالموضوع بعد العلم التفصيلي بالحكم الواقعي، فالمقتضي لتوجّه الطلب الفعلي موجود ولا مانع عن تأثيره، لا عقلاً ولا نقلاً.

أمّا الأوّل فلأنّ الذي يمكن تخيّل مانعاً أحد أمرين:

إمّا توهم أنّ الجهل بالتفصيل في نظر العقل يجري مجرى الجهل التفصيلي كما في الجاهل، فكما أنّ الجهل التفصيلي عذر عقلي يمنع من توجّه الطلب إلى الجاهل، فكذلك الجهل بالتفصيل أيضاً عذر يمنع من ذلك.

أو توهم أنّ الجهل بالتفصيل يستلزم العجز عن الامتثال وعدم تمكّن العالم بالإجمال منه.

وشيءٌ منهما غير صالح للمنع:

أمّا الأوّل فلوضوح الفرق بين الجهل التفصيلي والجهل بالتفصيل؛ فإنّ الأوّل إنّما ينهض عذراً لقبح المؤاخذه على مخالفة ما لا سبيل للمكلف إلى معرفته ولا إلى امتثاله، والعالم بالإجمال فيما نحن فيه عرف الحكم الواقعي تفصيلاً وموضوعه إجمالاً، وهو متمكّن من الامتثال أيضاً بالاحتياط، فالعقل لا يقبح عقابه على المخالفة بل يحسنه.

والحاصل: أنّ الجاهل الذي بحكم العقل والعقلاء يقبح عقابه ذاتاً هو الجاهل بالحكم رأساً الذي يعبر عنه بالجاهل التفصيلي، وأمّا لو علم بصدوره وكان جاهلاً بموضوعه الذي عبرنا عنه بالجاهل بالتفصيل فهو عند العقلاء عالم إمّا موضوعاً أو حكماً، نظير الجاهل بالحكم قبل الفحص كما تقدّم الإشارة إليه في الشبهة التحريميّة.

وأمّا الثاني: فوجه عدم صلاحيّته للمنع واضح.

وأمّا انتفاء المانع الشرعي فلاّنه ليس في الشرع ما يصلح مانعاً إلّا أصل البراءة وهو غير جارٍ فيما نحن فيه؛ لعدم جريان مدركه فيه من العقل والنقل من نحو «ما حجب الله علمه عن العباد»^(١)، و«الناس في

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

المسألة الأولى / ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النص ١٤١

سعة ما لا يعلمون»^(١)، و«رفع عن أمّتي...»^(٢) وما أشبه ذلك.

أمّا العقل فلما عرفت من أنّه لا يقبّح عقاب العالم بالإجمال على مخالفة العلم الإجمالي.

وأما الأخبار فلدخول المقام في مفاهيم هذه الأخبار، ولذا قيل - كما سيأتي من المصنّف رحمه الله - أن العمل بها في كلّ من الموردين بخصوصه يوجب طرحها بالنسبة إلى أحدها المعين عند الله المعلوم وجوبه؛ فإنّ وجوب واحدة من الظهر والجمعة أو القصر والإتمام ممّا لم يحجب الله علمه عنّا فليس موضوعاً عنّا، ولسنا في سعة منه، ولا أنّه مرفوع عنّا.

فظهر من جميع ما بيّنا: أنّ الأقوى ما عليه المشهور من وجوب الاحتياط بالجمع بينهما، إلّا إذا ثبت الرخصة من الشرع، فافهم.

[٥٣٤] قوله: ويظهر من الفاضل القمي رحمه الله الميل إليه...^(٣).

ظهور الميل من
المحقّق القمي
إلى جواز
المخالفة القطعية

أقول: أمّا ظهور الميل من الفاضل المذكور فمحقّق؛ فإنّه قال في مسألة أصل البراءة: «إنّ التكليف بالأمر المجمل المحتمل لأفراد متعدّدة بإرادة

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

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

(٣) فرائد الأصول: ٢٧٩/٢ - ٢٨٠.

فردٍ معيّن عند الشارع مجهولٍ عند المخاطب مستلزمٌ لتأخير البيان عن وقت الحاجة، الذي اتفق أهل العدل على استحالته، وكلّما يدّعي كونه من هذا القبيل فيمكن منعه؛ إذ غاية ما يسلم في القصر والإتمام والظهر والجمعة وأمثالهما أنّ الإجماع وقع على أنّ من ترك الأمرين بأن لا يفعل شيئاً منهما يستحقّ العقاب، لا أنّ من ترك أحدهما المعيّن عند الشارع المبهم عندنا - بأن ترك فعلهما مجتمعين - يستحقّ العقاب^(١)، انتهى.

وحاصله: أنّ المانع عن توجّه الخطاب بالواقع هو لزوم التكليف بالمجمل المحتمل لأفراد متعدّدة بإرادة فردٍ معيّن عند الشارع مجهول عند المكلف المستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق أهل العدل على استحالته.

ولا يخفى ما فيه:

أمّا أولاً: فلما سيأتي من المصنّف في منع الملازمة؛ فإنّ طرؤ الاشتباه لعارض اختفاء الأحكام الواقعيّة بواسطة الأمور الخارجيّة لا ينافي تحقّق البيان في زمان الوحي، وليس على الشارع مزاحمة الأسباب الخارجيّة الموجبة لاختفاء الأحكام الواقعيّة بمنعها عن التأثير في الاختفاء أو إزالة الاشتباه الحاصل منها، بل الواجب عليه أن يجعل حكماً عاماً يتعبّد به المكلف حال الاشتباه، ويجوز الاكتفاء فيه بحكم العقل.

وأما ثانياً: فعلى تقدير تسليم كون الاشتباه بدوياً حاصلاً في زمن

(١) القوانين المحكمة: ٨٥/٣.

المسألة الأولى / ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النص ١٤٣

الخطاب يتطرق المنع إلى بطلان اللازم؛ فإنَّ التكليف بإطلاقه لا قبح فيه، بل قد يكون مستحسنًا إذا ساعدت عليه مصلحة.

ومّا يصلح مصلحة في نظر العقل حمل المخاطب على الامتثال بطريق الاحتياط ليتكامل به استحقاقه الثواب.

والإغراء بالجهل وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا قبح فيهما إلا في مواضع الجهل العذري، وهو ما لا يتمكن المكلف معه من الإطاعة، والمفروض في المقام تمكّنه منه.

الأقوى وجوب [٥٣٥] قوله: وأمّا الثاني: ففيه قولان أقربهما الوجوب...^(١).

الموافقة القطعية

أقول: لمّا فرغ المصنّف عن البحث في الجهة الأولى - أعني جواز المخالفة القطعية وعدمه - شرع في بيان الجهة الثانية، أعني وجوب الموافقة القطعية وعدمه.

فنعول: إنَّهم اختلفوا في ذلك على قولين:

أحدهما: القول بالوجوب، وهو المشهور بين العلماء من الأصوليين والأخباريين.

وثانيهما: القول بالبراءة الموجبة للتخيير.

وقبل الشروع في المطلب وبيان ما هو الحقّ من القولين لابدّ من بيان أنّ منع وجوب الموافقة القطعية هل هو من باب منع الصغرى، أو من

(١) فرائد الأصول: ٢/٢٨٠، وفيه: «أقواهما» بدل «أقربهما».

باب منع الكبرى بعد تسليم الصغرى؟

أمّا الأوّل فبأن يقال: إنّهُ عند العلم الإجمالي بالتكليف مع الشكّ في المكلف به لا يتحقّق التكليف بالواقع حتّى يلزم الاحتياط بالجمع بين الأمرين مقدّمةً للوصول إلى الواقع، بل ليس تكليف العالم بالإجمال إلّا ما يقتضيه ظواهر الأدلّة الظنيّة والأصول، فليس هناك اشتغال بالواقع حتّى يلزم الخروج عن عهده.

ويستفاد هذا المعنى من كلام المحقّق القمّي رحمته الله ^(١) كما سيأتي في نقله في عبارة المصنّف.

وأمّا الثاني فبأن يقال: إنّ الاشتغال بالواقع عند العلم الإجمالي بالتكليف مع الشكّ في المكلف به وإن كان ثابتاً، إلّا أنّ اليقين بالاشتغال لا يقتضي اليقين بالبراءة بل يكفي الظنّ بها.

ويستفاد هذا المعنى من كلام المحقّق الخونساري رحمته الله فيما نقله الفاضل القمّي رحمته الله عنه في باب الاستصحاب ^(٢)، حيث قال: «نعم، الظاهر حجّية الاستصحاب بمعنى آخر، وهو أن يكون دليل شرعي على أنّ الحكم الفلاني بعد تحقّقه ثابت إلى حدوث حال كذا أو وقت كذا مثلاً، معيّن في الواقع بلا اشتراطه بشيء أصلاً، فحينئذٍ إذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره إلى أن يعلم وجود ما جعل مزيلاً له، ولا يحكم بنفيه

(١) القوانين المحكمة: ٨٥/٣.

(٢) القوانين المحكمة: ١٢٨/٣.

بمجرد الشك في وجوده.

واستدل عليه: بأنه إذا كان أمر أو نهي بفعل إلى غاية مثلاً، فعند الشك في تلك الغاية لو لم يمثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتنال والخروج عن العهدة، وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتنال والخروج عن العهدة، فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك أيضاً وهو المطلوب^(١)، انتهى.

وهذا الكلام - كما ترى - يعطي عدم لزوم التعيين بالبراءة عند اليقين بالاشتغال، بل يكفي الظن بالبراءة وإن كان من أماره غير معتبرة على ما هو ظاهر إطلاق كلامه.

وبالجمله، إن منع وجوب الموافقة القطعية في المقام يمكن أن يؤول إلى الكبرى باعتبار الاكتفاء في الاشتغال اليقيني بالظن بالبراءة.

بل يمكن ذلك باعتبار أصل البراءة من باب التعبد أيضاً، بأن يقال: اعتبر الشارع أصل البراءة في مثل المقام الذي علم بالتكليف إجمالاً مع الشك في تعيين المكلف به، فاكتفى بالاحتمال بجعله بدلاً عن الواقع في مرحلة الظاهر، على معنى جعل الموافقة الاحتمالية حكماً ظاهرياً لاشتغالها على مصلحة جابرة لمفسدة فوات الواقع.

وعلى هذا يحصل بالإتيان بأحد طرفي الشبهة - كالظهور وحده أو

(١) مشارق الشومس: ٧٦.

الجمعة وحدها - البراءة عن التكليف الذي حصل الاشتغال به من جهة اكتفاء الشارع بالاحتمال في مقام الامتثال، وحاصله التخيير في الأخذ بما شاء منهما.

وقد علم من جميع ما ذكرنا تأسيس الأصل في المسألة، وتبين لك ما هو مقتضى الأصل على كل من وجهي المنع، فإنه بناءً على رجوع النزاع إلى الصغرى - وهو عدم ثبوت التكليف بالواقع - فمقتضى الأصل هو البناء على البراءة من التعيين، فيتخير؛ لعدم ثبوت ما زاد على ذلك من الأدلة والأصول، والمفروض عدم ثبوت التكليف بالواقع والاحتياط فرع ثبوته.

وأما بناءً على رجوع النزاع إلى الكبرى فمقتضى الأصل هو الاحتياط؛ لأن المفروض اليقين بالاشتغال ومع الشك في كفاية الظن لابد من سلوك طريق يتحقق به الخروج عن عهدة التكليف، وليس ذلك الطريق إلا اليقين بالبراءة، فلا بد من الاحتياط.

إذا عرفت ذلك فلنشرع إلى بيان ما هو الحق من القولين، وهو القول بوجود الاحتياط بالجمع بين الأمرين كما هو المشهور.

والدليل على ذلك أمور:

منها: وجود المقتضي وعدم المانع، كما أشار إليه المصنف بقوله:

الدليل علي

الوجوب هو

الموافقة القطعية

[٥٣٤] لوجود المقتضي وعدم المانع...^(١).

أقول: ومبنى هذا الوجه هو ما عرفت في وجه حرمة المخالفة القطعية من تنجز التكليف بالواقع بالعلم الإجمالي الموجود في المقام كتنبؤ به بالعلم التفصيلي، من غير فرق بينهما في نظر العقل والعقلاء، فتكون الذمة مشغولة بذلك التكليف، وقضية ذلك وجوب الإطاعة والموافقة؛ لأنّ التكليف إنّما يتوجّه إلى المكلف لغرض الامتثال وهو الإطاعة والموافقة، فيجب عليه تحصيل البراءة وتفرغ الذمة عمّا اشتغلت به في التكليف الالزامي الشاغل لها.

وهذا وإن كان بحسب الإمكان قد يتأتّى بأداء الواجب الواقعي، وقد يتأتّى بأداء بدله فيما جعل الشارع له بدلاً، بأن يقال: إنّ جعل من الفعلين المردّد بينهما الواجب الواقعي ما ليس بواجب في الواقع بدلاً عمّا هو واجب في الواقع، سواء نصّ عليه بدلالة مطابقة كأن يقول: إذا ثبت وجوب شيء واشتبه الواجب بين فعلين فقد جعلت ما ليس بواجبٍ منهما بدلاً عمّا هو الواجب، أو بدلالة التزامية كأن يقول: إذا ثبت الوجوب واشتبه الواجب فالمكلف مخير بين الفعلين، وعلى التقديرين يكفيه الإتيان بأحدهما؛ لأنّه إمّا واجب أو مسقط عن الواجب.

وأياً ما كان فالالتزام به يحتاج إلى دليل، ومع فقدّه - كما فيما نحن فيه - فطريق تفرغ الذمة ينحصر في أداء نفس الواجب.

(١) فرائد الأصول: ٢٨٠/٢.

وهذا وإن كان بحسب الخارج لا يتوقّف عقلاً على الإتيان بالفعلين
 إلّا أنّ العلم به يتوقّف عليه، فيجب تحصيله بالإتيان بهما فيجب مقدّمةً.
 مضافاً إلى أنّه لو اكتفى بأحدهما يحتمل العقاب في ترك الآخر؛
 لاحتمال كونه الواجب الواقعي، وهو احتمال للضرر، فيجب دفعه
 بالإتيان به أيضاً، ولا نعني من وجوب الموافقة القطعية إلّا هذا.
 وهذا هو العمدة في دليل المسألة.

ومنها: قاعدة الاشتراك في التكليف، وبيانه: أنّه لا ريب في أنّ
 الواجب على الحاضرين في مجلس الخطاب والموجودين في زمن النبي ﷺ
 والأئمة عليهم السلام لم يكن إلّا واحداً معيّناً من الظهر والجمعة مثلاً، وكذا
 الغائبون والمعدومون؛ لأدلة الاشتراك في التكليف من الإجماع والأخبار
 بل الضرورة، فيكون الحكم في حقّ الغائبين والمعدومين أيضاً هو ذلك
 المعين، وحيث اشتبه فلا بدّ فيه من تحصيل الموافقة القطعية بالاحتياط
 بالجمع بين الأمرين.

وفيه: ما لا يخفى من الضعف؛ فإنّه إن أُريد بالتكليف المشترك فيه
 التكليف الأوّلي الواقعي بما هو معيّن في الواقع فلاشتراك فيه مسلّم، إلّا
 أنّه غير مجدٍ في المقام؛ لجواز كون الجهل المفروض فيه علّة مانعة عن تنجزه
 كما في موارد أصل البراءة بالقياس إلى الأحكام الواقعية الثابتة في حقّ
 الحاضرين مع شركة الغائبين والمعدومين فيها من دون تنجزها عليهم
 لعلّة الجهل، ومجرّد الاشتراك في الوجوب الواقعي لا ينفي مانعيّة
 الجهل المذكور.

المسألة الأولى / ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النص ١٤٩

وإن شئت قلت: إنَّ شرط جريان قاعدة الاشتراك في التكليف هو الاتحاد في الصنف، وهو مفقود في المقام؛ لكونهم واجدين لشرط التكليف التفصيلي وهو العلم بالمكلف به تفصيلاً، بخلاف أمثالنا من الغائبين الفاقدين لذلك العلم التفصيلي، فافهم.

وإن أُريد به الحكم الثانوي الظاهري وهو وجوب الاحتياط، على معنى أنَّ الحاضرين على تقدير طرؤ الاشتباه في المكلف به لهم كان الحكم الظاهري في حقهم في تلك الواقعة المفروضة هو الاحتياط، فكذلك الغائبون والمعدومون؛ لأدلة الاشتراك.

ففيه أولاً: منع جريان قاعدة الاشتراك في الأحكام الظاهرية؛ إذ القدر المسلّم الثابت من أدلته هو الاشتراك في الأحكام الواقعية.

وثانياً: منع كون الحكم الظاهري في حق الحاضرين على تقدير طرؤ الاشتباه لهم في المكلف به هو الاحتياط؛ لاحتمال كون الحكم الظاهري في حقهم هو البراءة أو التخيير، وعلى المستدلّ نفيه وأتى له بذلك؟!

ودعوى: أنَّ العقل مستقلّ بوجوب الاحتياط لقاعدتي المقدمية ودفع الضرر، فيستكشف به عن كون الحكم الظاهري في حق الحاضرين أيضاً هو الاحتياط لا غير.

مدفوعة: بأنّه إذا سلّمت حكومة العقل في ذلك فهو كافٍ في ثبوت المطلب ولا حاجة معه إلى توسيط مقدّمة الاشتراك في التكليف.

ومنها: استصحاب الاشتغال؛ فإنّه إذا أتى بأحد الفعلين يشكّ في

ارتفاع الاشتغال الثابت قبله وبقائه، فيستصحب، ومقتضاه وجوب الإتيان بالآخر أيضاً.

وفيه أولاً: أنه إن أُريد به استصحاب الاشتغال بالواحد المعين الواقعي المعلوم عند الله المجهول عندنا فاليقين السابق منتفٍ؛ حيث لم نعلم بتنجز ذلك في حق المكلف ولم يتحقق الاشتغال به بعد؛ ضرورة أنَّ النزاع إنما هو في كفاية العلم الإجمالي في تنجز التكليف وثبوت الاشتغال بذلك المعين الواقعي المعلوم بالإجمال، فلم يتحقق له حالة سابقة يعلم فيها ثبوت الاشتغال به حتى يستصحب عند الشك في بقاءه.

وإن أُريد به استصحاب الاشتغال بأحدهما لا بعينه - أي كون المكلف به هو إحدى الصلاتين من دون تعيين - فالشك اللاحق منتفٍ؛ ضرورة سقوط التكليف حينئذٍ بالمأتي به أولاً؛ لكونه مصداقاً للواحد لا بعينه، فلا وجه لاستصحاب ما علم سقوطه.

فإن قلت: إنَّ التمسك بالاستصحاب المذكور إنما هو بعد الفراغ عن إثبات تنجز التكليف بسبب العلم الإجمالي، والمقصود به إثبات وجوب الفعلين معاً قبلاً لمن يكتفي بأحدهما، وحينئذٍ فلا ريب في تحقق الحالة السابقة المتيقنة وهو الاشتغال بالواحد المعين في الواقع.

قلت: الاستصحاب المذكور حينئذٍ ممَّا لا يترتب عليه وجوب الفعل الآخر؛ لما قرّر في محله من أنَّ الاستصحاب إنما يفيد ثبوت الآثار التي هي من أحكام المستصحب في حال اليقين.

ولا ريب أنَّ مقتضى الاشتغال بالواحد المعين حال اليقين به هو

وجوب الإتيان بذلك الواحد لا غيره، ووجوب الإتيان بغيره ليس من أحكامه، فاستصحابه في زمان الشك أيضاً يقتضي وجوب الإتيان به، ولم يظهر مع الاشتباه كون الفعل الآخر الغير المأتي به هو ذلك المعين؛ لجواز كونه غيره.

وقد عرفت أن الاستصحاب لا يقتضي جريان ما ليس من أحكام المستصحب في زمان اليقين، فالاستصحاب المذكور لا يجدي نفعاً في وجوب ذلك الفعل إلا بعد الحكم بكونه الواحد المعين الذي تعلّق به الاشتغال، ولا بدّ له من وسطٍ آخر والاستصحاب غير صالح له؛ لبطلان الأصل المثبت كما في محله، هكذا ذكره والذي العلامة رحمته ^(١).

وثانياً: أن الاستصحاب المذكور بعد التنزّل عن الإشكال المزبور ممّا لا حاجة إليه؛ لأنّ الشكّ في تعيين المكلف به إن كان علّة تامّة للاحتياط -كما هو الحقّ- فلا حاجة إلى استصحاب الاشتغال؛ لكفاية الشكّ حيثنّذ لإثبات الاحتياط وإن لم يكن علّة تامّة، فاستصحابه لا يفيد الاحتياط.

فالشكّ بالنسبة إلى البراءة والاحتياط قسمان: إمّا علّة تامّة للاحتياط وهو الشكّ في المكلف به، أو علّة تامّة للبراءة وهو الشكّ في التكليف.

ففي ما نحن فيه إن كان الشكّ راجعاً إلى المكلف به فهو بنفسه علّة تامّة لوجوب الاحتياط، وإن كان راجعاً إلى التكليف فهو علّة للبراءة.

(١) تعليقة على معالم الأصول: ١٧٤/٦.

وعلى التقريرين فنفس الشك كافٍ في ترتب حكمه عليه ولا حاجة إلى الاستصحاب، فتأمل.

ومنها: الاستصحاب بضميمة الإجماع المركب، وتوضيحه: أننا لو فرضنا أن رجلاً تعلم جميع الأحكام قبل غيبة الإمام عليه السلام، ثم نسي بعدها فشك في المكلف به الواقعي، فلا ريب أنه يجري في حقه استصحاب الحكم الواقعي، فيلزمه تحصيل الموافقة القطعية بالاحتياط، وحيث تحقق وجوب الاحتياط على هذا الفرض تحقق في غيره بالإجماع المركب؛ فإن كل من قال بالاحتياط قال به مطلقاً، ومن لم يقل به لم يقل مطلقاً.

وفيه أولاً: أن المورد ليس من المسائل المعنونة حتى يتحقق عدم القول بالتفصيل بينه وبين غيره من الموارد، فدعوى الإجماع المركب واهية.

وثانياً: أنه بعد تسليم الإجماع المركب يمكن القلب، بأن يقال: إن غير الناسي إذا شك في أن تكليفه هو الاحتياط أو البراءة استصحب فيه البراءة، بناءً على مذاق القوم من جريان الاستصحاب في مورد البراءة، وأن النزاع صغروي من حيث ثبوت الاشتغال بالعلم الإجمالي بالتكليف مع الشك في المكلف به كما هو طريقة القوم، خلافاً للمحقق الخوانساري على ما عرفت سابقاً في تحرير محل النزاع، وأن الأصل عند الشك هو البراءة على تقدير رجوع النزاع إلى الصغرى كما تقدّم، وعلى هذا فيقال: يستصحب البراءة في غير الناسي وثبت حكمها في غير الناسي بالإجماع المركب.

لا يقال: إن استصحاب التكليف وجودي واستصحاب البراءة

عدمي، وقد تقرّر أنّ الاستصحابين المتعارضين إذا كان أحدهما وجودياً والآخر عدمياً كان الوجودي مقدّماً على العدمي، فيدلّ ذلك على أنّ الوجودي أقوى من العدمي، ومن المقرّر في محله أيضاً أنّ ضميمة أحد طرفي الإجماع المركّب إذا كانت أقوى كان الحكم لذلك الطرف دون الآخر على هذا، فلا وجه للقلب.

لأنّا نقول: ما ذكر من تقديم الاستصحاب الوجودي على العدمي ممّا لا دليل عليه؛ لأنّه إن كان الوجه فيه هو أنّ الاستصحاب العدمي يقتضي استصحاب عدم الأزلي، والاستصحاب الوجودي من حيث كونه استصحاباً لا بدّ فيه من حالة سابقة متيقّنة وجوديّة، فبمجرّد جريانه يحصل القطع بارتفاع عدم الأزلي، فلا يبقى حينئذٍ موضوع للاستصحاب العدمي حتّى يكون الوجودي أقوى منه.

وبالجملة، لا مجرى للاستصحاب العدمي بعد جريان الاستصحاب الوجودي، لا أنّه جارٍ إلّا أنّ الآخر أقوى منه، فافهم.

وحاصل الجواب: إمّا أن نقول بعدم جريان الاستصحاب العدمي في مقابل الاستصحاب الوجودي، أو نقول بعدم تقديم الوجودي عليه في مقام التعارض، بمعنى: أنّا لا نسلم تقديم الوجودي على العدمي على فرض التعارض؛ وذلك لعدم الدليل عليه ولا مصرّح به من الأعلام عدا صاحب المفاتيح^(١)، وهو مردود عليه.

مضافاً إلى أنه ذكر في بعض كلماته في الفقه أن الاستصحابين إذا تعارضا وكان أحدهما أكثر مورداً من الآخر قدّم الأوّل على الآخر، وفيما نحن فيه إذا لاحظنا وجدنا أن استصحاب البراءة أكثر مورداً من استصحاب الاشتغال؛ لأنّ مورده ليس إلّا الناسي على الوجه الذي قرّرنا.

وربّما أمكن إنكار وقوعه رأساً، فيكون مقتضى تلك القاعدة التي ذكرها الله ﷻ تقدّم استصحاب البراءة على استصحاب الاشتغال.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ استصحاب الاشتغال الذي هو ضميمة أحد طرفي الإجماع المركّب ليس أقوى من استصحاب البراءة الذي هو ضميمة الطرف الآخر، فيتعارضان ويتساقطان ويرجع إلى الأصل الأوّل والعقلي الذي هو البراءة.

وقد علّم من ذلك كلّ أنّ الوجه في الاستدلال على وجوب الاحتياط فيما نحن فيه هو ما ذكرناه من حكم العقل والعقلاء بلزوم تحصيل الموافقة القطعيّة بالاحتياط، ولولاه لكان القول بالبراءة متّجهاً، ولا وجه لإثبات الاحتياط بما ذكر من الوجوه.

إذا عرفت ذلك فلنعد إلى شرح عبارة المصنّف رحمه الله فنقول:

في وجود المقتضي [٥٣٥] قوله: والأمر به على وجهٍ يعمّ العالم والجاهل...^(١).

للوَجوب

أقول: وقد أورد عليه: بأنّه إن أراد به الأمر الواقعي الأوّل الثابت في اللوح المحفوظ، ففيه: أنّه مسلّم لكنّه غير مجدٍ في المقام؛ فإنّ الأمر الواقعي

(١) فرائد الأصول: ٢/ ٢٨٠.

من حيث هو ما لم يتنجّز لا يستدعي لزوم الامتثال، ولا يستتبع مخالفته العقاب؛ كيف؟! وإلا لاقتضى ذلك وجوب الامتثال في الشبهة البدويّة وهو باطل بالإجماع.

بل يردّه الإجماع على كون العلم من الشرائط العامّة على حسب شرطية العقل والبلوغ والقدرة، غاية الأمر أنّها شرط لنفس التكليف وذلك شرط تنجّزه.

وإن أراد به الأمر الظاهري الفعلي المنجّز فعمومه للعالم والجاهل ممنوعٌ.

أمّا أولاً: فلا إمكان كون الجاهل مغيّراً للحكم الظاهري، بناءً على اختلاف الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات كما عليه المشهور.

إمّا بالإمكان الاحتمالي العقلي كما صرّح به الشيخ الرئيس من: «أنّ كلّما قرع سمعك وشككت في إمكانه وامتناعه فذره في بقعة الإمكان»^(١)، انتهى.

أو بالإمكان الوقوعي الظنّي الذي هو أخصّ من الإمكان بالمعنى الأوّل؛ حيث إنّّه لا يجامع مع الامتناع بخلاف الأوّل، كما حكى عن المحقّق الدواني في حاشيته على التجريد في مبحث إعادة المدوم، حيث إنّّه تمسّك بالإمكان الوقوعي لإثبات جواز إعادته مبيّناً لمبناه: «بأنّا تتبّعنا الأشياء والماهيات المتصورة وجدنا أغلبها ممكنة واقعة في الخارج، بل

(١) الإشارات والتنبيهات: ٣٩١.

المتنع منها منحصر في فرد واحد وهو اجتماع النقيضين الذي يرجع إليه اجتماع الضدين بواسطة واحدة، أو فيه وفي فرد واحد هو شريك الباري، بناءً على كون امتناعه عقلياً لا شرعياً، وإلا فهو أيضاً من الممكنات عقلاً، إلا أن الشارع دلّ على امتناعه»^(١).

وهذه الغلبة وإن كانت لا تفيد إلا الظنّ بالوقوع، إلا أنه كافٍ في إثبات المطلب في المقام من إمكان كون الجهل مغيراً للحكم حسبما كان الجنون والعجز والصبوة مغيراً له وموجباً لعدم تعلّق التكاليف بمن يتّصف بواحدٍ منها.

بل حسبما كان نفس الجهل مغيراً لها في الموضوعات الصرفة التي لا يجب فيها الفحص شرعاً إجماعاً؛ فإنه ليس إلا من جهة مدخلية العلم والجهل في تعلّق التكاليف والعدم.

وبالجملة، فلا ينبغي التأمل في إمكان ذلك؛ لما عرفت من قاعدة الإمكان بكلّ من المعنيين، مع فقد ما يدلّ على الامتناع سوى الدور المتوهم لزومه في المقام، المدفوع بتغاير الموقوف والموقوف عليه بالشأنية والفعلية حسبما سيأتي توضيحه عن قريب.

وأما ثانياً: فلا إمكان القول بوقوع التغيّر بالجهل وعدم التنجّز لأجل انتفاء العلم التفصيلي.

أما بناءً على اختصاص الخطابات بالمشافهين فواضح؛ إذ لم يتوجّه إلينا

(١) حكي عنه في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٤.

خطابٌ حتّى يؤخذ بإطلاقه بعد تسليم الإطلاق، بل التعديّ منهم إلينا معاشر الغائبين بل المعدومين إنّما هو بأدلة الاشتراك في التكليف، وهي من جهة كونها لبّية يجب الاقتصار في موردها على القدر المتيقّن، وليس إلّا فيما أحرز فيه الاتّحاد في الصنف، وأمّا مع الاختلاف في الصنف بل مع احتمال الاختلاف فيشكّ في الاشتراك الموجب للشكّ في التكليف فيرجع إلى البراءة وأصالة العدم.

وأما بناءً على عمومها للغائبين والمعدومين وإن كان يجري فيه ما ذكرناه من الاقتصار على القدر المتيقّن، إلّا أنّ القدر المسلّم من إطلاقها وعمومها من حيث المدلول إنّما هو بالنسبة إلى أفراد المكلف به.

وأما عمومها للأحوالي بالنسبة إلى حالات المكلفين من العلم والجهل والصحة والمرض والسفر والحضر والذكورة والأنوثة وغير ذلك ممّا يحتمل مدخليّة في اختلاف الحكم فمحلّ منع؛ ضرورة أنّ قوله: «اجتنب، أو صلّوا، أو جاهدوا، أو نحو ذلك» ممّا ليس مسوقاً لبيان الإطلاق، وليس مشتملاً على أداة العموم وسورها.

ألا ترى أنّ قول السيّد لعبده في حال الصحة: «اشتر اللحم» ممّا لا يفيد التكليف بالشراء في حال المرض المزمن الذي لا يقدر العبد معه على الحركة إلّا بمشقّة.

بل المنساق ثبوت التكليف عليهم في الحالة التي كانوا عليها عند توجيه الخطاب، ولا ينافي ذلك إطلاق الخطاب وعدم تقييده بالقيّد

الملحوظ في نظر الشارع؛ فإنه قد يستغني عن ذكر القيد بوجود القيد والصفة في المخاطبين أو الغلبة اتّصافهم به، ولذا ذهب جماعة من المحقّقين إلى عدم جواز التمسّك بإطلاق آية السعي إلى الذكر^(١) على وجوب الجمعة على الغائبين؛ نظراً إلى إمكان أن يكون إهمال القيد فيها للاتّكال على إدراكهم؛ لوجود السلطان العادل وغلبة ذلك في حقّهم، فاستغنى عن ذكر القيد بكونهم واجدين له^(٢).

وعلى هذا فيمكن أن يكون عدم ذكر القيد في تلك الخطابات وعدم التعرّض لاشتراطها بالعلم التفصيلي اتّكالاً على ما هو الغالب من حصول العلم التفصيلي للمخاطبين عند توجيه الخطابات إليهم، إفادة تلك الخطابات العموم والإطلاق لا يمكن إلّا بأحد أمور ثلاثة:

أحدها: التنصيص على العموم، بأن يقول: «أقيموا الصلاة سواء كنتم عالمين بها تفصيلاً أم إجمالاً أو كنتم جاهلين، وسواء كنتم حاضرين أو مسافرين»، وهكذا.

وثانيهما: أن يكون المخاطبون مختلفين في الأوصاف، بأن يكون بعضهم عالمين تفصيلاً وبعضهم عالمين إجمالاً وبعضهم جاهلين؛ فإنّ توجيه خطاب واحد إليهم على حدّ سواء مع اختلافهم في الأوصاف يفيد العموم لا محالة؛ كيف؟! وإلّا فلا يجمعهم^(٣) بخطاب واحد.

(١) سورة الجمعة: ٩.

(٢) يُنظر العناوين الفقهية: ٢٣/١.

(٣) في الأصل: «يجامعهم».

وثالثها: أن يكونوا جميعاً جاهلين أو عالمين إجمالاً؛ فإنه في الأول يعمّ العالمين بكلاً قسميه بالفحوى، وفي الثاني يعمّ العالم تفصيلاً بالفحوى.

والمفروض في المقام انتفاء الوجوه الثلاثة المقتضية للعموم:

أما الأول: فواضح؛ إذ المفروض أنه لم يرد إلّا قوله: «صلّوا واجتنبوا» من دون التنصيص على العموم أو على عدمه.

وأما الأخيران فمحلّ شكّ، فلا بدّ من الاقتصار على المتيقّن من المدلول أيضاً، وليس إلّا في صورة العلم تفصيلاً.

وبالجملة، فوجود المقتضي لتنجز التكليف محلّ منع، سواء قلنا بعموم الخطاب الشفاهي أو بالاختصاص حسبما عرفت من عدم إطلاق الخطابات بحسب أحوال المكلفين.

ودعوى: كون العلم تفصيلاً أو إجمالاً والجهل من أوصاف المكلف به؛ فإنه يقال: «خمر معلوم تفصيلاً أو إجمالاً، ومجهول»، في غاية الفساد؛ ضرورة أنّهما من حالات المكلف وأوصافه القائمة به، واتّصاف الخمر بالمعلومية والمجهولية إنّما هو بالتبع باعتبار كون العلم - على اعتبار - من مقولة الإضافة.

ثمّ لو سلّم وجود المقتضي وعموم الخطابات توجيهاً ومدلولاً نقول: إنّ المانع عن التنجز موجود عقلاً ونقلاً.

أمّا العقل فلحكمه بقبح التكليف بلا بيان، ولا يصدق البيان على العلم الإجمالي.

وأما النقل فبعض منه صريحٌ أو كالصريح في اشتراط التكليف بالعلم التفصيلي، مثل ما دلّ على حليّة المشتبه^(١) حتّى تعرف الحرام بعينه^(٢)، ومنه ما هو ظاهر في ذلك كقوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لم يعلموا»^(٣) وأمثاله؛ فإنّ ظهور العلم في التفصيلي ممّا لا ينبغي إنكاره، وحمله في تلك الأخبار على ما يعمّ الإجمال خلاف الظاهر ولا شاهد عليه.

كما لا شاهد لحمل القسم الأوّل على الشبهة البدويّة أو الغير المحصورة، عدا ما ربّما يتوهم من استحالة إناطة التكليف بالعلم التفصيلي؛ لاستلزامه الدور حسبما ستسمع من المصنّف وستعرف فسادَه من إمكانه أولاً ووقوعه ثانياً، وابتناؤه على القول بذاتيّة الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات في الأشياء التي لا يقول به المصنّف ثالثاً^(٤)، هذا.

أقول: أنت إذا أحطت خبراً بما ذكرنا من الاستدلال على ما هو المختار في المسألة من القول بوجوب الموافقة القطعيّة فيها تقدر على دفع هذا الإيراد بكلا شقيّه.

ومحصّل وجه الدفع: أنّا نختار الشقّ الأوّل من شقيّ الترديد، وهو القول بأنّ المراد من الأمر هو الأمر الواقعي الأوّل المتعلّق بالواحد المعين

(١) في الأصل: «الميتة»، والصواب ما أثبتناه في المتن نظراً إلى المصدر والسياق.

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

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

(٤) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٤-٣٩٥.

في الواقع، وقد صار منجزاً بسبب العلم الإجمالي بالموضوع بعد العلم التفصيلي بأصل الحكم الواقعي كما هو المفروض في محل البحث.

وذلك لما أثبتنا من عدم اشتراط تنجز التكليف بالعلم التفصيلي وعدم العبرة بالخطاب التفصيلي، بل يكفي فيه العلم بالحكم الواقعي تفصيلاً أو إجمالاً مع التمكن من العلم به تفصيلاً والعلوم بموضوعه تفصيلاً أو إجمالاً مع التمكن من امتثاله.

والمفروض في المقام حصول العلم الإجمالي بالموضوع بعد العلم التفصيلي بالحكم الواقعي، وعلى هذا فيجب تفرغ الذمة عما اشتغلت به من التكليف المنجز عليه بسبب العلم الإجمالي وتحصيل البراءة اليقينية بالإتيان بالفعلين معاً من باب المقدمة.

وأما النقض بالشبهات البدوية فظاهر الفساد؛ لانتفاء شرط تنجز التكليف هناك، فلذا يحكم فيها بالبراءة وعدم وجوب الامثال فيها كما عرفت سابقاً.

وبالجملة، ما ذكره المصنف من صدور الأمر الواقعي ووصوله إلى من علم به تفصيلاً مبني على مذهبه من تنجز التكليف الواقعي بالعلم التفصيلي به والعلوم الإجمالي بموضوعه حسبما بيناه، وحيث قد أثبتنا حقيقة هذا المذهب فيندفع الإيراد المذكور من كلامه.

كما أن ما ذكر من الإيراد مبني على المذهب الآخر، وهو عدم تنجز التكليف الواقعي بالعلوم الإجمالي، وقد عرفت ضعف هذا المذهب بما لا

مزید علیہ، فتدبرّ.

[٥٣٦] قوله: إذ ليس موضوع الوجوب...^(١).

أقول: يعني أنّ الخصم لو استند في منعه لوجوب الموافقة القطعية إلى عدم ثبوت المقتضي له، بدعوى: أنّ موضوع الوجوب هو العالم بالأوامر، بأن يكون المراد بالخطاب بوجوب الصلاة مثلاً هو إيجابها على من علم بوجوبها تفصيلاً، بجعل سند دعواه:

إمّا وضع الألفاظ للمعاني المعلومة دون الواقعية المحضة، بأن يكون معنى «الصلاة» هو الصلاة المعلومة وجوبها تفصيلاً، أو يكون «أقم» مثلاً الإيجاب المعلوم للمخاطب.

أو بجعل سندها انصراف الألفاظ بنفسها إلى المعلومات، أو انصرافها إليها في ضمن التركيب بأن يكون الانصراف إلى ذلك من خواص التركيب لا من خواص المفردات بأنفسها، فيكون تركيب «أقم» مع «الصلاة» مقتضياً لانصراف «الصلاة» إلى الصلاة المعلوم وجوبها، أو لانصراف الإيجاب المفهوم من الأمر إلى الإيجاب المعلوم للمخاطب، فيقال حينئذٍ: إنّ الخطاب قد اقتضى التكليف بالمعلوم لا الواقع محضاً.

فنقول في جوابه: إنّ الدعوى المذكورة مع فسادها في نفسها، خصوصاً فيما ادّعى من كون الصلاة ونحوها ممّا هو موضوع الحكم قد وضعت للصلاة المعلوم وجوبها؛ فإنّ ذلك ممّا لم يقل به أحدٌ حتّى القائل

(١) فرائد الأصول: ٢٨٠/٢.

المسألة الأولى / ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النص ١٦٣

بوضع الألفاظ للمعاني المعلومة؛ لأنّ القائل بذلك إنّما يعتبر في الوضع العلم بالموضوع له لا العلم بحكمه، فيقول: إنّ الخمر موضوع لما علم أنّه خمر، لا أنّه موضوع لما علم حكمه الذي هو الحرمة، وعلى هذا القياس الصلاة، وكذلك مدّعي الانصراف إنّما يدّعي انصراف لفظ «الخمر» مثلاً إلى ما علم أنّه خمر، لا إلى ما علم حرمة.

يتّجه عليها: أنّ القول بها مستلزم للدور؛ ضرورة أنّ العلم بالحكم موقوفٌ على ثبوت الحكم في الواقع، فلو توقّف ثبوت الحكم على العلم بالحكم لزم الدور.

هذا، ولكن يمكن الذبّ عن إشكال الدور بوجهين:

أحدهما: أنّ من يعتبر العلم في موضوع الخطاب لم يعلم جعله شرطاً لنفس الخطاب حتّى يلزم الدور، بل يمكن أن يكون مراده من ذلك جعله شرطاً لصحّة المأمور به، نظير القربة الموقوفة على الأمر التي هي شرط لصحّة العبادة المأمور بها، لا لصحّة الطلب حتّى يلزم الدور، كما سيأتي تفصيله في محله.

وثانيهما: أنّ الدور إنّما يلزم لو كان المراد من الموقوف والموقوف عليه هو الوجوب الواقعي الأوّل.

وليس كذلك، بل المراد من الوجوب الذي يتوقّف عليه العلم بالوجوب هو الوجوب الواقعي الأوّل، كما أنّ المراد من الوجوب المتوقّف على العلم هو الوجوب الظاهري الفعلي الذي عبارة عن تنجّز

ذلك الواجب الواقعي المستتب للعقاب على مخالفته، فتغاير الموقوف والموقوف عليه بالشأنية والفعلية.

وإن شئت قلت: إن الدور إنما يلزم بناءً على التصويب بالنسبة إلى الأحكام الواقعية، وأما بناءً على ما استقر عليه مذهبنا أهل الحق من التخطئة فلا دور أصلاً؛ ضرورة أن العلم بالوجوب إنما يتوقف على الوجوب الواقعي، وهو لا يتوقف على العلم به أصلاً، وإنما المتوقف على العلم هو تنجز ذلك الوجوب الواقعي واستتباع مخالفته للعقاب المعبر عنه بالحكم الظاهري الفعلي.

وتوضيح ذلك يتوقف على إشارة إجمالية إلى بيان المراد من التخطئة والتصويب في كل من الأحكام الواقعية والظاهريّة، والموضوعات، وبيان حكم كل منهما.

فنقول: إن التصويب في الأحكام الواقعية إنما هو من مذهب العامة، وقد يقرر بوجوه عديدة، أظهرها هو أنهم يقولون: إن من الأحكام مما بينها الله تعالى للنبي ﷺ، وقد بينها النبي ﷺ للمكلفين وهي معلومة لا يحتمل فيها الخطأ، وفوض أمر الباقي إلى النبي ﷺ معلقاً على اجتهاده على حسب ما يقتضيه المصالح والمقياس والاستحسان، فكلما اجتهد فيه النبي ﷺ فهو، ولا يجوز لغيره الحكم على خلافه، وكل ما لم يجتهد فيه فهو مفوض على آراء المجتهدين من أمته، فكل ما أدى اجتهاد كل منهم إليه فهو حكم الله الواقعي في حقه وفي حق مقلديه ولا حكم في الواقع سواه. وفي قبالة التخطئة التي استقرت عليها طريقة الإمامية الثابتة بالإجماع

المسألة الأولى / ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النص ١٦٥

والضرورة، بل بالعقل القاطع - على وجهٍ سيشير إليه - بعد النصوص المستفيضة أو المتواترة الواردة عن الأئمة عليهم السلام.

والمراد بها: أنه ما من واقعةٍ من الوقائع إلا وقد صدر حكمها من الشارع حتى أرش الخدش وأحكام بيت الخلاء ونحوها، أصابها من أصاب وأخطأها من أخطأ، هذا بالنسبة إلى الأحكام الواقعية.

وأما بالنسبة إلى الأحكام الظاهرية فالقول بالتخطئة والتصويب فيها أيضاً ثابت عند الإمامية على الخلاف بينهم؛ حيث إنهم بعدما اتفقوا على أن المرجع بعد انقطاع الوحي والأيادي عن أذيان الأئمة عليهم السلام في الغيبة الكبرى هو ظن المجتهد الحاصل من النظر واستفراغ الوسع في الأدلة الشرعية الثابتة حجيتها بالأدلة القطعية من العقلية والنقلية، اختلفوا في أن مؤدى تلك الطرق هل هو معتبر مطلقاً حتى بعد انكشاف الخلاف -بمعنى: أنه بدل عن الواقع مطلقاً- أو هو معتبر ما دام لم ينكشف الخلاف وأنّ اعتباره إنّما هو من باب الطريقة المحضة؟

فالأول عبارة عن التصويب في الأحكام الظاهرية، ويلزمه القول بالإنجاء وعدم وجوب القضاء والإعادة بعد انكشاف الخلاف.

والثاني عبارة عن التخطئة فيها ويلزمه القول بعدم الإنجاء بعد انكشاف الخلاف.

وأما التصويب في الموضوعات فهو عبارة عن انقلاب أحكامها بالعلم والجهل، الذي مرجعه إلى أخذ العلم في الموضوع، لا انقلاب

ماهيّتها وحقيقتها بالعلم والجهل؛ فإنّه غير معقول، وقد ذهب إليه مطلقاً بعض المحقّقين من المتأخّرين^(١)، وفي خصوص الطهارة والنجاسة المحدث البحراني^(٢)، خلافاً للمشهور، بل المجمع عليه عنه الجميع.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الذي يلزم منه الدور إنّما هو القول بالتصويب في الأحكام الواقعيّة كما عليه العامّة؛ ضرورة أنّ العلم بالوجوب الواقعي متوقّف على ثبوت الوجوب في الواقع؛ لاستحالة تحقّق العلم قبل المعلوم، فلو توقّف الوجوب الواقعي على العلم يلزم الدور المصرّح الذي لا مدفع له.

وأما بالنسبة إلى الأحكام الظاهريّة الفعلية - التي عبارة عن تنجّز ذلك الواجب الواقعي المستتبع للعقاب على مخالفته - فلا مسرح لتخيّل ورود الدور عليه؛ ضرورة أنّ العلم بالوجوب إنّما يتوقّف على الوجوب الواقعي نفسه، وأما المتوقّف على العلم ليس نفس الوجوب الواقعي على ما استقرّ عليه مذهب الإماميّة من التخطئة، بل المتوقّف عليه هو تنجّز ذلك الواجب الواقعي المستتبع مخالفته العقاب المعبر عنه بالحكم الظاهري، فلا دور حينئذٍ.

ومن هنا تبين أنّ ذكر إشكال الدور في محلّ الكلام - الذي هو في اقتضاء العلم الإجمالي تنجّز التكليف وعدمه - والاستشهاد بكلام

(١) حكي في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٤.

(٢) الحقائق الناضرة: ١/١٣٦ و ١٩٠.

العلامة^(١) كما وقع من المصنّف، في غير محلّه، فافهم.

[٥٣٧] قوله: وإلّا لزم الدور كما ذكره العلامة^(٢)...^(٣).

أقول: وقد ذكرنا أنّ الدور إنّما يرد بناءً على القول بالتصويب في الأحكام الواقعيّة كما هو مذهب العامّة.

وأما بناءً على القول بالتخطئة فيها - كما هو مذهب الحقّ - فلا دور؛ لما عرفت من أنّ المتوقّف على العلم ليس نفس الوجوب الواقعي بل تنجزه المعبر عنه بالحكم الظاهري الفعلي، فتغاير الموقوف والموقوف عليه بالواقعيّة والظاهريّة والشأنيّة والفعليّة على التفصيل المذكور.

وقد تصدّى بعض العامّة^(٤) لدفع إشكال الدور بوجه آخر لا محصل له، وهو: إنكار توقّف العلم بالحكم على نفس الحكم، بل هو متوقّف على العلم بمنشأ الحكم، بمعنى: أنّ العلم بالحكم متوقّف على العلم بما هو الأنسب بالأصول وأشبه بالقواعد، والمراد بالأوّل العلم بالاستحسان والمصالح المرسلة، وبالثاني العلم بالقياس، والحكم يتوقّف على العلم بتلك الأمور لا بالعلم بنصّ الحكم، فلا يلزم الدور^(٥).

(١) منتهى المطلب: ٢٣٠/٤.

(٢) منتهى المطلب: ٢٣٠/٤.

(٣) فرائد الأصول: ٢٨٠/٢.

(٤) والمراد به العضدي. [منه]

(٥) شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٣٨١، ويُنظر مرشد الدلائل

(مخطوط): الورقة ٣٩٤.

لكنّه - كما ترى - لا يدفع الدور، غايته لزوم الدور بالنسبة إلى المصالح والاستحسان والأشبهية لو أُريد منها الواقعيّات منها، بمعنى أنّ العلم بتلك الأمور يتوقّف على ثبوت تلك الأمور التي هي منشأ الحكم في الواقع، وثبوت تلك الأمور متوقّف على العلم بها فيلزم الدور.

هذا، ثمّ قد أُورد على المصنّف: بأنّ إشكال الدور واردٌ عليه أيضاً بناءً على ما هو عليه من منجزية العلم الإجمالي، وبيانه: أنّ العلم الإجمالي بالحكم أيضاً يتوقّف على الحكم، فلو توقّف الحكم على العلم الإجمالي يلزم الدور حسبما ذكره في العلم التفصيلي^(١).

لكنّه مدفوع: بأنّ العلم الإجمالي عند المصنّف كالعلم التفصيلي وملحق به، فهو يقول بتعلّق التكليف على المكلف سواء جهل به أم علّم علماً تفصيلياً أو إجمالياً، غاية الأمر وجود المانع عن تنجزه في حقّ الجاهل البسيط العاري عن العلم رأساً، فلا يلزم عليه دور أصلاً.

ثمّ إنّ القول باختصاص الخطاب بالعالم على معنى كون موضوع الوجوب في الأوامر مختصّاً بالعالم بها مع قطع النظر عن ورود إشكال الدور عليه، يتّجه عليه أمور:

أحدها: لزوم تقييد جميع الخطابات بالعلم، بأن يكون متوجّهة إلى العالمين بالأحكام، ولا حكم للجاهل أصلاً في الواقع، وهذا ممّا لم يقم

(١) يُنظر بحر الفوائد: ٣٢٢/٥، وحكي هذا الإيراد في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة

عليه دليل.

وثانيها: لزوم التصويب الذي لم يقل به أحد حتى العامة القائلين بالتصويب.

أمّا أنّه تصويب: فلاّنه يكون الأحكام حينئذٍ مختصة بالعالمين فلا يشاركونهم غيرهم.

وأمّا أنّه ممّا لم يقل به أحدٌ حتى العامة: فلاّنّ القائلين بالتصويب إنّما يقولون به في الأحكام التابعة لآراء المجتهدين الناشئة من القياس وأخواته، ولا يقولون في الأحكام المأخوذة من الخطابات الشرعيّة.

وثالثها: لزوم جواز المخالفة القطعيّة أيضاً بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال، فيجوز تركها جميعاً؛ لعدم العلم بشيءٍ منها تفصيلاً، فلا يثبت به التكليف أصلاً، ولا ريب في بطلانه، فليتأمل.

[٥٣٨] قوله: فلاّنّ المتصوّر منه...^(١).

أقول: يعني أنّ غاية ما يتصوّر في المقام من المانع عن توجّه التكليف الفعلي إلى المكلف إنّما هو الجهل بالتفصيل، أي الجهل بتعيين المكلف به، وهو غير صالحٍ للمنع.

أمّا تقرير كون الجهل المذكور مانعاً فوجهين:

أحدهما: أنّ الجهل بالتفصيل مستلزمٌ للعجز عن الامتثال، والعالم

(١) فرائد الأصول: ٢٨٠/٢.

بالإجمال الذي يكون جاهلاً بالتفصيل غير متمكّن من الامتثال فيكون معذوراً عند العقل.

وثانيهما: أنّ الجاهل بالتفصيل في نظر العقل يجري مجرى الجاهل التفصيلي كما في الجاهل البسيط، فكما أنّه عذر عقلي يمنع من توجّه الطلب إلى الجاهل فكذلك الجاهل بالتفصيل أيضاً عذر عقلي يمنع من ذلك.

والفرق بين الوجهين هو: أنّ الأوّل من قبيل التكليف بالمحال نظير التكليف بالطيران إلى الهواء، والثاني من قبيل التكليف بالمحال نظير التكليف بالإجماع بين النقيضين وأمثاله ممّا يكون نفس التكليف به محالاً. وأمّا وجه عدم صلاحية الجاهل المذكور للمانع بكلا الوجهين فهو ما أشار إليه المصنّف في العبارة بقوله: «فلانّ حكمه بالعذر إن كان من جهة عجز الجاهل عن الإتيان....»^(١) إلى آخره.

وحاصله: أنّا نمنع عجز الجاهل بالتفصيل العالم بالإجمال عن الامتثال، ومرجعه إلى منع اشتراط العلم التفصيلي في صحّة التكليف، بل يكفي العلم الإجمالي.

غاية الأمر، أنّه يجب للعالم بالتفصيل تفريغ الذمّة عن التكليف تفصيلاً بإتيان نفس الواجب المعلوم بالتفصيل، بخلاف العالم بالإجمال؛ فإنّه يكفي في حقّه في تفريغ الذمّة الامتثال الإجمالي بالاحتياط؛ وذلك لما صرح به المصنّف في مبحث حجّة الظنّ أنّ الامتثال له مراتب أربعة على

(١) فرائد الأصول: ٢٨٠/٢.

التفصيل المذكور هناك^(١).

وبالتأمل في ذلك يظهر وجه ما ذكره المحقق الخوانساري رحمته الله في ما نقلنا عنه سابقاً من قوله: «ونعلم أنّ ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء...»^(٢) إلى آخره.

كما يظهر ضعف ما نقلنا عن المحقق القمي رحمته الله كما سينقله المصنّف أيضاً من قوله: «إنّ التكليف بالمجمل مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتّفق أهل العدل على استحالاته...»^(٣) إلى آخره.

[٥٣٩] قوله: كما يشهد به جواز التكليف بالمجمل في الجملة...^(٤). في عدم

المانع للوجوب

أقول: وذلك كما إذا فرضنا المورد مجملاً بحسب المدلول ولم يكن مجملاً صرفاً، بأن يكون هناك قدر متيقّن، أو يرتفع الإجمال بالرجوع إلى العرف هكذا ذكره بعض^(٥)، فتأمل.

أو فرضنا الشبهة موضوعيّة، كما إذا اشتبهت القبلة إلى أربع جهات، أو اشتبه الثوب النجس بالطاهر، وإناء الماء المطلق بالمضاف؛ حيث إنّ قد ثبت وجوب الاحتياط في تلك الصور مع استلزامه انتفاء بعض شروط

(١) فرائد الأصول: ٤٣٢/١.

(٢) مشارق الشمس: ٧٧.

(٣) القوانين المحكمة: ٨٥/٣.

(٤) فرائد الأصول: ٢٨٠/٢.

(٥) وسيلة الوسائل: ٢٣٤.

وجود المأمور به.

هذا، وقد أُورد^(١) عليه: بمنع الشهادة؛ فإنّ جواز التكليف بالمجمل في موردٍ خاصّ لدليل شرعي لا يوجب الجواز مطلقاً؛ فإنّ ورود الدليل المذكور كاشف عن رفع الشارع يده عن هذا الشرط في ذلك المورد، وهذا لا يقتضي رفع يده عنه في غير ذلك المورد، ولذا قال المحقق القمي رحمته الله - في من فاتت منه صلاة واحدة مردّدة بين الصلوات الخمس - : «بأنّه لولا النصّ على وجوب ثلاث صلوات لقلنا بالاكْتفاء بصلاة واحدة»^(٢)، فتأمّل كما لا يخفى وجهه.

[٥٤٠] قوله: وإن كان من جهة كونه غير قابل لتوجّه التكليف إليه...^(٣).

أقول: يعني: إن كان المانع عن توجّه الطلب الفعلي إلى المكلف الجاهل بالتفصيل هو كونه غير قابل لتوجّه التكليف إليه كما في الجاهل البسيط بالجهل التفصيلي.

فيدفعه: أنّه فرق بين الجاهل بالتفصيل والجاهل التفصيلي؛ فإنّ الجاهل التفصيلي إنّما ينهض عذراً لقبح المؤاخذه على مخالفة ما لا سبيل للمكلف إلى معرفته ولا إلى امثاله، بخلاف العالم بالإجمال الجاهل بالتفصيل فيما نحن فيه؛ فإنّه من جهة كونه عارفاً بالحكم الواقعي تفصيلاً وبموضوعه

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٦.

(٢) يُنظر القوانين المحكمة: ٨٦/٣.

(٣) فرائد الأصول: ٢٨٠/٢.

إجمالاً لا يقبح العقل عقابه على المخالفة، بل يحسنه.

فالمرجع في المقامين هو العقل؛ حيث إنَّ العقل يقبِّح العقاب في الجاهل التفصيلي بالحكم وبموضوعه، بخلاف الجاهل بالتفصيل؛ فإنَّ العقل لا يقبِّح عقابه حسبما عرفت.

وبما ذكرنا يندفع ما قد يقال - إيراداً على المصنّف -: من حكم العقل بقبح عقاب الجاهل حسب حكمه بقبح الظلم والكذب، ولذا حكمنا بالبراءة في الشبهة البدويّة التحريميّة قبلاً للأخباريّة.

وحاصل الإيراد: أنّا ندّعي حكم العقل بأنَّ عقاب الجاهل بذاته قبيح وإن لم نعلم أنّه لا يستلزمه انتفاء شرطٍ من شروط المأمور به، أو لكونه غير قابل لتوجّه التكليف إليه أو لغير ذلك^(١).
ووجه الاندفاع واضح، فتدبّر.

[٥٤١] قوله: ولقبّح عقاب الجاهل المقصّر...^(٢).

أقول: قبّح بصيغة الماضي عطف على قوله: «لجاز...»^(٣) إلى آخره.
وهذا أيضاً من جملة مؤيّدات المطلب؛ فإنّه لو كان عقاب الجاهل بذاته قبيحاً لزم قبّح عقاب الجاهل المقصّر، مع أنّ المشهور هو صحّة عقاب

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٦.

(٢) فرائد الأصول: ٢٨١/٢.

(٣) فرائد الأصول: ٢٨١/٢.

الجاهل المذكور وتوجّه الخطاب إليه باعتراف الخصم؛ حيث إنّه لا ينكر وجوب تعلّم المسائل على الجاهل بعد علمه إجمالاً بتوجّه الخطابات إليه بحيث لو ترك ذلك كان مستحقاً للعقاب، وإن وقع الخلاف بينهم في أنّ العقاب في مقابل ترك التعلّم كما عليه المحقّق الأردبيلي رحمته الله^(١) ومن تبعه^(٢)، أو في مقابل ترك الواقع كما عليه المشهور؛ لمكان تقصيره في إزالة الجهل عن نفسه وتحصيل الواقع بالعلم به تفصيلاً بعد الالتفات إلى توجّه التكليف إليه؛ إذ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ولو عقاباً، والتفصيل موكول إلى محله، فتدبر.

[٥٤٢] قوله: ودعوى أنّ مرادهم...^(٣).

أقول: وحاصل هذه الدعوى إبداء الفرق بين الجاهل المقصّر وبين الجاهل فيما نحن فيه.

وتوضيحه: أنّ الجاهل المقصّر مكلف بالواقع في حال الجهل بإزالة الجهل عن نفسه والإتيان بالواقع، لا أنّه مكلف بالواقع بوصف الجهل، كما أنّ الكفار مكلفون بالفروع في حال الكفر لا مع وصف الكفر.

وذلك نظير ما ذكره المحقّق القمي رحمته الله في أوضاع الألفاظ المشتركة من أنّها في حال إنفراد المعنى لا بشرط إنفراده^(٤).

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ١١٠/٢.

(٢) مدارك الأحكام: ٣٤٥/٢.

(٣) فرائد الأصول: ٢٨١/٢.

(٤) القوانين المحكمة: ١٣٥/١.

فيجب على الجاهل المقصّر بعد توجّه التكليف إليه تحصيل العلم بالواقع تفصيلاً؛ لتمكّنه منه، فيكون التكليف بالنسبة إلى العلم في حقّ الجاهل المقصّر واجباً مطلقاً لا مشروطاً.

وذلك بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ المفروض عدم تمكّنه من رفع الاشتباه بفقدان النصّ كما هو مفروض المسألة، فتدبرّ.

[٥٤٣] قوله: مدفوعةٌ برجوعها إلى ما تقدّم...^(١).

أقول: مضافاً إلى أنّ الجاهل إن كان موجباً لعدم صحّة التكليف وقبحه فلا فرق بين صورتي التمكّن من إزالته وعدمه، وإن لم يكن موجباً له فكذلك؛ فالتفرقة بين المقامين ممّا لا وجه له.

فإن قلت: إنّ الفرق ليس بمجرد التمكّن من رفع الجاهل في أحد المقامين دون الآخر، بل الفرق بينهما إنّما هو من جهة التمكّن من تحصيل الواقع في أحدهما دون الآخر، وهذا هو الفرق.

قلت: هذا مبنيٌّ على توقّف الامتثال على العلم التفصيلي وعدم كفاية العلم الإجمالي فيه، وقد أثبتنا أنّ تحصيل الواقع والامتثال به كما يمكن بالأوّل كذلك يمكن بالثاني، فإحراز الواقع أمر ممكن في حقّ كلّ من الجاهل التفصيلي بتحصيل العلم تفصيلاً و الجاهل بالتفصيل العالم بالإجمال بالاحتياط.

وبه يندفع ما قد يقال: من أنّ العقل يحكم باشتراط العلم بخصوص

المكلف به، لا المردّد بين أمرين أو أزيد؛ لعدم خلّوه من الإغراء بالجهل وتأخير البيان كما ستعرف في كلام المحقّق القمّي رحمته الله ^(١)، فتأمّل.

[٥٤٤] قوله: **لاستلزام إجرائها جواز المخالفة القطعية...^(٢)**.

أقول: يعني أنّ أدلّة البراءة بعد تخصيص مؤدّياتها بالعلم التفصيلي وإخراج العلم الإجمالي عنها لا مجال لإجرائها في المقام؛ لأنّه مستلزم لجواز المخالفة القطعية في صورة إجرائها في كلا المحتملين.

كما يستلزم إجراؤها في أحدهما المعين الترجيح بلا مرجّح.

وفي أحدهما الغير المعين الحكم بالتخير بينهما، وذلك غير مستفاد من أدلّة البراءة، بل المستفاد منها هو نفي التكليف عند الشكّ، وأمّا التخير بين المحتملين فيحتاج إلى دليل آخر.

ولا يخفى عليك: أنّ ما ذكره من لزوم المخالفة القطعية في الصورة الأولى إنّما يتمّ على مذهبه من إلحاق العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي في تنجّز التكليف بالواقع بكلّ منهما وعدم اختصاص الخطابات بالعالمين بالتفصيل.

بمعنى أن تكون الخطابات واردة مورد البيان والإطلاق بالنسبة إلى العلم - تفصيلاً أو إجمالاً - والجهل وغيرهما من أحوال المكلفين؛ حيث إنّ مقتضاها حينئذٍ وجوب الامتنال مطلقاً، سواء كانوا عالمين بالتفصيل

(١) القوانين المحكمة: ٨٥/٣، وتقدّم ذكره في تعليقه رقم ٥٣٥ ويأتي في تعليقه رقم ٥٦٩.

(٢) فرائد الأصول: ٢٨١/٢.

المسألة الأولى / ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النص ١٧٧

أو بالإجمال، فحينئذٍ لو أجرينا أدلة البراءة في مورد العلم الإجمالي يلزم المخالفة القطعية.

وأما بناءً على كون الخطابات مسوقة لبيان الكبريات وعدم كونها واردة مورد البيان والإطلاق واختصاص موردتها بالمكلفين العالمين بالتفصيل - نظراً إلى أن المنساق منها ثبوت التكليف عليهم في الحالة التي كانوا عليها في زمان صدور الخطاب وهو العلم التفصيلي خاصة - فلا يتم ما ذكره رحمته؛ لكون العلم الإجمالي حينئذٍ خارجاً عن مدلول تلك الخطابات وموردتها، فيكون في حكم الشك وملحقاً به.

وحاصله: منع وجود المقتضي لتنجز التكليف وثبوته في حق العالم بالإجمال؛ فإنه بناءً على هذا المسلك لا يكون إجراء أدلة البراءة في كلا الفعلين مستلزماً للمخالفة فضلاً عن كونها قطعية، بل المخالفة القطعية إنما تلزم بالنسبة إلى العالم بالتفصيل.

والحاصل: أن العلم الإجمالي على هذا المسلك حكمه حكم الشك، فكما أن إجراء أدلة البراءة في مورد الشك غير مستلزم للمخالفة القطعية بالنسبة إلى الواقع، فكذلك إجراؤها في مورد العلم الإجمالي غير مستلزم لها؛ لعدم كون ذلك مخالفة حينئذٍ فضلاً عن كونها قطعية، فتأمل.

[٥٤٥] قوله: مثل صحيحة عبد الرحمن المتقدمة...^(١).

دلالة صحيحة عبد

الرحمن على وجوب

الاحتياط في المسألة

أقول: قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أم على كلٍّ منهما جزاء؟ فقال عليه السلام: «لا بل عليهما أن يجزي كل واحدٍ منهما الصيد»، فقلت: إنَّ بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه؟ فقال عليه السلام: «إذا أصبتم مثل هذا ولم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا»^(٢)، انتهى.

ولا إشكال في سند هذه الرواية.

وإنَّما الإشكال في وجه دلالتها على وجوب الاحتياط فيما نحن فيه من الدوران بين المتباينين، مع أنَّ موردها هو الأقل والأكثر. فنقول: إنَّ موردها وإن كان الأقل والأكثر إلاَّ أنه يمكن التعدي منه إلى المتباينين بأحد أمور ثلاثة:

إمَّا بالإجماع المركَّب؛ فإنَّ كلَّ من قال بالاحتياط في الأقل والأكثر قال به في المتباينين أيضاً.

وإمَّا بالأولوية القطعية؛ لأنَّه إذا قلنا بالاحتياط في الأقل والأكثر مع كون الشكَّ بالنسبة إلى الزائد على الأقل ابتدائياً ففي المتباينين اللذين ليس الشكَّ بالنسبة إلى شيءٍ منهما ابتدائياً يكون الحكم الاحتياط بطريقٍ أولى.

وإمَّا بدلالة لفظ الحديث؛ حيث قال عليه السلام: «مثل هذا» نظراً إلى أنَّ المراد

(١) فرائد الأصول: ٢٨١/٢.

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

بمثل هذا هو الشكّ في المكلف به مع العلم بأصل التكليف إجمالاً.

وقد أُورد على الاستدلال بالصحيحة بوجهين:

أحدهما: أنّها من أخبار الآحاد وليست حجةً في المسائل الأصوليّة كما تقرّر في محله.

وثانيهما: أنّ المراد بالأمر بالاحتياط هو الأمر بالاحتياط في مقام الفتوى، فلا يدلّ على لزوم الاحتياط في مقام العمل أيضاً^(١).

وفيهما نظر:

أمّا الأوّل: فلما حقّقنا في محله من منع عدم حجّية أخبار الآحاد في المسائل الأصوليّة؛ وذلك لإطلاق أدلّة حجّية أخبار الآحاد وعدم تقييدها بكون مؤدّياتها مسائل فرعيّة.

مع أنّ لنا أن نقول: إنّ أصل البراءة والاحتياط من المسائل الفرعيّة مطلقاً حتّى في الشبهات الحكميّة؛ لكونهما من أحكام أفعال المكلفين، وقد صرح بذلك المصنّف في مبحث الاستصحاب، حيث قال: «فهذه القاعدة كقاعدة البراءة والاشتغال نظير قاعدتي نفي الضرر والخرج من القواعد الفرعيّة المتعلّقة بأفعال المكلف»^(٢)، انتهى.

وأما الثاني: فلأنّ القول بكون المراد بالاحتياط المأمور به في الصحيحة

(١) يُنظر بشرى الوصول (مخطوط): ٦/ الورقة ١٣٦.

(٢) فرائد الأصول: ١٨/٣.

هو الاحتياط في الفتوى دون العمل خلاف الظاهر، وإلا كان اللازم على الإمام عليه السلام أن يقول: «فعلیکم بالتوقّف»، وحيث عبّر عليه السلام بلفظ «الاحتياط» كان الظاهر هو الاحتياط في مقام العمل.

وبالجملة، فحمل الصحيحة على بيان حكم الاحتياط في مقام الحكم والفتوى خلاف الظاهر؛ حيث لا إشعار فيها بذلك، بل الظاهر خلافه كما عرفت.

نعم، يمكن الإيراد على الصحيحة بوجهين آخرين غير مندفعين:
الأول: أنّ الصحيحة بقرينة قوله عليه السلام: «حتّى تسألوا وتعلموا» مختصة بصورة التمكن من السؤال وتحصيل العلم بالحكم، كما صرح بذلك نفسه عليه السلام فيما تقدّم عند الردّ على الأخباري ^(١)، ولا ريب أنّه يجب الاحتياط في هذه الصورة حتّى في الشبهات الابتدائية إذا كانت حكمية.

فعلى هذا لا يتأتّى من الصحيحة وجوب الاحتياط حتّى بالنسبة إلى من لم يتمكّن من السؤال وتحصيل العلم كما هو محلّ الكلام في المقام.
ومنه يظهر بطلان الإجماع المركّب والأولوية كما لا يخفى.

الثاني: أنّ الصحيحة ليست حجة في موردها؛ وذلك لأنّ موردها هو الأقلّ والأكثر الاستقلاليّان المحكوم فيهما بالبراءة كما ستعرف.

ووجهه: أنّ الظاهر أنّ الكفّارات التي هي مورد لتلك الصحيحة من قبيل الديون، فلو وفي المكلف بجزء منها، بأن أطعم مسكيناً واحداً فقد

برئ ذمته بهذا المقدار، وكذلك لو اشترك المكلف مع غيره في ذبح شاة مثلاً برئت ذمته بقدر ما يخصه من الحصّة، فإذا شكّ فيها بين الأقلّ والأكثر يكون الحكم هو البراءة بالنسبة إلى الأكثر، فليست الصحيحة حجة في موردها، وحيث لم تكن حجة في موردها فلم يكن مجالاً للتعدّي منه إلى غيره من المتباينين، لا بالإجماع المركّب، ولا بالأولوية، ولا بإطلاق قوله ﷺ: «مثل هذا».

أمّا الأوّلان: فلتوقّف التعديّ بهما على ثبوت الأصل.
وأمّا الأخير: فلاستلزامه تخصيص المورد كما لا يخفى.

[٥٦هـ] قوله: وغيرها...^(١).

دلالة مرفوعة

الحسين بن سعيد
على وجوب
الاحتياط في المسألة

أقول: وذلك مثل مرفوعة الحسين بن سعيد، المروية عن المحاسن، سئل أبو عبد الله ﷺ عن رجل نسي صلاة من الصلوات الخمس لا يدري أيّها هي؟ قال ﷺ: «يصلّي ثلاثاً وأربع وركتين، فإن كانت الظهر والعصر والعشاء كان قد صلى، وإن كانت المغرب والغداة فقد صلى»^(٢).

وتقريب الدلالة: أنّ الرواية قد دلّت على أنّ تحصيل اليقين بالإتيان بالمأمور به لازم على المكلف، وقد حصل ذلك بالإتيان بثلاث صلوات. وفيه: منع دلالتها على ما نحن فيه من وجوب الاحتياط الذي قصد

(١) فرائد الأصول: ٢/٢٨٢.

(٢) المحاسن: ٢/٣٢٥، ح ٦٨، وسائل الشيعة: ٨/٢٧٦، ب ١١ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٢.

به إحراز الواقع على ما هو عليه، وإلا لكان اللازم الإتيان بخمس صلوات؛ لأنّ الصلوات الثلاث وإن كانت موافقة للصلاة المنسيّة من حيث عدد الركعات، إلّا أنّها مخالفة لها في الكيفيّة وهي الجهر والإخفات ونية التعيين، فلا يعلم أنّ الغرض من الإتيان بالصلوات الثلاث إحراز الواقع الذي هو المطلوب من الاحتياط، بل من المحتمل أن يكون ذلك حكماً تعبديّاً من باب جعله بدلاً عن الواقع.

وإلى ما ذكرنا من الإيراد أشار المحقّق القميّ رحمته الله في مقام الردّ على المستدّلين بتلك الرواية لوجوب الاحتياط فيما نحن فيه بما محصّله:

«أنّ الفائدة في الإتيان بالكلّ إن كان تحصيل اليقين بالواجب الواقعي فهو لا يحصل بذلك؛ لفوات قصد التعيين المعبر في الامتثال الذي هو من المسائل الاجتهاديّة، ومع فوته لا يحصل اليقين بإتيان الواجب الواقعي.

ومجرّد المطابقة في عدد الركعات لا يكفي في الإتيان به مع فوات قصد التعيين والجهر والإخفات، وإن رجّح ذلك بأنّ الموافقة للعدد أقرب في البدليّة من المخالفة، فغاية ما يثبت به أن يكون الموافقة أقرب البدلين وهو خارج عن محلّ الكلام؛ فإنّ الكلام في وجوب قضاء الفائتة لا وجوب بدل قضائها، مع أنّه لو كان الحجّة وجوب الاحتياط لوجبت الخمس لا سيّما مع ملاحظة الجهر والإخفات»^(١).

ثمّ أورد عليهم بوجه آخر وهو: «أنّه لا وجه للاحتياط فيها؛ لأنّ ما

المسألة الأولى / ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النص ١٨٣

عدا الواجب محرّم تشريعي، فالتخلّص بالاحتياط عن ترك الواجب يؤدّي إلى الوقوع في الحرام»^(١).
وفيه ما لا يخفى.

[٥٤٧] قوله: ومما ذكرنا يظهر عدم جواز التمسك في المقام بأدلة عدم جواز التمسك في المقام بأدلة البراءة، مثل رواية الحجب والتوسعة...^(٢).

أقول: فإنّ عمدة ما استدللّ به القائلون بالتخير بين المحتملين وعدم وجوب الاحتياط بالجمع بينهما هو الأخبار الدالة على البراءة، مثل قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^(٣)، وقوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لم يعلموا»^(٤) ونحوهما^(٥).

وتقريب الاستدلال: أنّ كون المكلف به في الظهر والجمعة أو القصر والإتمام هو أحدهما المعيّن ممّا لا نعلم به، وكلّ ما لم نعلم به فنحن في سعة فيه، فنحن في سعة فيما لا نعلم بكون الواحد المعيّن هو المكلف به، وقضية

(١) يُنظر القوانين المحكمة: ٩٠/٣.

(٢) فرائد الأصول: ٢٨٣/٢.

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

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

(٥) وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥، ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١، ٢، ٣.

ذلك كون المكلف به هو الواحد التخييري وهو المطلوب.

وفيه: - مضافاً إلى ما ذكره المصنّف رحمه الله - ما أشرنا إليه سابقاً^(١) من أنّه لا يخلو: إمّا أن يحكم بالبراءة من كلّ منهما وحينئذ يلزم المخالفة القطعية، وإمّا أن يحكم بالبراءة من واحد معيّن بينهما وحينئذ يلزم الترجيح بلا مرجّح، وإمّا أن يحكم بالبراءة من أحدهما لا بعينه حتّى يحكم بالتخير بينهما وحينئذ نقول: إنّ أخبار البراءة لا تفني بإفادة التخير، فلا بدّ من إثباته بدليل آخر، وآتّى له بذلك؟!!

مضافاً إلى أنّه إن أُريد من التخير التخيير الواقعي.

ففيه: أنّه خلاف مفروض الواقعة من كون الحكم الواقعي فيها وجوب أحد الفعلين على التعيين لا على التخير.

وإن أُريد به التخير الظاهري على معنى أنّ الشارع جعل للعالم بالإجمال الجاهل بالتفصيل حكماً ظاهرياً وهو التخير بين الفعلين بعد إلغاء الحكم الواقعي ورفع اليد عنه، كما جعل للجاهل في موارد أصل البراءة حكماً ظاهرياً وهو الاباحة مثلاً.

ففيه: - مع أنّ إلغاء الوجوب الواقعي هنا خلاف بديهة العقل - أنّ الالتزام بهذا الحكم الظاهري لا بدّ له من دلالة معتبرة وهي منتفية، فيبقى حكم العقل بوجوب الاحتياط سليماً عمّا يوجب الخروج عنه.

وإن أُريد به الأمر المنتزع عن الوجوب الواقعي المتعلّق بما هو معيّن

عند الله من الفعلين والجعل البدلي بالنسبة إلى غيره.

ففيه: أنه أيضاً يحتاج إلى دلالة معتبرة على البدلية والمفروض انتفائها،
فيرجع إلى حكم العقل بوجوب الاحتياط.

[٥٤٨] قوله: وإما من الحكم بأن شمولها للواحد المعين...^(١).

أقول: يعني أن رواية الحجب والسعة ونحوهما إنما هي مؤيدة للمقام،
لا أنها منافية له كما يدّعيه الخصم.

وذلك لدخول المقام في مفاهيم هذه الأخبار؛ ضرورة دخول الواحد
المعين المعلوم وجوبه إجمالاً في مفهومها، وهو عدم كون الواحد المعين
المعلوم وجوبه مرفوعاً عن العباد وعدم كونهم في سعة مما علموا إجمالاً.
ثم بضميمة حكم العقل بوجوب المقدمة العلمية يدل على وجوب
الإتيان بكل من الخصوصيتين.

وتوضيح ذلك: أن هناك أمور ثلاثة: الواجب المعين في الواقع،
والأمران المرّد بينهما كالظهر والجمعة مثلاً، وكل واحد من هذين
الأمرين وإن كان مباحاً في نفسه بحكم منطوق قوله ﷺ: «الناس في سعة
ما لم يعلموا»^(٢)، إلا أنه لما كان الواجب المعين الواقعي مما علم إجمالاً

(١) فرائد الأصول: ٢٨٣/٢.

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

وكان الإتيان به واجباً بحكم مفهوم تلك الروايات، وكان الأمران المردّد بينهما محصّلين لذلك الواجب، صاروا واجبين بالعرض؛ ضرورة أنّ ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب كما قرّر في محله.

فاتّصافهما بالوجوب من جهة كونهما مقدّمتين علميّتين لحصول ذلك الواجب الواقعي المعلوم بالإجمال، ولا منافاة بين الإباحة الذاتيّة - وإن كانت ظاهريّة - وبين الوجوب العرضي، كما لا منافاة بين الإباحة الأصليّة الواقعيّة وبين الوجوب العرضي الغيري، نظير ما دلّ على أنّ الغنم مثلاً حلال، فإنّه لا ينافي حرمة إذا كان ملكاً للغير أو كونه منذوراً للأضحية مثلاً، ونحو ذلك.

والحاصل: أنّ غاية ما يدلّ عليه أخبار البراءة إنّما هو إباحة المشتبه وجواز تركه ذاتاً، وهو لا ينافي وجوبه وعدم جواز تركه من حيث عروض بعض العوارض الخارجيّة، مثل عروض العلم الإجمالي عليه الموجب لتّصافه بالوجوب من باب كونه مقدّمة علميّة.

وعلى هذا فكون حكم المشتبه من حيث هو البراءة - كما يعطيه منطوق تلك الأخبار - لا ينافي كون حكمه وجوب الإتيان به بعد عروض العلم الإجمالي كما يفيد مفهومها بعد ضمّ حكم العقل بوجوب المقدّمة العلميّة.

هذا، ولكن قد أورد عليه: بأنّ وجوب المقدّمة متوقّف على وجوب ذي المقدّمة، ووجوبه ممنوع في المقام؛ فإنّ وجوب خصوص كلّ من الظاهر أو الجمعة الذي هو المكلف به الواقعي غير معلوم للمكلف، فكيف

يشمله المفهوم حتى يحكم العقل بوجوب مقدمته العلمية؟!!

وبيان ذلك: أنّ الواجب الذي هو المكلف به الواقعي إنّما هو مصداق الواجب - أعني خصوص الظاهر أو خصوص الجمعة - ومن المعلوم أنّ المصداق الذي هو المكلف به - أعني وجوب الظاهر بالخصوص أو الجمعة كذلك - ليس بمعلوم عند المكلف، وإن كان معلوماً عند الله، فالمعلوم عند الله غير معلوم عند المكلف، فما هو معلوم عند الله غير معلوم عند المكلف ليس بحكم شرعي تنجز على المكلف؛ إذ الحكم الشرعي في الاصطلاح عبارة إمّا عن المحمولات المنتسبة إلى الموضوعات، أو نفس النسب الجزئية، أو نفس القضية.

وعلى التقادير لا بدّ في العلم بالحكم من العلم بالموضوع والمحمول والنسبة بينهما، فإذا جهل شيء منهما كان جاهلاً بالحكم؛ ألا ترى أنّ الجاهل بوجود زيد أو بقيامه أو بالنسبة، جاهل بقيام زيد، فلا يقال: إنّهُ عالم بقيام زيد، ولا ريب أنّ المكلف في المقام وإن كان عالماً بصدور الحكم في الجملة إلاّ أنّه جاهل بالنسبة إلى متعلّقه، فهو في الحقيقة جاهل به.

وبالجملة، إنّهُ مع فقد شيء من الأمور الثلاثة لا يتحقّق حكم ولا علم به، والعلم بمفهوم الوجوب وإن كان تفصيلاً إلاّ أنّه أمر انتزاعي عقلي ليس بحكم واقعي؛ لما عرفت من أنّ الحكم هو مصداق الوجوب دون مفهومه، فالمكلف به غير معلوم، والمعلوم غير مكلف به، فلا يندرج المقام تحت مفهوم أدلة البراءة.

ومن هنا ظهر: أن المراد بالعلم الذي جعل غاية للحكم بالبراءة في الأخبار المذكورة هو العلم التفصيلي، وعدم صدق العلم على العلم الإجمالي، ولو سلّم فهو المتبادر حيثما يطلق، فتأمل.

[٥٤٩] قوله: ولا منافاة بين عدم وجوب الشيء...^(١).

أقول: قد عرفت وجه عدم التنافي بما لا مزيد عليه، وحاصله: أن أخبار البراءة إنما سقت لبيان حكم المشتبه من حيث إنه مشتبه، والحكم بالإباحة والترخيص في الترك من هذه الجهة لا ينافي ثبوت الاحتياط وعدم جواز الترك من جهة عروض بعض الأمور الخارجيّة، ككونه مقدّمةً لفعل واجبٍ كما فيما نحن فيه، أو ترك حرامٍ كما في الشبهات التحريميّة من الشكّ في المكلف به حسبما عرفت مفصّلاً، وما نحن فيه نظير صيرورة المباح الذاتي واجباً أو محرّماً عرضياً بسبب النذر والحلف وإطاعة الوالدين ونحو ذلك.

ولكن قد عرفت ما فيه آنفاً، فتأمل.

هذا تمام الكلام في الاستدلال بأخبار البراءة لإثبات عدم وجوب الموافقة القطعيّة بالاحتياط.

وقد يستدلّ له بوجوهٍ أخرى:

منها: دليل العقل، وبيانه: أن العقاب عند ترك الاحتياط - على

الاستدلال بوجوهٍ
أخر لإثبات عدم
وجوب الموافقة
القطعيّة بالاحتياط

القول به -:

إمّا أن يكون على المعيّن الواقعي.

وإمّا أن يكون على كلا المحتملين.

وإمّا أن يكون على الجامع المشترك بينهما.

وإمّا أن يكون على المردّد بينهما.

أمّا الأوّل فيدفعه: قبح العقاب بلا بيان.

وأمّا الثاني فيدفعه: اعتراف القائلين بالاحتياط بأنّ الواجب في الواقع ليس كليهما بل واحدٌ معيّن.

وأمّا الثالث فيدفعه: انتفاء الجامع؛ لأنّ المفروض كونها متباينين ولم يتعلّق الطلب في الواقع إلّا بواحدٍ معيّن.

وأمّا الرابع فيدفعه: أنّ المكلف به إذا كان هو الواحد المعيّن في الواقع كان الآخر من قبيل الحجر في جنب الإنسان لا يترتب عليه أثر، فهو خارجٌ عن محلّ الابتلاء فلا يكون مانعاً من الرجوع إلى البراءة.

وحينئذٍ فنقول: إنّ عنوان المكلف به لو كان معلوماً وشكّ في مصاديقه - كما في الشبهة المحصورة؛ حيث إنّ العنوان فيها معلوم وهو النجس وقد أمرنا بالاجتناب عنه، فتحقّق التكليف، فلم يبق شكّ في حكم الله تعالى، إلّا أنّه حيث اشتبه الطاهر بالنجس وقع^(١) الاشتباه في

(١) في الأصل: «ووقع»، والصحيح ما أثبتناه كما في المصدر.

مصدق العنوان الذي علم تعلّق التكليف به - كان اللازم الاحتياط؛
لتحصيل الامتثال بالعنوان المأمور به.

وأما فيما لم يتحقّق عنوان المكلف به وتحقّق الشكّ في حكم الله لم يلزم
الاحتياط؛ وذلك لأنّ الشكّ في حكم الله إنّما نشأ من الجهل بالموضوع
الكلي، كما لو شكّ في أنّ الواجب هل هو الظهر أو الجمعة؟ وحيث لم
يعلم عنوان المكلف به معيّناً صحّ لنا الحكم بالبراءة من تعيينه، فنأخذ
بأحدهما على وجه التخيير.

ويشهد بذلك أمران:

أحدهما: أنّا لم نجد من علمائنا من حكم بالاحتياط في الفقه ولا في
الأصول، بل وجدنا منهم من حكم في الأصول بالبراءة، منهم السيّد
- رضي الله عنه - حيث حكى عنه في المعالم^(١) أنّه أورد على نفسه في بعض
كلماته سؤالاً هذا لفظه: «فإن قيل: إذا سدّدت طريق العمل بالأخبار فعلى
أيّ شيء تعوّلون في الفقه كلّهُ؟

وأجاب بما حاصله: أنّ معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب
أئمّتنا عليهم السلام فيه بالأخبار المتواترة، وما لم يتحقّق ذلك فيه - ولعله الأقلّ -
يعوّلون فيه على إجماع الإماميّة^(٢)، وذكر كلاماً طويلاً في بيان حكم ما
يقع فيه الاختلاف بينهم.

(١) معالم الدين: ١٩٦.

(٢) رسائل الشريف المرتضى: ٣١٢/٣.

ومحصله: أنه إذا أمكن القطع بأحد الأقوال من طرق ذكرناها تعيّن الحمل عليه، وإلا كنّا مخيّرين بين الأقوال المختلفة؛ لفقد دليل التعيين.

هذا، ولا ريب أنّ التخيير في كلامه ليس ناظراً إلى خصوص ما دار الأمر فيه بين المحذورين، بل مطلق موارد الشكّ في المكلف به كما هو مقتضى مساق كلامه؛ حيث يريد بيان المخلص فيما ليس هناك طريق علمي، ومعلوم أنّ ذلك غير منحصر فيما دار الأمر بين المحذورين، وكذلك مقتضى التعليل بقوله: «لفقد دليل التعيين».

ومنهم الشيخ رحمه الله فيما اختلفت الأمة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليل، فإنّه قد حكم بالتخيير بين القولين^(١)، وتبعه عليه جماعة^(٢)، وليس إلّا لكونه من فروع ما نحن فيه؛ حيث علم بالتكليف إجمالاً وشكّ في المكلف به.

وثانيهما: أنّ المعصوم حكم في تعارض الخبرين بالتخيير، فدلّ ذلك على أنّ الاحتياط ملغى في نظر الشارع عند تردّد المكلف به بين أمرين^(٣).

هذا، وقد أُجيب عن هذا الدليل: بما قد عرفت من حكم العقل جزماً بوجوب الموافقة القطعية بالاحتياط، فنختار من الأقسام المذكورة أنّ

(١) العدة: ٢/ ٦٣٠.

(٢) معالم الأصول (مع تعليقات سلطان العلماء): ٢٤٨، القوانين المحكمة: ٢/ ٢٩٠، والفصول الغروية: ٢٥٧.

(٣) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/ الورقة ١٣٧-١٣٨.

العقاب إنّما هو على المعيّن في الواقع.

قوله: «إنّ العقاب بلا بيان قبيح»، مدفوعٌ: بأنّ القبح إنّما يسلم لو لم يكن طريق إلى الوصول إلى الواقع، والمفروض أنّ الاحتياط طريق إليه بحكم العقل.

قوله في الشقّ الأخير: «أنّ الآخر يخرج عن محلّ الابتلاء»، فيه: أنّ التفرقة بين محلّ الابتلاء وغيره إنّما هو في الشبهات الموضوعيّة كما عرفت، وأمّا الشبهات الحكميّة التي هي بحسب النوع قضايا فرضيّة عند المجتهد فلا فرق فيها بين محلّ الابتلاء وغيره، بل جميعها محلّ ابتلاء للمجتهد الذي في مقام الاستعلام؛ حيث إنّهُ بصدد العلم بحكم الله في تلك القضايا وإن لم يكن في مقام العمل.

وأما الاستشهاد بكلام السيّد والشيخ عليه السلام فلا وجه له؛ إذ لا حجة في قولهما مع عدم التفاتهما إلى الصور المتشّبة والأقسام المتكرّرة كما فصلناها في باب الإجماع، وناهيك في عدم جواز مخالفة العلم الإجمالي بالتكليف وإن لم يتعيّن المكلف به إطباق أكثر الأصحاب على عدم جواز خرق الإجماع المركّب؛ فإنّه من فروع المسألة كما عرفت.

وأما الاستشهاد بما دلّ على التخيير بين الخبرين المتعارضين اللذين لا مرجّح لأحدهما على الآخر فلا وجه له أيضاً؛ لأنّ ذلك إنّما هو فيما لم يعلم إجمالاً بصدور أحد الخبرين، بأن رُوي له خبران مع احتمال أن يكون أحدهما أو كلاهما ممّا لم يصدر عن المعصوم عليه السلام، وأمّا إذا علم إجمالاً بصدور

أحدهما قطعاً كما فيما نحن فيه فلا مناص هناك عن الاحتياط^(١)، فافهم.
ومنها: أن الاحتياط مستلزمٌ للتشريع، وقد صرح به المحقق القمي^(٢)،
وبيانه: أن جميع الاحتمالات ليست مأموراً بها في الواقع فليست عبادة، بل
المأمور به هو واحدٌ معيّن في الواقع فهو عبادة دون غيره، فالآتي بالجميع
يجعل ما ليس عبادة من قبيل العبادة وذلك هو التشريع المحرّم، ولكن هذا
إنما يكون في العبادات - حيث قصد التقرب بما ليس مقرباً - وأما
التوصّليات التي لا يحتاج إلى قصد التقرب ونية الامتثال فلا تشريع فيها.
وفيه أولاً: النقص بما لو قيل بالبراءة، فإنه يأتي حينئذٍ بأحدهما مخيراً،
ويحتمل أن يكون المأتي به غير مأمور به في الواقع فلا يكون عبادة، وكذا
قصد القربة بما لم يجعله الشارع مقرباً.

وثانياً: أن قصد القربة على وجهين - سيأتي الإشارة إليهما -:

أحدهما: ما هو الطريقة المتعارفة عند كثير من العلماء، وهي قصد
القربة والوجوب بكلّ من المحتملين، بناءً على كون أوامر الاحتياط
شرعية حتى يصير كلّ من المحتملين مأموراً به بالأمر الظاهري الشرعي.
وثانيهما: ما اختاره بعضهم من القصد إلى الإتيان بجميع الاحتمالات
من أول الأمر وينوي حصول التقرب بالمأمور به الواقعي الحاصل في
ضمنها، وهذا مبنيّ على كون أوامر الاحتياط إرشادية وكون الحاكم به

(١) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/ الورقة ١٣٨.

(٢) القوانين المحكمة: ٩٠/٣.

هو العقل الذي حكم هنا بامثال المأمور به الواقعي، ولازم هذا الوجه نيته الجميع عند الشروع وقصد التقرب بالمعين الواقعي الموجود في ضمن الجميع، وسيأتي له مزيد توضيح عن قريب إن شاء الله تعالى.

فعلى هذا لا يلزم إشكال في قصد التقرب في المقام:

أما على الأول: فلاّنه إذا قصد التقرب بكلّ منهما نظراً إلى الأمر الظاهري منهما من باب الاحتياط، ارتفع التشريع؛ لوجود الأمر الظاهري؛ وذلك لأنّ التشريع عبارة عن إدخال ما ليس من الدين فيه، ومع قيام الأمر - ولو ظاهراً - لا يكون خارجاً من الدين.

وأما على الثاني: فلاّنه لم يقصد التقرب بما ليس عبادة، وإنّما قصد التقرب بالمأمور به الواقعي الذي هو عبادة كما لا يخفى، فتدبر.

ومنها: ما يستفاد من كلام المحقق القمي رحمته الله من أنّ وجوب الاحتياط مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا بدّ من القول بالبراءة عن التعيين والتخير بينهما، وتوضيح ذلك وبيان ما هو التحقيق في المقام يتوقف على نقل كلامه رحمته الله حسبما نقله المصنّف رحمته الله.

فنقول: إنّ المحقق القمي رحمته الله بعدما حكى عن المحقق الخوانساري رحمته الله الميل إلى وجوب الاحتياط في مثل الظهر والجمعة والقصر والإتمام، قال رحمته الله: «أقول: وإن كان مقتضى النظر الجليّ هو ما ذكره، ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف ذلك؛ فإنّ التكليف بالمجمل المحتمل لأفراد متعدّدة بإرادة فرد معيّن عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتأخير البيان

المسألة الأولى / ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النص ١٩٥

عن وقت الحاجة الذي اتفق أهل العدل على استحالته...»^(١) إلى آخر كلامه كما نقله المصنّف في العبارة.

ولا يخفى عليك: أنّ كلامه هذا وسائر كلماته التي حكاها المصنّف ﷺ منظور فيها من وجوه كما ستعرف إن شاء الله.

[٥٥٠] قوله: واعلم أنّ المحقق القمي بعد ما حكى عن المحقق كلام المحقق الخوانساري...^(٢).

القمي في عدم
وجوب الاحتياط
في المسألة

أقول: وتوضيح كلام ذنقول: إنّّه ظاهر بالوجه^(٣) الذي قرّنا.

نعم، لو حصل يقين التكليف بأمرٍ ولم يظهر معنى ذلك الأمر بل يكون متردداً بين أمور، فلا يبعد حينئذ القول بوجوب تلك الأمور جميعاً لتحصيل اليقين بالبراءة.

وكذا لو قال الأمر: «إنّ الأمر الفلاني مشروط بكذا» ولم يعلم أو يظنّ المراد من كذا، فعلى هذا أيضاً الظاهر وجوب الإتيان بكلّ ما يمكن أن يكون كذا حتّى يحصل اليقين أو الظنّ بحصوله^(٤)، انتهى كلام المحقق الخوانساري ﷺ.

(١) القوانين المحكمة: ٨٥/٣.

(٢) فرائد الأصول: ٢٨٤/٢.

(٣) ومراده من الوجه الذي قرّره هو ما ذكره سابقاً من أنّ كلّاً من المائيين بانفراده ظاهر، بناءً على أنّه كان متيقّن الطهارة، واليقين لا يزول إلّا باليقين. [منه]

(٤) مشارق الشمس: ٢٨٢.

وقال المحقق القمي رحمته الله - بعد نقل هذه الكلمات عن المحقق المذكور -:
«وصرّح - يعني المحقق الخوانساري - بعدم وجوب الاحتياط في أجزاء
العبادة وشرائطها في مواضع كثيرة آخر أيضاً.

ويمكن أن يكون مراده بما استثناه بقوله: «نعم» مثل الأمر بقضاء
الفائتة المنسية المرددة بين الخمس، ومثل اشتراط صحّة الصلاة بعدم
التكفير المختلف في تفسيره بأنّه وضع الكفّ اليمنى على اليسرى أو
بالعكس، وغير ذلك مثل من اشتبه عليه الأمر في وجوب القصر في
الصلاة أو الإتمام أو الظهر أو الجمعة»^(١).

ثمّ قال بعد ذلك: «أقول: وإن كان مقتضى النظر الجليّ هو ما ذكره،
ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف ذلك...»^(٢) إلى آخر كلامه رحمته الله.

المناقشة في كلمات [٥٥١] قوله: فلا دخل له في المقام...^(٣).

أقول: ومحصل ما ذكره المصنّف في الجواب عن إشكال التكليف
بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة وجهان:

أحدهما: ما هو راجع إلى منع الصغرى، أي منع كون الخطاب مجملاً.
وثانيهما: ما هو راجع إلى منع الكبرى، أي منع قبح التكليف بالمجمل
على فرض تسليم إجمال الخطاب.

(١) القوانين المحكمة: ٨٤/٣.

(٢) القوانين المحكمة: ٨٥/٣.

(٣) فرائد الأصول: ٢٨٦/٢.

المسألة الأولى / ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النص ١٩٧

أمّا الأول: فلما أشار إليه من قوله: «فلا دخل له بالمقام؛ إذ لا إجمال في الخطاب أصلاً...» إلى آخره.

وحاصله: أنّ حديث التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة إنّما يتصوّر بالنسبة إلى المخاطبين بذلك الخطاب، ومحلّ الكلام في المقام إنّما هو البحث عن البراءة والاحتياط بالنسبة إلى أمثالنا من الغائبين، ولا ريب أنّ الخطاب كان مبيّناً عند المخاطبين الحاضرين في زمان الوحي؛ حيث علموا بالمراد، وإنّما طرأ الاشتباه في المكلف به بالنسبة إلينا بسبب الأمور الخارجيّة الغير المستندة إلى الشارع.

ولا ريب أنّ طرؤ الاشتباه لعارض اختفاء الأحكام الواقعيّة بواسطة الأسباب الخارجيّة لا ينافي البيان في زمان الوحي وصدور الخطاب، وليس على الشارع إزالة هذا الاشتباه عن المكلف ومزاحمته لتلك الأسباب الخارجيّة بمنعها عن التأثير في الاختفاء.

بل الواجب عليه أن يجعل حكماً عاماً يتعبّد به المكلف حال الاشتباه، بأن يرجع أولاً إلى ذلك الحكم الذي جعله الشارع وقرّره كليّة في الوقائع المختصّة، وإلّا فيرجع إلى ما يقتضيه العقل من البراءة والاحتياط، ونحن قد أثبتنا استقلال العقل في المقام بوجوب الاحتياط حذراً من ترك الواجب الواقعي.

وبالجملة، إنّ مورد قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة إنّما هو ما إذا كان إجماله ذاتياً، كما لو كان الخطاب مجملاً غير مبين المراد في زمان الوحي

بالنسبة إلى المخاطبين المشافهين، دون ما إذا كان إجماله عرضياً ناشئاً عن اختفاء الأحكام الواقعية بواسطة الأسباب الخارجية، وما نحن فيه من هذا القبيل كما عرفت مفصلاً.

هذا، ولكن قد أورد عليه بما محصّله: أن مورد قبح تأخير البيان وإن كان في الإجمال الذاتي فلا يندرج فيه المقام موضوعاً، إلا أنه ملحق به حكماً؛ وذلك لاتّحاد المناط فيهما؛ إذ المناط في قبح تأخير البيان إنّما هو قبح التكليف بلا بيان، وهو كما يجري في الإجمال الذاتي كذا يجري في الإجمال العرضي أيضاً، ولذا حكموا بالبراءة في الشبهات البدوية استناداً إلى قبح التكليف بلا بيانٍ واصل، ولم يفرّقوا بين ما لو لم يصدر من الشارع بيان أصلاً، أو صدر ولكن لم يصل إلى المكلف، والإلحاق الحكمي في الفقه والأصول في غاية الكثرة^(١).

هذا، وأنت خير بما في هذا الإيراد من الضعف والفساد كما لا يخفى وجهه بالتأمّل فيما ذكرناه.

وأما الثاني: فلما أشار إليه المصنّف بقوله:

[٥٥٢] مع أن التكليف بالمجمل...^(٢).

أقول: وحاصله: أنه لو سلّم كون الاشتباه فيما نحن فيه بدوياً حاصلًا في زمن صدور الخطاب على معنى كون الخطاب مجملًا بالإجمال الذاتي،

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٧.

(٢) فرائد الأصول: ٢٨٧/٢.

يتطرق المنع إلى بطلان اللازم، وهو قبح التكليف به وتأخير البيان عن وقت الحاجة؛ فإنّ التكليف به بإطلاقه لا قبح فيه، وإنّما يقبح إذا أدّى التكليف به على الوجه المذكور إلى التكليف بما لا يطاق، وليس ذلك إلّا فيما لو أراد المعين في الواقع على وجه الخصوصية ولم يكن طريق إلى الامتثال به - لا شرعاً ولا عقلاً - حتّى بالاحتياط.

وأما التكليف بالمجمل وتأخير البيان مع تمكّن المكلف من الإطاعة والامتثال ولو بالاحتياط، فلا دليل على قبحه، بل قد يكون التكليف به حينئذٍ مستحسنًا إذا ساعد عليه مصلحة، ومما يصلح مصلحةً في نظر العقل حمل المخاطب على الامتثال بطريق الاحتياط ليتكامل به استحقاقه الثواب. ولهذا فسر بعض المحقّقين^(١) من المتأخّرين قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بقبح تأخيره عن وقت الحاجة إلى البيان لا الحاجة إلى العمل؛ لأنّ مجرد الحاجة إلى العمل لا يقضي بقبح التأخير إذا كان هناك طريق إلى الامتثال من دون بيان كالاكتياط، والحاجة إلى البيان إنّما يتحقّق إذا لم يكن طريق إلى الامتثال، خلافاً لجماعة؛ حيث زعموا أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى العمل قبيح، وقد عرفت ضعفه.

مضافاً إلى ورود النقض عليهم بالمجمل المرّد بين عدّة أشياء إذا كانت بحيث يتمكّن المكلف من تحصيل اليقين بالبراءة منه بفعل الكلّ، كالصلاة مع اشتباه القبلة أو الساتر عند التمكن من التكرار، وبمجمّل

المرکبات حيث يمكن الاحتياط كما في الصلاة على القول بأنها اسم للصحيحة منها، وبالمجمل من جهة تعارض النصين؛ فإن جواز تأخير البيان في أمثال ذلك مما لا ينكر، ولا يلزم منه التكليف بالمحال أصلاً.

ومما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره بعضهم في مقام تأييد كلام المحقق القمي وتضعيف كلام المصنف من: «أن الاحتياط على هذا الوجه الذي يقول به المصنف تشريع؛ وذلك لأن الإطاعة لا تتحقق إلا مع تعيين المأمور به تفصيلاً، والإتيان به على وجه المقصود مميّزاً عما عداه كما عليه جماعة، وإلا فالإتيان به على نحو الإجمال في ضمن أمرين أو أمور محتملة لا يدري المكلف أن أيّاً منها هو المأمور به لا يسمى طاعة، بل يكون تشريعاً محرّماً؛ فإنه حين الإتيان بكلّ من المحتملين لا يعلم بأنه المأمور به، فلا يكون الإتيان بالمحتملين على وجه الاحتياط - كما يقول به المصنف - إطاعةً وامتنالاً.

بل الاحتياط إنما يتحقق إذا عيّن المكلف أحد المحتملين إمّا بالظن الاجتهادي أو بأحد من الأصول ولو كان براءة أو تخييراً فيأخذ به ويأتي به قاصداً بأنه المأمور به، ثم يأتي بالآخر استحباباً لمجرد إحراز الواقع؛ لقوله: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾^(١)، فلعل في هذا الفعل حسنة يذهب السيئة، وهذا هو الاحتياط الذي يجتمع معه قصد التعيين والتقرب، فعلى هذا يصحّ كلام المحقق القمي رحمته الله ويندفع منه إيراد المصنف.

المسألة الأولى / ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النص ٢٠١

وبالجملة، فما ذكره من فرض التمكن من الاحتياط في المقام على وجه يصح تأخير البيان عن وقت الحاجة في غير محله^(١).

ووجه ضعف هذا الكلام غير خفي على المستدل، وسيأتي زيادة توضيح لذلك إن شاء الله، فتدبر.

[٥٥٣] قوله: له في ذلك طريقان: أحدهما أن ينوي لكلّ منهما...^(٢). إذا سقط قصد

التعيين فبأيهما ينوي الوجوب والقربة؟ أقول: ومحصل الطريق الأول - كما هو الطريق المتعارف عند كثير من الفقهاء - هو: أن يقصد الوجوب والقربة بكلّ واحدٍ منهما لأجل كونه مأموراً به بالأمر الظاهري الشرعي.

وهذا مبني على كون أوامر الاحتياط شرعية حتى يصير كلّ من الأمرين المردّد بينهما مأموراً به بالأمر الظاهري الشرعي.

ولازم هذه الطريقة أنّه يقصد القربة عند الإتيان بكلّ واحدٍ منهما حتى أنّه لو عمد إلى أحدهما قاصداً به القربة من دون التفات إلى الآخر أو مع الإعراض عنه ثمّ التفّت أو بدا له فأتى بالآخر، كان مطيعاً بهما معاً ووقع الجميع صحيحاً.

ومحصل الطريق الثاني هو: أن يقصد الإتيان بجميع الاحتمالات من ابتداء الأمر وينوي حصول التقرب بالمأمور به الواقعي الحاصل فيها.

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٦.

(٢) فرائد الأصول: ٢٨٩/٢، وفيه: «بكلّ» بدل «لكلّ».

وهذا مبنيٌّ على أن يكون أوامر الاحتياط للإرشاد، على معنى عدم كون الاحتياط واجباً شرعياً، وإنَّما هو طريق من طرق الإطاعة التي يحكم بها العقل عند امتثال المأمور به.

ولازم هذا الطريق نيّة الجميع عند الشروع وقصد التقرّب بالمأمور به الواقعي الحاصل في ضمن الجميع، فلا يصحّ له نيّة التقرّب والوجوب بأحدها، فلو أتى بواحدٍ منها غافلاً عن غيره أو مُعرضاً عنه ثمّ التفت أو بدا له لم يكن ممثلاً ومطيعاً، فتدبرّ.

[٥٥٤] قوله: وهذا الوجه هو الذي ينبغي أن يقصد...^(١).

أقول: بل الوجه المذكور من أفضل مصاديق القرّة وأحكامها؛ لكشفه عن كمال إطاعة العبد في مقام العبوديّة والإطاعة.

والوجه فيه - على ما ذكره بعض الأساتيد - هو: أن قصد التقرّب بالواجب الواقعي لا يتوقّف على إتيان كلّ من المحتملين بعنوان كون كلّ منهما [عبادة متقرّبة]، بل يكفي في ذلك مجرد إتيان كلّ منهما برّاء أنّه الواجب الواقعي؛ إذ ليس المراد به إلّا كون المحرّك والداعي نفس الأمر بالواجب الواقعي وهو موجود في المقام؛ ضرورة أنّ الأمر بالواجب الواقعي صار سبباً لإتيانها برّاء الوصول إلى الواقع.

وأما الإتيان بداعي أنّه مأمور به كما هو مفاد الوجه الأوّل على ما عرفت، فيتّجه عليه - مضافاً إلى ما سيذكره المصنّف -: أن مرجعه إلى

(١) فرائد الأصول: ٢٨٩/٢.

المسألة الأولى / ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النص ٢٠٣

اعتبار الامتثال التفصيلي في العبادات، وقد حققنا في محله أن الامتثال التفصيلي ليس شرطاً في صحة العبادات؛ لعدم كونه من الشروط الشرعية التي ينفع فيها التمسك بإطلاق أدلتها في المقام، بل هو شرط عقلي اعتبره العقل والعقلاء في مقام الإطاعة والامتثال.

فحينئذٍ إذا شك في كونه شرطاً مطلقاً أم لا، فلا بد من الرجوع إلى طريقتهم، ومن المسلّمات عندهم أنه شرط في حال التمكن والاختيار، وأمّا مع العجز عنه فلا شبهة في صدق الامتثال إذا أتى بشيئين يقطع بكون أحدهما مأموراً به.

والحاصل: أن المراد بالقربة ليس إلا قصد الامتثال والإطاعة لا قصد التقرب، بأن ينوي: «أصلي قربة إلى الله» كما هو المتداول.

وحينئذٍ إن كان الأمر بالمأني به معلوماً بالتفصيل فيلزمه التقرب قهراً ولا حاجة إلى قصده بعد كونه قاصداً للامتثال، وإلا فيتوقف حصوله على مصادفة الواقع.

ويؤيد ما ذكرنا - من أولوية الوجه الثاني وأفضليته - الاتفاق على حسن الاحتياط عقلاً وشرعاً في الشبهات البدوية موضوعية وحكمية كما عرفت.

نعم، يلزم في موارد الاحتياط اللازم قصد إتيان جميع الاحتمالات في أول الأمر؛ من جهة أن الآتي ببعض الاحتمالات من دون قصد الإتيان بالباقي في موارد الاحتياط اللازم لا يعدّ ممثلاً عقلاً ولا عرفاً وإن صادف

الواقع، بل يعدّ لاغياً ولاعباً، كما أشار إليه المصنّف بقوله: «أو بصاحبه...»^(١)، وسيأتي منه^(٢) الإشارة إلى الفرق بين الاحتياط اللازم وغيره، في لزوم قصد الإتيان بالجميع من أوّل الأمر في الأوّل، دون الثاني^(٣)، فافهم.

[٥٥٥] قوله: وأيضاً فالقربة غير حاصلة بنفس فعل أحدهما...^(٤).

أقول: والوجه في عدم حصول القربة بإتيان كلّ من الفعلين هو: أنّ متعلّق القربة لا بدّ أن يكون عبادة، والشيء لا يصير عبادةً إلّا إذا كان مشتملاً على الحسن الذاتي، بأن يكون الفعل بنفسه محبوباً للشارع ومتعلّقاً لغرضه، ولا ريب أنّ نفس الفعلين فيما نحن فيه غير مشتمل على المحبوبة الذاتية ولا يكون في شيء منهما حُسن ذاتي، واتّصافهما بالوجوب إنّما هو من جهة كونها مقدّمةً لحصول الواجب الواقعي الموجود فيهما، فيكون وجوبها غيريّاً.

والوجوب الغيري - سيّما الموجود منه في ضمن المقدّمة العلميّة التي مرجعها إلى تحصيل العلم بفراغ الذمّة عن الواجب الواقعي - لا يصلح لجعل متعلّقه عبادة، ولا يوجب موافقته التقرب؛ لأنّه إرشاديّ محض لا

(١) فرائد الأصول: ٢٨٩/٢.

(٢) يأتي في تعليقة رقم ٥٩٠ و ٥٩١.

(٣) جواهر العقول (مخطوط): ٢٥٥-٢٥٦.

(٤) فرائد الأصول: ٢٨٩/٢.

المسألة الأولى / ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النص ٢٠٥

تقرب فيه أصلاً نظير أوامر الإطاعة، وإن ذهب جماعة إلى خلاف ما ذكرنا؛ حيث جعلوا من جملة ثمرات وجوب المقدمة صيرورة المقدمة عبادة^(١)، ومما ذكرنا ظهر ضعف هذا الكلام.

والحاصل: أن قصد القربة إنما يصح فيما إذا كان المأمور به محبوباً للشارع ومتعلقاً لغرضه، وإلا فلو كان غير محبوب له في حد ذاته، بل كان مبعوضاً له وتعلق الأمر به من باب الإلجاء والاضطرار من جهة كونه مقدمة لحصول ما هو مطلوباً له كالمقدمات المكروهة، فلا وجه لقصد التقرب؛ لعدم كون متعلقه حينئذ عبادة، بل فرض كراهيته يوجب البعد عن نظر الشارع.

ومن هنا ظهر الفرق بين الواجب النفسي والواجب الغيري في أن المأمور به في الأول لابد أن يكون راجحاً في نفسه بخلاف الثاني، سواء كان وجوبه معلولاً لغيره كوجوب المقدمة أم لا، وهو الذي يعبر عنه بالواجب التهيئي كوجوب التعلم كما عليه صاحب الفصول؛ حيث إنه رحمه الله قسم الواجب الغيري المقدمي إلى القسمين المذكورين على التفصيل المذكور في الفصول^(٢).

ومما ذكرنا ظهر ضعف ما ذكره أكثر الفقهاء - رحمهم الله - في مسألة وجوب الوضوء أو التيمم لمس كتابة القرآن إن وجب، حيث قالوا:

(١) منهم صاحب الفصول في الفصول الغروية: ٨٧.

(٢) الفصول الغروية: ٨١.

بجواز الإتيان بهما بقصد الوجوب والقربة.

وجه الضعف: أن وجوب الوضوء أو التيمم لمس كتابة القرآن مما لم ينص به الشارع في الكتاب ولا في السنة، غاية الأمر أنه تعالى حرم مس كتابة القرآن بغير طهارة بقوله: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^(١)، وليس طريق للحكم بوجوب الوضوء أو التيمم عند مس كتابة القرآن سوى كونها مقدمتين للواجب الذي هو قراءة القرآن، وقد عرفت أن الواجب الغيري لا يوجب جعل متعلقه عبادة، فلا يصح قصد التقرب ونية الوجوب بذلك الوضوء والتيمم.

أما التيمم فلعدم كونه حسناً في نفسه، ولذلك لا يرتفع به الحدث. وأما الوضوء فلائته وإن كان حسناً في نفسه عندنا وأنه عبادة في حد ذاته غير بالغ حُسْنِها حدّ الوجوب، إلا أن كثيراً من المتقدمين لا يقولون بحُسْنِ النفسى أصلاً ولو على وجه الندب، ولهذا لا يقولون بجواز الإتيان به لأجل الكون على الطهارة، فكيف بالوجوب النفسى؟! فإنه مما لا يقولون به، فلا يكون وجوبه عندهم إلا غيرياً، فتأمل.

توهم أن الجمع [٥٥٦] قوله: ومما ذكرنا يندفع توهم أن الجمع...^(٢).

أقول: وحاصل التوهم: أن الاحتياط فيما نحن فيه مستلزمٌ للتشريع الذي عبارة عن جعل ما ليس عبادةً من قبيل العبادة؛ وذلك لأن كلا

بين المحتملين
مستلزم لإتيان غير
الواجب على جهة
العبادة ودفعه

(١) سورة الحديد: ٧٩.

(٢) فرائد الأصول: ٢٩٠/٢.

المسألة الأولى / ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النص ٢٠٧

المحتملين ليس بمأمور به في الواقع، وإنَّما المأمور به هو أحدهما المعيّن في الواقع، والمحتمل الآخر لكونه غير مأمور به فالإتيان به بعنوان الوجوب بدعة، وكلّ بدعة ضلالة، فلا يجوز الاحتياط بالجمع بين المحتملين؛ لاستلزامه الإتيان بما ليس بمأمور به بعنوان كونه عبادة، وهو حرام من باب التشريع، فيكون الاحتياط المذكور خلاف الاحتياط.

وحاصل وجه اندفاع هذا التوهم: أنّ التشريع عبارة عن الإتيان بما ليس بمأمور به لأجل أنّه مأمور به.

وبعبارة أخرى: إنّ عبارة عن إدخال ما ليس من الدين في الدين بقصد أنّه من الدين، وما نحن فيه ليس من هذا الباب؛ لأنّه يأتي بكلّ واحدٍ من المحتملين بقصد أنّه لعلّه المأمور به الواقعي، وأنّه إنّما قصد التقرب والتعبّد بالمأمور به الواقعي الذي هو عبادة، لا أنّه قصد التقرب بما ليس عبادةً حتّى يلزم التشريع، فتدبرّ.

[٥٥٧] قوله: فالاحتياط غير ممكن في العبادات...^(١).

أقول: وقد عرفت وجه عدم إمكان الاحتياط فيها، وحاصله: أنّ مبنى الاحتياط على قاعدة الاشتغال التي جريانها مشروطٌ بالقطع بالتكليف وعدم معلومية المكلف به المقطوع بتكليفه ووجود القدر المتيقّن في البيان، بأن لا يكون الأمر دائراً بين المحذورين، أعني

(١) فرائد الأصول: ٢٩٠/٢.

الوجوب والحرمة.

وأما لو لم يكن في البين قدر متيقن، بأن يكون الأمر دائراً بين الوجوب والحرمة - كما في المقام - فلا يمكن الاحتياط فيه بالجمع؛ لاستلزامه الإتيان بالحرام الذي هو قصد التقرب بما ليس بمقرب؛ لكونه تشريعاً محرماً.

وذلك بخلاف غير العبادات من التوصلات؛ فإنه من جهة عدم اعتبار التعيين والجزم وقصد الوجه والقربة فيها يمكن الاحتياط فيها، فيأتي بكل من المحتملين؛ لاحتمال كونه الواجب الواقعي المردّد بينهما، فتدبر.

[٥٥٨] قوله: **ولا شك أن الثاني أولى...**^(١).

أقول: وقد أُورد عليه: بأنه بعدما ثبت من اعتبار قصد التعيين في الطاعة، وأنه مع انتفاء ذلك لا إطاعة ولا امتثال، فالإتيان بالمحتملين مهماً بقصد التقرب في الكل لغو محض، فكيف يكون أولى؟!

بل الإتيان بأحدهما اعتماداً على الأصل المجعول من الشارع يكون أولى بحصول قصد التقرب والطاعة فيما هو مكلف به في مرحلة الظاهر بحكم أصالة التخيير، وذلك كما فيما لو اعتمد في تعيين المكلف به بالاستصحاب أو بغيره من الأمارات^(٢).

(١) فرائد الأصول: ٢٩١/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٧.

المسألة الأولى / ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النص ٢٠٩

وفيه أولاً: منع اشتراط قصد التعيين في الإطاعة والامثال؛ لعدم الدليل عليه من الشرع، والقدر الثابت هو اشتراطه في العبادات المشتركة كالظهر والعصر والعشاء.

وثانياً: على تقدير تسليم اشتراط قصد التعيين مطلقاً يمكن قصده فيما نحن فيه لو أُريد به قصد تعيين المأمور به الظاهر المقدمي، فعند الإتيان بكل واحد من المحتملين يقصد هذا العنوان من جهة كون كل منهما مأموراً به ظاهراً من باب المقدمة.

ولو أُريد به قصد تعيين المأمور به الواقعي، فيرد عليه: النقض بما صار إليه من التخيير؛ إذ ليس القول بذلك إلا من باب الأخذ بالحكم الظاهري، ولا يخفى أن قصد تعيينه ليس بقصد تعيين الحكم الواقعي لاشتباهه.

وأما قصد التقرب بالنسبة إلى المحتملين، فنمنع أولاً: اشتراط الإطاعة والامثال به مطلقاً، بل هو شرط في حال التمكّن والقدرة، ومقتضى ذلك سقوط هذا الشرط في حال العجز أو الفرار عن التشريع.

وثانياً: على تقدير كونه شرطاً في الطاعة والامثال مطلقاً، نقول بإمكان قصده، ولكن لا بكل واحد من المحتملين؛ لأن وجوبه - كما عرفت - ليس إلا من باب المقدمة التي يكون وجوبها غيرياً لا يتوقف الامثال به على قصد التقرب، بل بقصد التقرب بالمأمور به الواقعي المردّد بينهما، فيأتي بكل واحد من المحتملين مقدّمةً لحصول ما يتقرب به في الواقع، أعني المأمور به الواقعي، فتأمل.

[٥٥٩] قوله: كيف! وهو غير ممكن...^(١).

أقول: وأورد عليه: بأنَّ مجرد عدم إمكان قصد التقرب في كلِّ من المحتملين لا يقضي بكفاية قصد التقرب الإجمالي وحصول الإطاعة والامثال به، بعدما عرفت من اعتبار قصد التعيين في الإطاعة عقلاً.

ولو سلّم فكما يمكن أن يكون عدم إمكان ذلك موجباً للاكتفاء بالقصد الإجمالي كذلك يمكن أن يكون موجباً لسقوط التكليف رأساً، بأن يكون قصد التقرب شرطاً في صدق الإطاعة مطلقاً، سواء كان المكلف متمكناً وقادراً عليه أو عاجزاً عنه، ومقتضى ذلك انتفاء التكليف رأساً عند انتفاء التقرب وعدم إمكانه.

فالقول بتعيين الأوّل محتاجٌ إلى دليلٍ آخر وراء عدم الإمكان، وإلاّ فمقتضى القاعدة تعيّن الثاني؛ ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه.

وتخيّل أنّ قصد التقرب بالمأمور به الواقعي تفصيلاً شرط اختياري فاسدٌ مخالفٌ لظاهر دليله^(٢)، فافهم.

[٥٦٠] قوله: وشيءٌ منهما لا يثبت وجوب المحتمل الثاني...^(٣).

أقول: وذلك لما قرّر في محله من أنّ الاستصحاب إنّما يفيد ثبوت الآثار التي هي من أحكام المستصحب في حال اليقين، ولا ريب أن مقتضى

دفع إمكان إثبات الوجوب الشرعي المصحح لنية الوجه والقربة

(١) فرائد الأصول: ٢٩١/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٧-٣٩٨.

(٣) فرائد الأصول: ٢٩٤/٢، وفيه: «فشيء» بدل «وشيء».

الاشتغال بالواحد المعين حال اليقين به هو وجوب الإتيان بذلك الواحد لا غيره، ووجوب الإتيان بغيره ليس من أحكامه، فاستصحابه في زمان الشك أيضاً يقتضي وجوب الإتيان به، ولم يظهر مع الاشتباه كون المحتمل الثاني الغير المائي به هو ذلك المعين؛ لجواز كونه غيره.

وقد عرفت أن الاستصحاب لا يقتضي جريان ما ليس من أحكام المستصحب في زمان اليقين، فالاستصحاب المذكور لا يجدي نفعاً في وجوب ذلك المحتمل الثاني إلا بعد الحكم بكونه الواحد المعين الذي تعلّق به الاشتغال، ولا بدّ له من توسط أمرٍ عادي، وهو كون هذا المحتمل الثاني هو ذلك الواحد المعين، فلا بدّ من الإتيان به حتّى يحصل العلم بسقوط الواجب الواقعي، فانطباقه على هذا وسقوطه به أمر عادي مسبّب عن العلم الإجمالي، والاستصحاب المذكور غير صالح لإثبات هذا الأمر العادي إلا على القول باعتبار الأصل المثبت، وهو خلاف التحقيق كما في محله.

[٥٦١] قوله: فإن الاستصحاب بنفسه مقتض...^(١).

أقول: يعني أن استصحاب عدم الإتيان بالظهر بنفسه مقتضٍ لوجوب الإتيان به عند الشك؛ وذلك لأنّ الظهر بعينها كانت واجبة في أوّل الأمر فإذا شك في الإتيان بها جرى استصحاب عدم الإتيان، فيترتب

عليه الحكم الشرعي الذي هو وجوب الإتيان؛ لأن مرجع استصحاب الموضوع إلى ترتب أحكامه الشرعية عليه، وأظهر أحكامه الشرعية هو وجوب الإتيان، وترتب هذا الحكم عليه غير محتاج إلى توسيط أمر آخر. وذلك بخلاف ما نحن فيه مما لم يعلم المستصحب بعينه؛ فإن استصحاب المعين في الواقع لا يترتب عليه وجوب الإتيان بالمحتمل الثاني إلا بتوسيط أمر عادي، وهو كون هذا المحتمل الثاني أحد محتملي ذلك الواجب الواقعي كما عرفت.

فعلى هذا يبطل مقايضة ما نحن فيه بهذا المثال كما ذكرها المصنّف وجهاً لرفع إيراد التشريع على ظاهر من اعتبر قصد التقرب والتعبّد في كلّ من المحتملين بالخصوص.

هذا، وإذا أحطت خبراً بجميع ما ذكره المصنّف يظهر لك ضعف ما أفاده المحقّق القمي رحمته الله - بعد تضعيف القول بوجوب الجمع بين الظاهر والجمعة لمن اشتبه عليه الأمر، وكذلك القصر والإتمام في الأربعة فرائض ونحو ذلك ممّا قصد فيه النصّ على تعيين المكلف به إذا اختلفت فيه الأمة على قولين - لقوله رحمته الله:

«مع أنّه لا معنى للاحتياط هنا؛ لحرمة كلّ منهما على فرض ثبوت الآخر، فالمكلف المحتاط وإن كان خرج بزعمك عن تبعة ترك الواجب لأجل إتيانه بمحتملاته، لكن بقي عليه تبعة ارتكاب المحرم الواقعي جزماً، ولا ريب أنّ ارتكاب ما لم يعلم فيه ارتكاب الحرام واحتمل فيه إتيان الواجب أسلم من ارتكاب ما علم فيه ارتكاب الحرام وإتيان

الواجب»^(١)، انتهى كلامه رحمه الله.

وحاصل جوابه: هو ما صرح به نفسه رحمه الله في الجواب عن إيرادٍ أوردته على نفسه بعد ذلك من استلزام ذلك عدم استحباب الجميع، بل عدم جوازه، حيث أجاب عنه: «بأنّ التشريع المحرّم هو الإتيان بهما مجتمعاً باعتقاد أنّه أحد أفراد المأمور به، وأنّ التكليف مردّد بين كلّ منهما منفرداً أو كليهما مجتمعاً.

وأما الإتيان بهما من حيث إنّ كلّاً منهما يحتمل أن يكون نفس المطلوب الواقعي الذي نابه التخيير بينهما في حال الاضطرار فلا دليل على حرمة، والأصل جوازه، لكنّه يحتاج إلى إثبات رجحانه؛ فإنّ العبادة مشروطة به»^(٢)، انتهى.

[٥٦٢] قوله: ثمّ إنّ بقيّة الكلام...^(٣).

أقول: اعلم أنّ العلم الإجمالي الذي هو مناط وجوب الاحتياط فيما نحن فيه قد يكون بين شيئين بينهما قدرٌ مشترك أخذ عنواناً في الخطاب على وجهٍ تعلّق به التكليف وكان الاشتباه في الخصوصيّتين، كاشتباه الصلاة المكلف بها بين الظهر والجمعة أو القصر والإتمام أو الجهر والإخفات، واشتباه الكفّارة المأمور بها بين الصوم والعق.

(١) القوانين المحكمة: ٩٠/٣.

(٢) القوانين المحكمة: ٩٠/٣.

(٣) فرائد الأصول: ٢٩٤/٢.

وقد يكون بين شيئين بينهما قدرٌ مشتركٌ ولكنّه لم يؤخذ عنواناً في الخطاب، كما لو علم الوجوب واشتبه الواجب بين الصلاة على النبي ﷺ وقراءة الدعاء عند رؤية الهلال، أو بين صوم يوم الخميس وغسل يوم الجمعة؛ فإنّ الجامع بينهما جنس الفعل ولكنّه لم يؤخذ عنواناً في الحكم. والفارق بينهما أنّ الاشتباه في الأوّل كما عرفت بين الخصوصيّتين وفي الثاني بين النوعين.

وقد يكون بين شيئين ليس بينهما قدرٌ مشتركٌ أصلاً، كما لو علم صدور خطاب إلزامي من الشارع واشتبه متعلّقه بين فعل هذا الشيء أو ترك ذلك الشيء، كغسل يوم الجمعة وصلاة الأضحى، وكصوم يوم عرفة وصوم يوم العيد.

ومرجعه إلى اشتباه الخطاب الإلزامي المعلوم بالإجمال بين قوله: «افعل هذا» أو قوله: «لا تفعل ذاك».

وطريق الاحتياط في الأوّلين الجمع بين الخصوصيّتين أو النوعين، ولا إشكال فيهما موضوعاً من حيث كونها معاً من جزئيات المسألة، وهو دوران الأمر بعد ثبوت الوجوب بين الواجب وغير الحرام، وحكماً من حيث وجوب الاحتياط بمقتضى العلم الإجمالي.

وطريق الاحتياط في الأخير هو الالتزام بفعل ما يحتمل كونه واجباً وترك ما يحتمل كونه حراماً، وهذا موضع إشكال موضوعاً؛ لوضوح عدم اندراجهِ في جزئيات المسألة، وعدم ظهور اندراجهِ في جزئيات الأبواب الأخر، وإن كان ربّما أمكن إرجاعه إلى الشكّ في التكليف

المسألة الأولى / ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النص ٢١٥

الإلزامي، بناءً على جعله أعمّ من الشكّ في جنس التكليف - كما في موارد أصل البراءة - والشكّ في نوعه بعد العلم بجنسه، وهو الإلزام المردّد بين كونه إيجاباً أو تحريماً، ولكنّه لا يخلو عن بُعد.

وهل يلحق بجزئيات المسألة حكماً - وهو وجوب الاحتياط - أو لا؟ وجهان:

من وجود العلم الإجمالي المنجز للتكليف، وقضيّة ذلك اشتغال الذمّة بالإلزام المعلوم بالإجمال، وهو يقتضي وجوب الموافقة والخروج عن العهدة، ولا يتمّ العلم به إلّا بالاحتياط على الوجه المذكور.

ومن جريان أصل البراءة في كلّ من الفعلين بانفراده، ففي محتمل الوجوب ينفي وجوبه وفي محتمل الحرمة ينفي حرمة، فيجوز ترك الأوّل وفعل الثاني، ويبقى الإلزام المعلوم بالإجمال بلا مورد، فلا يؤثر في منع المخالفة.

وربّما أمكن هنا وجهٌ ثالث، وهو الجمع بين العلم الإجمالي وأصل البراءة المقتضي لمراعاة المخالفة القطعيّة وطرح الموافقة القطعيّة، بالتخير بين فعل ما احتمل الوجوب أو ترك ما احتمل الحرمة.

ولكنّ الحاسم لمادّة الإشكال هو استعلام حال العقل، فإنّ جوّز العقاب على ترك الاحتياط على الوجه المذكور فلا محيص من التزام وجوبه؛ دفعاً للضرر المحتمل، وإلّا فالمتّجه جواز الأمرين.

ولا يبعد القول بأنّ بناء العقلاء في نحو الصورة المفروضة على عدم

الالتزام بشيء من الفعل والترك حتى يعلم نوع الخطاب بالتفصيل.
ولكن المسألة بعد في ورطة الإشكال وإن كان الوجه الأخير لا يخلو
عن قوة، فليتأمل.

[المسألة الثانية]

[اشتباه الواجب بغيره من جهة إجمال النص]

[٥٦٣] قوله: بأن يتعلّق التكليف الوجوبي بأمرٍ مجمل...^(١).

أقول: إجمال الخطاب إمّا عرضي أو ذاتي. والمراد من الأوّل هو: أن يكون الخطاب بالنسبة إلى المخاطبين الحاضرين في زمان الوحي مبيّناً ولو لاحتفائه بقرينةٍ حالّةٍ أو مقالبةٍ، ولكن صار مجملاً بالنسبة إلى الغائبين والمعدومين من جهة اختفاء القرينة عليهم؛ لظلم الظالمين وعناد المعاندين، كما هو الحال في سائر الأحكام المختفية عنّا.

كما أنّ المراد من الثاني: أن يكون الخطاب من أوّل زمان صدوره مجملاً حتّى بالنسبة إلى المشافهين؛ لاختفاء القرينة عنهم أيضاً.

ومنشأ الإجمال في كلّ من القسمين:
إمّا أن يكون اختفاء القرينة المعيّنة كما في المشتركات اللفظيّة، كما إذا منشأ الإجمال في كلّ من القسمين

(١) فرائد الأصول: ٢/٢٩٥.

قال: «إن وقعت أهلك في حال الحيض فكفر بمثقال من العين»؛ حيث لم يعلم أن المراد من «العين» هل هو الذهب أو الفضة مع اشتراك اللفظ بينهما لفظاً؟

أو اختفاء القرينة المفهمة كما في المشتركات المعنوية، كما في قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾^(١)؛ حيث لم يعلم بأن المراد بالذكر هل هو صلاة الظهر أو الجمعة مع اشتراكه بين جميع الصلوات معناً؟

واختفاء القرينة في المجمل الذاتي: إما أن يكون لظهور مصلحة داعية إليه - بمعنى أن يكون المصلحة الداعية إلى اختفاء القرينة ظاهرة - أو لا، بمعنى عدم ظهور المصلحة فيه.

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا القول الأول - أعني الإجمال العرضي - فيجري فيه الخلاف المتقدم في المسألة الأولى قولاً وقائلاً وإيراداً وجواباً طابق النعل بالنعل؛ لأن المسألة حينئذٍ تصير من قبيل عدم النص؛ وذلك لأن الخطاب المجمل الواصل إلينا معاشر الغائبين والمعدومين من جهة عدم اقترانه بقرينة معينة أو مفهمة يكون وجوده كعدمه، فيصير بمنزلة ما لا نص فيه فيأتي فيه ما تقدم من الخلاف حسبما عرفت، فالقائل بالاحتياط هناك يلزمه القول به هنا أيضاً، كما أن القائل بالبراءة هناك يلزمه القول بها هنا أيضاً.

وأمّا القسم الثاني - أعني الإجمال الذاتي - وإن كان ظاهر كلام

المصنّف في ما سيأتي من قوله: «والظاهر أنّ الخلاف هنا بعينه...»^(١)
يعطي جريان الخلاف السابق فيه أيضاً، ولكنّه ليس كذلك.

بل يمكن للقتال بالبراءة هناك القول بالاحتياط في هذا القسم؛ اعتماداً
على أصالة عدم القرينة، كما وقع عن المحقّق الخوانساري^(٢) على ما حكاه
المصنّف في المتن^(٣).

كما يمكن له القول بالبراءة؛ عملاً بالظاهر وما هو الغالب في
الخطابات من كونها مبينة ذاتاً، كما وقع عن المحقّق القمي^(٤)، فافهم.

[٥٦٤] قوله: والمختار فيها هو المختار هناك...^(٥).

أقول: وهو وجوب الاحتياط بالجمع بين الفعلين للدليل الذي ذكره
هناك، وهذا هو الحقّ من دون فرق في ذلك بين كون الإجمال ذاتياً أو
عرضياً ناشئاً من اختفاء البيان.

ولكن قد يفصل في الإجمال الذاتي بين ظهور مصلحة داعية إلى خفاء
القرينة، وعدمه.

فعلى الأوّل لابدّ من الاحتياط؛ لتعيّن المكلف به حيثنّذ في الواقع، فلا

(١) فرائد الأصول: ٢٩٥/٢.

(٢) مشارق الشمس: ٧٧.

(٣) فرائد الأصول: ٢٩٦/٢.

(٤) القوانين المحكمة: ٨٥/٣.

(٥) فرائد الأصول: ٢٩٥/٢.

يحصل الامتثال به إلا مع الاحتياط بالجمع بين الفعلين.
وعلى الثاني فالحكم هو البراءة من الجمع والاكتفاء بأحدهما
تخييراً، فتأمل.

[٥٦٥] قوله: فتأمل...^(١).

أقول: لعل وجه التأمل منع أولوية الاحتياط فيما نحن فيه من
الاحتياط في المسألة السابقة؛ نظراً إلى أن مجرد صدور الخطاب لا يجدي في
حقّ المكلف إلا إذا كان مبيّناً، وأمّا مع إجماله فوجوده كعدمه.

وذلك لأنّ الخطابات كانت مختصة بالمشافهين وهي بالنسبة إليهم
كانت مبيّنة، لا إجمال فيها عندهم، وإنّما طرأ الإجمال إليها بالنسبة إلينا
معاشر الغائبين والمعدومين، فيكون حال مجمل النصّ كحال عدم النصّ،
فلا أولوية في البين؛ لعدم توجه خطاب حينئذٍ بالنسبة إلينا من الغائبين
والمعدومين، وقاعدة الاشتراك في التكليف إنّما هي فيما إذا كانوا متمكّنين
من العلم بالمراد كالمشافهين، فحال الاحتياط هنا كحال الاحتياط هناك
من دون أولوية لأحدهما على الآخر.

بل يمكن للقائل بالبراءة هنا أن يرجع الشكّ بالنسبة إلى الاحتياط هنا
إلى الشكّ في التكليف، بدعوى: أنّ أحد الفعلين بعد تحقّق الإجمال في
اللفظ وعدم جواز طرحهما رأساً ممّا هو متيقّن والزائد على ذلك من لزوم
الاحتياط بالجمع بينهما تكليف زائد فينتفي بالأصل، فافهم.

(١) فرائد الأصول: ٢٩٥/٢.

[٥٦٦] قوله: وما تقدّم من البعض من منع التكليف بالمجمل...^(١).

أقول: هذا إشارة إلى ما عرفت في المسألة السابقة من استدلال المحقق القمي رحمته الله للقول بالبراءة وعدم وجوب الاحتياط هناك.

وحاصل ما استدللّ به لذلك هو: أنّ المانع عن توجّه الخطاب بالواقع لزوم التكليف بالمجمل المحتمل لأفرادٍ متعدّدة بإرادة فرد معيّن عند الشارع مجهول عند المكلف، وهو مستلزمٌ لتأخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتّفق أهل العدل على استحالته^(٢)، انتهى.

وقد عرفت ضعف هذا الدليل بما لا مزيد عليه من منع الملازمة:

أولاً: فإنّ طرؤ الاشتباه في المكلف به لعارض اختفاء الأحكام الواقعيّة بواسطة الأسباب الخارجيّة لا ينافي تحقّق البيان في زمان الوحي وصدور الخطاب، وليس على الشارع مزاحمة الأسباب الخارجيّة بمنعها عن التأثير في الاختفاء أو إزالة الشبهة الحاصلة منها.

بل الواجب عليه تعالى أن يجعل حكماً عاماً يتعبّد به المكلف عند الاشتباه من الأصول والقواعد الكلّيّة، وإلاّ فيرجع إلى ما يقتضيه العقل من البراءة أو الاحتياط.

وثانياً: على تقدير كون الاشتباه بدوياً حاصلاً في زمن الخطاب يتطرّق

(١) فرائد الأصول: ٢٩٦/٢.

(٢) القوانين المحكمة: ٨٥/٣.

المنع إلى بطلان اللازم؛ فإنَّ التكليف بإطلاقه لا قبح فيه، سيّما إذا كانت المصلحة الداعية إليه بعث المكلف على الامتثال بطريق الاحتياط ليتكامل أجره ويتضاعف قُربه.

والإغراء بالجهل وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا قبح فيهما إلّا في مواضع الجهل العذري، وهو ما لا يتمكّن المكلف معه من الإطاعة والامتثال، والمفروض فيما نحن فيه تمكّنه من الإطاعة بالاحتياط، فتدبّر.

[٥٦٧] قوله: ولكن التأمّل في كلامه...^(١).

أقول: وحاصله: أنّ المحقّق رحمته الله إنّما يحكم بوجوب الاحتياط في خصوص الإجمال الذاتي دون العرضي، ومحلّ الكلام في المقام إنّما هو الإجمال العرضي دون الذاتي على التفصيل الذي سيشير إليه المصنّف.

ولكن قد احتمل بعض الأفاضل في كلام المحقّق احتمالاً آخر غير ما ذكره المصنّف رحمته الله، وهو أن يكون معناه: أنّه لو ثبت التكليف بالمجمل في الخارج بنصّ أو إجماع فلا يبعد القول بوجوب الامتثال بهذا التكليف المجمل^(٢).

وهذا هو الذي احتمله المحقّق القمّي رحمته الله في كلام المحقّق الخوانساري، وردّه: «أنّه لا وجه حينئذٍ لقوله: «فلا يبعد القول بوجوب الاحتياط»، بل

(١) فرائد الأصول: ٢٩٦/٢.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢٥٧.

لا بدّ من القول والجزم بالوجوب»^(١)، انتهى.

هذا، ولكن لا يخفى ما فيه، فتدبّر.

[٥٦٨] قوله: **إِلَّا أَنَّكَ عَرَفْتَ أَنَّ الْمُخْتَارَ فِيهِمَا وَجُوبُ الْاِحْتِيَاظِ، فَافْهَمُ...^(٢).**

أقول: يعني أنّ المختار في كلتا المسألتين هو وجوب الاحتياط بالجمع بين المحتملين.

وقد يقال: إنّهُ مشروط بإحراز عموم الخطاب بالنسبة إلى الحاضرين والغائبين عن مجلس الخطاب، وكون الحكم المستفاد منه حكماً فعلياً في حقّ كلا الفريقين معاً، وكون تأخير البيان لمصلحة داعية إليه، وإلّا فالحكم هو البراءة.

وهذا هو القول بالتفصيل الذي أشرنا إليه في ما تقدّم، ويقابله القول الآخر من وجوب الاحتياط مطلقاً، فتأمّل.

(١) القوانين المحكمة: ٨٦/٣.

(٢) فرائد الأصول: ٢٩٧/٢.

[المسألة الثالثة]

[اشتباه الواجب بغيره لتكافؤ النصين]

[٥٦٩] قوله: والمشهور فيه التخيير لأخبار التخيير^(١)...^(٢).

أقول: وفي هذه المسألة أقوال ثلاثة:
أحدها: القول بالتخيير، وهو المشهور بل عليه نقل الإجماع مستفيضاً
في كلام جماعة، منهم المشايخ الثلاثة^(٣) على ما حكى عنهم، بل نقل
الإجماع عليه محصل وعليه أكثر أهل الخلاف أيضاً.

وثانيها: القول بالتساقط والرجوع إلى البراءة الأصلية، ولم يعرف
قائله بالخصوص إلا أنه منسوب إلى بعض من العامة، وربما حكى^(٤)
موافقته عن العلامة في النهاية وليست النسبة في محلها؛ لأنه قال: «ثم
اختلف المجوزون في حكمه عند وقوعه، فقال الجبائيان والقاضي أبو بكر

(١) وسائل الشريعة: ١٢١/٢٧-١٢٣، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٩، ٤٠، ٤١ و ٤٤.

(٢) فرائد الأصول: ٢٩٨/٢.

(٣) والمراد منهم الشيخ الطوسي رحمته الله في العدة (١٤٨/١) والاستبصار (٥/١)، والمحقق في
المعارج (٢٢٥)، والعلامة في تهذيب الوصول (٢٧٧).

(٤) ضوابط الأصول: ٤٨٣، وسيلة الوسائل: ٢٨٣.

من الأشاعرة حكمه التخيير، وعند بعض الفقهاء أنّها يتساقطان ويرجع إلى مقتضى العقل^(١) انتهى، وليس في كلامه ما يدلّ على الترجيح، بل صرّح في التهذيب بالمصير إلى التخيير.

وثالثها: القول بالتوقّف في مقام الفتوى والاحتياط في مقام العمل، وهذا القول منسوب إلى الأخباريين^(٢).

ومنشأ الخلاف في هذه المسألة هو الخلاف في كيفية جعل الأدلة الظنية والأمارات الشرعية؛ من حيث كونها معتبرة من باب السببية والموضوعية - أي التعبد -، أو من باب الكشف والطريقة من باب الظنّ الشخصي أو النوعي.

فعلى الجعل الموضوعي يتّجه القول بالتخيير، وعلى الجعل الطريقي مع إناطة الحجّة بالظنّ الشخصي استناداً إلى دليل الانسداد أو غيره ممّا أفاد حجّة الأخبار وغيرها من باب الظنّ الإطمئنانى يتّجه القول بالتساقط، وعلى الجعل الطريقي مع الاكتفاء بالظنّ النوعي يتّجه القول بالتوقّف، والوجه في ذلك واضح على ما قرّر في محله.

ولكن مسلك العلماء - رحمهم الله - في وضع الأمارات لم يتحصّل لنا بعد.

فإن شئت تميز ذلك فعليك بتصفّح كلماتهم في مقام الاستدلال على

(١) نهاية الوصول: ٢٧٥/٥.

(٢) يُنظر مفاتيح الأصول: ٦٨٣.

التخير في المتعارضين؛ فإن وجدتهم تمسكوا بحجّة المتعارضين بآية النبأ^(١) ونحوها ممّا دلّ على حجّة خبر الواحد دلّ ذلك على أنّهم يرون حجّة خبر الواحد من باب السببية، وأنّه لذلك جرى التخير عند التعارض كما في تراحم الحقّين.

وإن وجدتهم تمسكوا بحجّتيهما بأخبار التخير دلّ ذلك على أنّهم يرون حجّته من باب الطريقيّة، وأنّه لذلك سقط بالتعارض عن الحجّة فلم يجر هناك دليل حجّيته.

هذا كلّه بالنظر إلى الأصل والقاعدة مع قطع النظر عن الأدلّة الخاصّة.

وأما مع ملاحظة الأدلّة الخاصّة فالحكم تابع لما يساعد عليه الدليل، ولذا ترى أنّ أصحابنا - على ما حكاه السيّد في المفاتيح^(٢) - بين قائل بالتخير كما هو المشهور بل المجمع عليه كما عرفت، وبين قائل بالتوقّف كما هو مذهب الأخباريين؛ فإنّ هذا الخلاف إنّما نشأ عن اختلاف الأخبار؛ حيث دلّ طائفة منها على التخير، وطائفة أخرى على التوقّف.

والأقوى هو الأوّل؛ عملاً بأخبار التخير الدالّة عليه بعباراتٍ مختلفة، كقوله عليه السلام: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» كما في بعضها^(٣)،

(١) سورة الحجرات: ٦

(٢) مفاتيح الأصول: ٦٨٣.

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

وقوله عليه السلام: «وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» كما في بعضها الآخر^(١)، وقوله عليه السلام: «فموسّع عليك بأيّهما أخذت» كما في ثالث^(٢)، و: «بأيّهما شئت موسّع ذلك من باب التسليم لرسول الله صلّى الله عليه وآله» كما في رابع^(٣)، وقوله عليه السلام: «فإذن تختّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر» كما في خامس^(٤).

ولو كان فيها ضعف أو قصور - سنداً أو دلالةً - ينجر بالشهرة العظيمة وعمل الأصحاب وفهمهم.

مع اشتغالها على ما هو الصحيح، وهو صحيح عليّ بن مهزيار^(٥) على ما وصفه به في المفاتيح^(٦).

وبذلك مع الانجبار المذكور تترجّح هذه الأخبار على أخبار التوقف القاضية بوجوبه بعباراتٍ مختلفة متقاربة، كقوله عليه السلام: «ما علمتم أنّه قولنا فالزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا»^(٧)، وقوله عليه السلام: «وإن اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتّى نشرح لكم»^(٨)، وقوله عليه السلام: «يرجئه

(١) وسائل الشيعة: ١٢١/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٩.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢١/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٠.

(٣) وسائل الشيعة: ١١٤/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢١.

(٤) مستدرک الوسائل: ٣٠٣/١٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢.

(٥) وسائل الشيعة: ١٢٢/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٤.

(٦) مفاتيح الأصول: ٦٨٤.

(٧) وسائل الشيعة: ١١٩/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٦.

(٨) وسائل الشيعة: ١٢٠/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٧.

حتّى يلقى من يخبره، فهو في سعةٍ حتّى يلقاه»^(١)، وقوله عليه السلام: «إذا كان ذلك فارجه حتّى تلقى إمامك؛ فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات»^(٢).

وهذه الأخبار أيضاً وإن اشتملت على ما هو موثّق - كموثّقة سماعة^(٣) - غير أنّها لا يكافئ الصحيح، فيقدّم الصحيح؛ لصحّته، مع اعتضاده بالشهرة وعمل الطائفة.

هذا، مع تطرّق المنع إلى أصل منافية هذه الأخبار لأخبار التخيير حسبما سنبينه إن شاء الله، فانتظر.

[٥٧٠] قوله: لأنّ المفروض عدم موافقة شيء منهما للاحتياط...^(٤).

أقول: بمعنى أنّ المفروض في أخبار التوقّف الأمر بالأخذ بما وافق الاحتياط من المتعارضين، وليس كلّ من المتعارضين هنا موافقاً للاحتياط؛ إذ كلّ منهما يدلّ على الوجوب، بل الموافق للاحتياط هو الجمع بينهما وهو غير مفادها.

واستظهار مطلوبيّة الاحتياط عند تصادم الأدلّة من تلك الأخبار كما ترى.

(١) وسائل الشيعة: ١٠٨/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١٠٧/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: ١٠٨/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

(٤) فرائد الأصول: ٢٩٨/٢.

بل هو مخالف لصريح بعضها المتضمّن للأمر بالتخير بعد فرض
السائل كونها معاً موافقين للاحتياط أو مخالفين له كما لا يخفى، فتدبر.

**[٥٧١] قوله: لكن قد عرفت في ما تقدّم أنّ أخبار الاحتياط لا
تقاوم...^(١).**

أقول: مضافاً إلى عدم منافاة هذه الأخبار لأخبار التخير؛ من حيث
عدم دلالتها صراحةً ولا ظهوراً على التوقّف بالمعنى المبحوث عنه وهو
الوقوف عن العمل رأساً والرجوع إلى الأصل أو الاحتياط، بل غايتها
الدلالة على إرجاء العمل وتأخيره إلى لقاء الإمام عليه السلام والوصول إلى
حضرته والسؤال عن حقيقة الحال، فتختصّ بالتمكّن من ذلك.

وأما أخبار التخير فهي إمّا ظاهرة في صورة عدم التمكن، أو عامّة لها
أيضاً، فتخصّص بها جميعاً.

وبما ذكرنا حصل الجمع بين أخبار التوقّف وأخبار التخير وارتفع
التنافي بينهما، وحاصله: أنّ أخبار التوقّف ناظرة إلى حال التمكن من لقاء
الإمام عليه السلام وهو حال الحضور؛ وذلك لاشتغال بعضها على التقيد بغاية
هي لقاء الإمام عليه السلام، فيصير ذلك قرينة على تقيد مطلقات تلك الأخبار
بذلك القيد، فتبقى أخبار التخير ناظرة إلى صورة عدم التمكن من لقاء
الإمام عليه السلام والوصول إلى حضرته عليه السلام، مثل زماننا هذا وما أشبهه من
أزمة الغيبة.

ولو سلم عدم إمكان الجمع بين الطائفتين بالوجه الذي ذكرناه نقول: إنه لا بدّ حينئذٍ من الترجيح، ولا ريب أنّ أخبار التخيير لو كان فيها ضعف أو قصور -سنداً أو دلالة- ينجرّ بالشهرة العظيمة، ونفي الخلاف والإجماع المنقولين في كلمات العلماء.

ففي المعالم: «تعدل الأمارتين - أي الدليلين الظنيين - عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل بأحدهما لا نعرف في ذلك من الأصحاب مخالفاً»^(١)، انتهى. وعن الشيخ في الاستبصار^(٢) دعوى الإجماع على التخيير عند تعارض الخبرين، فترجّح بهذه الأمور على أخبار التوقّف.

فإن قلت: إنّ أخبار التخيير وإن كانت مشتملة على المرجّحات المذكورة إلّا أنّها موهونة بمخالفة مضمونها الأصل القطعي المجمع عليه وهو بطلان التصويب؛ لما تقدّم من أنّ التخيير بين المتعارضين مبنيٌّ على جعل الموضوعي في الأمارات المؤدّي إلى التصويب الذي لا نقول به، بخلاف أخبار التوقّف فإنّها غير مستتبعة لهذا المحذور، فتكون هي مشتملة على مرجّح مضموني فيجب ترجيحها على أخبار التخيير.

قلت: إنّ التخيير المستفاد من الأخبار ليس من التخيير العقلي المبني

(١) معالم الدين: ٢٥٠.

(٢) الاستبصار ١: ٥، حيث قال: «إذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة إجماع على صحة الخبرين ولا على إبطال الخبر الآخر فكأنّه إجماع على صحة الخبرين، وإذا كان الإجماع على صحتهما كان العمل بهما جائزاً سائغاً».

على الجعل الموضوعي وهو التخيير في امتثال الحكم الواقعي التابع للمصلحة الواقعية الكامنة في الواقعة كما في الواجبين المتزامين، بل هو تخيير عملي وحكم ظاهري جعله الشارع للمتخير في مقام التعارض مع فقد المرجحات.

ثم إنَّ بعض القائلين بالاحتياط في المقام^(١) قد استند في ذلك إلى عدم تناول أخبار التخيير لنحو المقام بملاحظة قرائن في تلك الأخبار قاضية بأنَّ الإمام عليه السلام إنما حكم بالتخيير في موردها من باب الضرورة والإلجاء، مع عدم إمكان الاحتياط بعد فقدان سائر المرجحات المذكورة في تلك الأخبار من الأعدلية والأفقيّة والأورعيّة وموافقة الكتاب ومخالفة العامة ونحو ذلك، والمفروض في المقام إمكان الاحتياط بالجمع بين الفعلين ولا مانع منه فيجب المصير إليه تحصيلاً لما هو المكلف به في الواقع، مضافاً إلى أنَّ تلك الأخبار لا تفيد - وإنَّ انجبرت بالشهرة - إلاَّ الظنَّ، والمسألة أصوليّة.

هذا محصل كلام ذلك البعض، وفيه ما لا يخفى.

والعجب من هذا البعض، حيث إنَّه نسب القول بالاحتياط إلى المعظم؛ حيث إنَّه بعد ما اختار القول بالاحتياط قال: «إنَّ أخبار الاحتياط وإن كانت ضعاف إلاَّ أنَّها منجبرة بذهاب المعظم إليه، حتّى أنَّ بعض

(١) هو شريف العلماء كما حكاه تلميذه الدررندي في خزائن الأحكام، يُنظر: خزائن

القائلين بالبراءة في الارتباطيين قال به هنا^(١).

وظنني أنّ منشأ ما تخيّل ظواهر كلمات المحقق الخوانساري والقمّي رحمهما.

ثم إنّ في المقام إشكال وهو: أنّه بعدما ثبت كون حجّة الأمارات الشرعيّة من باب الكشف والطريقيّة - كما هو الحقّ حسبما قرّر في محلّه - فكيف نلتزم بالتخير؟! مع أنّ مقتضى هذه الطريقة - كما عرفت سابقاً - هو القول بالتساقط لا التخير، بل القول بالتخير إنّما يتمّ على القول بالسببيّة والموضوعيّة في الأمارات.

والسرّ في ذلك: أنّه على القول بالكشف والطريقيّة يكون المناط في حجّة الخبر الواحد هو صفة الكشف، فإذا عارضه غيره ممّا هو أيضاً معتبر من باب الكشف زال عنها جميعاً صفة الكشف، فيسقطان عن الاعتبار والحجّة؛ لزوال ما هو المناط فيهما وهو الكشف.

وذلك بخلافه على القول بالسببيّة والموضوعيّة؛ فإنّ المناط في حجّة الخبر حينئذٍ ليس هو صفة الكشف، بل المناط فيه هو المصلحة الحادثة من قيام الأمانة؛ وذلك لأنّ الأمانة الغير العلميّة - كخبر الواحد - بقيامها في الواقعة قد أوجبت حدوث مصلحة فيها مؤثّرة في حدوث حكم على طبقها في قبال مصلحة الواقع، بحيث قد قطع الشارع النظر عن مصلحة الواقع واكتفى بالمصلحة الحادثة من تلك الأمانة، فأوجب العمل بها

(١) يُنظر: خزائن الأحكام: ٢/٢٥٠، وسيلة الوسائل: ٢٣٧.

مراعاةً لتحقيق هذه المصلحة.

فعلى هذا التقدير يكون المتعارضان من قبيل الواجبين المتزاحمين، كانقاذ الغريق وإطفاء الحريق في موضع مزاحمة أحدهما للآخر بحيث لم يتمكن من الجمع بينهما في الامتثال، فكما أنّ العقل لا يجوز تركهما معاً - لمجرد عدم إمكان فعلهما معاً - بل يحكم بالتخير ويلزم المكلف بأداء أحدهما - لإمكانه وبقاء القدرة عليه - فكذلك في المتعارضين؛ فإنّ الدليلين في حال عدم المعارض يجب العمل بكلّ منهما بانفراده، وإذا حصل التعارض بينهما يحكم العقل بالتخير بينهما وعدم جواز ترك العمل بهما بمجرد عدم إمكان الجمع بينهما في العمل.

ولكن هذا التقدير فاسد عندنا؛ لبطلان الجعل الموضوعي في الإمارات؛ من جهة استلزامه التصويب الباطل.

بل الصحيح هو الجعل الطريقي مع إناطة الحجية بالظن الشخصي، على معنى جعل الشارع الأمانة طريقاً؛ لكونها غالب المطابقة للواقع وكاشفاً عنه، فعلى هذا لا بدّ في المتعارضين من الحكم بالتساقط، فما معنى التخير؟!

ويمكن دفع هذا الإشكال: بأنّ مقتضى القاعدة - بناءً على الجعل الطريقي - وإن كان هو التساقط، إلّا أنّ الحكم بالتخير إنّما هو من جهة أخبار التخير، فهو حكم تعبدي ثبت بالنصّ على خلاف القاعدة فلا منافاة حينئذٍ.

فإن قلت: إذا وجدت الأخبار حاكمة على التخير فنستكشف بذلك

عن كون اعتبار الأمارات من باب السببية والموضوعية.

قلتُ: لعلَّ حكم المعصوم عليه السلام بالتخير بين المتعارضين من باب التعبد، ولا ملازمة بين الحكم بالتخير من باب التعبد وبين القول بكون الأمارات معتبرة من باب السببية، فيصحَّ أن يكون الخبر مثلاً معتبراً من باب الطريقيّة ومع ذلك يحكم الشارع بالتخير بين المتعارضين من باب التعبد.

وقد أشار المصنّف إلى ما ذكرنا في محله، حيث قال: «ثمَّ إنَّ حكم الشارع في تلك الأخبار بالتخير في تكافؤ الخبرين لا يدلُّ على كون حجّية الأخبار من باب السببية، ولا يتوهم أنّه لو لا ذلك لأوجب التوقّف؛ لقوّة احتمال أن يكون التخير حكماً ظاهرياً عملياً في مورد التوقّف، لا حكماً واقعياً ناشئاً من تزامن الواجبين»^(١).

ثمَّ أشار عليه السلام إلى ترجيح كون حجّية الأخبار من باب الطريقيّة، فقال: «بل الأخبار المشتملة على الترجيحات وتعليلاتها أصدق شاهدٍ على ما استظهرناه من كون حجّية الأخبار من باب الطريقيّة، بل هو أمرٌ واضح، ومراد من جعلها من باب الأسباب عدم إناطتها بالظنّ الشخصي كما يظهر من صاحب المعالم^(٢) في تقرير دليل الانسداد»^(٣)، انتهى.

(١) فرائد الأصول: ٤٠/٤.

(٢) معالم الدين: ١٩٢.

(٣) فرائد الأصول: ٤٠/٤.

[المسألة الرابعة]

[إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع]

[٥٧٢] قوله: كما في صورة اشتباه الفائتة والقبلة...^(١).

أقول: كاشتباه الفائتة من الفريضة بين الثنائية والثلاثية والرباعية، وكالصلاة إلى القبلة المشتبهة بين الجوانب الأربع لمن اشتبه عليه القبلة، إلى غير ذلك من الأمثلة.

وقد يتخيل: أن هذين المثالين ونظائرها من قبيل دوران الأمر بين الواجب والحرام، لا من قبيل دورانه بين الواجب وغير الحرام كما هو محلّ الكلام؛ لأنّه كما أنّ الصلاة إلى القبلة واجبة فكذلك الصلاة إلى غير القبلة محرّمة^(٢).

ولكنّه تخيّلٌ فاسدٌ؛ إذ المراد من الحرام في مقابلة الواجب هنا ما كان حرمة شرعية، وهي فيما ذكر تشريعية، على معنى أنّ تشريع الصلاة إلى غير القبلة حرام، وينافي ذلك بالإتيان بها على أنّها مأمور به مع العلم بعدم كونه مأموراً به، أو مع عدم العلم بكونه مأموراً به، والإتيان بها إلى ما يحتمل كونه قبلّة عند الاشتباه لرجاء كونها مأموراً بها احتياط وليس

(١) فرائد الأصول: ٢٩٩/٢.

(٢) يُنظر: مطارح الأنظار: ٤٢٦/٣، تعليقة على معالم الأصول: ١٥٧/٦.

بتشريع، بل هو رافع لموضوع التشريع، فلا يكون محرماً.

الأقوى وجوب
الاحتياط
وكيف كان، ففي وجوب الاحتياط بالجمع بين المحتملات المستلزم
للتكرار هاهنا، أو التخيير بينها المقتضي للاجتزاء بواحدة، خلاف
على قولين.

والأقوى هو الأول، والدليل عليه ما عرفت في الشبهة المحصورة
وسياتي بيانه في عبارة المصنّف، وهو قوله:

[٥٧٣] من تعلّق الخطاب بالفائتة واقعاً مثلاً...^(١).

أقول: وحاصله: ورود الأمر بالصلاة إلى القبلة الواقعيّة وبقضاء
الفائتة الواقعيّة ونحو ذلك، ومقتضاه ترتّب العقاب على مخالفة هذا الأمر
بالترك، وإذا اشتبهت لجهلٍ أو نسيانٍ أو نحو ذلك احتمل العقاب في ترك
كلّ من محتملاتها، فيجب دفعه عقلاً بإتيان جميع المحتملات.

مع أنّ اليقين بالبراءة بعد اليقين بالاشتغال لا يحصل إلا بالاحتياط
بالجمع بين المحتملات، فيكون الاحتياط واجباً بوجوب تحصيل اليقين
بالبراءة، فتكون المسألة حينئذٍ من موارد قاعدة الاشتغال وقاعدتي المقدّمة
العلميّة ووجوب دفع الضرر المحتمل الذي يحكم به العقل، ولا يجري
فيها البراءة؛ لما قرّر في محله من أنّ كلّ مورد يجري فيه قاعدة الاشتغال لا
يجرى للبراءة فيه.

مضافاً إلى أنّ التمسك بها في نفي أحدهما معيّناً ترجيح بلا مرجح،

(١) فرائد الأصول: ٢٩٩/٢.

وفي نفي كلا الأمرين مستلزم للمخالفة القطعية، والتخير في إجراءاتها بين الأمرين اللذين تردّد المكلف به بينهما خارج عن مؤدّى أدلة البراءة، فتعيّن الاحتياط بالإتيان بهما معاً لتحصيل المأمور به الواقعي.

بل يمكن أن يدعى أولوية الاحتياط هنا من الاحتياط في الشبهة الحكمية التي منشأ الشبهة فيها فقدان النصّ على تعيين المكلف به؛ وذلك لأنّ القائل بالبراءة هناك لا يصحّ له أن يقول بها هنا؛ نظراً إلى وجود العلم التفصيلي بالتكليف فيها؛ ضرورة أنّ الحكم قد صدر من الشارع بجميع خصوصياته بحيث لم يبق شكّ فيها في شيء.

مثلاً: قد أمرنا بالصلاة إلى القبلة، لكن قد وقع الإشكال في مصداقه الخارجي الذي ليس بيانه من وظيفة الشارع، فلا مجرى للبراءة فيه؛ لعدم جريان دليلها وهو قبح التكليف بلا بيان فيه؛ لما عرفت من تحقّق بيان أصل الحكم من الشارع، فأصل الخطاب معلوم الصدور وليس وظيفة الشارع بيان الأزيد منه حتّى يجري فيه دليل البراءة.

وذلك بخلاف الشبهة الحكمية؛ فإنّ صدور الحكم بالنسبة إلى متعلّق التكليف غير معلوم، فيصحّ له أن يقال: الأصل يقتضي البراءة منه، فيكون الحكم بالاحتياط هنا أولى من الحكم به هناك، لتعقّل القول بالبراءة في الثانية دون الأولى.

فتبيّن ممّا ذكرنا كلّ: أنّه لا مناص عن الحكم بالاحتياط في ما نحن فيه؛ لما ذكره من قاعدة الاشتغال وقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛

ضرورة تحقق احتمال العقاب في كل من الاحتمالات فيحكم العقل
بوجوب دفعه بفعل جميعها بعنوان الاحتياط.

المخالف في المسألة [٥٧٤] قوله: وقد خالف في ذلك الفاضل القمي...^(١).

هو المحقق القمي

أقول: حيث إنه عليه السلام منع أولاً صغرى الدليل المذكور، وثانياً منع كبراه.
أمّا الأول: فلتصريحه بعدم توجه الخطاب إلى الصلاة إلى القبلة
الواقعية وتوجه الأمر بالقضاء إلى الفائتة الواقعية، بل إنّما يتوجه إلى القبلة
المعلومة أو الفائتة المعلومة بالتفصيل، وإذا انتفى العلم التفصيلي - كما في
المقام - كفى في امثاله صلاة واحدة على وجه التخيير بين الجهات، أو
الثنائية والثلاثية والرباعية^(٢).

هذا، ولكنه مدفوع: أنّ مبنى المنع إن كان على أخذ العلم التفصيلي في
مسمى القبلة والفائتة وغيرهما ممّا هو من أفراد موضوع المسألة، بأن يقال:
إنّ القبلة مثلاً موضوع لغة لما هو المعلوم تفصيلاً، وهكذا الفائتة وغيرها.
ففيه: منع واضح؛ لما تقدّم في الشبهة المحصورة من أنّ الألفاظ - على
ما صار إليه المحققون وجمهور الأصوليين - موضوعة للمعاني الواقعية
النفس الأمرية لا بشرط العلم بها تفصيلاً أو إجمالاً ولا بعدمها، وأنّ
العلم بالمعنى الواقعي عبارة عن انكشاف الواقع عند العالم، ووجه اعتباره
معه إنّما هو وجه الطريقة فلا يدخل في وضعه قطعاً.

(١) فرائد الأصول: ٢/٢٩٩.

(٢) يُنظر: القوانين المحكمة: ٨٦/٣، تعليقة على معالم الأصول: ١٥٨/٦.

وإن كان على توهم انصرافها في حيز الخطاب إلى المعلومات بالتفصيل وإن كانت بحسب الوضع اللغوي للمعاني النفس الأمرية.

ففيه: أيضاً ما تقدّم ثمة من انتفاء موجب عدم الانصراف بالنسبة إلى الموضوع المعلوم بالإجمال؛ فإنّ الموجب لذلك - على ما قرّر في محله - إمّا ندرة وجود الفرد، أو ندرة إطلاق اللفظ عليه، وليس في المعلوم بالإجمال إلّا العلم الإجمالي، وهو عارض.

ولئن سلّمنا ندرة العلم الإجمالي في التحقّق بالقياس إلى العلم التفصيلي فهي ندرة في العارض، ولا تستلزم ندرة في المعروض لا وجوداً ولا إطلاقاً كما هو واضح، فلا يلزم بها عدم انصراف القبلة مثلاً إلى المعلوم بالإجمال.

والحاصل: لا فرق في متفاهم العرف في عموم مؤدّي الخطاب بين المعلومات بالتفصيل والمعلومات بالإجمال؛ فتخصيص الخطاب بالأوّل ممّا لا وجه له.

وإن كان على دعوى عدم اشتراط الاستقبال مثلاً حال الاشتباه، ومرجه إلى كون الاستقبال ونحوه شرطاً علمياً.

ففيه: أنّه خلاف الأصل في باب الشروط، وإلّا فقولهُ ﷺ: «لا صلاة إلّا إلى القبلة»^(١)، و«لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة، الطهور والوقت

(١) وسائل الشيعة: ٣٠٠/٤، ب ٢ من أبواب القبلة، ح ٩.

والقبلة...»^(١)، وقوله **عَلَيْهِ**: «**صَلِّ إِلَى الْقِبْلَةِ**»^(٢) وما أشبه ذلك ظاهرٌ في كونه شرطاً واقعياً، والأصل عدم تقييده بالعلم.

ولا ينافيه الحكم بصحة صلاة من اجتهد فيها وأخطأ فصلّى إلى ما بين المشرق أو المغرب والقبلة ثم انكشف خطؤه في الاجتهاد؛ لأنّه بدليّة جعلها الشارع بين الصلاة إلى القبلة الواقعيّة والصلاة إلى ما بين القبلة والمشرق أو المغرب، والثاني بدل اضطراري عن الأوّل مختصّ بدليّته بمن اجتهد فيها فأخطأ فصلّى إلى ما بينهما ولا يتعدّها إلى غيرها.

ولذا لا تصحّ صلاة الجاهل بها إذا صلّى إلى ما بينهما من دون اجتهاد، وصلاة من اجتهد فيها فأخطأ فصلّى مستدبراً، وكذا من صلّى بعد الاجتهاد إلى المشرق أو المغرب إذا انكشف خطؤه في الوقت لا مطلقاً.

وأما الثاني: فلاّنه قال: **إِنَّ تَوَجُّهَ الْأَمْرِ إِلَى الصَّلَاةِ إِلَى الْقِبْلَةِ الْوَاقِعِيَّةِ وَإِلَى قِضَاءِ الْفَائِتَةِ الْوَاقِعِيَّةِ الْمَعْلُومَتَيْنِ بِالْإِجْمَالِ وَإِنْ كَانَ مُسَلِّماً، وَلَكِنْ غَايَةُ مَا يَقْتَضِيهِ إِنَّمَا هُوَ حَرَمَةُ الْمَخَالَفَةِ الْقِطْعِيَّةِ لَا وَجُوبُ الْمَوَافَقَةِ الْقِطْعِيَّةِ، فَلَا يَجُوزُ تَرْكُ الْجَمِيعِ، لَا أَنَّهُ يَجِبُ الْإِتْيَانُ بِالْجَمِيعِ**^(٣).

ويدفعه: أنّك إمّا أن تقول بحجّية العلم الإجمالي أو لا.

فعلى الثاني كما لا يجب الموافقة فلا يحرم المخالفة أيضاً.

(١) وسائل الشيعة: ٣٧١/١، ب ٣ من أبواب الوضوء، ح ٨

(٢) وسائل الشيعة: ١٣٨/٥، ب ١٣ من أبواب مكان المصلي، ح ٣.

(٣) يُنظر: القوانين المحكمة: ٨٦/٣، تعليقة على معالم الدين: ١٥٨/٦.

وعلى الأوّل لا مناص من التزام وجوب الموافقة أيضاً، ولا يتأتّى إلّا بإتيان الجميع، فالإتيان بالجميع إنّما لا يجب بالخطاب الأصلي لا أنّه لا يجب مطلقاً.

إلّا أن يقال: إنّ مقتضى تنجّز التكليف بالعلم الإجمالي وإن كان وجوب مراعاة الموافقة القطعيّة إلّا أنّ الشارع اكتفى عنها بالموافقة الاحتماليّة التي تحصل بأحد المحتملات.

أو يقال: إنّ الشارع جعل الصلاة إلى القبلة الاحتماليّة بدلاً عن الصلاة إلى القبلة الواقعيّة، والإتيان بما احتمل كونه الفاتئة بدلاً عن قضاء الفاتئة الواقعيّة، وقضيّة ذلك هو الاكتفاء بإحدى المحتملات أيضاً.

لكن يزيّفه: أنّ كلّاً من الأمرين حكمٌ مخالفٌ للأصل والقاعدة، فلا بدّ عليه من دليل عقليّ أو نقليّ، وهو مفقود.

بل العقل - على ما عرفت - بالنظر إلى قاعدتي المقدّمة العلميّة ودفع الضرر المحتمل قاضٍ بخلافه؛ فإنّ ما قرّرناه من الدليل على وجوب الاحتياط بالجمع بين المحتملات دليلٌ عقليّ مرجعه إلى قاعدة الاشتغال أو قاعدة المقدّمة العلميّة أو قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ وذلك لما عرفت من أنّ في ترك كلّ من المحتملات احتمالاً للضرر الأخرى وهو العقاب، فيجب دفعه بحكم العقل.

اللّهمّ إلّا أن يدفع الدليل المذكور - على تقدير رجوعه إلى قاعدة الاشتغال - بأنّ اليقين بالاشتغال إنّما يقتضي يقين البراءة في مقدار ما يتقن

اشتغال الذمة به، وليس إلا صلاة واحدة والأصل براءة الذمة عن الزائد. ولكن يزيّفه: أنّ ما ذكره إنّما يتّجه فيما دار الأمر من الشكّ في المكلف به بين الأقلّ والأكثر؛ حيث إنّهُ يصحّ فيه نفي التكليف بالزائد على الأقلّ بالأصل؛ لأنّ القدر اليقيني هو الأقلّ والزائد مشكوكٌ يُنفي بالأصل، والمفروض أنّ محلّ الكلام من دوران الأمر بين المتباينين.

والمراد به ما كان المكلف به أمراً معيّناً في الواقع مردّداً في نظر المكلف بين أمرين أو أمور متباينة، ولا يجري فيه الكلام المذكور؛ لأنّ يقين الاشتغال بذلك المعين الواقعي يستدعي يقين البراءة عنه، ولا يحصل إلاّ بأداء جميع الأمور المردّد فيها، فاللّذي يوجب الجمع بين المحتملات فإنّما يوجهه بخطابٍ تبعي لا أصلي، حتّى يقال: إنّ القدر الثابت هو اشتغال الذمة بأحد المحتملات والأصل براءة الذمة عن الباقي، فتدبّر.

[٥٧٥] قوله: مستنداً في ظاهر كلامه...^(١).

أقول: وذلك لأنّه ﷺ قد أورد على القائلين بوجوب الاحتياط بالثلاث في من اشتبهت عليه الفائتة بوجهين:

أحدهما: أنّ الفائدة في الإتيان بالكلّ إن كان تحصيل اليقين بالواجب الواقعي فهو لا يحصل بذلك؛ لفوات قصد التعيين في الامتثال، وهو من المسائل الاجتهادية ومعه لا يحصل اليقين بإتيان الواجب الواقعي، ومجرّد المطابقة في عدد الركعات غير مفيدٍ مع انتفاء قصد التعيين والجهل

(١) فرائد الأصول: ٢٩٩/٢.

والإخفات^(١)، إلى آخر كلامه.

وثانيهما: أنه لا وجه للاحتياط هنا؛ لأنّ ما عدا الواجب محرّم شرعي فالتخلّص بالاحتياط عن ترك الواجب يؤدّي إلى الوقوع في المحرّم^(٢)، انتهى.

ونتيجة كلامه هو عدم وجوب الزائد على واحدة من المحتملات، كما أنّ مبناه هو ما أشار إليه المصنّف من قبح التكليف بالمجمل، وتأخير البيان عن وقت الحاجة الجامع لجميع صور الشكّ في المكلف به بزعمه؛ فإنّه على تقدير تماميّته يجري في جميع تلك الصور كما صرح به نفسه، حيث قال: «وكلّ ما يدّعي كونه من هذا القبيل فيمكن منعه»^(٣).

[٥٧٦] قوله: وأنت خير بأنّ الاشتباه في الموضوع...^(٤).

ردّكلام

المحقّق القمي

أقول: وحاصله: أنّ الاستناد إلى هذه القاعدة إنّما يحسن لنفي التكليف عن المجمل المفهومي أو المرادي؛ حيث لم يتمكّن من امتثاله، والمفروض أنّ المكلف به هنا - وهو الصلاة إلى القبلة - ممّا لا إجمال في مفهومه، كما لا إجمال في المراد به، بل الإجمال إنّما هو في مصداق هذا المفهوم.

(١) القوانين المحكمة: ٨٧/٣

(٢) القوانين المحكمة: ٩٠/٣

(٣) القوانين المحكمة: ٨٥/٣

(٤) فرائد الأصول: ٢٩٩/٢

وقد نشأ هذا الإجمال عن أمرٍ خارجي لا ربط له بالشارع، وهو الجهل أو النسيان أو نحو ذلك، فلا يطالب رفعه منه ليلزم من عدمه على تقدير تعلّق التكليف به التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة القبيحين على الحكيم، فالقاعدة المذكورة أجنبية عن المقام.

مضافاً إلى أنّ هذه القاعدة إنّما تجري بالنسبة إلى من كان حاضراً في مجلس الخطاب وهم المشافهون، وأمّا بالنسبة إلى أمثالنا فمن لم يدرك زمان الخطاب أصلاً فلا يعقل لتأخير البيان وعدم تأخير معنًى، وكلامنا في تحقيق موارد أصل البراءة والاحتياط إنّما هو لتحقيق الثمرة بالنسبة إلينا ممّن لم يدرك الخطاب من الغائبين والمعدومين.

وإلى أنّ لازم هذه القاعدة هو أن لا يتحقّق للاحتياط موردٌ أصلاً؛ لأنّ الاحتياط لا يتصوّر إلّا مع عدم البيان التفصيلي، وقد تحقّق قطعاً والوقوع أخصّ من الإمكان، فيدلّ ذلك على بطلان ما ذكره من الاستحالة، فتدبّر.

رواية الحسين [٥٧٧] قوله: ويؤيد ما ذكرناه ما ورد...^(١).

أقول: وهي رواية الحسين بن سعيد المروية عن المحاسن عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سئل عن رجلٍ نسي صلاة من الصلوات الخمس لا يدري أيّها هي؟ قال عليه السلام: «يصلّي ثلاثة وأربعة وركعتين، فإن كانت الظهر

بن سعيد تؤيد
ما ذكر

والعصر والعشاء كان قد صَلَّى، وإن كانت المغرب والغداة فقد صَلَّى»^(١)، فيكون مفاد الرواية حصول براءة الذمة عن الصلاة الفائتة على كل تقدير، فتكون الرواية حينئذٍ مؤيدة لما ذكرناه من القول بوجوب الاحتياط تحصيلاً للبراءة اليقينية عن الاشتغال اليقيني.

ولعلّ التعبير بالتأييد هو لعدم^(٢) دلالة الرواية على الاحتياط التامّ الذي يقول به القائل بالاحتياط؛ فإنّه لا يتحقّق إلّا بإتيان صلوات خمس أو أربع مراعاةً للجهر والإخفات، وأمّا الإتيان بالثلاث مع تردّد الأربع بين ما يجب فيه الجهر وما يجب فيه الإخفات فلا يتحقّق به موضوع الاحتياط.

بل يمكن أن يكون ذلك حكماً تعبدياً - غير الاحتياط الحقيقي التامّ - ثابتاً في موردٍ خاصّ، ولهذا جعل المحقّق^{رحمته} الرواية مؤيداً للقول بالبراءة، بتقريب: أنّه لو كان الاحتياط واجباً يوجب الحكم بقضاء صلوات خمس أو أربع مراعيّاً فيه الجهر والإخفات^(٣).

فيمكن أن يستفاد منها حينئذٍ قاعدة كلّية في الشبهة الموضوعية، بأن يدّعي أنّها تدلّ على اقتناع الشارع في الشبهة الموضوعية بالامتثال الاحتمالي ويجعل دليلاً على البراءة.

(١) المحاسن: ٣٢٥/٢، ح ٦٨، وسائل الشريعة: ٢٧٦/٨، ب ١١، من أبواب قضاء الصلوات، ح ٢.

(٢) في الأصل: «عدم».

(٣) يُنظر القوانين المحكمة: ٨٦/٣.

وإن كان لا يخلو عن نظر؛ لإمكان اختصاص ذلك بذلك المورد تعبدًا فلا يستفاد منها قاعدة كليّة، ولذا جعل مؤيّد للبراءة لا دليلاً. ومنه يظهر الوجه في جعل المصنّف ذلك أيضاً مؤيّدًا للقول بالاحتياط على ما زعمه لا دليلاً عليه، فتأمل.

وجه تعدّي المشهور [٥٧٨] قوله: ولذا تعدّي المشهور...^(١).

من مورد النصّ

أقول: ووجه التعدّي إمّا العلة المنصوصة في الرواية المذكورة، وإمّا دعوى الأولويّة وإرادة المثال في الرواية، أو للقاعدة المشتركة بين الحاضر والمسافر المقرّرة في محلّها، أو غير ذلك.

ولولا استظهار سقوط مراعاة الجهر والإخفات وقصد التعيين - على القول باعتباره من الرواية المذكورة - لكان مقتضى القاعدة الإتيان بخمس صلوات في كلا المقامين؛ لما عرفت من عدم تحقّق الاحتياط التام إلّا بذلك.

ولكن قد يقال: بأنّه كما يمكن أن يكون تعدّي المشهور من جهة استفادة عموم مراعاة ذلك في كلّ مقام، كذلك يمكن أن يكون من جهة استفادتهم منها قناعة الشارع بالامتنال الاحتمالي في كلّ مقام اشتبه الواجب، فلا شهادة في ذلك على ما رامه^(٢)، فتدبّر.

(١) فرائد الأصول: ٣٠٠/٢.

(٢) مرشد الدائل (مخطوط): الورقة ٣٩٨.

[التنبيه الأول]

[لو كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الواجب]

وجه أولوية القول بسقوط الشرط...^(١)

بسقوط الشرط
عند الجهل

أقول: وجه أولوية القول بسقوط الشرط عند الجهل من القول بكفاية الفعل مع احتمال الشرط هو: أنّ القول بالثاني يتوقف على إثبات كفاية الامتثال الاحتمالي بعد العلم بالتكليف، أو على إثبات البدلية، وكلاهما أصعب من القول بسقوط الشرط عند الجهل على معنى كونه شرطاً علمياً.

وجه الأصعبية: هو احتياج القول بهما إلى الدليل، وهو مفقود في المقام.

[٥٨٠] قوله: وهذا يتحقق مع القول بسقوط الشرط...^(٢)

بيان الوجه الثاني
من وجهي
دعوى سقوط
الشرط المجهول

أقول: وذلك بأن يقال: إنّ المأمور به في صورة اشتباه القبلة هو الصلاة فقط لا الصلاة إلى القبلة فيكفي صلاة واحدة، وهكذا يقال

(١) فرائد الأصول: ٣٠١/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٠٢/٢.

بالنسبة إلى سائر الشروط عند الجهل بها، فإذا دار الأمر بين سقوط هذه الشروط عند الجهل وبين إهمال شرط قصد الوجه نحكم بسقوط هذه الشروط عند الجهل وأولويته عن إهمال قصد الوجه.

ووجه الأولوية: هو كون قصد الوجه وأمثاله مقدماً على سائر الشروط؛ لكونه من الشروط المطلقة لمدخليته في وجود النية، بل هو نفس النية التي هو روح العبادة وبها قوامها، والعبادة بلا نية جسد بلا روح، فيكون أولى بالمراعاة، فيكون المتعين للسقوط هو الشرط المجهول دون شرط قصد الوجه، فافهم.

المناقشة في [٥٨١] قوله: أمّا الأول: فلا نّ مفروض الكلام...^(١).

الوجه الأول

أقول: مضافاً إلى أنّ الانصراف لابدّ له من منشأ، ومنشأ:

إمّا أن يكون وضع الألفاظ الواقعة في تلك الأدلة إلى المعاني المعلومة تفصيلاً.

أو انصرافها في مقام التكليف إلى صورة العلم التفصيلي، بمعنى أنّ الألفاظ الواقعة في حيّز الخطاب منصرفة عرفاً إلى المعلوم بالتفصيل.

ولا سبيل إلى شيء منهما:

أمّا الأول: فلما عرفت سابقاً من إطباق المحقّقين من الأصوليين على أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني النفس الأمرية لا بشرط العلم بها

ولا بعده.

وأما الثاني: فلما عرفت أيضاً من منع انصراف الألفاظ الواقعة في حيّز الخطاب إلى المعلومات بالتفصيل؛ لعدم الفرق في متفاهم العرف في عموم مؤدّى الخطاب بين المعلومات بالتفصيل أو غيرها، على التفصيل المتقدم. وإن كان منشأ الانصراف هو ما ذكره المحقق القمي من قبح التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة فقد عرفت جوابه أيضاً بما لا مزيد عليه، فتأمّل.

المناقشة

الوجه الثاني

[٥٨٢] قوله: وأما الثاني: فلأنّ ما دلّ...^(١).

أقول: ويرد على الوجه الثاني وجوهٌ آخر غير ما ذكره المصنّف.

أحدها: منع اعتبار قصد الوجه والعلم به في صحّة العبادات رأساً؛ لعدم دلالة دليل على اعتباره كما حقّقناه في محلّه.

وثانيها: أنّ مقارنة المأمور به الواقعي لقصد الوجه ممّا يمكن إحرازه على نحو ما يحرز به مقارنته لقصد القربة بلا فرق بينهما؛ فالعجز عن إحرازه مع مراعاة الشرط المجهول ممنوع.

وطريق إحرازهما هو أن ينوي حين الأخذ بالجمع بين الاحتمالات الإتيان بها للتوصّل إلى أداء المأمور به بداعي الإطاعة والقربة لوجوبه، وهذا كافٍ في صحّة العبادة ولا حاجة إلى إحراز الوجه وقصده في كلّ

(١) فرائد الأصول: ٣٠٢/٢.

إتيان، كما لا حاجة إلى إحراز قصد القربة في كل إتيان.

وثالثها: منع سلامة الوجه في صورة جهالة الشرط عن جهالة لاشتباه محله، فهما معاً مجهولان، فليس الشرط المجهول أولى بالإهمال عن شرط قصد الوجه.

وأما ما ذكره المصنّف من الوجه، فقد يرد عليه: بأن أدلة اعتبار النية مطلقة، كيف؟! وهو روح العبادة وبها قوامها، فكيف يقال: بسقوط قصد الوجه، الوجه الذي هو جزء من النية؟!

ولازم ذلك هو أن المتعين للسقوط هو الشرط المجهول دون النية.

نعم، لو صحّت نية القربة أو الوجه بأحد الوجوه المتقدمة لآتجه الحكم بعدم سقوط الشرط المجهول، وإلا ففي الحكم بسقوط النية إشكال إن لم نقل بخلافه، هذا.

فالأولى أن يجاب عن القائل بسقوط الشرط المجهول - مراعاة لشرط قصد الوجه - بما ذكرناه من عدم الدليل على اعتبار قصد الوجه في العبادة أو غير ذلك ممّا عرفت آنفاً، فتأمل.

[٥٨٣] قوله: أما مع العجز عن ذلك فهو المتعين للسقوط...^(١).

أقول: أي مع العجز عن إتيان القول الجامع للشرائط جازماً بوجهه يتعين سقوط قصد الوجه دون الشرط المجهول.

(١) فرائد الأصول: ٣٠٢/٢.

التنبيه الأول / لو كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الواجب ٢٥٣

ولعلّ الوجه في تعيين سقوط الوجه حينئذٍ هو: أنّ الشرط المجهول من قيود العمل وقصد الوجه كقصد القربة من شروط الامتثال لا من قيود المأمور به، فيكون الثاني أولى بالإهمال في مقام الدوران.

ولعلّه إلى ما ذكرنا يرجع ما ذكره المصنّف من قوله: «والسرّ في تعيينه للسقوط هو: أنّه إنّما لوحظ اعتباره بحال التمكّن»^(١)، انتهى.

ولكن قد أورد على ذلك: بأنّ مقتضى ما ذكر من الوجه أنّ تقديم مراعاة الشروط المجهولة - من القبلة وأمثالها من الشروط على قصد الوجه وأمثاله ممّا يعتبر في النية - إنّما هو من جهة تقدّمها عليه طبعاً.

وهو كما ترى؛ لأنّ قصد الوجه المعتبر في العبادات عند المتكلّمين كالإخطار وأمثاله:

إمّا شرط للنية المعتبرة في العبادات.

أو أنّ لها مدخلية في أصل وجودها بحيث لا يتحقّق النية في الخارج إلّا بعد تحقّق تلك الأمور.

فعلى الأوّل يكون قصد الوجه وأمثاله في عرض سائر الشروط من القبلة ونحوها، ولا وجه لتقدّمه عليها طبعاً؛ إذ العبرة في التقدّم الطبيعي ليس على ما هو المصطلح عند الحكماء والمتكلّمين من تقدّم شيء على الآخر في الوجود الخارجي أو الذهني أو الواقعي، بل المراد به في المجعولات الشرعية تقدّم أحد الشيئين على الآخر بحسب ملاحظة

(١) فرائد الأصول: ٣٠٢/٢.

الشارع، فكلّ ما كان ملحوظاً قبل الآخر فهو مقدّم عليه طبعاً.

ولا ريب أنّ الملحوظ في الصلاة هو الستر الطاهر معاً في عرض سائر الشروط دفعةً واحدة، لا أنّ الملحوظ أولاً هو الستر ثمّ طهارته، حتّى يقال: إنّ الستر مقدّم عليها طبعاً، وكذا ما هو في مرتبته.

وإن شئت فلاحظ المركّبات الخارجيّة، كما إذا قال الطبيب: «اشرب الدواء الفلاني مع السكر والماء الحارّ إن أمكن، وإلاّ فمطلق الماء»، فإنّ الملحوظ أولاً ملاحظة الماء مع وصف الحرارة في عرض اعتبار السكر دفعةً واحدة، لا ملاحظة الماء أولاً ثمّ صفة الحرارة.

غاية الأمر انحلال الأمر بعد التحليل إلى شرط وهو الماء، وشرط شرط وهو الحرارة، ومن البين أنّ الحكم في تراحم الشروط إذا كان بعضها في عرض الآخر هو التخيير عقلاً.

وعلى الثاني يكون قصد الوجه وأمثاله مقدّماً على سائر الشروط؛ لأنّه حينئذٍ يصير من الشروط المطلقة؛ لمدخليّته في وجود النية، بل هو حينئذٍ نفس النية.

ومن المعلوم أنّ الشروط المطلقة عند التراحم مقدّمةً على الشروط الاختياريّة.

وبالجملة، فلا وجه لتقديم القبلة على سائر الشروط حينئذٍ^(١). هذا، فتأمّل.

[٥٨٤] قوله: وليس اشتراطه في مرتبة سائر الشرائط...^(١).

أقول: وذلك لأنَّ قصد الوجه وأمثاله إنّما هو من شروط الإطاعة والامتثال، بخلاف سائر الشروط من الاستقبال والطهارة والستر وغيرها؛ فإنّها من شروط المأمور به.

وتوضيح ذلك: أنّ الشروط والقيود المعتبرة في صحّة العبادة على قسمين:

أحدهما: ما يكون من قيود نفس المأمور به مع قطع النظر عن الوصف العنوانى وترتب الحكم عليها كما هو الغالب، وذلك كالشروط المتعارفة مثل الطهارة والقبلة والستر ونحوها.

والآخر: ما يكون من قيود الإطاعة، بمعنى ما اعتبر في صحّة العبادة بلحاظ تعلّق الطلب بها، ولا يعقل اعتباره في موضوع الحكم؛ لإناطتها بالطلب.

وذلك كالقربة وقصد الوجه والنية وما أشبه ذلك؛ فإنّها على تقدير اعتبارها طارئة على الطلب وقيود للإطاعة؛ ضرورة عدم كون الصلاة مع الغضّ عن تعلّق الطلب بها مقربة.

وكذا الوجوب ونية التعبد والامتثال؛ فإنّ تلك الخصوصيّات تعرض عليها بسبب الأمر بها وتعلّق الطلب بها، فتكون من قيود الإطاعة، ولمّا

(١) فرائد الأصول: ٣٠٢/٢.

كان الإطاعة متأخرة عن ذات المأمور به فتكون القيود المعتبرة فيها أيضاً متأخرة عنها، ولازم ذلك مراعاة المأمور به أولاً وعدم سقوط الشروط المعتبرة فيه في حال الجهل بها، ومقتضى ذلك سقوط قصد الوجه في حال العجز وعدم التمكن عنه بسبب الاشتباه.

ومّا ذكرنا - من عدم كون قصد الوجه وأمثاله مأخوذاً في ذات المأمور به، وعدم كونه في مرتبة سائر الشرائط المأخوذة في نفس المأمور به، وكونها متأخرة عن مرتبة تلك الشرائط - يظهر اندفاع الدور الوارد في اشتراط قصد التقرب في العبادات.

وتقرير الدور: أنّ قصد التقرب موقوف على ثبوت الأمر؛ لأنّ معنى التقرب هو امتثال الأمر، والأمر موقوف على ثبوت متعلّقه المقيّد بقصد القربة، المتوقّف عليه توقّف المقيّد على القيد والمشروط على الشرط.

وحاصل الدفع: أنّ الدور إنّما يلزم إذا اعتبرنا قصد القربة في متعلّق الأمر وهو نفس المأمور به، بأن يكون من قيود المأمور به، وليس الأمر كذلك؛ لما عرفت من أنّ العبادة وإن كانت مقيّدة بقصد الوجه والقربة لكن اعتبارها فيها ليس في مرتبة سائر الشرائط مثل الستر والطهارة والقبلة وغيرها.

والحاصل: أنّ المأمور به ليس هو الفعل المقيّد بقصد القربة حتّى يلزم الدور، فتدبرّ.

[التنبيه الثاني]

[كيفية النية في الصلوات المتعددة في مسألة اشتباه القبلة ونحوها]

[٥٨٥] قوله: الثاني: أن النية في كل من الصلوات المتعددة...^(١).

أقول: غرضه من هذا الكلام بيان كيفية النية وقصد الوجه والقربة في كل من الصلوات المأتي بها بعنوان الاحتياط، بناءً على القول المختار من وجوب الاحتياط بالجمع بين الاحتمالات في الشبهة الموضوعية.

وتحقيق هذا المطلب وإن كان قد سبق في مسألة دوران الأمر بين الظهر والجمعة والقصر والإتمام في الشبهة الحكمية - حيث إنه ﷺ ذكر هناك طريقين لإحراز النية في الصلوات المحتاط بها^(٢) - إلا أن المسألة لما كانت من المهمات فأعاد الكلام فيها مع الإشارة إلى الثمرة بين الطريقين.

وتوضيح الكلام في ذلك: أنك قد عرفت في تلك المسألة أن قصد القربة والوجه في الصلوات المأتي بها بعنوان الاحتياط يتصور

قصد القربة في
الصلوات المأتي بها
بعنوان الاحتياط
يتصور على وجهين

(١) فرائد الأصول: ٣٠٣/٢.

(٢) تقدّم في تعليقة رقم ٥٥٦.

على وجهين:

أحدهما: ما هي الطريقة المتعارفة بين كثير من الفقهاء، وهو أن يقصد القربة والوجوب بكل واحد من المحتملات، وهذا مبني على كون أوامر الاحتياط شرعية حتى يصير كل من المحتملات المردد بينها مأموراً به بالأمر الظاهري الشرعي.

ولازم هذه الطريقة قصد القربة عند الإتيان بكل واحد من المحتملات حتى أنه لو عمد إلى أحدهما قاصداً به القربة من دون التفات إلى الآخر، أو مع الإعراض عنه، ثم التفت أو بدا له فأتى بالآخر كان مطيعاً بهما وممثلاً لهما ووقع الجميع صحيحاً.

وثانيهما: ما هو مختار المصنف وجماعة من المتأخرين، وهو أن يقصد الإتيان بجميع المحتملات لإحراز الإتيان بالمأمور به الواقعي الحاصل فيها امتثالاً للأمر به، بأن يكون داعيه إلى الإتيان بالمحتملات إحراز الإتيان بالمأمور به، وإلى إتيانه امتثال الأمر به الذي يعبر عنه بالقربة.

وهذه الطريقة مبنية على كون أوامر الاحتياط للإرشاد، وعدم كون الاحتياط واجباً شرعياً، وإنما هو طريق من طرق الإطاعة يحكم به العقل، وقد حكم هنا بامتنال المأمور به الواقعي بالإتيان بالمحتملات.

ولازم هذه الطريقة - كما يشير إليه المصنف رحمته - نية الجميع عند الإتيان بكل من المحتملات والعزم على الإتيان بالجميع، وقصد التقرب بالمأمور به الواقعي الحاصل في ضمن الجميع، فلو أتى بكل واحد من المحتملات غافلاً عن غيره أو معرضاً عنه ثم التفت أو بدا له لم يكن ممثلاً

وإن صادف المأمور به؛ لأنه أتى بالمأمور به من دون العزم على الإتيان به.
ومما ذكرنا ظهر: أن منشأ الوجهين هو اختلاف مفاد أخبار الاحتياط؛
فإن كان مفادها الحتم والإلزام الشرعي لا الإرشاد، فالحق هو الطريق
المشهور، وإن كان مفادها الإرشاد وحكم العقل بوجوب الإطاعة
وامتثال المأمور به الواقعي، فالحق هو الطريق الثاني.

كما ظهر مما ذكرنا: أن الثمرة بين الوجهين هو: أن المكلف لو لم يكن
عازماً على الإتيان بالجميع من أول الأمر، ثم بدا له بعد الإتيان بأحد
المحتملات أن يأتي بالآخر، فعلى المشهور لا ضير فيه؛ لحصول الواجبين،
وعلى الثاني فلا؛ لما ذكرنا من عدم تحقق العزم على الإتيان بالمأمور به
الواقعي، فتدبر.

[٥٨٦] قوله: لابد أن يكون حين فعل أحدهما عازماً...^(١).

أقول: وذلك لأنه لو لم يعزم عند الإتيان بكل من المحتملات على
الإتيان بالآخر ما تحقق عنه العزم على الإتيان بالمأمور به الواقعي وإن
صادف المأتي به للمأمور به الواقعي، ويتفرع على ذلك أمور:

منها: أنه لو أتى بجميع المحتملات ولكنه لم يعزم في شيء منها على
الإتيان بالآخر لم يصح شيء منها.

ومنها: أنه لو أتى بواحد منها مع العزم على الإتيان بها بعده، ثم بدا له

(١) فرائد الأصول: ٣٠٣/٢.

أن لا يأتي به، ثم انكشف مصادفة ذلك الواحد المأتي به للواقع أجزأه.
ومنها: أنه لو أتى به مع العزم المذكور ثم انكشف المصادفة أجزأه، ولم
يجب حينئذ الإتيان بالباقي.

ومنها: أنه لو أتى بواحد لا مع العزم على الإتيان بالباقي لم يكن مجزياً
وإن صادف الواقع؛ لأنه أتى به من دون مقارنة الإتيان به للعزم عليه؛
لوضوح أن القصد إلى فعل ما يحتمل عدم كونه هو المأمور به لا يحقق
العزم على الإتيان بالمأمور به، والنية المعتبرة في العبادة يعتبر فيها مقارنة
العمل للعزم عليه، ومعناه الجزم بإيقاع الفعل بالعنوان الذي أخذ في
الأمر، ومرجع انتفاء العزم بهذا المعنى انتفاء داعي القربة وامتنال الأمر؛
ضرورة امتناع تحقق قصد امتثال الأمر في ما يشك كونه مأموراً به مع
القطع بالأمر.

ومما ذكرنا يندفع ما أورد على كلام المصنّف من: أن ما ذكره من
وجوب العزم على الجميع حتى يتحقق العزم على امتثال المأمور به
الواقعي منقوض:

أولاً: بموارد لا يضرّ فيها التردد في إتمام العمل من أول الأمر في
حصول المأمور به وتحقيق الامتنال:

منها: ما لو اهتمّ في الصلاة بانياً على قطعها لو حصل له عذر شرعي
يظنّ بحصوله؛ فإنه لو اتفق انتفاء العذر وأتمّ الصلاة صحّت صلاته
بلا إشكال.

ومنها: لو صلى في مكانٍ يظنّ بعدم تمكّنه من بقائه على الاستقرار والاستقبال لأجل مزاحم ومانع، كما في المشاهد المشرفة التي يأتي فيها بالصلاة^(١) عند الباب مثلاً في أوقات الزيارة واتفق بقاؤه على الشرائط، فإنّه تصحّ صلاته.

ومنها: أنّه لو نوى الصوم المندوب بانياً على أنّه لو أفطر^(٢) لأفطر، أو ظانّاً بأنّه يفطر، فإنّه لو لم يفطر وأتمّ الصوم صحّ صومه. إلى غير ذلك من الموارد.

وثانياً: يتّجه عليه أنّه: إن أُريد بعدم حصول الامتثال مع عدم العزم المذكور عدم حصول امتثال أصلاً بحيث يكون حاله كحال العاصي عن أمر المولى، فهو مجازفة صرفة؛ فإنّه مع فرض قصد الامتثال بالواجب الواقعي المتحقّق في ضمن أحد المحتملين يتحقّق قصد القربة جازماً بها، فلو أتى بأحد المحتملين غير عازم بإتيان الآخر فاتفق مصادفته للواقع، أو بدا له عارضة وأتى بالمحتمل الآخر فيتحقّق الامتثال قطعاً؛ فإنّه أتى بالمأمور به قاصداً للقربة.

فمجرد عدم العزم المذكور لا يوجب سقوط المأنيّ به على وجه القربة عن الاعتبار، بل العقل والوجدان والعرف والعقلاء يحكمون بأنّ هذا الرجل مطيعٌ لمولاه في مقام العمل وإن كان عاصياً من حيث التجري في

(١) في الأصل: «الصلاة».

(٢) كذا في الأصل، والأولى «فطر» بمعنى دُعي إلى طعام أو شراب.

تركه قصد الإتيان بالمحتمل الآخر.

وإن أُريد منه عدم حصول الامتثال الكامل وعدم تحقّق كمال القربة والإطاعة فهو مسلّم، إلّا أنّه مطلوب بإقامته الدليل على وجوب تحصيل مرتبة الكمال في مقام الإطاعة، وأنّي له بإثباته؟!

بل القدر المسلّم من الإجماع والضرورة وجوب تحصيل القربة في الجملة، لا وجوب تحصيل الكمال، فدعوى: عدم تحقّقه بدون قصد المحتمل الآخر، مجازفة واضحة^(١).

هذا، [و] وجه اندفاع هذا الإشكال غنيّ عن البيان، كما أنّ قياس ما نحن فيه بالموارد المذكورة في الإشكال قياسٌ مع الفارق كما لا يخفى وجهه على المتأمل، فتدبّر.

[٥٨٧] قوله: فإنّ من قصد الاقتصار...^(٢).

أقول: يعني أنّ القصد إلى فعل ما يحتمل عدم كونه هو المأمور به لا يحقّق العزم على الإتيان بالمأمور [به]، ولا يصدق في حقّه قصد امتثال المأمور به.

وقد ذكرنا أنّ النية المعتبرة في العبادة يعتبر فيها مقارنة العمل للعزم عليه، بمعنى كونه جازماً بإيقاع الفعل بالعنوان الذي أخذ في الأمر، فإذا انتفى العزم المذكور انتفى داعي القربة وامتثال الأمر؛ ضرورة امتناع

(١) يُنظر: مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٨، جواهر العقول (مخطوط): ٢٥٩.

(٢) فرائد الأصول: ٣٠٣/٢.

قصد امتثال الأمر فيما يشكّ كونه مأموراً به.

فحينئذ لو أتى بواحدٍ من الاحتمالات لا مع العزم على الإتيان بالباقي لم يكن صحيحاً وإن صادف الواقع؛ لأنّه أتى به من دون مقارنة الإتيان به للعزم عليه.

وبما ذكرنا يندفع ما قد يقال: من أنّه لو أتى بواحدٍ بداعي امتثال الأمر على تقدير كونه مأموراً به وجب القطع بصحّته إذا انكشف المصادفة وإن لم يقارنه العزم على الإتيان بالباقي، كما في العبادة المأتي بها بعنوان الاحتياط والإتيان بما يحتمل ورود الأمر به إيجاباً أو ندباً؛ حيث إنّهُ يؤتى به بداعي امتثال الأمر على تقدير ثبوته في الواقع، ولا إشكال لأحدٍ في صحّته إذا انكشف ثبوت الأمر في الواقع.

وتوضيح الدفع: أنّ تقدير كون الفعل المأتي به مأموراً به مع احتمال كون المأمور به غيره من الاحتمالات لا يحقّق كونه مأموراً به، فلا يتحقّق به الجزم المعتبر في نية العبادة مع الاحتمال المذكور.

وقياس ذلك على موارد الاحتياط وموارد احتمال الأمر قياسٌ مع الفارق؛ إذ ليس للمأمور به بالأمر الاحتمالي التقديرين بأن يتردّد بين شيئين، فالتقدير ثمة في الأمر لا في الفعل، وهو لا ينافي الجزم بالفعل بالعنوان الذي أخذ في الأمر على تقدير ثبوته.

وذلك بخلاف ما نحن فيه؛ لأنّ التقدير والترديد فيه إنّما هو في الفعل لا في الأمر؛ لمكان القطع بثبوته، وهو ينافي الجزم، فينافي داعي القرية

والامثال حسبها عرفت.

وإلى ما ذكرنا أشار المصنّف بقوله: «نعم، هو قاصد لامثاله على تقدير مصادفة - إلى قوله: - وهذا غير كافٍ»^(١)، انتهى، فتدبر.

[٥٨٨] قوله: نعم، لو احتمل كون الشيء عبادةً...^(٢).

أقول: هذا إشارة إلى الجواب عما يرد على المصنّف رحمه الله من النقض بالشبهات البدويّة.

وحاصل المراد [من] النقض: أنّك كيف تقول بعدم تحقّق قصد القربة في صورة عدم العزم على إتيان جميع المحتملات، وعدم جواز الاكتفاء بأحد المحتملات مع عدم العزم على الإتيان بالباقي في حصول الامثال؟! مع أنّه ثبت جواز الاحتياط في غسل الجنابة المحتملة الذي هو أيضاً من العبادات المتوقّفة على قصد القربة؛ حيث إنهم حكموا فيه بكفاية قصد الامثال والقربة على تقدير الأمر به في الواقع، وبمثله يقال فيما نحن فيه أيضاً، فيحكم بجواز الاحتياط فيه بالإتيان بإحدى المحتملات بقصد الامثال على تقدير تحقّق الأمر به.

وحاصل الجواب عنه: هو ما أشرنا إليه في الحاشية السابقة من أنّ التقدير في المأمور به بالأمر الاحتمالي - كما في غسل الجنابة وغيرها من موارد احتمال الأمر - إنّما هو في الأمر لا في الفعل، فيمكن فيه الجزم

(١) فرائد الأصول: ٣٠٣/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٠٣/٢.

التنبيه الثاني / كيفية النية في الصلوات المتعددة في مسألة اشتباه القبلة ٢٦٥

بالفعل بالعنوان الذي أخذ في الأمر على تقدير ثبوته، فيقصد فيه الامتثال على تقدير تحقق الأمر به.

ولا مانع عن قصد الامتثال إلا التقدير في الفعل المأمور به، بأن يتردد بين شيئين كما فيما نحن فيه؛ حيث إن التقدير فيه إنما هو في الفعل من حيث تردده بين شيئين بعد القطع بثبوت الأمر فيه، فينافي ذلك تحقق داعي القرية وقصد الامتثال؛ لما ذكرنا [من] أن تقدير كون الفعل المأتي به مأموراً به في ما قطع أصل الأمر مع احتمال كون المأمور به غيره لا يحقق كونه مأموراً به، فلا يتحقق به الجزم المعتبر في نية العبادة كما لا يخفى، فتدبر.

[التنبيه الثالث]

[وجوب كل من الاحتمالات عقلي لا شرعي]

[٥٨٩] قوله: إنَّ الظاهر أنَّ وجوب كل من الاحتمالات عقلي لا شرعي...^(١).

أقول: قد تقدّم البحث في هذه المسألة في تنبيهات الشبهة المحصورة^(٢)، وتوضيح الكلام فيها: أنَّ وجوب الاحتياط بالجمع بين الاحتمالات هل هو حكم شرعي يترتب العقاب على مخالفته ولو بترك البعض وإن لم يصادف الواقع، أو حكم عقلي فلا يعاقب إلا على مخالفة الواقع كما في صورة ترك الجميع أو ترك ما صادف الواقع، فإنّه يعاقب فيهما باعتبار ترك الواجب الواقعي المردّد بينهما لا غير؟

وجهان بل قولان، أجودهما بل أقواهما الثاني.

وذلك لما عرفت أنَّ الحاكم بالاحتياط في المقام ليس إلا العقل، وهو: إمّا غيريَّ إن كان مناط حكم العقل في حكمه بالاحتياط قاعدة المقدّميّة،

(١) فرائد الأصول: ٣٠٥/٢.

(٢) تقدّم في الجزء الثاني، في التنبيه الثاني من التنبيهات الشبهة المحصورة، تعليقة رقم ٤١٠.

أو إرشاديّ صرف إن كان مناط حكمه بالاحتياط احتمال الضرر الأخروي وهو العقاب.

وعلى كلا التقديرين فمقتضاه ترتّب عقاب واحد على مخالفة الواقع المتحقّقة بترك الجميع أو ترك ما صادف الواقع، لا على ترك غيره من محتملاته.

ولازم ذلك أنّه لو أتى بالبعض وترك الباقي ولكن صادف المأتيّ به للواقع فلا عقاب عليه أصلاً؛ لعدم مخالفته للواقع.

والحاصل: أنّ الحكم بالثواب والعقاب في المقام دائرٌ مدار موافقة الواقع ومخالفته، من غير فرقٍ في ذلك بين أن يكون وجوب الاحتياط غيريّاً أو إرشاديّاً.

أمّا على الأوّل: فلما قرّرنا في محلّه من أنّ الواجبات الغيريّة - أعني المقدّمات على القول بوجوبها - ممّا لا يترتّب على فعلها الثواب كما لا يترتّب على تركها العقاب، بل الثواب والعقاب فيهما إنّما هو على فعل ذي المقدّمة وتركه، كما أنّ وجوبها إنّما يتبع وجوب ذبيها.

وأمّا على الثاني: فلما عرفت مراراً من أنّ الثواب والعقاب في جميع موارد الإرشاد دائر مدار المرشد إليه من حيث الموافقة والمخالفة، فلا يترتّب على نفس الأمر الإرشاديّة ثواب ولا عقاب، سواء كان الأمر هو العقل أو الشرع، فافهم.

[٥٩٠] قوله: حتى أنه لو قلنا بدلالة أخبار الاحتياط...^(١).

أقول: هذا إشارة إلى الجواب عما استدلل به للقول بكون الاحتياط واجباً شرعياً.

ما استدلل به للقول
بكون الاحتياط
واجباً شرعياً

فنقول: والذي يمكن أن يستدل به لذلك أمور:

الأول: الأخبار الدالة على الاحتياط، مثل قوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك»^(٢) ونحو ذلك من الأخبار الدالة على وجوب الاحتياط في الشبهات على تقدير الاستناد لوجوب الاحتياط فيما نحن فيه إلى ذلك الأمر، فعلى هذا التقدير يكون ترتب العقاب على ترك الاحتمالات - كلاً أو بعضاً - من جهة كونه مخالفة لهذا الأمر.

وفيه أولاً: أن أخبار الاحتياط أكثرها ضعيفة الأسانيد؛ حيث لم يوجد منها في الكتب المعتبرة من الكتب الأربعة وغيرها عين ولا أثر.

وبعضها وارد في الشبهات الحكمية خاصة، وذلك مثل الخبر الوارد في جزاء الصيد إذا أصاب رجلان صيداً، حيث حكم الإمام عليه السلام فيه بالاحتياط^(٣)؛ فإن مورد هذا الخبر - كما ترى - هو الشبهة الحكمية خاصة فلا يمكن التمسك به في الشبهات الموضوعية كما فيما نحن فيه، فتأمل.

(١) فرائد الأصول: ٣٠٥/٢.

(٢) الأمالي، للمفيد: ٢٨٣، المجلس ٣٣، ح ٩، وسائل الشيعة: ١٦٧/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٦.

(٣) تقدّم ذكره وتخريجه في تعليقه رقم ٥٤٨.

وثانياً: لو سلّمنا صحّة الاستناد لوجوب الاحتياط فيما نحن فيه بهذه الأخبار، نقول: إنّ الأمر بالاحتياط في هذه الأخبار أيضاً إرشاديّ سواء كان من العقل أو الشرع، ومن حكم الأمر الإرشادي - على ما عرفت مراراً - عدم تأثيره في أزيد ممّا يترتب على الفعل والترك مع قطع النظر عنه من ثواب أو عقاب، فالترك ما لم يصادف مخالفة الواقع لا عقاب عليه، وإن كان مخالفة للأمر بالاحتياط.

الثاني: الاستصحاب، وبيانه: أنّه لا ريب في اشتغال الذمّة بالصلاة إلى القبلة، فإذا اشتبهت بين الجهات الأربع وأتيناً بالصلاة إلى ثلاث جهات وبقيت جهة واحدة، وشككنا في بقاء اشتغال الذمّة بالصلاة إلى القبلة جرى استصحاب الاشتغال وبقاء الأمر بالصلاة، فوجب حينئذٍ الإتيان بالصلاة متوجّهاً إلى تلك الجهة أيضاً، فاتّصف الاحتياط حينئذٍ بالوجوب الشرعي المستفاد من أخبار لا تنقض اليقين بالشكّ.

وفيه أولاً: أنّ الشكّ في هذا المقام - ممّا شكّ فيه في الامتثال بالأمر - علّة تامّة لوجوب الإتيان، فيجري هنا قاعدة الاشتغال، ولا حاجة معه إلى الاستصحاب؛ لأنّ كلّ موردٍ كان الشكّ فيه علّة تامّة للحكم بالإتيان فالتمسك بالاستصحاب لغو؛ لافتقاره إلى ملاحظة الحالة السابقة، والمفروض ثبوت الحكم بمجرد الشكّ من دون ملاحظة الحالة السابقة، فيثبت الحكم قبل الاستصحاب، فلا يكون له مدخل في ثبوت الحكم.

مضافاً إلى أنّ وجوب الإتيان بالمحتملات إنّما هو بمقتضى الاشتغال؛ لأنّه يقتضي الجزم ب فراغ الذمّة المتوقّف على الإتيان بجميع المحتملات،

ولا شك في البين حتى يثبت وجوب المحتمل الآخر بالاستصحاب، وإن حصل الشك بأن المأني به أولاً هو عين الواجب الواقعي أو غيره؛ فإن الشك في ذلك إنما كان من أول الأمر وكان ناشئاً من نفس التردد بين المحتملات ولم يحدث من فعل المحتمل الأول.

وثانياً: أن الاحتياط بالإتيان بما بقي من المحتملات عند الشك في تحقق الامتثال حكم عقلي، وقد قرر في محله أن الاستصحاب مما لا مجرى له في الأحكام العقلية.

وثالثاً: يمكن دعوى كون النهي المذكور في أخبار لا تنقض أيضاً إرشادياً لا حقيقياً مفيداً للتحريم الشرعي الذي يعاقب على مخالفته.

ورابعاً: على تقدير التسليم يتطرق المنع إلى صحة استصحاب شغل الذمة ووفائه بإثبات وجوب الإتيان بالمحتملات؛ لأن الاستصحاب إنما يؤثر في ثبوت آثار المستصحب وأحكامه التي هي من لوازمه الشرعية الدائمة للزوم له، لا في ثبوت ما هو من مقارناته الاتفاقية التي يترتب عليها أحياناً، ووجوب الإتيان بما زاد على المأمور به الواقعي ليس من الآثار اللازمة لاشتغال الذمة، بل من مقارناته الاتفاقية التي يتحقق معه في صورة الاشتباه خاصة، كما أشار إليه المصنف في العبارة.

الثالث: حكم العقل بقبح التجري ولو بترك ما يحتمل الوجوب، فإذا كان قبيحاً كان تركه واجباً بحكم الملازمة، ولا يتحقق ذلك إلا بالاحتياط، ومقتضى ذلك ترتب العقاب على الترك وإن لم يصادف ترك

الواجب الواقعي.

وفيه: إنّا قد حقّقنا في محلّه أنّ التجرّي وإن كان قبيحاً إلاّ أنّه ما لم يصادف مخالفة الواقع لا يؤثّر في حدوث حكم شرعي في الفعل أو الترك المتجرّي به بحيث يترتب على مخالفة العقاب.

وذلك لأنّ قبحه إنّما هو بالنسبة إلى الفاعل؛ لكشفه عن صفة قبيحة فيه، وهو خُبث الباطن وسوء السريرة، لا أنّه يوجب قُبْحاً في الفعل أو الترك المتجرّي به بحيث يكشف عن وجود صفة قبيحة فيه، فلا يؤثّر في حدوث حكم فيه ولا عقاب عليه.

وإن شئت قلت: إنّ القبح وذمّ العقلاء وإن كان متوجّهاً على من صادف عمله للواقع أو من لم يصادف عمله للواقع من جهة التجرّي في الفعل أو الترك، إلاّ أنّ متعلّق القبح والذمّ إنّما هو العزم، وقد ورد أنّ العزم على المعصية ممّا لا يترتب عليه العقاب كما دلّ عليه بعض الأخبار مثل قوله عليه السلام: «إنّ نيّة السوء لا تكتب»^(١).

ويشهد على ما ذكرنا ما حكى^(٢) عن ابن إدريس وصاحب المدارك من أنّ العزم على القبيح قبيحٌ بغير خلافٍ، لكنّه ليس ممّا يترتب عليه العقاب ولا يتوجّه به التكليف باتّفاقٍ من الجميع، وإنّما المكلف به هو الفعل

(١) يُنظر وسائل الشيعة: ٥١/١، ب ٦ من أبواب مقدمات العبادات، ح ٦، وفيها: «ومن همّ بسيئةٍ لم تكتب عليه».

(٢) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٤٩.

التنبية الثالث / وجوب كل من الاحتمالات عقلي لا شرعي ٢٧٣

الخارجي، ومجرد الذم لا يترتب عليه العقاب، كما هو المشاهد في من عزم على قتل مولاه^(١)، انتهى، فتأمل.

(١) يُنظر: السرائر: ٢٧٣/١، مدارك الأحكام: ٣١٤/٣، مطارح الأنظار: ٥٦١/١، أوثق الوسائل: ٩٦/١، بدائع الأفكار: ٣٥٧.

[التنبيه الخامس^(١)]

[لو كانت محتملات الواجب غير محصورة]

[٥٩١] قوله: لو فرض محتملات الواجب غير محصورة...^(٢).

أقول: أراد الله أن يبين أن أطراف الشبهة الوجوبية الموضوعية أيضاً قد يكون غير محصورة كما في الشبهة التحريمية الموضوعية، وأن حال الشبهة الغير المحصورة فيما نحن فيه ليس كحال الغير المحصورة من الشبهة التحريمية في عدم وجوب الاجتناب عن أطرافها وجواز ارتكاب جميعها من أولها إلى آخرها؛ حيث قد عرفت قيام الإجماع على جواز ارتكاب أطراف الشبهة وعدم وجوب الاجتناب عنها في تلك المسألة، وأمّا فيما نحن فيه فلم يثبت ذلك، بل حكموا فيه بوجوب الامتثال بالواجب الواقعي ولو بإتيان فرد واحد من محتملاته.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون التردد في الواجب المردّد باعتبار شرطه كالصلاة إلى القبلة المردّدة بين الجهات الأربع ونحوها، أو باعتبار

(١) لم يعلّق على التنبيه الرابع .

(٢) فرائد الأصول: ٣٠٨/٢.

نفس الواجب بأن يكون نفس الواجب مردداً بين أمور غير محصورة.
 أمّا الأوّل: فالوجه فيه هو ما أشار إليه المصنّف من أنّ غاية الأمر
 سقوط الشرط فلا وجه لترك المشروط.

وأمّا الثاني: فالوجه فيه هو ما ذكره أيضاً.

وتوضيحه: أنّه لو لم يباشر شيئاً من محتملات الواجب الواقعي المردّد
 بينها لزم المخالفة القطعيّة فعلاً فيما نحن فيه.

وذلك بخلاف الشبهة التحريميّة؛ فإنّه بالإقدام إلى مباشرة محتملات
 الحرام الواقعي لا يحصل المخالفة القطعيّة فعلاً، بل يحصل العلم الإجمالي
 بعد مدّةٍ مديدة بأنّه قد وقع منه ارتكاب محرّم واقعي في ضمن شيءٍ من
 المحتملات المأثريّ بها في ضمن تلك المدّة.

وذلك لأنّ ارتكاب البعض في أوّل الأمر ليس بمخالفةٍ قطعيّة، وكذا
 ارتكاب البعض الآخر؛ لاحتمال كون المأثريّ به أولاً هو المحرّم الواقعي
 وقد خرج عن محلّ الابتلاء، وهكذا يقال بالنسبة إلى الباقي من
 المحتملات، فلا يحصل مخالفةٌ قطعيّةٌ إلّا بعد ارتكاب الجميع.

ومثال ذلك: أنّه لو علم بنجاسة قطعةٍ من أراضي بلدة كبيرة فباشر
 كلّ قطعةٍ اتّفق له مباشرتها إلى سنة مثلاً، فلم يحترز عن شيءٍ منها،
 فيحصل له العلم الإجمالي بعد سنة بأنّه باشر النجس في ضمن شيءٍ من
 القطعات المذكورة، وهذا ممّا لا دليل على حرمة الإقدام عليه، بخلاف
 المخالفة القطعيّة اللازمة فيما نحن فيه؛ فإنّ حرمتها ممّا يستقلّ به العقل.

وبالجملة، إنّ فعل المحتملات في الشبهة التحريميّة كان أمراً تدريجياً فلا يحصل العلم بالمخالفة القطعيّة إلّا بعد الإتيان بالكلّ، بخلاف الشبهة الوجوبيّة؛ فإنّ ترك محتملات الواجب الواقعي فيها لمّا كان دفعياً فبمجرد العزم على ترك الكلّ يحصل المخالفة القطعيّة كما لا يخفى، فتدبرّ.

[٥٩٢] قوله: وهل يجوز الاقتصار على واحد...^(١).

أقول: يعني بعدما ثبت حرمة المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي بالوجوب في الشبهة الوجوبيّة، فهل يلزم الموافقة القطعيّة بالإتيان بجميع المحتملات أم يكون العسر عذراً يرتفع به الاحتياط الكلّي بالإتيان بجميع المحتملات الغير المحصورة؟ فبعد صيرورة العسر عذراً يرتفع به الاحتياط الكلّي، فهل يلزم حينئذٍ الاحتياط الجزئيّ بإتيان ما تيسّر من المحتملات أم يجوز الاقتصار على واحدٍ مخيراً فيه؛ لاندفاع محذور المخالفة القطعيّة به؟

أمّا كون العسر عذراً يرتفع به الاحتياط الكلّي فهو ممّا لا إشكال فيه، بل لا خلاف حينئذٍ في عدم وجوب الموافقة القطعيّة بالاحتياط الكلّي فيه؛ لورود أدلّة نفي العسر والخرج على حكم العقل بوجوب الاحتياط حسبما حقّقناه في محله.

وأما لزوم الإتيان بالباقي من المحتملات أو جواز الاقتصار بواحدٍ

(١) فرائد الأصول: ٣٠٨/٢.

منها، ففيه تفصيلٌ.

وقبل الشروع في المطلب لابدّ من تحرير محلّ الكلام.

فنقول: إنّه مع تعذّر الاحتياط الكلّي يتصوّر الحال على وجهين:

أحدهما: أن يكون مقتضى الاحتياط بعد تعذّر الاحتياط الكلّي موجوداً في الباقي، بأن يبقى العلم الإجمالي بكون المكلف به الواقعي في جملة الاحتمالات الباقية التي هي ما عدا المتعذّر.

مثال ذلك: أن اللازم أولاً عند انسداد باب العلم التفصيلي بالأحكام هو الاحتياط في جميع السلاسل الثلاثة، أعني المظنونات والمشكوكات والموهومات، ولما كان الاحتياط الكلّي في جميع تلك السلاسل مستلزماً للعسر فيجب الاحتياط الجزئي بالعمل بالمظنونات والاحتياط في المشكوكات؛ لبقاء العلم الإجمالي بوجود التكاليف الواقعيّة في جملة المشكوكات، وهذا الوجه ممّا لا إشكال في وجوب الاحتياط فيه؛ لوجود المقتضي فيه وإن تعذّر الاحتياط الكلّي.

وثانيهما: أن لا يكون المقتضي للاحتياط باقياً بعد تعذّر الاحتياط الكلّي في ضمن باقي الاحتمالات، كما لو تعذّر الصلاة إلى إحدى الجهات فلم يبق علمٌ إجمالي بكون القبلة في سائر الجهات الآخر.

وهذا الوجه هو محلّ الكلام في المقام، فحيثُ نقول: إنّ صور المسألة أربع؛ لأنّه:

إمّا أن يكون سقوط وجوب الإتيان ببعض الاحتمالات عقلياً - كما لو

تعذر أحد المحتملات لضيق وقتٍ أو مانعٍ خارجي - فحكم العقل بسقوط وجوبه.

وإمّا أن يكون سقوط وجوب البعض شرعيّاً، بمعنى أنّ الشارع أسقط وجوبه.

وعلى التقديرين: إمّا أن يكون المتعذر فيه واحداً معيّناً.

أو يكون واحداً لا بعينه من المحتملات على وجهٍ رجع مفاده إلى التخيير في ترك أحد المحتملات، فالصور أربع.

أمّا الصورة الأولى: وهي ما لو تعذر واحدٌ معيّن لتعذر عقلي، كما لو أمر المولى عبده بإطعام زيد فاشتبه زيد بين أربعة لم يتمكّن من إطعام واحدٍ معيّن منهم لعذرٍ عقلي، ومثل ما لو تعذر من الصلاة إلى جهةٍ خاصّة من الجهات الأربع.

والحكم في هذه الصورة - بحسب بادي النظر - هو البراءة، وعدم وجوب الباقي من المحتملات؛ لارتفاع العلم الاجمالي المتعلّق بالواقع بالنسبة إلى الباقي بسبب سقوط مقدار الواجب الواقعي، فيدور الواجب الواقعي بين المقدور وغير المقدور، فلا يدري أنّ الواجب الواقعي هو الباقي المقدور فيجب الإتيان به أو غيره، فلا يجب الإتيان بالمقدور، فيؤول الشكّ حينئذٍ على أنّ المقدور هل هو واجب أم لا؟ فيكون من قبيل الشكّ في أصل التكليف.

وقد عرفت أنّ الشكّ إذا كان في التكليف فالمرجع فيه هو البراءة،

ومقتضى ذلك عدم وجوب الاحتياط الجزئي بإتيان باقي المحتملات، كما أن مقتضى ذلك عدم وجوب الإتيان بالواحد أيضاً، بمعنى جواز المخالفة القطعية.

وإلى ما ذكرنا أشار المصنّف في ذيل المسألة بقوله: «ولو طرأ المانع من بعض معيّن منها، ففي الوجوب - كما هو المشهور - إشكال، من عدم العلم بوجوب الباقي»^(١)، انتهى.

وأما الصورة الثانية: وهي ما لو كان المتعذر واحداً غير معيّن بتعذر عقلي، كما لو كان المكلف قادراً على الإتيان بالصلاة إلى جهات ثلاث من الجهات الأربع من جهة ضيق الوقت عنها أو غيره من الأعذار العقلية، فما يترأى أيضاً في بادي النظر هو عدم الوجوب؛ لعين ما ذكرناه في الصورة الأولى من رجوع الشك بالنسبة إلى الباقي إلى التكليف؛ إذ لا يعلم أن الساقط لعذر بعد الاختيار هل هو الواجب الواقعي أو غيره؟ فارتفع العلم الإجمالي بالنسبة إلى الباقي.

ولكن دقيق النظر قاضٍ هنا بالاحتياط؛ لوجود المقتضي له من جهة علمنا بمطلوبية الصلاة للشارع بقدر الإمكان.

ويشهد على ذلك ما أفتى به كثير من الفقهاء - رضي الله عنهم - من حكمهم بوجوب الصلاة إلى جهات ثلاث عند تعذر الأربع، وإلى جهتين عند تعذر الجهتين الآخرين وهكذا، ولم يفرّقوا في ذلك بين تحقق العلم

(١) فرائد الأصول: ٣٠٩/٢.

الإجمالي قبل تعذر شيء من أطرافه هنا وبين تحققه بعده؛ حيث حكموا فيها بالاحتياط مطلقاً، بخلاف الشبهة المحصورة من الشبهة التحريمية؛ حيث إنهم فصلوا هناك بين تحقق العلم الإجمالي قبل تعذر شيء من أطرافه أو بعده حسبما عرفت في محله.

فليس الوجه في ذلك إلا أنهم فهموا من الشارع أنه لا يرضى ترك الواجب بقدر الإمكان، خصوصاً الصلاة.

مضافاً إلى حكم العقل والعقلاء بوجوب الإتيان بالواجب والحال هذه، وعليه استقرّ بناؤهم فيما يشابه ما نحن فيه من موارد الإطاعة العرفية، فافهم.

وأما الصورة الثالثة والرابعة: وهو ما لو كان سقوط بعض الأطراف عن الوجوب مستنداً إلى الشارع، بأن يقول: «أسقطت عنك هذا أو أحد هذه، ولا أريد منك الاحتياط الكلي بالإتيان بجميع المحتملات»، والحكم في هاتين الصورتين هو وجوب الإتيان بالباقي؛ فإن تخصيص البعض بالإسقاط دون الجميع يدلّ بالالتزام العرفي على مطلوبية الباقي ولو من باب جعل البدل، وهذا ممّا لم نقف له على مثال في الشرعيات.

وربما استدلّ على وجوب الإتيان بالباقي مطلقاً على حسب ما ساعد عليه الوقت أو المكنة بعموم: «الميسور لا يسقط بالمعسور»^(١)، و«ما لا

(١) عوالي اللآلي: ٤/٤٨، ح ٢٠٥، وفيه: «لا يترك الميسور بالمعسور».

يدرك كلّه لا يترك كلّه»^(١)، و«إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»^(٢). وفيه نظر، خصوصاً بالقياس إلى الأخيرة، ودونه بالقياس إلى الثانية؛ لظهورها في غير ما نحن فيه، فافهم.

وقد يُستدلّ أيضاً بالاستصحاب، وبيانه: أنّه إذا فرض أنّ رجلاً قد علم في أول الوقت بجهة القبلة تفصيلاً ثمّ آخر وانتقل إلى مكانٍ آخر لا يعرف فيه جهة القبلة، فلا إشكال في أنّه قد تنجّز في حقّه الخطاب بالإتيان بالصلاة الواقعيّة، وهي الصلاة الموجّه بها إلى القبلة الواقعيّة المعلومة تفصيلاً، ثمّ إذا شكّ في ارتفاع التكليف وانقلابه إلى البراءة وكفاية صلاة واحدة إلى أيّ جهة شاء من الجهات يستصحب بقاء التكليف بالواقع، فيلزمه الاحتياط في تحصيله بالإتيان بجميع الاحتمالات.

غاية ما في الباب أنّ الشارع قد أسقط عنه الاحتياط الكلّي فيلزمه الإتيان بما دونه من أعلى مراتب الاحتياط الجزئي، فإذا ثبت لزوم الاحتياط الجزئي مع تعذّر الاحتياط الكلّي في صورة سبق العلم التفصيلي بالمأمور به ثبت في صورة عدم سبقه بعدم القول بالفصل.

وذلك لما قرّر في محله من أنّ الأصل الذي يراد إجراؤه في شيء من طرفي الإجماع المركّب وعدم القول بالفصل إن كان أقوى من الأصل الذي يراد إجراؤه في الطرف الآخر فالحكم للأقوى، ويكون الطرف

(١) عوالي اللآلي: ٤/٤٨، ح ٢٠٧.

(٢) عوالي اللآلي: ٤/٤٨، ح ٢٠٦.

الآخر تابعاً له بعدم القول بالفصل، ولا ريب أن استصحاب بقاء التكليف وعدم الإتيان بالمأمور به أقوى من أصل البراءة، فيكون مقدماً^(١).

وفيه: أن الاستصحاب المذكور ممّا لا مجرى له في المقام؛ لتبدّل الموضوع؛ ضرورة أن من وجب عليه الصلاة الواقعيّة ليس إلّا العالم بالقبلة تفصيلاً وقد تبدّل هذا العنوان في ثاني الحال بالمتحيّر وهو موضوع آخر، ومع اختلاف الموضوع كيف يجري الاستصحاب؟! وبعد سقوط الاستصحاب لا يتم المطلوب بعدم القول بالفصل.

نعم، يمكن التمسك بقاعدة الاشتغال في الفرض المذكور وجعلها ضميمة للإجماع المركّب بأن يقال: إن الأمر بالصلاة قد تنجز قطعاً في حال علمه بجهة القبلة فثبت الاشتغال بها، فبمجرد الشكّ في حصول الامتثال يجري قاعدة الاشتغال؛ لأنّ مجرد الشكّ علّة تامّة في الحكم بالاشتغال بعد ثبوت التكليف.

والأولى في الدليل على وجوب الاحتياط الجزئي ولزوم الإتيان بباقي المحتملات هو ما ذكرنا أولاً.

وتوضيحه: أنّه بعدما علم بثبوت التكليف بالصلاة بقوله تعالى: ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٢)، وعلم باشتراطها بالاستقبال بقوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا

(١) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/ الورقة ١٥٣.

(٢) سورة البقرة: ٤٣.

كُنْتُمْ قَوْلًا وَجُوهَكُمْ شَطْرَهُ»^(١)، يحكم العقل بأن الشارع لا يصحّ له أن يرفع الطريق رأساً، فلو تصرف فيه فلا بدّ أن يكون تصرفه فيه راجعاً إلى إبدال هذا الطريق إلى طريق آخر، فلا يصحّ له أن يقول: «العلم ليس طريقاً إلى الواقع»، وإنما يصحّ له أن يقيم العلم الإجمالي مقام العلم التفصيلي، أو يقيم الظنّ مقام العلم، فلو صرح بعدم إرادته العمل بالعلم كان معناه إقامة غير العلم مقام العلم، لا رفعه من أصله.

فمن ملاحظة مجموع تلك الأدلّة يحصل العلم ببقاء التكليف بالواقع وتحصيله، إلّا أنّ رفع الاحتياط الكلّي بالصلاة إلى جميع الجهات المحتملة يقتضي عدم لزوم الإتيان بجميع المحتملات، فلا بدّ حينئذٍ إمّا من الالتزام بارتفاع اشتراط الصلاة باستقبال القبلة، أو إقامة طريق مقام طريق، ولما كان بقاء الاشتراط ثابتاً بدليله تعيّن أن يكون مراده إقامة طريق مقام طريق آخر.

وعلى هذا فيكون رفع الاحتياط الكلّي عبارة عن إقامة الاحتياط الجزئي مقامه؛ وذلك لما عرفت من عدم جواز رفع الشارع للطريق رأساً، فحيثما رفعه ظاهراً كان عبارة عن إقامة غيره مقامه، فليتدبّر.

[٥٩٣] قوله: وهذا هو الأقوى...^(٢).

أقول: أي القول بوجوب الإتيان بما تيسّر من باقي المحتملات بعد

(١) سورة البقرة: ١٤٤.

(٢) فرائد الأصول: ٣٠٩/٢.

تعذر الاحتياط الكلّي وسقوط واحدٍ غير معيّن عقلاً هو الأقوى عند المصنّف.

بل ولعلّه محلّ وفاق؛ نظراً إلى ظاهر كلام الفقهاء في مسألة اشتباه القبلة لمن فرضه الصلاة إلى الجهات الأربع إذا لم يتّسع الوقت الإتيان بتمام الجهات الأربع؛ حيث حكموا فيها بوجوب الإتيان بما يحتمله الوقت، ولو لم يتّسع إلّا من جهة واحدة تخيّر في الإتيان بها إلى أيّ جهة شاء.

وقد حكى^(١) عن المحقّق في الاعتبار تعميم الحكم بالنسبة إلى سائر الأعذار العقلية، حيث قال: «وكذا لو منعت ضرورة من عدوّ أو سبعٍ أو مريضٍ»^(٢)، بل ويظهر من غيره الموافقة له في هذا التعميم على وجه ظاهرهم كونه محلّ وفاق عندهم.

لكن قد عرفت أنّ مقتضى الأصل الأوّل في هذه الصورة - أعني صورة تعذر الاحتياط الكلّي بالعدر العقلي - هو البراءة عن وجوب الباقي؛ من جهة رجوع الشكّ بالنسبة إليه إلى الشكّ في التكليف بالتقريب الذي عرفته.

فعلى هذا لا بدّ أن يكون الحكم بالاحتياط الجزئي بالإتيان بالباقي بعد سقوط أحد المحتملات لعدرٍ عقلي مستنداً إلى قاعدة أو أصل آخر وارد على الأصل المذكور.

(١) تعلية على معالم الأصول: ١٦٦/٦.

(٢) المعتبر: ٧١/٢.

ولعلّ مستندهم في ذلك استصحاب الأمر؛ فإنّه بسقوط البعض يشكّ في سقوط الأمر والأصل بقاءه.

وفيه: أنّ الاستصحاب - على تقدير تماميته - مختصّ بما لو كان العذر والسقوط طارئاً على التكليف بعد تنجّزه واقتضائه وجوب المحتملات مقدّمة، وأمّا لو كان ابتدائياً حاصلاً من بدو الأمر وحين الابتلاء بالواقعة المشتبهة المردّدة بين المعذور والمقدور فلا استصحاب؛ لانتفاء الحالة السابقة المتيقّنة.

مضافاً إلى أنّ هذا الاستصحاب من أصله فاسدٌ فيما لو كان له حالة سابقة؛ إذ لو أُريد بالأمر المستصحب الأمر المقدّمي بالنسبة إلى الباقي فهو فرع على الأمر الأصلي المتعلّق بالواجب الواقعي بقاءً وارتفاعاً، فما لم يحرز بقاءه لم يعقل بقاء الأمر المقدّمي، ومع إحرازه لم يحتج في إبقاء الأمر المقدّمي إلى الاستصحاب.

ولو أُريد به الأمر الأصلي المتعلّق بالواجب الواقعي لم يصحّ استصحابه؛ لعدم كون بقاء موضوعه - وهو الواجب الواقعي - محرزاً؛ لتردّد الساقط بالعذر بين كونه الواجب الواقعي أو غيره من محتملاته.

ولا يمكن إبقاء الموضوع هنا بالاستصحاب؛ لبطلان الأصل المثبت؛ لأنّ أصالة عدم كون الساقط هو الواجب الواقعي لا يقتضي كون الواجب الواقعي هو الباقي أو في جملة، إلّا أن يؤوّل استصحاب الأمر بأصالة عدم سقوط الواجب الواقعي عن الذمّة، وهذا كافٍ في التزام وجوب الإتيان بالباقي من دون الحاجة إلى الحكم بكون الواجب الواقعي

هو الباقي أو في جملته.

ويحتمل أن يكون مستندهم في الحكم المذكور هو: أن الإتيان بمحتملات الواجب حيث ما وجب إنما يجب لوجوب الموافقة القطعية، وهو يتضمن أمرين:

الأمر الأصلي بالواجب الواقعي.

والأمر المقدمي بكل واحد من محتملاته.

فإذا سقط اعتبار الموافقة القطعية والاحتياط الكلي بطرؤ العذر المقتضي لسقوط بعض المحتملات، فالأمر يدور بين كون الساقط هو الأمر المقدمي بذلك البعض فقط أو الأمر الأصلي بالواجب الواقعي الموجب سقوطه لسقوط الأمر المقدمي عن جميع المحتملات، والأول أهون في بناء العقلاء.

مضافاً إلى أن الأمر فيما كان اشتباهه لاشتباه شرط من شروطه كالقبلة والثوب الطاهر يدور بين سقوط اعتبار الشرط أو سقوط التكليف بالمشروط، والأول أهون في بناء العقلاء أيضاً فيبقى المشروط واجباً بلا اشتراطه بالاستقبال والثوب الطاهر.

ويشكل هذا الطريق أيضاً: بأن بقاء الأمر الأصلي في الواجب الواقعي على تقدير كونه البعض المعين الذي طرأ عليه العذر غير معقول؛ لأنه ينافي سقوطه.

وكذلك تجوز ترك أحد المحتملات على تقدير تعذره لا على التعيين

غير معقول؛ لرجوعه بالنسبة إلى الواجب الواقعي إلى التخيير بين فعل الواجب وتركه.

والتزام سقوط الشرط - لكونه أهون - لا يلائم إيجابهم في مسألة اشتباه القبلة للإتيان بما يحتمله الوقت؛ لأن مقتضاه الاختصار على واحدة لا وجوب الإتيان بأزيد، ولا إيجابهم الإعادة مطلقاً أو في الوقت مطلقاً أو في الجملة على الخلاف والأقوال المقررة في محلّه في ما لو انكشف بعد الفراغ وقوعها إلى غير القبلة.

وبالجملة، دليل وجوب الإتيان بالمحتملات إذا كان قاعدة الاشتغال المتضمنة لأعمال قاعدة المقدمة لا يجري إلّا مع اليقين بالتكليف والشك في المكلف به، واليقين بالتكليف مع احتمال كون البعض الساقط بالعدر العقلي هو الواجب الواقعي منتفٍ، ومعه لا مقتضي لوجوب الإتيان بالباقي.

نعم، يمكن إثبات ذلك بالنظر إلى قاعدة دفع الضرر المحتمل، بتقريب: أنّ العقل بالنظر إلى احتمال كون الواقع في جملة الباقي أو احتمال أنّ الشارع جعل غير الواقع بدلاً عن الواقع على تقدير مصادفة البعض الساقط للواجب الواقعي يجوز العقاب على ترك الباقي؛ لتضمّنه مخالفة الواقع أو بدله، فيجب دفعه بحكم العقل بالإتيان بالباقي.

ولكن يشكل ذلك: بأنّ الأصل رافع لاحتمال العقاب ما لم يعلم وجود الواقع في جملة الباقي ولم يقدّر دليل على البدل، كما فيما نحن فيه.

فالأولى أن يتمسك لذلك بما تمسك به المصنّف من بناء العقلاء في

أوامرهم العرفية على الالتزام بالباقي بعد تعذر بعض المحتملات، ويكشف ذلك عن طريقة الشارع في الشرعيات أيضاً، فإن تمّ ذلك فهو وإلا وجب التمسك بالإجماع حيث ما كان قائماً على وجوب الإتيان بالباقي، وإلا فمقتضى الأصل الأوّلي - كما عرفت - هو البراءة، فافهم وتأمل.

[٥٩٤] قوله: ولو طرأ المانع عن بعض معيّن منها، ففي الوجوب - كما هو المشهور - إشكال...^(١).

أقول: وفيه أولاً: أنّ قيام الشهرة على وجوب الإتيان بالباقي عند طرؤ المانع عن الاحتياط بالنسبة إلى البعض المعيّن ممنوعٌ بعد عدم كون المسألة معنونة في كلمات الأصحاب، أو المعنون بعض فروعه في كلام بعضهم.

وثانياً: لو سلّم قيام الشهرة على ذلك في إطلاق القول به غير وجيه، بل لا بدّ لهم من التفصيل بين ما لو كان طرؤ المانع عن المعيّن وفرض الاضطرار إليه بعد العلم الإجمالي أو قبله، فيحكم بوجوب الاحتياط بالإتيان بالباقي في الأوّل وبالبراءة في الثاني، كما صرح بهذا التفصيل المصنّف في الأمر الخامس^(٢) من تنبيهات الشبهة المحصورة.

ومنه يظهر ما في استشكال المصنّف؛ فإنّه لا ينطبق على مذهبه من التفصيل المذكور؛ حيث إنّّه يسلم وجوب الاحتياط فيما كان طرؤ المانع

(١) فرائد الأصول: ٣٠٩/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٢٤٥/٢.

بعد العلم الإجمالي.

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يَحْمَلَ كَلَامَهُمْ عَلَى صُورَةِ طَرَوْ الْمَانِعِ بَعْدَ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ،
وَعَلَيْهِ لَا إِشْكَالَ فِيمَا نَسَبَ إِلَى الْمَشْهُورِ مِنَ الْقَوْلِ بِوُجُوبِ الْإِحْتِيَاظِ.

وَلَكِنْ الْإِيرَادُ فِي إِشْكَالِ الْمُصَنَّفِ بَاقٍ عَلَى حَالِهِ عَلَى كَلَا التَّقْدِيرَيْنِ؛
لَا عِتْرَافَهُ بِالْإِحْتِيَاظِ عَلَى تَقْدِيرِ سَبْقِ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ، وَبِالْبَرَاءَةِ عَلَى تَقْدِيرِ
سَبْقِ الْمَانِعِ، فَالْإِشْكَالُ فِي غَيْرِ مَحَلِّهِ عَلَى كُلِّ حَالٍ، فَتَأَمَّلْ.

وَفِي صَحَّةِ هَذَا التَّفْصِيلِ كَلَامٌ قَدْ حَقَّقْنَاهُ سَابِقاً فَلْيَرْجِعْ إِلَى هُنَاكَ.

[التنبيه السادس]

[هل يشترط في الامتثال الإجمالي عدم التمكن من الامتثال
التفصيلي؟]

[٥٩٥] قوله: وجهان بل قولان، ظاهر الأكثر الأول...^(١).

أقول: الوجه الأول هو اشتراط الاحتياط وجواز العمل بالعلم
الإجمالي بعدم التمكن من العلم التفصيلي بالواجب الواقعي.
والوجه الثاني هو جواز الاكتفاء به ولو مع التمكن من العلم
التفصيلي بالواقع.

والذي يمكن أن يكون مستنداً للوجه الأول - الذي هو مذهب
مستند الوجه الأول الأكثر - أمور:

الأول: عدم تحقق عنوان الإطاعة إلا بالعلم التفصيلي بكون المأتي به
واجباً واقعياً، فلا يكون الإتيان به على وجه الإجمال وبمعنوان الاحتياط
محققاً لموضوع الإطاعة، خصوصاً إذا كان التكرار كثيراً؛ فإنه لا يعدّ فاعله

(١) فرائد الأصول: ٣١٠/٢.

مطيعاً، بل يقال: إنّه عابث ولاعب بأمر المولى.

وهذا الوجه هو المحكي عن صاحب الفصول^(١) في مجلس الإفادة.

وفيه: أنّا نمنع عدم تحقّق عنوان الإطاعة إلّا بالعلم التفصيلي؛ ضرورة أنّ المرجع فيه هو العقل والعقلاء، ولا ريب أنّ العقل يحكم بحصول الإطاعة إذا قصد الإتيان بشيئين يقطع بكون أحدهما المأمور به.

مضافاً إلى النقص بصورة عدم التمكن من العلم التفصيلي على مذهب من يكتفي بالاحتياط عند عدم التمكن، فتأمل.

ومّا ذكرنا يظهر الجواب عمّا استدلّ به بعضهم من أنّا لو لم ندّع القطع أو الظنّ المعتبر بعدم حصول الإطاعة بالعمل بالاحتياط فلا أقلّ من الشكّ في حصولها بذلك، وهو كافٍ لجريان قاعدة الاشتغال حينئذٍ حتّى على القول بالبراءة في مسألة الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة؛ إذ الشكّ هنا في طريق الامتثال ولا مجرى للبراءة فيه عند الفريقين^(٢).

وحاصل الجواب عنه: أنّ الحاكم في الإطاعة وكيفيّة الامتثال هو العقل ليس إلّا، وإنّا نرى أنّ العقل يحكم بتحقّق الإطاعة عند الإتيان بشيئين يعلم كون المطلوب أحدهما.

نعم، لو كان الاحتياط بالتكرار الكثير المفرط فلا يبعد دعوى كونه حينئذٍ لعباً بأمر الشارع، إلّا أنّ الكلام في الأعمّ منه أو في خصوص ما لم

(١) يُنظر: بشرى الوصول (مخطوط): ٥/الورقة ٣٠، مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٢٣٩.

(٢) يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٢٣٩.

يبلغ في الكثرة إلى هذا الحد.

الثاني: الإجماع المدّعى في كلام السيّد الرضي والرسّي، وتقرير السيّد المرتضى رحمتهما، حيث قرّرها على دعواه، والقضيّة مشهورة منقولة في باب صلاة المسافر.

وهي - على ما نقله في الذكرى - في مسألة صحّة صلاة من أتمّ صلاته في السفر مع كون وظيفته القصر، أنّه سأل السيّد الرضي رحمته أخاه المرتضى رحمته، فقال: «الإجماع واقع على أنّ من صلّى صلاة لا يعلم أحكامها فهي غير مجزئة، والجاهل بأعداد الركعات جهل بأحكامها فلا تكون مجزئة، فأجاب السيّد المرتضى بجواز تغيّر الحكم الشرعي بسبب الجهل وإن كان الجاهل غير معذور»^(١)، انتهى.

وحاصل جواب السيّد رحمته: أنّ الأحكام الشرعيّة تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، فيجوز أن يكون حكم الجاهل بالقصر وجوب الإتمام وإن كان مقصراً في ترك التعلّم والتفقّه المأمور بهما كتاباً وسنةً، فيكون صلاة الجاهل بالقصر صحيحة للدليل الدالّ على هذه في ذلك.

وبهذا المضمون ما نقل عن الرسّي في محكي المختلف^(٢) في المسائل الرسيّة، حيث قال له السائل: ما الوجه فيما يفتي به الطائفة من سقوط فرض القضاء عمّن صلّى من المقصّرين صلاة المتّم بعد خروج الوقت

(١) ذكرى الشيعة: ٣٢٥/٤.

(٢) مختلف الشيعة: ١١٤/٣.

إذا كان جاهلاً بالحكم في ذلك، مع علمنا بأنَّ الجهل بأعداد الركعات لا يصحّ معه العلم بتفاصيل أحكامها ووجوهها، والإجماع على أنّ من صلّى صلاةً لا يعلم أحكامها فهي غير مجزئة، وما لا يجزي من الصلاة يجب قضاؤه، فكيف يجوز الفتوى بسقوطه؟

فأجاب رحمته الله: «بأنَّ الجهل وإن لم يعذر صاحبه بل هو مذموم، جاز أن يتغيّر معه الحكم الشرعي»^(١)، انتهى.

فتحقّق من ذلك كلّ ثبوت الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها ومنها العلم بالوجه، فلا يصحّ شيء من العبادات إلاّ بالعلم بالوجه تفصيلاً.

وفيه: منع الإجماع المحصّل في المقام، خصوصاً مع مخالفة جماعة منهم صاحب المدارك^(٢)، وكشف الغطاء^(٣)، والسيد الطباطبائي^(٤) رحمته الله.

مع أنّ المسألة عقلية متعلّقة بكيفية الإطاعة.

كما أنّ الإجماع المنقول غير نافع في المقام؛ لعدم حصول الوثوق به في نظائر المقام بعد ظهور الخلاف وحكم العقل والعقلاء على حصول الإطاعة به.

مضافاً إلى منع شمول معقده للمقام؛ حيث يحتمل أن يكون المراد

(١) المسائل الرسّية (ضمن رسائل الشريف المرتضى): ٣٨٣/٢.

(٢) مدارك الأحكام: ٣٥٨/٢.

(٣) كشف الغطاء: ٢٣١/١.

(٤) الدرّة النجفية: ١١.

بالأحكام التعبديات منها، كما يحتمل أن يكون المراد بالجاهل الجاهل المركب القاصر أو الأعم منه ومن المقصر المخالف عمله للواقع، وأين هذا من الجاهل البسيط الباني على الاحتياط لإحراز الواقع كما في ما نحن فيه؟!

ولو سلم عدم الظهور في ذلك فلا أقل من الشك، فيقتصر في معقده على غير الباني؛ لأنه القدر المتيقن، فتأمل.

الثالث: الإجماع العملي المعبر عنه بالسيرة، وتقريره: أن سيرة العلماء وطريقتهم قد جرت على عدم الاقتصار على الاحتياط مع التمكن من العلم التفصيلي أو الظن الخاص أو المطلق، بل لا يبعد دعواها بالنسبة إلى الاحتياط في الأجزاء والشرائط أيضاً.

وفيه: أن هذه السيرة - على تقدير تسليم ثبوتها - مشتبهة الوجه، فمن المحتمل أن يكون نظرهم إلى عدم حصول الامتثال بالاحتياط؛ نظراً إلى اعتبار العلم بكون المأتي به مقرباً مأموراً به حين الإتيان به - وقد تقدم ضعفه -، أو على زعم اعتبار نية الوجه والقربة التفصيلية مثلاً تعبداً - وقريباً ستعرف فسادَه -، وعلى كلا التقديرين فلا تكون السيرة المذكورة مجدية في المقام.

مضافاً إلى أنها لو سلمت فغايتها الدلالة على صحة العمل بالاجتهاد أو التقليد، وأما بطلان العمل بالاحتياط فلا كما لا يخفى، ولو ادّعت على الامتناع مع التمكن مما ذكر فهي غير ثابتة.

الرابع: ما دلّ على وجوب قصد الوجه أو معرفته؛ فإنّ العمل بالاحتياط مع وجود الطريق المعتبر إلى الوجه إلغاء لهما.

وفيه: أنّ اعتبار قصد الوجه إن كان من جهة عدم تحقّق عنوان الإطاعة إلّا به فقد عرفت بطلانه، وإن كان من جهة قيام دليل آخر تعبّدي عليه فالمفروض عدمه؛ لعدم ثبوت دليل على اعتبار قصد الوجه في العبادات.

مضافاً إلى أنّ ما دلّ على اعتبار قصد الوجه - على تقدير تسليم وجوده ودلالته والإغماض عمّا يرد عليه - لا يمنع من الاحتياط؛ إذ كما يتمكّن من قصد التقرّب بامتنال الخطاب المرّدّد، كذلك يتمكّن من جعل الداعي على الامتنال امتثال الخطاب الوجوبي، بمعنى أنّه يقصد وجوب أحد الفعلين.

وأما وجوب العلم بالوجه، فإن كان مبنياً على وجوب قصد الوجه في العبادات، بأن يقال: إنّ وجب العلم بالوجه مقدّمةً لقصد الوجه الواجب، فقد عرفت عدم وجوب قصد الوجه، فبانتفاء وجوبه ينتفي وجوب العلم به.

وإن كان مبنياً على عدم تحقّق عنوان الإطاعة إلّا به فقد عرفت ما فيه أيضاً.

وإن كان من باب التعبّد لقيام الإجماع على وجوب معرفة الوجه، بأن يقال: إنّ العلم بالوجه ومعرفته واجب آخر قد اعتبر في العبادة على حدّ

سائر الواجبات وإن قلنا بتحقيق الإطاعة بدون قصد الوجه أيضاً، ففيه: أنه لو كان عليه دليل ليس إلا الإجماع المحكي عن السيّد الرضي رحمته الله على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها التي منها وجوب العلم بالوجه حسبما نقلناه سابقاً، وقد عرفت ما في دعوى هذا الإجماع بما لا مزيد عليه.

الخامس: الأصل؛ لأنه إذا شك - بعد القطع بكون داعي الأمر هو التعبد بالمأمور به لا حصوله [على] أي وجه اتفق - في أن الداعي هو التعبد بإيجاده ولو في ضمن أمرين أو أزيد، أو التعبد بخصوصه متميزاً عن غيره، فالأصل عدم سقوط الغرض الداعي إلا بالثاني.

وهذا ليس تقييداً في دليل تلك العبادة حتى يرفع بإطلاقه، بمعنى: أن الخصوصية - على تقدير ثبوتها - ليست من قيود المأمور به حتى تدفع بإطلاقه فيما كان له إطلاق، كما يتصور ذلك في ألفاظ العبادات على القول بوضعها للأعم.

بل هي من خصوصيات الإطاعة ومن عوارض الطلب قد اعتبرت في سقوط الغرض، فلا يمكن أخذها في المأمور به وإلا يلزم الدور كما أشرنا إليه سابقاً.

وفيه: أنه إن أُريد من الغرض المشكوك نفس الإطاعة، بمعنى: أن يشك في حصول الإطاعة بال تكرار، ففيه: ما عرفت من صدق الإطاعة على ذلك عرفاً وحصول الإطاعة به عند العقلاء، فبعد ما ثبت إيكال كيفية الإطاعة إلى بناء العقلاء وعدّهم مثل ذلك إطاعة لم يبق شك في

ذلك حتّى يتمسّك بأصالة العدم.

على أنّه على تقدير الشكّ في ذلك لا معنى لنفيه بالأصل؛ فإنّ نفس الشكّ في حصول الإطاعة كافٍ في الحكم بالعدم، نظير ما ذكره المصنّف من عدم جريان استصحاب الاشتغال في ما يجري فيه قاعدته.

وإن أُريد منه أمر زائد على نفس الإطاعة، بمعنى: أنّه بعد الاعتراف بحصول الإطاعة عند العقلاء وصدق الامتثال على ذلك يشكّ في مدخليّة خصوصيّة أخرى في ذلك زائدة على أصل الإطاعة، فإن أُريد به مدخليّة تلك الخصوصية في تحقّق الإطاعة عند العقلاء، ففيه: منع ظاهر.

وإن أُريد به مدخليّتها في ذلك شرعاً، بمعنى: أنّ الشارع قد اعتبر في موضوع الإطاعة قيداً زائداً مضافاً إلى ما هو الموضوع فيها عند العقلاء، ففيه: أنّ الإطاعة موضوعاً وحكماً أمر غير قابل لتصرّف الشارع فيها، فكيف يحتمل تصرّف الشارع فيها حتّى يشكّ في تحقّق موضوعها، ولو سلّم احتمالها فهو ممّا يمكن نفيه بالأصل على مذهب المستدلّ من القول بالبراءة في مسألة الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة.

ودعوى: أنّه ليس تقييداً في دليل تلك العبادة حتّى يرفع بإطلاقه أو بالأصل.

مدفوعة: أولاً: بمنع ذلك وأنّه تقييد له؛ حيث إنّ مرجعه إلى اعتبار العلم التفصيلي بأجزاء المأمور به وشروطه، بمعنى: أنّ مطلوب الشارع هو الصلاة المعلومة الأجزاء والشروط تفصيلاً ومتميّزة عن غيرها.

وثانياً: بأنّه وإن لم يكن قيداً للمأمور به، إلّا أنّه لا مانع من جريان الأصل في نفيه؛ فإنّ المناط في جريان البراءة هو قبح التكليف بلا بيان، وفي أيّ مقام يحتاج التكليف فيه إلى بيان ولم يصدر من الشارع بيان فيه يستقلّ العقل بقبحه، ولا شكّ في أنّ التكليف في المقام بإتيان المأمور به على كفيّة خاصّة زائدة على ما يحكم العقلاء بحصول الإطاعة به يحتاج إلى بيان الشارع، والمفروض عدم وصول بيان من الشارع في ذلك، فالتكليف بالزائد على ما هو الإطاعة عند العقلاء تكليف بلا بيان يحكم العقل بقبحه، فيكون مجرّئاً للبراءة، لا مجرّئاً لأصالة عدم حصول الغرض.

نعم، لو شكّ في تحقّق الإطاعة العقلائيّة يتّجه الحكم بعدم التحقّق، لا للأصل المذكور، بل لأنّ مجرّد الشكّ في تحقّقها كافٍ في الحكم بالعدم.

فظهر ممّا ذكرنا كلّهُ: أنّ مقتضى القاعدة جواز الاختصار في الامتثال بالعلم الإجمالي بإتيان المأمور به وإن تمكّن من تحصيل العلم التفصيلي به، فيصحّ لمن تمكّن من تحصيل العلم بجهة القبلة أن يترك تحصيل العلم التفصيلي إلى العمل بالاحتياط والامتثال الإجمالي.

ولكن لما كان طريقة الفقهاء على خلاف ما ذكرنا - حيث إنهم لا يكتفون بالعلم الإجمالي عند التمكن من العلم التفصيلي، بل ادّعى صاحب الحقائق^(١) الإجماع على عدم صحّة العمل إذا أتى به على وجه الإجمال مع التمكن من العلم التفصيلي، وحكي مثل ذلك عن صاحب

(١) يُنظر: الحقائق الناضرة: ٤٠٦/٥، فرائد الأصول: ٤٠٩/٢، مطارح الأنظار: ٣٣/٣.

الجواهر^(١) في مجلس البحث، حيث ادّعى الإجماع على فساد المأثي به على وجه الإجمال، وصرّح بقبح الإتيان به عند التمكن من العلم التفصيلي - فيكون الاحتياط في ترك هذا الاحتياط خروجاً عن مخالفة الفقهاء.

بل الإنصاف عدم جواز مخالفتهم؛ لوجهين:

أحدهما: أن كلامهم إنّما هو في الأمور التعبدية، والموارد التي يجوز العقلاء فيها الامتثال الإجمالي إنّما هو الأوامر العرفية، وليس في الأوامر العرفية ما يتعبد بها، وإنّما يتعلّق غرضهم بحصول المأمور به دون التعبد به والانقياد له، فتحقّق الفرق بين الأوامر الشرعية التعبدية والأوامر العرفية، فلا يجري حكم أحدهما في الآخر.

وثانيهما: أنّهم متّفقون على تقديم العلم التفصيلي على العلم الإجمالي كما قيل، وكان حكمهم على خلاف طريقة العقلاء بل على خلاف حكم العقل، فيكون ذلك كاشفاً عن رأي المعصوم.

مضافاً إلى أنّ غاية ما هناك أن يقع الشكّ في حصول الامتثال بالاحتياط؛ نظراً إلى ما حكموا به من عدم الجواز، فيدور الأمر بين التعيين والتخير في مقام الإطاعة، فيحصل الشكّ في كفاية التخير فيحكم بالاحتياط بالأخذ بطرف التعيين وهو الامتثال التفصيلي فيما نحن فيه، فتدبّر.

(١) حكي في بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٤٩.

[٥٩٦] قوله: ويتفرّع على ذلك...^(١).

لو قدر على العلم
التفصيلي من بعض
الجهات وعجز عنه
من جهة أخرى

أقول: وقد يناقش^(٢) في هذا التفرّع بأنّ وجوب الامتثال التفصيلي بالنسبة إلى طهارة الثوب إنّما هو من جهة اعتبار قصد الوجه في العبادة، والمفروض عدم إمكان قصده بعد فرض عدم القدرة على الامتثال التفصيلي بالنسبة إلى القبلة.

وبعبارة أخرى: إنّ تقديم الامتثال التفصيلي على الإجمالي بالنسبة إلى طهارة الثوب إنّما يصحّ فيما يمكن من قصد الوجه تفصيلاً، وأمّا فيما لا يتمكّن منه - كما في مفروض المثال - فلا يفرض بقاء تردّد الواجب بين الجهات الأربع، فالحكم برعاية الامتثال التفصيلي من بعض الجهات بعد فرض عدم القدرة على رعايته بالنسبة إلى جهةٍ أخرى إنّما هو مجرد استحسان لم يقدّم دليل على وجوبه، بل لم يقل أحدٌ - كما قيل - بوجوب رعايته في شيءٍ من الشرائط الواجبة والمستحبة.

ولعلّ نظره في الحكم برعاية الامتثال التفصيلي في الطهارة إلى ما ذكره جماعة من وجوب تقليل المانع في الصلاة من جهة النجاسة إذا قدر على تقليلها وإن لم يكن قادراً على رفعها بالكليّة، والجهل أيضاً مانعٌ يجب تقليله مهما أمكن.

ولكن ذلك موقوفٌ على إثباته في مسألة النجاسة التي من الكمّيات،

(١) فرائد الأصول: ٣١٠/٢.

(٢) يُنظر بحر الفوائد: ٣٨٤/٥.

ثمّ الدليل على إلحاق التقليل الكيفي بها في لزوم المراعاة؛ لأنّ الجهل من الكيفيات.

وكلاهما ممنوعان؛ إذ لا دليل على لزوم التقليل في الكمّيات، كما لا دليل على إلحاق الكيفيات بها وإن قلنا بثبوته في الكمّيات، بل الإلحاق حينئذٍ مجرد استحسان لم يقيم عليه برهان.

وما ذكروه في الرسائل العملية إنّما هو من باب الاحتياط الذي عليه بناء أغلب الفتاوى، وإلاّ فالمسألة خالية عن الدليل.

وعلى هذا فتفريع المسألة على مقالة المشهور لعلّه في غير محلّه.

نعم، لو استند في ذلك إلى بناء العقلاء أو إلى نقل الإجماع المعتضدة بالشهرة المحقّقة أو غيرهما من الوجوه المتقدّمة في مسألة حجّية القطع كان للتفريع وجه، فتأمّل.

[التنبيه السابع]

[لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتبين شرعاً]

[٥٩٧] قوله: فهل يعتبر في صحّة الدخول...^(١).

بسط الكلام في

ثلاثة مقامات

أقول: هنا مقامات ثلاثة:

أحدها: أنّه هل يعتبر في جواز الشروع في محتملات اللاحق الفراغ اليقيني عن الأوّل بإتيان جميع محتملاته أو لا، بل يكفي الترتّب بين كلّ واحدٍ من محتملات اللاحق ومثله من محتملات الأوّل؟ بأن يوقع المكلف بعض محتملات اللاحق عقيب بعض محتملات السابق مع اتّحاد البعضين في السنخ، كما إذا صلّى العصر قصراً عقيب الظهر القصري، ثمّ صلّى العصر تماماً عقيب الظهر تماماً، وكذا الإتيان بالعصر إلى جهةٍ بعد الإتيان بالظهر إلى تلك الجهة، وهكذا إلى آخر الجهات.

وثانيها: أن يأتي ببعض محتملات اللاحق بعد الإتيان ببعض محتملات السابق، لكن مع اختلاف البعضين سنخاً، كما إذا صلّى الظهر قصراً ثمّ صلّى العصر تماماً، وكما إذا أتى بالعصر إلى غير الجهة التي صلّى الظهر

(١) فرائد الأصول: ٣١٢/٢.

إليها، وهكذا.

وثالثها: أنّه هل يجوز الإتيان بجميع محتملات اللاحق قبل الفراغ عن محتملات السابق، كما لو أتى بالعصر قصراً وتاماً بعد الإتيان بالظهر قصراً.

والكلام في كلّ من المقامات المذكورة قد يكون في الوقت المشترك وقد يكون في الوقت المختصّ.

أمّا المقام الأوّل: فاختلف فيه الفقهاء على قولين، فالمشهور هو عدم صحّة الدخول في اللاحق إلّا بعد الفراغ عن جميع محتملات السابق، والمحكي عن ابن فهد^(١)، وصاحب المدارك^(٢)، وحاشية الروضة للمحقّق الخوانساري^(٣)، ومحمّل كلام العلامة في المنتهى^(٤) هو كفاية الإتيان ببعض محتملات السابق.

وقد يقال: إنّ الأقوى في بادي النظر هو الأوّل؛ لنفس أدلّة الترتيب بينهما؛ فإنّ معناه أنّه لا يسوغ الشروع في اللاحق إلّا بعد الفراغ عن إحراز السابق المأمور به الواقعي، وهو بمجرد الإتيان بأحد محتملاته غير محرّز.

مضافاً إلى أنّه ما لم يقطع بفراغ الذمّة عن السابق لا يمكن الجزم ولا إحراز القربة عند الشروع في اللاحق؛ لعدم العلم بمشروعية

(١) الموجز الحاوي (ضمن الرسائل العشر لابن الفهد): ٦٣.

(٢) مدارك الأحكام: ٣٥٩/٢.

(٣) التعليقات على شرح اللمعة الدمشقيّة: ١٨٠.

(٤) منتهى المطلب ٢٩٩/٣، ويُنظر: نهاية الإحكام: ٢٨٢/١، تحرير الأحكام: ١٦٥/١.

المقام الأوّل: في
اشتراط الدخول في
اللاحق بالفراغ
اليقيني عن
الأوّل بإتيان
جميع محتملاته

هذا الشروع^(١).

وفي كلا الوجهين نظر.

أما الأول: فلأنَّ الترتيب المستفاد من أدلته هو أن يتعقب العصر الواقعي المأمور به للظهر الواقعي المأمور به، والترتيب بهذا المعنى حاصل لا محالة على تقدير تعقيب كل واحد من محتملات القصر لمثله من محتملات الظهر؛ لأنَّه لو كان المحتمل الأول المأتي به من محتملات الظهر هو الظهر الواقعي المأمور به فقد تعقبه العصر الواقعي، وهكذا يقال في الثاني والثالث من محتملاتها.

وحينئذٍ فالعصر المأتي بها قصراً عقيب الإتيان بالظهر قصراً إن كانت هي القصر الواقعية المأمور بها فقد وقعت مترتبة على الظهر الواقعي، وإلا فلا يقدح تقدّمها على الظهر الواقعي، ولا ينافي الترتيب المعبر بينهما شرعاً؛ لأنَّه معتبر بين واجبين واقعيين، لا بين واجب واقعي وما ليس بواجب في الواقع.

ولو أُريد من إحراز السابق المأمور به في عبارة الدليل العلم بفراغ الذمة عن الظهر الواقعي فهو وإن كان لا يحصل بمجرد الإتيان ببعض محتملاته إلاَّ أنَّه ليس من الترتيب المعبر بينهما في شيء، ولم يدلَّ على اعتباره دليل آخر.

وأما الثاني: فلأنَّ الجزم والقربة المعبرين فيما نحن فيه - على ما تقدّم

(١) تعلية على معالم الأصول: ١٦٤/٦.

بيانه - هو أن يكون المكلف عند الشروع في الإتيان بالمحتملات جازماً للإتيان بالمأمور به الواقعي المشتبه بينها بداعي امتثال الأمر، وهذا متحقق فيما لو أتى بكل واحد من محتملات العصر عقيب مثله من محتملات الظهر؛ لأنه في الإتيان بمجموع محتملات العصر جازم بالإتيان بالعصر الواقعي، وداعيه إلى هذا الإتيان ليس إلا امتثال الأمر به.

وتحقيق المقام: أن حكم هذه المسألة - على ما ذكره والدي العلامة رحمته^(١) - لا بد وأن يستكشف عن دليل وجوب الإتيان بجميع محتملات الواجب عند الاشتباه بغيره، وهو أحد الأمرين من قاعدة دفع الضرر المحتمل وقاعدة الاشتغال.

وضابطه: أن الإتيان بمحتملات العصر على الوجه الثاني لو كان موجباً لاحتمال الضرر زائداً على الضرر المحتمل على تقدير عدم الإتيان ببعض محتملاتها، أو موجباً للشك في البراءة زائداً على الشك فيها على تقدير عدم الإتيان بجميع محتملاتها فالمتجه هو القول الأول، بنفس دليل وجوب الإتيان بجميع المحتملات، وإلا اتجه القول الثاني؛ للأصل، وعدم الدليل على وجوب الشروع في محتملات العصر بعد الفراغ عن جميع محتملات الظهر.

والأظهر هو الثاني؛ إذ لا موجب لاحتمال الضرر الزائد ولا الشك الزائد في البراءة إلا احتمال الإخلال في الترتيب المعبر بينهما، والمفروض

(١) تعليقة على معالم الأصول: ١٦٥/٦.

التنبيه السابع / لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتبين شرعا ٣٠٧

- على ما عرفت - أنَّ الإتيان بمحتملات العصر على الوجه المذكور لا ينافي الترتيب الواقعي بل يحققه، فالأقوى في ثاني النظر حينئذٍ هو القول الثاني.

وسياتي من المصنّف بيان آخر لوجه أقوائيّة هذا القول، وما ذكرنا من البيان أولى وأحسن ممّا ذكره المصنّف؛ لاشتماله على توضيح مراد المصنّف مع زيادةٍ حسبما عرفت، فتدبّر.

[٥٩٨] قوله: مبنيان على أنّه هل يجب مراعاة ذلك من جهة نفس الواجب...^(١)

في المسألة قولان
متفرعان على
وجوب مراعاة
العلم التفصيلي
مع الإمكان

أقول: توضيح ذلك: أنَّ وجوب مراعاة العلم التفصيلي - على القول به - وتقديمه على العلم الإجمالي:

إمّا أن يكون من جهة مراعاة نفس الواجب، بأن يكون مقدّمة علميّة لحصول الواجب الواقعي، بحيث كان تركه موجبا للتردد في الواجب ومستلزما للتكرار وكثرة الاحتمال فيه.

بيان الوجهين
لوجوب مراعاة
العلم التفصيلي
مع الإمكان

وإمّا أن يكون من جهة خصوصيّة أخرى مشكوكة في العبادة، وهو احتمال أن يكون الإتيان بجميع محتملات الظهر قبل جميع محتملات العصر مدخليّة في تحقّق الامتثال والطاعة من غير مدخليّة كون تركه موجبا لزيادة التردد في الواجب.

(١) فرائد الأصول: ٣١٣/٢.

أما على الأول فيجوز الإتيان ببعض محتملات اللاحق قبل الفراغ عن محتملات السابق؛ ضرورة عدم تفاوت الحال في التردد الحاصل في الواجب الواقعي بين أن يأتي بمحتملات الواجبين على الوجه المذكور، أو يأتي بمحتملات اللاحق بعد الفراغ عن جميع محتملات السابق؛ فإنَّ كَيْفِيَّةَ الإتيان بمحتملات الواجبين على الوجهين لا يوجب زيادة الاحتمال والتردد في الواجب الواقعي.

وذلك لأنَّ الإتيان بالعصر المقصورة عقيب الظهر المقصورة مثلاً لا يوجب تردداً زائداً على التردد الحاصل في الواجب من جهة القصر والإتمام؛ فإنَّ العصر المقصورة إن كانت واجبة في الواقع كانت واجدة لشرطها وهو الترتب على الظهر، وإن لم يكن واجبة وكانت مخالفة للواقع كان تحصيل الترتب بينها وبين الظهر الواقعي لغواً؛ ضرورة اعتبار الترتب بين الواجبين بحسب الواقع فقط.

والحاصل: أنَّ المعبر من الترتيب:

إمّا وقوع العصر الواقعي بعد الظهر الواقعي، كما لو أتى بجميع محتملات الظهر ثمَّ أتى بمحتملات العصر.

أو وقوع الظاهريَّة المحتملة بعد الظاهريَّة المحتملة كما فيما نحن فيه.

أو وقوع الظاهريَّة بعد الواقعيَّة، وهو وإن كان غير حاصل فيما نحن فيه - حيث إنَّ لازمه الإتيان بجميع محتملات الظهر ثمَّ تعقيبه بمحتملات العصر - إلا أنَّ ذلك غير ثابت من الدليل، بل الثابت خلافه كما عرفت.

وأما على الثاني فلا إشكال في عدم جواز الإتيان بمحتملات العصر

التنبیه السابع / لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتبین شرعا ٣٠٩

إلا بعد الفراغ عن تمام محتملات الظهر على حسب ما سيأتي بيانه في عبارة المصنّف رحمه الله^(١).

[٥٩٩] قوله: ومن ذلك يظهر عدم جواز التمسك...^(٢).

عدم جواز التمسك

بأصالة بقاء

الاشتغال بالظهر

وعدم فعل

الواجب الواقعي

أقول: يعني وفيما ذكرنا من أنّ الترتّب المعترّب بين الواجبين إنّما هو بين الواجبين واقعاً يظهر عدم جواز التمسك بأصالة بقاء الاشتغال بالواجب الواقعي وعدم الإتيان بالظهر لإثبات عدم مشروعية الدخول في محتملات العصر إلا بعد الفراغ عن جميع محتملات الظهر حتّى يحصل اليقين بإتيان الظهر.

وحاصل وجه عدم جريان الأصلين المذكورين هو: أنّ المترتب على هذين الأصلين هو عدم جواز الإتيان بالعصر الواقعي، وهذا أمر مسلم، إلا أنّ هذا المحتمل المأتيّ به غير معلوم أنّه العصر الواقعي، والذي يصحّح الإتيان به إنّما هو مجرد احتمال تعلّق الأمر به على تقدير صحّة ما أتى به من محتمل الواجب السابق مع العلم بأصل الأمر بالعصر، كما هو المصحّح حقيقةً لإتيان محتمل الظهر، ولولا كفايته لما صحّح الإتيان بمحتمل الظهر أيضاً.

واستصحاب الاشتغال وعدم الإتيان بالظهر على تقدير جريانه لا

(١) يأتي في تعليقة رقم ٦٠٣.

(٢) فرائد الأصول: ٣١٣/٢.

يمنع من الإتيان بمحتمل العصر في مفروض البحث؛ لأنّ منعه إنّما هو من حيث عدم حصول الترتيب بين الواجبين، والمفروض حصوله قطعاً على تقدير الأمر.

ومّا ذكرنا يندفع ما ربّما يستشكل في المقام من أنّه لو سلّم عدم المانع من الدخول في المحتملات العصر من جهة أنّ المانع هو كونه عصرّاً واقعياً لا احتمالياً، ولكن لا بدّ في العبادات من وجود المقتضي للصحة وهو مفقود، فالدخول في محتملات العصر حينئذٍ تشريعٌ محرّم^(١).

وحاصل وجه الاندفاع: هو أنّ المصحّح لإتيان محتملات العصر هو احتمال كونه مأموراً به في الواقع، ولا مانع حينئذٍ من إتيانها احتياطاً برّجاء كونه مأموراً به، كما أنّه المصحّح لإتيان الظهر في أوّل الأمر مع عدم إحراز المقتضي فيه أيضاً.

وجريان أصالة بقاء الاشتغال وعدم الإتيان بالظهر ولو بعد إتيان محتمله - لعدم العلم بأنّه هو الظهر الواقعي - مع أنّه صحيح ولا وجه له إلّا ما ذكرنا من احتمال كونه مأموراً به.

ويمكن جعل أثر الأصلين عدم جواز الدخول في المحتمل الآخر للظهر، بأن يقال: إنّ مقتضى بقاء الاشتغال وعدم الإتيان به عدم جواز الدخول في محتمل الظهر في الجهة الأخرى، مع أنّه محكوم بالصحة ولا وجه له إلّا كفاية الاحتمال، فتأمّل.

(١) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢٦١.

الوجه الثاني لوجوب

مراعاة العلم

التفصيلي

مع الإمكان

[٦٠٠] قوله: أو أن الواجب مراعاة العلم التفصيلي...^(١).

أقول: يعني وإن لم يكن الحكم بوجوب مراعاة العلم التفصيلي وتقديمه على العلم الإجمالي من جهة مراعاة نفس الواجب، بل من جهة خصوصية أخرى مشكوكة في العبادة وكانت مما له مدخل في تحقق الإطاعة وحصول الامتثال من غير مدخلية كون تركه موجباً لزيادة التردد في الواجب، فحينئذ إذا احتمل أن مراعاة العلم التفصيلي في الظهر بمراعاة جميع احتمالاته قبل جميع احتمالات العصر مما له مدخلية في تحقق الإطاعة والامتثال يجب مراعاته والحكم بتقديمه على العلم الإجمالي.

ولما كان تحصيل العلم التفصيلي بكون العصر مرتباً على الظهر بإتيان جميع احتمالات الظهر قبل الإتيان بالعصر ممكناً للمكلف فيجب عليه تحصيل ذلك العلم، ولا يجوز له الشروع في العصر قبل الفراغ عن تمام احتمالات الظهر.

ولكن قد يورد عليه: بأن هذا مجرد احتمال لا منشأ له؛ للقطع بعدم ورود نص من الشارع في هذا الباب، فمع عدم ورود نص في ذلك كما يحتمل ذلك بالنسبة إلى الوجه الأول فكذلك يحتمل بالنسبة إلى الوجه الثاني؛ ضرورة عدم استحالة أن يكون مطلوب الشارع هو الإتيان بعصر بعد ظهر في كل جهة.

ودعوى: أن المنشأ هو الاتفاق على كفاية الاحتياط على الوجه الأول،

(١) فرائد الأصول: ٣١٤/٢.

والخلاف على الوجه الثاني.

يدفعها: القطع بأن المدرك للقول الأوّل ليس ما عدا قاعدة وجوب المقدّمة العلميّة التي قد عرفت عدم تفاوت الحال بالنسبة إليها بين الوجهين؛ فإنّه على كلّ منهما بعد الإتيان بجميع الاحتمالات يعلم بحصول الامتثال والإتيان بالواجب الواقعي على الترتيب المقرّر، فتأمل.

إذا تحقّق الأمر [٦٠١] قوله: أمّا إذا تحقّق الأمر بالظهر فقط في الوقت المختصّ...^(١).

أقول: لمّا فرغ عن البحث في حكم المسألة بالنسبة إلى الوقت المشترك شرع في البحث فيها بالنسبة إلى الوقت المختصّ.

وذلك كما إذا اشتبهت القبلة في أوّل الظهر فهل يجوز حينئذ أن يأتي بالظهر إلى جهةٍ ويعقبها بالعصر إلى تلك الجهة وهكذا إلى أن يأتي بتمام الاحتمالات، أم يلزم استيفاء جميع احتمالات الظهر ثمّ الأخذ بمحتملات العصر؟

فالذي يترأى في بادي النظر هو عدم جواز الشروع في محتملات العصر إلّا بعد الفراغ عن جميع محتملات الظهر؛ نظراً إلى أنّ أوّل الوقت مختصّ بالظهر، ويختلف أوّل الوقت بحسب اختلاف المكلفين من حيث استجماع الشرائط كلّاً أو بعضاً وعدمه، ومن حيث السرعة والبطء في الإتيان بالمأمور به، فيختلف الوقت بالنسبة إلى المكلفين بحسب اختلاف أحوالهم، فللمسافر مقدار ركعتين وللحاضر مقدار أربع ركعات.

(١) فرائد الأصول: ٣١٤/٢.

وعلى هذا فمن اشتبه عليه القبلة في أربع جهات يكون الوقت المختص بالظهر في حقه مقدار من أول الوقت يسع ست عشر ركعات، فلو مضى من الوقت مقدار اثني عشر ركعة فشرع في العصر ناسياً بطلت صلاته؛ لعدم العلم بأصل الأمر بالنسبة إلى العصر بمجرد الإتيان ببعض محتملات الظهر.

بل الأصل عدم الأمر به، فكيف يقدم على الإتيان بما يتوقف صحته على قصد القربة، المتوقف على العلم بالأمر تفصيلاً أو إجمالاً؟! وإن هو إلا مثل الإقدام على الصلاة^(١) بمجرد احتمال دخول الوقت، وهو كما ترى.

وبعبارة أخرى: إن الاحتياط والإتيان بالمحتملات في مفروض البحث وأمثاله إنما هو من جهة المقدمة العلمية لامتنال الخطاب المعلوم بالإجمال المنجز على المكلف، ولا ريب أن الإتيان ببعض محتملات السابق في الوقت المختص به لا يحصل معه العلم بتوجه الخطاب بالواجب اللاحق، فكيف يجوز له الإتيان ببعض محتملاته من باب المقدمة العلمية لامتنال خطابه الغير المعلوم؟!

هذا، ولكن التحقيق: عدم الفرق بين الوقت المشترك والوقت المختص في الحكم بجواز الشروع ببعض محتملات اللاحق قبل الفراغ عن جميع محتملات السابق.

وذلك لأن الوقت المختص إنما يلاحظ بالنسبة إلى الصلاة الواقعية

(١) في الأصل: «بالصلاة».

المختلفة بحسب اختلاف أحوال المكلفين، وهي أربع ركعات بالنسبة إلى الحاضر وركعتان بالنسبة إلى المسافر.

وأما المحتملات فليست من التكاليف الواقعية وليست ممّا أمر الشارع بها ولا ممّا جعلها الشارع مقدّمة للصلاة الواقعية، بل هي مقدّمات علمية اعتبرها العقل في مقام الإطاعة مقدّمة لتحصيل المأمور به الواقعي، والتي يختلف بسببها الوقت المختصّ من المقدّمات إنّما هي المقدّمات الوجودية المتبعة في الإتيان بالمأمور به.

وأما المقدّمات العلمية فليست فيما يختلف بسببها الوقت المختصّ؛ وذلك لأنّ الأدلة على تعيين الوقت للصلوات ناظرة إلى المأمور به الواقعي ومنصرفه إليه دون الاحتمالات التي يحكم العقل بإتيانها من باب المقدّمة لإحراز الواقع.

ومّا يشهد على ذلك أنّه لو أتى المكلف المشتبه عليه القبلة بصلاة الظهر إلى جهة معينة فشرع في محتملات العصر فأتمّها، أو أتى بصلاة العصر أيضاً إلى تلك الجهة فانكشف أنّ ما أتى به من صلاة الظهر مطابق للواقع فصحّ ما أتى به من الظهر والعصر جميعاً، مع أنّ مقتضى القاعدة بطلان صلاة العصر؛ لوقوعها في الوقت المختصّ بالظهر، ولا أظنّ أحداً يلتزم بطلانها.

وبالجملة، لو كان الوقت المختصّ بالظهر أزيد من مقدار أربع ركعات كان اللازم في هذا الفرض بطلان صلاة العصر؛ لوقوعها في الوقت المختصّ بالظهر، مع أنّها محكومة بالصحة اتفاقاً، فهذا مؤيّد لما ذكرنا من أنّ الوقت المختصّ إنّما يلاحظ بالنسبة إلى الصلاة الواقعية، دون

ما وجب من باب كونه مقدمات علمية، فافهم.

[٦٠٢] قوله: ويمكن أن يقال: إن أصالة عدم الأمر إنما تقتضي...^(١).

أقول: وحاصله: أن الأثر الشرعي المترتب على أصالة عدم الأمر بالعصر وعدم دخول وقتها إنما هو عدم جواز الدخول في محتمل العصر على تقدير عدم الأمر بها واقعاً، كما إذا صلى العصر إلى غير الجهة التي صلى الظهر إليها؛ إذ لا أمر له حينئذ؛ لأن القبلة إن كانت هي الجهة التي صلى العصر إليها لم يكن العصر مأموراً به؛ لأن الذمة مشغولة بالظهر والمفروض عدم إتيانه بهذه الجهة، وإن كانت غير هذه الجهة لم تكن الصلاة بها مأموراً بها.

وأما الدخول في محتمل العصر - على تقدير الأمر به - فليس من آثار عدم أصالة عدم الأمر بالعصر وعدم دخول الوقت، كما إذا صلى العصر إلى جهة صلى إليها الظهر؛ فإن كانت تلك الجهة قبلة فهو مأموراً بإتيان العصر إليها مع أنه صلى الظهر أيضاً إليها، وإن كانت غيرها فاحتمال كونه مأموراً به مصحح للدخول في محتمل العصر.

والحاصل: أن أثر الأصل المذكور هو عدم جواز الدخول في العصر الواقعي لا المحتمل، والاحتمال مصحح لإتيانه، وهذا نظير ما ذكره الله في أصالة بقاء الاشتغال بالظهر لإثبات عدم جواز الدخول في محتملات

(١) فرائد الأصول: ٣١٤/٢.

العصر قبل الفراغ عن جميع محتملات الظهر، من أن المترتب على هذا الأصل هو عدم جواز الإتيان بالعصر الواقعي لا الاحتمالي^(١).
هذا تمام الكلام في المقام الأول من المقامات الثلاثة.

وأما المقام الثاني: وهو الإتيان ببعض محتملات اللاحق عقيب بعض محتملات السابق مع اختلاف البعض سنخاً، كما إذا صلى العصر تماماً بعدما صلى الظهر قصراً، أو صلى العصر إلى غير الجهة التي صلى الظهر إليها، فلا إشكال في عدم الجواز حتى بالنسبة إلى الوقت المشترك؛ للعلم بعدم تعلّق الأمر بالمأتيّ به لا من جهة الشكّ أو جريان الأصل.

المقام الثاني: وهو الإتيان ببعض محتملات اللاحق عقيب بعض محتملات السابق مع اختلاف البعض سنخاً

ولكن ظاهر كلام المصنّف، بل صريحه أن المنع فيه مستند إلى أصالة عدم الأمر؛ حيث قال في مقام المنع عن جريان الأصل في المقام الأول: «ويمكن أن يقال: إن أصالة عدم الأمر إنما تقتضي مشروعية الدخول...»^(٢) إلى آخره؛ فإن ما نحن فيه أيضاً ممّا علم عدم الأمر به، ومقتضى كلامه جريان الأصل المذكور فيه، مع أن ذلك ليس مورداً للأصل، بل المنع فيه مستند إلى العلم بعدم الأمر، لا إلى الشكّ في تعلّق الأمر حتى يتمسك فيه بالأصل.

اللهمّ إلا أن يحمل كلامه على التنزّل والمهاشة، لا أنّه مورد للأصل ومجرى له.

(١) تقدّم في تعليقة رقم ٦٠٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣١٤/٢.

المقام الثالث: جواز
إيقاع جميع
محتملات اللاحق
عقيب بعض
محتملات السابق

وأما المقام الثالث: وهو جواز إيقاع جميع محتملات اللاحق عقيب بعض محتملات السابق، كما إذا صلى العصر قصراً وتامماً عقيب الظهر القصري مثلاً، فلا إشكال فيه أيضاً في عدم الجواز حتى في الوقت المشترك؛ من جهة الشك في حصول الشرط الواجب - وهو الترتيب - مع الإتيان على هذا الوجه، فيستقل العقل في الحكم بعدم الجواز من هذه الجهة، وإن كان الأمر محتملاً، وكذا حصول الترتيب؛ إذ احتمال الأمر إنما يجدي فيما تحقق شرط الواجب مع مراعاته كما في المقام الأول، لا في ما لم يعلم مع مراعاته بتحقيق الشرط.

ومما ذكرنا يظهر: أنه لا مجرى للأصل في هذا المقام؛ حيث إن المنع فيه مستند إلى نفس الشك.

ومنه يتوجه المناقشة إلى ما ذكره سابقاً من قوله: «ولذا لا يجوز الإتيان بجميع محتملات العصر»^(١)، اللهم إلا أن يحمل على المباشرة والتنزل كما في المقام السابق، فتأمل.

(١) فرائد الأصول: ٣١٣/٢.

[القسم الثاني]

[إذا دار الأمر في الواجب بين الأقل والأكثر]

وهو على قسمين:

[٦٠٣] قوله: في ما دار الأمر في الواجب بين الأقل والأكثر...^(١).

إنَّ الأقلَّ والأكثر على

قسمين:

إمّا ارتباطيّان

أو استقلاليّان

أقول: لمّا فرغ المصنّف عن البحث في القسم الأوّل من قسمي الشبهة الحكميّة الوجوبيّة من الشكّ في المكلف به - أعني دوران الأمر بين المتباينين - شرع في القسم الثاني وهو دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في العنوان المذكور.

فنقول: قد ذكرنا سابقاً^(٢) أنّ الأقلّ والأكثر على قسمين: إمّا ارتباطيّان أو استقلاليّان.

والمراد بالارتباطيّين - كما عرفت سابقاً - هو: ما كان المكلف الأصلي والوجوب النفسي مرّداً بين تعلّقه بالأقلّ أو بمجموع الأكثر، بحيث كان صحّة الأقلّ منوطاً بضمّ الأكثر لو كان هو الواجب في الواقع ونفس الأمر.

كما أنّ المراد بالاستقلالّيين نقيض ذلك، بمعنى أن لا يكون صحّة الأقلّ فيه منوطاً بضمّ الأكثر ولو فرض كون الأكثر هو الواجب في الواقع.

ومحلّ الكلام في المقام هو الأقلّ والأكثر الارتباطيّين؛ فإنّه من صور الشكّ في المكلف به وإن كان القائل بالبراءة قائلاً برجوع الشكّ بالنسبة

(١) فرائد الأصول: ٣١٥/٢.

(٢) تقدّم في الجزء الأوّل، تعليقة رقم ٢٥.

إلى الزائد إلى الشك في التكليف كما ستعرف.

وأما الأقل والأكثر الاستقلاليان فهو خارج عن محلّ البحث؛ فإنّ وجوب الأكثر - على تقدير وجوبه - ليس معتبراً في صحّة الأقل، وليست صحّته منوطة بضمّ الأكثر إليه؛ فإنّ الأمر المتعلّق بالأقلّ نفسي استقلالي على كلّ تقدير، والشكّ بالنسبة إليه ينحلّ إلى علم تفصيلي، وبالنسبة إلى الأكثر شكّ في التكليف الابتدائي، والحكم في كلّ منهما معلوم من حيث اقتضاء الأوّل لوجوب تحصيل البراءة بالنسبة إلى الأقلّ، واقتضاء الثاني للرجوع إلى أصل البراءة بالنسبة إلى الزائد.

كما أنّ الشكّ في الأقل والأكثر الارتباطيين في الشبهة التحريميّة خارج عن عنوان الشكّ في المكلف به، داخل في الشكّ في التكليف بالنسبة إلى الأقلّ، بعكس الأقلّ والأكثر الاستقلاليين في الشبهة الوجوبيّة كما تقدّم، فمن علم بحرمة المعجون الفلاني وشكّ في أنّه هل هو المركّب من عشرة أجزاء خاصّة أو تسعة بإسقاط واحدٍ معيّن من تلك الأجزاء، فالمركّب من العشرة مقطوع الحرمة وإنّما الشكّ في حرمة الأقلّ وهو المركّب من تسعة أجزاء، وذلك شكّ ابتدائيّ وحكمه البراءة.

ومّا ذكرنا ظهر وجه إهمال المصنّف رحمه الله ذكر الأقلّ والأكثر الاستقلاليين في المقام وعدم تعرّضه لحكمه هنا، بل أشار إلى حكمه فيما سيأتي في ذيل مباحث الشبهة الموضوعيّة من الشكّ في المكلف به من اشتباه الواجب بغير الحرام، فتدبّر.

[القسم الأول]

[فيما إذا كان الجزء المشكوك جزءاً خارجياً]

[٦٠٤] قوله: لأنَّ الجزء المشكوك إمّا جزء خارجي أو جزء ذهني...^(١). الجزء المشكوك إمّا

جزء خارجي أو جزء ذهني وهو القيد
أقول: والجزء الخارجي عبارة عمّا له وجود في الخارج قد أخذ في
المأمور به شرطاً كالاستعاذة قبل البسملة في الصلاة إذا شكّ في
كونها جزءاً لها.

كما أنّ الجزء الذهني عبارة عمّا كان له وجود في الذهن دون الخارج
كالشروط والقيود المعتبرة في المأمور به.

[و] وجه كون الشروط والقيود أجزاء ذهنيّة هو: أنّ الجزء عبارة عمّا
كان داخلاً في الشيء، ولا ريب أنّ.....^(٢) الشكّ في الامتثال، الذي
هو مجرى الاشتغال بلا إشكال.

والثاني كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة المؤمنة المأمور بعقتها؛ فإنّه وإن كان
شرطاً إلّا أنّ التقيد به داخل في المأمور وليس له وجود خارجي، كما أنّه
ليس له منشأ انتزاع في الخارج من أفعال المكلف، وذلك واضح.

(١) فرائد الأصول: ٣١٥/٢.

(٢) سقطت ورقة من هنا في نسخة الأصل.

[٦٠٥] قوله: ومن ذلك دوران الأمرين...^(١).

أقول: يعني ومن قبيل القسم الأخير الذي هو عبارة عمّا ليس له منشأ انتزاع في الخارج دوران الأمر بين التعيين والتخير عقلاً أو شرعاً.
فالأوّل: كما إذا شكّ أنّ المأمور به هل هو الفرد الخاصّ من الرقبة مثلاً وهو المؤمنة، أو الطبيعة الشاملة لذلك الفرد وغيره التي من شأنها حكم العقل بالتخير بين أفرادها؟

والثاني: كما إذا شكّ في أنّ المأمور به من جانب الشارع هل هو خصوص المؤمنة، أو أنّ الشارع خيرنا بين عتق المؤمنة والكافرة؟ بأن يشكّ في أنّ الشارع قال: «اعتق رقبة مؤمنة» أو قال: «اعتق إمّا رقبة مؤمنة أو رقبة كافرة».

[المسألة الأولى]

[الشكّ في الجزئية من جهة فقدان النصّ]

[٦٠٦] قوله: فالأولى منها أن يكون ذلك مع عدم النصّ...^(٢).

أقول: وقبل الشروع في المطلب لا بدّ من تأسيس الأصل في المسألة، وبيان أنّ مقتضى الأصل الأوّلي عند فقدان الدليل على تعيين شيء من الطرفين، هل هو البراءة أو الاحتياط؟

(١) فرائد الأصول: ٣١٥/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣١٦/٢.

وتحقيق الكلام في ذلك يتوقف على بيان أن النزاع في المسألة هل هو راجع إلى الصغرى - بمعنى أن يكون نزاعهم في أن العلم الإجمالي بالأمر بالصلاة هل يوجب اشتغال الذمة أم لا؟ - أو أن نزاعهم راجع إلى الكبرى، بمعنى أن اليقين باشتغال الذمة هل يقتضي اليقين بالبراءة أم لا؟ فالقائل بالبراءة - على التحرير الأول - يقول:

إمّا بانحلال العلم الإجمالي فيها إلى علم تفصيلي بالنسبة إلى الأقل وشكّ صرف بالنسبة إلى الأكثر.

أو بعدم العبرة بالعلم الإجمالي رأساً وعدم كونه منجزاً للتكليف؛ لأننا لسنا مكلفين بالواقع، بل بما يظهر لنا من الأدلة من الحكم الظاهري، فحينئذ لا يلزم الاحتياط لإدراك الواقع، وأخبار الاحتياط والتوقف ضعيفة السند فلا يجوز التمسك بها.

أو لأن المقصود من الأمر بالمركب تحصيل الأمن من العقاب دون حصول العنوان، فتأمل.

كما أن القائل بالاشتغال - على التحرير المذكور - إنما يقول به بالنظر إلى منع الانحلال وكون الشك فيه شكاً في المكلف به.

أو إلى اعتبار العلم الإجمالي وكونه منجزاً للتكليف مطلقاً كالعلم التفصيلي.

أو إلى أن المطلوب في مثل ذلك تحقق العنوان في الخارج، المعلوم عدم حصوله عند الشكّ إلا بإتيان جميع ما يحتمل مدخليته فيه شرطاً أو شرطاً،

فحينئذ يرتفع الحكم العقلي بالبراءة.

وكذلك يرتفع الأخبار التي مؤداها مطابق لحكم العقل بالبراءة، مثل ما دلّ على أن لا يكلف إلا بعد العلم.

وأما غيره فيما لم يكن مغياً بالعلم مثل قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»^(١).

فيندفع: إما بدعوى انصرافها إلى الوجوب النفسي، فلا يتأتى فيما يكون وجوبه غيرياً من الأجزاء، وحيث لم يحز فيه البراءة فلا بد من القول بالاحتياط.

أو بدعوى: أن مقتضاها نفي العقاب، ولا عقاب على الواجبات الغيرية، والمفروض أن الشرط والجزء من قبيل الواجبات الغيرية التي لا عقاب عليها كما عرفت في محله، ومع عدم دلالة الدليل على البراءة فلا بد من الاحتياط.

هذا كله على التحرير الأول.

وأما على التحرير الثاني وهو كون النزاع كبروياً، بمعنى أنه بعد الفراغ عن وجود العلم الإجمالي وكونه منجزاً للواقع وقع النزاع في إمكان إحراز المأمور به الواقعي بالأصل:

إما بدعوى: أن مقتضى أخبار البراءة اكتفاء الشارع بالأقل

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

من أبواب القنوت، ح ٣.

بدلاً عن الواقع.

أو بدعوى: عدم انحصار طريق الامتثال بالواقع بالعلم بالفراغ، بل كما يحصل الفراغ بذلك، كذلك يحصل بالظن الاجتهادي، ويمكن حصول الظن الاجتهادي بالأصل وعدم إمكانه.

وبالجملة، فالقائل بالبراءة - على التحرير المذكور - إنما يقول: إن الاشتغال اليقيني لا يقتضي البراءة اليقينية؛ لقيام الظن الاجتهادي مقام العلم في مقام الامتثال كما عليه المحقق الخوانساري^(١).

أو يقول: إن مقتضى الاشتغال اليقيني وإن كان هو البراءة اليقينية عن المكلف به الواقعي إلا أن أخبار البراءة تجعل ما جرى فيه حكمها هو المكلف به في الواقع، بمعنى أنها تجعل الأقل بدلاً عن الواقع، والقائل بالاحتياط إنما يقول: إن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية، وأخبار البراءة نازرة إلى غير هذه الصورة التي حصل العلم الإجمالي فيها بالتكليف.

فظهر مما ذكرنا كله: أن مقتضى الأصل على تقدير كون النزاع في المسألة صغرياً هو البناء على البراءة بالتقريب المذكور؛ لعدم ثبوت التكليف بالواقع حينئذ.

كما أن مقتضى الأصل - على تقدير كبروية النزاع - هو البناء على

(١) مشارق الشمس: ٧٦.

الاشتغال؛ إذ لا مناص عن القول به بعد ثبوت التكليف وعدم تحقق الخروج عن عهده، بضميمة أصالة عدم جعل الشارع بدلاً للواقع، مع ورود أدلة الاحتياط على أدلة البراءة، مضافاً إلى ما عرفت من أن مفاد أدلة البراءة هو نفي العقاب، ولا عقاب في الواجبات الغيرية.

وقد يقال: بابتناء الأصل في المسألة على تقديم قاعدة قبح التكليف بلا بيان على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، أو العكس بتقديم الثانية على الأولى، فعلى الأول البراءة، وعلى الثاني الاشتغال.

ولكنه مدفوع: بأننا وإن قلنا بتقديم قاعدة قبح التكليف بلا بيان في الشك في التكليف إلا أنه لما كان المقام مما علم فيه التكليف وكان الشك في المكلف به فلا مجرى حينئذ لتلك القاعدة، وإرجاع المسألة إلى الشك في التكليف بالتقريب الآتي ستعرف ما فيه، فتدبر.

قد اختلفوا في [٦٠٧] قوله: وقد اختلف في وجوب الاحتياط هنا...^(١).

أقول: وقد اختلفوا في المسألة على أقوال ثلاثة:

وجوب الاحتياط
هنا على أقوال ثلاثة

أحدها: القول بالاحتياط، وهو المنسوب إلى جماعة من المتأخرين منهم المحقق السبزواري^(٢)، بل قيل: إنه أول من فتح باب الاحتياط في المسألة^(٣)، وتبعه في ذلك جمع من متأخري المتأخرين كالمحقق

(١) فرائد الأصول: ٣١٦/٢.

(٢) ذخيرة المعاد: ٢٧٣.

(٣) فرائد الأصول: ٣١٧/٢.

البهبهاني^(١)، وفاضل الرياض^(٢)، وولده^(٣)، وصاحبي الهداية^(٤) والفصول^(٥)، والمحقق الشریف^(٦).

بل ادّعى صاحب الهداية نسبة هذا القول إلى الأكثر، حيث قال رحمته الله: «إنّ بعضهم عزى ذلك إلى ظاهر الأكثر»^(٧)، بل قد نسب^(٨) ذلك إلى جماعة من القدماء كالشيخ^(٩) والسيد^(١٠)، بل إلى الشهيدين^(١١) وغيرهم. ويشهد على ذلك ما عن المحقق في المعارج، حيث قال رحمته الله: «الاحتياط غير لازم، وذهب جماعة إلى لزومه، وفصل آخرون بأنّه إن كان التكليف ثابتاً وشكّ في ارتفاعه بالأقلّ فلاحتياط لازم وإن لم يثبت التكليف بعد فالبراءة»^(١٢).

(١) يُنظر الفوائد الحائريّة: ٤٤١ و ٤٨١.

(٢) رياض المسائل: ٣١٦/٣.

(٣) مفاتيح الأصول: ٥٢٨.

(٤) هداية المسترشدين: ٥٦٣/٣.

(٥) الفصول الغرويّة: ٤٩ و ٣٥٧.

(٦) وهو شريف العلماء رحمته الله، يُنظر ضوابط الأصول: ٣٢٦.

(٧) يُنظر هداية المسترشدين: ٥٦٣/٣.

(٨) فرائد الأصول: ٣١٦/٢، مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٩.

(٩) يُنظر الخلاف: ١٨٢/١، مسألة ١٣٨.

(١٠) يُنظر الانتصار: ١٧٥ و ١٤٦.

(١١) يُنظر: ذكرى الشيعة: ٣٨٦/٣، الروضة البهيّة: ٦٢٤/١.

(١٢) معارج الأصول: ٢٩٨.

وثانيها: القول بالبراءة، وهو الموصوف بالشهرة على ما استظهره المصنّف، بل ادّعى المحقّق القمّي رحمته الله في مبحث الصحيح والأعمّ اتّفاق الأصحاب على عدم الفرق في إجراء البراءة بين العبادات والمعاملات، حيث قال: «وأما استدلالهم بالأصل في ماهيّة العبادات فهو فوق حدّ الإحصاء. وكيف كان، فالمتّبع هو الدليل، ولا ينبغي التوحّش مع الإنفراد إذا وافقنا الدليل؛ كيف؟! وجلّ الأصحاب إن لم نقل كلّهم متّفقون على عدم الفرق، فمن يعمل بالأصل لا يفرّق بين العبادات وغيرها»^(١)، انتهى.

وثالثها: القول بالتفصيل بين الشكّ في الجزء والشكّ في الشرط، ففي الأوّل يحكم بالبراءة وفي الثاني يحكم بالاشتغال^(٢).

والحقّ هو القول الثاني كما اختاره المصنّف وجماعة ممّن تأخّر عنه منهم والذي العلامة رحمته الله^(٣)، وسيأتي الدليل على ذلك في كلام المصنّف، فانتظر.

[٦٠٨] قوله: والظاهر أنّه المشهور بين العامّة والخاصّة...^(٤).

أقول: بل قد عرفت من المحقّق القمّي رحمته الله استظهار نفي الخلاف فيه. ولكن لا يخفى عليك: أنّ هذه الشهرة معارضة للشهرة المنقولة عن

المشهور إجراء
أصالة البراءة
في المسألة

(١) القوانين المحكمة: ١: ١١٨.

(٢) يُنظر: هداية المسترشدين: ٥٨٨/٣، وسيلة الوسائل: ٢٤٠، بشرى الوصول (مخطوط):

٦/الورقة ١٥٧.

(٣) تعلّيق على معالم الأصول: ١٧٧/٦.

(٤) فرائد الأصول: ٣١٧/٢.

بعضهم على الاحتياط، فلا بدّ من ترجيح إحدى الشهرتين على الأخرى وإن استصعبه بعضهم^(١) بملاحظة التشويش والاضطراب في كلمات الأوائل؛ حيث يتمسكون في الفروع تارةً بالبراءة، وأخرى بالاشتغال حتى وقع ذلك من مصنّفٍ واحد في كتابٍ واحد.

وحمل التمسك بالاشتغال على التأييد - مع أنّه مخالفٌ للظاهر - ليس بأولى من حمل التمسك بالبراءة على ذلك.

ولكن قد يقال: بأرجحية الشهرة الثانية على الأولى؛ نظراً إلى أنّ منشأ اختلاف الناقلين للشهرة إنّما هو اختلاف فتاويهم في الفروع: تارةً بالبراءة وأخرى بالاشتغال.

ومن البين قوّة احتمال أن يكون البراءة في الفتاوى مستندة إلى العمومات وإطلاقات العبادات وغيرها، كما وقع عن صاحب المدارك التمسك بإطلاقات أدلة الغسل للاكتفاء بالمرّة في البول^(٢)، بل لم يوجد من صرح بأن البراءة من جهة كونها من مقتضيات القاعدة والقانون.

وذلك بخلاف الفتاوى على الاحتياط؛ فإنّه لا وجه له إلاّ دعوى وجود نصوصٍ خاصّة في جميع الموارد، أو الاستناد إلى القاعدة، والأوّل غير ظاهرٍ من المفتين، بل صرح بعضهم بأنّه من جهة كونه مطابقاً لقاعدة الاشتغال فتعيّن الثاني.

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤٠٠.

(٢) مدارك الأحكام: ٣٣٧/٢.

وحينئذٍ فكيف يمكن من ذهابهم إلى البراءة في الفروع مع احتمال استنادها إلى ما ذكر من الإطلاقات والعمومات إثبات ذهابهم إليه في المقام وكونه مذهباً لهم؟!

بل ملاحظة ما ذكره ثمره للصحيح والأعم من جواز التمسك بالإطلاق على الثاني دون الأوّل قاضية بأنّ المشهور على الاحتياط؛ لأنّهم على الصحّة، وإن كانت هذه الثمرة باطلة عند هذا القائل كما سيأتي.

والحاصل: أنّ الأكثر وإن كانوا يعملون بما هو مقتضى البراءة من نفي الجزء المشكوك فيه، إلّا أنّ هناك طريقين في نفي الجزئية، أحدهما: أصل البراءة، والآخر: إطلاق اللفظ وعموم العبادات المشكوك جزئها، ولعلّ من يدّعي ذهاب الأكثر إلى الاحتياط عند الشكّ في الأجزاء والشرائط زعم أنّ نفي الجزء عند الشكّ فيه مستندٌ إلى الإطلاق، لا إلى أصل البراءة^(١).

وقال بعض الأساتيد^(٢) بأرجحية الشهرة بالبراءة، بمعنى أنّ المشهور هو القول بالبراءة وأنّ نفي الأكثر للجزء إنّما هو بأصل البراءة، لا الإطلاق اللفظي.

ويشهد على ذلك أنّ الأكثر قائلون بوضع أسامي العبادات للصحيحة وليس عندهم إطلاق لفظي حتّى يتمسك به عند الشكّ في الجزء؛ فإنّ

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٦٢.

(٢) وهو السيّد الحسين كوهكمري الغروي الشهير بالسيّد حسين ترك، يُنظر بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٥٧.

ألفاظ العبادات عندهم مجملات؛ لوضعها للصحيحة الجامعة للشرائط والأجزاء اللتين ليستا بأجمعهما معلومتين للمكلف، واللفظ إذا صار مجملاً يسقط عن قابلية الاستدلال؛ حيث لا إطلاق فيه على هذا القول، ومع ذلك يبنون على نفي الجزء عند الشك فيه، فليس ذلك إلا من جهة بنائهم على البراءة عند الشك في الأجزاء.

والتمسك بالإطلاق إنما يصح على مذهب الأعمى؛ حيث إن الألفاظ عندهم مبيّنة لا إجمال فيها، بزعمهم بأنها موضوعة في عرف المشرعة لما يقبل الزيادة والنقصان وما لا يكون جامعاً لجميع الشرائط والأجزاء، بمعنى كونها موضوعة للأركان خاصة على قول، أو لمعظم الأجزاء كما هو المختار للمعظم.

فحينئذ إذا تحقق معظم الأجزاء وشك في جزئية شيء آخر له يدفع بأصالة الإطلاق، كما إذا شك في جزئية السورة للصلاة وعدمها. وليس المراد بالشك في الجزئية الشك في كونها جزءاً للماهية؛ لأنه مناف لما فرضنا اللفظ مبيّناً بالنسبة إلى الماهية.

بل المراد به الشك في كونه جزءاً للمطلوب وعدمه، فالسورة على تقدير ثبوت جزئيتها جزءاً بالنسبة إلى المطلوب وقيداً بالنسبة إلى الماهية، فيرجع الشك حينئذ إلى أن الصلاة المطلوبة هل هي الماهية مع السورة، أو الماهية مطلقاً؟ بعد القطع بعدم كونها جزءاً للماهية.

ومن جملة القائلين بالصحيحة ونفي الجزء عند الشك فيه بأصل

البراءة - على ما حكاه الأستاذ - سلّمه الله - ^(١) - المحقّق، والعلامة،
والمحقّق الثاني، والشهيدان، وصاحب المدارك.

وإن كان ربّما يوهّم كلام صاحب المدارك خلاف ما ذكرنا؛ حيث
حكم في مسألة اشتراط العربيّة في تكبيرة الإحرام الذي هو من العبادات
باشتراطها استناداً إلى الوقوف مع المنقول ^(٢)، فإنّ مقتضاه - كما ترى -
وجوب الاحتياط فيما هو مورد البراءة؛ لكون الشكّ فيه راجعاً إلى الشكّ
في الاشتراط وهو مورد البراءة.

ولكنّه مندفع: بأنّه مبنيٌّ على الاحتياط في الشرائط، ولا ملازمة بين
الشرائط والأجزاء التي هي محلّ الكلام في المقام، والشهرة التي ندّعياها
إنّما هو في الأجزاء دون الشرائط، والتفصيل بين الأجزاء والشرائط
بالقول بالبراءة في الأولى والاحتياط في الثانية ممكنٌ والقائل به موجودٌ.

مضافاً إلى أنّه يمكن التفصيل بين قسمي الشرائط المذكورين سابقاً،
أعني ما كان له منشأ انتزاع مفارقاً للمشروط في الوجود الخارجي وما هو
متّحد معه في الوجود، فيقال بالبراءة في الأوّل دون الثاني، ومسألة
اشتراط العربيّة في التكبيرة من قبيل الثاني، فيمكن أن يكون صاحب
المدارك ممّن يرى وجوب الاحتياط في مثله دون غيره، فافهم.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ المشهور هو القول بالبراءة.

(١) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٥٧.

(٢) مدارك الأحكام: ٣/٣٢٠.

نعم، كلام المحقق المحكي عن المعارج على ما نقلناه سابقاً - من قوله: «العمل بالاحتياط غير لازم، وصار آخرون إلى وجوبه، وقال آخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجباً ومع عدمه لا يجب، مثال ذلك: ما إذا ولغ الكلب في إناء فقد اختلفوا في أنه هل يطهر بغسلة واحدة أم لا بد من سبع؟ وفي ما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة أم لا بد من ثلاث غسلات»^(١)، انتهى - ربّما ينافي دعوى شهرة القول بالبراءة؛ من جهة نسبة كلاً من القول بالاحتياط والقول بالتفصيل إلى جماعة.

لكن الظاهر - على ما ذكره بعض مشايخنا^(٢) - أن مراده من الجماعة القائلين بالاحتياط إنّهم قدماء الأخباريين الذين كانوا يتمسكون بأخبار الآحاد حتّى في أصول الدين، فلا عبرة بخلافهم؛ لأننا ندّعي الشهرة بين المجتهدين.

وأما القول بالتفصيل فيمكن دفع المنافاة من جهته:

أولاً: بأنّ الأخذ بالأكثر في مسألة الولوغ وكذا غيره من النجاسات يمكن أن يكون مستنداً إلى الأصل الموضوعي الموجود في المسألة؛ وذلك لأنّ النجاسة إذا تحقّق العلم بها سابقاً جرى هناك استصحاب بقائها إلى أن يعلم الرافع، فالأخذ بالزائد الموافق للاحتياط مع قيام الأصل الموضوعي لا يستلزم الأخذ به حتّى في صورة انتفاء هذا الأصل.

(١) معارج الأصول: ٢٩٨.

(٢) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/ الورقة ١٥٨.

وثانياً: أنَّ الأمر بالغسل في مسألة النجاسة إنما هو لحكمٍ وضعي وهو عنوان الطهارة، وأصل البراءة لا يتأتى منه إحراز ذلك العنوان، فالمأمور بالصلاة طاهراً مع ملاقاته للمتنجس المذكور وغسله بما لا يساوي العدد الزائد المحتمل اعتباره إذا تمسك بالبراءة فغاية ما يترتب على هذا الأصل هو عدم العقاب على ترك الغسل، وأمّا أنّه يحصل له عنوان الطهارة المشروط به بإباحة الدخول في الصلاة فلا.

وثالثاً: أنّه يمكن أن يكون مبنياً على التفصيل بين الأجزاء والشرائط بالقول بالاستتغال في الثانية والبراءة في الأولى، ولا ريب أنَّ الطهارة من قبيل الشرائط، فتأمل.

الاستدلال على البراءة بالعقل [٦٠٩] قوله: **أمّا العقل فلاستقلاله بقبح مؤاخذه من كُلف بمركب...^(١)**

أقول: ومرجع هذا الدليل إلى أنَّ الجهل بجزئية الشيء المشكوك جزئيته مع العجز عن العلم بها بعد استفراغ الوسع وبذل الجهد في طلب الدليل عذرٌ عقليٌّ رافعٌ للعقاب على المخالفة على تقدير جزئيتها في الواقع؛ لقبحه في حكم العقل، والغرض من التمسك بأصل البراءة ليس إلّا تحصيل الأمن عن العقاب، لا إحراز عنوان المأمور به.

وبهذا يندفع ما قد يتوهم من: أنَّ أصل البراءة لا يثبت كون المأمور به - كالصلاة مثلاً - هي ما تركب من الأقل؛ وذلك لأنَّ الغرض من

(١) فرائد الأصول: ٣١٨/٢.

التمسك به هو رفع العقاب، لا إحراز العنوان^(١).

وبالجملة، الجاهل بجزء المكلف به الملتفت إليه العاجز عن العلم به يجري عند العقل مجرى الجاهل الغافل الغير الملتفت إليه أصلاً، وهما عنده يجريان مجرى الجاهل الغير الملتفت والجاهل الملتفت العاجز عن العلم بأصل التكليف في قبح العقاب على المخالفة، ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما لو لم ينصب الأمر دلالة على الجزئية أصلاً وبين ما لو نصبها ثم اختفت على المكلف، فتدبر.

[٦١٠] قوله: فإن القائل بوجوب الاحتياط لا ينبغي أن يفرق...^(٢).

أقول: هذا إشارة إلى ردّ ما قد يقال أو قيل: من أن العقل إنما يقبّح العقاب فيما لم ينصب دلالة على الحكم أصلاً، لا في ما نصبها واختفت على المكلف.

وحاصل الردّ: أنّه إذا قيل بكون العلم الإجمالي بالتكليف علّة تامّة في نظر العقل في حكمه بوجوب الاحتياط وإن تردّد متعلّقه بين الأقلّ والأكثر لم يكن معنى للفرق بين المقامين، ومن هنا التزمنا بوجوب الاحتياط في المتباينين مطلقاً حتّى في صورة العلم بعدم نصب الدلالة عن الشارع على بيان المكلف به على ما عرفت مفصّلاً.

(١) الفصول الغروية: ٣٥٧، ويُنظر بحر الفوائد: ٣٩٧/٥.

(٢) فرائد الأصول: ٣١٨/٢.

غاية ما في الباب كون ترك النصب منه قبيحاً لو فرض عدم المصلحة فيه، لكنّه لا يرفع قبح ترك الاحتياط عن المكلف وحسن مؤاخذته على الواقع المتروك؛ وذلك لعدم الملازمة بينهما أصلاً ولا دخل لأحدهما بالآخر جزماً؛ إذ مورد أحد القبيحين فعل المكلف من غير أن يكون له دخل بفعل الشارع، ومورد الآخر فعل الشارع من غير أن يكون له دخل بفعل المكلف.

والحاصل: أنّ هنا قاعدتين لا دخل لأحدهما بالآخر لا ارتباط بينهما أصلاً:

إحدهما: وجوب اللطف ونصب الطريق على الشارع.

الثانية: وجوب الاحتياط وتحصيل الإطاعة القطعية العلمية على المكلف بعد العلم الإجمالي بإرادة الشارع وإن لم يعلم المراد تفصيلاً، بأن تردّد بين أمرين أو أمور متباينة أو الأقلّ والأكثر كما فيما نحن فيه.

وإلى ما ذكرنا أشار المصنّف بقوله: «غاية الأمر، أنّ ترك النصب من الأمر قبيح...»^(١) إلى آخره.

[٦١١] قوله: فإن قلت: إنّ بناء العقلاء على وجوب الاحتياط...^(٢).

أقول: هذا إشارة إلى ما ذكره صاحب الهداية رحمته الله^(٣) من التمسك ببناء

(١) فرائد الأصول: ٣١٨/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣١٨/٢.

(٣) هداية المسترشدين: ٥٦٧/٣.

العقلاء لإثبات وجوب الاحتياط في المقام.

ومحصّله: أنّا نمنع جريان قاعدة قبح العقاب في المقام، بل العقل مستقلٌّ هنا بالحكم بوجوب الاحتياط دفعاً للضرر المحتمل في تركه الجزء المشكوك فيه.

والكاشف عن ذلك بناء العقلاء على لزوم مراعاة الاحتياط في مسألة الشكّ في جزئية شيء للمأمور به في الأوامر العرفية والأمور المتعلقة بهم، ألا ترى أنّه إذا أمر الطبيب المريض بشرب الدواء الفلاني المركّب عن أجزاء، فشكّ المريض في جزئية شيء له والقطع بعدم ترتّب ضرر على وجوده في ذلك الدواء، فهو لا يزال مراعيّاً للاحتياط والإتيان بذلك الجزء المشكوك فيه أيضاً، بحيث لو تركه مع القدرة على إتيانه فصادف المخالفة كان ملوماً عند نفسه وعند غيره.

[٦١٢] قوله: قلت: أمّا أوامر الطبيب فهي إرشادية...^(١).

أقول: غرضه ﷺ من هذا الجواب إبداء الفرق بين أوامر الطبيب وبين الأوامر الشرعية التي هي محلّ البحث في المقام.

وحاصله: أنّ بناء العقلاء على الالتزام بالاحتياط إنّما يسلم في أوامر الطبيب دون الأوامر التي هي محلّ البحث فيما نحن فيه.

وذلك لأنّ أوامر الطبيب إرشادية صرفة لا يترتّب على موافقتها

(١) فرائد الأصول: ٣١٨/٢.

ثوابٌ ولا على مخالفتها عقابٌ؛ فإنَّ الغرض منها إحراز خاصية تترتب على ذات الفعل المأمور به، وهو البرء من المرض، ففي صورة عدم الإتيان بالجزء المشكوك فيه يحتمل عدم ترتب الخاصية، وهو احتمال للضرر الدنيوي ولو باعتبار البقاء في المرض؛ لأنَّ الكون في المرض ضررٌ واحتماله عقلائي، ولا شبهة في أنَّ بناءهم في نحو ذلك على مراعاة الاحتياط بما يدفع هذا الضرر المحتمل.

وهذا بخلاف الأوامر الشرعية المبحوث عنها في المقام؛ فإنَّ المقصود منها هو الإطاعة والموافقة المترتب عليهما الثواب وعلى مخالفتها العقاب، واحتمال العقاب في صورة احتمال المخالفة احتمال للضرر الأخروي، وإذا استقلَّ العقل في الحكم بكفاية فعل الأقل ونفي العقاب على ترك الجزء المشكوك - لقبحه عنده - فلا يحتمل معه ضررٌ أخروي ليجب دفعه، فلا مجرى حينئذٍ لقاعدة دفع الضرر، وليس في بناء العقلاء في مثل هذا الفرض ما ينافي ذلك.

وإن شئت لاحظ أمر المولى عبده بمركب ذي أجزاء؛ حيث إنَّ العبد إذا شكَّ في جزئية شيء له ليس ملتزماً بمراعاة الجزء المشكوك فيه إذا عجز عن العلم بها، وإذا اقتصر على القدر المعلوم من أجزاء المركب وصادف مخالفة الواقع لم يكن مذموماً ولا مستحقاً للمؤاخذه، ولم يصح للمولى أيضاً مؤاخذته.

وحيث اتَّضح الفرق بين أوامر الطبيب التي ادَّعى فيها بناء العقلاء على الاحتياط فيها وبين الأوامر الشرعية المبحوث عنها في المقام، لم يكن

الاحتياط هناك مستلزماً للاحتياط هنا، بل يبنى هنا بالبراءة كما يبنى هناك بالاحتياط؛ لأنّ موضوع الأوّل هو الإطاعة ورفع العقاب وموضوع الثاني تحصيل العنوان الثابت في ذات الفعل المأمور به من الخواصّ والفوائد على التفصيل المحرّر.

هذا كلّه بالنسبة إلى أوامر الأطباء.

وأما الأوامر الصادرة من الموالي إلى العبيد: فإن كانت مولويّة - بأن يكون الغرض منها الإطاعة والموافقة دون تحصيل ما هو الثابت في ذات المأمور به من الخواصّ والفوائد - فنلتزم فيها بما التزمنا في الأوامر الشرعيّة من قبح المؤاخذه على ترك الواقع المسبّب عن ترك الجزء المشكوك فيه.

وإن كانت إرشاديّة محضّة فحالتها حال أوامر الطبيب من حيث وجوب مراعاة الاحتياط فيها كما في أوامر الطبيب حسبما عرفت مفصّلاً.

هذا تمام الكلام في توضيح كلام المصنّف في الجواب عمّا ذكره المستدلّ من ثبوت بناء العقلاء على مراعاة الاحتياط في الأوامر العرفيّة.

ولبعض الأساتيد كلامٌ آخر في الجواب عن الاستدلال ببناء العقلاء، وهو: أنّ بناءهم على الاحتياط إن كان من جهة حكم عقولهم به فلا حجّة له في حقّنا بعد فرض استقلال عقولنا على البراءة؛ لأنّ المرجع في الأمور الراجعة إلى العقل والوجدان عقل الناظر ووجدانه وإن كان على خلاف عقولهم، فلا وجه لحجّيته؛ إذ لا وجه لحجّية بناء العقلاء إلّا التقرير، وهو غير ثابت إلّا في موضعين:

أحدهما: في مقام إحراز المرادات، كظواهر الألفاظ وحجّة خبر العدل.

وثانيهما: في طرق الامتثال وكيفية الإطاعة بعد إحراز المراد، كالامتثال والوجه التفصيلي بعد العلم باعتبار القرينة في الصلاة.

والوجه فيه: أنّ وظيفة الشارع - بعد جعل الأحكام وإرادة الامتثال - لمّا كان على نصب الطريق لإحراز مراده وبيان كيفية امتثال أوامره ونواهيه إذا لم يكن في البين بناءً من العقلاء، وحيث لم ينصب شيئاً من ذلك ولم يردع ما ذهب العقلاء هنالك مع كمال قدرته عليه - والمفروض أنّ مخاطبات الشرع كمخاطبات العرف والعقلاء كمّاً وكيفاً - فيكشف ذلك عن رضائه ببنائهم.

ولا يكشف بناؤهم عن التقرير في غير هذين الموضعين، كما لو كان بناؤهم على العصيان والإقدام إلى الضرر خلافاً لعقولهم؛ فإنّه مع كفاية عقولهم في الردع لا يجب عليه البيان حتّى يكشف ذلك عن إصابة بنائهم.

ومن البين أنّ البناء فيما نحن فيه لا ينطبق على شيءٍ منهما؛ إذ ليس الغرض كشف مراد الشارع والحكم بأنّ الجزء المشكوك فيه أيضاً مراد له، ولا بعد العلم بمراده في كيفية الامتثال حتّى يكون بناؤهم متّبعاً، بل الغرض أنّ العلم الإجمالي إذا كان مردّداً بين الأقلّ والأكثر فهل يجب الاحتياط والإتيان بالجزء المشكوك فيه أم لا^(١)؟

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٦٢.

هذا، ولكن لا يخفى ما في هذا الجواب من الضعف كما يظهر وجهه بالتأمل.

[٦١٣] قوله: نعم، قد يأمر المولى...^(١).

أقول: غرضه ﷺ من هذا الاستدراك تسليم القول بوجوب الاحتياط بإتيان ما شك في جزئيته وحسن المؤاخذه على تركه فيما إذا كان المركب المأمور به بالأمر المولوي المردد بين الأقل والأكثر معنوياً بعنوان يشك في حصوله بفعل الأقل، سواء كان ذلك العنوان مذكوراً في مصب الخطاب كما لو أمر بالتبريد وإسهال الصفراء، أو عُلِمَ ذلك من الخارج بحيث علم أنه المأمور به حقيقة وإن كان المركب متعلقاً لمصب الخطاب.

وكذا فيما إذا كان المركب المأمور به بالأمر المولوي معللاً بغرض وعلة يشك في حصول ذلك الغرض بفعل الأقل، سواء كان ذلك الغرض مذكوراً في الخطاب أو علم ذلك من الخارج؛ فإنه يجب الاحتياط بفعل ما شك في جزئيته، ولازمه حسن المؤاخذه على تركه.

ومدرك القول بالاحتياط في كلا النوعين هو بناء العقلاء؛ حيث يحكمون بوجوب تحصيل ذلك العنوان المذكور في مصب الخطاب أو المعلوم من الخارج، وكذا يحكمون بوجوب تحصيل ذلك الغرض المذكور في الخطاب أو المعلوم من الخارج، ولا يحصل العلم بذلك إلا بفعل ما

(١) فرائد الأصول: ٣١٩/٢.

شك في جزئيته، فتأمل.

ويمكن أن يكون المدرك فيما ذكر هو قاعدة الاشتغال؛ فإنّ المفروض ثبوت التكليف بذلك المركّب المعنون بالعنوان المذكور، ولا يحصل الفراغ عنه إلّا بإتيان ما شكّ في جزئيته له.

ومنع جريان قاعدة الاشتغال بدعوى: أنّه لم يثبت الاشتغال إلّا بمقدار الأقلّ فيندفع الزائد بالأصل.

مدفوع: بالفرق بين العلم بالشاغل تفصيلاً والشكّ في المفرغ كما فيما نحن فيه، وبين الشكّ في نفس الشاغل كما في الاقتراحات، والأوّل من أوضح أفراد القاعدة.

كما أنّ دعوى: أنّ المورد وإن كان مورد الاشتغال، إلّا أنّ غايته تحصيل الفراغ وبراءة الذمّة، لا تحصيل الواقع على ما هو عليه، ومن اليّن حصول الفراغ بإعمال الأصل بالنسبة إلى الأكثر، أو أنّ قاعدة الاشتغال هنا معارضة بقاعدة البراءة، والثانية متقدّمة على الأولى.

مدفوعةً أوّلاً: بالنقض بالشبهات الموضوعيّة كما في غسل المرفق في الوضوء؛ فإنّه عبارة عن الخطّ الموهوم، فلو شكّ فيه لكان المرجع هو الاحتياط؛ لوجوب المقدّمة العلميّة اتّفاقاً.

وثانياً: بالحلّ، بأن يقال: إنّ أدلّة البراءة - عقلاً ونقلًا كما عرفت في محله - متعرّضة لبيان حكم المشتبه من حيث إنّّه مشتبه، ولا ينافي ذلك طرّو عنوان يوجب الاحتياط، كما إذا كان مقدّمةً لفعل واجب أو ترك

حرام، بل العقل جازم حينئذٍ بالاحتياط.

هذا، ولكنّ الإنصاف: أنّ الحكم بوجوب الاحتياط في المعنون
بالعنوان على سبيل الإطلاق مشكّل.

بل ينبغي التفصيل بين أن يكون طريق امتثال ذلك العنوان بيد العرف
والعقلاء من غير أن يتصرّف فيه الشارع كما في مثال التبريد لو فرض
معرفة العرف كيفية تحصيله، وبين أن يكون طريق امتثاله أمراً توقيفياً لا بدّ
من وصول البيان من الشارع.

فعلى الأوّل لا نتحاشى من الاحتياط.

وعلى الثاني لا بدّ في كيفية الامتثال من الرجوع إلى الشرع والاقتصار
على قدرٍ تثبت من الشرع بيانه، وليس هو في المقام إلّا الأقلّ.
هكذا ينبغي أن يحقّق المقام، فافهم.

[٦١٤] قوله: فإن قلت: إنّ الأوامر الشرعيّة كلّها من هذا القبيل...^(١).

أقول: يعني أنّ مقتضى ما ذكرت - من تسليم وجوب الاحتياط في الأمر
المولوي المتعلّق بالمركب الذي قصد به عنوان يكون هو المكلف به حقيقةً أو
غرضاً للأمر به - هو وجوب الاحتياط في جميع الأوامر الشرعيّة المتعلّقة
بالمركبات إذا شكّ في جزئية شيء لها؛ لأنّ الأوامر الشرعيّة مع اشتغالها على
جهة المولويّة المقتضية للشواب والعقاب على الموافقة والمخالفة مشتملة على

(١) فرائد الأصول: ٣١٩/٢.

جهة الإرشاد أيضاً، بناءً على ما عليه العدليّة من كونها تابعة للمصالح الواقعيّة النفس الأمريّة الكامنة في الفعل المأمور به وإن لم يعلم بها وبحقائقها تفصيلاً.

ومن هنا حكموا في مسألة الملازمة بثبوت التلازم بين حكم العقل والشرع، وأنّه كما يكون حكم العقل دليلاً على حكم الشرع وكاشفاً عنه، فكذلك يكون حكم الشرع أيضاً كاشفاً عن حكم العقل، وإن كان بين الكشفين فرقٌ من حيث الإجمال والتفصيل.

فالمصلحة حينئذٍ: إمّا من قبيل العنوان للمأمور به - كالطهارة المطلوبة حقيقة من الأمر بإزالة الخبث والحدث بالوضوء والغسل الرافعين - أو من قبيل الغرض من الأمر به، فلا بدّ حينئذٍ من الالتزام بوجوب الاحتياط فيما نحن فيه وأمثاله ممّا يشكّ في حصول المصلحة بفعل بعض احتمالات الواجب.

والحاصل: أنّ الأوامر الشرعيّة لها جهتين: جهة مولويّة، وجهة إرشاديّة، فمن حيث اشتغالها على جهة المولويّة وإن لم يكن قاعدة وجوب دفع الضرر في صورة الشكّ في الجزء جارية لدفع احتمال العقاب على المخالفة - لانتفاء احتمال بواسطة حكم العقل بقبحه - إلّا أنّه لا يلزم من ذلك عدم جريانها لدفع احتمال الضرر الدنيوي المترتب على ترك المأمور به؛ باعتبار اشتغالها على مصلحة في الفعل ومفسدة في الترك، والاقتصار على الأقلّ مع الشكّ في الجزئيّة يوجب احتمال هذا الضرر، فيجب دفعه على ما ذكرت من جريان تلك القاعدة حيث احتمل الضرر الدنيوي، فتدبرّ.

[٦١٥] قوله: «وبتقرير آخر: المشهور بين العدلية أن الواجبات الشرعية
الواجبات السمعية
الطاف...»^(١).

أقول: وحاصل الإشكال على هذا التقرير: أن الجهة الباعثة على
إيجاب الواجبات هي كونها لطافاً في الواجبات العقلية، فاللطف إما
مأمور به حقيقة أو غرض للآمر، وأياً ما كان فلا بد من إحرازه، ولا يكون
إلا بإتيان كل ما شك في مدخليته.

واعلم أنهم ذكروا لقولهم: «إن الواجبات السمعية الطاف
في الواجبات العقلية» معانٍ لا ينطبق شيء منها للعبارة والإشكال
المذكور فيها:

أحدها: أنها الطاف في المستقلات العقلية من جهة كونها مؤكدة لحكم
العقل، ومرجع ذلك إلى إنكار الملازمة بين حكمي العقل والشرع،
بدعوى: أن الخطاب في المستقلات العقلية لطف، والعقاب بدون
اللطف قبيح^(٢).

وثانيها: ما ذكره صاحب الفصول^(٣) أخذاً من الفاضل الفيض في
«گوهر مراد»^(٤) ولعله أيضاً أخذه من بعض عبارات جامع المقاصد^(٥)،

(١) فرائد الأصول: ٣١٩/٢، وفيه: «أن الواجبات الشرعية إنما وجبت لكونها لطافاً...».

(٢) يُنظر: الوافية: ١٧٣، القوانين المحكمة: ٢٣/٣، التعليقة على فرائد الأصول، للسيد عبد
الحسين لاري: ١٨٤/٢.

(٣) الفصول الغروية: ٣٤٥.

(٤) گوهر مراد: ٣٥٣.

(٥) جامع المقاصد: ٢٠٢/١.

وحاصله: أنَّ امتثال الواجبات الشرعية مقرب إلى الامتثال بالواجبات العقلية؛ إذ من ترك المحرمات أو فعل الواجبات الشرعية كان ذلك مقرباً له في ترك المحرمات وفعل الواجبات العقلية، كما يستفاد ذلك من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١).

وثالثها: أنَّ ثبوتها لطف في ثبوت الواجبات العقلية، بمعنى أنَّ العقل في مورده وإن كان حاكماً بحكم جزمي، إلاَّ أنَّه لمَّا رأى الشرع حاكماً على طبقه استقرَّ عليه الأمر وزال عنه التزلزل، ولا ينافي ذلك جزمه فيه؛ لوضوح الفرق بين مراتب العلم من كونه علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين^(٢).

ووجه عدم انطباق هذه المعاني لما نحن فيه: أنَّ تمامية ما يستفاد من المعنى الأوَّل والثالث كونها أطفافاً في المستقلات العقلية، وأين هذا من كونها كذلك في غيرها، ووجود المصلحة في جميع الواجبات الشرعية حتَّى يجب الاحتياط في تحصيلها؟

كما أنَّ غاية ما يستفاد من المعنى الثاني أنَّ امتثال هذه الأفعال الخارجية - كالصلاة مثلاً - يتقرَّب إلى امتثال الواجبات العقلية، وأين هذا من وجود المصلحة في تلك الأفعال؟ بل مقتضى هذا الوجه أنَّ مجرد امتثالها ولو كانت خالية عن المصلحة مقرب إلى امتثالها، وهذا من خواصَّ إطاعة الشرع.

(١) سورة العنكبوت: ٤٥.

(٢) يُنظر: جواهر العقول (مخطوط): ٢٦٤، قلاند الفرائد: ٥١٨/١.

نعم، قد حُكي عن بعض أساتيدنا العظام^(١) معنى آخر يتم به الإشكال ويستقيم معه عبارة المصنّف، وهو: أن الواجبات الشرعيّة اللطاف في الأحكام العقلية الإجمالية، بملاحظة أن كلّ موردٍ حكم فيه الشرع بحكمٍ للعقل في موردٍ حكم اجمالي بوجود المصلحة أو المفسدة فيه؛ نظراً إلى أن الأحكام الشرعيّة مبتنية على المصالح والمفاسد النفس الأمريّة، ومن هنا اشتهر «أنّ كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل أيضاً» لو كشف عنه الحجاب ورأى بالعيان ما رأى الشرع.

غاية الأمر، أن جهات الحسن والقبح في المستقلّات ملحوظة في نظر العقل تفصيلاً وفي غيرها إجمالاً فيكون حكمه إجمالياً.

وحينئذ فالمراد من اللطف في قوله: «فاللطف إمّا هو المأمور به حقيقةً أو غرضٌ للأمر»^(٢) هي المصلحة والمفسدة دون نفس الواجبات؛ لأنّ اللطف مصدر قد يكون بمعنى الفاعل وهو المقرّب، وقد يكون بمعنى المفعول - أي الملتطف إليه - أعني المصالح والمفاسد الباعثة على الإيجاب.

وحاصل معنى العبارة حينئذٍ: أن الأحكام الشرعيّة منبعثة عن المصالح والمفاسد النفس الأمريّة التي هي أحكام إجمالية للعقل وهي

(١) هو الميرزا حبيب الله الرشتي، يُنظر جواهر العقول (مخطوط) ٢٦٤، و يُنظر أيضاً قلاند

الفرائد: ٥١٨/١.

(٢) فرائد الأصول: ٣١٩/٢.

مقربة إليها، أو من أتى بها يدركها جزماً، فاللطف - أعني المصلحة الباعثة - إما غرض أو عنوان، فيجب تحصيله فيستقيم الإشكال حينئذٍ، وهو لزوم الاحتياط والإتيان بالأكثر، فتدبر.

[٦١٦] قوله: قلت أولاً: مسألة البراءة والاحتياط...^(١).

عدم ابتناء مسألة
البراءة والاحتياط
على مسألة اللطف

أقول: وحاصله: أن الكلام في مسألة البراءة والاحتياط غير مختص بالقائلين بالتحسين والتقبيح العقليين، بل النزاع فيها جارٍ على مذهب الأشاعرة، فالمسألة سيالة غير مبنية على مذهبنا من القول بالمصالح الواقعية في الأوامر الشرعية، فيعتبر محل النزاع بحيث يقطع فيه النظر عن المصالح الكامنة حتى يصحّ لهم النزاع أيضاً، فيبنى الكلام في المسألة على مذهبهم.

وفيه ما لا يخفى؛ فإن ابتناء الكلام في هذه المسألة على مذهب الأشعري مع الاعتراف بفساد هذا المذهب لا يجمع التمسك للقول بالبراءة في مفروض البحث بقاعدة قبح العقاب من غير بيان عقلاً، بل الالتزام بالاحتياط في المقام أولى من الالتجاء إلى مذهب من لا شعور لهم من المنكرين للضروريات، فكيف يرضى أحد بالالتجاء إلى مذهب هؤلاء السفهاء فراراً عن القول بالاحتياط؟!

على أنه من البين تكلم الأصحاب في كلِّ مقامٍ وبابٍ على مقتضى أصول مذهبهم وقواعدهم لا على مقتضى أصول العامة، سيما فيما كانت

واضحة الفساد كقواعد هؤلاء السفهاء.

مضافاً إلى أنّ الإشكال المذكور إنّما هو بعد الفراغ عن بطلان مذهب الأشاعرة وتحقيق تبعيّة الأحكام للمصالح الواقعيّة، فالجواب المذكور أجنيّ عن مفروض كلام المعارض كما لا يخفى، فتدبرّ.

[٦١٧] قوله: أو مذهب بعض العدليّة^(١)...^(٢).

أقول: فإنّ المكلف به على هذا المذهب ليس فيه حُسن حتّى يجب فيه الاحتياط في تحصيله، بل هو إنّما حدث في الأفعال الخارجيّة بسبب تعلّق الأمر عليها، وحيثّ يدور وجوده مدار الأمر، وحيث لم يعلم تعلّق الأمر بالأقلّ فلم يعلم بوجود الحُسن إلّا فيه، فلا يجب حيثّ الاحتياط بإتيان الأكثر.

وفيه أيضاً ما لا يخفى؛ فإنّ القائل بوجود المصلحة في الأمر لا يقول به على سبيل الكلّيّة، بل يقول به على سبيل الجزئيّة، فللقائل بالاحتياط أن يقول به فيما كانت المصلحة في المأمور به ويتمّ الكلام في غيره بالإجماع المركّب، ولا يصحّ فيه القلب؛ لأنّ ضميمة الأوّل أقوى.

(١) وهو المنسوب إلى بعض المتقدّمين من الأصحاب كابن الجنيّد والشيخ الطوسي كما نسبته فخر المحقّقين في إيضاح الفوائد: ٢٣٠/١، وإلى بعض متأخري المتأخّرين كالمحقّق جمال الدين الخوانساري والسيد صدر الدين شارح الوافية وصاحب الفصول - قدّس سرّهم -، يُنظر إيضاح الفوائد: ٢٩٦/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٢٠/٢.

مضافاً إلى أنّ هذا البناء أيضاً مهدوم الأساس كما قرّره في محله.
ولو سلّم ذلك كلّهُ فنقول على هذا المذهب أيضاً: لا يجوز الاكتفاء
بالأقل؛ فإنّه يوجب تفويت مصلحة الكامنة في الأمر على تقدير وجوب
الأكثر، فتدبر.

اللفظ إنّما هو في [٦١٨] قوله: وثانياً: أنّ نفس الفعل من حيث هو...^(١).

الإتيان على
وجه الامتثال

أقول: وحاصله: أنّه على تقدير القول بوجود المصلحة في نفس الفعل
المأمور به - كما هو الحقّ ومختار كثير من المحقّقين، منهم الشيخ رحمته فيما
حكى عنه من قوله: «إنّ الأوامر الشرعيّة إنّما هي للإرشاد إلى ما في
المطلوبات الشرعيّة من المصالح الواقعيّة وما فيها من التعلّق بمعرفة الله
وإفادتها قوّة المعرفة المذكورة»^(٢) - نقول:

إنّ المصلحة وكون الفعل المأمور به لطفاً ومقرباً إليها إنّما هو في الإتيان
به على وجه الامتثال التفصيلي مع معرفة وجه الفعل، والمفروض عدم
إمكانها في حقّ الجاهل فيما نحن فيه؛ لتردّد الواجب عنده بين الأقلّ
والأكثر وعدم علمه بكون الأكثر المأتيّ به هو الواجب الواقعي، أو أنّ
الواجب هو الأقلّ المتحقّق في ضمنه.

فإذا تعدّر الامتثال التفصيلي ومعرفة الوجه في حقّ الجاهل فلم يعلم
بحصول اللطف بالفعل المأتيّ به منه، فلم يبق عليه إلّا التخلّص عن تبعه

(١) فرائد الأصول: ٣٢٠/٢.

(٢) حكى في بشرى الوصول (مخطوط): الورقة ١٦٣.

العقاب المترتب على مخالفة الأمر المتوجّه إليه، والعقل يأمنه عن العقاب بإتيان الأقلّ من جهة قبح العقاب من غير بيان عقلاً.

والحاصل: أنّ الأقلّ لمّا كان متيقّن الوجوب - كما أنّ تركه متيقّن العقاب - فوجب التخلص عن تبعته بإتيان الأقلّ، فلم يبق حينئذٍ وجهٌ للقول بالاحتياط وارتفع الإشكال عن البين.

هذا، ولا يخفى عليك: أنّ هذا الجواب من المصنّف أيضاً غير خالٍ عن المناقشة:

أمّا أولاً: فبأنّ ما ذكره رحمته إنّما يتمّ في التبعديات التي يعتبر فيها قصد الإطاعة والامتثال ومعرفة الوجه، وأمّا في غيرها من التوصلّيات فلا يتمّ ما ذكر؛ لعدم اعتبار قصد الإطاعة ونية الوجه فيها حتّى يتعدّر احتمالهما في حقّ الجاهل، فيمكن فيها تحصيل الغرض بالاحتياط بإتيان الأكثر.

ودعوى: إثبات البراءة فيها بالإجماع المركّب بينها وبين التبعديات، معكوسةٌ بإثبات الاشتغال في العبادات بالإجماع المركّب، وحينئذٍ يقع التعارض بين قاعدة الاشتغال في التوصلّيات والبراءة فيها بضميمة الإجماع المركّب، فإنّ بنينا بجواز خرق الإجماع المركّب بالأصول فلازمة الإفتاء بعكس المشهور، أي البراءة في التبعديات والاشتغال في غيرها، وإلّا فلازمه التوقّف في الإفتاء والاحتياط في مقام العمل.

ولكن قد حكي عن بعض الأساتيد القول بعدم وجود الأقلّ والأكثر الارتباطي في غير العبادات من الواجبات:

أمّا في المعاملات فلعدم وجوبها.

وأمّا في مثل منزوحات البئر فلائها بالنسبة إلى غير ما هو مشروط بالطهارة - كشربه وسائر استعمالاته - غير واجبة، بل هي مقدّمة لمباح نظير غسل الجنابة لدخول المسجد.

وبالنسبة إلى ما هو مشروط بها واجبة توصّلية ليس الغرض منها إلّا الوصول إلى مصلحة ما هو مشروط بالطهارة، أعني العبادات، وقد عرفت حال المصلحة فيها.

وأمّا في مثل العدة والكفّارات فكونها من الارتباطي محلّ إشكال^(١)، فتأمّل.

وأمّا ثانياً: فبأنّ بناء المسألة على القول باعتبار قصد الوجه في العبادات خلاف التحقيق عند المحقّقين منهم المصنّف^(٢) نفسه.

بل لم يبعد دعوى الاتفاق على عدم اعتباره في زماننا هذا وما قاربه، وما عن العلامة^(٣) وغيره من وجوب تمييز الأجزاء الواجبة عن المستحبّة مبنيّ على هذا الأصل الضعيف.

هذا، مع إمكان أن يقال: بعدم اشتمال الصلاة مثلاً على جزء مستحبّ، بل جميع أجزائها واجبة حتّى القنوت ونحوه كما صرح به في

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٦٥.

(٢) يُنظر: كتاب الصلاة: ٢٦٩/١، كتاب الطهارة: ٤١/٢، فرائد الأصول: ٧٤/١.

(٣) تذكرة الفقهاء: ٨٧/٣، تحرير الأحكام: ٢٣٣/١، إرشاد الأذهان: ٢٥١/١.

الجواهر^(١)، فتوصيف بعض أجزائها بالاستحباب إنما هو للتنبيه على أنها ليست من أجزاء الماهية، بل هي من أجزاء الأفراد والأشخاص، بمعنى أنه يجوز للمكلف ترك الفرد المشتمل عليها واختيار الفرد الآخر غير المشتمل عليها، إلا أن الفرد المشتمل عليها من أفضل الأفراد.

فإن قلت: إن ما ذكره المصنف من القول باعتبار قصد الوجه هنا لعله من باب الإلزام على الخصم، فلا ينافي ذلك لما هو مختاره في أصل المسألة. قلت: إن ما ذكر إنما يتم فيما لو كان الخصم ممن يقول باعتبار قصد الوجه، وليس الأمر كذلك؛ إذ كثيراً من القائلين بوجوب الاحتياط فيما نحن فيه ممن لا يلتزم باعتبار قصد الوجه.

وأما ثالثاً: فبأن القول باعتبار قصد الوجه في العبادات مشروط بالتمكّن منه ومن الامتثال التفصيلي، وإلا فمع تعدّدهما وعدم التمكن منهما يدور الأمر بين الامتثال العلمي الإجمالي والامتثال الاحتمالي، ولا ريب أن الأولى هو الأوّل حسبها حقّقناه في محله، فافهم.

فالأولى في الجواب عن الإشكال أن يقال: إن المراد من المصالح التي تبنى عليها الأحكام الشرعية - على ما هو الحقّ وعليه قاطبة العدلية؛ نظراً إلى استحالة ترجيح بلا مرجح والإيجاب بلا موجب، وامتناع كون الإرادة مرجحة وغير ذلك ممّا قرّر في محله - ليس هو كونها واجباً أولاً ومأموراً بها في الحقيقة، بحيث يكون الأمر المتعلّق بما اشتمل عليها أمراً

غيريّاً مقدّمياً، حتّى يصير جميع صور دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر من قبيل الشبهة المصداقيّة، فيقال بعدم وجود القدر المتيقّن؛ من جهة أنّ احتمال حصول المصلحة المطلوبة بفعل الأقلّ كاحتمال حصولها بفعل الأكثر فيدخل في المتباينين فيجب فيه الاحتياط كما هو محصّل الإشكال.

بل المراد بها هو كونها ملحوظة في نظر الشارع في تشريع الأحكام الشرعيّة وعلة لجعلها وإيجابها على المكلفين من غير أن يجب عليهم تحصيلها بالاحتياط بإتيان ما شكّ في مدخليّته في حصول تلك المصلحة، والواجب على المكلف إنّما هو الإتيان بالفعل الواجب عليه، والقدر المتيقّن منه فيما نحن فيه إنّما هو الأقلّ، وأمّا ما زاد عنه فلم [يعلم بتعلّق] الوجوب عليه [فيتنفي حينئذٍ وجوب] ^(١) إتيانه.

وأما وجوب تحصيل منشأ الحكم - أعني المصلحة الباعثة على إيجابه أو شيء آخر من الغايات والفوائد - فلا دليل عليه لا عقلاً ولا شرعاً. وذلك لأنّ العقل إنّما يحكم بوجوب إطاعة الشارع في حكمه على وجه يرفع عنه العقاب، وأمّا وجوب تحصيل منشأ الحكم وعلته فلا يحكم به قطعاً.

وبالجملة، فاللازم على المكلف تحصيل البراءة عن الواجب وتخليص النفس عن تبعّة العقاب المترتّب على تركه، وأمّا لزوم تحصيل المصلحة التي هي الغرض من جعل الحكم وتشريعه فلا.

(١) أضفنا ما في المعقوفين لاستقامة العبارة.

ومّا ذكرنا يظهر فساد ما تمسّك به للقول بالاحتياط بقولهم: «إنّ الواجبات السمعيّة ألطاف في الواجبات العقليّة».

وذلك فإنّ مرادهم من كون الواجبات ألطافاً هو: أنّ الواجب الشرعي بوصفه العنواني لطفاً لا لذاته، على معنى أنّ الواجب من حيث تعلّق الإيجاب الشرعي عليه لطف، فيكون اللطف صفة للإيجاب الذي هو فعل الشارع، لا للواجب الذي هو فعل المكلف.

وتوضيح ذلك: أنّ الإيجاب في جميع الواجبات الشرعيّة الذي عبارة عن طلب الفعل المقرون بمبغوضية الترك الذي هو مدلول صيغة الأمر مسبوق بوجوبها العقلي وهو كونها بحيث يستحقّ تاركها الذمّ كما عليه مذهب العدليّة، وأشار إليه الشيخ في العدة في مسألة إثبات النسخ بقوله: «الشيء لا يجب بإيجاب موجب، وإنّما يجب بصفة هو عليها تقتضي وجوب ذلك الشيء، وإنّما يدلّ إيجاب الحكم على أنّ له صفة الوجوب لا بأن يصير واجباً بإيجابه؛ لأنّ إيجاب ما ليس له صفة الوجوب يجري مجرى إيجاب الظلم والقيح»^(١)، انتهى.

وحيث إنّ الغرض من الإيجاب المسبوق بالوجوب العقلي دلالة المكلف على الوجوب العقلي الذي لا يستقلّ بإدراكه العقل كما في أكثر الواجبات العقليّة، فاللطف صفة فيه لا في الفعل الواجب، ولذا صار أصحابنا الإماميّة وأكثر المعتزلة من العامّة في مسألة وجه العبادة بعدما

اتَّفَق الفريقان - الأشاعرة والمعتزلة - على أنَّه بحسب المفهوم عبارة عن السبب الباعث على إيجاب الواجب وندب المندوب إلى أنَّه بحسب المصادق عبارة عن اللطف الواجب على الله تعالى في الواجبات العقلية التي لا يستقلُّ بإدراك وجوبها العقل والمندوب في غيرها، على معنى أنَّ الإيجاب بنفسه لطف؛ لأنَّه يقرب العبد إلى موافقة الوجوب العقلي في الواجبات العقلية ويبعده عن مخالفته.

وبالجملة، فاللطف مصلحة في الإيجاب الذي هو من فعل الشارع لا في الواجب الذي هو فعل المكلف، فلم يتعلَّق بالمكلف [به] لطف، لا بعنوان كونه مأموراً به، ولا بعنوان كونه غرضاً من الأمر فيجب عليه إحرازه، فلا مقتضى في اللطف لوجوب الإتيان بكلِّ ما شكَّ في مدخليته في المأمور به أصلاً، هكذا قرَّره والدي العلامة رحمته ^(١).

وقد يجاب عن الإشكال بوجوهٍ أخرى:

منها: أنَّه ليس معنى قولهم: «أنَّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد النفس الأمرية» وجود تلك المصالح والمفاسد في الأفعال قبل تعلُّق الأمر عليها.

بل المراد به أنَّ الشارع لمَّا كان عالماً بالعواقب فرأى في الأفعال الخارجية المسماة بالصلاة مثلاً قابليةً أنَّ من أتى بها تحصل منها المصلحة الفلانية - أعني الانتهاء عن الفحشاء والمنكر مثلاً - فأمر بها، ومن البين

(١) تعليقة على معالم الأصول: ١٨١/٦.

أنّ فعليّة تلك المصالح واتفافها بصفة اللطف يتوقّف على اجتماع شرائط التكليف التي من جملتها توجّه الأمر إلى المكلف وعلمه به، بل وعلى امتثال المكلف به.

فالأمر محقق لموضوع المصلحة الفعلية وإن كان مسبباً عن المصلحة الشائنة، فاللطف والغرض الذي يجب على المكلف تحصيله عقلاً ويجب على الله الأمر بمقرّبه هي المصالح الفعلية التي يتوقّف تحقّقها على توجّه الأمر إلى المكلف وعلمه به.

وحينئذ لا يخفى أنّ التكليف الفعلي في ما دار الأمر بين الأقلّ والأكثر لم يثبت إلّا بالأقلّ.

والحاصل: أنّ تحصيل الغرض وإن كان لازماً عقلاً إلّا أنّه في الأحكام الشرعية هي المنافع الفعلية التي تتوقّف تحقّقها على استجماع شرائط من العقل والبلوغ والقدرة والعلم حتّى في التوصلات.

غاية الأمر، أنّ تحقّقها بدون الإطاعة مسقط للغرض لا أنّه محصل له، ولا ريب في انتفاء العلم بالنسبة إلى ما زاد على الأقلّ، فليس فيه غرض ومصلحة حتّى يلزم إتيانه والعلم بحصولها؛ لعدم توجّه الأمر بالنسبة إليه؛ لانتفاء شرطه وهو العلم^(١).

هذا، ولا يخفى ما في هذا الجواب كما يظهر وجهه ممّا ذكرنا في

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٦٦.

الوجه المتقدم.

ومنها: ما أشرنا إليه سابقاً من أن أسباب تحصيل الغرض إذا كانت توقيفية فلا يجب الإتيان إلا بمقدار وصل فيه البيان من الشارع.

ومن البين أن الأفعال الخارجية المسماة بالصلاة مثلاً التي من أسباب تحصيل تلك المصالح أمورٌ توقيفية يقتصر فيها على البيان الثابت، وليس ثبوته بالنسبة إلى ما زاد على الأقل معلوماً، فلا يجب حينئذٍ إلا الإتيان بالأقل وعدم وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر^(١).

وفيه أيضاً ما لا يخفى.

إلى غير ذلك من الوجوه، فليتدبر.

[٦١٩] قوله: فلم يبق إلا التخلص من تبعة مخالفة الأمر...^(٢).

أقول: وفيه: أن مقتضى ما ذكره ﷺ - من احتمال وجود اللطف في الفعل باعتبار امتثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل كاحتمال وجوده في الفعل مجرداً عن ذلك، المفروض تعذر الأول في ما نحن فيه من جهة عدم العلم بكون الأكثر المأتي به هو الواجب أو الأقل - إنما هو سقوط التكليف بالمرّة والإلزام بالبراءة الكلية.

وذلك لما عرفت في الشبهة المحصورة من أن بعض احتمالات المعلوم

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٦٦.

(٢) فرائد الأصول: ٣٢١/٢، وفيه: «فلم يبق عليه...».

بالإجمال إذا كان متعذراً سقط التنجّز عنه بالمرّة، فبعد سقوط التكلّف بالمرّة بسبب تعذر بعض احتمالات المعلوم بالإجمال لا يبقى أمرٌ حتّى يجب التخلّص عن تبعة مخالفته، فلازم ذلك هو القول بعدم وجوب الأقلّ أيضاً.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ مقتضى ما ذكر وإن كان سقوط التكلّف بالمرّة والالتزام بالبراءة الكليّة إلّا أنّ الإجماع^(١) قائم على وجوب الأقلّ في الجملة مردداً بين وجوبه النفسي والغيري، فيكون الأقلّ حينئذٍ متيقّن الوجوب كما أنّ تركه متيقّن العقاب، فوجب التخلّص عن تبعة مخالفته بإتيان الأقلّ حذراً عن لزوم المخالفة القطعيّة.

ولكنّه مدفوع: بأنّه إن أُريد به قيام الإجماع على وجوب الإتيان بالواقع مع قصد التعيين فهو غير ممكن على الفرض، فلا يجوز للشارع الأمر به. وإن أُريد به قيامه على ذلك ولو على وجه الإجمال فيثبت المطلوب، بل هو امتثال تفصيلي لذلك الأمر الجديد الذي هو مفاد الإجماع.

وإن أُريد أنّه قد قام الإجماع على عدم جواز تركها معاً، فهو وإن كان مقتضاه التخيير إلّا أنّ قيام الإجماع بهذا البيان غير معلوم إن لم يكن المعلوم خلافه، ولو سلّم فهو تكليف جديد لا دخل له بالأمر الأوّل، فتأمّل.

(١) وذلك لقيام الإجماع على أنّ ترك المركّب رأساً يستحقّ العقاب. [منه]

الجهل مانع عقلي
عن توجه التكليف
بالجزء المشكوك

[٦٢٠] قوله: قلت: نختار هنا أن الجهل مانع عقلي...^(١).

أقول: والوجه في كون الجهل هنا مانعاً عن توجه التكليف إلى المكلف وعدم كونه مانعاً هناك مع فرض وجود العلم الإجمالي بالتكليف في كلا المقامين وكونه منجزاً للواقع المستلزم لوجوب الاحتياط في كليهما هو: أن الجهل بالتكليف مانع عقلي عن توجه التكليف الواقعي إلى المكلف ومحقق لموضوع أصل البراءة، إلا أن العلم الإجمالي هناك مانع عن جريانه؛ وذلك لما عرفت سابقاً^(٢) من أن إجراءه في كلا طرفي العلم الإجمالي يستلزم المخالفة القطعية، وفي أحدهما المعين يستلزم الترجيح بلا مرجح، وفي أحدهما مخيراً لمعين خارج عن مؤدى أدلة البراءة؛ لعدم وفائها لإفادة التخيير.

وذلك بخلاف ما نحن فيه؛ فإن العلم الإجمالي فيه ينحل إلى علم تفصيلي بالنسبة إلى الأقل وكونه قدراً متيقناً - وإن لم يعلم كونه واجباً نفسياً أو غيرياً - فلا يجري فيه الأصل، والشك الصرف بالنسبة إلى الأكثر فيجري فيه الأصل بلا معارض.

عدم جريان الدليل
العقلي المتقدم
في المتباينين فيما
نحن فيه

[٦٢١] قوله: أما الأول: فلأن عدم جواز المخالفة القطعية...^(٣).

أقول: وحاصله: أن المخالفة القطعية في المتباينين إنما نشأ من جريان

(١) فرائد الأصول: ٣٢١/٢.

(٢) تقدّم في تعليقة رقم ٥٤٧.

(٣) فرائد الأصول: ٣٢٢/٢.

الأصل في كلا طرفي العلم الإجمالي بواسطة تساوي نسبة المعلوم بالإجمال إلى الطرفين، وعدم وجود قدر المتيقن فيهما، ولذا حكمنا فيه بطرح الأصلين والرجوع إلى أصالة الاشتغال حذراً عن لزوم المخالفة القطعية. وذلك بخلاف ما نحن فيه من مسألة دوران الأمر بين الأقل والأكثر؛ فإنّه من جهة وجود القدر المتيقن فيه - وهو الأقل - ينحلّ العلم الإجمالي الموجود فيه إلى علم تفصيلي بالنسبة إلى الأقل والشكّ البدوي بالنسبة إلى الأكثر، والأصل الجاري في الأكثر سليمٌ عن المعارض؛ لعدم جريانه في الأقل؛ لتحقق العلم التفصيلي بالوجوب بالنسبة إليه وترتب العقاب على تركه.

وتوضيح ذلك: أنّ الأصل الجاري في المتباينين إمّا أن يكون جارياً في أحدهما، أو في كليهما.

وعلى الأوّل: إمّا أن يجعل مورد الأصل أحدهما المعين، أو أحدهما على التخيير، ولا سبيل إلى شيء منهما:

أمّا الأوّل: فلاستلزامه الترجيح بلا مرجح.

وأمّا الثاني: فلعدم كونه من احتمالات المقام؛ لعدم دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

مضافاً إلى أنّ مفهوم «أحدهما» مفهوم منتزع عن المشتبهين غير قابل لتعلّق الحكم عليه، فتعيّن الوجه الثاني، وهو إجراء أصالة البراءة في كلا المشتبهين، وعليه يلزم المخالفة القطعية.

فلا بدّ حينئذٍ من الالتزام بأصل آخر، وهو أصالة الاشتغال المستلزم للاحتياط؛ لتحقيق موضوعه وهو العلم الإجمالي بالتكليف مع اشتباه المكلف به، وتساوي نسبة المعلوم بالإجمال إلى الطرفين بواسطة انتفاء القدر المشترك فيهما.

وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّه لو حكم بالبراءة بالنسبة إلى الأكثر - كما هو المدعى - لم يعارضه البراءة بالنسبة إلى الأقل؛ لمكان العلم التفصيلي بوجوبه وترتب العقاب على تركه، كما أنّ الحكم بالبراءة بالنسبة إلى الأكثر غير مستلزم للترجيح بلا مرجح؛ لوجود الفرق بينهما حسبما عرفت، فافهم.

[٦٢٢] قوله: وأما عدم معذوريّة الجاهل المقصّر فهو للوجه الذي...^(١).

أقول: وحاصل وجه عدم جريان الدليل الثاني لعدم صلاحية الجهل للمانع في المتباينين فيما نحن فيه هو: أنّ عدم معذورية الجاهل المقصّر في المتباينين إنّما هو من جهة العلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة، وعدم انحلال العلم الإجمالي فيها إلى العلم التفصيلي والشكّ الصرف؛ لتساوي نسبة المعلوم بالإجمال فيها إلى الطرفين من جهة عدم وجود القدر المتيقّن فيهما، فإنّه لو قلنا حينئذٍ بمعذوريّة الجاهل المقصّر فيهما للزم القول بمعذوريّته بالنسبة إلى الواقع، مع أنّه خلاف المشهور أو الإجماع، بناءً على عدم قدح مخالفة من ذهب إلى كون عقاب الغافل من

(١) فرائد الأصول: ٣٢٢/٢.

المقصر على ترك التعلّم لا على ترك الواقع.

وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ العلم الإجمالي الموجود فيه - المفروض عدم تساوي نسبة المعلوم بالإجمال إلى الطرفين ووجود القدر المتيقّن فيهما - ينحلّ إلى علم تفصيلي وشكّ صرف، فالحكم بمعدوريّة الجاهل فيه بالنسبة إلى الأكثر غير مستلزم للحكم بمعدوريّته بالنسبة إلى الواقع حتّى يلزم خلاف المشهور أو الاجماع.

وبالجملة، إنّ العلم الإجمالي الثابت في المتباينين يغيّر العلم الإجمالي الثابت فيما نحن فيه؛ فإنّ العلم الإجمالي هنا من قبيل العلم في الجملة، وفرق بين العلم الإجمالي والعلم في الجملة؛ حيث إنّ الأوّل مؤثّر في وجوب الاحتياط، بخلاف الثاني؛ لما عرفت من قضيّة الانحلال، فتدبّر.

[٦٢٣] قوله: لكنّ الإنصاف أنّ التمسك بأصالة عدم وجوب الأكثر لا ينفع...^(١).

أقول: وحاصله: أنّ التمسك بأصالة عدم وجوب الأكثر:

إمّا أن يريد به ترتّب عدم استحقاق العقاب على تركه.

أو يريد به نفي الآثار المترتبة على خصوص الوجوب النفسي.

أو يريد به نفي الآثار المترتبة على مطلق الوجوب القدر المشترك

الجامع بين النفسي والغيري.

(١) فرائد الأصول: ٣٢٤/٢.

فعلى الأول يتّجه عليه:

أولاً: أنّ استصحاب عدم وجوب الأكثر هنا ممّا لا حاجة إليه؛ لأنّ مجرد الشكّ في التكليف علّة تامّة لعدم التكليف وعدم استحقاق العقاب، فهو بمجرد كافٍ في ذلك ولا حاجة معه إلى الاستصحاب.

وثانياً: أنّ عدم استحقاق العقاب ليس من أحكام المستصحب وآثاره حتّى يتمسّك له بأصالة عدمه.

وبعبارة أخرى: إنّ عدم استحقاق العقاب ليس من آثار عدم الوجوب الواقعي النفسي الأمري، بل هو من آثار ما ينطبق على الشكّ في الوجوب، وهو عدم المعصية التي لا يتحقّق إلّا بتنجز الخطاب بالواقع المفروض عدم تحقّقه مع الشكّ.

وبالجملة، إنّ استحقاق العقاب وعدمه من آثار المعصية وعدمها لا من آثار الوجوب الواقعي وعدمه.

وبعبارة ثالثة: عدم استحقاق العقاب ليس من آثار عدم الوجوب والحرمة الواقعيّين، بل عدم العلم والشكّ فيهما كافٍ في عدم العقاب من غير أن يحتاج إلى الاستصحاب.

ودعوى: ترتّب الرخصة والإذن وهما من الآثار الشرعيّة لنفيهما، ولا يكفي في ترتّبهما مجرد الشكّ ما لم يستصحب.

مدفوعة: بأنّها ليست من الآثار الشرعيّة، بل من اللوازم الاتّفاقيّة بعد ملاحظة عدم خلوّ الوقائع عن شيء من الأحكام الخمسة، فلا

يثبت بالأصل .

وثالثاً: أن نفي العقاب الذي هو مؤدّى أصل البراءة من الأحكام العقلية، ولا وجه لترتبّه على استصحاب عدم الوجوب الذي من الأصول الشرعية؛ وذلك لأنّ أخبار الاستصحاب لا تعطي إلا ترتّب الأحكام الشرعية الثابتة للمتيقّن على المشكوك.

وعلى الثاني - أعني ما إذا قصد من استصحاب عدم وجوب الأكثر نفي الآثار المترتبة على خصوص الوجوب النفسي - فيتوجّه عليه: أن أصالة عدم وجوب الأكثر بالوجوب النفسي معارضة بأصالة عدم وجوب الأقل بالوجوب النفسي؛ لعدم العلم بثبوت هذا النحو من الوجوب له أيضاً، وإلا لم يعقل دوران الواجب النفسي بينه وبين الأكثر، فيكون هذا من باب إجراء الأصل في أحد طرفي الحادث المعارض بجريانه في الطرف الآخر.

والحاصل: أن أصالة عدم وجوب الأكثر إذا كان المقصود بها نفي الآثار المترتبة على الوجوب النفسي أيضاً ممّا لا ينفع في المقام ولا يترتب عليها فائدة؛ لمعارضة هذا الأصل في جانب الأكثر لأصالة عدم الوجوب النفسي في جانب الأقل.

فانحصرت فائدة هذا الأصل في نفي الآثار المترتبة على مطلق الوجوب الشامل للنفسي والغيري، فيكون الأصل المذكور حينئذٍ من قبيل استصحاب الكلّي، وهذا ممّا لا محذور فيه إلا أنّه نادر جداً.

ثمَّ إنَّ في هذا الوجه وفي الوجه السابق عليه مناقشاتٌ ذكرها بعض المحقِّقين من المعاصرين^(١) سيأتي الإشارة إليها عند شرح عبارة المصنِّف رحمته، فانتظر.

[٦٢٤] قوله: بل يكفي فيه عدم العلم بهما...^(٢).

أقول: وذلك لما عرفت آنفاً من أنَّ عدم استحقاق العقاب من آثار عدم المعصية، التي لا تتحقَّق إلَّا بتنجِّز الخطاب بالواقع المتنفِّي مع الشكِّ فيه، فبمجرّد عدم العلم بالوجوب والحرمة الواقعيَّين تنفِّي المعصية، وبانتفائها ينتفي استحقاق العقاب، فلا يحتاج حينئذٍ إلى الاستصحاب.

ولكن قد يناقش فيه: بأنَّ كفاية عدم العلم في ذلك إنّما هو [من جهة اقترانه بأصالة العدم، فعدم استحقاق العقاب مستندٌ إليه]، وإلَّا فنفس الشكِّ ممّا لا يصلح [لترتب شيء عليه].

وتوضيح ذلك: أنّه من المعلوم عدم إمكان إثبات مطلب من المطالب النظرية إلَّا ببيّنة وبرهان كما تقرّر في علم الميزان، وعلى هذا فنقول: إنّهُ كلّما أخذ العلم فيه جزء الموضوع [فإنَّ انتفاء العلم والشكِّ فيه كافٍ في نفى ذلك الحكم المترتب عليه، ولكنّه] أيضاً ليس من جهة كفاية نفس الشكِّ، بل لانتفاء الموضوع^(٣).

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤٠١.

(٢) فرائد الأصول: ٣٢٤/٢.

(٣) ما في المعقوفات ساقطة من نسخة الأصل، وقد أضفناها من مرشد الدلائل (مخطوط):

الورقة ٤٠١.

وأما الأحكام والآثار المترتبة على الواقع فالحكم بثبوتة وعدمه يحتاج إلى برهان.

وحينئذٍ فكل حكم يكون مغياً بالعلم - كالحكم بالبراءة حتى يعلم بالتكليف، والحكم بالطهارة والحلية حتى يعلم بخلافها حسبما ورد في النصوص، والحكم بالاشتغال حتى يعلم بالفراغ عند العقل وغير ذلك - فالظاهر أن مستنده أصالة عدم الرفع على وجه لو سئل عنه المعصوم عليه السلام لعلله بها.

كما يشهد له تمثيل كثير من الأصوليين بالنصوص الواردة في الموارد الجزئية، كخبر إعاره الثوب بالذمي^(١) وغيره لإثبات حجية الاستصحاب؛ حيث فهموا أن مستند حكم الموسوم بالطهارة هو الكون السابق مع عدم العلم بالرفع.

ولو سلم عدم الظهور في ذلك - ولا أقل من الشك في أن المستند في هذه الأحكام هو الأصل المزبور، أو أن الشك بنفسه كافٍ في الحكم بالعدم - فلا يكون التمسك بأصالة العدم حينئذٍ لغواً؛ حيث لم يثبت بعد كون الحكم مستنداً إلى نفس الشك، بمعنى كون نفس الشك كافياً في الحكم بذلك حتى يكون التمسك بالأصل المزبور في غير محله؛ فمجرد احتمال كون الحكم المزبور مستنداً إلى الأصل المقارن للشك مصحح

(١) تهذيب الأحكام: ٣٦١/٢، ب ما يجوز فيه الصلاة، ح ٢٧، وسائل الشيعة: ٥٢١/٣، ب ٧٤

من أبواب النجاسات، ح ١.

للتمسك بالأصل.

بل موجب لتعين ذلك؛ لما قرّر في محله من توقّف الحكم بثبوت كلّ أمرٍ نظري على إقامة البرهان، ومعلومٌ أنّ نفس الشكّ غير قابلٍ لإثبات شيءٍ ولا لنفيه، والمفروض في المقام هو الغصّ عن أصالة البراءة أو عدم جريانها في التكاليف التبعية.

ولو سلّم فكفاية عدم العلم في ذلك لا يقضي بعدم جريان أصالة العدم؛ كيف؟! وإلا جرى ذلك الكلام في كلّ مطالبٍ - عقليةٍ أو شرعيةٍ - أُقيمت عليها أدلةٌ متعدّدة؛ فإنّه على ذلك يمكن أن يقال: إنّ قيام الدليل الأوّل كافٍ في إثباتها فلا حاجة إلى سائر الأدلة، وهو - كما ترى - خلاف ما استقرّت عليه طريقة العلماء في جميع الفنون.

[٦٢٥] قوله: وقد أشرنا إلى ذلك^(١) عند التمسك في حرمة العمل بالظن...^(٢).

أقول: وحاصل ما أورد على أصالة عدم حجّة الظنّ هو: أنّ الغرض من الأصل المذكور إن كان [إثبات الحرمة التشريعية للظنّ المشكوك الاعتبار فهو غلطٌ ظاهر؛ لثبوتها عند^(٣) الشكّ في الحجّة؛ لكونها من آثار الشكّ في الحجّة وعدم العلم بها لا من آثار عدم الحجّة، فلا يحتاج

(١) فرائد الأصول: ١٢٧/١ - ١٢٨.

(٢) فرائد الأصول: ٣٢٤/٢.

(٣) ما في المعقوفين ساقط من نسخة الأصل، وقد أضفناها من بحر الفوائد: ٤٢٥/٥.

إحرازها إلى الأصل، فبمجرد الشك في الحجية يتحقق موضوع الحرمة ومعه لا مجرى للأصل.

وإن كان الغرض منه إثبات الحرمة الذاتية فهو أيضاً غلط؛ لعدم ثبوت الحرمة الذاتية له حتى مع العلم بعدم الحجية كما في القياس ونظائره.

نعم لو قلنا: بأن النزاع في الحرمة الذاتية - بأن يكون اتباع غير الحجة في ذاته مبغوضاً للشارع - فلا بد حينئذٍ من إحراز الموضوع فيترتب عليه الحرمة، وهذا الموضوع لا يحرز إلا بأصالة عدم الحجية، فلا يكفي في إحرازه مجرد الشك وعدم العلم كما لا يخفى.

أو قلنا: بأن النزاع في الحرمة التشريعية إلا أنها مترتبة على عدم الجعل الواقعي لا على مجرد عدم العلم، فإنه حينئذٍ يتجه التمسك بالأصل المذكور، ولعله مراد من تمسك بهذا الأصل هناك.

ومما ذكرنا يظهر: أن الأصل المذكور مما لا مجرى له في كلتا المسألتين؛ فإنه إذا كان الحكم مترتباً على نفس الشك بأن كان موضوع الحكم هو الشك كانت العلة التامة في ثبوته هو نفس الشك، ومعه لا يعقل جريان الاستصحاب فيه كما يتوهم من عبارة المصنف؛ حيث إن ظاهر كلامه فيما نحن فيه وفي مسألة حرمة العمل بالظن هو جريان الاستصحاب فيهما وكونهما مجرى له إلا أنه غير محتاج إليه.

وتوضيح وجه عدم جريان الاستصحاب في المقام هو: أنه بعدما كان

اليقين السابق والشكّ اللاحق مشتركين في الحكم، على معنى كون المشكوك أيضاً موضوعاً للحكم الثابت للمعلوم لا يبقى شكّ في حكم المشكوك حتى يستصحب.

وبالجملة، أحد أركان الاستصحاب - وهو الشكّ - مفقودٌ فيما إذا كان حكم المشكوك كالمعلوم واقعياً.

وذلك فإنّه إذا قلنا بأنّ الظنّ المشكوك الحجّية حرامٌ كالظنّ المعلوم عدم حجّيته، لا يبقى حينئذٍ شكّ في حرمة عند الشكّ في حجّيته بعد فرض كون المشكوك والمعلوم محكوماً بالحكم الواقعي كما في الضرر والاشتغال والبراءة؛ فإنّ حكم المعلوم والمشكوك منها واحد، والاستصحاب إنّما يجري فيما إذا لم يكن المشكوك محكوماً بالحكم الواقعي الثابت للمعلوم، بل كان محكوماً بالحكم الظاهري الذي لا يثبت له إلّا بالأصل، كما إذا شكّ في طهارة الماء أو إطلاقه بعد كونه طاهراً أو مطلقاً، فإنّ الطهارة والإطلاق من آثار الطاهر والمطلق الواقعي، ولا يثبت ذلك للمشكوك إلّا بالاستصحاب كما لا يخفى.

وتّمّا ذكرنا يظهر وجه عدم جريان الاستصحاب فيما نحن فيه، فافهم.

[٦٢٦] قوله: فأصالة عدم هذا الوجوب في الأكثر معارضة بأصالة عدمه في الأقل...^(١).

أقول: وقد يناقش فيه:

(١) فرائد الأصول: ٣٢٤/٢.

أولاً: بأن أصالة عدم الوجوب النفسي في الأقل تعارض بأصالة عدم الوجوب الغيري له؛ لأن كلاً من الوجوب النفسي والغيري حادثٌ يعلم بثبوت أحدهما للأقل، فإذا تعارض الأصلان بالنسبة إلى الخصوصيتين في الأقل يبقى الأصل بالنسبة إلى الأكثر سليماً عن المعارض.

وهكذا الكلام فيما لو أُريد إجراء الأصل بالنسبة إلى الوجوب الغيري للجزء المشكوك؛ فإنه سليمٌ عن معارضة الأصل بالنسبة إلى الوجوب الغيري للأقل؛ لمعارضته بأصالة عدم الوجوب النفسي له.

والحاصل: أن العلم الإجمالي بثبوت الوجوب للأقل بالوجوب المردّد بين النفسي والغيري يمنع من إجراء الأصل بالنسبة إليه في نفي كلّ من الوجوبين، فيبقى كلّ من أصالتي عدم وجوب الأكثر بالوجوب النفسي وعدم وجوب الجزء المشكوك بالوجوب الغيري سليماً عن المعارض^(١).

وأجيب عن ذلك: بأن الوجوب الغيري للأقل وعدمه تابعٌ للوجوب النفسي للأكثر وعدمه، فنفي وجوب النفسي للأكثر في معنى نفي الوجوب الغيري للأقل، فالمعارضة إنّما هي بين أصل عدم الوجوب النفسي بالنسبة إلى الأكثر والأقل ليست إلّا.

وإن شئت قلت: إنّ الحادث الأصلي المردّد في المقام هو الواجب الشرعي المردّد بين الأقل والأكثر، وإن استلزم واستتبع تردّده احتمال الوجوب الغيري بالنسبة إلى الأقل، فالاحتمال المذكور تابعٌ ومعلول

(١) يُنظر بحر الفوائد: ٤٢٦/٥.

للتردّد المذكور، فلا يجري الأصل بالنسبة إليه حتّى يعارض الأصل الجاري في الشكّ المتبوع، فافهم^(١).

وثانياً: أنّ المعارضة بين أصالة عدم الوجوب النفسي في الأكثر وأصالة عدم وجوبه في الأقلّ إنّما يسلم فيما إذا كان الأثر المترتب على الوجوب النفسي أثراً له مطلقاً، سواء وجد في الأقلّ أو الأكثر، أو كان للوجوب النفسي - على تقدير كونه هو الأقلّ - أثرٌ مغايرٌ لأثره على تقدير كونه هو الأكثر؛ إذ يمكن حينئذٍ أن يقال على الأوّل - إذا كان الشكّ في كون الواجب النفسي هو الأقلّ أو الأكثر -: بأنّ أصالة عدم كونه هو الأكثر معارضة بأصالة عدم كونه هو الأقلّ.

كما يمكن أن يقال على الثاني: إنّ أصالة عدم كونه هو الأكثر لنفي أثره الذي يغاير لأثره - على تقدير كونه هو الأقلّ - لا يثبت كونه هو الأقلّ ليرتّب عليه أثره؛ لأنّها معارضة بأصالة عدم كونه هو الأقلّ.

وأما إذا كان الأثر أثراً له على تقدير كونه هو الأقلّ دون الأكثر أو العكس، فلا ريب في أنّ الأصل في ذوي الأثر سليمٌ عن الأصل في الفاقده؛ إذ لا مجرى له بعد فقده.

فعلى هذا يجب تقييد إطلاق كلام المصنّف إلى الأوّلين حتّى يستقيم المعارضة.

كما يجب تقييد إطلاق كلامه بها إذا كان الأثر أثراً لنفس الوجوب لا

لامتثاله كما في النذر والحلف؛ لأن الأصل في الأقل سليمٌ عن المعارض دائماً؛ إذ لو نذر إعطاء درهم لمن ارتكب واجباً نفسياً [لا يبرء ذمته بإعطائه من ترك السورة المشكوك في الصلاة؛ لأن الأصل عدم كونه الأقل واجباً نفسياً]^(١) ولا يعارضه الأصل في الأكثر؛ لأن الآتي به آتٍ بالوجوب النفسي جزماً وإن لم يعلم أنه هو أو الأقل^(٢)، فافهم.

[٦٢٧] قوله: مثل استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل...^(٣).

أقول: ومَن تَمَسَّك بهذا الأصل في المقام صاحب الهداية رحمته الله، حيث قال: «إنَّه لا شكَّ في اشتغال ذمَّة المكلَّف بتلك العبادة المعيّنة، وحصول البراءة بفعل الأقل غير معلوم؛ لاحتمال الاشتغال بالأكثر، فيستصحب الشغل إلى أن يتبيّن الفراغ»^(٤)، انتهى موضع الحاجة.

ومبنى كلامه رحمته الله على أن التكليف المعلوم مردّد بين أمرين: أحدهما: أقلّ أجزاء، والآخر: أكثر أجزاء، وكما يحتمل الاشتغال بالأول كذلك يحتمل الاشتغال بالأكثر، فإذا أتى بالأقلّ الذي هو أحد المحتملين لا يحصل الجزم بالفراغ، ومقتضى الاستصحاب بقاء الشغل إلى أن يتبيّن الفراغ، وقد اتّفق في المقام أنه يتبيّن الفراغ بإتيان الأكثر؛ للقطع بانتفاء

(١) ما بين المعقوفين ساقط من قلمه الشريف، أضفناه من جواهر العقول.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢٦٨.

(٣) فرائد الأصول: ٣٢٥/٢.

(٤) هداية المسترشدين: ٥٦٥/٣.

ما عداهما.

ومرجع هذا الاستصحاب إلى استصحاب الأمر المجمل، ومقتضاه الاحتياط بالإتيان بالأكثر.

ودعوى: أن الاستصحاب المذكور ناشٍ من الشك في المقتضي؛ نظراً إلى عدم ثبوت الأمر بالجزء فينا في مذهبه عليه السلام من عدم اعتبار الاستصحاب في الشك في المقتضي.

مدفوعة: بمنع كون المقام من قبيل الشك في المقتضي، بل هو من قبيل الشك في الرفع؛ وذلك لثبوت التكليف والشك في المبرء الذي هو الرفع.

غاية الأمر، أن الشك فيه يعود إلى الشك في رافعية الشيء الموجود وهو الإتيان بالأقل لا إلى وجود الشيء المعلوم رافعيته، والاستصحاب في رافعية الشيء الموجود وإن كان غير معتبر عند بعضهم كالفاضل السبزواري^(١) ومن حذا حذوه، إلا أنه معتبر عند المستدل وجماعة.

ولا يعارض استصحاب بقاء التكليف بأصالة عدم جزئية المشكوك فيه؛ لما سيأتي من فساد التمسك بها في محله.

مع أنه من الاستصحابات العدمية واستصحاب بقاء التكليف من الاستصحابات الوجودية، والاستصحاب الوجودي مقدّم على الاستصحاب العدمي كما قرّر في محله.

(١) ذخيرة المعاد: ١١٥-١١٦.

هذا محصل مراد المستدل.

ولكن فيه: - مضافاً إلى ما سيذكره المصنّف - أنّ الاستصحاب لا بدّ له من اليقين السابق والشكّ اللاحق، وأحد الأمرين منتفٍ في المقام؛ لأنّه إن أراد من الاستصحاب المذكور استصحاب الأمر بالأقلّ فالشكّ اللاحق منتفٍ؛ لفرض حصول الإتيان به.

وإن أراد به استصحاب الأمر بالأكثر فاليقين السابق منتفٍ؛ لعدم يقين سابق بالنسبة إلى الأكثر.

وإن أريد به استصحاب الاشتغال المعرّى عن الخصوصيّتين، أعني قيدي كونه بالأقلّ أو بالأكثر، ففيه: - مع ابتناؤه على القول باستصحاب القدر المشترك وفيه كلام حسبما سيأتي في محله - أنّه يندفع بارتفاع موضوعه بسبب ورود أصلٍ آخر عليه، وهو أصالة عدم تعلّق الأمر بالأكثر.

وتوهم: كونه معارضاً بأصالة عدم تعلّق الأمر بالأقلّ.

يندفع: بأنّ تعلّقه بالأقلّ متيقّن فلا يمكن نفيه بالأصل، والشكّ إنّما هو في تعلّقه بالزائد؛ وذلك لما عرفت من أنّ دوران المكلف به بين الأقلّ والأكثر ينحلّ إلى علمٍ تفصيلي بالتكليف بالأقلّ وشكّ صرف في تعلّقه بالزائد، والأصل بالنسبة إليه سليمٌ عن المعارض.

والسرّ في ذلك ما حقّقناه في بحث مقدّمة الواجب عند منع مقدّميّة جزء الواجب له، من أنّ وجود الكلّ لا يغيّر بالذات وجودات أجزائه،

بل وجوده عين مجموع وجودات أجزائه، وحينئذٍ فإذا أمر بالكلّ كان المقصود منه إيجاد، الذي هو عبارة عن إيجاد أجزائه، وهذا الأمر إنّما تعلّق في الحقيقة بإيجادات الأجزاء، وإذا شكّ في جزئية شيء آخر له كان مرجعه إلى الشكّ في كون إيجاد هذا الشيء أيضاً من جملة الإيجادات التي مجموعها عين إيجاد الكلّ، وهو يوجب الشكّ في تعلّق الأمر المفروض بإيجاد ذلك الشيء وعدمه والأصل ينفيه، فانحصر الأمر المفروض في ما تعلّق بالأقلّ، أعني إيجادات الأجزاء المعلومة، فتأمل.

[٦٢٨] قوله: مضافاً إلى منع جريانه...^(١).

أقول: وجه منع جريان استصحاب الاشتغال فيما نحن فيه هو ما أشرنا إليه مراراً من أنّ مجرد الشكّ في حصول الفراغ عن المأمور به علّة تامّة لوجوب الإتيان بما يحصل به الفراغ من دون حاجة إلى الاستصحاب.

وقد صرح بذلك المصنّف في وجه منع جريان استصحاب الاشتغال لإثبات وجوب الإتيان بالمحتمل الثاني في المتباينين؛ حيث ذكر هناك: «أنّ العقل إذا حكم بوجوب الإتيان بالجميع فحكمه هذا باقٍ بعد الإتيان بأحدهما أيضاً»^(٢)، بمعنى أنّ مجرد الشكّ في الإتيان بالمأمور به الواقعي علّة تامّة للاحتياط بإتيان المحتمل الثاني من غير أن يحتاج

(١) فرائد الأصول: ٣٢٥/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٢٩٣/٢.

إلى الاستصحاب.

مضافاً إلى أنّ مقتضى استصحاب الاشتغال وجوب البناء على بقاء الاشتغال حتّى يحصل اليقين بارتفاعه، أمّا وجوب تحصيل اليقين بارتفاعه بإتيان الأكثر فلا يدلّ عليه الاستصحاب، وإنّما يدلّ عليه العقل المستقلّ بوجوب القطع بتفريغ الذمّة عند اشتغالها.

بل يرد على الاستصحاب المذكور أنّ لزوم الإتيان بالأكثر حكمٌ عقلي غير مترتب على استصحاب الاشتغال الذي هو من الأصول الشرعيّة اتّفاقاً.

والحاصل: أنّ الاستصحاب المذكور بالنسبة إلى وجوب الإتيان بالأكثر من قبيل الأصل المثبت الذي لا يقول به أحد.

وذلك لأنّ الأصل المثبت الذي اختلف العلماء في اعتباره وعدمه إنّما هو الأصل الذي يترتب عليه الأثر الشرعي ولو بوسائط عقلية أو عادية، وأمّا ما لا يترتب عليه ذلك الأثر ولو بألف وسائط - كما فيما نحن فيه - حيث إنّ وجوب الإتيان بالأكثر ليس أثراً شرعياً لاستصحاب الشغل، بل هو حكم عقلي صرف؛ إذ الحاكم به هو العقل المستقلّ بوجوب تفريغ الذمّة به، فلم يقل به أحد.

وإلى ما ذكرنا أشار المصنّف بقوله: «بأنّ بقاء وجوب الأمر المردّد بين الأقلّ والأكثر بالاستصحاب لا يجدي بعد فرض...»^(١) إلى آخره.

(١) فرائد الأصول: ٣٢٥/٢.

يعني: أن استصحاب بقاء وجوب الأمر المردّد بين الأقلّ والأكثر غير مجدٍ في إثبات الاحتياط بإتيان الأكثر؛ لأنّ الاستصحاب المذكور بالنسبة إلى الاحتياط من قبيل الأصل المثبت.

كما أنّ وجود ذلك الأمر المردّد المعلوم بالاحتمال مع كونه متيقّن الوجود قبل إتيان الأقلّ لم يكن مجدياً في الاحتياط، فكيف إذا طرأ الشكّ في وجوده بسبب الإتيان بالأقلّ ثمّ الحكم ببقائه بالاستصحاب؟! بل هو أولى بعدم الإجداء؛ لصيرورته حينئذٍ من الأصول المثبتة.

وحاصله: أنّ الاستصحاب المذكور لا ينتج كون الأكثر مأموراً به إلّا على القول بالأصول المثبتة.

فإن قلت: إنّ أصالة البراءة الجارية لنفي اعتبار الأكثر أيضاً لا تنتج كون الأقلّ مأموراً به إلّا على القول بالأصول المثبتة.

قلت: إنّ المقتضي لكون الأقلّ مأموراً به إنّما هو الأدلّة المثبتة للأجزاء المعلومة، والأصل إنّما يتمسك به لنفي اعتبار الزائد، وهو فيه عديمي، ولا كلام لأحد في أنّ الأصل يثبت، فيثبت بمجموع الأدلّة المذكورة مع انضمام الأصل أنّ المأمور به هو الأقلّ لا غير، وهذا ينحلّ إلى أمرٍ وجودي يثبت الأدلّة وأمر عديمي يثبت الأصل، فيحصل الفراغ عن الاشتغال بسبب الإتيان بالأقلّ فراغاً شرعياً قائماً مقام الفراغ الواقعي.

[٦٢٩] قوله: لكن يمكن أن يقال: إننا نفينا...^(١).

أقول: وحاصله: أن الاستصحاب المذكور - على تقدير جريانه في المقام - لا يقتضي إلّا لزوم الخروج عن عهدة التكليف: إمّا باليقين بالإتيان بالمأمور به، أو حصول الأمن من العقاب، وإنّا قد أثبتنا الأمن عن العقاب على ترك الأكثر في الزمان السابق بحكم أدلة البراءة، ومعه ينتفي احتمالاه في الزمان اللاحق، فيتعيّن الاشتغال بالأقلّ.

ومّا ذكرنا يظهر: سقوط ما يستفاد من كلام المستدلّ من تقديم الاحتياط على البراءة؛ فإنّه إذا فرضنا تقديم البراءة في المقام على الاستصحاب الذي هو أقوى من الاحتياط، فتقديمها على الاحتياط أولى بذلك ولا أقلّ من التساوي، فتكون مقدّمة على الاحتياط أيضاً.

وإن شئت قلت: إنّ الشكّ في بقاء الشغل وعدمه مسبّب عن الشكّ في وجوب الأكثر، وقد نفيناها بأصالة العدم أو البراءة؛ لأنّ السببي منها حاكمٌ على الاستصحاب وإن كان هو مع قطع النظر عن السببيّة حاكمٌ عليها حسبما حقّق في محله، فأصالة البراءة أو أصالة العدم الجارية في السابق وإن لم تكن رافعة لموضوع الاستصحاب حقيقةً - لبقاء الشكّ في ماهيّة المأمور به بالوجدان - إلّا أنّها رافعة له بحكم الشارع.

فإن قلت: قد صرّح المصنّف رحمته في باب الاستصحاب بحجّية الاستصحاب الكلّي المرّدّد بين فردين: أحدهما معلوم البقاء والآخر

(١) فرائد الأصول: ٣٢٦/٢.

معلوم الفناء^(١) كما في ما نحن فيه، مع أن جميع الاستصحابات الكلية معارضة بالأصول السببية، كما إذا علم بحدوث البول أو المنى ولم يعلم الحالة السابقة، فالشك في بقاء الحدث بعد الوضوء مسبب عن الشك في حدوث المنى والأصل فيه حاكم على استصحاب الحدث، مع أنه ﷺ لم يقل به هناك.

وبالجملة، لو كان البناء على إعمال قاعدة الحكومة لوجب سد باب الاستصحابات الكلية بالمرّة.

قلت: إن إجراء الأصل في السبب هناك ليس مانعاً من استصحاب الكلي إذا كان الغرض من استصحابه إثبات أحكام الكلي لا الفرد الباقي، ولذا قال هناك بإثبات أثر الجامع دون الخصوصيات، وحكم ببقاء الحدث وجواز ما يحرم على الجنب من الدخول في المساجد ونحوه.

نعم، لو كان الغرض من استصحاب الكلي إثبات أحكام خصوص الفرد الباقي يكون الأصل في السبب مانعاً عنه كما فيما نحن فيه؛ حيث إن الشغل الجامع بين الفردين ليس له حكم خاص حتى نلتزم بثبوت بالاستصحاب.

بل الغرض منه إثبات وجوب الأكثر، نظير أحكام الجنابة باستصحاب بقاء الحدث في المثال المتقدم، وحينئذ يكون الأصل في السبب مانعاً عنه، فحصل التوفيق حينئذ بين كلاميه ﷺ، فافهم.

[٦٣٠] قوله: وأما الثاني: فهو حاصل الدليل المتقدم في المتباينين...^(١).

أقول: والمراد من الدليل المتقدم في المتباينين هو ما دلّ على عدم معذورية الجاهل بنفس التكليف المستقلّ، وهو العلم الإجمالي بوجود واجباتٍ ومحرمات كثيرة في الشريعة.

وحاصل هذا الدليل - كما ترى - : ثبوت الاشتغال اليقيني بالتكليف المقتضي لوجوب تحصيل اليقين بالبراءة.

وحاصل ما أجاب عنه المصنّف رحمه الله هو: أنّ العلم الإجمالي بالتكليف واليقين بالاشتغال لا يقتضي إلاّ اليقين بالبراءة، وهو كما يحصل بالإتيان بالأكثر كذلك يحصل بما يفيد الأمن عن العقاب على ترك الأكثر، وقد عرفت أنّ أدلة البراءة تفيد الأمن عن عقاب ترك الأكثر؛ نظراً إلى انحلال العلم الإجمالي بالنسبة إلى الأكثر إلى الشكّ البدوي الصرف الذي هو مجرى للبراءة، وأنّ الاشتغال اليقيني إنّما هو بالأقلّ خاصّةً.

وبالجملة، إنّ غاية ما يقتضيه الشغل لزوم تحصيل الفراغ، وأما تحصيل الواقع - كما هو حقّه - فلا يحكم به العقل، فاللازم بحكمه تحصيل الفراغ ولو بإعمال قاعدة من القواعد الشرعية.

والسرّ فيه: أنّ الاشتغال إذا ثبت فالعقل وإن كان حاكماً بلزوم الامتثال منجزاً من غير أن يعارضه شيء من القواعد - لأنّ العلم طريق

(١) فرائد الأصول: ٣٢٦/٢.

والحكم بخلافه مع بقاء مطلوبيّة الواقع تناقضٌ بين - إلا أن حكمه بلزوم الامتثال القطعي معلقٌ بعدم صدور حكم من الشارع على خلافه، فإن لم يعارضه شيءٌ يتنجّز ذلك الحكم.

وإلا - بأن يكون بعض احتمالات الواجب الشاغل مورداً لأصلٍ من الأصول الشرعيّة - فهو المتّبع؛ لحصول المعلق عليه وبه يحصل الفراغ اليقيني جزماً؛ لكشف ذلك عن توسعة الشارع في دائرة الامتثال والاعتناع بالامتثال الاحتمالي، فلا يجب حينئذٍ إلا الأقلّ ويجري البراءة في الأكثر، وهو الذي يقتضيه الجمع بين مفاد الشغل والأصل، فتدبر.

[٦٣١] قوله: وأما الثالث ففيه: أن مقتضى الاشتراك...^(١).

أقول: وحاصل الاستدلال بقاعدة المشاركة هو: أن الحاضرين في مجلس الخطاب والمدرّكين لصحبة النبي ﷺ كانوا مكلفين بالصلاة الواقعيّة وغيرها من العبادات قطعاً، وقاعدة المشاركة المستفادة من الأدلّة الخاصّة من الإجماع والضرورة والأخبار مثل قوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»^(٢)، وقوله ﷺ: «شرع محمد ﷺ مستمراً إلى يوم القيامة»^(٣) وأمثال ذلك من الأخبار الواردة في هذا الباب تقتضي كون

(١) فرائد الأصول: ٣٢٦/٢.

(٢) عوالي اللآلي: ٤٥٦/١، ح ١٩٧.

(٣) لم نعثر عليها بعين العبارة، ولكن يوجد بمضمونها روايات كثيرة، كقوله ﷺ: «حلال محمدٍ حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة»، يُنظر الكافي: ١.

٥٨، ب البدع والرأي والمقاييس، ح ١٩.

الغائبين والمعدومين أيضاً مكلفين بما كلف به الحاضرون، ولا يحصل اليقين بالواقع الذي كانوا مكلفين به إلا بالاحتياط.

ومحصل الجواب عنه: أن قاعدة المشاركة في التكليف إنما تجري في صورة اتحاد الصنف من حيث الذكورية والأنوثة والعالمية والجاهلية، ولا ريب أن الموجودين في مجلس الخطاب كانوا متمكنين من العلم والوصول إلى الحكم الواقعي، ولم يعلم كون تكليفهم مع الجهل بالمكلف به ودورانه بين الأقل والأكثر هو الاحتياط؛ لعدم قيام دليل عليه من العقل والنقل.

ومجرد احتمال كون تكليفهم مع جهلهم الاحتياط مما لا ينفع في المقام، بل لابد من إثبات كون تكليفهم ذلك، وأنى للمستدل من إثبات ذلك؟! بخلاف غيرهم من المعدومين والغائبين عن مجلس الخطاب؛ فانهم كانوا غير متمكنين من تحصيل العلم والوصول إلى الحكم الواقعي، فلا مجرى حينئذ لقاعدة المشاركة في المقام؛ لاختلاف الصنف. وبعبارة أخرى: قاعدة المشاركة إنما هي في التكليف لا في انتفاء التكليف بأصل البراءة.

وإن شئت قلت: إن قاعدة المشاركة إنما تعتبر لاستنادها إلى أدلتها، وهي الإجماع والضرورة والأخبار، وشيء منها لا يجري فيما نحن فيه: أما الإجماع فلوضوح الخلاف في مقامنا هذا، وهو الشك في الأجزاء من حيث وجوب الاحتياط أو البناء على البراءة، وكذلك الضرورة.

وأما الأخبار مثل قوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»، وقوله عليه السلام: «شرع محمد ﷺ مستمراً إلى يوم القيامة» ونحو ذلك، فلائها لا تفيد إلا المشاركة في الحكم الواقعي، وهي لا تستلزم انتفاء كون الحكم الظاهري في حق الجاهل بالجزئية هو البراءة.

وقد يقال - في منع جواز التمسك بقاعدة الاشتراك في المقام -: بأن المسألة عقلية لا سبيل للشك فيها حتى يتمسك فيها بتلك القاعدة وغيرها؛ لأنه بعد ثبوت التكليف في الجملة إما أن يقال باستقلال العقل في الحكم بوجوب الاحتياط، أو باستقلاله في الحكم بالبراءة، فلا شك حينئذ في الحكم الظاهري حتى يتمسك بالقاعدة المذكورة^(١).

وفيه: أن حكم العقل بالبراءة على سبيل القطع لا ينافي ورود دليل من الشرع على وجوب الاحتياط؛ فإنه وارد على حكم العقل بالبراءة.

كما أن حكمه بالاحتياط لا ينافي ورود دليل من الشرع على البراءة، كما هو حاصل مدّعانا على تقدير القول باقتضاء الشغل اليقيني الاحتياط في المقام.

فالجواب المذكور مما لا ينفع في منع الاستدلال، والجواب هو ما ذكره المصنف حسبما أوضحناه، فتدبر.

(١) يُنظر بحر الفوائد: ٤٣٦/٥.

[٦٣٢] قوله: وأما الخامس: فلاذنه يكفي في قصد القرية...^(١).

الغايات المقصودة

في العبادات الكافية

في صحتها

أقول: وحاصله: أنه يكفي في إحراز النيّة وقصد القرية المعتبرة في العبادات الإتيان بما علم من الشارع الإلزام به بقصد التخلّص من النار حتّى في صورة العلم بأجزائها تفصيلاً؛ فإنّ القصد المذكور أيضاً من إحدى الغايات المقصودة في العبادات الكافية في صحتها، كما نصّ عليه الشهيد عليه السلام في القواعد، حيث قال عليه السلام: «إنّ للعبادة غايات ثمانية:

أحدها: الرياء المخلّ بالإخلاص.

وثانيها: قصد الثواب والتخلّص عن العقاب.

وثالثها: فعلها شكراً لنعم الله.

ورابعها: فعلها حياءً لله تعالى.

وخامسها: فعلها حبّاً له تعالى.

وسادسها: فعلها تعظيماً له تعالى.

وسابعها: فعلها موافقة لإرادة الله تعالى وطاعة لأمره تعالى.

وثامنها: فعلها لكونه تعالى أهلاً للعبادة.

وأعلى درجات العبادة هو الإتيان بها بقصد الأخيرة كما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام من قوله: «عبدتك لا خوفاً من عذابك ولا طمعاً لجنتك، بل

(١) فرائد الأصول: ٣٢٧/٢.

وجدتكم أهلاً للعبادة»^(١)»^(٢).

ولكن قد نسب الشهيدُ فساد العبادة في صورة القصد إلى غاية الثواب والعقاب إلى الأصحاب، ولكنه بمعزلٍ عن التحقيق على ما قرّر في محله، وقد تكلم فيه المصنّف في الفقه^(٣) بما لا مزيد عليه.

نعم، يمكن أن يناقش في كفاية القصد المذكور في نيّة القربة بما محصّله: أنّ قصد التخلّص من العقاب عند الإتيان بشيءٍ فيما لا يتأتّى إلّا بعد إحراز الأمر النفسي في المآتيّ به، فإن كان محرزاً في الأقلّ فكما يتأتّى قصد التخلّص فكذا يتأتّى قصد القربة وقصد الامتثال الموجب لها، وإن لم يكن محرزاً فكما لا يتأتّى قصد القربة فكذا لا يتأتّى قصد التخلّص، فالإشكال باقٍ على حاله.

فالأولى في الجواب عن أصل الإشكال بحيث يندفع عنه الإيراد المذكور: الالتزام بوجود الأمر النفسي في الأقلّ؛ فإنّه حينئذٍ لا حاجة إلى التكلف بما ذكره المصنّف.

وتوضيحه - كما أشرنا إليه سابقاً وحققناه في بحث مقدّمة الواجب عند منع مقدّمية جزء الواجب له - : أنّ وجود الكلّ لا يغيّر بالذات وجودات أجزائه، بل وجوده عين مجموع وجودات أجزائه.

(١) شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد: ١٥٧/١٠.

(٢) القواعد والفوائد: ٧٦/١-٧٧، الفائدة الثانية.

(٣) كتاب الطهارة، للشيخ الأنصاري: ٤٤/٢ - ٤٨.

وحينئذٍ فإذا أمر بالكلّ كان المقصود منه إيجاده الذي هو إيجادات أجزائه، وهذا الأمر إنّما تعلّق في الحقيقة بإيجادات الأجزاء التي مجموعها عين إيجاد الكلّ، فيكون ذلك الأمر المتعلّق بتلك الإيجادات التي من جملتها الأقلّ - أعني إيجادات الأجزاء المعلومة - أمراً نفسياً، فإذا قلنا بوجود الأقلّ ونفي الأكثر بالأصل فيقصد بإتيان الأقلّ امتثال ذلك الأمر النفسي والتقرّب.

وبما ذكرنا يندفع ما قد يقال: من أنّ الأمر بالنسبة إلى الأقلّ مردّد بين النفسي والغيري، فإن قصدت القرية بامتنال الأمر النفسي فهو غير معلوم، وإن قصدت بامتنال الأمر الغيري فهو غير كافٍ في النية الاعتبارية في العبادة؛ لأنّ الإتيان بالواجب الغيري غير مقرب^(١).

وجه الاندفاع: أنّه لا مقدّمية للأقلّ على تقدير كون المكلف به الواقعي هو الأكثر، فلم يتحقّق بالنسبة إليه أمر غيريّ مقدّمي.

بل ليس فيه إلّا أمر نفسي سواء كان بحسب الواقع متعلّقاً بالزائد أيضاً أو لا، فيمكن قصد امتثاله، وهو بعد نفي تعلّقه بالزائد بالأصل مقربٌ لا محالة.

ولا حاجة مع ذلك في دفع الإشكال إلى ما ذكره المصنّف من الالتزام بكفاية قصد التخلّص من العقاب في إحراز النية الاعتبارية في العبادة، فافهم.

(١) يُنظر تعليقة على معالم الأصول: ١٨٣/٦.

[٦٣٣] قوله: نعم، لو ثبت أنّ ذلك - أعني تيقّن أحد طرفي المعلوم بالإجمال...^(١).

أقول: وحاصله: أنّه لو قلنا بأنّ مجرّد وجود العلم الإجمالي يوجب الاحتياط وإن كان أحد طرفيه معلوماً بالتفصيل - كما هو مفاد بناء العقلاء الذين تمسّك به القائل بالاحتياط في المقام - فحينئذٍ ففي جريان أدلّة البراءة تأمل.

والوجه في تأمله حينئذٍ - على ما حكاه عنه رحمته بعض المحقّقين من تلامذته^(٢) في مجلس البحث - هو: أنّ الوجه في المصير إلى الاحتياط في المتباينين: إن كان تعارض الأصلين في طرفي المعلوم بالإجمال وتساقطهما والرجوع إلى الاحتياط - كما هو أحد الوجهين في موارد الحكم بوجوب الاحتياط - فلا تأمل في الحكم بالبراءة في المقام؛ لما عرفت من عدم جريان الأصل في الأقلّ بعد العلم بوجوبه حتّى يعارضه الأصل في الأكثر.

وإن كان الوجه فيه حصول الغاية الرافعة لموضوع البراءة بعد العلم الإجمالي بالتكليف المنجز - نظراً إلى تعميم البيان المأخوذ في موضوع حكم العقل بالبراءة في مورد عدم البيان لما يشمل العلم الإجمالي، كما هو الوجه والمختار في موارد وجوب الاحتياط، سواء كانت من الشبهات

(١) فرائد الأصول: ٣٢٧/٢.

(٢) بحر الفوائد: ٩٢/٥.

الموضوعية كما في الشبهة المحصورة، أو الحكمية كما في المتباينين كما عرفت تفصيل القول فيهما - فيمكن القول بالاحتياط فيما نحن فيه؛ نظراً إلى وجود العلم الإجمالي وكونه مؤثراً في تنجّز الخطاب ووجوب الأخذ بمقتضاه.

هذا، ولكنك خير بأنّ مجرد وجود العلم الإجمالي لا يؤثر في وجوب الاحتياط مادام لم تكن نسبة المعلوم بالإجمال متساوية بالنسبة إلى طرفيه وعدم كون أحدهما قدراً متيقناً كما في المتباينين.

وأما ما ذكر من بناء العقلاء على لزوم الاحتياط في مقام الشكّ في جزئية شيء للمأمور به في الأوامر العرفية كما في مثال أمر الطبيب المريض بشرب الدواء المركّب عن أجزاء فشكّ المريض في جزئية شيء على ما أشار إليه سابقاً من التزامهم بمراعاة الاحتياط فيه، فقد عرفت^(١) ما فيه من منع استقرار بناء العقلاء على الالتزام بالاحتياط فيما هو من قبيل محلّ البحث، أعني الأوامر الشرعية التي يقصد بها الإطاعة والموافقة.

وما ذكر من مثال أمر الطبيب فقد ذكرنا أنّه ليس من هذا القبيل، بل هو أمر إرشاديّ صرف لا يقصد به إلّا إحراز خاصية تترتب على ذات الفعل المأمور به وهو البرء من المرض على التفصيل المتقدّم.

مع أنّه لو كان إجراء أدلة البراءة في المقام محلّ تأمّل لوجب أن يكون

(١) تقدّم في تعليقه رقم ٦١٥.

كذلك في الأقل والأكثر الاستقلاليين أيضاً؛ لأنّ الأكثر فيه أيضاً من محتملات المعلوم بالإجمال، مع أنّه لا يتأمّل في جريان الأصل فيه، وليس بين المقامين فرق إلّا توهم كون الأقل متداخلاً في الأكثر فيما نحن فيه بخلافه في الاستقلاليين.

وأنت تعلم بأنّ مجرد التداخل لا يؤثّر في شيء إلّا بعد كونه قدراً متيقناً، والمفروض كون الأقل هنا أيضاً كذلك، فما وجه التأمّل في المقام دون هناك؟!

والحاصل: أنّه لا وجه للتأمّل في جريان حكم العقل بالبراءة فيما نحن فيه، ومجرد العلم الإجمالي كيفما كان ولو كان أحد طرفيه معلوم الوجوب تفصيلاً كما في المقام لا يؤثّر في وجوب الاحتياط، ولا يوجب تنجّز الخطاب بالنسبة إلى الطرف الآخر وهو الأكثر.

مضافاً إلى أنّه لو كان مجرد العلم الإجمالي منجّزاً للخطاب مطلقاً وغاية لموضوع حكم العقل بالبراءة لما كان فرق بين أدلة البراءة من العقل والنقل فيما ذكر، بل لابدّ حينئذٍ من القول بأنّ المتيقّن من مدلول أخبار البراءة هو الرجوع إليها فيما لم يكن هناك خطاب معلوم أصلاً، مع أنّه لا يقول به ولا يتأمّل في إجراء الأدلة النقلية فيما نحن فيه حسبما سيأتي مفصّلاً، فليتأمّل.

الاستدلال بالأخبار

على البراءة

في المسألة

[٦٣٤] قوله: ولذا عوّل عليها في المسألة من جعل...^(١).

أقول: وممن عوّل على تلك الأخبار في هذه المسألة مع كون مذهبه فيها وجوب الاحتياط بمقتضى حكم العقل هو صاحب الفصول رحمته، حيث قال: «إنَّ أصل البراءة وإن كان باعتبار عموم أدلته ناهضاً بنفي الوجوب الغيري عند الشك كالنفي، فيصح نفي وجوب الأجزاء والشرائط المشكوك، إلّا أنَّ المستفاد من أدلته إنّما هو مجرد نفي الحكم لا إثبات لوازمه العادية ككون الماهية المجعولة معرّة عن اعتبار ذلك الجزء أو ذلك الشرط، فلا يصلح دليلاً على نفي الجزئية والشرطية ليتعيّن به الماهية المخترعة كما هو الثمرة في الاستدلال بالأصل.

بل حينئذٍ قضية ثبوت الاشتغال بها وجوب الإتيان بها تحصيلاً لليقين بالبراءة.

والفرق بين هذا الوجوب والوجوب الذي نفيناها أولاً هو الفرق بين وجوب مقدّمة الواجب ووجوب مقدّمة العلم به»^(٢) انتهى.

ولا يخفى عليك: أنّ ما ذكره المصنّف في شأن تلك الأخبار من وضوح دلالتها واعتبار سندها والتعويل عليها في المقام منافٍ لما تقدّم منه في الشبهة التكليفية من المناقشة فيها والتأمّل في دلالة أكثرها^(٣)، بل

(١) فرائد الأصول: ٣٢٨/٢.

(٢) الفصول الغروية: ٣٥٧.

(٣) يُنظر فرائد الأصول: ٢٧/٢ وما بعدها.

جميعها عدا رسالة الصدوق عليه السلام^(١)؛ فبين الجزم بوضوح الدلالة هنا ومنع الدلالة هناك تدافع ظاهر.

اللهمّ إلّا أن يقال: بأنّه إنّما ناقش فيها هناك من باب مجرد الإيراد لا بيان الاعتقاد كما هو دأب المحقّقين من أرباب الفنون، ولكنّه خلاف الظاهر.

كما أنّ التوجيه بأنّ ما عليه هنا عدول منه عمّا سبق خلاف الظاهر، فالتدافع على حاله، فتدبر.

[٦٣٥] قوله: ويمكن تقريب الاستدلال: بأنّ وجوب الأكثر...^(٢).

أقول: والفرق بين التقريبين واضح: فإنّ التقريب السابق مبنيّ على إجراء دليل البراءة لنفي الوجوب عن نفس الجزء المشكوك، بخلافه على هذا التقريب؛ فإنّه مبنيّ على إجراء البراءة لنفي وجوب الكلّ، أعني المركّب من المشكوك وغيره من الأجزاء المعلومة.

وإنّما عدل عن السابق إلى التقريب المذكور؛ لأنّ وجوب الجزء المشكوك الذي هو مجرى للبراءة لمّا كان وجوباً تبعياً غيريّاً فكان لقائل أن يمنع من دلالة الرواية على نفي الوجوب التبعي، بدعوى: ظهورها في نفي الوجوب النفسي، فلذا أتى بالتقريب الثاني.

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

من أبواب القنوت، ح ٣.

(٢) فرائد الأصول: ٣٢٨/٢.

ومن هذه الجهة كان الثاني ترقياً وإن كان تنزلاً من جهة أخرى؛ فإن مرجع التقريب الثاني إلى الاعتراف بعدم دلالة الرواية على نفي الوجوب التبعي، مع أنه كان التقريب السابق مبنياً على عموم مفاد الرواية لنفي الوجوب النفسي والتبعي معاً.

ومما ذكرنا ظهر: أولوية هذا التقريب على التقريب السابق؛ نظراً إلى سلامته عن الإشكال المذكور، وهو دعوى ظهور الرواية في نفي الوجوب النفسي الموجود في الأكثر دون الوجوب الغيري الثابت للجزء. [و]بعبارة أخرى: الرواية دالة على الترخيص في الحكم الشرعي المتعلق بالموضوعات من حيث الاستقلال دون ما كان متعلقاً للحكم الشرعي بالتبع.

بل قيل: إن المتيقن إجراؤها^(١) بالنسبة إلى الأول، أعني ما كان متعلقاً للحكم على سبيل الاستقلال، وهو الأكثر؛ وذلك لأن وجوب الثاني وهو الجزء المشكوك تابعٌ لوجوب الأكثر ومسبب عنه وليس في مرتبة واحدة، فالجزء ذاتاً وإن كان مقدماً على الأكثر من حيث كونه مأخوذاً في موضوعه إلا أنه متأخر عنه حكماً.

نعم، لو شك في وجوبه من جهة الشك في ورود خطاب تفصيلي بالنسبة إليه خاصة ولو كان غيرياً، لا من جهة الشك في الخطاب بالكل

(١) في الأصل: «إجراؤها»، والصحيح - كما في المصدر - ما أثبتناه؛ لاقتضاء السياق. يُنظر

المشتهر عليه جاز الرجوع إلى البراءة بالنسبة إليه، فتأمل.

عدم الفرق في أخبار البراءة بين الشك في الوجوب النفسي...^(١).

أقول: وهو المحقق الشريف رحمته الله على ما حكي عنه^(٢).

ولعل الوجه في ما ادّعاه: إمّا انصراف الوجوب المنفي إلى النفسي دون الغيري.

أو من جهة أنّ مفاد الروايات نفي العقاب والواجب الغيري ممّا لا يترتب على تركه العقاب، ولا ريب أنّ وجوب الجزء المشكوك غيري ولا عقاب على تركه، بل العقاب على ترك الكل المركّب منه ومن الأجزاء المعلومة.

فعلى كلا الوجهين لا وجه للتمسك بهذه الأخبار لنفي الوجوب من الجزء المشكوك.

ومحصل الجواب عنه: أمّا دعوى الانصراف فلا وجه له؛ لعدم ذكر لفظ «الواجب» في شيء من الروايات، ولا لفظ «الأمر» في شيء منها، حتّى يقال بانصرافهما إلى الوجوب النفسي وظهورهما فيه.

بل المذكور فيها لفظ الموصول وصلته، وهو «ما حجب الله» و«ما لم

(١) فرائد الأصول: ٣٢٩/٢.

(٢) يُنظر: مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤٠٢، قلاند الفرائد: ٥٢٩/١.

يعلموا»، والموصول فيهما عبارة عن فعل المكلف أو الحكم الذي يتعلّق بفعل المكلف، وعلى أيّ تقديرٍ فليس فيها من لفظ «الواجب» الظاهر في النفسي، ولا «الأمر» الظاهر فيه.

وأما ما ذكر من عدم ترتّب العقاب على ترك الواجب الغيري لكي ينفع التمسك بالروايات المذكورة لنفي العقاب عن ترك الجزء المشكوك، فهو أيضاً مدفوعٌ بما تقرّر في محله من أنّ الواجبات الغيريّة أيضاً تتربّب على تركها العقاب، ولو من جهة كون تركها مفضياً إلى ترك الواجب النفسي حسبما أشار إليه المصنّف في العبارة.

وبالجملة، إنّ مفاد هذه الأخبار نفي المؤاخذه والعقاب على ترك الواجب الواقعي اللازم من ترك الجزء المشكوك فيه، لا نفيهما عن ترك نفس الجزء حتّى يقال: بأنّ ترك الجزء من حيث هو لا عقاب عليه ولو كانت جزئيّته معلومة بالتفصيل، ونسبة العقاب عليه إنّما هو من جهة كون تركه منشأ لترك الواجب النفسي، لا أنّ تركه من حيث هو سبب لاستحقاق العقاب.

فلا محذور في الاستدلال بهذه الأخبار لنفي العقاب والمؤاخذه عن ترك الجزء المشكوك فيه، فتدبرّ.

[٦٣٧] قوله: مع إمكان أن يقال: إنَّ العقاب...^(١).

أقول: وحاصله: أنَّنا نقول: إنَّ المنفي بتلك الأخبار هو العقاب على ترك الجزء المشكوك فيه من حيث هو ومن جهة خصوص ذاته، لا من حيث كونه منشأ لترك الواجب النفسي وهو الأكثر.

وذلك لأنَّ ترك الجزء عين ترك الكلِّ ولا مغايرة بين تركهما؛ نظراً إلى أنَّ الترك من الأعدام التي لا تميّز بين أفرادها إلّا بتمايز الموجودات التي تعرضها تلك الأعدام، فلا تميّز بين المركّب المعدوم وبين الجزء المعدوم في ضمنه، فيصحّ حينئذٍ استناد العقاب المنفي إلى نفس ترك الجزء من حيث ذاته.

وتوضيح ذلك: أنَّنا قد ذكرنا مراراً أنَّ فرض الوجوب الغيري في أجزاء الواجب ممّا لا معنى له، بل الأجزاء من حيث كونها أجزاء وبملاحظة انضمام بعضها إلى بعض عين وجود الكلِّ، ولا مغايرة بحسب الذات بين وجود الكلِّ ووجودات أجزائه، فالوجوب النفسي المتعلّق بإيجاد الكلِّ يتعلّق بتلك الأجزاء أيضاً.

كما أنَّ الشكَّ في وجوب جزءٍ مشكوك منها معناه الشكَّ في الوجوب النفسي المتعلّق بذلك الجزء المشكوك في جزئيّته، فهذا الوجوب هو الذي نفته الأخبار، ومعنى نفيه نفي العقاب المترتب على مخالفته اللازمة من ترك ذلك المشكوك فيه على تقدير جزئيّته في الواقع.

(١) فرائد الأصول: ٣٢٩/٢.

والحاصل: أنه كما أنّ وجود الأجزاء عين وجود الكل وأنّ الوجوب النفسي المتعلّق به متعلّق بالأجزاء أيضاً، فكذلك ترك الأجزاء عين ترك الكل بلا تغاير وتمييز بين تركيهما، فيصحّ حينئذٍ دعوى ارتفاع العقاب المترتب على ترك المشكوك في جزئيته من حيث ذاته؛ لفرض تعلّق الوجوب النفسي عليه باعتبار تعلّقه بالكل.

نعم، ما ذكره ذلك البعض من دعوى انصراف الأخبار إلى غير المقدّمة إنّما يتمّ في المقدّمات الخارجيّة كالصعود الذي هو مقدّمة للكون على السطح المأمور به؛ فإنّ تلك المقدّمة وذيها لمّا كانا أمرين وجوديّين تميّز أحدهما عن الآخر، وليس لخصوص ذات المقدّمة بعنوان ذاتها وجوبٌ نفسي، فلا يشملها أدلّة البراءة؛ لعدم ترتّب عقاب على ذاتها من حيث هو حتّى ينفيه تلك الأدلّة.

وبالجملة، فكما أنّ وجود هذا النحو من المقدّمة مغاير لوجود ذيها في الوجود الخارجي فكذلك عدمه مغاير لعدم ذيها وليس عينه، غاية الأمر استلزام عدمها لعدم ذيها، وذلك بخلاف أجزاء الواجب على البيان الذي عرفت.

وقوله: «فافهم»^(١) لعلّه إشارة إلى صحّة المطلب حسبما بيّناه وأوضحناه.

كما يحتمل أن يكون إشارة إلى تضعيف ما ذكره، بأنّ ترك الجزء

مستلزم لترك الكلّ لا أنّه عينه.

[و] بعبارة أخرى: إنّ ترك الكلّ مسبّب عن ترك الجزء لا أنّه عينه.

ولكنّ الراجح في النظر هو الاحتمال الأوّل من غير أن يكون غرضه تضعيف كلامه.

ولكن قد يقال: برجحان الاحتمال الثاني، أعني كونه إشارة إلى التضعيف؛ نظراً إلى أنّ العدم الذي لا تمايز بين أفرادهِ هو العدم المطلق لا عدم الملكة؛ ضرورة وضوح التمايز بينها باعتبار التمايز بين ملكاتها والمقام من قبيل الثاني.

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ ترك الجزء مستلزم لترك الكلّ الذي هو عينه، فتدبّر^(١).

حكومة أخبار البراءة
على الدليل
العقلي المتقدّم
لوجوب الاحتياط

[٦٣٨] قوله: كانت هذه الأخبار كافية في المطلب حاکمة على ذلك
الدليل العقلي...^(٢).

أقول: فوجه كفاية أخبار البراءة في إثبات المطلب وحكومتها على الدليل العقلي الحاكم بوجوب الاحتياط في المقام وعدم المعارضة بينها وبين ذلك الدليل العقلي هو: أنّ موضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط هو احتمال العقاب الذي هو ضررٌ أُخروي، فإذا أخبر الشارع بحكم هذه الأخبار بنفي العقاب على ترك الأكثر فلا يبقى حينئذٍ موضوع حكم

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤٠٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٣٠/٢.

العقل بالاحتياط؛ لارتفاع احتمال العقاب حينئذٍ.

ومّا ذكرنا يظهر ما في التعبير بالحكومة من المسامحة، بل مقتضى ما ذكرنا هو كون أخبار البراءة واردة على الدليل العقلي المذكور لا حكمة، بل لا يتصور الحكومة بالمعنى الظاهر عنده عليه السلام الرجوع إلى التخصيص بلسان الشرح والتفسير بالنسبة إلى الأحكام العقلية، إلا أن يكون مراده بالحكومة في المقام هو الورود، فأطلق عليه الحكومة من باب المسامحة، فافهم.

ولكن قد يُتأمل في حكومة أخبار البراءة على الدليل العقلي المذكور؛ وذلك لأن أخبار البراءة على قسمين:

أحدهما: ما كان مفاده كمفاد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان في عدم استفادة الرخصة منها، وكون الغاية المذكورة فيها قيام الحجّة القاطعة للعدر، لا بيان المجهول الواقعي كجميع أخبار البراءة عدا قوله: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى»^(١).

وثانيهما: ما يستفاد منه الرخصة، والغاية المذكورة فيه هو بيان المجهول كما هو حقّه، كقوله: «كلّ شيء...»؛ حيث إنّ الظاهر من الظرف ورود الأمر والنهي في الواقعة الخاصّة لبيان حكمه، وكرواية الحجب^(٢)

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

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

على ما اخترناه سابقاً، بل يظهر منه ﷺ أيضاً في المقام.

أمّا القسم الأوّل: فلا شبهة في حكومة حكم العقل عليه؛ لأنّه حجة قاطعة للعدر.

وأمّا القسم الثاني: فالمتراءى في بادي النظر حكومته عليه؛ لأنّ الحكم العقلي ليس بياناً للمجهول الواقعي، بل هو ظاهري للشاكّ.

إلا أنّ التأمّل الصادق قاضٍ بسلامة أدلّة الاحتياط من المعارض؛ لما عرفت أنّ أدلّة البراءة مسوقةً لبيان حكم المشتبه من حيث إنّهُ مشتبه^(١)، ولا ينافي ذلك طرّو عنوانٍ يوجب الاحتياط عقلاً كما اعترف به المصنّف في المتباينين، فدليل الاحتياط حينئذٍ حاكم عليها^(٢).

هذا، وفيه نظر يظهر وجهه ممّا بيّناه وممّا سيأتي في بيان وجه حكومة أخبار البراءة على دليل الاحتياط.

والإنصاف أنّ أمثال هذه المناقشات غير واردة على ما اختاره المصنّف في المسألة، بناءً على ما بنى عليه الكلام فيها حسبما حقّقناه وأوضحناه، فافهم.

كلام صاحب [٦٣٩] قوله: وقد توهم بعض المعاصرين عكس ذلك...^(٣).

أقول: المتوهم هو صاحب الفصول ﷺ، صرح بذلك في مسألة

أخبار البراءة
في المسألة

(١) تقدّم في الجزء الثاني، تعليقة رقم ٣٥٩.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢٧٠.

(٣) فرائد الأصول: ٣٣٠/٢.

الصحيح والأعم في مقام الإيراد على المحقق القمي^(١) القائل بطلان ما ذكره ثمره بين القول بالصحيحة والقول بالأعمية في العبادات، من إجراء أصالة البراءة عند الشك في جزئية شيء للعبادة أو شرطية لها على القول بالأعمية وعدم إجرائها على القول بالصحيحة، وجواز الرجوع إلى الأصل المذكور على كلا القولين فيها، حيث قال^(٢):

«إن الذي يصلح حجة لمقالة هذا المحقق من حكمه بجواز الرجوع إلى الأصل المذكور على القولين أمور... السابع منها: عموم قوله^(٣) في الموثق: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^(٢)، وغير ذلك مما يفيد مفاده كالصحيح: «رفع عن أممي تسعة، منها: ما لا يعلمون»^(٣)، ومثل قوله^(٤): «من عمل بما علم كفى ما لم يعلم»^(٤)؛ فإن لفظة «ما» للعموم فيتناول حكم الجزء أو الشرط أيضاً.

لا يقال: لا نسلم حجب العلم في المقام؛ لقيام الدليل - وهو أصل الاشتغال - على وجوب الإتيان بالأجزاء والشرائط المشكوك.

لأننا نقول: المراد حجب العلم بالأحكام الواقعية، وإلا فلا حجب في

(١) القوانين المحكمة: ١/١١٧.

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

(٣) التوحيد: ٣٥٣، ح ٢٤، الخصال: ١٧/٤١٧، ح ٢، وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥، ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

(٤) التوحيد: ٤١٦، ح ١٧، وسائل الشيعة: ١٦٤/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٥.

الحكم الظاهري.

وفيه نظر؛ لأنّ ما كان لنا إليه طريق - ولو في الظاهر - لا يصدق في حقه حجب العلم قطعاً؛ وإلاّ لدلّت هذه الرواية على عدم حجّية الأدلّة الظاهريّة. - إلى قوله: -

بل التحقيق عندي: أن يتمسك بالروايات المذكورة باعتبار دلالتها على نفي الحكم الوضعي؛ نظراً إلى حجب العلم وانتفائه بالنسبة إلى جزئيّة الجزء المشكوك وشرطيّة الشرط المشكوك، فيكون بمقتضى النصّ موضوعاً ومرفوعاً عنّا في الظاهر ونكون مكفئين عنه، فلا تكليف به؛ لأنّ ما ثبت عدم جزئيّته أو عدم شرطيّته في الظاهر لا يجب الإتيان به في الظاهر قطعاً كما لو قام عليه نصّ بالخصوص، وأصل الاشتغال ووجوب مقدّمة العلم لا يثبتان الجزئيّة والشرطيّة في الظاهر، بل مجرد بقاء الاشتغال وعدم البراءة في الظاهر بدونها.

وبالجملة، فمقتضى عموم هذه الروايات أنّ ماهيّة العبادات عبارة عن الأجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة، فيتبيّن موارد التكليف ويرتفع عنه الإجمال والإبهام ويتنفى الإشكال»^(١).

ولمّا كان الاستدلال المذكور لا يتمّ إلاّ بعموم الموصول، وهو ليس بمتمقّق عليه بين الأصحاب ليتمكن التمسك به، تفتّن لورود الإشكال من هذه الجهة، ومن جهة أنّ المتبادر من الرواية بقرينة ظاهر الوضع

(١) الفصول الغرويّة: ٥١.

والدفع هو الحكم التكليفي، فحاول ﷺ في دفع الإشكال من الجهتين المذكورتين بقوله:

«أولاً: أن الوضع والرفع لا اختصاص لهما بالحكم التكليفي؛ فإنّ المراد رفع فعلية الحكم ووضعها، وهو صالح للتعميم إلى القسمين، فيكون التخصيص تحكماً.

وثانياً: أن من الأصول المتداولة المعروفة ما يعبرون عنه بأصالة العدم، وعدم الدليل دليل العدم، فيستعملونه في نفي الحكم التكليفي والوضعي، ونحن قد تصفّحنا فلم نجد لهذا الأصل مستنداً يمكن التمسك به غير عموم هذه الأخبار، فيتعيّن تعميمها إلى الحكم الوضعي ولو بمساعدة أفهامهم، وحينئذٍ فيتناول الجزئية والشرطية المبحوث عنهما.

ولك أن تقول: بأن ضعف شمول الرواية للمقام منجبرة بالشهرة العظيمة التي كادت تكون إجماعاً على ما حكاها الفاضل المعاصر، وربّما يظهر أيضاً بالتفحص في مصنفاتهم والتتبّع في مطاوي كلماتهم^(١).

[٦٤٠] قوله: نعم، لو كان مستند الاحتياط أخبار الاحتياط...^(٢).

أقول: حاصله: تسليم حكومة قاعدة الاحتياط على أدلة البراءة على تقدير كون مدرك القاعدة هو أخبار الاحتياط.

(١) الفصول الغروية: ٥١.

(٢) فرائد الأصول: ٣٣١/٢.

والوجه في حكومتها حينئذٍ هو ما أشار إليه في الشبهة التحريمية من الشك في التكليف في الرد على من أجاب عن أخبار الاحتياط في تلك الشبهة بمعارضة تلك الأخبار لأخبار البراءة وترجيحها على أخبار الاحتياط من جهة أقوائيتها سنداً ودلالة واعتضاها بالكتاب والسنة^(١).

ومحصل ما ذكره هناك: أن التعارض والترجيح فرع كون أخبار الاحتياط وأخبار البراءة في مرتبة واحدة، بأن يكون المأخوذ في موضوع كل منهما الجهل بالحكم الأعم من الظاهري والواقعي أو خصوص الجهل بالحكم الواقعي؛ فإنه حينئذٍ يمكن فرض التعارض بينهما، فيحتاج إلى الترجيح.

إلا أن الأمر ليس كما ذكر؛ لأن أكثر أدلة البراءة يكون الحكم فيها معلّقاً بعدم البيان وأنه لو تمت أدلة الاحتياط لكانت حاكمة عليها؛ فإنها حينئذٍ بيانٌ فيرتفع معها موضوع أدلة البراءة.

وبيان ذلك: أن جميع أخبار البراءة عدا قوله ﷺ: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»^(٢) يكون مفادها كمفاد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان نفي العقاب والمؤاخذه على ما اشتبه حكمه الواقعي والظاهري، وكون الغاية المذكورة فيها قيام الحجة القاطعة للعذر لا بيان المجهول الواقعي.

كما أن المأخوذ في موضوع أدلة الاحتياط الجهل بالحكم الواقعي

(١) يُنظر فرائد الأصول: ٧٤/٢.

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

من أبواب القنوت، ح ٣.

خاصّة، ولا ريب أنّ أخبار الاحتياط حينئذٍ بيان للحكم الظاهري في الموضوع المشتبه وأنها حجّة قاطعة للعدر، فتكون أخبار البراءة حينئذٍ بالنسبة إلى أخبار الاحتياط من قبيل الأصل بالنسبة إلى الدليل الاجتهادي، ويكون أخبار الاحتياط حاكمة على أدلة البراءة.

وأما قوله: «فكلّ شيء مطلق....» ونحوه ممّا يكون الحكم فيه مغياً ببيان المجهول كما هو حقّه فلا نسلم حكومة أخبار الاحتياط عليها، بل معارضة معها كما اعترف به المصنّف سابقاً^(١)؛ لأنّ كلّاً منهما يحكم بتعلّق مضمونه من الرخصة والاحتياط على الموضوع المشتبه من حيث إنّهُ مشتبه.

ولا يعقل دعوى: أنّ مفاد تلك الأخبار ثبوت الرخصة في الموضوع المشتبه ما لم يثبت المنع من الشارع، حتّى يكون لازمه سقوط أخبار البراءة؛ لثبوت المعلّق عليه، وإلّا يلزم سدّ باب التعارض؛ إذ يمكن حينئذٍ أن يقال في كلّ واحدٍ من المتعارضين: إنّهُ معتبر ما لم يثبت المعارض الآخر وإلّا فهو ساقط عن درجة الاعتبار.

فإذا ثبت التعارض بينهما فوجب الجمع بينهما بالتصرّف في أحدهما، ولما كان أخبار البراءة نصّاً بالنسبة إلى أخبار الاحتياط - لتطرّق بعض الاحتمالات فيها بخلاف أخبار البراءة - فيتعيّن التصرّف في أخبار الاحتياط بحملها على الطلب الإرشادي لا الشرعي؛ لكون مساق أكثرها

(١) يُنظر فرائد الأصول: ٧٤/٢.

- إن لم يكن كلّها - مساق حكم العقل المبني على دفع الضرر المحتمل.
وعلى تقدير حملها على الطلب الشرعي لا بدّ أن يحمل على الطلب
القدر المشترك بين الوجوب والاستحباب لئلا يلزم التخصيص فيها؛
لوجوب الاحتياط في بعض الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي كما في
الشبهة المحصورة، وعدم وجوبه في بعض آخر باتّفاق الأخباريين مع
إبائها عن التخصيص.

وهذا هو الأولى؛ لكون الأصل في الأوامر هو التشريع ورفع اليد عنه
من غير دليل بعيد عن التحقيق.

مضافاً إلى أنّ حملها على الإرشاد مستلزمٌ للمجازين أحدهما نفس
الإرشاد، والآخر الإرشاد في القدر المشترك حتّى يدخل فيها ما يجب
الاحتياط فيه وما لا يجب، وكلاهما مجاز أصولي.

بل لا يبعد دعوى حكومة هذه الأخبار على أخبار الاحتياط على
القول بجريانها في نفي الجزئية كما هو مذهب صاحب الفصول^(١)؛ وذلك
لأنّ الشكّ في احتمال العقاب والتهلكة أو الوجوب مسبّب عن الشكّ في
الجزئية، فإذا نفينا جزئية المشكوك بالأصل - كما هو المفروض - لم يبق
شكّ واحتمال في العقاب ونحوه ممّا ذكر حتّى يحكم بالاحتياط.

فظهر من جميع ما ذكرنا: حكومة أخبار [البراءة] على الاحتياط
عقلاً وشرعاً.

(١) تقدّم نقل كلامه في التعليقة السابقة.

نعم، لولا أخبار البراءة لكانت أخبار الاحتياط حاكمة على حكم العقل بالبراءة؛ لما عرفت من ابتناء حكمه بالبراءة على قبح العقاب بلا بيان، وأن أخبار الاحتياط بيان وحجة قاطعة للعذر، فتدبر.

[٦٤١] قوله: ومما ذكرنا يظهر حكومة هذه الأخبار...^(١).

حكومة أخبار البراءة

على استصحاب

الاشتغال أيضاً

أقول: يعني ومما ذكرنا من حكومة أخبار البراءة على حكم العقل بوجوب الاحتياط يظهر حكومتها على استصحاب الاشتغال على تقدير القول باعتبار الأصل المثبت أيضاً.

وذلك لأن الغرض من استصحاب الاشتغال ليس إلا إثبات وجوب الجزء المشكوك فيه في الزمان اللاحق، والمفروض نفي وجوبه بهذه الأخبار في الزمان السابق، فبعد نفيه بها ظاهراً لا يبقى شك في الاشتغال حتى نحكم ببقائه في الزمان اللاحق.

وإن شئت قلت: إنَّ الشكَّ في بقاء الاشتغال وعدمه مسبب عن الشكَّ في وجوب الجزء المشكوك، فإذا أجرينا الأصل في السبب فلا يبقى شكَّ في المسبب حتى نحكم ببقائه بحكم الاستصحاب كما هو واضح، فتدبر.

(١) فرائد الأصول: ٣٣٢/٢.

[٦٤٢] قوله: وأضعف من ذلك أنه ﷺ عدل...^(١).

استدلال صاحب

الفصول بأخبار

البراءة على نفي

الحكم الوضعي

أقول: حيث إنَّ صاحب الفصول ﷺ قد استدللَّ أولاً في مسألة الصحيح والأعمَّ بهذه الأخبار على نفي الحكم التكليفي والوضعي كليهما؛ نظراً إلى عموم لفظ الموصول المذكورة فيها، ثمَّ عدل عن ذلك في باب الأدلَّة العقلية عند الكلام في أصالة العدم؛ حيث إنَّه بعدما رجَّح التمسك بهذه الأخبار على نفي الحكم الوضعي أيضاً وعدم اختصاصها بنفي الحكم التكليفي فقط، قال ﷺ:

«هذا ما أدَّى إليه نظري سابقاً، والذي أدَّى إليه نظري لاحقاً فساد هذا الوجه؛ فإنَّ الظاهر من أخبار الوضع والرفع وما في معناهما إنَّما هو وضع المؤاخذه والعقوبة ورفعهما، فيدلُّ على رفع الوجوب والتحريم الفعلين في حقِّ الجاهل دون غيرهما.

وحملهما على رفع نفس الحكم وتعميمه إلى حكم الوضع - مع بُعده عن سياق الرواية - منافٍ لما تقرَّر عند الأصحاب من أنَّ أحكام الوضع لا تدور مدار العلم، بل ولا العقل والبلوغ، ولذا تراهم يحكمون في مباحث الفقه بترتب أحكامها الوضعية كالحدث بأنواعه والطهارة والنجاسة...»^(٢) إلى آخر ما نقلناه سابقاً.

وملخص كلامه ﷺ: أنَّ المتبادر من هذه الروايات هو رفع الوجوب

(١) فرائد الأصول: ٣٣٢/٢.

(٢) الفصول الغروية: ٣٦٤.

والتحريم الفعلين خاصّة دون غيرها من الأحكام الوضعيّة كالجزئية والشرطيّة ونحوهما.

ولو سلّم عدم ظهورها بنفسها في ذلك - بأن ادّعي أنّها بإطلاقها شاملة لرفع الأحكام الوضعيّة أيضاً - فما عليه الأصحاب من أنّ أحكام الوضع لا تدور مدار العلم والبلوغ والعقل، ومن أنّ الأصل في الأجزاء والشروط كونها واقعيّة إلا ما قام الدليل على خلافه، يمنعها عن العمل بذلك الظهور؛ ضرورة أنّ تعميمها لرفع أحكام الوضع يقتضي كون جميع الأجزاء والشروط علميّة وذكرية واختيارية، واختصاص أحكام الوضع بالعالم الذاكر المختار، وهما خلاف ما جرت عليه طريقة الأصحاب.

مضافاً إلى أنّه مستلزمٌ لتخصيص الأكثر، بل التخصيص المستوعب في تمام أبواب الفقه من العبادات والمعاملات؛ ضرورة أنّ قضية ذلك أنّه لو أراد الإتيان بالصلاة فقام ونوى فافتتح وتلقّظ بهمزة التكبير فنسي سائر الأجزاء، أن يحكم بصحّة صلاته، وكذا لو أراد الحجّ فأحرم ثمّ نسي سائر المناسك أن يحكم بصحّة حجّه، أو أراد صيغة النكاح أو الطلاق أو البيع أو غير ذلك، فقال: «أن» ونسي «كحت»، أو قال: «بع» ونسي «تك» وهكذا، أن يحكم بوقوع النكاح أو الطلاق أو البيع أو الحجّ، وهكذا بالنسبة إلى الجهل والإكراه والاضطرار والخطأ، وهذا ممّا يحكم الضرورة والبدية على خلافه.

ودعوى خروج ذلك بالدليل الخاصّ في كلّ موردٍ موردٍ تخصيصٍ

لأكثر، بل الجميع كما لا يخفى، وفساده في غاية الوضوح، فلا يمكن حمل كلام عاقل عليه فضلاً عن كلام حكيم خبير، فتعين أن يكون المراد بهما رفع الوجوب والحرمة من الحكم التكليفي خاصة، هذا.

[٦٤٣] قوله: لذكرنا بعض ما فيه: من منع العموم أولاً...^(١).

أقول: يعني يرد على كلام صاحب الفصول رحمته الله - على تقدير عدم عدوله عمّا ذكره أولاً - وجوه من المناقشة:

أما أولاً: فبمنع عموم الأخبار المذكورة لنفي الحكم الوضعي من الجزئية والشرطية ونحوهما، بل الظاهر المتبادر منها هو نفي الحكم التكليفي خاصة، وقد فصلنا الكلام في هذا المطلب في أوائل الكتاب عند التكلّم في حديث الرفع.

وأما ثانياً: فبمنع كون الجزئية والشرطية ونحوهما أموراً متأصلة قابلة للجعل والانجعال ومتعلقة للنفي والإثبات، بل هي كسائر الأحكام الوضعية من الأمور الاعتبارية المنتزعة من الأحكام التكليفية على ما هو المقرّر في محله.

بل نفي الحكم الوضعي ممّا ليس له معنى محصّل ما لم يكن آثلاً إلى نفي الحكم التكليفي، بناءً على ما هو المحقّق من عدم مجعوليّة الأحكام الوضعية وعدم كونها أموراً متأصلة، فلا وجه للحكم بشمول الأخبار لما هو من قبيل الأمور الاعتبارية الصرفة، فلا بدّ من الحكم باختصاصها

(١) فرائد الأصول: ٣٣٣/٢.

بنفي الحكم التكليفي فقط.

ولكن قد أورد بعض المعاصرين على كلا الوجهين بما لا محصل له.

أمّا على الوجه الأوّل: فبأنّ منع العموم هنا ينافي ما جزم به عند بيان تقريب دلالة الأخبار من أنّ مفادها عدم جعل المجهول منشأ للعقاب، لا على ترك نفيه ولا على ما صار تركه منشأ لتركه وهو الأكثر؛ فإنّ على ذلك أيضاً يعمّ الأخبار لنفي الأحكام الوضعيّة من الجزئية والشرطيّة ونحوهما؛ ضرورة أنّ نفي الآثار والمعلول مستلزم لنفي ذي الأثر والعلّة؛ لاستحالة التفكيك بينهما.

غاية الأمر، أنّه على ما ذكره المصنّف يكون عموم النفي من باب الإنّ، بمعنى أنّه من نفي الآثار ينتقل إلى نفي ذيلها وهي الأحكام، وعلى ما ذكره في الفصول يكون العموم من باب اللّم، بمعنى أنّه من نفي الأحكام ينتقل إلى نفي آثارها، وهو العقاب القدر المشترك بين ما يكون على ترك الجزء والشرط، وما يكون على ترك الكلّ الواجب بنفسه المسبّب عن ترك الجزء والشرط.

ولكنّه - كما ترى - لا يوجب فارقاً من حيث العموم والخصوص، هذا، فتأمّل^(١).

وأمّا على الوجه الثاني: فبما محصّله: أنّ الجزئية والشرطيّة ونحوهما من الأحكام الوضعيّة وإن كانت غير مجعولة على الاستقلال على ما هو

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤٠٣.

التحقيق، إلا أنّها لما كانت ممّا تنالها يد التصرف من الشارع - ولو بواسطة ما ينتزع عنها من الأحكام التكليفيّة رفعاً ووضعاً - صحّ أن يتعلّق بها الرفع والوضع بتبعها، وحينئذ منع كون الجزئية أمراً مجعولاً لا يقتضي عدم شمول هذه الأخبار لها^(١).

وحاصل كلامه: أنّ الأحكام الوضعيّة على القول بكونها منتزعة من الأحكام التكليفيّة يرتفع بهذه الأخبار بارتفاع منشأ انتزاعها، فيثبت بذلك عموم الأخبار لنفي الحكم التكليفي والوضعي كليهما.

وفيه: أنّ الأحكام الوضعيّة على قسمين:

أحدهما: ما هو من قبيل الأمور المتأصّلة، أي الأوصاف الواقعيّة كالطهارة والنجاسة ونحوهما، ولا ريب أنّ هذا القسم غير مجعول للشارع، بمعنى أنّ له حقيقة وواقعيّة يخبر عنها الشارع، لا أنّه قد اخترعها.

وثانيهما: ما هو من قبيل ما انتزع من الأحكام التكليفيّة كالصحّة والبطلان ونحوهما، فإذا قيل: «إنّ التكلم يبطل الصلاة»، فمعناه: أنّ الشارع قال: «إذا تكلمت في الصلاة فأعدها» فقد انتزع عن هذا الأمر البطلان.

أمّا القسم الأوّل فلا إشكال فيه.

وأمّا القسم الثاني فوجه دفع الإشكال فيه: أنّ هناك أمرين: أحدهما:

(١) درر الفوائد، للمحقّق الخراساني: ٢٥٦.

النهي عن التكلّم في الصلاة مثلاً، والآخر: الأمر بإعادتها إذا تكلم فيها، فإذا تكلم فيها ناسياً فمقتضى حديث الرفع والوضع ارتفاع حرمة فعل التكلّم، وأمّا ارتفاع الأمر بالإعادة إذا تكلم ناسياً فلا يدلّ هذه الأخبار عليه، فلا منافاة بين القول بارتفاع الحكم التكليفي وعدم ارتفاع الحكم الوضعي.

والحاصل: أنّ المحصل من هذه الأخبار إنّما هو ارتفاع الحكم التكليفي المحض، وأمّا ارتفاع الحكم التكليفي الذي هو منشأ للحكم الوضعي فلا، فتأمل فيه.

[٦٤٤] قوله: ففيه: أنّ ما يظهر للمتصفّح في هذا المقام...^(١).

أقول: وحاصله: أنّ ما ذكره صاحب الفصول من ظهور استناد الأصحاب في الأصلين المذكورين لنفي الأحكام التكليفية والوضعية إلى تلك الروايات على خلاف الواقع.

بل الذي يظهر لنا بالتصفّح في كلماتهم عدم استنادهم في ذلك إلى الروايات، وعدم كون الروايات مستندة للأصلين بعد تسليم اقتضائهما لنفي الحكم التكليفي والوضعي.

وذلك لأنّ استناد الأصلين إلى الروايات موقوفٌ على تساوي النسبة بين المستند والمستند إليه، وهو منتفٍ في المقام؛ فإنّ النسبة بين الأصلين

(١) فرائد الأصول: ٣٣٣/٢.

وبين تلك الروايات إمّا عموم مطلقاً، أو تباين كليّ، أو تباين جزئيّ، أعني العموم من وجه.

وبيان ذلك: أنّه إن قلنا بأنّ مفاد تلك الروايات هو نفي الوجوب والحرمة خاصّةً من الأحكام التكليفيّة دون غيرها فضلاً عن غيرها من الأحكام الوضعيّة والموضوعات، وأنّ أصالة العدم تجري في جميع الأحكام - تكليفيّة ووضعيّة والموضوعات المستنبطة والصرفة - كذا الأصل الآخر يجري في جميع الأحكام من الوضعيّة والتكليفيّة إلزاميّة أو غير إلزاميّة، فتكون النسبة بينهما وبين الأخبار حينئذٍ عموم مطلقاً.

وإن قلنا بأنّ مفادها نفي خصوص المؤاخذه والعقاب - كما هو الظاهر المتبادر حسبها عرفت في محلّه - دون نفي نفس الحكم من الوجوب والحرمة، فتكون النسبة حينئذٍ التباين؛ لعدم كون الأصلين ناظرين إلى نفي العقاب.

إلا أن يقال: إنّهما أيضاً ناظران إلى نفي العقاب بالالتزام، بأن يقال: إنّ نفي الحكم مستلزمٌ لنفي أثره وهو العقاب، كما أنّ نفي الأثر يستلزم لنفي المؤثر الذي هو الحكم كما عرفت فيما تقدّم؛ فإنّه حينئذٍ يصير النسبة بينهما عموماً مطلقاً.

ولكنّه مدفوع: بأنّ العبرة في ملاحظة النسبة إنّما هو على ملاحظتها بين المدلولين المطابقين أو التضمينيين دون الالتزاميين فتأمل.

مع أنّ موضوع الوضع والرفع لا يتحقّق إلّا مع وجود الدليل على

ثبوت ذلك الحكم، بمعنى: أنّ الرفع والوضع لا يصدقان إلاّ مع ثبوت ذلك الحكم بحيث لولا النبوي لقلنا بثبوتّه.

ومعلوم أنّه مع ثبوت الحكم بالدليل لا مجرى للأصلين فيه، فيكون مورد النبوي ونحوه بعد ثبوت الحكم ومورد الأصلين قبل ثبوتّه، فتكون النسبة حينئذٍ التباين الكلّي؛ لتغاير مورديهما مع مورد النبوي ونحوه؛ ضرورة أنّ كلّ منهما يجري فيما لا يجري فيه الآخر؛ إذ قبل ثبوت الحكم يجري الأصلان بخلاف النبوي وما في معناه، وبعد ثبوت الحكم يجري النبوي بخلاف الأصلين.

هذا إذا استعمل الرفع بمعناه الحقيقي.

وأما لو عمّمناه لما يعمّ الدفع وقلنا بكفاية المقتضي لثبوت الحكم ولو توهمّا وتقديراً وإن لم يكن عليه دليل فعلاً ولا مقتضي محقّق، فتكون النسبة بينها العموم من وجه والتباين الجزئي.

[و]مادّة الافتراق من جانب النبوي هو رفع الحكم الثابت الذي عليه دليل لولا النبوي، ومن جانب الأصلين هو الموضوعات والأحكام الغير الإلزاميّة من التكليفيّة والوضعيّة، ومادّة الإجتماع هو ما لو توهمّ ثبوت المقتضي ولكن لم يكن عليه دليل ولا مقتضٍ محقّق، فيتصادق النبوي والأصلان في ذلك المورد مع وجود التباين الجزئي بينهما بالنسبة إلى كلّ من موردي الافتراق، وسيأتي في كلام المصنّف التعرّض لجميع ما ذكرنا، فتدبّر.

[٦٤٥] قوله: «أما أصل العدم...»^(١).

أقول: يعني أنّ مورد هذا الأصل هو الأحكام الشرعيّة - تكليفيّةً ووضعيّةً - والأحكام اللفظيّة والموضوعات المستنبطة والصرفة.

كما أنّ مستنده ودليل اعتباره هو أدلّة الاستصحاب من الأخبار أو بناء العقلاء، فيكون من أقسام الاستصحاب على ما هو التحقيق كما عرفت في أوائل المبحث^(٢).

كما أنّ مستنده في خصوص باب الألفاظ هو بناء العرف وأهل اللسان من باب الظنّ والظهور من غير ملاحظة الحالة السابقة حتّى يندرج في الاستصحاب.

وأما مورد «عدم الدليل دليل العدم» فهو الأحكام وضعيّة وتكليفيّة إلزاميّة وغير إلزاميّة.

كما أنّ مستنده إمّا حصول القطع منه في خصوص مسألة النبوة وغيرها من المسائل الأصوليّة الاعتقاديّة، أو حصول الظنّ به في خصوص ما يتلى به الناس، فيكون من الأمارات الناضرة إلى الواقع كما هو المصرّح به في كلام صاحب الوافية؛ حيث استدلّ على اعتبار هذا الأصل باتّفاق الفقهاء واستدلّاهم به في صورة عموم البلوى على نفي الحكم في الواقع^(٣).

(١) فرائد الأصول: ٣٣٤/٢.

(٢) يُنظر الجزء الأوّل، تعليقة رقم ٢٠.

(٣) الوافية: ١٩٩.

وهذا هو الذي اخترناه سابقاً وقلنا بثبوت هذا الاتفاق من الأصوليين المتقدمين^(١)؛ حيث يتمسكون به في هذه الصورة على نفي الحكم في الواقع وجرت عليه طريقتهم، ولم نعثر على مخالف سوى الشهيد^(٢) في ما حكى عنه^(٣)؛ حيث أرجعه إلى أصل البراءة على التفصيل الذي حررناه سابقاً، فليتدبر.

[٦٤٦] قوله: لكن تصادق بعض موارد الأصوليين...^(٣).

أقول: يعني أن تصادق النبوي والأصلين في بعض الموارد مع فرض افتراقه عنهما في مورد آخر - كما هو قضية التباين الجزئي المحقق بينهما - لا يدل على استنادهما إليه، بل يدل على العدم؛ ضرورة اعتبار التساوي بين المستند والمستند إليه المفروض انتفاؤه في المقام كما عرفت.

[٦٤٧] قوله: ثم إن في الملازمة التي صرح بها - إلى قوله -: منعاً واضحاً...^(٤).

أقول: وجه منع الملازمة بين حكومة أخبار البراءة على قاعدة الاشتغال وبين دلالتها على عدم حجية الأدلة الظنية - كأخبار الآحاد

(١) تقدّم في الجزء الأول، تعليقة رقم ٢٠.

(٢) ذكرى الشيعة: ٥٣/١.

(٣) فرائد الأصول: ٣٣٥/٢.

(٤) فرائد الأصول: ٣٣٥/٢-٣٣٦.

ونحوها - هو: أنَّ مفاد الأدلة الظنية والطرق الشرعية تنزيل مؤدّاهما منزلة الواقع، ووجه حجّيتها هو: كشفها عن الواقع كشفاً ظنيّاً ولو نوعاً، وما دلّ على اعتبارها إنّما دلّ عليه من هذه الحيثية، لا من حيث احتمال الضرر والعقاب في مخالفتها، فحينئذٍ يصحّ حكومتها على أخبار البراءة، على معنى كون دليل اعتبارها مفسّراً لدليل البراءة ومبيّناً لمقدار مدلوله كما هو مقتضى معنى الحكومة.

وهذا بخلاف قاعدة الاشتغال؛ فإنّها قاعدة شرعية ظاهرة في الموضوع المشكوك، مبتنية على وجوب دفع الضرر المحتمل، فعلى هذا تكون معارضة لأخبار البراءة.

ولكنّه مبنيٌّ على أن يكون مراد صاحب الفصول من دليل الاحتياط قاعدة الاشتغال لا استصحابه، وإلّا فهو أيضاً حاكم على أدلة البراءة، وإن كان هو مخدوشاً من جهة أخرى كما عرفت^(١)، وحينئذٍ فالملازمة في محلّها، ولعلّ قوله: «فافهم»^(٢) إشارة إلى ذلك، فتدبّر.

المناقشة في التمسك
بأصالة عدم وجوب
الأكثر على البراءة
في المسألة

[٦٤٨] قوله: وقد عرفت حالها سابقاً...^(٣).

أقول: حيث أورد عليه:

أولاً: بأنّ استصحاب عدم الوجوب في المقام ممّا لا فائدة فيه بعد كون

(١) تقدّم في تعليقة رقم ٦٣٠ و ٦٣١.

(٢) فرائد الأصول: ٣٣٦/٢.

(٣) فرائد الأصول: ٣٣٦/٢.

مجرد الشك في التكليف علة لعدمه، ومعه لا حاجة إلى الاستصحاب.

وثانياً: أن المترتب على الاستصحاب لا بد أن يكون هو الأثر الشرعي، ونفي العقاب على تقدير إرادته من الأصل المذكور مما لا معنى له؛ لكونه من الآثار العقلية المترتبة على الوجوب.

وثالثاً: أن أصالة عدم وجوب الأكثر معارضة بأصالة عدم وجوب الأقل على تقدير إرادة نفي الوجوب النفسي المستقل؛ فإن هذا الأصل على هذا التقدير جارٍ في جانب الأقل أيضاً^(١)، فتدبر.

[٦٤٩] قوله: وحالها حال سابقها بل أردأ...^(٢).

أقول: أي حال هذا الأصل كحال سابقه في الضعف؛ لما ذكرنا هناك من أن مجرد الشك في الوجوب كافٍ في نفي الوجوب المستتب للعقاب، لو أريد من أصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيته ترتب عدم استحقاق العقاب.

وثانياً: معارضته بالمثل في جانب الأقل لو أريد منه نفي الآثار المترتبة على الوجوب النفسي على التفصيل المتقدم.

وأما وجه الأردئية: فلاّنه يجري في هذا الأصل ما لا يجري في سابقها من الاحتمالات والوجوه الموجبة للضعف.

(١) يُنظر فرائد الأصول: ٣٢٤/٢-٣٢٧.

(٢) فرائد الأصول: ٣٣٦/٢.

المنافضة في التمسك
بأصالة عدم وجوب
الشيء المشكوك في
جزئيته على البراءة
في المسألة

وتوضيح ذلك: أنّ الوجوب الثابت للجزء الذي يراد نفيه باستصحاب العدم على أقسام:

أحدها: ما يعرض الجزء باعتبار انضمامه إلى غيره من سائر الأجزاء، كما إذا لوحظت السورة منضمة إلى سائر أجزاء الصلاة؛ فإنّ الوجوب العارض على الجزء بالاعتبار المذكور عين وجوب الكلّ؛ لما عرفت سابقاً من أنّ وجود الكلّ عين وجودات أجزائه، والأمر بإيجاد الكلّ أمرٌ بإيجاد أجزائه.

ولا ريب أنّ وجوب الكلّ نفسيّ فيتّصف أجزاؤه أيضاً بالوجوب النفسي، فالشكّ في وجوب الجزء المشكوك في جزئيّته معناه الشكّ في الوجوب النفسي المتعلّق بالكلّ بالفرض باعتبار تعلّقه بذلك الجزء.

ومرجع الشكّ في وجوبه حينئذٍ إلى الشكّ في أنّ هذا الجزء المشكوك في جزئيّته باعتبار انضمامه إلى سائر الأجزاء هل هو واجب نفسيّ أم لا؟ كما أنّ مرجع الشكّ في وجوب الجزء بهذا الاعتبار إلى الشكّ في وجوب الكلّ الذي هو الأكثر فيما نحن فيه، فيرجع استصحاب عدم وجوب الجزء بالاعتبار المذكور إلى استصحاب عدم وجوب الأكثر، وقد عرفت ما في هذا الاستصحاب من الضعف من جهاتٍ عديدة.

وثانيها: ما يعرض الجزء لذاته مع قطع النظر عن الانضمام، ووجوب الجزء بهذا الاعتبار يسمّى بالوجوب الغيري، وهو على قسمين:

أحدهما: الوجوب العقليّ المعبر عنه باللزوم واللابدّية، بمعنى كونه ممّا

لا بدّ [منه] في مقام الإتيان بالمأمور به.

والوجوب بهذا المعنى لازم لذات الجزء غير حادث إلاّ بحدوث معروضه، وغير منفكّ عنه ما دام الجزء جزءاً، فيكون نظير الزوجية للأربعة مثلاً.

والوجوب بالمعنى المذكور ممّا لا يمكن إجراء استصحاب العدم فيه؛ وذلك لأنّ اللابديّة بالنسبة إلى المقدّمة من الأمور الاعتباريّة المتزعة عن المقدّمة كفوقية فوق ونحوها، وليست من الأمور المتأصلة الحادثة التي تجري فيها الاستصحاب؛ فإن أمكن استصحاب منشأ انتزاعه - وهو المقدّمة فيما نحن فيه - فهو، وإلاّ فلا وجه لاستصحابه مع بقاء المتزاع منه. مضافاً إلى أنّ استصحاب عدم اللابديّة للسورة مثلاً لا يثبت كون الصلاة هي المركّبة من غيرها من سائر الأجزاء؛ لأنّ تركّبها من غيرها ليس حكماً شرعياً لعدم لابديّة السورة حتّى يثبت باستصحاب عدمها.

وثانيهما: الوجوب الشرعي المستفاد من الخطاب الأصلي، كقوله: «اركع» ونحوه، أو الوجوب الشرطي المعبرّ عنه بالوجوب الإرشادي العقلي المستفاد من الخطاب الكاشف عن الجزئية والشرائط.

والمتراءى في بادي النظر وإن كان جريان استصحاب العدم فيهما - لأنّ كلّاً من الوجوب الغيري الشرعي والوجوب العقلي الإرشادي حادثٌ مسبوق بالعدم يمكن نفيه بالأصل - ولكنّ التأمل الصادق يقضي بفساد الأصل فيهما؛ لكونه مثبتاً بالنسبة إلى كون المأمور به هو الأقلّ كما

هو الغرض من الاستصحاب المذكور؛ فإنَّ استصحاب عدم وجوب السورة مثلاً لا يثبت كون الصلاة المأمور بها مركبة من أجزاء أخر غير السورة إلا بملازمة عادية؛ لعدم كون تركيب الصلاة من غير السورة لازماً شرعياً؛ لعدم وجوب السورة وجوباً غيرياً حتّى يثبت باستصحاب عدم وجوبها.

وبالجملة، استصحاب عدم وجوب السورة بالوجوب الغيري لا يثبت كون الواجب النفسي هو الأقلّ الذي هو ما عدا السورة إلا على القول باعتبار الأصل المثبت.

هذا، ولكن قد يقال^(١): إنّه على القول باعتبار الأصل المثبت أيضاً لا يجدي الاستصحاب المذكور في المقام؛ فإنّ نفي الوجوب الغيري الراجع إلى نفي الطلب الغيري عن الجزء المشكوك فيه لا ينفي وجوبه رأساً؛ لإمكان ثبوت وجوبه بالأمر بالمركّب ولو مقدّمةً، فليس كون الماهيّة المطلوبة هي الأقلّ من آثار نفي الطلب الغيري خاصّة - عقلاً ولا عرفاً - حتّى يصير الأصل بالنسبة إليه [مثبتاً، بل هو من آثار نفي الوجوب رأساً ولو مقدّمةً، والفرض أنّ الأصل على هذا التقدير ينفي الوجوب الغيري المدلول عليه بدليل آخر غير الدليل الدالّ على وجوب المركب، والوجوب المقدّمي غير قابل لإجراء الأصل في نفيه، فهذا الأصل على ذلك التقدير لا يجدي شيئاً في المقام ولو على القول بالأصل المثبت^(٢).

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤٠٤.

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من نسخة الأصل، أضفناه من المصدر.

[قوله: وإن أريد أصالة عدم صيرورة السورة جزء المركب....^(١)].

المنافشة في التمسك
بأصالة عدم
جزئية الشيء
المشكوك

[اشتهر في الألسنة جريان الأصل في الماهيات في مقام الجعل والاختراع، وبه صرح المحقق القمي^(٢) وغيره من الأفاضل.

وهذا غير الأصل في الأوضاع إذا شك في وضع اللفظ للكل أو الجزء أو الكلي أو الفرد؛ لأنه هناك معارض بمثله؛ إذ الوضع لا يحتاج إلى ملاحظات عديدة، بل ليس فيه إلا ملاحظة واحدة، فكما أن الأصل عدم تعلّقها بالفرد أو الجزء، فكذلك الأصل عدم تعلّقها بالكل أو الكلي؛ لأنّهما مفهومان مغايران يصلح أن يكون كلّ منهما معروضاً لتلك الملاحظة والوضع، من غير أن يكون لأحدهما خصوصية زائدة كما توهم في الفصول^(٣) وجودها في الفرد واعترف بجريان الأصل فيها وغفل عن مباينتهما مفهوماً وصلاحيّة كلّ منهما لتعلّق الملاحظة الواحدة به، وهو خطأ منه.

بخلاف الأصل في الماهيات المخترعة^(٤)؛ فإنّ الأصل فيها غير معارض بالمثل؛ وذلك لأنّ الجعل والاختراع فيها عبارة عن ملاحظة

(١) فرائد الأصول: ٣٣٦/٢.

(٢) القوانين المحكمة: ١١٧/١.

(٣) الفصول الغروية: ٤١.

(٤) أضفنا ما بين المعقوفين من «جواهر العقول (مخطوط): ٢٧٢» بدل المواضع الساقطة ليستقيم بها العبارة.

الأجزاء الغير المرتبطة وإحداث العلقه بينها واعتبارها شيئاً واحداً، ومن البين أنّ الجعل بهذا المعنى يحتاج إلى ملاحظات عديدة بحسب تعدّد الأجزاء، فحينئذٍ لو شكّ في اعتبار جزء من الأجزاء وملاحظته في الماهية بعد العلم بملاحظة غيره من سائر الأجزاء فلا شبهة في أنّ الأصل حينئذٍ هو عدم ملاحظته، من غير أن يعارضه الأصل في الأخير.

نعم، هنا إشكال من جهةٍ أخرى وهو: أنّ اعتبار أصالة العدم إن كان من جهة بناء العقلاء فيتّجه عليه: أنّ بناءهم على العمل به في تعيين الماهيات غير ثابت، بل القدر المتيقّن هو العمل عليه في تشخيص الظواهر وتعيين المرادات كأصالة عدم القرينة والنقل والاشتراك ونحوها. وبالجملة، إنّ بناءهم في ترتيب الأثر المذكور وهو تعيين الماهية عليه ثابت والقدر الثابت من بنائهم هو ما ذكرناه.

وإن كان اعتباره من جهة الاستصحاب وأخبار لا تنقض - كما هو الحق - فظاهر المصنّف وإن كان إمكان إثبات الأثر المذكور وهو تعيين الماهية بأصالة العدم بالتقريب الذي ذكره، إلّا أنّه يرد عليه: أنّه أصل مثبت كما سيأتي بيانه في عبارة المصنّف.

[٦٥٠] قوله: **فالجعل والإختراع فيها من حيث التصوّر والملاحظة...**^(١).

أقول: وبه يحصل الفرق بين هذا الوجه وبين الوجهين السابقين. ومحصله: أنّ الأصل على الوجهين السابقين إنّما ينفي الجعل

(١) فرائد الأصول: ٣٣٧/٢.

التصديقي الذي عبارة عن الحكم، بمعنى: أن الأصل عدم حكم الشارع بكون المشكوك جزءاً للماهية المجعولة، بخلافه على الوجه المذكور؛ فإن الأصل فيه ينفي الجعل التصوري، بمعنى: أن الأصل عدم ملاحظة الشارع إياه جزءاً للماهية المجعولة، والنزاع في كون الأحكام الوضعية مجعولة أم غير مجعولة إنما هو في الأول وهو الجعل التصديقي.

وأما الجعل التصوري فلا إشكال ولا خلاف في كونه مجعولاً كما هو واضح.

وعلى هذا فما سيأتي في كلام المصنّف من قوله: «إلا أن يريدوا بالحكم الوضعي هذا المعنى»^(١) لعله في غير محله، فافهم.

[٦٥١] قوله: وتتمام الكلام يأتي في باب الاستصحاب...^(٢).

أقول: وفيه: أنه لم يتعرّض في تلك المسألة لبيان كون مرادهم من الحكم الوضعي المتنازع فيه الجعل التصديقي أو التصوري أو ما يعمّهما، وإنما تعرّض هناك لبيان مجعوليّة الأحكام الوضعية على وجه الاستقلال وعدم مجعوليّتها، ولعلّ مراده عليه السلام الإتيان بتمام الكلام في مجعوليّتها وعدم مجعوليّتها، لا بيان المراد من الحكم الوضعي من كونه عبارة عن الجعل التصديقي أو التصوري أو الأعم، فتدبّر^(٣).

(١) فرائد الأصول: ٣٣٧/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٣٧/٢.

(٣) يُنظر فرائد الأصول: ١٢١/٣-١٤٨.

[٦٥٢] قوله: فلأن تعيين الماهية في الأقل...^(١).

أقول: هذا إشارة إلى دفع ما قد يقال: من أن الأصل بالمعنى المذكور معارض بالمثل؛ فإن أصالة عدم ملاحظة المشكوك مع المركب المأمور به شيئاً واحداً يعارضه أصالة عدم ملاحظة التركيب بالنسبة إلى سائر الأجزاء؛ فإن مجرد الملاحظة المعلومة بالنسبة إلى سائر الأجزاء لا تفيد في تحقق التركيب بالنسبة إليها ما دام لم تلاحظ بعنوان الوحدة، بمعنى: أن مجرد ملاحظة الأجزاء المعلومة غير كافٍ، بل يحتاج معها إلى اعتبار الملحوظ شيئاً واحداً حتى يتحقق هناك وحدة اعتبارية يجمعها كي يوجد التركيب.

مضافاً إلى أن كون الماهية المأمور بها هي الأقل ليس من الآثار الشرعية المترتبة على أصالة عدم ملاحظة المشكوك مع المركب المأمور به حتى يترتب ذلك على الأصل المذكور، بل هو من الآثار العادية المترتبة عليه؛ وذلك لأن أصالة عدم ملاحظة المشكوك فيه الذي [هو] عبارة عن عدم الأمر به المستلزم لعدم كون المأمور به هو الأكثر يلزمه عادة كون المأمور به هو الأقل، فيصير الأصل حينئذٍ مثبتاً.

وحاصل ما ذكره المصنف في دفع ذلك هو: أن إثبات كون الأقل هو المركب المأمور به غير مستند إلى مجرد أصالة عدم كون المشكوك فيه ملحوظاً في المركب المأمور به حتى يكون الأصل بالنسبة إليه مثبتاً، بل

(١) فرائد الأصول: ٣٣٧/٢، وفيه: «لأن» بدل «فلأن».

إثبات ذلك مستنداً إلى أمرين:

أحدهما: ملاحظة ما فرض دخله في المركب من الأجزاء المعلومة وهو بمنزلة الجنس.

والآخر: عدم ملاحظة غيره من الشيء المشكوك فيه الذي هو بمنزلة الفصل، والجنس موجودٌ بالفرض بحكم الأدلة المثبتة لوجوب تلك الأجزاء المعلومة، والفصل محرز بالأصل، فيثبت بمجموع تلك الأدلة مع انضمام الأصل المذكور أنّ المركب المأمور به هو الأقل لا غير، فالأصل إنّما يتمسك به لمجرد نفي اعتبار المشكوك، لا لإثبات كون الأقل هو المأمور به حتّى يلزم كون الأصل مثبتاً.

وهذا نظير إثبات الغرة والوارث المنحصر بأصالة عدم دخول شوال أو أصالة بقاء رمضان، وأصالة عدم وارث آخر، بعد إثبات أحد جزئي الموضوع - وهو اليوم الموجود والشخص الحاضر - بالوجدان؛ لأنّ الغرة عبارة عن أوّل يوم لا يسبقه يوم آخر، كما أنّ موضوع الإرث هو زيد مثلاً مع وصف الانحصار.

ونظير ما ذكرنا كثيراً في أبواب الفقه، وقد أشار إلى جملة منها المصنّف في باب الاستصحاب^(١)، ومما ذكرنا يظهر وجه اندفاع ما ذكرناه من المعارضة بالمثل، فافهم.

(١) فرائد الأصول: ٢٣٨/٣ - ٢٤٥.

[٦٥٣] قوله: إلا أن يقال: إن جزئية الشيء مرجعها...^(١).

أقول: غرضه من هذا الكلام الإيراد على الأصل المذكور بكونه مثبتاً من باب إثبات أحد الضدين بنفي الآخر.

وبيانه: أننا قد ذكرنا آنفاً أن كلية الأقل وكونه المركب المأمور به لا يكفي فيه مجرد عدم ملاحظة المشكوك مع المركب المأمور به شيئاً واحداً، بل يحتاج مضافاً إلى ذلك إلى ملاحظة الأجزاء القليلة المعلومة شيئاً واحداً حتى يتحقق هناك وحدة اعتبارية يجمعها.

فمجرد عدم ملاحظة المشكوك لا يترتب عليه كلية الأقل إلا بعد إثبات ملاحظة سائر الأجزاء المعلومة بلحاظ الوحدة.

وذلك لأن جزئية الشيء المركب عبارة عن ملاحظة المركب منه ومن باقي الأجزاء شيئاً واحداً بسيطاً، ولا ريب أن الملاحظة المذكورة في أجزاء الأقل لا يثبت بالأصل المذكور؛ إذ ليس مؤداه إلا أصالة عدم ملاحظة الشارع المشكوك مع سائر أجزاء المركب شيئاً واحداً وهو معنى نفي كلية الأكثر.

كما أن معنى كلية الأقل هو ملاحظة الشارع الأجزاء القليلة المعلومة شيئاً واحداً، فإثبات كلية الأقل وكونه مأموراً به بنفي كلية الأكثر من قبيل إثبات أحد الضدين بنفي الآخر بالأصل، وهل هذا إلا أصل مثبت؟!

مضافاً إلى كونه معارضاً بالمثل وهو أصالة عدم ملاحظة التركيب في

الأقل، فثبت بذلك كون المركب المأمور به هو الأكثر.

هذا، ولكن قد يناقش فيه: بأن المعارضة إنما يتصور في المركب المتحقق في الخارج دفعةً، كما إذا شك في أن الحيوان الموجود في الخارج ذو رأس أو رأسين؛ فإن الأصل فيه معارض بالمثل؛ حيث إن أصالة عدم كونه ذي رأسين تعارض بأصالة عدم كونه ذا رأس.

وأما إذا كان المركب تدريجي الحصول - كما فيما نحن فيه - فلا ريب في احتياج الأكثر إلى ملاحظة زائدة، والأصل عدمها، ولا يعارضه الأصل في الأقل لتيقن الملاحظة فيه^(١).

وفيه نظر؛ فإن المفروض في المقام رجوع الشك في ملاحظة ذلك الشيء جزءاً وعدمها إلى ملاحظة المركب منه ومن الباقي شيئاً واحداً، كرجوع عدم جزئيته إلى ملاحظة غيره من الأجزاء شيئاً واحداً، ولا ريب أن النسبة بين الملاحظتين حينئذٍ هو التباين الكلي؛ حيث يرجع الشك إلى أنه لاحظ هذا المركب الوحداني أو ذلك، فيكون المقام من قبيل الحيوان المذكور قطعاً.

ولعل منشأ التوهم تخيل أن الملحوظ في المركب هو كل جزء جزء بالخصوص، فزعم أن أجزاء الأقل ملحوظة يقينياً والجزء المشكوك مشكوك مرفوع بالأصل، ولم يتفطن إلى تقرير المصنف في بيان الإشكال من اعتبار اللحاظ بالنسبة إلى ملاحظة المجموع وملاحظته شيئاً واحداً؛

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٧٣.

إذ لا خفاء في أنه بهذا الاعتبار يكون النسبة بينهما التباين الكلي، فإجراء الأصل في أحدهما معارض بإجرائه في الآخر كما ذكرنا، فافهم.

[٦٥٤] قوله: مع أن أصالة عدم الالتفات...^(١).

أقول: وذلك لاستحالة نسبة عدم الالتفات المساوق للذهول والغفلة إليه تعالى.

عدم جواز التمسك بأصالة عدم التفات الأمرحين تصوّر المركّب إلى هذا الجزء

ولكن يمكن أن يقال: إن مراد المستدلّ من الالتفات المنفي بأصالة العدم هو الالتفات الخاصّ المساوق للّحاظ والتصوّر لا مطلق الالتفات، فيكون معنى عدم التفات الشارع إلى الجزء المشكوك عدم تصوّره وملاحظته لذلك الجزء مع سائر أجزاء المركّب شيئاً واحداً، فإذا شكّ في ذلك يجري فيه أصالة العدم، كما يجري في الشكّ في اللّحاظ والتصوّر، فلا وجه لمنع جريان أصالة عدم الالتفات بعد تسليم جريانها بالنسبة إلى الشكّ في التصوّر والملاحظة كما لا يخفى.

[٦٥٥] قوله: لحصول الالتفات فيه قطعاً، فتأمّل^(٢).

أقول: وذلك لبدهة توقّف جزئيّته على الالتفات؛ إذ المفروض أن جزئيّة الشيء في هذا الفرض محرزة إلا أن الشكّ في كونه جزءاً واجباً أو مستحبّاً.

(١) فرائد الأصول: ٣٣٨/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٣٨/٢.

ولكن يمكن أن يقال: إنَّ جنس الالتفات فيما فرضه من الدوران وإن كان قطعياً إلا أنَّ المنفي فيه هو الالتفات الخاص، أعني الالتفات على وجه الوجوب؛ ضرورة أنَّ جهة الالتفات في الوجوب غيرها في الندب؛ فإنَّ الجزء الواجب ممَّا به قوام المركَّب والالتفات إليه التفات إلى ما يكون مقوِّماً للمركَّب، بخلاف الجزء المستحبِّ؛ فإنَّه من مراتب الكمال، فإذا شكَّ في الالتفات على جهة الوجوب يمكن نفيه بالأصل، بمعنى: أنَّ الأصل عدم التفات الشارع إلى هذا الجزء حين جعل المركَّب، وهذا الأصل وإن كان يمكن إجراؤه في طرف الاستحباب إلاَّ أنَّه لمَّا لم يترتب عليه أثر فيبقى الأصل في طرف الوجوب سليماً عن المعارض.

ولعلَّ إلى ما ذكرنا أشار بقوله: «فتأمَّل».

وقيل: إنَّه إشارة إلى أنَّه وإن لم يكن الأصل جارياً في ذلك الفرض إلاَّ أنَّه جارٍ فيما لو دار أمر الجزء بين الوجوب والإباحة، ويتمَّ الحكم فيما لو دار الأمر بين الوجوب والاستحباب؛ لعدم القول بالفصل.

ودعوى: القلب، مدفوعةٌ بوجود الضميمة في هذا الجانب، وهو الأصل المزبور بخلاف ذلك الفرض فإنَّه لا ضميمة له؛ إذ الفرض عدم الدليل على وجوب الأكثر^(١)، هذا، فتأمَّل.

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤٠٤.

[المسألة الثانية]

[الشك في الجزئية من جهة إجمال الدليل]

[٦٥٦] قوله: بناءً على أن هذه الألفاظ موضوعة للماهية الإجمال قد يكون في المعنى العرفي الصحيحة...^(١).

أقول: وحاصله: أنه بناءً على القول بكون ألفاظ العبادات موضوعة للماهيات الصحيحة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط الواقعية يصير لفظ «الصلاة» وأمثالها مجملة لا إطلاق لها حتى يتمسك به في نفي الجزئية أو الشرطية؛ إذ المفروض كون اللفظ على هذا القول أسامي للمركبات التامة الجامعة للأجزاء والشرائط الواقعية النفس الأمرية، وحيث إن تمام الأجزاء والشرائط غير معلومة فالماهية غير محرزة بدون المشكوك فيه، ومعه لا إطلاق ل يتمسك به في نفي الجزئية أو الشرطية.

بل لا مناص حينئذٍ إلا الرجوع إلى الأصول العملية المحرزة للأحكام الظاهرية، إما بالبناء على البراءة أو على الاشتغال، كل على مذهبه.

وبالجملة، لا إشكال في الإجمال الذاتي لألفاظ العبادات على هذا القول، وإن كان يمكن عروض البيان لها من جهة دليل خارجي يدل على حصر أجزائها وشرائطها في أمور مخصوصة.

(١) فرائد الأصول: ٣٣٩/٢.

وأما على القول بوضعها للأعم من الجامع لجميع الأجزاء وفاقداً غير معظم الأجزاء - كما هو المختار - فتكون الألفاظ مبينة يجوز التمسك بإطلاقها عند الشك في الجزئية أو الشرطية.

وبالجملة، أن لفظة «الصلاة» ونحوها ليست جملة عند الأعمى، بل هي على هذا القول على حد سائر المطلقات، فيؤخذ بما علم كونه جزءاً للمطلوب وقيداً للماهية بدليل خارج، وينفي الجزئية عما لم يقم عليه دليل تمسكاً بالإطلاق، فيحكم بكون المطلوب هو الماهية المعرأة عن المشكوك فيه حكماً إنياً من باب الانتقال عن الظواهر إلى المطالب.

فمرجع الشك في إرادة خلاف الظاهر من جهة الشك في الجزئية إنما هو إلى الشك في الإرادة لا الوضع والصدق، بخلاف الصحيح؛ فإن اللفظ عنده مجمل والإجمال ينافي بالإطلاق، فلا مرجع له عند الشك في الجزئية أو الشرطية إلا أحد الأصلين من البراءة أو الاشتغال على الخلاف.

وكذا يكون الألفاظ جملة على القول بالأعمية، بناءً على عدم ورودها مورد بيان؛ لوجود أحد الموانع التي ذكرها لسقوط الإطلاقات عن قابلية التمسك فيها بأصالة الإطلاق وعدم التقييد كما سيصرح به المصنف عن قريب.

كما أنها جملة بالقياس إلى الأجزاء على القول بكون لفظ «الصلاة» وغيرها من العبادات - المختلف في كونها للصحيحة أو الأعم منها ومن الفاسدة - بالقياس إلى الأجزاء جملة على القولين، غير أن الإجمال على

القول بالصحيحة مفهومي وعلى القول بالأعم مرادي، ومن حكم الإجمال المفهومي هو البناء على الاشتغال، ومن حكم الإجمال المرادي هو البناء على البراءة.

والوجه في الفرق هو: أن مقتضى ما التزم به القائل بالصحيحة من أخذ الهيئة الاجتماعية الخاصة في المسمى والموضوع له - حسبما قرّره - جهالة مفهوم اللفظ بما هو مفهومه باعتبار جهالة جزئه، وهو الهيئة الاجتماعية الخاصة بعدم معلومية تمام الأجزاء الواقعية.

ومقتضى ما التزم به القائل بالأعم من تعرية المسمى عن هذه الهيئة الاجتماعية باعتبار طرف الزيادة معلومية مفهوم اللفظ بما هو مفهومه، وهو الأركان الأربعة مثلاً بأي هيئة طرأها في جانب الزيادة، فإنّها بكلّ هيئة طرأها بانضمام الزوائد إليها من مسمى اللفظ المعروض للوضع، وهذا ممّا لا إجمال فيه أصلاً.

نعم، يعرضه الإجمال بحسب إرادة المتكلّم في مثل ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١) عند الشكّ في جزئية شيء كالسورة مثلاً؛ إذ لا يدرى أنّ المراد بالصلاة في هذا الإطلاق هل هو ما دخل فيه السورة أو ما خلى عن السورة، مع كون كلّ منهما مسمّاه على وجه الحقيقة؟ نظير اسم الإشارة إذا ورد بغير قرينة وتردّد بين إرادة زيد أو عمرو مع كون كلّ منهما مسمّاه حقيقةً، وهذا - كما ترى - إجمال في المراد لا في المفهوم والمسمى.

فحال الأجزاء على هذا القول كحال الأجزاء المعظمة على القول الآخر في الحكم بالإجمال وعدم ثبوت الإطلاق بالنسبة إليهما عند كلٍّ من الفريقين، أي الصحيح والأعمي، فلو فرض الشك في جزئية شيء من الأجزاء المعظمة لم يمكن التمسك بإطلاق لفظ العبادة لنفيها، فحال ألفاظ العبادات على القول بوضعها للأعم بالنسبة إلى معظم الأجزاء حال القول بوضعها للصحيح بالنسبة إلى مطلق الأجزاء؛ ضرورة عدم تصوّر الوضع للأعم بالنسبة إلى الأجزاء المعظمة.

فتبيّن ممّا ذكرنا: أنّ ما يمكن فرض الإطلاق فيها من ألفاظ العبادات حيث يمكن التمسك به لنفي ما شك في مدخليته في العبادة، إنّما هو بالنسبة إلى غير الأجزاء من الشرائط، وإلا فاللفظ بالقياس إلى الأجزاء مجمل على القولين كما ذكرنا، أو بالنسبة إلى غير الأجزاء المعظمة من سائر الأجزاء كالاستعانة مثلاً، وإلا فقد عرفت أنّ حال تلك الأجزاء حال الوضع للصحيح وعدم تصوّر الوضع للأعم بالنسبة إليها، فتدبر.

[٦٥٧] قوله: لعين ما أسلفناه في سابقه من العقل والنقل...^(١).

الأقوى جريان

أصالة البراءة أيضاً

أقول: القول بالبراءة في هذه المسألة موافق للتحقيق، وهو المختار عندنا؛ لعموم الأدلة المتقدمة من العقل والنقل، من غير فرق فيه بين الشك في الجزئية والشرطية والمنعوية.

(١) فرائد الأصول: ٣٣٩/٢.

مضافاً إلى الأصل اللفظي في الأخيرين، وهو أصالة الإطلاق وأصالة عدم التقيد النافين لاحتمال التقيد، بناءً على أن مرجع شرطية الشرط ومانعية المانع إلى التقيد المسمّى بقيد وجودي في الشرط وعدمي في المانع، والشكّ فيهما شكّ في التقيد والأصل اللفظي المذكور ينفيه.

ولكن هذا إنّما هو إذا أوجب إجمال الدليل دوران المكلف به بين نفس الأقلّ أو هو مع الزائد المشكوك؛ فإنّ دليل أصل البراءة حينئذٍ حاكم على أصل الاشتغال حسبما سيذكره المصنّف، بخلاف ما إذا أوجب ذلك دوران المكلف به بين تحقّقه بالأقلّ أو عدم تحقّقه إلّا بالأكثر؛ فإنّ المرجع حينئذٍ إلى أصل الاشتغال إحرازاً لعنوان المكلف به.

وتوضيح ذلك: أنّ الشكّ المتعلّق بالمكلف به بعد العلم بأصل التكليف لا يوجب الرجوع إلى أصل البراءة ما لم يكن آتلاً إلى الشكّ في التكليف ولو دار الأمر بين الأقلّ والأكثر كما هو الحال في ماهية العبادات إذا شكّ في جزئية شيء لها.

وضابط أوله إلى الشكّ في التكليف وعدمه هو: أنّه إن تعلّق التكليف بعنوانٍ معيّن في الواقع مردّد في نظر المكلف بين كونه حاصلًا في ضمن الأقلّ وبين عدم حصوله إلّا في ضمن الأكثر، فالشكّ فيه ممّا لا يؤوّل إلى التكليف بالزائد، ومعه لا يعقل الرجوع إلى أصل البراءة، بل المتعيّن فيه الرجوع إلى أصل الاشتغال المقتضي لمراعاة الأكثر تحصيلًا للبراءة اليقينية، وإن لم يتعلّق بنحو هذا العنوان بل تعلّق بالأقلّ يقيناً مع احتمال تعلّقه بالزائد عليه.

وبعبارة أخرى: تعلّقه بالأمر الدائر بين كونه نفس الأقلّ أو هو مع ما احتمل دخله في المكلف به، ولازمه دوران وجوب الأقلّ بين النفسي والمقدّمي، فالشكّ فيه أثّل إلى أصل التكليف بالنسبة إلى القدر الزائد، ومعه يجوز الرجوع إلى أصل البراءة المقتضي للاقتصار في الخروج عن عهدة التكليف على القدر المتيقّن وهو الأقلّ؛ إذ اليقين بالاشتغال لم يحصل إلّا بحسبه.

ولا ريب أنّ ما نحن فيه - وهو دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر عند الشكّ في جزئية شيء للعبادة أو شرطيته لها على القول بالصحيحة - من باب القسم الأوّل، وعلى الأعمّ من قبيل القسم الثاني.

وذلك لأنّ التكليف المستفاد من قوله: ﴿اقِمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١) متعلّق بمسمّى اللفظ على القولين معاً، فلا بدّ في الحكم بالبراءة من إحراز المسمّى على القولين، غير أنّه على القول بالأعمّ يكفي فيه الإتيان بالأقلّ بعد نفي الزيادة بأصل البراءة؛ إذ الشكّ فيها لا يرجع إلى الشكّ في تحقّق المسمّى بدون الزيادة؛ لصدق الاسم على الأقلّ معها وبدونها فكان قدراً متيقّناً ممّا تعلّق به التكليف ويبقى الشكّ في اعتبار الزائد وينفيه أصالة البراءة.

بخلافه على القول بالصحيحة؛ لرجوع الشكّ في الزيادة حينئذٍ إلى تحقّق المسمّى بدون الزائد، فلا بدّ في إحرازه من الإتيان بالأكثر؛ وذلك لأنّ التكليف على هذا القول إنّما تعلّق بمسمّى اللفظ المأخوذ فيه الهيئة

(١) سورة البقرة: ٤٣.

الاجتماعية الخاصة، وهو عنوان واقعي تعلّق التكليف به مردّد بين حصوله في ضمن الأقلّ وعدم حصوله إلّا في ضمن الأكثر.

وبعبارة أخرى: إنّ المقام من قبيل دوران المكلف به بين المتباينين؛ إذ لا يدرى أنّ المكلف به الواقعي هل هو الهيئة المتقوّمة بالأجزاء الخالية عن السورة مثلاً أو الهيئة المتقوّمة بالأجزاء المشتملة عليها؟ فليس في البين قدرٌ متيقّن يؤخذ به ويرجع في الباقي إلى الأصل.

وذلك بخلاف القول بالأعم؛ فإنّ الهيئة الاجتماعية الخاصة كما لم تؤخذ في المسمّى فكذا لم تؤخذ في المكلف به، فهو مردّد بين كونه نفس الأقلّ وهو ما لا يدخل فيه السورة مثلاً، أو هو مع السورة، والقدر المتيقّن من مورد التكليف هو الأوّل، وتعلّقه بالسورة غير معلوم فيدفع احتماله بالأصل، فافهم.

[٦٥٨] قوله: وربما يتخيّل جريان قاعدة الاشتغال هنا...^(١).

أقول: وحاصل ما يتخيّل من الفرق بين المسألتين هو: أنّ المسألة السابقة من جهة فقد الخطاب التفصيلي فيها يمكن اعتذار المكلف في تركه المشكوك فيه بعدم العلم بالتكليف لفرض فقدان الخطاب فيها، بخلافه في هذه المسألة؛ حيث إنّ المفروض فيها وجود الخطاب. غاية الأمر، كونه مجملاً وهو غير صالحٍ للمنع بعد إمكان الاحتياط بالإتيان بالمشكوك، كما في الشبهة الموضوعية التحريمية الناشئة عن إجمال النصّ، كالغناء مثلاً

تخيّل جريان قاعدة

الاشتغال في

المسألة ودفعه

(١) فرائد الأصول: ٣٣٩/٢.

حيث حكمنا فيها بالاحتياط، فحينئذ لو اعتذر المكلف بعدم العلم بجزئية المشكوك فيه أو شرطيته لم يسمع عذره بعد فرض تحقق ما هو شرط التكليف، وهو البيان وصدور الخطاب وتمكّنه عن الاحتياط بالإتيان بالمشكوك فيه.

مضافاً إلى أنّ الأحكام محمولة على مسميات الألفاظ ومصاديقها، ويحتمل عدم كون الأقل مصداقاً، بخلاف الأكثر، وذلك بخلاف المسألة السابقة؛ فإنّه لا لفظ فيها حتّى يتمشّى فيه ما ذكر، هذا.

وحاصل الجواب عنه هو: ما عرفت مراراً من أنّ وجوب الاحتياط إنّما هو فيما إذا لم يكن في البين قدرٌ متيقّن من مورد التكليف كما في المتباينين.

وأما فيما إذا كان قدر متيقّن في البين - كما في ما نحن فيه - فيؤخذ به وينفي الزائد بالأصل؛ لكون الشبهة بالنسبة إليه بدويّة، ومجرد وجود الخطاب مع عدم تبين المراد منه غير مؤثّر في شيءٍ قطعاً، فتكون المسألتان متّحدتين من حيث الحكم، فتدبّر.

[٦٥٩] قوله: فإن قلت: إذا كان متعلّق الخطاب...^(١).

أقول: وحاصله: أنّ الخطاب الموجود في المقام وإن كان مجملاً بحسب المتعلّق من جهة تردّده بين الأقلّ والأكثر إلّا أنّه يوجب القطع بمراد

(١) فرائد الأصول: ٣٤١/٢.

الشارع، وأنّ الحكم قد تعلّق بما هو مراده من اللفظ، فكأنّه قال: «إتني بمرادي».

ومن المعلوم أنّ مراد الشارع أمرٌ مبينٌ بحسب المفهوم وإن تردّد مصداقه في الخارج بين الأقلّ والأكثر، فحينئذٍ يجب الاحتياط بالإتيان بالأكثر تحصيلاً للبراءة اليقينيّة.

و سيأتي في المسألة الرابعة التصريح بذلك؛ حيث يبنى القول بالاحتياط هناك بما إذا تعلّق الخطاب بما هو مبينٌ مفهوماً ودار الأمر في متعلّقه بين الأقلّ والأكثر، والخطاب فيما نحن فيه أيضاً من هذا الباب، فمقتضاه لزوم الاحتياط هنا أيضاً، فقد حصل الفرق حينئذٍ بين هذه المسألة وبين المسألة السابقة، فتدبّر.

[٦٦٠] قوله: قلت: التكليف ليس متعلّقاً...^(١).

عدم تعلّق التكليف

بمفهوم المراد من

اللفظ بل بمصداقه

أقول: وملخصه: أنّ التكليف لم يتعلّق بمفهوم المراد وما في معناه من المقصود والمفهوم والمطلوب والمدلول، حتّى يقال: إنّ متعلّق التكليف أمر مبينٌ مفهوماً دار الأمر في مصداقه بين الأقلّ والأكثر كي يجب الاحتياط؛ كيف؟! ولو كان كذلك خرج الفرض عن إجمال النصّ.

بل إنّما تعلّق بمصاديق تلك الألفاظ، أعني الأفعال الخارجيّة؛ لأنّها موضوع لها ويستعمل فيها، والمراديّة والمدلوليّة والمطلوبيّة عناوين منتزعة من الأمر، فكيف تصح أن تكون متعلّقة له؟! بل هو مستلزمٌ للدور.

(١) فرائد الأصول: ٣٤١/٢.

فما لم يصدر طلبٌ وخطابٌ واستعمالٌ لا يمكن فرض المراد والمدلول والمطلوب، بمعنى أن اتّصاف المعنى بالموضوع له إنّما هو بعد الوضع، وبالمستعمل فيه بعد الوضع والاستعمال، وبالمراد والمقصود بعد الوضع والاستعمال والإرادة وهكذا.

وبالجملة، فمتعلّق التكليف هو معروض تلك المفاهيم المنتزعة ومصاديقها المردّدة بين الأقلّ والأكثر، لا نفس تلك المفاهيم التي من قبيل العارض.

فالتوهم المذكور إنّما نشأ من اشتباه العارض بالمعروض، فنفس متعلّق التكليف وهو المصاديق لتلك المفاهيم ومعروضاتها مردّد بين الأقلّ والأكثر، لا مصداقه كما توهم، فحينئذٍ بطل ما توهمه المتوهم من ثبوت الفرق بين المسألتين.

هذا، ولكن قد يقال: إنّ ما ذكره المصنّف من كون الموضوع له ومتعلّق التكليف هو مصداق المراد لا مفهومه منافٍ لما عليه المحقّقون من الأصوليين من كون متعلّق التكاليف هي الطبائع وأنّ الأفراد مقدّمات لإيجادها كما اعترف به المصنّف نفسه في غير المقام^(١).

ولكنّه مدفوعٌ: بأنّ غرضه ﷺ من المفهوم والمصداق في المقام ليس هو الطبيعة والأفراد المعنونة في المسألة، بل مراده ﷺ من مفهوم المراد هو ما يستجمع الأجزاء والشرائط، ومن المصداق خصوص نفس المركّب

(١) يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤٠٥.

المجعول في الواقع ونفس الأمر، أعني خصوص المركب من عشرة أجزاء أو من تسعة أجزاء.

فحاصل مراده حينئذٍ: أنَّ المكلف به في الواقع ليس عنوان ما يستجمع الأجزاء والشرائط - بأن يكون الأمر بالصلاة أمراً بإتيان ما يستجمع الأجزاء، حتّى يقال: إنّه مفهوم مبيّن ولكن مصداقه مردّد بين عشرة أجزاء أو تسعة أجزاء فيجب الاحتياط، كما في الأمر بصوم الشهر الهلالي الذي في الحقيقة أمر بمفهوم المراد، أعني الزمان الواقع بين الهلالين، وهو أمرٌ مبيّنٌ غير مجمل إلّا أنَّ مصداقه في الخارج مردّد بين ثلاثين يوماً أو أنقص منه، وكلفظ «الطهور» الموضوع للغسل المخصوص الرافع للحدث المبيح للمشروط بالطهارة؛ حيث إنّ مفهومه معلوم مبيّن ولكن طراً عليه الإجمال بحسب المصداق من جهة الشكّ في جزئية الشيء له وعدمها - بل المكلف به هو مصداق المراد، أعني خصوص ذلك المركب الواقعي الخالي عن العنوان، لا لما استجمع الأجزاء والشرائط.

نعم، بعد الوضع والاستعمال ينتزع العقل منه مفهوماً يعبر عنه بما يستجمع الأجزاء، فهو يتّصف بذلك الوصف - أعني الجامع للأجزاء والشرائط الذي يعبر عنه بمفهوم المراد - بعد الوضع والاستعمال على التفصيل المتقدّم، وعلى هذا فلا ربط له بمسألة كون متعلّق الأحكام هو الأفراد أو الطبائع ليضعف بها مرّ.

فتحصّل ممّا ذكرنا في توضيح كلام المصنّف: أنّ اللفظ الموضوع لمعنى
محمل يتصوّر وضعه له بأحد وجهين:

أحدهما: أن يوضع اللفظ لمفهومٍ مبين المعنى بحسب ذاته، لكن يقع
الاشتباه بحسب الخارج في مصداقه، بحيث يحصل الإجمال بالنسبة إلى
مصاديقه في الاندراج تحت ذلك المفهوم وعدمه، كالشهر الهلالي؛ فإنّ
مفهومه ومدلوله هو الزمان الواقع بين الهالين وهو أمر مبين لا إجمال
فيه، إلّا أنّه يطرأ عليه الإجمال بحسب الخارج من جهة تردّد ذلك بين
ثلاثين يوماً وأنقص منه، وكلفظ «الطهور» الموضوع للغسل المخصوص
الرافع للحدث المبيح للمشروط بالطهارة؛ فإنّ مدلوله مبين معلوم ولكن
ربّما يطرأ عليه الإجمال من جهة الشكّ في جزئية شيء له وعدمها.

وثانيهما: أن يوضع لمصداقٍ مشتبه في نفسه كلفظ «الصلاة»؛ فإنّ
الموضوع له فيها مردّد بين أن يكون هو الواجدة للسورة مثلاً أو الفاقدة
لها؛ فإن تعلّق الحكم بالأوّل فلا شكّ في تنجّز التكليف بالمفهوم المبين،
فلا بدّ في الامتثال من تحصيل العلم بفراغ الذمّة ولا يحصل إلاّ بالاحتياط
بإتيان ما يشكّ فيه.

وإن تعلّق بالثاني فليس في البين أمرٌ مبينٌ تنجّز التكليف بالنسبة إليه؛
لدوران المكلف به بين الأمرين، فيرجع الشكّ بالنسبة إلى الزائد على
الأقلّ إلى الشكّ في التكليف، فيحكم فيه بالبراءة، فافهم.

ونظير هذا التوهّم ما وقع في مسألة الصحيح والأعمّ على القول

بوضع ألفاظ العبادات للصحيح أو استعماله فيه مجازاً كما أشار إليه المصنّف بقوله:

تَوْهَمُ أَنَّهُ إِذَا كَانَ [٦٦١] وَنَظِيرُ هَذَا، تَوْهَمُ أَنَّهُ إِذَا كَانَ اللَّفْظُ مَوْضِعاً لِلصَّحِيحِ...^(١).

أقول: وحاصل وجه التوهم: أنّه على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح يكون متعلّق التكليف أمراً مبيناً بحسب المفهوم؛ حيث إنّ اللفظ موضوع للصحيح الذي عبارة عن المركّب التامّ الجامع لجميع الأجزاء والشرائط، وهذا المعنى - كما ترى - أمرٌ مبينٌ مفهوماً، ولكن تردّد مصداقه بين الأقلّ والأكثر، ولذا فرّعوا على القول بوضع الألفاظ للصحيح تعيّن الرجوع إلى أصالة الاشتغال في ماهيّات العبادات عند الشكّ في جزئية شيء لها أو شرطية لها، بل جعلوه ثمرة للنزاع في تلك المسألة.

وبيان ذلك: أنّه قد اشتهر في الألسنة بل قد تكرر في بعض الكتب الأصوليّة أنّ ثمرة النزاع وفائدة الخلاف في مسألة الصحيح والأعمّ إنّما تظهر في البناء على أصل البراءة أو أصل الاشتغال في ماهيّات العبادات عند الشكّ في مدخليّة شيء منها جزءاً أو شرطاً.

فعلى القول بالأعمّ يتّجه الرجوع إلى أصل البراءة في نفي مدخليّة المشكوك فيه؛ لصدق الاسم وتحقق الماهيّة بدون المشكوك فيه مع عدم مساعدة الدليل على اعتباره.

(١) فرائد الأصول: ٣٤١/٢.

لا بمعنى أنّ مفاد الأصل إنّما هو عدم الجزئية أو الشرطية بحسب الواقع، ليرد عليه: أنّه ممّا لا نظر له إلى الواقع بل شأنه إعطاء الحكم الظاهري كغيره من سائر الأصول العملية التبعديّة.

بل بمعنى إجراء آثار عدم الجزئية وعدم الشرطية من عدم كون الإخلال بالمشكوك فيه مفسداً للعبادة وعدم كونه موجباً للإعادة والقضاء ونحو ذلك، وإن كان المشكوك فيه في الواقع جزءاً أو شرطاً إلى أن يثبت خلافه بالدليل، فيبنى المسألة حينئذٍ على الإجزاء في الأمر الظاهري الشرعي وعدمه.

وعلى القول بالصحيح لابدّ من البناء على أصالة الاشتغال وعدم جواز الرجوع إلى البراءة؛ من جهة عدم تبين صدق الاسم وعدم تحقّق الماهية بدون المشكوك فيه؛ للجهل بالمسمّى بعدم معلوميّة تمام الأجزاء والشرائط، فيجب الإتيان بجميع الاحتمالات تحصيلاً للبراءة اليقينية.

كما أنّه كذلك على القول بالأعمّ لو كان الشكّ في المدخلة بحيث يرجع إلى الصدق وتحقّق المسمّى بدون المشكوك فيه، كما إذا كان الشكّ في بعض الأجزاء المعظمة على التفصيل المتقدّم.

ومحصّله: أنّ اللازم على القول بالصحة إنّما هو البناء على الاشتغال مقتضي لإجراء أحكام الجزئية أو الشرطية من باب الالتزام بالأحكام الظاهرية إلى أن يعلم خلافه بالدليل.

هذا، وممّا ذكره المصنّف يظهر فساد هذا التوهم أيضاً.

وحاصل وجه الفساد: أنَّ المتوهم إنما خلط بين وضع اللفظ لمفهوم الصحيح وبين وضعه للمصداق، وقد عرفت أنَّ الموضوع له ومتعلق التكليف هو مصداق المراد، أعني الأفعال الخارجيّة من القيام والركوع والسجود وغيرها، لا مفهوم المراد.

وفي المقام أيضاً نقول: إنَّ لفظ «العبادة» إنما وضع لمصداق الصحيح لا لمفهومه حتّى يكون ملازماً للقول بالاحتياط، فنفس متعلق التكليف على هذا القول مردّد بين الأقلّ والأكثر لا مصداق متعلق التكليف.

فتحصّل من جميع ما ذكره المصنّف إلى هنا: أنَّ الحكم في مسألة الشكّ في الجزئية والشرطيّة في ماهيّات العبادات وتردّد الأمر فيها بين الأقلّ والأكثر هو البراءة، من غير فرق بين القول بالصحة في العبادات وبين القول بالأعمّ.

ولكنّ الإنصاف بمقتضى ما ذكرناه سابقاً من ضابطة مجرى الأصلين هو: القول بجريان أصالة الاشتغال على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيحة؛ نظراً إلى أنَّ متعلق التكليف على هذا القول هو عنوان معيّن في الواقع مردّد في نظر المكلف بين تحقّقه بالأقلّ أو عدم تحقّقه إلّا بالأكثر، فحينئذٍ يجب إحراز ذلك العنوان والإتيان بما يصدق عليه اسمه، ولا يتحقّق ذلك إلّا بإتيان المشكوك فيه حتّى يحصل العلم بفراغ الذمّة عمّا اشغلت به.

ولا ينافي ذلك تعلّق التكليف بمصداق الصحيح كما ذكره المصنّف رحمه الله؛ فإنّه على تقدير تسليم ذلك نقول: إنَّ المصداق إنّما تعلّق به

القسم الأول / فيما إذا كان الجزء المشكوك جزءاً خارجياً ٤٤٩

التكليف بعنوان أنه مسمّى اللفظ، فلا بدّ من إحرازه ليتّجه الحكم بالبراءة
الرافعة للعقاب والمؤاخذه.

وبالجمله، المكلف به هو «الصلاة» ولا يحصل القطع بالبراءة إلا
بإحراز ما يصدق عليه اسم الصلاة، ولا يكون إلا بالاحتياط والإتيان
بالأكثر، فافهم.

[٦٦٢] قوله: وأما ما ذكره بعض متأخري المتأخرين من الثمرة...^(١). ما ذكره بعض من

الثمرة بين
الصحيح والأعمى

أقول: وهذا البعض^(٢) هو المحقّق البهبهاني^(٣) وتبعه جماعة ممّن
تأخّر عنه^(٤)؛ حيث نُسب إليه أنّ لازم من قال بكون ألفاظ العبادات
أسامي للصحيحة هو القول بوجوب الاحتياط عند الشكّ في الأجزاء
والشرائط، كما أنّ لازم القول بكونها للأعمّ هو القول بالبراءة.

ونسب القول بالوضع للصحيح إلى المشهور، وهذا ينافي ذهب
المشهور في مسألتنا هذه، أعني مسألة الشكّ في الجزئية والشرطية
إلى البراءة.

(١) فرائد الأصول: ٣٤١/٢.

(٢) الفوائد الحائرية: ١٠١-١٠٢.

(٣) وأوّل من ذكر هذه الثمرة وأحدث القول بالاحتياط في ألفاظ العبادات هو المحقّق
الخوانساري^(٤) على ما حكى عنه إلحاقاً للشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطين بالشكّ بين
المتباينين، وتبعه في ذلك المحقّق البهبهاني وجماعة ممّن تأخّر عنه. [منه]

(٤) منهم المحقّق التقي في هداية المسترشدين: ٤٨٤/١.

وهذا الإشكال واردٌ على كلِّ من قال بثبوت الملازمة بين القول بالصحيحة في ألفاظ العبادات وبين القول بوجوب الاحتياط عند الشك في جزئية شيء للعبادة أو شرطية لها.

ولكنه اشتباه؛ إذ لا ملازمة بين القول بالصحيحة والرجوع إلى الاشتغال حتى ينافي ذلك ذهاب المشهور في مسألة الشك في الجزئية والشرطية إلى البراءة.

بل لازم القول بالصحيحة من جهة إجمال اللفظ على هذا القول هو المراجعة إلى مسألة الشك في الجزئية والشرطية، فإن كان مذهبه هناك هو الاحتياط فيعمل على مقتضاه عند الشك في جزئية شيء للعبادة أو شرطية لها، وإن كان مذهبه في تلك المسألة هو البراءة فيعمل بمقتضاها هنا أيضاً، فكلُّ على مذهبه، فلا ملازمة^(١) بين القول بالصحيحة وبين إجراء قاعدة الاشتغال عند الشك.

ومنشأ توهم الملازمة هو ما اختاره المحقق البهبهاني من القول بالاحتياط في مسألة الشك في الجزئية والشرطية مع كونه من القائلين بالصحيحة في ألفاظ العبادات، وإلا فهو غير قائل بالملازمة بينهما.

وأما ما ذكره من الثمرة بين القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح وبين وضعها للأعم فليس غرضه بيان الثمرة للمسألة على نحو الكلي، بأن يكون غرضه أن كلِّ من قال بالوضع للصحيح يقول بالاشتغال.

(١) في الأصل: «فملازمة»، والصحيح ما أثبتناه نظراً إلى السياق.

بل غرضه بيان الثمرة على ما اختاره من الرجوع إلى الاشتغال ووجوب الاحتياط في مسألة الشك في الجزئية والشرطية في الأقل والأكثر، وإلا فيلزم التناقض؛ حيث إن القول بالملازمة بينهما مع كون المشهور هو القول بالصحيحة في ألفاظ العبادات ينافي ذهاب المشهور إلى القول بالبراءة في مسألة الشك في الجزئية والشرطية.

ومحصل غرض المحقق المذكور ومن هذا حذوه هو: أن القول بالصحيح ينفع الاشتغاليين، لا أن كل من قال بالصحيح يلزمه القول بالاشتغال فضلاً عن أن يقول به، فتأمل^(١).

[٦٦٣] قوله: والتحقيق أن ما ذكره ثمرة للقولين - إلى قوله - : محل رد ما ذكره من الثمرة للقولين نظراً...^(٢).

أقول: أمّا وجه النظر في ثمرة القول الأول من وجوب الاحتياط على القول بالوضع للصحيح هو: ما عرفت من عدم الملازمة بين القول بالصحيحة والقول بوجوب الاحتياط، بل المرجع على القول بالصحيحة هو مسألة الشك في الجزئية والشرطية وترجيح أدلة الأصل الجاري في تلك المسألة؛ نظراً إلى إجمال لفظ العبادة على هذا القول، فإن

(١) وجهه: أن ما ذكرنا من توجيه كلام المحقق البهاني تبعاً للمصنف رحمه الله وإن كان حسناً في حد ذاته بل هو المتعين، إلا أنه لا يلائم ما ذكره من أن لازم القول بالأعمية عدم وجوب الاحتياط، بل في كلام بعضهم أن لازمه الرجوع إلى البراءة. [منه]

(٢) فرائد الأصول: ٣٤٢/٢، وفيه: «ذكره» بدل «ذكره».

ترجّح في نظره أدلة البراءة يرجع إليها في مظانه ويعمل على مقتضاها وإن كان في المسألة صحيحاً.

غاية الأمر، أنّه إذا كان أعمّياً يتعاضد عنده في خصوص ألفاظ العبادات أصلاً:

أحدهما: أصل اجتهادي وهو الإطلاق وعدم التقييد.

والآخر: أصل عملي وهو أصل البراءة، بمعنى أنّه بعد التمسك بالإطلاق يتمسك بأصل البراءة من باب التأييد.

ومن ترجّح في نظره أدلة الاشتغال - بمعنى الاحتياط - يرجع إليها في مظانه ويعمل على مقتضاها وإن كان أعمّياً في المسألة.

غاية الأمر، أنّه إذا كان أعمّياً يتعارض في نظره الأصلان في خصوص ألفاظ العبادات، وحيث إنّ أصل الاشتغال أصلٌ تعلقي كأصل البراءة مع معلقٍ اعتبره على فقد الأصل الاجتهادي في المسألة فلا حكم له مع نهوض أصالة الإطلاق وعدم التقييد الذي هو أصل اجتهادي لفظي.

وأما وجه النظر في ثمرة القول الثاني من عدم وجوب الاحتياط على القول بالأعمية هو: عدم الملازمة بين هذا القول وبين القول بالبراءة.

وذلك لأنّ غاية ما يلزم على هذا القول تحقّق صدق الاسم بالنسبة إلى غير الأجزاء المعظمة وما به قوام الماهية، إلّا أنّ مجرد ذلك لا يوجب التمسك بالإطلاق أو أصالة البراءة.

بل ربّما يلزم الرجوع إلى أصالة الاشتغال من جهة عدم تحقّق ما يعتبر

في التمسك بالإطلاق، وذلك كما إذا كان الخطاب المتعلق بالعبادة وارداً في غير مقام البيان، بأن كان وارداً في بيان حكم آخر، وهو بيان مجرد التشريع والتأكيد والوعظ والتذكير بأحكام الله، أو غير ذلك مما يوجب عدم الوثوق بإطلاق الخطاب كما سيأتي الإشارة إليها عن قريب؛ فإنه حينئذٍ يجب الرجوع عند الشك في مدخليّة شيء في العبادة إلى مسألة الشك في الجزئية والشرطيّة والأخذ بما يترجح في نظره من أدلة أحد الأصلين من البراءة والاشتغال.

فإن ترجّح في نظره أدلة البراءة يعمل على مقتضاها، وإن ترجّح في نظره أدلة الاشتغال يعمل على مقتضاها؛ وذلك لفرض سقوط الخطاب عن قابليّة التمسك بإطلاقه، ومعه لا مناص إلا الرجوع إلى الأصل العملي كما هو كذلك على القول بالوضع للصحيح؛ حيث إنّ المرجع على هذا القول هو الأصل العملي من البراءة أو الاشتغال، كلّ على مذهبه حسبما عرفت.

فتحصّل ممّا ذكرنا: بطلان الثمرة المذكورة للقولين في ألفاظ العبادات، وأنّ المسألة إنّما تثمر في الإجمال والبيان حسبما عرفت. وسيأتي له زيادة بيان في كلام المصنّف بعد إن شاء الله، فانتظر.

[٦٦٤] قوله: نعم هنا توهم نظير ما ذكرناه...^(١).

أقول: وحاصل التوهم: أنّه لا إشكال بل لا خلاف في أنّ مطلوب

توهم أنه إذا قام الإجماع بل الضرورة على أن الشارع لا يأمر بالفاسدة فكيف يكون مأموراً به؟

الشارع من ألفاظ العبادات من الصلاة وغيرها هو الماهية الصحيحة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط؛ ضرورة عدم تعلق أمر الشارع بالفاسدة؛ وذلك لأن الغرض من أمر الشارع إنما هو ترتيب الأثر على المأمور به، والأثر لا يترتب إلا على الصحيح، فكأن الشارع قال: «أقيموا الصلاة الصحيحة» على نحو التقييد.

والمفروض أن [ألفاظ] الصحيحة مجملة؛ لأنه عبارة عن الماهية الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط الواقعية، والحال أن تلك الأجزاء والشرائط الواقعية غير معلوم لنا، فإننا لا ندري أنها عشرة أو أنقص فتكون الصحة مجملة، ويسرى إجمالها إلى اللفظ المقيّد أيضاً، أعني الصلاة؛ لما قرّر في محله أن اللفظ المقيّد بالمجمل أيضاً مجمل وإن كان في حد ذاته مبيّناً، فيصير اللفظ حينئذ مجمل من جهة تقييده بالمجمل، وإجمال اللفظ لا يفرّق بين أن يكون ذاتياً أو عرضياً ناشئاً من إجمال القيد كما فيما نحن فيه، فلا يصح التمسك حينئذ بإطلاقه، فقد قيّدت بتمامها بقيد مبيّن مفهوماً شك في مصداقه ومحصله في الخارج.

وسياتي في المسألة الرابعة أنه إذا كان مفهوم اللفظ مبيّناً وشك في مصداقه يجب فيه الاحتياط؛ لكون الشبهة حينئذ مصداقية والأصل في الشبهات المصداقية هو الاحتياط، كما ذكره في مسألة الشك في شرطية غسل موضع في الطهارات الثلاث؛ حيث إنهم حكموا فيها بوجوب الاحتياط من جهة أن مرجع الشك فيها إلى الشك في المصداق من جهة استفادة وصف حصول الطهارة من الأدلة.

بمعنى: أنا استفدنا من أدلة وجوب الوضوء والغسل أن الغرض منهما حصول وصف الطهارة التي من الحالات النفسانية وكونها محصلين لهذا الوصف، فمرجع الشك حينئذٍ إلى أن هذا المشكوك هل هو محصل لوصف الطهارة أم لا؟ فيكون الشبهة مصداقية.

وما نحن فيه أيضاً من هذا القبيل؛ حيث إن مرجع الشك فيه إلى أن الصلاة الخالية عن السورة مثلاً هل هو مصداق للصلاة الصحيحة المطلوبة للشارع أم لا؟ فيجب حينئذٍ إحراز هذا القيد الذي هو وصف الصحة الذي ثبت تقييدها به من الخارج.

وذلك لأنه كما يجب تحصيل القطع بحصول نفس العنوان الذي تعلّق به الحكم وهو نفس الصلاة بإتيان كلّ ما يحتمل أن يكون له مدخل في تحقّق هذا العنوان، كذلك يجب القطع بحصول القيد الذي قيّد به العنوان.

فكلّ ما شكّ في جزئية شيء أو شرطية لهذا العنوان كان اللازم هو الاحتياط بإتيان ذلك المشكوك حتّى يحصل القطع بحصول القيد في الخارج، ولا يجوز الاقتصار بما يحتمل معه الحصول في كلا المقامين، فلا يثمر القول بالأعم بعد الالتزام بما التزم به القائل بالوضع للصحيح، وهو الالتزام بإجمال اللفظ المقيّد بوصف الصحة كالصحيح.

غاية الأمر، أن إجمال اللفظ على مذهب الصحيحى ذاتي، وعلى قول الأعمى عرضي ناشٍ عن التقييد بالوصف المجمل، أعني وصف الصحة

التي عبارة عن ترتب الأثر الشرعي على الشيء، فتدبر.

[٦٦٥] قوله: ودفعه يظهر ممّا ذكرناه...^(١).

دفع التوهّم المذكور أقول: وتوضيح وجه دفع التوهّم المذكور هو: أنّ القيد إمّا أن يكون مذكوراً في اللفظ، بأن يكون قيد الصّحة مثلاً جزءاً للموضوع، بأن يقول الشارع: «أقيموا الصلاة الصحيحة».

وإمّا أن لا يكون مذكوراً في اللفظ وإن كان ملحوظاً في الواقع ومراداً في نفس الأمر.

أمّا القسم الأوّل فلا إشكال في وجوب الاحتياط وإحراز ذلك القيد - الذي هو وصف الصّحة - بإتيان كلّ ما احتمل في تحقّق ذلك الوصف المأخوذ في المأمور به في الخارج.

وأمّا القسم الثاني فلا يجب فيه الاحتياط؛ إذ المفروض أنّ المأمور به في الخطاب مطلق في هذا القسم غير مقيّد بوصف الصّحة حتّى يجب إحراز هذا الوصف بإتيان ما شكّ فيه، فحينئذٍ إن ثبت بدليل خارجي تقيّد المأمور به بشيء يحكم بأنّ مطلوب الشارع هو ذلك المقيّد، وإلاّ يحكم بكون المأمور به الصحيح هو المطلق؛ نظراً إلى أصالة الإطلاق.

ولا ريب أنّ ألفاظ العبادات عند القائل بالأعمّ إنّما هو من هذا القبيل دون الأوّل.

(١) فرائد الأصول: ٣٤٥/٢.

والحاصل: أنّا نمنع تقييد الصلاة بمفهوم الصحيح حتّى يكون المأمور به هو العنوان المقيّد المبين مفهوماً المشكوك مصداقاً، بل ولا بمصداقها، بمعنى استعمال اللفظ فيه ليلزم الإجمال من جهة ترّدده بين الأقلّ والأكثر.

وذلك لأنّ تقييد لفظ العبادة بالمصداق الصحيح بمعنى استعمالها فيه مستلزمٌ لصيرورة اللفظ مجملاً فلا يصحّ التمسك بإطلاقه، فيكون حاله على القول بالأعمّ كحال اللفظ على القول بالصحيح في صيرورة اللفظ مجملاً.

بل القدر الثابت هو تقييد إطلاقها بما دلّ من الخارج على اعتباره في الصلاة فيما لو فرض وجود إطلاق لها، فيلزم رفع اليد عن الإطلاق بالنسبة إليه.

وأما بالنسبة إلى غيره ممّا لم يثبت اعتباره في الصلاة من الدليل الخارج فلا، بل يحكم بعدم اعتباره بإطلاق اللفظ.

وكون المراد والمطلوب هو الصحيح في الواقع غير مستلزمٍ لتقييد إطلاق اللفظ به بحيث يكون مغيّراً في العنوان؛ لوضوح أنّ الإرادة لا تقيّد اللفظ بحيث يصير المراد عنواناً، كما أنّه لا توجب استعمال اللفظ فيه.

وما دلّ على أنّ الشارع لا يأمر بالفاسد وأنّ مراده لا بدّ أن يكون هي الماهيّة الصحيحة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط إنّما يدلّ على أنّ كلّ ما أراده الشارع من الأمر المستكشف بظاهر اللفظ صحيحة في الواقع، لا

بطريق استعمال اللفظ فيها، بل بطريق التصادق والتقارن.

ومعلومٌ أنّ هذا المعنى لا يوجب الإجمال في اللفظ أصلاً، ولا يمنع من التمسك بالإطلاق فيما كان جامعاً لشرائط التمسك الراجعة كلّها إلى شروط ظهور المطلق في الإطلاق، فافهم.

[٦٦٦] قوله: وهذه المغالطة جارية في جميع المطلقات...^(١).

أقول: يعني أنّ التوهم المذكور جارٍ في جميع مطلقات الكتاب والسنة، بل وعموماتها المستدلّ بها في أبواب الفقه من أوله إلى آخره حتّى المعاملات بالمعنى الأعمّ، فقضية ذلك عدم جواز التمسك بشيء منها، وهو كما ترى.

وذلك فبأن يقال في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) أنّ الشارع إنّما حلّل البيع الجامع للشرائط والأُمور المعتبرة في تأثيره وصحّته عنده؛ إذ تحليله لا يتعلّق بالفسادة، فقد ثبت تقييده دفعةً واحدة بهذا العنوان الميّن مفهوماً أو مصداقه المجمل المرّد، فلا إطلاق للآية حينئذٍ أصلاً حتّى يتمسك به، ولا يجوز الرجوع إلى البراءة أيضاً، فيجب الرجوع إلى أصل الاشتغال المقتضي لوجوب الاحتياط في تحصيل مصداق ما تعلّق به الحلّ مع تبين مفهومه كما عرفت.

وهكذا الكلام إذا أُريد التمسك بالعمومات فيقال في قوله تعالى:

(١) فرائد الأصول: ٣٤٥/٢.

(٢) سورة البقرة: ٢٧٥.

﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) أَنَّ الشارعَ إِنَّمَا يأمرُ بالوفاء بالعقود الصحيحة ولا يأمر بالفسادة، فقد ثبت تخصيص العقود بملاحظته دفعةً واحدة بالعقود الصحيحة؛ فلو شكَّ حينئذٍ في شرطية شيء للعقد ودخوله تحت الآية - كالعربية والماضوية وغيرهما - لم يجز التمسك بالعموم؛ لاحتمال كونه ممَّا خرج عن تحت العقد بعدم كونه جامعاً للشرائط المعتبرة فيه.

وقد وقع نظير هذا التوهم لبعض المتأخرين^(٢) في الآية المذكورة في قبال المتمسكين بها على اللزوم والصحة؛ حيث حكم بعدم جواز التمسك بهذه الآية على اللزوم إلا بعد إحراز صحة العقد من الخارج ومن دليل آخر؛ نظراً إلى أَنَّ المراد من العقد الذي تعلّق الأمر بالوفاء به هو الصحيح، فلا يمكن إحرازه من نفس الأمر^(٣).

ويظهر فساد هذا التوهم^(٤) أيضاً ممَّا ذكرنا: من أَنَّ الدليل الدالّ على

(١) سورة المائدة: ١.

(٢) والظاهر أَنَّ المراد به هو صاحب الحقائق عليه السلام؛ حيث اعترض على الفقهاء بأنّ التمسك بالمطلقات في مقام الشكّ في الجزئية والشرطية باطل؛ من جهة أَنَّ غرض الشارع لم يتعلّق إلا بالماهيات الصحيحة، فصار التقيد سبباً لإجمال اللفظ فيسقط المطلق حينئذٍ عن درجة الاعتبار ويصير وجوده كعدمه، فلا يجوز التمسك بها حينئذٍ لنفي الجزئية والشرطية، هذا، [منه]. يُنظر الحقائق الناضرة: ٤٧٦/١٨، ويُنظر أيضاً مطارح الأنظار: ١٤٧/٢.

(٣) بحر الفوائد: ٤٨٤/٥.

(٤) وتوضيح وجه فساد التوهم المذكور هو: أَنّا نسلم أَنَّ طلب الشارع لم يتعلّق إلا بالماهيات الصحيحة لا الأعمّ منها ومن الفاسدة، إلاّ أَنّا نقول: إنّ إحراز مراد الشارع لا ←



يحصل إلّا في ضمن الألفاظ؛ فإنّ الألفاظ بالنسبة إلى المرادات من قبيل الكواشف؛ ضرورة عدم إمكان كشف المرادات إلّا بمعونة الألفاظ، فعلى هذا نقول: إنّ مراد الشارع وإن كان هي الماهيات الصحيحة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط الواقعية إلّا أنّا نستكشف من اللفظ المطلق الوارد في كلامه أنّ مراده ومطلوبه حاصل في ضمن هذا اللفظ.

بمعنى: أنا نعلم أنّ مراد الشارع من قوله: ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ هي الصلاة الصحيحة، إلّا أنّه لمّا لم يقيّد اللفظ بالصحة بل اكتفى بمجرّد لفظ «الصلاة» من دون تقييده، فعلم من ذلك أنّ مطلوبه يحصل في ضمن مطلق الصلاة المشتملة على الأجزاء الركنية، كما أنّه لو قيد بقيد خاصّ مثل أن يقول: «أقيموا الصلاة مع السورة»، فنعلم من ذلك أنّ مطلوبه يحصل في ضمن الصلاة المشتملة على السورة، وهكذا.

وبالجملة، فكلّما علّم التقييد في كلام الشارع فنأخذ به، وإلّا فيحكم بالإطلاق من جهة أنّ إطلاق كلامه مشعر بأنّ مطلوبه ومراده يحصل في ضمن هذا المطلوب.

والوجه فيه: هو أنّ الموضوع له في تلك الألفاظ مبين عند الأعني وإن كان مجعلاً من حيث المراد، إلّا أنّ إجماله من هذه الجهة يدفع ببيان الموضوع له عملاً بأصالة الحقيقة، كما إذا قال المتكلّم: «رأيت أسداً» ولم يضمّ قرينة على إرادته الرجل الشجاع، فحينئذٍ لو شكّ المخاطب في أنّ مراد المتكلّم من لفظ «الأسد» هل هو معناه الموضوع له أم لا؟ فلا إشكال في أنّ بناءهم على تقديم المعنى الموضوع له الذي كان مبيناً عند المخاطب عملاً بأصالة الحقيقة، وبه نقول بإطلاق المراد ببيان الموضوع له؛ إذ من المعلوم أنّه في صورة إطلاق اللفظ يكون مراد المتكلّم مجعلاً، فإذا بنينا على العمل بأصالة الحقيقة يدفع إجمال المراد ببيان الموضوع له، بخلاف ما إذا كان الموضوع له مجعلاً والمراد مبيناً؛ فإنّ إجمال الموضوع له حينئذٍ لا يرتفع ببيان المراد، كما كان الأمر كذلك عند الصحيح؛ حيث إنّ الألفاظ عندهم مجعلة من جهة الإجمال في الموضوع له، فلذا لا يصحّ على مذهبهم التمسك بإطلاقها عند الشكّ في الجزئية والشرطية كما عرفت. [منه]

عدم إرادة الفاسد لا يقيّد العنوان بالصحيح، بل غاية ما يقتضيه ذلك الدليل كون مراده في الواقع بالأوامر هو الجامع للشروط بطريق التصديق، فيكشف بإطلاق اللفظ أو عمومته كون الفرد الفاقد للشرط المشكوك مراداً في الواقع، فيحكم إذاً بكونه واجداً لجميع الشروط؛ نظراً إلى عدم انفكاك الإرادة عن اجتماع جميع الشروط الواقعية بحكم العقل، فيحكم بعدم شرطية الشرط المشكوك.

مثلاً: يقال في آية الوفاء: إنه إذا شكّ في خروج فردٍ منها من جهة فقدّه لما يحتمل شرطيته له أن مقتضى العموم وعدم التخصيص أن يكون كلّ فردٍ مراداً من القضية، فيحكم بكونه واجداً لجميع شرائطه وإلا لم يتعلّق به الإرادة والمفروض خلافه، فيحكم بأنّ المشكوك ليس بشرط، وهكذا الكلام في غيرها من الموارد.

وبالجملة، إنّ الدليل الدالّ على عدم إرادة الشارع للفاسد لا يقتضي أخذ عنوان الصحيح على وجه التقييد ولا استعمال اللفظ فيه مجازاً، بل مقتضاه هو التلازم بين الإرادة والصحة في نفس الأمر، فيكشف من جهة إطلاق اللفظ أو عمومته عن كون الفاقد للمشكوك مراداً في الواقع، فيحكم بصحته وعدم دخل المشكوك فيها أصلاً بالنظر إلى التلازم المذكور.

ومّا ذكرناه اتّضح الفرق بين ما أخذ الشيء قيّداً للعنوان والموضوع الذي تعلّق به الحكم أو استعمل فيه اللفظ، كما لو قال: «أكرم العلماء العدول»، وبين ما لم يكن كذلك، وإن كان قد علم من الخارج بعدم إرادة

المولى من متعلّق خطابه إلّا من كان في الواقع على صفة كذائيّة، كما لو ورَد «أكرم العلماء» وعُلم من الخارج أنّ إرادته لا يتعلّق بإكرام من كان فاسقاً؛ فإنّه في الفرض الأوّل لابدّ من إحراز ما جعل قيداً حتّى يحكم بتعلّق الحكم به، ولا يمكن التمسّك فيه بأصالة الإطلاق أو العموم، وفي الثاني يحكم بتعلّق الحكم بكلّ فردٍ وكونه واجداً للشرط بمقتضى أصالة العموم.

ومن هذا الباب أنّه لو أمر المولى عبده بضيافة جيرانه بقوله: «أضف جירاني»، ثمّ علم العبد من الخارج أنّ ضيافة عدوّه غير مراد له، فحينئذٍ لو شكّ في شخصٍ معيّن من أهل جيرانه أنّه هل هو من عدوّه أو من أصدقائه؟ فحينئذٍ يجب عليه أن يحكم بعدم كون هذا الشخص عدوّاً للمولى عملاً بأصالة العموم في كلمة «جیراني»؛ فإنّه لو لم يحكم بكونه صديقاً للمولى يلزم التخصيص في عموم «الجيران»، بأن يكون المراد من الجيران هو ما عدا هذا الشخص، ولا ريب أنّ التخصيص مخالفٌ للأصل، فمقتضى الأصل حينئذٍ هو بقاء العامّ على عمومته فيجب عليه الحكم بكونه صديقاً له حتّى يندرج في عموم العامّ، ويكون مشمولاً للحكم الثابت للعامّ.

ومنه أيضاً ما ورد في بعض الأدعية المأثورة عن الأئمة عليهم السلام: «لعن الله بني أمية قاطبة»^(١) ثمّ علم من الخارج أنّ الله لا يلعن إلّا الأشرار منهم،

(١) كامل الزيارات: ١٧٦، ب ثواب من زار الحسين عليه السلام يوم عاشوراء، ح ٨، بحار الأنوار:

فحينئذٍ لو شككنا في شخصٍ من بني أُمَيَّة في أنَّه هل هو من الأشرار منهم أو من أخيارهم، فلو بنينا على كونه من أخيارهم يلزم التخصيص في عموم «لعن الله بني أُمَيَّة»؛ لأنَّه تعالى لا يلعن الأخيار، وأمَّا لو بنينا على عدم كونه من الأخيار يبقى عموم العام المذكور على حاله، ولمَّا كان العمل بمقتضى أصالة العموم واجباً وكان التخصيص خلاف الأصل فلا جرم نحكم بكون هذا الشخص من جملة الأشرار حتَّى يكون مستحقاً لللعن وأن يكون العام باقياً على عمومه.

وهكذا في صورة العكس، مثل أن يعلم بكون شخص معيّن زاهداً متّقياً معدوداً من الأخيار ولكن شكّ في كونه من أفراد بني أُمَيَّة كمعاوية بن يزيد - لعنه الله -، فحينئذٍ لو حكمنا بكون هذا الشخص من بني أُمَيَّة يلزم التخصيص في عموم لعن الله بني أُمَيَّة.

وأما لو حكمنا بكونه خارجاً عنهم يلزم التخصيص الذي عبارة عن الخروج الموضوعي، ولمَّا كان الثاني أولى من الأوّل فيتعيّن الحكم بعدم كونه من بني أُمَيَّة، لا عملاً بأصالة الحقيقة وإبقاءً للعام على عمومه.

ومن هنا ذهب صاحب الجواهر رحمته الله إلى طهارة ماء الغسالة^(١)؛ فإنّ مدرك الحكم بالطهارة إنّما هو هذه القاعدة، أعني أولويّة التخصّص عن التخصيص.

وبيان ذلك: أنّه قد ثبت من الأخبار أنّ كلّ ما كان نجساً فهو منجّس

(١) جواهر الكلام: ٣٤٨/١.

للغير، وقد قام الإجماع والضرورة على أن الثوب المتنجس وأمثاله يطهر بالماء القليل، وأمّا الماء المنفصل عنه الذي يعبر عنه بماء الغسالة فإن قلنا بكونه نجساً فيلزم التخصيص في عموم «كل ما كان نجساً فهو منجس»؛ وذلك لما ذكرنا من طهارة المغسول بالماء القليل مع كون ملاقيه وهو ماء الغسالة نجساً على ما هو المفروض، فيلزم حينئذ عدم كون النجس منجساً وهذا تخصيص للعام المذكور، وأمّا إذا قلنا بعدم نجاسته يبقى عموم العام على حاله؛ لعدم كون الغسالة بناءً على هذا القول نجساً حتى ينجس غيره وهذا هو التخصيص.

وإذا دار الأمر بين التخصيص والتخصيص فالمتعين هو الثاني، ومقتضى ذلك تعين الحكم بطهارة الغسالة عملاً بأصالة الحقيقة وإبقاء العام على عمومته، فتأمل^(١).

(١) وجه التأمل: أن أولوية التخصيص عن التخصيص إنما يسلم إذا لم يستلزم التخصيص من جهة أخرى وإلا فلا أولوية في البين، ولا ريب أنه لو بنينا على التخصيص في المسألة يلزم ارتكاب التخصيص في العام المذكور من جهة أخرى وهي من جهة النجاسة الثابتة في الثوب مثلاً قبل ملاقة الماء إيّاه؛ فإن مقتضى القاعدة المذكورة - وهي: «كل نجس متنجس» - هو تأثير تلك النجاسة إلى الماء وتنجيسها إيّاه، مع أنك بنيت الأمر على طهارته، فلم يكن النجس حينئذ متنجساً، وهذا تخصيص في تلك القاعدة.

وبالجملة، تخصيص عموم «كل نجس منجس» لازم على كل تقدير، سواء قلنا بطهارة الغسالة أو نجاسته، فيتحقق في عموم «كل نجس منجس» تخصيصان: أحدهما من طرف الماء، والآخر من طرف نجاسة المغسول، فإن قلنا بكون الغسالة طاهرة يلزم تخصيص تلك القاعدة بواسطة عدم تنجيس نجاسة المحل للماء وعدم تأثير نجاسته إليه،

[٦٦٧] قوله: بل له شروط، كأن لا يكون وارداً...^(١).

شروط التمسك

بالإطلاق

أقول: اعلم أن التمسك بالإطلاق شروطاً مذكورة في محله:

منها: ما أشار إليه المصنف في العبارة من عدم كونه وارداً في مقام حكم القضية المهمة.

كما في أكثر مطلقات الكتاب والسنة؛ حيث إنها واردة في مقام حكم

→

مع أن مقتضى القاعدة المذكورة كونها منجسة للماء، وإن قلنا بنجاستها يلزم أيضاً ورود التخصيص على القاعدة؛ لقيام الإجماع على طهارة المغسول والمحل واليد، مع أن مقتضى القاعدة تأثير النجاسة في جميع ما ذكر، أعني المحل واليد وغيرهما، فإذا تعارض التخصيصان تساقطا فيرجع إلى الأدلة الاجتهادية إن كانت، وإلا فإلى الأصول العملية، وفي المسألة الدليل الاجتهادي موجود وهو قوله ﷺ: «كل ما لاقى نجساً فهو نجس»، والمفروض أن ماء الغسالة كانت ملاقية لنجاسة المحل، فلازمه نجاسة الملاقي بحكم الدليل المذكور فيكون الغسالة نجساً.

نعم، لو فرضنا عدم وجود الدليل الاجتهادي المذكور لكان المرجع في المسألة أصالة الطهارة، يحكم بطهارة الغسالة حينئذٍ.

مضافاً إلى أنه لو قلنا بطهارة الغسالة - بناءً على ما ذكر من أولوية التخصيص على التخصيص - يلزم التخصيص في قاعدة أخرى وهي قولهم: «كل ما كان طاهراً يجوز استعماله في رفع الحدث»، ومقتضى تلك القاعدة جواز استعمال الغسالة في رفع الحدث؛ إذ الفرض طهارتها، مع أنهم قد أجمعوا على عدم جوازه، فيلزم حينئذٍ ارتكاب التخصيص في قاعدة «كل ما كان طاهراً يجوز استعماله في رفع الحدث»، بخلاف ما إذا قلنا بنجاستها؛ فإنه لا يلزم منه إلا التخصيص في القاعدة الأولى. [منه]

(١) فرائد الأصول: ٣٤٦/٢.

القضية المهمة من دون أن يكون لها بيان، بمعنى: أنّها واردة لبيان مجرد التشريع، فيكون مؤدى قوله تعالى: ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١) مجرد إفادة أنّ الصلاة مشروعة، نظير أوامر الطبيب بشرب الدواء في أول الأمر، فإنّه حينئذ لا يجوز التمسك بإطلاق هذا الخطاب؛ لعدم كونه في مقام بيان تمام المراد حتّى يكون له بيان وإطلاق يمكن التمسك به في مقام الشك.

ومنها: أن لا يكون مسوقاً لبيان الحكم من جهة خاصة، وإلا فلا يجوز التمسك بإطلاقه حينئذ.

كما في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾^(٢)؛ حيث إنّ سيق لبيان حليّة أكل لحومها بالذات وأنّها ليست على حدّ الكلب والخنزير في حرمة أكل لحومها، وأمّا حكمها بالنسبة إلى سائر الجهات ككونها مغصوبة أو غير مذكي أو لاقاها نجاسة بعد التذكية فهو غير مسوق لبيانها.

وكما في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾^(٣) المسوق لبيان الحلّ من جهة كونها ليست بخبائث، فلا ينافي عروض الحرمة لها من جهة أخرى من الغصب ونحوه.

كذلك قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ﴾^(٤) المسوق لبيان حليّة أكل ما أمسكته الكلاب المعلّمة وأنّ إمساك الكلاب له تذكية له، وأمّا حكم

(١) سورة البقرة: ٤٣.

(٢) سورة المائدة: ١.

(٣) سورة المائدة: ٤.

(٤) سورة المائدة: ٤.

القسم الأول / فيما إذا كان الجزء المشكوك جزءاً خارجياً ٤٦٧

طهارة موضع عَضِّ الكلب فلا تعرّض له، فلا يجوز التمسّك بإطلاقه لإثبات طهارة موضع العَضِّ، كما صدر التمسّك به لها عن الشيخ كما هو المعروف المحكي عنه رحمته الله ^(١).

ولكن قد يقال: باتّحاد هذا الشرط مع الشرط السابق ^(٢)، وليس كذلك.

ومنها: أن يكون المطلق متواطئاً بالنسبة إلى الأفراد المدرجة تحته، بأن لا يكون منصرفاً إلى بعض أفراده لشيوعه أو كثرة استعمال اللفظ فيه، أو نحو ذلك.

ومنها: عدم تطرّق التقييد بما يوجب الوهن في إطلاقه.

ومنها: عدم وروده مورد التقيّة ونحوها ممّا يوجب الوهن في الإطلاق.

ومنها: عدم تقييده بقيدٍ مجمل متّصل أو مطلقٍ على الخلاف.

ومنها: عدم اقترانه بما يصلح للتقييد.

ومنها: عدم إعراض المشهور عنه.

إلى غير ذلك ممّا هو مذكور في محله.

وأكثر هذه الشروط متتفية في ألفاظ العبادات على ما سيأتي الإشارة

(١) الخلاف ٦: ١٢، المسألة ٨.

(٢) وسيلة الوسائل: ٢٤٥.

إليها، فلا يمكن التمسك بإطلاقها على مذهب الأعمى عند الشك في الجزئية أو الشرطية، بل لابد من الرجوع إلى الأصل العملي الجاري في مقام الشك في الجزئية والشرطية، كل على مذهبه حسبما عرفت مراراً.

المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الأمر بالعبادة تكون في غير مقام بيان كيفية العبادة [٦٦٨] قوله: والذي يقتضيه التدبر في جميع المطلقات الواردة في الكتاب...^(١).

أقول: وحاصله: أننا قد ذكرنا أن من جملة شرائط التمسك بالمطلقات في مقام الشك في الجزئية والشرطية هو كونها واردة في مقام البيان، بأن لا يكون واردة في مقام حكم القضية المهملة، وهذا الشرط مفقود في جميع الخطابات المطلقة والأوامر الواردة في الكتاب المتعلقة بالعبادات.

وذلك لأن بعضها وارد في مقام بيان أصل التشريع، مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^(٢) و﴿لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(٣) و﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ﴾^(٤)، وأمثالها فيما كانت واردة في مقام الأصل بتشريع متعلقاتها، وأمّا بالنسبة إلى كيفياتها وشرائطها وأجزائها فهي ساكنة عنها، فلا يمكن التمسك بها في مقام الشك في الجزئية أو الشرطية. وبعضها وارد في مقام الحث والترغيب والتأكيد على مواظبة العبادات

(١) فرائد الأصول: ٣٤٦/٢.

(٢) سورة البقرة: ٤٣.

(٣) سورة آل عمران: ٩٧.

(٤) سورة الأنفال: ٤١.

والمحافظة عليها، مثل قوله تعالى: ﴿وَحَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾^(١) وقوله: «من ترك الصلاة فله كذا»^(٢).

وبعضها واردٌ في مقام بيان الخواصّ والفوائد، مثل قوله: ﴿الصَّلَاةُ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(٣).

وبعضها في مقام بيان الفضيلة، مثل قوله: «الصلاة معراج المؤمن»^(٤) و«صلاة فريضة خير من عشرين حجة»^(٥).

وبعضها واردٌ في مقام بيان الأوقات، مثل قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾^(٦) ونحو ذلك.

وبعضها واردٌ في مقام بيان شرطية الشرائط المعهودة وجزئية بعض واجباتها، مثل قوله: «لا صلاة إلا بطهور»^(٧)، أو بنية^(٨)، أو بفاتحة

(١) سورة البقرة: ٢٣٨.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٢٠/١٥، ب ٤٦ من أبواب جهاد النفس، ح ٢.

(٣) سورة العنكبوت: ٤٥.

(٤) الاعتقادات، للمجلسي: ٢٩، سفينة البحار: ٢٦٨/٢.

(٥) الكافي: ٢٦٥/٣، ب فضل الصلاة، ح ٧، وسائل الشيعة: ٣٩/٤، ب ١٠ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، ح ٤.

(٦) سورة الإسراء: ٧٨.

(٧) من لا يحضره الفقيه: ٣٣/١، ب وقت وجوب الطهور، ح ٦٧، وسائل الشيعة: ٣٦٥/١، ب ١ من أبواب الوضوء، ح ١.

(٨) الخلاف: ٥١٠/١، المسألة ٢٥٣، يُنظر كشف اللثام: ٢٢٤/٣.

الكتاب^(١) أو نحو ذلك.

وبالجملة، فلفظ «الصلاة» وغيرها من العبادات الواردة في الكتاب والسنة إنما هي واردة في مقام بيان حكم آخر، ولا نظر لها بالنسبة إلى بيان كفيّاتها وأجزائها وشرائطها كي يمكن التمسك بإطلاقها في مقام الشك. ويشهد على ما ذكرنا تكرار لفظ «الصلاة» وتأكيدها في الآيات والأخبار؛ فإنّ ذلك دليل على أنّها مسوقة لبيان حكم آخر، أعني التشريع أو الترغيب أو التذكير أو غيرها ممّا ذكرناه.

ودعوى: أنّ الأصل في الخطابات هو الإطلاق بحكم الغلبة حتّى تثبت الإهمال^(٢).

مدفوعة: بأنّها لو سلّمت ففي خصوص المعاملات، وأمّا العبادات فمنع الغلبة في الإطلاق بالنسبة إليها كما حقّقنا في محله^(٣).

(١) عوالي اللآلي: ٨٢/٣، ح ٦٥.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): الورقة ٢٧٥.

(٣) وقد أورد [في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤٠٧] على ما ذكره المصنّف - من التفرقة بين المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الأمر بالعبادة وبين ما ورد منها فيه في المعاملات بجعل الأولى مهملة بأسرها والثانية من الميّنات - [بكونه] تحكّم؛ فإنّ كون الأولى في مقام التشريع والتأكيد لا ينافي كونها في مقام البيان والإطلاق أيضاً، ألا ترى أنّه لو أمر الطبيب جماعة من المرضى بالتبريد جاز لهم الأخذ بإطلاقه فيبرّد كلّ منهم بمبرّد غير ما برّد به الآخر.

كما أنّ كون الثانية إمضاءات لا يقتضي بكونها في مقام الإطلاق؛ ضرورة أنّ الإمضاء كان كالتأسيس سيّما بعد تصرف الشارع في المعاملات باعتبار شروط وقود، فيقال: إنّ ←

ثم لا يخفى عليك: أن ما ذكرنا من اشتراط صحّة التمسك بإطلاق المطلقات بعدم كونها واردة في مقام بيان حكم آخر ممّا لا خلاف فيه لأحد من العلماء، إلّا أنّ اعتبار هذا الشرط في خصوص العبادات إنّما نشأ من بعض متأخري المتأخرين وهو المحقق الشريف وبعض من تلامذته^(١).

ولكنّ الحقّ اعتباره في بعض ألفاظ العبادات كلفظ «الصلاة» و«الصوم» و«الحجّ»، وأمّا في غيرها فلا نسلم اعتباره، بل يصحّ التمسك بإطلاق الخطاب بالنسبة إليه في مقام الشكّ، مثل أن يشكّ في اعتبار أمر زائد على الركوع والسجود وأمثالهما، فيصحّ حينئذ التمسك بإطلاق قوله: ﴿وَأَرْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾^(٢) ونظائره، لنفي شرطية أمر آخر في الركوع والسجود ونحوهما.

بقي في المقام أمران ينبغي التنبيه عليهما:

الأول: أن كون اللفظ وارداً في مقام بيان الحكم هل هو شرط لدلالة اللفظ على الإطلاق والعموم، بمعنى كونه من قبيل المقتضي للإطلاق والعموم، أو أن وروده مورد بيان حكم آخر مانع عن دلالاته على العموم والإطلاق؟

→

قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ إنّما هو في مقام إمضاء حليّة البيع لكن بشروطه المعتبرة فيه عند الشارع سيّئها بعد ذلك أو بيّنها قبله، هذا، فتدبّر، [منه].

(١) يُنظر: بشرى الوصول (مخطوط): ٤/الورقة ٨٥، أوثق الوسائل: ٤/١٦١.

(٢) سورة البقرة: ٤٣.

ويظهر الثمرة بينهما في صورة الشكّ في كون اللفظ وارداً في مقام البيان أو في مقام بيان حكم آخر؛ فإنّه لو قلنا بكون ورود اللفظ في مقام بيان الحكم شرطاً ومقتضياً للدلالة على العموم والإطلاق فلا يمكن نفي احتمال ورود اللفظ مورد حكم آخر بالأصل؛ ضرورة عدم جريان الأصل في الشكّ في المقتضي كما تقرّر في محله.

وإن قلنا بأن ورود اللفظ مورد بيان حكم آخر مانع عن الدلالة على العموم والإطلاق فيصحّ التمسك بأصالة عدم المانع لإثبات العموم والإطلاق؛ لأنّ إجراء هذا الأصل إنّما هو بعد إحراز المقتضي والمفروض أنّ المقتضي للإطلاق شيء آخر، فبعد إحرازه لا مانع عن إجراء الأصل المذكور، فبعد إحراز المقتضي وارتفاع المانع يثبت العموم والإطلاق.

ولكنّا قد حقّقنا في محله أنّ دلالة المطلقات على الإطلاق والعموم إنّما هو من جهة برهان الحكميّة وقاعدة حفظ كلام الحكيم عن اللغويّة، وقد قرّر في محله أنّ المعتبر في موضوع تلك القاعدة كون اللفظ وارداً في مقام البيان، فما دام لم يحرز هذا الشرط لا يمكن إثبات العموم بها، فعلى هذا يكون المقتضي للعموم والإطلاق هو ورود اللفظ في مقام البيان، فلا يجوز التمسك بأصالة عدم المانع قبل إحراز المقتضي والشرط، هكذا ذكره بعض الأساتيد^(١)، فتأمّل.

الأمر الثاني: أنّ مورد ما ذكرنا من عدم جواز التمسك بالإطلاق في

(١) بشرى الوصول (مخطوط): ١/ الورقة ٤٤.

صورة كون اللفظ وارداً مورد حكم آخر إنما هو ما إذا كان اللفظ وارداً في مقام بيان حكم شيءٍ خاصٍّ وكان ساكتاً عن بيان ما عدا هذا الحكم من سائر أحكامه؛ فإنه لا يجوز حينئذٍ التمسك بإطلاق اللفظ لإثبات الحكم المسكوت عنه، بل يجب الاقتصار على الحكم الذي كان اللفظ مسوقاً لبيانه.

وهذان الحكمان قد يكون أحدهما ذاتياً والآخر عرضياً، وذلك كما إذا قال الشارع: «الغنم حلال يجوز أكله»؛ فإنّ هذا الكلام ونظائره مسوقٌ لبيان حكم الغنم من حيث الإباحة والحليّة الذاتية، وأمّا بالنسبة إلى موطوءة الإنسان التي صارت سبباً لحرمته العرضيّة فاللفظ الوارد في كلام الشارع في بيان حكم الغنم من جهة الإباحة والحليّة الذاتية ساكتٌ عن بيان ذلك الحكم العرضي، فلا يجوز التمسك بإطلاق قوله: «الغنم حلال» لإثبات حليّة الموطوءة أيضاً؛ لما ذكرنا من كون اللفظ مسوقاً لبيان حكمٍ آخر وهو الحليّة الذاتية، وأمّا حكمه بالنسبة إلى الموطوءة فاللفظ ساكتٌ عنه، فلا يجوز التمسك بإطلاقه لإثبات حليّة الموطوءة، وهكذا في سائر الموارد.

وقد يكون الحكمان كلاهما عرضيين، مثل ما لو سئل من المعصوم عليه السلام عن حكم الصلاة إذا كان المصليّ لا بساً للقلنسوة المتنجّسة المشتملة على شعر الإرنب أو الثعلب أو غيرهما ممّا لا يؤكل لحمه، فحينئذٍ لو أجاب عليه بكون الصلاة معها صحيحة فلا يجوز التمسك بإطلاق كلامه لإثبات الصحّة ولو من حيث اشتغالها على جزء ما لا يؤكل لحمه؛ لأنّ اللفظ

الصادر عن المعصوم إنّما هو في مقام بيان حكم الصلاة مع القلنسوة المتنجّسة باعتبار نجاستها العرضيّة، وأمّا بالنسبة إلى كونها من أجزاء ما لا يؤكل لحمه فاللفظ ساكتٌ عن حكم هذه الجهة، فلا وجه للتمسّك بإطلاقها لإثبات صحّة الصلاة من هذه الجهة.

نعم، إذا كان الحكمان متلازمين في الوجود الخارجي فيجوز التمسّك بإطلاق اللفظ لإثبات كلا الحكمين، وذلك مثل ما لو فرضنا أنّ السائل سأل المعصوم عليه السلام عن حكم الصلاة إذا وقع في لباس المصلي قطرة من عذرة الكلب مثلاً، فحينئذٍ لو فرضنا جواب المعصوم عليه السلام بقوله: «لا بأس به، وتمت صلاته» ليكشف ذلك بأنّ الصلاة مع أجزاء ما لا يؤكل لحمه أيضاً صحيحة.

وبالجملة، إذا كان اللفظ وارداً في مقام بيان حكم ملازم لحكم آخر يجوز التمسّك بإطلاقه لإثبات ذلك الحكم الآخر وإن لم يكن اللفظ مسوقاً لبيان، فافهم.

[٦٦٩] قوله: وقد ذكر موانع أخر...^(١).

أقول: منها: ما عرفت سابقاً من توهم كون مراد الشارع ومطلوبه من العبادات إنّما هو العبادة الصحيحة دون الأعمّ منها ومن الفاسدة على التفصيل المتقدّم.

وقد عرفت دفعه بما لا مزيد عليه.

(١) فرائد الأصول: ٣٤٧/٢.

ومنها: ورود تقييدات كثيرة على إطلاقات العبادات؛ فإنّها توجب وهن تلك المطلقات وسقوطها عن قابليّة الاستدلال بها في القيود المشكوكة.

وفيه: أنّه - مضافاً إلى عدم أطّراده - فرقٌ بين المطلقات وبين العمومات، وما ذكر من حصول الوهن بسبب طرؤ التقييدات الكثيرة إنّما هو في الثانية دون الأولى^(١).

بتقريب: أنّ العموم والشمول في العامّ لمّا كان مستنداً إلى الوضع اللغوي من جهة الظنّ النوعي فلا جرم يكون طرؤ التقييدات الكثيرة موجباً لحصول الوهن فيه بعدم حصول الظنّ حينئذٍ، ومن هنا قالوا: إنّ عمومات قاعدة نفي الضرر والعسر والخرج وغيرها من العمومات لمّا كانت مقيّدة بتقييدات كثيرة فصارت ضعيفة موهونة ساقطة عن درجة الاستدلال، إلّا إذا ثبت عمل الأصحاب بها في مورد فيصير عملهم جابراً للضعفها، فما دام لم يثبت عمل الأصحاب بها لا يجوز التمسك بها في مقام الشكّ، وهذا بخلاف المطلقات؛ فإنّ عمومها لمّا كان من جهة برهان الحكمة وقاعدة صون كلام الحكيم عن اللغويّة لا من جهة الوضع، فلا ينافيها طرؤ التقييدات الكثيرة إليها، فكلّ ما علم فيه التقييد فيؤخذ به ويعمل على مقتضاه، وأمّا إذا شكّ في تقييدها بشيء آخر زائداً على ما ثبت التقييد به فينفيه بالأصل اللفظي ويحمل اللفظ على العموم

(١) يُنظر بدائع الأفكار: ١٤٣.

بمقتضى برهان الحكمة، فالعلة الباعثة على حمل اللفظ المطلق على العموم موجودة في كل ما يصدق عليه اللفظ، فكل ما لم يعلم فيه التقييد نحمله على العموم للعلة المذكورة، ولا يضره طرق التقييدات الكثيرة بالنسبة إلى غير مورد الشك.

ومنها: ورود تقييدات مجملة في العبادات المطلقة، مثل قوله ﷺ في الصلاة: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»^(١)، وقوله ﷺ: «هكذا صلّوا»^(٢)، وقوله ﷺ: «هذا هي الصلاة التي لا تقبل العبادات إلّا بها»^(٣) وغيرها من الأخبار التعليمية التي مفادها تقييد الصلاة بها.

ولا ريب أنّها مجملة؛ حيث لا ندري كيفية الصلاة التي صلّاها النبي، كما أنّ قوله ﷺ: «هكذا صلّوا» مجمل؛ حيث يحتمل أن يكون هذا إشارة إلى تمام أفعال الصلاة، كما يحتمل أن يكون إشارة إلى أجزائها المقومة من الركنية وغيرها، أو ما يصدق عليه لفظ «الصلاة» عرفاً، سواء كان جزءاً ركنياً أو غيره.

(١) عوالي اللآلي: ١/ ١٩٨، ح ٨.

(٢) وسائل الشريعة: ٥/ ٤٦٠، ب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح ١، وفيها: «يا حماد هكذا صلّ».

(٣) لم نعر عليها، لكن في بشرى الوصول وغيره، عن العلامة في المنتهى والشهيد في الذكرى، أنّه نقل عنه ﷺ أنّه حين أكمل وضوءه، قال: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلّا به»، يُنظر: من لا يحضره الفقيه: ٣٨/١، ب صفة وضوء رسول الله، ح ٧٦، منتهى المطلب: ٣٢/٢، ذكرى الشريعة: ١١٩/٢، بشرى الوصول (مخطوط): ١/ الورقة ٤٢، أوثق الوسائل: ١٦٤/٤.

أمّا الأول: فهو باطل؛ لكون بعض أجزائها خارجة عن ماهية الصلاة كـبعض الأفعال المستحبة، فلا يجوز أن يكون إشارة إلى تمام الأجزاء. وأمّا الثاني: فهو أيضاً غير ممكن؛ لعدم وجود مرتبة معينة من الأجزاء الواجبة حتى يكون قوله: «هذا» إشارة إليه.

وفي ^(١) الحجّ قوله ﷺ: «خذوا عني مناسككم» ^(٢)، وهذا أيضاً مجملٌ، وقد ذكرنا سابقاً أنّ من جملة شرائط التمسك بالإطلاق هو عدم تقييد المطلق بقيد مجمل، وقد عرفت أنّ المقيّدات المذكورة مجمّلةٌ ومعها لا يصلح للتمسك بالإطلاق.

وفيه: أنّ تلك الأخبار الواردة في مقام تعليم العبادات التي مرجعها إلى تقييد مطلقات العبادات وإن كانت مجمّلة، إلّا أنّ ماهية العبادة لمّا كانت مبينة عند الأعْمى فيدفع إجمالها بسبب ظهور اللفظ.

وذلك لما قرّر في محله من أنّ اللفظ إذا كان له ظهور في معنى ثمّ ورد دليل منفصل يصلح لكونه صارفاً لذلك اللفظ عن ظهوره فيعمل حينئذٍ على مقتضى أصالة الحقيقة ويحمل اللفظ على ما هو ظاهر فيه.

وبالجملة، أنّه لو ورد في الكلام لفظٌ ظاهر في العموم، ثمّ ورد دليلٌ منفصلٌ يحتمل لأن يكون مخصّصاً لذلك العامّ وصارفاً له عن ظهوره في العموم، فإنّهم حينئذٍ يحكمون بنفي ذلك الاحتمال لأجل ظهور العامّ في

(١) عطف على قوله: «مثل قوله: في الصلاة.....».

(٢) السنن الكبرى، للبيهقي: ١٢٥/٥، السيرة النبوية، لابن كثير: ٣٦٧/٤.

العموم، بمعنى: أن ظهوره فيه يرفع الإجمال عن ذلك الدليل.

مثلاً لو قال المولى لعبده: «أكرم العلماء»، ثم قال: «لا تكرم زيدا» وكان زيد مشتركاً بين العالم والجاهل فلا يرفع اليد عن عموم «أكرم العلماء» بمجرد احتمال كون النهي مخصّصاً له، بل يرفعون الإجمال عنه بعموم العام، فيحكمون أن المراد من «زيد» في ذلك الدليل هو الجاهل. وقد صرح المصنّف بهذا المطلب في مسألة حجّية الظن^(١)، والمقام أيضاً من هذا القليل كما لا يخفى.

وقد يجاب^(٢) عن هذه الأخبار المقيّدة: بأن نفس المقيّد إذا كان مجملاً وكان له قدر متيقّن لإجماله لا يسري إلى المطلق، ففي كلّ ما شكّ في جزئيّته للعبادة حينئذ يرجع فيه إلى الإطلاق؛ إذ لم يثبت من قوله ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أصلي» جزئيّة الشيء المشكوك ولم يعلم اشتمال صلاته ﷺ عليه، فيرجع فيه إلى إطلاق «الصلاة».

مضافاً إلى العلم القطعي باشتمال صلاته ﷺ على جملة من الآداب والأجزاء، فلا ينهض الأمر بها للدلالة على وجوب شيء جزئاً عند الشكّ.

وبمثله يجاب عن قوله ﷺ: «خذوا عني مناسككم»؛ فإنّ مناسك النبي ﷺ كانت مشتملة على السنن والآداب قطعاً وهو قرينة على حمل

(١) فرائد الأصول ١: ١٧١.

(٢) المجيب هو شيخنا الأستاذ حاجي ميرزا حبيب الله ﷺ. [منه]

قوله «خذوا عني مناسككم» على الاستحباب أو على القدر المشترك، فيكون مجملًا.

نعم، في الضدين اللذين لا ثالث لهما - كالجهر والإخفات - لا يتجه الرجوع إلى الإطلاق بعد ملاحظة المقيدين المذكورين، فلا وجه لتعطيل الإطلاق مطلقًا.

وقد يجاب عن قوله ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»: بأنّه مجمل من جهة دورانه بين صيغة الماضي فيكون إخباراً عن حال الصلاة التي صلاها الأنبياء والأولياء السابقون، وبين صيغة الأمر.

وهو حسنٌ لو لم يدّع ظهورها في الأمر، إلّا أن يقال: أنّه ظهور غير لفظي فلا يجدي في رفع الإجمال هذا، فتأمل^(١).

ومنها: انصراف ألفاظ العبادات من الصلاة والصوم وغيرهما إلى الماهيات الصحيحة وعدم انسباق الفاسدة منها عند إطلاق اللفظ وتجرده عن القرينة، فلا يتجه حينئذ التمسك بإطلاق تلك الألفاظ عند الشك؛ لما عرفت أنّ من جملة شرائط التمسك بالإطلاق عدم انصراف اللفظ إلى بعض أفراده وإلّا فيحمل على ذلك الفرد المنصرف إليه، فحينئذ لا يبقى له إطلاق حتّى تمسك به في مقام الشك.

وفيه: أنّ ما ذكر من اشتراط صحّة التمسك بالإطلاق بعدم

(١) بدائع الأفكار: ١٤٢-١٤٣.

الانصراف إلى بعض الأفراد إنّما يسلم فيما إذا كان منشأ الانصراف غلبة الوجود أو غلبة الاستعمال خاصّة، ومورد هذا النحو من الانصراف إنّما هو الموضوعات المستنبطة، أعني المفاهيم الكلّية التي تكون موضوعات للخطابات الشرعيّة، كمفهوم الصلاة في قوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١) وأمثاله من الموضوعات الشرعيّة التي تعلّق بها أمر الشارع.

وأما إذا كان منشأ الانصراف هو ظهور حال المسلم فلا يسلم الاشتراط، بل يجوز التمسك بإطلاق اللفظ ولو كان منصرفاً إلى بعض الأفراد إذا كان منشأ الانصراف ظهور حال المسلم، ومورد هذا النحو من الانصراف هو الموضوعات الصرفية، أعني المصاديق الخارجيّة الجزئيّة المدرجة تحت المفهوم الكلّي كمصاديق الصلاة المتعدّدة بحسب تعدّد الأشخاص.

ولا ريب أنّ الانصراف المدعى في ألفاظ العبادات إلى الماهيّات الصحيحة إنّما نشأ من ظهور حال المسلم، فلا يضرّ بإطلاق اللفظ ولا يكون مانعاً عن التمسك بإطلاقه في مقام الشكّ.

هذا خلاصة ما حصّلناه من الأمور التي تمنع عن التمسك بإطلاق ألفاظ العبادات في مقام الشكّ، وقد عرفت ضعفها وعدم صلاحيتها للمنع.

فتبيّن أنّ العمدة ممّا يوهن تلك المطلقات ويسقطها عن درجة

الاستدلال هو ما ذكره المصنّف من عدم ورود مطلقات الكتاب المتعلقة بالعبادات في مقام البيان على التفصيل الذي ذكرنا.

وهو وجهٌ وجيهٌ سليمٌ عن الإيراد، وإن كان قد يمنع أطرافه في جميع العبادات كالوضوء والغسل والتيمّم والصوم والاعتكاف وغيرها من سائر العبادات، مع أنّ ثمرة الإطلاق غير مختصة بمطلقات الكتاب فتجري في السنّة وأخبار الأئمة عليهم السلام، هذا.

[٦٧٠] قوله: هو لزوم الإجمال على القول بالصحيح...^(١).

ما ينبغي أن يقال في

ثمرة الخلاف بين
الصحيح والأعني

أقول: وقد أورد عليه: بأن ألفاظ العبادات والماهيّات المخترعة الشرعيّة كالصلاة والوضوء والغسل ونحوها وإن كانت مجملّة بحسب الذات عند الصحيح فلازمه عدم جواز التمسك بإطلاقها في مقام الشكّ في الجزئية أو الشرطيّة، لكنّها مبينة بالعرض من جهة اقترانها في الأخبار بالبيانات القوليّة والفعليّة على وجه يرتفع منها الإجمال، ويتشخص بها الأجزاء عن الشرائط والمستحبات عن الواجبات، كصحيحة حمّاد عن مولانا الصادق عليه السلام؛ حيث قال عليه السلام - بعد أن صلى ركعتين من الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط الواجبة والمستحبة - «يا حمّاد هذه هي الصلاة التي أمرنا الله بها»^(٢).

(١) فرائد الأصول: ٣٤٧/٢.

(٢) لا توجد هذه الفقرة في رواية حمّاد المعروفة، بل فيها: «يا حمّاد هكذا صلّ»، يُنظر وسائل الشيعة: ٤٦٠/٥، ب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح

وكما في قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام بعد فعله الوضوء مخاطباً لبعض أصحابه: «هذا هو الوضوء الذي لا يتقبل الله تعالى العبادة إلا به»^(١)، وكما في قوله صلى الله عليه وآله: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»^(٢)، وهكذا البيانات الواصلة إلينا في سائر أبواب العبادات.

فعلى هذا يكون ألفاظ العبادات بانضمام تلك الأخبار مبيّنة، فيصح حينئذ التمسك بها في مقام الشك، ويحكم بجزئية كلّ ما جعله المعصوم جزءاً في العبادة وشرطيته كذلك، كما أنّه يحكم بخروج كلّ ما أخرجه عليه السلام عن العبادة ويحكم بعدم اعتباره فيها، سواء قلنا بوضعها للصحيح أو الأعم؛ وذلك فإنّ بيان الأحكام كما يتحقّق في ضمن الألفاظ كذلك يتحقّق بالترديد بالقرائن أيضاً حسبما قرّر في محله.

وبالجملة، إنّ تلك الألفاظ وإن كانت جملة بالذات إلا أنّها مبيّنة بالعرض، فيصح التمسك بإطلاقها حينئذ ليتحقّق ما هو شرط في ذلك وهو البيان؛ فإنّ البيان أعمّ من البيان الذاتي أو العرضي الحاصل بنحو التردد بالقرائن^(٣)، هذا.

وفيه: أنّ تلك البيانات - مع الغض عن اختصاصها ببعض العبادات فلا يجري في جميعها فضلاً عن غيرها - مجملات باعتبار اشتغالها على

(١) تقدّم تخريجه في التعليقة السابقة عند ذكر خبر: «هذه هي الصلاة التي لا تقبل العبادات إلا بها».

(٢) عوالي اللآلي: ١/ ١٩٨، ح ٨.

(٣) يُنظر: بدائع الأفكار: ١٤١، جواهر العقول (مخطوط): ٢٧٥.

الأجزاء الواجبة والمستحبة وعدم تشخيص واجباتها عن مستحباتها.
وبعبارة أخرى: إنّنا نعلم بخروج بعض الأجزاء عن حقيقة العبادة وماهيّتها كالقنوت مثلاً مع إدخاله الإمام عليه السلام فيها، فمرجع اسم الإشارة في قوله عليه السلام: «يا حمّاد هكذا صلّ» وقوله عليه السلام: «هذا وضوء....» وغيرهما إن كان جميع ما فعله الإمام عليه السلام من الأجزاء والشرائط الواجبة والمستحبة فهو خلاف الواقع؛ للعلم بخروج بعضها عن ماهيّة العبادة، وإن كان بعضها فهو مجمل؛ إذ لا نعلم أنّ ذلك البعض أي شيء من أفعال الصلاة. ودعوى: كون المشار إليه هو الجميع إلّا أنّه خرج بعض الأفعال عن ماهيّة العبادة بالدليل الخارج.
مدفوعة: باستلزامه لتخصيص الأكثر؛ ضرورة أنّ الأفعال الخارجة عن العبادة أكثر من الداخلة فيها كما لا يخفى، هذا.

[٦٧١] قوله: فافهم^(١).

أقول: لعلّه إشارة إلى أن مجرّد إمكان البيان لا يجدي في الحكم بعدم الجزئية بالإطلاق، بل لابدّ فيه من إثبات البيان الفعلي حتّى ينفع التمسك بالإطلاق لنفي جزئية المشكوك.

اللهم إلّا أن يقال: إنّّه إذا ثبت الإمكان ثبت الفعلية بأصالة البيان؛ نظراً إلى أنّ البيان من وظيفة الشارع، فإذا كان مشكوكاً نحكم بثبوتّه؛ لأنّ

(١) فرائد الأصول: ٣٤٧/٢.

الأصل في كلام الشارع بل كل حكيم أن يكون مسوقاً للبيان لا للإهمال، فتأمل.

[المسألة الثالثة]

[الشك في الجزئية من جهة تعارض النصين]

مقتضى إطلاق أكثر الأصحاب [٦٧٢] قوله: ومقتضى إطلاق أكثر الأصحاب القول بالتخير...^(١).

أقول: يعني أن الحكم في الخبرين المتعارضين عند تكافؤهما لما كان هو التخير وعدم وجوب الاحتياط عند المشهور - خلافاً لجماعة من الأخباريين - فمقتضى إطلاق كلامهم هو التخير في هذه المسألة أيضاً. مضافاً إلى إطلاق الأخبار الدالة على التخير.

ودعوى: عدم شمول الأخبار لهذه المسألة؛ من جهة ظهورها في كون المتعارضين مما تعارضا في شيء مستقل بحيث لو عمل بكل منهما فيه يكون ذلك الشيء مكلفاً به على نحو الاستقلال من غير أن يكون جزءاً لشيء آخر، فلا يشمل ما نحن فيه مما يكون مورد الخبرين جزءاً للواجب. مدفوعة: بإطلاق تلك الأخبار وعدم ظهورها فيما ذكر، ودعوى انصرافها إلى ذلك محتاجة إلى الدليل والمفروض انتفاؤه، فمقتضى إطلاق تلك الأخبار هو الأخذ بأحد الخبرين تحييراً والعمل بمقتضاه وترتيب

(١) فرائد الأصول: ٣٤٨/٢.

الأثر عليه وإن كان مخالفاً للأصل براءة أو اشتغالاً.

هذا بناءً على القول بالتخير في المسألة.

وأما على القول الآخر - وهو القول بالتساقط أو التوقف والرجوع إلى الأصل من البراءة أو الاشتغال - فيبنى الرجوع إلى أحد الأصلين في العبادات على الخلاف فيها من حيث الصحة والأعم حسبما بيّناه.

وفي غيرها يتعين الرجوع إلى أصل البراءة النافية؛ لاحتمال جزئية أو الشرطية، خلافاً للمحقق القمي رحمته الله؛ حيث إنه يظهر منه في بحث المطلق والمقيّد تبعاً للعلامة في النهاية - على ما حكى عنه - أن المرجع هو أصالة الاشتغال؛ حيث إنه بعد الكلام في وجوب حمل المطلق في قوله: «اعتق رقبة» على المقيّد في قوله: «اعتق رقبة مؤمنة» وترجيح المجاز في المطلق بإرادة المقيّد على المجاز في المقيّد بإرادة الاستحباب، قال: «ولئن سلّمنا تساوي الاحتمالين، فنقول: إنّ البراءة اليقينية لا تحصل إلّا بالعمل بالمقيّد كما ذكره العلامة في النهاية»^(١).

ثمّ دفع اعتراض سلطان العلماء - بأنّه لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال إرادة المجاز من المقيّد حتّى يجب تحصيل اليقين بالبراءة منه، فلا وجه لوجوب العمل به - بقوله: «إنّ المكلف به حينئذٍ هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيّد أو المطلق، ونعلم أنّا مكلفون بأحدهما، فاشتغال الذمة إنّما هو بالمجمل، ولا يحصل البراءة منه إلّا بالإتيان بالمقيّد، وإنّما يتمّ

(١) القوانين المحكمة: ١٨٤/٢.

كلام المعارض لو سلّمنا أنّا مكلفون بعق رقبة ما، ولكن لا يعلم هل هو بشرط الإيمان أم لا؟ فحينئذٍ يمكن نفيه بأصل البراءة، وليس كذلك.

بل نقول بعد تعارض المجازين وتصادم الاحتمالين يبقى الشكّ في أنّ المكلف به هل هو المطلق أو المقيّد؟ وليس هنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالأصل؛ لأنّ الجنس الموجود في ضمن المقيّد لا ينفكّ عن الفصل، فلا تفارق بينهما^(١)، انتهى.

وفيه: أنّ مقابلة المقيّد للمطلق بعد البناء على تساوي الاحتمالين لم تؤثر إلّا في إجمال المطلق؛ لدورانه حينئذٍ بين إرادة الماهية لا بشرط أو الماهية بشرط شيء، وهذا يوجب الانقطاع عن الأصل اللفظي - وهو الإطلاق - لا الانقطاع عن الأصل العملي - وهو أصل البراءة؛ لتيقّن التكليف بعق رقبة ما ورجوع الشكّ إلى اشتراطها بالإيمان، ودوران المكلف به بين المطلق والمقيّد لا ينفي تعلّق التكليف بعق رقبة ما وهو القدر المشترك الذي لا يمكن نفيه بالأصل، بخلاف اشتراطها بالإيمان؛ فإنّه يمكن نفيه بالأصل السليم عن المعارض، هذا.

[٦٧٣] قوله: ينبغي أن يحمل هذا الحكم منهم على ما إذا لم يكن هناك إطلاق...^(٢).

أقول: يعني أنّ الحكم بالتخيير بين الخبرين المتعارضين في جزئية شيء

(١) القوانين المحكمة: ١٨٤-١٨٥.

(٢) فرائد الأصول: ٣٤٨/٢.

لشيء وعدم جزئيته إنما هو فيما إذا لم يكن هناك خطاب مطلق بالنسبة إلى العبادة.

وذلك كما إذا قلنا بأن ألفاظ العبادات أسامي للصحيحة منها، أو قلنا بأنها أسامي للأعم إلا أن الخطاب المتعلق بها واردٌ مورد بيان حكمٍ آخر، أو أن الخطاب مسوقٌ للبيان إلا أنه صار مجماً من جهة كثرة تطرق التقييد إليه؛ فإنه في هذه الصور لا يكون في البين خطاب مطلقٌ معتبر في قبال الخبرين المتعارضين، فحينئذٍ يتجه الحكم بالتخير ولا إشكال فيه. وإنما الإشكال فيما لو كان هناك إطلاقٌ معتبرٌ للأمر بالعبادة.

وذلك كما إذا قلنا بكون ألفاظ العبادات أسامي للأعم مع بقاء الإطلاقات المتعلقة بها على حالها؛ فإنه حينئذٍ يتحقق هناك إطلاق لفظي لأصل العبادة المأمور بها يوافق الخبر النافي للجزئية؛ لأن مقتضى الإطلاق هو التجرد عن التقييد بالجزء أو الشرط المشكوك فيهما.

فحينئذٍ يقع الإشكال في أنه هل يجب العمل بذلك الإطلاق؛ نظراً إلى تعارض الخبرين المقيدين وتساقطهما فلا يبقى حينئذٍ موضوع للتخير، أو أنه يحكم بالتخير بين المقيدين لإطلاق ما دلّ على الحكم به؟

وحينئذٍ فإن أخذ بالخبر المنافي للإطلاق فيقيد به الإطلاق، وإن أخذ بالخبر الموافق للإطلاق فلا يلزم فيه تقييد، بل مرجعه حينئذٍ إلى العمل بالإطلاق لفرض توافقهما.

وكذا على القول بالصحيح إذا فرض وجود مطلق وارد في اعتبار

شيء معيّن في الصلاة بقولٍ مطلق، أو وجود مقيدّين متعارضين إحداهما مثبت لذلك الشيء بالنسبة إلى صنفٍ خاصّ من المكلفين أو حالٍ خاصّ، والآخر نافٍ له كذلك.

مثال ذلك: أنّه ورد وجوب الجهر في صلاة المغرب مطلقاً، وورد خبران متعارضان في خصوص المرأة، أحدهما يثبت الجهر في حقّها والآخر نافٍ له كذلك، فهل المرجع حينئذٍ أيضاً هو العمل بالمطلق وترك العمل بأخبار التخيير بالنسبة إلى المقيدين، أو اللازم هو العمل بأخبار التخيير، فإن أخذ بالمقيّد المخالف للمطلق وجب التقييد، وإن أخذ بالآخر لم يقيّد المطلق؟

فنقول: إنّ ظاهر المشهور هو العمل بالمطلق دون أخبار التقييد، فيحكمون بالإطلاق بنفي جزئية المشكوك أو شرطية.

والوجه في ذلك - على ما يظهر من كلماتهم ومن أخبار التخيير - هو: أنّ المطلق حينئذٍ - بعد فرض تكافؤ المتعارضين وتعارضهما - يبقى سليماً عن التقييد؛ لكون المقيّد لا يتلأه بالمعارض المكافئ غير صالح لتقييد ذلك المطلق؛ لأنّ مورد أخبار التخيير هو ما لم يكن فيه ما يوجب ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، والمفروض أنّ المطلق فيما نحن فيه مرجحٌ لأحد المتعارضين وهو الخبر النافي لجزئية المشكوك [أو شرطية] فيكون مقدّماً على الخبر الآخر المخالف له، فلم يتحقّق حينئذٍ مورد [لأخبار التخيير]؛ لأنّ موردها هو تكافؤ المتعارضين من جميع الجهات، وهو [منتفٍ في المقام]؛ لفرض حصول الرجحان لأحد المتعارضين بموافقته للمطلق،

[فيكون الفرض] كما ذكره المصنّف خارجاً عن موضوع المسألة؛ لأنّ محلّ البحث في تلك [المسألة] هو ما إذا لم يكن في المسألة دليلٌ اجتهادي سليمٌ عن المعارض حتّى يصحّ [جريان] الأصل العملي، وإلاّ فينتفي موضوع الأصل الذي هو أصالة التخيير كما في مفروض [المقام]^(١).

فإن قلت: إنّ التخيير المدلول عليه بالأخبار ليس من الأصول، بل من الأدلّة الاجتهاديّة ولذا يقدّم على الأصول، والذي يكون من الأصول إنّما هو التخيير العقلي الذي يجري في دوران الأمر بين المحذورين.

قلت: إنّ التخيير الشرعي وإن لم يكن من الأصول إلاّ أنّ وزانه وزان الأصول، بمعنى: أنّهما متصادقان في المورد، فكما أنّ الأصول لا تجري إلاّ فيما لم يكن دليل اجتهادي فكذلك التخيير الشرعي المستفاد من الأخبار. ومّا ذكرنا يندفع الإيراد عن كلام المصنّف؛ فإنّ ظاهر كلامه كون التخيير من الأصول العمليّة مع أنّه ليس منها^(٢).

وجه الاندفاع هو: أنّ غرض المصنّف من قوله: «وهذا الفرض خارجٌ عن موضوع المسألة»^(٣) ليس بيان أنّ التخيير من الأصول حتّى يتّجه عليه ما ذكر، بل غرضه بيان مورد جريان التخيير، فليتدبّر.

(١) ما بين المعقوفات ساقطة من نسخة الأصل، أثبتناه قياساً.

(٢) يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤٠٧.

(٣) فرائد الأصول: ٣٤٨/٢.

[٦٧٤] قوله: فإن قلت: فأَيَّ فرقٍ بين وجود هذا المطلق وعدمه^(١)؟

أقول: وحاصل السؤال: أنه أَيَّ فرقٍ بين الأصول اللفظية والأصول العملية؟! حيث إنهم يحكمون بترجيح أحد الخبرين المتعارضين إذا كان موافقاً للأصل اللفظي الذي هو أصالة الإطلاق وعدم التقييد ويتركون العمل بأخبار التخيير، ولم يحكموا بترجيحه إذا كان موافقاً للأصل العملي ولم يجعلوا الأصل حينئذٍ مرجعاً له ولم يقدموا المقرر على الناقل، بل يحكمون بالتخيير بين المتعارضين وإن كان أحدهما موافقاً للأصل العملي. وبالجمله، إنَّ حكم المتعارضين عند وجود الإطلاق إن كان هو التساقط الموجب لتنزيل وجود المقيّد المبتلى بالمعارض بمنزلة العدم وبقاء المطلق سليماً عن المعارض كان اللازم في صورة انتفاء الإطلاق ووجود الأصل العملي المعوّل عليه في ما لا نصّ فيه - من البراءة أو الاحتياط على الخلاف - مثل ذلك أيضاً، وإن كان حكمهما هو التخيير - كما هو المشهور فتوى ونصاً - كان اللازم هو الحكم به في المقامين من وجود المطلق وعدمه، فما الوجه في تعيين العمل بالمطلق دون الأصل العملي؟!

[٦٧٥] قوله: قلت: أمّا لو قلنا بأنَّ المتعارضين مع وجود المطلق غير متكافئين...^(٢).

أقول: [حاصله:]^(٣) أنَّ المطلق الموجود في الخبرين المتعارضين إمّا أن

(١) فرائد الأصول: ٣٤٩/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٤٩/٢، وفيه: «متعارضين» بدل «معارضين».

(٣) ما بين المعقوفات ساقطة من الأصل، أثبتناه قياساً.

يكون [مرجحاً للخبر الموافق للمطلق و] [إمّا أن يكون مرجعاً.

ومبنى الوجهين هو الاختلاف في أنّ اعتبار [الأصول اللفظية] من أصالة الإطلاق وعدم التقييد وغيرهما هل هو من باب [الظن النوعي] أو من باب التعبد؟ فإنه على الأوّل يكون المطلق مرجحاً للخبر [الموافق، و] على الثاني يكون مرجعاً لا مرجحاً.

والمراد من المرجحية في اصطلاحهم هو [أن يكون] الأمانة الموجودة في المورد ناظرة إلى الواقع وكاشفة عنه بالكشف [الظني و] موجبة للأقربيّة إلى الواقع.

كما أنّ المراد بالمرجعية في الاصطلاح هو [كونها] مجعولة في مقام العمل بعد تكافؤ المتعارضين وتساقطهما، سواء كان من قبيل الأصول العملية كالبراءة أو الاحتياط، أو من قبيل الأصول اللفظية كأصالة الإطلاق والعموم وعدم التقييد والتخصيص.

وعلى كلا الوجهين يجب العمل بالمطلوب والحكم بخروج المتعارضين عن تحت أخبار التخيير:

أمّا على الوجه الأوّل - أعني كون المطلق مرجحاً للخبر الموافق له - فوجه وجوب الرجوع إليه والعمل بمقتضاه وترك التخيير بين المتعارضين هو: أنّ المطلق حينئذٍ يكون دليلاً اجتهادياً ناظراً إلى الواقع، فيكون الخبر الموافق له من الخبرين المتعارضين راجحاً بالنسبة إلى الخبر المخالف، فينتفي حينئذٍ موضوع أخبار التخيير وهو التكافؤ من

جميع الجهات.

وهذا بخلاف الأصل العملي الموجود في أحد المتعارضين؛ فإنه ممّا لا يصلح للمرجّحية، فلا يوجب الحكم بمزّيّة الخبر الموافق له على الخبر المخالف، فلا يخرج موردهما عن أخبار التخيير؛ وذلك لوضوح عدم جريان الأصل العملي فيما وجد فيه الدليل الاجتهادي، والمفروض وجوده وتحقيقه في مورد التعارض وهو كلّ من المتعارضين.

نعم، له مجرى في موردهما على تقدير التساقط، إلّا أنّه لا يحكم به؛ لبطلان القول بالتساقط، بل يحكم بالتخيير نظراً إلى الأخبار الدالة عليه.

فظهر ممّا ذكرنا: وجود الفرق بين الأصل اللفظي الموجود في المتعارضين وبين الأصل العملي الموجود فيهما، بحيث يصحّ الحكم بوجوب الرجوع إلى الأوّل وإخراج مورد المتعارضين عن أخبار التخيير، وعدم جواز الرجوع إلى الثاني ووجوب إبقاء مورد المتعارضين تحت أخبار التخيير حسبما عرفت.

هذا على تقدير كون المطلق مرجّحاً.

وأما على الوجه الثاني - أعني على القول بكونه مرجعاً لا مرجّحاً، بناءً على ما هو المختار من كون اعتبار الأصول اللفظيّة من باب التعبد كما عليه جماعة - فيشكل الفرق حينئذٍ؛ لأنّ اعتبار الأصول العمليّة أيضاً من باب التعبد فلا بدّ حينئذٍ من إبداء الفرق بين مسألتنا هذه - أعني ما تعارض فيه النصّان مع وجود إطلاق معتبر في موردين - وبين ما تعارض فيه النصّان مع وجود أصل عملي في موردهما؛ حيث حكمنا

بترجيح ما وافق الإطلاق في الأوّل والحكم بوجوب الرجوع إلى المطلق فيه دون الثاني.

فنقول: إنّ الوجه في وجوب الرجوع إلى المطلق في مورد المتعارضين وعدم الحكم بالتخير بينهما هو دعوى عدم شمول أخبار التخير لهذا القسم من المتعارضين، واختصاصها بما تعارض فيه النصّان مع عدم وجود الدليل الشرعي في مورد هما.

وذلك لأنّ الظاهر منها هو لزوم الحكم بالتخير والبناء عليه في كلّ موردٍ لو لم يحكم فيه بالتخير لزم طرح قول الشارع والرجوع إلى الأصول العقلية أو النقلية، ولا ريب أنّه إذا بنينا على وجوب الرجوع إلى المطلق الموجود في مورد المتعارضين وعدم الحكم بالتخير بينهما لا يلزم فيه طرح قول الشارع في تلك الواقعة؛ ضرورة أنّ الإطلاق أيضاً من كلام الشارع. بل الأمر بالعكس على تقدير الحكم بالتخير بينهما مع طرح المطلق الموجود فيهما؛ فإنّه حينئذٍ يلزم المحذور المذكور، أعني طرح قول الشارع؛ وذلك لأنّ اعتبار الأصول اللفظية ليس من باب التبعّد الصّرف بل فيه جهة نظرٍ إلى الواقع.

فعلى هذا يكون أصالة الإطلاق موجباً لبقاء المطلق على كونه دليلاً وحجّةً عند فقد ما يدلّ على نفيه أو تقييده، فالحكم بالتخير مع جريان هذا الأصل يكون من قبيل التخير مع وجود الدليل الشرعي المبيّن لحكم المسألة التي يعارض فيه النصّان، وقد عرفت أنّ ذلك غير سائغ، بخلاف

الأُصول العمليّة؛ فإنّها معتبرة في مواردّها عند فقدان الدليل الشرعي، والمفروض وجود ذلك الدليل فيما تعارض فيه النصّان وهو أحد المتعارضين بحكم أخبار التخيير؛ لأنّ مؤدّاها هو كون المتعارضين حجّتين مخيّراً بينهما.

فالتخيير مع جريان تلك الأُصول من قبيل التخيير بين المتكافئين عند فقد دليل ثالث في موردّهما، وذلك ممّا لا غائلة فيه حسبما سيشير إليه المصنّف بعد، بل هو ممّا يلزم مراعاته كما لا يخفى، فتدبّر.

[٦٧٦] قوله: والفرق بين هذا الأصل وتلك الأُصول...^(١).

الفرق بين

أصالة الإطلاق

وسائر الأُصول

العقليّة والنقليّة

أقول: هذا إشارة إلى الجواب عن سؤال الفرق بين هذا الأصل وبين الأُصول العمليّة؛ حيث يحكمون بترجيح ما وافق الأصل المذكور ويتركون العمل بأخبار التخيير، بخلاف الأُصول العمليّة؛ فإنّهم لا يحكمون فيها بترجيح الموافق لأصل من تلك الأُصول ولا يقدّمون المقرّر على الناقل، بل يحكمون فيها بالتخيير نظراً إلى الأخبار الدالّة عليه كما بيّناه.

وحاصل السؤال: أنّه ما الفرق بين هذا الأصل والأُصول العمليّة؟ فكما أنّ أخبار التخيير حاكمة على تلك الأُصول ولتكن حاكمة على هذا الأصل، فما وجه الفرق؟

ومحصّل الجواب: أنّ تلك الأُصول مقرّرة لبيان العمل عند فقد الدليل الاجتهادي في المسألة، والمفروض وجوده في مورد التعارض وهو

(١) فرائد الأصول: ٣٥٠/٢.

كلّ من الخبرين المتعارضين، فتكون أخبار التخيير حاكمةً على تلك الأصول، وهذا بخلاف الأصول اللفظية؛ فإنّها إنّما قرّرت لإثبات الحجّة والدليّة عند فقد ما يمنع الدليل عن الدليّة كالمقيّد والمخصّص بملاحظة ما دلّ على اعتبارها، فهي تثبت ما كان الموضوع في أخبار التخيير مقيّداً بعدمه؛ وذلك لأنّ موضوع أخبار التخيير مقيّد بعدم وجود دليل ثالث، وأصالة الإطلاق يجعل الدليل المطلق دليلاً وحجّةً عند فقد المقيّد، فتكون واردةً وحاكمةً على أخبار التخيير.

[٦٧٧] قوله: ولكنّ الإنصاف: أنّ أخبار التخيير حاكمة...^(١).

حكومة أخبار

التخيير على

أصالة الإطلاق

أقول: وجه حكومتها على الأصول اللفظية من أصالة الإطلاق والعموم وأصالة عدم التقييد والتخصيص، هو: أنّ تلك الأصول وإن كانت مقرّرة لإثبات الدليّة والحجّة إلّا أنّها أصول تعلقيّة؛ حيث إنّها تثبت الحجّة عند فقد المقيّد أو المخصّص، وأخبار التخيير المقتضية لحجّة المخالف للمطلق أو العامّ يجعل المطلق مقيّداً والعامّ مخصّصاً، فلا مجرى حينئذٍ لأصالة عدم التقييد أو التخصيص في مورد المتعارضين، فيكون مؤدّى أخبار التخيير كمؤدّى أدلّة حجّة الأخبار؛ حيث إنّها أيضاً حاكمة على الأصول المذكورة.

ولا فرق في حكومة الخبر المقيّد للمطلق بين أن يكون المقيّد واجب العمل معيّناً كما في صورة عدم المعارضة، أو واجب العمل مخيراً كما في

(١) فرائد الأصول: ٣٥٠/٢.

صورة التعارض، ومقتضى وجوب العمل بالمقيّد تقييد المطلق به، ومعنى تقييده رفع اليد عن أصالة الإطلاق وأصالة عدم التقييد، ولا نعني بالحكومة إلّا هذا، فما أنصفه المصنّف رحمته هو الموافق للإنصاف، فتدبر.

وجه حكم المشهور في المقام بالرجوع إلى المطلق...^(١).

أقول: يعني فعلى ما ذكرنا - من حكومة أخبار التخيير على الأصول اللفظية وعدم جواز طرحها والرجوع إلى تلك الأصول - لا بدّ أن يقال: بأنّ حكم المشهور بالرجوع إلى المطلق في المقام وعدم التخيير بين المتعارضين مبنيٌّ على ما ثبت في الأخبار العلاجية من تقديم ما وافق الكتاب والسنة من الخبرين المتعارضين؛ ضرورة أنّ موافقة أحد الخبرين للإطلاق والعموم راجعة إلى موافقته للكتاب والسنة.

مضافاً إلى الكلية الاستفادة منها من لزوم الترجيح بكلّ مزية، بناءً على كون اعتبار الأصول اللفظية من باب الظنّ والظهور كما هو المشهور عندهم، فالعمل بالمطلق حينئذٍ ليس من جهة كونه مرجعاً بعد تساقط الخبرين أو عدم شمول أخبار التخيير لصورة وجود المطلق كما هو مقتضى البيان السابق، بل من جهة كونه مرجحاً للخبر الموافق له، والفرق بينهما واضح، فافهم.

(١) فرائد الأصول: ٣٥١/٢.

[المسألة الرابعة]

[الشك في الجزئية من جهة اشتباه الموضوع]

[٦٧٩] قوله: في ما إذا شك في جزئية شيء للمأمور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي...^(١).

لودار الواجب بين
الأقل والأكثر
مع كون
الشبهة موضوعية

أقول: وبتقرير آخر: أنه لو دار الواجب بين الأقل والأكثر مع كون الشبهة موضوعية، وهذا على قسمين: باعتبار كون الأقل والأكثر استقلاليتين أو ارتباطيتين.

والأول مثل الفاتنة المرددة بين الأربع والخمس، والدين المردد بين أربعة دنائير أو خمسة، وصوم شهر رجب المأمور به المشتبه بين تسعة وعشرين يوماً أو ثلاثين يوماً مع كون كل يوم مأموراً به بالاستقلال لاشتباه هلال هذا الشهر.

والثاني مثل هذا المثال مع فرض كون مجموع الشهر من حيث المجموع مأموراً به.

أما القسم الأول: فلا إشكال في أن المرجع فيه هو البراءة بالنسبة إلى الجزء المشكوك.

(١) فرائد الأصول: ٣٥٢/٢.

وذلك لرُجوع العلم الإجمالي المفروض فيه بالنسبة إلى المكلف به بعد العلم بأصل التكليف إلى العلم التفصيلي بالتكليف في الأقلّ والشكّ الصرف في الزائد، والأصل يقتضي عدم الوجوب ولا يعقل فيه جريان أصل الاشتغال، لحصول اليقين بالبراءة بالنسبة إلى الأقلّ وعدم العلم بالتكليف في الزائد حسبما عرفت مراراً.

وأما القسم الثاني - الذي هو محلّ بحث المصنّف في هذه المسألة - : فالمرجع فيه هو أصل الاشتغال.

وذلك للشكّ في حصول البراءة على تقدير الاقتصار على الأقلّ؛ لأنّه على تقدير وجوب الأكثر لا يفيد براءة لا بالنسبة إلى الأكثر ولا بالنسبة إلى نفسه.

وهذا ممّا لا إشكال ولا خلاف فيه لأحدٍ إلّا من المحكي عن المحقق الخوانساري رحمته الله^(١)، ولذا حكموا بوجوب صوم يوم الشكّ من آخر رمضان استناداً إلى استصحاب وجوب الصوم وقاعدة الاشتغال وأصالة عدم دخول شؤال على التفصيل الذي ستعرف في كلام المصنّف.

وإنّما الإشكال في بعض الأمثلة الذي ذكره المصنّف في المقام، وهو مثال الأمر بالطهور لأجل الصلاة إذا شكّ في جزئية شيءٍ لأحد مصاديقه من الوضوء أو الغسل؛ فإنّ هذا المثال - كما ترى - لا ينطبق على الشبهة في الموضوع.

(١) يُنظر بحر الفوائد: ٤٩٥/٥.

بل هو منطبق على الشبهة الحكمية بمقتضى الضابطة التي أشار إليها في أوائل المبحث؛ فإنَّ الشكَّ في جزئية شيء للوضوء مثلاً إنّما نشأ عن فقد النصِّ أو إجماله أو تعارض النصِّين، فتصير الشبهة حكمية لا موضوعية؛ ضرورة أنَّ بيان الجزئية وعدمها إنّما هو من وظيفة الشارع.

فالطهور وإن كان بحسب المفهوم مبيّناً لا إجمال فيه إلا أنَّ الشكَّ في حصوله حقيقةً في الخارج ليس مستنداً إلى اشتباه الأمور الخارجية، بل إلى عدم العلم بحقيقة الوضوء والغسل الواجبين شرعاً، فهو اشتباه مسبَّب عن الاشتباه في الحكم الشرعي حقيقةً لا عن اشتباه الأمور الخارجية.

ومرجع هذا الاشتباه وإن كان إلى اشتباه المصدق إلاَّ أنَّه لا دخل له باشتباه الموضوع الخارجي، بل هو من اشتباه المصدق الشرعي.

مع أنَّه بناءً على تعميم العنوان في المسألة لما يشتمل هذا المثال نمنع من وجوب الاحتياط فيما يرجع من هذا العنوان إلى الشبهة الحكمية وإن رجع شكّه إلى الشكِّ في المصدق الشرعي؛ لأنَّ الشكَّ في حصول الطهور إذا كان مسبباً عن الشكِّ في حقيقة الوضوء والغسل شرعاً وأجريننا البراءة بالنسبة إليهما - لعدم المانع منها أصلاً - ارتفع الشكُّ عن حصول الطهور، فلا معنى حينئذٍ للرجوع إلى قاعدة الاشتغال بالنسبة إليه؛ لا بتناؤه على احتمال العقاب الذي هو ضررٌ أخروي على تقدير الاكتفاء باحتمال حصوله، فإذا حكم الشرع والعقل بالأمن منه بحكم أخبار البراءة وقبح العقاب بلا بيان فيرتفع موضوع القاعدة.

ومحصل الكلام: أن المراد من الشبهة الموضوعية في هذه المسألة إن كان خصوص الشك في المصدق الذي كان تميز مصاديقه بيد العرف، بأن يكون الشك في تحقق ذلك المصدق المذكور كالمثال الأول الذي ذكره المصنف، فالمثال الثاني في غير محله؛ إذ تشخيص مصداق الطهارة المأمور بها إنما هو من وظيفة الشرع لا العرف حسبما بيّناه.

وإن كان مطلق الشك في مصداق المفهوم المبين بحسب العرف واللغة ولو لم يكن العرف مشخصاً لمصاديقه فالتمثيل بالمثال الثاني وإن كان في محله كالمثال الأول - إذ متعلق الأمر فيهما مفهوم مبين لغة وعرفاً وتميز مصاديق المثال الأول بنظر العرف كما أن تميز مصاديق المثال الأول بنظر الشرع - إلا أن الحكم بالاحتياط في المثال الثاني ممنوع؛ لما عرفت من جريان أدلة البراءة - عقلاً ونقلاً - في مثله دون قاعدة الاشتغال؛ إذ مجرد العلم بمفهوم اللفظ ما لم يكن تميز مصاديقه بيد العرف لا يثبت الاشتغال، مع أن هذا الاصطلاح في الشبهة الموضوعية غير معهود منه عليه السلام.

فالأولى التمثيل لها بما لو علم أنه يعتبر في الطهور مثلاً حصول الغسل مرتين مع العصر عقيب كل منهما، وشك في حصولها أو حصول ما يعتبر فيهما من الشرط مع القطع بحصولها.

وبما لو آجر نفسه للصلاة وشك في وقوع العقد على الأجزاء الواجبة أو عليها وعلى الأجزاء المستحبة.

وبما لو تردّد اليوم الذي يجب فيه الصوم مع تبين مفهومه بين الأقل

والأكثر من جهة الشكّ في حصول المغرب من جهة الشبهة الموضوعية لا من جهة الاختلاف في معنى الغروب الذي هو غاية اليوم وعدم فهم المراد منه، أو الاختلاف في معنى ذهاب الحمرة وأنها المغربية أو المشرقية، ونحو ذلك من الأمثلة.

وبالجملة، ينبغي له التمثيل بأمثال ما ذكرنا من الأمثلة لا بما ذكره من المثال، فتأمل.

[٦٨٠] قوله: والفارق بين ما نحن فيه وبين الشبهة الحكمية...^(١).

الفرق بين
المسألة والمسائل
المتقدمة من
الشبهة الحكمية

أقول: هذا إشارة إلى دفع ما ربّما يتوهم في المقام من: أنّ الشغل اليقيني يقتضي الفراغ كذلك ولو بإعمال الأصول الشرعية من البراءة بالنسبة إلى الأكثر على نحو ما قرّر في الشبهة الحكمية.

وحاصل الدفع: أنّ ما ذكر إنّما يصحّ إذا كان أصل الشاغل مجملاً، كما هو كذلك في الشبهة الحكمية؛ لإجمال نفس متعلّق التكليف وتردّده بين الأقلّ والأكثر هناك، وأمّا فيما نحن فيه فمتعلّق التكليف معلوم تفصيلاً ولا إجمال فيه أصلاً، فحكم العقل حينئذٍ بلزوم الامتثال ووجوب تحصيل القطع بالإتيان بما اشتغلت به الذمّة تنجيزيّ كحكمه بلزوم أصل الامتثال.

نظير ما لو شكّ المكلف في الوقت في إتيانه بالصلاة الواجبة، أو شكّ

(١) فرائد الأصول: ٣٥٣/٢.

في إتيانه بالجزء الذي علم بوجوبه ونحو ذلك؛ فإنّه لا ريب في حكم العقل بوجوب الإتيان بالمشكوك وعدم جواز الاقتصار على احتمال امتثال الأمر المتوجّه إلى المكلف.

فلا معارضة حينئذٍ بين قاعدة الاشتغال وأصل البراءة حتّى نجتمع بينهما بالعمل بكلّ منهما، بل الأولى واردة على الثاني على نحو ما مرّ في ذوي العنوان من الشبهة الحكميّة.

وبالجملة، مثل هذا الجاهل العالم بأصل الشاغل تفصيلاً غير معذور عند العقل والشرع، فتدبّر.

[القسم الثاني]

[فيما إذا كان الجزء المشكوك قيّداً للمأمور به]

[٦٨١] قوله: لأنّ القيد قد يكون منشأه فعلاً خارجياً...^(١).

أقول: قد عرفت في عنوان مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر من الشكّ في المكلف به الذي مرجعه إلى الشكّ في جزئية الشيء للمأمور وعدمها أنّ الجزء المشكوك على قسمين: لأنّه إمّا جزء خارجي، أو جزء ذهني وهو الذي يعبر عنه بالقيد.

أمّا القسم الأوّل فقد مضى الكلام فيه مستوفى.

والأمّا القسم الثاني وهو الجزء الذهني الذي يسمّونه بالقيد فقد عرفت أنّه أيضاً على قسمين؛ لأنّه إمّا أن يكون ممّا له منشأ انتزاع في الخارج أو لا. وبعبارة أخرى: إمّا أن يكون ممّا له وجود مستقلّ، أو لا يكون له وجود كذلك:

والأوّل: عبارة عن الشرائط المصطلحة المعتمدة في صحّة العبادات كالطهارة عن الحدث أو الخبث والاستقبال وستر العورة بالنسبة إلى الصلاة وغير ذلك من الشرائط المعتمدة فيها.

(١) فرائد الأصول: ٣٥٤/٢.

والثاني: عبارة عن القيود المعتبرة في المأمور به المتّحدة معه في الوجود الخارجي كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة المأمور بعقتها.

وليُعلم أولاً: أنّ أجود تفاسير الشرط - على ما ذكره الفقهاء رضي الله عنهم - هو: أنّ شرط الشيء عبارة عمّا كان مقارناً لذلك الشيء، تفسيراً للشيء بلازمه.

وذلك لما استظهر من أدلّة الشروط من اعتبار مقارنة الشرط لتمام المشروط من بدو النية إلى الفراغ من التسليم، ولذا قالوا: إنّ مرتبة الشرط مرتبة الأجزاء؛ حيث إنّهُ يعتبر مقارنته للعمل من أوّله إلى آخره كالأجزاء، فشرط الصلاة إنّما هو هذا المقدار دون ما سبق منها على الصلاة ولا ما تأخّر عنها، بل هما أمران خارجيّان.

كما أنّ الوضوء الذي هو الغسلتان والمسحّتان لا ربط لهما بالشرط، بل هما محصّلتان للشرط الذي هو الطهارة، وإطلاق الشرط عليهما مسامحة من [باب] تسمية السبب باسم المسبّب؛ وذلك لأنّ الوضوء الذي عبارة عن الأفعال المذكورة من قبيل الفعل الغير القارّ بالذات فيستحيل مقارنته الصلاة، فالشرط هو الأثر الحاصل منه وهو الحالة النفسانيّة القائمة بالكلّف المعبر عنها بالطهارة.

وكذا الكلام في الاستقبال وستر العورة وغير ذلك من الشروط التي تنشأ من أفعال خاصّة هي أسباب لها، فالوضوء حينئذٍ سبب لشرط الصلاة لا أنّه بنفسه شرط.

ومن هنا ظهر: فساد ما حكى عن العضدي^(١) من التفصيل في مقدّمة الواجب بين الشرط الشرعي فيجب، وبين غيره فلا يجب.

وجه الفساد: أنّه إن أراد بالشرط الشرعي الطهارة فمرتبه حينئذٍ مرتبة الأجزاء فليس بمقدّمة، وإن أراد به الوضوء فهو ليس بشرط ولا بمقدّمة للصلاة وإن كان محصّلاً للشرط، فوجوبه حينئذٍ عقلي لا شرعي، فافهم.

وأما الشرط الذي مرتبه متأخّرة عن مرتبة الأجزاء المعبر عنه بشرط الامتثال كاشتراط عدم إيقاع الصلاة في ضمن الفرد المحرّم ونحوه، فهو خارجٌ عن محلّ الكلام، بل هو مورد للاشتغال بلا إشكالٍ ولا خلاف.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّهُ إذا شكّ في شرطية شيءٍ للمأمور به كالطهارة عن الحدث لصلاة الميّت أو عن الخبث لها أو للصوم مثلاً، فالمرجع فيه أيضاً - كالشك في الجزئية - هو البراءة عقلاً ونقلاً.

أما الأوّل: فلأنّ الجهل بشرطية شيءٍ للمأمور به يجري عند العقل مجرى الجهل بجزئية شيءٍ له، فالجاهل بها معذور على تقدير اتفاق مخالفة الواقع اللازمة من الإخلال بالشرط المجهول؛ لقبح العقاب والمؤاخذه عليها عقلاً.

وأما الثاني: فلأنّ اشتراط المأمور به بالشرط المجهول ممّا حجب علمه عن المكلف فيكون موضوعاً، أو مرفوعاً عنه على معنى رفع المؤاخذه على

(١) شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٨١، حكى عنه في بدائع الأفكار: ٣٥٥.

تقدير مخالفة الواقع.

ولك أن تقرّر الأصل في الفعل الذي هو منشأ لحصول الشرط كالوضوء مثلاً، فنقول: إنّ التكليف بالوضوء على وجه يترتب بسبب الإخلال به المؤاخذه والعقاب على تقدير شرطيته في الواقع ممّا حجب علمه عن المكلف فيكون موضوعاً ومرفوعاً عنه بحكم الآيات والأخبار المتقدمة.

هذا، ولكن قد يستفاد عن بعضهم - كصاحب المدارك^(١) الفرق بين الأجزاء والشرائط، بالقول بالبراءة في الأولى والاشتغال في الثانية.

وذلك لأنّه تمسّك في المدارك بقاعدة التوقيفية في مسألة اشتراط عربيّة التكبير وتقديم لفظ الجلالة على لفظة «أكبر»، وبعض الفروع المتعلقة به وبالأذكار وأمثال ذلك، مع أنّ مذهبهم في مسألة الشكّ في الأجزاء هو البراءة، وقد سيأتي وجه تمسّكه بهذه القاعدة مع كون مذهبهم هو البراءة في تلك المسألة.

وهنا فرق آخر بين الأجزاء والشرائط احتمله بعض المحقّقين في الهداية^(٢)، ولكن لم يسمع له قائل، وهو: أن يكون القائل بالاحتياط في الأجزاء قائلاً بالبراءة في الشرائط.

نعم، لازم مذهب من يقول بالصحة في الأجزاء والأعمّ في الشرائط - بعد الاعتراف بالثمرة المعروفة من أنّ المرجع عند الصحيح هو

(١) مدارك الأحكام: ٣/٣٢٠.

(٢) هداية المسترشدين: ٣/٥٥٨.

القسم الثاني / فيما إذا كان الجزء المشكوك قيداً للمأمور به ٥٠٧

الاحتياط والأعمى هو البراءة - هو الالتزام بذلك التفصيل، فافهم.

[٦٨٢] قوله: وأما الثاني: فالظاهر اتحاد حكمهما...^(١).

أقول: يعني وأما القسم الثاني - وهو ما كان متّحداً مع المقيّد في الوجود الخارجي - فالظاهر اتحاد حكمه مع حكم القسم الأوّل.

ووجه الاتحاد ما عرفت آنفاً من أنّ ما هو المناط في هذا القسم - وهو الاتحاد والمقارنة - بعينه موجود في القسم الأوّل الذي عبارة عن الخصوصية المأخوذة في المكلف به المتولّدة عن شرط له؛ فإنّ هذه الخصوصية المتولّدة عن الشرط متّحدة مع الشروط في الوجود الخارجي وإن كانت مغايرة معه في الوجود الذهني.

ولذا قلنا: بأن الشرط مرتبته مرتبة الأجزاء من حيث وجوب مقارنته مع الشروط من بدو النية إلى آخر الصلاة كما في الأجزاء، فحينئذٍ إذا شكّ في كون شيء قيداً للمأمور به بعد العلم بوجوب المطلق يأتي فيه أدلة البراءة من العقل والنقل على التقريب المذكور، وسيأتي له زيادة بيان في كلام المصنّف.

[٦٨٣] قوله: كالمحقّق القميّ رحمته الله في باب المطلق والمقيّد...^(٢). كلام المحقّق

القمي في المقام

أقول: فإنّه قال في هذا الباب بعد ما رجّح التجوّز في المطلق بإرادة

(١) فرائد الأصول: ٣٥٤/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٥٥/٢.

المقيّد منه على حمل الأمر بالمقيّد على النذب أو الوجوب التخييري ما نصّه: «هذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع، ولئن سلّمنا تساوي الاحتمالين فنقول: إنّ البراءة اليقينيّة لا تحصل إلّا بالعمل بالمقيّد كما ذكره العلامة في النهاية^(١).

وقد يعترض عليه: بأنّه لم يحصل العلم بشغل الذمّة مع احتمال إرادة المجاز من المقيّد حتّى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه، فلا وجه لوجوب العمل به.

وفيه: أنّ المكلف به حينئذٍ هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيّد أو المطلق، ونعلم أنّا مكلفون بأحدهما فاشتغال الذمّة إنّما هو بالمجمل، ولا تحصل البراءة عنه إلّا بالإتيان بالمقيّد.

وإنّما يتمّ كلام المعارض لو سلّمنا أنّا مكلفون بعقوبة رقبةٍ ما ولكن لا نعلم هل يشترط الإيمان أم لا؟ فحينئذٍ يمكن نفيه بأصل البراءة، وليس كذلك.

بل نقول: بعد تعارض المجازين وتصادم الاحتمالين يبقى الشكّ في أنّ المكلف به هل هو المطلق أو المقيّد، وليس هاهنا قدرٌ مشتركٌ يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالأصل؛ لأنّ الجنس الموجود في ضمن المقيّد لا ينفكّ عن الفصل ولا تفارق بينهما، فليتأمّل^(٢)، انتهى كلامه.

(١) نهاية الوصول: ٢١٣/٣.

(٢) القوانين المحكمة: ١٨٤/٢.

وحاصله: أنَّ المكلف به في هذا القسم من القيد مردّد بين المطلق ونفس المقيّد، وليس بينهما قدرٌ مشتركٌ يكون القدر المتيقّن من متعلّق التكليف؛ لكون المطلق أحد طرفي الترديد، والجنس الموجود في ضمن المقيّد لا ينفكّ عن الفصل فيكونان من قبيل المتباينين؛ وذلك لأنّه إذا لم يمكن انفكاك الجنس - وهو الرقبة - عن الفصل - وهو الإيمان أو الكفر - فلازمه كون المكلف به إمّا هو الرقبة المؤمنة أو الكافرة، فيكون من قبيل تردّد الواجب بين الظهر أو الجمعة الذي هو من أمثلة المتباينين.

وهذا بخلاف القسم الأوّل - أعني الشكّ في الشرطيّة بعد العلم بوجوب المشروط - فإنّه يمكن نفي الشرطيّة بأصل البراءة؛ لفرض العلم بثبوت التكليف بالمشروط وهو الصلاة وكون الشكّ في الشرط شكّا في التكليف الزائد فينفيه الأصل.

هذا، ولكن لا يخفى عليك: أنَّ مذهب المحقّق المزبور جريان أصل البراءة في المتباينين، فكيف يمكن أن يكون حكمه بالاحتياط هنا لكون المطلق والمقيّد من قبيل المتباينين؟! وإن كان يؤمّي إليه ما في ذيل كلامه من نفي القدر المشترك بينهما حسبما عرفت، فلا بدّ أن يكون حكمه بالاحتياط هنا من غير الجهة المزبورة، وإلا يلزم التناقض بين حكمه بالاحتياط في المقام وبين حكمه بالبراءة في المتباينين الحقيقي كالظهر والجمعة.

إلا أن يوجّه: بأنّه عدول منه في باب البراءة، أو بأنّه يفصل بين المتباينين في الخارج كالظهر والجمعة، وبينهما في الذهن كالمطلق والمقيّد.

لكنّ الأوّل بعيدٌ جداً، والثاني مستلزمٌ للقول بالاحتياط في الشكّ في الشروط التي لها منشأ انتزاع؛ لعدم الفرق بينها وبين ما لم يكن له منشأ الانتزاع، مع أنّه لا يقول به.

وقد يوجّه: بأنّ حكمه بالاحتياط هنا لعلّه من جهة أنّ باب المطلق والمقيّد من جملة المستثنيات التي استثناهما من كلّية قبح المؤاخذه بالمجمل في المتباينين بقوله: «نعم، لو فرض حصول الإجماع أو النصّ....»^(١)؛ وأين هذا من التزامه بالاحتياط من جهة دوران الأمر بين المطلق والمقيّد فيما لو اختلف الأمة على قولين: قول بكفاية الإطلاق وقول بلزوم التعيين، أو في ما أجمل فيه النصّ أو تعارض فيه النصّان وأمثال ذلك من الروايات الخارجة عن باب المطلق والمقيّد المعروف؟!!

ومحصّل ما ذكره: أنّ الخطابات الواصلة إلينا مجملةٌ غير وافيةٍ بتمام المراد في مورد الشبهات، ولا يعقل شمولها لمن كان في الاشتباه؛ لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة وقبحه إجماعيّ، ولا يجوز صدورها إلّا عن مصلحةٍ داعيةٍ إليه:

إمّا في نفس إبراز الخطابات بصورة العموم من باب الموضوعيّة، من غير أن يكون الغرض تعميم الحكم بالنسبة إلى الغائبين.

أو في نفس تأخير البيان، بأن يكون الغرض من الخطابات وإبرازها بصورة العموم تعميم الحكم لهم أيضاً وكونها طريقاً إليه، إلّا أنّ الضرورة

والمصلحة وغيره دعت إلى تأخير البيان.

وحينئذٍ فحالتها مضطربة لا يجوز إثبات الحكم منها بعد قبح التكليف بالمجمل وقبح العقاب بلا بيان، فاللزام في أمثال تلك المقامات هو البراءة، إلا أنه يجوز للشارع في مثلها جعل إحدى الأمور: من الاحتياط وإيجاب الواقع بما هو والتخيير، فإذا ثبت بالنص أو الإجماع التكليف بذلك المجمل المعين عند الله وأنه أراد الواقع من حيث هو، فلا شبهة في وجوب الاحتياط والإتيان بجميع ما يحتمله.

وما نحن فيه - من المطلق والمقيّد - من هذا القبيل؛ إذ قد ثبت بالإجماع وجوب عتق رقبة معيّنة مع طرؤ الإجمال على المطلق بورود المقيّد، وهو يحتمل أن يكون مطلق الرقبة أو المؤمنة خاصّة، فاللزام في مثله هو الاحتياط وإن كان لك كلام في أصل المطلب فهو كلام آخر ولسنا بصدد إثبات ذلك، وإنّا الغرض دخول المقام في المستثنى وعدم كونه لله من المفصل بين الأجزاء والشرائط.

هكذا عن بعض الأساتيد^(١)، ولكن لا يخفى ما فيه، فتدبّر.

[٦٨٤] قوله: لأنّ المنفي فيها الإلزام ورفع كلفته...^(٢).

أقول: وقد أورد عليه: بأنّه إن أراد إجراء البراءة في المقيّد بمجرد كونه

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٧٧.

(٢) فرائد الأصول: ٣٥٦/٢، وفيه: «لأنّ المنفي فيها الإلزام بما لا يعلم وكلفته...».

مشتماً على كلفة زائدة من غير أن يرجع الأمر إلى الأقل والأكثر.

ففيه: أنه يلزم حينئذ الالتزام بالبراءة في المتباينين إذا كان في أحدهما كلفة زائدة، وهو مما لم يلتزم به المصنّف، وإن ذكره بعض في ما لو ادّعى المشتري أنّ الثمن دينار والبائع ادّعى أنّه درهم، أنّ الأصل مع البائع؛ لاشتغال الدينار على كلفة زائدة، ولكن رماه الأصحاب بسهم واحد.

وإن أراد إرجاع الأمر إلى الأقل والأكثر، فإن كان غرضه القلّة والكثرة في الخارج، أعني في مقدّمات الامتثال؛ نظراً إلى أنّ مقدّمات المقيّد أكثر من مقدّمات الأقل.

ففيه: أنّه لو كان الأمر كذلك لوجب الالتزام به في المتباينين إذا كان مقدّمات أحدهما أكثر، ولم يقل به أحد في غيرهما فضلاً عنهما؛ أترى في نفسك أن تقول: لو شكّ في أنّ الواجب هو زيارة حرم الله أو رسوله كان المتعيّن هو الثاني لاشتغال الأوّل على مقدّمات زائدة؟!

وإن كان غرضه وجود القلّة والكثرة في مصبّ الخطاب ومتعلّقه ذهنًا.

ففيه: أنّه ليس كذلك لو قلنا أنّ متعلّق الأحكام هو الطّبائع، فالقلّة والكثرة وإن كانت متصوّرة - إذ لا يخفى أنّ طبيعة القلّة بعد التحليل أكثر جزءاً عند العقل من طبيعة المطلق نظير القلّة والكثرة الذهنيّة في الجنس والفصل - إلّا أنّه لا يخفى على أحد أنّ الأحكام الشرعيّة ليست مبنيّة على الدقائق الفلسفيّة والتحليلات العقليّة، بل هي مبنيّة على ما هو

الملحوظ في نظر العرف، ولا ريب أنّ الملحوظ في نظرهم في مقامات الوضع والتكليف وتعلّق العقود ليس إلّا طبيعة المطلق والمقيّد من غير ملاحظة الخصوصيّات حتّى يقال: إنّ في بعضها ملاحظة زائدة يمكن نفيها بالأصل.

ولذا قلنا: بعدم جريان الأصل في المقيّد لو دار الأمر بين وضع اللفظ للمطلق أو المقيّد كما توهمه صاحب الفصول^(١).

وقد أنكر بعض الأصوليّين الغلبة والكثرة في عالم التحليل أيضاً ولكنّه ادّعى الكثرة في المقيّد عرفاً، نظير ما اختاره بعض من جواز اجتماع الأمر والنهي عقلاً لا عرفاً، والتحقيق ما عرفت^(٢).

هذا، ولكنك خير بعدم ورود هذا الإيراد على كلام المصنّف؛ لأنّ مراده من كون التكليف بالمقيّد مشتملاً على كلفة زائدة منفية بالأصل هو: أنّ التكليف به تكليف بأمرٍ زائد على التكليف بما علم ثبوته وهو المطلق، ولا ريب أنّه إذا عرض الواقعة على العرف وجدنا أنّهم يؤخذون بالمطلق، لكونه القدر المتيقّن ممّا تعلّق به التكليف ويطرحون الزائد عليه - وهو المقيّد - بالأصل؛ لكون الشكّ بالنسبة إليه شكّاً في التكليف الزائد، فينفيه الأصل كما في سائر موارد البراءة، فافهم.

(١) الفصول الغرويّة: ٤١.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢٧٧-٢٧٨.

المناقشة فيما ذكر

من الفرق

بين القسمين

[٦٨٥] قوله: ولا فرق عند التأمل بين إتيان الرقبة الكافرة...^(١).

أقول: أي ولا فرق في جريان الأصل في المشكوك بين الشك في اشتراط المكلف به بالشرط كالطهارة، وبين الشك في تقيّد الرقبة بالإيمان، فكما أنّ التكليف لصلاة ما متيقّن والشك إنّما هو في اشتراطها بالطهارة فيجري فيه الأصل، فكذلك التكليف بعق رقبة ما متيقّن والشك إنّما هو في تقييده بالإيمان فينفيه الأصل.

نعم، يمكن الفرق بين القسمين: بأنّ امثال التكليف بالمكلف به المشروط في القسم الأوّل يقتضي الالتزام بإيجاد شيئين: أحدهما: إيجاد الشرط بالإتيان بمنشأه وسببه، والآخر: الإتيان بالفعل مقروناً بالشرط الموجود، فالتكليف المذكور ينحلّ إلى تكليفين، والقدر المتيقّن منهما في محلّ الشك في الشرطيّة هو التكليف بأصل الفعل، والتكليف بإيجاد الشرط مشكوك فيه وينفيه الأصل.

بخلاف القسم الثاني؛ فإنّ امثال التكليف فيه لا يقتضي إلّا إيجاد شيء واحد وهو الإتيان بالفعل مقروناً بالقيّد الموجود في الفرد من متعلّق المأمور به، فالتكليف المذكور لا ينحلّ إلى تكليفين ليكون أحدهما في موضع الشكّ متيقّناً والزائد مشكوكاً حتّى ينفي بالأصل.

فمرجع الشكّ فيه في الحقيقة إلى الشكّ في التعيين والتخير؛ لأنّ ثمرة مقابلة المطلق للمقيّد في مثال «عتق الرقبة» و«عتق الرقبة المؤمنة» إنّما تظهر

(١) فرائد الأصول: ٣٥٦/٢.

في ما لو أتى بالمأهية في ضمن فردها الآخر غير المقيّد، كما لو أعتق الكافرة فهل براءة ذمّته أو لا تبرأ إلا بعثق المؤمنة؟ فالتكليف اليقيني ثابت والمكلف به مشتبه مع انتفاء القدر المتيقّن ممّا تعلّق به التكليف لينفى الزائد بالأصل، ووجود القدر المتيقّن ممّا حصل به البراءة وهو المقيّد فيجب العمل به تحصيلاً ليقين البراءة.

وهذا هو الفارق بين القسمين في كون المرجع في الأوّل هو البراءة وفي الثاني هو الاشتغال.

وبالجملة، إنّ الاشتراط في القسم الأوّل يتضمّن كلفةً زائدة على الكلفة الحاصلة من جهة التكليف بأصل الفعل، بخلاف القسم الثاني؛ فإنّ عتق المؤمنة لا يزيد كلفةً على عتق الكافرة.

هذا، ولكنّ الذي يهوّن الخطب ويسهّل الأمر في عدم الفرق هو القطع بجريان أصل البراءة في اشتراط المكلف به بالطهارة والإيمان بعد العلم بالتكليف بصلاةٍ ما وعتق رقيةٍ ما على معنى البراءة عن العقاب المحتمل ترتبه على تقدير اتّفاق مخالفة الواقع بسبب الإخلال بالشرط المجهول، والقسمان من هذه الجهة سيّان، فافهم.

[٦٨٦] قوله: وممّا ذكرنا يظهر الكلام فيما لو دار الأمر بين التخيير والتعيين...^(١)

أقول: وليعلم أولاً: أنّ مرجع الشكّ في التقييد ودوران المكلف به بين

(١) فرائد الأصول: ٣٥٧/٢.

المطلق والمقيّد - كما عرفت - إلى الشكّ في التعيين والتخيير، وبعبارة أخرى: مرجعه إلى دوران الأمر بين إرادة الكلّي أو الفرد.

إلا أنّ الفرق بين المقامين هو: أنّ التخيير هناك عقلي وفي مسألتنا هذه - كما ستعرف - شرعي، يعني: أنّ محلّ الكلام هنا في دوران المكلّف به بين التعيين والتخيير الشرعي.

وقد عرفت أيضاً أنّ الكلام فيما تقدّم من حيث جريان أصل البراءة أو الاشتغال كان مبنياً على كون المطلق والمقيّد من قبيل الأقلّ والأكثر أو من قبيل المتباينين، وقد أثبتنا كونهما من قبيل الأول، فلذا حكمنا بالبراءة في صورة الشكّ في التقييد، وهذا الخلاف بعينه يأتي في هذه المسألة، أعني صورة دوران الأمر بين التخيير والتعيين الشرعي، كما إذا شكّ في كفّارة صوم رمضان بين كونها هو خصوص العتق على التعيين في حقّ من يقدر عليه وبين إحدى الخصال على نحو التخيير.

والأمر في هذه المسألة أشكل من سابقته؛ لوجود القدر المتيقّن هناك، بخلافه هنا؛ فإنّه ليس فيه قدر مشترك يقيني يعلم بوجوبه ويشكّ في وجوب الزائد عليه حتّى يمكن نفيه بالأصل.

نعم، لو قلنا في الواجب المخير بمذهب الأشاعرة - من كون الواجب هو أحد الأفراد الكلّي الصادق على كلّ منها - لأمكن فرض القدر المشترك، إلاّ أنّه مفهوم انتزاعي لا يمكن تعلّق الحكم الشرعي به، بخلاف القدر المشترك الموجود في المسألة السابقة؛ فإنّه كان متأصلاً حسبما عرفت.

وبالجملة، الحكم بالبراءة في هذه المسألة مشكّل؛ لانتفاء القدر المتيقّن فيها على جميع المذاهب في الواجب التخييري:

أمّا على مذهب الأشاعرة فقد عرفت أنّه يمكن تصوير القدر المشترك فيه إلّا أنّه مفهوم انتزاعي.

وأمّا على مذهب المعتزلة والإماميّة - من كون متعلّق الوجوب هو كلّ واحدٍ من الأفراد إلّا أنّ الإتيان بأحدها مسقط عن الآخر - فانتفاء القدر المشترك فيه واضح؛ لعدم تحقّق كلّ يكون القدر المتيقّن من متعلّق التكليف حتّى يحكم بنفي الزائد عليه بالأصل.

وأمّا بناءً على ما هو التحقيق في الواجب التخييري - من تحقّق الفرق بينه وبين الواجب التعيني بحسب الإنشاء؛ حيث إنّ الإنشاء في الواجب التخييري يتعلّق أولاً بأحد الأفراد ثمّ [يعدل] المتكلّم عن الأوّل إلى الثاني لا على وجه نفي الحكم عن الأوّل، بل من باب [إسراء الحكم] إلى الثاني وتشريكه معه في الحكم - فوجه الإشكال على هذا القول هو: أنّ الإنشاءين متباينان، فإذا شكّ في وقوع أحدهما لم يكن وجهاً للبراءة في شيءٍ منهما؛ لكونه معارضاً بالمثل؛ فإنّ أصالة عدم تعلّق الإنشاء بالواجب التعيني معارضة بأصالة عدم تعلّقه بالواجب المخير، وهذا واضح لا سترة فيه، فافهم.

وجه إلحاق هذه [٦٨٧] قوله: وجهين بل قولين...^(١).

المسألة بالأقل
والأكثر في
الحكم بالبراءة

أقول: وحاصل وجه إلحاق هذه المسألة بالأقل والأكثر في الحكم بالبراءة بالنسبة إلى احتمال التعيين هو: أننا نعلم بوجود قدر مشترك بين الأمرين وهو أحدهما، إلا أن الشك في وجوب خصوص الواحد المعين منهما، وحيث إن بيانه من الشارع فيحكم العقل بقبح العقاب على ترك الواجب المسبب عن ترك الخصوصية المجهولة.

كما أن الدليل النقلي أيضاً يدل على وضع ما حجب علمه عن العباد، وهو وجوب خصوص الواحد المعين، ولا يعارض بأن وجوب الواحد المخير أيضاً محجوب؛ لأن وجوبه بهذا العنوان التخييري وإن كان محجوباً إلا أن وجوبه لا بهذا العنوان بل بالعنوان الذي يجامع وجوب الواحد المعين في الواقع غير محجوب.

وبعبارة أخرى: وجوبه بعنوان اللابشرط المقسمي غير محجوب، وإن كان وجوبه بعنوان اللابشرط القسمي محجوباً.

وكذا الضيق الناشئ من الالتزام بالخصوصية التعيينية لمكان الجهل بالإنزام المذكور منفي بحكم قوله ﷺ: «الناس في سعة ما لا يعلمون»^(٢). ولا يعارض بأن في المتباينين أيضاً قد يكون أحدهما أثقل من الآخر

(١) فرائد الأصول: ٣٥٨/٢.

(٢) يُنظر: عوالي اللآلي: ٤٢٤/١، ح ١٠٩، مستدرک الوسائل: ٢٠/١٨، ب ١٢ من أبواب

مقدمات الحدود، ح ٤.

كالتهام بالنسبة إلى القصر في مورد دوران الأمر بينهما، فيحكم بنفي وجوبه بمقتضى ما دلّ على تقديم ما فيه السعة على ما فيه الضيق.

وهو كما ترى؛ لأنّ المستفاد من الرواية نفي الضيق المستند إلى الجهل وإثبات السعة بالنسبة إلى ما لا يعلم، لا ترجيح ما فيه السعة على ما فيه الضيق كيف ما اتّفق، هذا.

وحاصل وجه إلحاقها بالمتباينين في وجوب الاحتياط بالإتيان بها ويحتمل تعيينه هو: أنّه ليس في المقام قدرٌ مشترك يعلم بوجوبه على كلّ تقدير ويشكّ في وجوب الزائد عليه.

وجه إلحاق هذه المسألة بالمتباينين في وجوب الاحتياط

وما ذكر من وجود مفهوم «أحدهما»، فمدفوع: بأنّه مفهوم منتزع من الفعلين وليس متعلّقاً لخطاب الشارع أصلاً، سواء فرض الواجب معيّناً أو مخيراً؛ لأنّ الخطاب التخيري في الواجب المخير إنّما يتعلّق بكلّ من الفعلين لا بعنوان «أحدهما» المنتزع منهما، وإن صحّ الحكم بأنّ «أحدهما» واجب، إلّا أنّ الوجوب لا يتعلّق بالفعلين من أجل كونهما مصداقين لهذا المفهوم.

فالذي تيقّن وجوبه على كلّ تقدير إنّما هو ما يحتمل وجوبه التعيني؛ لأنّه القدر المتيقّن ممّا تعلّق به التكليف ويحصل به الامتثال، ووجوب غيره وإسقاطه عنه مشكوك، فكيف يجوز العقل العدول في مقام الامتثال من اليقين إلى الاحتمال؟! وكيف ينفي وجوبه بالدليل النقلي على وجه اليقين؟! وجه اليقين؟!

بل العقل يجوّز العقاب على مخالفة الواقع المحتمل لزومها على تقدير الإتيان بغيره، فلا يجوز الاقتصار عليه بحكم قاعدتي الاشتغال ووجوب دفع الضرر المحتمل المعتضدين بأصالة عدم تعلّق الوجوب به أصلاً بعد اليقين بتعلّقه بما يحتمل التعيين.

وكون التعيين ممّا يتضمّن ضيقاً يشكّ فيه والأصل براءة الذمّة عنه - كما عليه مبنى القول بأصالة التخيير - إنّما يسلم حيث لا مقتضي لوجوب الالتزام بالضيق المشكوك فيه، وقد عرفت مقتضى الأصل والقاعدتين.

فاتّضح ممّا ذكرنا أنّه لا مناص عن القول بوجوب الاحتياط بالإتيان بذلك المعين وعدم جواز العدول عنه إلى غيره، فتدبّر.

[٦٨٨] قوله: **فلعلّ الحكم بوجوب الاحتياط...^(١)**.

أقول: وقد ذكرنا وجه قوّة هذا الحكم بما لا مزيد عليه، وهو مذهب جماعة من المحقّقين وهو المعتمد عندنا أيضاً.

وملخص ما ذكرنا: أنّ وجوب ما احتمله التعيين - كالتعقّ مثلاً - أمرٌ ثابتٌ معلوم إمّا تعييناً أو تخييراً، والشكّ إنّما هو في جعل الخصلة الأخرى بدلاً عنه، والأصل عدمه، أو أنّ وجوبه كان محقّقاً والشكّ في سقوطه بإتيان الخصلة الأخرى، والأصل عدم سقوطه.

هذا، ولكن قد أورد عليه بعض: بأنّ أصالة عدم الوجوب والجعل

الحكم بوجوب
الاحتياط وإلحاقه
بالمُتباينين لا يخلو
عن قوّة

عندهم عبارة عن الاستصحاب الشرعي، وهو في الأحكام الكلّية الشرعية معطل عند التحقيق، مع أنّ عدم الحكم ليس بحكم، ولو سلّم فأصالة عدم الجعل لا يثبت التعيين من باب إثبات أحد الضدين بنفي الضد الآخر إلا على القول بالأصل المثبت.

وأما أصالة عدم السقوط الذي مرجعه إلى استصحاب الاشتغال، فيرد عليه - ما أورد المصنّف عليه في المتباينين والأقلّ والأكثر - من: أنّ وجود المتيقّن منه لم يكن مؤثراً في الاحتياط فكيف إذا شكّ في بقاءه بإتيان بعض الخصال؟! وأنّه مثبت لا يترتب عليه الأثر الشرعي.

وإن أُريد منها استصحاب الوجوب الجامع بين التخيير والتعيين الثابت للعتق من غير أن يكون الغرض إثبات صفة التعيين حتّى يكون مثبتاً، ففيه: أنّ الشكّ في بقاء الوجوب وسقوطه مسبّب عن الشكّ في أنّ وجوبه من ذوي العقاب أم لا؟ بمعنى: أنّ الوجوب الثابت له لم يُعلم أنّه ذو عقاب؛ لاحتمال أن يكون وجوبه وجوباً تخييرياً لا يترتب على تركه عقاب، وبعد جريان البراءة فيه يثبت أنّه ليس من ذوي العقاب فلم يبق له شكّ في سقوطه وبقائه حتّى يستصحب، وقد قرّر في محله أنّ أصل البراءة إذا كان سبباً حاكم على الاستصحاب المسببي^(١).

هذا، ولكن في هذا الإيراد نظر كما يظهر وجهه بالتأمّل.

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٧٨-٢٧٩.

الشك في المانعية [٦٨٩] قوله: ثم إن مرجع الشك في المانعية...^(١).

أقول: وحاصله: أن الشك في المانع حكمه حكم الشك في الشرط، فكما أن الأصل في الشك في الشرطية هو البراءة، فكذلك الأصل في الشك في المانعية هو البراءة.

ووجه مقايضة الشك في المانع على الشك في الشرط هو كون عدم المانع أيضاً شرطاً، فيكون مرجع الشك في المانعية إلى الشك في شرطية عدمه؛ وذلك لأن المانع أيضاً كالشرط من قيود المكلف به، غاية الأمر أن المعتبر في الشرط هو وجوده وفي المانع عدمه، وكما يعتبر المقارنة لتمام العمل في القيد الوجودي فكذلك يعتبر في القيد العدمي، فمرجع المانعية إلى ترتب العقاب على المخالفة اللازمة من الإخلال بالقيد العدمي، والأصل في موضع الشك براءة الذمة عنه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أن الشرط عبارة عمّا يكون وجوده معتبراً في المكلف به كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، وأن المانع عبارة عمّا يكون عدمه معتبراً فيه كالحدث وأمثاله بالنسبة إلى الصلاة، ويثمر عند الشك، ففي المانع يرجع إلى أصالة عدمه عند الشك، وفي الشرط يرجع إلى الاشتغال ووجوب إحرازه عند الشك.

لكن ربّما يشكل الأمر في بعض الموارد من جهة تردّد الأمر بين كون عدم شيء معتبراً في شيء فيكون وجوده مانعاً، وبين كون وجوده نقيضه

(١) فرائد الأصول: ٣٥٩/٢.

معتبرا فيكون شرطاً.

كما لو شك في كون عدم الحدث معتبرا أو وجود الطهارة معتبرا،
وحينئذ فإن كان ما يشخص به أحدهما فهو، وإلا فالتوقف؛ لانتفاء ما
يحرز به أحدهما من الأصول، فافهم.

[٦٩٠] قوله: وأما الشك في القاطعية...^(١). الشك في القاطعية

أقول: والفرق بين القاطع والمانع على ما يستفاد من ظاهر كلام
المصنف هو: أن الأول عبارة عما يرفع الهيئة الاتصالية المعتبرة بين أجزاء
العبادة، من غير أن يرفع الجزء عن الجزئية، من دون أن يكون عدمه من
قيود المأمور به، بل يكون عدمه معتبرا في الهيئة الاتصالية من حيث كون
وجوده مانعا عنها ومخلّا بها، فالأجزاء باقية معه في قابلية الاتصال، إلا أنه
يمنع عن فعليته.

والمانع عبارة عما يخرج الجزء عن الجزئية بحيث لو انضم إليه سائر
الأجزاء والشرائط مع ما يعتبر فيها من الموالاة والاتصال لم ينفع،
فوجوده مانع بالمادة، فعدمه معتبر فيها لا في الهيئة.

وحاصل الفرق بينهما - بعد اشتراكهما في اعتبار عدمهما في المادة -
هو: أن عدم الأول معتبر في هيئة الصلاة ووضعها، كما أن عدم الثاني
معتبر في مادتها وذاتها.

(١) فرائد الأصول: ٣٥٩/٢.

وإن شئت قلت في الفرق بينهما: أنَّ عدم المانع شرطٌ لنفس العبادة وقيدٌ من قيود المأمور به كالحديث مثلاً، بخلاف القاطع؛ فإنَّ عدمه شرطه لما هو شرط للعبادة أو لما هو جزء لها، كالمشي في الصلاة، والضحك والبكاء للدنيا، وقول آمين عقيب الفاتحة، وفعل يسير لا يمحو صورة الصلاة، والتكفير، ونحو ذلك؛ فإنَّ عدم هذه الأمور شرط لبقاء الهيئة الاتصالية التي هو شرط للصلاة، كما أنَّ عدم الحركة شرط للاستقرار الذي هو شرط للقراءة.

هذا بحسب المفهوم.

وأما الفرق بينهما بحسب الموضوع والمحلّ فهو: أنَّ محلّ المانع وموضوعه هو ابتداء الأمر، ومحلّ القاطع هو الأثناء؛ ضرورة عدم صدق القطع إلّا على شيءٍ اتصل لاحقاً بسابقه.

وأما تشخيص صغراهما وتمييز أحدهما عن الآخر فموكولٌ إلى نظر الفقيه بعد الرجوع إلى الأدلة الشرعية، وإلّا فلا أصل في البين يقتضي كون القهقهة مثلاً قاطعاً والتكتّف مانعاً.

وأما بحسب الحكم فالظاهر عدم الفرق بينهما في إجراء أصل البراءة، إلّا أنَّ القاطع يجري فيه زيادة على أصل البراءة ما لا يجري في المانع، وهو استصحاب الصحة على ما هو المختار عنه المصنّف رحمه الله حسبما سيأتي وجهه في المسألة الثانية المعقودة لبيان زيادة الجزء عمداً^(١) وفي

(١) يأتي في تعليقة رقم ٧٢١.

باب الاستصحاب.

ويظهر ثمرة الاستصحاب المذكور على القول بالاشتغال في مسألة الشك في الأقل والأكثر؛ فإنه يتمسك به مع القول بالاشتغال في تلك المسألة لكونه حاكماً على قاعدة الاشتغال، إلا أن هذا الاستصحاب مما لا محصل له عند التحقيق كما سيأتي وجهه.

[٦٩١] قوله: فالحكم فيه استصحاب الهيئة...^(١).

أقول: وقد عرفت أنه لا فرق بين الشك في المانع والقاطعية في جريان أصل البراءة فيهما ولا مانع عن هذا الأصل في شيء من المقامين. وذلك لأنه لو شك في قاطعية شيء للصلاة ورافعيته للهيئة الاتصالية المعتبرة بين أجزاء الصلاة فتجري فيه أصل البراءة لنفي العقاب المحتمل ترتبه على ترك المأمور به اللازم من الإخلال بالهيئة الاتصالية المعتبرة فيه بوجود ذلك الشيء، ومرجعه إلى ترتيب آثار عدم القاطعية على الشيء الموجود.

إلا أن مختار المصنف جريان الاستصحاب في الشك في القاطع دون مطلق الشك في المانع - كما سيصرح به في التنبيه الثاني من التنبيهات الآتية^(٢) - من غير فرق بين أن يكون المذهب في الأقل والأكثر هو

(١) فرائد الأصول: ٣٥٩/٢.

(٢) يأتي في تعليقه رقم ٧٢١.

الاحتياط أو البراءة.

بل قد تمسك بهذا الاستصحاب كثيرٌ ممن تقدّم عليه ومن تأخر عنه، لكن لا اعتبار به عندنا ولا يرجع إلى محصل أصلاً؛ وذلك لأنّ الاستصحاب المذكور الجاري في القاطع دون المانع عبارة عن استصحاب الصحة، ولا ريب أنّ الصحة المستصحة من جهة كونها وصفاً عرضياً لا بدّ له من موضوع يقوم به، فهو بمقتضى الحصر الفعلي لا يخلو عن احتمالاتٍ ثلاثة؛ لأنّه:

إمّا أن يراد بها صحّة الأجزاء السابقة.

أو صحّة الأجزاء اللاحقة.

أو صحّة مجموع الأجزاء السابقة واللاحقة وهو الكلّ.

ولا سبيل إلى شيءٍ منها:

أمّا الأخير: فلأنّ الكلّ حين وقوع ما يشكّ في قاطعيّته غير متحقّق ليحكم بصحّته للاستصحاب؛ لأنّه إنّما يتحقّق بضميمة الأجزاء اللاحقة على الأجزاء السابقة، والمفروض خلافه؛ لفرض تخلّل ذلك المشكوك في قاطعيّته بينهما.

ولو فرض إعماله بعد الإتيان بالأجزاء اللاحقة، ففيه: عدم كون بقاء الموضوع المستصحب محرراً؛ لأنّ الهيئة الاتّصالية جزء من المأمور به ولا يعلم حصولها مع وجود ما يشكّ في قاطعيّته.

وأمّا الثاني: فكذلك؛ لانتفاء الحالة السابقة المعبر عنها باليقين السابق؛

لأنَّ الأجزاء اللاحقة إنّما يصحّ على تقدير ارتباطها بالأجزاء السابقة وهو بتخلّل ما ذكر بينهما محلّ شكّ، فالصحة في الأجزاء اللاحقة غير متيقّنة، فكيف يمكن استصحابها مع أنّ المعتبر في الاستصحاب اليقين السابق؟! وكذلك الأوّل؛ لأنّ الصحة عبارة عن ترتّب الأثر وهو موافقة الأمر على رأي المتكلّمين وسقوط القضاء على رأي الفقهاء، وهي في الأجزاء السابقة لا يمكن أن تكون فعلية بل شأنيّة ويعبر عنها بالصحة التأهلية، ولا يمكن استصحابها؛ لانتفاء الشكّ اللاحق؛ فإنّها عبارة عن كون الأجزاء السابقة بحيث لو انضمّ إليها الأجزاء اللاحقة وارتبطت بها كان المجموع منهما صحيحاً فعلياً، وثبوت هذا المعنى لها يقينيّ والشكّ إنّما هو في صحة التقدير وتحقيق الارتباط، ولا يمكن إحرازها بيقين الصحة التأهلية فضلاً عن استصحابها، مع عدم الحاجة إلى الاستصحاب حينئذٍ، فلا مقتضى لترتيب آثار عدم القاطعية الذي هو معنى ترتيب آثار الصحة الفعلية، فليتدبّر في المقام.

[٦٩٢] قوله: ثم إنّ الشكّ في الشرطيّة قد ينشأ عن الشكّ في حكم تكليفي نفسي...^(١).

إذا كان الشكّ في الشرطيّة ناشئاً عن الشكّ في حكم تكليفي نفسي

أقول: اعلم أنّ سببيّة الخطاب النفسي لشرطيّة شيء في العبادة أو غيرها إنّما يصحّ فيما إذا كان الشرط معتبراً في امتثال الأمر المتعلّق بالمأمور

(١) فرائد الأصول: ٣٥٩/٢.

به المشروط، دون ما إذا كان الشرط معتبراً في موضوع الأمر ومتعلقه؛ وذلك لعدم تعقل السببية في القسم الثاني.

وتوضيح الكلام: في ذلك أن الشرط على قسمين:

أحدهما: ما يكون شرطاً للمأمور به ومأخوذاً في موضوع الأمر ومتعلقه بحيث يكون له دخل في أصل الماهية، فيكون مثل هذا النحو من الشرط مقدماً على الأمر؛ ضرورة تقدّم الموضوع على الحكم طبعاً، فحال هذا الشرط كحال الأجزاء، فإنه حينئذٍ أيضاً جزء ذهني للمأمور به، وغالب شرائط العبادات من هذا القبيل.

وثانيهما: ما يكون شرطاً لامتنال الأمر المتعلق بالمأمور به المشروط على وجه لا يكون له مدخلية في أصل الماهية أصلاً، فيكون المتوقف على هذا الشرط امتثال الأمر دون وجود المأمور به في الخارج.

وذلك كإباحة المكان واللباس للصلاة مثلاً، وكذا إباحة الماء والتراب في وجهه في الغسل والوضوء والتيمم، وغير ذلك مما يعتبر فيه الإباحة المستفادة من مانعية الغضب المجامع للعبادة وجوداً المتخذ معها مصداقاً، المستفادة من النهي المتعلق به في نفسه المانع من تحقق امتثال الأمر المتعلق بالعبادة؛ ضرورة امتناع التقرب وحصول الامتنال بما يكون مبغوضاً للمولى حسبما تبين في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

ومن المعلوم أن الإباحة المستفادة من مانعية الغضب - بالتقريب الذي ذكرناه - ليست مأخوذة في ماهية العبادة المأمور بها على حدّ سائر الشرائط المعتبرة فيها كالطهارة والستر والقبلة ونحوها.

ومن هنا حكموا بصحة العبادات بارتفاع النهي عن الغصب واقعاً كما في موارد الضرورة والاضطرار ولو من جهة الأمر بالخروج في من توسط في الأرض المغصوبة.

أو فعلاً كالجاهل القاصر بالحكم بالمعنى الأعم من الغافل والناسي والشاك.

أو بالموضوع كذلك، بناءً على أن المزاحم للأمر هو النهي الفعلي - كما بنوا عليه الأمر في مسألة اجتماع الأمر والنهي - لا النهي الشأني الواقعي النفس الأمري الغير المتوجه إلى المكلف لعذر عقلي أو شرعي.

أو القول بإمكان الامتثال بالمبغوض إذا كان له جهة محبوبة أيضاً فيما كانت الجهتان تقيديتين، كما هو مبني القول بجواز اجتماع الأمر والنهي حسبما حقق في محله.

أما القسم الأول: فيمتنع عقلاً أن يكون مسبباً من الخطاب النفسي ومعلولاً له وناشئاً عنه؛ ضرورة أن مطلوبية الشيء لنفسه ينافي المقدمية والارتباط بالغير شرطاً أو شرطاً، فلا يمكن أن يكون الخطاب النفسي سبباً لشرطية الشرط ومقدميته للغير؛ فإن نفسية الخطاب تنافي مقدمية المتعلق وكونه مما يتوقف عليه وجود الغير، فحال هذا القسم من الشرط حال الجزء في امتناع صيرورته مسبباً عن الخطاب النفسي.

نعم، لا امتناع في اجتماع جهتي الغيرية والنفسية في شيء، بمعنى صيرورة الشيء المطلوب لنفسه جزءاً للصلاة أو شرطاً فيها كالصلوات

على النبي ﷺ عند ذكر اسمه الشريف المطلوبة نصّاً مع كونها جزءاً
للتشهُد، وكالطهارة من الحدث المطلوبة نفساً مع كونها شرطاً
للصلاة، وهكذا.

لكنّه لا تعلّق له بالمقام؛ لأنّ المدّعى إنّما هو امتناع دلالة الأمر
بالصلوات عند ذكر اسمه الشريف على كون الصلوات عليه جزءاً
للصلاة، وكذا الأمر بالطهارة لا يدلّ على كونها شرطاً فيها، وكذا الأمر
بالسجود عند قراءة آية السجدة أو استماعها لا يدلّ على كون السجود
للعزيمة جزءاً للصلاة، والنهي عن الغضب لا يدلّ على كون الغضب من
موانع الصلاة مع كون النهي المتعلّق به نفسياً.

بل نقول: إنّ تحريم الشيء في العبادة نفسياً بحيث لا يكون محرّماً في
غيرها لا يدلّ على مانعيّته.

ومن هنا حكم جماعة من القدماء والمتأخّرين إلى أنّ تحريم الارتماس
والاحتقان والقيء في الصوم لا يدلّ على كونها من موانع الصوم وإن هي
كالمحرّمات النفسية في حال الإحرام.

نعم، على القول بكون تلك النواهي إرشادية وغيريّة - كما عليه
صاحب الفصول رحمه الله^(١)؛ حيث جعله الأصل في جميع النواهي المتعلقة
بما يوجد في ضمن العبادة كما هو المسلّم في جملة من الموارد كالتكثّف
ونحوه - فتدلّ على المانعية لا محالة.

لكنّه لا ربط لها بالمقام؛ لأنّ الكلام في النهي النفسي دون الإرشادي الغيري؛ فإنّ النهي الإرشادي معلول للمانعيّة السابقة عليه وإن كان متعلّقاً بالمعاملة أيضاً، كما أنّ الشرط أيضاً علّة للأمر الغيري وإن كان الكاشف عنه الخطاب النفسي بالمشروط بعد ثبوت الملازمة العقليّة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّماته.

وبالجملة، الخطاب النفسي بما هو نفسي لا يمكن أن يدلّ على المقدّميّة والارتباط شرطاً أو شرطاً بالنسبة إلى العبادة فضلاً عن غيرها.

بل يمكن أن يقال: إنّ النهي النفسي المتعلّق بما فرغ عن شرطيّته لا يدلّ على الفساد فضلاً عن غيره، ولذا نقول: بأنّه إذا ورد النهي النفسي عن لبس الحرير في الصلاة لم يدلّ على فساد الصلاة في الحرير، وهذا بخلاف ما لو ورد النهي النفسي عن الصلاة في الحرير؛ فإنّه يدخل في المنهيّ عنه لشرطه.

نعم، لو قلنا بأنّ النهي عن لبس الحرير في الصلاة إرشادياً غيرياً مسوقاً لبيان مانعيّة لبس الحرير للصلاة، دلّ على الفساد كما ذكرنا، إلّا أنّه خارج عن محلّ الكلام.

هذا، ومّا ذكرنا كلّّه ظهر: أنّ ما في بعض نسخ الكتاب من عطف الشرطيّة على الجزئيّة غلط واضح؛ لعدم جريان القسمين المذكورين في الشكّ في الجزئيّة وعدم تعقّل كون الخطاب النفسي مسبباً للجزئيّة حتّى يكون الشكّ فيها مسبباً عن الشكّ في الخطاب النفسي.

إلا أن يقال: بأنَّ غرضه ﷺ مجرد الفرض لا بيان الواقع كما نصَّ عليه في حاشية منسوبة إليه ﷺ^(١)، وقد صرح بما ذكرنا من عدم تعقل دلالة الخطاب النفسي على الجزئية فيما سيأتي من كلامه؛ حيث ذكر بعد أن الخطاب النفسي بالفعل لا يمكن دلالته على كون متعلِّقه جزءاً للعبادة^(٢).

وأما القسم الثاني: - أعني ما يكون شرطاً للامتنال - فيصح استفادته من الخطاب النفسي، لكن يعتبر في دلالته على هذا القسم من الشرط إذا لم يكن متعلِّقاً للعبادة أن يكون متعلِّقاً بعنوانٍ متَّحدٍ مع العبادة في الوجود الخارجي ولو باعتبار جزئها.

وبعبارة أخرى: يعتبر في دلالته تصادق متعلِّقه مع العبادة وجوداً وإن انفكَّ من مورد العبادة ووجد في غيرها أيضاً، فمثل النهي عن لباس الشهرة أو النهي عن لبس الرجل لباس النساء أو العكس، خارجة عن محلِّ الكلام؛ لعدم تعلُّق النهي فيها بما يتَّحد وجوداً مع العبادة، بمعنى عدم اجتماعها مصداقاً، بل اجتماعهما موردي، فلا يحكم حينئذٍ بفساد العبادة فيها.

لا يقال: على هذا فكيف يحكم بفساد الصلاة في لباس الحرير للرجال أو لباس الذهب لهم ونحو ذلك؟!

(١) الحاشية المنسوبة إلى المصنف قدس سره ما هذا لفظه: «لا يخفى عليك: أنَّ هذا الكلام بالنسبة إلى الشك في الجزئية مجرد فرض؛ إذ لا يعقل أن ينشأ الجزئية من الشك في أحكام التكليف النفسي حتَّى صار الشك فيها من الشك فيه». يُنظر فرائد الفرائد: ٥٦٢/١.

(٢) فرائد الأصول: ٣٦٥/٢ - ٣٦٦.

لأننا نقول: إن الحكم بفساد الصلاة فيها ليس من جهة النهي النفسي المتعلق بلبسها، بل من جهة النهي عن الصلاة فيها، وقد عرفت الفرق بين المقامين.

ومن هنا حكم جماعة بصحة الوضوء في أواني الذهب والفضة في صورة عدم الانحصار؛ زعماً منهم أن الوضوء منهما ليس استعمالاً لهما وإن كان الاعتراف منهما استعمالاً محرماً إلا أنه خارج عن الوضوء، وكذا الوضوء في الإناء المغصوب مع عدم الانحصار، وإن كان الحق خلافه كما يبين في الفقه.

وكذا يتفرع على ما ذكرنا عدم بطلان الصلاة في المحمول المغصوب إذا لم يتحرك بحركات الصلاة مستقلاً كما مال إليه المصنف في الفقه حسبما حكى عنه^(١)، وإن كان فيه كلام من جهة كفاية الحركة التبعية الغير المنفكة في المنع من حيث كونه نحواً من التصرف أيضاً.

والحاصل: أن المدار في دلالة النهي على الفساد في هذا القسم من الشرط تصادق المنهي عنه مع العبادة في الوجود الخارجي ولو بحسب الاتفاق، لا مجرد اجتماعهما في المورد؛ فإنه لا يمكن استفادة الشرطية منه حينئذ.

فلذا حكموا بصحة الصلاة في حال النظر إلى الأجنبية ونظائره فيما يكون الاجتماع فيه موردياً لا مصداقياً، وكذا حكموا بصحة الصلاة مع

(١) حكى في بحر الفوائد: ٥١١/٥.

حمل ساعة الذهب ولو فرض كونها إناء وقلنا بأن وضعها في الجيب مثلاً استعمال لها.

والوجه فيه أيضاً هو عدم اتحاد الحرام مع الصلاة مصداقاً، خلافاً لبعض حيث أفتى بفساد الصلاة معها؛ زعماً منه اتحادها مع الصلاة مصداقاً^(١).

والوجه في استفادة الشرطية من هذا النهي هو: أنه بعد فرض التصادق والاتحاد في الوجود الخارجي يمتنع تحقق الامتثال وقصد التقرب بالصلاة.

وأولى منه في الحكم بالفساد ما لو تعلّق النهي بنفس الصلاة في الدار المغصوبة أو الحرير وفي غير المأكول ونحو ذلك من الموانع مع فرض كون النهي فيها نفسياً، على ما هو مبنى مسألة اجتماع الأمر والنهي، ومسألة النهي في العبادات، وإلا فالنهي الإرشادي الغيري لا يعقل النزاع فيه حسبما عرفت.

ووجه الفساد في كلا الفرضين: هو ما ذكرنا من عدم تحقق الامتثال وقصد التقرب بالصلاة بسبب اجتماعها مع الجهة المبغوضة^(٢).

إلا أنّ بعض القائلين بجواز اجتماع الأمر والنهي حكم بالفساد في مسألة النهي في العبادات من جهة عدم تحقق جهة الصحة فيها^(٣).

(١) حكي في بحر الفوائد: ٥١١/٥.

(٢) في الأصل: «المبغوضية».

(٣) يُنظر بحر الفوائد: ٥١٢/٥.

كما أنّ بعضهم - كالمحقّق القمّي^(١) - حكم بالفساد فيها من جهة الدلالة العرفيّة على التخصيص مع الاعتراف باتّحاد المسألتين.

نظير قول بعضهم في مسألة اجتماع الأمر والنهي بابتناء حكمها على مسألة تعارض العامّين من وجه وتقديم النهي في مادّة الاجتماع من جهة أقوائيّة دلالته على دلالة الأمر^(٢)، وإن كان هذا الكلام فاسداً عندنا؛ من جهة أنّ مبنى المسألة على التزاحم لا التعارض، فلذا حكمنا بصحّة الصلاة في المكان المغصوب مع عذر المكلف وانتفاء النهي الفعلي، وإن حكمنا بأجرة المثل والضمان، هذا.

إذا عرفت ذلك كلّه فلنُعُدّ إلى بيان حكم المقام، فنقول: إنّهُ إذا تسبّب الشكّ في الشرطيّة في القسم الثاني من الشرط عن الشكّ في الخطاب التكليفي النفسي تعيّن الرجوع إلى الأصل في السبب، سواء قلنا بالبراءة في مسألة الشكّ في الشرطيّة أو قلنا بالاشتغال فيها.

وذلك لما عرفت مراراً من حكومة الأصل في السبب على الأصل في المسبّب، وعدم جريان الأصل في المسبّب مع جريانه في السبب، ولا ريب أنّ مقتضى الأصل في الشكّ في التكليف هو البراءة باتّفاق المجتهدين بل الأخباريين، فيحكم حينئذٍ بعدم الالتفات إلى الشكّ في الشرطيّة المسيّبة عنه.

فقوله ﷺ: «فيحكم بما يقتضيه الأصل الحاكم من وجوب ذلك الشيء

(١) القوانين المحكمة: ٣٦٦/١ - ٣٦٧.

(٢) يُنظر بحر الفوائد: ٥١٢/٥.

المشكوك في شرطيته أو عدم وجوبه»^(١) مبني على مجرد الفرض، وإلاّ فملتعين في الشك في التكليف - كما عرفت - هو البراءة، فلا مجال للاشتغال حتى تردّد بين وجوب ذلك المشكوك في شرطيته وعدمه.

بقي في المقام شيء: وهو أنّ القول بمرجعية أصل البراءة في مسألة الشك في الجزئية أو الشرطية أو المانعية أو القاطعية، لا ينافي القول بأصالة الفساد في العبادات والمعاملات كما توهمه بعض الفضلاء^(٢) واعترض به على المحقّق^(٣) القائل بالأصلين، بناءً على أنّ قضية الفساد الذي جعله أصلاً في العبادات هو البناء على أصل الاشتغال أخذاً بالقدر المتيقّن فيما يحصل به الامتثال؛ لوضوح أنّ معنى الشك في كون شيء جزءاً أو شرطاً للعبادة إنّما هو الشك في صحّة الخالي عن المشكوك فيه وفساده، وإذا كان الأصل في جانب الفساد تعيّن القول بالاشتغال أخذاً بالقدر المتيقّن.

ووجه عدم المنافة: أنّ الفساد بمعنى عدم كون الشيء بحيث يترتب عليه الأثر أصلٌ أوّليّ يثمر في الرجوع إليه حيث لم يكن أصلٌ ثانويّ وارداً أو حاكماً عليه، وكما أنّ عموم الدليل أو إطلاقه أصل ثانوي، فكذلك أصل البراءة عند الشك في الأجزاء أو الشروط أصل ثانوي، غاية الأمر أنّ الأوّل لكونه أصلاً لفظياً اجتهدائياً وارداً على الأصل الأوّل، والثاني حاكمٌ عليه بحكومة دليhle على دليل الأصل الأوّل، فلا تدافع، فتدبر.

(١) فرائد الأصول: ٣٥٩/٢.

(٢) رسائل المحقّق الكلّباسي: ٣٦٤، ويُنظر تعلية على معالم الأصول: ١٩١/٦.

(٣) القوانين المحكمة: ١٧/١ و٣٥٦، ويُنظر تعلية على معالم الأصول: ١٩١/٦.

[التنبية على أمور متعلقة بالجزء والشرط:]

[التنبية الأول: الشك في الركنية]

[٦٩٣] قوله: إذا ثبت جزئية شيء وشك في ركنيته...^(١).

أقول: وينبغي تعميم العنوان بالنسبة إلى الشرط أيضاً، بأن يقال: إنّه إذا ثبت شرطية شيء للعبادة ولم يعلم أنّه شرط ركني أو غير ركني، والمراد بركنية الشرط هو كونه شرطاً واقعياً، كما أنّ المراد بعدم ركنيته هو كونه شرطاً علمياً.

وحاصل العنوان حينئذٍ: أنّه إذا ثبت جزئية شيء للعبادة ولم يعلم بكونه ركنياً أو غير ركني، أو ثبت شرطية شيء لها ولكن شك في أنّه شرط واقعي أو شرط علمي، فهل مقتضى الأصل كونه ركنياً في الأوّل وواقعياً في الثاني، أو أنّ مقتضى الأصل عدم كونه ركنياً في الأوّل وعدم كونه واقعياً في الثاني؟

وبعبارة أخرى: إذا ثبت جزئية شيء للعبادة أو شرطية لها في حالة وهي حالة العلم، فهل الأصل جزئيته أو شرطية في حالة الجهل أيضاً ليكون جزءاً ركنياً على الأوّل وشرطاً واقعياً على الثاني، أو الأصل عدم

(١) فرائد الأصول: ٣٦١/٢.

كونهما جزءاً أو شرطاً في حالة الجهل حتّى يكون الأوّل جزءاً غير ركني والثاني شرطاً علمياً، أو يبنى المسألة على مسألة الشكّ في الأجزاء والشرائط، فعلى القول بالبراءة هناك يحكم بعدم الركنيّة هنا وعلى القول بالاشتغال هناك يحكم بالركنيّة هنا أيضاً، أو الأصل هو التفكيك بين أحكام الركن بإثبات بعضها ونفي الآخر؟ وجوه واحتمالات.

وحاصل تلك الوجوه أربعة:

أحدها: ما هو ظاهر المصنّف رحمته في الكتاب وهو المحكي عن العوائد ^(١) أيضاً، وهو القول بالركنيّة مطلقاً ولو قلنا بالبراءة في مسألة الشكّ في الشرائط والأجزاء إلّا ما أخرجه الدليل، كما أنّ الأصل في الشرط هو كونه واقعياً إلّا ما أخرجه الدليل.

وثانيها: هو القول بعدمها مطلقاً ولو قلنا بالاشتغال في المسألة المذكورة، ولم نرَ قائلاً به.

وثالثها: ابتناء الأصل هنا على الأصل في تلك المسألة براءة واشتغالا؛ لأنّ مرجع الشكّ حقيقةً إلى الشكّ في جزئية الجزء في حال الجهل والنسيان وعدمها كما عرفت، وهو المحكي عن مطالع الأنوار ^(٢).

ورابعها: التفصيل بين كون اعتبار ذلك الجزء أو الشرط مستفاداً من القضايا الوضعيّة مع عدم ثبوت إطلاق دليل العبادة التي شكّ في ركنيّة

(١) عوائد الأيّام: ٣٤١، عائدة ٣٨، ويُنظر قلائد الفرائد: ٥٦٤/١.

(٢) يُنظر قلائد الفرائد: ٥٦٤/١.

جزء منها، كما في قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»^(١) و«لا صلاة إلا بطهور»^(٢) و«لا صلاة لمن لم يقيم صلبه»^(٣)، أو عن القضايا التكليفيّة مع ثبوت إطلاق لدليل العبادة كما في قوله: «اقرأ الفاتحة أو السورة واركع واسجد» ونحو ذلك.

فعلى الأوّل لابدّ أن يقال بالركنية في الجزء والواقعية في الشرط. وعلى الثاني لابدّ وأن يكون غير ركن في الجزء وفعلياً في الشرط. أمّا الأوّل: فلأنّ ذلك ظاهر عن القضية الوضعيّة؛ فإنّ قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» ظاهرٌ في نفي ماهيّة الصلاة بمجرد انتفاء الفاتحة، وكذلك «لا صلاة إلا بطهور» ظاهرٌ في نفي ماهيّة الصلاة بمجرد انتفاء الطهارة من دون تقييد بحالة العلم، فيكون دالّاً على أنّ الطهارة شرط واقعي لا مدخل فيها لعلم المكلف، فهو شرط يوجب صحّة الصلاة سواء علم به المكلف أو لم يعلم، كما أنّ قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» دالٌّ على أنّ الفاتحة جزء للصلاة في حالتي العلم والجهل فيكون جزءاً ركنياً.

وأما الثاني: فلأنّ لازمه على القول بالأعمية نفي احتمال الركنية عن

(١) عوالي اللآلي: ٨٢/٣، ح ٦٥، مستدرک الوسائل: ١٥٨/٤، ب ١ من أبواب القراءة، ح ٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٣٣/١، ب وقت وجوب الطهور، ح ٦٧، وسائل الشيعة: ٣٦٥/١.

ب ١ من أبواب الوضوء، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: ٣٢٤/٦، ب ١٨ من أبواب الركوع، ح ٦.

الجزء والواقعية عن الشرط؛ لصدق الاسم؛ إذ لولا [أنه] غير ركن أو غير شرط واقعي لكان اللازم انتفاء صدق الاسم عرفاً عند انتفائه، واللازم باطل والملزوم مثله، هكذا قرّره بعض^(١).

ولكن الأولى والأنسب أن يقرّر هكذا: أنه على القول بالأعمية يتعيّن الرجوع إلى العرف، فإن كان انتفاء الجزء بحيث يتنفي معه صدق الاسم لكان ركنياً، وإلاّ فغير ركني؛ لاستحالة صدق الاسم على ما خلا عنه جزء ركني، فتدبر.

وأما على القول بالصحيحة أو على القول بالأعمية مع عدم إطلاق في البين ولا دليل لفظي كذلك يبنى على عدم الركنية وعدم الواقعية؛ لأنّ لازم كونه ركناً أو شرطاً واقعياً كونه جزءاً في كلتا حالتَي التعمّد والسهو والعلم والجهل، وكونه شرطاً في جميع الحالات أيضاً.

ومن المعلوم أنّ المتيقّن منها هو الحالة الأولى وأمّا الحالات الأخر فمحلّ شك؛ إذ لا يعلم بوجوبه في تلك الحالات فيجري فيه البراءة إلى أن يثبت دليل على خلاف ذلك.

كما أنّ قوله: «كلّ شيءٍ مطلقٌ حتّى يرد فيه أمر أو نهي»^(٢) نصٌّ في ما ذكرنا، مع سلامته عن المعارض وهو المطلق.

(١) لم نعر عليه.

(٢) يُنظر: من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، ب وصف الصلاة، ح ٩٣٧، وسائل الشيعة: ٢٨٩/٦،

ب ١٩ من أبواب القنوت، ح ٣. وفيهما: «حتّى يرد فيه نهي».

وهذا التفصيل منسوب إلى السيد عليه السلام في المفاتيح^(١)، فتأمل.

وهنا وجه خامس، وهو التبعض بين أحكام الركن بالنسبة إلى الزيادة والنقيصة [بكونه ركناً بالنسبة إلى الأولى دون الثانية].

[٦٩٤] قوله: إن الركن في اللغة والعرف معروف...^(٢).

الركن في
اصطلاح الفقهاء

أقول: الركن في اللغة عبارة عن الجزء الأعظم؛ قال في الصحاح: «ركن الشيء جانبه الأقوى»^(٣)، وبمعناه ما في نهاية ابن الأثير: «أركان الشيء جوانبه التي يستند إليها»^(٤)، ومرجع الكل إلى معنى واحد وهو ما به قوام الشيء، ومعناه في العرف أيضاً هو ما ذكر، أعني ما به قوام الشيء وعليه الاعتماد.

وأما بحسب الشرع فلم يثبت له معنى خاص ولا حقيقة شرعية؛ لعدم كونه من الموضوعات الشرعية الثابت فيها الوضع ليرجع في معرفة حالة عند الشك إلى الشارع، ولم يوجد له أثر في الأخبار المأثورة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام ليرجع في معرفته إلى عرف زمان صدور هذه الأخبار.

بل هو اصطلاح خاص للفقهاء منشأ ثبوت الفرق من الأدلة بين أجزاء بعض العبادات في الأحكام من بطلان العبادة بنقصه سهواً وعدم

(١) مفاتيح الأصول: ٥٣٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٦١/٢.

(٣) صحاح اللغة: ٢١٢٦/٥، مادة (ركن).

(٤) النهاية في غريب الحديث والأثر: ٢٦٠/٢، مادة (ركن).

بطلانها كذلك، وبطلانها بزيادته عمداً وعدم بطلانها بزيادته كذلك، وبطلانها بزيادته سهواً وعدم بطلانها كذلك.

فحينئذٍ نقول: إنه يحتمل أن يكون مرادهم بلفظ «الركن» الجزء الذي به قوام الماهية بحيث توجد بوجوده وتنتفي بانتفائه، ويقابله غير الركن وهو الجزء الذي ليس به قوام الماهية بل يصح بقاؤها مع انتفائه.

لكن احتمال هذا المعنى ممّا لا يمكن في المقام؛ لعدم تعقل بقاء الماهية - بعد فرض كونها مركبة - عند انتفاء جزء من أجزائها ولو كان أضعف من سائر الأجزاء.

نعم، يمكن ذلك في المركبات العرفية من باب التسامح العرفي، إلا أن باب التسامح في المسميات الشرعية مسدود، بل تجب فيها البناء على التدقيق والتحقيق حسبها حقّق في محله.

كما أنّه يحتمل أن يكون مرادهم بالركن الجزء الذي به قوام الاسم عرفاً كما احتمله بعض القائلين بوضع أسامي العبادات للأعم^(١).

وهذا أيضاً غير ممكن المراد؛ وذلك لأنّ كلامهم إنّما هو في الجزء من حيث هو، سواء كان المركب المتضمّن به ممّا ثبت بالألفاظ أو لم يكن هناك لفظ، بل كان التكليف بالمركب ثابتاً بالدليل اللبّي كالإجماع ونحوه.

مضافاً إلى أنّ ذلك إنّما يتمّ على القول بوضعها للأعمّ دون القول

(١) يُنظر بشرى الوصول (مخطوط): ٦/ الورقة ١٧٢.

بالوضع للصحيح المستلزم للقول بإجمال اللفظ، مع أن هذا الاصطلاح جارٍ بين جميع الفقهاء سواء كانوا أعميين أو صحيحين، ولا اختصاص له بالأوليين كما لا يخفى.

فلما لم يمكن إرادة شيء من الوجهين أرادوا تعريفه بما يرجع إلى تعريف الشيء بأحكامه، وهو تفسيره بما يكون نقصانه عمداً أو سهواً مبطلاً للعبادة ومفوتاً لها في نظر الشارع، وقد يضاف إليه الزيادة فيقال: ما تبطل العبادة بنقصه أو زيادته عمداً أو سهواً، ويقابله غير الركن وهو ما لا تبطل العبادة بنقصه سهواً أو نقصه وزيادته عمداً أو سهواً.

فلا بد في تأسيس الأصل من التكلم في أصالة هذه الأحكام ما عدا بطلانها بنقص الجزء عمداً؛ فإن ثبوت هذا الحكم للجزء من القضايا التي قياساتها معها؛ لأنه لو لم يكن نقصه عمداً مبطلاً لم يكن في صورة السهو أيضاً مبطلاً بطريق أولى، فخرج من كونه جزءاً ويبطله دليل الخلف، ولذا كان ذلك الحكم ما به الاشتراك بين الركن وغيره، فلا حاجة إلى التكلم في إثباته، وإنما المحتاج إليه الأحكام الثلاثة الباقية، فلذا اقتصر المصنف على بيان تلك الأحكام في الكتاب بقوله:

«فهنا مسائل ثلاث»^(١).

[المسألة الأولى: في ترك الجزء سهواً]

الأصل البطلان [٦٩٥] قوله: **أما الأولى**، فالأقوى فيها أصالة بطلان العبادة...^(١).

والدليل عليه

أقول: اعلم أولاً: أنّ النزاع في هذه المسألة مبنيٌّ على إمكان تعدّد الماهية، بأن يقال: إنّ تكليف الناسي بماهية غير ماهية أمر بها الذاكر، وهو الأظهر كما يكشف عنه قوله **لا يشك**: «تمت صلاته ولا يعيد»^(٢)، وقوله: «لا تعاد الصلاة إلّا عن خمسة»^(٣) ونحوهما.

وتخيّل: أنّ البناء على تعدّد الماهية يوجب التصويب.

يدفعه: أنّ ما ذكر تصويب في الموضوعات الجعلية والماهيات المخترعة ولا غبار فيه؛ فإنّ التصويب الباطل عندنا إنّما هو التصويب في الأحكام الواقعية الأولى حسبها حقّقناه في محلّه.

وأضعف منه استلزام ذلك القول بتعدّد الوضع على حسب تعدّد الماهية وهو أمر مستهجن.

وجه الأضعفية: أنّ المستهجن إنّما هو الالتزام بتعدّد الوضع التفصيلي لكلّ ماهية على وجه الاستقلال، وأمّا لو كان ذلك بوضع واحد كوضع

(١) فرائد الأصول: ٣٦٣/٢.

(٢) وسائل الشريعة: ٨٧/٦، ب ٢٧ من أبواب القراءة، ح ٢، وفيها: «تمت صلاته ولا شيء عليه».

(٣) وسائل الشريعة: ٤٧١/٥، ب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح ١٤.

اسم الإشارة لكل مفردٍ مذكّر مثلاً، فلا استهجان فيه.

وبالجملة، فلا إشكال في إمكان تعدّد الماهية.

كما لا إشكال في ابتناء النزاع عليه، وإلا فبناءً على وحدتها وامتناع التعدّد لا محيص عن القول بكون كلّ جزء ركنًا.

وكذا النزاع مبنيٌّ على كون الدليل الدالّ على الجزئية مجملًا كالإجماع ونحوه، أو مهملاً بأن يكون وارداً مورد حكم آخر، فلو كان الدليل مطلقاً وارداً مورد البيان أو كان مفاده تخصيص الجزء بحال الذكر فلا دخل له محلّ النزاع؛ ضرورة كون الجزء المذكور على الأوّل ركنًا كعدم كونه جزءاً على الثاني جزماً.

وبيان ذلك: أنّ صور المسألة كثيرة؛ لأنّه إمّا أن يكون لدليل العبادة إطلاق أم لا.

وعلى التقديرين: إمّا أن يكون دليل الجزء مطلقاً، أو مجملًا، أو مختصاً بحال الذكر.

وعلى الأخير: إمّا أن يكون نافياً للجزئية حال النسيان والغفلة أو ساكتاً عنه.

وأغلب الصور ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال والنزاع فيما كان لدليل العبادة إطلاق وكان دليل الجزء مجملًا أو مختصاً بحال الذكر وساكناً عن حال النسيان، والمصنّف حكم بالركنية في جميع صور النقصان كما ستعرف.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن مقتضى الأصل العقلي الذي لا مناص عنه بطلان العبادة المركبة بنقص جزئها سهواً، إلا أن يقوم دليل على صحته عموماً أو خصوصاً.

فيثبت بذلك أن الأصل في كل جزء أن يكون ركنياً، وهذا الأصل قد تمسك به كثير من الأصوليين في هذه المسألة وهو الأقوى. والدليل على ذلك وجوه:

منها: ما أشار إليه المصنف بقوله:

[٦٩٦] لأن ما كان جزءاً في حال العمد...^(١).

أقول: وهذا هو العمد من بين سائر الوجوه الآتية.

وحاصله: أن الجزء المشكوك في ركنيته كما أنه جزء في حال العمد فكذلك جزء في حال السهو والنسيان، فلازمه انتفاء المركب المأمور به بانتفاء الجزء المشكوك فيه في كلتا الحالتين، وهذا هو المطلوب.

أمّا الصغرى: فسيأتي بيانه عن قريب.

وأمّا الكبرى: - وهو انتفاء المركب بانتفاء الجزء - فلما بينّا سابقاً أن المركب ليس له وجود مغاير لوجودات أجزائه، بل وجوده عين وجودات الأجزاء، فإذا أمر به كان الغرض منه إيجاده الذي هو عين مجموع إيجادات أجزائه التي منها إيجاد هذا الجزء المشكوك فيه، فيكون هذا الجزء مطلوباً

(١) فرائد الأصول: ٣٦٣/٢.

بمطلوبية إيجاد المركب، فإذا انتفى عمداً أو سهواً عما بين إيجادات سائر الأجزاء لم يكن المأمور به حاصلًا ولا الحاصل مأموراً به، ولا نعني بالبطلان بنقص الجزء سهواً إلا هذا.

وأما الصغرى: فلما أشار إليه بقوله:

[٦٩٧] فلأن الغفلة لا توجب تغيير المأمور به...^(١).

أقول: وحاصله: أن المكلف حين دخوله في الصلاة مخاطبٌ بالصلاة مع السورة مثلاً، فإذا غفل عنها في أثناء الصلاة يسقط عنه التكليف بها معها ما دام غافلاً؛ لقبح تكليف الغافل، وذلك لا يوجب تغيير الأمر المتوجه إليه قبل الغفلة، ولم يحدث بالنسبة إليه أمراً آخر حين الغفلة.

بل لا يعقل التكليف بها بدونها في حال الغفلة أصلاً حسبما ستعرف؛ وذلك لاستحالة تغيير المأمور به الواقعي وتنويعه في نفس الأمر والواقع بحسب العلم والجهل والالتفات والغفلة والسهو والنسيان حسبما حقّقناه في أوائل المبحث في مقام الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري.

وذلك بأن يقال: إن المأمور به في حال العلم بوجوب السورة مثلاً هو الصلاة المشتملة على السورة ومع الجهل بها هو الصلاة المجردة عنها، وكذا يكون المأمور به في حال الالتفات هو الصلاة مع السورة وفي حال الغفلة هو الصلاة الخالية عنها.

(١) فرائد الأصول: ٣٦٣/٢.

أمّا وجه عدم جواز التنويع بالنسبة إلى حالتي العلم والجهل هو استلزامه للدور الظاهر.

وأمّا وجه عدم جوازه بالنسبة إلى حالتي الالتفات والغفلة فهو: أنّ الحالة التي يؤخذ موضوعاً لابدّ أن يكون قابلة لأن يخاطب المكلف بالفعل في حال الاتّصاف بها، ولا ريب أنّ حالتي الغفلة والنسيان غير قابلة لذلك؛ لوضوح أنّه بمجرد التفات المكلف إلى كونه ناسياً عن السورة يزول نسيانه وغفلته فينتفي موضوع التكليف المتعلّق بالفعل الناقص من حيث كون المكلف غافلاً عن التأمّ.

وتوضيح ذلك: أنّ التكليف بالناقص في حالة الغفلة والسهو والنسيان لا يتحقّق إلّا بعنوان الخطاب بقوله: «أيّها الغافل والناسي صلّ كذا وكذا»، أو بقوله: «يا هذا صلّ أربعة أجزاء» من غير ذكر عنوان الغفلة، وعلى التقديرين يلتفت إلى غفلته ويزول نسيانه فيصير الغافل ملتفتاً والناسي ذاكراً ويسقط عند ذلك التكليف:

أمّا على الأوّل: فواضح.

وأمّا على الثاني: فلأنّ المفروض علمه بأنّ أجزاء الصلاة خمسة، والأمر بأربعة أجزاء يوجب التفاته فيسقط عند ذلك التكليف.

وبهذا يندفع ما قد يقال: من أنّ الآتي بدون السورة يلتفت إلى ما يأتي به من الأجزاء، فلا مانع من أمره بها، غاية الأمر عدم التفاته إلى كونها مقرونة بنسيان السورة، وعدم الالتفات إلى هذا العنوان لا تعلّق له بما يأتي من الأجزاء.

وبعبارة أخرى: المأمور به في حق ناسي السورة مثلاً غيرها من الأجزاء التي يأتي بها، والمفروض أنه ملتفت إليها، وإنما لا يلتفت إلى ما نسيه والمفروض سقوطه عنه، فالذي أمر به لم يتعلق به النسيان والذي تعلق به النسيان لم يؤمر به.

وجه الاندفاع: أنه بعد فرض علمه بأن المأمور به كان خمسة أجزاء فالأمر بأربعة أجزاء حينئذٍ يوجب التفاته فيسقط عنه ذلك التكليف.

مضافاً إلى أنه لو لم يكن لنسيان السورة في الفرض دخل في التكليف غيرها من الأجزاء فيتوجه عليه: أن لازمه عدم دخل السورة في الصلاة أصلاً، فيلزم أن يكون سائر الأجزاء مكلفاً بها على كل حال، وهو خلف، فافهم.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح ما ذكره المصنف من الدليل على ما اختاره من بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً.

ومحاصله: أنه بعد ما فرض كون المأمور به مركباً من عشرة أجزاء مثلاً وقد أتى الناسي بتسعة منها، يحكم العقل بالضرورة بأنه لم يأت بالمأمور به على وجهه، ويحكم أيضاً على وجه القطع أنه مع عدم إتيانه بالمأمور به على وجهه لا يرتفع عنه الأمر، وأنه لا بد من الإتيان به بعد زوال النسيان، وهذا هو المطلوب^(١).

(١) وحاصل وجه عدم جواز توجه التكليف إلى الغافل هو: أن التكليف الثابت في حق الغافل إما أن يكون ثبوته بإطلاق خطاب العبادة، أو بخطاب آخر غيره.

ولا يمكن التخلّص عن حكم العقل المذكور إلّا بأحد أمورٍ ثلاثة:

أحدها: القول بارتفاع الحكم الواقعي عن الناسي للسورة في حال النسيان، بأن يكون حاله بالنسبة إلى ذلك الجزء حال البهائم في عدم تعلّق تكليف عليه.

وفيه: ما عرفت من عدم تعقّل تأثير الجهل والسهو والنسيان في تغيير

→

أمّا الأوّل: فهو غير نافع، كيف؟! والخطاب بالقدر المشترك لا تنفع في إثبات النوع الخاصّ من التكليف بوصف الخصوصية، أترى من نفسك أن تثبت تكليف المسافر بوصف أنّه قصر بقوله: «أقم الصلاة»؟!

وأمّا الثاني: فهو لا يعقل توجيهه إلى الغافل، كيف؟! وشرط توجيه التكليف إلى المكلف عقلاً هو التفاته إليه، والمفروض أنّ الغافل غفل عن الجزء، فكيف يلتفت إلى التكليف بفاقده وبمجرد خطابه بذلك العنوان يصير ذاكراً؟! وحينئذٍ فبعد الالتفات تجب الإعادة بمقتضى الأمر الأوّل.

وقد يقال: إنّ الخطاب ليس له موضوعيّة في إحداث المحبوبيّة في متعلّقه، بل هو من باب الطريقيّة، يعني: أنّ الغرض منه بعث المكلف إلى امتثال ما هو محبوب عند المولى، وهذا الغرض حاصل في المقام بدون الخطاب؛ فإنّ الفرض اعتقاد المكلف بكونه ذاكراً قد توجه إليه خطاب الذاكر، فاعتقاده بتوجه الخطاب إليه يوجب انبعاثه إلى الامتثال، فلا حاجة إلى الخطاب.

وبعبارة أخرى: إنّ قوله: «أقم الصلاة» وإن لم يتعلّل شموله للغافل حسبما عرفت، إلّا أنّه مستلزم للإخبار عن الوضع وهو محبوبيّة كلّ ما يصدق عليه متعلّقه وهو الصلاة، فقوله: «أقم الصلاة» من باب دلالة الالتزام بمنزلة قوله: «الصلاة محبوبة» في شموله لمتعلّق الصلاة في حقّ العاقل والغافل وغيرهما، فمحبوبيّة الصلاة بدون الجزء المغفول عنه ثابتة في حقّ الغافل بدون الحاجة إلى الخطاب، فلا ملازمة بين عدم تعقّل توجيه الخطاب إليه وبين عدم المحبوبيّة، فلا يرد: أنّ التكليف يستلزم توجيه الخطاب إليه وهو يستلزم الالتفات.

الحكم الواقعي، وعدم إمكان تنويعه في نفس الأمر بحسب العلم والجهل والنسيان، وعدم إيجابه لارتفاع المأمور الواقعي عنه بالمرّة.

وثانيها: القول بتوجّه الأمر الظاهري إلى الناسي بالإتيان بالأجزاء الباقية، فيقال: «أيّها الناسي إئت بما بقي من الأجزاء». وفيه: أيضاً ما عرفت.

وثالثها: القول بجعل الشارع الأجزاء الباقية بدلاً عن الأجزاء التامة المأمور بها، نظير بدليّة الإخفات عن الجهر، وبالعكس.

وفيه أيضاً: أنّ البدليّة يحتاج إلى دليل تعبدي من الشارع، ومحلّ الكلام إنّما هو في بيان الإطلاق الأوّلي مع قطع النظر عن الدليل الخارجي. ومنها: - أي من جملة ما استدلّ به للمقام - الاستصحاب، وقد تقرّر بوجهين:

أحدهما: استصحاب الأمر المتوجّه إلى المكلف في حال القطع والالتفات في حالة السهو والنسيان.

وفيه أولاً: أنّ شرط الاستصحاب بقاء الموضوع وهو المتفطن، والمفروض عدم بقاءه بعد فرض عروض الغفلة، وكون الموضوع هو الشخص مجرّداً عن الوصف العنوانى غير معلوم.

وثانياً: أنّه لا وجه لاستصحاب الوجوب في حال الغفلة؛ لاستلزامه التكليف بما لا يطاق، بل التكليف به في هذه الحالة غير معقول حسبما عرفت.

وثانيهما: أنَّ الجزء المشكوك كان جزءاً في حال الالتفات والعلم، فيستصحب الجزئية في حال الجهل وعدم الالتفات، فإذا حكم بالجزئية في كلتا الحالتين فيلزمه إعادة الصلاة بعد الالتفات إلى تركه.

وفيه: - مضافاً إلى ما عرفت وما ستعرف - أنَّ الاستصحاب المذكور معارض باستصحاب الصحة كما سيأتي بيانه.

ومنها: أنَّ الجزء جزء في حال العمد وفي حال الغفلة، وإلا لزم كون الغفلة موجبة لتغير المصالح والمفاسد النفس الأمرية وهو باطل، والمركب ينتفي بانتفاء جزئه كما أنَّه ينتفي بانتفاء جميع الأجزاء.

وفيه: أنَّ هذا الوجه مرجعه إلى الوجه الذي ذكره المصنّف فعده وجهاً آخرّاً كما صدر عن بعض^(١) - حيث جعله دليلاً آخر في قبال دليل المصنّف - ممّا لا وجه له، فتأمّل.

[٦٩٨] قوله: فإن قلت: عموم جزئية الجزء لحال النسيان...^(٢).

أقول: ومرجع هذا السؤال إلى القول بالتفصيل بين صورة وجود الإطلاق لدليل الجزء بالنسبة^(٣) إلى كلتا حالتي العمد والنسيان وعدمه،

(١) وسيلة الوسائل: ٢٤٧.

(٢) فرائد الأصول: ٣٦٣/٢.

(٣) وقد يستدلّ للقول بعدم الركنية بما حكى عن المصنّف في مجلس الدرس من كون عمل الساهي والغافل ممّا تعلّق به طلب الشارع فعلاً حين السهو والغفلة، بدعوى: شمول المطلقات لمطلق الناس الذين من جملة الغافل، وإجمال المقيّد المنفصل لا يوجب الإجمال في المطلق، بل يرفع إجماله بإطلاقه، واعتبار الالتفات إلى العنوان في الخطاب ←



لا يضرّ بالتمسك بالإطلاق؛ إذ المدار في توجّه الخطاب على الالتفات إلى عنوان الخطاب المتوجّه إليه، وهو حاصل في المقام؛ إذ عنوان الخطاب هو «الناس» وهو ملتفتٌ إليه حين الغفلة.

والحاصل: أنّ موضوع الحكم في خطاب المطلق هي الصلاة الخالية عن الجزء المشكوك، والذاكر والغافل فيه على حدّ سواء، وأمّا الجزء المشكوك فهو جزءٌ لصلاة الذاكر ومستفادٌ من خطابٍ آخر، وهذا الخطاب المستفاد منه جزئية هذا الجزء يوجب بعث الغافل حين ذكره إلى الصلاة معها من جهة كونه ذاكرةً حين الدخول، ولكنّه ليس بمطلوب منه واقعاً؛ لصيرورته بعد الدخول غافلاً.

ولقائل أن يقول: إنّ ما نحن فيه من قبيل تعارض العموم مع استصحاب المخصّص؛ فإنّ المكلف قبل عروض طريان الغفلة كان خارجاً عن تحت الإطلاق، والمخرج له دليل الجزء، وبعد طريان الغفلة يشك في أنّه أيضاً خارج عنه أم لا؟ بل المرجع فيه هو الإطلاق، ومقتضي استصحاب حال المقيّد هو الأوّل فيجب عليه الإعادة، وذلك نظير الخيار الثابت في ثاني زمان الاطلاع على العيب، كما أنّ المرجع فيه إنّما هو استصحاب الخيار دون آية الوفاء بالعقد فكذلك المقام.

ولكنّه مدفوع: بأنّ شرط جريان الاستصحاب وجود المستصحب في الزمن السابق على وجه الاستقرار كما في استصحاب الخيار؛ فإنّه إن قام دليل على أنّ المرجع فيه حال الشك عموم العام لا يكشف ذلك عن عدم ثبوت الخيار رأساً حتّى في الزمن الأوّل؛ فإنّ الخيار في أوّل زمان الاطلاع لا محالة يكون ثابتاً، وهذا بخلاف المقام؛ فإنّه لو فرض قيام دليل على صحّة عمل الناسي لكشف ذلك عن أنّه لم يكن بخارج عن تحت المطلق في أوّل الزمان، فخروجه إنّما هو على وجه متزلزل؛ كيف؟! وهو موقوف على عدم عروض الغفلة والمفروض حصولها، فبعد فرض قيام الدليل على صحّة العمل يعلم أنّ خروجه ليس بحقيقة الخروج، فلا مخصّص لكي يستصحب، فالمرجع هو الإطلاق، فتأمّل، [منه]. يُنظر قلائد الفرائد: ٥٦٧/١-٥٦٨.

بالركنية في الأوّل وعدمها في الثاني.

أمّا الأوّل: فكما إذا ورد خطاب لفظي يصحّ التمسك بإطلاقه في كلتي الحالتين، كما لو قال الشارع: «الفاحة جزء» مثلاً؛ فإنّ إطلاق اللفظ يقتضي جزئية السورة في جميع الحالات، ولا مقتضي لاختصاص الجزئية بحالة دون حالة، فيثبت منه كون السورة ركناً.

وأمّا الثاني: فكما إذا كان الدليل الدالّ على الجزئية لبيّاً كالإجماع ونحوه، أو كان دليلاً لفظياً بصورة الجملة الخبرية مع إهماله، أو خطاباً تكليفاً مختصاً بالمتذكر الشاعر كقوله: «اقرأ السورة في الصلاة» مثلاً؛ فإنّه حينئذٍ لا معنى للحكم بالجزئية في حال النسيان:

أمّا في الدليل اللبيّ فلأنّ القدر المتيقّن منه إنّما هو الجزئية في حال الذكر والالتفات، وأمّا في حال النسيان فتكون الجزئية مشكوكة فيرجع إلى أصالة البراءة كما هو المختار في مسألة الشكّ في الجزئية والشرطيّة؛ فإنّ ثبوت الجزئية في الجملة - كما هو مفروض الكلام - لا ينافي الرجوع إلى الأصل بالنسبة إلى حالة يشكّ في عموم الجزئية بالنسبة إليها.

هذا إذا لم يكن لدليل أصل العبادة إطلاقٌ يشمل صورة النسيان، وإلّا فيرجع في مقام الشكّ إلى إطلاق دليل العبادة كما هو كذلك على قول الأعمى في ألفاظ العبادات.

وأمّا في الدليل اللفظي الذي يكون من قبيل الخطاب التكليفي فلأنّ إطلاقه مختصّ بحال الذكر والالتفات؛ ضرورة عدم توجه الطلب إلى الناسي الغير الملتفت، فلا يثبت منه الجزئية إلّا بقدر سريان الطلب ولا

مسرى له إلا في حال الذكر.

وإلى مثل هذا ينظر ما عن بعضهم^(١) من التفرقة بين مسألة النهي في العبادات كما لو قال: «صَلِّ» و«لا تصلَّ في الدار المغصوبة»، وبين مسألة اجتماع الأمر والنهي كما لو قال: «صَلِّ، ولا تغصب»، حيث حكم ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة سواء كان المصلي عالماً بالغصبية وملفتاً إليها أو كان جاهلاً بها أو ناسياً لها على الأوّل، وعدم بطلانها على الثاني؛ نظراً إلى أنّ المقامين وإن اشتركا في ثبوت النهي عن الغصب بالخطاب اللفظي، إلا أنّ الخطاب في الأوّل بنفسه أورث التقييد في الصلاة، فالواقع منها في المكان المغصوب فاسد؛ لعدم تعلّق الطلب به من قبل الشارع، بخلاف الثاني؛ فإنّ النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة لا يتمّ إلا بإعانة من العقل وتصرف منه، ولا ريب أنّ تصرفه إنّما هو في حالة العلم والالتفات دون حالة الجهل والغفلة؛ ضرورة عدم توجيه العقل الحكم إلى الجاهل والغافل.

ونظير ذلك أيضاً ما ذكره بعض الفقهاء في مسألة النهي عن قراءة العزيمة في الصلاة إذا قرأها غافلاً أو جاهلاً، حيث قال: «إنّ جزئية السورة ثابتة بالدليل، والنهي عن قراءة العزيمة مختصّ بحال العلم والالتفات؛ لقبح توجيه الخطاب إلى الجاهل والغافل، وعلى هذا فتكون الصلاة صحيحة»^(٢)، هذا، فتدبّر.

(١) حكي في بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٧٣.

(٢) حكي في بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٧٣.

[٦٩٩] قوله: قلت...^(١).

أقول: وحاصل ما أفاده عليه السلام في الجواب عن الإيراد المذكور هو: أنّ الحكم بعدم كون الجزء المشكوك جزءاً في حال الغفلة وعدم وجوب الإعادة والقضاء بعد زوال الغفلة:

إمّا من جهة كون العبادة الخالية عن ذلك الجزء مطلوبة للشارع ومأموراً بها بعد عروض الغفلة، بأن أوجب الغفلة حدوث عنوان في الفعل صدر من الشارع بالنسبة إليه أمر آخر نظير صيرورة الحاضر مسافراً، بمعنى أنّ للشارع في حالتي الذكر والغفلة كحالي الحضر والسفر حكمين يحكم بكلّ منهما عند تحقّق موضوعه.

أو من جهة كون المأتيّ بدون الجزء نسياناً بدلاً عن الواقع ومسقطاً عنه، بمعنى أنّ الشارع وإن لم يوجّه طلب ما عدا المنسي إلى الناسي إلاّ أنّه اكتفى به بدلاً عن الواقع، أعني المجموع المشتمل على الجزء المنسي وغيره. وكلاهما باطل:

أمّا الأوّل: فلأنّ مرجعه إلى تنويع المركّب المأمور به في الواقع ونفس الأمر بحسب الالتفات والغفلة؛ حيث إنّ مؤدّاه حينئذٍ أنّ المأمور به في حال الالتفات إلى السورة مثلاً هو الصلاة المشتملة عليها، ومع الغفلة عنها هو الصلاة الخالية عنها.

وقد ذكرنا أنّ تنويع المأمور به الواقعي بحسب حالتي الغفلة

(١) فرائد الأصول: ٣٦٤/٢.

والالتفات محال؛ لعدم قابليتها لأن يخاطب المكلف بالفعل في حال الاتصاف بهما؛ ضرورة أنه بمجرد توجه الخطاب إليه بالأجزاء الباقية والتفاتة إلى كونه ناسياً للسورة يزول عنه غفلته، فينتفي موضوع التكليف المتعلق بالفعل الناقص من حيث كون المكلف غافلاً، ويسقط عنه التكليف المقرر للغافل، فلا تكون الغفلة صالحة لإحداث حكم جديد في حق الغافل.

وبالجملة، لا يمكن توجيه التكليف إلى الغافل عن الفعل لا بالنسبة إلى التام ولا بالنسبة إلى الناقص:

أما التام فلا أنه غير مقدور له في حالة الغفلة.

وأما الناقص فهو وإن كان مقدوراً له ذاتاً إلا أنه غير مقدور له بعنوانه، فهو ما دام غافلاً لا يكون مكلفاً بشيء، وإذا زالت غفلته بتوجه الخطاب بالناقص إليه توجه الخطاب الواقعي بالمركب التام إليه.

نعم، يمكن الفرق بين الأجزاء والشرائط، فيقال: إنه يصح توجيه طلب ما عدا الشرط المنسي إلى الناسي، فيأمر الناسي للتستر بالصلاة في حال عرائه.

ووجه الفرق: أن الصلاة عبارة عن الأجزاء، والشرائط قيود، فيصح أن يعتبر الشارع التستر الذي هو شرط قيداً في حال الذكر ولا يعتبره قيداً في حال الغفلة، ولا يلزم منه محذور أصلاً؛ لأن إعلام التقييد للذاكر لازم وأما إعلام عدم التقييد لغير الذاكر فغير لازم، كما هو الشأن في جميع ما لم

يقيّد الشارع مطلوبه به، ألا ترى أنّ الصلاة غير مقيّدة في نظر الشارع بلبس الثياب البيض مثلاً، فلا يجب عليه إعلام المكلفين بعدم التقيد، بل يكفي فيه مجرّد عدم التقيد وعدم الاشتراط وعدم صدور خطاب به.

وإن شئت قلت في تقرير الفرق بين الأجزاء والشرائط: إنّ الأمر بالشيء مع عدم التفات المأمور إليه محال، بخلاف الأمر بالشيء مع عدم الالتفات إلى شيء آخر، والأمر بالجزء في حال نسيانه من قبيل الأوّل؛ لأنّ المأمور به ليس إلّا عبارة عنه وعن غيره من سائر الأجزاء، فلا يعقل الطلب بها مع عدم التفات المأمور إليه، بخلاف الشرط؛ فإنّه يصحّ الطلب للفعل مع الغفلة عن الشرط، فيجوز أن يأمر الشارع الغافل عن الشرط بالصلاة، بأن يقول للغافل عن وجوب التستّر: «صلّ»؛ حيث تعلّق الأمر بالصلاة مع الغفلة عن شيء آخر وهو التستّر مثلاً، فافهم.

وأما الثاني: وهو كون المأتيّ بدون الجزء المغفول عنه بدلاً عن المركّب التامّ المأمور به الواقعي ومسقطاً عنه فهو وإن كان معقولاً، بل ولعله مراد القائلين بعدم الركنيّة - كما أنّ له نظائر في الفقه كثيراً - إلّا أنّ ثبوت ذلك يحتاج إلى الدليل، ولم يثبت ما يدلّ على إقامة ما أتى به الناسي مقام المركّب المشتمل على المنسي وغيره.

فتلخص ممّا ذكرنا كلّ: أنّ الغافل ما دام غافلاً لا يتوجّه إليه خطاب وأمر أصلاً، لا من الشارع ولا من العقل.

نعم، يحكم العقل في حال الغفلة بكونه معذوراً، وهذا لا تعلّق له بكونه مأموراً عقلاً؛ كيف؟! والعقل لا يكون مشرّعاً، مضافاً إلى ما

عرفت من عدم إمكان توجيه الخطاب بالنسبة إليه؛ لعدم قدرته ما دام غافلاً.

نعم، يأتي بالفعل بداعي امثال الأمر الواقعي المتعلق بالمركب غفلة عن بعض أجزائه، وهذا الإقدام - كما ترى - لا يحدث في حقه أمراً حتى يكون مأموراً بالإتيان بالنقص بالأمر الشرعي، فافهم^(١).

[٧٠٠] قوله: لأن هذا المعنى حكمٌ وضعي لا يجري فيه أدلة البراءة...^(٢).

أقول: لا إشكال في عدم جريان أدلة البراءة لنفي الحكم الوضعي، لا في حال الغفلة ولا بعد التنبه وزوال الغفلة.

أمّا في حال الغفلة فلأنّ المأخوذ في موضوع أصل البراءة هو الشك ومؤداه نفي التكليف الإلزامي أو نفي الآثار المترتبة عليه من المؤاخذه واستحقاق العقوبة، والناسي إذا لم يلتفت إلى نسيانه فكيف يفرض له

(١) إشارة إلى ما عرفت نقله سابقاً [في حاشية تعليقة رقم ٧٠١] من أنّ الخطاب ليس له موضوعية في إحداث المحبوبة في متعلّقه، بل هو من باب الطريقية، يعني: أنّ الغرض منه بعث المكلف إلى امثال ما هو محبوب عند المولى، وهذا الغرض حاصل في حقّ الغافل؛ فإنّ الفرض اعتقاده بكونه ذاكراً قد توجه إليه خطاب الذاكر، فاعتقاده بتوجه الخطاب إليه يوجب انبعائه إلى الامثال، فلا حاجة إلى الخطاب، فلا يرد: أنّ التكليف يستلزم توجيه الخطاب إليه وهو يستلزم التفاته وبه ينقلب موضوع الغافل الى الملتفت، والحاصل: أنّ الغرض من الخطاب هو الانبعاث إلى الامثال، وهذا الغرض حاصل بنفس اعتقاده ولو لم يتوجه إليه خطاب. [منه]

(٢) فرائد الأصول: ٣٦٤/٢.

الشك في الجزئية حتى يجري في حقه البراءة؟!

وأيضاً فإنَّ العقل مستقلُّ بقبح العقاب على المخالفة المستندة إلى النسيان - لخروجه عن الاختيار - ومعه لا يحتاج إلى إعمال البراءة.

وهو مع ذلك لا ينافي البطلان في نفس الأمر، ويظهر فائدته بعد التنبيه في الوقت أو في خارجه في وجوب التدارك إعادةً وقضاءً.

وأما بعد التنبيه وزوال الغفلة والنسيان فلاَّ إجراء في هذه الحالة إنَّما هو لنفي الإعادة والقضاء وهو ممَّا لا مجرى له بالنسبة إلى نفي هذا الحكم: إمَّا من جهة أنَّه أصلٌ من شأنه نفي الحكم التكليفي أو الآثار المترتبة عليه من المؤاخذه واستحقاق العقوبة ونحوها، وليس من شأنه نفي الحكم الوضعي والآثار المترتبة عليه، ولا ريب أنَّ وجوب الإعادة والقضاء من آثار الحكم الوضعي وهو جزئية الجزء المبحوث فيه في حالة النسيان، وكما أنَّه لا يصلح لنفي الجزئية كذلك لا يصلح لنفي الآثار المترتبة عليها، فلا وجه لإجرائه لنفي وجوب الإعادة والقضاء.

أو من جهة أنَّ من شروط جريانه أن لا يكون في المورد أصل موضوعي واردٌ عليه رافع للشك المأخوذ في موضوعه، وفي المقام بالنسبة إلى كلِّ من الإعادة والقضاء أصل موضوعي وارد على أصل البراءة:

أمَّا في الإعادة فلاَّ أنَّ التكليف بها ليس تكليفاً زائداً على أصل التكليف الوارد بالفعل قبل الإتيان به ناقصاً، بل هو عين التكليف الأوَّل، وحيث إنَّه كان مقتضياً للامتثال والإتيان بالمأمور به وتبيّن خللٌ في المأتي به أولاً

انكشف بقاءه على العهدة، فيقتضي الإتيان بالفعل ثانياً بعنوان الإعادة.
 وحينئذ نقول: إنَّ الشكَّ في جزئية المشكوك فيه بعد تذكّر النسيان في
 المأثي به أولاً يوجب الشكَّ في حصول المأمور به وتحققه في الخارج،
 والأصل عدمه، ومقتضاه وجوب الإتيان به ثانياً وهو الإعادة.
 ويعضده أصالة الاشتغال الثابت على وجه اليقين قبل الإتيان الأول،
 ومعه لا مجرى لأصل البراءة^(١).

(١) وقد أورد عليه بعضهم بما [لا يخلو] عن ضعفٍ، وبيانه يتوقّف على مقدّمة، قال: «إنّه إذا
 ثبت تكليف بحيث لم يكن في طرفٍ من أطرافه شائبة شكٍّ، لكن طرأ الشك في
 حصول أمثاله كما في الشبهات المصدّقية، فلا يكون المرجع فيه إلّا قاعدة الاشتغال،
 وإن كان التكليف ثابتاً وحصل الشك في بقائه كما إذا ثبت التكليف حال كون المكلف
 واجداً لما هو شرط له، ثم زال هذا الشرط قبل العمل فشك في أنّ هذا الشرط ابتدائي
 لكي لا يزول التكليف بزواله أو استمراره فتزول بزواله؟ فالمرجع فيه أصل البراءة؛
 لكون الشك فيه في أصل التكليف.

نعم، جريان الاستصحاب يوجّه على مذاق القوم، ولكنّه خلاف التحقيق؛ لكونه من قبيل
 الشك في المقتضي.

إذا عرفت ذلك: [فاعلم] أنّ مستند وجوب الإعادة إمّا الاستصحاب أو قاعدة الإشتغال،
 وكلاهما ممّا لا مجرى لهما:

أما الأول: فلكونه من قبيل الشك في المقتضي.

وأما الثاني: فلما عرفت من أنّه إذا كان الشك في بقاء التكليف وعدمه فالمرجع هو
 البراءة، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ التكليف بالصلاة مع سورة مثلاً قد توجّه إلى
 المكلف حال الذكر بها وبعد زوال الذكر وحصول العمل بفارق السورة غفلةً، شك في
 أنّ التكليف بها باقٍ أم لا؟ فلا يكون المرجع فيه إلّا البراءة، كما إذا توجّه وجوب الحجّ
 ←

وأما في القضاء فلأنَّ التكليف بالقضاء - بناءً على ما هو المحقق من كونه بفرضٍ جديد لا بالأمر الأوّل - وإن كان تكليفاً زائداً على التكليف بالأداء إلا أنَّ قضيةً الجمع بين أدلّة الأداء وأدلّة القضاء كون المأمور به في الواجبات الموقّعة هو الأمر الدائر بين الفعل في الوقت والفعل في خارجه على وجه الترتّب، بأن يكون تنجيز الأمر بالفعل في خارج الوقت معلّقاً على عدم حصول الفعل في الوقت.

وحينئذٍ نقول: إنّ الشكّ في جزئيةّ المبحوث عنه بعد تنبّه النسيان^(١) في خارج الوقت يوجب الشكّ في حصول القسم الأوّل من المأمور به - وهو الأداء - وتحقّقه في الخارج، والأصل عدمه، ومقتضاه تعيين الإتيان بالقسم الثاني وهو القضاء، هذا.

ولكنّ الإنصاف: أنّ هذا الأصل الموضوعي بالنسبة إلى القضاء غير منتج لتعيين الإتيان به؛ لأنّ تنجّز الأمر به بمقتضى الترتيب بينه وبين الأداء معلّق على عنوان فوات الأداء، فلا بدّ في التزام الأمر به من إحراز صدق قضية فوات الأداء، وهو ممّا لا محرز له، وبدونه يرجع الشكّ بالنسبة إليه إلى الشكّ في التكليف وأصل البراءة ينفيه من دون أن يرد عليه الأصل المذكور، ولو أُريد إحراز صدق الفوات بذلك الأصل يلزم

→

إلى المكلف حال الاستطاعة فخرج في عامها إليه فزالت في [أثناء الطريق]؛ فإنّ المرجع فيه هو البراءة [لا الاشتغال]، فكذلك المقام [قلائد الفرائد: ٥٦٠/١ - ٥٧٠]. هذا، وجه الضعف ما لا يخفى، فتدبّر. [منه]

(١) كذا في الأصل، والأولى «تنبّه للنسيان».

كونه مثبتاً، وهو باطلٌ.

ويؤيده ما ورد به النص وأفتى به الأصحاب في مسألة الشك في فعل الصلاة من التفصيل بين كونه في الوقت فيأتي بها أو في خارجه فليس عليه شيء، فتأمل.

وحينئذ فلا بد في إثبات أصالة البطلان على وجه ينتج وجوب كل من الإعادة والقضاء من إثبات عموم جزئية الجزء لحالتي العمد والسهو والذكر والنسيان بمراجعة دليل ذلك الجزء.

وحينئذ فنقول: إن هذا الدليل لا يخلو عن أقسام ثلاثة؛ لأنه إما أن يكون لفظياً، أو لبياً كالإجماع ونحوه.

وعلى الأول فإما أن يكون بصورة خطاب الوضع كقوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» و«لا صلاة لمن لم يقم صلبه»، أو يكون بصورة خطاب التكليف كقوله: «اقرأ الفاتحة في الصلاة» و«اقرأ السورة فيها» ونحوه ذلك.

أما القسم الأول: فلا ينبغي التأمل في كون مؤداه الجزء الواقعي، سواء حمل كلمة «لا» على نفي الماهية أو على نفي الصحة، فلا يتفاوت الحال فيه حينئذ بين حالتي العمد والسهو والذكر والنسيان.

وأما القسم الثاني: فهو وإن كان ربما يوهم في بادي النظر اختصاص الجزء بحالة التذكر لاختصاص التكليف بالمتذكر وعدم تناوله حالتي السهو والنسيان؛ لقبح التكليف الغافل، ولكن الذي يساعد عليه ثاني

النظر هو ثبوت الجزء الواقعي بنحو هذا الخطاب أيضاً:
 أمّا أولاً: فلظهور الأوامر الواردة لبيان الأجزاء والشروط في الإرشاد
 الذي هو بيان للواقع بصورة الطلب من دون طلبٍ.

وأمّا ثانياً: فلأنّ اختصاص الخطاب بحالة التذكّر لا يوجب
 اختصاص الحكم الوضعي المستفاد منه بتلك الحالة، بل الظاهر المنساق
 منه كون الجزء جزءاً في الواقع، وإنّما يؤثر اختصاص الخطاب بحالة
 التذكّر في رفع المؤاخذه والعقوبة على المخالفة الناشئة عن نسيان الجزء، لا
 في كون المأنيّ به من الفعل الناقص مأموراً به في تلك الحالة؛ ألا ترى أنّ
 السيّد إذا أمر عبده بتركيب معجون ذي أجزاء، ويبيّن أجزائه بخطابات
 منفصلة تكليفيّة فنسي العبد بعض هذه الأجزاء كان معذوراً عند العقلاء
 لنسيانه، لا آتياً في نظر السيّد بالمأمور به.

وأمّا القسم الثالث: فهو العمدة ممّا يتوهّم فيه الاختصاص بحالة
 التذكّر بتوهم الاحتمال في معقد الإجماع الموجب الأخذ بالقدر المتيقّن منه.
 ويدفعه: أنّ إجمال معقد الإجماع يُستكشف غالباً من كلمات المجمعين
 أو الناقلين للإجماع، وترى كلماتهم في باب الفرق بين الأجزاء الركنيّة
 والأجزاء الغير الركنيّة من أحكام الخلل متطابقة على تسليم أصالة
 البطلان بنسيان الجزء مطلقاً؛ لظهورها عند الاستدلال على عدم البطلان
 في الأجزاء غير الركنيّة في أنّه لولا الأدلّة القاضية به من الروايات وغيرها
 لا محيص من التزام البطلان، ولذا لا يتمسكون في هذا المقام بأنّ القدر
 الثابت بالإجماع مثلاً من جزئيّة الجزء هو كونه جزءاً في حالة العمد

والذكر، ويلزم منه عدم البطلان بفواته في حالة السهو والنسيان.

وبالجملة، نراهم لا يستدلّون على عدم البطلان بنسيان الأجزاء الغير الركنية بفقد المقتضي للبطلان، بل بوجود المانع من البطلان وهو الأدلة القاضية بعدمه، فيستفاد من طريق استدلالهم ثمة حكومة لأدلة عدم البطلان على الأدلة المثبتة للأجزاء ولو كان مجرد إجماع محصلاً أو منقولاً.

وقضية الحكومة أنّه لولا الدليل الحاكم كان المتبع هو الدليل المحكوم عليه، ولا نعني من أصالة البطلان بنسيان الجزء على وجه يثمر في الموارد المشتبهة الخالية عن دليل عدم البطلان إلّا هذا، فليتدبّر في المقام.

[٧٠١] قوله: ومما ذكرنا ظهر أنّه ليس هذه المسألة من مسألة اقتضاء الأمر للإجزاء...^(١).

عدم كون
هذه المسألة من
مسألة الإجزاء

أقول: هذا إشارة إلى دفع ما يتوهم في المقام من ابتناء القول ببطلان عبادة الناسي للجزء وعدم البطلان على مسألة الإجزاء، فعلى القول باقتضاء الأمر للإجزاء ولو ظاهرياً شرعياً أو عقلياً اتّجه القول بأصالة عدم البطلان بنسيان الجزء.

وحاصل الدفع: منع ابتناء هذه المسألة على مسألة الإجزاء وعدم كونها مندرجة في عنوان تلك المسألة؛ وذلك لأنّ الإجزاء فرع على الامتثال، وهو موقوف على وجود الأمر، والأمر المفروض في المقام إمّا

(١) فرائد الأصول: ٣٦٥/٢.

واقعيّ، أو ظاهريّ شرعيّ، أو ظاهريّ عقليّ، والكلّ متنفّ.

أمّا الأوّل: فلأنّ الأمر الواقعيّ إنّما ورد بالمركب التامّ الأجزاء ومفروض المقام نقصان بعض الأجزاء.

وأما الثاني: فلأنّ الأمر الظاهريّ الشرعيّ لا بدّ وأن يستفاد من خطاب الشرع، وهو غير معقولٍ مع فرض عروض السهو والنسيان؛ فإنّ الأعدار الطارئة للإنسان على قسمين:

أحدهما: ما يكون مانعاً عن الطلب التنجيزي، ولا يكون مانعاً من أصل الخطاب ولو بنحو التعليق كالعجز والمرض؛ إذ لا يصحّ مخاطبة العاجز والمريض بأنّه: «إن قدرت على فعل كذا فافعله وإلا فلا شيء عليك»، وإنّما يصحّ توجيه الطلب إليهما منجزاً.

وثانيهما: ما يكون مانعاً عن أصل الخطاب فضلاً عن الطلب، كالغفلة والنوم والجنون وما أشبه ذلك؛ فإنّ فهم الخطاب موقوفٌ على الشعور، ومخاطبة هؤلاء قبيحة عقلاً؛ لعدم الشعور لهم.

ولا ريب أنّ السهو والنسيان من هذا القبيل؛ فإنّ الساهي حال السهو والناسي حال النسيان لا يلتفت إلى كونه ساهياً أو ناسياً، فيقبح أن يخاطبه الشارع بإيجاب ما عدا الجزء المنسيّ من أجزاء المركب لينعقد به الأمر الظاهريّ الذي موضوعه الساهي والناسي؛ ضرورة قبح أن يقول الشارع: «أيّها الساهي والناسي أنت مأمور بغير ما سهوت، أو بما عدا ما نسيت».

فإن قلت: انعقاد الأمر الظاهري بالنسبة إليه لا يقتضي خطاباً؛ لجواز أن يلاحظه الشارع بوصف السهو والنسيان ويجعل له بهذا الاعتبار حكماً ظاهرياً أدركه العقل وهو وجوب الإتيان بالمركب الناقص، كما أنه لاحظ الشاك في الجزئية والشرطية مثلاً وجعل له حكماً ظاهرياً أدركه العقل وهو وجوب الإتيان بالأكثر على القول بالاحتياط أو جواز الاقتصار على الأقل على القول بالبراءة.

قلت: جعل نحو هذا الحكم أيضاً قبيحاً؛ إذ الحكم التكليفي المجعول لموضوع لا يتوجه إلى المكلف إلا إذا اندرج في ذلك الموضوع والتفت إلى اندراجه فيه لئلا يلزم تكليف الغافل والتفات الساهي والناسي إلى سهوه ونسيانه حال الفعل محال، وإلا لم يكن ساهياً وناسياً.

والتنبه بعد الفعل لا يجدي في توجه الحكم المذكور إليه؛ لانقضاء زمان العمل به، فيكون جعله لغواً.

ومقايضة المقام على الشاك باطلة؛ إذ الشاك حال الشك وفي زمان الفعل وقبله ملتفت إلى كونه شاكاً فيتوجه إليه الحكم المجعول له ويعمل بمقتضاه.

وأما الثالث: فلما سيأتي توضيحه عند تعرض المصنف له بقوله:

[٧٠٢] وهو فاسد جداً؛ لأن العقل ينفي تكليفه بالنسي...^(١).

أقول: وحاصله: أنا نمنع صحة مخاطبة العقل المكلف الناسي حال

دفع توهم وجود

أمر عقلي في المقام

النسيان بإنشاء حكمٍ مختصٍّ به وهو وجوب ما عدا الجزء المنسيّ عليه؛ فإنّه حال النسيان غير ملتفتٍ إلى نسيانه ليخاطبه عقله بذلك الحكم، وإلاّ لم يكن ناسياً.

وإن أُريد بالعقل نوعه لا خصوص عقل الناسي حال النسيان، فغاية ما يسلم منه إنّها هو حكمه بنفي تكليف الناسي بالجزء المنسيّ ونفي العقاب على مخالفة الواقع الحاصلة له بسبب نسيانه، لا إثبات تكليفه بما يأتي به من المركّب الناقص، والفرق بينهما واضح.

فإن قلت: إنّ الناسي حال النسيان يأتي بما عدا الجزء المنسيّ باعتقاد أنّه المأمور به في حقّه، والعقل أيضاً يخاطبة بالعمل بموجب اعتقاده بقوله: «اعمل بمعتقدك»، وهذا هو الأمر العقلي المقتضي امتثاله للإجزاء.

قلت: إنّ الناسي لذهوله عن نسيانه إنّما يأتي بالمأتيّ به باعتقاد أنّه المركّب التامّ وهو المأمور به في حقّه، لا أنّه يعتقد نقصانه وهو بوصف النقصان مأمور به في حقّه، وحكم العقل بالعمل بالمعتقد إلزام له بالعمل على أنّه المركّب التامّ وهو المأمور به الواقعي في حقّه، لا على أنّه مركّب ناقص وهو مأمور به في حقّه في تلك الحال، فإذا انكشف النقصان بعد التنبّه والتذكّر تبين أنّ المأمور به بذلك الأمر العقليّ الذي هو إرشاديّ محض غير حاصلٍ والحاصل غير مأمور به بذلك الأمر، كما أنّه غير مأمور به بالأمر الشرعيّ الواقعي.

نعم، لو قيل بابتناء المسألة على كون حالة السهو والنسيان من الوجوه المغيرة للواقع الموجب تبدّلها لتبدّل الأحكام الواقعيّة واختلافها

كان له وجهٌ.

إلا أنه أيضاً فاسدٌ بفساد المبنى؛ لعدم تبدل الأحكام الواقعية بتبدل الذكر والنسيان والغفلة والالتفات، كما أنه لا تبدل بتبدل العلم والجهل حسبما أوضحناه سابقاً بما لا مزيد عليه؛ كيف؟! ولو كان السهو والنسيان من الوجوه المغيرة فالجهل أولى بكونه منها كما هو واضح، وقضية ذلك كون الجزء جزءاً في كل من حالتي الذكر والنسيان، فلا محيص من التزام أصالة البطلان بالنقصان ولو سهواً ونسياناً، وهذا هو المطلوب، فتدبر.

[٧٠٣] قوله: ومن ذلك يعلم الفرق بين ما نحن فيه وبين ما ثبت
اشتراطه من الحكم التكليفي...^(١).

أقول: وقد عرفت تفصيل الكلام في ما ثبت شرطيته من الحكم
التكليفي كلبس الحرير وأمثاله، حيث علمت أن المستفاد من النهي عن
لبس الحرير - مع فرض كون حرمة اللبس نفسياً - اشتراط عدمه في
حصول الامتثال لا في المأمور به.

كما أن المستفاد من النهي عن الغصب اشتراط عدمه في تحقق
الامتثال، وينتزع منه اشتراط إباحة المكان واللباس في الصلاة، فالشرطية
حينئذٍ مستفادة من النهي ومسببة عنه، فإذا كان ذلك مانعاً عن تحقق
الامتثال من جهة اتحاد المأمور به والمنهي عنه في الوجود الخارجي وعدم

(١) فرائد الأصول: ٣٦٦/٢.

إمكان قصد التقرب حينئذٍ من جهة كونه معصية ولا يطاع الله حيث يعصى، فيختص حينئذٍ بحال الذكر والعلم، فلا نهى بالنسبة إلى الناسي حتى يقال: باشتراط عدم الغضب في حقه، فيتحقق الامتثال بالنسبة إليه لو صلى في الثوب المغصوب أو الحرير نسياناً.

وهذا بخلاف الأمر؛ فإن تعلّق الأمر النفسي بالجزء - كما عرفت - غير معقول حتى يستفاد منه الجزئية في حقّ الذّاكر خاصّة بل الذي يتعلّق تعلّقه به إنّما هو الأمر الغيري الإرشادي، وقد عرفت أنّه كاشف عن جزئية الشيء في الواقع علّم بها المكلف أم لا، فيكون الأمر به مسبباً عن الجزئية، فلا يلزم من ارتفاع الأمر في حقّ الغافل ارتفاع الجزئية أيضاً.

ومّا ذكرنا ظهر فساد ما قد يقال: من عدم الفرق في ما ذكر بين الجزء والشرط، فكما أنّ الأمر بما هو جزء في الواقع يفيد الإطلاق فكذا الأمر بما هو شرط في الواقع، وكما أنّ الأمر الأوّل إن كان تكليفاً نفسياً لا يدلّ على كون متعلّقه جزءاً حتى يقيّد به الأمر بالكلّ، فكذلك الأمر الثاني، فالفرق بينهما غير متّضح الوجه.

والحاصل: أنّه كما يفهم من قوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» جزئية الفاتحة ولو بالنسبة إلى الناسي، فكذا يفهم من قوله: «لا صلاة إلّا بطهور» شرطية الطهارة كذلك، هذا، فتأمّل.

[٧٠٤] قوله: من فساد التمسك به في هذه المقامات...^(١). التمسك في

المسألة باستصحاب
الصحة
والمناقشة فيه

أقول: وجه فساد التمسك باستصحاب الصحة في المقام هو ما أشرنا إليه سابقاً من: أن المراد بالصحة المستصحبة ليس إلّا صحة الأجزاء السابقة على السهو والنسيان، وهي ليست إلّا صحة شأنيّة، وهي كون الأجزاء السابقة بحيث لو انضم إليها الأجزاء اللاحقة وارتبطت بها لأثرت في الصحة الفعلية، وهذا ممّا لا حاجة له إلى الاستصحاب؛ لصدق الشرطيّة أو كذب الشرط أو الشك في صدقه وكذبه؛ إذ على عموم جزئية الجزء لحالتي العمد والسهو كذب الشرط، وعلى الشك في عمومها كان الشرط مشكوكاً في صدقه وكذبه، ومعه استحالة انتاج الاستصحاب المذكور مع عدم الحاجة إليه للصحة الفعلية.

هذا مع أن الصحة الفعلية إن أُريد بها موافقة الأمر فلا شك في انتفاءها: إمّا لأنّه لا موافقة بالفرض إن أُريد بالأمر الأمر بالمركب التام، أو لأنّه لا أمر على معنى عدم كونه محرراً إن أُريد به الأمر بالعمل الناقص المأتي به.

وإن أُريد بها ترتب الأثر الذي منه سقوط الإعادة والقضاء، ففيه: أنّه يترتب على الصحة بمعنى موافقة الأمر وقد عرفت حالها من انتفاء الموافقة في تقدير وانتفاء الأمر في آخر، وسيأتي في تضعيف هذا الأصل زيادة بيان في كلام المصنّف، فانتظر.

(١) فرائد الأصول: ٣٦٦/٢.

[٧٠٥] قوله: قلت: بعد تسليم إرادة رفع جميع الآثار...^(١).

أقول: وحاصله: أننا نمنع أولاً: كون المرفوع في الحديث جميع الآثار، بل هو خصوص المؤاخذة، ومعه لا دلالة للحديث على ما توهم من الأصل الثانوي، فالأصل الأولي مما لا وارد عليه من الأصول.

وثانياً: على تقدير تسليم كون المرفوع جميع الآثار فلا نسلّم صلاحيته لرفع الآثار الغير المجعولة من الآثار العقلية والعادية والعرفية والوضعية الغير المجعولة؛ ضرورة أنّ وظيفة الشارع رفع الآثار المنتسبة إليه وإثباتها دون غيرها مما ذكر، ولا ريب أنّ جزئية السورة ليست من الأحكام الشرعية، بل هي ككلية الكلّ ومأمورية المأمور به وسببية السبب وشرطية الشرط من الأحكام الغير القابلة للجعل؛ فإنّها من الآثار العقلية التي انتزعها العقل من أمر الشارع بالمركب.

نعم، على القول بكون الأحكام الوضعية مجعولة كان الحكم برفعها بمقتضى الحدث متّجهاً، إلّا أنّا قد أثبتنا في محله بطلان هذا القول، بل المجعول الشرعي هو وجوب الكلّ ووجوب الجزء ظاهراً، وهو إن كان مرفوعاً بالحديث في حال النسيان إلّا أنّ ارتفاعه الذي هو ملزوم للمؤاخذة لا يلزم رفع الجزئية، بل هي باقية بحالها، غاية الأمر عدم المؤاخذة على تركه نسياناً.

وحينئذٍ يجب الإعادة والقضاء بعد التذكّر بمقتضى الأمر الأوّل

الباقى، فهو من آثاره لا من أثر ترك السورة حتى يرتفع بالحديث.

وقد يُقال: إنَّ المراد من الجزئية المرفوعة بالحديث ليس هو بالمعنى المعروف الذي وقع الكلام في كونه مجعولاً شرعاً، أو أمراً اعتبارياً انتزاعياً حتى يتوجّه إليه الإيراد، بل المراد بها هو مقدّميته وتوقّف المركّب عليه في نفس الأمر، وليس هذا المعنى أمراً اعتبارياً في المقدمات جزماً؛ كيف؟! والدليل على الصحّة في موارد نسيان بعض الأجزاء يكشف عن هذا المعنى، وإلّا لما أمكن حكم الشارع بصحّة العمل الفاقد للجزء مع فرض جزئيّته وتوقّف العمل عليه وإن لم يمكن تعلّق التكليف والأمر بالعمل الفاقد له؛ لما عرفت من استحالة التنويع بحسب الالتفات والغفلة، فمراد السائل كشف النبوي - بناءً على تعميمه لرفع غير المؤاخذه - عن كون الأمر في مقدّمية المقدمات على هذا الوجه، فيستدلّ به على الأصل الثانوي في نسيان الأجزاء، فيحكم بمقتضاه إلّا في ما قام هناك دليل خاصّ على خلافه، كما قام عليه في أركان الصلاة، ولا يريد بذلك إثبات التكليف بالناقص ولا رفع الجزئية التي هي من أحكام الوضع^(١).

هذا، وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ الجزئية بالمعنى المذكور أيضاً حكمٌ عقليٌّ غير قابلٍ لتعلّق الجعل الشرعي؛ ضرورة أنّ المقدّمية للمقدمات من قبيل السببية للسبب والشرطيّة للشرط فلا يصلح النبوي - على القول بتعميمه لرفع جميع الآثار - لرفع الجزئية بالمعنى المذكور، فلا يجدي النبوي

(١) يُنظر بحر الفوائد: ٢٤/٦.

في إثبات الأصل الثانوي الوارد على الأصل الأولي وهو قاعدة الاشتغال، فافهم.

دعوى أن المرفوع هو [٧٠٦] قوله: ودعوى: أن ترك السورة...^(١).

أقول: وحاصله: أننا لا نقول: بأن المرفوع بالحديث هو جزئية الشيء المنسي، حتى يقال: بأن الجزئية ليست من الآثار الشرعية. المتعلق بالمركب المأمور به

بل نقول: إن المرفوع هو بقاء الأمر الأول المتعلق بالمركب المأمور به، ولا ريب أنه أثر شرعي يترتب على ترك الجزء ولو بتوسط أمر عقلي وهو ترك الكل المسبب عن ترك الجزء؛ وذلك لأن ترك الجزء يلزمه عقلاً ترك الكل المأمور به، وترك الكل يلزمه بقاء الأمر المتعلق بذلك بالكل المأمور به، ولا ريب أن بقاء ذلك الأمر حكم شرعي يترتب على المنسي بواسطة تعلقه الكل، والآثار الشرعية المترتبة على المنسي أعم من أن يكون ترتبها عليه بالواسطة أو بغير الوساطة، فيحكم حينئذ برفع هذا الأثر - وهو بقاء الأمر الأول - عن المنسي بحكم هذا الحديث.

وبالجملة، لولا حديث الرفع لكان الأمر الأول بالنسبة إلى المنسي محكوماً بالبقاء؛ ضرورة أن عدم رفع التكليف من أسباب البقاء، ولكن بملاحظة هذا الحديث يحكم برفع الأمر الأول ولو بواسطة رفع ما يترتب على ترك الجزء المنسي وهو ترك الكل، ويكون الحديث حينئذ حاكماً على ما دل على جزئية الجزء المنسي مطلقاً كالسورة مثلاً.

هذا، وحاصل ما ذكره المصنّف في دفع هذه الدعوى هو: أنّ الظاهر المنساق من الحديث كون المرفوع هو الآثار الشرعيّة المترتبة على المنسيّ بغير واسطة، لا الآثار الغير الشرعيّة ولا ما يترتب عليها من الآثار الشرعيّة، وبقاء الأمر الأوّل في الزمان الثاني وإن كان حكماً شرعياً إلا أنّ ترتبه على ترك الجزء إنّما هو بتوسط انتفاء الكلّ المسبّب عن ترك الجزء وهو أمر عقلي، والحديث لا ينهض لرفع مثل هذا الحكم الشرعي المترتب على المنسيّ بالواسطة، نظير ما ذكره في باب الاستصحاب من أنّ الحكم الثابت بالاستصحاب بحكم أخبار «لا تنقض» هو الأحكام الشرعيّة الثابتة للمتيقّن بلا توسط أمر عقليّ أو عاديّ.

والسرّ فيما ذكر - من كون المرفوع بالحديث لا بدّ أن يكون من الآثار الشرعيّة المترتبة بلا واسطة - هو: أنّ غاية ما يستفاد من التنزيلات الشرعيّة تنزيل المنزل منزلة المنزل عليه في الحكم من باب قاعدة الحكمة؛ إذ المفروض أنّه ليس نفس المنزل مرفوعاً وموضوعاً، ومن البين أنّ غاية ما يقتضيه قاعدة الحكمة هو ترتب الآثار الشرعيّة الغير المقرونة بالواسطة؛ إذ به يخرج الكلام عن اللغويّة، فالذي يلزم رفعه بالحديث - صوناً له عن اللغويّة - هي تلك الآثار.

وبعبارة أخرى: إنّ دلالة التنزيلات الشرعيّة على آثارها نفيّاً وإثباتاً إنّما هو من باب دلالة الاقتضاء المنتهية إلى الدلالات الالتزاميّة التي لا إطلاق فيها حتّى يؤخذ به، فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن، وهو ليس إلا الآثار الشرعيّة المترتبة على الشيء بلا واسطة.

دفع الدعوى بأنّ
المرفوع هو
الآثار الشرعيّة
المترتبة على المنسي
بغير واسطة

مع أنَّ الآثار الشرعيَّة المترتبة على الوسائط الغير الشرعيَّة إن رفعت مع ملزوماتها الفعلية أو العاديَّة فهو باطل؛ لأنَّ رفع تلك الملزومات ليس من وظيفة الشارع، وإن رفعت بدونها فهو محالٌّ؛ لاستحالة التفكيك بين اللازم والملزوم عقلاً، فبقاء الأمر الأوَّل وإن كان من آثار ترك الجزء إلَّا أنَّه أثر له مع الوساطة ولا يجوز رفعه بالحديث، فافهم.

[٧٠٧] قوله: نعم، لو صرَّح الشارع بأنَّ حكم نسيان الجزء مرفوع...^(١).

أقول: هذا إشارة إلى أنَّ ما ذكرنا من عدم ترتب الآثار الغير الشرعيَّة من الآثار العقلية أو العاديَّة على الجزء المنسي ليس من جهة استحالته عقلاً وعدم قابليَّة تعلُّق الجعل الشرعي به، بل من جهة عدم الدليل عليه؛ لما عرفت من عدم اقتضاء قاعدة الحكمة له.

وأما إذا ورد دليلٌ خاصٌّ من الشارع على تنزيل الموجود منزلة المعدوم أو العكس ولم يكن له إلَّا الأثر المزبور، وجب الالتزام به جزماً، فيحكم في المقام - بعد ورود دليل على رفع نسيان السورة مثلاً - أنَّ الأمر الشرعي المتعلِّق بالصلاة يرتفع بعد الإتيان بالصلاة الخالية عنها؛ من حيث إنَّ بقاءه كحدوثه منوط بجعل الشارع، فلا يجب الإعادة؛ من حيث كونها من لوازم بقاء الأمر بعد الالتفات والتذكُّر، فليتدبَّر.

(١) فرائد الأصول: ٣٦٨/٢، وفيه: «الجزء الفلاني» بدل «الجزء».

[٧٠٨] قوله: وزعم بعض المعاصرين الفرق بين أصالة عدم الجزئية ومضمون النبوي...^(١).

تفريق صاحب
الفصول بين أصالة
عدم الجزئية
ومضمون النبوي

أقول: والمراد به هو صاحب الفصول رحمته الله؛ فإنه قال في مسألة البراءة والاشتغال ما هذا لفظه:

«إنَّ المستفاد من أدلة البراءة إنّما هو مجرد نفي الحكم لا إثبات لوازمه العادية ككون الماهية المجعولة معرّة عن اعتبار ذلك الجزء أو ذلك الشرط، فلا يصلح دليلاً على نفي الجزئية والشرطية ليتعيّن به الماهية المخترعة كما هو الثمرة في الاستدلال بالأصل. - إلى أن قال: - نعم، لا يبعد دعوى مساعدة جملة من أخبار الباب على أصالة عدم الزيادة المشكوكة فيها في المقام لا باعتبار حجب العلم أو عدم العلم بالتكليف المشكوك فيه فيتوجّه عليه دعوى عدم الحجب فيه بالنظر إلى الظاهر تحصيلاً ليقين البراءة كما في سائر الأحكام التكليفية الظاهرية.

بل باعتبار دلالتها على نفي الجزئية والشرطية ممّا شكّ في جزئيته أو شرطيته من حيث حجب العلم عنها ظاهراً وواقعاً؛ إذ ليس في وجوبها من باب المقدمة تحصيلاً ليقين البراءة دلالة على إثبات الجزئية أو الشرطية للواجب مطلقاً.

فإذا ثبت بعموم الروايات المذكورة سقوط اعتبار جزئيته أو شرطيته في

(١) فرائد الأصول: ٣٦٨/٢، وفيه: «الفرق بينهما» بدل «الفرق بين أصالة عدم الجزئية ومضمون النبوي».

الظاهر حصل العلم بالبراءة بدونه في الظاهر، فيسقط اعتبار كونه مقدّمة، وهل هذا إلا كسقوط اعتبار جزئية ما عدا الأركان في حق الناسي وشرطية بعض الشرائط كطهارة البدن واللباس بالنسبة إلى الجاهل؟!^(١)، انتهى.

وهذا الكلام - كما ترى - ليس صريحاً في إرادة إثبات كون المأمور به هو الأقلّ بالأخبار المزبورة، وإن كان لازمه ذلك كما يظهر بالتأمل في أطرافه سيّما آخره؛ إذ قد حقّقنا أنّ أدلّة سقوط اعتبار جزئية ما عدا الأركان يفيد اختصاص جزئيته بحال الذكر والالتفات وأنّ المأمور به في حال النسيان هو الخالي عنه.

ثمّ إنّ الله ﷻ قال في مسألة أصل العدم في وجه الفرق ما ملخصه:

«إنّ أصل العدم المستفاد من الاستصحاب يجري في نفي ما يحتمل اعتباره شطراً أو شرطاً، لكنّه لا يصلح لتعيين ماهية كذلك.

وأما أصل العدم المستفاد من أخبار الوضع والرفع فيكون دائرته أوسع؛ لجريانه بمقتضى هذا الدليل في مطلق أحكام الوضع حتّى الجزئية منها والشرطية والمانعية؛ لأنّ المفهوم من أخبار الباب رفع الحكم المجهول وإثبات ما يترتب عليه من الأحكام الشرعية وغيرها ممّا يترتب عليه أحكام شرعية عملاً بظاهر الإطلاق السالم عمّا يقتضي هنا صرفه عنه؛ إذ الوجه الذي قرّرناه في منع إطلاق أخبار الاستصحاب وبيان أنّ المستفاد منها هو إبقاء ما من شأنه البقاء لولا المانع المشكوك فيه، وإثبات

أحكامه الشرعية خاصة غير متطرق إلى إطلاق هذه الأخبار^(١)، انتهى.
 ووجه عدم صلاحية هذا الفارق للفرق: أن استفادة ترتيب الآثار
 الشرعية المترتبة على الاستصحاب من دون واسطة إن كانت بملاحظة أن
 من شأن الشارع ترتيب هذه الأحكام على الحكم بالبقاء، فبتلك الملاحظة
 لا بد أن يكون المرفوع في ما حكم برفعه تلك الآثار الشرعية، وإن لم
 يقتض تلك الملاحظة التخصيص في النبوي فلا بد أن لا يقتضيه في أخبار
 الاستصحاب.

ولكن يمكن أن يقال: إنه ﷺ ليس بصدد بيان الفرق بين أصل العدم
 ومضمون النبوي حتى يتوجه عليه ما ذكر، بل غرضه الفرق بين مداليل
 أدلة البراءة ومؤديات أدلة أصل العدم.

بمعنى: أن أدلة البراءة لا تفيد إثبات اللوازم العقلية والعادية إلا
 أخبار الوضع والرفع منها لدلالاتها على رفع الأحكام الوضعية التي
 يلزمها ذلك، وكذلك أدلة أصل العدم، فالاستصحاب الذي يكون من
 أدلته لا يفيد ذلك بقصور أخباره عن الدلالة عليه، بخلاف تلك
 الأخبار؛ حيث إن دلالتها عامة، فيرجع الأمر في الحقيقة إلى الفرق بين
 الأصول المثبتة بعضها مع بعض، ولذا قال في آخر كلامه: «فاتضح مما
 قررنا أن الأصل المثبت بالمعنى المذكور إن كان استصحاباً لم يعتبر، وإن

كان أصل العدم - بالاعتبار الذي ذكرنا - كان معتبراً، وسيأتي في محله عدم الفرق بين أقسامها^(١)، هذا، فتأمل.

[المسألة الثانية: في زيادة الجزء عمداً]

موضوع المسألة [٧٠٩] قوله: وإنما يتحقق في الجزء الذي لم يعتبر...^(٢).

أقول: توضيح الكلام في تحرير محل النزاع في المقام يستدعي بيان الصور المتصورة في الجزء.

فنقول: إن صور زيادة الجزء وإن كانت كثيرة إلا أننا نقتصر بذكر ما هو العمدية منها، وهو:

أن اعتبار شيء في المأمور به بعنوان الجزئية:

إما أن يكون اعتباره فيه بشرط لا، أي بشرط عدم الزيادة.

أو يكون اعتباره فيه بعنوان لا بشرط، بمعنى الطبيعة الصادقة على القليل والكثير عرفاً، بحيث يكون كلٌّ منهما فرداً أو مصداقاً عرفاً للطبيعة.

أو يكون اعتباره وأخذه في المأمور به من دون ملاحظة شيء من الملاحظات حتى الملاحظة الأخيرة، فلو قام الدليل الشرعي على بطلان

(١) الفصول الغروية: ٣٦٤.

(٢) فرائد الأصول: ٣٧٠/٢.

المأمور به بزيادته لم يكن من جهة نقص في الجزء، بل من جهة كون تلك الزيادة مانعة وعدمها شرطاً في المأمور به في قبال وجود الجزء، ومحل الكلام في المقام إنما هو هذا القسم.

وأما القسم الأولان فهما خارجان عن محل البحث؛ لوضوح حكمهما وعدم الإشكال فيهما من جهة الحكم.

وذلك لأن القسم الأول منهما - وهو كون الجزء ملحوظاً بشرط لا - إن كان اشتراط عدمه في المأمور به من جهة كون ذلك الجزء ركناً فلا إشكال في بطلان العبادة بزيادته مطلقاً كما هو شأن الركن، إلا إذا قصد كون الزائد بدلاً عن المأتي به من جهة وقوع الخلل فيه؛ لأنه إن كان معلوماً يجب عليه إتيان البدل.

وإن كان مشكوكاً فإن لم يمكن استئناف العبادة - إما ذاتاً من جهة عدم ثبوت البدل له شرعاً، أو عرضاً من جهة حرمة الإبطال بناءً على شمول قوله: ﴿وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^(١) الشبهات الحكمية - فالأمر في ذلك الجزء حينئذٍ دائر بين المحذورين: من جهة وجوب قراءته ثانياً لاحتمال بطلان الأول، وحرمتها بقصد الجزئية لاحتمال صحته، فلا بد من الحكم بالتخير بين قراءته ثانياً والمضي بدونها، وإذا انكشف الخلاف فالإجزاء وعدمه مبني على القول بالإجزاء في الأوامر العقلية وعدمه.

وإن أمكن الاستئناف فمقتضى القاعدة وجوبه تحصيلاً؛ لليقين

بالامثال سيّما مع احتمال ركنيّة ذلك المشكوك، إلّا أنّ مقتضى قاعدة الشكّ قبل الفراغ في خصوص الصلاة إيجاد البدل ثمّ المضيّ من غير استئناف.

ولذا حكمنا أنّها قاعدة مستقلّة قد تكون على خلاف الأصول والقواعد ردّاً على من زعم عدم استقلالها وانطباقها معها دائماً من جهة كون استئناف الجزء غير الركني على طبق حكم العقل بالاشتغال؛ فإنّ الجزء المشكوك الركنيّة إذا احتمل وقوع الخلل فيه محكومٌ باستئناف العبادة عقلاً، مع أنّ القاعدة المذكورة على خلافها، ولذا استقرّت الفتوى على وجوب الركوع لو شكّ فيه، وهو في محلّه.

وإن كان اشتراط العدم من جهة كون عدم الزيادة شرطاً فإن زاد حينئذٍ عمداً فلا إشكال في بطلان الصلاة سواء كان العدم شرطاً لها أو للجزء؛ لأنّ مرجع ذلك إلى نقص الشرط، بل نقص الجزء بنقص شرطه عمداً، ومن البيّن أنّ النقيصة العمدية مبطلّة للعبادة جزمًا.

بل وإن لم يرجع إليه أيضاً؛ لأنّ الزيادة العمدية أيضاً كذلك إلّا إذا كانت الزيادة من جهة احتمال الخلل فيه، والتفصيل المتقدّم بين إمكان الاستئناف وعدمه لا يأتي هنا، بل يجب فيه الاستئناف مطلقاً لقاعدة الشكّ قبل الفراغ المطابق لحكم العقل؛ لعدم احتمال الركنيّة في المشكوك كما هو المفروض.

وإن زاد حينئذٍ سهواً أو نسياناً فإن كان عدم زيادة ذلك الجزء شرطاً للصلاة فالظاهر أيضاً عدم البطلان بإيجاد المانع وترك الشرط سهواً،

وكذا لو فرضنا كونه شرطاً للجزء وتجاوز عن المحل كما لا يخفى.

وإن كان المحل باقياً فلا إشكال في فساد الجزء؛ لفقد شرطه، وأمّا وجوب إعادته - من جهة بقاء محله نظير وجوب إعادة تكبيرة الإحرام بعد إبطال الأول منهما بالثانية - أو عدمه - من جهة عدم قدرته على إيجاد الجزء لا بشرط؛ إذ كل ما يأتي به فهو زيادة على سابقه فيكون حينئذ كالتجاوز عن المحل - ففيه وجهان.

وأما القسم الثاني - وهو الجزء المأخوذ لا بشرط الوحدة وعدم الزيادة - فالحكم فيه هو صحة الجزء وعدم فساده حينئذ بلا إشكال كما صرح به المصنّف، ووجهه واضح؛ لحصول الامتثال بالواحد.

وأما جعل مشروعية الامتثال به كمشروعية الامتثال عقيب الامتثال فيما إذا تعلّق الأمر بالطبيعة اللا بشرط، فهو وإن كان محكياً عن ظاهر المعالم^(١) والعضدي^(٢) والتفتازاني^(٣) - بين من يرى وجوبه ثانياً تعييناً أو تخيراً، وبين من يرى مستحباً في مسألة المرة والتكرار، زعماً منهم أنّ الأمر المتعلّق بالطبيعة السارية في جميع الأفراد سارٍ إلى جميعها، فيلزم وجوب الامتثال ثانياً، وأنّ تعلّق الأمر بالطبيعة كاشف عن رجحانها ومطلوبيّتها عند الأمر، غاية الأمر زوال صفة الوجوب بالامتثال أولاً وذلك لا ينافي رجحان الامتثال بها ثانياً ندباً، وأنّه المستفاد من قوله ﷺ: «إذا أمرتكم

(١) معالم الدين: ٥٥.

(٢) شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ١٦٧.

(٣) شرح مختصر المنتهى الأصولي ومعه حاشية التفتازاني: ٥١٦/٢.

بشيء فأتوا منه ما استطعتم»^(١) على اختلافٍ في دلالتِهِ على الوجوب والندب كما في محلّه - ولكن قد حَقَّقْنَا في محلّه مفصَّلاً أنَّ الامتثال ثانياً بعد حصول الامتثال بالطبيعة في ضمن الفرد أولاً وسقوط الأمر به في الأفراد المندرجة في الوجود لا وجه له أبداً، بل لو أتى به ثانياً بقصد كونه مأموراً به [فهو] تشريعٌ محرَّمٌ.

نعم، لو كانت الأفراد ممّا يمكن إيجاده دفعةً - بأن أعتق عبيدين أو عبيد مرّةً واحدة بصيغةٍ واحدة - فلا شبهة في رجحانه، ولكن شتّان بينهما، بل لو شكّ في مشروعيّة الامتثال ثانياً لكان محكوماً بالحرمة؛ لأنّ الشكّ في المشروعيّة علّة تامّة لعدمها.

وبالجملة، فلا إشكال في عدم فساد الجزء السابق في الجزء المأخوذ لا بشرط، سواء قلنا بمشروعيّة الامتثال به ثانياً أم لا.

غاية الأمر، أنّ الثاني فاسد على الثاني، وأمّا بطلان العبادة وعدمه على تقدير مشروعيّة الزيادة وعدمها سيأتي الإشارة إليه من المصنّف إن شاء الله.

ما يشترط في [٧١٠] قوله: ويشترط في صدق الزيادة قصد...^(٢).

صدق الزيادة

أقول: ويشترط في صدق الزيادة أمران:

أحدهما: ما أشار إليه المصنّف من كون الإتيان به بقصد الجزئية لا

(١) عوالي اللآلي: ٥٨/٤، ح ٢٠٧.

(٢) فرائد الأصول: ٣٧٠/٢.

لغرض آخر ديني أو دنيوي، راجح أو مرجوح أو متساوي الطرفين.

وثانيهما: كون المزيد من جنس المزيد عليه وسنخه.

أما وجه اشتراط الأول هو: [أن المركبات الذهنية التي كان الارتباط بين الأجزاء في الذهن وإن كانت نفس الأجزاء خارجية ليست كالمركبات الخارجية التي كان الربط أيضاً في الخارج في حصول الزيادة بمجرد الضم وزيادة صورة الجزء وإن لم يكن مقصوداً، بل يعتبر في تحقق صدقه من القصد؛ من جهة أن تمييز المشتركات عند العقل والعرف إنما هو به كالإعطاء المردد بين الصدقة والدين ونحوها.

ومن البين أن أجزاء الصلاة كالسورة وغيرها مشتركة بين الصلاة والقرآن والدعاء وسجدي الشكر والعزائم، فلا يصدق حينئذ على زيادتها زيادة الجزء إلا بعد قصد الجزئية، وإلا فلا يصدق عليها زيادة في الجزء^(١).

وأما تسمية السجود للعزيمة بالزيادة في المكتوبة في ما نهى عن قراءة السورة المشتملة إليها الموجبة للسجود معللاً بأن السجود زيادة في المكتوبة^(٢)، فلعل المراد بها الإلحاق الحكمي، فالتسمية من باب المسامحة من حيث الشبابة الصورية لأجزاء الصلاة.

ويحتمل أن يراد بالزيادة في المكتوبة غير ما هو المراد من زيادة

(١) ما بين المعقوفين ساقط في الأصل، أضفناه من جواهر العقول (مخطوط): ٢٨٨.

(٢) الكافي: ٣/٣١٨، ب عزائم السجود، ح ٦.

الأجزاء، وهو الأمر الخارجي المغيّر للهيئة المخصوصة المعتبرة عند الشارع في الصلاة، فافهم.

وأما وجه الشرط الثاني: هو عدم صدق الزيادة عرفاً على ما لم يكن من جنس المزيد عليه، كما لو أخذ المصليّ أو شرب شيئاً في أثناء الصلاة، فإنّه لا يصدق عليه أنّه زاد في صلاته، فلا تبطل الصلاة بها من جهة الزيادة وإن كان ربّما توجهه من جهة أخرى.

ويمكن أن يقال: إنّ هذا الشرط مستغنٍ عنه بعد اشتراط سابقه؛ فإنّه إن كان تلك الزيادة بقصد الجزئية فتبطل لانتفاء ذلك الشرط، وإلا فلا يوجب البطلان، كما لا يوجب لو كانت من جنس المزيد عليه، إلا أن يقال: يصدق على ذلك «الزيادة» عرفاً، فتأمل.

وربّما يشترط شرط آخر وهو: أن لا يكون الزيادة بقصد التشريع، وإلا فلا إشكال في البطلان من حيث الزيادة لا من جهة أخرى، ومعلوم أنّ البطلان من حيث التشريع غير البطلان من حيث الزيادة، فافهم.

[٧١١] قوله: كما لو اعتقد شرعاً أو تشريعاً عن تقصير...^(١).

من أقسام الزيادة
العمدية قصد كون
الزائد جزءاً مستقلاً

أقول: أمّا الأوّل فكما اعتقد من أمانة شرعية جزئية شيء مع كونه في الواقع لا بشرط، ثمّ تبين خطأ الأمانة وكشف الواقع، وهذا ليس من فروع الإجزاء في الأوامر الظاهرية؛ لأنّ البحث فيها إنّما هو في ما لو تبين فساد [المأمور به، بأن اعتقد من أمانة عدم جزئية شيء ثمّ تبين كونه جزءاً

(١) فرائد الأصول: ٣٧٠/٢، وليس فيه: «عن تقصير».

أو عكسه أو غير ذلك، ولم يتبين في المقام؛ فإنه لم يبين فيه إلا كون الجزء لا بشرط لا الفساد^(١).

ومن هنا استشكل بعض الأساتيد في تحققه وتصوير فرض التشريع الاعتقادي في الجزء المأخوذ بشرط لا أو لا بشرط مع فرض كونه عالمًا كما هو إحدي محتملات المقام، إلا إذا كان معانداً بل فيه أيضاً؛ إذ بعد العلم بعدم كونه جزءاً والاعتقاد به كذلك كيف ينقذ في ذهنه اعتقاد جزئية؟!

وكذا في اللا بشرط؛ إذ معناه لا بشرط الوحدة والتعدد، بمعنى جواز إتيانها منفرداً ومعاً، والاعتقاد بحال الجزء كذلك لا يجامع اعتقاد استقلاله في الجزئية.

وإنما قلنا بعدم تحققه في المعاند أيضاً؛ لأنه أيضاً لو كان عالمًا ومعتقداً بعدم جزئية شيء فلا يتعقل في حقه اعتقاد خلافه.

نعم، يمكن تحققه بحسب القول والعمل إذا قصد بهما الافتراء وبيان خلاف الواقع^(٢).

ولكن قد حكي^(٣) عن المصنّف بعض تلامذته أنه قال في مجلس البحث: أن المراد من الاعتقاد التشريعي المستند إلى التقصير هو الاعتقاد

(١) ما بين المعقوفين ساقط من الأصل، أضفناه من جواهر العقول (مخطوط): ٢٨٨.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢٨٨.

(٣) بحر الفوائد: ٢٩/٦.

الحاصل لأكثر العوام الذين لا يرتدعون عنه ولا يزيل عنهم مع نهيهم عن العمل، وتنبههم على فساد سلوك الطريق الذي يسلكونه من جهة عدم اعتنائهم بقول الناهي، فيقلّدون سلفهم أو من يحذو حذوهم بجبلتهم العواميّة المنحرفة عن الحقّ إلى الباطل، كما نشاهد بالوجدان في حقّ أهل البوادي بل البلدان، بل ربّما نشاهد في حقّ بعض من يدّعي كونه من أهل الخواصّ وأهل الاجتهاد في الأحكام؛ فإنّه كثيراً لا يرتدع بردع غيره عن سلوك ما ليس أهل له، فتأمل.

[٧١٢] قوله: **أما الزيادة على الوجه الأوّل فلا إشكال...^(١)**

بطلان العبادة في

القسم الأوّل من

أقسام الزيادة

أقول: والذي يترأى في بادي النظر في جميع الصور الثلاث هو عدم البطلان؛ لأنّ البطلان لا بدّ له من موجب، وهو: إمّا من جهة استلزام الزيادة لوقوع خلل في المأمور به بحسب جزئه المادّي باعتبار رفعها قيلاً وجوديّاً أو عدميّاً معتبراً مع الجزء وهو الوحدة أو عدم الزيادة، أو جزئه الصوري باعتبار قطعها الهيئة الاتّصاليّة المعتبرة في ما بين الأجزاء.

ويندفع توهم الإخلال في القيد الوجودي أو العدمي بأنّه مبنيّ على ثبوت كون كلّ جزء من أجزاء المأمور به مقيّداً في لحاظ الشارع بقيد الوحدة أو بقيد عدم الزيادة، وهو أوّل الكلام.

كما يندفع توهم الإخلال في الجزء الصوري بأنّ القاطعيّة ليست أمراً منضبطاً ثابتاً على وجه كليّ في كلّ ما تخلّل بين أجزاء الصلاة إلّا ما خرج

(١) فرائد الأصول: ٣٧١/٢.

بالدليل ليندرج فيه زيادة الجزء بكل من صورها الثلاث المتقدمة، بل هو حكم تعبدي ثابت في بعض الأشياء، ولذا يقطعها البكاء للدنيا ولا يقطعها البكاء للآخرة، ويقطعها كلام الأدميين ولا يقطعها الذكر المطلق، ويقطعها الفعل الكثير الغير الماحي ولا يقطعها قتل العقرب مثلاً وهكذا، فدعوى: كون زيادة الجزء أيضاً من القواطع تحتاج إلى ثبوت وهو أول المسألة.

هذا، ولكن الذي يترأى في ثاني النظر هو البطلان في جميع الصور. وذلك لأن الصحة التي هي في العبادات مقتضى الأمر لا بد لها من موجب، لا البطلان، وهو مع زيادة الجزء بأحد الاعتبارات الثلاثة غير متحقق؛ فإن العبادات مركبات متلقاة من الشارع فوجب الاختصار فيها على الهيئات المشروعة، والقدر المقطوع به من الهيئة المشروعة هي الهيئة الحاصلة في أجزاء المركب باعتبار عدم اشتغالها على زيادة شيء منها بأحد الاعتبارات الثلاثة.

وأما الهيئة الحاصلة منها باعتبار اشتغالها على الزيادة المغايرة للهيئة الأولى فليست من الهيئة المشروعة؛ إما لتبين عدم مشروعيتها أو للشك في مشروعيتها باعتبار الشك في شمول الأمر الوارد بالمركب في قوله تعالى: ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١) لها وعدمه، فوجب الرجوع إلى أصل الاشتغال، يقتضي عدم الزيادة أصلاً أو عدم الاختصار على ما حصل فيه الزيادة

(١) سورة البقرة: ٤٣.

بمراعاة الإعادة والقضاء.

مضافاً إلى أصالة عدم تعلّق الأمر بتلك الهيئة المشكوكة، ولا نعني من البطلان بسبب زيادة الجزء إلّا هذا.

ويؤيّد ما ذكرناه - من عدم مشروعية هذه الهيئة - ما ورد من النصّ في خصوص غسلات الوضوء من أنّ الفرض منها غسلة واحدة، والثانية إسباغ والثالثة بدعة^(١)، ومعنى كون الثالث بدعة أنّ الهيئة الحاصلة بزيادة الغسلة الثالثة غير مشروعة فلا تكون مجزئة.

ولا فرق فيما ذكرنا بين ما لو نوى زيادة الجزء من حين الشروع في العبادة أو بدى له زيادته في الأثناء؛ إذ على الأوّل قصد الهيئة الغير المشروعة في علم الله أو المشكوك في كونها مشروعة، وعلى الثاني انكشف كون الهيئة الحاصلة منه في علم الله غير مشروعة أو يشكّ في كونها مشروعة وعدمه.

وعلى ما ذكرنا ينزّل ما احتجّ به المحقّق في المعتبر على بطلان الصلاة بالزيادة من: «أنّ الزيادة تغير للهيئة العبادة الموظّفة فتكون مبطلّة»^(٢)، فافهم.

[٧١٣] قوله: وأما الأخيران: فمقتضى الأصل عدم البطلان...^(٣).

أقول: وقد يتوهّم: أنّ الحكم بالتسوية بين الأخيرين وجعلهما على

عدم البطلان في القسمين الأخيرين من أقسام الزيادة

(١) وسائل الشيعة: ٤٣٦/١، ب ٣١ من أبواب الوضوء، ح ٣.

(٢) المعتبر: ٣٨٠/٢.

(٣) فرائد الأصول: ٣٧١/٢، وفيه: «بطلان» بدل «البطلان».

نهج واحد في الحكم ممّا لا وجه له، بل الوجه جعل أولهما من قبيل القسم الأول من الأقسام الثلاثة، بل لا فرق بينهما أصلاً؛ فإنّ الغرض في كلّ منهما زيادة جزء لم يؤمر به الشارع بقصد الجزئية، فكما أنّ الأصل هناك يقتضي الفساد فكذا هنا؛ فإنّه يصحّ أن يقال هنا أيضاً: إنّ ما أمر به لم يقصد الامتثال به وما قصد لم يؤمر به^(١).

ولكنّه مدفوع: بوضوح الفرق بينهما؛ ضرورة أنّ ما قصد به في القسم الأول هو زيادة الجزء على وجه الاستقلال، فيتّجه حينئذٍ أنّه لم يؤمر بما قصد به الامتثال من الصلاة المشتملة على الركوعين المستقلين في ركعة واحدة.

وهذا بخلاف القسم الثاني؛ فإنّه لمّا اعتقد فيه أنّ الواجب فيه جنس الركوع الصادق على الواحد والمتعدّد فيقصد الجنس، ومن المعلوم أنّ قصد الجنس صحيح ولو باعتبار الأمر بفردٍ من أفرادها، ومعلوم أنّ الركوع الواحد مأمورٌ به غاية الأمر زاد عليه ركوعاً آخر لكنّه لم يقصد به الجزئية المطلقة حتّى يكون الصلاة غير مأمور بها.

والحاصل: أنّه لمّا قصد الإثنين بجنس الركوع الذي أمر بفردٍ منه في الواقع لم يصدق عليه أنّه غير مأمور به، فيكون حاله حال القسم الأخير في الابتداء صحّةً وبطلاناً على مسألة البراءة والاشتغال، وترجيح المصنّف عدم البطلان مبنيٌّ على أصله، وإلاّ فعلى القول بالاشتغال - كما هو

(١) يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤٠٩.

المختار - يتعيّن الحكم بالبطلان.

وذلك لما بينّا من أنّ العبادات أمور توقيفيّة يجب الاقتصار فيها على الهيئات المشروعة، والقدر المقطوع به من الهيئة المشروعة هي الهيئة الحاصلة في أجزاء المركّب باعتبار عدم اشتغالها على زيادة شيء منها بأحد الاعتبارات الثلاثة.

وأما الهيئة الحاصلة منها باعتبار اشتغالها على الزيادة المغايرة للهيئة الأولى فليست من الهيئة المشروعة؛ إمّا لتبين عدم مشروعيتها أو للشكّ في مشروعيتها باعتبار الشكّ في شمول الأمر الوارد بالمركّب في قوله: ﴿أقيموا الصلاة﴾^(١) لها وعدمه، فوجب الرجوع حينئذٍ إلى أصل الاشتغال وأصالة عدم تعلّق الأمر بتلك الهيئة المشكوكة، ومقتضى هذين الأصلين الحكم عليها بالبطلان.

ومّا ذكرنا يظهر: أنّ مرجع الشكّ في كون الزيادة مبطلّة إلى الشكّ في مشروعية الهيئة الحاصلة بها، لا إلى الشكّ في مانعية الزيادة أو شرطية عدمها كما توهم، ليرجع فيه إلى أصل البراءة المقتضي لعدم المانعية وعدم الشرطية.

فإن قلت: نعم، ولكن مع رجوع الشكّ إلى مشروعية الهيئة المذكورة يرجع إلى أصل البراءة أيضاً لنفي اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة في المأمور به، ومقتضاه التخيير بين الهيئتين.

(١) سورة البقرة: ٤٣.

قلت: الأصل في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخير هو التعيين؛ عملاً بأصالة عدم تعلّق الأمر بالفرد المشكوك في شمول الأمر له، وبأصل الاشتغال المقتضي للاقتصار على القدر المقطوع بمشروعيته وهو الهيئة الحاصلة بعدم الزيادة، ولذا لو قيل: بأن الأصل عدم تعلّق الأمر بالهيئة الحاصلة بالزيادة، لم يكن معارضاً بأصالة عدم تعلّقه بالهيئة الحاصلة بعدم الزيادة.

فإن قلت: البناء على أصل الاشتغال إنّما يلائم القول بالصحيحة دون القول بالأعم؛ لما تقرّر في مسألة الصحيح والأعمّ وأشرت إليه سابقاً^(١) في ثمرة الفرق بين القولين من أنّ الأوّل يلزمه البناء على أصل الاشتغال والثاني على أصل البراءة.

قلت: هذا إنّما هو ثمرة الفرق بينهما في مسألة الشك في جزئية شيء في العبادة أو شرطيته، لا أنّ الأعمّي يلزمه البناء على أصل البراءة في مطلق الشك المتعلّق بالعبادة حتّى في مسألة دوران الأمر بين المتباينين كالظهر والجمعة والقصر والإتمام، أو مسألة دوران الواجب بين التعيين والتخير؛ فإنّ أصل البراءة في الأوّل غير معقول كما عرفت، وفي الثاني غير صحيح لورود أصلي العدم والاشتغال عليه.

فإن قلت: لا خفاء في صدق «الصلاة» على الهيئة الحاصلة بالزيادة خصوصاً على القول بالأعمّ، فمرجع الشك في اعتبار الهيئة اللازمة من

(١) تقدّم في تعليقه رقم ٦٦٥.

عدم الزيادة بالخصوص في المأمور به إلى الشك في الإطلاق والتقييد، والأصل اللفظي في نحوه يقتضي الاجتزاء بالهيئة الحاصلة بالزيادة.

قلت: إن من شرائط حجّة الإطلاق عدم وروده مورد الغالب، ولا ريب أنّ الغالب من الهيأتين إطلاقاً ووجوداً إنّما هو الهيئة اللازمة لعدم الزيادة، فينصرف إليها الإطلاق لا إلى الهيئة الأخرى، فافهم.

[٧١٤] قوله: وفيه نظر؛ لأنّه إن أُريد أنّه تغيير...^(١).

المناقشة في استدلال

المحقّق على البطلان

أقول: وفيه: أنّ مراد المحقّق رحمته الله من هيئة العبادة الموظّفة هيئة العبادة المشروعة على معنى مشروعية الهيئة.

ومحصّله: أنّه لا إشكال في كون الهيئة الحاصلة من عدم زيادة الجزء مشروعة؛ لأنّها القدر المعلوم ممّا يشملها الأمر، كما لا إشكال في كون زيادة الجزء الموجبة لحدوث هيئة أخرى مغايرة للأولى وهي الهيئة الحاصلة بالزيادة، وهذا هو المراد من تغيير الهيئة الموظّفة وهو المراد من الصغرى، ولا ريب أنّها لا تقبل شيئاً من طرفي التردد.

وأما الكبرى وهي كون الزيادة مبطلّة، فمعناها: كون الهيئة الحاصلة بالزيادة باطلة:

إمّا لتبيّن عدم مشروعيّتها، بناءً على أنّ المتبادر من الأمر بالعبادة المركّبة مطلوبيّة الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة ولو كان التبادر إطلاقياً.

(١) فرائد الأصول: ٣٧١/٢، وليس فيه: «أنّه».

أو للشك في كونها مشروعة، فيرجع إلى أصلي الاشتغال وعدم تعلّق الأمر بتلك الهيئة المشكوكة على التفصيل المتقدّم، فيحكم عليها بالبطلان، فتأمّل.

[٧١٥] قوله: وفيه: أنّ المستصحب...^(١).

المنافشة في

الاستدلال على

الصحة باستصحاب

الصحة

أقول: وحاصله: أنّ الاستصحاب المذكور ممّا لا محصّل له؛ إذ الصحة المستصحبة وصف عرضي لا بدّ له من موضوع يقوم به، فإنّما أن يريد بها صحّة الأجزاء السابقة، أو اللاحقة، أو صحّة مجموع الأجزاء السابقة واللاحقة وهو الكلّ، والكلّ باطل.

أمّا الأخير: فلأنّ الكلّ حين وقوع ما يشكّ في مبطلتيه غير متحقّق ليحكم بصحّته للاستصحاب.

ولو فرض إعماله بعد الإتيان بالأجزاء اللاحقة، ففيه: عدم كون بقاء موضوع المستصحب محرزاً؛ لأنّ الهيئة الاتّصالية جزء من المأمور به ولا يعلم حصولها مع وجود ما يشكّ في مبطلتيه.

وأمّا الثاني: فكذلك؛ حيث انتفى فيه الحالة السابقة المعبر عنها باليقين السابق؛ لأنّ الأجزاء اللاحقة إنّما يصحّ على تقدير ارتباطها بالأجزاء السابقة، وهو بتخلّل ما ذكر بينها محلّ شكّ، فالصحة في الأجزاء اللاحقة غير متيقّنة حتّى يمكن استصحابها.

(١) فرائد الأصول: ٣٧٢/٢.

وكذلك الأول؛ لأنّ الصّحّة عبارة عن ترتّب الأثر من موافقة أمر على رأي المتكلّمين، وسقوط القضاء على رأي الفقهاء، والصّحّة بهذا المعنى في الأجزاء السابقة لا تكون إلّا شأنيّة ويعبر عنها بالصّحّة التأهليّة، ولا يمكن استصحابها؛ لانتفاء الشكّ اللاحق؛ فإنّها عبارة عن كون الأجزاء السابقة بحيث لو انضمّ إليها الأجزاء اللاحقة وارتبطت بها كان المجموع منهما صحيحاً فعليّاً، وثبوت هذا المعنى لها يقينيٌّ وإن لم ينضمّ إليها الأجزاء اللاحقة، وإنّما الشكّ في أنّه هل يحصل المركّب المأمور به - كالصلاة - ويتّصف بالصّحّة الفعلية بعد تحقّق الزيادة المشكوكة أم لا؟ ولا يمكن إحراز هذه الصّحّة بيقين الصّحّة التأهليّة الثابتة للأجزاء السابقة فضلاً عن استصحابها مع عدم الحاجة إليه.

والحاصل: أنّ استصحاب الصّحّة التأهليّة الثابتة للأجزاء السابقة غير مجدٍ في اتّصاف الصلاة بالصّحّة الفعلية، بمعنى استجماعها لما عداها من الأجزاء والشرائط الباقية بعد تخلّل الزيادة المشكوكة بينها وبين الأجزاء الباقية، فلا ينتج الاستصحاب المذكور الصّحّة الفعلية المسقطة للتدارك قضاءً وإعادةً.

[٧١٦] قوله: ومن المعلوم أنّ هذا الشكّ لا ينافي القطع...^(١).

أقول: وحاصله: أنّ الشكّ في حصول الانضمام وارتباط الأجزاء اللاحقة بالأجزاء السابقة لا ينافي القطع بالصّحّة الشأنيّة الثابتة للأجزاء

عدم الحاجة إلى
استصحاب صحّة
الأجزاء السابقة

(١) فرائد الأصول: ٣٧٣/٢.

السابقة؛ لأنّها عبارة عن كون الأجزاء السابقة بحيث لو انضم إليها الأجزاء اللاحقة وارتبطت بها لحصل الكل وترتب على مجموعها الأثر، ولا ريب أنّ الصّحة بهذا المعنى ثابتة للأجزاء السابقة على وجه الحكم في القضية الشرطية.

ومن المعلوم أنّ صدق الشرطية لا يستلزم صدق الشرط، فالشك في صدق الشرط وتحقيقه لا يستلزم الشك في صدق الشرطية ولا ينافي القطع بصدقها، والشك في الصّحة الفعلية فيما نحن فيه إنّما نشأ من جهة الشك في الشرط وهو حصول الانضمام لا من جهة الشك في الشرطية، ولا ريب أنّ صدق الشرطية بعنوان القطع أو بحكم الاستصحاب لا يحقّق الشرط، فالصّحة الشّأنية الثابتة في الأجزاء السابقة مع الشك في انضمام اللاحق إلى السابق لا يجدي نفعاً في الصّحة الفعلية المنوطة بصدق الشرط وتحقيقه.

[٧١٧] قوله: نعم، إنّ حكم الشارع على بعض الأشياء...^(١). صّحة الاستصحاب

إذا شك في القاطعية

أقول: وغرضه من هذا الاستدراك التنبيه على أنّ ما ذكرناه من عدم جريان استصحاب الصّحة في المقام إنّما هو فيما إذا كان الشك في المانع، وأمّا إذا كان الشك في القاطع فلا منع.

وتوضيح الكلام في ذلك يتوقف على بيان الفرق بين المانع والقاطع

(١) فرائد الأصول: ٣٧٤/٢.

من حيث المفهوم، فنقول:

المراد من المانع إنَّ المراد من المانع هو ما يمنع بوجوده عن تحقُّق أصل ماهيّة العبادة من غير أن يكون له مدخلٌ بخصوص جزءٍ من الأجزاء، فيكون عدمه معتبراً في الماهيّة كاعتبار وجود الأجزاء والشرائط فيها بمعنى كونه في عرضها، ومن خواصّه أن وجوده الابتدائي مانعٌ عن الدخول في العبادة كالحدث وأمثاله؛ حيث إنّه موجب لعدم انعقاد العبادة ابتداءً.

المراد من القاطع والمراد من القاطع هو ما يمنع بوجوده عن الهيئة الاتّصاليّة المعتبرة بين الأجزاء في نظر الشارع ويقطع الأجزاء بعضها عن بعض، ويرفع قابليّة اتّصال كلّ منها بالآخر.

وبعبارةٍ أُخرى: ما كان وجوده مصادماً للهيئة الغيبيّة والصورة الاتّصاليّة المعنويّة التي اتّصف بها الأجزاء وإن لم نعرفها باسمها وشخصها ولم ندركها بالحواس الظاهرة كما نشاهد مثلها في المركّبات الخارجيّة، وقد علمنا بها من حكم الشارع باستيناف الصلاة عند تطرّق بعض الأشياء وإن كان قليلاً كالتكلم ولو بحرفٍ، وشرب الماء ولو بقطرة، وعدم استينافها ببعضٍ آخر وإن كان في نظرنا أولى بالرفع والاستيناف كالتجشّؤ ونحوه، وبه امتاز القاطع عن المانع الذي لم يحكم الشارع فيه إلّا باستيناف ذلك الجزء بعد تحصيل الشرط، ولذا حكموا بأنَّ من أحدث في الصلاة يتوضّأ ما لم يحصل المنافي وبنى من حيث وضع، فعلمنا بذلك أن للصلاة هيئة اتّصاليّة في نظر الشارع لا يعلم حقيقتها غيره يقطعها بعض الأشياء وجوداً وعدماً دون الآخر، ومن خواصّه أنّه

لا يتحقق موضوعه إلا في الأثناء؛ إذ قطع الهيئة الاتصالية لا يتصور إلا بعد وجود ما اشتمل عليها من الأجزاء.

وإن شئت قلت في بيان الفرق بين القاطع والمانع: أن المانع ما له تأثير في أصل المادة ولهذا يكون عدمه معتبراً فيها، والقاطع ما له تأثير في الصورة، أي الجزء الصوري، أعني الاتصال المعتبر في نظر الشارع بين كل جزء ولا حقه، بحيث يكون له مدخل في أصل قابلية الأجزاء للجزئية والتركيب وحصول الكل من اجتماعها.

هذا هو الفرق بينهما بحسب المفهوم، وأما تشخيص المصداق فهو موكول إلى نظر الفقيه والرجوع إلى الأدلة.

إذا عرفت هذا فنقول: أما في صورة الشك في المانع فقد عرفت أن استصحاب الصحة ممّا لا مجرى له فيها، وعدم تعقّل جريانه سواء جعل المستصحب صحّة المجموع أو الأجزاء السابقة أو اللاحقة على البيان الذي ذكرناه بما لا مزيد عليه.

وأما في صورة الشك في القاطع فلا مانع من جريان استصحاب الصحة فيها.

وذلك لأن شغل القاطع إذا كان قطع الهيئة الاتصالية فلا ضير حيثئذ في استصحاب تلك الهيئة الاتصالية وبقاء القابلية الثابتة للأجزاء القائمة بها، المعتبر تحقّقها في صحّة الجزء عند الشك في القاطعية إمّا تنجيزاً أو تعليقاً.

أما الأول فبأن يقال: إنّ الأجزاء السابقة قبيل حدوث ذلك المشكوك كانت قابلةً لضمّ الأجزاء اللاحقة إليها وصيرورتها أجزاءً فعليّةً للمركّب، والأصل بقاء تلك القابليّة.

وأما الثاني فبأن يقال: إنّ الأجزاء السابقة قبل حدوث المشكوك لو انضمّ إليها الأجزاء اللاحقة لحصل المركّب، فيستصحب بعد عروضه ذلك الحكم المترقّب، أعني حصول الكلّ المعلق على موضوع الانضمام على تقدير عدم طرؤ ذلك المشكوك، نظير استصحاب النجاسة في العصير الزبيبي بعد الغليان على تقدير كونه عنياً.

وإن شئت فاستصحب الملازمة والسببيّة - كما هو مرجع جميع الاستصحابات التعليقيّة - فقل: إنّ الانضمام قبل حدوث ذلك المشكوك كان سبباً لحصول الكلّ وكذا بعده، فتدبّر.

الفرق بين الشك في [٧١٨] قوله: وحاصل الفرق بينهما...^(١).

المانعيّة والقاطعيّة

أقول: وقد عرفت ممّا توضّيح الكلام في الفرق بين القاطع والمانع بحسب المفهوم.

وملخصه: أنّ عدم الشيء إن كان شرطاً للهيئة الاتّصاليّة والكيفيّة الصوريّة المعتمدة من جانب الشارع بين الأجزاء والمركّبات الشرعيّة الاعتباريّة فوجوده قاطعٌ لتلك الهيئة جزماً، وإن كان شرطاً لصحة مواد الأجزاء اللاحقة فعدمه مانعٌ عنها.

(١) فرائد الأصول: ٣٧٤/٢.

وقد عرفت أيضاً خواص كل منهما، والاستصحاب تعليقاً أو تنجيذاً
إنما يتصور في الأول دون الثاني، فافهم.

كلام صاحب

الفصول في رد

استصحاب الصحة

[٧١٩] قوله: لعدم التعويل على الأصول المثبتة...^(١).

أقول: والوجه في كون استصحاب الصحة على تقدير إرادة إثبات
عدم مانعية الطارئ من الأصول المثبتة هو: أن الغرض من استصحاب
الصحة في المقام ليس إلا إثبات صحة الكل أو عدم وجوب الإعادة
والقضاء، ولا ريب أن هذا الحكم لا يترتب على نفس استصحاب
الصحة بلا واسطة، بل هو مترتب على عدم مانعية الطارئ وصحة
الأجزاء اللاحقة.

فترتب على استصحاب الصحة اللازم الغير الشرعي وهو عدم كون
الطارئ مانعاً، و يترتب على هذا اللازم الحكم الشرعي وهو صحة الكل
وعدم وجوب الإعادة، فيقال: إن ما كانت صحيحة فالأصل بقاؤها،
فهذا الطارئ ليس بمانع، أو تصح بقية الأجزاء فتكون الصلاة صحيحة لا
تجب إعادتها، فيكون الأصل حينئذٍ مثبتاً؛ حيث ترتب عليه الحكم
الشرعي بتوسط مقدمة عادية وهو عدم كون الطارئ مانعاً.
وأجيب عنه بوجهين:

أحدهما: ما ذكره بعض من أن الغرض من الاستصحاب المذكور

(١) فرائد الأصول: ٣٧٥/٢.

ليس إثبات حكم شرعي بتوسط مقدّمة عاديّة، بل الغرض منه إثبات جواز الإتيان بالأجزاء اللاحقة بعنوان كونها من أجزاء الصلاة المأمور بها، وهذا حكم شرعي يترتب من دون واسطة على استصحاب صحّة الأجزاء السابقة.

وأما إثبات عدم مانعيّة الطارئ فغير محتاج إليه بعد ترتّب الحكم الشرعي على نفس استصحاب الصحّة، بمعنى: أنّه لو سأل سائل بأنّ الزيادة هل هي مانعة أم لا؟ نقول في جوابه: لا ندري بذلك، ولكن ندري جواز الإتيان بالأجزاء اللاحقة وضمّها إلى الأجزاء السابقة بالاستصحاب، نظير جواز الدخول في الصلاة عند استصحاب الطهارة^(١)، فتأمّل.

وثانيهما: ما ذكره المصنّف بقوله:

[٧٢٠] وفيه نظريظهر ممّا ذكرناه...^(٢).

المنافشة فيما أفاده

صاحب الفصول

أقول: ومحصل وجه النظر - كما ظهر ممّا ذكره - هو: أنّه على تقدير كون الشكّ في مانعيّة شيء وشرطيّة عدمه لا ملازمة بين صحّة الأجزاء السابقة وعدم مانعيّة الطارئ، فلا ربط له حينئذٍ بالأصل المثبت؛ فإنّ المراد به أن يثبت بالأصل الجاري في المستصحب لوازمه الغير الشرعيّة، فمع انتفاء الملازمة في المقام كيف يتحقّق موضوع الأصل المثبت؟!

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٩٠.

(٢) فرائد الأصول: ٣٧٥/٢.

مضافاً إلى ما ذكره سابقاً من أنّ صحّة الأجزاء السابقة بعد طرؤ المانع الإجمالي أيضاً يقيني لا مشكوك حتّى يكون مجرى للاستصحاب.

[٧٢١] قوله: فلا يبعد كونها من الأصول المثبتة...^(١). الإشكال في

الاستصحاب إذا
شك في
القاطع أيضاً

أقول: الوجه في كون الأصل المذكور مثبتاً هو: أنّ الحكم الشرعي - وهو سقوط الإعادة والقضاء أو جواز الدخول في الأجزاء اللاحقة - إنّما يترتب على فعلية الاتصال والانضمام وتحقق الجزء الصوري لأجزاء المركب وحصول الكل فعلاً، لا على مجرد القابلية وشأنية الأجزاء وصلاحيّتها لأنّ تصير جزءاً فعلياً للمركب، فلا بدّ من أن يثبت بقاء القابلية واستصحابها تحقق الفعلية ثمّ يترتب عليه الحكم الشرعي، وليس هذا إلّا مثبتاً.

دفع الإشكال

[٧٢٢] قوله: اللهم إلا أن يقال...^(٢).

أقول: هذا توجيهٌ لاستصحاب الهيئة الاتصالية ودفع للإشكال المذكور الوارد عليه، وهو عدم المتيقّن السابق المعتبر في موضوع الاستصحاب.

وحاصل التوجيه: أنّ الهيئة الاتصالية وإن كانت من الأمور النسبية القائمة بالطرفين، والمفروض عدم وجودها وتحققها من جهة عدم تحقق

(١) فرائد الأصول: ٣٧٦/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٧٦/٢.

الجزء اللاحق؛ لفرض تحلل الزيادة بينهما، فلازمه عدم جريان الاستصحاب فيه، إلا أن ذلك مبني على ما لو بنينا في إحراز موضوع المستصحب على المداقة العقلية، كما في الموضوعات الشرعية المبينة على المداقة.

وأما بناء على جواز المسامحة العرفية في موضوع المستصحب - كما هو مبني كثير من الاستصحابات المسلمة بينهم كاستصحاب الكرية والقلّة والزمان والحركة ونحوها من الأمور التدريجية المتسامح فيها عند العرف - فلا إشكال في جريان الاستصحاب المذكور فيها.

فالهية الاتصالية وإن لم يكن متيقن الوجود سابقاً بالنظر إلى الدقة العقلية إلا أنها متيقن الوجود بحكم العرف؛ نظراً إلى أن المكلف لما كان عازماً على إيجاد الجزء اللاحق فكأنه موجوداً بحكم العرف وتنزيله، فيكون الأمر القائم به أيضاً موجوداً بهذه الملاحظة، وهذا المقدار يكفي في إجراء الاستصحاب، فلا يجب إيجاد جميع الأجزاء فعلاً، هذا.

[٧٢٣] قوله: ويقال في بقاء الأجزاء السابقة...^(١).

أقول: وحاصل ما أفاده في دفع الإشكال عن استصحاب بقاء الأجزاء السابقة على قابلية الاتصال هو: أن الحكم الشرعي في المقام - وهو عدم وجوب الاستئناف - وإن لم يكن من آثار المستصحب وهو بقاء القابلية، بل من آثار فعلية الاتصال وتحققه وحصول الكل في الخارج

(١) فرائد الأصول: ٣٧٦/٢.

فعلاً، إلا أنه من جهة خفاء هذه الواسطة في نظر العرف - حيث إنَّ المقصود من استصحاب القابلية عندهم ليس إلا عدم وجوب الاستئناف - صار هذا الحكم الشرعي من آثار نفس المستصحب.

والحاصل: أنَّ الحكم الشرعي وإن كان مرتباً على المستصحب بواسطة مقدّمة عادية، إلا أنه لمكان خفاء هذه الواسطة في نظر العرف يمكن القول بصحة الاستصحاب فيه والحكم بكون الحكم الشرعي من آثار المستصحب، فكأنه يترتب على استصحاب القابلية عدم لزوم الاستئناف الذي هو حكم شرعي، وقد يأتي في باب الاستصحاب اعتبار الأصل المثبت فيما إذا كانت الواسطة من الوسائط الخفية الملغاة في نظر العرف، بحيث يجعلون الحكم الشرعي من آثار نفس المستصحب ومن محمولاتها بلا توسّط أمرٍ آخر.

هذا، ويحتمل أن يكون مراد المصنّف من قوله: «ويقال: إنّه لمّا كان المقصود....»^(١) هو كون المستصحب نفس عدم وجوب الاستئناف كما هو دأبهم في الرجوع إلى الاستصحابات الحكمية إذا فقد الشرط في الاستصحاب الموضوعي؛ إذ الاستئناف قبل عروض العارض لم يكن واجباً فيستصحب عدم وجوبه بعده.

وهذا الجواب على تقدير تماميته جارٍ في الشك في المانع أيضاً كما لا يخفى، ولكن الشك فيه سار؛ لأنّ عدم الزيادة سواء كان قاطعاً أو مانعاً

(١) فرائد الأصول: ٣٧٦/٢.

شرط لعدم وجوب الاستئناف، فإذا شكّ فيها يسري الشكّ إلى السابق.
 بل لا يبعد دعوى سريان الشكّ إلى السابق في استصحاب القابليّة
 والهيئة الاتّصاليّة؛ لأنّ عدم الزيادة كان شرطاً [لوجودها]^(١)، فإذا وجد
 المشكوك لم يعلم وجود الهيئة الاتّصاليّة، فلا يقين في السابق.
 نعم، لو كان ذلك شرطاً للبقاء فالاستصحاب في محله تعليقاً وتنجيّزاً،
 بل الأوّل صحيحٌ.

وإن كان عدم الزيادة شرطاً للوجود أيضاً فالاستصحاب عند الشكّ
 في القاطع في محله، وأمّا المانع فقد عرفت عدم جريانه فيه.
 وأمّا أصالة عدم المانع فقد يتوهم جريانه في المقام، ولكنّه مدفوعٌ:
 بكونها مثبتاً على تقدير كون المستصحب هو العدم الأزلي الثابت قبل
 جعل العبادة؛ فإنّ استصحابه لإثبات عدم مانعيّة المانع بعد جعل العبادة
 مثبت، كأصالة عدم الجزئيّة على ما عرفت مفصّلاً، كما أنّ استصحابه بعد
 جعلها أيضاً لا ينفع؛ لفقد الحالة السابقة للمانع المشكوك.

نعم، لا مانع من التمسك به في الشبهات الموضوعيّة، كما إذا شكّ في
 أثناء الصلاة في وجود المانع أو مانعيّته الموجود شرعاً؛ فإنّ أصالة عدم
 المانع حينئذٍ كافٍ في صحّة العبادة وإن لم يثبت منه عدم مانعيّة الموجود؛
 لعدم الحاجة إليه بعد وجوده في الصلاة أو اللباس أو نحوهما، وهو حاكمٌ
 على أصالة الاشتغال.

(١) ما بين المعقوفين ساقط في الأصل.

بقي في المقام شيءٌ ينبغي التنبيه عليه: وهو أنَّ ما ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب عند الشك في المانع في أثناء العبادة إنما هو فيما إذا كان الشك في المانع من جهة الشك في الصفة دون الموصوف.

وتوضيح الكلام في ذلك: أنَّ الشك في المانع على أقسام:

أقسام الشك
في المانع

أحدها: الشك في وجود المانع المعلوم مانعيته في أثناء العبادة المعبر عنه بالشك في تحقق الموصوف، كما إذا شك في أثناء الصلاة في خروج البول وعدمه، وهذا القسم لا إشكال في جريان الاستصحاب العدمي فيه كما عرفت.

وثانيها: الشك في المانع من جهة الشك في أنَّ الموجود في الصلاة مثلاً هل هو مصداق للموضوع الكلي المعلوم حكمه، ولكن كان الشك في الموضوع الصرف، كما إذا خرج البلل المشتبه في أثناء الصلاة؛ فإنَّ الشك في مانعيته إنما هو من جهة الشك في كونه مصداقاً للبول المعلوم كونه مبطلاً.

ولا يخفى أنَّ استصحاب عدم خروج البول جارٍ في هذا القسم أيضاً، وإن كان العلم الإجمالي بتحقيق أحدهما موجوداً، إلاَّ أنَّه لما كان أحدهما كالذي في المثال المذكور ممَّا لا يترتب عليه الحكم كان ممَّا لا يجري الأصل في الآخر وهو أصالة عدم كونه بولاً، وأمَّا استصحاب عدم كون البلل المشتبه بولاً فلا مجرى له فيه؛ لانتفاء الحالة السابقة فيه كما هو واضح.

ومرجع هذين القسمين إلى الشبهة في الموضوع، كما أن مرجع القسمين الأخيرين إلى الشبهة في الحكم.

ثالثها: أن يكون الشك في المانعة من جهة الشك في الصفة، وهذا على قسمين:

أحدهما: أن يكون الشك في الحكم الكلي لما وقع في أثناء الصلاة، مثل ما إذا وقع القهقهة في أثناءها بناءً على فرض عدم معلومية حكمها شرعاً، ومثل ما إذا شك في كون البكاء على الحسين عليه السلام في أثناء الصلاة مبطلاً أم لا؟

وثانيهما: أن يكون الشك في الصفة من جهة الشك في أن الشيء المتخلل هل هو مصداق للموضوع الكلي المعلوم حكمه أم لا؟ ولكن كان الشك في الموضوع المستنبط، بمعنى أن يكون الشك في الاندراج من جهة الجهل بمفهوم ذلك الموضوع الكلي المعلوم حكمه، وذلك كما إذا شك في أثناء الصلاة أن وضع اليسرى على اليمنى أيضاً مبطل أم لا؟ ومرجع الشك إلى أن ذلك هل هو مصداق للتكتف المنهي عنه أم لا؟

ومنشأ الشك إنما هو الجهل بمفهوم التكتف المنهي عنه في الصلاة؛ لأننا لا نعلم أن مفهومه هل هو وضع اليمنى على اليسرى حتى يكون وضع اليسرى خارجاً عنه؟ أو أنه عبارة عن مطلق وضع اليد على الأخرى حتى يكون الوضع المذكور أيضاً فرداً ومصدقا له كما أن وضع اليمنى فرد له؟ وهذان القسمان هما الذي لا مجرى للأصل المذكور

فيهما^(١) لوجوه:

أحدها: أن الإبطال ليس أمراً مجموعاً حتى يصير مورداً للأصل، وإنما هو من الأمور المنتزعة من الأحكام التكليفية، فلا بد من ملاحظة الخطابات التكليفية، أو الرجوع عند الشك وإجمال الخطاب إلى البراءة أو الاشتغال سيما عند الشك في الأجزاء والشرائط، كما هو أغلب موارد تمسكهم بالأصل المذكور، أعني أصالة عدم المانع والمبطل.

(١) ولا يخفى عليك: أن جريان أصالة عدم المانعة في القسمين المذكورين إنما هو إذا لم يكن في المقام علم إجمالي وإلا فلا مجرى للأصل المذكور فيهما؛ لأن العلم الإجمالي مانع عن جريانه؛ فإنه يلزم حينئذ تعيين الحادث بالأصل، وذلك كما إذا علم المصلي في الركعة الثانية من صلاته بترك سجدين ولكن يشك في أنهما من الركعة الأولى أو الثانية، أو كل واحد منهما من ركعة واحدة فقط، فإن كانتا من ركعة واحدة فلا إشكال في بطلان الصلاة؛ لأن الركعتين معاً من ركن ففواتهما يبطل الصلاة، كما أنه لو كانت كل واحد منهما من ركعة كانت صلاته صحيحة. وبالجمله ترك السجدين معلوم إجمالاً وإنما الشك في تعيينهما، هل هما من ركعة واحدة حتى تكون الصلاة باطلة، أو من مجموع الركعتين حتى تكون الصلاة صحيحة؟

فالعلم الإجمالي مانع من إجراء الأصل؛ إذ الأصل في كل واحد من طرفي العلم الإجمالي يعارض بالأصل في الطرف الآخر، مثلاً لو قلت: الأصل عدم المبطل حتى يكون تركهما من مجموع الركعتان، فيعارضه الأصل في الطرف الآخر وهو أصالة عدم الصحة، فيثبت منه كون نسيان السجدين من ركعة واحدة.

والحاصل: أنه لو كان الأصل جارياً في المقام يلزم تعيين الحادث بالأصل، سواء كان مجرى الأصل هو عدم المبطل أو كان عدم الصحة، فعلى كليهما لزوم المحذور المذكور. [منه]

وثانيها: أنه لا بدّ في الاستصحاب من حالة سابقة متيقّنة وهي مفقودة في المقام؛ إذ الشكّ هنا يرجع إلى الشكّ في ثبوت وصف الإبطال لشيءٍ كالتكفير في حال الصلاة، وليس له حالة سابقة نعلم منها بحكم الشارع بعدم كونه مبطلاً له حتّى يستصحب.

وثالثها: أن أصالة عدم كون التكفير مبطلاً بالنسبة إلى الحكم بصحة الصلاة من الأصول المثبتة التي لا عبرة بها على المختار، بل المرجع فيهما هو مسألة الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة، فيرجع فيهما هنا إلى البراءة أو الاحتياط كلّ على مذهبه في تلك المسألة.

نعم، يصحّ التمسك بالأصل المذكور فيما لو رجع الشكّ إلى كون العارض قاطعاً للهيئة الاتّصاليّة المعتبرة في أجزاء العبادة على التفصيل المتقدّم في كلام المصنّف، وأمّا التمسك به فيما لو رجع الشكّ إلى الشكّ في صحة الأجزاء السابقة أو اللاحقة أو المجموع فقد عرفت بما فيه مفصلاً.

[٧٢٤] قوله: فالمعنى الأوّل أظهر؛ لكونه المعنى الحقيقي...^(١).

أقول: وفيه: أن لفظ «الإبطال» في قوله: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^(٢) وإن كان ظاهراً في المعنى الأوّل - الذي عبارة عن إحداث البطلان في العمل الصحيح - المرادف للإحباط؛ لموافقته لوضع باب الإفعال ومناسبته للآيات المذكورة وملائمته للتعبير الوارد عن الباقراء^(٣)، إلّا

أظهرية معنى
الأوّل من المعاني
لإبطال العمل

(١) فرائد الأصول: ٣٧٨/٢.

(٢) سورة محمد ﷺ: ٣٣.

(٣) الأمالي، للصدوق: ٦٠٨، المجلس ٨٨، ح ١٦، ثواب الأعمال: ١١.

أنّ هذا الظهور معارضٌ بظهور هذا اللفظ عند العرف في المعنى الثالث الذي عبارة عن قطع العمل المركّب ورفع اليد عنه بعد الدخول فيه على وجه الصّحة.

بل المعنى الأوّل غير متبادرٍ عندهم عند الإطلاق وتجّده عن القرينة، وقد قرّر في محلّه أنّه إذا دار الأمر بين الظهور الوضعي والظهور العرفي يقدّم الثاني؛ لحكومته على الظهور النوعي.

ويؤيّد ما ذكرنا من كون الإبطال حقيقة عرفيّة في المعنى الثالث فهم القدماء من الآية ذلك المعنى؛ إذ لا مدرك عندهم سواها مع اطلاعهم على وضع باب الإفعال والتفاسير.

بل لا ينافي ذلك لوضع الإفعال في ما ذكر؛ من جهة أنّ الدخول في الأعمال المركّبة على وجه الصّحة عند العرف عمل صحيح مسامحةً، خصوصاً إذا كان العمل في شرف الإتمام، فرفع اليد عنه إبطال للعمل الصحيح، فالمسامحة حينئذٍ في متعلّق الإبطال وهو العمل الصحيح، بمعنى: أنّهم يطلقونه على ما هو في شرف الكمال والصّحة مسامحةً، لا في الهيئة والنسبة الملحوظة في وضع باب الإفعال، نظير قوله: «رأيت العسكر» وقد رأى بعضهم.

والحاصل: هيأة باب الإفعال ملحوظة في المعنى الثالث وإن وقع التسامح في متعلّقه في أوّل زمان استعماله فيه بحيث صار الآن حقيقة عرفيّة فيه من غير مسامحة في المتعلّق أيضاً.

وأما التفاسير الباطنية فلا عبرة بها في مقام الأخذ بظواهر الألفاظ كما حَقَّق في محله، مع إمكان إرادة الأعم من الكامل وما في شرف الكمال من العمل فيناسب الشرك والكفر أيضاً.

مضافاً إلى ذلك أنَّ إرادة المعنى الأوَّل في تلك الآيات لوجود القرينة المتَّصلة لا يقضي بإرادته منه في ما يستعمل مجرداً عن القرينة، بل لو فرض استعماله في ذلك المعنى مع القرينة المتَّصلة في ألف موردٍ لا يجدي في إرادة ذلك منه في ما إذا استعمل مجرداً بعد البناء على ظهوره في خلاف ذلك المعنى كما هو المفروض في المقام.

نعم، لو فرض استعمال اللفظ في خلاف ظاهره مع إقامة القرينة المنفصلة عليه في جملة من الموارد، يمكن دعوى صلاحية ذلك للحمل على خلاف الظاهر بدعوى: صيرورته حيثنًد من المجاز المشهور.

لكن الفرض في المقام اتّصال القرينة وهي لا توجب صرف اللفظ عن ظاهره فيما لم تتصل به كما تقرّر في محله، فتدبّر.

[٧٢٥] قوله: **فإن تعقيب إطاعة الله...**^(١).

أقول: وجه كون تعقيب إطاعة الله وإطاعة الرسول بالنهي عن الإبطال مناسباً لإرادة الإحباط من الإبطال هو: أنّه لو كان المراد بها المعنى الثاني لكان قوله: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾^(٢) بعد قوله: ﴿أَطِيعُوا

(١) فرائد الأصول: ٣٧٩/٢.

(٢) سورة محمد ﷺ: ٣٣.

اللَّهُ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ»^(١) تكراراً؛ فإنَّ إيجاد العمل على وجه البطلان - كما هو المعنى الثاني - مخالفة له تعالى ولرسوله ﷺ فيكفي في منعه قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ﴾ الآية، فالمناسب حينئذٍ أن يراد بها المعنى الأول، بأن يكون النهي عن ابطال الإطاعة بما يوجب الإحباط.

هذا، ولكنّه - مع مناسبته للمعنى الثالث أيضاً الذي يتم به الاستدلال كما عرفت - لا يخلو عن تأمل، فتدبر.

[٧٢٦] قوله: مع ظهور الآية...^(٢).

أقول: وجه ظهور الآية في حرمة إبطال الجميع هو: أن قوله: ﴿أَعْمَلْكُمْ﴾ جمعٌ مضافٌ واقعٌ في حيز النفي فيفيد سلب العموم، فيصير المعنى: لا تبطلوا جميع أعمالكم، فيناسب الإحباط؛ إذ المبطل لجميع الأعمال ليس إلا الشرك أو سائر المعاصي إن قلنا بالإحباط فيها، ورفع اليد عن العمل في الأثناء ليس مبطلاً لجميع الأعمال، بل لبعضها.

هذا، ولكنَّ الإنصاف أن مفاد الآية كآية: ﴿لَا تُبْطِلُوا صِدْقَتَكُمْ﴾^(٣) هو العموم الأفرادي، أي: لا تبطلوا شيئاً من أعمالكم، وأمّا العموم المجموعي فقد أنكرناه في الاستعمالات إيجاباً وسلباً، فيكون مفاد الآية حينئذٍ هو عموم السلب، وتفصيل ذلك في باب المطلق والمقيّد،

(١) سورة محمد ﷺ: ٣٣.

(٢) فرائد الأصول: ٣٧٩/٢.

(٣) سورة البقرة: ٢٦٤.

فليرجع إلى هناك.

[٧٢٧] قوله: ويشهد لما ذكرناه...^(١).

أقول: وفيه منع الشهادة؛ فإنَّ استشهاد النبي ﷺ في ذلك المورد بالآية لا ينفي عمومها لغير ذلك المورد، كما لا يمنع عن إرادة ما يشمل المقام من الآية؛ وذلك لما عرفت غير مرّة أنَّ المورد غير مخصّص.

بل قد يقال: إنَّ استشهاد النبي ﷺ يمكن أن يكون بما هو من باطن الآية، وقد عرفت أنَّ التفاسير الباطنية لا تنافي ظهور الآية في غير محلّ الاستشهاد، بل لا عبرة بها في مقام الأخذ بظواهر اللفظ، وقد ذكرنا أنَّ لفظ «الابطال» ظاهرٌ عند العرف في المعنى الثالث بحيث صار اللفظ حقيقة عرفية في هذا المعنى حسبما تقدّم.

[٧٢٨] قوله: مع أنَّ إرادة المعنى الثالث... موجب لتخصيص
إرادة المعنى
الثالث موجب
لتخصيص الأكثر

الأكثر...^(٢).

أقول: وجه لزوم تخصيص الأكثر - على تقدير إرادة المعنى الثالث من لفظ «الابطال» المنهَى عنه في الآية - هو: أنَّ «الأعمال» جمعٌ مضافٌ يفيد العموم فيشمل المعاملات والعبادات في واجباتها ومستحباتها، بل ويشمل المحرّمات والمكروهات والمباحات وما اندرج في المباحات من

(١) فرائد الأصول: ٣٧٩/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٨٠/٢.

الأفعال العادية، ولا ريب أنَّ ما عدا العبادات الواجبة من المعاملات والعبادات المستحبة والمكروهة والمحرمات والمكروهات ممَّا لا منع عن إبطالها ولا يحرم قطعها في أثناء العمل، فيلزم حينئذٍ ارتكاب التخصيص في الآية بإخراج تلك الأمور، ويبقى العبادات الواجبة في تحت الآية، وهذا - كما ترى - تخصيصٌ للأكثر، المستهجن سيِّئاً في كلام الحكيم.

هذا، ولكن قد أُورد^(١) عليه:

أولاً: بمنع استهجان التخصيص الأكثر مطلقاً، بل استهجانه إنَّما هو فيما إذا لم يكن المورد مقام التعظيم والتكريم، وإلا فلا استهجان فيه حسبها تقرّر في مبحث العام والخاص.

فحينئذٍ نقول: إنَّ الصلاة لَمَّا كانت «عمود الدين»^(٢) «إن قُبِلت قُبِلت ما سواها وإن رُدَّت رُدَّت ما سواها»^(٣)، مضافاً إلى كثرة دورانها في كلّ يومٍ وليلة بخلاف سائر الأعمال فصَحَّ إطلاق لفظ «الأعمال» عليها، بدعوى: أنَّها كائنُها كلّ الأعمال، نظير سائر الموارد التي صحَّحوا تخصيص الأكثر بذلك فيها.

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤١١.

(٢) المحاسن: ٤٤/١، ح ٦٠، تهذيب الأحكام: ٢٣٧/٢، ب فضل الصلاة، ح ٥، الأمالي، للطوسي: ٥٢٩.

(٣) يُنظر: المحاسن: ٨١/١، ح ١٠، من لا يحضره الفقيه: ٢٠٨/١، ب فضل الصلاة، ح ٦٢٦، تهذيب الأحكام: ٢٣٧/٢، ب فضل الصلاة، ح ٥.

هذا، وفيه: ما لا يخفى.

وثانياً: بإرادة العبادات المركبة الواجبة من «الأعمال» وخروج غيرها من المعاملات عن تحت «الأعمال» خروجاً موضوعياً؛ لخروج الأذكار والأدعية والزيارات منها؛ فإنّ كلّها من قبيل تعدّد المطلوب، وكون كلّ ذكرٍ ودعاء ونحوها باعتبار الأمر المتعلّق بها مطلوب على حدة وإن كان باعتبار آخر يعتبر فيها الهيئة المجموعيّة، وخروج الأخماس والزكوات والصدقات أيضاً؛ فإنّ كلّها أمور بسيطة لا يتصور الإبطال فيها، بل إمّا أن يقع صحيحاً أو باطلاً من أوّل الأمر، فيبقى تحتها الصلاة والحجّ والصوم، فلا غائلة في التزام حرمة إبطالها.

وفيه أيضاً: أن إرادة خصوص العبادات المركبة الواجبة من «الأعمال» تحكّم ورجم بالغيب.

فالأولى الإيراد عليه: بأن الاستهجان مسلّم، ولكن لزوم تخصيص الأكثر قرينة على إرادة العهد من العامّ، كما هو الشأن في جميع العمومات التي كانت الأفراد الخارجة أكثر من الباقية، فحينئذٍ بعد ملاحظة كون الأبطال حقيقة عرفيّة في رفع اليد وملاحظة لزوم التخصيص للأكثر، لا بدّ أن يحمل لفظ «الأعمال» على المعهود صوناً لكلام الحكيم عن اللغويّة، وحيث لم يكن المعهود معيّناً في الخارج تعيّن الحكم بالإجمال والأخذ بالمتيقّن كما هو الشأن في جميع العمومات المحمولة على المعهود، ومن البين أنّ المتيقّن منها - بعد تسليم ظهورها في رفع اليد - هو الصلاة الواجبة، ويؤيده قيام الإجماع على حرمة قطع الصلاة.

فإن قلت: الاستهجان يرتفع بالحمل على الكراهة، فما الداعي على إرادة العهد حتى يوجب الإجمال؟

قلت: - مضافاً إلى كون الكراهة مجازاً لغوياً أو أصولياً لا يصار إليها مهما أمكن - إن الاستهجان باقٍ بحاله؛ لعدم التزام أحد من العلماء بكراهة رفع اليد في غير العبادات من المعاملات.

فإن قلت: فأى فائدة في الآية بعد قيام الإجماع على حرمة قطع الصلاة؟

قلت: تظهر الفائدة في المصاديق المشتبهة من مستثنيات القطع؛ فإنه لو كان المدرك هو الإجماع فيقتصر بالمتيقن من مورده، وإن كان هي الآية فيحكم بحرمة القطع فيها؛ لإطلاقها في الصلاة.

فظهر ممّا ذكرنا: ظهور الآية في المعنى الثالث وكونها نافعة في باب الصلاة خاصة، فافهم.

[٧٢٩] قوله: فإذا ثبت ترجيح المعنى الأول، فإن كان المراد...^(١).

أقول: يعني فقد تبين ممّا ذكرنا ترجيح إرادة المعنى الأول من الآية وهو إحداث البطالان في العمل الصحيح، بمعنى جعله باطلاً بعد ما كان صحيحاً، فحينئذٍ إن كان المراد بـ«الأعمال» في الآية مجموع العمل حتى يكون معني الآية النهي عن ابطال العمل المركب وإحباطه وتنزيله منزلة

(١) فرائد الأصول: ٣٨٠/٢.

المعدوم في عدم ترتب الأثر عليه، فلا ربط لها بما نحن فيه وهو قطع العمل ورفع اليد عن الجزء المتقدم الذي وقع صحيحاً بسبب الزيادة العمديّة المتخلّلة بينه وبين الجزء المتأخّر.

وإن كان المراد بها ما يعمّ بعض العمل والجزء المتقدم منه، فيدلّ حينئذٍ على حرمة القطع في الأثناء أيضاً، ولكنّه لا ينفع الاستدلال بها في الحكم بصحّة الصلاة المتخلّل بين أجزائها الزيادة العمديّة؛ إذ صحّة الجزء المتقدم على الزيادة غير معلومة بسبب تلك الزيادة، فلم يعلم أنّ رفع اليد عند إبطال له أم لا؟ فيصير الشبهة من هذه الجهة موضوعيّة وحكمها هو البراءة وعدم جواز التمسك بالآية؛ لمكان الشكّ في تناول النهي للمقام من جهة الشكّ في صدق الإبطال عليه وعدمه، فلا مقتضى في الآية لصحّة هذه الصلاة، فتعيّن الرجوع إلى الأصل العملي وهي البراءة.

ولكن فيه نظر؛ إذ قد عرفت أنّ الآية ظاهرة في حرمة قطع العمل المركّب ورفع اليد عنه بعد الدخول فيه على وجه الصحّة، ويتمّ الاستدلال حينئذٍ؛ إذ رفع اليد وقطع العمل المحكوم بالحرمة موضوعٌ عرفيٌّ يصدق مع الشكّ في تحقّق الإبطال به أيضاً.

بمعنى: أنّه يكفي في صدق القطع عرفاً عدم العلم بالانقطاع، ولا يعتبر فيه القطع بالصحّة.

نعم، لو علم بطلانه قبل رفع اليد فهو حينئذٍ ليس حراماً، إمّا من جهة كونه تخصيصاً أو تخصّصاً.

وبالجملة، إنّ متعلّق الحرمة في الواقع وإن كان هو الرفع الملازم

للإبطال؛ للعلم بعدم حرمة رفع اليد [عن الباطل، لكن لما كانت عقولنا قاصرة عن تمييز مصاديق ذلك الموضوع الخفي فيحكم من إطلاق حرمة رفع اليد حرمة رفع اليد]^(١) عن المشكوك أيضاً، نظير تمسكهم بوجوب الوفاء بالعقود المشكوكة لعموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢)، مع أن متعلق لزوم الوفاء في الواقع هو العقد الصحيح لا الفاسد، فالدليل العقلي المخرج للفاسد منوع لموضوع الحرمة والزموم، فتكون الشبهة عند الشك في الصحة والفساد موضوعية، والتمسك بالعموم والإطلاق فيها إذا كان رفع الشبهة بيد الشارع جائز قطعاً حسبما حققناه في محله، فافهم.

المناقشة في

الاستدلال على

الصحة باستصحاب

حرمة القطع

[٧٣٠] قوله: ومما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال...^(٣).

أقول: وجه ضعف التمسك باستصحاب حرمة القطع أمور:

أحدها: أن من جملة شروط الاستصحاب بقاء موضوع المستصحب والموضوع هنا هو القطع، وهو إنما يصدق مع ارتباط الأجزاء اللاحقة بالسابقة وهو موضع شك؛ لاحتمال الانقطاع بالزيادة العمدية، ومعه يُشك في صدق القطع، فلم يحرز موضوع المستصحب حتى يستصحب الحكم المتعلق به وهو الحرمة.

والحاصل: أن استصحاب حرمة القطع موقوف على كون العمل

(١) ما بين المعقوفين ساقط من قلمه الشريف، أثبتناه من جواهر العقول (مخطوط): ٢٩٢.

(٢) سورة المائدة: ١.

(٣) فرائد الأصول: ٣٨٠/٢.

صحيحاً حتى يصدق عليه القطع والإبطال، والمفروض الشك في الصحة فلا يتحقق فيه القطع والإبطال؛ لمكان احتمال الانقطاع بسبب الزيادة المشكوكة، ولا معنى لحرمة قطع المنقطع وإبطال الباطل.

وثانيها: على تقدير جريان الاستصحاب في المقام فهو إنما يتم فيما ثبت فيه حرمة القطع والإبطال قبل الشك كالصلاة ونحوها، دون ما لم يثبت فيه ذلك كالغسل والوضوء والتيمم ونحو ذلك مما لا يحرم فيه القطع، مع أن المدعى عام.

وثالثها: أن حرمة القطع لازم للعمل الصحيح وهو ملزوم لها، والأصل في اللازم بالنسبة إلى الملزوم من قبيل الأصول المثبتة التي لا عبرة بها، من غير فرق في ذلك بين أن يكون الملزوم ملزوماً شرعياً بلا واسطة أو معها، أو ملزوماً عقلياً أو عادياً حسبما سيأتي في محله.

لا يقال: إذا ثبت حرمة الإبطال يثبت الصحة بالإجماع المركب لثبوت الملازمة بينهما.

لأننا نقول: الملازمة إنما هي في الأحكام الواقعية لا في الأحكام الظاهرية التي هي مؤدى الأصول؛ ألا ترى أن التفكيك بين المتلازمين في الشرعيات مما لا يخفى، فالاستصحاب المذكور مما لا يصلح الاستناد إليه في الحكم بصحة العمل، فتدبر.

[٧٣١] قوله: وأضعف منه استصحاب وجوب إتمام العمل...^(١).

المناقشة في

الاستدلال على

الصحة

باستصحاب وجوب

الإتمام

أقول: وجه أضعف هذا الاستصحاب أمور:

أحدها: ما أشار إليه من قوله: «للك في الزمان اللاحق في القدرة...»^(٢) إلى آخره، وحاصله: أن الإتمام ليس له معنى محصل إلا ربط الأجزاء اللاحقة بالسابقة، وهو مع فرض الشك في الارتباط غير مقدور، فلا يثمر استصحاب وجوبه، بل لا يصح؛ لاشتراط التكليف ابتداءً واستدامةً بالقدرة.

وثانيها: ما أشار إليه أيضاً من قوله: «وفي أن مجرد إلحاق باقي الأجزاء إتمام له»^(٣)، ومحصله: أن العمل في عنوان وجوب الإتمام عبارة عن المأمور به، وكون ما وقع فيه الزيادة العمديّة مأموراً به غير معلوم؛ لاحتمال كون عدم الزيادة من الشروط، ومعه لا معنى لاستصحاب وجوب الإتمام.

وإن شئت قلت: إن استصحاب وجوب إتمام العمل موقوف على كون العمل صحيحاً، وإلا فلا معنى لوجوب إتمام العمل المحتمل البطلان حسبما ذكرنا في سابقه.

وثالثها: أن استصحاب وجوب الإتمام بالنسبة إلى إثبات الصحة

(١) فرائد الأصول: ٣٨٠/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٨١/٢.

(٣) فرائد الأصول: ٣٨١/٢.

الَّذِي هُوَ مَلْزُومُ الْمُسْتَصْحَبِ مِنْ قَبِيلِ الْأَصْلِ الْمَثْبُتِ، وَهُوَ بَاطِلٌ.
ورابعها: أَنَّهُ عَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِ جَرَيَانِ الِاسْتَصْحَابِ إِنَّمَا يَتِمُّ فِيهَا ثَبَتُ
فِيهِ وَجُوبُ الْإِتِمَامِ قَبْلَ الشُّكِّ كَالصَّلَاةِ الْوَاجِبَةِ - لِقِيَامِ الْإِجْمَاعِ عَلَى
وَجُوبِ إِتِمَامِهَا وَحَرْمَةِ قَطْعِهَا - دُونَ مَا لَمْ يَثْبُتْ فِيهِ ذَلِكَ كَالنَّافِلَةِ وَغَيْرِهَا
مِمَّا وَقَعَ الْخِلَافُ فِيهِ، فَتَدَبَّرْ.

[٧٣٢] قوله: وَرَبِّمَا يَجَابُ عَنْ حَرْمَةِ الْإِبْطَالِ...^(١).

جواب صاحب

الرياض عن

الاستصحابيين بوجه

آخر والمناقشة فيه

أقول: المجيب هو صاحب الرياض على ما حكى عنه^(٢)، حيث إنَّه
لَمَّا رَأَى أَنَّ اسْتَصْحَابَ حَرْمَةِ الْإِبْطَالِ وَوَجُوبَ الْإِتِمَامِ مِمَّا لَا يَدُلُّ عَلَى
صَحَّةِ الْعَمَلِ، وَلَا مِلَازِمَةَ بَيْنِهِ وَبَيْنَ الصَّحَّةِ فَحَكَمَ بِوَجُوبِ الْإِتِمَامِ ثُمَّ
بِالْإِعَادَةِ جَمْعًا بَيْنَ مُقْتَضَى اسْتَصْحَابِ وَأَصَالَةِ الْإِشْتِغَالِ بِالْعِبَادَةِ مِنْ
جَهَةِ عَدَمِ الْعِلْمِ بِأَنَّ الْمَكْلَفَ بِهِ هُوَ إِتِمَامُ الْعَمَلِ أَوْ إِعَادَتُهُ، فَيَكُونُ مِنْ قَبِيلِ
دَوْرَانِ الْأَمْرِ بَيْنَ الْمُتَبَايِنِينَ كَالظَّهْرِ وَالْجُمُعَةِ وَالْقَصْرِ وَالْإِتِمَامِ، وَقَدْ عَرَفْتَ
أَنَّ الْحُكْمَ فِيهِ هُوَ الْإِحْتِيَاطُ بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْمُحْتَمَلِينَ.

بل قد يقال: بِأَنَّ الْجَمْعَ بَيْنَ الْإِتِمَامِ وَالْإِعَادَةِ مُتَعَيَّنٌ عَلَى الْقَوْلِ بِدَلَالَةِ
الْآيَةِ عَلَى حَرْمَةِ الْقَطْعِ وَرَفْعِ الْيَدِ عَنِ الْمَرْكَبِ؛ نَظْرًا إِلَى أَنَّ غَايَةَ مَا يَقْتَضِيهِ
الْآيَةُ هُوَ وَجُوبُ إِتِمَامِ الْعَمَلِ وَلَا مِلَازِمَةَ بَيْنِهِ وَبَيْنَ الصَّحَّةِ، فَلَا بَدَّ مِنْ
الْجَمْعِ تَحْصِيلًا لِلْبَرَاءَةِ الْيَقِينِيَّةِ^(٣).

(١) فرائد الأصول: ٣٨١/٢.

(٢) يُنْظَرُ: وَسِيلَةُ الْوَسَائِلِ: ٢٥١، أَوْثَقُ الْوَسَائِلِ: ٢٢٥/٤.

(٣) جواهر العقول (مخطوط): ٢٩٢.

والحاصل: أن مقتضى الاحتياط هو الجمع بينهما من غير فرق بين إثبات وجوب الإتمام وحرمة القطع بالآية أو بالاستصحاب.

بل ربّما يدعى وجوب الجمع بينهما وإن قلنا بسقوط الآية والاستصحاب، من جهة العلم الإجمالي بثبوت اشتغال الذمة بأحد الأمرين: وجوب الإتمام على تقدير صحة العمل واقعاً، ووجوب الإعادة على تقدير بطلانه، فالشك في وجوب الإتمام ليس شكاً بدوياً كما يظهر من المصنّف فيما سيأتي، بل هو شك في المكلف به بعد العلم الإجمالي بأصل التكليف، فيجب الاحتياط بالجمع بينهما.

هذا، ولكن قد يقال: بأنّ الشك في وجوب الإتمام وحرمة القطع المسبّب عن الشك في مانعية الزيادة شرعاً، فإذا حكم بعدم مانعيّتها ولو من جهة أصالة البراءة تعيّن الحكم بوجوب الإتمام في مرحلة الظاهر، فيلزمه جواز الاقتصار عليه وعدم وجوب إعادته، فيرتفع حينئذٍ موضوع الاشتغال؛ لانتفاء احتمال الضرر بعد إجراء البراءة حسبما عرفت^(١).

وتوهّم: عدم جواز إثبات موضوع الحرمة بأصالة البراءة في مانعية الزيادة نظراً إلى أنّ الإبطال ليس حكماً شرعياً وإن كان ملازماً لمجرى البراءة، فالحرمة مترتبة عليه بواسطة الإبطال فيكون من الأصول المثبتة، فيبقى أصالة البراءة عن حرمة القطع والإبطال سليمة عن الأصل الحاكم عليها، ومن هنا ذكر المصنّف في ردّ الجواب المذكور: «بأنّه على تقدير عدم

(١) بحر الفوائد: ٤٨/٦.

العمل بالاستصحاب تحصل البراءة اليقينية بالقطع والاستئناف، ويدفع احتمال حرمة بأصالة البراءة^(١).

لكنّه فاسد؛ فإنّه لا معنى لحكم الشارع بعدم الاعتناء باحتمال المانع إلاّ أنّه يجب البناء على صحّة العمل وحرمة قطعه، نظير حكمه بالبراءة عن احتمال الدين المانع عن تحقّق الاستطاعة أو احتمال سائر حقوق الناس من الخمس والزكاة وغيرهما مع كون المال في نفسه بقدر الاستطاعة، فليتدبّر.

الدليل الخاصّ على [٧٣٣] قوله: وإلّا فقد يقتضي الدليل في خصوص بعض المركّبات مبطلية الزيادة في بعض العبادات البطلان...^(٢).

أقول: الأدلّة الواردة في بيان حكم الزيادة الحاصلة في الصلاة على طوائف:

منها: ما تدلّ على البطلان في الزيادة مطلقاً سواء كان عمداً أو سهواً كقوله عليه السلام في صحيحة أبي بصير: «من زاد في صلاته فعلية الإعادة»^(٣)، وقوله عليه السلام في الطواف: «أنّه كالصلاة المفروضة في أنّ الزيادة فيه مبطلّة»^(٤)،

(١) يُنظر فرائد الأصول: ٣٨١/٢.

(٢) فرائد الأصول: ٣٨٢/٢.

(٣) الكافي، ٣/٣٥٥، ب من سها في الأربع والخمس، ح ٥، وسائل الشيعة: ٨/٢٣١، ب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.

(٤) ينظر: تهذيب الأحكام، ٥/١٥١، ب الخروج إلى الصفا، ح ٢٣، وسائل الشيعة: ١٣/٣٦٦، ب ٣٤ من أبواب الطواف، ح ١١.

وقوله ﷺ في النهي عن العزائم: «أن السجود زيادة في المكتوبة»^(١)، وقوله في ما حكى^(٢) عن تفسير العياشي في من أتم في السفر: «أنه يعيده»، قال: «لأنه زاد في فرض الله عز وجل»^(٣) ونحو ذلك؛ فإن تلك الأخبار - كما ترى - تدل على أن مطلق الزيادة في العبادات موجبة للبطلان عمداً كان أو سهواً، خصوصاً الأخيرة منها؛ حيث إنها بعموم التعليل تدل على وجوب الإعادة لكل زيادة في فرض الله تعالى.

ومنها: ما يدل على البطلان في خصوص الزيادة السهوية كقوله ﷺ: «إذا استيقن أنه زاد في صلاته فليستقبل صلاته»^(٤).

ومنها: ما يدل على الصحة في الزيادة السهوية خاصة.

أما الأخيرتان فلا نظر لهما إلى الزيادة العمدية التي هو محل الكلام، بل هما متعارضتان في مطلق الزيادة السهوية من الأركان وغيرها، وحيث انعقد الإجماع على الصحة في الزيادة السهوية من غير الأركان كانعقاده على البطلان في السهوية من الأركان تعين تخصيص الثانية بغير الأركان

(١) الكافي: ٣/٣١٨، ب عزائم السجود، ح ٦، وسائل الشيعة: ٦/١٠٥، ب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١.

(٢) فرائد الأصول: ٢/٣٨٢.

(٣) لم نجده في تفسير العياشي، نعم حكاها في الوسائل عن الخصال، يُنظر: الخصال: ٢/٦٠٣، وسائل الشيعة: ٨/٥٠٨، ب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٨.

(٤) يُنظر: الكافي: ٣/٣٥٤، باب من سها في الأربع والخمس، ح ٢، وسائل الشيعة: ٨/٢٣١، ب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

والثالثة بالأركان.

وأما الأولى التي هي عمدة أدلتهم في غير الأركان من الزيادة العمديّة فتحقيق الكلام فيها موقوف على بيان المراد من الزيادة المذكورة فيها، فنقول:

إنّ الزيادة تحتل معاني أربعة:

أحدها: أن يكون المراد بها مطلق الفعل الذي ليس من الصلاة، فيكون معنى قوله: «من زاد في صلاته» أنّه فعل فعلاً خارجاً عن الصلاة، فيستفاد منه أنّ الأصل في كلّ فعلٍ خارج هو إبطال الصلاة، خرج ما خرج من الفعل القليل بالدليل وبقي الفعل الكثير فيكون مبطلاً.

وثانيها: أن يكون المراد بها الإتيان بفعلٍ على أنّه من الصلاة وإن لم يكن من جنس ما هو من أجزاء الصلاة كالتكثّف والتأمين ونحوهما.

وثالثها: أن يكون المراد بها الإتيان بما هو من جنس أجزاء الصلاة ولو بحسب الصورة، لكن لم يقصد منه كونه من الصلاة كالانحناء لقتل الحيّة أو العقرب أو نحو ذلك.

ورابعها: أن يكون المراد بها الإتيان بما هو من جنس أجزاء الصلاة بقصد أنّه من الصلاة.

والظاهر أنّ المراد من الزيادة في تلك الأخبار ليس هو المعنى الأوّل والثالث كما لا يخفى، بل المراد بها هو أحد المعنيين الآخرين، وهو الإتيان بالفعل على أنّه من الصلاة وإن لم يكن من جنس أجزائها، والآخر الإتيان

بما هو من جنس أجزاء الصلاة بقصد أنه من الصلاة.

ولكن يشكل الحال من جهة ملاحظة ما ورد في سجدة العزيمة من قوله ﷺ: «لأن السجود زيادة في المكتوبة».

وجه الإشكال: أن سجدة العزيمة لا يؤتى بها بقصد أنها من الصلاة، بل هي مما يشابه أجزاء الصلاة بحسب الصورة ولم يقصد بها كونها من أجزائها، فيكون هذا الحديث مبيّناً لمعنى الزيادة في غيره من الأخبار كاشفاً عن أن المراد بها ما يشابه أجزاء الصلاة صورةً.

وقد يقال في رفع الإشكال: بأن هذا الحديث ليس صريحاً في كون المراد بالزيادة ما ذكر؛ لأن قوله ﷺ: «في المكتوبة» يحتمل أن يكون ظرفاً لغواً متعلقاً بالزيادة، وحينئذ يكون التعليل مبيّناً لمعنى الزيادة في سائر الأخبار، فيكون مفاد التعليل: أن سجدة العزيمة زيادة في المكتوبة، وأن كل زيادة في المكتوبة حكمها الإبطال.

ويحتمل أن يكون ظرفاً مستقراً متعلقاً بالحصول، فيكون المعنى: لأنه مما سمّي زيادة حاصلة في الصلاة.

ونقول حينئذ: إن الزيادة غير معلوم المراد من الحديث، فيكون تعليلاً بما لا نفهم وجهه، نظير ذلك تعليل جواز التيمم بأن: «رب الماء رب الصعيد»؛ فإن الوجه فيه أيضاً غير معلوم؛ فإنه لو بنى على ظاهر ما يستفاد منه لزم التيمم على كل جسم؛ لأن ربه رب الماء، مع أنه غير جائز، فيكون هذا تعليلاً بما لا نفهم معناه، ومثله في الأخبار أكثر من أن يحصى،

وعلى هذا فلا يجوز التمسك بعموم مثل هذا الخبر.

والحاصل: أنَّ القدر المتيقن من أخبار الزيادة هو ما لو أتى بالزائد في أثناء الصلاة بقصد أنه من الصلاة، سواء كان من جنس أجزاء الصلاة كتكرار الركوع مثلاً، أو من غير جنسها كالتكثف ونحوه^(١).

هذا، ولكن قد تأمل بعض الأساتيد^(٢) في دلالة هذه الأخبار على ما راموه من مبطلية الزيادة العمدية مطلقاً في الأركان وغيرها، وإنما هي دالة على البطلان في مطلق الزيادة من الأركان خاصة دون غيرها؛ إذ غاية ما يتصور لشمولها لغير الأركان دعوى إطلاق لفظ «الزيادة» وعدم تقييدها بالركن، فيدلّ من باب الحكمة على العموم، أو أنّ حذف المتعلق يفيد العموم.

وأنت خيرٌ بأنَّ الثاني لا يفيد العموم وضعاً بل من باب الحكمة، فحينئذٍ يرد عليه وعلى سابقه: أنَّ الحكمة تقتضي ذلك ما لم يكن في البين قدرٌ متيقن، ولا يخفى أنَّ القدر المتيقن في المقام موجودٌ وهو الركن، فيدلّ على البطلان فيه عمداً أو سهواً.

ويؤيد توهين إطلاقه إرادة خصوص الأركان من الطائفة الثالثة بقرينة الإجماع على الصحة في زيادة غير الركن سهواً.

ودعوى: عدم تطرّق إرادة المتيقن من التعليل في رواية العزيمة

(١) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٨١.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢٩٤.

ونحوها؛ نظراً إلى أنّ زيادة ما شابه الجزء إذا كان مبطلاً ولو بغير قصد الجزئية فزيادة المشابه بقصدها - كما في المقام - بطريق أولى.

مدفوعة: بمنع عموم التعليل لغير سجدة العزيمة؛ لاحتمال وجود خصوصية فيها ليست في غيرها وإن لم نعلمها.

مع إمكان أن يكون الغرض من التعليل مجرد تقريب لفهم السامع لا حقيقة، [نظير تعليل] جواز التيمم بالصعيد بأن رب الصعيد رب الماء^(١)، وتعليل حرمة التكتف [بأنه عمل]^(٢)؛ إذ ليس الغرض منهما أن وحدة الخالق فيهما وكونه عملاً علة [لجواز التيمم بالصعيد] وحرمة التكتف؛ كيف؟! والشجر أيضاً كالماء، والعمل القليل [أيضاً عمل].

مضافاً إلى إمكان حمل التعليل على التقية؛ لجواز قراءة العزيمة [عند العامة فبعد النهي عنها]^(٣) علّله عليه السلام بما هو مقبول عندهم تقية.

فظهر ممّا ذكر عدم انقلاب الأصل الأولي - وهو البراءة - في مسألة الزيادة العمدية، خلافاً للمصنّف رحمته الله، فتأمل.

(١) كما في تهذيب الأحكام: ١٨٥/١-٢٠٢، ب التيمم أحكامه، ح ٩، ٤٥ و ٦١.

(٢) قرب الإسناد: ٢٠٨، ح ٨٠٩، وسائل الشيعة: ٢٦٦/٧، ب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة،

ح ٤.

(٣) ما في المعقوفات ساقطة من الأصل، أضفناها من جواهر العقول.

[المسألة الثالثة: في ذكر الزيادة سهواً]

[٧٣٤] قوله: المسألة الثالثة: في ذكر الزيادة سهواً التي تقدح عمداً...^(١).

إلى هنا جفّ قلمه الشريف، ويا ليت امتدّت مدى ليالي والأيام.
وقد كتب والدي العلامة رحمته الله في ختام هذه المجلّد ما هذا لفظه: «هذا
آخر ما وجدناه من حواشي جدّي العلامة السيّد محمّد باقر الموسوي ابن
العلامة السيّد علي الموسوي القزويني صاحب الحاشية على القوانين. وأنا
العبد جواد الموسوي ابن السيّد علي المدعوّ بحاج آقا بزرك علوي ابن
السيّد محمّد باقر ابن السيّد علي الموسوي القزويني يوم الأربعاء ٢٢ / ذي
قعدة الحرام سنة ١٣٩٥ هجري».

(١) فرائد الأصول: ٣٨٤/٢.

مصادر التحقيق

القرآن الكريم

المصادر المخطوطة

١. بشرى الوصول إلى أسرار علم الأصول، للشيخ محمد حسن بن عبد الله بن محمد باقر المامقاني (ت ١٣٢٣ هـ)، ٨ مجلدات، من مخطوطات مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، تحت الرقم ١٧٥٤٧.
٢. جواهر العقول في شرح فرائد الأصول، لميرزا أبي القاسم الحسيني الأشكوري (ت ١٣٢٥ هـ)، وهو من تقارير بحث أستاذه الميرزا حبيب الله الرشتي (ت ١٣١٢ هـ)، من مخطوطات مكتبة الزهراء، تحت الرقم ٢٠٣٢.
٣. شرح الوافية، للسيّد صدر الدين، محمد بن محمد باقر القمي (ت ١١٦٠ هـ)، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي، تحت الرقم ٢٦٥٦.
٤. شرح الوافية، للسيّد صدر الدين، محمد بن محمد باقر القمي (ت ١١٦٠ هـ)، من مخطوطات مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، تحت الرقم ١٦٠٧٨.
٥. غاية المأمول في شرح زبدة الأصول، للشيخ جواد بن سعد الله بن جواد الكاظمي المعروف بـ«الفاضل الجواد» (ت ١٠٦٥)، من مخطوطات

مكتبة المركزية لجامعة طهران، تحت رقم ٨٢٧٧.

٦. مرشد الدلائل، للشيخ أحمد بن الحسين النجفي (ت ١٣١٥ هـ)،
الموجود في مكتبة الشخصية السيّد عليّ العلوي القزويني.

٧. مصابيح الأحكام، كتاب التجارة، للسيّد محمد مهدي بن مرتضى بن
محمد البروجردي الطباطبائي المعروف بـ«السيّد بحر العلوم» (ت ١٢١٢ هـ)،
من مخطوطات مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، تحت الرقم ٨٩ ط.

٨. المناهج السويّة، محمّد بن الحسن بن محمّد الأصفهاني المعروف
بـ«الفاضل الهندي» (ت ١٣٧ هـ)، من مخطوطات مكتبة مجلس الشورى
الإسلامي، تحت الرقم ٢٢٢ خ.

٩. الوافي في شرح الوافية، للسيّد محسن بن الحسن الأعرجي الكاظمي
(ت ١٢٢٧ هـ)، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، تحت
الرقم ١٩٢١.

المصادر المطبوعة

١. أحكام القرآن، لأبي بكر، أحمد بن عليّ الرازي الجصاص
(ت ٣٧٠ هـ)، ٣ مجلّدات، نشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ١،
١٤٠٥ هـ.

٢. اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)، لأبي عمرو، محمّد بن عمر
بن عبد العزيز الكشي (ق ٤ هـ)، تحقيق: حسن المصطفوي، نشر: جامعة
مشهد - مشهد الرضويّ، ١٤٩٠ هـ.

٣. الأربعون حديثاً، للشيخ محمد باقر بن محمد تقي بن مقصود المجلسي المعروف بـ«العلامة المجلسي» (ت ١١١٠هـ)، تحقيق: الشيخ فارس الحسون، مجلّدان، نشر: مكتبة فذك لإحياء التراث - قم المقدّسة، ط ١، ١٤٣٠هـ.

٤. الأربعين في أصول الدين، لأبي عبد الله، فخر الدين، محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، مجلّدان، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ط ١، ١٩٨٦م.

٥. إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان، للشيخ جمال الدين، أبي منصور، الحسن بن يوسف بن المطهر، المعروف بـ«العلامة الحلي» (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: الشيخ فارس الحسون، مجلّدان، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم - قم المقدّسة، ط ١، ١٤١٠هـ.ق.

٦. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، لأبي جعفر، محمد بن الحسن الطوسي المعروف بـ«شيخ الطائفة» (ت ٤٦٠هـ)، ٤ مجلّدات، نشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ١، ١٣٩٠هـ.

٧. الاستذكار، لأبي عمر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: سالم محمد عطاء - محمد عليّ معوض، ٨ مجلّدات، نشر: دار الكتب العلميّة - بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م.

٨. إشارات الأصول، لحاجّ محمد إبراهيم بن محمد حسن الكلباسي

٦٣٤.....الحاشية على فرائد الأصول / ج ٣

الأصفهاني (ت ١٢٦١هـ)، مجلّدان، نشر: مكتبة المعتمدية - طهران، ١٢٤٥هـ.

٩. الإشارات والتنبيهات، لأبي عليّ، الحسين بن عبد الله بن سينا المعروف بـ«ابن سينا» (ت ٤٢٨هـ)، تحقيق: مجتبى الزارعي، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدّسة، ١٣٨١ش.

١٠. الاعتقادات، لأبي جعفر، محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بـ«الصدوق» (ت ٣٨١هـ)، نشر: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد - قم، ط ١، ١٤١٤هـ.

١١. الأمّ، لأبي عبد الله، محمّد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، ٨ مجلّدات، نشر: دار الفكر - بيروت، ط ١، ١٤٠٠هـ.

١٢. الأمالي، لأبي جعفر، محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بـ«الصدوق» (ت ٣٨١هـ)، نشر: كتابجي - طهران، ط ٦، ١٣٧٦ش.

١٣. الأمالي، لأبي عبد الله، محمّد بن محمّد بن نعمان البغدادي المعروف بـ«الشيخ المفيد» (ت ٤١٣هـ)، تحقيق: حسين الولي - عليّ أكبر الغفاري، نشر: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد - قم المقدّسة، ط ١، ١٤١٣هـ.

١٤. الأمالي، لأبي جعفر، محمّد بن الحسن الطوسي المعروف بـ«شيخ الطائفة» (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: مؤسسة البعثة، نشر: دار الثقافة، ط ١، ١٤١٤هـ.

١٥. الانتصار في إنفرادات الإمامية، للسيد أبي القاسم، عليّ بن

الحسين الموسوي البغدادي المعروف بـ «الشريف المرتضى»
(ت ٤٣٦هـ)، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في
الحوزة العلمية بقم - قم المقدسة، ط ١، ١٤١٥هـ.

١٦. أنوار الفقاهة - كتاب الطهارة، للشيخ حسن بن الشيخ جعفر
كاشف الغطاء (ت ١٢٦٢هـ)، نشر: مؤسسة كاشف الغطاء - النجف
الأشرف، ط ١، ١٤٢٢هـ.

١٧. أنيس المجتهدين في علم الأصول، للمولى محمد مهدي بن
أبي ذر النراقي (ت ١٢٠٩هـ)، تحقيق: مركز العلوم والثقافة الإسلامية،
مجلدان، نشر: مؤسسة بوستان كتاب - قم المقدسة، ط ١، ١٣٨٨ش.

١٨. أوثق الوسائل ← فرائد الأصول مع حواشي أوثق الوسائل
١٩. إيضاح الفرائد، للسيد محمد التنكابني (ت ١٣٥٨هـ)، مجلدان،
نشر: مطبعة الإسلامية، ط ١، ١٣٨٥هـ.

٢٠. إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد، لمحمد بن الحسن بن
يوسف الحلّي المعروف بـ «فخر المحققين» (ت ٧٧١هـ)، تحقيق: سيد
حسين الموسوي الكرمانى - عليّ بناه الإشتهاردي - عبد الرحيم
البروجردى، ٤ مجلدات، نشر: مؤسسة إسماعيليان - طهران، ط ١،
١٣٨٧هـ.

٢١. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، للشيخ
محمد باقر بن محمد تقى بن مقصود المجلسي المعروف بـ «العلامة

٦٣٦..... الحاشية على فرائد الأصول / ج ٣

المجلسي» (ت ١١١٠هـ)، ١١٠ مجلد، نشر: دار إحياء تراث العربي، ط ٢، ١٤٠٣هـ.

٢٢. بحر الفوائد في شرح الفرائد، للميرزا محمد حسن بن جعفر الآشتياني (ت ١٣١٩هـ)، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، ٨ مجلدات، نشر: مؤسسة التاريخ العربي - بيروت، ط ١، ١٤٢٩هـ.

٢٣. بدائع الأفكار، للميرزا حبيب الله بن الميرزا محمد علي خان بن إسماعيل خان الرشتي (ت ١٣١٢هـ)، نشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة، ط ١.

٢٤. البيان، لأبي عبد الله، شمس الدين، محمد بن مكّي بن محمد الشامي العاملي المعروف بـ«الشهيد الأوّل» (ت ٧٨٦هـ)، تحقيق: محمد الحسون، نشر: بناد الإمام المهدي (عج) - قم المقدسة، ط ١، ١٤١٢هـ.

٢٥. تجريد الاعتقاد، لأبي جعفر، محمد بن محمد بن الحسن المعروف بـ«الخواجه نصير الدين الطوسي» (ت ٦٧٢هـ)، تحقيق: محمد جواد الحسيني الجلاي، نشر: المكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدسة، ط ١، ١٤٠٧هـ.

٢٦. تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، للشيخ جمال الدين، أبي منصور، الحسن بن يوسف بن المطهر، المعروف بـ«العلامة الحلي» (ت ٧٢٦هـ)، ٦ مجلدات، نشر: مؤسسة إمام الصادق عليه السلام - قم المقدسة، ط ١، ١٤٢٠هـ.

٢٧. تحف العقول عن آل الرسول صلّى الله عليه وآله، لأبي محمد، الحسن بن علي بن

الحسين بن شعبة الحراني، تحقيق: علي أكبر الغفاري، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط ١، ١٤٠٤هـ.

٢٨. تذكرة الفقهاء، للشيخ جمال الدّين، أبي منصور، الحسن بن يوسف بن المطهر، المعروف بـ«العلامة الحلي» (ت ٧٢٦هـ)، ٢٤ مجلّدًا، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) - قم المقدّسة، ط ١، ١٤١٤هـ.

٢٩. تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، لبدرالدّين محمّد بن بهادر بن عبدالله الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: السيّد عبد العزيز - عبدالله الربيع، ٤ مجلّدات، مؤسسة قرطبة - القاهرة، ط ١، ١٤١٨هـ.

٣٠. التعليقات على شرح اللمعة الدمشقيّة، للأغا جمال الدّين، محمّد بن آغا حسين بن محمّد الخوانساري (ت ١٢٥٥هـ)، نشر: منشورات المدرسة الرضويّة - قم المقدّسة، ط ١.

٣١. التعليقة على فرائد الأصول، للسيّد عبد الحسين الساري الشيرازي (ت ١٣٤٢هـ)، مجلّدان، تحقيق ونشر: اللجنة العلميّة للمؤتمر - قم المقدّسة، ط ١، ١٤١٨هـ.

٣٢. تعليقة على معالم الأصول، للسيّد عليّ الموسوي القزويني (ت ١٢٩٨هـ)، ٧ مجلّدات، تحقيق: السيّد عليّ العلوي القزويني، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط ١، ١٤٢٧هـ.

٣٣. تفسير العياشي، لمحمد بن مسعود بن محمد بن العياشي السمرقندي (ت ٣٢٠هـ)، مجلدان، نشر: المطبعة العلميّة - طهران، ط ١، ١٣٨٠هـ.

٣٤. تقارير آية الله المجدّد الشيرازي، لمولى عليّ الروزدري (ت ١٢٩٠هـ)، ٤ مجلّدات، نشر: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) - قم المقدّسة، ط ١، ١٤٠٩هـ.

٣٥. تمهيد القواعد، للشيخ زين الدّين بن عليّ بن أحمد العاملي المعروف بـ«الشهيد الثاني» (ت ٩٦٦هـ)، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي (فرع خراسان)، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدّسة، ط ١، ١٤١٦هـ.

٣٦. التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، للشيخ جمال الدّين، مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي (ت ٨٢٦هـ)، تحقيق: السيّد عبد اللطيف الحسيني الكوهكمري، ٤ مجلّدات، نشر: مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم المقدّسة، ط ١، ١٤٠٤هـ.

٣٧. التوحيد، لأبي جعفر، محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بـ«الصدوق» (ت ٣٨١هـ)، تحقيق: السيّد هاشم الحسيني الطهراني، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط ١، ١٣٩٨هـ.

٣٨. تهذيب الأحكام، لأبي جعفر، محمد بن الحسن الطوسي المعروف بـ«شيخ الطائفة» (ت ٤٦٠هـ)، ١٠ مجلّدات، تحقيق: السيّد حسن

الموسوي الخرساني، نشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ٤، ١٤٠٧هـ.

٣٩. تهذيب الوصول إلى علم الأصول، للشيخ جمال الدين، أبي منصور، الحسن بن يوسف بن المطهر، المعروف بـ«العلامة الحلي» (ت ٧٢٦هـ)، نشر: مؤسسة الإمام عليّ عليه السلام - لندن، ط ١، ١٣٨٠ش.

٤٠. ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، لأبي جعفر، محمد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بـ«الصدوق» (ت ٣٨١هـ)، نشر: دار الشريف الرضي - قم المقدّسة، ط ٢، ١٤٠٦هـ.

٤١. جامع المقاصد في شرح القواعد، للمحقّق الشيخ عليّ بن الحسين بن عبد العالي الكركي المعروف بـ«المحقّق الكركي» (ت ٩٤٠هـ)، ١٣ مجلّدًا، نشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدّسة، ط ٢، ١٤١٤هـ.

٤٢. الجامع للشرائع، للشيخ أبي زكريّا، نجيب الدين، يحيى بن أحمد بن يحيى الهذلي المعروف بـ«ابن سعيد الحلي» (ت ٦٩٠هـ)، تحقيق: عدّة من الفضلاء تحت إشراف الشيخ جعفر السبحاني، نشر: مؤسسة سيد الشهداء العلميّة - قم المقدّسة، ط ١، ١٤٠٥هـ.

٤٣. جامعة الأصول، للمولى محمد مهدي بن أبي ذر النراقي (ت ١٢٠٩هـ)، نشر: المؤتمر العالمي للنراقين، ط ١، ١٤٢٢هـ.

٤٤. الجعفریات أو الأشعثيات المطبوع مع «قرب الإسناد»، لأبي عليّ محمد بن محمد الأشعث (ق ٤هـ)، نشر: مكتبة نينوى

الحديثة - طهران، ط ١.

٤٥. **جمل العلم والعمل**، للسيد أبي القاسم، علي بن الحسين الموسوي البغدادي المعروف بـ «الشريف المرتضى» (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، نشر: مطبعة الآداب - نجف الأشرف، ط ١، ١٣٨٧هـ.

٤٦. **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، للشيخ محمد حسن بن شيخ باقر النجفي المعروف بـ «صاحب الجواهر» (ت ١٢٦٦هـ)، تحقيق: الشيخ عباس القوجاني - علي الآخوندي، ٤٣ مجلدًا، نشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ٧، ١٤٠٤هـ.

٤٧. **الحاشية على قوانين الأصول**، للسيد علي الموسوي القزويني (ت ١٢٩٨هـ)، مجلدان، نشر: مطبعة الحاج إبراهيم التبريزي، ط ١، ١٢٩٩هـ.

٤٨. **الحاشية على قوانين الأصول**، لميرزا جواد الطارمي (ت ١٣٢٥هـ)، مجلدان، نشر: إبراهيم باسمجي - طهران، ط ١، ١٣٠٦هـ.

٤٩. **الحاشية على مدارك الأحكام**، للشيخ محمد باقر بن محمد المعروف بـ «المجدد الوحيد البهبهاني» (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام (فرع الخراسان)، ٣ مجلدات، نشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة، ط ١، ١٤١٩هـ.

٥٠. **الحبل المتين رسائل الشيخ بهاء الدين**.

٥١. **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، للمحقق والمحدث

الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم البحراني المعروف بـ«صاحب الحقائق» (ت ١١٨٦هـ)، ٢٥ مجلداً، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط ١، ١٤٠٥هـ.

٥٢. حياة المحقّق الكرّكي وآثاره، للمحقّق الشيخ عليّ بن الحسين بن عبد العالي الكرّكي المعروف بـ«المحقّق الكرّكي» (ت ٩٤٠هـ)، تحقيق: الشيخ محمّد الحسّون، ١٢ مجلداً، نشر: منشورات الاحتجاج، طهران، ط ١، ١٤٢٣هـ.

٥٣. خزائن الأحكام، لأغا بن الدربندي الشيرواني المعروف بـ«الفاضل الدربندي» (ت ١٢٨٥هـ)، مجلّدان، الطبعة الحجرية.

٥٤. الخصال، لأبي جعفر، محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بـ«الصدوق» (ت ٣٨١هـ)، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط ١، ١٣٦٢ش.

٥٥. الخلاف، لأبي جعفر، محمّد بن الحسن الطوسي المعروف بـ«شيخ الطائفة» (ت ٤٦٠هـ)، ٦ مجلّدات، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط ١، ١٤٠٧هـ.

٥٦. الدرّة النجفيّة، للسيد محمّد مهدي بن مرتضى بن محمّد البروجردي الطباطبائي المعروف بـ«السيد بحر العلوم» (ت ١٢١٢هـ)، نشر: دار الزهراء - بيروت، ط ٢، ١٤٠٦هـ.

٥٧. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، للشيخ محمد كاظم بن الحسين الخراساني المعروف بـ«الأخوند الخراساني» (ت ١٣٢٩هـ)، تحقيق: السيّد مهدي شمس الدين، نشر: مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي - طهران، ط ١، ١٤١٠هـ.

٥٨. الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفيّة، للمحقّق والمحدّث الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم البحراني المعروف بـ«صاحب الحدائق» (ت ١١٨٦هـ)، ٤ مجلّدات، تحقيق ونشر: دار المصطفى لإحياء التراث - بيروت، ط ١، ١٤٢٣هـ.

٥٩. الدروس الشرعيّة في فقه الإمامية، لأبي عبد الله، شمس الدين، محمد بن مكّي بن محمد الشامي العاملي المعروف بـ«الشهيد الأوّل» (ت ٧٨٦هـ)، ٣ مجلّدات، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط ٢، ١٤١٧هـ.

٦٠. ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، للشيخ محمد باقر بن محمد المؤمن السبزواري (ت ١٠٩٠هـ)، نشر: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) - قم المقدّسة، الطبعة الحجرية، ١٢٤٧هـ.

٦١. الذريعة إلى أصول الشريعة، للسيّد أبي القاسم، عليّ بن الحسين الموسوي البغدادي المعروف بـ«الشریف المرتضى» (ت ٤٣٦هـ)، تصحيح وتعليق: أبو القاسم الكرجي، مجلّدان، نشر: جامعة طهران - طهران، ط ١، ١٣٧٦ش.

٦٢. ذكرى الشيعة، لأبي عبد الله، شمس الدين، محمد بن مكّي بن

محمّد الشامي العاملي المعروف بـ«الشهيد الأوّل» (ت ٧٨٦هـ)،
٤ مجلّدت، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدّسة،
ط ١، ١٤١٩هـ.

٦٣. الرسالة السعديّة، للشيخ جمال الدّين، أبي منصور، الحسن بن
يوسف بن المطهر، المعروف بـ«العلامة الحلّي» (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: عبد
الحسين محمّد عليّ بقال، نشر: دار الصفوة - بيروت، ط ١، ١٤١٣هـ.

٦٤. الرسائل الأصوليّة، للشيخ محمّد باقر بن محمّد المعروف بـ«المجدّد
الوحيد البهبهاني» (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة العلامة المجدّد
الوحيد البهبهاني، ط ١، ١٤١٦هـ.

٦٥. الرسائل التسع، للشيخ نجم الدّين، جعفر بن الحسن بن يحيى بن
سعيد الهذلي الحلّي المعروف بـ«المحقّق الحلّي» (ت ٦٧٦هـ)، تحقيق: الشيخ
رضا الأستاذي، نشر: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ط ١، ١٤١٣هـ.

٦٦. رسائل الشريف المرتضى، للسيد أبي القاسم، عليّ بن الحسين
الموسوي البغدادي المعروف بـ«الشريف المرتضى» (ت ٤٣٦هـ)، ٤
مجلّدت، نشر: دار القرآن الكريم - قم المقدّسة، ط ١، ١٤٠٥هـ.

٦٧. رسائل الشيخ بهاء الدّين، للشيخ بهاء الدّين، محمّد بن الحسين بن
عبد الصمد الحارثي العاملي المعروف بـ«الشيخ البهائي» (ت ١٠٣١هـ)،
تحقيق: مرتضى أحمديان، نشر: مكتبة بصيرتي، ط ١، ١٣٩٠هـ.

٦٨. الرسائل العشر، لجمال الدّين، أبي العباس، أحمد بن محمّد بن فهد

الأسدي الحلّي (ت ٨٤١هـ)، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم المقدّسة، ط ١، ١٤٠٩هـ.

٦٩. رسائل المحقّق الكرّكي، للمحقّق الشيخ عليّ بن الحسين بن عبد العالي الكرّكي المعروف بـ«المحقّق الكرّكي» (ت ٩٤٠هـ)، تحقيق: الشيخ محمّد الحسّون، ٣ مجلّدتان، نشر: مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم المقدّسة (٢٠١) ومؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة (٣)، ط ١، ١٤٠٩هـ.

٧٠. رسائل المحقّق الكلّباسي، للشيخ محمّد بن محمّد إبراهيم الكلّباسي الأصفهاني (ت ١٣١٥هـ)، الطبعة الحجرية، قم المقدّسة.

٧١. رسائل الميرزا القمي، لميرزا أبي القاسم بن محمّد حسن بن نظر عليّ الجيلاني القمي المعروف بـ«الميرزا القمي» (ت ١٢٣١هـ)، تحقيق: عبّاس التبريزيان، مجلّدان، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي - المشهد الرضوي، ط ١، ١٤٢٧هـ.

٧٢. روض الجنان، للشيخ زين الدين بن عليّ بن أحمد العاملي المعروف بـ«الشهيد الثاني» (ت ٩٦٦هـ)، مجلّدان، تحقيق ونشر: مكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدّسة، ط ١، ١٤٠٢هـ.

٧٣. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشّي - كلانتر)، للشيخ زين الدّين بن عليّ بن أحمد العاملي المعروف بـ«الشهيد الثاني» (ت ٩٦٦هـ)، ١٠ مجلّدتان، نشر: مكتبة داوري، - قم المقدّسة، ط ١، ١٤١٠هـ.

٧٤. رياض المسائل، للسيد علي بن محمد الطباطبائي المعروف بـ«صاحب الرياض» (ت ١٢٣١هـ)، ١٦ مجلداً، نشر وتحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة، ط ١، ١٤١٨هـ.

٧٥. زبدة الأصول مع حواشي المصنّف عليها، للشيخ بهاء الدين، محمد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي المعروف بـ«الشيخ البهائي» (ت ١٠٣١هـ)، تحقيق: السيد علي جبار الكلباغي الماسولة، نشر: شريعت - قم المقدسة، ط ١، ١٣٨٣ش.

٧٦. زهر الربيع، للسيد نعمت الله الجزائري (ت ١١١٢هـ)، نشر: مؤسسة العالمية للتجليد - بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ.

٧٧. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، لأبي عبدالله، محمد بن أحمد بن إدريس العجلي الحلي (ت ٥٩٨هـ)، ٣ مجلدات، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم - قم المقدسة، ط ٢، ١٤١٠هـ.

٧٨. سنن ابن ماجه، لأبي عبد الله، محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مجلّدان، نشر: دار الفكر - بيروت.

٧٩. سنن الدارقطني، لأبي الحسن، علي بن عمر الدارقطني (ت ٣٨٥هـ)، تحقيق: مجدي بن منصور سيّد الشورى، ٩ مجلّدات، نشر: دار الكتب العلميّة - بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ.

٨٠. السنن الكبرى (سنن البيهقي)، لأبي بكر، أحمد بن الحسين بن عليّ البيهقي (ت ٤٥٢هـ)، إعداد: الدكتور يوسف عبد الرحمان المرعشلي، ١٠ مجلدات، نشر: دار الفكر - بيروت، ط ١، ١٤١٣هـ.

٨١. سنن ترمذي (الجامع الصحيح)، للشيخ أبي عيسى، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت ٢٧٩هـ)، تحقيق: عبد الوهّاب عبد اللطيف، ٥ مجلدات، نشر: دار الفكر - بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ.

٨٢. السيرة النبويّة، لأبي الفداء، إسماعيل بن كثير (ت ٧٤٧هـ)، تحقيق: مصطفى عبد الوهّاب، ٤ مجلدات، دار المعرفة - بيروت، ١٣٩٦هـ.

٨٣. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، للشيخ نجم الدّين، جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي الحلّي المعروف بـ«المحقّق الحلّي» (ت ٦٧٦هـ)، ٤ مجلدات، نشر: مؤسسة إسماعيليان - قم المقدّسة، ط ٢، ١٤٠٨هـ.

٨٤. شرح العضد على مختصر منتهى الأصولي، للقاضي عضد الدّين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت ٧٥٦هـ)، تحقيق: فادي نصيف - طارق يحيى، نشر: دار الكتب العلميّة - بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ.

٨٥. شرح القوشجي على تجريد العقائد للطوسي - مبحث الإلهيّات، لعلاء الدين، عليّ بن محمّد السمرقندي المعروف بـ«مولي عليّ القوشجي» (ت ٨٧٩هـ)، تحقيق: الدكتور صابر عبده أبا زيد، تقديم: الدكتور عبد الفتاح فؤاد، نشر: دار الوفاء لدنيا - الإسكندرية.

٨٦. شرح المنظومة مع تعليقات آية الله حسن زاده الآملي، لحاجّ مولی هادي بن مهدي السبزواري (ت ١٢٨٩هـ)، تحقيق: مسعود طالبي، ٥ مجلدات، نشر: ناب - طهران، ط ١، ١٣٦٩هـ.

٨٧. شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب ومعه حاشية التفتازاني وحاشية الجيزاوي وحاشية الجرجاني وعليها حاشية الفناري، للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت ٧٥٦هـ) - سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩١هـ) - السيد الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ) - الشيخ حسن الهروي الفناري (ت ٨٨٦هـ) - الشيخ محمد أبي الفضل الوراق الجيزاوي (ت ١٣٤٦هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، ٣ مجلدات، نشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤٢٤.

٨٨. شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، لأبي حامد، عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد (ت ٦٥٦هـ)، ١٠ مجلدات، نشر: مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم المقدسة، ط ١، ١٤٠٤هـ.

٨٩. شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، لمولى عبد الرزاق بن عليّ اللاهيجي (ت ١٠٧٢هـ)، تحقيق: الشيخ أكبر أسد علي زاده، ٥ مجلدات، نشر: مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام) - قم المقدسة، ط ١، ١٤٢٥هـ.

٩٠. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، ٦ مجلدات، نشر: دار العلم للملايين - بيروت، ط ١، ١٣٧٦هـ.

٩١. صحيح البخاري، لأبي عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري (ت ٢٥٦هـ)، ٨ مجلدات، نشر: دار الفكر - بيروت، ط ١، ١٤٠١هـ.

٩٢. الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم، للشيخ زين الدين، أبي محمد، علي بن يونس العاملي النباطي البياضي (ت ٨٨٧هـ)، ٣ مجلدات، نشر: المكتبة الحيدرية - النجف الأشرف، ط ١، ١٣٨٤هـ.

٩٣. ضوابط الأصول، للسيد إبراهيم الموسوي القزويني (ت ١٢٦٢هـ)، الطبعة الحجرية، ١٣٧١هـ.

٩٤. عدّة الداعي ونجاح الساعي، لجمال الدين، أبي العباس، أحمد بن محمد بن فهد الأسدي الحلّي (ت ٨٤١هـ)، تحقيق: أحمد الموحّدي القمي، نشر: دار الكتاب العربي - بيروت، ط ١، ١٤٠٧هـ.

٩٥. العدة في أصول الفقه، لأبي جعفر، محمد بن الحسن الطوسي المعروف بـ«شيخ الطائفة» (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، مجلدان، نشر: محمد تقي علاقبنديان، ط ١، ١٤١٧هـ.

٩٦. علل الشرائع، لأبي جعفر، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بـ«الصدوق» (ت ٣٨١هـ)، مجلدان، نشر: مكتبة داوري - قم المقدّسة، ط ١، ١٣٨٦هـ.

٩٧. العناوين الفقهيّة، للسيد مير عبد الفتاح بن علي الحسيني المراغي (ت ١٢٥٠هـ)، مجلدان، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط ١، ١٤١٧هـ.

٩٨. عوالي اللآلي العزيزية، لأبي جعفر، محمد بن علي بن إبراهيم المعروف بـ«ابن أبي جمهور الأحسائي» (ق ٩هـ)، تحقيق: الحاج آغا مجتبي العراقي، ٤ مجلدات، نشر: دار سيد الشهداء عليه السلام للنشر - قم، ط ١، ١٤٠٥هـ.

٩٩. غاية الآمال في شرح كتاب المكاسب ونهاية المقال في تكملة غاية الآمال، للشيخ محمد حسن بن عبد الله بن محمد باقر المامقاني (ت ١٣٢٣هـ) - الشيخ عبد الله بن محمد حسن بن عبد الله بن محمد باقر المامقاني (ت ١٣٥١هـ)، مجلدان، نشر: مجمع الذخائر الإسلامية - قم المقدسة، الطبعة الحجرية، ١٣١٦هـ.

١٠٠. غرر الحكم ودرر الكلم (مجموعة من كلمات وحكم الإمام علي عليه السلام)، لعبد الواحد بن محمد التميمي الأُمدي (ت ٥٥٠هـ)، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، نشر: دار الكتاب الإسلامي - قم المقدسة، ط ٢، ١٤١٠هـ.

١٠١. غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، للسيد عز الدين حمزة بن علي بن زهرة الحلبي المعروف بـ«ابن زهرة» (ت ٥٨٥هـ)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مجلدان، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم المقدسة، ط ١، ١٤١٧هـ.

١٠٢. فرائد الأصول، للشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري المعروف بـ«الشيخ الأعظم» (ت ١٢٨١هـ)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث

٦٥٠..... الحاشية على فرائد الأصول / ج ٣

الشيخ الأعظم، ٤ مجلدات، نشر: مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدسة، ط ٩، ١٤٢٨ هـ.

١٠٣. فرائد الأصول مع حواشي أوثق الوسائل، للشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري المعروف بـ«الشيخ الأعظم» (ت ١٢٨١ هـ) - ميرزا موسى بن جعفر التبريزي (ت ١٣٠٧ هـ)، ٦ مجلدات، نشر: سماء قلم - قم المقدسة، ط ٢، ١٣٨٨ ش.

١٠٤. الفصول الغروية في الأصول الفقهية، للشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الحائري الأصفهاني المعروف بـ«صاحب الفصول» (ت ١٢٥٠ هـ)، دار إحياء العلوم الإسلامية - قم المقدسة، ط ١، ١٤٠٤ هـ.

١٠٥. الفصول المهمة في أصول الأئمة عليهم السلام (تكملة الوسائل)، للشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي (ت ١١٠٤ هـ)، تحقيق: محمد بن محمد الحسين القائني، ٣ مجلدات، نشر: مؤسسة الإمام الرضا عليه السلام - قم المقدسة، ط ٢، ١٤١٨ هـ.

١٠٦. الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام - المشهد الرضوي، ط ١، ١٤٠٦ هـ.

١٠٧. الفوائد الحائرية، للشيخ محمد باقر بن محمد المعروف بـ«المجدد الوحيد البهبهاني» (ت ١٢٠٥ هـ)، نشر: مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدسة، ط ١، ١٤١٥ هـ.

١٠٨. الفوائد الطوسية، للشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي (ت ١١٠٤ هـ)، تحقيق وتعليق: السيد مهدي لاجوردي الحسيني -

- الشيخ محمد الدرودي، المطبعة العلميّة - قم المقدّسة، ط ١، ١٤٠٣هـ.
١٠٩. الفوائد المدنيّة وبذيله الشواهد المكيّة، لمولى محمد أمين الأستراآبادي (ت ١٠٣٣هـ) - السيّد نور الدّين الموسوي العاملي (ت ١٠٦٢هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط ٢، ١٤٢٦هـ.
١١٠. القاموس المحيط، لأبي طاهر، مجد الدّين، محمد بن يعقوب بن محمد الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ)، ٤ مجلّدات، دار الكتب العلميّة - بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ.
١١١. قرب الإسناد، لأبي العباس، عبد الله بن جعفر بن حسين بن مالك الحميري (ق ٣هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدّسة، ط ١، ١٤١٣هـ.
١١٢. قلائد الفرائد تعليقة على فرائد الشيخ الأنصاري، الشيخ غلام رضا بن رجب عليّ القمي المعروف بـ«الحاجّ آخوند»، تحقيق: محمد حسن الشفيعي الشاهرودي، مجلّدان، نشر: مؤسسة ميراث النبوة - قم المقدّسة، ط ١، ١٤٢٨هـ.
١١٣. قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام، للشيخ جمال الدّين، أبي منصور، الحسن بن يوسف بن المطهر، المعروف بـ«العلامة الحليّ» (ت ٧٢٦هـ)، ٣ مجلّدات، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط ١، ١٤١٣هـ.

١١٤. القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية، لأبي عبد الله، شمس الدين، محمد بن مكّي بن محمد الشامي العاملي المعروف بـ«الشهيد الأوّل» (ت ٧٨٦هـ)، تحقيق: السيّد عبد الهادي الحكيم، مجلّدان، مكتبة المفيد - قم المقدّسة، ط ١.

١١٥. القوانين المحكمة في الأصول، لميرزا أبي القاسم بن محمد حسن بن نظر عليّ الجيلاني القمي المعروف بـ«الميرزا القمي» (ت ١٢٣١هـ)، تحقيق وتعليق: رضا حسين الصباح، ٤ مجلّدات، نشر: إحياء الكتب الإسلامية - قم، ط ١، ١٤٣٠هـ.

١١٦. القوانين المحكمة في الأصول، لميرزا أبي القاسم بن محمد حسن بن نظر عليّ الجيلاني القمي المعروف بـ«الميرزا القمي» (ت ١٢٣١هـ)، مجلّدان، نشر: دار الخلافة - طهران، الطبعة الحجرية.

١١٧. الكافي، لأبي جعفر، محمد بن يعقوب الكليني المعروف بـ«ثقة الإسلام» (ت ٣٢٩هـ)، ٨ مجلّدات، تصحيح وتعليق: عليّ أكبر الغفاري، نشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، ط ٤، ١٤٠٧هـ.

١١٨. كامل الزيارات، لأبي القاسم، جعفر بن محمد بن جعفر بن موسى بن قولويه القمي (ت ٣٦٧هـ)، دار المرتضوية - نجف الأشرف، ١٣٥٦ ش.

١١٩. كتاب الصلاة، للشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري المعروف بـ«الشيخ الأعظم» (ت ١٢٨١هـ)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ٣ مجلّدات، نشر: المؤتمر العالمي للشيخ الأعظم الأنصاري - قم المقدّسة، ط ١، ١٤١٥هـ.

١٢٠. كتاب الطهارة، للشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري المعروف بـ«الشيخ الأعظم» (ت ١٢٨١هـ)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ٥ مجلدات، نشر: المؤتمر العالمي للشيخ الأعظم الأنصاري - قم المقدسة، ط ١، ١٤١٥هـ.

١٢١. كتاب المكاسب، للشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري المعروف بـ«الشيخ الأعظم» (ت ١٢٨١هـ)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ٦ مجلدات، نشر: المؤتمر العالمي للشيخ الأعظم الأنصاري - قم المقدسة، ط ١، ١٤١٥هـ.

١٢٢. كتاب المناهل، للسيد محمد بن علي الطباطبائي الحائري المعروف بـ«السيد المجاهد» (ت ١٢٤٢هـ)، نشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة، الطبعة الحجرية.

١٢٣. كشف الرموز في شرح مختصر النافع، لزين الدين، أبي علي، الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي المعروف بـ«الفاضل الآبي» (ت ٩٦٠هـ)، تحقيق: الشيخ علي بنه الإشتهازي - الحاج آغا حسين اليزدي، مجلدان، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم - قم المقدسة، ط ٣، ١٤١٧هـ.

١٢٤. كشف اللثام عن قواعد الأحكام، للشيخ بهاء الدين، محمد بن الحسن بن محمد الأصفهاني المعروف بـ«الفاضل الهندي» (ت ١٣٧هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة

العلمية بقم - قم المقدسة، ط ١، ١٤١٦ هـ.

١٢٥. كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، للشيخ جعفر بن خضر المالكي المعروف بـ «كاشف الغطاء» (ت ١٢٢٨ هـ)، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي (فرع خراسان)، ٤ مجلدات، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدسة، ط ١.

١٢٦. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، للشيخ جمال الدين، أبي منصور، الحسن بن يوسف بن المطهر، المعروف بـ «العلامة الحلي» (ت ٧٢٦ هـ)، تحقيق وتعليق: آية الله الشيخ حسن حسن زادة الآملي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم - قم المقدسة، ط ٧، ١٤١٧ هـ.

١٢٧. كفاية الأثر في النص على الأئمة الاثني عشر، لأبي القاسم، علي بن محمد بن علي الخزاز القمي الرازي (ق ٤ هـ)، تحقيق: السيد عبداللطيف الحسيني الكوهكمري، نشر: بیدار - قم المقدسة، ١٤٠١ هـ.

١٢٨. كفاية الأحكام، للشيخ محمد باقر بن محمد المؤمن السبزواري (ت ١٠٩٠ هـ)، مجلدان، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم - قم المقدسة، قم، ط ١، ١٤٢٣ هـ.

١٢٩. گوهر مراد، لمولى عبد الرزاق بن علي اللاهيجي (ت ١٠٧٢ هـ)، تحقيق: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، نشر: سايه - طهران، ط ١، ١٣٨٣ ش.

١٣٠. لسان العرب، لأبي الفضل، جمال الدين، محمد بن مكرم بن

منظور الإفريقي المصري (ت ٧١١هـ)، تحقيق: جمال الدين مير دامادي، ١٥ مجلدًا، نشر: دار الفكر - بيروت، ط ٣، ١٤١٤هـ.

١٣١. اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية، لأبي عبد الله، شمس الدين، محمد بن مكّي بن محمد الشامي العاملي المعروف بـ«الشهيد الأوّل» (ت ٧٨٦هـ)، نشر: دار التراث - بيروت، ط ١، ١٤١٠هـ.

١٣٢. لوامع صاحبقراني المشتهر بـ«شرح الفقيه»، محمد تقي بن مقصود عليّ الأصفهاني المعروف بـ«المجلسي الأوّل» (ت ١٠٧٠هـ)، ٨ مجلدات، نشر: مؤسسة إسماعيليان - قم المقدّسة، ط ٢، ١٤١٤هـ.

١٣٣. المؤتلف من المختلف بين أئمة السلف (منتخب الخلاف)، لأبي عليّ، فضل بن الحسن بن فضل الطبرسي المعروف بـ«أمين الإسلام» (ت ٥٤٨هـ)، تحقيق: جمع من الأساتذة، مجلدان، نشر: مجمع البحوث الإسلامية - المشهد الرضوي، ط ١، ١٤١٠هـ.

١٣٤. مبادئ الوصول إلى علم الأصول، للشيخ جمال الدين، أبي منصور، الحسن بن يوسف بن المطهر المعروف بـ«العلامة الحليّ» (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق وتعليق: عبد الحسين محمد عليّ بقال، المطبعة العلميّة - طهران، ط ٢، ١٤٠٤هـ.

١٣٥. المبسوط في فقه الإمامية، لأبي جعفر، محمد بن الحسن الطوسي المعروف بـ«شيخ الطائفة» (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: سيّد محمد تقي الكشفي، ٨ مجلدات، نشر: المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة -

طهران، ط ٣، ١٣٨٧ هـ.

١٣٦. المجازات النبوية، لأبي الحسن، محمد بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي المعروف بـ«الشريف الرضي» (ت ٤٠٦ هـ)، تحقيق: مهدي هوشمند، نشر: دار الحديث - قم المقدسة، ط ١، ١٤٢٢ هـ.

١٣٧. مجمع البحرين، للشيخ فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٧ هـ)، ٦ مجلدات، نشر: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية - طهران، ط ٣، ١٤١٦ هـ.

١٣٨. مجمع البيان في تفسير القرآن، لأمين الإسلام، أبي علي، فضل بن حسن بن فضل الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ)، تحقيق: محمد جواد البلاغي، نشر: ناصر خسرو - طهران، ط ٣، ١٣٧٢ ش.

١٣٩. مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، لأحمد بن محمد الأردبيلي المعروف بـ«المقدس الأردبيلي» (ت ٩٩٣ هـ)، تحقيق: الحاج آغا مجتبی العراقي - الشيخ علي بناه الإشتهاري - الحاج آغا حسين اليزدي الأصفهاني، ١٤ مجلداً، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم - قم المقدسة، ط ١، ١٤٠٣ هـ.

١٤٠. المحاسن، لأبي جعفر، أحمد بن محمد بن خالد البرقي (ت ٢٧٤ أو ٢٨٠ هـ)، مجلّدان، دار الكتب الإسلامية - قم المقدسة، ط ٢، ١٣٧١ هـ.

١٤١. مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه، لجمال الدين، أبي عمرو، عثمان بن عمر بن أبي بكر المالكي المعروف بـ«ابن الحاجب» (ت ٦٤٦ هـ)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، نشر: دار الكتب العلمية -

بيروت، ط ١، ١٤٢٩هـ.

١٤٢. المختصر النافع في فقه الإمامية، للشيخ نجم الدين، جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي الحلّي المعروف بـ«المحقق الحلّي» (ت ٦٧٦هـ)، مجلّدان، نشر: مؤسسة المطبوعات الدينيّة - قم المقدّسة، ط ٦، ١٤١٨هـ.

١٤٣. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، للشيخ جمال الدين، أبي منصور، الحسن بن يوسف بن المطهر، المعروف بـ«العلامة الحلّي» (ت ٧٢٦هـ)، ٩ مجلّدات، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط ٢، ١٤١٣هـ.

١٤٤. مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام، للسيد شمس الدين، محمّد بن عليّ الموسوي العاملي (ت ١٠٠٩هـ)، ٨ مجلّدات، نشر: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) - بيروت، ط ١، ١٤١١هـ.

١٤٥. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، للشيخ زين الدين بن عليّ بن أحمد العاملي المعروف بـ«الشهيد الثاني» (ت ٩٦٦هـ)، ١٥ مجلّدات، نشر: مؤسسة المعارف الإسلامية - قم المقدّسة، ط ١، ١٤١٣هـ.

١٤٦. مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، للشيخ حسين النوري الطبرسي المعروف بـ«المحدث النوري» (ت ١٣٢٠هـ)، ١٨ مجلّدات، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) - بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ.

١٤٧. مستند الشيعة في أحكام الشريعة، لمولى أحمد بن محمّد مهدي

النراقي المعروف بـ«الفاضل النراقي» (ت ١٢٤٥هـ)، ١٩ مجلداً، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة، ط ١، ١٤١٥هـ.

١٤٨. المسند، لأبي عبد الله، محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت.

١٤٩. مشارق الأحكام، لمولى محمد بن أحمد بن محمد مهدي النراقي (ت ١٢٩٧هـ)، تحقيق: السيد حسن الوحدي الشبيري، نشر: المؤتمر العالمي للنراقيين، ط ٢، ١٤٢٢هـ.

١٥٠. مشارق الشمس في شرح الدروس، للأغا حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري المعروف بـ«المحقق الخوانساري» (ت ١٠٩٩هـ)، نشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدسة، الطبعة الحجرية.

١٥١. مصابيح الظلام، للشيخ محمد باقر بن محمد المعروف بـ«المجدد الوحيد البهبهاني» (ت ١٢٠٥هـ)، ١١ مجلداً، تحقيق ونشر: مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني - قم المقدسة، ط ١، ١٤٢٤هـ.

١٥٢. مصباح المتعبد وسلاح المتعبد، لأبي جعفر، محمد بن الحسن الطوسي المعروف بـ«شيخ الطائفة» (ت ٤٦٠هـ)، نشر: مؤسسة فقه الشيعة - بيروت، ط ١، ١٤١١هـ.

١٥٣. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، لأحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي (ت ٧٧٠هـ)، نشر: دار الرضي - قم المقدسة، ط ١.

١٥٤. مطارح الأنظار (تقاريرات الشيخ الأعظم الأنصاري)، للميرزا

أبي القاسم الكلانترى (ت ١٢٩٢هـ)، ٤ مجلدات، تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدسة، ط ٢، ١٣٨٣ ش.

١٥٥. معارج الأصول، للشيخ نجم الدين، جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي الحلّي المعروف بـ«المحقّق الحلّي» (ت ٦٧٦هـ)، تحقيق: السيّد محمّد حسين الرضوي الكشميري، نشر: مؤسسة الإمام عليّ عليه السلام - لندن، ط ١، ١٤٢٣هـ.

١٥٦. معالم الأصول (مع تعليقة سلطان العلماء)، للشيخ جمال الدين، حسن بن زين الدين بن عليّ بن أحمد العاملي المعروف بـ«صاحب المعالم» (ت ١٠١١هـ) - السيّد حسين بن رفيع الدين محمّد الآملّي الأصفهاني المعروف بـ«سلطان العلماء» (ت ١٠٦٤هـ)، تحقيق: الشيخ عليّ محمّدي الخراساني، نشر: قدس - قم المقدسة، ط ٢، ١٣٧٦هـ.

١٥٧. معالم الدين وملاذ المجتهدين، للشيخ جمال الدين، حسن بن زين الدين بن عليّ بن أحمد العاملي المعروف بـ«صاحب المعالم» (ت ١٠١١هـ)، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدسة، ط ٩.

١٥٨. معالم الدين وملاذ المجتهدين (قسم الفقه)، للشيخ جمال الدين، حسن بن زين الدين بن عليّ بن أحمد العاملي المعروف بـ«صاحب المعالم» (ت ١٠١١هـ)، تحقيق: السيّد منذر الحكيم، مجلدان، مؤسسة الفقه للطباعة والنشر - قم المقدسة، ط ١، ١٤١٨هـ.

١٥٩. المعتبر في شرح المختصر، للشيخ نجم الدين، جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي الحلّي المعروف بـ«المحقق الحلّي» (ت ٦٧٦هـ)، مجلدان، نشر: مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام - قم المقدّسة، ط ١، ١٤٠٧هـ.

١٦٠. معتمد الشيعة في أحكام الشريعة، لمولى محمّد مهدي بن أبي ذرّ النراقي (ت ١٢٠٩هـ)، تحقيق: مؤسسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهاني، نشر: المؤتمر العالمي للنراقين، ط ١، ١٤٢٢هـ.

١٦١. مفاتيح الأصول، للسيد محمّد بن عليّ الطباطبائي الحائري المعروف بـ«السيد المجاهد» (ت ١٢٤٢هـ)، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة، الطبعة الحجرية.

١٦٢. مفاتيح الشرائع، للشيخ محمّد بن مرتضى بن شاه محمود المعروف بـ«الفيض الكاشاني» (ت ١٠٩١هـ)، ٣ مجلدات، نشر: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ط ١.

١٦٣. مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، للسيد محمّد جواد بن محمّد بن أحمد الحسيني العاملي (ت ١٢٢٦هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ محمّد باقر الخالصي، ٢٦ مجلداً، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم - قم المقدّسة، ط ١، ١٤١٩هـ.

١٦٤. المقنع، لأبي جعفر، محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بـ«الصدوق» (ت ٣٨١هـ)، نشر: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام - قم المقدّسة، ط ١، ١٤١٥هـ.

١٦٥. مناهج الأحكام، لمولى أحمد بن محمّد مهدي النراقي المعروف

بـ«الفاضل النراقي» (ت ١٢٤٥هـ)، الطبعة الحجرية.

١٦٦. منتهى المطلب في تحقيق المذهب، للشيخ جمال الدين، أبي منصور، الحسن بن يوسف بن المطهر، المعروف بـ«العلامة الحلي» (ت ٧٢٦هـ)، ١٥ مجلداً، نشر: مجمع البحوث الإسلامية - المشهد الرضوي، ط ١، ١٤١٢هـ.
١٦٧. منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، لجمال الدين، أبي عمرو، عثمان بن عمر بن أبي بكر المالكي المعروف بـ«ابن الحاجب» (ت ٦٤٦هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ.
١٦٨. المنجد في اللغة والأعلام، اشترك في تأليفه عدة من المحققين، نشر: دار المشرق - بيروت.

١٦٩. من لا يحضره الفقيه، لأبي جعفر، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بـ«الصدوق» (ت ٣٨١هـ)، تحقيق: علي أكبر الغفاري، ٤ مجلدات، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم - قم المقدسة، ط ٢، ١٤١٣هـ.

١٧٠. المهذب، لقاضي سعد الدين، أبي القاسم، عبد العزيز بن تحرير بن البراج الطرابلسي المعروف بـ«القاضي ابن البراج» (ت ٤٨١هـ)، مجلداً، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم - قم المقدسة، ط ١، ١٤٠٦هـ.

١٧١. نتائج الأفكار، للسيد إبراهيم الموسوي القزويني (ت ١٢٦٢هـ)، الطبعة الحجرية.

١٧٢. النوادر، للسيد أبي الرضا، ضياء الدين، فضل الله بن علي بن عبيد الله الحسيني الراوندي (ت ٥٧٠هـ)، تحقيق: أحمد الصادقي الأردستاني، نشر: دار الكتاب - قم المقدسة، ط ١.

١٧٣. نهاية الأحكام في معرفة الأحكام، للشيخ جمال الدين، أبي منصور، الحسن بن يوسف بن المطهر، المعروف بـ«العلامة الحلي» (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مجلدان، نشر: مؤسسة إسماعيليان - قم المقدسة، ط ٢، ١٤١٠هـ.

١٧٤. نهاية الوصول إلى علم الأصول، للشيخ جمال الدين، أبي منصور، الحسن بن يوسف بن المطهر، المعروف بـ«العلامة الحلي» (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهاري، ٥ مجلدات، نشر: مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام) - قم المقدسة، ط ١، ١٤٢٥هـ.

١٧٥. النهاية في غريب الحديث والأثر، لأبي السعادات، مجد الدين، مبارك بن محمد الشيباني المعروف بـ«ابن الأثير» (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، ٥ مجلدات، نشر: مؤسسة إسماعيليان - قم المقدسة، ط ٤، ١٣٦٤ ش.

١٧٦. النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، لأبي جعفر، محمد بن الحسن الطوسي المعروف بـ«شيخ الطائفة» (ت ٤٦٠هـ)، نشر: دار الكتاب العربي - بيروت، ط ٢، ١٤٠٠هـ.

١٧٧. الوافي، للشيخ محمد بن مرتضى بن شاه محمود المعروف بـ«الفيض الكاشاني» (ت ١٠٩١هـ)، ٢٦ مجلداً، نشر: مكتبة الإمام أمير

المؤمنين عليّ عليه السلام - أصفهان، ط ١، ١٤٠٦ هـ.

١٧٨. الوافية في أصول الفقه، لمولى عبد الله بن محمد البشروي
الخراساني المعروف بـ «الفاضل التوني» (ت ١٠٧١ هـ)، تحقيق: السيّد محمد
حسين الرضوي الكشميري، نشر: مجمع الفكر الإسلامي، ط ٢، ١٤١٥ هـ.
١٧٩. وسائل الشيعة، للشيخ محمد بن الحسن الحرّ العاملي (ت
١١٠٤ هـ)، ٣٠ مجلداً، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام - قم المقدّسة،
ط ١، ١٤٠٩ هـ.

١٨٠. الوسيلة إلى نيل الفضيلة، لأبي جعفر، محمد بن عليّ الطوسي
المعروف بـ «ابن حمزة» (ت ٥٦٠ هـ)، تحقيق: الشيخ محمد الحسون، نشر:
المكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم المقدّسة، ط ١، ١٤٠٨ هـ.

١٨١. وسيلة الوسائل في شرح الرسائل، للسيّد محمد باقر الطباطبائي
اليزدي (ت ١٢٩٨ هـ)، الطبعة الحجرية.

١٨٢. هداية الأبرار إلى طريق الأئمة الأطهار عليهم السلام، للشيخ حسين بن
شهاب الدّين الكركي العاملي (ت ١٠٧٦ هـ)، تحقيق: رؤوف جمال الدّين،
نشر: حيّ المعلمين - النجف الأشرف، ط ١، ١٣٩٦ هـ.

١٨٣. هداية الأئمة إلى أحكام الأئمة عليهم السلام، للشيخ محمد بن الحسن
الحرّ العاملي (ت ١١٠٤ هـ)، تحقيق: قسم الحديث في مجمع البحوث
الإسلامية، نشر: مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضوية المقدّسة،
ط ١، ١٤١٢ هـ.

١٨٤. هداية المسترشدين، للشيخ محمد تقي الرازي النجفي الأصفهاني
(ت ١٢٤٨ هـ)، ٣ مجلدات، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة
لجامعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط ٢، ١٤٢٩ هـ.

ينابيع الأحكام في معرفة الحلال والحرام، للسيد عليّ الموسوي
القزويني (ت ١٢٩٨ هـ)، ٧ مجلدات، تحقيق: السيد عليّ العلوي
القزويني، ٥ مجلدات، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة
المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط ١، ١٤٢٤ هـ.

فهرس المحتويات

المقدمة	خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
المقام الثاني في الشبهة الغير المحصورة	٥
إنّ الكلام يقع في موارد:	٤٩
المورد الأوّل في جواز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصور وعدمه	٤٩
المورد الثاني في بيان ضابط المحصور وغير المحصور	٦٣
المورد الثالث في الشبهة الكثير في الكثير	٩٥
المورد الرابع في المسائل الثلاث الأخر	١٠٧
المطلب الثاني في اشتباه الواجب بغير الحرام	١١٧
وهو على قسمين:	١١٧
القسم الأوّل في ما إذا دار الأمر في الواجب بين المتباينين	١٢٧
المسألة الأولى ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النصّ	١٢٩
المسألة الثانية اشتباه الواجب بغيره من جهة إجمال النصّ	٢١٧
المسألة الثالثة اشتباه الواجب بغيره لتكافؤ النصّين	٢٢٥
التنبيه الأوّل لو كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط	

الواجب ٢٤٩

التنبيه الثاني كَيْفِيَّة النِّيَّة في الصلوات المتعدّدة في مسألة اشتباه القبلة ونحوها ٢٥٧

التنبيه الثالث وجوب كلّ من المحتملات عقليّاً لا شرعيّاً ٢٦٧

التنبيه الخامس لو كانت محتملات الواجب غير محصورة ٢٧٥

التنبيه السادس هل يشترط في الامتثال الإجمالي عدم التمكن من الامتثال التفصيلي؟ ٢٩١

التنبيه السابع لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتّبين شرعاً ٣٠٣

القسم الثاني إذا دار الأمر في الواجب بين الأقلّ والأكثر ٣١٩

القسم الأوّل فيما إذا كان الجزء المشكوك جزءاً خارجياً ٣٢٣

المسألة الأولى الشكّ في الجزئية من جهة فقدان النصّ ٣٢٤

المسألة الثانية الشكّ في الجزئية من جهة إجمال الدليل ٤٣٤

المسألة الثالثة الشكّ في الجزئية من جهة تعارض النصّين ٤٨٤

المسألة الرابعة الشكّ في الجزئية من جهة اشتباه الموضوع ٤٩٧

القسم الثاني فيما إذا كان الجزء المشكوك قيداً للمأمور به ٥٠٣

التنبيه الأوّل: الشكّ في الركنية ٥٣٧

المسألة الأولى: في ترك الجزء سهواً ٥٤٤

المسألة الثانية: في زيادة الجزء عمداً ٥٨٠

٦٦٧ فهرس المحتويات
٦٣٠ المسألة الثالثة: في ذكر الزيادة سهواً
٦٣١ مصادر التحقيق
٦٣١ المصادر المخطوطة
٦٦٥ فهرس المحتويات

الفهرس التفصلي

- لا يمكن استفادة ميزان الشبهة الغير المحصورة من أدلة عدم وجوب الاجتناب ٩
- الحرص النوعي والشخصي ١٣
- عدم فائدة دوران الأحكام مدار السهولة على الأغلب فيما نحن فيه ١٩
- عدم لزوم الحرج في الاجتناب عن الشبهة غير المحصورة ٢٤
- الاستدلال بأخبار الحل ٢٦
- المناقشة في الاستدلال بأخبار الحل ٢٨
- المناقشة في الاستدلال برواية أبي الجارود ٣٦
- المناقشة في الاستدلال بأصالة البراءة على وجوب الاجتناب ٤٠
- حكم الشبهة الحكمية التحريمية بجميع أقسامها الثلاثة هو وجوب الاحتياط .. ١٠٧
- ذكر أمثلة للشبهة الحكمية التحريمية من جهة إجمال النص منها: الغناء ١١١
- منها: الأذان الثالث يوم الجمعة ١١٢
- منها: قوله: 'من جدّد قبراً' ١١٤
- الظاهر حرمة المخالفة القطعية والدليل عليه ١٣١
- في استظهار جواز المخالفة القطعية من كلام المحقق الخوانساري ١٣٧
- ظهور الميل من المحقق القمي إلى جواز المخالفة القطعية ١٤١

٦٧٠..... الحاشية على فرائد الأصول / ج ٣

الأقوى وجوب الموافقة القطعية ١٤٣

الدليل على الوجوب الموافقة القطعية ١٤٧

في وجود المقتضي للوجوب ١٥٤

في عدم المانع للوجوب ١٧١

دلالة صحيحة عبد الرحمن على وجوب الاحتياط في المسألة ١٧٨

دلالة مرفوعة الحسين بن سعيد على وجوب الاحتياط في المسألة ١٨١

عدم جواز التمسك في المقام بأدلة البراءة ١٨٣

الاستدلال بوجود آخر لإثبات عدم وجوب الموافقة القطعية بالاحتياط ١٨٨

كلام المحقق القمي في عدم وجوب الاحتياط في المسألة ١٩٥

المناقشة في كلمات المحقق القمي ١٩٦

إذا سقط قصد التعيين فبأيهما ينوي الوجوب والقربة ؟ ٢٠١

توهم أن الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهة العبادة

ودفعه ٢٠٦

دفع إمكان إثبات الوجوب الشرعي المصحح لنية الوجه والقربة ٢١٠

إجمال الخطاب إما عرضي أو ذاتي ٢١٧

منشأ الإجمال في كل من القسمين ٢١٧

في هذه المسألة أقوال ثلاثة ٢٢٥

الأقوى وجوب الاحتياط ٢٣٨

المخاف في المسألة هو المحقق القمي ٢٤٠

رد كلام المحقق القمي ٢٤٥

٢٧١	الفهرس التفصيلي
٢٤٦	تأييد ما ذكرنا برواية الحسين بن سعيد
٢٤٨	وجه تعدّي المشهور من مورد النصّ
٢٤٩	وجه أولوية القول بسقوط الشرط عند الجهل
٢٤٩	بيان الوجه الثاني من وجهي دعوى سقوط الشرط المجهول
٢٥٠	المناقشة في الوجه الأول
٢٥١	المناقشة في الوجه الثاني
٢٥٧	قصد القرية في الصلوات المأتي بها بعنوان الاحتياط يتصوّر على وجهين
٢٦٩	ما استدلّ به للقول بكون الاحتياط واجباً شرعياً
٢٩١	مستند الوجه الأول
٣٠١	لو قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات وعجز عنه من جهة أخرى
٣٠٣	بسط الكلام في ثلاثة مقامات
	المقام الأول: في اشتراط الدخول في اللاحق بالفراغ اليقيني عن الأول بإتيان جميع
٣٠٤	محتملاته
٣٠٧	في المسألة قولان متفرعان على وجوب مراعاة العلم التفصيلي مع الإمكان
٣٠٧	بيان الوجهين لوجوب مراعاة العلم التفصيلي مع الإمكان
	عدم جواز التمسك بأصالة بقاء الاشتغال بالظهور وعدم فعل الواجب
٣٠٩	الواقعي
٣١١	الوجه الثاني لوجوب مراعاة العلم التفصيلي مع الإمكان
٣١٢	إذا تحقّق الأمر بأحدهما في الوقت المختص

٦٧٢ الحاشية على فرائد الأصول / ج ٣

المقام الثاني: وهو الإتيان ببعض احتمالات اللاحق عقيب بعض احتمالات السابق

مع اختلاف البعض سنخاً ٣١٦

المقام الثالث: جواز إيقاع جميع احتمالات اللاحق عقيب بعض احتمالات

السابق ٣١٧

إنَّ الأقلَّ والأكثر على قسمين: إمَّا ارتباطيان أو استقلاليان ٣٢١

الجزء المشكوك إمَّا جزء خارجي أو جزء ذهني وهو القيد ٣٢٣

قد اختلفوا في وجوب الاحتياط هنا على أقوالٍ ثلاثة ٣٢٨

المشهور إجراء أصالة البراءة في المسألة ٣٣٠

الاستدلال على البراءة بالعقل ٣٣٦

في معنى أنَّ الواجبات السمعية أُلِّفَتْ في الواجبات العقلية ٣٤٧

عدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على مسألة اللطف ٣٥٠

اللطف إنَّما هو في الإتيان على وجه الامتثال ٣٥٢

الجهل مانع عقلي عن توجُّه التكليف بالجزء المشكوك ٣٦٢

عدم جريان الدليل العقلي المتقدِّم في المتباينين فيما نحن فيه ٣٦٢

المناقشة في التمسُّك بأصالة عدم وجوب الأكثر في المسألة ٣٦٥

الغايات المقصودة في العبادات الكافية في صحتها ٣٨٧

الاستدلال بالأخبار على البراءة في المسألة ٣٩٣

عدم الفرق في أخبار البراءة بين الشكِّ في الوجوب النفسي أو في الوجوب

الغيري ٣٩٦

حكومة أخبار البراءة على الدليل العقلي المتقدِّم لوجوب الاحتياط ٤٠٠

الفهرس التفصيلي..... ٦٧٣

كلام صاحب الفصول في حكومة أدلة الاحتياط على أخبار البراءة في المسألة ٤٠٢

حكومة أخبار البراءة على استصحاب الاشتغال أيضاً ٤٠٩

استدلال صاحب الفصول بأخبار البراءة على نفي الحكم الوضعي ٤١٠

المناقشة في تمسك بأصالة عدم وجوب الأكثر على البراءة في المسألة ٤٢٠

المناقشة في تمسك بأصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيته على البراءة في

المسألة ٤٢١

المناقشة في تمسك بأصالة عدم جزئية الشيء المشكوك ٤٢٥

عدم جواز التمسك بأصالة عدم التفات الأمر حين تصوّر المركب إلى هذا الجزء .. ٤٣٢

الإجمال قد يكون في المعنى العرفي وقد يكون في المعنى الشرعي ٤٣٤

الأقوى جريان أصالة البراءة أيضاً ٤٣٧

تخيّل جريان قاعدة الاشتغال في المسألة ودفعه ٤٤٠

عدم تعلّق التكليف بمفهوم المراد من اللفظ بل بمصداقه ٤٤٢

أنّ اللفظ الموضوع لمعنى مجمل يتصوّر وضعه له بأحد وجهين ٤٤٥

توهم أنّه إذا كان اللفظ في العبادات موضوعاً للصحيح والصحيح مردّد مصداقه بين

الأقلّ والأكثر فيجب فيه الاحتياط ودفعه ٤٤٦

ما ذكره بعض من الثمرة بين الصحيح والأعمى ٤٤٩

ردّ ما ذكره من الثمرة للقولين ٤٥١

توهم أنّه إذا قام الإجماع بل الضرورة على أنّ الشارع لا يأمر بالفسادة فكيف يكون

مأموراً به ؟ خطأ! الإشارة المرجعية غير معروفة.

٦٧٤..... الحاشية على فرائد الأصول / ج ٣

٤٥٦..... دفع التوهم المذكور.

٤٦٥..... شروط التمسك بالإطلاق

المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الأمر بالعبادة تكون في غير مقام بيان كيفية

العبادة..... ٤٦٨

ما ينبغي أن يقال في ثمرة الخلاف بين الصحيح والأعمى..... ٤٨١

مقتضى إطلاق أكثر الأصحاب ثبوت التخيير..... ٤٨٤

الفرق بين أصالة الإطلاق وسائر الأصول العقلية والنقلية..... ٤٩٤

الإنصاف حكومة أخبار التخيير على أصالة الإطلاق..... ٤٩٥

وجه حكم المشهور في المقام بالرجوع إلى المطلق وعدم التخيير..... ٤٩٦

لودار الواجب بين الأقل والأكثر مع كون الشبهة موضوعية..... ٤٩٧

الفرق بين المسألة والمسائل المتقدمة من الشبهة الحكمية..... ٥٠١

القيد قد يكون منشؤه مغايرا للمقيّد وقد يكون قيّدا متّحدا معه..... ٥٠٣

كلام المحقق القمي في المقام..... ٥٠٧

المناقشة فيما ذكر من الفرق بين القسمين..... ٥١٤

دوران الأمر بين التخيير والتعيين..... ٥١٥

وجه إلحاق هذه المسألة بالأقل والأكثر في الحكم بالبراءة..... ٥١٨

وجه إلحاق هذه المسألة بالمتباينين في وجوب الاحتياط..... ٥١٩

الحكم بوجوب الاحتياط وإلحاقه بالمتباينين لا يخلو عن قوة..... ٥٢٠

الشك في المانعية..... ٥٢٢

الشك في القاطعية..... ٥٢٣

الفهرس التفصيلي.....	٦٧٥
إذا كان الشك في الشرطيّة ناشئاً عن الشك في حكم تكليفي نفسي	٥٢٧
الركن في اصطلاح الفقهاء	٥٤١
الأصل البطلان والدليل عليه	٥٤٤
عدم كون هذه المسألة من مسألة الإجزاء	٥٦٥
دفع توهم وجود أمر عقلي في المقام	٥٦٧
الفرق بين ما نحن فيه وبين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي	٥٦٩
التمسك في المسألة باستصحاب الصحة والمناقشة فيه	٥٧١
المناقشة في التمسك بحديث الرفع	٥٧٢
دعوى أن المرفوع هو بقاء الأمر الأول المتعلق بالمركب المأمور به	٥٧٤
دفع الدعوى بأن المرفوع هو الآثار الشرعيّة المترتبة على المنسي بغير واسطة	٥٧٥
تفريق صاحب الفصول بين أصالة عدم الجزئية ومضمون النبوي	٥٧٧
موضوع المسألة	٥٨٠
ما يشترط في صدق الزيادة	٥٨٤
من أقسام الزيادة العمديّة قصد كون الزائد جزءاً مستقلاً	٥٨٦
بطلان العبادة في القسم الأول من أقسام الزيادة	٥٨٨
عدم البطلان في القسمين الأخيرين من أقسام الزيادة	٥٩٠
المناقشة في استدلال المحقق على البطلان	٥٩٤
المناقشة في الاستدلال على الصحة باستصحاب الصحة	٥٩٥
عدم الحاجة إلى استصحاب صحّة الأجزاء السابقة	٥٩٦

٦٧٦..... الحاشية على فرائد الأصول / ج ٣

صحة الاستصحاب إذا شك في القاطعية..... ٥٩٧

المراد من القاطع..... ٥٩٨

المراد من المانع..... ٥٩٨

الفرق بين الشك في المانعية والقاطعية..... ٦٠٠

كلام صاحب الفصول في رد استصحاب الصحة..... ٦٠١

المناقشة فيما أفاده صاحب الفصول..... ٦٠٢

الإشكال في الاستصحاب إذا شك في القاطعية أيضاً..... ٦٠٣

دفع الإشكال..... ٦٠٣

أقسام الشك في المانعية..... ٦٠٧

بقي في المقام شيء ينبغي التنبيه عليه..... ٦٠٧

أظهرية معنى الأول من المعاني لإبطال العمل..... ٦١٠

إرادة المعنى الثالث موجب لتخصيص الأكثر..... ٦١٤

المناقشة في الاستدلال على الصحة باستصحاب حرمة القطع..... ٦١٩

المناقشة في الاستدلال على الصحة باستصحاب وجوب الإتمام..... ٦٢١

جواب صاحب الرياض عن الاستصحابيين بوجه آخر والمناقشة فيه..... ٦٢٢

الدليل الخاص على مبطلية الزيادة في بعض العبادات..... ٦٢٤

