



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

التنقيح

كاتب:

السيد محمد سعيد طباطبائي الحكيم

نشرت في الطباعة:

موسسة الحكمة الثقافة الاسلامية

رقمي الناشر:

مركز القائمة باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
17	التقيح المجلد 3
17	هوية الكتاب
17	اشارة
23	المقصد الثالث
23	اشارة
23	المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي
24	عدم إمكان اعتبار الشك
26	وجه تقديم الأدلة على الأصول
28	أخصية الأدلة غير العلمية من الأصول
29	الدليل العلمي رافع لموضوع الأصل
32	انحصار الأصول في أربعة
37	المقام الأول
37	الموضع الأول
37	اشارة
38	متعلق التكليف المشكوك إما فعل كلي أو فعل جزئي
39	منشأ الشك في الشبهة الموضوعية والحكمية
40	فالمطلب الأول
40	اشارة
41	الأولى: ما لا نص فيه
41	المسألة الأولى: الشبهة التحريمية من جهة فقدان النص
41	اشارة
41	أدلة القول بالإباحة وعدم وجوب الاحتياط:

42	الاستدلال بآية لا يكلف الله نفسا... و المناقشة فيه
44	الاستدلال بآية و ما كنا معذبين... ..
51	الاستدلال بآية و ما كان الله ليضل... ..
53	الاستدلال بآية ليهلك من هلك... و المناقشة فيه
55	الاستدلال بآية قل لا أجد... ..
56	الاستدلال بآية و ما لكم أن لا تأكلوا... ..
57	عدم نهوض الآيات المذكورة لإبطال وجوب الاحتياط
58	الاستدلال على البراءة بالسنة: ..
58	الاستدلال بحديث(الرفع)42 ..
62	ظاهر بعض الأخبار أن المرفوع جميع الآثار و الجواب عنه 46 ..
63	مما يؤيد إرادة العموم 47 ..
66	ليس المراد رفع الآثار المترتبة على هذه العناوين 50 ..
68	المرفوع هو الآثار الشرعية دون العقلية و العادية 52 ..
72	المرتفع هو إيجاب التحفظ و الاحتياط 56 ..
73	اختصاص الرفع بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتتان 57 ..
74	المراد من رفع الحسد 58 ..
76	المراد من رفع الطيرة 60 ..
76	المراد من الوسوسة في الخلق 60 ..
78	ما ذكره الصدوق في تفسير الطيرة و الحسد و الوسوسة 62 ..
79	الاستدلال بحديث(الحجب)و المناقشة فيه 63 ..
80	الاستدلال بحديث(السعة)و المناقشة فيه 64 ..
81	الاستدلال برواية(عبد الأعلى)و المناقشة فيه 65 ..
82	الاستدلال برواية(أيما امرئ...)و المناقشة فيه 66 ..
83	الاستدلال برواية(إن الله تعالى يحتج...)و المناقشة فيه 67 ..
83	الاستدلال بمرسلة الفقيه 67 ..

84	الاستدلال بصحيفة عبد الرحمن ابن الحجاج 68
87	الاستدلال برواية (كل شيء فيه حلال و حرام...) 71
87	ما ذكره السيد الصدر قدس سرّه في تقريب الاستدلال 71
89	المناقشة في الاستدلال 73
92	ما ذكره الفاضل التراقي قدس سرّه انتصارا للمستدل 76
93	المناقشة فيما أفاده الفاضل التراقي قدس سرّه 77
94	ما أورده المحقق القمي قدس سرّه على الاستدلال 78
95	المحصل من الأخبار المستدل بها على البراءة 79
96	و أما الإجماع:
96	الاستدلال على البراءة بالإجماع من وجهين:
96	اشارة
96	الوجه الأول: دعوى الإجماع فيما لم يرد دليل على تحريمه مطلقا
99	الوجه الثاني: الإجماعات المنقولة و الشهرة المحققة
100	الوجه الثالث: الإجماع العملي
107	الاستدلال على البراءة بوجوده غير ناهضة
108	استصحاب البراءة المتيقنة
111	كون الاحتياط عسرا
112	كون الاحتياط متعذرا أحيانا
113	أدلة القول بالاحتياط
113	اشارة
113	الاستدلال بالكتاب:
113	الاستدلال بالآيات الناهية عن القول بغير علم
114	الاستدلال بالآيات الدالة على لزوم الاحتياط و الاقتناء
116	الاستدلال على وجوب الاحتياط بالسنة:
117	الاستدلال بالأخبار الدالة على حرمة القول و العمل بغير علم و الجواب عنها

117	الاستدلال ب لأخبار الدالة على وجوب التوقف:
117	مقبولة ابن حنظلة
118	صحيحة جميل ابن درّاج
119	روايات الزهري و السكوني و عبد الأعلى
120	وصية الإمام علي عليه السلام لابنه
121	موتقة حمزة ابن الطيار ورواية جميل ورواية جابر
122	رواية زرارة
123	الجواب عن الاستدلال بأخبار التوقف
128	مفاد الأخبار المذكورة
132	استعمال خبرية الوقوف عند الشبهة في مقامين:
132	اشارة
132	المقام الأول: استعمالها في مقام لزوم التوقف
133	المقام الثاني: استعمالها في غير اللازم
134	الجواب عن أخبار التوقف بوجه غير تامة:
138	الاستدلال بالأخبار الدالة على وجوب الاحتياط:
139	صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج
139	موتقة عبد الله ابن وضاح
139	رواية الأمالي
140	رواية عنوان البصري
140	ما أرسله الشهيد قدس سرّه
140	ما أرسل عنهم عليهم السلام
148	الاستدلال بأخبار التثليث
148	مقبولة ابن حنظلة
152	المؤيد لما ذكرنا امور:
152	عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية

- 153 كون المراد جنس الشبهة
- 154 الأخبار الكثيرة
- 156 الدليل العقلي على وجوب الاحتياط من وجهين:
- 156 اشارة
- 156 الوجه الأول: العلم الإجمالي بوجود محرمات كثيرة
- 163 الوجه الثاني: أصالة الحظر في الأفعال
- 167 و ينبغي التنبيه على أمور:
- 167 الأول
- 167 اشارة
- 168 كلام المحقق قدس سره في المعتبر
- 168 كلام المحقق قدس سره في المعارج
- 170 المناقشة فيما أفاده المحقق قدس سره
- 178 الثاني
- 180 الثالث
- 180 اشارة
- 182 الظاهر كونها للإرشاد
- 183 ما يشهد لكونها من الإرشاد
- 183 ترتب الثواب على اجتناب الشبهة
- 184 ظاهر بعض الأخبار كونها للاستحباب
- 184 حسن الاحتياط مطلقا
- 186 الرابع
- 186 اشارة
- 187 التوقف أعم من الاحتياط بحسب المورد
- 187 الاحتياط أعم من موارد احتمال التحريم
- 188 الفرق بين الحرمة الظاهرية و الواقعية

189	احتمال آخر في الفرق
190	احتمال ثالث في الفرق
191	أوامر الاحتياط إرشادية
193	الخامس
193	إشارة
194	ما يظهر من المحقق والشهيد الثانيين في حيوان متولد من طاهر ونجس
199	السادس
199	إشارة
199	المناقشة فيما أفاده بعض الأخباريين
202	المسألة الثانية
204	المسألة الثالثة
204	إشارة
204	الأقوى عدم وجوب الاحتياط
204	ظاهر مرفوعة زرارة وجوب الاحتياط
205	الجواب عن المرفوعة
206	تعارض (المقرر و الناقل)، و(المبيح و الحاضر)
207	الفرق بين المسألتين
209	المسألة الرابعة
209	إشارة
209	عدم الخلاف في الإباحة
210	استدلال العلامة قدس سرّه برواية مسعدة
210	الإشكال في الأمثلة المذكورة في الرواية
211	توهم عدم جريان قبح التكليف من غير بيان في المسألة و الجواب عنه
216	تقرير التوهم بوجه آخر
218	عدم حكم العقل بوجوب دفع الضرر إذا ترتب عليه نفع أخروي

221	وينبغي التنبيه على أمور:
221	الأول
227	الثاني
237	الثالث
237	إشارة
238	التبعيض بحسب الاحتمالات
239	التبعيض بحسب المحتملات
240	التبعيض بين مورد الأمانة على الإباحة و بين غيره
242	الرابع
244	المطلب الثاني
244	إشارة
244	الأولى
244	إشارة
244	كلام المحدث العاملي قدس سرّه
245	كلام المحدث البحراني قدس سرّه في الحدائق في عدم وجوب الاحتياط
245	كلامه قدس سرّه في الدرر النجفية في عدم وجوب الاحتياط أيضا
247	كلام المحدث الاسترآبادي قدس سرّه في وجوب الاحتياط أيضا
250	المناقشة فيما أفاده المحدث الاسترآبادي قدس سرّه
251	المسألة خلافية و الأقوى البراءة
251	إشارة
253	الأول
254	الثاني
254	إشارة
255	الإشكال في جریان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب
256	احتمال الجريان

257	التحقيق في المسألة ..
261	قاعدة التسامح في أدلة السنن ..
261	اشارة ..
261	الاستدلال على القاعدة ب(أخبار من بلغ) ..
262	ما يورد على الاستدلال ..
266	دلالة(أخبار من بلغ)على الأمر الإرشادي ..
269	الثمرة بين الأمر الإرشادي والاستحباب الشرعي ..
271	الثالث ..
271	اشارة ..
274	هل يجب الاهتمام على من عجز عن القراءة وتعلمها؟ ..
277	الشك في الوجوب الكفائي ..
278	المسألة الثانية ..
282	المسألة الثالثة ..
282	اشارة ..
283	الجواب عن مرفوعة زرارة الآمرة بالاحتياط ..
284	مما يدلّ على التخيير في المسألة ..
287	ما ذكره الأصوليون في باب التراجيح ..
288	المسألة الرابعة ..
288	اشارة ..
290	المشهور وجوب القضاء حتى يظن الفراغ ..
290	كلام العلامة قدس سرّه في التذكرة ..
291	كلام الشيخ قدس سرّه في التهذيب ..
293	كلام السيد بحر العلوم قدس سرّه في عدم جريان أصالة البراءة في المسألة ..
295	توجيه فتوى المشهور ..
304	المطلب الثالث ..

304 اشارة

304 المسألة الأولى

304 اشارة

305 هل الحكم في المسألة الإباحة أو التوقف أو التخيير؟

308 الحكم بالإباحة ظاهرا و دليلا

310 دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى و الجواب عنها

311 دعوى أن الحكم بالإباحة طرح لحكم الله الواقعي و الجواب عنها

312 عدم صحة قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبيرين

317 كلام الشيخ قدس سره في العدة

319 شمول أدلة الإباحة لما نحن فيه

321 المناقشة في الأدلة

327 هل التخيير على القول به ابتدائي أو استمراري؟

330 المسألة الثانية

331 المسألة الثالثة

333 المسألة الرابعة

337 الموضوع الثاني

337 اشارة

339 المطلب الأول

339 اشارة

339 الأولى

339 اشارة

340 أما المقام الأول

340 اشارة

340 هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات؟

343 عدم صلاحية أخبار (الحل) للمنع عن الحرمة

- 347 قبح جعل الحكم الظاهري مع علم المكلف بمخالفته للحكم الواقعي
- 351 وجوب الاحتياط فيما لا يرتكب إلا تدريجا أيضا
- 354 توهم وجود المخالفة القطعية للعلم الإجمالي في الشرعيات
- 360 تفصيل صاحب الحدائق في الشبهة المحصورة
- 361 هل يجب اجتناب جميع المشتبهات؟
- 363 توهم جريان أصالة الحلّ في كلا المشتبهين و التخيير بينهما و دفعه
- 368 أدلة القول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام: ..
- 368 إشارة
- 368 ما دلّ على حلّ ما لم يعلم حرمة
- 372 ما دلّ على جواز تناول الشبهة المحصورة:
- 376 الأخبار الواردة في حلّية ما لم يعلم حرمة:
- 376 أخبار الحلّ و الجواب عنها
- 376 ما دلّ على ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة و الجواب عنه
- 377 أخبار جواز الأخذ من العامل و السارق و السلطان و الجواب عنها
- 379 اعتضاد القاعدة بوجهين آخرين:
- 379 إشارة
- 382 ما يستفاد من الأخبار الكثيرة: من كون الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين أمرا مسلما
- 387 و ينبغي التنبيه على أمور:
- 387 الأول أنه لا فرق في وجوب الاجتناب عن المشتبه بالحرام بين كون
- 393 الثاني هل تختص المؤاخذة بصورة الوقوع في الحرام، أم لا؟
- 398 الثالث وجوب الاجتناب إنما هو مع تجزئ التكليف على كل تقدير
- 398 إشارة
- 401 اختصاص النواهي بمن يعد مبتليا بالواقعة المنهي عنها و السر في ذلك
- 402 حلّ الإشكال بما ذكرنا عن كثير من مواقع عدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة
- 403 اندفاع ما أفاده صاحب المدارك فيما تقدم بما ذكرنا

- 404 إلا أن الإنصاف: أن تشخيص موارد الابتلاء لكل من المشتبهين .
- 407 الأولى الرجوع إلى الإطلاقات .
- 407 هل يجوز التمسك بالمطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق لتعذر ضبط مفهومه، أم لا؟
- 411 الرابع الثابت في المشتبهين وجوب الاجتناب دون سائر الآثار الشرعية .
- 411 إشارة .
- 412 هل يحكم بتنجس ملاقي أحد المشتبهين؟
- 414 الأقوى عدم الحكم بالتنجس وعدم تمامية الأدلة المذكورة .
- 417 أصالة الطهارة و الحلّ في الملاقي سليمة عن المعارض .
- 421 التحقيق في تعارض الأصلين الرجوع إلى ما وراءهما من الأصول .
- 424 الخامس الاضطرار إلى بعض الاحتمالات .
- 430 السادس لو كانت المشتبهات مما توجد تدرجا .
- 436 السابع العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة قد ينشأ عن اشتباه المكلف به وقد يكون من جهة اشتباه المكلف .
- 441 الثامن التسوية بين كون الأصل في كل واحد من المشتبهين هو الحل أو الحرمة .
- 444 التاسع .
- 445 المقام الثاني .
- 445 إشارة .
- 445 المعروف عدم وجوب الاجتناب والاستدلال عليه من وجوه: .
- 445 إشارة .
- 445 الأول: الإجماع .
- 445 الثاني: لزوم المشقة في الاجتناب .
- 450 الثالث: أخبار الحلّ .
- 453 الرابع: بعض الأخبار في خصوص المسألة .
- 455 الخامس: أصالة البراءة .
- 458 السادس: عدم الابتلاء إلا ببعض معين .
- 460 الأول هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصورة؟

465 الثاني ضابط المحصور وغير المحصور
472 الثالث إذا كان المردد بين الأمور غير المحصورة أفرادا كثيرة
472 إذا كان المردد بين الأمور غير المحصورة أفرادا كثيرة
474 الرابع أقسام الشك في الحرام مع العلم بالحرمة
477 المحتويات
508 تعريف مركز

التفقيح المجلد 3

هوية الكتاب

التفقيح

تلخيص: طباطبايي الحكيم، محمد سعيد

تتميم: طباطبايي الحكيم، محمد سعيد

مؤلفين آخرين

كاتب: انصاري، مرتضى بن محمدامين

عدد المجلدات: 6

لسان: العربية

الناشر: مؤسسة الحكمة الثقافة الاسلامية - بيروت - لبنان

سنة النشر: 1431 هجرى قمرى 2010 ميلادى

رمز الكونغرس: BP 159 / الف 9 ف 4026

ص: 1

اشارة

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: 2

المقصد الثالث

إشارة

من مقاصد هذا الكتاب

في الشك

المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي

قد قسمنا في صدر هذا الكتاب المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي العملي في الواقعة على ثلاثة أقسام، لأنه إما أن يحصل له القطع بالحكم الشرعي، وإما أن يحصل له الظن، وإما أن يحصل له الشك (1).

وقد عرفت: أن القطع حجة في نفسه لا يجعل جاعل، والظن يمكن بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

اللهم وفق واعن وسدد وأرشد. أنت حسبنا ونعم الوكيل.

(1) سبق الكلام في التقسيم المذكور في أول الكتاب، وذكرنا أن الأنسب التقسيم بوجه آخر. فراجع.

أن يعتبر في متعلقه (1)، لأنه كاشف عنه ظنا (2)، لكن العمل به و الاعتماد عليه في الشرعيات موقوف على وقوع التعبد به شرعا، و هو غير واقع إلا في الجملة، وقد ذكرنا موارد وقوعه في الأحكام الشرعية (3) في الجزء الأول من هذا الكتاب.

عدم إمكان اعتبار الشك

و أن ما لم يرد اعتباره في الشرع فهو داخل في الشك (4). فالمقصود هنا بيان حكم الشك بالمعنى الأعم من ظن غير ثابت الاعتبار (5) و أما الشك، فلما لم يكن فيه كشف أصلا لم يعقل أن يعتبر (6)، فلو ورد في (1) يعني: بنحو يكون حجة عليه.

(2) سيأتي أن ذلك ليس معيارا في اعتبار الظن و حجيته.

(3) و أما في موضوعاتها فلم يتعرض له هناك، لخروجه عن المسائل الأصولية.

(4) لا معنى لدخوله في الشك، بل كالشك في عدم الحجية.

(5) كما أنه يخرج منه الشك الذي قام الدليل في مورده فما هو محل الكلام هنا مورد عدم قيام الحجة، و بينه و بين الشك-الذي هو بمعنى تساوي الطرفين-عموم من وجه موردي.

(6) يعني: بنحو يكون حجة على المشكوك. لكن الظاهر أن المعيار في الأمارية و الحجية و الطريقية ليس هو الكشف الذاتي في الأمانة، ليختص بالظن و لا يجري في الشك، بل المعيار فيها لسان الجعل و التعبد.

فإن كان مبنيا على اعتبار الشيء كان أمانة و لو كان شكاً بل وهما، فلو كان الغالب في ظن المكلف خطأ الواقع و اعتمد الشارع الغلبة المذكورة فقال: كلما ظننت بشيء فاعمل على خلافه، فإنه هو الواقع، كان الظن المذكور أمانة على الخلاف، و كان الوهم حجة في الوصول إلى متعلقة و طريقا إليه. و لذا أمكن كون القرعة من

مورده حكم شرعي- كأن يقول: الواقعة المشكوكة حكمها كذا- كان حكما ظاهريا، لكونه مقابلا للحكم الواقعي المشكوك بالفرض (1) .

و يطلق عليه الواقعي الثانوي أيضا، لأنه حكم واقعي للواقعة المشكوك في حكمها (2) ، و ثانوي بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه (3) ، لأن موضوع هذا الحكم الظاهري- وهي الواقعة المشكوك في حكمها- لا يتحقق إلا بعد تصور حكم نفس الواقعة و الشك فيه.

مثلا: شرب التتن في نفسه له حكم فرضنا في ما نحن فيه شك المكلف فيه، فإذا فرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم، كان هذا الحكم الوارد متأخرا طبعا عن ذلك المشكوك، فذلك الحكم واقعي بقول الأمارات و إن لم تقد الظن.

و إن كان مبني لسان دليل الجعل و التعبد على محض التعبد ظاهرا و الإلزام بالعمل من دون نظر إلى الكشف و الطريقة كان أصلا و إن كان ظنا كاشفا في نفسه، كما اعترف بالثاني المصنف قدس سره في الأمر الثالث من خاتمة الاستصحاب.

نعم لما كان مبني الظن على الكاشفية ذاتا، و مبني الشك على عدمها كان المساق من أدلة التعبد بالأول إمضاء طريقته، و بالثاني محض التعبد، و إرادة خلاف ذلك محتاجة إلى عناية لا مجال لحمل دليل التعبد عليها من دون قرينة.

(1) بعد فرض عدم كون دليل التعبد ناظرا إلى احراز الحكم الواقعي، فلا بد أن يكون مفاده مجعولا مع قطع النظر عنه. و ربما يطلق الحكم الظاهري و يراد منه الحكم الذي يعمل عليه فعلا، إما لكونه حكما واقعا و أصلا للمكلف متجزا في حقه، أو لكونه حكما ظاهريا بالمعنى الذي ذكره المصنف قدس سره.

(2) يعني: من حيثية كونها مشكوكا في حكمها.

(3) و هو الحكم الواقعي الأصلي.

مطلق، وهذا الوارد ظاهري، لكونه المعمول به في الظاهر، وواقعي ثانوي، لأنه متأخر عن ذلك الحكم، لتأخر موضوعه عنه.

ويسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري (أصلاً) (1)، وأما ما دل على الحكم الأول-علماً أو ظناً معتبراً-فيختص باسم «الدليل»، و قد يقيد ب(الاجتهادي)، كما أن الأول قد يسمى ب(الدليل) مقيداً ب(الفقاهي). وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني (2)، لمناسبة مذكرة في تعريف الفقه والاجتهاد.

ثم إن الظن الغير المعتمد حكمه حكم الشك (3) كما لا يخفى.

وجه تقديم الأدلة على الأصول

ومما ذكرنا: من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي - لأجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي - يظهر لك وجه تقديم الأدلة على الأصول، لأن موضوع الأصول يرتفع بوجود الدليل، فلا (1) الظاهر أن الأصل عندهم نفس الحكم الظاهري المستفاد من دليل التعبد، لا نفس دليل التعبد، فالأصل مثلاً هو لزوم البناء على الحل عند الشك فيه، لا ما تضمن من الأخبار أن كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام.

(2) قال بعض أعظم المحشّين قدس سره: «وهذان اصطلاحان على ما وقفنا عليه من الفاضل المازندراني في شرح الزبدة، وشايعة الأستاذ الأكمل الفريد البهبهاني في فوائده...» ثم تعرض لتوجيه الاصطلاحين والإشكال عليه، ثم قال: «والخطب في ذلك سهل».

(3) لأن موضوع الأصول ليس هو الشك بمعنى تساوي الطرفين، بل هو الجهل المقابل للعلم الحاصل مع الظن غير المعتمد، بل حتى المعتمد لو لا ما سيأتي من وجه تقديم الأدلة على الأصول.

معارضة بينهما، لا لعدم اتحاد الموضوع (1)، بل لارتفاع موضوع الأصل - وهو الشك - بوجود الدليل.

ألا ترى: أنه لا معارضة ولا تنافي بين كون حكم شرب التن المشكوك حكمه هي الإباحة وبين كون حكم شرب التن في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هي الحرمة (2)، فإذا علمنا بالثاني - لكونه (1) كأنه إشارة إلى دعوى اختلاف موضوعي الدليلين المانع من التنافي بينهما بتقريب بأن موضوع الدليل الاجتهادي ذات الشيء كشرب التن، و موضوع الأصل هو الشيء بقيد كونه مشكوك الحكم، ومع اختلاف الموضوع لا - تنافي بين الحكمين، ولا - تعارض بين دليليهما. لكنه يندفع بأن اختلاف الموضوعين بالإطلاق والتقييد لا يرفع التنافي بين حكميهما الموجب لتكاذب دليليهما و تعارضهما.

نعم لو كان موضوع كل منهما مقيدا بقيد مباين لقيد الآخر ارتفع التنافي و التعارض، ولذا كان مقتضى الجمع بين المطلق و المقيد حمل المطلق على المقيد لا إقائه على إطلاقه. إلا أنه خلاف المفروض هنا، لفرض إطلاق موضوع الحكم الواقعي، ولذا كان مشتركا بين العالم و الجاهل إجماعا. فلا بد من رفع التنافي بينهما بوجه آخر. ويأتي بعض الكلام في ذلك.

(2) إن كان المراد بعدم التنافي هو عدم التنافي بين الحكمين ثبوتا، فمن الظاهر أن هذا الوجه لا يصلح لرفعه، لما عرفت من أن اختلاف موضوعي الحكمين بالإطلاق و التقييد لا يرفع التنافي بينهما، إذ في صورة وجود القيد - كما في صورة الشك في مثل المقام - يلزم اجتماع الحكمين المتضادين.

نعم قد أشرنا إلى وجه عدم التنافي بين الحكم الواقعي و الظاهري في أول مبحث الظن عند الكلام في دليل ابن قبة، و هو راجع في الحقيقة إلى إنكار الحكم الظاهري. و تمام الكلام في المطولات. و إن كان المراد بعدم التنافي هو عدم التنافي بين دليلي الحكمين إثباتا - بعد فرض عدم التنافي بينهما ثبوتا لما سبق أو لغيره - فهو

علمياً، والمفروض سلامته عن معارضة الأول (1) - خرج شرب التتن عن موضوع دليل الأول وهو كونه مشكوك الحكم، لا عن حكمه حتى يلزم فيه تخصيص و طرح لظاهرة.

أخصية الأدلة غير العلمية من الأصول

و من هنا كان إطلاق (2) التقديم و الترجيح في المقام تسامحاً، لأن الترجيح فرع المعارضة. و كذلك إطلاق الخاص على الدليل و العام على الأصل (3)، فيقال: يخصص الأصل بالدليل، أو يخرج عن الأصل بالدليل.

و يمكن أن يكون هذا الإطلاق على الحقيقة بالنسبة إلى الأدلة الغير العلمية (4)، بأن يقال: إن مؤدى أصل البراءة-مثلاً: أنه إذا لم يعلم حرمة في محله بناء على ما ذكره من أن دليل الحكم الواقعي رافع للشك الذي هو موضوع دليل الحكم الظاهري. لكنه البناء المذكور في غير محله، كما سيتعرض له.

(1) لما كان منشأ الفرض المذكور ارتفاع موضوع الأول بسبب الثاني كان اللازم جعله مترتباً عليه، لا مقدمة له و شرطاً فيه، بأن يقول مثلاً: فإذا علمنا بالثاني لكونه علمياً خرج شرب التتن عن موضوع الدليل الأول، فلا يكون الدليل الأول معارضاً للثاني، لعدم جريانه معه. اللهم إلا أن يكون منشأ فرض عدم المعارضة دعوى عدم التنافي بين الحكمين ثبوتاً، لا إثباتاً فقط، الذي سبق احتمالاً في كلامه، و سبق الإشكال فيه.

(2) تعريض بما يوجد في كلمات كثير من أهل الاستدلال من هذه التعابير و نحوها.

(3) لأن الخاص لا يرفع موضوع العام، بل يرفع حجتيه في مورده مع شموله له، بخلاف المقام بناء على ما ذكره من ارتفاع الشك بالدليل.

(4) وهي الأدلة التي لا توجب العلم، كخبر الواحد، في مقابل العلمية،

شرب التتن فهو غير محرم، وهذا عام، ومفاد الدليل الدال على اعتبار تلك الأمانة الغير العلمية المقابلة للأصل: أنه إذا قام تلك الأمانة الغير العلمية على حرمة الشيء الفلاني فهو حرام، وهذا أخص من دليل أصل البراءة مثلاً، فيخرج به عنه.

و كون دليل تلك الأمانة أعم من وجه- باعتبار شموله لغير مورد أصل البراءة (1) - لا ينفع بعد قيام الإجماع على عدم الفرق في اعتبار تلك الأمانة بين موارد (2) .

الدليل العلمي رافع لموضوع الأصل

توضيح ذلك: أن كون الدليل رافعا لموضوع الأصل- وهو الشك- كالخبر المتواتر.

(1) كما لو قامت الأمانة على عدم التكليف، أو على بعض الأحكام التي لا تكون مجرى للأصول كسببية بعض الأسباب لبعض الأحكام الوضعية، فإن الأصول لا تجري في السببية، أو قامت للأمانة في مورد تعارض الأصول و تساقطها و حينئذ قد يدعى حمل دليل الأمانة على الموارد المذكورة جمعا بينه وبين دليل الأصل، لا بتخصيص دليل الأصل به، كما ذكره المصنف قدس سره أو يتوقف، كما هو مقتضى الأصل في العامين من وجه.

(2) فإن هذا موجب لرجحان دليل الأمانة بسبب القرينة الخارجية على عدم التفكيك بين موارد و صغرياته، و يتعين حينئذ ترجيح دليل الأمانة في مورد الأصل و تخصيص دليل الأصل به.

و بعبارة أخرى: إنما يتوقف في العامين من وجه إذا أمكن تخصيص كل منهما بالآخر، أما إذا دار الأمر بين تخصيص أحدهما بالآخر و إلغاء الآخر بالمرّة، لعدم إمكان تخصيصه بصاحبه، لا ممتنع التفكيك بين أفراد- و لو لدليل خارجي- فإنه يتعين البناء على تخصيص ما يقبل التخصيص، لأنه أهون من إلغاء الآخر بالمرّة.

إنما يصح في الدليل العلمي، حيث إن وجوده يخرج حكم الواقعة عن كونه مشكوكا فيه.

وأما الدليل الغير العلمي فهو بنفسه غير رافع لموضوع الأصل و هو عدم العلم، وأما الدليل الدال على اعتباره فهو وإن كان علميا (1)، إلا أنه لا يفيد إلا حكما ظاهريا (2) نظير مفاد الأصل، إذ المراد بالحكم الظاهري ما ثبت لفعل المكلف بملاحظة الجهل بحكمه الواقعي الثابت له من دون مدخلة العلم و الجهل، فكما أن مفاد قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» يفيد الرخصة في الفعل الغير المعلوم ورود النهي فيه، فكذلك ما دلّ على حجية الشهرة الدالة مثلا على وجوب شيء، يفيد وجوب ذلك الشيء من حيث إنه مظنون مطلقا (3) أو بهذه الأمانة (4) - ولذا اشتهر:

أن علم المجتهد بالحكم مستفاد من صغرى وجدانية، وهي: «هذا ما أدى إليه ظني»، وكبرى برهانية، وهي: «كل ما أدى إليه ظني فهو حكم الله في حقي»، فإن الحكم المعلوم منهما هو الحكم الظاهري. فإذا كان مفاد (1) الظاهر أن مراده أنه قد يكون علميا، إذ لا يلزم في دليل الحجية أن يوجب العلم.

(2) وإن شئت قلت: الدليل الدال على اعتبار الأمانة أو الطريق إنما يوجب العلم باعتبارهما و حجيتهما، ولا- يوجب العلم بمطابقة مضمونهما للواقع، حتى يكون قيامهما رافعا لموضوع الأصل، و هو الجهل بالواقع.

(3) كما هو الحال لو قيل بأن حجية الشهرة من حيث حجية مطلق الظن لدليل الانسداد أو غيره.

(4) كما هو الحال لو قيل بحجية الشهرة بالخصوص.

الأصل ثبوت الإباحة للفعل الغير المعلوم الحرمة و مفاد دليل تلك الأمانة ثبوت الحرمة للفعل المظنون الحرمة، كانا متعارضين لا محالة، فإذا بني على العمل بتلك الأمانة كان فيه خروج عن عموم الأصل و تخصيص له لا محالة.

هذا، و لكن التحقيق: أن دليل تلك الأمانة و إن لم يكن كالدليل العلمي رافعا لموضوع الأصل، إلا أنه نزل شرعا منزلة الرافع، فهو حاكم على الأصل لا مخصص له، كما سيوضح (1) إن شاء الله تعالى.

على: أن ذلك إنما يتم بالنسبة إلى الأدلة الشرعية (2)، و أما الأدلة العقلية القائمة على البراءة و الاشتغال (3) فارتفاع موضوعها بعد ورود الأدلة الظنية واضح، لجواز الاقتناع بها في مقام البيان و انتهاضها رافعا لاحتمال العقاب (4) كما هو ظاهر. و أما التخيير فهو أصل عقلي لا غير (5).

(1) يأتي الكلام في ذلك في خاتمة الاستصحاب و في مبحث التعارض، و يأتي ما هو الحق إن شاء الله تعالى.

(2) يعني: الدالة على الأصول، كحديث الرفع و الحجب و غيرهما.

(3) كقاعدي: قبح العقاب بلا بيان، و الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

(4) لأن المراد بالبيان و اليقين في الأدلة العقلية المشار إليها ليس خصوص القطعيين منهما، بل مطلق الحجة التي يصح الاعتماد عليها في مقام التخيير و المعذرية، بخلاف الأدلة الشرعية، فإن المأخوذ في أدلتها عنوان العلم أو اليقين الذي لا يكفي فيه قيام الحجة.

(5) يعني: و موضوعه عدم الحجة أيضا كسائر الأصول العقلية. ثم إن

كما سيتضح إن شاء الله (1).

انحصار الأصول في أربعة

واعلم: أن المقصود بالكلام في هذه الرسالة الأصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي (2) وإن تضمنت حكم الشبهة في الموضوع أيضا، وهي منحصرة في أربعة: (أصل البراءة)، و(أصل الاحتياط)، و(التخيير)، و(الاستصحاب) بناء على كونه ظاهريا ثبت التعبد به من الأخبار، إذ بناء على كونه مفيدا للظن يدخل في الأمارات الكاشفة عن الحكم الواقعي.

و أما الأصول المشخصة لحكم الشبهة في الموضوع- كأصالة الصحة، و أصالة الوقوع فيما شك فيه بعد تجاوز المحل- فلا يقع الكلام فيها إلا الأصول الأربعة المشار إليها تختلف، فبعضها لا يكون إلا عقليا، وهو التخيير- كما ذكره المصنف قدس سره- وأصل الاحتياط الجاري في الشبهة المحصورة تحريمية أو وجوبية، والجاري في الشك في الامتثال بعد إحراز التكليف في الشبهة الموضوعية.

وبعضها شرعي و عقلي، كأصل البراءة الذي يدل عليه مثل حديث الرفع، وقاعدة قبح العقاب بلا- بيان. وبعضها شرعي لا غير، كالاستصحاب، و الاحتياط في الشبهة التحريمية البدوية عند الأخباريين. بناء على ما هو الظاهر من أن الدليل عليه أخبار التثليث و نحوها، و أن بقية الأدلة المذكورة من سنخ المؤيد.

(1) يأتي الكلام في ذلك في مبحث الدوران بين الوجوب و الحرمة.

(2) لأن همّ الأصولي البحث عن الكبريات التي يرجع إليها الفقيه في معرفة الوظيفة العملية في الشبهات الحكمية، لأن المسألة الأصولية هي التي تقع نتائجها في طريق استنباط الأحكام الشرعية الكلية. و أما ما يرجع إليه في الشبهات الموضوعية فهو مما يبحث عنه الفقيه و يرجع إليه العامي في مقام العمل على طبق الحكم الشرعي، و لا يبحث عنه الأصولي إلا استطرادا.

لمناسبة يقتضيها المقام (1) .

ثم إن انحصار موارد الاشتباه في الأصول الأربعة عقلي (2)، لأن حكم الشك إما أن يكون ملحوظا فيه اليقين السابق عليه، وإما أن لا يكون، سواء لم يكن يقين سابق عليه (3) أم كان ولم يلحظ (4)، والأول هو مورد الاستصحاب، والثاني إما أن يكون الاحتياط فيه ممكنا أم لا، والثاني مورد التخيير (5)، والأول إما أن يدل دليل عقلي أو تقلي على ثبوت (1) كما يأتي في خاتمة مبحث الاستصحاب التعرض لبعضها، لتتحقق المناسبة المذكورة، ويأتي في البحث عن الأصول الثلاثة الآخر التعرض لحكم الشبهة الموضوعية تبعا للمناسبة أيضا.

(2) تقدم في أول الكتاب الكلام في حصر مجاري الأصول بهذه الأربعة عقلا وذكرنا هناك أنه لا فائدة من إطالة الكلام في مثل هذه المواضيع، بل يوكل ذلك عند الكلام في مفاد أدلة الأصول حتى تتضح النسبة بينها في مقام العمل، ويتضح المتقدم منها من المتأخر، والمناسب هنا الاكتفاء بالإشارة الإجمالية لموضوعاتها. وعليه فلا موجب للنظر في تمامية ما ذكره قدس سره في المقام.

(3) كما لو جهلت الحالة السابقة.

(4) كما في مورد العلم بالحالة السابقة و عدم جواز الاعتماد عليها، مثل ما لو كان الشك قيل استكمال الفحص عن الأدلة، على ما يأتي في خاتمة أصل البراءة و الاشتغال.

(5) لازمه كون الدوران بين الوجوب و الحرمة و الإباحة من موارد التخيير، لعدم إمكان الاحتياط فيه. و هو في غير محله، بل بناء على مذهب الإخباريين من وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية الحكمية دون الوجوبية يتجه وجوب الاحتياط فيه عندهم بالترك، و بناء على مذهب المجتهدين من عدم وجوب الاحتياط

العقاب بمخالفة الواقع المجهول وإما أن لا يدل، والأول مورد الاحتياط، والثاني مورد البراءة.

وقد ظهر مما ذكرنا: أن موارد الأصول قد تتداخل، لأن المناط في الاستصحاب ملاحظة الحالة السابقة المتيقنة، ومدار الثلاثة الباقية على عدم ملاحظتها وإن كانت موجودة (1).

ثم إن تمام الكلام في الأصول الأربعة يحصل بإشباعه في مقامين:

أحدهما: حكم الشك في الحكم الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة، الرجوع إلى الأصول الثلاثة (2).

الثاني: حكمه بملاحظة الحالة السابقة وهو الاستصحاب.

مع الشك في التكليف مطلقاً يتعين الرجوع فيه عندهم للبراءة. فهو ملحق بدوران الأ-مر بين الحرمة وغير الوجوب، وليس المرجع فيه التخيير.

(1) هذا لا- يقتضي التداخل، ضرورة أنه مع ملاحظة الحالة السابقة يجري الاستصحاب لا- غير، وإلا- يجري غيره دونه، ولا- يتصور التداخل. إلا أن يكون المراد به تحقق موضوع أكثر من أصل واحد شأنه، وإن كان بعضها ملغياً فعلاً، لعدم تحقق شرط العمل به. وتمام الكلام في ذلك يظهر عند الكلام في النسبة بين الأصول في خاتمة الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

(2) وهي البراءة والتخيير والاشتغال.

المقام الأول

[حكم الشك من دون ملاحظة الحالة السابقة]

أما المقام الأول فيقع الكلام فيه في موضعين:

لأن الشك إما في نفس التكليف وهو النوع الخاص من الإلزام (1) وإن علم جنسه، كالتكليف المردد بين الوجوب والتحريم.

وإما في متعلق التكليف مع العلم بنفسه، كما إذا علم وجوب شيء وشك بين تعلقه (2) بالظهر والجمعة، أو علم وجوب فائنة و تردد بين الظهر والمغرب.

الموضع الأول

إشارة

[الشك في نفس التكليف]

والموضع الأول يقع الكلام فيه في مطالب، لأن التكليف المشكوك (1) كخصوص الوجوب أو خصوص الحرمة.

(2) يعني: تعلق الوجوب.

ص: 21

فيه إما تحريم مشتبه بغير الوجوب (1)، وإما وجوب مشتبه بغير التحريم، وإما تحريم مشتبه بالوجوب، وصور الاشتباه كثيرة (2).

وهذا مبني على اختصاص التكليف بالإلزام، أو اختصاص الخلاف في البراءة والاحتياط به، ولو فرض شموله للمستحب والمكروه يظهر حالهما من الواجب والحرام (3)، فلا حاجة إلى تعميم العنوان.

ثم إن متعلق التكليف المشكوك:

متعلق التكليف المشكوك إما فعل كلي أو فعل جزئي

إما أن يكون فعلا كلياً متعلقاً للحكم الشرعي الكلي، كشرب التتن المشكوك في حرمة، والدعاء عند رؤية الهلال المشكوك في وجوبه.

وإما أن يكون فعلاً جزئياً متعلقاً للحكم الجزئي، كشرب هذا المائع المحتمل كونه خمراً (4).

(1) ويلحق به التحريم المشتبه بالوجوب وغيره، كما في الدوران بين التحريم والوجوب والإباحة، على ذكرناه قريباً.

(2) إذ دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب قد يكون مع كون الاحتمال ثنائي الأطراف-كالاشتباه بين الحرمة والاستحباب أو الحرمة والكراهة- أو ثلاثي الأطراف-كالاشتباه بين الحرمة والاستحباب والإباحة- أو رباعي الأطراف، وكذا الدوران بين الوجوب وغير الحرمة. لكن لما لم يكن لاختلاف الصور المشار إليها أثر شمول الأدلة لها أو قصورها عنها، ولا في الخلاف والوفاق، اكتفى بالصور الثلاث الجامعة لشتاتها التي تختلف فيما بينها من حيث الأدلة والخلاف والوفاق.

(3) ويأتي الكلام في ذلك في آخر الكلام في المطلب الثالث في الدوران بين وجوب شيء وحرمة.

(4) عرفت أن الكلام في الشبهة الموضوعية ليس من وظيفة الأصولي، بل

منشأ الشك في الشبهة الموضوعية و الحكمية

و منشأ الشك في القسم الثاني: اشتباه الأمور الخارجية.

و منشؤه في الأول: إما أن يكون عدم النص في المسألة، كمسألة شرب التتن، وإما أن يكون إجمال النص، كدوران الأمر في قوله تعالى:

حتى يطهرن بين التشديد و التخفيف مثلا، وإما أن يكون تعارض النصين، و منه الآية المذكورة (1) بناء على تواتر القراءات (2) .

و توضيح أحكام هذه الأقسام في ضمن مطالب:

الأول: دوران الأمر بين الحرمة و غير الوجوب من الأحكام الثلاثة الباقية.

الثاني: دورانه بين الوجوب و غير التحريم.

الثالث: دورانه بين الوجوب و التحريم.

الفقيه، فالتعرض له هنا استطراد لمناسبة لمحل الكلام.

(1) و هي قوله تعالى: حتى يطهرن الذي قرئ بالتشديد و التخفيف.

(2) إذ عليه يكون كل منها دليلا مستقلا.

إشارة

فيما دار الأمر فيه بين الحرمة وغير الوجوب

وقد عرفت: أن متعلق الشك تارة: الواقعة الكلية كشرب التتن، و منشأ الشك فيه عدم النص، أو إجماله، أو تعارضه، و أخرى: الواقعة الجزئية

فهنا أربع مسائل:

ص: 24

المسألة الأولى: الشبهة التحريمية من جهة فقدان النص

إشارة

وقد اختلف فيه على ما يرجع إلى قولين:

أحدهما: إباحة الفعل شرعا وعدم وجوب الاحتياط بالترك.

و الثاني: وجوب الترك، ويعبر عنه بالاحتياط.

و الأول منسوب إلى المجتهدين، والثاني إلى معظم الأخباريين. وربما نسب إليهم أقوال أربعة (1): التحريم ظاهرا، والتحريم واقعا، والتوقف، والاحتياط. ولا يبعد أن يكون تغايرها باعتبار العنوان (2)، ويحتمل الفرق بينها أو بين بعضها من وجوه آخر تأتي بعد ذكر أدلة الأخباريين (3).

أدلة القول بالإباحة وعدم وجوب الاحتياط:

احتج للقول الأول بالأدلة الأربعة:

فمن الكتاب آيات:

(1) حكي عن الوحيد البهبهاني قدس سرّه أنه نسب إليهم الأقوال الأربعة المذكورة.

(2) يعني: تغاير العبارة التي يعبر بها كل فريق عن مذهبه من جهة اختلاف التعبير في النصوص المستدل بها على الدعوى، مع كون مراد الجميع واحدا لبا، كما ذكره بعض أعظم المحشّين قدس سرّه.

(3) يأتي الكلام في ذلك في التنبيه الرابع.

الاستدلال بآية لا يكلف الله نفسا... و المناقشة فيه

منها: قوله تعالى: لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها .

قيل: دلالتها واضحة.

وفيه: أنها غير ظاهرة، فإن حقيقة الإيتاء الإعطاء، فإما أن يراد بالموصول المال-بقريئة قوله تعالى قبل ذلك: و من قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله -فالمعنى: أن الله سبحانه لا يكلف العبد إلا دفع ما أعطي من المال.

و إما أن يراد نفس فعل الشيء أو تركه-بقريئة إيقاع التكليف عليه-فإعطاؤه كناية عن الإقدار عليه، فتدل على نفي التكليف بغير المقدور-كما ذكره الطبرسي قدس سره- وهذا المعنى أظهر (1) و أشمل، لأن (1) لم يتضح وجه أظهريته، فإن التكليف وإن كان لا يتعلق بالمال إلا أنه يمكن حمل التكليف به على التكليف بإعطائه. و لعله من حمل الموصول على الفعل و تفسير الإيتاء بالإقدار مجازا، ولا سيما بملاحظة السياق. نعم من المرتكز أن عدم التكليف بإعطاء المال مع عدم إيتائه لعدم القدرة. لا لخصوصية فيه، كما هو المناسب لكون التعليل ارتكازيا، فيكون ذلك مستفادا بتتقيح المناط، لا من حاق اللفظ.

و إن قلت: ظاهر الآية الشريفة كون قوله تعالى: لا يكلف الله نفسا إلا ما آتاها مسوقا لتعليل قوله تعالى: و من قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله و المناسب كون التعليل أعم من الحكم المعلل، و مع حمله على المعنى الأول لا يكون كذلك.

قلت: الحكم المعلل ليس هو عدم وجوب الإنفاق مع عدم الوجدان مطلقا، بل عدم وجوب الإنفاق في المورد الخاص الذي اقتضاه سياق الآية، فيكون أخص من العلة مطلقا، و تكون العلة مسوقة لبيان امتناع التكليف المذكور.

الإِنْفَاقِ مِنَ الْمَيْسُورِ دَاخِلٍ فِي (مَا آتَاهُ اللَّهُ).

و كيف كان: فمن المعلوم أن ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور (1)، وإلا- لم يَنَازِعُ فِي وَقُوعِ التَّكْلِيفِ بِهِ أَحَدٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَإِنْ نَازَعَتِ الْأَشَاعِرَةُ فِي إِمْكَانِهِ.

نعم، لو أريد من الموصول نفس الحكم و التكليف، كان إيتاؤه عبارة عن الإعلام به. لكن إرادته بالخصوص تنافي مورد الآية، وإرادة الأعم منه و من المورد يستلزم استعمال الموصول في معنيين، إذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم و بالفعل المحكوم عليه (2)، فافهم.

(1) خصوصاً مع الالتفات إلى احتمال حرمة، كما هو محل الكلام، إذ الكلام في الشبهة التحريمية لا في الغفلة عن التحريم.

(2) لا- يخفى أنه لا معنى لتعليق التكليف بنفس الحكم، لأنه عينه، فلو أريد من الموصول الحكم و التكليف فلا يكون مفعولاً به، بل مفعولاً مطلقاً، نظير قولك لا أضرب زيدا إلا ما يطيق. و هذا بخلاف ما لو أريد من الموصول المال، فإنه يكون متعلقاً للتكليف. و لو بلحاظ التكليف بدفعه، فيكون مفعولاً به، فكان الأولى توجيه المحذور بأنه لا جامع بين كون الموصول مفعولاً به و كونه مفعولاً مطلقاً، لاختلاف نحو النسبة فيهما، فيمتنع حمل الهيئة الكلامية التركيبية الواحدة عليهما معاً.

اللهم إلا أن يقال: يمكن حمل النسبة الكلامية على نسبة المفعول المطلق، و يكون المراد بالموصول هو التكليف، فيشمل التكليف، بما لا يعلم و التكليف بالمال غير المقدور، فيرتفع المحذور.

فالعمدة: أن الإيتاء الواقع صلة للموصول إن أريد منه الإيصال اختص الموصول بالتكليف المجهول، و إن أريد منه الإقذار و الإعطاء اختص بالمال، فيراد عدم التكليف بإعطائه، و لا جامع بين الأمرين.

نعم، في رواية عبد الأعلى عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قلت له: هل كلف الناس بالمعرفة؟ قال: لا، على الله البيان، لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، ولا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها .

لكنه لا ينفذ في المطلب، لأن نفس المعرفة بالله غير مقدور قبل تعريف الله سبحانه (1)، فلا يحتاج دخولها في الآية إلى إرادة الإعلام من الإيتاء في الآية، وسيجيء زيادة توضيح لذلك في ذكر الدليل العقلي إن شاء الله تعالى.

و مما ذكرنا يظهر حال التمسك بقوله تعالى: لا يكلف الله نفساً إلا وسعها (2) .

الاستدلال بآية و ما كنا معذبين ...

ومنها: قوله تعالى: و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا .

بناء على أن بعث الرسول كناية عن بيان التكليف (3)، (1) فالمراد بالبيان هو بيان وجوب المعرفة، بل بيان ما يراد معرفته بنصب الأدلة الكافية و الأمور المنبهة عن الغفلة التي تيسر للناس المعرفة و تجعلها مقدورة حتى يصح التكليف بها، فمراد السائل أنه تعالى هل كلف بالمعرفة من دون أن ينصب الأدلة الكافية الموجبة لإمكانها؟ لا أنه هل كلف بها من دون أن يبين وجوبها، ليكون مما نحن فيه، و يصلح لتفسير الآية بنحو يمكن الاحتجاج به للمقام. فإن المعنى المذكور مع بعده في نفسه لا يناسب الجواب.

(2) فإن التكليف بالاحتياط ليس خارجاً عن وسع المكلف وقدرته، لتدل الآية على منعه.

(3) يعني: البيان الواصل للمكلف الذي هو الحجة الفعلية، لا الواقعي الذي من شأنه الوصول لو لا الموانع، الذي يجب على المولى من باب اللطف للحظ

لأنه يكون به غالباً، كما في قولك: «لا أبرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن» كناية عن دخول الوقت (1)، أو عبارة (2) عن البيان النقلي -و يخصص العموم بغير المستقلات، أو يلتزم (3) بوجوب الملاكات الواقعية، إذ الحمل على البيان الواقعي لا ينفع فيما نحن فيه، لأن احتمال التكليف ملازم لاحتمال البيان الواقعي المذكور و لو للأوصياء و الحجج عليهم السلام، و يحتمل اختفاؤه للأسباب الخارجية و لو مثل إقصائهم عن مراتبهم التي رتبهم الله تعالى فيها. ثم إن الحمل على خصوص البيان الواصل هو المناسب لترتب العقاب عرفاً و ارتكازاً، فيتعين حمل الآية عليه. و أما البيان الواقعي فهو إنما يناسب الوظيفة الإلهية التي هي مقتضى الكمال و اللطف و الحكمة، و من البعيد أن تكون الآية بصدد ذلك.

(1) المناسب لما نحن فيه أن يكون كناية عن قيام الحجة على الوقت، لا عن دخول الوقت واقعا، كما أن بعث الرسول في الآية كناية عن بيان التكليف لا عن ثبوته واقعا.

(2) عطف على قوله: «كناية عن بيان التكليف».

(3) عطف على قوله: «و يخصص العموم...» و قد أشار بذلك إلى ما ربما يورد على حمل الآية على خصوص البيان النقلي من أن ذلك ينافي ما ذهب إليه العدلية من كفاية البيان العقلي في ثبوت التكليف الشرعي الراجع إلى دعوى الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، و لا حاجة معه إلى بيان شرعي نقلي.

و حاصل الجواب: أنه إما يلتزم بتخصيص عموم الآية في نفي العقاب من غير بيان بغير المستقلات العقلية، أو يلتزم في المستقلات بوجوب تأييد العقل بالنقل بحيث لا يحسن العقاب إذا بقي الحكم العقلي وحده، فالحكم العقلي و إن كان صالحاً لبيان التكليف، إلا أنه لا يكون بنفسه منشأ لاستحقاق العقاب.

هذا إذا قيل بأن مفاد الآية نفي استحقاق العقاب مع عدم البيان، أما إذا قيل

التأكيد (1) وعدم حسن العقاب إلا مع اللطف (2) بتأييد العقل بالنقل وإن حسن الدم، بناء على أن منع اللطف يوجب قبح العقاب دون الدم، كما صرح به البعض -و على أي تقدير فيدل على نفي العقاب قبل البيان.

وفيه: أن ظاهره الإخبار بوقوع التعذيب سابقا بعد البعث (3)، بأن مفادها نفي فعليته وإن كان مستحقا -كما سيأتي الكلام فيه- فالأمر أظهر، إذ لا مانع حينئذ من الالتزام بحسن العقاب في المستقلات العقلية نظرا لكفاية حكم العقل في المنجزية، إلا أن العقاب لا يقع لظفا منه تعالى إلا بعد تأييد العقل بالنقل.

قال في مجمع البيان: «على أن المحققين منهم يقولون: إنه وإن جاز التعذيب عليه قبل بعثة الرسول، فإنه سبحانه لا يفعل ذلك مبالغة في الكرم والفضل والإحسان والطول».

(1) يعني: في المستقلات العقلية.

(2) يعني: بعدم البيان النقلي الشرعي.

(3) يعني: فيكون المراد بها الإخبار عن قضية خارجية سابقة، ويكون المراد من العذاب هو العذاب الدنيوي بالاستتصال ونحوه. ولعل الوجه في الحمل على ذلك ظهور «كان» في الماضي. لكن هذا خلاف ظاهر الآية الشريفة، فإن ظاهر هذا التركيب الإشارة إلى قضية لزومية استمرارية، كما في قوله تعالى: «ما كنت متخذ المضلين عضدا وقوله سبحانه: «و ما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم»، و ما كان الله معذبهم وهم يستغفرون وقوله عزّ وجل: «ما كان الله ليذر المؤمنين على، ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب، و ما كان الله ليطلعكم على الغيب وقوله تعالى:

ما كان لكم أن تنبتوا شجرها إلى غير ذلك.

فإنه وإن كان مقتضى إطلاق «كان» الدلالة على الماضي، إلا أنها قد تخرج عنه ويراد بها محض النسبة، كما في الأمثلة المذكورة وغيرهما مما سلط فيه النفي على «كان» وأريد من متعلقها الاستقبال كما في مدخول لام الجحود وأن المصدرية و متعلق

(حتى)الناصبة للمضارع-و منه المقام-فان ذلك يوجب تمحض(كان)للدلالة على النسبة،فيكون مقتضى تسليط النفي عليها نفي النسبة مطلقا،لا في خصوص الماضي.

نعم لو سلطت هي على النفي بقيت على ظهورها في قوله: انهم كانوا لا- يرجون حسابا وقوله: بل كانوا لا يفقهون إلا قليلا...إلى غير ذلك.

خصوص المضي،كما في قوله تعالى: كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه و مثله لو قيل في المقام:و كنا لا نعذب حتى نبعث رسولا.على أن إرادة العذاب الأخرى هو المناسب لقرينة السياق.قال تعالى: و كل إنسان أئتمناه طائره في عنقه و نخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا.اقرأ كتابك كفى بك اليوم عليك حسيبا، من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه و من ضل فإنما يضل عليها،و لا تزر وازرة وزر أخرى و ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا و إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا .

و دعوى: أن ظاهر الآية الأخيرة إرادة عذاب الاستئصال.

مدفوعة: بأن الظاهر كونها في مقام استئناف حكم جديد لا يرتبط بما سبق، و ليس متمما له.

و الحاصل: أن حمل الآية على إرادة مطلق العذاب أو خصوص الأخرى منه هو المطابق للظاهر.و لا سيما مع كون العذاب الأخرى هو المنصرف من لفظ العذاب على أنه لو سلم ظهورها في الإخبار عن حال الأمم السابقة، إلا أن المنسب منها عدم ورودها لمحض الإخبار،بل لبيان جريان عقابه تعالى على طبق الموازين العقلانية المناسبة لمقام اللطف اللازم أو الراجح،فيدل بتفتيح المناط على توقف العذاب الأخرى أيضا على قيام الحجة.و لا سيما مع أولويته،بلحاظ شدة هولته، و تمحضه في الجزء و عدم احتمال له لغيره من الامتحان أو نحوه.

فيختص بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة.

ثم إنه ربما يورد التناقض (1) على من جمع (2) بين التمسك بالآية في وبالجملة: الظاهر أن الاستدلال بالآية لما نحن فيه في محله، كما يظهر من مجمع البيان والكشاف، ولا مجال لما ذكره المصنف قدس سرّه وغير واحد من الأعظم وبعض المفسرين. والله سبحانه وتعالى العالم.

(1) المورد هو المحقق القمي قدس سرّه وحاصل المطلب: إنه استدلال القائلون بعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بالآية الشريفة، من حيث أن مقتضى إطلاقها عدم ثبوت العقاب مع عدم البيان الشرعي حتى في المستقلات العقلية، كما سبقت الإشارة إليه. وعن الفاضل التوني قدس سرّه أنه ردهم بأن الآية تدل على نفي العقاب لا نفي استحقاقه، فلا مانع من ثبوت التكليف الشرعي في المستقلات و استحقاق العقاب بتبعه، وإن كان معفوا عنه مع عدم البيان الشرعي كما هو مقتضى إطلاق الآية. كما أنه قدس سرّه استدلال بالآية الشريفة على البراءة في المقام.

فأورد عليه المحقق القمي قدس سرّه بلزوم التناقض، لأن نفي العقاب إن كان ملازماً لنفي الاستحقاق والتكليف كانت الآية دليلاً على نفي الملازمة، ولم يتجه منه رد الاستدلال بها بما سبق وان لم يكن ملازماً لنفي الاستحقاق والتكليف لم يصح له الاستدلال بها على البراءة لأن مرجع القول بالبراءة إلى نفي استحقاق العقاب، لا مجرد نفي فعليته.

وأجاب عنه في الفصول بأنه يكفي في الاستدلال بالآية على البراءة دلالتها على نفي فعلية العقاب وإن لم يثبت نفي الاستحقاق، لأن الاستدلال هنا في قبال الأخباريين، لعدم التزامهم بأن ارتكاب الحرام في مورد الشبهة ذنب موعود بالعفو عنه، وإنما يلتزمون بأنه كسائر الذنوب في معرض العقاب، كما هو مقتضى حديث التثليث ونحوه من أدلتهم، فتكفي الآية المتضمنة لنفي فعلية العقاب لردهم.

(2) وهو الفاضل التوني قدس سرّه كما عرفت.

المقام وبين رد من استدل بها لعدم الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع:

بأن (1) نفي فعلية التعذيب أعم من نفي الاستحقاق، فإن الإخبار (2) بنفي التعذيب إن دل على عدم التكليف شرعا فلا وجه للثاني (3)، و إن لم يدل فلا وجه للأول (4).

و يمكن دفعه (5): بأن عدم الفعلية يكفي في هذا المقام، لأن الخصم يدعي أن في ارتكاب الشبهة الوقوع في العقاب و الهلاك فعلا من حيث لا يعلم- كما هو مقتضى رواية التلثيث ونحوها التي هي عمدة أدلتهم- و يعترف بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية، فيكفي في عدم الاستحقاق نفي الفعلية (6)، بخلاف مقام التكلم في الملازمة، فإن المقصود فيه إثبات الحكم الشرعي في مورد حكم العقل، و عدم ترتب العقاب على مخالفته لا ينافي ثبوته، كما في الظهار حيث قيل: إنه محرم معفو عنه، و كما في العزم على المعصية على احتمال.

(1) متعلق بقوله: «رد من استدل...» فهو بيان لوجه الرد.

(2) بيان لوجه إيراد المحقق القمي قدس سره على الفاضل التوني قدس سره بلزوم التناقض.

(3) و هو رد الاستدلال بالآية على عدم الملازمة، الذي تقدم من الفاضل التوني قدس سره.

(4) و هو الاستدلال بالآية على البراءة في المقام الذي تقدم من الفاضل التوني أيضا.

(5) إشارة إلى ما سبق من الفصول في الجواب عن إشكال التناقض.

(6) لاعتراف الأخباريين بأن مقتضى حكم العقل هو البراءة لو لا مثل حديث التلثيث، كما سيأتي.

نعم، لو فرض هناك-أيضا-إجماع على أنه لو انتفت الفعلية انتفى الاستحقاق-كما يظهر من بعض ما فرعوا على تلك المسألة (1)-لجاز التمسك بها هناك (2) .

و الإنصاف: أن الآية لا دلالة لها على المطلب في المقامين (3) .

(1) قال بعض أعظم المحشّين قدس سرّه: «كما يظهر من جعلهم ثمرة النزاع ترتب الثواب و العقاب على حكم العقل و عدمه، و زوال العدالة بمجرد المخالفة و الإصرار عليها و عدمه إلى غير ذلك. و استدلال النافين. بأن العقاب و الثواب إنما يترتبان على إطاعة الشارع و معصيته...».

(2) يعني: لجاز التمسك بنفي الفعلية-الذي هو مقتضى الآية الكريمة-على نفي الملازمة، و لا يتم ما أورده التوحي قدس سرّه.

(3) يعني: لا-على نفي الملازمة، و لا على أفعال البراءة. أما الأول فلأن الملازمة بين حكمي الشرع و العقل لا تقتضي استحقاق العقاب فضلا عن فعليته، لإمكان دعوى توقفهما على تأييد العقل بالنقل، كما سبق. فتأمل.

و دعوى: أنه مع عدم فعلية العقاب-فضلا عن عدم استحقاقه-لا تكون الملازمة موردا للأثر العملي، لعدم صلوح التكليف للداعوية مع فرض عدم العقاب، فلا غرض للفقهاء. باستنباطه، كما لا غرض للاصولي في تنقيح القاعدة التي يتوصل بها إلى ذلك. مدفوعة بأنه يكفي في الأثر العملي عدم لزوم التشريع من نسبة الحكم للشارع في المستقلات العقلية لو فرض عدم البيان الشرعي. مع أنه بناء على الملازمة يتعين رد الأدلة النقلية لو دلت على خلاف الحكم العقلي، للعلم بكذبها حينئذ، بخلاف ما لو لم نقل بالملازمة، كما لا يخفى.

هذا كله بناء على أن الرسول في الآية كناية عن البيان النقلية، و أما بناء على أنه كناية عن مطلق البيان الواصل-كما سبق تقريبه-فالأمر أوضح. مع أن الملازمة لما كانت قطعية فلا مجال لردّها باطلاق الآية و نحوه من الأدلة الظنية، لو كانت مناقبة

و منها: قوله تعالى: و ما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون، أي: ما يجتنبونه من الأفعال و التروك.

و ظاهرها: أنه تعالى لا يخذلهم (1) بعد هدايتهم إلى الإسلام إلا- بعد ما لها بل يتعين رفع اليد عن عموم الآية و تقييدها بغير المستقلات، كما سبق أيضا.

نعم لو كانت الآية نصا في بطلان الملازمة أمكن دعوى كشفها عن خطأ دليلها، و أنه كالمشبهة في مقابل البديهية و أما الثاني فواضح بناء على ما ذكره المصنف قدس سره من اختصاص الآية بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة.

لكن عرفت الإشكال في ذلك. فالاستدلال بها على البراءة في محله، من دون فرق بين دلالتها على نفي الاستحقاق و نفي الفعلية، لأن هم الأصولي من مسألتي البراءة و الاحتياط تنقيح الوظيفة العملية التابعة لخوف الضرر و الأمان منه، بسبب خوف العقاب و الأمان منه الذي يكفي فيه نفي الفعلية، حتى أن الأدلة المتضمنة لنفي الاستحقاق-كقاعدة قبح العقاب بلا بيان- لا تهم الأصولي إلا بلحاظ كونها مؤمنة من العقاب و كاشفة عن عدم فعليته، كما سيظهر من ملاحظة طرف استدلالاتهم في المقام.

و أما صحة النسبة و لزوم التشريع و نحوهما فلا تهم الأصولي و لا الفقيه في المقام، لعدم الفرق فيها بين القول بالبراءة و القول بالاحتياط، كما لا يخفى.

و منه يظهر أنه لا حاجة لما ذكره في الفصول في تقريب الاستدلال بالآية و دفع إشكال المحقق القمي قدس سره على الفاضل التوني قدس سره من أنها تكفي في مقابل الأخباريين المستدلين بمثل حديث الثلث، حيث يظهر منه أن الاستدلال بالآية جدلي لإلزام الخصم. فتأمل جيدا.

(1) هذا هو المنصرف بعد معلومية عدم إضلاله تعالى للناس إلا بخذلانهم و عدم توفيقهم، فيكون الخذلان من سنخ العقاب، فتوقفه على المخالفة بعد البيان ظاهر-بضميمة ظهور كون القضية ارتكازية-في عدم العقاب على مخالفة التكليف

يبين لهم (1).

وعن الكافي و تفسير العياشي و كتاب التوحيد: «حتى يعرفهم ما يرضيه و ما يسخطه».

وفيه: ما تقدم في الآية السابقة (2). مع أن دلالتها أضعف، من حيث الذي لم يبين.

لكن هذا لا يوجب إلا الاشعار، لعدم قرينة من الكلام على كون الخذلان من سنخ العقاب، بل لعل المراد أن الخذلان بما هو أمر تكويني خاص لا يقع إلا بعد البيان. مع عدم القرينة على الإشارة للقضية الارتكازية التي لا يفرق فيها بين الخذلان وغيره من أنواع العقاب. و سيأتي تمام الكلام في ذلك.

(1) الاستدلال موقوف-بالإضافة إلى ما سبق-على كون المراد من البيان وصول التشريع بعد ثبوته، كما هو الظاهر، و يقتضيه ما في مجمع البيان من أنه قيل:

أنها نزلت فيمن مات بعد نسخ بعض الشرائع قبل أن يعمل عليها لجهله و عدم وصول النسخ له.

و أما دعوى: أن المراد به نفس التشريع، كما قد يقتضيه ما في المجمع أيضا من أنه قيل إنها نزلت فيمن مات قبل التشريع، و حينئذ فهي أجنبية عما نحن فيه، لاحتمال التشريع في المقام، فالتمسك بها من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية من طرف العام الذي لا إشكال في بطلانه. فمندفعة بأن ذلك خلاف ظاهر قوله: «حتى يبين لهم...» جدا. و لا سيما مع عدم مناسبته لترتيب العقاب عرفا و لا ارتكازا، كما أشرنا إليه في تقريب الاستدلال بالآية الثانية.

(2) يعني: من كونها من مقام الإخبار عن حال الأمم السابقة. و كأنه ناش من ظهور (كان) في إرادة الزمان الماضي كما سبق. لكن سبق هناك أن ذلك خلاف الظاهر جدا في أمثال هذه التراكيب، و إن (كان) بعد النفي ظاهرة في التجرد عن خصوصية الزمان الماضي، و تمحضها في النسبة. خصوصا في مثل الآية مما اشتمل

إن توقف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب (1)، اللهم إلا بالفحوى.

الاستدلال بآية ليهلك من هلك... و المناقشة فيه

ومنها: قوله تعالى: ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة.

وفي دلالتها تأمل ظاهر (2).

على لام الجحود، إذ قد يدعى ظهور لام الجحود في الامتناع، فذكر كان لبيان سبق الامتناع، لا لبيان نفي الوقوع في الزمان خصوص الماضي، فالنفي وإن كان مستقلاً، إلا أن الامتناع سابق.

ولعله يرجع إليه ما عن البصريين من تقدير الإرادة، وأن معنى ما كان زيد ليقوم، ما كان زيد مريداً ليقوم. إن كان الظاهر أن الوجه الأول هو العمدة في المقام وغيره.

(1) لما أشرنا إليه من أن الخذلان لو كان من سنخ العقاب فالقضية لا تقتضي العموم لكل عقاب إلا بنحو الإشعار. وأما دعوى الدلالة بالفحوى فهي وإن كانت قرينة إلا أنها لم تبلغ حد الظهور هذا كله بناء على أن المراد من الإضلال الخذلان الذي عرفت أنه المنصرف.

لكن لم يذكره في مجمع البيان، بل ذكر معنيين آخرين:

الأول: إن المراد بالحكم بضالهم، وهو ظاهر في أن الضلال لا يكون إلا بالمخالفة بعد البيان، فيدل على عدم استحقاق العقاب مع عدمه.

الثاني: إن المراد الضلال عن الثواب و الجنة، وهو ظاهر في عدم فعالية العقاب مع عدم البيان، وقد عرفت عند الكلام في الآية الأولى أن ذلك كاف في المقام. نعم لا قرينة على تعيين أحد هذين المعنيين.

(2) فإن غاية ما تدل عليه أن الفرض عن الفعل الخاص - وهو جمع المسلمين مع الكفار في بدر، كما يقتضيه سياق الآية على ما يتضح بملاحظة مجمع البيان - قيام

ويرد على الكل: أن غاية مدلولها عدم المؤاخذه على مخالفة النهي المجهول عند المكلف لو فرض وجوده واقعا، فلا ينافي ورود الدليل العام على وجوب اجتناب ما يحتمل التحريم، ومعلوم أن القائل بالاحتياط ووجوب الاجتناب لا يقول به إلا عن دليل علمي، وهذه الآيات بعد تسليم دلالتها غير معارضة لذلك الدليل، بل هي من قبيل الأصل بالنسبة إليه (1)، كما لا يخفى.

البيئة، وهو لا يدل على توقف العقاب على البيئة، خصوصا بعد معلومية أن المراد بالبيئة هنا زيادة البيان و تأكيد الحججة، لسبق قيام الحججة قبل ذلك قطعا، لما ظهر من دلائل صدق النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: بنحو كاف في قيام الحججة على صدقه و من الظاهر أن العقاب لا يتوقف على زيادة البيان و لا على تأكيد الحججة، فهي أجنبية عما نحن فيه.

(1) كأنه من جهة أن دليل الاحتياط لما كان علميا كان رافعا لموضوع الآيات ونحوها مما دل على عدم العقاب مع الجهل.

أقول: دليل وجوب الاحتياط إنما يكون علميا بالاضافة إلى وجوب الاحتياط، لا بالإضافة إلى الواقع المجهول، فهو و إن كان منجزا للواقع لا يكون بيانا له، و من الظاهر أن وجوب الاحتياط لما كان طريقيا راجعا إلى تنجز الواقع فدليله يقتضي العقاب على الواقع في ظرف الجهل به، لا على الاحتياط المعلوم وجوبه.

و حينئذ فأدلة البراءة إن اقتضت توقف العقاب و المؤاخذه بالواقع على العلم به - كما في مثل حديث الرفع - كانت معارضة لأدلة الاحتياط لا - محكومة و لا - مورودة لها. و إن اقتضت توقف العقاب على تنجز الواقع من قبل الشارع و إن بقي مجهولا كانت محكومة، بل مورودة لأدلة الاحتياط. و الظاهر أن أكثر الآيات من القسم الثاني، إذ مع بيان وجوب الاحتياط بصدق بعث الرسول و الهلاك عن بيئة و نحوهما مما تضمنته الآيات، إذ لا تختص وظيفة الرسول ببيان الحكم الواقعي، و كذا إقامة البيئة، و لا ظهور لها في لزوم بيان الرسول لخصوص التكليف الواقعي الذي هو

و منها: قوله تعالى مخاطبا لنبيه:، ملقنا إياه طريق الرد على اليهود (1) حيث حرموا بعض ما رزقهم الله افتراء عليه: قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا .

فأبطل تشريعهم بعدم وجدان ما حرموه في جملة المحرمات التي أوحى الله إليه، وعدم وجدانه: ذلك فيما أوحى إليه وإن كان دليلا قطعيا على عدم الوجود، إلا أن في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفاية عدم الوجدان في إبطال الحكم بالحرمة.

لكن الإنصاف: أن غاية الأمر أن يكون في العدول عن التعبير بعدم الوجود إلى عدم الوجدان إشارة إلى المطلب، وأما الدلالة فلا، ولذا قال في الوافية: وفي الآية إشعار بأن إباحة الأشياء مركوزة في العقل قبل الشرع.

موضوع العقاب، ولا لزوم قيام البيئة عليه، فمفادها مطابق لحكم العقل، الذي يأتي أنه يختص بفقد البيان الواقعي و الظاهري معا، ويكفي في رفعه بيان وجوب الاحتياط بأدلته.

نعم الآية الثالثة بناء على تفسيرها في الكافي وغيره تكون من القسم الأول، فتعارض أدلة الاحتياط. وإن كان لا يبعد تقديم أدلة الاحتياط- لو تمت في أنفسها- على الآية جمعا عرفيا، لكونها أخص، لا اختصاصها بالشبهة- مطلقا أو خصوص التحريمية منها- وعموم الآيات لمطلق الجهل و لو مع الغفلة. بل لما كانت الشبهة أمرا زائدا على الجهل كانت من سنخ العنوان الثانوي الذي يكون لدليله نحو حكومة على دليل العنوان الأولي.

(1) لم يتضح من الآية الشريفة رد اليهود، بل ظاهرها رد الجاهلية، بقرينة السياق فراجع مجمع البيان.

مع أنه لو سلم دلالتها، فغاية مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله تعالى من الأحكام يوجب عدم التحريم، لا عدم وجدانه فيما بقي بأيدينا من أحكام الله تعالى بعد العلم باختفاء كثير منها عنا (2)، وسيأتي توضيح ذلك عند الاستدلال بالإجماع العملي على هذا المطلوب.

الاستدلال بآية وما لكم أن لا تأكلوا...

ومنها: قوله تعالى: وما لكم أن لا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم .

يعني مع خلو ما فصل عن ذكر هذا الذي يجتنبونه.

ولعل هذه الآية أظهر من سابقتها، لأن السابقة دلت على أنه لا يجوز الحكم (3) بحرمة ما لم يوجد تحريمه فيما أوحى الله سبحانه إلى النبي:، وهذه تدل على أنه لا-يجوز التزام ترك الفعل مع عدم وجوده فيما (2) لكن العلم بالاختفاء يوجب الشك بعد الفحص وعدم الوجدان، فإذا فرض دلالة الآية على أن الجهل وعدم الوجدان كاف في الحكم بالإجابة كانت دالة على البراءة معه. ولو اقتصت بما إذا لم يختف شيء من الأحكام كان عدم الوجدان موجبا للعلم بعدم التكليف، كعدم وجدان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، ورجع هذا إلى الإشكال في أصل الدلالة الذي أشار قدس سرّه إليه في بيان كيفية الاستدلال، ولم يجتمع مع التنزل والتسليم المفروضين في كلامه.

(3) لا يظهر من الآية السابقة كونها في مقام النهي عن الحكم بالتحريم عن محض الاجتناب. نعم لا يبعد ظهور سياقها في ذلك، بلحاظ ظهورها في الرد على أهل الجاهلية، حيث حرموا بعض ما أحل الله تعالى، وإن كان المنصرف من النهي عن الحكم بالتحريم كونه واردا في مقام الحث على الأكل واستنكار التوقف عنه أيضا فتتفع في المقام. فتأمل.

فصل و إن لم يحكم بحرمة، فيبطل وجوب الاحتياط أيضا.

إلا أن دلالتها موهونة من جهة أخرى، وهي: أن ظاهر الموصول (1) العموم، فالتوييح على الالتزام بترك الشيء مع تفصيل جميع المحرمات الواقعية وعدم كون المتروك منها، ولا ريب أن اللازم من ذلك، العلم بعدم كون المتروك محرما واقعا، فالتوييح في محله.

عدم نهوض الآيات المذكورة لإبطال وجوب الاحتياط

و الإنصاف ما ذكرنا (2): من أن الآيات المذكورة لا- تنهض على إبطال القول بوجوب الاحتياط، لأن غاية مدلول الدال منها هو عدم التكليف فيما لم يعلم خصوصا أو عموما بالعقل أو النقل، وهذا مما لا نزاع فيه لأحد، وإنما أوجب الاحتياط من أوجه بزعم قيام الدليل العقلي أو النقلي على وجوبه، فاللازم على منكره رد ذلك الدليل أو معارضته بما يدل على الرخصة وعدم وجوب الاحتياط في ما لا نص فيه، وأما الآيات المذكورة فهي- كبعض الأخبار الآتية- لا- تنهض لذلك، ضرورة أنه إذا فرض أنه ورد بطريق معتبر في نفسه أنه يجب الاحتياط في كل ما يحتمل أن يكون قد حكم الشارع فيه بالحرمة، لم يكن يعارضه شيء من الآيات المذكورة.

(1) يعني: في قوله تعالى: وقد فصل لكم ما حرم فإنه ظاهر و صريح في أنه فصل جميع المحرمات لا بعضها، بل لعله لا يصدق التفصيل مع بيان البعض.

(2) يعني: عند الكلام في الآية الرابعة. وقد عرفت ما ينبغي أن يقال. كما أن الظاهر أن الآيتين الأخيرتين- لو تمت دلالتهما في نفسيهما- من سنخ المعارض لادلة الاحتياط.

و أما السنة:

فيذكر منها في المقام أخبار كثيرة:

الاستدلال بحديث (الرفع) 42

منها: المروي عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: بسند صحيح في الخصال، كما عن التوحيد: «رفع عن امتي تسعة: الخطأ، والنسيان، و ما استكروهوا عليه، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطروا إليه...الخبر».

فإن حرمة شرب التن-مثلا-مما لا يعلمون، فهي مرفوعة عنهم، و معنى رفعها-كرفع الخطأ و النسيان-رفع آثارها أو خصوص المؤاخذة (1) ، فهو نظير قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

و يمكن أن يورد عليه: بأن الظاهر من الموصول في «ما لا يعلمون» -بقريضة أخواتها (2) -هو الموضوع، أعني فعل المكلف الغير المعلوم، كالفعل الذي لا يعلم أنه شرب الخمر أو شرب الخل و غير ذلك من الشبهات الموضوعية، فلا يشمل الحكم الغير المعلوم (3) .

(1) على ما سيأتي الكلام فيه، و على كلا التقديرين ينفع فيما نحن فيه.

(2) و هي العناوين الواردة على الموصولات، أعني: ما استكروهوا عليه، و ما لا يطيقون و ما اضطروا إليه، دون الخطأ و النسيان، إذا كما يمكن إرادة تعلقهما بعناوين الموضوعات، كذلك يمكن تعلقهما بالأحكام الشرعية، كما لا يخفى.

(3) لكن من الظاهر أن تعلق الاضطرار و عدم الطاقة بالموضوع ليس كتعلق الجهل و عدم العلم به، فإن تعلق الأولين بالموضوع من حيث هو بذاته من دون دخل للعنوان أصلا، بخلاف الجهل، فإنه إنما يتعلق به من حيث عنوان خاص من عناوينه، كالوجود و الحمرة و الخمرية و الإسكار و الحرمة و نحو ذلك، لأنه كالعلم

مع أن تقدير المؤاخذة (1) في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم، لأن المقدر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات، ولا لا يتعلق إلا بمفاد قضية، فمرجع الجهل بالموضوع إلى الجهل بخمريته أو حرمة أو إسكاره أو نحوها.

و حينئذ فاللازم ملاحظة العنوان المناسب للرفع في المقام، وهو خصوص عنوان الحرمة أو التكليف أو نحوهما، لأنها هي منشأ الثقل و الكلفة و المناسبة لعموم القضية، دون مثل عنوان الخمرية لأنه عنوان خاص لا رجحان له على غيره، و تقدير جميع العناوين لا يخلو عن تكلف، يغني عنه تقدير عنوان التكليف. مع أن مناسبه مثل الخمرية للرفع إنما بلحاظ ملازمتها للتكليف، لا لنفسها، فتقدير عنوان التكليف أنسب و أشمل. و حينئذ يكون شاملا للشبهة الحكمية إذ كما يصدق مجهول الحرمة على السائل الخاص المحتمل الخمرية، كذلك يصدق على الكلي، كاللبن و لحم الأرنب، بل على أفراد الجزئية أيضا، و إن اختلف منشأ الشك هنا عنه في مثل حسية محتمل الخمرية، فهو هنا ناش عن اشتباه الحكم الشرعي و هناك عن اشتباه الأمر الخارجي، إلا أن اختلاف السبب لا يوجب اختلاف جهة الصدق.

هذا مع قرب دعوى: أن المراد بالموصول هو خصوص الحكم خروجاً عن مقتضى السياق المدعي، لما عرفت من الإشكال في السياق بأن تعلق الجهل بالموضوع ليس كتعلق الاضطرار به مثلاً، فالحمل عليه ليس مقتضى السياق، بل ليس المراد بالموصول إلا الحكم، لأنه الذي يصح أن يسند إليه العلم و الجهل عرفاً- و إن كان تعلقهما حقيقة بمفاد القضية، كما عرفت- و لا سيما مع كونه مقتضى اسناد الرفع، فإن الرفع حقيقة يتعلق بالأحكام، و تعلقه بالموضوعات ليس حقيقياً قطعاً إلا بعناية ملاحظة شيء قابل له متعلق بها، كالأثار أو المؤاخذة و نحوها، كما لا يخفى. فتأمل جيداً.

(1) يعني: بناء على أن المقدر هو خصوص المؤاخذة، كما سيأتي الكلام فيه.

معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة (1) .

نعم، هي من آثارها (2)، فلو جعل المقدر في كل من هذه التسعة ما هو المناسب من أثره، أمكن أن يقال: إن أثر حرمة شرب التتن -مثلا- المؤاخذة على فعله، فهي مرفوعة عنهم.

لكن الظاهر -بناء على تقدير المؤاخذة- نسبة المؤاخذة إلى نفس المذكورات (3) .

(1) هذا -لو تم- إنما يمنع من كون المراد بالوصول الحكم، إذ لا معنى للمؤاخذة عليه، ولا يمنع من كون المراد به الموضوع من حيثية كونه ذا حكم -كما ذكرناه أولا، وذكرنا أنه يشمل الشبهة الحكمية أيضا- ضرورة أنه حينئذ يمكن إضمار المؤاخذة، كما في بقية الفقرات، فالمراد رفع المؤاخذة على ما لم يعلم حرمة، كرفعها على ما يضطر إليه.

مع أنه إنما يتم لو كانت إرادة المؤاخذة لنحو تستلزم إضمارها، وهو خلاف الظاهر لتوقفه على عناية خاصة لا تناسب مساق الكلام، بل الظاهر أن إرادتها -لو تمت- بنحو يصحح نسبة الرفع إلى هذه الأمور، نظير العلاقة المجازية المصححة للإطلاق، فالمرفوع هذه الأمور بنفسها بلحاظ عدم ترتب المؤاخذة المسببة عنها.

و حينئذ لا -يفرق بين إرادة الموضوع و الحكم من الموصولات، إذ كما يكون الموضوع علة للمؤاخذة بارتكابه، كذلك التكليف علة لها بمخالفته.

(2) يعني: المؤاخذة من آثار الحرمة.

(3) يعني: بنحو يكون المقدر هو المؤاخذة عليها، وذلك إنما يصدق في الموضوعات دون الأحكام، لعدم المؤاخذة عليها، وإن كانت المؤاخذة بسببها. لكن هذا -مع إبتنائه على تقدير خصوص المؤاخذة لا الأثر المناسب فلا وجه لاستدراكه من قوله: «نعم، هي...» -مدفوع بما عرفت من الوجهين السابقين.

و الحاصل: أن المقدر في الرواية- باعتبار دلالة الاقتضاء (1) -يحتمل أن يكون جميع الآثار في كل واحد من التسعة، و هو الأقرب اعتبارا إلى المعنى الحقيقي (2) .

و أن يكون في كل منها ما هو الأثر الظاهر فيه.

و أن يقدر المؤاخذة في الكل، و هذا أقرب عرفا من الأول (3) و أظهر من الثاني أيضا، لأن الظاهر (4) أن نسبة الرفع إلى مجموع التسعة (1) يعني: بلحاظ عدم إمكان إرادة المعنى الحقيقي، إذ لا معنى لرفع ما اضطروا إليه أو الخطأ أو نحوها، مع أنها أمور تكوينية لا تقبل الرفع الشرعي، فلا بد من تقدير شيء يصح رفعه. لكن عرفت أنه لا موجب للتقدير و الإضمار، بل يمكن إسناد الرفع إلى هذه الأمور بأنفسها، و يكون رفع المؤاخذة عليها مصححا للإسناد و النسبة، و حينئذ يمكن حمل «ما لا يعلمون» على إرادة الحكم، من دون حاجة إلى إرادة شيء مصحح للرفع، لإمكان رفعه بنفسه ظاهرا، فلا يكون احتمال منجزا و لا يترتب عليه العمل، فيكون الرفع بالإضافة إليه حقيقيا لا ادعائيا، و إن كان ظاهريا، و بالإضافة إلى غيره ادعائيا، لأن المراد به الموضوع الذي لا يقبل الرفع إلا ادعاء بلحاظ أثره من المؤاخذة أو غيرها.

(2) لما هو ظاهر من أن آثار الشيء من مظاهر وجوده فعدم ترتبها جميعها أقرب إلى عدمه من ترتب بعضها.

(3) لم يتضح الوجه فيه مع ما ذكره من أقربية المعنى الأول للمعنى الحقيقي.

(4) هذا إنما يصلح وجها لكيفية تقدير المؤاخذة و نحو نسبتها إلى الأمور المذكورة- كما تقدم و تقدم الكلام فيه- و لا يصلح وجها لتعيين تقدير المؤاخذة من بين غيرها من الآثار، كما هو المدعى. فالأولى تعليل ذلك بأن المؤاخذة هي الأثر

على نسق واحد، فإذا أريد من «الخطأ» و«النسيان» و«ما اكرهوا عليه» و«ما اضطروا» المؤاخذة على أنفسها، كان الظاهر في «ما لا يعلمون» ذلك أيضا.

ظاهر بعض الأخبار أن المرفوع جميع الآثار و الجواب عنه 46

نعم، يظهر من بعض الأخبار الصحيحة: عدم اختصاص المرفوع عن الأمة بخصوص المؤاخذة، فعن المحاسن، عن أبيه، عن صفوان بن يحيى و البنزطي جميعا، عن أبي الحسن عليه السلام:

«في الرجل يستكره على اليمين فحلف بالطلاق و العتاق و صدقة الظاهر غالبا، فيبنتي تقديرها على الوجه الثاني، و ليست هي في مقابله و أظهر منه، كما ذكره قدس سرّه كما لا يبغي مجال لقوله: «لان الظاهر أن نسبة الرفع..» فإنه يبتني على تقدير المؤاخذة بخصوصيتها، لا بما أنها الأثر الظاهر، أما لو قدرت بما أنها الأثر الظاهر فيصح نسبتها للحكم أيضا لأنها الأثر الظاهر له. مع أن ذلك لا يتأتى فيما لو فرض للفعل أثر ظاهر غير المؤاخذة، إما لعدم المؤاخذة عليه بذاته فينحصر الأثر الظاهر بغيرها أو لكونهما معا من الآثار الظاهرة للشيء، حيث لا موجب لتعيين المؤاخذة.

و الحاصل: أن الأمر دائر بين تقدير جميع الآثار، و خصوص الأثر الظاهر، و الأول هو الأنسب بإطلاق الرفع، فيكون هو المتعين. نعم لما لم يكن الرفع عبارة عن مجرد الإعدام و النفي، بل المنصرف منه إرادة التخفيف و التوسعة، و لذا كان الحديث واردا مورد الامتنان، فلا بد من تخصيص الآثار المرفوعة بخصوص ما كان فيه نحو من الثقل و الكلفة و الضيق. كالحرمة التكليفية المستتبعة للعقاب و اللزوم في العقد و الإيقاع و الإلزام في الاقرار و نحو ذلك، و لم يشمل الآثار الاخرى غير المبنية على ذلك، كما لا يشمل الآثار التي يكون رفعها، منافيا للامتنان في حق الشخص أو الغير كما سيأتي من المصنف قدس سرّه.

ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال عليه السّلام: لا، قال رسول الله: رفع عن أمّتي ما أكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وما أخطأوا... الخبر».

فإن الحلف بالطلاق و العتاق و الصدقة و إن كان باطلا عندنا مع الاختيار أيضا، إلا أن استشهاد الإمام عليه السّلام على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها بحديث الرفع، شاهد على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة (1) .

لكن النبوي المحكي في كلام الإمام عليه السّلام مختص بثلاثة من التسعة، فلعل نفي جميع الآثار مختص بها، فتأمل (2) .

مما يؤيد إرادة العموم 47

و مما يؤيد إرادة العموم: ظهور كون رفع كل واحد من التسعة من خواص أمة النبي:، إذ لو اختص الرفع بالمؤاخذة أشكل الأمر في كثير من تلك الأمور، من حيث إن العقل مستقل بقبح المؤاخذة عليها، فلا اختصاص له بأمة النبي: على ما يظهر من الرواية (3) .

و القول بأن الاختصاص باعتبار رفع المجموع و إن لم يكن رفع كل (1) يعني: فالاستدلال بالكبرى المستفادة من النبوي الشريف و إن كان لا يحتاج إليه، إلا انه يكشف عن أن الكبرى المذكورة لا تختص برفع المؤاخذة. و هذا مؤيد لما ذكرناه في معنى الحديث.

(2) لعله إشارة إلى بعد ذلك مع وحدة اللسان و التعبير في الحديثين.

(3) يعني: بها النبوي. لأن التعبير فيه بقوله صلّى الله عليه و آله و سلم: «عن أمّتي» ظاهر في تميز الأمة بذلك، لكن في بلوغ ذلك حد الظهور إشكال و لا بأس بدعوى الإشعار.

فلعل الأولى تأييده بوجه آخر، و هو أن ظاهر الحديث الشريف كون رفع هذه الأمور مما يتوقف على رفع الشارع و امتنانه، و ذلك ينافي كون رفعها لازما بحكم العقل.

واحد من الخواص، شطط من الكلام (1) .

لكن الذي يهون الأمر في الرواية: جريان هذا الإشكال في الكتاب العزيز أيضا، فإن موارد الإشكال فيها-وهي الخطأ والنسيان وما لا يطاق وما اضطروا إليه-هي بعينها ما استوهبها النبي-من ربه جل ذكره ليلة المعراج، على ما حكاه الله تعالى عنه: في القرآن بقوله تعالى: ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا، ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به .

والذي يحسم أصل الإشكال: منع استقلال العقل بقبح المؤاخذة على هذه الامور بقول مطلق، فإن الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفظ لا يقبح المؤاخذة عليهما، وكذا المؤاخذة على ما لا يعلمون مع إمكان الاحتياط، وكذا التكليف الشاق (2) الناشئ عن اختيار المكلف (3) .

و المراد ب(ما لا يطاق) في الرواية هو ما لا يتحمل في العادة، لا ما لا يقدر (1) لظهور الحديث في كون كل منها موردا للامتنان على هذه الأمة المرحومة، وليس الامتنان منوطا بالمجموع من حيث هو مجموع. لكن هذا يبتني على ذكرناه في وجه التأييد، أما بناء على ما ذكره المصنف قدس سره فلا دافع لهذا الاحتمال، إذ لا مانع من كون المختص بهذه الأمة هو رفع التسعة بمجموعها لا رفع كل واحد منها. فتأمل جيدا.

(2) المستفاد رفعه برفع ما لا يطاق، فإن الظاهر أن المراد بالطاقة هنا الوسع والقدرة، كما سيذكره المصنف قدس سره.

(3) بل مطلقا، فإنه لا قبح في التكليف بالأمور الشاقة أصلا، وليس رفعه، إلا تفضل من الشارع الأقدس وليس هو كالتكليف بغير المقدور.

عليه أصلا كالطيران في الهواء. وأما في الآية فلا يبعد أن يراد به العذاب والعقوبة (1)، فمعنى لا تحملنا ما لا طاقة لنا به: لا تورد علينا ما لا نطيقه من العقوبة.

وبالجملة: فتأييد إرادة رفع جميع الآثار بلزوم الإشكال على تقدير الاختصاص برفع المؤاخذة ضعيف جدا.

وأضعف منه: وهن إرادة العموم بلزوم كثرة الإضمار، وقلة الإضمار أولى (2). وهو كما ترى (3) وإن ذكره بعض الفحول، ولعله أراد بذلك أن المتيقن رفع المؤاخذة، ورفع ما عداه يحتاج إلى دليل (4).

(1) ويمكن أن يراد به الابتلاء الدنيوي، أو التكليف الشاقة، كما حدث في الأمم السابقة، كما أشار إليه قوله تعالى: ويضع عنهم أصرهم والأغلال التي كانت عليهم.

(2) يعني: إنه كما استدل على إرادة رفع جميع الآثار بما سبق، كذلك استدل على عدم إرادته بأن الحمل على عموم الرفع لجميع الآثار مستلزم لكثرة الإضمار، بخلاف الحمل على خصوص المؤاخذة. فإنه لا يستلزم إلا إضمار المؤاخذة وحدها، وقلة الإضمار أولى من كثرتة.

(3) لأنه لا يلزم من إرادة جميع الآثار إضمار كل منها، بل إضمار أمر واحد عام يشملها فلا يلزم إلا عموم المضمرة لا كثرتة، وليس فيه مخالفة للأصل. بل لعله أقرب عرفا لو فرض عدم الترجيح لبعض الآثار.

هذا بناء على ابتناء المقام على الإضمار، وقد عرفت إمكان الاستغناء عنه بأن يكون الأثر الملحوظ رفعه مصححا لإسناد الرفع إلى ذي الأثر، لا أنه مضمرة ومقدر بنفسه وحينئذ لا موضوع لهذا الترجيح.

(4) ومع عدمه يرجع إلى أصالة عدم رفعه، لا إلى أصالة عدم إضماره.

وفيه: أنه إنما يحسن الرجوع إليه بعد الاعتراف بإجمال الرواية، لا لإثبات ظهورها في رفع المؤاخذة.

إلا أن يراد إثبات ظهورها، من حيث إن حملها على خصوص المؤاخذة يوجب عدم التخصيص في عموم الأدلة المثبتة لآثار تلك الأمور، و حملها على العموم يوجب التخصيص فيها، فعموم تلك الأدلة ميبين لتلك الرواية، فإن المخصص إذا كان مجملا من جهة تردده بين ما يوجب كثرة الخارج و بين ما يوجب قلته، كان عموم العام بالنسبة إلى التخصيص المشكوك فيه مبينا لإجماله (1)، فتأمل.

وأضعف من الوهن المذكور: وهن العموم بلزوم تخصيص كثير من الآثار بل أكثرها، حيث إنها لا ترتفع بالخطأ و النسيان و أخواتهما. و هو ناش عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقه.

ليس المراد رفع الآثار المترتبة على هذه العناوين 50

فاعلم: أنه إذا بنينا على رفع عموم الآثار (2)، فليس المراد بها الآثار (1) فإن مقتضى أصالة عموم العام في مورد الشك في انطباق عنوان المخصص إرادته من الدليل العام و بضميمة العلم بعدم إرادة مورد الخاص من الدليل العام يستكشف عدم كونه مرادا من الخاص و قصور الخاص عنه، فيكون بيانا للخاص المفروض إجماله. لكن الانصاف أن هذا لا يكفي في كون العام بيانا للخاص عرفا، فإن أصالة العموم و إن كانت موجبة للظن النوعي فهي من سنخ الأمارات، إلا أنها لا تصلح لبيان حال الخاص، لعدم تعرضها له بوجه، فالعام و الخاص كأصل مع الدليل، فكما أن جريان الأصل في مورد لا يصلح لشرح حال الدليل المجمل، كذلك العام لا يصلح لشرح الخاص المجمل. فتأمل جيدا.

(2) لا يخفى أن ظاهر الحديث أن العناوين المذكورة من سنخ الراجع للأثر،

المرتبة على هذه العنوانات من حيث هي، إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطأ و السهو من حيث هذين العنوانين، كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطأ (1)، ووجوب سجدي السهو المترتب على نسيان بعض الأجزاء.

فلا بد من فرض تحقق المقتضي لثبوت الأثر في نفسه، كي يكون طروء أحد العناوين رافعا لتأثيره و مانعا من فعليته. فلو فرض أن المقتضي للأثر هو أحد العناوين المذكورة أو كان شرطا في تأثير مقتضيه لم يقتض الحديث رفع ذلك الأثر، لعدم المقتضي له لولاه، بل يمتنع ارتفاع مثل ذلك به، لاستحالة كون الشيء رافعا لما يقتضيه كما أنه لو فرض قصور المقتضي للأثر عن حالة وجود أحد العناوين بأن أخذ العمد مثلا في موضوع الأثر، فمع الخطأ و إن كان لا يترتب الأثر، إلا أنه ليس لكون الخطأ رافعا، بل لعدم المقتضي للأثر المذكور، فلا يكون الحديث شاملا له. و كأن ما ذكره المصنف قدس سره راجع إلى ذلك.

(1) لما كانت الكفارة تثبت مع قتل العمد أيضا امتنع كون الخطأ شرطا في تمامية المقتضي أيضا، إذ لا معنى لكون كل من العمد و الخطأ شرطا بعد عدم خلوّ الأمر عن أحدهما، كما يمتنع أن يكون الخطأ بنفسه هو تمام المقتضي، لوضوح أن القتل هو سبب الكفارة، و هذا بخلاف سجود السهو، فانه لما كان مختصا بحال السهو أمكن كون السهو تمام المقتضي أو شرطا له، و حينئذ لا بد من الالتزام بأن القتل هو العلة التامة للكفارة، و أن الخطأ لا يصلح لرفعها. فيكون هذا من موارد تخصيص الحديث الشريف، و ليس كسجود السهو.

نعم لما كانت كفارة الخطأ مرتبة و كفارة العمد كفارة الجمع فما ذكرنا يتم بالإضافة إلى القدر المشترك بين الأمرين أما بالإضافة إلى ما زاد بالجمع فهو إما يكون مرفوعا بالخطأ كما لو فرض عدم دخل العمد في تمامية مقتضية، أو مرتفع بنفسه مع الخطأ، كما لو فرض دخل العمد في تمامية مقتضية، كما يأتي في كفارة الإفطار.

وليس المراد أيضا رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم الخطأ، مثل قوله: «من تعمد الإفطار فعليه كذا» (1)، لأن (2) هذا الأثر يرتفع بنفسه في صورة الخطأ.

بل (3) المراد: أن الآثار المترتبة على نفس الفعل (4) لا بشرط الخطأ و العمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن خطأ.

المرفوع هو الآثار الشرعية دون العقلية و العادية 52

ثم المراد بالآثار: هي الآثار المجعولة الشرعية التي وضعها الشارع، لأنها هي القابلة للارتفاع برفعه، وأما ما لم يكن بجعله-من الآثار العقلية و العادية-فلا تدل الرواية على رفعها (5) و لا رفع الآثار المجعولة المترتبة عليها (6) .

(1) بناء على أن التخصيص بالعمد لتامة المقتضي للكفارة به-كما هو مقتضي الجمود على العبارة المذكورة-بل قد يدعى أنه المناسب لعنوان الكفارة، لا لكون الخطأ مانعا منها و رافعا لها مع كون الإفطار بنفسه تمام المقتضي لها، كما هو محتمل أيضا.

(2) تعليل لقوله: «وليس المراد أيضا...».

(3) عطف على قوله: «فليس المراد بها الآثار المترتبة...».

(4) لا بد من رجوع هذا إلى ما ذكرنا من كون الفعل تمام المقتضي، و أن الخطأ مثلا من سنخ الرفع أو المانع، و إلا فلو فرض ترتب الأثر على الفعل لا بشرط الخطأ و العمد امتنع رفعه بالخطأ إلا من باب النسخ غير المفروض في المقام.

(5) لعدم سلطان الشارع بما هو شارع على رفعها بعد كون ترتبها مستندا إلى أمر آخر غيره.

(6) لأنها تابعة لموضوعاتها، فمع فرض عدم ارتفاع موضوعاتها لكونها أمورا

ثم المراد بالرفع: ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضي له (1)، فيعم الدفع ولو بأن يوجه التكليف على وجه يختص بالعامد، وسيجيء بيانه.

فإن قلت: على ما ذكرت يخرج أثر التكليف في «ما لا يعلمون» (2) عن مورد الرواية، لأن استحقاق العقاب أثر عقلي له، مع أنه متفرع على غير شرعية لا وجه لارتفاعها. نعم يمكن للشارع رفعها مع تحقق موضوعاتها، لأنها تابعة له، إلا أنه يحتاج إلى عناية خاصة لا دليل عليها. ولا مجال للتمسك بإطلاق دليل الرفع بالإضافة إلى أسبابها العقلية، لأنه منصرف إلى رفع الشيء وبلحاظ أثره، فمع فرض كون أثره عقليا لا يقبل الرفع لا وجه لصرفه إلى أثر الأثر وإن كان شرعيا يقبل الرفع، فإنه يحتاج إلى عناية خاصة لا يقتضيها إطلاق الدليل، على ما يذكر في مبحث الأصل المثبت من الاستصحاب. ومن ثم لا يحكم بسقوط الإعادة بالخطأ في الامتثال، لأن وجوب الإعادة عبارة أخرى عن بقاء الواجب شرعا المسبب عن عدم مطابقة المأتي به للمأمور به، وليس ذلك شرعيا، بل عقليا.

(1) بل ليس المراد إلا هذا، لما عرفت من أن رفع التكليف بعد ثبوته نسخ خارج عما نحن فيه، فالمراد رفع فعليته مع ثبوت مقتضيه، بمعنى كون الخطأ مثلا مانعا من فعليته.

نعم قد يكون للدليل الحكم المرفوع إطلاقا يشمل حال الخطأ ونحوه، وقد لا يكون له إطلاق بالنحو المذكور، بل يختص دليله بحال العمد- كما احتملناه في مثل:

من تعمد الإفطار فعليه كذا على ما سبق- وهما وإن اختلفا إثباتا، إلا أنهما لا يختلفان ثبوتا وواقعا. ولعل مراد المصنف قدس سره ذلك، كما قد يظهر من كلامه الآتي.

(2) الإشكال لا يختص بما لا يعلمون، بل يجري في سائر العناوين الرافعة التي تعرض لها الحديث الشريف، إذ المتيقن منها، رفع استحقاق العقاب وليس هو أثرا شرعيا، بل عقليا.

المخالفة بقيد العمد، إذ مناطه-أعني المعصية-لا يتحقق إلا بذلك.

وأما (3) نفس المؤاخذة فليست من الآثار المجعولة الشرعية.

والحاصل: أنه ليس في «ما لا يعلمون» أثر مجعول من الشارع مترتب على الفعل لا بقيد العلم ولا الجهل، حتى يحكم الشارع بارتقاعه مع الجهل.

قلت: قد عرفت: أن المراد ب«رفع التكليف» عدم توجيهه إلى المكلف مع قيام المقتضي له، سواء كان هنا دليل يثبت له لا الرفع أم لا، فالرفع هنا نظير رفع الحرج في الشريعة، وحينئذ: فإذا فرضنا أنه لا يقبح في العقل أن يوجه التكليف بشرب الخمر على وجه يشمل صورة الشك فيه، فلم يفعل ذلك ولم يوجب تحصيل العلم ولو بالاحتياط، ووجه التكليف على وجه يختص بالعالم تسهيلاً على المكلف، كفى في صدق الرفع. وهكذا الكلام في الخطأ والنسيان.

فلا يشترط في تحقق الرفع وجود دليل يثبت التكليف في حال العمد وغيره.

نعم، لو قبح عقلاً-المؤاخذة على الترك، كما في الغافل الغير المتمكن من الاحتياط (4)، لم يكن في حقه رفع أصلاً، إذ ليس من شأنه أن يوجه (3) تنمة للإشكال، فإن ما سبق وارد في استحقاق المؤاخذة، وهذا راجع إلى نفس المؤاخذة.

(4) يعني: ووجوب الاحتياط حكم شرعي قابل للرفع والوضع، فمرجع رفع المؤاخذة أو استحقاقها إلى رفع وجوب الاحتياط إما وحده أو في ضمن جميع

إليه التكليف.

و حينئذ فنقول: معنى رفع أثر التحريم في «ما لا يعلمون» عدم إيجاب الاحتياط و التحفظ فيه حتى يلزمه ترتب العقاب إذا أفضى ترك التحفظ إلى الوقوع في الحرام الواقعي.

و كذلك الكلام في رفع أثر النسيان و الخطأ، فإن مرجعه إلى عدم إيجاب التحفظ عليه، و إلا فليس في التكليف ما يعم صورة النسيان، لقبح تكليف الغافل (1).

الآثار. لكن وجوب الاحتياط ليس من آثار التكليف المجهول حتى يكون هو المراد برفعه، بل هو مجعول مستقل فلا يمكن أن يراد من رفع التكليف حتى بناء على أن المراد به رفع جميع الآثار.

فالأولى أن يقال: إن استحقاق العقاب لما كان من آثار التكليف العقلية فرفع التكليف ظاهراً موجب لارتفاع موضوع استحقاق العقاب، فيرتفع الاستحقاق بتبعه فليس المرفوع هو المؤاخذة ابتداءً و لا استحقاقها و لا بقية آثار التكليف، بل المرفوع هو التكليف بنفسه، و هو أمر شرعي قابل للرفع.

نعم رفعه في «ما لا يعلمون» و في النسيان و الخطأ ليس واقعياً، لما هو المعلوم من ثبوت التكليف في حق الجاهل، فلا بد أن يراد رفعه ظاهراً، الراجع إلى التعبد بعدمه عملاً، و حينئذ يرتفع موضوع استحقاق العقاب، و كما يرتفع واقعا مع النسخ. و كذا حال بقية العناوين و هي الاستكراه و الاضطرار و غيرهما، غايته أن الرفع فيها واقعي ثانوي. و لا حاجة إلى ما سيذكره المصنف قدس سرّه من حمله على عدم وجوب التحفظ، فإنه بلا شاهد. فتأمل جيداً. و الله سبحانه و تعالى العالم.

(1) كأنه من جهة لغوية التكليف معه لعدم صلوحه للدعوية. ثم إنه قد يدعى أنه لا مانع من تسليط الرفع على المؤاخذة و لو بلحاظ كون ارتفاعها مصححاً

و الحاصل: أن المرتفع في «ما لا يعلمون» وأشباهه مما لا يشمل أدلة التكليف، هو إيجاب التحفظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي، ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه، فالمرتفع أولا وبالذات أمر مجعول يترتب عليه ارتفاع أمر غير مجعول.

ونظير ذلك: ما ربما يقال في رد من تمسك على عدم وجوب الإعادة على من صلى في النجاسة ناسيا بعموم حديث الرفع: من (1) أن وجوب الإعادة وإن كان حكما شرعيا، إلا أنه مترتب على مخالفة المأتي به للمأمور به الموجبة لبقاء الأمر الأول، وهي (2) ليست من الآثار الشرعية للنسيان، وقد تقدم أن الرواية لا تدل على رفع الآثار الغير المجعولة ولا الآثار الشرعية المترتبة عليها، كوجوب الإعادة فيما نحن فيه (3).

ويرده: ما تقدم في نظيره: من أن الرفع راجع إلى شرطية (4) طهارة لنسبة الرفع للتكليف فإنها وإن لم تكن من الآثار المجعولة شرعا، إلا أنها من الأمور الراجعة إلى الشارع الأقدس لتبعيتها للتشريع ولأن بيده رفعها ولو تفضلا، وليست من الأحكام العقلية الخارجة عن سلطانه، فلا مانع من حمل الحديث عليها ولو بقرينة وروده مورد الامتتان.

(1) بيان للموصول في قوله: «ما ربما يقال...» فهو بيان لوجه الرد.

(2) يعني: مخالفة المأتي به للمأمور به، التي هي من الأمور الواقعية.

(3) حيث أنه مترتب على مخالفة المأتي به للمأمور به التي هي غير مجعولة.

(4) بناء على أن الشرطية من الأحكام المجعولة لكنه ممنوع، على ما يذكر في محله من مباحث الشك في الشرطية والجزئية، وفي مبحث الاستصحاب. على أن رفع النسيان لما كان ظاهريا، كما ذكرناه قريبا فهو لا يقتضي إلا المعذورية ما دام

اللباس بالنسبة إلى الناسي، فيقال-بحكم حديث الرفع-: إن شرطية الطهارة شرعا مختصة بحال الذكر، فيصير صلاة الناسي في النجاسة مطابقة للمأمور به، فلا يجب الإعادة. وكذلك الكلام في الجزء المنسي، فتأمل.

اختصاص الرفع بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان 57

و اعلم-أيضا-: أنه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الآثار، فلا يبعد اختصاصه بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان على الأمة (1)، كما إذا استلزم إضرار المسلم، فإتلاف المال المحترم نسيانا أو خطأ لا يرتفع معه الضمان. وكذلك الإضرار بمسلم لدفع الضرر عن نفسه لا يدخل في عموم «ما اضطروا إليه»، إذ لا- امتنان في رفع الأثر عن الفاعل بإضرار الغير، فليس الإضرار بالغير نظير سائر المحرمات الإلهية (2) المسوغة لدفع الضرر.

و أما ورود الصحيحة المتقدمة عن المحاسن في مورد حق الناس- أعني العتق و الصدقة- فرفع أثر الإكراه عن الحالف يوجب فوات نفع على المعتق و الفقراء (3)، لا إضرارا بهم.

و كذلك رفع أثر الإكراه عن المكروه في ما إذا تعلق بإضرار مسلم، من النسيان من دون تبدل في الحكم الواقعي، بل يبقى الواقع على ما هو عليه، و يجب العمل عليه بعد ارتقاع النسيان.

(1) لسوق الرواية مساق الامتنان الحاصل بالتسهيل و التخفيف، و لا إطلاق لها يتناول ما يكون رفعه منافيا للامتنان.

(2) كحرمة الكذب و الميتة و نحو ذلك من ما لا تعلق له بحق الغير.

(3) فلا يكون منافيا للامتنان في حقهم حتى يزاحم الامتنان في حق المكروه فتأمل.

باب عدم وجوب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير ولا ينافي الامتنان، وليس من باب الإضرار على الغير لدفع الضرر عن النفس لينافي ترخيصه الامتنان على العباد، فإن الضرر أولاً- وبالذات متوجه على الغير بمقتضى إرادة المكره-بالكسر-، لا- على المكره (1) - بالفتح-، فافهم.

بقي في المقام شيء و ان لم يكن مربوطا به، وهو:

المراد من رفع الحسد 58

أن النبوي المذكور مشتمل على ذكر (الطيرة) و(الحسد) و(التفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الانسان بشفته). و ظاهره رفع المؤاخذه على الحسد مع مخالفته لظاهر الأخبار الكثيرة. ويمكن حمله على ما لم يظهر الحاسد أثره باللسان أو غيره، بجعل عدم النطق باللسان قيذا له أيضا (2).

و يؤيده: تأخير الحسد عن الكل في مرفوعة النهدي عن أبي عبد الله عليه السلام، المروية في آخر أبواب الكفر و الإيمان من أصول الكافي:

«قال: قال رسول الله: وضع عن أمتي تسعة أشياء: الخطأ، و النسيان، (1) إرادة المكره وحدها لا تقتضي ورود الضرر على الغير ما لم يكن قادرا على التنفيذ مع قطع النظر عن المكره. و حينئذ يلزم التفصيل بين ما إذا كان امتناع المكره مانعا من ورود الضرر على الغير فيجب و يحرم عليه إضرار الغير. لأن أعمال دليل رفع الإكراه مناف للامتنان في حق المضرور و ما إذا لم يكن كذلك بل كان للمكره طريق آخر للأضرار بالغير غير طريق المكره بحيث يكون الضرر واقعا على الغير على كل حال، ففي مثله لا يجب تحمل الضرر المتوقع به عملا لعموم رفع الإكراه بعد عدم منافاته للامتنان في حق المضرور.

(2) يعني: لا لخصوص الفقرة الأخيرة، و هي التفكر.

و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطروا إليه، و ما استكروهوا عليه، و الطيرة، و الوسوسة في التفكير في الخلق، و الحسد ما لم يظهر بلسان أو يد... الحديث».

و لعل الاختصار في النبوي الأول على قوله: «ما لم ينطق»، لكونه أدنى مراتب الإظهار (1).

وروي: «ثلاثة لا يسلم منها أحد: الطيرة، و الحسد، و الظن. قيل:

فما نصنع؟ قال: إذا تطيرت فامض، و إذا حسدت فلا تبغ، و إذا ظننت فلا تحقق».

و البغي: عبارة عن استعمال الحسد (2)، و سيأتي في رواية الخصال:

«إن المؤمن لا يستعمل حسده»، و لأجل ذلك عد في الدروس من الكبائر -في باب الشهادات- إظهار الحسد (3)، لا نفسه، و في الشرائع (4): إن (1) يعني: مع ثبوت الحرمة بالإظهار بغير اللسان من الجوارح. و ربما يحمل على أن ذكر النطق من حيث كونه ترتيباً للأثر، لا من حيث كونه إظهاراً، فيحرم مع ترتيب الأثر بغيره و لو كان خفياً غير ظاهر، و يناسبه الرواية الآتية.

(2) الظاهر أن المراد به الخروج عن الميزان الشرعي مع المحسود، كما يناسبه لفظ البغي، فمثل استيفاء الحق لا يحرم و إن كان ناشئاً عن الحسد، و إنما يحرم مثل الشتم و الانتقاص و الإيذاء و نحوها مما يشتمل على التعدي عن الحدود المشروعة معه.

(3) إظهار الحسد غير استعماله، فقد يكون استعمال الحسد و الجري على مقتضاه ببعض الأعمال التي لا تكون مظهرة للحسد كما أشرنا إليه. إلا أن يراد بالإظهار مطلق الفعل الخارجي، لا ما يقابل الكتمان و الإخفاء.

(4) قال في الشرائع في مباحث صفات الشاهد من كتاب الشهادات:

الحسد معصية وكذا الظن بالمؤمن، والتظاهر بذلك قاذح في العدالة.

و الإنصاف: أن في كثير من أخبار الحسد إشارة إلى ذلك.

المراد من رفع الطيرة 60

وأما (الطيرة)-بفتح الياء، وقد يسكن: وهي في الأصل التشؤم بالطير، لأن أكثر تشؤم العرب كان به، خصوصا الغراب.

و المراد: إما رفع المؤاخذة عليها، ويؤيده ما روي من: «أن الطيرة شرك (1) وإنما يذهب التوكل»، وإما رفع أثرها (2)، لأن التطير كان يصددهم عن مقاصدهم، فنفاه الشرع.

المراد من الوسوسة في الخلق 60

وأما (الوسوسة في التفكير في الخلق) كما في النبوي الثاني، أو (التفكر في الوسوسة فيه) كما في الأول، فهما واحد، والأول أنسب، ولعل الثاني «الحسد معصية وكذا بغضة المؤمن. والتظاهر بذلك قاذح في العدالة». وظاهرة كون الحسد بنفسه محرما ولو مع عدم الإظهار، وإن كان إسقاط العدالة منوطا بالإظهار، وهو غير ما ذكره المصنف قدس سرّه. نعم لا يبعد كون ما ذكره المصنف قدس سرّه أقرب لمفاد النصوص.

(1) فهو ظاهر في أن من شأنها استحقاق العقاب. نعم ظاهره اختصاص ارتفاعها بما إذا لم يرتب الأثر عليها، وهو خلاف إطلاق حديث الرفع بناء على حمله على رفع المؤاخذة عليها. إلا أن يلتزم بإرجاع ما تضمنه من القيد، وهو: «ما لم ينطق الإنسان...» إليها أيضا. بعد حمله على ترتيب الأثر والاستعمال، لا مجرد الإظهار.

(2) يعني: تكويننا، بمعنى أن الله سبحانه وتعالى قد تفضل على هذه الأمة فرفع تأثير الطيرة للمضار المتوهمة بعد كونها مقتضية لها بحسب طبعها، أو لا- مع اقتضائها لذلك، فيكون الرفع صوريا جاريا على طبق ما سبق من اعتقاد الناس للتأثير. وكيف كان فالرفع حينئذ لا يكون تشريعا بل تكوينيا، وهو وإن كان خلاف الظاهر في رفع الشارع إلا أنه قد يتعين لو تم عدم حرمة الطيرة في نفسها. فتأمل.

اشتباه من الراوي.

و المراد به- كما قيل: وسوسة الشيطان للإنسان عند تفكره في أمر الخلقة، وقد استفاضت الأخبار بالعفو عنه.

ففي صحيحة جميل بن دراج، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إنه يقع في قلبي أمر عظيم، فقال عليه السلام: قل: لا- إله إلا الله، قال جميل: فكلما وقع في قلبي شيء قلت: لا إله إلا الله، فذهب عني».

وفي رواية حمران عن أبي عبد الله عليه السلام، عن الوسوسة وإن كثرت، قال: «لا شيء فيها، تقول: لا إله إلا الله».

وفي صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: يا رسول الله، إنني هلكت، فقال له: أتاك الخبيث فقال لك: من خلقك؟ فقلت: الله تعالى، فقال: الله من خلقه؟ فقال: إي والذي بعثك بالحق قال كذا، فقال: ذاك والله محض الإيمان».

قال ابن أبي عمير: «فحدثت بذلك عبد الرحمن بن الحجاج، فقال:

حدثني أبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنما عنى بقوله: هذا محض الإيمان. خوفه أن يكون قد هلك حيث عرض في قلبه ذلك» (1).

وفي رواية أخرى عنه: «والذي بعثني بالحق إن هذا لصريح الإيمان، (1) لعل المراد أن جزمه بالهلكة المستفاد من قوله: «هلكت» إنما يناسب صحة العقيدة، ولو كان التفكير المذكور راجعا إلى الشك الحقيقي المنافي للعقيدة المطلوبة لكان مستلزما للشك في مطابقة الدين للواقع، المستلزم لاحتمال الهلكة لا الجزم بها، فلا بد أن يحمل التفكير على الوسوسة التي لا تنافي صحة العقيدة واستكمال الإيمان.

فإذا وجدتموه فقولوا: آمنا بالله ورسوله، ولا حول ولا قوة إلا بالله».

وفي رواية أخرى عنه: «إن الشيطان أتاكم من قبل الأعمال فلم يقو عليكم، فأتاكم من هذا الوجه لكي يستزلكم، فإذا كان كذلك فليذكر أحدكم الله تعالى وحده».

ويحتمل أن يراد بالوسوسة في الخلق: الوسوسة في أمور الناس و سوء الظن بهم، وهذا أنسب بقوله: «ما لم ينطق بشفة» (1).

ثم هذا الذي ذكرنا هو الظاهر المعروف في معنى الثلاثة الأخيرة المذكورة في الصحيحة.

وفي الخصال بسند فيه رفع، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: ثلاث لم يعر منها نبي فمن دونه: الطيرة، والحسد، والتفكر في الوسوسة في الخلق».

ما ذكره الصدوق في تفسير الطيرة و الحسد و الوسوسة 62

وذكر الصدوق رحمه الله في تفسيرها: أن المراد بالطيرة التطير بالنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أو المؤمن، لا تطيره، كما حكى الله عزَّ و جل عن الكفار: قالوا اطيرنا بك و بمن معك .

و المراد ب(الحسد) أن يحسد، لا أن يحسد، كما قال الله تعالى:

(1) لم يتضح وجه أنسبته بالمعنى الثاني، فإنه كما يحرم إعلان التهمة للناس كذلك قد يحرم بيان الشك في العقائد الحقة وإعلان مفاد الوسواس فيها، بل يخرج به الإنسان ظاهراً عن الدين، لتوقفه على التسليم والإذعان. فإرادة المعنى الأول غير بعيدة. ولا سيما مع عدم معهودية إطلاق الوسوسة في النصوص على سوء الظن بالناس، فإن المعروف فيها إطلاق الظن و التهمة عليه، بل لا يبعد ظهور إطلاق الوسوسة في خصوص الوسوسة في العقائد، كما يناسبه رواية حمران المتقدمة.

أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله .

و المراد ب(التفكر) ابتلاء الأنبياء عليهم السلام بأهل الوسوسة، لا غير ذلك، كما حكى الله عن الوليد بن مغيرة: إنه فكر و قدر فقتل كيف قدر، فافهم (1) .

وقد خرجنا في الكلام في النبوي الشريف عما يقتضيه وضع الرسالة.

الاستدلال بحديث (الحجب) و المناقشة فيه 63

و منها: قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

فإن المحجوب حرمة شرب التن، فهي موضوعة عن العباد.

وفيه: أن الظاهر مما حجب الله علمه ما لم يبينه للعباد (2)، لا- ما بينه و اختفى عليهم بمعصية من عصى الله في كتمان الحق أو ستره، فالرواية (1) لعله إشارة إلى أن التفسير المذكور إنما يتم لو اختص الأمر بالأنبياء عليهم السلام، لا بتلائهم جميعاً بذلك، و لا يناسب التعميم لجميع الناس- كما تضمنه الحديث- لما هو المعلوم من عدم ابتلاء الناس العاديين بذلك، فالتعميم يناسب المعنى الأول الذي ذكره المصنف قدس سره لا الثاني الذي ذكره الصدوق قدس سره. و كأن الصدوق رضوان الله تعالى عليه حاول بهذا التفسير تنزيه مقام الأنبياء عليهم السلام بدعوى أن المعنى الذي ذكره المصنف قدس سره لا يناسب مقامهم و قدسيتهم. لكن في منافاته لمقامهم إشكال أو منع.

(2) إذ لم يبين الله سبحانه الحكم للعباد حتى النبي فالحكم غير فعلي و لا تام الملاك، و هو خلاف ظاهر الحديث، لظهوره في صلوحه للمحركة لو لا الحجب، فحمله على عدم وصول الحكم بعد تماميته و فعليته هو الظاهر من الكلام، و لا موجب للخروج عنه. و أما ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في الرواية الآتية فهو بلسان آخر، فإن التعبير بالسكوت ظاهر في عدم جعل الحكم، و ليس كالتعبير بالحجب و الوضع، فقياس أحدهما على الآخر و تنزيهه عليه في غير محله.

مساوقة لما ورد عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «إن الله تعالى حد حدودا فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها، رحمة من الله لكم».

الاستدلال بحديث (السعة) و المناقشة فيه 64

و منها: قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لم يعلموا».

فإن كلمة (ما) إما موصولة أضيف إليه السعة وإما مصدرية ظرفية (1)، وعلى التقديرين يثبت المطلوب.

وفيه: ما تقدم في الآيات: من أن الأخباريين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم بوجوب الاحتياط (2) من العقل و النقل بعد (1) لعل هذا أظهر من الأول. نعم في بعض النسخ رواية الحديث هكذا:

«الناس في سعة ما لا يعلمون». وعليها قد يترجح الأول، لعدم معهودية دخول (ما) المصدرية الظرفية على الفعل المضارع.

(2) هذا يتم بناء على النسخة المثبتة في المتن، لإطلاق العلم فيها الشامل للعلم بالواقع و العلم بوجوب الاحتياط، فمع العلم بوجوب الاحتياط لو تم الدليل عليه يرتفع موضوع السعة التي تضمنها الحديث أما بناء على النسخة الأخرى التي ذكرناها، فظاهرها ثبوت السعة بالإضافة للأمر المجهول و هو الحكم الواقعي، ولا يرتفع موضوعها إلا بمعرفة الحكم الواقعي، دون معرفة وجوب الاحتياط الذي هو حكم طريقي لا يكون موضوعا للمسئولية بنفسه، بل هو راجع إلى ثبوت المسئولية بالإضافة للحكم الواقعي المجهول، بل يكون وجوب الاحتياط منافيا للحديث و نحوه مما يتضمن السعة بالإضافة إلى الواقع المجهول و عدم المسئولية بالإضافة له.

نعم سبق أن أدلة الاحتياط أخص مطلقا من الأدلة المذكورة، لأن موضوعها الشبهة مطلقا أو خصوص التحريمية منها، و هو أخص من الجهل و عدم العلم الذي هو موضوع هذه الأدلة، فيتعين حمل هذه الأدلة على غير صورة الشبهة من

الاستدلال برواية (عبد الأعلى) و المناقشة فيه 65

و منها: رواية عبد الأعلى عن الصادق عليه السلام: «قال: سألته عن من لم يعرف شيئاً، هل عليه شيء؟ قال: لا».

بناء على أن المراد بالشيء الأول فرد معين مفروض في الخارج حتى لا يفيد العموم في النفي، فيكون المراد: هل عليه شيء في خصوص ذلك الشيء المجهول؟ و أما بناء على إرادة العموم فظاهره السؤال عن القاصر الذي لا يدرك شيئاً (1).

صور الجهل، أعني صورتَي الغفلة، و اعتقاد الحل خطأ، فتقديم أدلة الاحتياط بالتخصيص، لا بالحكومة و لا بالورود.

إلا أن هذا لا مجال له في هذا الحديث، لعدم الاقتصار فيه على نفي العقاب و المؤاخظة و الرفع - كما هو مفاد أكثر أدلة المقام - بل هو ظاهر في السعة في مقام العمل، فهو يتضمن قاعدة عملية مضرورية لحال الجهل شرعت ليرجع إليها المتحير.

و من الظاهر أنها لو اختصت بحال الغفلة أو اعتقاد الحل خطأ و لم تشمل حالة الشك و الشبهة لم تكن قاعدة عملية، لأن الغافل و المعتقد بالحل خطأ يعمل بمقتضى طبعه جرياً على غفلته أو اعتقاده، و لا يعتمد على قاعدة ظاهرية عملية، و الرجوع للقواعد العملية مختص بالشاك المتردد المتحير. فظهور الحديث في ضرب القاعدة العملية مانع من تخصصه بأدلة الاحتياط و حمله على غير صورة الشك و التردد، لأن الصورة المذكورة هي المتيقن منه.

نعم قد يخصص بأدلة الاحتياط بناء على اختصاص أدلة الاحتياط بالشبهة التحريمية الحكمية فيحتمل هو على بقية أفراد الشبهة كالوجوبية و الموضوعية، و هذا أمر آخر لسنا بصدد الآن.

(1) ظاهر الحديث السؤال عن من لم تتحقق له المعرفة، لا عن من لا قابلية له

و منها: قوله: «أيما امرئ ركب أمرا بجهالة فلا شيء عليه».

وفيه: أن الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك: «فلان عمل هكذا بجهالة» هو اعتقاد الصواب أو الغفلة عن الواقع، فلا يعم صورة التردد في كون فعله صوابا أو خطأ (1).

و يؤيده: أن تعميم الجهالة لصورة التردد يحوج الكلام إلى التخصيص بالشاك الغير المقصر (2)، و سياقه يأبى عن التخصيص، فتأمل (3).

للمعرفة. نعم من لم تتحقق له المعرفة بشيء أصلا قاصر غالبا، إلا أن ظاهر السؤال أن الجهة المسئول عنها هي جهة عدم معرفته لا جهة قصوره، فهي ظاهرة في أن عدم ثبوت شيء عليه لأنه لا يعرف، لا لأنه لا قابلية له للمعرفة. نعم الظاهر أن مقتضى إطلاق المعرفة لشمول المعرفة وجوب الاحتياط فهي لا تدل إلا على السعة في حال الجهل بوجوب الاحتياط فلا تصلح لمعارضة أدلته.

(1) كأنه لظهور أن الباء في قوله: «بجهالة» للسببية، لا لمحض المصاحبة، فالتعبير المذكور ظاهر في كون الجهالة هي السبب و العلة للعمل، و ذلك لا يكون مع الشك و التردد، فإن التردد لا يكون علة للإقدام و الارتكاب، وإنما يستند الإقدام معه إلى أمر آخر من أصل أو نحوه مما يعتمد عليه الشاك في مقام العمل، بخلاف الغفلة و اعتقاد الحل خطأ، فإن الإقدام يستند إليهما عرفا. فتأمل جيدا.

(2) إذ الشاك المقصر و إن كان جاهلا غير معذور قطعاً. لكن الغافل و لعله إشارة إلى أن الغافل و المعتقد بخلاف الواقع خطأ أيضا غير معذور إذا كان مقصرا، فلا بد من التخصيص بغير المقصر على كل حال، سواء كانت الرواية شاملة للشاك أم لا، فلا يصلح ذلك لتأييد المدعى.

(3) عرفت غير مرة الإشكال فيه. نعم لا يبعد تماميته هنا- كما تم في بعض الآيات و الروايات- لأن الرواية لم تتضمن تخصيص العقاب بالمعلوم كي يتأتى ما

الاستدلال برواية (إن الله تعالى يحتج...) و المناقشة فيه 67

و منها: قوله عليه السّلام: «إن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم».

وفيه: أن مدلوله-كما عرفت في الآيات وغير واحد من الأخبار-مما لا ينكره الأخباريون.

الاستدلال بمرسلة الفقيه 67

و منها: قوله عليه السّلام في مرسلة الفقيه: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» (1).

استدل به الصدوق على جواز القنوت بالفارسية، واستند إليه في أماليه حيث جعل إباحة الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الإمامية.

و دلالة على المطلب أوضح من الكل، و ظاهره عدم وجوب الاحتياط، لأن الظاهر إرادة ورود النهي في الشيء من حيث هو، لا من حيث كونه مجهول الحكم (2)، فإن تم ما سيأتي من أدلة الاحتياط دلالة سبق من أن قيام الدليل على وجوب الاحتياط لا يجعل التكليف بالواقع المعاقب عليه معلوماً، بل تضمنت تخصيص الاحتجاج بالأمر المعلوم، و من الظاهر أن وجوب الاحتياط مما يصح الاحتجاج به لصلوحه لتنجيز الواقع المحتمل، فقيام الدليل عليه موجب لكونه معلوماً أو بمنزلة المعلوم-و إن كان حكماً طريقياً-فيكون وارداً على الرواية المذكورة أو حاكماً عليها.

(1) عن أمالي الشيخ الطوسي قدس سرّه: عن أبي عبد الله عليه السّلام: «الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر و نهي» و عن عوالي اللآلي: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نص» فيعم الشبهة الوجوبية.

(2) و أما دعوى: أن المراد من ورود النهي صدوره من الشارع و لو لم يصل للمكلف، فمع احتمال صدور النهي واقعا و وروده و لو لمثل النبي صلّى الله عليه وآله و سلم و الأئمة عليهم السّلام لا- يحرز موضوع الحديث، نظير ما سبق من المصنف قدس سرّه في رواية الحجب. فهي

وسندا وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية و أمثالها مما (1) يدل على عدم وجوب الاحتياط، ثم الرجوع إلى ما تقتضيه قاعدة التعارض.

الاستدلال بصحيفة عبد الرحمن ابن الحجاج 68

وقد يحتج بصحيفة عبد الرحمن بن الحجاج، في من تزوج امرأة في عدتها: «قال: أما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها، فقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك. قلت: بأي الجهالتين أعذر، بجهالته أن ذلك محرم عليه، أم بجهالته أنها في عدة؟ قال: إحدى الجهالتين أهون من الأخرى، الجهالة بأن الله حرم عليه ذلك، وذلك لأنه لا يقدر معها على الاحتياط، قلت: فهو في الأخرى معذور؟ قال: نعم، إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها».

وفيه: أن الجهل بكونها في العدة إن كان مع العلم بالعدة في الجملة مندفة بظهور الحديث في الإطلاق و السعة في مقام العمل، لا مجرد عدم العقاب و المؤاخذة، فهو ظاهر في ضرب القاعدة العملية، نظير ما سبق في حديث السعة، وإذا كان المراد بورود النهي صدوره واقعا لم تصلح للعمل، لعدم تيسر الاطلاع على موضوعها للمكلف، بخلاف ما لو كان المراد وصوله للمكلف، فإنه ييسر له معرفته فيمكن العمل بالقاعدة و الرجوع إليها. و منه يظهر أنه لا مجال لتخصيصها بأدلة الاحتياط بحملها على غير صورة الشبهة و التردد، من الغفلة أو اعتقاد الحل خطأ، لعدم مناسبتها لضرب القاعدة العملية، كما سبق في حديث السعة أيضا.

(1) الظاهر أن حديث الرفع كذلك، لظهوره في ارتفاع نفس المجهول.

و هو الحكم الواقعي، فلا يبقى معه موضوع للاحتياط، و يعارض أدلة الاحتياط المقتضية لعدم كفاية الجهل في رفعه. نعم يمكن تخصيصه بها بحمله على غير صورة الشبهة كصورة الغفلة أو اعتقاد الحل خطأ. هذا و قد تقدم الكلام في حديث السعة.

و الظاهر أن حديث الحجب نظير الحديث الأخير، كما قد يظهر بالتأمل.

و الشك في انقضائها: فان كان الشك في أصل الانتضاء مع العلم بمقدارها فهو شبهة في الموضوع خارج عما نحن فيه، مع أن مقتضى الاستصحاب المركوز في الأذهان عدم الجواز (1) .

و منه يعلم: أنه لو كان الشك في مقدار العدة فهي شبهة حكمية قصر في السؤال عنها، و هو ليس معذورا فيها اتفاقا، ولأصالة بقاء العدة (2) و أحكامها (3) ، بل في رواية اخرى أنه: «إذا علمت أن عليها العدة لزمها الحجة»، فالمراد من المعذورية عدم حرمتها عليه مؤبدا، لا من حيث المؤاخذة (4) .

(1) و حينئذ يشكل حمل الرواية على ذلك، لعدم مناسبه للحكم فيها بالمعذورية.

(2) لا مجال له، لأنه من استصحاب المفهوم المردد، الذي لا يجري على التحقيق. نعم لا إشكال في وجوب الاحتياط قبل الفحص لكنه لا ينافي جواز التزويج بها لو قصر.

(3) كحرمة التزويج بها. لكن جريان استصحاب الأحكام التكليفية لا يخلو عن أشكال في أمثال المقام على ما قد يتضح في مبحث الاستصحاب.

(4) لكن تعليل الحكم بجواز تزويجها بقوله: «فقد يعذر الناس في الجهالة...» ظاهر في إرادة المعذورية مطلقا حتى من حيث العقاب، و أن المعذورية من حيث التحريم المؤبد من فروع ذلك و صغرياته، لا - لاختصاص المراد به. فالأولى الحمل على الجهالة بأصل ابتلائها بالعدة، كما هو المنسب من الكلام. و المعذورية حينئذ على القاعدة، لأنها شبهة موضوعية بدوية غير مسبقة باليقين، كي يجري استصحاب العدة. فتجري فيها البراءة بلا إشكال، و نخرج عن محل الكلام.

هذا مع غض النظر عن قرب كون المراد بالجهالة الغفلة أو اعتقاد عدم

و يشهد له أيضا: قوله عليه السلام - بعد قوله: «نعم، أنه إذا انقضت عدتها فهو معذور» - «جاز له أن يتزوجها».

وكذا مع الجهل بأصل العدة (1)، لوجوب الفحص، وأصالة عدم تأثير العقد، خصوصا مع وضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل.

هذا إن كان الجاهل ملتفتا شاكا، وإن كان غافلا أو معتقدا للجواز فهو خارج عن مسألة البراءة، لعدم قدرته على الاحتياط.

وعليه يحمل تعليل معذورية الجاهل بالتحريم بقوله عليه السلام: «لأنه لا يقدر... الخ»، وإن كان تخصيص (2) الجاهل بالحرمة بهذا التعليل يدل خطأ، لما سبق في قوله عليه السلام: «أيما امرئ ركب أمرا بجهالة...» ولأجله أيضا لا يبعد حمل الجهالة بحرمة التزويج في العدة على صورة الغفلة أو اعتقاد الحل خطأ، لا على صورة التردد حتى بشكل بعدم جواز الرجوع للبراءة في الشبهة الحكمية قبل الفحص، بل يجب الاحتياط اتفاقا، وهو المناسب للتعليل بقوله: «لا يقدر معها على الاحتياط» لعدم تعذر الاحتياط على المتردد، كما سيأتي من المصنف قدس سره وحينئذ تكون الرواية أجنبية عن محل الكلام، وهو الشبهة الحكمية. وكلام المصنف قدس سره لا يخلو عن قصور في تعقيب الرواية، كما لا يخفى.

(1) يعني: بوجوب العدة عليها، فإن ذلك هو الذي يجب فيه الفحص، لكونه شبهة حكمية. وأما أصل الشك في ثبوت العدة للشك في تحقق سببها خارجا فهو شبهة موضوعية لا يجب فيها الفحص. بل مقتضى أصالة عدم ثبوتها أو عدم ثبوت سببها جواز التزويج.

(2) يعني: أنه لو حملت الجهالة على الغفلة أو الاعتقاد خطأ بأنها ليست في العدة، وبأن المعتدة يحل تزويجها لكان التعليل بعدم القدرة على الاحتياط واردا في

على قدرة الجاهل بالعدة على الاحتياط، فلا يجوز حمله على الغافل، إلا أنه إشكال يرد على الرواية على كل تقدير، ومحصله لزوم التفكيك بين الجهالتين، فتدبر فيه وفي دفعه (1).

الاستدلال برواية (كل شيء فيه حلال و حرام...) 71

وقد يستدل على المطلوب-أخذاً من الشهيد في الذكرى-بقوله عليه السلام:

«كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».

ما ذكره السيد الصدر قدس سرّه في تقريب الاستدلال 71

وتقريب الاستدلال كما في شرح الوافية، أن معنى الحديث: أن كل فعل من جملة الأفعال التي تتصف بالحل و الحرمة، وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف و يتصف بالحل و الحرمة (2)، إذا لم يعلم الحكم الخاص به المورد، ولا وجه لتخصيصه بخصوص الثاني، كما تضمنته الرواية.

وفيه: أن الرواية لم تتضمن تخصيص التعليل بالثاني، بل مجرد ذكره فيه و عدم ذكره في الأول، وهو لا يدل على عدم وروده فيه. بل لعل التنبيه على التعليل في الثاني لكون المعذورية فيه أخفى لما هو المرتكز من أهمية الشبهة الحكمية فيكون ذكر التعليل لذلك و تأكيداً لقوله عليه السلام: «إحدى الجهالتين أهون من الأخرى» الظاهر في أنهما معا غير مهمتين فلا إشكال في الرواية بل يتعين ما ذكرنا من لزوم حمل الجهالة في المورد على الغفلة أو اعتقاد الخلف خطأ، ليناسب التعليل مع، ظهور كون الجهالة في المورد بمعنى واحد، كما هو مقتضى السياق. مع ما عرفت من أنه الظاهر في نفسه. فتأمل جيداً.

(1) عرفت عدم توجه الإشكال من أصله حتى يحتاج إلى الدفع.

(2) لا يخفى أن نسبة الحل و الحرمة إلى الأعيان مجاز من جهة اتصاف الأفعال المتعلقة بها بهما، فوصف الأعيان بالحرمة و الحل من باب الوصف بحال المتعلق، و الرواية ظاهرة في ذلك، لا في وصف الأفعال ابتداءً.

من الحل و الحرمة، فهو حلال، فخرج ما لا يتصف بهما جميعاً: من الأفعال الاضطرارية (1)، والأعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف، وما علم أنه حلال لا حرام فيه أو حرام لا حلال فيه. وليس الغرض من ذكر الوصف مجرد الاحتراز، بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه (2).

فصار الحاصل: أن ما اشتبه حكمه و كان محتملاً لأن يكون حلالاً و لأن يكون حراماً فهو حلال، سواء علم حكم كلي فوقه (3) أو تحته (4) (1) الأفعال الاضطرارية من الحلال الذي لا حرام فيه، كما هو مقتضى قوله عليه السلام: «ما من شيء إلا وقد أحله الله لمن اضطر إليه». إلا أن يكون المراد من الاضطرار ما يسلب معه الاختيار، كحركة المرتعش. لكن في صدق كونه فعلاً للمكلف إشكال.

(2) يعني: أن قوله: «فيه حلال و حرام» ليس لمجرد الاحتراز عن الأمور المذكورة، بل للإشارة إلى أن موضوع الحكم هو المشتبه بالحلال و الحرام و إن ذكر انقسام الشيء للحلال و الحرام لبيان منشأ الاشتباه، فهو من باب الكفاية بالسبب عن المسبب. و كأن كما هو مقتضى جعل غاية الحكم قوله: «حتى تعرف...» منشأ الحمل على ذلك ظهور كون القاعدة ظاهرية عملية، فتختص بالاشتباه و الشك.

نعم موضوع الحديث الشك في حال الشيء و تردده بين الأمرين بسبب انقسامه لهما، فتعميمه لكل مشتبه يبتني على الغاء خصوصية السبب المذكور، و فهم أن الموضوع مطلق الشبهة. و كأنه بلحاظ ذلك قال قدس سره: «فصار الحاصل أن...».

(3) كحرمة استعمال المنتجس و جواز استعمال الطاهر، فإن موضوعهما أعم من اللبن الذي يعلم أن فيه طاهراً حلالاً و منتجساً حراماً و يشتبه حاله بسبب ذلك.

(4) كحرمة استعمال الميتة و جواز استعمال المذكي، فإن كلا منهما أخص موضوعاً من اللحم المشتبه الحال المعلوم وجود القسمين فيه.

بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته أو تحققه في ضمنه لعلم حكمه-أم لا (1) .

و بعبارة أخرى (2): أن كل شيء فيه الحلال و الحرام عندك-بمعنى أنك تقسمه إلى هذين و تحكم عليه بأحدهما لا على التعيين و لا تدري المعين منهما-فهو لك حلال.

فيقال حينئذ: إن الرواية صادقة على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل للمذكي و الميتة، و على شرب التتن، و على لحم الحمير إن لم نقل بوضوحه و شككنا فيه، لأنه يصدق على كل منها أنه شيء فيه حلال و حرام عندنا، بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسما لحكمين، فنقول: هو إما حلال و إما حرام، و أنه يكون من جملة الأفعال التي يكون بعض أنواعها أو أصنافها حلالا و بعضها حراما، و اشتركت في أن الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم، انتهى.

المناقشة في الاستدلال 73

أقول: الظاهر (3) أن المراد بالشيء ليس هو خصوص المشتبه، (1) كما في مورد الشبهة الحكمية كاستعمال التتن الذي هو مشتبه الحكم بخلاف الأول، فإنه في الشبهة الموضوعية، و إن كان قد يتوهم جريانه في بعض أفراد الشبهة الحكمية على ما يأتي من المصنف قدس سرّه عند التعرض لكلام بعض معاصريه.

(2) لا يخفى أن هذا ليس تعبيرا آخر عما سبق من كون التقسيم لبيان منشأ الاشتباه الذي هو موضوع الحكم، بل هو تقريب آخر يبتني على أن المراد بالتقسيم التريديد، و أن المراد بكون الشيء فيه حلال و حرام أنه مردد بينهما محتمل لهما، لا أنه مشتبه عليهما و منقسم إليهما.

(3) عرفت أن كلام المستدل مبني على أن المراد بانقسام الشيء إلى الحرام

كالحم المشتري و لحم الحمير على ما مثله بهما، إذ لا يستقيم إرجاع الضمير في (منه) إليهما (1)، لكن لفظة (منه) ليس في بعض النسخ (2).

و أيضا: الظاهر أن المراد بقوله عليه السلام: «فيه حلال و حرام» كونه منقسما إليهما، و وجود القسمين فيه بالفعل، لا مرددا بينهما، إذ لا تقسيم مع الترديد أصلا، لا ذهنا و لا خارجا. و كون الشيء منقسما لحكمين - كما ذكره المستدل - لم يعلم له معنى محصل (3)، خصوصا مع قوله قدس سرّه: إنه يجوز ذلك، لأن التقسيم إلى الحكمين الذي هو في الحقيقة ترديد لا تقسيم، أمر لازم قهري لا جائز لنا (4).

و الحلال كونه مرددا بينهما، كما هو مفاد الشرطية المنفصلة في قولنا: هو إما حرام أو حلال. و عليه يكون المراد بالشيء في صدر الحديث مشتبه الحكم، لا العنوان المنقسم للحلال و الحرام. و حينئذ يتجه ما ذكره المصنف قدس سرّه أن ظاهر الحديث إرادة الأمر المنقسم إلى الحرام و الحلال لا المردد بينهما، كما هو مقتضى قوله عليه السلام: «فيه حلال و حرام» مع مناسبتة للضمير في «منه» لأنه ظاهر في أن الحرام بعض من الشيء، لا - أنه تمامه. مضافا إلى أن تعريف «الحرام» في قوله: «حتى تعرف الحرام منه...» ظاهر في المفروغية عن وجوده فيه، و هو إنما يتم بناء على انقسام الشيء إلى الحرام و الحلال، لا تردده بينهما.

(1) فإنهما مرددان بين الحرام و الحلال، لا أن الحرام بعض منهما.

(2) يكفي تعريف (الحرام) بلام العهد الذي اتفقت عليه النسخ.

(3) إذ ليس مراده به إلا الترديد الذي هو مفاد الشرطية المنفصلة الكلية، و هو مباين للتقسيم، الذي هو الحمليتين الجزئية من المتعاطفتين، و التعبير عنه بالتقسيم لا يجعله منه.

(4) لأنه تابع لواقع الشيء، لا لاختيار المكلف. لكن هذا إشكال على تعبير

و على ما ذكرنا، فالمعنى -والله العالم: أن كل كلي فيه قسم حلال و قسم حرام- كمطلق لحم الغنم المشترك بين المذكى و الميتة- فهذا الكلي لك حلال (1) إلى أن تعرف القسم الحرام معيناً في الخارج فتدعه.

و على الاستخدام (2) يكون المراد: أن كل جزئي خارجي في نوعه القسمان المذكوران، فذلك الجزئي لك حلال حتى تعرف القسم الحرام من ذلك الكلي في الخارج فتدعه.

و على أي تقدير فالرواية مختصة بالشبهة في الموضوع.

و أما ما ذكره المستدل من أن المراد من وجود الحلال و الحرام فيه احتمالاً و صلاحيته لهما، فهو مخالف لظاهر القضية (3)، و لضمير (منه) (4) و لو على الاستخدام.

ثم الظاهر: أن ذكر هذا القيد (5) مع تمام الكلام بدونه المستدل لا على مطلبه. فالعمدة ما سبق.

(1) يعني: باعتبار أفراد المشتبهة بين القسمين.

(2) كأن منشأ ملاحظة الاستخدام هو أن الحلية من أحكام الفرد المشتبه لا من أحكام الكلي، فلا بد من كون توصيفه بأن فيه حلال و حرام بلحاظ على نحو الاستخدام كون كليهما منقسماً إليهما. لكن لا مانع من جعل الحلية الظاهرية من أحكام الكلي بنفسه، على أن يرجع إلى القضية الكلية الصالحة للانطباق على أفرادها، مع كونها مغياً بالعلم بالحرام بعينه، بحيث لا يبقى للقضية الكلية المذكورة مجال معه.

(3) يعني: من جهة قوله: «فيه حلال و حرام».

(4) و لتعريف (الحرام) بلام العهد.

(5) و هو قوله: «فيه حلال و حرام».

كما (1) في قوله عليه السلام في رواية أخرى: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام»-بيان (2) منشأ الاشتباه الذي (3) يعلم من قوله عليه السلام: «حتى تعرف»، كما أن الاحتراز عن المذكورات في كلام المستدل (4) أيضا يحصل بذلك (5) .

ما ذكره الفاضل النراقي قدس سرّه انتصارا للمستدل 76

و منه يظهر: فساد ما انتصر بعض المعاصرين للمستدل، بعد الاعتراف بما ذكرنا، من ظهور القضية في الانقسام الفعلي، فلا يشمل مثل شرب التتن: من أنا نفرض شيئا له قسمان حلال و حرام، واشتبه قسم ثالث منه كاللحم، فإنه شيء فيه حلال و هو لحم الغنم و حرام و هو لحم الخنزير، فهذا الكلي المنقسم حلال (6)، فيكون لحم الحمار حلالا حتى (1) بيان لوجه تمامية الكلام بدون القيد المذكور.

(2) خبر (أن) في قوله: «ثم الظاهر أن...» و كأنه بتقدير لام الغاية، والمعنى:

ليبان...

(3) صفة لقوله: «الاشتباه» يعني: أن إرادة صورة الاشتباه تعلم من جعل الغاية للحكم هو العلم، فإنه مستلزم لاختصاص الحكم بصورة الجهل و الاشتباه، و قوله: «فيه حلال و حرام» بيان لمنشأ الاشتباه المذكور، كما تقدم التعرض لذلك في تقريب الاستدلال بالحديث.

(4) و هي ما لا يتصف بالحل و الحرمة، و ما يكون حلالا لا حرام فيه، أو حراما لا حلال فيه، فإنه قد تقدم أن الاحتراز عن هذه الأقسام يكون بقوله: «فيه حلال و حرام».

(5) يعني: بذلك القيد.

(6) يعني: بلحاظ أفراد المشتبهة.

ص: 76

المناقشة فيما أفاده الفاضل النراقي قدس سرّه 77

وجه الفساد: أن وجود القسمين في اللحم ليس منشأ لاشتباه لحم الحمار (1)، ولا دخل له (2) في هذا الحكم أصلاً (3)، ولا في تحقق الموضوع (4)، و تقييد الموضوع بقيد أجنبي لا- دخل له في الحكم ولا في تحقق الموضوع، مع خروج بعض الأفراد منه (5) مثل شرب التتن (6) - حتى احتاج هذا المنتصر إلى إلحاق مثله بلحم الحمار وشبهه مما يوجد في نوعه قسماً معلوماً، بالإجماع المركب (7) - مستهجن (8) جدا لا ينبغي (1) لخروجه عن كلا القسمين، فلا يقاس بالمشبهة الموضوعية التي قد يكون لوجود القسمين دخل فيها.

(2) يعني: لوجود القسمين.

(3) لأن موضوع الحكم هو اشتباه الحكم الواقعي.

(4) وهو الاشتباه.

(5) يعني: بسبب القيد المذكور.

(6) فإنه ليس داخلاً في كلي منقسم إلى حلال و حرام، جاء على ما اعترف به هذا المنتصر، وإن كان سيأتي من المصنف قدس سرّه الإشكال فيه.

(7) متعلق بقوله: «إلحاق» في قوله: «حتى احتاج هذا المنتصر إلى إلحاق فإن المنتصر المذكور بعد أن قرب عموم الحديث لبعض أفراد المشبهة الحكمية- مثل لحم الحمار- بالتقريب المتقدم ذكر أنه يستدل على عموم جريان الأصل لبقية أفراد المشبهة الحكمية- كالتتن ونحوه مما لا يجري فيه التقريب المتقدم- بالإجماع المركب.

(8) خبر لقوله: «تقييد الموضوع...» وهو مسوق لبيان فساد كلام هذا المنتصر و لبيان أن قوله: «فيه حلال و حرام» وارد لبيان منشأ الاشتباه فلا يشمل مثل لحم الحمار وإن امكن إدراجه في كلي منقسم إلى الحرام والحلال، كما سبق من المنتصر

صدوره من متكلم فضلا عن الإمام عليه السّلام.

هذا، مع أن اللازم مما ذكر عدم الحاجة إلى الإجماع المركب (1)، فإن الشرب فيه قسمان: شرب الماء و شرب البنج، فشرب التتن كلحم الحمار بعينه، وهكذا جميع الأفعال المجهولة بالحكم (2).

و أما الفرق بين الشرب و اللحم بأن الشرب جنس بعيد لشرب التتن بخلاف اللحم، فمما لا ينبغي أن يصغى إليه (3).

هذا كله، مضافا إلى أن الظاهر من قوله: «حتى تعرف الحرام منه» معرفة ذلك الحرام (4) الذي فرض وجوده في الشيء، و معلوم أن معرفة لحم الخنزير و حرمة لا يكون غاية لحلية لحم الحمار (5).

وقد أورد على الاستدلال:

ما أورده المحقق القمي قدس سرّه على الاستدلال 78

بلزوم استعمال قوله عليه السّلام: «فيه حلال و حرام» في معنيين:

المذكور.

(1) يعني: لإلحاق مثل شرب التتن بمثل لحم الحمار، الذي تقدمت الإشارة إليه عن المستدل.

(2) لإمكان إدراجها في عناوين كلية منقسمة إلى القسمين: الحلال و الحرام.

(3) إذ ذلك لا يصلح لتقييد الاطلاق لو تم.

(4) كما هو مقتضى لام العهد، على ما ذكرناه آنفا.

(5) للتباين بينهما، بخلاف معرفة الميتة كما في الشبهة الموضوعية، فإنه قد يكون غاية للحكم الظاهري بحلية اللحم المشتبه، بأن ينكشف أنه ميتة.

ص: 78

أحدهما: أنه قابل للاتصاف بهما- وبعبارة أخرى: يمكن (1) تعلق الحكم الشرعي به- ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما.

والثاني: أنه ينقسم إليهما ويوجد النوعان فيه إما في نفس الأمر أو عندنا، وهو (2) غير جائز.

وبلزوم استعمال قوله عليه السلام: «حتى تعرف الحرام منه بعينه» في المعنيين أيضا، لأن المراد حتى تعرف من الأدلة الشرعية (الحرمة)، إذا أريد معرفة الحكم المشتبه، وحتى تعرف من الخارج- من بينة أو غيرها- «الحرمة»، إذا أريد معرفة الموضوع المشتبه فليتأمل، انتهى.

وليته أمر بالتأمل في الإيراد الأول أيضا، ويمكن إرجاعه إليهما معا، وهو الأولى (3).

هذه جملة ما استدل به من الأخبار.

المحصل من الأخبار المستدل بها على البراءة 79

والإنصاف: ظهور بعضها في الدلالة على عدم وجوب الاحتياط في ما لا نص فيه في الشبهة، بحيث لو فرض تمامية الأخبار الآتية للاحتياط (1) يعني: إمكانا احتماليا.

(2) يعني: استعمال اللفظ في معنيين.

(3) لاندفاع كلا الإيرادين. أما الأول فلأنه لا موجب للالتزام بالاستعمال في كلا المعنيين المذكورين، لأن المعنى الأول هو مقتضي حمل التقسيم على التردد، وقد عرفت، أنه يقتضي الشمول لجميع أنواع الشبهة بلا حاجة إلى المعنى الثاني.

نعم عرفت بطلان المعنى الأول، فيتعين المعنى الثاني ويختص الحديث بالشبهة الموضوعية، وكيف كان فلا يلزم إلا الاستعمال في أحد المعنيين لا غير. وأما الإيراد الثاني فلأن تعدد سبب المعرفة لا يستلزم استعمال المعرفة في معنيين.

وقعت المعارضة بينها، لكن بعضها غير دال (1) إلا- على عدم وجوب الاحتياط لو لم يرد أمر عام به، فلا يعارض ما سيجيء من أخبار الاحتياط لو نهضت للحجية سندا و دلالة.

و أما الإجماع:

الاستدلال على البراءة بالإجماع من وجهين:

إشارة

فتقريره من وجهين:

الوجه الأول: دعوى الإجماع فيما لم يرد دليل على تحريمه مطلقا

الأول: دعوى إجماع العلماء كلهم- من المجتهدين و الأخباريين- على أن الحكم في ما لم يرد فيه دليل عقلي أو نقلي على تحريمه من حيث هو و لا على تحريمه من حيث إنه مجهول الحكم، هي البراءة و عدم العقاب على الفعل.

و هذا الوجه لا ينفع إلا بعد عدم تمامية ما ذكر من الدليل العقلي و النقلي للحظر و الاحتياط، فهو نظير حكم العقل الآتي.

الثاني: دعوى الإجماع على أن الحكم في ما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو، هو عدم وجوب الاحتياط و جواز الارتكاب (2).

و تحصيل الإجماع بهذا النحو من وجوه:

الأول: ملاحظة فتاوى العلماء في موارد الفقه:

(1) عرفت تفصيل ذلك عند الكلام في الأخبار كما تقدم أيضا في الآيات.

فراجع.

(2) و تقرير الإجماع بهذا الوجه- لو تم- صالح لرد أدلة الاحتياط- لو تمت- لأنه دليل قطعي، و هي ظنية قابلة للتأويل و لا تكون الأدلة المذكورة واردة على الإجماع حينئذ، بخلاف الوجه الأول.

ص: 80

فإنك لا- تكاد تجد من زمان المحدثين إلى زمان أرباب التصنيف في الفتوى من يعتمد على حرمة شيء من الأفعال بمجرد الاحتياط. نعم، ربما يذكرونه في طي الاستدلال في جميع الموارد، حتى في الشبهة الوجوبية التي اعترف القائلون بالاحتياط هنا بعدم وجوبه فيها. ولا بأس بالإشارة إلى من وجدنا في كلماتهم ما هو ظاهر في هذا القول.

فمنهم: كلام ثقة الإسلام الكليني قدس سرّه، حيث صرح في ديباجة الكافي:

بأن الحكم في ما اختلف فيه الأخبار التخيير، ولم يلزم الاحتياط مع ما ورد من الأخبار بوجوب الاحتياط في ما تعارض فيه النصان و ما لم يرد فيه نص بوجوبه في خصوص ما لا نص فيه.

فالظاهر: أن كل من قال بعدم وجوب الاحتياط هناك قال به هنا (1).

و منهم: الصدوق، فإنه قال: اعتقادنا أن الأشياء على الإباحة حتى يرد النهي.

(1) هذا موقف على استقصاء كلماتهم، ولا مجال للكلام فيه قبله. و مجرد ورود النصوص بالاحتياط في خصوص تعارض النصين وعدم ورودها في خصوص فقد النص- الذي هو محل الكلام- لا يكشف عن ذلك، لا مكان أن يكون وجه تخصيص وجوب الاحتياط بمورد فقد النص دون تعارض النصين هو إطلاق بعض أدلة الاحتياط بعد تخصيصها أو تقييدها بأدلة التخيير في تعارض النصين، تقديمها لأدلة التخيير على أدلة الاحتياط في تعارض النصين، لأنها أرجح منها، فتصلح لتقييد إطلاقات أدلة الاحتياط. فتبقي إطلاقات الاحتياط حجة في غير مورد تعارض النصين كفقده النص وإجماله.

و يظهر من هذا موافقة والده و مشايخه، لأنه لا يعبر بمثل هذه العبارة مع مخالفته لهم، بل ربما يقول: «الذي أعتقده و أفتي به»، و استظهر من عبارته هذه: أنه من دين الإمامية.

و أما كلام السيدين: فقد صرحا باستقلال العقل بإباحة ما لا طريق إلى كونه مفسدة، و صرحا أيضا في مسألة العمل بخبر الواحد: أنه متى فرضنا عدم الدليل على حكم الواقعة رجعنا فيها إلى حكم العقل (1).

و أما الشيخ قدس سرّه: فإنه و إن ذهب و فاقا لشيخه المفيد قدس سرّه إلى أن الأصل في الأشياء من طريق العقل الوقف، إلا أنه صرح في العدة: بأن حكم الأشياء من طريق العقل و إن كان هو الوقف، لكنه لا يمتنع أن يدل دليل سمعي على أن الأشياء على الإباحة بعد أن كانت على الوقف، بل عندنا الأمر كذلك و إليه نذهب، انتهى.

و أما من تأخر عن الشيخ قدس سرّه، كالحلي و المحقق و العلامة و الشهيدين و غيرهم: فحكمهم بالبراءة يعلم من مراجعة كتبهم.

و بالجملة: فلا نعرف قائلًا معروفًا بالاحتياط و إن كان ظاهر المعارج نسبتته إلى جماعة.

ثم إنه ربما نسب إلى المحقق قدس سرّه رجوعه عما في المعارج إلى ما في المعتر:

من التفصيل بين ما يعم به البلوى و غيره و أنه لا يقول بالبراءة في الثاني.

و سيجيء الكلام في هذه النسبة بعد ذكر الأدلة إن شاء الله (2).

(1) و هو البراءة لما سبق منهما في الكلام الأول.

(2) يأتي في التنبيه الأول من تنبيهات هذه المسألة.

و مما ذكرنا يظهر: أن تخصيص بعض القول بالبراءة بمتأخري الإمامية مخالف للواقع، وكأنه ناش عما رأى من السيد و الشيخ من التمسك بالاحتياط في كثير من الموارد، و يؤيده (1) ما في المعارج: من نسبة القول برفع الاحتياط على الإطلاق إلى جماعة.

الوجه الثاني: الإجماعات المنقولة و الشهرة المحققة

الثاني: الإجماعات المنقولة و الشهرة المحققة، فإنها قد تفيد القطع بالاتفاق.

و ممن استظهر منه دعوى ذلك: الصدوق رحمه الله في عبارته المتقدمة عن اعتقاداته.

و ممن ادعى اتفاق المحصلين عليه: الحلبي في أول السرائر، حيث قال بعد ذكر الكتاب و السنة و الإجماع: إنه إذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسألة الشرعية عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة، التمسك بدليل العقل، انتهى. و مراده بدليل العقل - كما يظهر من تتبع كتابه - هو أصل البراءة.

و ممن ادعى إطباق العلماء: المحقق في المعارج في باب الاستصحاب، و عنه في المسائل المصرية أيضا في توجيه نسبة السيد إلى مذهبنا جواز إزالة النجاسة بالمضاف مع عدم ورود نص فيه: أن من أصلنا العمل بالأصل حتى يثبت الناقل، و لم يثبت المنع عن إزالة النجاسة بالمنايعات.

فلولا - كون الأصل إجماعيا لم يحسن من المحقق قدس سرّه جعله وجهاً لنسبة (1) يعني: يؤيد بطلان تخصيص القول بالبراءة بمتأخري الإمامية. و وجه التأييد أن صريح المحقق وجود القائل بالبراءة في العصر السابق عليه، و هو عصر القدماء.

و أما الشهرة: فإنها تتحقق بعد التتبع في كلمات الأصحاب خصوصا في الكتب الفقهية، و يكفي في تحققها ذهاب من ذكرنا من القدماء و المتأخرين.

الوجه الثالث: الإجماع العملي

الثالث: الإجماع العملي الكاشف عن رضا المعصوم عليه السلام.

فإن سيرة المسلمين من أول الشريعة بل في كل شريعة على عدم الالتزام و الإلزام بترك ما يحتمل ورود النهي عنه من الشارع بعد الفحص و عدم الوجدان (1)، و أن طريقة الشارع كانت تبليغ المحرمات دون المباحات، و ليس ذلك إلا لعدم احتياج الرخصة في الفعل إلى البيان و كفاية عدم النهي فيها.

قال المحقق قدس سرّه-على ما حكى عنه-: إن أهل الشرائع كافة لا يخطئون من بادر إلى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الإذن فيها من الشرع أم لم يعلم، و لا يوجبون عليه عند تناول شيء من المأكول و المشروب أن يعلم التنصيص على إباحته، و يعذرونه في كثير من المحرمات إذا تناولها من غير علم (2)، و لو كانت محظورة لأسرعوا إلى تخطئته حتى يعلم (1) كما قد يشهد به تحقق المخالفة للأحكام الشرعية غفلة عنها، إذ المرء في حال الغفلة يعمل على مقتضى طبعه، فلو كان من شأن المسلمين الاحتياط لكان ذلك موجبا لتبدل طبعهم و انقلاب حالهم من الإقدام إلى الإحجام. فتأمل.

(2) لا يخفى أن هذا مختص بحال الغفلة، أما مع الشك فاللازم الفحص عندهم، و لا عذر بدونه. و من الظاهر أن عدم وجوب الاحتياط مع الغفلة مما لا ينكره الأخباريون فلا وجه للاستشهاد بذلك في ردهم. إلا أن يرجع إلى ما ذكرنا

الإذن، انتهى.

أقول: إن كان (1) الغرض مما ذكر - من عدم التخطئة - بيان قبح مؤاخذه الجاهل بالتحريم، فهو حسن مع عدم بلوغ وجوب الاحتياط عليه من الشارع، لكنه راجع إلى الدليل العقلي الآتي (2)، ولا ينبغي الاستشهاد له بخصوص أهل الشرائع، بل بناء كافة العقلاء وإن لم يكونوا من أهل الشرائع على قبح ذلك.

وإن كان الغرض منه أن بناء العقلاء على تجويز الارتكاب مع قطع النظر عن ملاحظة قبح مؤاخذه الجاهل، حتى لو فرض عدم قبحه - لفرض العقاب من اللوازم القهرية لفعل الحرام (3) - لم يزل (4) بناؤهم على ذلك، فهو (5) مبني على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، وسيجيء الكلام فيه إن شاء الله.

من أن الغفلة المذكورة كاشفة عن كون مقتضى طبع المسلم الإقدام مع عدم العلم لا الإحجام.

(1) هذا الترديد إنما يتم في سيرة العقلاء بما هم عقلاء. أما سيرة المسلمين - أو غيرهم من أهل الشرائع - فلو فرض إحرازها كشفت عن عدم تمامية الدليل على الاحتياط في الشريعة، فتصلح لرد دليل الاحتياط، ولا تكون محكمة له. ومنه يظهر الوجه في التخصيص بسيرة أهل الشرائع.

(2) يعني: وهو لا يصلح لمعارضة دليل الاحتياط، بل هو محكوم له.

(3) بأن يكون ممن ألزم بالاحتياط.

(4) جواب (لو) في قوله: «حتى لو فرض عدم قبحه...».

(5) جواب (إن) في قوله: «وإن كان الفرض منه أن بناء العقلاء...».

ص: 85

الرابع من الأدلة: حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف.

ويشهد له: حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه (1).

ودعوى: أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ببيان عقلي فلا يقبح بعده المؤاخذة، مدفوعة: بأن الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بيانا للتكليف المجهول المعاقب عليه، وإنما هو بيان لقاعدة كلية ظاهرية (2) وإن لم يكن في مورد تكليف في الواقع، فلو تمت عوقب على (1) الاعتراف بعدم الإعلام لا دخل له إلا من حيث استلزامه للغفلة، أو من حيث كشفه عن عدم بلوغ الحكم إلى مرتبة الفعلية، أو رجوعه إلى تقصير المولى في بيان التكليف.

والأولان يقبح العقاب معهما قطعاً حتى عند القائل بوجوب الاحتياط في ما نحن فيه، فلو لم يستلزم عدم الإعلام أحد الأمرين المذكورين فهو كسائر موارد الجهل، وليس أوضح من غيره حتى يتسنى الاحتجاج به.

والثالث- مع أنه غير مطرد لإمكان تعذر البيان على المولى- لا دخل له بقبح العقاب، فإن تقصير المولى في حفظ غرضه وقبح ذلك منه لا ينافي وجوب الاحتياط على العبد و حسن عقابه على المخالفة. فالعمدة أن دعوى قبح العقاب بلا بيان قطعية اتفافية لا تحتاج إلى استدلال وإيضاح.

(2) فإن قاعدة دفع الضرر المحتمل لا يكون بيانا وأمانة على وجود الضرر و ثبوت التكليف، حتى يرتفع بها موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وإنما هي قاعدة ظاهرية تقتضي الحذر من الضرر بعد فرض عدم البيان، فلا يرتفع بها موضوع القاعدة.

مخالفتها (1) وإن لم يكن تكليف في الواقع، لا على التكليف المحتمل على لكن هذا موقف على أن المراد بالبيان في قاعدة قبح العقاب خصوص بيان التكليف الواقعي الذي يكون العقاب عليه، نظير البيان الحاصل بالأمارات و الطرق الاجتهادية، وليس الأمر كذلك، بل لا إشكال في أن موضوع قاعدة قبح العقاب هو الأعم من البيان الظاهري الصالح لتنجيز الواقع وإن لم يصلح للكشف عنه.

ولذا لا إشكال في أن أدلة الاحتياط-لو تمت-تكون رافعة لموضوع القاعدة، مع أنها لا تصلح لبيان الأحكام الواقعية التي هي موضوع العقاب، وإنما هي متعرضة لقاعدة ظاهرية منجزه للأحكام الواقعية، وليست إلا بيانا لوجوب الاحتياط الذي هو من الأحكام الطريقية التي لا تكون موضوعا للعقاب.

فالذي ينبغي أن يقال: إن قاعدة دفع الضرر المحتمل لو جرت فهي نفسها ليست من القواعد المنجزة لموضوعها، لأن التنجيز إنما يكون مع ثبوت المسؤولية واستحقاق الجزاء ولو بالذم من العقلاء و للاستنكار عندهم، و من الظاهر أن احتمال الضرر لا يقتضي بنفسه مسؤولية في ارتكابه، بل لا يترتب إلا الضرر نفسه، لو صادف تحقق موضوعه، فالإقدام مع الشبهة المحصورة على بعض الأطراف لا يقتضي إلا ترتب العقاب المحتمل لو صادف الحرام الواقعي، و لا يقتضي مسؤولية زائدة عليه، فالتنجز ليس مستندا إلى القاعدة، بل إلى أمر آخر كالعلم الإجمالي أو نحوه، و ليست قاعدة دفع الضرر إلا قاعدة عقلانية لا يكون مخالفتها إلا سفيها، لا أنه يكون مسئولاً و مورد للذم و الاستنكار و العقاب، كما هو حال المنجز. و لعله إليه يرجع ما قيل من أنها قاعدة فطرية. و قد سبق منا ما يتعلق بذلك في الدليل الأول عن للأدلة العقلية على حجية مطلق الظن. و إذا لم تكن قاعدة دفع الضرر قاعدة منجزة لم ترفع موضوع قاعدة قبح العقاب. فتأمل جيدا.

(1) لا مجال للعقاب على مخالفتها، لأنها قاعدة ظاهرية عقلية لا ملاك لها في قبال الواقع.

فرض وجوده (1)، فلا تصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكورة، بل قاعدة القبح واردة عليها، لأنها فرع احتمال الضرر أعني العقاب، ولا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.

فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه بيان الشارع للتكليف (2) فتردد المكلف به بين أمرين، كما في الشبهة المحصورة و ما يشبهها.

هذا كله إن اريد ب(الضرر)العقاب، وإن أريد به مضرة أخرى غير العقاب-التي لا يتوقف ترتبها على العلم-، فهو وإن كان محتملا (3) لا (1) لأن العقاب عليه بلا بيان بناء على عدم صلوح قاعدة دفع الضرر للبيان.

(2) بل بتنجز التكليف، ولذا تجري مع إيجاب الاحتياط مع أنه حكم طريقي لا عقاب عليه وليس بيانا للتكليف الواقعي، بل ليس هو إلا منجز للتكليف الواقعي لا غير، كما سبق.

(3) كأنه من جهة ملازمة احتمال الحرمة لاحتمال المفسدة. لكن المفسدة غالبا ليست من سنخ الأضرار التي يهتم أشخاص الناس بدفعها بحسب فطرتهم بل يغلب كونها من سنخ الأضرار العامة التي لا تهم الناس بأشخاصهم. مع أنها لو أهتمهم لوقعوا فيها لا مسئولية عليهم و مثل ذلك لا يقتضي تنجزا، لما عرفت من أن قاعدة دفع الضرر ليست من القواعد المنجزة نعم يجب شرعا دفع الضرر الخاص بالنفس، أو الطرف-على ما قيل و تقدم في الدليل الأول من أدلة حجيه مطلق الظن -و الضرر المذكور يتنجز شرعا بالاحتمال إذا كان عقلائيا يصدق معه الخوف- إلا أن الضرر المذكور لا يحتمل في المقام. بهذا النحو، بل احتمال-لو فرض-ليس عقلائيا فلا يكون مجرى للقاعدة. نعم لو فرض احتمال بنحو يصدق معه الخوف

يرتفع احتمال بقبح العقاب من غير بيان، إلا أن الشبهة من هذه الجهة موضوعية (1) لا- يجب الاحتياط فيها باعتراف الأخباريين، فلو ثبت وجوب دفع المضرة المحتملة لكان هذا مشترك الورد، فلا بد على كلا القولين إما من منع وجوب الدفع، وإما من دعوى ترخيص الشارع و إذنه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر، وسيجيء توضيحه في الشبهة الموضوعية إن شاء الله.

ثم إنه ذكر السيد أبو المكارم قدس سرّه في الغنية: أن التكليف بما لا- طريق إلى العلم به تكليف بما لا- يطاق. و تبعه بعض من تأخر عنه، فاستدل به في مسألة البراءة.

و الظاهر: أن المراد به ما لا يطاق الامتثال به و إتيانه بقصد الطاعة (2) ، تعيّن وجوب الاحتياط شرعا و لم تجر قاعدة قبح العقاب بلا بيان حينئذ لكنه مجرد فرض لا واقع له أو يندر وقوعه، وهو خارج عن محل الكلام.

(1) ظاهرة التسليم بكبرى وجوب دفع الضرر الديني شرعا، وقد عرفت المنع من ذلك، وأنه إنما يسلم في ضرر النفس ونحوه، و الشبهة فيه وإن كانت موضوعية إلا أنها منجزة لو صدق معها الخوف لا مجال للرجوع فيها للبراءة.

فالعمدة عدم احتمال الضرر المذكور بنحو يصدق معه الخوف و محل الكلام غالبا أو دائما، كما سبق.

(2) يعني: مع الجزم بالنية. لكن هذا مختص بالتعدييات و لا يشمل التوصليات، مع أن التكاليف التحريمية توصلية غالبا أو دائما و من ثم كان حمل كلام السيد في الغنية على ذلك بعيدا. و لعله لأجل هذا قال بعض أعظم المحشّين قدس سرّه بعد الإشكال في الحمل المذكور: «فيغلب على الظن كون مراد السيد قدس سرّه مما ذكره نفي التكليف عن الغافل بقريظة ذكر ذلك في دليل اشتراط العلم للتكليف في قبال الغفلة

كما صرح به جماعة من الخاصة و العامة في دليل اشتراط التكليف بالعلم، وإلا فنفس الفعل لا يصير مما لا يطاق بمجرد عدم العلم بالتكليف به.

و احتمال كون الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل و لو مع عدم قصد الإطاعة (1)، أو كون الغرض من التكليف مع الشك فيه إتيان الفعل بداعي حصول الانقياد بقصد الإتيان بمجرد احتمال كونه مطلوباً للأمر، وهذا ممكن من الشك وإن لم يكن من الغافل، مدفوع: بأنه إن قام دليل على وجوب إتيان الشاك في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبية (2)، أغنى ذلك عن التكليف بنفس الفعل (3)، وإلا لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور (4).

عن التكليف رأساً. فتأمل.».

و إن كان قد يشكل ما ذكره أيضاً بأن عقاب الغافل وإن كان قبيحاً- مع عدم تقصيره- إلا أنه ليس بملاك قبح التكليف بما لا يطاق، بل بملاك امتناع تنجيز التكليف في حق الغافل غير المقصر.

(1) لا يخفى أن هذا مقطوع به في التوصليات.

(2) الذي هو راجع إلى إيجاب الاحتياط الذي هو محل الكلام في المقام.

(3) كأنه من جهة كفاية التكليف بالاحتياط في تحصيل الفرض المذكور. وإن لم يكن هناك تكليف واقعي. لكن من الظاهر أن التكليف بالاحتياط على احتمال التكليف الواقعي، فكيف يكون مغنياً عنه بحيث يوجب العلم بعدمه لعدم الفائدة فيه؟!.

(4) كأنه لعدم وصول التكليف المشكوك و عدم منجزيته، فلا يكفي تحصيل غرضه، و يكون بلا فائدة. لكن عرفت أن فائدته فتح باب تشريع الاحتياط.

و الحاصل: أن التكاليف المجهول لا يصلح لكون الغرض منه الحمل على الفعل مطلقا (1)، و صدور الفعل من الفاعل أحيانا لا لداعي التكاليف لا يمكن أن يكون غرضا للتكاليف.

و اعلم: أن هذا الدليل العقلي -كبعض ما تقدم من الأدلة النقلية- معلق على عدم تمامية أدلة الاحتياط (2)، فلا- يثبت به إلا الأصل في مسألة البراءة، و لا يعد من أدلتها بحيث يعارض أخبار الاحتياط.

الاستدلال على البراءة بوجوه غير ناهضة

و قد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة:

(1) يعني: و لو مع عدم قصد الطاعة. و كأنه لما اشتهر من أن الغرض من التكاليف إحداث الداعي في نفس المكلف. لكن لازم ذلك امتناع الواجبات التوصيلية، و كون جميع الواجبات تعبدية، كما قد يذهب إليه بعضهم بدعوى إن مرجع الواجبات التوصيلية إلى إسقاط الموضوع، لا إلى موافقة الأمر: و أن الأمر منحصر بالتعدي لا غير. و هو في غاية الوهن و العمدة في دفع الشبهة المذكورة أن إحداث الداعي و إن كان غرضا من التكاليف إلا- أنه مترتب عليه بالمباشرة من دون توسط الامتثال و لا دخل للمكلف به بل هو من لوازمه غير المنفكة عنه و أما المكلف فليس عليه إلا- تحقيق متعلق الأمر و ما يدعوا إليه، و هو كما يكون خصوص الفعل عن تعبد الطاعة- كما في التعبديات- يكون مطلق الفعل، كما في التوصليات بل مقتضى الاطلاق الثاني، كما حقق في محله.

و بالجملة: فداعوية الأمر التي هي فرض منه و أثر غير منفك عنه غير داعويته المأخوذة في متعلقه التابعة لكيفية جعله التي تكون معتبرة تارة و غير معتبرة أخرى، و الخلط بينهما في غير محله. و تمام الكلام في مبحث التعدي التوصلي.

(2) لما عرفت من أن المراد من البيان مطلق الرفع لقبح العقاب المنجز للتكاليف، و أدلة وجوب الاحتياط لو تمت كافية في تنجيذه.

منها: استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر أو الجنون.

وفيه: أن الاستدلال مبني على اعتبار الاستصحاب من باب الظن، فيدخل أصل البراءة بذلك في الأمارات الدالة على الحكم الواقعي (1) ، دون الأصول المثبتة للأحكام الظاهرية. وسيجيء عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن إن شاء الله.

و أما لو قلنا باعتباره من باب الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك، فلا ينفع في المقام، لأن الثابت بها (2) ترتب اللوازم المجعولة الشرعية على المستصحب، والمستصحب هنا ليس إلا براءة الذمة من التكليف و عدم المنع من الفعل و عدم استحقاق العقاب عليه (3) ، و المطلوب في الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل أو ما يستلزم ذلك- إذ لو لم يقطع بالعدم و احتمال العقاب احتاج إلى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان إليه حتى يأمن العقل من العقاب، (1) إذ حينئذ يكون كسائر الأمارات صالحا لإثبات اللوازم غير الشرعية و أحكامها. لكن هذا مبني على حجية الأمارات في لازم مؤدياتها مطلقا، و هو خلاف التحقيق، بل يختص بخصوص ما كان مقتضى سيرة العقلاء حجيته في اللوازم، و لعل الاستصحاب ليس منها.

(2) يعني: بالأخبار المذكورة التي مفادها أصل تعبدي.

(3) لا يخفى أن الأمور الثلاثة مختلفة، فالأخير عقلي صرف، والثاني شرعي كذلك. و أما الأول فهو كالثاني إن أريد منه عدم انشغال الذمة بالتكليف و عدم تنجزه على المكلف و كالأخير إن أريد منه المعذورية عقلا و لو مع ثبوت التكليف.

و معه (1) لا حاجة إلى الاستصحاب و ملاحظة الحالة السابقة-، و من المعلوم أن المطلوب المذكور (2) لا يترتب على المستصحابات المذكورة، لأن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة حتى يحكم به الشارع في الظاهر (3) .

و أما الإذن و الترخيص في الفعل، فهو و إن كان أمرا قابلا للجعل و يستلزم انتفاء العقاب واقعا، إلا أن الإذن الشرعي ليس لازما شرعيا للمستصحابات المذكورة، بل هو من المقارنات، حيث إن عدم المنع عن الفعل -بعد العلم إجمالا بعدم خلو فعل المكلف عن أحد الأحكام الخمسة- لا ينفك عن كونه مرخصا فيه، فهو نظير إثبات وجود أحد الضدين بنفي الآخر بأصالة العدم (4) .

(1) يعني: مع الاحتياج إلى حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.

(2) و هو القطع بعدم ترتب العقاب.

(3) يعني: فيمتنع جريان استصحاب عدم الاستحقاق، مع أنه لو جرى لم يوجب القطع بعدم العقاب، فإن القطع بعدم العقاب و إن كان ملازما للقطع بعدم استحقاقه، لما هو المعلوم من عدم عقاب الشارع مع عدم الاستحقاق، إلا أن استصحاب عدم الاستحقاق لا يوجب القطع بعدم الاستحقاق حتى يوجب القطع بعدم العقاب، فإن التعبد بشيء لا يستلزمه واقعا، بل يبقى محتملا و إن صح التعبد به بلحاظ المعذرية و المنجزية و بلحاظ ترتب المسؤولية، و من الظاهر أن استحقاق العقاب ليس موضوعا للمسئولية، بخلاف التكليف الشرعية، فإن التعبد بعدمها و إن كان لا يوجب القطع بعدمها إلا أنه موجب لارتفاع المسؤولية عنها بالإضافة إليها و ذلك كاف في القطع بعدم العقاب.

(4) قوله: «بأصالة» متعلق بقوله: «بنفي» و قوله: «بنفي» متعلق بقوله:

و من هنا تبين: أن استدلال بعض من اعترف بما ذكرنا- من عدم اعتبار الاستصحاب من باب الظن و عدم إثباته إلا اللوازم الشرعية- في (1) هذا المقام باستصحاب البراءة، منظور فيه (2) .

نعم، من قال باعتباره من باب الظن، أو أنه يثبت بالاستصحاب من باب التعبد كل ما لا ينفك عن المستصحب لو كان معلوم البقاء و لو لم يكن من اللوازم الشرعية، فلا بأس بتمسكه به (3) .

«إثبات». و هذا منه قدس سرّه راجع إلى دعوى أن أصالة عدم المنع لا تثبت الترخيص و الإذن إلا بناء على الأصل المثبت. و هو مبني على أن عدم العقاب من لوازم الإذن و الترخيص، لا من لوازم عدم المنع، و الظاهر خلافه، و أن عدم المنع كاف في عدم استحقاق العقاب بلا حاجة إلى احراز الإذن و الترخيص، لأن الاستحقاق من لوازم المنع، فمع عدمه لا موجب للاستحقاق، و حينئذ يكون استصحاب عدم المنع بنفسه كافياً في ترتب الأثر المطلوب، بلا حاجة إلى إثبات لازمه، و هو الإذن و الترخيص.

هذا مع أنه لو فرض ملازمة عدم المنع للإذن كان الإذن متيقناً سابقاً أيضاً بتبعه، فيمكن استصحابه بنفسه. إلا أن يدعى عدم قابلية الموضوع للإذن حين اليقين بعدم المنع. و هو مسلم في المجنون دون الطفل.

ثم إن المصنف قدس سرّه تعرض لحال استصحاب عدم استحقاق العقاب، و استصحاب عدم المنع، و لم يتعرض لاستصحاب البراءة، و حيث عرفت رجوعه إلى أحدهما يظهر حاله مما ذكر فيهما.

(1) متعلق بقوله: «استدلال...» و كذا قوله: «باستصحاب البراءة».

(2) خبر (أن) في قوله: «و من هنا تبين أن استدلال...».

(3) فإن البراءة بعد فرض البلوغ و الالتفات بأي معنى كانت تستلزم الإذن و الترخيص الذي يكون به موجبا للقطع بعدم العقاب. لكن هذا إنما ينفع بناء على

مع أنه يمكن النظر فيه، بناء على ما سيجيء: من اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب، و موضوع البراءة في السابق و مناطقها هو الصغير الغير القابل للتكليف، فانسحابها في القابل أشبه بالقياس من الاستصحاب، فتأمل (1) .

وبالجملة: فأصل البراءة أظهر عند القائلين بها و المنكرين لها من أن يحتاج إلى الاستصحاب.

كون الاحتياط عسرا

و منها: أن الاحتياط عسر منفي وجوبه.

وفيه: أن تعسره ليس إلا من حيث كثرة موارد، وهي ممنوعة، لأن مجراها عند الأخباريين موارد فقد النص على الحرمة و تعارض النصوص من غير مرجح منصوص، وهي ليست بحيث يفضي الاحتياط فيها إلى الحرج، وعند المجتهدين موارد فقد الظنون الخاصة (2)، وهي عند الأكثر ليست بحيث يؤدي الاقتصار عليها و العمل فيما عداها على الاحتياط إلى إثبات الاستصحاب اللازم مجراه، وقد عرفت أنه لا يكفي فيه كونه من الأمارات المفيدة للظن.

(1) لعله إشارة إلى أن الكبر و الصغر لا يوجب تبدل الموضوع عرفا، و احتمال اختصاص الملاك بحال الصغر لا يمنع من الاستصحاب، و تمام الكلام في تحديد الموضوع في مبحث الاستصحاب.

(2) لم يتضح بناء المجتهدين على الرجوع إلى الاحتياط عند فقد الظنون الخاصة إلا مع العلم الإجمالي، أو مع التقصير في الفحص في الشبهة الحكمية، أما مع عدمها فالمرجع البراءة. و لكن رأى المجتهدين لا دخل له في المقام. إذ الكلام في النزاع مع الأخباريين.

ولو فرض لبعضهم قلة الظنون الخاصة فلا بد له من العمل بالظن الغير المنصوص على حجتيه، حذرا عن لزوم محذور الحرج، ويتضح ذلك بها ذكره في دليل الانسداد الذي أقاموه على وجوب التعدي عن الظنون المخصوصة المنصوصة، فراجع.

كون الاحتياط متعذرا أحيانا

ومنها: أن الاحتياط قد يتعذر، كما لو دار الأمر بين الوجوب و الحرمة.

وفيه: ما لا يخفى (1)، ولم أر ذكره إلا في كلام شاذ لا يعاب به.

(1) إذ تعذر الاحتياط في مورد لا يقتضي سقوطه في غيره مع أن مورد الدوران بين الوجوب و الحرمة خارج عن محل الكلام، إذ الكلام في الدوران بين الحرمة و غير الوجوب.

إشارة

احتج للقول الثاني - وهو وجوب الكف عما يحتمل الحرمة - بالأدلة الثلاثة:

الاستدلال بالكتاب:

فمن الكتاب طائفتان:

الاستدلال بالآيات الناهية عن القول بغير علم

إحدهما: ما دلّ على النهي عن القول بغير علم، فإن الحكم بترخيص الشارع لمحمّل الحرمة (1) قول عليه بغير علم وافتراء، حيث إنه لم يؤذن فيه.

ولا يرد ذلك على أهل الاحتياط، لأنهم لا يحكمون بالحرمة، وإنما يتركون لاحتمال الحرمة (2)، وهذا بخلاف الارتكاب، فإنه لا يكون إلا (1) إن كان المراد الحكم بترخيص الشارع فيه واقعا بعنوانه الأولي. فهو ممنوع ولا يدعيه القائل بالبراءة، بل هو مناف لفرض الشك في الحكم الواقعي.

وإن كان المراد الحكم بترخيص الشارع فيه ظاهرا بعنوان كونه محتمل الحرمة، فهو ليس قولاً بغير علم بعد دلالة الأدلة المتقدمة عليه. على أنه قد يتمسك بحكم العقل فلا يلزم نسبة حكم للشارع أصلا لا واقعي ولا ظاهري.

(2) الترك لاحتمال الحرمة إن كان من جهة دعوى حكم الشارع بوجوب الاحتياط فهو يتضمن نسبة حكم الشارع كدعوى حكمه بالبراءة والإباحة

بعد الحكم بالرخصة والعمل على الإباحة (1) .

الاستدلال بالآيات الدالة على لزوم الاحتياط و الانتقاء

و الأخرى: ما دل بظاهرة على لزوم الاحتياط و الانتقاء و التورع، مثل ما ذكره الشهيد رحمه الله في الذكرى في خاتمة قضاء الفوائت-للدلالة على مشروعية الاحتياط في قضاء ما فعلت من الصلاة المحتملة للفساد-و هي قوله تعالى: اتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده (2) .

أقول: ونحوهما في الدلالة على وجوب الاحتياط:

الظاهرية. وإن كان بمقتضى الحكم العقلي بدعوى: أن الأصل في الأشياء التوقف حتى تثبت الرخصة فهو-مع عدم تماميته في نفسه، لما سبق حكم العقل بالبراءة- رجوع إلى الاستدلال بحكم العقل لا بالآيات، نظير استدلال القائلين بالبراءة يقاعده قبح العقاب بلا بيان. فتأمل.

(1) إن أريد بها الإباحة الشرعية فهو ممنوع بعد ما عرفت من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، إذ معه لا يتوقف الإقدام على إحراز الأدلة الشرعية، وإن أريد بهما ما يعم الإباحة العقلية، فهي محرزة بعد ما عرفت مع أن القول بالاحتياط كذلك أيضا يتوقف على تنجز التكليف و لو بحكم العقل.

(2) أما الآية الأولى فقد يتوجه الاستدلال بها مع فرض احتمال التكليف، لأن التقوى مأخوذة من التوقي، و هو لا- يتوقف على العلم بالضرر، بل يكفي احتمال.

و أما الآية الثانية فيشكل الاستدلال بها مع عدم العلم بالتكليف، إذ الجهاد في الله تعالى إنما هو بالقيام و الامتثال لتكليفه، فيكون التمسك بها مع الشك في التكليف من التمسك، بالعام في الشبهة المصدقية من طرف العام، الذي لا شبهة في عدم صحته.

فاتقوا الله ما استطعتم (1)، وقوله تعالى: ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة (2)، وقوله تعالى: فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول (3).

و الجواب:

أما عن الآيات الناهية عن القول بغير علم-مضافا إلى النقص بشبهة الوجوب و الشبهة في الموضوع (4) :-فإن فعل الشيء المشتبه حكمه اتكالا على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه بين المجتهدين و الأخباريين، ليس من ذلك (5) .

(1)الكلام فيها هو الكلام في الآية الأولى.

(2)الاستدلال بها مع احتمال التكليف مبني على كون المراد من الإلقاء في التهلكة التعرض لها، لا مباشرتها، أو كون المراد من الهلكة الضياع و التفريط، لا التلفت و الوقوع في الضرر.و إلا كان التمسك بها مع احتمال التكليف المستلزم لاحتمال الضرر من التمسك.بالعام في الشبهة المصدقية من طرف العام نظير ما تقدم في الآية الثانية.

(3)الاستدلال بها مبني على أن المراد من التنازع الاختلاف في أمور الدين، لا التخاصم في الحقوق، وإلا كانت أجنبية عما نحن فيه، على أن في الرد إلى الله و الرسول كفاية من عدم القول في الدين بالرأي و التوقف على البيان الشرعي، و هو لا يقتضي وجوب الاحتياط في مقام العمل.كما لا ينافي الإقدام على العقل لقاعدة قبح العقاب بلا بيان أو دلالة البراءة الشرعية المتقدمة،فتكون هذه الآية نظير الطائفة الأولى.

(4)هذا النقص وارد على الاستدلال بالطائفة الأخرى أيضا.

(5)وكذا لو كان اتكالا على الأدلة الشرعية الدالة على البراءة الظاهرية المتقدمة، كما ذكرناه قريبا.

ص: 99

و أما عما عدا آية التهلكة: فبمنع منافاة الارتكاب للتقوى و المجاهدة (1)، مع أن غايتها الدلالة على الرجحان (2) على ما استشهد به الشهيد رحمه الله (3).

و أما عن آية التهلكة: فبأن الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم (4)، و بمعنى غيره يكون الشبهة موضوعية لا يجب فيها الاجتناب بالاتفاق (5).

الاستدلال على وجوب الاحتياط بالسنة:

و من السنة طوائف:

(1) عرفت أن التقوى يتحقق موضوعها باحتمال التكليف، إلا أنها لما كانت راجعة إلى الحذر كانت مختصة بما إذا كان احتمال التكليف منشأ لاحتمال الضرر، كما لو كان التكليف منجزاً، فلا تصلح لبيان تنجز التكليف المحتمل. بل مقتضى ما عرفت من أدلة البراءة العقلية و النقلية عدم تنجزه فلا موضوع للحذر و التقوى. و لا يكون الإقدام منافياً للتقوى و أما آية المجاهدة فقد عرفت الإشكال في الاستدلال بها مع الاحتمال و عدم اليقين بالتكليف.

(2) لا- يخفى أن ظاهر الأمر الإلزام لا- محض الرجحان، نعم هو ظاهر في الإرشاد جرياً على مقتضى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، لا المولوية.

و استشهد الشهيد قدس سرّه في غير محله. ثم إن ما ذكره المصنف قدس سرّه لا تعرض فيه للجواب عن الآية الأخيرة و قد عرفت الجواب عنها.

(3) كأنه لأن موضوع كلامه إعادة الصلاة مع كون مقتضى أصالة الصحة تماميتها فلا تكون واجبة.

(4) يعني: بمقتضى أدلة البراءة المتقدمة.

(5) تقدم منه نظيره في الاستدلال على البراءة بحكم العقل، و تقدم الكلام فيه. فراجع.

الاستدلال بالأخبار الدالة على حرمة القول و العمل بغير علم و الجواب عنها

إحداها: ما دل على حرمة القول و العمل بغير العلم.

وقد ظهر جوابها مما ذكر في الآيات.

و الثانية: ما دل على وجوب التوقف عند الشبهة و عدم العلم، وهي لا تحصى كثرة.

الاستدلال ب لأخبار الدالة على وجوب التوقف:

و ظاهر التوقف المطلق السكون و عدم المضي، فيكون كناية عن عدم الحركة بارتكاب الفعل (1)، و هو محصل قوله عليه السّلام في بعض تلك الأخبار:

«الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات».

فلا يرد على الاستدلال: أن التوقف في الحكم الواقعي مسلم عند كلا الفريقين، و الإفتاء بالحكم الظاهري منعا أو ترخيصا مشترك كذلك، و التوقف في العمل لا معنى له (2).

فذكر بعض تلك الأخبار تيمنا:

مقبولة ابن حنظلة

منها: مقبولة عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله عليه السّلام، و فيها بعد ذكر المرجحات: «إذا كان كذلك فأرجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» (3).

(1) هذا بناء على أن المراد من الشبهة اشتباه الحكم الواقعي. أما لو كان المراد منها الأمور المشبهة التي لا توجب البصيرة، فالوقوف عبارة عن عدم متابعة تلك الأمور، فلا تنافي ارتكاب الفعل اعتمادا على قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو غيرها من الطرق النقلية، فإنها من الأمور الرافعة للشبهة الموجبة للبصيرة المصححة للعمل.

و سيأتي بعض الكلام إن شاء الله تعالى.

(2) إذ لا بد من العمل فعلا أو تركا.

(3) لا يخفى أن الرواية الشريفة لا ظهور لها في الحكم بمنجزية الشبهة بنحو

ونحوها صحيحة جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام، وزاد فيها:

تصلح لبيان وجوب الاحتياط تأسيسا و مولويا، بل هي ظاهرة في الحث على اجتناب الشبهة بعد فرض منجزيتها فإن التعليل بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ظاهر في المفروغية عن كون الإقدام على الشبهة في معرض الخطر و الهلكة، و الحث على توقي الخطر المحتمل، و لا ظهور له في تنجيز الشبهة غير المنجزة في نفسها، فهي مسوقة للإرشاد إلى دفع الضرر المحتمل، لا مساق التنبيه إلى احتمال الضرر.

مثلا: إذا كان المريض ممن لا يعلم بإضرار الحامض له، فالمناسب للطبيب أن يقول له: لا تستعمل الحامض أو يضرك الحامض و لا يحسن منه أن يقول: لا تستعمل الحامض لأن ترك الحامض شهرا خير من مرض سنة، إلا إذا كان يعلم بإضرار الحامض له و يتسامح في استعماله لالتذاده به.

و الحاصل: أن التأمل في الرواية و أمثالها شاهد بورودها في مقام الإرشاد و الردع عن التفريط بالتورط في الشبهات الخطرة، لا بيان تحقق الخطر في الشبهة ردعا عن الرجوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان لتتبع فيما نحن فيه، بل لا بد من حملها على خصوص الشبهة المنجزة في نفسها مع قطع النظر عن هذه الأدلة كما في موارد العلم الإجمالي أو أصول الدين و نحوها مما سيذكره المصنف قدس سره.

بل لا يبعد بعد التأمل فيما ذكرنا و في الروايات الكثيرة التي ذكرها في الوسائل حمل الشبهة على فقد موارد الحججة عند الحاجة إليها و توقف العمل عليها، لا مطلق الشك في الحكم الشرعي الذي هو محل الكلام و الذي عرفت أن الارتكاب فيه بعد الفحص لا يتوقف على قيام الحججة، بل يكفي فيه حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بل قد يكون الحكم المذكور موجبا لارتفاع الشبهة، حيث يكون الإقدام معه عن بصيرة، فهو وارد على هذه الروايات كوروده على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل. فتأمل جيدا.

«إن على كل حق حقيقة و على كل صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه» (1) .

روايات الزهري و السكوني و عبد الأعلى

و في روايات الزهري، و السكوني، و عبد الأعلى: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، و تركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه» (2)، و رواية أبي شيبة عن أحدهما عليهما السلام، و موثقة سعد بن زياد (3)، عن جعفر، عن أبيه، عن أبائه، عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم، أنه قال: «لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، و قفوا عند الشبهة» - إلى أن قال - : «فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» (4) .

(1) هذا المضمون يناسب ما ذكرنا في توجيه الرواية السابقة، كما قد يظهر بالتأمل.

(2) لا يخفى عدم جواز الرواية إلا مع العلم، لما فيها من النسبة الموقوفة على الحجة، فالشبهة منجزة بالذات مع قطع النظر عن الحديث، و ليست نظيرا لما نحن فيه.

(3) راوي الرواية مسعدة بن زياد، و السند صحيح لا موثق.

(4) الرواية الشريفة ظاهرة في منجزة الشبهة البدوية في النكاح و لا سيما بضميمة التفسير الوارد فيها من الصادق عليه السلام بقوله: «إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها أو أنها لك محرمة و ما أشبه ذلك، فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة». إلا أنها - مع ورودها في الشبهة الموضوعية التي هي مجرى البراءة حتى عند الأخباريين. و أن مقتضى الاستصحاب الموضوعي فيه الحل - بمعارضته بموثقة مسعدة بن صدقة التي تأتي في الشبهة الموضوعية. فلا بد أن يحمل على الإرشاد بلحاظ الشدة و الحيرة التي تترتب على تقدير انكشاف الحال. أو الكراهة لاهتمام الشارع في باب النكاح بالملاك الواقعي و إن لم يبلغ حد التحريم، فيكون فوته من سنخ الأضرار التي لا يلزم دفعها شرعا و إن كان الحذر منها حسنا.

و توهم ظهور هذا الخبر المستفيض في الاستحباب (1)، مدفوع بملاحظة: أن الاقتحام في الهلكة لا خير فيه أصلا، مع أن جعله تعليلا لوجوب الإرجاء في المقبولة و تمهيدا لوجوب طرح ما خالف الكتاب في الصحيحة، قرينة على المطلوب (2).

فمساقه مساق قول القائل: «أترك الأكل يوما خيرا من أن أمنع منه سنة»، وقوله عليه السلام في مقام وجوب الصبر حتى يتيقن الوقت: «لأن أصلي بعد الوقت أحب إلي من أن أصلي قبل الوقت»، وقوله عليه السلام في مقام التيقن: «لأن أفطر يوما من شهر رمضان فأفضيه أحب إلي من أن يضرب عنقي».

وصية الإمام علي عليه السلام لابنه

و نظيره في أخبار الشبهة قول علي عليه السلام في وصيته لابنه: «أمسك عن طريق إذا خفت ضلالته، فإن الكف عند حيرة الضلال خيرا من ركوب الأهوال» (3).

نعم يبعد أن يكون مقتضى الجمع العرفي بين الرويتين حمل رواية ابن زياد على ما إذا اقترنت الشبهة بالخبر - كما هو مقتضى البلوغ - و حمل موثقة ابن صدقة على ما إذا لم تقترن به إلا أن الظاهر عدم بناء الأصحاب على ذلك مع فرض عدم حجية الخبر و كيف كان فلا مجال للتعدي بها لما نحن فيه. فتأمل جيدا.

(1) كأنه من جهة أن «خير» التفضيل، فتدل على أن الاقتحام في الشبهة فيه الخير أيضا و إن كان الوقوف أكثر خيرا.

(2) و هو ظهوره في الالزام. وقوله: «قرينة» خبر (أن) في قوله: «مع أن جعله...».

(3) لا يخفى أنه إنما يقتضي لزوم الاحتياط في الطريق و عدم سلوك ما يحتمل ضلاله و لا إشكال في وجوب الاحتياط عند خوف ضلال الطريق. لأصالة عدم

و منها: موثقة حمزة بن الطيار: «أنه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه عليه السلام، حتى إذا بلغ موضعا منها قال له: كف و اسكت، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: إنه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه، و التثبت، و الرد إلى أئمة الهدى عليهم السلام حتى يحملوكم فيه على القصد و يجلوا عنكم فيه العمى و يعرفوكم فيه الحق، قال الله تعالى: فسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون (1)».

و منها: رواية جميل، عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام: «أنه قال رسول الله: الأمور ثلاثة: أمر بين لك رشده فاتبعه، و أمر بين لك غيه فاجتنبه، و أمر اختلف فيه فرده إلى الله عزّ و جل (2)».

و منها: رواية جابر، عن أبي جعفر عليه السلام في وصيته لأصحابه: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده و ردّوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما حجيتيه، و لا دخل لذلك بما نحن فيه مع كون حكم العقل بالبراءة قطعيا.

(1) مع الظاهر أن هذه الرواية أجنبية عما نحن فيه ظاهرة في وجوب الرجوع إليهم عليهم السلام و عدم القول في الدين بغير العلم، و هذا لا يمنع من الرجوع إلى البراءة بعد قيام ما عرفت من الأدلة العقلية و النقلية عليها.

(2) هذه الرواية كسابقاتها أجنبية عما نحن فيه، فإن اتباع الرشد ليس بمعنى فعل المباح. كما أن اجتناب الغي ليس بمعنى ترك الحرام، كما أن الرد إلى الله و الرسول صلّى الله عليه و آله و سلم ليس بمعنى التوقف العملي، بل هي ظاهرة في الإرشاد إلى أنه لا بد أن يكون الانسان على بصيرة من أموره، فالطريق الظاهر الرشد يتبع، و الطريق الظاهر الغي يجتنب و مع الاختلاف يرد الأمر لله تعالى و لرسوله صلّى الله عليه و آله و سلم: و لا يعمل فيه على غير بصيرة. و ذلك لا ينافي ارتكاب مشكوك الحرمة اعتمادا على الأدلة السابقة.

رواية زرارة

ومنها: رواية زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: «ما حق الله على العباد؟» (1) هذه الرواية ظاهرة في النهي عن القول في المشكلات الدينية بدون بصيرة، وأنه لا بد في ذلك من الرجوع لأئمة الهدى عليهم السلام و مثلها ما بعدها و كثير من روايات الباب. و إن اختلفت في بعض الخصوصيات التي أشرنا إليها و لم نكتف بإجمال الكلام فيها كما جري عليه المصنف قدس سره.

و بالتأمل فيما ذكرنا يظهر حال كثير من الروايات التي سطرها في الوسائل في الباب الثاني عشر من أبواب صفات القاضي و غيرها، فإن التأمل فيها شاهد بأنها تشير إلى أمر ارتكازي واحد، و هو الإرشاد إلى لزوم الاعتماد على الحجة الواضحة و كون الانسان على بصيرة من أمره و عدم الركون في الشبهة إلى ما لا ينبغي الركون إليه من الاستحسانات و نحوها مما لم ينزل الله بها من سلطان كما قد يشهد به ما ورد عنهم عليهم السلام من أنه إنما سميت الشبهة شبهة لأنها تشبه الحق. و ذلك لا ينافي الإقدام على محتمل الحرمة استنادا إلى ما دل من العقل و النقل على عدم تنجز التكليف مع الجهل و صحة الاعتذار عنه بعدم العلم. و لذا لا يرى المنصف أي تناف بين مضمون هذه الروايات و مضمون روايات البراءة مثل «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» فكأنها تشير إلى ما يشير إليه المرسل عن أبي عبد الله عليه السلام: «العامل على غير بصيرة كالسائر على سراب بقيعة لا يزيده سرعة السير إلا بعدا» بل يرى أن أدلة البراءة واردة على هذه الأدلة لأنها رافعة لموضوعها- و هو الشبهة- و موجبة لكون الإقدام عن بينه و بصيرة.

و أما ما تقدم من المصنف قدس سره عند الكلام في أدلة كثير من البراءة من أن أدلة الاحتياط واردة عليها فهو مبني على فرض تمامية أدلة الاحتياط، و غض النظر عن ما سبق في ردها و كذا ما تقدم منا من أنها قد تكون معارضة لها. فتأمل جيدا. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

قال: أن يقولوا ما يعلمون، ويقفوا عند ما لا يعلمون».

وقوله عليه السلام في رواية المسمعي الواردة في اختلاف الحديثين: «و ما لم تجدوا في شيء من هذه الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم الكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا»، إلى غير ذلك مما ظاهره وجوب التوقف.

الجواب عن الاستدلال بأخبار التوقف

و الجواب:

أن بعض هذه الأخبار مختص بما إذا كان المضي في الشبهة اقتحاما في الهلكة (1)، ولا يكون ذلك إلا مع عدم معذورية الفاعل، لأجل القدرة على إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام أو إلى الطرق المنصوبة منه عليه السلام، كما هو ظاهر المقبولة، وموثقة حمزة بن الطيار، ورواية جابر، ورواية المسمعي (2).

وبعضها وارد في مقام النهي عن ذلك، لاتكاله في الأمور العملية على الاستنباطات العقلية الظنية (3)، أو لكون المسألة من الاعتقادات كصفات (1) كما هو مفاد الروايات الأول على ما ذكرنا في توجيهها. وسيأتي بعض الكلام عند التعرض لقوله: «فان قلت...».

(2) هذه الروايات الثلاث وإن تضمنت التوقف ووجوب الرجوع للأئمة عليهم السلام، إلا أنها لم تتضمن أن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة نعم المقبولة قد تضمنت ذلك.

(3) لم يتقدم شيء من ذلك. إلا أن يكون إشارة إلى مثل رواية المسمعي الناهية عن القول بالرأي. نعم ذكر في الوسائل كثيرا من الروايات المتضمنة لذلك.

ص: 107

اللّٰه تعالى ورسوله و الأئمة صلوات اللّٰه عليهم، كما يظهر من قوله عليه السّلام في رواية زرارة: «أن العباد إذا جهلوا وقفوا و لم يجحدوا لم يكفروا»، و التوقف في هذه المقامات واجب (1) .

و بعضها ظاهر في الاستحباب، مثل قوله عليه السّلام: «أورع الناس من وقف عند الشبهة» (2)، و قوله عليه السّلام: «لا ورع كالوقوف عند الشبهة»، و قول أمير المؤمنين عليه السّلام: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك. و المعاصي حمى اللّٰه، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها» (3)، (1) لحرمة القول بغير علم. على أن الحديث لا يتضمن الردع، بل مجرد بيان معيار الكفر.

(2) كأن الأورعية من الصفات الراجعة لا اللازمة التحصيل. فتأمل.

اللهم إلا أن يقال: مقتضى سياق الرواية إرادة بيان ما يلزم، و أنه يعني عما لا يلزم تعريضا بمن يتكلف بعض الأمور غير اللازمة و يفرض فيما هو لازم ك بعض العوام أو الزهاد و المتزهدين، كما هو مقتضى قوله عليه السّلام: «أورع الناس من وقف عند الشبهة، و أعبد الناس من أقام الفرائض، و أزهّد الناس من ترك الحرام، و أشد الناس اجتهادا من ترك الذنوب».

أو أن المراد الحث على الأمور اللازمة و أنها تغني عن غيرها، و تكفي في رفع الخطر و جلب الخير الاخرين، لدفع توهم أن من ترك ما زاد على ذلك معرض للخطر.

و كيف كان فسياق الحديث ظاهر في إرادة بيان الأمور اللازمة التي لا مجال للتهاون بها، و لا ظهور له في استحبابها. و حينئذ يتعين حمل الشبهة فيها على ما عرفت، من موارد تنجز الواقع لا على ما نحن فيه. و لعل مثلها في ذلك الرواية الثانية.

(3) الوجه في ظهور هذه الرواية في الاستحباب هو التعليل فيها بأن ارتكاب

وفي رواية النعمان بن بشير قال: «سمعت رسول الله يقول: لكل ملك حمى، وحمى الله حلاله وحرماه، والمشتبهات بين ذلك. لو أن راعيا رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن يقع في وسطه، فدعوا المشتبهات» (1)، وقوله: «من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه» (2).

و ملخص الجواب عن تلك الأخبار: أنه لا ينبغي الشك في كون الأمر فيها للإرشاد (3)، من قبيل أوامر الأطباء المقصود منها عدم الوقوع في المضار، إذ قد تبين فيها حكمة طلب التوقف، ولا يترتب على مخالفته عقاب غير ما يترتب على ارتكاب الشبهة أحيانا، من الهلاك المحتمل (4).

الشبهة موجب لقرب الانسان من الحرام و تساهله فيه، إذ من الظاهر أنه لا يجب على الانسان البعد عن الحرام، بل يحسن لا غير، وإنما الواجب عليه ترك الحرام لا غير.

مع إمكان حمل الشبهة فيها على المعنى المتقدم، الذي هو أجنبي عما نحن فيه.

(1) الكلام فيها هو الكلام في الرواية السابقة.

(2) لا يبعد جريان الكلام السابق في الرواية السابقة في هذه الرواية، إذ لا يبعد البناء على عدم وجوب الاستبراء للدين، إذ المراد به شدة الورع. فتأمل.

(3) بقرينة التعليل الذي في بعضها هو أمر ارتكازي عقلي مرجعه إلى وجوب دفع الضرر المحتمل، وبعضها قد تضمن الأمر الارتكازي لا بلسان التعليل مثل: «فان الوقوف عند حيرة الضلال خير من ركوب الأهوال» وغيره.

(4) هذا وحده لا يكفي في الحمل على الإرشاد، لأن الأمر بالاحتياط شرعا راجع إلى التحذير عن العقاب على الواقع المحتمل أيضا، لا على ترك الاحتياط، لأنه حكم طريقي لا عقاب عليه، كما تقدم سابقا. مع أنه قد يكون مولويا راجعا إلى وجوب التحفظ على الواقع المستلزم لتجنزه وان لم يكن متنجزا بنفسه عقلا.

فالمطلوب في تلك الأخبار ترك التعرض للهلاك المحتمل في ارتكاب الشبهة، فإن كان ذلك الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الاخرى، كما لو كان التكليف متحققا فعلا في موارد الشبهة نظير الشبهة المحصورة ونحوها، أو كان المكلف قادرا على الفحص وإزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام أو الطرق المنصوبة، أو كانت الشبهة من العقائد والغوامض التي لم يرد الشارع التدين به بغير علم و بصيرة، بل نهى عن ذلك بقوله عليه السلام:

«إن الله سكت عن أشياء لم يسكت عنها نسيانا، فلا تتكلفوها، رحمة من الله لكم» (1)، فربما يوقع تكلف التدين فيه بالاعتبارات العقلية أو الشواذ النقلية، في العقاب بل في الخلود فيه إذا وقع التقصير في مقدمات تحصيل المعرفة في تلك المسألة، ففي (2) هذه المقامات ونحوها يكون التوقف لازما عقلا و شرعا من باب الإرشاد، كأوامر الطبيب بترك المضار.

و إن كان (3) الهلاك المحتمل مفسدة أخرى غير العقاب-سواء كانت دينية كصيرورة المكلف بارتكاب الشبهة أقرب إلى ارتكاب المعصية، فالعمدة في الحمل على الإرشاد ما عرفت من ظهور هذه الأخبار في المفروغية عن احتمال العقاب مع الشبهة، فلا بد من فرض منجزية الشبهة في مرتبة سابقة على هذه الأخبار من دون أن تكون هذه الأخبار مسوقة لتنجزها.

(1) الظاهر أن هذا أجنبي عما ذكره المصنف قدس سرّه من القول و التدين بغير علم، بل هو وارد للردع عن التكلف العملي لما لم يكلف به الشارع الأقدس.

(2) هذا بمنزلة الجواب عن الشرط في قوله: «فإن كان ذلك الهلاك المحتمل...».

(3) عطف على قوله: «فإن كان الهلاك المحتمل من قبيل العقاب...».

كما دل عليه غير واحد من الأخبار المتقدمة (1)، أم دنيوية كالاحتراز عن أموال الظلمة (2) -فمجرد احتمالته (3) لا يوجب العقاب على فعله لو فرض حرمة واقعا، والمفروض أن الأمر بالتوقف في هذه الشبهة لا- يفيد استحقاق العقاب على مخالفته، لأن المفروض كونه للإرشاد (4)، فيكون المقصود منه التخويف عن لحوق غير العقاب من المضار المحتملة، فاجتناب هذه الشبهة لا يصير واجبا شرعيا بمعنى ترتب العقاب على ارتكابه.

و ما نحن فيه و هي الشبهة الحكمية التحريمية من هذا القبيل، لأن الهلكة المحتملة فيها لا- تكون هي المؤاخذة الأخروية باتفاق الأخباريين، (1) لكن هذا التعليل لا- يناسب التعليل السابق بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، فإن ظاهر ذلك التعليل، إرادة الهلكة المتوقعة الحصول في موارد الشبهة بمصادفة الواقع، و ظاهر هذا التعليل أنه دائم الحصول ملازم لارتكاب الشبهة و إن لم يصادف الواقع، فهذا التعليل ليس من صغريات التعليل السابق، بل هو تعليل آخر في مقابله.

(2) كأنه بلحاظ آثارها الوضعية.

(3) محذور القرب من المعصية ملازم للشبهة- كما عرفت- لا- محتمل. لكن عرفت أنه لا- يوجب العقاب لحمل التعليل به على الاستحباب.

(4) أو للاستحباب كما عرفت من التعليل في بعض النصوص بأن الأخذ بالشبهة يوجب القرب من المعصية. و كيف كان فهو لا يصلح لبيان حرمة الوقوع في المفسدة المذكورة مولويا، و لا لبيان منجزية احتمالها و ترتب العقاب معه ليجب الحذر منه بالاحتياط.

لاعترافيهم بقبح المؤاخذة على مجرد مخالفة الحرمة الواقعية المجهولة (1) وإن زعموا ثبوت العقاب من جهة بيان التكليف في الشبهة بأوامر التوقف و الاحتياط، فإذا لم يكن المحتمل فيها هو العقاب الأخرى كان حالها حال الشبهة الموضوعية- كأموال الظلمة و الشبهة الوجودية- في أنه لا- يحتمل فيها إلا غير العقاب من المضار، و المفروض كون الأمر بالتوقف فيها للإرشاد و التخويف عن تلك المضرة المحتملة.

مفاد الأخبار المذكورة

و بالجملة: فمفاد هذه الأخبار بأسرها التحذير عن الهلكة المحتملة، فلا بد من إحراز احتمال التهلكة (2) عقابا كانت أو غيره، و على تقدير إحراز هذا الاحتمال لا إشكال و لا خلاف في وجوب التحرز عنه إذا كان المحتمل عقابا، و استحبابه إذا كان غيره، فهذه الأخبار لا تنفع في إحداث هذا الاحتمال و لا في حكمه (3).

فإن قلت: إن المستفاد منها احتمال التهلكة في كل محتمل التكليف (4)، و المتبادر من التهلكة في الأحكام الشرعية الدينية هي الأخرى، فتكشف هذه الأخبار عن عدم سقوط عقاب التكليف المجهولة لأجل الجهل، (1) فهي غير متجزئة في نفسها مع قطع النظر عن هذه الأخبار. و سيأتي توضيح ذلك.

(2) يعني: في مرتبة سابقة عن شمول هذه الأخبار.

(3) و هو وجوب الاحتياط أو استحبابه.

(4) كما هو مقتضى إطلاق الشبهة، بناء على كون المراد بها الجهل بالتكليف.

لكن عرفت قرب كون المراد بها معنى آخر، و هو ما يقابل الحجة من التشبيهات و التليسات و الاستحسانات و نحوها مما لم ينزل الله بها من سلطان.

و لازم ذلك إيجاب الشارع للاحتياط، إذ الاقتصار في العقاب على نفس التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح.

قلت: إيجاب الاحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول، وهو قبيح (1) كما (1) إنما يكون قبيحا مع عدم إيجاب الشارع الاحتياط و عدم أمره بالتوقف أما معه فلا يكون قبيحا و ايجاب الاحتياط لما كان طريقا لإحراز الواقع فهو لا يستقبح العقاب بالمخالفة إلا مع الإفضاء لمخالفة الواقع و تفويته. فالعقاب معه على الواقع الفائت لا على مخالفة الاحتياط و حينئذ قد يتجه ما ذكره المستشكل من أنه بعد ظهور النصوص في كون الهلكة هي العقاب الأخرى تكون دالة على عدم سقوط العقاب بالجملة و على وجوب الاحتياط. و أما ما اعترف به من قبيح العقاب على التكاليف المنخفية فلعله مبني ما إذا لم ينتج احتمالها بإيجاب الاحتياط المستكشف بهذه الأخبار.

و الحاصل: أن إيجاب الاحتياط يصحح العقاب على التكاليف الواقعية المجهولة لا على ترك الاحتياط نفسه، كما ذكرنا نظير ذلك في رد ما ذكره المصنف قدس سرّه في توجيه ورود أدلة الاحتياط على أدلة البراءة في الآية الرابعة وغيرها من أدلة البراءة. فراجع. و سيأتي بعض الكلام في ذلك.

فالعمدة في الجواب عن ما ذكره المستشكل ما ذكرنا في الجواب عن الحديث الأول من أحاديث المقام من ظهور السنة هذه الأدلة في المفروغية عن احتمال الهلكة في الحكم بمنجزية الشبهة، فتختص بالشبهة المنجزة في نفسها، و لا تصلح لبيان منجزية الشبهة مولويا حتى تصلح لبيان وجوب الاحتياط فيها. و بذلك يخرج عن إطلاق الشبهة لو سلم كون المراد بها الجهل و الشك بالواقع. أما بناء على ما ذكرنا من قرب كون المراد به العمل من غير بصيرة و لا بينة لفقد الحجّة في مورد الحاجة إليها، فالأمر أظهر، كما عرفت.

اعترف به، وإن كان حكما ظاهريا نفسيا (1) فالهلكة الأخروية مترتبة على (1) الأحكام الظاهرية كلها طريقية لا تكون موردا للعقاب و الثواب إلا بلحاظ مصادفة الواقع وعدمها فهي لا تقتضي إلا تنجز الواقع وصحة العقاب و الثواب عليه.

إن قلت: تنجز الواقع من الأحكام العقلية التابعة لقيام الحجة، وليس من وظيفة الشارع الأقدس، وليس وظيفته إلا جعل الأحكام الواقعية أو الظاهرية أو جعل الحجج على الأحكام و حيث أنه لا مجال لاحتمال كون جعل الاحتياط راجعا إلى جعل الحجة على الحكم الواقعي فلا- مجال لإرجاعه إلى الحكم بتنجز الواقع، لعدم تنجزه بالاحتمال مع عدم قيام الحجة، لحكم العقل بقبح العقاب على التكليف المجهولة، وذلك لا يقبل الردع الشرعي، بل لا بد من رجوعه إلى وجوب الاحتياط نفسيا بحيث يكون بنفسه موردا للإطاعة و المعصية و العقاب و الثواب.

قلت: حكم العقل بمعذرية الجهل مشروط بعدم اطلاعه باهتمام الشارع-أو غيره من الموالى-بالواقع، بحيث يريد حفظه في ظرف الجهل، فلو اطلع على ذلك يرى عدم معذرية الجهل و تنجز الواقع معه، فايجاب الشارع الاحتياط لما كان كاشفا عن اهتمامه بالواقع النحو المذكور كان موجبا لتنجز الواقع بالاحتمال.

وإن شئت قلت: الشك ليس كالغفلة المطلقة علة تامة للمعذرية، بل هو مقتضى لها، قابل لطوء المانع كالعلم باهتمام الشارع بالنحو المذكور، فالجهل معه كالجهد مع التقصير لا يكون عذرا عقلا، و يكون احتمال التكليف معه منجزا.

و يكفي فيما ذكرنا الرجوع إلى المرتكزات العقلية المحكمة في أمثال المقام، وإن كان قد يظهر من بعض كلمات المصنف قدس سرّه هنا و في مبحث البراءة و من كلمات غيره في هذا المقام و نظائره امتناع جعل الشارع الاحتياط إلا نفسيا.

و عليه فإن كان مراد الإخباريين من وجوب الاحتياط هذا المعنى فهو ممكن في نفسه لو لا ما عرفت من الإشكال في دلالة الأخبار عليه.

مخالفته لا مخالفة الواقع، وصريح الأخبار إرادة الهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعية.

هذا كله، مضافاً إلى دوران الأمر في هذه الأخبار بين حملها على ما ذكرنا، وبين ارتكاب التخصيص فيها بإخراج الشبهة الوجوبية و الموضوعية (1). وما ذكرنا أولى (2).

وإن كان مرادهم منه إيجابه نفسياً بنحو يكون مورداً للعقاب و الثواب و الإطاعة و المعصية، فهو مما لا مجال لدعوى دلالة النصوص عليه جداً، لما ذكره المصنف قدس سره من ظهورها في ترتب الهلكة من جهة الحرمة الواقعية لا غير.

مع الإشكال فيه باستلزامه اجتماع الضدين أو المثليين، لفعلية الحكم الواقعي المجهول بإباحة و حرمة على ما يذكره في مبحث الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري.

فلاحظ.

(1) حيث تجري البراءة فيها و لا- يجب الاحتياط حتى عند الإخباريين، فلو فرض حمل النصوص على إيجاب الاحتياط تعين ارتكاب التخصيص فيها. نعم ربما يستشكل في شمولها للشبهة الوجوبية، إما لما سبق من المصنف قدس سره في توجيه الاستدلال بها من أن ظاهر التوقف السكون المطلق و عدم المضني، فإن الاحتياط بذلك إنما يناسب الشبهة التحريمية لا الوجوبية. أو لما تضمنه كثير من هذه النصوص من أن اقتحام الشبهة في معرض الوقوع في الحرام الواقعي. إلا أن يدفع بعموم التعليل في النصوص بلزوم الهلكة فلا بد أن يراد بالوقوف في الشبهة عدم اقتحامها، و إن كان ذلك يختلف باختلاف الشبه، فاقترام الشبهة التحريمية بالفعل و اقتحام الشبهة الوجوبية بالترك. فتأمل.

(2) بل هو المتعين بلحاظ إباء مضمون هذه النصوص عن التخصيص لكونه أمراً ارتكازياً عقلياً لا يفرق فيه بين أنواع الشبه. اللهم إلا أن يقال: هذا إنما يتم على ظهورها في الإرشاد، و عليه لا يصح الاستشهاد بها على وجوب الاحتياط، أما على

إشارة

و حينئذ: فخبرية الوقوف عند الشبهة من الاقتحام في الهلكة أعم من الرجحان المانع من النقيض و من غير المانع منه (1)، فهي قضية تستعمل في المقامين، وقد استعملها الأئمة عليهم السلام كذلك.

المقام الأول: استعمالها في مقام لزوم التوقف

فمن موارد استعمالها في مقام لزوم التوقف: مقبولة عمر بن حنظلة التي جعلت هذه القضية فيها علة لوجوب التوقف في الخبرين المتعارضين القول بسوقها لبيان وجوب الاحتياط فهي تدل على أمر تعبدى قابل للتخصيص لا ارتكازي.

فالعمدة أن مورد بعض النصوص هو الشبهة الموضوعية، كالشبهة في النكاح و الشبهة في صدور الخبر فلا مجال مع ذلك للتخصيص بإخراج الشبهة الموضوعية.

(1) يعني: فهي تقتضي رجحان الاحتياط بلحاظ ما يترتب على تركه من فوت مصلحة أو وقوع مفسدة عقابا كانت أو غيره، فتشمل موارد رجحان الاحتياط، كما في الشبهة الموضوعية.

لكن مما سبق يظهر أن المراد به الإشارة إلى رجحان الحذر من الشبهة بلحاظ خصوص الضرر المحتمل في موردها، كما يناسبه التعبير بالهلكة، سواء كانت الشبهة متنجزة العقاب، كالشبهة المحصورة أم لغيره من الأضرار التي يهتم بدفعها كالشبهة في النكاح بناء على ما حملنا عليه موثقة سعد بن زياد.

و منه يظهر أن الرواية لا تنهض برجحان الاحتياط في الشبهة الوجوبية أو التحريمية البدوية-بناء على عدم منجزيتها-من باب حسن الاتقياد، لعدم كونه من سنخ دفع الضرر، بل من سنخ تحصيل نفع، فلا تشمل الروايات، بل هو أمر آخر ثابت بحكم العقل لا غير. ولا سيما بناء على ما ذكرنا من عدم كون المراد بالشبهة الشك في الواقع، بل اشتباه الطريق و فقد الحجة في مورد الحاجة إليها، لخروج الشبهة غير المنجزة عن ذلك تخصصا. فلاحظ.

عند فقد المرجح، وصحيحة جميل-المتقدمة-التي جعلت القضية فيها تمهيدا لوجوب طرح ما خالف كتاب الله.

المقام الثاني: استعمالها في غير اللازم

و من موارد استعمالها في غير اللازم: رواية الزهري المتقدمة التي جعل القضية فيها تمهيدا لترك رواية الخبر الغير المعلوم صدوره أو دلالته، فإن من المعلوم رجحان ذلك (1) لا لزومه، و موثقة سعد بن زياد المتقدمة التي فيها قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة»، فإن مولانا الصادق عليه السلام فسره في تلك الموثقة بقوله عليه السلام: «إذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها أو أنها لك محرم و ما أشبه ذلك، فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة...الخبر»، و من المعلوم أن الاحتراز عن نكاح ما في الرواية من النسوة المشتبهة، غير لازم باتفاق الإخباريين (2)، لكونها شبهة موضوعية، ولأصالة عدم تحقق مانع النكاح (3).

(1) لم يتضح وجه رجحان ذلك، بل لعل الراجح روايته ليستأنس به غيره ممن تتضح له دلالته أو سنده، أو يكون عاضدا أو قرينة على شرح حال بعض الروايات في الجملة. فالظاهر أن الرواية المذكورة غير واردة في ذلك، بل في رواية الحديث الذي لم يحص و لم يحفظ، وأنه لا ينبغي روايته اعتمادا على التوهمات و الظنون. و من الظاهر لزوم ترك ذلك لا مجرد رجحانه. فلاحظ متن الرواية.

(2) بل غاية ما يدعى أنه راجح، إما من جهة حسن الاحتياط ذاتا لكونه انقيادا، أو حذرا من المشاكل المترتبة على تقدير انكشاف الحرمة الواقعية، أو حذرا من فوت الملاك الواقعي وإن لم يكن لازم الدفع شرعا مع الجهل، على ما سبق في توجيه الجمع بين الرواية وغيرها. لكن عرفت قريبا أن هذه الرواية ونحوها من روايات الباب لا تنهض بإثبات رجحان الاحتياط من الجهة الأولى.

(3) الحاكمة على أصالة الاحتياط لو فرض جريانها في الشبهة الموضوعية.

الجواب عن أخبار التوقف بوجوه غير تامة:

وقد يجاب عن أخبار التوقف بوجوه غير خالية عن النظر:

منها: أن ظاهر أخبار التوقف حرمة الحكم و الفتوى من غير علم، ونحن نقول بمقتضاها، ولكننا ندعي علمنا بالحكم الظاهري وهي الإباحة، لأدلة البراءة.

وفيه: أن المراد بالتوقف - كما يشهد سياق تلك الأخبار و موارد أكثرها - هو التوقف في العمل في مقابل المضي فيه على حسب الإرادة (1) الذي هو الاقتحام في الهلكة، لا التوقف في الحكم. نعم، قد يشمل من حيث كون الحكم عملاً مشتبهاً، لا من حيث كونه حكماً في شبهة، فوجوب التوقف عبارة عن ترك العمل المشتبه بالحكم.

و منها: أنها ضعيفة السند.

و منها: أنها في مقام المنع من العمل بالقياس، وأنه يجب التوقف عن القول إذا لم يكن هنا نص عن أهل بيت الوحي عليهم السلام.

وفي كلا الجوابين ما لا يخفى على من راجع تلك الأخبار (2).

و منها: أنها معارضة بأخبار البراءة، وهي أقوى سنداً و دلالة و اعتضاداً بالكتاب و السنة و العقل، و غاية الأمر التكافؤ، فيرجع إلى ما تعارض فيه النصان، و المختار فيه التخيير، فيرجع إلى أصل البراءة.

(1) تقدم الكلام في ذلك في أول الكلام في الاستدلال بهذه الروايات.

(2) أما الأول فلا اعتبار سند بعض النصوص، و كثرتها بحيث لا يخل بها ضعف السند و أما الثاني فلعدم القرينة عليه. نعم بناء على ما ذكرنا في معنى الروايات يكون العمل بالقياس من أفراد الأخذ بالشبهة.

وفيه: أن مقتضى أكثر أدلة البراءة المتقدمة-وهي جميع آيات الكتاب، والعقل، وأكثر السنة، وبعض تقريرات الإجماع-عدم استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الذي لا يعلمه المكلف، ومن المعلوم أن هذا من مستقلات العقل الذي لا يدل أخبار التوقف ولا غيرها من الأدلة النقلية على خلافه، وإنما يثبت أخبار التوقف-بعد الاعتراف بتماميتها على ما هو المفروض-تكليفا ظاهريا بوجوب الكف وترك المضي عند الشبهة (1)، والأدلة المذكورة لا تنفي هذا المطلب، فتلك الأدلة بالنسبة إلى هذه الأخبار من قبيل الأصل بالنسبة إلى الدليل، فلا معنى لأخذ الترجيح بينهما.

وما يبقى من السنة من قبيل قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق» لا يكافئ أخبار التوقف، لكونها أكثر وأصح سندا.

وأما قوة الدلالة في أخبار البراءة فلم يعلم (2).

وظهر أن الكتاب والعقل لا ينافي وجوب التوقف (3).

(1) تقدم أن التكليف الظاهري المذكور كسائر الأحكام الظاهرية لما كانت طريقية لم تكن موردا للعقاب والثواب، وإنما يكونان بلحاظ التكاليف الواقعية الحاصل في مواردنا، وتلك التكاليف لا تكون معلومة بأدلة الأحكام الظاهرية، بل تبقى مجهولة، ولا تخرج عن مفاد كثير من أدلة البراءة بذلك، بل تتعارض تلك الأدلة مع أدلة الاحتياط لو تمت. فراجع ما سبق في الآية الرابعة من أدلة البراءة وفي حديث السعة وغيرهما.

(2) لعل المراد به الإشارة إلى بعض المناقشات السابقة في أخبار الاحتياط.

(3) يعني: فلا مجال للترجيح بهما لو فرض استحكام المتعارض. وقد تقدم تفصيل الكلام في ذلك في الآية الرابعة وفي حكم العقل. وفي مناقشة المصنف قدس سرّه

و أما ما ذكره: من الرجوع إلى التخيير مع التكافؤ، فيمكن للخصم منع التكافؤ، لأن أخبار الاحتياط مخالفة للعامة، لاتفاقهم - كما قيل - على البراءة، و منع التخيير على تقدير التكافؤ، لأن الحكم في تعارض النصين الاحتياط (1)، مع أن التخيير لا يضره (2)، لأنه يختار أدلة وجوب الاحتراز عن الشبهات.

و منها: أن أخبار البراءة أخص، لاختصاصها بمجهول الحلية و الحرمة (3)، و أخبار التوقف تشمل كل شبهة (4)، فتخصص بأخبار البراءة (5).

وفيه ما تقدم (6)، من أن أكثر أدلة البراءة بالإضافة إلى هذه الأخبار لأدلة الاحتياط.

(1) يعني: عند الإخباريين.

(2) يعني: لا يضر الخصم.

(3) و هو مورد الشبهة التحريمية. لكن دعوى ذلك في غير محلها بعد إطلاق مثل حديث الرفع و السعة و الحجب و غيرها، بل إطلاق بعض الآيات لو فرض تمامية دلالتها بل تقدم منا أن بعض أدلة البراءة أعم، لأن موضوعها الجهل و عدم العلم الشامل للغفلة و اختصاص أخبار الاحتياط بالشبهة. فراجع ما تقدم في الاستدلال بالآية الرابعة للبراءة.

(4) لكن الشبهة التحريمية هي المتيقن من كثير من نصوص الاحتياط، فلا مجال لتخصيصها بالإضافة إليها لو فرض عمومها لغيرها.

(5) لكن لازمه وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية دون التحريمية.

و لعله خلاف الإجماع.

(6) و تقدم الكلام فيه.

من قبيل الأصل و الدليل (1)، و ما يبقى و إن كان ظاهره الاختصاص بالشبهة الحكمية التحريمية، مثل قوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» (2)، لكن يوجد في أدلة التوقف ما لا يكون أعم منه (3)، فإن ما ورد فيه نهي معارض بما دل على الإباحة غير داخل في هذا الخبر (4) و يشمل أخبار التوقف (5)، فإذا وجب التوقف هنا وجب فيما لا نص فيه بالإجماع المركب (6)، فتأمل.

(1) يعني: و لا مجال لرفع اليد عن الدليل بالأصل و إن كان أخص لارتفاع موضوع الأصل بالدليل.

(2) لكن سبق أن بعض طرق الحديث مشتمل على الأمر فيشمل الشبهة الوجوبية.

(3) ما سيأتي من التعليل لو تم لا ينهض بنفي كون أخبار التوقف أعم، و إنما يمنع من تخصيصها بأخبار البراءة. و إن كانت أعم فكان المراد من نفي كونه أعم نفي أثر العموم و هو لزوم التخصيص كما حمله عليه بعض أعظم المحشّين قدس سرّه.

نعم ظاهره اختصاص ذلك ببعض أخبار التوقف و عدم جريانه في جميعها، و هو غير ظاهر كما نبه له المحشي المذكور.

(4) كأنه لإطلاق الخبر المذكور الشامل للنهي المعارض بدليل الإباحة، فيقتضي عدم جريان البراءة في مورده لأنه مما ورد فيه نهي و إن كان معارضا. لكن قد يدعى اختصاص هذا الخبر بما ورد فيه نهي فلا غير معارض، إذ النهي المعارض لما لم يصلح للعمل و لم يكن حجة كان هذا الخبر منصرفا عنه. فتأمل.

(5) لبقائه تحت عموم أخبار التوقف بعد عدم شمول دليل البراءة له.

(6) كأنه لاتفاق الأصوليين و الإخباريين على أن ما لا نص فيه و ما تعارض فيه النصان بحكم واحد، فالأصوليون على جريان البراءة فيهما معا و الأخباريون على

مع أن جميع موارد الشبهة التي أمر فيها بالتوقف، لا تخلو من أن يكون شيئاً محتمل الحرمة، سواء كان عملاً أم حكماً أم اعتقاداً (1)، فتأمل (2).

والتحقيق في الجواب ما ذكرنا.

الاستدلال بالأخبار الدالة على وجوب الاحتياط:

الثالثة (3): ما دل على وجوب الاحتياط، وهي كثيرة:

لزوم التوقف فيهما معاً. لكن هذا راجع إلى عدم القول بالفصل وهو لا ينفذ ما لم يرجع إلى القول بعدم الفصل، ولم يثبت من المجمعين ذلك. مع أنه لو تم الاحتجاج به فيمكن رفع التعارض بين الخبرين بالحاق ما تعارض فيه النصان بما لم يرد فيه نص في جريان البراءة لأجل الإجماع المذكور، فإنه أهون من البناء على استحكام تعارض الخبرين. على أنه لو أريد الاعتماد على الإجماع لكان الأولى الاعتماد على ما أشرنا إليه من أن البناء على البراءة في الشبهة التحريمية دون الوجوبية خلاف الإجماع. فإن الإجماع المذكور أوضح وأظهر. ولعل قوله: «فتأمل» إشارة إلى بعض ما ذكرنا.

(1) يعني: فتدخل الشبهة الوجوبية في الشبهة التحريمية ولو من حيث حرمة الاعتقاد أو الحكم، فتشملها أخبار البراءة أيضاً فلا تكون أخص من أخبار التوقف بل تكون مباينة أو معارضة لها.

(2) لعله إشارة إلى أن الحكم والاعتقاد في الشبهة الوجوبية معلوم التحريم لا مشتبه الحكم لحرمة القول والاعتقاد بغير علم. مع أن رجوع الشبهة الوجوبية إلى الشبهة التحريمية من حيث الاعتقاد أو الحكم فتشملها أخبار البراءة من هذه الجهة لا ينافي عدم شمولها لها من حيث مجرد العمل، فإذا فرض شمول أخبار التوقف لها من هذه الجهة أيضاً كانت أخبار البراءة أخص لا مباينة لأخبار التوقف.

(3) يعني: الطائفة الثالثة من السنة التي احتج بها للقول بوجوب الاحتياط.

صحيفة عبد الرحمن بن الحجاج

منها: صحيفة عبد الرحمن بن الحجاج: «قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيدا و هما محرمان، الجزاء بينهما أو على كل واحد منهما جزاء؟ قال: بل عليهما أن يجزي كل واحد منهما الصيد، قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه، قال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرُوا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه و تعلموا».

موثقة عبد الله ابن وضاح

و منها: موثقة عبد الله بن وضاح-على الأقوى (1): «قال: كتبت إلى العبد الصالح: يتوارى القرص و يقبل الليل و يزيد الليل ارتفاعا و تستتر عنا الشمس و ترتفع فوق الجبل حمرة و يؤذن عندنا المؤذنون، فأصلي حينئذ و أفطر إن كنت صائما، أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟

فكتب عليه السلام إلي: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة و تأخذ بالحائطة لدينك».

فإن الظاهر أن قوله عليه السلام: «و تأخذ» بيان لمناط الحكم، كما في قولك للمخاطب: «أرى لك أن توفي دينك و تخلص نفسك»، فيدل على لزوم الاحتياط مطلقا.

رواية الأمالي

و منها: ما عن أمالي المفيد الثاني-ولد الشيخ قدس سرهما-بسند كالصحيح، عن مولانا أبي الحسن الرضا عليه السلام: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت». و ليس في السند إلا علي بن محمد الكاتب الذي يروي عنه المفيد.

(1) الظاهر أنه متعلق بقوله: «موثقة...» يعني: أن كون الرواية موثقة هو الأقوى.

رواية عنوان البصري

و منها: ما عن خط الشهيد-في حديث طويل-عن عنوان البصري، عن أبي عبد الله عليه السلام يقول فيه: «سل العلماء ما جهلت، وإياك أن تسألهم تعنتا وتجربة، وإياك أن تعمل برأيك شيئا، وخذ الاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلا، واهرب من الفتيا هربك من الأسد، و لا تجعل رقبتك عتبة للناس».

ما أرسله الشهيد قدس سرّه

و منها: ما أرسله الشهيد و حكي عن الفريقين، من قوله صلّى الله عليه وآله وسلم: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإنك لن تجد فقد شيء تركته لله عزّ و جل».

و منها: ما أرسله الشهيد رحمه الله-أيضا-من قوله عليه السلام: «لك أن تنظر الحزم و تأخذ بالحائطة لدينك».

ما أرسل عنهم عليهم السلام

و منها: ما أرسل أيضا عنهم عليهم السلام: «ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط».

و الجواب:

أما عن الصحيحة: فبعدم الدلالة، لأن المشار إليه في قوله عليه السلام: «بمثل هذا» إما نفس واقعة الصيد (1)، و إما أن يكون السؤال عن حكمها (2).

و على الأول: فإن جعلنا المورد من قبيل الشك في التكليف، بمعنى أن وجوب نصف الجزاء على كل واحد متيقن و يشك في وجوب (1) فيكون الإمام عليه السلام في مقام بيان وظيفة الصائد و نحوه عند جهلهم بالحكم.

(2) فيكون الإمام عليه السلام في مقام بيان وظيفة الراوي و نحوه من يسأل عن حكم لا يعلمه.

النصف الآخر عليه (1)، فيكون من قبيل وجوب أداء الدين المررد بين الأقل والأكثر وقضاء الفوائت المرردة، والاحتياط في مثل هذا غير لازم بالاتفاق، لأنه شك في الوجوب.

وعلى تقدير قولنا بوجوب الاحتياط في مورد الرواية وأمثاله مما ثبت التكليف فيه في الجملة (2) -لأجل هذه الصحيحة وغيرها- لم يكن ما نحن فيه من الشبهة مماثلاً له، لعدم ثبوت التكليف فيه رأساً.

وإن جعلنا المورد من قبيل الشك في متعلق التكليف وهو المكلف به -لكون الأقل على تقدير وجوب الأكثر غير واجب بالاستقلال (3)، نظير وجوب التسليم في الصلاة- فالاحتياط هنا وإن كان مذهب جماعة من المجتهدين (4) أيضاً، إلا أن ما نحن فيه من الشبهة الحكمية التحريمية (1) يعني: بنحو لا يكون وجوباً ارتباطياً، بل انحلالياً بحيث لو اشتركا في جزء واحد يكون كل قد أطاع في بعض الواجب، فيجزيه نصف جزء آخر.

(2) يعني: علم فيه التكليف بنوع الواجب، كالفائتة لمن عليه فوائت لا -يعلم عددها والدين لمن تردد دينه بين الأقل والأكثر، ومنه كفارة الصيد في المقام بناء على كونها انحلالية. ويقابل ذلك ما لو لم يعلم بالتكليف بأصل الواجب، كما لو شك في فوت شيء من الفرائض منه، أو في انشغال ذمته بالدين، فإنه لا إشكال هنا في البراءة، بخلاف النوع الأول فإنه قد يدعي وجوب الاحتياط فيه، كما يأتي في الشبهة الموضوعية الوجوبية.

(3) فوجوب الأكثر ارتباطياً لا انحلالياً، بحيث لو اشتركا في جزء واحد لم يجز عن شيء ووجب على كل منهما الاستقلال بجزء آخر.

(4) كما يأتي الكلام فيه في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين إن شاء الله تعالى.

ليس مثلاً لمورد الرواية، لأن الشك فيه في أصل التكليف.

هذا، مع أن ظاهر الرواية التمكن من استعمال حكم الواقعة بالسؤال و التعلم فيما بعد، و لا مضايقة عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الواقعة الشخصية حتى يتعلم المسألة لما يستقبل من الوقائع.

و منه يظهر: أنه إن كان المشار إليه ب(هذا) هو السؤال عن حكم الواقعة، كما هو الثاني من شقي الترديد: فإن أريد بالاحتياط فيه الإفتاء بالاحتياط لم ينفع فيما نحن فيه (1)، و إن أريد من الاحتياط الاحتراز عن الفتوى فيها أصلاً حتى بالاحتياط، فكذلك (2).

و أما عن الموثقة: فبأن ظاهرها الاستحباب (3)، و الظاهر أن (1) كأنه من جهة ما عرفت من ظهوره في التمكن من استعمال حكم الواقعة، أو من جهة احتمال كونه من الدوران بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، و المفروض في المقام عدم كلا الأمرين.

(2) يعني: لعدم كون الواقعة نظيراً لما نحن فيه، لفرض عدم التمكن من العلم في المقام بخلاف مورد الرواية. مع أن ذلك لا ينفع الإخباريين، لأنهم يلتزمون بالاحتياط و يفتون به. و كذا الحال لو أريد به الفتوى بالاحتياط، لفرض التمكن من الاستعلام أو لكون المقام من الدوران بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

(3) يعني: بالنظر إلى حاق اللفظ، فلا ينافي البناء على الإلزام لبعض الجهات الخاصة التي سيذكرها قدس سرّه. لكن لم يتضح الوجه في ظهور الكلام في نفسه في الاستحباب و مجرد التعبير بمثل: «أرى لك» من دون أمر لا يقتضيه -و إن ذكره قدس سرّه فيما يأتي- فإن وقوعه بعد السؤال عن التكليف الإلزامي ظاهر في الإلزام، و بعد السؤال عن غير الإلزامي ظاهر في الاستحباب، و من الظاهر أن السؤال في الرواية عن التكليف الإلزامي، و إلا فلا إشكال ظاهراً في رجحان التأخير احتياطاً حتى لو

مراده الاحتياط من حيث الشبهة الموضوعية (1) - لاحتمال عدم استتار القرص و كون الحمرة المرتفعة أمانة عليها- لأن إرادة الاحتياط في الشبهة الحكمية بعيدة عن منصب الإمام عليه السلام، لأنه لا يقرر الجاهل بالحكم على جهله (2)، ولا-ريب أن الانتظار مع الشك في الاستتار كان الأذان أو توارى القرص أمانة شرعا على دخول الليل، ولا يحتاج إلى سؤال.

(1) لا يخفى أن سؤال السائل يحتمل بدوا وجهين:

الأول: أن يكون من جهة الشبهة الموضوعية، فيكون سؤاله عن حكم الشك، في غروب القرص مع الأمارات المذكورة من توارى القرص عن النظر و أذان المؤذنين وغيرهما بعد الفراغ عن جواز الإفطار و الصلاة بغروبه.

الثاني: أن يكون من جهة الشبهة الحكمية بأن يرجع إلى السؤال عن المناط في تحقق الليل و أنه هل يدخل بمجرد غروب القرص أو لا بل لا بد من غياب الحمرة.

وقد قرب المصنف قدس سرّه الأول، لما سيذكره من الوجه.

(2) التقرير على الجهل إنما يكون مع الجهل المركب، حيث أن الجاهل يعمل على طبق اعتقاده الخاطئ، فيكون السكوت عنه تقريرا له على جهله، لا في المقام مما كان الجهل بسيطا، فإنه لا عمل للجاهل على طبق جهله حتى يكون عدم رفع جهله تقريرا له عليه، خصوصا مع أمره بالاحتياط.

نعم إبقاء الجاهل على جهله و أمره بالاحتياط خلاف وظيفة الإمام عليه السلام، و ذلك مما يبعد حمل الرواية على الشبهة الحكمية. ولعل هذا هو مراد المصنف قدس سرّه مضافا إلى ظهور السؤال في كون المسئول عنه حكم الشبهة الموضوعية، كما هو مقتضى ذكر استتار الشمس و أذان المؤذنين الذين يحتمل بسببهما غروب القرص، إذ لا موجب لذكرهما لو كان السؤال من جهة الشبهة الحكمية بعد الفراغ عن غروب القرص، لعدم أمانة استتار الشمس عليه، و كذا أذان المؤذنين، لاحتمال استنادهم إلى مجرد استتارها فكان الأولى للسائل أن يترك ذلك و يصرح بالسؤال عن حكم

واجب، لأنه مقتضى استصحاب عدم الليل، والاشتغال بالصوم، وقاعدة الاشتغال بالصلاة.

فالمخاطب بالأخذ بالحائطة هو الشاك في براءة ذمته عن الصوم والصلاة، ويتعدى منه إلى كل شاك في براءة ذمته عما يجب عليه يقينا (1) ، لا مطلق الشاك، لأن الشاك في الموضوع الخارجي مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الاحتياط باتفاق من الأخباريين أيضا.

هذا كله على تقدير القول بكفاية استتار القرص في الغروب (2)، وكون الحمرة غير الحمرة المشرقية، ويحتمل بعيدا أن يراد من الحمرة الحمرة المشرقية (3) التي لا بد من زوالها في تحقق غروب القرص.

(1) متعلق بقوله: «يجب عليه».

(2) كون السؤال عن حكم الشبهة الموضوعية لا يتوقف على ذلك لإمكان السؤال عن الشبهة الموضوعية. مع فرض توقف الليل على ذهاب الحمرة المشرقية، للشك في ذهابها. نعم لا بد من فرض كون الحمرة المذكورة في الرواية غير الحمرة المشرقية كما ذكر قدس سره.

(3) كما قد يناسبه فرض الحمرة فوق الجبل، لظهوره في قربهم من الجبل، فلو كان الجبل جانب المشرق كان حائلا دون الحمرة الشرقية مانعا من رؤيتها، بخلاف ما لو كان في جانب المغرب لأن الحمرة المشرقية قد تستند إلى وجود قرص الشمس فتكون شديدة تستوعب جانب المغرب وتظهر فوق الجبل القرص و من ثم عبر بتواري القرص و ستر الشمس الظاهران في عدم العلم بغيوبتها في الأفق.

بل ربما يراد من ظهور الحمرة فوق الجبل ظهور الحمرة على الجبل نفسه بأن تنعكس من الأفق على الجبل فهي أجنبية عن الحمرة المشرقية، وإن كان الأمر لا يخلو

و تعليله حينئذ بالاحتياط و إن كان بعيدا عن منصب الإمام عليه السلام كما لا يخفى، إلا أنه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لأجل التقية، لإيهام أن الوجه في التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص و زوال احتمال عدمه، لا أن المغرب لا يدخل مع تحقق الاستتار.

كما أن قوله عليه السلام: «أرى لك» يستشم منه رائحة الاستحباب (2) ، فلعل التعبير به مع وجوب التأخير من جهة التقية، و حينئذ: فتوجيه الحكم بالاحتياط لا يدل إلا على رجحانه (3) .

عن إشكال.

(1) كما نسب إلى المشهور. و عليه يكون السؤال عن الحكم مع الشبهة الحكمية الذي عرفت أنه خلاف ظاهر الرواية بدوا.

(2) عرفت الإشكال في ذلك.

(3) إذ كون الحكم واقعا هو الوجوب لا يقتضي الاستدلال بعموم التعليل بعد فرض ظهوره في الاستحباب. بل لو فرض ظهور الكلام في الوجوب- كما هو غير بعيد، لما تقدم- فلا مجال للاستدلال بعموم التعليل، لأن السؤال إن كان عن الشبهة الموضوعية فالمرجع في مثله استصحاب بقاء النهار، أو أصالة الاشتغال بالصوم و الصلاة، و إن كان عن الشبهة الحكمية فالمقام من موارد الشك في تحقق شرط مشروعية صلاة المغرب، فإن حرمة تقديمها على ذهاب الحمرة- لو تمت- ليست تكليفا مستقلا زائدا عن التكليف بالصلاة، بل هو عبارة أخرى عن عدم تحقق الوقت الذي هو شرط مشروعية الصلاة، و هو مقتضى الأصل.

و دعوى عموم التعليل لكل احتياط لا شاهد عليها من الرواية، فإنها إنما تضمنت الحث على الاحتياط لا التعليل به ليكون من ما نحن فيه، غايته أنها تشعر

و أما عن رواية الأمالي: فبعدم دلالتها على الوجوب، للزوم إخراج أكثر موارد الشبهة و هي الشبهة الموضوعية مطلقا و الحكمية الوجوبية، و الحمل على الاستحباب أيضا مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط، فتحمل على الإرشاد أو على الطلب المشترك بين الوجوب و الندب، و حينئذ: فلا- ينافي وجوبه في بعض الموارد و عدم لزومه في بعض آخر، لأن تأكيد الطلب الإرشادي و عدمه بحسب المصلحة. الموجودة في الفعل، لأن الاحتياط هو الاحتراز عن موارد احتمال المضرة، فيختلف رضا المرشد بتركه و عدم رضاه بحسب مراتب المضرة، كما أن الأمر في الأوامر الواردة في إطاعة الله و رسوله للإرشاد المشترك بين فعل الواجبات و فعل المندوبات.

هذا، و الذي يقتضيه دقيق النظر: أن الأمر المذكور بالاحتياط لخصوص الطلب الغير الإلزامي (1)، لأن المقصود منه بيان أعلى مراتب بكونه علة في الجملة.

(1) فهو مشير إلى حسن الاحتياط ذاتا بلحاظ إدراك الواقع به و لو لم يكن منجزا و لا- ينافيه لزومه لو تنجز الواقع. هذا و لكن الظاهر من الاحتياط للدين هو الاحتياط الذي يستلزم تركه تعريض الدين للخطر، و هو مختص بما إذا تنجز الواقع و لا يشمل صورة عدم تنجزه. كما لا ظهور له في الحكم بتنجز الواقع بالاحتمال، لعدم سوقه لذلك، بل للإرشاد إلى الاحتياط في مورده. فهو نظيرا أخبار التوقف المتقدمة، و نظير قوله تعالى: فاتقوا الله ما استطعتم، فإن التقوى مختصة بصورة الخوف المتوقف على التنجز، و لا مورد لها مع عدمه، و إن حسن الاحتياط بملاك آخر كالانقياد و نحوه.

الاحتياط، لا جميع مراتبه (1) و لا المقدار الواجب (2) .

و المراد من قوله: «بما شئت» ليس التعميم من حيث القلة و الكثرة و التفويض إلى مشيئة الشخص، لأن هذا كله مناف لجعله بمنزلة الأخ، بل المراد: أن أي مرتبة من الاحتياط شئتها فهي في محلها، و ليس هنا مرتبة من الاحتياط لا يستحسن بالنسبة إلى الدين، لأنه بمنزلة الأخ الذي هو كذلك، و ليس بمنزلة سائر الأمور لا يستحسن فيها بعض مراتب الاحتياط، كالمال و ما عدا الأخ من الرجال، فهو بمنزلة قوله تعالى:

فاتقوا الله ما استطعتم .

و مما ذكرنا يظهر الجواب عن سائر الأخبار المتقدمة، مع ضعف السند في الجميع.

نعم، يظهر من المحقق في المعارج: اعتبار إسناد النبوي: «دع ما يريبك»، حيث اقتصر في رده على: أنه خبر واحد لا يعول عليه في الأصول، و أن إلزام المكلف بالأثقل مظنة الريبة.

و ما ذكره قدس سرّه محل تأمل، لمنع كون المسألة أصولية (3)، ثم منع كون (1) يعني: بنحو العموم الانحلالي الاستغراقي، ليشمل موارد الوجوب و الاستحباب.

(2) مما سبق يظهر اختصاصها بخصوص المقدار الواجب، و هو الذي يكون مع التنجز.

(3) كأنه لأن موضوعها عمل المكلف، كما هو حال المسائل الفرعية، و ليست كمسألة حجية الخبر مثلا، حيث كان موضوعها الخبر، فهي لا تتعرض لعمل المكلف و إن أمكن بها استنباط حكم فرعي لعمل المكلف. و للكلام في ضابط

النبي من أخبار الأحاد المجردة (1)، لأن مضمونه- وهو ترك الشبهة- يمكن دعوى تواتره، ثم منع عدم اعتبار أخبار الأحاد في المسألة الأصولية (2).

وما ذكره: من أن إلزام المكلف بالأثقل... الخ، فيه: أن الإلزام من هذا الأمر، فلا ريبه فيه (3).

الاستدلال بأخبار التثليث

الرابعة: أخبار التثليث المروية عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والوصي وبعض الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين:

مقبولة ابن حنظلة

ففي مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين- بعد الأمر بأخذ المشهور منهما وترك الشاذ النادر، معللاً بقوله عليه السلام: «فإن المجمع عليه لا ريب فيه»- قوله: «وإنما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله ورسوله، قال رسول الله: حلال المسألة الأصولية محل آخر.

(1) يعني: ما أشتهر من عدم الرجوع في المسألة الأصولية لخبر الواحد، إنما يراد به الخبر الظني غير المحفوف بالقرائن القطعية وليس منه الخبر في المقام.

(2) لإطلاق بعض أدلتها. وقد سبق نظير ذلك في بعض الوجوه التي أوردت على الاستدلال على حجية خبر الواحد بآية النبأ.

(3) يعني: بعد فرض تمامية دلالة الخبر وسنده. نعم قد يدفع الاستدلال بالخبر بأن الرجوع إلى البراءة فيما لو شك في التحريم اعتماداً على الأدلة المتقدمة ليس مورداً للريب. ودعوى: أنه يكفي الريب في الحكم الواقعي. ممنوعة بل الظاهر أن المراد من الريب ما يقبح العمل معه، عند العقلاء فمع دلالة الأدلة على جواز البناء على البراءة لا ريب مانع من العمل.

بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، و من أخذ بالشبهات وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم».

وجه الدلالة: أن الإمام عليه السلام أوجب طرح الشاذ معللاً: بأن المجمع عليه لا ريب فيه، والمراد أن الشاذ فيه ريب، لا أن الشهرة تجعل الشاذ مما لا ريب في بطلانه (1)، وإلا لم يكن معنى لتأخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالأعدلية والأصدية والأورعية (2)، و لا لفرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين (3)، و لا لتثليث الأمور ثم الاستشهاد بتثليث (1) كما تقدم التعرض لذلك في التنبيه السادس من تنبيهات دليل الانسداد و ذكرنا أن ذلك هو مقتضى المقابلة في الرواية مع قطع النظر عن القرائن التي ذكرها المصنف قدس سره.

(2) كأنه لدعوى أن مقتضى إطلاق التعليل عدم الفرق بين كون راوي المشهور أعدل و عدمه، فلو كان مخالف المشهور مطلقاً لا ريب في بطلانه لم يكن معنى لتقديم الترجيح بالأعدلية ونحوها لاستلزامه العمل برواية الأعدل و إن كان لا ريب في بطلانها. لكنه كما ترى إذ لا شاهد لعموم التعليل بل يمكن اختصاصه بالمشهور الذي هو محل الكلام في الرواية و هو المشهور مع تساوي الروايتين في العدالة.

نعم ذكرنا في دليل الانسداد أنه من البعيد أن يكون الشاذ مما لا ريب في بطلانه إذا كان الراويان متساويين مع أنه مقدم على المجمع عليه إذا كان راويه أعدل، بل ذلك إنما يناسب كونه مما فيه الريب و أن الريب فيه ينتفي مع فرض أعدلية راويه.

(3) هذا لا دخل بالمطلب إذ لا مانع من كون الخبرين معاً مما لا ريب في صدورهما لكونهما معاً مشهورين.

و دعوى: أنه إذا استفيد من الرواية كون مخالف المشهور مما لا ريب في بطلانه

النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ (1) .

والحاصل: أن الناظر في الرواية يقطع بأن الشاذ مما فيه الريب فيجب طرحه، وهو الأمر المشكل الذي أوجب الإمام رده إلى الله ورسوله.

فيعلم من ذلك كله: أن الاستشهاد بقول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في التلخيص لا يستقيم إلا مع وجوب الاحتياط والاجتناب عن الشبهات (2) .

مضافاً إلى دلالة قوله: «نجا من المحرمات»، بناء على أن تخليص النفس من المحرمات واجب، وقوله: «وقع في المحرمات، وهلك من حيث لا يعلم».

ودون هذا النبوي في الظهور: النبوي المروي عن أبي عبد الله عليه السلام -في كلام طويل- وقد تقدم في أخبار التوقف، وكذا مرسله الصدوق عن أمير المؤمنين عليه السلام.

والجواب عنه: ما ذكرنا سابقاً، من أن الأمر بالاجتناب عن الشبهة إرشادي للتحرز عن المضرة المحتملة فيها، فقد تكون المضرة عقاباً وحينئذ امتنع كون الخبرين معاً مشهورين.

مدفوعة: بأن الخصم لا يدعى استفادة ذلك، من الرواية بل يدعي أن المستفاد منها أن الشاذ لا ريب في بطلانه، ولا موضوع لذلك مع كون الخبرين معاً مشهورين.

(1) إذ الحث على ترك الشبهات ظاهر في كون محل الكلام هو المشتبهات، دون ما لا ريب في بطلانه.

(2) إذ لو كان ذلك مستحباً لم يصلح لتعليل الحكم بالتوقف عن الخبر الشاذ الذي يراد به الوجوب.

فالاكتتاب لازم، وقد تكون مضرة أخرى فلا عقاب على ارتكابها على تقدير الوقوع في الهلكة (1)، كالمشتبه بالحرام حيث لا يحتمل فيه الوقوع في العقاب على تقدير الحرمة اتفاقاً، لقبح العقاب على الحكم الواقعي المجهول باعتراف الأخباريين أيضاً، كما تقدم (2).

وإذا تبين لك: أن المقصود من الأمر بطرح الشبهات ليس خصوص الإلزام، فيكفي حينئذ في مناسبة ذكر كلام النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ المسوق للإرشاد:

أنه إذا كان الاكتتاب عن المشتبه بالحرام راجحاً-تفصيلاً عن الوقوع في مفسدة الحرام، فكذلك (3) طرح الخبر الشاذ واجب، لوجوب التحري (1) أشرنا سابقاً إلى أن ظاهر التعبير بالهلكة إرادة الضرر المهم الذي يهتم كثيراً بدفعه، والوقوع في مفسدة الحرام الواقعي مع عدم العقاب ليس منه.

وبعبارة أخرى: لا مجال للحمل على عدم الإلزام، فالعمدة في جواب ما سبق من أن هذه الروايات ظاهرة في الإرشاد إلى حكم العقل بدفع الضرر المحتمل لا في التعبد بمنجزية الشبهة تأسيساً، فتختص بالشبهات المتنجزة في نفسها التي تفقد فيها الحجة مع الحاجة إليها، كما هو الحال في العمل بالخبر المشكوك الصدور الذي فرض فيه الريب، فإن الاعتماد على مشكوك الحجية خلاف الاحتياط اللازم، وهو المناسب للتعبير بالرشد والغبي والاتباع والاكتتاب، إذ هو إنما يناسب مقام الحجج والطرق لا نفس الأفعال المجهولة الحكم.

(2) لكن تقدم أنه لا مانع من العقاب عليه إذا تم الدليل على وجوب الاحتياط، لأنه حكم طريقي لأجل تحصيل الحكم الواقعي المجهول الذي يقتضي تنجزه. فالعمدة ما عرفت من عدم نهوض الأخبار ببيان وجوب الاحتياط تأسيساً.

(3) لا يخفى ما فيه، فإن الاستشهاد للإلزام بكبرى غير الزامية موهون

عند تعارض الخبرين في تحصيل ما هو أبعد من الريب وأقرب إلى الحق، إذ لو قصر في ذلك وأخذ بالخبر الذي فيه الريب احتتمل أن يكون قد أخذ بغير ما هو الحجة له، فيكون الحكم به حكماً من غير الطرق المنصوبة من قبل الشارع، فتأمل.

و يؤيد ما ذكرنا: من أن النبوي ليس وارداً في مقام الإلزام بترك الشبهات، أمور:

المؤيد لما ذكرنا أمور:

عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية

أحدها: عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية التي اعترف الأخباريون بعدم وجوب الاجتناب عنها (1).

وتخصيصه بالشبهة الحكمية - مع أنه إخراج لأكثر الأفراد (2) - مناف للسياق، فإن سياق الرواية أب عن التخصيص، لأنه ظاهر في الحصر (3)، وليس الشبهة الموضوعية من الحلال البين (4)، ولو بني على كونها منه - لأجل أدلة جواز ارتكابها (5) - قلنا بمثله في الشبهة جدا.

(1) هذا كما يصلح لأن يكون قرينة على عدم سوق الرواية للإلزام كذلك يصلح لأن يكون قرينة على ما ذكرنا من اختصاصها بالشبهات المتنحزة في أنفسها، إذ هي حينئذ لا تعم الشبهة الموضوعية البدوية، بل تختص بالشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي ونحوها.

(2) كأنه لكثرة أفراد الشبهات الموضوعية بخلاف الشبهات الحكمية.

(3) يعني: في الأمور الثلاثة.

(4) يعني: بلحاظ الحكم الواقعي.

(5) كما هو الظاهر، لظهور الرواية في أن كون الحلال بينا ليس بلحاظ

كون المراد جنس الشبهة

الثاني: أنه رتب على ارتكاب الشبهات الوقوع في المحرمات و الهلاك من حيث لا يعلم، والمراد جنس الشبهة-لأنه في مقام بيان ما تردد بين الحلال و الحرام، لا في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع (1)، مع أنه ينافي استشهاد الإمام عليه السلام-و من المعلوم أن ارتكاب جنس الشبهة لا يوجب الوقوع في الحرام و لا الهلاك من حيث لا يعلم (2) إلا على مجاز المشاركة، الواقع، بل بلحاظ الأمان من العقاب و عدم الوقوع في الهلكة، فمع فرض الأمان من العقاب لأدلة البراءة يكون المورد من الحلال البين و إن احتتمل اتصافه بالتحريم الواقعي.

(1) فعموم الشبهات فيها إفرادي انحلالي. يعني: أن كل شبهة يكون الارتكاب فيها موجبا للهلاك و الوقوع في الحرام، لا أن ارتكاب مجموع الشبه موجب لذلك بنحو العموم المجموعي، و إلا لم يصلح للتطبيق و الاستشهاد به على لزوم اجتناب الحرام المشتبه. و لا على لزوم طرح الخبر الشاذ الذي فيه الريب، لوضوح عدم كون الأخذ بهما أخذا بكل شبهة، بل ببعض الشبه، فلا يتم الاستدلال عليهما إلا بأن يكون المراد من عموم ترك الشبهات العموم الأفرادي كما هو ظاهر.

(2) كأنه من جهة أن مورد الشبهة قد يكون حلالا واقعيا، فلا يكون الاقتحام فيها موجبا للوقوع في المحرمات. نعم لو كان عموم الشبهات مجموعيا تم ذلك، فإن الأخذ بمجموع الشبهة و تمامها يوجب عادة الوقوع في الحرام، لمصادفة بعضها لذلك إجمالا إلا أن عرفت عدم سوقه للعموم المجموعي بل الأفرادي.

فلا بد أن يراد من الوقوع في المحرمات المشاركة لها و القرب من ساحتها، الذي هو لازم الإقدام في كل شبهة نظير ما ورد في بعض الأخبار السابقة من

كما يدل عليه بعض ما مضى و ما يأتي من الأخبار، فالاستدلال موقوف على إثبات كبرى، وهي: أن الإشراف على الوقوع في الحرام و الهلاك من حيث لا يعلم محرم (1)، من دون سبق علم به أصلا.

الأخبار الكثيرة

الثالث: الأخبار الكثيرة المساوقة لهذا الخبر الشريف، الظاهرة في قولهم عليهم السلام: «لكل ملك حمى، و حمى الله حلاله و حرامه، و المشتبهات بين ذلك، لو أن راعيا دعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن يقع في وسطه فدعوا المشتبهات» و من الظاهر أن البعد عن المحرمات بالمعنى المذكور ليس واجبا، بل مستحبا، فيكون ذلك قرينة على حمل الروايات على الاستحباب.

لكن حمل الروايات على المعنى المذكور -مع أنه خلاف الظاهر- ينافي ما تقدم منه قدس سرّه من حملها على الإرشاد للحذر من الضرر الواقعي المحتمل من الشبهة، لأن ذلك المعنى مبني على كون المراد بالهلكة هو مخالفة الملاك الواقعي المحتمل في نفس مورد الشبهة، و هذا المعنى مبني على كون المراد بها المحرمات الأخر التي يلزم من الإقدام في الشبهة القرب منها. كما لا يخفى.

فالظاهر أن المراد من الوقوع في المحرمات و الهلكات في هذه الروايات ليس هو مقاربتها بالمعنى المذكور و لا الوقوع فيها قطعا، بل احتمال الوقوع فيها و التعرض لذلك هو لازم في كل شبهة، كما يشهد له ما تضمنته من الوقوع في الحرام و هو لا يعلم، إذ المعنى الذي ذكره المصنف قدس سرّه يقتضي الوقوع في الحرام و هو يعلم و من ثم قلنا إنها تشير إلى الإرشاد إلى دفع الضرر المحتمل و عليه يتعين حملها على الإلزام إرشادا و لا يتم حملها على الاستحباب.

و أما قوله عليه السلام: «لكل ملك حمى...» فسيأتي الكلام فيه.

(1) يعني: و حيث كانت الكبرى المذكورة غير تامة، تعين حمل الروايات على الاستحباب. لكن عرفت الجواب عن ذلك.

الاستحباب بقرائن مذكورة فيها (1) :

منها: قول النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم في رواية النعمان، وقد تقدم في أخبار التوقف.

ومنها: قول أمير المؤمنين عليه السلام في رسالة الصدوق، أنه خطب وقال:

«حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها».

ومنها: رواية أبي جعفر الباقر عليه السلام: «قال: قال جدي رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم في حديث يأمر بترك الشبهات بين الحلال والحرام: من رعى غنمه قرب الحمى نازعته نفسه إلى أن يرهاها في الحمى، ألا: وإن لكل ملك حمى، وإن حمى الله محارمه، فانتقوا حمى الله و محارمه».

ومنها: ما ورد من: «أن في حلال الدنيا حسابا وفي حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا (2)» .

(1) عمدتها التعليل بأن الأخذ بالشبهة يوجب القرب من المعصية و توقع الاقدام عليها. وقد عرفت في أخبار التوقف أن المعنى المذكور مبني على الاستحباب لا الإلزام. لكن هذا ملاك آخر لاجتناب الشبهة تضمنته بعض النصوص غير الملاك المشار إليه في الأخبار التي نحن بصددنا كخبر التثليث ونحوه من ما تضمن أن الأخذ بالشبهات يوجب الوقوع في المحرمات و الهلكة من حيث لا يعلم. فلا تصلح النصوص المذكورة قرينة على حمل مثل خبر التثليث على غير الإلزام و لا تصلح لتفسيره كما يحاوله المصنف قدس سرّه لاختلاف ملاك الحكم فيها.

(2) هذا لا يخلو عن إجمال، و لا يلائم مضمون أخبار الهلكة، فهو يقتضي

و منها: رواية فضيل بن عياض: «قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: من الورع من الناس؟ قال: الذي يتورع عن محارم الله و يجتنب هؤلاء، فإذا لم يتق الشبهات وقع في الحرام و هو لا يعرفه» (1) .

الدليل العقلي على وجوب الاحتياط من وجهين:

إشارة

و أما العقل، فتقريره بوجهين:

الوجه الأول: العلم الإجمالي بوجود محرمات كثيرة

أحدهما: أنا نعلم إجمالاً قبل مراجعة الأدلة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب -بمقتضى (2) قوله تعالى: و ما نهاكم عنه فانتهوا و نحوه- رجحان اجتناب الشبهة بملاك آخر غير ملاك الهلكة، و لا يصلح لتفسير أخبار الهلكة، و لا يكون قرينة عليها، نظير ما ذكرناه في الأخبار السابقة.

(1) كأنه من جهة أن الورع من الصفات الراجحة لا اللازمة، فتدل على عدم لزوم الاجتناب عن الشبهة. و حيث أن ملاك ترك الشبهة فيه هو ملاك في الأخبار التي نحن بصدددها و هو توقع الوقوع في الحرام. كان صالحاً لتفسيرها و حملها على الاستحباب. لكن، يدفعه أن الجواب في هذه الأخبار يناسب المسئول عنه و هو الورع اللازم الذي يقبح التسامح فيه، و هو الورع عن المحارم و عن الاتصال بالظلمة، نظير ما سبق في أخبار التوقف عن الشبهة مما يشابه الخبر المذكور. و عليه لا يكون الخبر المذكور صالحاً لحمل أخبار المقام على عدم الإلزام، بل قد يكون مؤيداً لإرادة الإلزام منها.

و الذي تحصل من جميع ما تقدم أنه لا مجال لحمل الأخبار المستدل بها على عدم الإلزام و لا يناسبه التعليل فيها. و المتعين الجواب عنها بما تقدم من أنها واردة للإرشاد إلى لزوم ترك الشبهات المفروغ عن كونها منجزة، و لا تصلح لبيان منجزية الشبهة شرعاً. لعدم سوقها إلا للإرشاد بعد المفروغية عن تنجز الشبهة. على ما أوضحنا في أخبار التوقف، فإن الجميع من باب واحد.

(2) لا حاجة إلى الاستدلال بالآية بعد فرض العلم الإجمالي بوجود

الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين بالاجتناب أو اليقين بعدم العقاب (1)، لأن الاشتغال اليقيني يستدعي اليقين بالبراءة باتفاق المجتهدين و الأخبارين، وبعد مراجعة الأدلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية، فلا بد من اجتناب كل ما احتمال أن يكون منها إذا لم يكن هناك دليل شرعي يدل على حليته، إذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير حرمة واقعا.

فإن قلت: بعد مراجعة الأدلة نعلم تفصيلا بحرمة أمور كثيرة، ولا نعلم إجمالاً بوجود ما عداها، فالاشتغال بما عدا المعلوم بالتفصيل غير متيقن حتى يجب الاحتياط. وبعبارة أخرى: العلم الإجمالي قبل (2) الرجوع إلى الأدلة، وأما بعده فليس هنا علم إجمالي.

قلت: إن أريد من الأدلة ما يوجب العلم بالحكم الواقعي الأولي، فكل مراجع في الفقه يعلم أن ذلك غير ميسر، لأن سند الأخبار لو فرض قطعاً لكن دلالتها ظنية. وإن أريد منها ما يعم الدليل الظني المعتبر من الشارع فمراجعتها لا توجب اليقين بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم إجمالاً، إذ ليس معنى اعتبار الدليل الظني إلا وجوب الأخذ بمضمونه، فإن كان تحريماً صار ذلك كأنه أحد المحرمات الواقعية، وإن كان تحليلاً كان اللازم منه عدم التكاليف الشرعية، لما هو المعلوم من منجزية العلم الإجمالي المذكور. بل دلالة الآية على المطلوب لا تخلو عن إشكال.

(1) يعني: ولو بسبب قيام الطرق غير العلمية المعتبرة و الصالحة للمعذرية و المؤمنة من العقاب على الواقع المتجز بالعلم الإجمالي المفروض.

(2) يعني: إنما يحصل قبل الرجوع للأدلة.

العقاب على فعله وإن كان في الواقع من المحرمات، وهذا المعنى لا يوجب انحصار المحرمات الواقعية في مضامين تلك الأدلة (1) حتى يحصل (1) لا- يخفى أن الظن بالوجه المذكور وإن لم يوجب العلم بانحصار المحرمات الواقعية بمضامين تلك الأدلة بناء على عدم التصويب وفرض عدم إفادتها القطع، إلا أنه قد يوجب انحصارها بها تعبدًا، بحيث تكون صالحة لتمييز المعلوم بالإجمال شرعًا، فتوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية. ومن هنا لا فرق بين الأدلة القطعية والظنية المعتبرة في ذلك، لأن دليل اعتبارها موجب لصيرورتها بمنزلة القطع.

والذي ينبغي أن يقال: أن الدليل التفصيلي علميا كان أو ظنيا إن كان مبنيًا على شرح المعلوم بالإجمال و تمييزه بحيث يكون ناظرًا للمعلوم الإجمالي و حاصرًا له بموارده فهو يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، لارتفاع الإجمال معه تعبدًا.

و احتمال وجود التكليف في غير مورد الدليل التفصيلي إن كان راجعًا إلى احتمال خطأ الطريق فلا يعتنى به بمقتضى دليل الحجية.

وإن كان راجعًا إلى احتمال زيادة موارد التكليف الواقعي عن المقدار المعلوم بالإجمال فهو احتمال بدوي لا ينتج. بمقتضى العلم الإجمالي المفروض.

وإن لم يكن الدليل التفصيلي مبنيًا على شرح المعلوم بالإجمال و تمييزه بل هو ناظر للواقع مع قطع النظر عن المعلوم بالإجمال، فهو في نفسه لا- يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، لعدم ارتفاع الإجمال به لا واقعا و لا تعبدًا، سواء كان علميا أم ظنيا. كما لو علم تفصيلا أو إجمالًا بأن عشرة شياه من قطيع غنم موطوءة لزيد، ثم علم من الخارج أو قامت البيئة على أن عشرة شياه بعينها موطوءة، و لم يعلم أنها موطوءة لزيد أو لغيره، فإن العلم أو الظن التفصيلي لا يوجب ارتفاع الإجمال بوجهه، فلا وجه معه لسقوط منجزية العلم الإجمالي. و لذا لا ريب في عدم سقوط منجزية العلم الإجمالي المذكور لو فرض تجدد و طء عشرة معينة، كما لا يخفى.

العلم بالبراءة بموافقتها، بل ولا يحصل الظن بالبراءة عن جميع المحرمات المعلومة إجمالاً (1) .

وليس الظن التفصيلي بحرمة جملة من الأفعال كالعلم التفصيلي بها، لأن العلم التفصيلي بنفسه مناف لذلك العلم الإجمالي (2)، و
الظن غير مناف له، لا بنفسه ولا بملاحظة اعتباره شرعاً على الوجه المذكور.

نعم قد يكون العلم أو الظن التفصيلي مانعاً من تنجز العلم الإجمالي، كما لو كان مقارناً له أو سابقاً عليه، لعدم الأثر للمعلوم بالإجمال لو
فرض انطباقه على المعلوم أو المظنون بالتفصيل فلا يكون العلم به منجزاً على كل حال. كما قد ينحل العلم الإجمالي بعلم إجمالي أصغر
منه في ضمنه سابق عليه أو مقارن له، على ما يذكر في مباحث العلم الإجمالي.

أما لو كان العلم التفصيلي أو الإجمالي الصغير أو الظن متأخراً عن العلم الإجمالي الكبير فلا يسقط عن المنجزية بعد ثبوتها له لترتب
الأثر عليه حين حدوثه على كل حال فتشغل الذمة بمضمونه والاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني وهذا بخلاف ما لو كان العلم أو
الظن التفصيلي أو الإجمالي شارحاً للعلم الإجمالي الكبير ومفسراً للمعلوم به، فإنه يسقطه عن المنجزية مطلقاً لارتفاع الإجمال معه
حقيقة أو تعبداً. واحتمال التكليف في غير مورد العلم أو الظن الشارح والمفسر للعلم الإجمالي مدفوع بالأصل أو بدليل الحجية. كما
ذكرنا.

(1) مما سبق يظهر أن الظن التفصيلي يستلزم الظن بالبراءة إن كان مبنياً على تعيين المعلوم بالإجمال وتمييزه، وإلا فلا يستلزمه كالعلم
التفصيلي.

(2) إنما يكون منافياً له إذا كان مبنياً على تمييز المعلوم بالإجمال، وقد ذكرنا أن الظن المعبر إذا كان مبنياً على ذلك يكون مسقطاً للعلم
الإجمالي عن المنجزية كالعلم، لأن الظن وإن لم يكن بنفسه منافياً للعلم الإجمالي، إلا أن دليل اعتباره يمنع من منجزية العلم الإجمالي
في غير مورد.

نعم، لو اعتبر الشارع هذه الأدلة بحيث انقلب التكليف إلى العمل بمؤداها بحيث يكون هو المكلف به، كان ما عدا ما تضمنه الأدلة من محتملات التحريم خارجا عن المكلف به، فلا يجب الاحتياط فيها.

و بالجمللة: فما نحن فيه بمنزلة قطيع غنم يعلم إجمالا بوجود محررات فيها، ثم قامت البيئة على تحريم جملة منها و تحليل جملة و بقي الشك في جملة ثالثة، فإن مجرد قيام البيئة على تحريم البعض لا يوجب العلم و لا الظن بالبراءة من جميع المحرمات (1) .

نعم، لو اعتبر الشارع البيئة في المقام، بمعنى أنه أمر بتشخيص المحرمات المعلومة وجودا و عدما بهذا الطريق، رجع التكليف إلى وجوب اجتناب ما قامت عليه البيئة، لا الحرام الواقعي (2) .

و الجواب:

أولا: منع تعلق تكليف غير القادر على تحصيل العلم إلا بما أدى إليه الطرق الغير العلمية المنصوبة له، فهو مكلف بالواقع بحسب تأدية هذه الطرق، لا بالواقع من حيث هو، و لا بمؤدى هذه الطرق من حيث هو حتى (3) يلزم التصويب أو ما يشبهه، لأن ما ذكرناه هو المتحصل من ثبوت الأحكام الواقعية للعالم و غيره و ثبوت التكليف بالعمل بالطرق، (1) المتعين التفصيل بين كون البيئة شارحة للمعلوم بالإجمال و عدمه، على ما ذكرنا.

(2) و حينئذ يكون قيام البيئة موجبا لسقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، بل لارتقاعه للعلم بعدم فعلية التكليف في غير مواردنا.

(3) متعلق بقوله: «و لا بمؤدى هذه الطرق من حيث هو».

ص: 144

و توضيحه في محله (1)، و حينئذ: فلا- يكون ما شك في تحريمه مما هو مكلف (1) لا يظهر لى عاجلا محل توضيحه في كلامه قدس سرّه. و كيف كان فهو خلاف ظاهر الأدلة بل هو مستلزم للتصويب، و لا يفترق عنه إلا بأن مرجع التصويب إلى التكليف بجميع موارد الطرق و لو لم تصب الواقع، و مرجع هذا الوجه إلى التكليف بموارد الطرق المصيبة للواقع، و يشتركان في عدم التكليف بالواقع الذي لا تصيبه الطرق، و هو خلاف الإجماع، على اشتراك العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل في الأحكام، بل هو مما قامت عليه الضرورة كيف و لازمه عدم تنجز العلم الإجمالي بالتكليف في المتباينين لعدم كون كل منهما موردا للطريق، كما أشار إليه بعض أعظم المحشّين قدس سرّه.

و دعوى: أن من حصل له العلم الإجمالي قادر على تحصيل العلم و تقييد الواقع بالطرق إنما هو في حق العاجز عن تحصيل العلم.

مدفوعة: بأن العلم الإجمالي مفروض في المقام و إن كان كثير الأطراف فلا وجه لعدم منجزيته.

اللهم إلا أن يفرق بين هذا العلم الإجمالي الكبير و غيره من العلوم الإجمالية في الموارد الخاصة بانصراف أدلة التقييد بالعاجز عن تحصيل العلم عن مثله، لأنه عرفا لا ينافي العجز عن تحصيل العلم فافهم هذا مع أن ما ذكره المصنف قدس سرّه لو تم لم يحتج في الاستدلال على البراءة بالأدلة السابقة، إذ بعد فرض كون التكليف الواقعي الذي لم يقيم عليه الطريق غير فعلي لا وجه لاحتمال التكليف حتى يحتاج إلى الأدلة المتقدمة المقتضية للعدر عنه و الأمان من العقاب عليه.

و الأولى الاستدلال على البراءة حينئذ بأدلة الطرق بعد فرض حملها على المعنى الذي ذكره قدس سرّه كما لعله ظاهر. و بالجملة: ما ذكر قدس سرّه مما لا مجال لبناء عليه.

هذا و قد ذكر بعض أعظم المحشّين قدس سرّه و سيدنا الأعظم مد ظله أن هذا الوجه راجع إلى الوجه الأول للاستدلال على حجية الظن بالطريق دون الواقع الذي حكي

به فعلا على تقدير حرمة واقعا.

و ثانيا: سلمنا التكليف الفعلي بالمحرمات الواقعية، إلا أن من المقرر في الشبهة المحصورة- كما سيجيء إن شاء الله تعالى- أنه إذا ثبت في المشتبهات المحصورة وجوب الاجتناب عن جملة منها لدليل آخر غير التكليف المتعلق بالمعلوم الإجمالي، اقتصر في الاجتناب على ذلك القدر، لاحتمال كون المعلوم الإجمالي هو هذا المقدار المعلوم حرمة تفصيلا، فأصالة الحل في البعض الآخر غير معارضة بالمثل، سواء كان ذلك الدليل سابقا على العلم الإجمالي- كما إذا علم نجاسة أحد الإناءين تفصيلا فوقع قدرة في أحدهما المجهول، فإنه لا يجب الاجتناب عن الآخر، لأن حرمة أحدهما معلومة تفصيلا- أم كان لاحقا، كما في مثال الغنم المذكور، فإن العلم الإجمالي غير ثابت بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها بواسطة وجوب العمل بالبينة (1)، و سيجيء توضيحه إن شاء الله تعالى، و ما نحن فيه من عن الفصول، و أجاب عنه المصنف قدس سره في التنبيه الأول من تنبيهات دليل الانسداد.

فراجع و تأمل جيدا.

(1) ذكرنا أن العلم المتأخر إنما يوجب سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية إذا كان شارحا للمعلوم بالإجمال و راجعا إلى تمييز موارده، و بدون ذلك فلا- بد في سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية من تقدم العلم التفصيلي أو مقارنته، و إلا لم يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية.

نعم قد يقع الكلام في أن المدار في التقدم و التأخر و التقارن على المعلوم أو العلم نفسه، و على الأول لو تأخر المعلوم التفصيلي عن المعلوم الإجمالي امتنع الانحلال و إن كان العلم التفصيلي متقدما بنفسه على العلم الإجمالي و على الثاني لو تأخر العلم التفصيلي عن العلم الإجمالي امتنع الانحلال و ان كان المعلوم التفصيلي

ص: 146

الوجه الثاني: أصالة الحظر في الأفعال

الوجه الثاني:

إن الأصل في الأفعال الغير الضرورية الحظر، كما نسب إلى طائفة من الإمامية، فيعمل به حتى يثبت من الشرع الإباحة، ولم يرد الإباحة في متقدما على المعلوم الإجمالي. والأمر لا يخلو عن إشكال و للكلام مقام آخر. ومنه يظهر الحال في مقام فان الأدلة و الطرق القائمة على التكليف ليست في مقام تمييز المعلوم بالإجمال و حصره في مواردها. كما أن العلم بمواردها تفصيلا متأخر عن العلم الإجمالي بوجود الأحكام و إن كانت التكاليف المعلوم بها منطبقة على التكاليف المعلومه بالإجمال غير متأخرة عنها فصلوحها لحل العلم الإجمالي مبني على كفاية التقارن في المعلوم و عدم اعتبار التقارن في العلم نفسه، كما هو غير بعيد و إن كان محل الإشكال كما عرفت.

و لعل الأولى الجواب عن ذلك بأن العلم الإجمالي لا ينحل بالعلم أو الظن التفصيلي الحاصل بعد النظر في الأدلة و الطرق، بل العلم الإجمالي يجعل الشارع الطرق على الأحكام الموجب لتنجز خصوص موارد الطرق قبل الفحص عنها، فيمنع من تنجز العلم الإجمالي الكبير لمقارنته له بنفسه و بمعلومه. هذا و قد تقدم ما له دخل في المقام في الدليل العقلي الذي استدل به لعدم حجية ظواهر الكتاب، و الدليل العقلي الأول الذي استدل به لحجية أخبار الآحاد. و يأتي بعض الكلام في ذلك في خاتمة البراءة عند الكلام في اشتراط الرجوع للبراءة بالفحص. فراجع، و تأمل جيدا.

هذا و كان المناسب للمصنف قدس سرّه التعرض للجواب عما ذكره المستدل من الفرق بين الظن.

ثم إنه يمكن الجواب عن الدليل العقلي المذكور بالنقض بالشبهة الوجوبية، فإن العلم الإجمالي لا يختص بالمحرمات، كما أشار إليه بعض أعظم المحشئين قدس سرّه.

ما لا نص فيه. وما ورد-على تقدير تسليم دلالة-معارض بما ورد من الأمر بالتوقف والاحتياط، فالمرجع إلى الأصل (1).

ولو تنزلنا عن ذلك فالوقف كما عليه الشيخان قدس سرهما. واحتج عليه في العدة: بأن الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم فيه المفسدة.

وقد جزم بهذه القضية السيد أبو المكارم في الغنية، وإن قال بالإباحة كالسيد المرتضى رحمه الله، تعويلا على قاعدة «اللطيف»، وأنه لو كان في الفعل مفسدة لوجب على الحكيم بيانه.

لكن ردها في العدة: بأنه قد يكون المفسدة في الإعلام ويكون المصلحة في كون الفعل على الوقف.

والجواب:

بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر (2)، أنه: إن أريد ما يتعلق (1) وهو الحظر المدعى في كلام المستدل.

(2) ظاهره التوقف في ذلك، وهو خلاف ما سبق منه في غير مقام، وسبق توضيحه. مع أن ذلك وما بعده إنما ينفع في الجواب عن قول المستدل: «ولو تنزلنا عن ذلك فالوقف...» فإن ظاهر استدلال العدة عليه أن المراد بالوقف وجوب التوقف لدفع الضرر المحتمل. ولأجله يتعين كون المراد بالحظر حكم العقل بلزوم التوقف مع قطع النظر عن احتمال الضرر. والإنصاف أن الدليل المذكور بنفسه لا يخلو عن غموض، لعدم وضوح المراد بالحظر في كلماتهم وأنه الحظر الواقعي أو الظاهري ولا يسعني عاجلا تفصيل الكلام في ذلك. وقد أطال في تقريرات درس المصنّف قدس سرّه فيه، كما أطال فيه بعض أعظم المحشّين قدس سرّه. فراجع. وكيف كان فلا ينبغي الخروج بذلك عما عرفته من الأدلة على البراءة.

ص: 148

بأمر الآخرة من العقاب، فيجب على الحكيم تعالى بيانه، فهو مع عدم البيان مأمون.

وإن أريد غيره مما لا- يدخل في عنوان المؤاخذه من اللوازم المترتبة مع الجهل أيضا، فوجوب دفعها غير لازم عقلا، إذ العقل لا يحكم بوجوب الاحتراز عن الضرر الدنيوي المقطوع إذا كان لبعض الدواعي النفسانية، وقد جوز الشارع بل أمر به في بعض الموارد. وعلى تقدير الاستقلال فليس مما يترتب عليه العقاب، لكونه من باب الشبهة الموضوعية (1) -لأن المحرم (2) هو مفهوم الإضرار، وصدقه في هذا المقام مشكوك، كصدق المسكر المعلوم التحريم على هذا المانع الخاص- والشبهة الموضوعية لا يجب الاجتناب عنها باتفاق الأخباريين أيضا، وسيجيء تنمة الكلام في الشبهة الموضوعية إن شاء الله.

(1) تقدم منه ذلك عند الاستدلال على البراءة بحكم العقل. وتقدم الكلام فيه لكن هذا مبني على كون دفع الضرر واجبا شرعا لا عقلا، أما لو فرض وجوبه عقلا- كما هو مبني الاستدلال- فقاعدة الملازمة تقتضي وجوب دفع الضرر المحتمل شرعا أيضا. وكلام المصنف قدس سره لا يخلو عن اضطراب، كما أشار إليه بعض أعظم المحشين قدس سره.

(2) يعني: شرعا. وقد تقدم الكلام في ذلك عند الاستدلال على البراءة.

الأول

إشارة

[التفصيل المحكي عن المحقق قدس سرّه بين ما يعم به البلوى وغيره]

أن المحكي عن المحقق التفصيل في اعتبار أصل البراءة بين ما يعم به البلوى وغيره، فيعتبر في الأول دون الثاني، ولا بد من حكاية كلامه قدس سرّه في المعبر والمعارض حتى يتضح حال النسبة، قال في المعبر (1) :

(1) لا بأس بنقل عبارة المعبر بتمامها، لاختصار المصنف قدس سرّه لها. قال في مقدمة المعبر:

«الفصل الثالث في مستند الأحكام، وهي عندنا خمسة: الكتاب و السنة و الإجماع و دليل العقل و الاستصحاب... و أما الاستصحاب فأقسامه ثلاثة:

استصحاب حال العقل، و هو التمسك بالبراءة الأصلية، كما نقول: الوتر ليس واجبا. لأن الأصل براءة العهدة. و منه أن يختلف الفقهاء في حكم بالأقل و الأكثر، فيقتصر على الأقل، كما يقول بعض الأصحاب: في عين الدابة نصف قيمها، فيقول المستدل: ثبت الربع إجماعا، فينتفي الزائد نظرا إلى البراءة الأصلية.

الثاني: أن يقال: عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه. و هذا يصح فيما يعلم أنه لو كان هناك دليل لظفر به. أما لا مع ذلك فإنه يجب التوقف، و لا يكون ذلك الاستدلال حجة. و منه القول بالإباحة، لعدم دليل الوجوب و الحظر.

الثالث: استصحاب حال الشرع، كالتميم يجد الماء في أثناء الصلاة، فيقول

كلام المحقق قدس سرّه في المعتبر

الثالث-يعني من أدلة العقل-:الاستصحاب، وأقسامه ثلاثة:

الأول:استصحاب حال العقل، وهو التمسك بالبراءة الأصلية، كما يقال:الوتر ليس واجبا، لأن الأصل براءة العهدة. ومنه:أن يختلف العلماء في حكم الدية المترددة بين الأقل والأكثر، كما في دية عين الدابة المترددة بين النصف والربع.

إلى أن قال:

الثاني:أن يقال:عدم الدليل على كذا، فيجب انتفاؤه. وهذا يصح فيما يعلم أنه لو كان هنا دليل لظفرنا به، أما لا مع ذلك فيجب التوقف، ولا يكون ذلك الاستدلال حجة. ومنه القول بالإباحة لعدم دليل الوجوب والحظر.

الثالث:استصحاب حال الشرع. فاختار أنه ليس بحجة، انتهى موضع الحاجة من كلامه قدس سرّه.

كلام المحقق قدس سرّه في المعارج

وذكر في المعارج، على ما حكى عنه:

أن الأصل:خلو الذمة عن الشواغل الشرعية، فإذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه أن يتمسك في انتفائه بالبراءة الأصلية، فيقول:لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية، لكن ليس كذلك، فيجب نفيه.

وهذا الدليل لا يتم إلا ببيان مقدمتين:إحدهما:أنه لا دلالة عليه شرعا، بأن ينضبط طرق الاستدلالات الشرعية و يبين عدم دلالتها عليه.

المستدل على الاستمرار:صلاة مشروعة قبل وجود الماء، فيكون كذلك بعده. وليس هذا حجة، لأن شرعيتها بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه...».

ص: 152

و الثانية: أن يبين أنه لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه إحدى تلك الدلائل، لأنه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به، وهو تكليف بما لا- يطاق (1)، ولو كانت عليه دلالة غير تلك الأدلة لما كانت أدلة الشرع منحصرة فيها، لكننا بينا انحصار الأحكام في تلك الطرق، وعند ذلك: يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم، انتهى.

و حكي عن المحدث الأسترابادي في فوائده:

أن تحقيق هذا الكلام هو: أن المحدث الماهر إذا تتبع الأحاديث المروية عنهم عليهم السلام في مسألة لو كان فيها حكم مخالف للأصل لاشتهر لعموم البلوى بها، فإذا لم يظفر بحديث دل على ذلك الحكم ينبغي أن يحكم قطعا عاديا بعدمه، لأن جما غفيرا من أفاضل علمائنا (أربعة آلاف منهم تلامذة الصادق عليه السلام- كما في المعتمد- كانوا ملازمين لأنمتنا عليهم السلام في مدة تزيد على ثلاثمائة سنة، و كان همهم و هم الأئمة عليهم السلام إظهار الدين عندهم و تأليفهم كل ما يسمعون منهم في الأصول، لئلا يحتاج الشيعة إلى سلوك طريق العامة (2)، و لتعمل بما في تلك الأصول في زمان الغيبة الكبرى، فإن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمة عليهم السلام لم يضيعوا من في أصلاب الرجال من شيعتهم، كما في الروايات المتقدمة، ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسك بأن نفي ظهور دليل على حكم مخالف للأصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع.

(1) التكليف بما لا طريق إلى العلم به ليس تكليفا بما لا يطاق. و سيأتي بعض الكلام في هذا التعليل.

(2) يعني: بالرجوع إلى القياس و الاستحسان و نحوهما.

إلى أن قال:

و لا يجوز التمسك به في غير المسألة المفروضة، إلا عند العامة القائلين بأنه أظهر عند أصحابه كل ما جاء به، و توفرت الدواعي على جهة واحدة على نشره، و ما خص أحدا بتعليم شيء لم يظهره عند غيره، و لم يقع بعده ما اقتضى اختفاء ما جاء به، انتهى.

المناقشة فيما أفاده المحقق قدس سرّه

أقول (1): المراد بالدليل المصحح للتكليف-حتى لا يلزم التكليف (1) حاصل ما أفاده قدس سرّه في بيان مراد المحقق قدس سرّه أن ما ذكره المحقق في المعارج و في القسم الثاني من أقسام الاستصحاب في المعتبر من قاعدة أن عدم الدليل دليل العدم يراد به أن عدم الدليل الذي من شأنه أن يصل دليل على عدم الحكم الفعلي الظاهري، و هذا لا يختص بما تعم به البلوى، بل ما لا تعم به البلوى أيضا إذا فقد فيه الدليل الذي من شأنه أن يصل يتعين الرجوع فيه إلى البراءة و عدم البناء على التكليف الفعلي.

نعم لو كان المراد من عدم الدليل عدم الطريق الواقعي على الحكم الواقعي كان الاستدلال به على عدم الحكم الواقعي محتاجا إلى العلم بعدم الدليل و إلى الملازمة بينه و بين عدم الحكم، و هو إنما يتم فيما تعم به البلوى بشرط يأتي التعرض له في كلام المصنف قدس سرّه.

إلا إنه لا مجال لحمل كلامه على ذلك، لأنه قدس سرّه علل عدم التكليف مع عدم الدليل بأن التكليف مع عدم الدلالة راجع إلى التكليف مما لا طريق إلى العلم به، و هو تكليف بما لا يطاق.

و من الظاهر أن هذا إنما يناسب إرادة الطريق الذي من شأنه أن يصل على الحكم الفعلي الظاهري الذي هو المدار في العقاب و الثواب، لا الطريق الواقعي للحكم الواقعي، إذ وجود الدليل الواقعي غير الواصل لا يرفع قبح التكليف.

ص: 154

هذا حاصل ما يمكن به توضيح كلام المصنف قدس سرّه في شرح مراد المحقق لكن ظاهر كلام المحقق في المعتبر والمعارض أن عدم الدليل كاشف عن عدم التكليف من باب كشف عدم اللازم عن عدم الملزوم لا أن عدم الدليل بنفسه مقتض لعدم التكليف، ومن الظاهر أن هذا إنما يتم في الطريق الواقعي الصادر من الشارع الأقدس بالإضافة إلى التكليف الواقعي. وأما عدم الحكم الفعلي فهو ليس منكشفاً بعدم الطريق الذي من شأنه أن يصل، بل هو مسبب عنه، ضرورة أن عدم قيام الحجة موضوع لحكم العقل والشرع بعدم العقاب الذي هو مرجع عدم التكليف الفعلي، كما لا يخفى.

مضافاً إلى أنه ذكر في المعتبر أنه لا بد في ذلك من أن يعلم أنه لو كان هناك دليل لظفر به، وظاهره بل صريحه أن الدليل قد يكون موجوداً ولا يظفر به المكلف وهو لا يتم مع إرادة الدليل الذي من شأنه أن يصل، ضرورة أنه مع وجوده لا بد من الظفر به وكيف كان فلا مجال لحمل كلام المحقق قدس سرّه على ما ذكره المصنف قدس سرّه، بل لا بد من حمله على أن عدم وجود الدليل واقعا كاشف عن عدم التكليف الواقعي، فيختص بما إذا انحصرت الأدلة الشرعية، وعلم بعدم قيام شيء منها على التكليف وكانت هناك ملازمة بين عدم الدليل وعدم التكليف، كما ذكره المحقق قدس سرّه، وهو يختص بما تعم به البلوى، كما ذكره المحدث الاسترآبادي قدس سرّه ونحوه مما من شأنه أن يعلم حكمه.

وأما التعليل المذكور في كلام المحقق قدس سرّه فهو وإن كان لا يخلو عن إجمال وإشكال، إلا أنه قد يوجه بأن قبح التكليف بما لا طريق إلى العلم به ليس من جهة منافاته للعدل كي يختص بالحكم الفعلي الذي هو المدار في العقاب والثواب بل من جهة منافاته للحكمة، بلحاظ أن الحكم لما كان تابعا للملاك كان مقتضى الحكمة سعي المولى في إيصاله، ليتها أمثاله حفاظاً على الملاك، وجعله مع عدم جعل طريق لإيصاله لغو لا فائدة فيه. وهذا يناسب إرادة الحكم الواقعي الذي يكفي في حفظه

بما لا- طريق للمكلف إلى العلم به- هو ما تيسر للمكلف الوصول إليه و الاستفادة منه (1)، فلا- فرق بين ما لم يكن في الواقع دليل شأني [ن.ل] أصلاً، أو كان ولم يتمكن المكلف من الوصول إليه، أو تمكن لكن بمشقة رافعة للتكليف، أو تيسر ولم يتم دلالة في نظر المستدل، فإن الحكم الفعلي من جانب المولى نصب الطريق عليه وإن لم يصل لدواعي الإخفاء و الموانع الطارئة من الوصول، فالعلم بعدم نصب الطريق عليه موجب للعلم بعدم الحكم، و هو إنما يتم فيما تعم به البلوى و نحوه، كما سبق. فما فهمه المحدث الاسترآبادي قريب جداً.

بعد التأمل في كلام المحقق قدس سرّه.

نعم هذا لا دخل له بأصل البراءة، و لا يستلزم التفصيل فيه، و إنما هو تحقيق لمورد قاعدة عدم الدليل دليل عدم، التي هي كقاعدة عدم الوجدان يدل على عدم الوجود من الأمارات التي تكشف عن الواقع، لا من الأصول التي نحن بصدددها.

نعم القسم الاول الذي ذكره في المعبر لا يبعد كون المراد به أصل البراءة الذي نحن بصددده و ليس في كلامه قدس سرّه إشارة إلى التفصيل المذكور فيه، بل ظاهر أن المراد بالحكم فيه الحكم الفعلي، و أن المدار فيه على عدم الدليل القاطع الواصل مطلقاً. و لذا استدل على عدم وجوب الزائد على الربع في الدية بمجرد عدم قيام الإجماع عليه. و مثل له بديهة عين الدابة التي هي ليست محل الابتلاء، و لا مجال للعلم بعدم التكليف فيها واقعا من مجرد عدم الظفر بالدليل، كما هو ظاهر.

و بالجملة: ما ذكره قدس سرّه في القسم الأول كالصريح في عموم جريان البراءة و ما ذكره في القسم الثاني أجنبي عنه بالمرّة و ارد في قاعدة عدم الدليل دليل عدم التي هي من الأدلة القطعية لا الأصول.

(1) الذي هو مستلزم للحكم الفعلي الذي هو المدار في الثواب و العقاب.

في جميع هذه الصور قبيح على ما صرح به المحقق قدس سرّه في كلامه السابق (1) ، سواء قلنا بأن وراء الحكم الفعلي حكماً آخر-يسمى حكماً واقعياً و حكماً شائياً-على ما هو مقتضى مذهب المخطئة، أم قلنا بأنه ليس وراءه حكم آخر، للاتفاق على أن مناط الثواب و العقاب و مدار التكليف هو الحكم الفعلي.

و حينئذ: فكل ما تتبع المستتبط في الأدلة الشرعية في نظره إلى أن علم من نفسه عدم تكليفه بأزيد من هذا المقدار من التتبع، و لم يجد فيها ما يدل على حكم مخالف للأصل، صح له دعوى القطع بانتفاء الحكم الفعلي.

و لا فرق في ذلك بين العام البلوى وغيره، و لا بين العامة و الخاصة، و لا بين المخطئة و المصوبة، و لا بين المجتهدين و الأخباريين، و لا بين أحكام الشرع و غيرها من أحكام سائر الشرائع و سائر الموالي بالنسبة إلى عبيدهم.

هذا بالنسبة إلى الحكم الفعلي، و أما بالنسبة إلى الحكم الواقعي النازل به جبرئيل على النبي صلى الله عليه و آله و سلم-لو سميناه حكماً بالنسبة إلى الكل (2) - فلا- يجوز الاستدلال على نفيه بما ذكره المحقق قدس سرّه: من لزوم التكليف بما لا طريق للمكلف إلى العلم به، لأن المفروض عدم إناطة التكليف به (3) .

(1) كأنه من جهة التعليل الذي عرفت الكلام فيه.

(2) كما هو الظاهر المناسب لمذهب المخطئة.

(3) يعني: بنحو يستتبع العقاب و الثواب، و إنما كان المفروض ذلك لما ذكره قدس سرّه سابقاً من قبح التكليف من دون بيان، فمع فرض وجود الحكم الواقعي لا عقاب عليه. لكن حمل مراد المحقق من التكليف على الظاهري قد عرفت الإشكال فيه. كما

نعم، قد يظن (1) من عدم وجدان الدليل عليه بعدمه، بعموم البلوى به لا بمجرد (2)، بل مع ظن عدم المانع عن نشره في أول الأمر من الشارع أو خلفائه أو من وصل إليه.

لكن هذا الظن لا- دليل على اعتباره، ولا دخل له بأصل البراءة التي هي من الأدلة العقلية، ولا بمسألة التكليف بما لا يطاق، ولا بكلام المحقق (3).

فما تخيله المحدث تحقيقا لكلام المحقق- مع أنه غير تام في نفسه (4) - أجنبي عنه بالمرّة.

نعم، قد يستفاد من استصحاب البراءة السابقة: الظن بها فيما بعد الشرع- كما سيحييء عن بعضهم (5) - لكن لا من باب لزوم التكليف بما لا يطاق (6) الذي ذكره المحقق.

عرفت تمام الكلام في ذلك.

(1) بل قد يقطع بذلك، كما فيما فرضه... المحقق قدس سرّه من الشروط.

(2) الضمير يعود إلى قوله: «لعموم البلوى».

(3) عرفت أن ظاهر كلام المحقق أنه ناظر إلى هذا. كما عرفت حال الاستدلال بلزوم التكليف بما لا يطاق.

(4) كأنه من جهة عدم حجية الظن المذكور. لكن عرفت أنه قد يلزم القطع منه.

(5) يأتي في التنبيه الثاني. و كأنه مبني على إفادة الاستصحاب الظن، كما سيحييء أيضا.

(6) لا- يخفى أن التكليف بما لا- يطاق لا يتوجه حتى بناء على ما ذكره المصنف قدس سرّه في بيان مراد المحقق قدس سرّه، إذ الجهل بالتكليف لا يوجب العجز عن موافقته.

و من هنا يعلم: أن تغاير القسمين الأولين من الاستصحاب (1) باعتبار كيفية الاستدلال، حيث إن مناط الاستدلال في هذا القسم الملازمة بين عدم الدليل و عدم الحكم مع قطع النظر عن ملاحظة الحالة السابقة، فجعله من أقسام الاستصحاب مبني على إرادة مطلق الحكم على طبق الحالة السابقة عند الشك و لو لدليل آخر غير الاتكال على الحالة السابقة (2)، فيجري فيما لم يعلم فيه الحالة السابقة (3)، و مناط الاستدلال في القسم الأول ملاحظة الحالة السابقة حتى مع عدم العلم بعدم الدليل على الحكم (4).

(1) يعني: القسمين الأولين من الأقسام التي ذكرها في المعبر، و هما استصحاب البراءة الأصلية و عدم الدليل دليل العدم.

(2) كما أنه مبني أيضا على إطلاق الاستصحاب في مورد يستكشف فيه الحكم الواقعي قطعاً، بناء على ما ذكرنا في تفسير كلام المحقق قدس سرّه.

(3) تبعا لعموم دليله و هو الملازمة بين عدم الدليل و عدم الحكم.

(4) إن كان المراد من عدم الدليل على الحكم عدم الدليل الذي من شأنه أن يصل فمن الظاهر أنه لا مجال للتمسك باستصحاب البراءة الأصلية و لا- غيره من الأصول مع الشك فيه، إذ لا يعقل الشك فيه إلا قبل الفحص، و لا مجال للأصول قبله قطعاً. و إن كان المراد من عدم الدليل على الحكم عدم الدليل الواقعي و لو فرض ضياعه فهو و إن كان يمكن الشك فيه بعد الفحص أيضا، إلا أنه ليس مقابلا للقسم الثاني بناء على ما فسره المصنف قدس سرّه به، و إنما يقابله بناء على ما ذكرنا.

كما أن ما ذكره من كون المراد بالقسم الأول الاستصحاب المصطلح، و أن مبني الاستدلال فيه على ملاحظة الحالة السابقة، و إن كان قد يشعر به التعبير في المعبر عن البراءة بالأصلية، بدعوى إشعاره بكون منشأ الحكم بالبراءة سبقها، إلا

و يشهد لما ذكرنا، من المغايرة الاعتبارية (1): أن الشيخ لم يقل أن ظاهر كلام المحقق قدس سرّه أن المراد به مجرد الحكم بالبراءة لعدم الدليل على التكليف لتوقف تنجز التكليف على البيان وقبح العقاب بدونه، لا لأجل الحالة السابقة، كما قد يظهر مما ذكره في وجه جريان البراءة من وجوب الزائد على ريع الدية في عين الدابة، لظهوره في أن الموجب له عدم قيام الإجماع لا غير. ولذا يختص ذلك بالبراءة و لا يجري في التكليف أو غيره من الأحكام الشرعية لو كان ثابتا سابقا، كما صرح به في القسم الثالث إذ لو كان للحالة السابقة دخل في نظر المحقق لما كان المناسب له اعتبار القسم الثالث و هو استصحاب حال الشرع، فاعتباره للقسم الأول دون الثالث ظاهر في خصوصية البراءة دون الحالة السابقة.

و أما التعبير عنه بالاستصحاب فلعله من جهة الحكم فيه على طبق الحالة السابقة و إن لم يكن بملاحظتها، كما هو الحال في القسم الثاني أيضا إذا اختصاص الاستصحاب بما يكون الملحوظ فيه الحالة السابقة اصطلاح متأخر نشأ من الاستدلال عليه بالأخبار الملحوظ فيها ذلك. ولأجل هذا ذكرنا آنفا أنه لا يبعد أن يكون مراد المحقق قدس سرّه بالقسم الأول أصل البراءة الذي نحن بصدده.

و الذي تحصل من جميع ما ذكرنا: أن مراد المحقق قدس سرّه من القسم الأول أصل البراءة، و من الثاني قاعدة عدم الدليل دليل العدم التي هي من الإمارات، بل الأدلة العلمية على نفي الحكم واقعا، و من الثالث الاستصحاب المصطلح عند المتأخرين.

و هي و إن اشتركت في الحكم على طبق الحالة السابقة، إلا- أن سنخ الحكم و ملا-كه فيها مختلف جدا، فهو في الأول و الثالث ظاهري فعلي، و في الثاني واقعي. و ملاكه في الأول عدم الدليل الذي من شأنه أن يصل، بضميمة قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و في الثاني عدم الدليل واقعا مطلقا، و في الثالث ملاحظة الحالة السابقة فتأمل جيدا.

و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

(1) بناء على ما ذكرنا في معنى القسمين لا يكون الاختلاف بينها اعتباريا، بل حقيقيا، من حيث أن مفاد الأول نفي التكليف ظاهرا، و مفاد الثاني نفيه واقعا.

بوجوب مضي المتيّم الواجد للماء في أثناء صلاته لأجل الاستصحاب، وقال به لأجل أن عدم الدليل دليل العدم.

نعم، هذا القسم الثاني أعم موردا من الأول، لجريانه في الأحكام العقلية (1) وغيرها، كما ذكره جماعة من الأصوليين.

والمحصل: أنه لا ينبغي الشك في أن بناء المحقق قدس سرّه على التمسك بالبراءة الأصلية مع الشك في الحرمة، كما يظهر من تتبع فتاويه في المعتمد (2).

كما أن ما نقله قدس سرّه عن الشيخ قدس سرّه لا يشهد بالتغاير الاعتباري بين القسمين الأولين بل بين القسمين الآخرين، كما يظهر بمراجعته كلام المعتمد الذي تقدم منا نقله.

(1) لا يخفى أن الأحكام العقلية لا تقبل الشك حتى يمكن جريان أصالة عدم الدليل دليل العدم فيها، خصوصا بناء على ما ذكره المصنف قدس سرّه من أن المراد بالقاعدة النفي الظاهري، نعم يظهر من بعض أعظم المحشين قدس سرّه أن المراد الأمور الاعتقادية، وحينئذ يمكن نفيها بأصالة عدم الدليل دليل العدم. فتأمل. ثم إن الظاهر أن القسم الثاني إنما يكون أعم من وجه لا مطلقا، عموم القسم الأول للشبهة الموضوعية، كما نبه له بعض أعظم المحشين قدس سرّه وادعى أن ذلك هو مراد المصنف قدس سرّه.

(2) بل يكفي فيه ما ذكره في القسم الأول، لما ذكرنا من رجوعه إلى أصل البراءة. والظاهر رجوع ما يظهر من فتاواه في المعتمد إلى ذلك، سواء حمل على ما ذكرنا أم على الاستصحاب، كما ذكره المصنف قدس سرّه.

[هل أن أصالة الإباحة من الأدلة الظنية أو من الأصول؟]

مقتضى الأدلة المتقدمة: كون الحكم الظاهري في الفعل المشتبه بالحكم هي الإباحة من غير ملاحظة الظن بعدم تحريمه في الواقع (1)، فهذا الأصل يفيد القطع بعدم اشتغال الذمة، لا الظن بعدم الحكم واقعا، ولو أفاده (2) لم يكن معتبرا.

(1) فيكون من الأصول المعذرة لا الأمارات الظنية. فإن الأدلة الشرعية لم تتضمن إلا الرفع والإطلاق والسعة ونحوها، وظاهر الحكم فيها بذلك هو الحكم القطعي، فيتعين حمله على الظاهري الفعلي بعد فرض الشك في الواقع، ولا قرينة على كون الحكم بالأمر المذكورة كفاية عن حجية احتمال العدم، راجعا إلى أماريته.

بل هو أمر قطعي بعد ملاحظة الارتكازيات في فهم أدلة المقام. وأما حكم العقل فالحال فيه أظهر، لعدم ابتناؤه على حجية شيء على الواقع وكشفه عنه بلا إشكال.

و منه يظهر أن مرجع الإباحة عد في المقام إلى فحص السعة ورفع الحرج عملا، لا الإباحة التي هي أحد الأحكام الخمسة.

(2) لا يتصور كون الأصل المذكور مفيدا للظن. نعم قد يحصل الظن من أمارات آخر شخصية أو نوعية، ودليل الأصل لا يصلح لإثبات حجيتها، لعدم نظره إليها.

إلا أن الذي يظهر من جماعة كونه من الأدلة الظنية، منهم صاحب المعالم عند دفع الاعتراض عن بعض مقدمات الدليل الرابع الذي ذكره لحجية خبر الواحد (1)، ومنهم شيخنا البهائي قدس سرّه، ولعل هذا هو المشهور بين الأصوليين، حيث لا يتمسكون فيه إلا باستصحاب البراءة السابقة (2)، بل ظاهر المحقق رحمه الله في المعارج الإطباق على التمسك بالبراءة الأصلية حتى يثبت الناقل، وظاهره أن اعتمادهم في الحكم بالبراءة على كونها هي الحالة السابقة الأصلية (3).

والتحقيق: أنه لو فرض حصول الظن من الحالة السابقة فلا يعتبر (4)، والإجماع (5) ليس على اعتبار هذا الظن، وإنما هو على العمل على طبق الحالة السابقة، ولا يحتاج إليه (6) بعد قيام الأخبار المتقدمة و حكم العقل.

(1) تقدم التعرض لذلك في أواخر المقدمة الثانية من مقدمات دليل الانسداد.

(2) بناء على ما قد يظهر منهم عن إفادة الاستصحاب الظن.

(3) تقدم في أواخر التنبيه السابق التعرض لتحقيق مراد المحقق من التمسك بالبراءة الأصلية.

(4) لعدم الدليل على حجيته.

(5) الذي قد يظهر من المحقق قدس سرّه في المعارج، في الكلام المتقدم حكايته عنه.

(6) يعني: إلى الإجماع المدعى في كلام المحقق على العمل على طبق الحالة السابقة.

[هل أن أوامر الاحتياط للاستحباب أو للإرشاد؟]

لا إشكال في رجحان الاحتياط عقلا ونقلا، كما يستفاد من الأخبار المذكورة (1) وغيرها.

(1) لا يخفى أن أكثر الأخبار الآمرة بالاحتياط وواجبها الشبهة ظاهرة في أن ملاك ذلك هو الحذر من الهلكة الواقعية المحتملة على تقدير إصابة الحرام الواقعي فهي مختصة بالشبهة المنجزة ولا تعم غيرها، فلا مجال لاستفادة رجحان الاحتياط في الشبهة غير المنجزة بعد فرض عدم لزومه، بل يتعين حملها على الاحتياط اللازم لا غير، كما ذكرنا ذلك في أخبار التوقف والاحتياط.

نعم قد يتمسك لرجحان الاحتياط حينئذ بما أمر فيه بترك الشبهات بملاك البعد عن الحرام أو لأن فيها عتابا، بدعوى ظهوره في رجحان الاحتياط مطلقا مولويا. اللهم إلا أن يستشكل فيه بظهوره في خصوص الشبهة المنجزة لسوقه مساق أدلة التوقف والاحتياط وإن اختلف ملاك الحكم فيه عنها.

ولا سيما مع ما تقدم من قرب كون المراد من الشبهة فقد الحجة في مورد الحاجة إليها، لا مطلق الشك في الحكم الواقعي، فإن ذلك لو تم لم يفرق فيه بين جميع الأخبار. مع أنه لا يبعد حملها على الإرشاد أيضا لأن الفائدة المشار إليها مما يحكم العقل بحسن تحصيله، نعم لا مجال لذلك فيما تضمن أن في الشبهات عتابا، كما لا

و هل الأوامر الشرعية للاستحباب (1)، فيثاب عليه و إن لم يحصل به الاجتناب عن الحرام الواقعي (2)، أو غيري بمعنى كونه مطلوباً لأجل التحرز عن الهلكة المحتملة و الاطمئنان بعدم وقوعه فيها (3)، فيكون الأمر به إرشادياً (4) لا يترتب على موافقته و مخالفته سوى الخاصية المترتبة على الفعل أو الترك، نظير أوامر الطبيب، و نظير الأمر بالإشهاد عند المعاملة لتلا يقع التنازع (5)؟ وجهان: يخفى. فتأمل.

فالعمدة في حسن الاحتياط ما هو المعلوم من تمامية ملاك الحكم الواقعي المقتضي لرجحان تحصيله عقلاً، لما فيه من الانقياد للمولى الاعظم، الذي هو من سنخ الإطاعة و إن لم يكن لازماً مثلها. و مجرد رفعه ظاهراً تخفيفاً منه تعالى لا ينافي ذلك و لا يصلح للردع عنه. و إن كان قد يشهد بالردع ما تضمنه إنه تعالى يجب أن يعبد في رخصه كما يجب أن يعبد في عزائمه و أنه يحب اليسر و نحو ذلك. و لا بد من التأمل.

(1) يعني: المولوي.

(2) بل إن حصل الاجتناب به يثاب أيضاً ثواباً آخر غير ثواب الانقياد الذي يستحقه بحكم العقل.

(3) هذا راجع إلى كون الأمر طريقياً لا غيرياً. و لعله مراد المصنف قدس سره.

(4) لأن الوقوع في الهلكة المعلومه ليس حراماً شرعاً و إنما يحسن تجنب ذلك عقلاً استحباباً.

(5) لا يبعد أن يكون هذا حكمة مع كون الأمر الشرعي بالإشهاد مولوياً، لا أنه كاشف عن كون الأمر به إرشادياً، فإنه خلاف ظاهر الأمر الصادر من الشارع.

ص: 165

من ظاهر الأمر (1) بعد فرض عدم إرادة الوجوب (2) .

و من (3) سياق جل الأخبار الواردة في ذلك، فإن الظاهر كونها مؤكدة لحكم العقل بالاحتياط.

الظاهر كونها للإرشاد

و الظاهر أن حكم العقل بالاحتياط من حيث هو احتياط-على تقدير كونه إلزاميا-لمحض الاطمئنان و دفع احتمال العقاب، و كما أنه إذا تيقن بالضرر يكون إلزام العقل لمحض الفرار عن العقاب المتيقن، فكذلك طلبه الغير الإلزامي إذا احتمل الضرر (4) .

بل، و كما أن أمر الشارع بالإطاعة في قوله تعالى: أطيعوا الله ورسوله لمحض الإرشاد، لئلا يقع العبد في عقاب المعصية و يفوته ثواب (1) فإن الأمر الشرعي بنفسه ظاهر في المولوية، و حمله على الإرشاد يحتاج إلى القرينة.

(2) ليس هذا لدفع الحمل على الإرشاد، بل لبيان وجه الحمل على الرجحان مع أن الأمر في نفسه ظاهر في الوجوب و الإلزام.

(3) بيان لوجه الحمل على الإرشاد.

(4) لا يخفى أنه إذا احتمل الضرر يكون طلب العقل إلزاميا أيضا. و لأجله لا مجال لدعوى كون الأمر بالاحتياط إرشادا إليه مع فرض كون الأمر المذكور غير إلزامي. فلو فرض الحمل على الإرشاد تعين حمله على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط من باب الاتقياد الراجح لا بملاك دفع الضرر المحتمل.

إلا أن يكون مراد المصنف قدس سره من الضرر الأثر الواقعي للفعل الذي يعم فوت الملاك الواقعي غير اللازم الدفع. نعم أشرنا إلى أنه لا مجال لحمل النصوص على ذلك بعد تضمنها الهلكة الظاهرة في الأثر اللازم الدفع. و من ثم قلنا باختصاصها بالشبهة المنجزة.

الطاعة، ولا يترتب على مخالفته سوى ذلك، فكذلك أمره بالأخذ بما يأمن معه من الضرر، ولا يترتب على موافقته سوى الأمان المذكور، ولا على مخالفته سوى الوقوع في الحرام الواقعي على تقدير تحققه.

ما يشهد لكونها من الإرشاد

ويشهد لما ذكرنا: أن ظاهر الأخبار حصر حكمة الاجتناب عن الشبهة في التفصي عن الهلكة الواقعية لئلا يقع فيها من حيث لا يعلم. واقتراه مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه ورعا، ومن المعلوم أن الأمر باجتنب المحرمات في هذه الأخبار ليس إلا للإرشاد (1) ، لا- يترتب على موافقتها ومخالفتها سوى الخاصية الموجودة في المأمور به- وهو الاجتناب عن الحرام- أو فوتها، فكذلك الأمر باجتنب الشبهة لا يترتب على موافقته سوى ما يترتب على نفس الاجتناب لو لم يأمر به الشارع، بل فعله المكلف حذرا من الوقوع في الحرام.

ترتب الثواب على اجتناب الشبهة

ولا- يبعد التزام ترتب الثواب عليه، من حيث إنه انقياد (2) وإطاعة (1) لكن ذلك يختص بالشبهة المنجزة التي يخشى فيها من ضرر الحرام، كما هو المناسب للتعبير بالهلكة، فلا مجال للاستدلال بها في المقام، كما عرفت.

(2) لا- إشكال في رجحانه عقلا بملاك الانقياد، كما ذكرنا. وأما ترتب الثواب عليه، فإن كان المراد به استحقاقه مطلقا ولو مع عدم الإصابة فهو لا يخلو عن إشكال وإن قلنا باستحقاق المطيع للثواب، وأن ثوابه ليس لمحض التفضل، لفرض عدم تحقق الإطاعة.

وإن كان المراد ترتبه ولو بدون استحقاق فهو قريب جدا بلحاظ لطفه تعالى وتفضله وكرمه على أهل ولايته. نعم لا بد من فرض عدم ثبوت الردع عنه من الشارع على ما تقدمت الإشارة إليه.

حكومية (1)، فيكون حينئذ حال الاحتياط و الأمر به حال نفس الإطاعة الحقيقية و الأمر بها في كون الأمر لا يزيد فيه على ما ثبت فيه من المدح أو الثواب لو لا الأمر.

ظاهر بعض الأخبار كونها للاستحباب

هذا، و لكن الظاهر من بعض الأخبار المتقدمة، مثل قوله عليه السلام:

«من ارتكب الشبهات نازعته نفسه إلى أن يقع في المحرمات»، و قوله: «من ترك الشبهات كان لما استبان له من الإثم أترك»، و قوله: «من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه»: هو كون الأمر به للاستحباب (2)، و حكمته أن لا يهون عليه ارتكاب المحرمات المعلومة، و لازم ذلك استحقاق الثواب على إطاعة أوامر الاحتياط، مضافا (3) إلى الخاصية المترتبة على نفسه (4).

حسن الاحتياط مطلقا

ثم لا- فرق فيما ذكرنا- من حسن الاحتياط بالترك- بين أفراد المسألة حتى مورد دوران الأمر بين الاستحباب و التحريم، بناء على أن دفع المفسدة الملزمة للترك أولى من جلب المصلحة الغير الملزمة، و ظهور الأخبار المتقدمة في ذلك أيضا (5).

(1) لعل المراد به أنه كالإطاعة.

(2) عرفت الاشكال في الاستدلال بالنصوص المذكورة في أول هذا التنبيه.

(3) حال من قوله: «استحقاق الثواب...».

(4) و هي الانقياد التي عرفت قرب كونها مقتضية للثواب أيضا في الجملة.

(5) لم يظهر الوجه في دلالتها على الأولوية المذكورة بناء على شمولها للشبهة غير المنجزة، ضرورة أنها حينئذ واردة للإرشاد بلحاظ ترتب الخاصية المحتملة على تقدير موافقة الاحتمال للواقع، و لا تعرض فيها للترجيح بين الخاصيتين. إلا أن

و لا يتوهم: أنه يلزم من ذلك (1) عدم حسن الاحتياط فيما احتمال كونه من العبادات المستحبة بل حسن الاحتياط بتركه، إذ لا ينفك ذلك (2) عن احتمال كون فعله تشريعاً محرماً.

لأن (3) حرمة التشريع تابعة لتحقيقه، ومع إتيان ما احتمال كونها عبادة لداعي هذا الاحتمال لا يتحقق موضوع التشريع (4)، ولذا قد يجب الاحتياط مع هذا الاحتمال، كما في الصلاة إلى أربع جهات أو في الثوبين المشتبهين وغيرهما، وسيجيء زيادة توضيح لذلك (5) إن شاء الله.

يكون مراده التمسك باطلاق الأخبار المذكورة لإثبات عموم رجحان الاحتياط للمورد بالاجتناب، لا للأولوية. وحينئذ لا يخلو عن إشكال، لقرب انصرافها عن صورة تزامم الاحتياطين.

(1) يعني: من تقديم احتمال التحريم على احتمال الاستحباب.

(2) يعني: احتمال الاستحباب.

(3) تعليل لقوله: «و لا يتوهم...».

(4) لتوقف التشريع على نسبة الحكم للمولى، ومع فرض كون الداعي هو الاحتمال لا تتحقق النسبة.

(5) في التنبه الثاني من تنبيهات المسألة الأولى للشبهة الوجوبية.

[المذاهب الأربعة المنسوبة إلى الأخباريين فيما لا نص فيه]

نسب الوحيد البهبهاني قدس سرّه إلى الأخباريين مذاهب أربعة في ما لا نص فيه: التوقف، والاحتياط، والحرمة الظاهرية، والحرمة الواقعية.

فيحتمل رجوعها إلى معنى واحد، وكون اختلافها في التعبير لأجل اختلاف ما ركنا إليه من أدلة القول بوجوب اجتناب الشبهة. فبعضهم ركن إلى أخبار التوقف (1)، وآخر إلى أخبار الاحتياط، وثالث إلى أوامر ترك الشبهات مقدمة لتجنب المحرمات (2)، كحديث التلث، ورابع إلى أوامر ترك المشتبهات من حيث إنها مشتبهات (3)، فإن هذا الموضوع في (1) كموثقة حمزة بن الطيار ورواية جابر المتقدمين في الطائفة الثانية. وأما ما تضمن الأمر بالوقوف عند الشبهة معللاً بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة فالظاهر أنه من القسم الثالث، لأن ظاهر الهلكة فيها هي الهلكة الواقعية الناشئة من الحرمة المحتملة.

(2) فإنها ظاهرة في عدم محذور في الشبهة، بما هي لتكون محرمة واقعاً، بل من حيث احتمال افضائها للحرام الواقعي، فلا تكون إلا محرمة حرمة ظاهرية طريقية.

(3) لعل المراد بها ما تضمن أن من ترك الشبهة كان لما استبان له من الإثم

نفسه حكمه الواقعي الحرمة (1) .

التوقف أعم من الاحتياط بحسب المورد

و الأظهر (2): أن التوقف أعم بحسب المورد من الاحتياط، لشموله الأحكام المشتبهة في الأموال والأعراض والنفوس مما يجب فيها الصلح أو القرعة (3)، فمن عبر به أراد وجوب التوقف في جميع الوقائع الخالية عن النص العام والخاص.

الاحتياط أعم من موارد احتمال التحريم

و الاحتياط أعم من موارد احتمال التحريم، فمن عبر به أراد الأعم من محتمل التحريم و محتمل الوجوب (4)، مثل وجوب السورة أو وجوب أترك، ونحوه.

(1) يعني: بناء على ظهور هذه الأخبار في الحرمة.

(2) يعني: في توجيه الفرق بين الأقوال الأربعة.

(3) وذلك في موارد تشابه الحقوق، لعدم تحقق وجه متيقن الجواز فيها في حق الكل حتى يكون مقتضى الاحتياط اختياره. لكن الاحتياط ممكن في حق كل طرف بنفسه إذ له إسقاط حقه المحتمل أو عدم المطالبة به، أو أداء الحق المحتمل لصاحبه احتياطاً، وإن امتنع الاحتياط في حق الحاكم.

فدعوى: أن التوقف أعم من الاحتياط غير ظاهرة. نعم في مورد الدوران بين محذورين يتعذر الاحتياط مع إمكان التوقف بناء على أن المراد بالتوقف عن الشبهة الاجتناب بالترك الذي هو ممكن في المقام. لكن ذلك خارج عن محل الكلام، إذ الكلام في الدوران بين الحرمة وغير الوجوب من الأحكام.

(4) يعني: بخلاف من عبر بالتوقف، فإن التوقف مختص بالشبهة التحريمية، لأن الاحتياط في الشبهة الوجوبية بالفعل لا بالتوقف.

لكن تقدم احتمال عموم الشبهة في أخبار التوقف للشبهة الوجوبية. فراجع الجواب الثاني عن الطائفة الثانية من الأخبار التي استدل بها الأخباريون مع أن

الفرق بين الحرمة الظاهرية و الواقعية

و أما الحرمة الظاهرية و الواقعية، فيحتمل الفرق بينهما (1): بأن المعبر بالأولى قد لاحظ الحرمة من حيث عروضها لموضوع محكوم بحكم واقعي (2)، فالحرمة ظاهرية (3) و المعبر بالثانية قد لاحظها من حيث عروضها لمشتبه الحكم، و هو موضوع من الموضوعات الواقعية، فالحرمة واقعية. أو بملاحظة أنه إذا منع الشارع المكلف- من حيث إنه جاهل بالحكم- من الفعل (4)، فلا يعقل إباحته له واقعا (5)، لأن معنى الإباحة الفرق المذكور بين الاحتياط و التوقف إنما يتم في حق من أطلق وجوب الاحتياط في الشبهة، و لا يتم في حق من خصه بالشبهة التحريمية إذ لا يكون وجوب الاحتياط حينئذ أعم من وجوب التوقف، كما لا يخفى.

(1) هذا إنما يصلح وجها للفرق بين القول بالحرمة الواقعية و القول بالحرمة الظاهرية. لا بينهما و بين القولين الأولين. و كان المناسب التعرض لذلك و هو لا يخلو عن غموض.

(2) و هو الحكم الأولى المشكوك فيه.

(3) كأنه من جهة كونها طريقية لأجل المحافظة على الواقع المحتمل، لا أنها مع قطع النظر عنه.

(4) متعلق بقوله: «منع الشارع».

(5) يعني: ليس هناك حكم واقعي في مقابل الحرمة المفروضة، فلا بد من كون الحرمة واقعية لا ظاهرية.

لكن هذا لا يخلو عن إشكال، إذ حرمة الشيء بعنوان كونه مجهول الحكم إنما تنافي إباحته بعنوان كونه مجهول الحكم، و لا يلتزم بذلك أحد من الأخباريين في المقام، و أما إباحته بعنوان الواقعي- كالتن- فهي لا تنافي حرمة بعنوان كونه

احتمال آخر في الفرق

ويحتمل الفرق: بأن القائل بالحرمة الظاهرية يحتمل أن يكون الحكم في الواقع هي الإباحة، إلا أن أدلة الاجتناب عن الشبهات حرمتها ظاهراً، والقائل بالحرمة الواقعية إنما يتمسك في ذلك بأصالة الحظر في الأشياء، من باب قبح التصرف في ما يختص بالغير (1) بغير إذنه.

مشكوك الحكم. بل هي مأخوذة في موضوعها، كيف و ظاهر أكثر الأخبار التي يستدل بها للحكم الظاهري في المقام أن العقاب على الحرمة الواقعية المحتملة و أن الاحتمال كاف في تنجزها.

فالبناء على ارتفاع الحكم الواقعي لمنافاته للحرمة المذكورة في غير محله جداً.

وعليه يبتني الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري في سائر المقامات، و تمام الكلام فيه في محله.

هذا و لا يبعد الفرق بين الحرمة الواقعية و الظاهرية بأن الأولى تقتضي العقاب على مخالفتها مع قطع النظر عن الواقع سواء كان الشيء و بعنوانه الأولى محكوماً بالإباحة أم الحرمة، و الثانية طريقية لا غير و لا تقتضي العقاب على مخالفتها، بل على مخالفة الحرمة الواقعية لو كانت حاصلة، و دليل الأولى هو القسم الرابع من الأخبار المشار إليها في أول هذا التنبيه، و دليل الثانية هو القسم الثالث منها.

(1) هو الشارع الأقدس. لكن المراد من القبح إن كان هو القبح الواقعي المستلزم للحرمة الواقعية، فمن الظاهر أن موضوعه عدم الإذن واقعا لا الشك في الإذن، و لا طريق إلى إحراز عدم الإذن من الشارع بعد فرض احتمال الإباحة، و إن كان هو القبح الظاهري الراجع إلى منجزية احتمال عدم الإذن فهو عبارة أخرى عن الحرمة الظاهرية، و لا يكون وجهاً مقابلاً لها.

نعم إذ كانت أصالة الحظر قاعدة اجتهادية من سنخ العموم الذي هو دليل على الحكم الواقعي كان الاستناد إليها راجعاً إلى دعوى الحرمة الواقعية، و يكون

و يحتمل الفرق (1): بأن معنى الحرمة الظاهرية حرمة الشيء في الظاهر فيعاقب عليه مطلقا وإن كان مباحا في الواقع، والقائل بالحرمة الواقعية يقول: بأنه لا حرمة ظاهرا أصلا، فإن كان في الواقع حراما استحق المؤاخذة عليه وإلا فلا، وليس معناها أن المشتبه حرام واقعا، بل معناه أنه ليس فيه إلا الحرمة الواقعية على تقدير ثبوتها (2)، فإن هذا أحد الأقوال للأخباريين في المسألة على ما ذكره العلامة الوحيد- المتقدم- في موضع آخر، حيث قال- بعد رد خبر التثليث المتقدم: بأنه لا- يدل على الحظر أو وجوب التوقف، بل مقتضاه أن من ارتكب الشبهة و اتفق كونها حراما في الواقع يهلك لا مطلقا (3) -: ويخطر بخاطري أن من الأخباريين من يقول بهذا المعنى، انتهى.

ولعل هذا القائل اعتمد في ذلك على ما ذكرنا سابقا: من أن الأمر العقلي و النقل بالاحتياط للإرشاد (4)، من قبيل أوامر الطبيب لا يترتب الفرق بينه وبين الحرمة الظاهرية واضحا، لوضوح الفرق بين مؤدى الأمانة، و الأصل و لعل هذا هو مراد المصنف قدس سرّه. فتأمل.

(1) هذا عكس ما ذكرناه من الفرق. و هو خلاف الظاهر، كما سيأتي.

(2) لكن هذا خلاف ظاهر التعبير بالحرمة الواقعية، لظهوره في ثبوتها على كل حال.

(3) هذا مفعول لقوله: «حيث قال» و هو مفعول القول.

(4) إذا كان للإرشاد لم يصلح لإيجاب الاحتياط مع فرض حكم العقل بالبراءة، بل يختص بالشبهات المنجزة في نفسها و التي يلزم العقل فيها بالاحتياط مع قطع النظر عن الأمر المذكور. كما تقدم عند الكلام في مفاد الأخبار. وإنما يتجه

على موافقتها و مخالفتها عدا ما يترتب على نفس الفعل المأمور به أو تركه لو لم يكن أمر .

أوامر الاحتياط إرشادية

نعم، الإرشاد على مذهب هذا الشخص على وجه اللزوم- كما في بعض أوامر الطبيب- لا للأولوية كما اختاره القائلون بالبراءة (1) .

و أما ما يترتب على نفس الاحتياط فليس إلا التخلص عن الهلاك المحتمل في الفعل (2) .

نعم، فاعله يستحق المدح من حيث تركه لما يحتمل أن يكون تركه مطلوباً عند المولى، ففيه نوع من الانقياد، ويستحق عليه المدح و الثواب (3) .

و أما تركه فليس فيه إلا- التجري بارتكاب ما يحتمل أن يكون مبعوضاً للمولى، و لا دليل على حرمة التجري على هذا الوجه و استحقاق العقاب عليه. بل عرفت في مسألة حجية العلم: المناقشة في حرمة التجري بما هو أعظم من ذلك، كأن يكون الشيء مقطوع الحرمة بالجهل المركب، و لا يلزم من تسليم استحقاق الثواب على الانقياد بفعل الاحتياط، استحقاق استفادة إيجاب الاحتياط شرعاً من الأوامر المذكورة إذا كانت مولوية طريقية لإحراز الواقع و الاحتياط له أو تعبدية مع قطع النظر عن الواقع.

(1) تقدم أن القائلين بالبراءة ليس لهم الاستدلال على رجحان الاحتياط بالأخبار المذكورة بعد حملها على مجرد الرجحان و الأولوية، لظهورها في الإلزام بقريئة ذكر الهلكة، فراجع ما سبق عند التعرض للأخبار و في التنبيه الثالث.

(2) و هو العقاب التابع للحرمة الواقعية المنجزة عند الأخباريين.

(3) استحقاق الثواب مع عدم إصابة الواقع لا يخلو عن إشكال أشرنا إليه في التنبيه الثالث.

العقاب بترك الاحتياط و التجري بالإقدام على ما يحتمل كونه مبغوضا (1) .

وسياتي تنمة توضيح ذلك في الشبهة المحصورة إن شاء الله تعالى.

(1) لا يبعد أن يكون الانقياد و التجري من سنخ واحد، كما تشهد به المراكز.

ص: 176

[أصل الإباحة إنما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليه]

أن أصالة الإباحة في مشتبه الحكم إنما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليها (1)، فلو شك في حل أكل حيوان مع العلم بقبوله التذكية (2) جرى أصالة الحل (3)، وإن شك فيه من جهة الشك في قبوله (1) لا إشكال في تقديم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي. وفي كونه للحكومة أو لوجه آخر كلام يأتي في خاتمة الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

(2) كالأرنب.

(3) لكن قد يدعي أنه محكوم لاستصحاب الحرمة الثابتة حال الحياة بناء على حرمة الحيوان قبل التذكية حال الحياة، لبقاء الموضوع عرفاً، وهو اللحم، وتبدل حاله من الحياة للموت لا يوجب تعدده حتى يمتنع الاستصحاب. ولو قيل بعدم حرمة حال الحياة وأن غير المذكي إنما لا يحل إذا كان ميتة فيجوز ابتلاع مثل العصفور حياً، أمكن استصحاب حرمة الثابتة قبل أن يشعر أو يوبر التي هي ثابتة حتى في الحيوان المحلل كما تبه عليه سيدنا الأعظم مد ظله.

لكن يشكل جريان الاستصحاب بأن موضوع الحرمة هو الأكل لا اللحم، ومن الظاهر اختلاف الأكل باختلاف قيوده من الحياة والموت وغيرهما، لأنه أمر كلي ومن هنا يشكل استصحاب الأحكام التكليفية، بخلاف الأحكام الوضعية

للتذكية (1) فالحكم الحرمة، لأصالة عدم التذكية (2)، لأن من شرائطها قابلية المحل، وهي مشكوكة، فيحكم بعدمها وكون الحيوان ميتة.

ما يظهر من المحقق و الشهيد الثانيين في حيوان متولد من طاهر و نجس

و يظهر من المحقق و الشهيد الثانيين قدس سرّهما فيما إذا شك في حيوان متولد من طاهر و نجس لا يتبعهما في الاسم (3) و ليس له مماثل (4): أن الأصل (5) فيه الطهارة و الحرمة.

فإن كان الوجه فيه أصالة عدم التذكية، فإنما يحسن (6) مع الشك كالطهارة و النجاسة و غيرهما-فإن موضوعها الموجود الشخصي الخارجي كاللحم الذي لا يتبدل باختلاف العوارض المذكورة. و تمام الكلام في مبحث الاستصحاب.

فراجع. و عليه لا مانع من جريان أصالة الحل، كما ذكره المصنف قدس سرّ. لكنها محكومة لإطلاقات الحل لو تمت، كقوله تعالى: قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه... على ما سيأتي الكلام فيه.

(1) كالتولد بين الشاة و الخنزير لو لم يلحق بأحدهما عرفا.

(2) فإن التذكية أمر حادث للحيوان حين الذبح، و مقتضى الاستصحاب عدمه. نعم الرجوع للأصل المذكور موقوف على عدم ثبوت عموم يقتضي قبول كل حيوان للتذكية إلا ما خرج، كما سينبه قدس سرّ له.

(3) أما لو تبع أحدهما في الاسم دخل في إطلاق أدلته الحاكمة بحرمة أو حليته.

(4) وجود المماثل لا أثر له في المقام، إلا أن يكون ذا عنوان خاص قد تعرضت الأدلة إلى حليته أو حرمة. و لعل ذلك مراد المصنف قدس سرّ.

(5) فاعل «يظهر» في قوله: «و يظهر من المحقق...».

(6) مع أنه يقتضي النجاسة بعد الذبح بناء على أن موضوع النجاسة غير المذكي. و ربما يكون مراد الشهيدين قدس سرّهما من الحكم بطهارته طهارته قبل الذبح في

في قبول التذكية وعدم عموم (1) يدل على جواز تذكية كل حيوان إلا ما خرج، كما ادعاه بعض.

وإن كان الوجه فيه أصالة حرمة أكل لحمه قبل التذكية، ففيه:

أن الحرمة قبل التذكية لأجل كونه من الميتة، فإذا فرض إثبات جواز تذكيته (2) خرج عن الميتة، فيحتاج حرمة إلى موضوع آخر (3). ولو شك في قبول التذكية رجع إلى الوجه السابق (4)، وكيف كان: فلا يعرف قبال نجس العين، لا بعد الذبح. فلا يتوجه عليهما الإشكال بذلك.

(1) إذ مع العموم المذكور لا يبقى مجال لجريان أصالة عدم التذكية، فيتعين البناء على حليته لإطلاقات الحل، مثل قوله: قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على ما سبق و يأتي الكلام فيه.

(2) يعني بمقتضى عموم قبول كل حيوان للتذكية الذي سبق عن بعض دعواه في المقام.

(3) لا يخفى أنه قبل التذكية ليس ميتة، بل حي فلو فرض حرمة فليس لأن موضوعها الميتة، بل لأن موضوعها الحي قبل التذكية، وحينئذ يجري ما عرفت من الكلام في بقاء الموضوع وعدمه.

نعم قد يدعي ثبوت الحرمة حال الحياة معلقة على الموت، فيقال: هو حرام إن مات، وحينئذ فيتوجه ما ذكره المصنف قدس سره من تبدل الموضوع لأن شرط القضية التعليقية الموت، والمفروض إحراز التذكية له بمقتضى العموم المدعى، فلا ينفع استصحاب القضية التعليقية لو جرى في نفسه. مع أنه محكوم... لإطلاقات الحل المتقدم إليها الإشارة لو تمت، على ما سيأتي الكلام فيه.

(4) حيث تقدم أن الأصل عدم التذكية لو لم يكن هناك عموم يقتضي بقبول كل حيوان للتذكية، كما تقدم أنه يقتضي النجاسة بعد الذبح.

وجه لرفع اليد عن أصالة الحل و الإباحة.

نعم، ذكر شارح الروضة -هنا- وجهها آخر، ونقله بعض محشيها عن الشهيد في تمهيد القواعد.

قال شارح الروضة: إن كلا من النجاسات و المحللات محصورة، فإذا لم يدخل في المحصور منها كان الأصل طهارته و حرمة لحمه، و هو ظاهر، انتهى.

و يمكن منع حصر المحللات، بل المحرمات محصورة، و العقل و النقل دل على إباحة ما لم يعلم حرمة، و لذا يتمسكون كثيرا بأصالة الحل في باب الأضمة و الأشربة.

و لو قيل: إن الحل إنما علق بالطيبات في قوله تعالى: قل أحل لكم الطيبات المفيد للحصر في مقام الجواب عن الاستفهام (1)، فكل ما شك في كونه طيبا فالأصل عدم إحلال الشارع له (2).

(1) فإن الآية هكذا: يسئلونك ما إذا أحل لهم، قل أحل لكم الطيبات و ظاهر الجواب انحصار مورد السؤال و هو الحلال به.

(2) كأنه لأصالة عدم كون المشكوك من الطيبات و لو من باب استصحاب عدم الأذلي لكن من القريب كون الطيبة في لحم الحيوان من لوازم ذاته غير المنفكة عنه حتى قبل وجوده، فلا مجال لليقين بعدمه الأذلي، لا أنها من لوازم وجوده حتى يمكن إحراز انفكاكها عنه قبل وجوده، و تستصحب حينئذ لا لأصالة عدم كون المشكوك من الطيبات، بل اللازم الرجوع إلى أصالة الحل أو عمومها الذي سيأتي الكلام فيه.

قلنا: إن التحريم محمول في القرآن على (الخبائث) (1) و(الفواحش) (2)، فإذا شك فيه فالأصل عدم التحريم (3)، و مع تعارض الأصلين (4) يرجع إلى أصالة الإباحة، وعموم قوله تعالى:

(1) في قوله تعالى: الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث... لكن لا ظهور له في الحصر حتى يعارض الآية السابقة الظاهرة فيه، فضلا عن أن يكون مقدا عليها.

(2) في مثل قوله تعالى: قل إنما حرم ربي الفواحش... لكن لا يبعد كون الحصر فيه إضافيا، وإلا فمن المعلوم كثرة المحرمات غير الفواحش العرفية.

و لا سيما بعد ظهورها في بيان جميع المحرمات لا خصوص المأكولات.

بخلاف قوله تعالى: قل أحل لكم الطيبات فإن المنسب منها إرادة الحلال من الطعام. وللکلام مقام آخر.

(3) كأنه لأصالة عدم كون الحيوان من الخبائث و الفواحش و لو من باب العدم الأزلي، و ما سبق في أصالة عدم كون الحيوان من الطيبات جار هنا.

(4) يعني: أصالة عدم كونه من الطيبات و أصالة عدم كونه من الخبائث و الفواحش هذا و قد عرفت الأشكال في جريان الأصلين ذاتا، لعدم سبق العدم الأزلي في موردها، فلا معنى لفرض التعارض. مضافا إلى الإشكال في الثاني بعدم كونه مورد الأثر، لعدم ثبوت كون موضوع التحريم هو الخبائث و الفواحش بنحو الحصر حتى ينفع أصالة عدمهما في اثبات الحل.

بل يشكل ترتب الأثر عليه حتى لو كان واردا مورد الحصر، لقرب كونه عنوانا تعليليا، كما يأتي عند الكلام في المسألة الرابعة في الشبهة التحريمية إن شاء الله تعالى.

قل لا أجد فيما أوحى إلي (1)، وقوله عليه السّلام: «ليس الحرام إلا ما حرم الله» (2).

مع أنه يمكن فرض كون الحيوان مما ثبت كونه طيباً (3).

بل الطيب ما لا يستقذر (4)، فهو أمر عديم يمكن إحرازه بالأصل عند الشك (5)، فتدبر.

(1) إلا العموم المذكور لو تم يكون هو المرجع حتى بناء على حصر المحللات في الطيبات، لأن مقتضى الجمع بين العمومين انحصار الأمور غير الطيبة بالميتة وغيرها مما ذكر في هذه الآية وأن غيرها من الطيبات، فيكون عموم هذه الآية حاكماً على أصالة عدم كون الشيء من الطيبات. كما أنه لو تم يكون حاكماً على أصالة الاباحة و مغنيا عنها.

نعم قد يشكل الاستدلال بالعموم المذكور لكثرة التخصيص فيه. لما هو المعلوم من كثرة المحرمات التي لم يتعرض لها في هذه الآية الشريفة، فإن ذلك قد يوجب إجماله وسقوطه عن مقام الاستدلال.

(2) قد يدعى عدم إمكان التمسك به، لأنه إذا فرض أن الخبائث مما حرمه الله تعالى فاحتمال كون الحيوان من الخبائث لا يدفعه هذا الخبر. فتأمل.

مضافاً إلى ما عرفت في الآية السابقة من الإشكال بكثرة التخصيص.

(3) لكن لا يبعد خروجه عن محل الكلام، وأن المفروض هنا ليس كذلك.

(4) هذا لا يخلو عن إشكال أو منع.

(5) بناء على ذلك يكون أمراً وجدانياً لا يقبل الشك حتى يرجع فيه إلى الأصل. فتأمل.

[اعتراض بعض الأخباريين على الأصوليين]

حكى عن بعض الأخباريين كلام لا يخلو إيراده عن فائدة، وهو:

أنه هل يجوز أحد أن يقف عبد من عباد الله تعالى، فيقال له: بما كنت تعمل في الأحكام الشرعية؟ فيقول: كنت أعمل بقول المعصوم و أفنتفي أثره و ما يثبت من المعلوم (1)، فإن اشتبه علي شيء عملت بالاحتياط، أفيزل قدم هذا العبد عن الصراط، و يقابل بالإهانة و الإحباط، فيؤمر به إلى النار و يحرم مرافقة الأبرار؟ هيئات هيئات! أن يكون أهل التسامح و التساهل في الدين في الجنة خالدين، و أهل الاحتياط في النار معذبين، انتهى كلامه.

المناقشة فيما أفاده بعض الأخباريين

أقول: لا يخفى على العوام فضلا عن غيرهم: أن أحدا لا يقول بحرمة الاحتياط و لا ينكر حسنه و أنه سبيل النجاة (2).

(1) يعني: من الأمور المعلومة.

(2) الذي هو سبيل النجاة الاحتياط مع تنجز الشبهة الذي هو لازم، و أما غيره فليس سبيل النجاة لتحقق النجاة من العقاب بدونه، و إنما هو حسن من باب الانقياد.

و أما الإفتاء بوجوب الاحتياط فلا- إشكال في أنه غير مطابق للاحتياط (1)، لاحتمال حرمة، فإن ثبت وجوب الإفتاء فالأمر يدور بين الوجوب و التحريم (2)، و إلا (3) فالاحتياط في ترك الفتوى (4)، و حينئذ:

فيحكم الجاهل بما يحكم به عقله، فإن التفت إلى قبح العقاب من غير بيان لم يكن عليه بأس في ارتكاب المشتبهِ، و إن لم يلتفت إليه و احتمال العقاب كان مجبولا على الالتزام بتركه (5)، كمن احتمل أن فيما يريد سلوكه من الطريق سبعا.

و على كل تقدير: فلا ينفع قول الأخباريين له: إن العقل يحكم بوجوب الاحتياط من باب وجوب دفع الضرر المحتمل (6)، و لا قول (1) بل هو حرام بنظر الأصولي، لعدم الدليل عليه.

(2) يمتنع ثبوت وجوب الإفتاء بعد فرض عدم العلم بالحكم- و هو وجوب الاحتياط و عدمه- و حرمة الفتوى من غير علم. و مع فرض العلم بالحكم تجوز بل قد يجب الفتوى على طبقه و لا يدور الأمر بين الوجوب و التحريم. نعم لو فرض وجوب الفتوى بالحكم الواقعي مطلقا و حرمة الفتوى بغيره كذلك دار الأمر بين الوجوب و التحريم. لكن لا مجال لتوهم ذلك.

(3) يعني: و إن لم يثبت وجوب الإفتاء.

(4) بل عرفت حرمتها مع عدم وضوح الأدلة و أما مع وضوحها فيجوز لكل عالم الفتوى بما علم، كما يجوز ترك الفتوى تورعا إذا لم يعرض ما يقتضي وجوبها.

(5) من باب وجوب دفع الضرر المحتمل الذي تقدم أنه فطري.

(6) كأنه لأن حكم العقل وجداني لا يقبل الشك و التقليد. لكن لا يخفى انه لم يتقدم من الأخباريين الاستدلال بوجوب دفع الضرر المحتمل، كيف و قد سبق من المصنف قدس سرّه دعوى اتفاق الأخباريين و الأصوليين على أن مقتضى حكم العقل

الأصولي له: إن العقل يحكم بنفي البأس مع الاشتباه.

وبالجملة: فالمجتهدون لا ينكرون على العامل بالاحتياط. والإفتاء بوجوبه من الأخباريين نظير الإفتاء بالبراءة من المجتهدين، ولا متيقن من الأمرين في البين (1)، ومفاسد الالتزام بالاحتياط (2) ليست بأقل من مفسد ارتكاب المشتبه، كما لا يخفى. فما ذكره هذا الأخباري من الإنكار لم يعلم توجهه إلى أحد، والله العالم وهو الحاكم.

هو البراءة بل لعل الأدلة العقلية الدالة على أن مقتضى الأصل الأولي هو البراءة متواترة. وإنما يستند الأخباريون في وجوب الاحتياط إلى الأدلة الخاصة فان تمت كان لهم الفتوى بالاحتياط. وإلا كان عليهم الرجوع لمقتضى الأصل الأولي العقلي والنقلي. ومنه يظهر أن الذي عليه إقامة الدليل هو الأخباري لا الأصولي.

(1) عرفت أن البناء على البراءة هو المتيقن، ولا بد في الخروج عنه من الدليل.

(2) مثل الضيق على المكلفين ونحو ذلك، إلا أن في صلوح ذلك الاستدلال في المقام منعا ظاهرا.

ص: 185

ما إذا كان دوران حكم الفعل بين الحرمة و غير الوجوب

من جهة إجمال النص

إما بأن يكون اللفظ الدال على الحكم مجملاً، كالنهي المجرد عن القرينة إذا قلنا باشتراكه لفظاً بين الحرمة و الكراهة.

و إما بأن يكون الدال على متعلق الحكم كذلك، سواء كان الإجمال في وضعه كالغناء إذا قلنا بإجماله، فيكون المشكوك في كونه غناء محتمل الحرمة، أم كان الإجمال في المراد منه، كما إذا شك في شمول الخمر للخمر الغير المسكر و لم يكن هناك إطلاق يؤخذ به (1). و الحكم في ذلك كله كما في المسألة الاولى، و الأدلة المذكورة من الطرفين جارية هنا.

و ربما يتوهم: أن الإجمال إذا كان في متعلق الحكم - كالغناء و شرب الخمر الغير المسكر - كان ذلك داخلاً في الشبهة في طريق الحكم (2). و هو (1) بأن يرد النهي عن الخمر في غير مقام البيان فلا تتم مقدمات الحكمة المنقحة لإطلاقه، و إن علم شموله لغير المسكر لو تم إطلاقه. و بهذا يفترق عن الغناء.

(2) و هي الشبهة الموضوعية، فإنه يطلق عليها في كلام بعض الأخباريين

الشبهة في طريق الحكم، كما صرح به بعض أعظم المحشين قدس سرّه و سيأتي في كلام الحر العامل في التنبيه الثاني من تنبيهات المسألة الرابعة.

و كأن هذا من المصنف قدس سرّه تعريض بتوهم لزوم التزام الأخباريين بالبراءة هنا من جهة التزامهم بها في الشبهة في طريق الحكم، فإذا فرض كون الشبهة في المقام في طريق الحكم لزم بناؤهم فيه على البراءة.

(1) إذ لا يراد بالشبهة الموضوعية إلا ما كان منشأ الاشتباه فيه اشتباه حال الموضوع خارجاً بعد العلم بالحكم الشرعي، بجميع خصوصياته التي يرجع فيها للشارع.

إشارة

أن يدور حكم الفعل بين الحرمة و غير الوجوب من جهة تعارض

النصين و عدم ثبوت ما يكون مرجحا لأحدهما

الأقوى عدم وجوب الاحتياط

و الأقوى فيه أيضا عدم وجوب الاحتياط، لعدم الدليل عليه (1) عدا ما تقدم: من الوجوه المذكورة التي عرفت حالها، و بعض ما ورد في خصوص تعارض النصين، مثل ما في عوالي اللآلي: من مرفوعة العلامة رحمه الله إلى زرارة عن مولانا أبي جعفر عليه السلام:

ظاهر مرفوعة زرارة وجوب الاحتياط

«قال: قلت: جعلت فداك، يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟

فقال: يا زرارة، خذ بما اشتهر بين أصحابك، ودع الشاذ النادر.

فقلت: يا سيدي، إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم.

فقال عليه السلام: خذ بما يقوله أعدلهما عندك و أوثقهما في نفسك.

فقلت: إنهما معا عدلان مرضيان موثقان عندي.

فقال: انظر ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه و خذ بما خالفهم، فإن الحق فيما خالفهم.

(1) لأن النص المطابق للاحتياط قد سقط عن الحجية بالمعارضة.

قلت:ربما كانا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف نصنع؟قال:فخذ بما فيه الحائطة لدينك، و اترك ما خالف الاحتياط.

فقلت:إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان، فكيف أصنع؟

قال:إذن فتخير أحدهما فتأخذ به و تدع الآخر...الحديث».

الجواب عن المرفوعة

وهذه الرواية وإن كانت أخص من أخبار التخيير (1)، إلا- أنها ضعيفة السند، وقد طعن صاحب الحقائق فيها وفي كتاب الغوالي و صاحبه، فقال:

إن الرواية المذكورة لم تقف عليها في غير كتاب الغوالي، مع ما هي عليها من الإرسال، وما عليه الكتاب المذكور: من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والإهمال، و خلط غثها بسمينها و صحيحها بسقيمها، كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور، انتهى (2) .

(1)لعموم أخبار التخيير للخبرين الموافقين للاحتياط و المخالفين له و المختلفين و اختصاص هذه الرواية بالمختلفين. ثم إن الذي يظهر من بعض أعظم المحشين قدس سرّه و غيره أن المراد...بموافقتهما للاحتياط و مخالفتهما له تعذر الاحتياط في موردهما للدوران بين المحذورين و هو غير ظاهر من الرواية و لا بدّ من التأمل و التدبر في معناها.

(2)لم يتعرض المصنف قدس سرّه لأخبار التوقف في المتعارضين، و هي مختلفة المضمون فبعضها ظاهر في التوقف مطلقا مع إمكانه، و بعضها ظاهر في التوقف بعد فقد المرجحات، و الأول معارض لإخبار التخيير و الترجيح معا، فلا مجال للعمل به و تقييده بإخبار الترجيح ليس أولى من حملة على الاستحباب. فتأمل.

و الثاني- و هو مقبولة ابن حنظلة-لا- يبعد حملة عن الترجيح بالرأي، فلا- ينافي الأخبار الدالة على التخيير، في مقام العمل من باب التسليم. مضافا في كلا القسمين

ثم إذا لم نقل بوجوب الاحتياط، ففي كون أصل البراءة مرجحاً لما يوافقها، أو كون الحكم الوقف (1)، أو التساقط و الرجوع إلى الأصل، أو التخيير بين الخبرين في أول الأمر (2) أو دائماً، وجوه (3) ليس هنا محل ذكرها (4)، فإن المقصود هنا نفي وجوب الاحتياط، والله العالم.

بقي هنا شيء، وهو:

تعارض (المقرر و الناقل)، و(المبيح و الحاضر)

أن الأصوليين عنونوا في باب التراجيح الخلاف في تقديم الخبر الموافق للأصل على المخالف، ونسب تقديم المخالف - وهو المسمى بالناقل (5) - إلى أكثر الأصوليين بل إلى جمهورهم، منهم العلامة قدس سره.

وعنونوا أيضاً مسألة تقديم الخبر الدال على الإباحة على الدال على الحظر و الخلاف فيه، ونسب تقديم الحاضر على المبيح إلى المشهور، بل يظهر من إظهارهما في إمكان الرجوع للمعصوم عليه السلام: فلا ينفع فيما نحن فيه. و تمام الكلام في مبحث التعارض. و قد ذكرنا بعض الكلام في شرح كفاية الأصول. فراجع.

(1) إن أريد من الوقف عدم العمل بكلا الخبرين فهو عبارة أخرى عن التساقط. و إن أريد منه الوقف في مقام العمل الراجع إلى الاحتياط لم يتجه جعله مبنيًا على عدم وجوب الاحتياط. فلاحظ.

(2) بحيث لو اختار أحدهما لم يجز العدول إلى الآخر في واقعة أخرى، وهو المعبر عنه بالتخيير الابتدائي، و يقابله التخيير الاستمراري.

(3) مبتدأ مؤخر خبره قوله فيما سبق: «ففي كون أصل البراءة مرجحاً...»

(4) بل محلها في مبحث التعادل و التراجيح.

(5) يعني: الناقل عن حكم الأصل المخالف له، و يقابله المقرر، الذي يراد به المقرر لحكم الأصل الموافق له.

المحكي عن بعضهم عدم الخلاف في ذلك. والخلاف في المسألة الأولى ينافي الوفاق في الثانية.

كما أن قول الأكثر فيها مخالف لما يشاهد: من عمل علمائنا (1) على عدم تقديم المخالف للأصل، بل التخيير أو الرجوع إلى الأصل الذي هو وجوب الاحتياط عند الأخباريين والبراءة عند المجتهدين حتى العلامة، مضافا إلى ذهاب جماعة من أصحابنا (2) في المسألتين إلى التخيير (3).

الفرق بين المسألتين

ويمكن أن يقال: إن مرادهم من الأصل في مسألة الناقل و المقرر (4) أصالة البراءة من الوجوب (5) لا أصالة الإباحة، فيفارق مسألة تعارض المبيح و الحاضر (6).

و إن حكم (7) أصحابنا بالتخيير أو الاحتياط لأجل الأخبار (1) يعني: في الفقه.

(2) يعني: الأصوليين منهم.

(3) هذا لم يتضح وجه كونه إشكالا في المقام، إذ غاية ما يقتضيه ثبوت الخلاف في المسألتين هو عدم كون الحكم فيهما إجماعيا. نعم هو ينافي ما يظهر من بعضهم من الوفاق في المسألة الثانية.

(4) وهي المسألة الأولى.

(5) فتختص بالشبهة الوجوبية.

(6) لاختصاصها بأصالة الإباحة في الشبهة التحريمية.

(7) الوجه الأول يرفع التنافي بين الوفاق في المسألة الثانية و الخلاف في الأولى، وهذا يرفع التنافي بين حكمهم في الأصول في المسألتين و عملهم في الفقه،

الواردة، لا لمقتضى نفس مدلولي الخبرين من حيث هما، فيفارق المسألتين.

لكن هذا الوجه قد يباه مقتضى أدلتهم، فلاحظ و تأمل.

لو فرض اختلافهما من شخص واحد، إذ لو كان من شخصين فلا تنافي حتى يحتاج إلى التوجيه.

ص: 192

دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب، مع كون الشك في الواقعة

الجزئية لأجل الاشتباه في بعض الأمور الخارجية

كما إذا شك في حرمة شرب مائع وإباحته للتردد في أنه خل أو خمر، وفي حرمة لحم للتردد بين كونه من الشاة أو من الأرنب (1).

عدم الخلاف في الإباحة

و الظاهر: عدم الخلاف (2) في أن مقتضى الأصل فيه الإباحة، للأخبار الكثيرة في ذلك (3)، مثل قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» (4)، و«كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال» (5).

(1) بناء على عدم الرجوع فيه إلى استصحاب الحرمة الثابتة حال الحياة قبل التذكية أو قبل أن يشعر أو يوبر، كما تقدم في التنبيه الخامس من تنبيهات المسألة الأولى.

(2) يعني: حتى من الأخباريين. وسيأتي في التنبيه الثاني التعرض لكلام الحر العاملي في توجيه الفرق بين الشبهة الموضوعية وغيرها.

(3) يكفي فيه إطلاقات أدلة البراءة المتقدمة في المسألة الأولى.

(4) هذا لا قرينة على اختصاصه بالشبهة الموضوعية، بل إطلاقه شامل للحكمية.

(5) تقدم في آخر روايات البراءة في المسألة الأولى تقريب اختصاصه بالشبهة

و استدلال العلامة رحمه الله في التذكرة على ذلك برواية مسعدة بن صدقة:

«كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك و لعله سرقة، أو العبد يكون عندك و لعله حر قد باع نفسه أو قهر فبيع أو خدع فبيع، أو امرأة تحتك و هي اختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة».

و تبعه عليه جماعة من المتأخرين.

الإشكال في الأمثلة المذكورة في الرواية

و لا إشكال في ظهور صدرها في المدعى، إلا أن الأمثلة المذكورة فيها ليس الحل فيها مستندا إلى أصالة الحلية، فإن الثوب و العبد إن لوحظا باعتبار اليد عليهما (1) حكم بحل التصرف فيهما لأجل اليد (2)، و إن لوحظا مع قطع النظر عن اليد كان الأصل فيهما حرمة التصرف، لأصالة بقاء الثوب على ملك الغير و أصالة الحرية في الإنسان المشكوك في رقيته (3)، و كذا الزوجة إن لوحظ فيها أصل عدم تحقق النسب أو الرضاع (4) فالحلية مستندة (5) إليه، و إن قطع النظر عن هذا الأصل فالأصل عدم تأثير العقد الموضوعية.

(1) حيث أنها أمانة على ملكية البائع لهما فيصح شراؤهما منه.

(2) يعني: لا لأجل أصالة الإباحة. لأن اليد حاکمة على أصالة الإباحة.

(3) و هما مقدمان على أصالة الإباحة، فلا مجال للعمل بها معهما.

(4) الذي هو عبارة عن استصحاب عدمهما من الازل، فيترتب عليه حلية المرأة.

(5) يعني: لا لأصالة الإباحة، لأن الاستصحاب مقدم عليها.

فيها، فيحرم وطؤها (1) .

وبالجملة: فهذه الأمثلة الثلاثة بملاحظة الأصل الأولي (2) محكومة بالحرمة، والحكم بحليتها إنما هو من حيث الأصل الموضوعي الثانوي (3) ، فالحل غير مستند إلى أصالة الإباحة في شيء منها.

هذا، ولكن في الأخبار المتقدمة بل جميع الأدلة المتقدمة (4) من الكتاب و العقل كفاية، مع أن صدرها و ذيلها ظاهران في المدعى (5) .

توهم عدم جريان قبح التكليف من غير بيان في المسألة و الجواب عنه

و توهم: عدم جريان قبح التكليف بلا بيان هنا، نظرا إلى أن الشارع بين حكم الخمر-مثلا- فيجب حينئذ اجتناب كل ما يحتمل كونه خمرا- من باب المقدمة العلمية، فالعقل لا يقبح العقاب خصوصا على تقدير مصادفة الحرام.

مدفوع: بأن النهي عن الخمر يوجب حرمة (6) الأفراد المعلومة (1) ولا مجال معه لأصالة الإباحة، لأنها محكومة للأصل المذكور.

(2) و هو استصحاب عدم ترتب الأثر على العقد في الأمور المذكورة.

(3) كأصالة عدم تحقق النسب، أو كذا الأمانة كاليد.

(4) يعني: في المسألة الأولى.

(5) يعني: فلا يهمل عدم انطباق الأمثلة، لعدم كونها موجبة للحدش في ظهور الصدر و الذيل. لكنه لا يخلو عن إشكال. فالعمدة ما يأتي في آخر مبحث الاستصحاب عند الكلام في معارضة الاستصحاب السببي و المسببي، حيث يأتي منا توجيه الرواية بما يناسب محل الكلام. فراجع.

(6) يعني: يكون حجة على حرمة خصوص تلك الأفراد، فيخرج به عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأنه يكون موجبا لحرمة خصوص الأفراد المذكورة

تفصيلا و المعلومة إجمالاً المترددة بين محصورين، والأول لا يحتاج إلى مقدمة علمية، والثاني يتوقف على الاجتناب من أطراف الشبهة لا-غير، وأما ما احتل كونه خمرا من دون علم إجمالي فلم يعلم من النهي تحريمه، وليس مقدمة للعلم باجتنب فرد محرم (1) يحسن العقاب عليه.

فلا فرق بعد فرض عدم العلم بحرمة و لا بتحريم خمر يتوقف العلم باجتنبه على اجتنابه، بين (2) هذا الفرد المشتبه و بين الموضوع الكلي المشتبه حكمه-كشرب التتن-في قبح العقاب عليه (3) .

و ما ذكر من التوهم جار فيه (4) أيضا، لأن العمومات الدالة على حرمة الخبائث و الفواحش و ما نهاكم عنه فاتتوها (5) تدل على حرمة ثبوتها، بل هو لا يوجب ثبوتها إلا حرمة الخمر الواقعي و إن لم يعلم خمريته دون غيره و إن قطع بخمريته، كما لعله ظاهر.

(1) يعني: علمت حرمة و تنجز التكليف بها ببيان شرعي.

(2) خبر «لا» في قوله: «فلا فرق...».

(3) و العمدة في دفع التوهم في المذكور أن المقدمة العلمية إنما تجب من باب وجوب الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني، فلا بد من فرض العلم بالاشتغال بشيء يتوقف العلم بالفراغ عنه على المقدمة العلمية، و في المقام بيان حرمة الفرد يتوقف على العلم بالكبرى و الصغرى معا، عدم العلم بالكبرى-كما في الشبهة الحكمية-أو بالصغرى-كما في المقام-أو بهما معا، لا يعلم بالتكليف حتى تجب المقدمة العلمية بل المرجع قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا غير.

(4) يعني: في الموضوع الكلي المشتبه حكمه كشرب التتن.

(5) لا-يخلو الاستدلال بهذه الآية عن إشكال، فإنها إما أن يكون واردا لبيان وجوب إطاعة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في الأمور الخاصة غير الواجبة شرعا بالذات من أمور

أمور واقعية يحتمل كون شرب التتن منها.

و منشأ التوهم المذكور: ملاحظة تعلق الحكم بكلي مردد بين مقدار معلوم وبين أكثر منه (1)، فيتخيل أن التردد في المكلف به مع العلم السياسات و الإدارات و نحوها من الوقائع الشخصية، فتكون أجنبية عما نحن فيه، إذ المفروض احتمال حرمة الشيء شرعا. و إما أن يكون واردا لبيان مطابقة نهيه صلى الله عليه و آله و سلم، للتكليف الشرعي، و أنه يكشف عن نهيه تعالى، نظير قوله تعالى: و ما ينطق عن الهوى . و حينئذ لا يكون عنوان نهيه صلى الله عليه و آله و سلم، دخيلا في وجوب الانتهاء شرعا، بل الأمر بالانتهاء عما نهى عنه صلى الله عليه و آله و سلم بلحاظ كونه كاشفا عما هو محرم شرعا بعنوانه الخاص، فالشك في كون الشيء مما نهى عنه النبي؛ لا- يكون من أفراد الشبهة الموضوعية.

كما أنه قد يشكل الأولان أيضا بأن عنوان الفوايحش أو الخبائث لم يعلم كونهما عنوانا تقيديا مأخوذا في موضوع التكليف الشرعي، بنفسه، بل لعلهما عنوانان تعليليان لا- دخل لهما في موضوع التكليف، بل المأخوذ في موضوعه هو العناوين الخاصة، كالزنا، و أكل الميتة و شرب الخمر التي يعلم بعدم انطباقها في مورد الشبهة الحكمية، فان الجمع بين تحريم العناوين العامة- كالفوايحش- و تحريم العناوين الخاصة- كالزنا- إما أن يكون بحمل الأولى على كونها تعليلية و الثانية على كونها تقييدية، أو بحمل الأولى على أنها تقييدية و أن الثانية إنما ذكرت للتمثيل بلحاظ كونها أحد أفراد المحرم، لا لخصوصيتها في التحريم.

و لا ينبغي الاشكال في أن الأول أولى. و حينئذ لا يكون لاحتمال انطباق العناوين العامة في موارد الشبهة الحكمية أثر، و لا يتم ما ذكره المصنف قدس سره من النقص بها. كيف و إلا لزم انقلاب الشبهات الحكمية إلى شبهات موضوعية، و لا يظن بأحد الالتزام به. فتأمل جيدا.

(1) و هو ما يشمل مشكوك الفردية.

بالتكليف (1)، فيجب الاحتياط (2) .

و نظير هذا التوهم قد وقع في الشبهة الوجودية، حيث تخيل بعض:

أن دوران مافات من الصلوات بين الأقل و الأكثر موجب للاحتياط من باب وجوب المقدمة العلمية.

وقد عرفت، و سيأتي (3) اندفاعه.

فإن قلت: إن الضرر محتمل في هذا الفرد المشتبه- لاحتمال كونه محرما- فيجب دفعه (4) .

قلنا: إن أريد بالضرر العقاب و ما يجري مجراه من الأمور الأخروية، فهو مأمون بحكم العقل بقبح العقاب من غير بيان.

و إن أريد ما لا يدفع العقل ترتيبه من غير بيان- كما في المضار الدنيوية- فوجوب دفعه عقلا لو سلم، كما تقدم من الشيخ و جماعة (5) ، (1) مع أن التحقيق أن التردد في التكليف نفسه لا- في المكلف به، لأن التكليف بالعنوان العام ينحل إلى تكاليف متعددة بعدد أفراده، كل منها مستقل عن الآخر إطاعة و عصيانا و ثوتا و سقوطا، و كل منها موقوف على العلم بالكبرى و الصغرى معا، كما تقدم. ففي الشبهة الموضوعية يشك في ثبوت التكليف لا في موضوعه مع العلم بثبوته، و في مثله تجري البراءة، كما سبق.

(2) يعني: بناء على وجوبه مع دوران المكلف به بين الأقل و الأكثر الارتباطيين. لكن يأتي في محله عدم وجوب الاحتياط فيه أيضا.

(3) في المسألة الرابعة من المطلب الثاني.

(4) يعني: دفع الضرر المحتمل باجتنب الفرد المشتبه.

(5) تقدم في الاستدلال للأخباريين بأصالة الحظر من الأدلة العقلية في

لم يسلم وجوبه شرعا، لأن الشارع صرح بحلية ما لم يعلم حرمة، فلا عقاب عليه (1)، كيف وقد يحكم الشرع بجواز ارتكاب الضرر القطعي الغير المتعلق بأمر المعاد (2)، كما هو المفروض في الضرر المحتمل في الكلام على الاحتياط.

(1) لكن لا إشكال عندهم في منجزية احتمال الضرر إذا بلغ حدّ الخوف، بحيث كان من الاحتمالات العقلانية. فالعمدة أن وجوب دفع الضرر شرعا مختص بالنفس و الطرف-على ما قيل- ولا يحتمل شيء منهما باحتمال التكليف في المقام.

ولو فرض احتمالاه كان بعيدا، لا يوجب الخوف غالبا حتى ينتج، لأن غالب المفاسد من سنخ الاضرار العامة البعيدة الأمد، التي لا دليل على وجوب دفعها.

كما أنه لا- يحكم العقل بوجوب دفعها بنحو يكشف عن حكم الشرع، لما عرفت من أن حكم العقل بوجوب دفع الضرر راجع إلى أمر غريزي فطري من محافظة الإنسان على نفسه و شئونه و ليس من سنخ الأحكام الراجعة إلى التحسين و التقيح المستتبعة للمدح و الذم و حينئذ فالغريزة و الفطرة لا تقتضي دفع المفاسد و نحوها من الأضرار المذكورة. فراجع ما سبق في الاستدلال على البراءة بحكم العقل، و في الدليل العقلي الأول على حجية مطلق الظن.

(2) كما في باب الجهاد، حيث يقدم الإنسان فيه على خطر الموت و نحوه.

لكن هذا إنما يدل على إمكان انفكاك حكم الشرع عن حكم العقل بوجوب دفع الضرر الواقعي لو سلم، و المدعى فيما نحن فيه انفكاكهما ظاهرا، بمعنى: أن العقل قد يلزم بوجوب دفع الضرر المحتمل و لا يلزم به الشرع، كما هو مقتضى الاستدلال بما دل على حلية كل ما لم يعلم حرمة. إلا أن يستدل بما ذكره المصنف قدس سرّه على ما نحن فيه من باب تنقيح المناط و نحوه.

نعم قد يشكل بأن تجويز الشارع الوقوع في الضرر في مثل الجهاد إنما هو مع التعويض في الآخرة بعظيم الثواب، و لا ينفع فيما نحن فيه، مما كان الوقوع فيه في

تقرير التوهم بوجه آخر

فإن قيل: نختار -أولا- احتمال الضرر المتعلق بأمور الآخرة، والعقل لا يدفع ترتبه من دون بيان، لاحتمال المصلحة في عدم البيان ووكول الأمر إلى ما يقتضيه العقل، كما صرح في العدة (2) في جواب ما ذكره القائلون بأصالة الإباحة: من أنه لو كان هناك في الفعل مضرة آجلة لبينها.

و ثانيا: نختار المضرة الدنيوية، و تحريمه ثابت شرعا، لقوله تعالى:

و لا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة، كما استدل به الشيخ أيضا في العدة على دفع أصالة الإباحة، وهذا الدليل و مثله رافع للحلية الثابتة بقولهم عليهم السلام:

«كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام».

قلت: لو سلمنا احتمال المصلحة في عدم بيان الضرر الأخرى، إلا أن قولهم عليهم السلام: «كل شيء لك حلال» بيان لعدم الضرر الأخرى (3).

الضرر المحتمل بدون تعويض.

(1) لأن المفروض الأمن من العقاب و أن الضرر المحتمل من سنخ الضرر الدنيوي.

(2) تقدم في الاستدلال للأخباريين بأصالة الحظر. وهذا لو تم يقتضي في الشبهة الموضوعية كون البيان فيها وظيفة الشارع الأقدس.

(3) بلحاظ أن الحكم بالحلية ظاهرا راجع إلى الحكم بعدم العقاب من الشارع. لكن هذا رجوع عن حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان الذي استدل به أولا إلى دعوى حكم الشرع بعدم العقاب. فالأولى أن يقال: إن المصلحة في عدم البيان إنما تصحح للشارع تفويت الواقع، و لا تصحح له العقاب عليه مع عدم بيانه.

و أما الضرر الغير الأخرى، فوجوب دفع المشكوك منه ممنوع (1) ، و آية «التهلكة» مختصة بمظنة الهلاك (2) ، و قد صرح الفقهاء في باب المسافر: بأن سلوك الطريق الذي يظن معه العطب معصية، دون مطلق ما يحتمل فيه ذلك. و كذا في باب التيمم و الإفطار لم يرخصوا إلا مع ظن الضرر الموجب لحرمة العبادة دون الشك.

نعم، ذكر قليل من متأخري المتأخرين انسحاب حكم الإفطار و التيمم مع الشك أيضا (3) ، لكن لا من جهة حرمة ارتكاب مشكوك الضرر، بل لدعوى تعلق الحكم في الأدلة بخوف الضرر (4) الصادق، مع الشك، بل مع بعض أفراد الوهم أيضا.

لكن الإنصاف: إلزام العقل بدفع الضرر المشكوك فيه كالحكم و بعبارة أخرى: حكم العقل بوجوب البيان على الشارع تارة: يكون بملاك وجوب حفظ الملاكات الواقعية و حرمة تقويتها. و أخرى: يكون بملاك قبح العقاب بدونه و وجود المصلحة في عدم البيان أو المفسدة المانعة من البيان إنما يزاحم الملاك الأول و يرفع تأثيره، لا الثاني.

(1) عرفت أنه يكفي فيه الخوف الحاصل مع الشك، بل مطلق الاحتمال المعتد به، إلا أنه يختص بضرر النفس أو الطرف.

(2) سبق الكلام في الآية الشريفة في الدليل العقلي الأول على حجية مطلق الظن. و على كل حال لا وجه لتخصيصها بمظنة الهلاك، و أن تعم احتمال أن تختص بصورة اليقين به.

(3) قال سيدنا الأعظم قدس سرّه في فصل شرائط صحة الصوم من مستمسكه: «كما يقتضيه إطلاق الأكثر للخوف».

(4) كما أشرنا إليه. و يقتضيه النظر في النصوص و الفتاوى.

بدفع الضرر المتيقن، كما يعلم بالوجدان عند وجود مائع محتمل السمية إذا فرض تساوي الاحتمالين من جميع الوجوه.

عدم حكم العقل بوجوب دفع الضرر إذا ترتب عليه نفع أخروي

لكن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المتيقن إنما هو بملاحظة نفس الضرر الديني من حيث هو، كما يحكم بوجوب دفع الضرر الأخروي كذلك، إلا أنه قد يتحد مع الضرر الديني عنوان يترتب عليه نفع أخروي، فلا يستقل العقل بوجوب دفعه (1)، ولذا لا ينكر العقل أمر الشارع بتسليم النفس للحدود والقصاص، وتعريضها في الجهاد والإكراه (2) على القتل أو على الارتداد.

(1) لكن هذا مع العلم بوجود المزاحم، أما مع العلم به فالعقل يلزم بدفع الضرر. وحينئذ فأدلة رفع ما لا يعلمون و حليته إنما ترفع الضرر الأخروي، ولا تكشف عن وجود المزاحم الرافع لأثر الضرر الديني، ولذا لا إشكال في مشروعية الاحتياط محافظة على الملاكات الواقعية. نعم لا بد من وجود جهة مصححة لإباحة الشارع الأقدس و تقويته الواقع، كالتسهيل على المكلفين، إلا أن المصلحة المذكورة إنما تقتضي الترخيص في الإقدام وعدم العقاب على الواقع معه من قبل الشارع، ولا تكشف عن وجود المزاحم الرافع لأثر الضرر بنظر العقل بنحو تصحح الإقدام من الإنسان المحب لنفسه الذي يريد دفع الخطر عنها.

ولذا لإشكال في أنه لو كان الضرر المحتمل مما يهتم الإنسان بدفعه فأدلة الإباحة لا توجب عدوله عن اهتمامه، ولذا لا تنافي مشروعية الاحتياط كما ذكرنا.

فالعمدة ما عرفت من عدم ملازمة المناسب الموجبة للحرمة للأضرار الدنيوية التي يهتم الإنسان بدفعها مع فرض العلم بها فضلاً عما لو كانت محتملة.

(2) يعني: للقتل و تلف النفس. الظاهر أنه عطف على (الجهاد) وأن المراد

و حينئذ: فالضرر الدنيوي المقطوع يجوز أن يبيحه الشارع لمصلحة الترخيص فإباحته للضرر المشكوك لمصلحة الترخيص على العباد أو لغيرها من المصالح، أولى بالجواز.

هذا تمام الكلام في المقام. وقد تقدم في الاستدلال على حجية الظن بلزوم دفع الضرر المظنون ما ينفع فيه نقضا وإبراما. فراجع.

به الإشارة إلى ما لو أكره على الارتداد وهدد بالقتل، حيث أنه يجوز تعريض النفس للقتل حينئذ. فتأمل.

ص: 203

الأول

[محل الكلام في الشبهة الموضوعية ما إذا لم يكن أصل موضوعي يقضي بالحرمة]

أن محل الكلام في الشبهة الموضوعية المحكومة بالإباحة ما إذا لم يكن هناك أصل موضوعي يقضي بالحرمة (1)، فمثل المرأة المرددة بين الزوجة والأجنبية خارج عن محل الكلام، لأن أصالة عدم علاقة الزوجية-المقتضية (2) للحرمة-بل استصحاب الحرمة (3)، حاكمة على أصالة الإباحة.

ونحوها: المال المردد بين مال نفسه و ملك الغير مع سبق ملك الغير له (4)، وأما مع عدم سبق ملك أحد عليه (5)، فلا ينبغي الإشكال في (1) لما تقدم في التنبيه الخامس من تنبيهات المسألة الأولى.

(2) صفة لقوله: «أصالة عدم...».

(3) لا- يخفى أنه ليس أصلاً موضوعياً، بل حكماً، فليس من محل الكلام، وإن كان ما ذكره من تقديمه على أصالة الإباحة في محله، إما للحكومة- كما ذكره- أو لغيرها. نعم ذلك موقف على جريانه في نفسه لوحدة الموضوع، وتمام الكلام في مبحث الاستصحاب.

(4) فإن استصحاب ملك الغير له قاض بحرمة التصرف فيه بغير إذنه.

(5) لا يخفى أنه مع فرض العلم بعدم سبق ملك أحد عليه كالمباح الأصلي

عدم ترتب أحكام ملكه عليه: من جواز بيعه ونحوه مما يعتبر فيه تحقق المالية (1) .

وأما إباحة التصرفات الغير المترتبة في الأدلة على ماله و ملكه (2) ، فيمكن القول بها، للأصل (3) . ويمكن عدمه، لأن الحلية في الأملاك لا بد لها من سبب محلل (4) ، بالاستقراء، ولقوله عليه السلام: «لا يحل مال إلا من لا مجال لاحتمال حرمة التصرفات غير المتوقعة على الملك. ولعل مراده ما إذا لم يعلم بسبق ملك أحد عليه وإن كان محتملا، كما لو دار أمر البيضة بين أن تكون نماء حيوان مباح أصلي و نماء حيوانه و نماء حيوان مملوك للغير.

و مثله في الحكم ما لو تردد المال بين شخصين و لم يعلم بسبق ملكية أحدهما، كما لو دار أمر البيضة بين أن تكون نماء لحيوانه أو نماء حيوان مملوك للغير، من دون أن يحتمل كونها نماء حيوان مباح أصلي. وإن كان ربما يفترق عن المثال الأول. كما سيأتي.

(1) الأولى أن يقول: مما يعتبر فيه تحقق الملكية وإلا فالمالية مفروضة في المقام وهي غير متوقعة على تملك الشخص للمال.

(2) كالأكل ونحوه من التصرفات الخارجية التي يكفي فيها كون المال مباحا أصليا أو مملوكا للغير مأذونا فيه من قبل المالك.

(3) يعني: أصل البراءة و الإباحة في التصرفات المذكورة.

(4) مثل كون الشيء ملكا للتصرف، أو مأذونا فيه من المالك، أو غير مملوك لأحد بل مباحا أصليا. لكن هذا كاف فيما احتتمل كونه مباحا أصليا، كما في المثال الأول فإن أصالة عدم ملكية أحد له، أو عدم حصول سبب الملكية- كأصالة عدم كونه نماء ملك أحد- كاف في جواز التصرف، إذ به يحرز كونه مباحا أصليا يجوز لكل أحد التصرف فيه.

حيث أحله الله» (1) .

نعم لا- يتم ذلك فيما علم بكونه ملكا للمتصرف أو غيره- كما في المثال الثاني المتقدم- كما أن أصالة عدم كونه ملك الغير لا تحرز كونه ملكا للمتصرف بل الأصل عدمه، فيحرم التصرف فيه.

إلا- أن يستشكل في أصل ما ذكره قدس سرّه من أن الحلية في الأملاك لا بد لها من سبب محلل، إذ لم يتضح الوجه في كون موضوع التحليل أمرا وجوديا يمكن إحراز عدمه بالأصل، بل لا مانع من العكس بدعوى أن موضوع التحريم واقعا أمر وجودي، وهو كون المال ملكا للغير، أو نحوه فأصالة عدمه كافية في التحليل ظاهرا. والاستقراء المدعى لو تم لا يشهد بذلك لإمكان كون سببية الأمور المذكورة للتحليل غير مستفادة من الأدلة الشرعية، بل هي راجعة إلى كونها لازمة لتقيض سبب التحريم. وهو ملك الغير ونحوه.

(1) كأنه لظهوره في أن التحليل مستند إلى سبب مجعول منه تعالى، وليس هو مقتضى طبع المال، بل هو بطبعه محرم، وحينئذ فمع إحراز عدم تحقق السبب المحلل كالملكية بالأصل يحرز موضوع التحريم.

لكن الحديث المذكور ورد في جواب طلب تحليل الخمس، فقد ذكره في الباب الثالث من أبواب الأنفال من الوسائل.

وفيه: «كتب رجل من تجار فارس عن بعض موالي أبي الحسن الرضا عليه السلام يسأله الإذن في الخمس. فكتب إليه: بسم الله الرحمن الرحيم إن الله واسع كريم ضمن على العمل الثواب وعلى الضيق الهم وعلى الخلاف العقاب العذاب خ ل» لا يحل مال إلا من وجه أحله الله. إن الخمس عوننا على ديننا وعلى عيالنا وعلى موالينا [أموالنا خ. ل] أو ما نبذله ونشتري من أعراضنا ممن نخاف سطوته، فلا تزووه عنا...».

و حيث أن الخمس من المال المستحق للغير فمن القريب جدا أن تختص الرواية بخصوص المال المملوك للغير فإنه لا يحل إلا بالوجه الذي أحل الله، وهو أجنبي عما

و مبنى الوجهين: أن إباحة التصرف (1) هي المحتاجة إلى السبب، فيحرم مع عدمه و لو بالأصل. و أن حرمة (2) التصرف محمولة في الأدلة على ملك الغير، فمع عدم تملك الغير- و لو بالأصل- ينتفي الحرمة (3) .

و من قبيل ما يجري فيه أصالة الإباحة: اللحم المررد بين المذكى نحن فيه، إذ لا دلالة لها حينئذ على كون التحريم مقتضى طبع المال و أنه الأصل فيه.

مع أن المراد بالتحليل المطلوب للمسائل هو التحليل الوضعي الراجع إلى الإذن في تملك الخمس، لا إلى مجرد التصرف الخارجي الذي يكون تحليله تكليفياً، فهو أجنبي عما نحن فيه.

ثم إنه لو تم الاستدلال بالرواية على ما ذكره المصنف قدس سرّه أمكن البناء على الحل في ما احتمال كونه غير مملوك لأحد- كما في المثال الأول المتقدم- لأصالة عدم ملك أحد له، فيكون مما أحله الله. بل لا يبعد كون مقتضى الأصل جواز تملكه- كما هو الحال في المباحات الأصلية- ثم إجراء أحكام الملك عليه من بيع وغيره. فلاحظ.

(1) يعني: حل التصرف، و هذا مبنى الوجه الأول الراجع إلى أن مقتضى الأصل الحرمة.

(2) هذا هو مبنى الوجه الثاني. و قد عرفت أنه الأقرب. و إن كان لا بد من التأمل في الأدلة.

(3) و لو فرض إجمال الأدلة و عدم استفادة أحد الوجهين منها امتنع الرجوع إلى الأصول الموضوعية، لعدم تنقيح موضوع الحرمة و الوجوب، و حينئذ يتعين الرجوع إلى الأصول الحكمية، و حيث لا مجال للاستصحاب، لعدم العلم بالحالة السابقة تعين الرجوع إلى أصالة البراءة و الحل.

نعم بناء على انقلاب الأصل في الدماء و الفروج و الأموال يتعين الرجوع إلى أصالة الاحتياط. إلا أنه لم يتضح وجه ذلك حتى الآن. و لا بد من التأمل في كلماتهم.

والميتة، فإن أصالة عدم التذكية-المقتضية للحرمة و النجاسة-حاکمة على أصالتي الإباحة و الطهارة.

وربما يتخيل خلاف ذلك: تارة لعدم حجية استصحاب عدم التذكية (1)، و أخرى لمعارضة أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت، و الحرمة و النجاسة من أحكام الميتة (2).

و الأول مبني على عدم حجية الاستصحاب و لوفي الأمور العدمية (3).

و الثاني مدفوع:

أولاً: بأنه يكفي في الحكم بالحرمة عدم التذكية و لو بالأصل، و لا يتوقف على ثبوت الموت حتى ينتفي بانتفائه و لو بحكم الأصل، و الدليل عليه: استثناء ما ذكيتم من قوله و ما أكل السبع، فلم يبح الشارع (1) كما عن المدارك.

(2) الأولى حينئذ الإشكال في أصالة عدم التذكية بعدم الأثر. و لو أريد بها إحراز الموت كانت من الأصل المثبت.

(3) يعني: و هو خلاف التحقيق. قال بعض أعظم المحشين قدس سرّه: «مضافاً إلى ما يستفاد من جملة من الأخبار من كون أصالة الحرمة في اللحوم مسلماً عند الأئمة عليهم السلام، كما يظهر من ما ورد في حكم الصيد المرمي الذي لم يعلم استناد موته إلى الرمي.

و كذا فيما أرسل إليه الكلب و لم يعلم استناد موته إليه» و ما ذكره قريب جداً، و إن كان محتاجاً إلى فحص أخبار المسألة بنحو لا يسعه الوقت. و الله سبحانه و لي التوفيق.

ص: 209

إلا ما ذكي، وإناطة (1) إباحة الأكل بما ذكر اسم الله عليه وغيره من الأمور الوجودية المعتبرة في التذكية، فإذا انتفى بعضها ولو بحكم الأصل - انتفت الإباحة.

و ثانياً: أن الميتة عبارة عن غير المذكي، إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه، بل كل زهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعاً. و تمام الكلام في الفقه.

(1) عطف على (استثناء) في قوله: «و يدل عليه استثناء ما ذكيتم».

ص: 210

[كلمات المحدث العاملي قدس سرّه في الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه و المناقشة فيها]

أن الشيخ الحر أورد في بعض كلماته اعتراضا على معاشر الأخباريين، و حاصله: أنه ما الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه (1)، حيث أوجبتم الاحتياط في الأول دون الثاني؟

و أجاب بما لفظه: أن حد الشبهة في الحكم ما اشتبه حكمه الشرعي أعني الإباحة و التحريم، كمن شك في أكل الميتة أنه حلال أو حرام، و حد الشبهة في طريق الحكم الشرعي ما اشتبه فيه موضوع الحكم مع كون محموله معلوما، كما في اشتباه اللحم الذي يشتري من السوق لا يعلم أنه مذكي أو ميتة، مع العلم بأن المذكي حلال و الميتة حرام.

و يستفاد هذا التقسيم من أحاديث الأئمة عليهم السلام و من وجوه عقلية مؤيدة لتلك الأحاديث، و يأتي بعضها إن شاء الله.

و قسم متردد بين القسمين، و هي الأفراد التي ليست بظاهرة الفردية لبعض الأنواع، و ليس اشتباهها بسبب شيء من الأمور الدنيوية (1) المراد بها الشبهة الموضوعية. كما تقدم في المسألة الثانية.

كاختلاط (1) الحلال بالحرام، بل اشتباهها بسبب أمر ذاتي أعني اشتباه صنفها في نفسها (2)، كـبعض أفراد الغناء الذي قد ثبت تحريم نوعه و اشتبه أنواعه في أفراد يسيرة، وبعض أفراد الخبائث الذي قد ثبت تحريم نوعه (3) و اشتبه بعض أفراده حتى اختلف العقلاء فيها، ومنها (4) شرب التتن. وهذا النوع يظهر من الأخبار دخوله في الشبهات التي ورد الأمر باجتنابها.

و هذه التفاصيل تستفاد من مجموع الأحاديث، و نذكر مما يدل على ذلك وجوها:

منها: قوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال»، فهذا و أشباهه صادق على الشبهة في طريق الحكم.

(1) تمثيل للمنفى، و هو ما يكون اشتباهه بسبب شيء من الأمور الدنيوية.

(2) الظاهر أن يريد بذلك الشبهة المفهومية الراجعة إلى إجمال المفهوم و تردده بين الأقل و الأكثر. و قد تقدم الكلام فيها في المسألة الثانية.

(3) تقدم في الاستدلال بحكم العقل على البراءة في الشبهة الموضوعية الإشكال في كون الخبائث بعنوانها موضوعا للتحريم.

(4) يعني: من الأفراد التي يشتبه كونها من الخبائث التتن. لكن لا يبعد أن يكون مفهوم الخبائث بينا لا إجمال فيه، و اشتباه التتن به من الشبهة الموضوعية الصرفة كاختلاط المال الحلال بالحرام.

نعم بناء على عدم كون الخبائث بعنوانها موضوعا للتحريم - كما أشرنا إليه - أننا يكون التتن مما اشتبه حكمه الشرعي لعدم النص، فيدخل في المسألة الأولى، كما مثل به المصنف قدس سرّه.

إلى أن قال:

وإذا حصل الشك في تحريم الميتة لم يصدق عليها أن فيها حلالا ولا حراما (1).

أقول: كأن مطلبه أن هذه الرواية و أمثالها مخصصة لعموم ما دل على وجوب التوقف و الاحتياط في مطلق الشبهة (2)، و إلا فجران أصالة الإباحة في الشبهة الموضوعية لا ينفي جريانها في الشبهة الحكمية.

مع (3) أن سياق أخبار التوقف و الاحتياط يأبى عن التخصيص (4)، من حيث اشتغالها على العلة العقلية لحسن التوقف و الاحتياط- أعني الحذر من الوقوع في الحرام و الهلكة-فحملها على الاستحباب أولى (5).

ثم قال:

و منها: قوله: «حلال بين و حرام بين و شبهات»، و هذا إنما ينطبق على الشبهة في نفس الحكم، و إلا لم يكن الحلال البين و لا الحرام البين، و لا (1) الظاهر أن هذا راجع إلى ما ذكره المصنف قدس سره من أنه لا مجال للاستدلال بالرواية المذكورة على البراءة في المسألة الأولى، و أنها مختصة بالشبهة الموضوعية.

(2) لا يظهر من مجموع كلامه ذلك، بل الذي يظهر منه دعوى اختصاص أخبار التوقف بالشبهة الحكمية، لا أنها تعم الشبهات الموضوعية و تختص بأخبار الحل المذكورة في كلامه، فلا يتوجه ما أورده المصنف قدس سره عليه.

(3) بأن لوجه بطلان دعوى تخصيص أخبار التوقف و الاحتياط بأدلة الحل، التي استظهرها من كلام الحر قدس سره.

(4) كما سبق في المسألة الأولى.

(5) تقدم الإشكال في ذلك، و تقدم ما ينبغي حمل الأخبار عليه.

ص: 213

يعلم أحدهما من الآخر إلا علام الغيوب (1)، وهذا ظاهر واضح.

أقول: فيه-مضافا إلى ما ذكرنا، من إباء سياق الخبر عن التخصيص (2) -: أن رواية التثليث-التي هي العمدة من أدلتهم-ظاهرة في حصر (3) ما يتبلي به المكلف من الأفعال في ثلاثة، فإن كانت عامة (1) عن شرح الوافية للسيد الصدر أن عبارة الحر قدس سرّه هكذا: «وإلا لم يكن الحلال البين ولا الحرام البين موجودا، لوجود الاختلاط والاشتباه في النوعين من زمان آدم عليه السلام إلى الآن بحيث لا يوجد الحلال البين ولا الحرام البين، ولا يعلم أحدهما من آخر إلا علام الغيوب. وذلك ظاهر واضح».

و كأن وجه دعوى الاختلاط والاشتباه في الموضوعات ملاحظة الاحتمالات الكثيرة للحرمة مثل احتمال السرقة و بطلان المعاملات الجارية على المال وغير ذلك، وإن كانت على خلاف الأمارات والطرق الشرعية كاليد و البينة و أصالة الصحة وغيرها. لكن هذا قد يجري في الشبهة الحكمية، لأن كثيرا من الحلال و الحرام قد ثبت بأدلة ظنية دلالة أو سنداً. وسيأتي من المصنف قدس سرّه ما يتعلق بذلك.

(2) لا يخفى أن كلام الحر المتقدم لا يظهر منه دعوى التخصيص في أخبار التوقف، ليتوجه عليه ما ذكره المصنف قدس سرّه، بل كلامه صريح في دعوى اختصاص أخبار التوقف بالشبهة الحكمية، فلا يلزم من جريان أصالة البراءة و الحل في الشبهة الموضوعية تخصيص الأخبار المذكورة. فالأولى الإيراد عليه بأنه لو فرض اختصاص الأخبار المذكورة بالشبهة الحكمية لفظاً، إلا أن عموم التعليل فيها شامل للشبهة الموضوعية، ولا مجال لتخصيصه لآبائه عن التخصيص.

(3) غايته أن جهة الموضوع تكون من الشبهة لا غير، وهذا لا ينافي عموم الحصر للشبهة الموضوعية، إذ لا يعتبر فيه اشتمالها على جميع الأقسام، فإذا قيل: الإنسان إما كافل أو مكفول فاختصاص الصبي بكونه مكفولاً لا يوجب خروجه عن موضوع التقسيم و الحصر، بحيث يراد من الإنسان الكبير البالغ فقط.

للشبهة الموضوعية أيضا صح الحصر، وإن اقتصت بالشبهة الحكمية كان الفرد الخارجي المردد بين الحلال و الحرام قسما رابعا، لأنه ليس حلالا بينا و لا حراما بينا و لا مشتبه الحكم (1) .

ولو استشهد بما قبل النبوي، من قول الصادق عليه السلام: «إنما الأمور ثلاثة»، كان ذلك أظهر في الاختصاص بالشبهة الحكمية، إذ المحصور في هذه الفقرة الأمور التي يرجع فيها إلى بيان الشارع (2)، فلا يرد إخلاله بكون الفرد الخارجي المشتبه أمرا رابعا للثلاثة (3) .

و أما ما ذكره من المانع لشمول النبوي للشبهة الموضوعية: من أنه لا يعلم الحلال من الحرام إلا علام الغيوب، ففيه:

أنه إن أريد عدم وجودهما، ففيه ما لا يخفى. وإن أريد ندرتهما، ففيه: أن الندره تمنع من اختصاص النبوي بالنادر لا من شموله له. مع أن دعوى كون الحلال البين من حيث الحكم أكثر من الحلال البين من حيث الموضوع قابلة للمنع، بل المحرمات الخارجية المعلومة أكثر بمراتب من المحرمات الكلية المعلوم تحريمها (4) .

فلاحظ.

(1) يعني: بل مشتبه الموضوع و ذلك ينافي الحصر الذي يظهر من الرواية.

(2) كما يشهد به قوله عليه السلام في المقبولة: «و أمر مشكل يرد حكمه إلى الله و رسوله».

(3) لخروجه عن موضوع الحصر، لاختصاص الحصر بما يرجع فيه إلى الشارع.

(4) سواء أريد بذلك العلم الحقيقي بالواقع. أم ما يعم قيام الطرق و الأمارات

ثم قال:

ومنها: ما ورد من الأمر البليغ باجتنب ما يحتمل الحرمة والإباحة بسبب تعارض الأدلة وعدم النص، وذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعي.

أقول: ما دل على التخيير والتوسعة مع التعارض وعلى الإباحة مع عدم ورود النهي وإن لم يكن في الكثرة بمقدار أدلة التوقف والاحتياط، إلا أن الإنصاف أن دلالتها على الإباحة والرخصة أظهر من دلالة تلك الأخبار على وجوب الاجتناب (1).

ثم قال:

ومنها: أن ذلك وجه للجمع بين الأخبار لا يكاد يوجد وجه أقرب منه.

أقول: مقتضى الإنصاف أن حمل أدلة الاحتياط على الرجحان المطلق أقرب مما ذكره (2).

ثم قال ما حاصله:

ومنها: أن الشبهة في نفس الحكم يسأل عنها الإمام عليه السلام، بخلاف والأصول الشرعية التي يصح الرجوع إليها مع احتمال الخلاف، وتوجب العلم بالحكم الظاهري.

(1) كما تقدم الكلام فيه في المسألة الأولى والثالثة. وحينئذ يتجه تقديمها في الشبهة الحكمية على أدلة التوقف والاجتناب. ولا يتم التفصيل الذي اختاره المحدث الحرّ قدس سرّه.

(2) عرفت الإشكال في ذلك وعرفت الوجه الأقرب.

ص: 216

الشبهة في طريق الحكم، لعدم وجوب السؤال عنه، بل علمهم بجميع أفراده غير معلوم أو معلوم العدم، لأنه من علم الغيب فلا يعلمه إلا الله، وإن كانوا يعلمون منه ما يحتاجون إليه وإذا شاءوا أن يعلموا شيئاً علموه، انتهى.

أقول: ما ذكره من الفرق لا مدخل له، فإن طريق الحكم لا يجب الفحص عنه وإزالة الشبهة (1) فيه، لا من الإمام عليه السلام ولا من غيره من الطرق المتمكن منها، والرجوع إلى الإمام عليه السلام إنما يجب في ما تعلق التكليف فيه بالواقع على وجه لا يعذر الجاهل المتمكن من العلم (2).

و أما مسألة مقدار معلومات الإمام عليه السلام من حيث العموم والخصوص، وكيفية علمه بها من حيث توقفه على مشيئتهم أو على التفاتهم إلى نفس الشيء أو عدم توقفه على ذلك، فلا يكاد يظهر من الأخبار المختلفة في ذلك ما يطمئن به النفس، فالأولى وكول علم ذلك إليهم صلوات الله عليهم أجمعين.

(1) يعني: بناء على جريان البراءة فيه.

(2) وذلك إنما يقتضي وجوب الفحص، لا امتناع الرجوع للبراءة بعد اليأس عن الظفر بالدليل والعجز عن العلم بالتكليف على تقدير ثبوته وإقعا.

هذا وكان مراد الحر قدس سره أن امتناع الرجوع للإمام عليه السلام في الشبهة الموضوعية موجب لقصور أخبار التوقف عنها، لاشتغال بعضها على وجوب الرجوع عليهم مثل قوله عليه السلام: «إذا كان كذلك فأرجئه حتى تلقى إمامك» وقوله عليه السلام: «و أمر مشكل يرد حكمه إلى الله ورسوله» لكن ذلك لو تم فإنما يتم في الأخبار المشتملة على ذلك، دون الأخبار التي أطلق فيها الأمر بالوقوف والاحتياط ونحوها.

ثم قال: ومنها: أن اجتناب الشبهة في نفس الحكم أمر ممكن مقدور، لأن أنواعه محصورة، بخلاف الشبهة في طريق الحكم فاجتنابها غير ممكن، لما أشرنا إليه: من عدم وجود الحلال البين، ولزوم تكليف ما لا يطاق.

و الاجتناب عما يزيد على قدر الضرورة (1) حرج عظيم و عسر شديد، لاستلزامه الاقتصار في اليوم و الليلة على لقمة واحدة و ترك جميع الانتفاعات، انتهى.

أقول: لا ريب أن أكثر الشبهات الموضوعية لا يخلو عن أمارات الحل و الحرمة، (كيد المسلم)، و(السوق)، و(أصالة الطهارة)، و(قول المدعي بلا معارض)، و الأصول العدمية المجمع عليها عند المجتهدين و الأخباريين، على ما صرح به المحدث الاسترآبادي كما سيجيء نقل كلامه في الاستصحاب، و بالجملة: فلا يلزم حرج من الاجتناب في الموارد الخالية عن هذه الأمارات، لقلتها.

ثم قال:

ومنها: أن اجتناب الحرام واجب عقلا- و نقلا، و لا يتم إلا باجتناب ما يحتمل التحريم مما اشتبه حكمه الشرعي (2) و من الأفراد الغير الظاهرة الفردية (3)، و ما لا يتم (4) الواجب إلا به و كان مقدورا فهو واجب.

(1) أما قدر الضرورة فيسوغ ارتكابه قطعا و لو لأجل الضرورة.

(2) كلحم الارنب.

(3) ك بعض الأفراد التي يحتمل دخولها في الغناء، و نحو ذلك من موارد الشبهة المفهومية.

(4) هذه المقدمة الثالثة للاستدلال، و المقدمة الأولى هي قوله: «ان اجتناب

إلى غير ذلك من الوجوه. وإن أمكن المناقشة في بعضها، فمجموعها دليل كاف شاف في هذا المقام، والله أعلم بحقائق الأحكام، انتهى.

أقول: الدليل المذكور أولى بالدلالة على وجوب الاجتناب عن الشبهة في طريق الحكم، بل لو تم لم يتم إلا فيه، لأن (1) وجوب الاجتناب عن الحرام لم يثبت إلا بدليل حرمة ذلك الشيء أو أمر وجوب إطاعة الأوامر والنواهي مما ورد في الشرع و حكم به العقل، فهي كلها تابعة لتحقق الموضوع أعني الأمر والنهي، والمفروض الشك في تحقق النهي، و حينئذ: فإذا فرض عدم الدليل على الحرمة، فأين وجوب ذي المقدمة حتى يثبت وجوبها؟.

نعم (2)، يمكن أن يقال في الشبهة في طريق الحكم بعد ما قام الدليل على حرمة الخمر: يثبت وجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعية، ولا يحصل العلم بموافقة هذا الأمر العام إلا بالاجتناب عن كل ما احتمال حرمة (3).

الحرام واجب...» والمقدمة الثانية هي قوله: «ولا يتم إلا باجتنب...».

(1) تعليل لعدم تمامية الدليل المذكور في الشبهة الحكمية.

(2) بيان لجريان الدليل المذكور- لو تم في نفسه- في الشبهة الموضوعية، التي هي الشبهة في طريق الحكم.

(3) ودعوى: أن هذا لو تم جرى في الشبهة الحكمية بلحاظ الأوامر الواردة بإطاعة الأوامر والنواهي الشرعية، لأنها تقتضي لزوم إطاعة جميع الأوامر والنواهي الواقعية ولا يحرز ذلك إلا بإطاعة الأوامر والنواهي المحتملة بموافقتها احتياطاً، فيجب مقدمة.

لكنك عرفت الجواب عنه سابقا، وأن التكليف بذى المقدمة غير محرز إلا بالعلم التفصيلي أو الإجمالي (1)، فالاجتناب عما يحتمل الحرمة احتمالا مجردا عن العلم الإجمالي لا يجب، لا نفسا و لا مقدمة، والله العالم.

مدفوعة بأن أوامر الإطاعة إرشادية لا شرعية حتى يجب اليقين بالفراغ عنها، فليس في المقام إلا أدلة الأحكام الأولية، فمع الشك في التكليف بنحو الشبهة الحكمية لا يحرز التكليف بشيء حتى يجب الفراغ عنه بالإتيان بالأفراد المحتملة.

نعم قد يجري ذلك في الشبهة المفهومية لإجمال الموضوع.

(1) يعني: بالموضوع، ولا يكفي فيه العلم بالحكم الكلي مع عدم إحراز الموضوع.

ص: 220

[الاحتياط التام موجب لاختلال النظام]

أنه لا- شك في حكم العقل و النقل برجحان الاحتياط مطلقا (1) ، حتى فيما كان هناك أمانة على الحل مغنية عن أصالة الإباحة، إلا أنه لا ريب في أن الاحتياط في الجميع موجب لاختلال النظام كما ذكره المحدث المتقدم ذكره (2) ، بل يلزم أزيد مما ذكره، فلا يجوز الأمر به من الحكيم، لمنافاته للغرض (3) .

(1) تقدم في التنبيه الثالث من تنبيهات المسألة الأولى التعرض لذلك مع الكلام فيه. فراجع.

(2) وهو المحدث الحر العاملي قدس سرّه حيث ذكر ذلك في كلامه السابق.

(3) لا- يبعد أن يكون المراد بالغرض الفرض في- حفظ النظام. لكن هذا إنما يمنع من الأمر بالاحتياط التام بنحو العموم المجموعي و لا يقتضي المنع عن الأمر به بنحو الانحلال في كل واقعة بنفسها في طرف عدم الانشغال بغيرها نظير الأمر الترتيبي الذي التزمنا به في مبحث الضد، وإن افرق عنه بأن الأمر بالأهم هناك مطلق و المقيد هو الأمر بالمهم لا غير، أما هنا فكل منهما مقيد بعدم امتثال الآخر، لأن ملاك الأهم لا- يقتضي الإلزام به بنحو لا- يسوغ تقويته بالمهم، بل يجوز تقويته، لفرض عدم كونه إلزاميا في نفسه. و بهذا يتعين الجمع بين المستحبات الواقعية الكثيرة

و التبعيض بحسب الموارد، واستحباب (1) الاحتياط حتى يلزم الاختلال-أيضا-مشكل، لأن تحديده في غاية العسر (2)، فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات، فيحتاط في المظنونات، وأما المشكوكات فضلا عن انضمام الموهومات إليها، فالاحتياط فيها خرج منخل بالنظام، ويدل على هذا: العقل بعد ملاحظة حسن الاحتياط مطلقا و استلزام كليته الاختلال (3).

التي وردت في الشريعة المقدسة التي تستغرق أوقات الإنسان.

هذا كله بناء على أن الاحتياط مستحب شرعا و لو ظاهرا. أما بناء على كونه مستحبا عقلا فالحال كذلك كما يظهر بالتأمل. ثم إن هذا لا ينافي حكم العقل بأولوية اختيار الأرجح. و سيأتي الكلام في وجوه الترجيح في المقام، إلا أنه من باب الترجيح في مقام العمل، لا من باب اختصاص الأمر به.

(1) عطف تفسير على قوله: «و التبعيض بحسب الموارد».

(2) كأنه من جهة اشتباه بين المراتب المختلفة التي ليس لها حدود تفصيلية.

لكن يأتي في آخر هذا التنبيه الجواب عن ذلك.

(3) هذا مبني على ما تقدم في دليل الانسداد من الترجيح بالظن. لكن تقدم أنه مبني على عموم نتيجة الانسداد بحسب الموارد، وقد تقدم الإشكال فيه، وأنه لا دليل عليه إلا الإجماع، وهو لو تم هناك لا يتضح ثبوته هنا. ولا سيما مع الاختلاف بين المقامين بكون التكليف هناك في جميع الوقائع منجزا بالعلم الإجمالي، بخلافه هنا، فملاك، حسن الاحتياط ليس إلا الانقياد، ولا ريب في أن الانقياد بالاحتياط لتحصيل التكليف بالوارد على طبق الملاك الأهم أرجح عقلا، و لو كان احتمالاه ضعيفا، إلا أن يكون احتمالا غير معتد به عند العقلاء لضعفه.

اللهم إلا أن يقال: كما تكون أهمية الملاك موجبة لترجيح الانقياد كذلك

ويحتمل التبعض بحسب الاحتمالات، فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمة في نظر الشارع كالدماء و الفروج، بل مطلق حقوق الناس بالنسبة إلى حقوق الله تعالى (1)، يحتاط فيه، وإلا فلا.

ويدل على هذا: جميع ما ورد من التأكيد في أمر النكاح، وأنه شديد، وأنه يكون منه الولد (2)، منها: ما تقدم من قوله عليه السلام: «لا تجامعوا على تكون قوة الاحتمال موجبة له، فتكون كلتا الجهتين صالحة للترجيح، ومع المزاومة بينهما وعدم الأهمية يتعين التخيير.

(1) في عموم أهمية حقوق الناس من حقوق الله تعالى إشكال.

نعم أشرنا في التنبية الأول إلى دعوى لزوم الاحتياط وانقلاب الأصل في الدماء و الفروج و الأموال، وهي تقتضي لزوم ترجيحها لا أولوبته لكن ذلك- مع عدم وضوح الدليل عليه كما تقدم- مختص بما إذ لم تقم أمانة أو أصل موضوعي أو حكمي على طبق البراءة، والكلام هنا أعم من ذلك.

(2) ففي معتبر شعيب الحداد: عن أبي عبد الله عليه السلام من أراد أن يتزوج امرأة طلقت على غير السنة، حيث قال عليه السلام: «هو الفرج وأمر الفرج شديد و منه يكون الولد و نحن نحتاط فلا يتزوجها» (1).

وفي معتبر العلاء بن سيابة عنه عليه السلام. فيما لو وكلت المرأة من يزوجها ثم عزلته و زوجها قبل أن تعلمه بالعزل، حيث حكم العامة بنفوذ عقد الوكيل قبل أن يعلم في غير النكاح و عدم نفوذه في النكاح، فأنكر عليه السلام ذلك عليهم و حكم بنفوذه في النكاح و قال عليه السلام: «إن النكاح أحرى و أحرى أن يحتاط فيه و هو فرج و منه يكون الولد...» (2). لكنهما إنما يدلان على أن أهمية النكاح تقتضي احتياط الشارع له

ص: 223

1- وسائل الشيعة ج: 14 باب: 157 من أبواب مقدمات النكاح و آدابه حديث: 1.

2- وسائل الشيعة ج: 13 باب: 2 من كتاب الوكالة حديث: 2.

النكاح بالشبهة»، قال عليه السلام: «فإذا بلغك أن امرأة أرضعتك» - إلى أن قال -: «إن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة».

وقد تعارض هذه بما دل على عدم وجوب السؤال و التوبيخ عليه، وعدم قبول قول من يدعي حرمة المعقودة مطلقا أو بشرط عدم كونه ثقة، وغير ذلك.

وفيه: أن مساقها التسهيل وعدم وجوب الاحتياط، فلا ينافي الاستحباب (1).

التبعض بين مورد الأمانة على الإباحة و بين غيره

ويحتمل التبعض بين مورد الأمانة على الإباحة و موارد لا يوجد فيها إلا أصالة الإباحة، فيحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات و الوقوف عند الشبهات على الثاني دون الأول، لعدم صدق الشبهة بعد الأمانة الشرعية على الإباحة، فإن الأمانات في الموضوعات بمنزلة الأدلة تشريعا، لا على أهمية احتياط المكلف له في مقام الشك الذي هو محل الكلام.

نعم قد يدل عليه الرواية التي ذكرها المصنف قدس سره بلحاظ أن التنبيه على الاحتياط في النكاح و التشديد عليه و إغفاله في غيره من الشبهات الموضوعية قد يدل على أهميته و رجحانه على غيره. وقد تقدم في أدلة الأخباريين أن لسان الرواية لا يناسب الاستحباب، بل غاية ما يمكن أن تحمل عليه هو كراهة ترك الاحتياط.

(1) لكن الاستحباب لا يناسب ما دل على التوبيخ على السؤال، إذ لا معنى للتوبيخ على فعل المستحب، ولا سيما مع ما أشرنا إليه قريبا من أن لسان الرواية المتقدمة لا يناسب استحباب الاحتياط، بل كراهة تركه.

هذا وقد بجمع بين الروايات المشار إليها و الرواية المتقدمة بحمل الرواية المتقدمة على النهي عن إحداث النكاح مع الشبهة، و حمل الروايات المذكورة على النهي عن الفحص بعد إيقاع النكاح، تجنبنا لمشاكل الواقع المحتمل. فتأمل جيدا.

في الأحكام مزيلة للشبهة (1)، خصوصا إذا كان المراد من الشبهة ما يتحير في حكمه و لا بيان من الشارع لا عموما و لا خصوصا بالنسبة إليه، دون مطلق ما فيه الاحتمال، وهذا بخلاف أصالة الإباحة، فإنها حكم في مورد الشبهة لا مزيلة لها.

هذا، ولكن أدلة الاحتياط لا تنحصر في ما ذكر فيه لفظ «الشبهة»، بل العقل مستقل بحسن الاحتياط مطلقا».

فالأولى: الحكم برجحان الاحتياط في كل موضع لا يلزم منه الحرام.

و ما ذكر من أن تحديد الاستحباب بصورة لزوم الاختلال عسر، فهو إنما يقدر في وجوب الاحتياط لا في حسنه (2).

(1) زوال الشبهة بالأمارات مبني على أن المراد بالشبهة اشتباه الحكم الواقعي الموجب للتحير فيه لعدم البيان الشرعي، إذ لو أريد بها مطلق الاحتمال و الشك في الحكم الواقعي لم تكن الأمانة مزيلة للشبهة. و عليه فلا وجه لقوله: «خصوصا إذا كان...» فإن الكلام لا يتم إلا بناء على ذلك. هذا وقد تقدم هنا عند الكلام في استدلال الأخباريين على الاحتياط بالأخبار حمل الشبهة على معنى لا يناسب ذلك.

فراجع.

(2) لأن أدلة العسر و الحرج لا تجري في الأحكام غير الإلزامية بعد عدم تضمنها التكليف و المسؤولية و الضيق. فتأمل.

ص: 225

[عدم اختصاص الإباحة بالعاجز عن الاستعلام]

إباحة ما يحتمل الحرمة (1) غير مختصة بالعاجز عن الاستعلام، بل يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع، لعموم أدلته من العقل (2) و النقل (3)، وقوله عليه السلام في ذيل رواية مسعدة بن صدقة: «و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره أو تقوم به البينة»، فإن ظاهره (1) يعني: في الشبهة الموضوعية. أما الشبهة الحكمية فيأتي في الخاتمة اختصاص جريان البراءة فيها باليأس عن الدليل بعد الفحص.

(2) لم يتضح حكم العقل بقبح العقاب مع التقصير في الفحص. ولذا يأتي منه قدس سرّه في الخاتمة دعوى وجوب الفحص في الشبهة الحكمية وعدم جواز الرجوع قبله إلى البراءة لأن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام.

اللهم إلا- أن يدعى الفرق بين الشبهة الموضوعية و الحكمية بأن وصول الأحكام من قبل الشارع مبني على الفحص و لولاه يلزم ضياع غالبها. و مع إدراك العقل ذلك لا- يحكم بالمعذرية و جواز البناء على البراءة قبل الفحص، بخلاف الموضوعات. لكنه لا- يخلو عن إشكال. فتأمل جيدا.

(3) المراد به الإطلاقات العامة لمثل حديث الرفع و السعة و غيرهما.

حصول (1) الاستبانة وقيام البينة لا التحصيل، وقوله: «هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان».

لكن هذا (2) وأشباهه مثل قوله عليه السلام في اللحم المشتري من السوق:

«كل ولا تسأل»، وقوله عليه السلام: «ليس عليكم المسألة، إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم»، وقوله عليه السلام في حكاية المنقطعة التي تبين لها زوج: «لم سألت» واردة في موارد وجود الأمانة الشرعية على الحلية (3)، فلا تشمل ما نحن فيه.

إلا أن المسألة غير خلافية، مع كفاية الإطلاقات.

(1) يعني: ظاهره أن الغاية حصول الاستبانة وقيام البينة، لا وجوب تحصيلهما.

(2) يعني: الحديث الثاني وهو قوله: «هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان».

و أما الحديث الأول، وهو رواية مسعدة بن صدقة فقد تقدم في أول هذه المسألة صحة الاستدلال بها لأصالة الحل، ولا ينافيه اشتمالها على الأمثلة المذكورة.

(3) كاليد و سوق المسلمين وقول من يقبل قوله: فلتلحظ الروايات.

نعم ورد في بعض نصوص قاعدة الطهارة واستصحابها عدم وجوب الفحص من دون أمانة على الطهارة.

إشارة

في دوران حكم الفعل بين الوجوب و غير الحرمة من الأحكام.

وفيه-أيضا-مسائل:

الأولى

إشارة

فيما اشتبه حكمه الشرعي الكلي من جهة عدم النص المعتبر

كما إذا ورد خبر ضعيف أو فتوى جماعة بوجوب فعل، كالدعاء عند رؤية الهلال، و كالأستهلال في رمضان، و غير ذلك.

و المعروف من الأخباريين هنا موافقة المجتهدين في العمل بأصالة البراءة و عدم وجوب الاحتياط، قال المحدث الحر العاملي-في باب القضاء من الوسائل-: إنه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب، إلا

كلام المحدث العاملي قدس سرّه

إذا علمنا اشتغال الذمة بعبادة معينة و حصل الشك بين فردين، كالقصر و التمام و الظهر و الجمعة و جزاء واحد للصيد أو اثنين و نحو ذلك، فإنه يجب الجمع بين العبادتين، لتحريم تركهما معا، للنص (1)، و تحريم الجزم (1) كأن المراد به النص الدال على وجوب أحدهما المردد. لكنه إنما يقتضي

بوجوب أحدهما بعينه، عملاً بأحاديث الاحتياط، انتهى موضع الحاجة.

كلام المحدث البحراني قدس سرّه في الحدائق في عدم وجوب الاحتياط

وقال المحدث البحراني في مقدمات كتابه، بعد تقسيم أصل البراءة إلى قسمين: أحدهما: أنها عبارة عن نفي وجوب فعل وجودي، بمعنى: أن الأصل عدم الوجوب حتى يقوم دليل على الوجوب: وهذا القسم لا خلاف في صحة الاستدلال به، إذ لم يقل أحد: إن الأصل الوجوب.

كلامه قدس سرّه في الدرر النجفية في عدم وجوب الاحتياط أيضا

وقال في محكي كتابه-المسمى بالدرر النجفية-: إن كان الحكم المشكوك دليله هو الوجوب، فلا خلاف ولا إشكال في انتفائه حتى يظهر دليل، لاستلزام التكليف به بدون الدليل الحرج والتكليف بما لا يطاق (1)، انتهى.

لكنه قدس سرّه في مسألة وجوب الاحتياط، قال بعد القطع برجحان الاحتياط:

إن منه ما يكون واجبا، ومنه ما يكون مستحبا:

فالأول: كما إذا تردد المكلف في الحكم، إما لتعارض الأدلة، أو لتشابهها وعدم وضوح دلالتها، أو لعدم الدليل بالكلية بناء على نفي وجوب أحدهما واقعا، لا امتناع ترك كل منهما لأنه غير معلوم تفصيلا. فالعمدة في ذلك منجزية العلم الإجمالي الذاتية، كما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

(1) لا يخفى أن امتناع التكليف بما لا يطاق عقلي لا يقبل التخصيص، وحينئذ لا مجال للفرق بين الشبهة الوجوبية والتحريرية، مع أنهم التزموا بعدم جريان البراءة في الشبهة التحريمية، فالاستدلال بذلك هنا لا يناسب هذا والظاهر أن الاستدلال في غير محله، كما تقدم عند الكلام في الاستدلال على البراءة بحكم العقل في الشبهة التحريمية.

البراءة الأصلية (1)، أو لكون ذلك الفرد مشكوكا في اندراجه تحت بعض الكليات المعلومة بالحكم (2)، أو نحو ذلك.

و الثاني (3): كما إذا حصل الشك باحتمال وجود النقيض لما قام عليه الدليل الشرعي احتمالا مستندا إلى بعض الأسباب المجوزة، كما إذا كان مقتضى الدليل الشرعي إباحة شيء و حليته لكن يحتمل قريبا بسبب بعض تلك الأسباب أنه مما حرمه الشارع وإن لم يعلم به المكلف. و منه جوائز الجائر، و نكاح امرأة بلغك أنها أرضعتك أو ارتضعت معك الرضاع المحرم إلا أنه لم يثبت ذلك شرعا، و منه أيضا الدليل المرجوح في نظر الفقيه.

أما إذا لم يحصل ما يوجب الشك و الريبة، فإنه يعمل على ما ظهر له من الأدلة و إن احتمل النقيض باعتبار الواقع، و لا يستحب له الاحتياط هنا، بل ربما كان مرجوحا، لاستفاضة الأخبار بالنهي عن السؤال عند الشراء من سوق المسلمين (4).

ثم ذكر الأمثلة للأقسام الثلاثة لوجوب الاحتياط، أعني اشتباه الدليل و تردده (5) بين الوجوب و الاستحباب، و تعارض الدليلين، و عدم (1) لا يظهر منه الجزم بنفي البراءة الأصلية.

(2) كأن المراد به الشبهة المفهومية.

(3) و هو الاحتياط المستحب.

(4) لعل النهي منزل على التأكيد على رفع الحجر الراجع إلى عدم وجوب الاحتياط، لا إلى مرجوحيته. و قد تقدم في التنبيه الثالث من تنبيهات المسألة الأولى من المطلب الأول الإشارة لاحتمال ثبوت الردع شرعا عن الاحتياط. فراجع.

(5) عطف تفسير على قوله: «اشتباه الدليل».

النص (1)، قال:

و من هذا القسم: ما لم يرد فيه نص من الأحكام التي لا يعم بها البلوى (2) عند من لم يعتمد على البراءة الأصلية، فإن الحكم فيه ما ذكر، كما سلف، انتهى.

كلام المحدث الاسترآبادي قدس سرّه في وجوب الاحتياط أيضا

و ممن يظهر منه وجوب الاحتياط هنا: المحدث الاسترآبادي، حيث حكي عنه في الفوائد المدنية، أنه قال:

إن التمسك بالبراءة الأصلية من حيث هي هي إنما يجوز قبل إكمال الدين، وأما بعد أن كمل الدين و تواتر الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام بأن كل واقعة تحتاج إليها الأمة إلى يوم القيامة و كل واقعة تقع الخصومة بين اثنين ورد فيها خطاب قطعي من قبل الله تعالى حتى أرش الخدش، فلا (3) يجوز قطعاً، وكيف يجوز؟ وقد تواتر عنهم عليهم السلام وجوب التوقف في ما لم يعلم حكمها، معللين (4) بأنه بعد أن كملت الشريعة لا تخلو واقعة عن حكم شرعي قطعي وارد من الله تعالى، وبأن من حكم بغير ما أنزل الله تعالى فأولئك هم الكافرون.

(1) فقد جزم في كلامه بوجوب الاحتياط فيهما و صرح بعدم الاعتماد على البراءة الأصلية. لكنهما خارجان عما نحن فيه، إذ الكلام في صورة فقد النص.

(2) لا يخفى أن إطلاق كلامه شامل للشبهة الوجوبية التي هي محل الكلام، إلا أن بناءه للمسألة على عدم القول بالبراءة الأصلية يقتضي التفصيل بين الشبهة الوجوبية و التحريمية، لأن ذلك مختاره فيها.

(3) جواب (أما) في قوله: «و أما بعد أن كمل الدين...».

(4) لا يحضر في خبر يتضمن التعليل المذكور.

ثم أقول: هذا المقام مما زلت فيه أقدام أقوام من فحول العلماء، فحري بنا أن نحقق المقام ونوضحه بتوفيق الملك العلام و دلالة أهل الذكر عليهم السّلام، فنقول: التمسك بالبراءة الأصلية إنما يتم عند الأشاعة المنكرين للحسن و القبح الذاتيين، وكذلك عند من يقول بهما و لا يقول بالحرمة و الوجوب الذاتيين (1)، كما هو المستفاد من كلامهم عليهم السّلام، و هو الحق عندي.

ثم على هذين المذهبيين إنما يتم قبل إكمال الدين لا بعده، إلا على مذهب من جوز من العامة خلو الواقعة عن حكم وارد من الله تعالى.

لا يقال: بقي هنا أصل آخر، و هو أن يكون الخطاب الذي ورد من الله تعالى موافقا للبراءة الأصلية.

لأننا نقول: هذا الكلام مما لا يرضى به لبيب، لأن خطابه تعالى تابع للحكم و المصالح، و مقتضيات الحكم و المصالح مختلفة. إلى أن قال:

هذا الكلام مما لا يرتاب في قبحه، نظير أن يقال: الأصل في الأجسام تساوي نسبة طبائعها إلى جهة السفلى و العلوى، و من المعلوم بطلان هذا المقال.

(1) كأنه من جهة أنه على القول بكون الوجوب و الحرمة ذاتيين لا يعلم بسبق البراءة و عدم الوجوب، بخلاف ما لو قيل بأنهما غير ذاتيين، بل حادثين بجعل الشارع الأقدس إما تبعا للحسن و القبح، أو ابتداء، فإنه يعلم بالبراءة حينئذ فيمكن استصحابها.

وفيه: أن استصحاب البراءة ليس بلحاظ ما قبل الشريعة، بل بلحاظ حال ما قبل التكليف، كحال الصغر للعلم بعدم التكليف معه مطلقا قيل يكون الأحكام ذاتية أولا- اللهم إلا- أن يستشكل في الاستصحاب حينئذ بعدم بقاء الموضوع. و هو مبني على مسألة تحديد موضوع الاستصحاب.

ثم أقول: الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الأمور في ثلاثة: أمر بين رشده، وأمر بين غيِّه، وشبهات بين ذلك، وحديث: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» ونظائرهما، أخرج كل واقعة لم يكن حكمها بينا عن البراءة الأصلية، وأوجب التوقف فيها.

ثم قال-بعد أن الاحتياط قد يكون في محتمل الوجوب، وقد يكون في محتمل الحرمة-: إن عادة العامة والمتأخرين من الخاصة جرت بالتمسك بالبراءة الأصلية، ولما أبطلنا جواز التمسك بها في المقامين-لعلمنا بأن الله تعالى أكمل لنا ديننا، و علمنا بأن كل واقعة يحتاج إليها ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى خال عن المعارض، ولعلمنا بأن كل ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله وسلم مخزون عند العترة الطاهرة عليهم السلام، ولم يرخسوا لنا في التمسك بالبراءة الأصلية فيما لم نعلم الحكم الذي ورد فيه بعينه، بل أوجبوا التوقف في كل ما لم يعلم حكمه، وأوجبوا الاحتياط في بعض صورته-فعلينا: أن نبين ما يجب أن يفعل في المقامين، و سنحققه فيما يأتي إن شاء الله تعالى.

و ذكر هناك ما حاصله: وجوب الاحتياط عند تساوي احتمال الأمر الوارد بين الوجوب والاستحباب، ولو كان ظاهرا في الندب بني على جواز الترك. وكذا لو وردت رواية ضعيفة بوجوب شيء، و تمسك في ذلك بحديث: «ما حجب الله علمه»، وحديث: «رفع التسعة»-قال:- و خرج عن تحتها كل فعل وجودي لم يقطع بجوازه (1)، لحديث التثليث.

(1) ظاهره اختصاص الاحتياط بالشبهة التحريمية اقتصارا على مورد حديث التثليث ورجوعا في غيرها إلى إطلاق حديثي الحجب و الرفع، فيوافق المشهور في عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية، ولا يكون مخالفا. نعم هذا لا يناسب

أقول: قد عرفت فيما تقدم في نقل كلام المحقق قدس سره (1): أن التمسك بأصل البراءة منوط بدليل عقلي هو قبح التكليف بما لا طريق إلى العلم به، وهذا لا دخل لإكمال الدين وعدمه ولا لكون الحسن والقبح أو الوجوب والتحريم عقليين أو شرعيين، في ذلك.

و العمدة في ما ذكره هذا المحدث من أوله إلى آخره: تخيله أن مذهب المجتهدين التمسك بالبراءة الأصلية لنفي الحكم الواقعي (2)، ولم أجد أحدا يستدل بها على ذلك. نعم، قد عرفت سابقا أن ظاهر جماعة من مساق كلامه لتصريحه بوجوب الاحتياط عند الدوران بين الاستحباب والوجوب لإجمال النص، إلا أن يجمع بينهما بدعوى عدم شمول حديثي الرفع والحجب لمثل ذلك، للعلم بورود شيء فيه وإن كان مجملا.

(1) تقدم في التنبيه الأول من تنبيهات المسألة الأولى من المطلب الأول.

و تقدم منا أن ما فهمه المصنف قدس سره من كلام المحقق في غير محله.

نعم لا يبعد كون ما فهمه المصنف قدس سره هو مراد غير المحقق من تمسك بالبراءة الأصلية. لكن ظاهر بعضهم كون التمسك بها من باب الاستصحاب لا من جهة حكم العقل المذكور. كما أشار له المحقق في كلام له نقلناه هناك. فراجع.

(2) هذا لا يناسب اعترافه بجواز التمسك بالبراءة الأصلية على القول بعدم إكمال الدين، إذ عدم إكمال الدين لا ينافي احتمال التكليف في الواقعة الشخصية، كما لا يخفى. بل هذا لا يناسب تمسكه بحديث التوقف عن الشبهة و حديث دع ما يريبك، فإنه صريح في إرادة التوقف ظاهرا في قبال البناء على البراءة ظاهرا، كما يشهد به قوله: «و لم يرخصوا لنا في التمسك بالبراءة الأصلية فيما لم نعلم الحكم...».

و بالجملة: التأمل في كلامه شاهد بإرادة البراءة الظاهرية و ذكر إكمال الدين إنما هو للتمهيد، أو لاستيفاء مباني المسألة لا لتوقف الاستدلال عليه.

الإمامية جعل أصل البراءة من الأدلة الظنية، كما تقدم في المطلب الأول استظهار ذلك من صاحبي المعالم والزبدة.

لكن ما ذكره من إكمال الدين لا ينفي حصول الظن، لجواز دعوى أن المظنون بالاستصحاب أو غيره موافقة ما جاء به النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ للبراءة.

وما ذكره من تبعية خطاب الله تعالى للحكم والمصالح لا ينفي ذلك (1).

لكن الإنصاف: أن الاستصحاب لا يفيد الظن، خصوصاً في المقام - كما سيجيء في محله - ولا أمانة غير يفيد الظن.

فلا اعتراض على مثل هؤلاء إنما هو منع حصول الظن، ومنع اعتباره على تقدير الحصول، ولا دخل لإكمال الدين وعدمه ولا للحسن والقبح العقليين (2) في هذا المنع.

وكيف كان: فيظهر من المعارج القول بالاحتياط في المقام عن جماعة، حيث قال: العمل بالاحتياط غير لازم، وصار آخرون إلى لزومه، وفصل آخرون، انتهى. وحكي عن المعالم نسبته إلى جماعة.

المسألة خلافية والأقوى البراءة

إشارة

فالظاهر أن المسألة خلافية، لكن لم يعرف القائل به بعينه، وإن كان يظهر من الشيخ والسيد التمسك به أحياناً (3)، لكن يعلم مذهبهم (1) بل قد ينفيه، لعدم الوجه في دعوى أن الصالح على طبق البراءة، كما تقدم منه.

(2) إذ لو فرض عدم إكمال الدين فالظن بالبراءة لا وجه له، لاحتمال كون الواقعة الخاصة مما جعل لها الحكم الشرعي، لا مما أهمل فيها جعل الحكم شرعاً.

(3) حيث قد يستدلون على وجوب بعض الأمور بأن الإتيان بها مقتضى الاحتياط إذ يظهر من ذلك المفروغية عن وجوبه.

من أكثر المسائل (1) .

و الأقوى فيه: جريان أصالة البراءة للأدلة الأربعة المتقدمة، مضافا إلى الإجماع المركب (2) .

(1) كما تقدم منه نظيره في الشبهة التحريمية.

(2) فإن كل من قال بالبراءة في الشبهة التحريمية قال بها في الشبهة الوجوبية.

ص: 236

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأول

[محل الكلام في المسألة]

أن محل الكلام في هذه المسألة هو احتمال الوجوب النفسي المستقل، وأما إذا احتل كون شيء واجبا لكونه جزءا أو شرطا لواجب آخر، فهو داخل في الشك في المكلف به (1)، وإن كان المختار جريان أصل البراءة فيه أيضا، كما سيجيء إن شاء الله تعالى، لكنه خارج عن هذه المسألة الاتفاقية (2).

(1) كما يأتي منه قدس سرّه عده فيه. ويأتي إن شاء الله الكلام في ذلك.

(2) كيف يدعى الاتفاق فيها مع اعترافه بأن الظاهر ثبوت الخلاف في المسألة؟! نعم الخلاف فيها أقل من الخلاف في الشبهة التحريمية.

ص: 237

[رجحان الاحتياط و ترتب الثواب عليه]

أنه لا- إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل حتى في ما احتمل كراهته (1). و الظاهر ترتب الثواب عليه إذا اتى به لداعي احتمال المحبوبة، لأنه انقياد و إطاعة حكمية، و الحكم بالثواب هنا أولى (2) من الحكم بالعقاب على تارك الاحتياط اللازم، بناء على أنه في حكم المعصية و إن لم يفعل محرماً واقعياً (3).

(1) بناء على أن الملاك الملزم أولى بالمراعاة من غيره. و قد سبقت الإشارة إليه في آخر التنبيه الثالث من تنبيهات المسألة الأولى في الشبهة التحريمية. و هو غير بعيد.

لكن قد يزاحمه قوة الاحتمال في الكراهة، فقد سبق في التنبيه الثالث من تنبيهات المسألة الرابعة في الشبهة التحريمية أن ذلك من المرجحات أيضاً.

(2) لم يتضح وجه الأولوية، و الظاهر أنهما من سنخ واحد، كما أشرنا إليه في آخر التنبيه الرابع من تنبيهات المسألة الأولى من الشبهة التحريمية.

(3) أما بناء على أن استحقاق العقاب بترك الاحتياط مشروط بمصادفة المخالفة للتكليف الواقعي كما هو مبنى المصنف قدس سرّه في التجري فاستحقاق الثواب بالانقياد يكون أولى قطعاً، لأنه غير مشروط بالمصادفة عند المصنف قدس سرّه و قد تقدم بعض الكلام فيه في التنبيه الرابع و الثالث من تنبيهات المسألة الأولى في الشبهة

وفي جريان ذلك في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب (1) وجهان:

الإشكال في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب

أقواهما العدم، لأن العبادة لا بد فيها من نية التقرب المتوقفة على العلم (2) بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً أو الظن المعتبر كما (3) في كل من الصلوات الأربع عند اشتباه القبلة.

وما ذكرنا (4) من ترتب الثواب على هذا الفعل لا يوجب تعلق التحريمية.

(1) وكذا عند الدوران بين الاستحباب و غير الوجوب و إن كان خارجاً عن محل الكلام. وأما مع الدوران بين الاستحباب و الوجوب فلا إشكال، لليقين بالأمر فيمكن قصد التقرب بامثاله بلا إشكال.

نعم بناء على اعتبار تعيين الوجه في العبادة يتجه الإشكال فيه. إلا أن يدعى سقوطه بالعجز. وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في مباحث القطع. فراجع.

(2) الظاهر إنه يكفي التقرب بالعبادة الإتيان بالفعل برجاء المطلوبية، كما تقتضيه المرتكزات العرفية و التشريعية. وإلا أشكل الاحتياط مع الجزم بالأمر إجمالاً، كما في موارد اشتباه القبلة، فإن العلم بالأمر إجمالاً لا يصحح التقرب بكل من المحتملات بخصوصه لولا الاكتفاء بالرجاء، لعدم إحراز انطباق المأمور به عليه، و الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه. و يأتي بعض الكلام في ذلك عند الاستدلال لوجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية المحصورة.

(3) تمثيل للعلم بالأمر إجمالاً.

(4) كأنه إشارة إلى دعوى: أنه يمكن إحراز الأمر الشرعي بالفعل في المقام من طريق ما ذكر من ترتب الثواب عليه، فإن ترتب الثواب على فعل ملازم لاستحبابه و لذا كان ما دل على ترتب الثواب على بعض الأمور دليلاً على استحبابه

الأمر به، بل هو لأجل كونه انقيادا للشارع و العبد معه في حكم المطيع، بل لا يسمى ذلك ثوبا (1).

و دعوى: أن العقل إذا استقل بحسن هذا الإتيان ثبت (بحكم الملازمة) الأمر به شرعا.

مدفوعة، لما تقدم في المطلب الأول: من أن الأمر الشرعي بهذا النحو من الانقياد- كأمره بالانقياد الحقيقي و الإطاعة الواقعية في معلوم التكليف- إرشادي محض، لا- يترتب على موافقته و مخالفته أزيد مما يترتب على نفس وجود المأمور به أو عدمه، كما هو شأن الأوامر الإرشادية، فلا إطاعة لهذا الأمر الإرشادي، ولا ينفع في جعل الشيء عبادة، كما أن إطاعة الأوامر المتحققة لم تصر عبادة بسبب الأمر الوارد بها في قوله تعالى:

أطيعوا الله ورسوله.

احتمال الجريان

و يحتمل الجريان (2)، بناء على أن هذا المقدار من الحسن العقلي شرعا. وقد أشار قدس سرّه إلى دفع الدعوى المذكورة بأن ترتب الثواب إنما يستفاد منه عرفا الأمر فيما إذا لم يكن له منشأ عقلي، أما إذا كان له منشأ عقلي- كالانقياد في المقام- فلا وجه لاستفادة الأمر منه.

(1) لم يتضح الوجه في ذلك، فإن الثواب- في ما يظهر من اللغة و العرف- هو الجزاء و العوض. و سيأتي منه قدس سرّه الاعتراف بصدق العوض و الجزاء في محل الكلام.

نعم لو كان المراد به مجرد المدح تمّ ما ذكره قدس سرّه. لكنه خلاف ظاهره.

(2) يعني: جريان الاحتياط في العبادات التي يدور الأمر فيها بين الوجوب و غير الاستحباب.

يكفي في العبادة (1) و منع توقعها على ورود أمر بها، بل يكفي الإتيان به لاحتمال كونه مطلوباً أو كون تركه مبغوضاً (2)، و لذا استقرت سيرة العلماء و الصالحاء-فتوى و عملاً-على إعادة العبادات لمجرد الخروج من مخالفة النصوص الغير المعتمدة و الفتاوى النادرة.

و استدل في الذكرى-في خاتمة قضاء الفوائت-على شرعية قضاء الصلوات لمجرد احتمال خلل فيها موهوم، بقوله تعالى: فاتقوا الله ما استطعتم، و اتقوا الله حق تقاته (3)، و قوله تعالى: و الذين يؤتون ما آتوا و قلوبهم و جلة أنهم إلى ربهم راجعون (4).

التحقيق في المسألة

و التحقيق: أنه إن قلنا بكفاية احتمال المطلوبية في صحة العبادة (1)-لا- أثر للحسن العقلي في ذلك بعد الاعتراف بأنه مبني على محض الإرشاد، و لا دخل له بالشارع ليس من سنخ الحسن و القبح الذاتيين الكاشفين عن الملاك المستلزم للحكم الشرعي.

و يأتي منه قدس سرّه في الشبهة الوجوبية المحصورة أن مثل ذلك لا يكفي في المقربية.

فالعمدة ما أشرنا إليه من كفاية احتمال الأمر في المقربية المعتمدة في العبادة.

(2) لا يبعد رجوعه لما ذكرنا.

(3) تقدم من المصنف قدس سرّه عند الاستدلال للأخباريين على وجوب الاحتياط بالكتاب. نقل الاستدلال عن الشهيد قدس سرّه بالآية الثانية دون الأولى. و قد تقدم منا هناك أن ظاهر الآية المذكورة و نحوها لزوم الاحتياط في الشبهة المنجزة. لا رجحانه ليعم الشبهات غير المنجزة التي هي محل الكلام.

(4) لم يتضح وجه للاستدلال بهذه الآية، لظهورها في استحباب الانفاق.

فيما لا يعلم المطلوبة ولو إجمالاً (1)، فهو، وإلا فما أورده قدس سرّه في الذكرى- كأوامر الاحتياط- لا يجدي في صحتها، لأن موضوع التقوى والاحتياط- الذي تتوقف عليه هذه الأوامر- لا يتحقق إلا بعد إتيان محتمل العبادة على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر في العبادة حتى نية التقرب (2)، وإلا لم يكن احتياطاً، فلا يجوز أن تكون تلك الأوامر منشأً للقربة المنوية فيها (3).

اللهم إلا أن يقال-بعد النقض بورود هذا الإيراد في الأوامر الواقعية بالعبادات مثل قوله تعالى: أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة، حيث إن قصد القربة مما يعتبر في موضوع العبادة شطراً أو شرطاً، والمفروض ثبوت مشروعيتها بهذا الأمر الوارد فيها (4)-: إن المراد من الاحتياط والاتقاء في هذه الأوامر هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات (1) وعلية يكفي في رجحان الاحتياط حكم العقل، ولا حاجة إلى الاستدلال بالآيات السابقة، بل لا يتم كما عرفت.

(2) فإذا فرض امتناع نية التقرب لعدم العلم بالتكليف كان الاحتياط متعذراً.

(3) لأن تلك الأوامر لا تشملها إلا بعد فرض كونها عبادة، فشمولها لها في رتبة متأخرة عن عباديتها فلا يكون منشأً لعباديتها.

(4) لا بد مع ذلك من التزام أن الأوامر الواقعية لا تصلح لتشريع هذه العبادات إلا في الجملة فهي مسوقة لبيان ذات الواجب أو بعض أجزائه لإتمام الواجب ويكون اعتبار قصد القربة مستفاداً من دليل آخر، فلا يتم النقض بذلك.

وتمام الكلام في مبحث التعبدية والتوصلي.

عدا نية القربة (1)، فمعنى الاحتياط بالصلاة الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة، فأوامر الاحتياط يتعلق بهذا الفعل (2)، وحينئذ: فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعة هذا الأمر.

و من هنا يتجه الفتوى باستحباب هذا الفعل وإن لم يعلم المقلد (3) (1) لا مجال لذلك جدا بعد ما عرفت في معنى الاحتياط، خصوصا مع ما عرفت منه قدس سرّه من ظهور هذه الأوامر في الإرشاد، كأوامر الاحتياط، فإن الإرشاد إنما يكون لما هو الوافي بالغرض وهو المشتمل على قصد القربة لا لمطلق المأمور به، وحتى لو فرض أن المأمور به، بأوامر التشريع الواقعية خصوص الذات مع قطع النظر عن قصد القربة-بناء على شبهة امتناع أخذ القيد-فالذي يحكم العقل بحسنه أو لزومه خصوص الواجد له الوافي بالغرض، فلا بد من كون الأوامر الإرشادية ناظرة له لا لمطلق الذات، و من هنا فلا بد من فرض إمكان قصد القربة مع قطع النظر عنها حتى تكون شاملة له.

وبالجملة: لا مجال لقياس الأوامر الإرشادية بأوامر التشريع المولوية لو تم ما ذكر في أوامر التشريع.

(2) يعني: مع قطع النظر عن قصد القربة فيه.

(3) لو فرض شمول الأوامر المذكورة لذات الفعل فهي لا تصلح للمقربة، لاختصاص التقرب بالأوامر المولوية.

بل قد يقال: إن العبادية في الأمر تقتضي قصده بنفسه داعيا للفعل، ولا يكفي قصد غيره من الأوامر المتعلقة بالفعل وإن كانت مولوية، كأمر النذر والإجارة ونحوها.

وبعبارة أخرى: الأمر العبادي يقتضي وقوع الفعل بوجه عبادي من جهة قصده، لا وقوعه بوجه عبادي ولو بقصد أمر غيره، والمفروض حيث كان في المقام أن الأوامر الواقعية بالعبادات عبادية، فلا بد من قصدها، ولا يكفي قصد غيرها،

كون هذا الفعل مما شك في كونها عبادة و لم يأت به بداعي احتمال المطلوبية، و لو أريد بالاحتياط في هذه الأوامر معناه الحقيقي و هو إتيان الفعل لداعي احتمال المطلوبية، لم يجز للمجتهد أن يفتي باستحبابه إلا مع التقييد (1) بإتيانه بداعي الاحتمال حتى يصدق عليه عنوان الاحتياط، مع استقرار سيرة أهل الفتوى على خلافه (2) .

فعلم: أن المقصود (3) إتيان الفعل بجميع ما يعتبر فيه عدا نية الداعي.

كأوامر الاحتياط و نحوها.

(1) لأن الأوامر المذكورة تجعله معلوم العبادية بناء على ما تقدم منه قدس سرّه.

و عرفت الإشكال فيه.

(2) بناء على ما عرفت من أن أوامر الاحتياط إرشادية لا يصح الفتوى بالاستحباب حتى مع التقييد المذكور، لعدم نهوضها بالاستحباب الشرعي حينئذ بل يتعين الإتيان بها برجاء المطلوبية الشرعية من أجل حكم العقل برجحان الاحتياط لا غير.

(3) لعله لبنائهم على قاعدة التسامح في أدلة السنن التي سيأتي الكلام فيها و لولاها لم يكن للفتوى بالاستحباب وجه أصلا.

يعني: من أوامر الاحتياط. لكن عرفت الإشكال في ذلك. بل عرفت ظهور الأوامر المذكورة في الإلزام، فتختص بالشبهات المنجزة، و لا تجري في المقام.

ص: 244

إشارة

ثم إن منشأ احتمال الوجوب إذا كان خبراً ضعيفاً، فلا حاجة إلى أخبار الاحتياط و كلفة إثبات أن الأمر فيها للاستحباب الشرعي دون الإرشاد العقلي، لورود بعض الأخبار باستحباب فعل كل ما يحتمل فيه الثواب:

الاستدلال على القاعدة ب(أخبار من بلغ)

كصحيحة هشام بن سالم -المحكية عن المحاسن- عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من بلغه عن النبي شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يقله».

وعن البحار بعد ذكرها: أن هذا الخبر من المشهورات، رواه العامة والخاصة بأسانيد.

والظاهر: أن المراد من (شيء من الثواب) -بقرينة ضمير (فعمله)، وإضافة الأجر إليه- هو الفعل المشتمل على الثواب (1).

وفي عدة الداعي عن الكليني قدس سره: أنه روى بطرقه عن الأئمة عليهم السلام أنه: «من بلغه شيء من الخير فعمل به، كان له من الثواب ما بلغه وإن لم (1) وربما يحمل على نفس الثواب بمعناه الحقيقي، ويحمل الضمير على الاستخدام.

يكن الأمر كما بلغه» (1) .

وأرسل نحوه السيد في الإقبال عن الصادق عليه السلام، إلا أن فيه: «كان له ذلك».

ما يورد على الاستدلال

والأخبار الواردة في هذا الباب كثيرة (2)، إلا أن ما ذكرناها أوضح دلالة على ما نحن فيه، وإن كان يورد عليه أيضا (3) :

تارة: بأن ثبوت الأجر لا يدل على الاستحباب الشرعي (4) .

وأخرى: بما تقدم في أوامر الاحتياط: من أن قصد القرية مأخوذ في الفعل المأمور به بهذه الأخبار (5)، فلا يجوز أن تكون هي المصححة (1) ذكر في الكافي في كتاب الإيمان والكفر في الباب السادس والأربعين، روايتين:

الأولى: صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وإن لم يكن على ما بلغه».

الثانية: رواية محمد بن مروان: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك التماس ذلك الثواب أوتيته وإن لم يكن الحديث كما بلغه».

(2) فقد ذكر في الوسائل في الباب الثامن عشر من أبواب مقدمة العبادات سبعة أحاديث دالة على المطلوب.

(3) يعني: على ما سبق منه قدس سره في قوله: «ثم إن منشأ احتمال الوجوب».

(4) لإمكان ثبوت الثواب بدونه، كما تقدم في الانقياد أو لمحض التفضل.

(5) لأن هذه الأخبار قد تضمنت الأمر بالإتيان بالفعل الذي بلغ عليه الثواب، فإذا فرض كونه عبادة قد اعتبر فيه قصد القرية تعيين اختصاص هذه الأخبار بالواجد للقصد المذكور مع قطع النظر عنها.

لفعله (1)، فيختص موردها بصورة تحقق الاستحباب (2)، وكون البالغ هو الثواب الخاص، فهو المتسامح فيه دون أصل شرعية الفعل.

و ثلاثة: بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض، لا العقاب محضاً أو مع الثواب (3).

لكن يردّ هذا: منع الظهور مع إطلاق الخبر (4).

ويردّ ما قبله ما تقدم في أوامر الاحتياط (5).

(1) بأن تكون هي المنشأ للتقرب، بل لا بد من تحقق التقرب مع قطع النظر عنها.

(2) ليتسنى قصد القربة بناء على توفقه على العلم بالأمر.

(3) فتخرج الأخبار الظاهرة في الوجوب - كما هو محل الكلام - لأنها تدل على العقاب بالترك فقط أو مع الثواب على الفعل، ولا تتمحض في الدلالة على الثواب، بخلاف الأخبار الظاهرة في الاستحباب، فإنها متمحضة في نقل الثواب.

(4) لا يخفى أن الإطلاق وإن شمل ما إذا كان الخبر دالاً على العقاب و الثواب معاً إلا أنه لا يشمل ما إذا كان دالاً على العقاب محضاً، نعم الخبر الدال على الوجوب وإن كان مدلوله المطابقي قد يختص ببيان العقاب على الترك، إلا - أنه يدل على ترتب الثواب على الفعل بالالتزام، بناء على ما هو المفروغ عند تبينهم ظاهراً من ترتب الثواب على الفرائض إذا أتى بها بداعي الامتثال، وتشهد به بعض النصوص في الجملة و مثل ذلك كاف في صدق البلوغ، الذي هو موضوع هذه الأخبار.

(5) يعني: من أن المراد به خصوص الذات مع قطع النظر عن قصد القربة لا خصوص المقيد بها، قياساً على الأوامر الشرعية بالعبادات. لكن عرفت الإشكال فيه، و ما ذكرناه هناك جار هنا، لأن الثواب لا يترتب على الذات مطلقاً، بل على خصوص ما قصد به القربة.

نعم الأخبار المذكورة صريحة في ترتب الثواب مع الاحتمال لا مكان إصابة الواقع به، وحيث لا مجال لتخصيصها بالتوصلات بعد كون العبادات أظهر أفراد الخير الذي يرد عليه الثواب، كانت كاشفة عن أنه يكفي في التقرب المعتبر في العبادة الإتيان بالفعل برجاء المطلوبة، فيشرع الاحتياط فيها لذلك، لا لكون الأخبار المذكورة صالحة لتشريع الفعل، كما يظهر منه قدس سرّه مع أن قصد التقرب كما يعتبر في صحة العبادات يعتبر في ترتب الثواب على الأمور التوصلية، فكما تدل هذه الأخبار على كفاية الاحتمال في ترتب الثواب في التوصلات تدل على كفايته في تحقيق ما هو المعتبر في العبادة، لعدم الفرق بينهما ظاهراً. فتأمل.

و من هنا لا ملزم بالحمل على خصوص ما إذا علمت مشروعية الفعل و كان البلوغ لخصوص مرتبة الثواب.

نعم قد يدعى قصور هذه الأخبار عن إفادة الإطلاق المذكور، لظهور التعبير بمثل: «شيء من الثواب» في كون الواصل ليس هو أصل الثواب، بل خصوصية منه كما هو مفاد النكرة فإنها تقتضي الفرد الشائع، لا أصل الماهية، وإلا كان المناسب أن يقول: من بلغه ترتب الثواب على عمل، و مع وصول أصل التشريع مع عدم التعرض لخصوصية في الثواب، لا يصدق أنه وصل شيء من الثواب بل ترتب أصل الثواب.

لكن هذا- مع ابتناؤه على عدم تمامية ما سبق من المصنف قدس سرّه من أن المراد من شيء من الثواب، نفس العمل الذي عليه الثواب- خلاف ظاهر بعض نصوص المقام، كقوله عليه السلام في رواية محمد بن مروان عن أبي عبد الله عليه السلام المروية في الوسائل:

«فعل ذلك طلب قول للنبي صلّى الله عليه وآله وسلم...» لظهوره في أن الداعي إلى الفعل ليس لخصوصية الثواب، بل الرغبة في إصابة قول النبي صلّى الله عليه وآله وسلم و طلب سنته، فهو ظاهر في الشك في تحقق الأمر و السنة منه صلّى الله عليه وآله وسلم لا في العلم به. مع أن إطلاق هذه الروايات

شامل لما إذا كان البلوغ لخصوصية الثواب و مرتبة منه مع عدم العلم بثبوت أصله، و لا وجه لتقييدها بثبوت أصل الثواب و المفروغية عنه، و حينئذ فالفرق بينهما و بين ما إذا كان الواصل ثبوت أصل الثواب من دون تعرض لمرتبه بعيد جدا.

و لا سيما مع وضوح ورود الروايات مورد الامتنان و الحث على فعل الخير و التأسى بالنبي صلّى الله عليه و آله و سلم و طلب قوله، و من الظاهر أن التحديد بالمرتبة الواصلة مع كون أصل الثواب مفروغا عنه لا يكون امتنانا دائما، إذ قد يكون الواصل أقل مرتبة من الثواب المجعول للعمل، فالظاهر أن الامتنان بلحاظ ترتب الثواب مع عدم ثبوته واقعا للفعل. فتأمل.

ثم إنه قد يدعى لزوم حمل الروايات على خصوص صورة العلم بأصل الثواب و بلوغ مرتبة بعينها بقريئة ما روي عن النبي صلّى الله عليه و آله و سلم من قوله: «لا قول إلا بعمل، و لا قول و لا عمل إلا بنية، و لا قول و لا عمل و لا نية إلا باصابة السنة» كما في هامش الكافي المطبوع حديثا.

و كأنه لدعوى ظهوره في عدم ترتب الثواب و عدم حسن العمل مع كون الشيء مسنوننا واقعا، و مع عدمه لا ثواب للعمل و لا يكون العمل حسنا. و يندفع بأن الظاهر منه النهي عن الأخذ بالبدع و الاجتهادات غير المبنية على السنة أو المخالفة لها، فلا يعم الإتيان بالفعل برجاء إدراك السنة. كيف و هو ظاهر في النهي عن العمل بغير السنة، و لا إشكال في رجحان الانقياد و الاحتياط. بل مقتضاه عدم ترتب الثواب مع قيام الحجة لو فرض خطؤها، بل عدم حسن الفعل حينئذ، و هو مما لا مجال للالتزام به. فلعل الأولى أن يقال: إن مقتضى الأخبار التي هي محل الكلام أن العمل برجاء إدراك السنة من السنة، فتكون واردة على الخبر المذكور، لا مخصصة به. فتأمل جيدا و الله سبحانه و تعالى العالم.

و أما الإيراد الأول، فالإنصاف أنه لا يخلو عن وجه، لأن الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرعا على البلوغ و كونه الداعي على العمل -و يؤيده: تقييد العمل في غير واحد من تلك الأخبار بطلب قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَ التماس الثواب الموعود، و من المعلوم أن العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح و الثواب، و حينئذ:

فإن كان الثابت بهذه الأخبار أصل الثواب، كانت مؤكدة لحكم العقل بالاستحقاق (1)، و أما طلب الشارع لهذا الفعل:

دلالة (أخبار من بلغ) على الأمر الإرشادي

فإن كان على وجه الإرشاد لأجل تحصيل هذا الثواب الموعود فهو لازم للاستحقاق المذكور (2)، و هو عين الأمر بالاحتياط.

و إن كان على وجه الطلب الشرعي المعبر عنه بالاستحباب، فهو غير لازم للحكم بتنجز الثواب (3)، لأن هذا الحكم تصديق لحكم العقل بتنجزه فيشبه قوله تعالى: و من يطع الله و رسوله يدخله جنات تجري .

إلا أن هذا وعد على الإطاعة الحقيقية، و ما نحن فيه وعد على الإطاعة الحكمية، و هو الفعل الذي يعد معه العبد في حكم المطيع، فهو (1) تقدم الإشكال في استحقاق الثواب عقلا - بالانقياد مع عدم إصابة الواقع، خصوصا الثواب المجعول على الواقع، فلا يتمحض مفاد الأخبار في تأكيد حكم العقل بحسن الانقياد. نعم مجرد الحكم بترتب الثواب لا يستلزم الأمر المولوي، بل غاية ما يدل عليه هو الحث على العمل و لا طريق لا ثبات أن الحث المذكور لملاك آخر غير ملاك حكم العقل بحسن الاحتياط، ليكشف عن الأمر المولوي.

(2) يعني: الذي يحكم به العقل.

(3) يعني: ليكون الحكم بتنجز الثواب دليلا عليه.

من باب وعد الثواب على نية الخير (1) التي يعد معها العبد في حكم المطيع من حيث الانتقاد.

و أما ما يتوهم: من أن استفادة الاستحباب الشرعي فيما نحن فيه نظير استفادة الاستحباب الشرعي من الأخبار الواردة في الموارد الكثيرة المقتصر فيها على ذكر الثواب للعمل، مثل قوله عليه السلام: «من سرح لحيته فله كذا».

فمدفوع: بأن الاستفادة هناك باعتبار أن ترتب الثواب لا يكون إلا مع الإطاعة حقيقة أو حكماً، فمرجع تلك الأخبار إلى بيان الثواب على إطاعة الله سبحانه بهذا الفعل (2)، فهي تكشف عن تعلق الأمر بها من الشارع، فالثواب هناك لازم للأمر يستدل به عليه استدلالاً إنيا (3).
و مثل ذلك استفادة الوجوب و التحريم مما اقتصر فيه على ذكر العقاب على الترك أو الفعل.

و أما الثواب الموعود في هذه الأخبار فهو باعتبار الإطاعة (1) لم يتضح حكم العقل باستحقاق الثواب بنية الخير. و الكلام فيها كما سبق في الانتقاد.

(2) فيكون الإخبار بالثواب لبيان أن الفعل مأمور به من باب الكفاية عن الملزوم باللازم، لفرض عدم المصحح له سوى ذلك. و أما احتمال إلا طاعة الحكمية فلا مجال له بعد توقفها على احتمال الأمر، و ليس بيانه من وظيفة الشارع.

(3) و هو الاستدلال بالمعلول على العلة، و يقابله الاستدلال اللممي، و هو الاستدلال بالعلة على المعلول. و العلة في المقام هي تحقق إلا طاعة المبنية على صدور الأمر، و المعلول هو الثواب.

الحكمية (1)، فهو لازم لنفس عمله المتفرع على السماع و احتمال الصدق و لو لم يرد به أمر آخر أصلاً، فلا يدل على طلب شرعي آخر له. نعم، يلزم من الوعد على الثواب طلب إرشادي لتحصيل ذلك الموعود.

فالغرض من هذه الأوامر-كأوامر الاحتياط-تأييد حكم العقل، و الترغيب في تحصيل ما وعد الله عباده المتقادين المعدودين بمنزلة المطيعين.

و إن كان (2) الثابت بهذه الأخبار خصوص الثواب البالغ كما هو ظاهر بعضها (3)، فهو و إن كان مغايراً لحكم العقل باستحقاق أصل الثواب على هذا العمل-بناء على أن العقل لا يحكم باستحقاق ذلك الثواب المسموع الداعي إلى الفعل، بل قد يناقش في تسمية ما يستحقه هذا العامل لمجرد احتمال الأمر ثواباً (4) و إن كان نوعاً من الجزاء و العوض، إلا أن مدلول هذه الأخبار إخبار عن تفضل الله سبحانه على العامل بالثواب المسموع، و هو أيضاً ليس لازماً لأمر شرعي هو الموجب لهذا الثواب، بل هو نظير قوله تعالى: من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها (5) ملزوم لأمر (1) بناء على أن الإطاعة الحكمية تقتضي عقلاً استحقاق الثواب. و قد سبق الكلام في ذلك.

(2) عطف على قوله: «فإن كان الثابت في هذه الأخبار أصل الثواب...».

(3) بل هو ظاهر كل ما عثرت عليه من أخبار الباب. فراجع الوسائل الباب الثامن عشر من أبواب مقدمة العبادات، و حاشية بعض أعظم المحشين قدس سرّه.

(4) كما تقدم منه قدس سرّه في أوائل هذا التنبيه، و تقدم الإشكال فيه.

(5) في كونه بياناً لمقدار الثواب المستحق من دون أن يكشف عن منشأ

إرشادي-يستقل به العقل-بتحصيل ذلك (1) الثواب المضاعف.

و الحاصل: أنه كان ينبغي للمتوهم أن يقيس ما نحن فيه بما ورد من الثواب على نية الخير، لا على ما ورد من الثواب في بيان المستحبات.

الثمرة بين الأمر الإرشادي و الاستحباب الشرعي

ثم إن الثمرة بين ما ذكرنا و بين الاستحباب الشرعي تظهر في ترتب الآثار الشرعية المترتبة على المستحبات الشرعية، مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعا، فإن مجرد ورود خبر غير معتبر بالأمر به لا يوجب إلا استحقاق الثواب عليه، ولا يترتب عليه رفع الحدث (2)، فتأمل (3). و كذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء للاستحقاق زائد على منشأ استحقاق أصل الثواب.

(1) متعلق بقوله: «لأمر إرشادي». لكن الظاهر أن ذلك لا يوجب أمرا إرشاديا غير الأمر بتحصيل أصل الثواب، بل هو موجب لتحديد مرتبة داعوية الأمر المذكور.

(2) يعني: لا طريق للجزم بترتب رفع الحدث عليه، بل هو تابع لتشريع واقعا.

(3) لعله إشارة إلى عدم ترتب الثمرة المذكورة بناء على أن الوضوء دائما للكون على الطهارة، و هو دائما راجح شرعا. و الأمر به في الموارد الخاصة-كالوضوء للنوم و نحوه- مبني على الخصوصية، و تعدد المطلوب فلو فرض عدم بغية ورد الأمر بالخصوصية واقعا فأنت الخصوصية مع بقاء أصل المشروعية بمقتضى عموم مشروعية الكون على الطهارة.

نعم لو جيء به مع التقييد بالخصوصية بحيث لا يقصد الامتثال بدونها تعين عدم إحراز ترتيب الأثر، لعدم إحراز الخصوصية بناء على عدم وفاء أخبار المقام باثبات استحباب ما بلغ عليه الثواب. فتأمل جيدا.

من باب مجرد الاحتياط، لا يسوغ جواز المسح ببلله، بل يحتمل قويا أن يمنع من المسح ببلله وإن قلنا بصيرورته مستحبا شرعيا (1)، فافهم.

(1) يعني: بسبب أخبار «من بلغه ثواب...» وكأنه لظهور أدلة جواز أخذ البلل و المسح به في جواز أخذه من مواضع الوضوء الأصلية، لا مما يستحب غسله بعنوان ثانوي، مثل كونه مما بلغ عليه الثواب.

لكن الإنصاف أن عدم التنبيه في نصوص أخذ البلل من اللحية على خصوص ما دخل في الحد مع غفلة العرف عن التحديد به موجب لظهور النصوص في إطلاق جواز الأخذ بنحو يشمل المسترسل وإن لم يثبت استحباب غسله حتى بعنوان ثانوي.

ولعل قوله «فافهم» إشارة إلى ذلك. ثم إن تحقيق الثمرة يحتاج إلى كلام طويل لا يسعه المقام. ونكتفي بما ذكره المصنف قدس سرّه.

[اختصاص أدلة البراءة بالشك في الوجوب التعيني]

أن الظاهر اختصاص أدلة البراءة بصورة الشك في الوجوب التعيني، سواء كان أصليا أو عرضيا كالواجب المخير المتعين لأجل الانحصار (1)، أما لو شك في الوجوب التخيري والإباحة (2) فلا تجري فيه أدلة البراءة، لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف بحيث يلتزم به ويعاقب عليه (3).

(1) كما لو ترددت الكفارة المعلوم أو المحتمل وجوبها بين خصوص العتق وأن تكون مخيرة بينه وبين الصيام وكان عاجزا عن العتق قادرا على الصيام.

(2) كما لو كان قادرا على جميع خصال الكفارة الثلاث و ترددت الكفارة الواجبة بين المخيرة والمرتبة، فيقع الكلام في أنه هل تجري البراءة لنفي وجوب المرتبة الأخيرة-كإطعام ستين مسكينا-تخييرا، فلا يجتزأ بها؟.

(3) كما هو مقتضى الرفع والسعة والوضع ونفي العقاب والحل وغيرها مما اشتملت عليه أدلة البراءة. ولا سيما مع ظهور ورودها في مقام التخفيف والامتنان، فلا- تشمل مثل المقام لأن رفع الوجوب التخيري مستلزم للضيق، إذ لا أثر له إلا عدم الاجتزاء بها في مقام الامتثال، ولزوم الاقتصار على بقية الأطراف وهو ضيق على المكلف.

وفي جريان أصالة عدم الوجوب (1) تفصيل:

لأنه إن كان الشك في وجوبه في ضمن كلي مشترك (2) بينه وبين غيره أو وجوب ذلك الغير بالخصوص، فيشكل جريان أصالة عدم الوجوب، إذ ليس هنا إلا وجوب واحد مردد بين الكلي والفرد (3)، فتعين هنا إجراء أصالة عدم سقوط ذلك الفرد المتيقن الوجوب (4) بفعل هذا المشكوك (5).

(1) يعني: استصحاب عدم وجوبه التخيري.

(2) الدوران بين الوجوب التخيري والإباحة تارة: يكون مع وجود قدر جامع عرفي بين الأطراف، كما لو دار الأمر بين وجوب عتق مطلق الرقبة ووجوب عتق خصوص المؤمنة، فالرقبة غير المؤمنة تكون مرددة بين الوجوب التخيري والإباحة، أما المؤمنة فهي مرددة بين الوجوب التعيني والتخيري.

وأخرى: يكون مع عدم الجامع العرفي، كما في خصال الكفارة المعروفة لو دار الأمر بين كون الكفارة مخيرة وكونها مرتبة.

والتخيير في الأول عقلي، وفي الثاني شرعي. وظاهر كلام المصنف قدس سرّه هذا الإشارة إلى القسم الأول، وظاهر قوله فيما بعد: «و أما إذا كان الشك في إيجابه بالخصوص...» الإشارة إلى الثاني لكن يأتي منه التعرض للقسمين معاً في آخر الكلام في الأقل والأكثر الارتباطين عند الكلام في الشك في قيد المأمور به. و ظاهره هناك خلاف ما ذكره هنا. فراجع.

(3) فأصالة عدم وجوب الفرد الآخر بخصوصه - كالمؤمننة - معارضة بأصالة عدم وجوب الكلي. إلا أن يستشكل في جريان الثاني، للعلم بوجوب الكلي في الجملة إما مطلقاً أو مقيداً. و تمام الكلام في مبحث الأقل والأكثر الارتباطين.

(4) كالرقبة المؤمنة المرددة بين الوجوب التعيني والتخيري.

(5) و مرجع ذلك إلى أصالة الاشتغال، التي هي عبارة عن أن الاشتغال

و أما إذا كان الشك في وجوبه بالخصوص (1)، جرى أصالة عدم الوجوب (2) و أصالة عدم لازمه الوضعي، و هو سقوط الواجب المعلوم به إذا شك في إسقاطه له، أما إذا قطع بكونه مسقطا للواجب المعلوم، و شك في كونه واجبا مسقطا للواجب الآخر أو مباحا مسقطا لوجوبه - نظير السفر المباح المسقط لوجوب الصوم- فلا مجرى للأصل إلا بالنسبة اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني. لكن الفرد المتيقن الوجوب-كالرقبة المؤمنة-إنما يحرز الاشتغال به بخصوصه إذا كان وجوبه تعيينا و هو أول الكلام، إذ لو كان وجوبه تخييريا فلا يحرز الاشتغال إلا بالكلي الحاصل به و بالفرد المشكوك، فالشك في الحقيقة في كيفية الاشتغال، لا في الفراغ بعد اليقين بالاشتغال. و من ثم فقد يتمسك بالبراءة من وجوب الخصوصية الزائدة الملازم للتعين. و تمام الكلام في مسألة الأقل و الأكثر الارتباطيين.

(1) بحيث لو فرض كون الوجوب تخييريا يكون كل طرف واجبا بخصوصيته لا بلحاظ القدر الجامع بينه و بين بقية الأفراد، لفرض عدم الجامع العرفي الصالح لأن يجعل موردا للتكليف، و هو مورد التخيير الشرعي، كما تقدم.

(2) لأن وجوبه تخييريا أمر حادث مسبوق بالعدم و لو بلحاظ ما قبل الشريعة. لكن هذا مبني على أن الوجوب التخيري سنخ آخر غير سنخ الوجوب التعيني، متعلق بكل طرف بخصوصه أما بناء أنهما سنخ واحد، و أن الوجوب أن تعلق بالشيء بخصوصه كان تعيينيا، وإن تعلق بأحد الشئيين أو الأ-كثر كان تخييريا، فليس في المقام إلا وجوب واحد مردد بين الحالين، و لا أصل يحرز أحد الوجهين، بل يتعين البناء على تساقط الأصول و عدم جريان الاستصحاب في المقام. و عليه يتعين الرجوع للبراءة من وجوب خصوصية الملازم للتعين، أو لقاعدة الاشتغال المقترضة للفراغ، عن التكليف المتيقن بالإتيان بما يوجب اليقين بسقوطه، على ما سبق في القسم الأول.

إلى طلبه (1)، وتجري أصالة البراءة عن وجوبه التعيني بالعرض إذا فرض تعذر ذلك الواجب الآخر (2).

هل يجب الائتنام على من عجز عن القراءة و تعلمها؟

وربما يتخيل من هذا القبيل: ما لو شك في وجوب الائتنام على من عجز عن القراءة و تعلمها، بناء على رجوع المسألة إلى الشك في كون الائتنام مستحبا مسقطا أو واجبا مخيرا بينه وبين الصلاة مع القراءة، فيدفع وجوبه (3) التخيري (4) بالأصل.

لكن الظاهر أن المسألة ليست من هذا القبيل، لأن صلاة الجماعة فرد من الصلاة الواجبة، فتتصف بالوجوب لا- محالة، و اتصافها بالاستحباب من باب أفضل فردي الواجب، فيختص بما إذا تمكن المكلف من غيره، فإذا عجز تعين و خرج عن الاستحباب (5)، كما إذا منعه مانع آخر عن (1) يعني: فيبني على عدم وجوبه-على ما تقدم و تقدم الكلام فيه-و أما سقوط التكليف به فبعد فرض كونه معلوما لا مجال لجريان الأصل فيه.

(2) لما فيه من الضيق، فيكون رفعه مبنيا على السعة و مناسبة للامتنان و مشمولا لأدلة البراءة.

(3) يعني: وجوب الائتنام.

(4) يعني بالأصل، وإلا فهو بسبب العجز عن القراءة يحتمل وجوبه تعيينا.

(5) لا يخرج بذلك عن الاستحباب الثابت له قبل العجز الذي هو بمعنى كونه أفضل الأفراد.

نعم يتعين بسبب العجز عن غيره من أفراد الواجب. ثم إن ما ذكره قدس سرّه أن الائتنام أحد فردي الواجب فيتعين عند تعذر الصلاة فرادى و إن كان مسلما، بل لا ينبغي الإشكال فيه، إلا أنه لا ينافي كون المسألة نظيرا لما نحن فيه. و ذلك لأن،

الصلاة منفردا (1) .

لكن يمكن منع تحقق العجز (2) فيما نحن فيه، فإنه يتمكن من الصلاة منفردا بلا قراءة، لسقوطها عنه بالتعذر كسقوطها بالائتمام، فتعيين أحد المسقطين يحتاج إلى دليل (3) .

قال فخر المحققين في الايضاح في شرح قول والده قدس سرهما: والأقرب وجوب الائتمام على الأمي العاجز (4) :

ووجه القرب تمكنه من صلاة صحيحة القراءة.

سقوط القراءة عن المأموم إن كان من باب تنزيل قراءة الإمام منزلة قراءته وإجزائها عنها بحيث تكون صلاة الجماعة واحدة القراءة تنزيلا تعين وجوبها عند تعذر صلاة الفردي التامة، للتمكن معها من الصلاة التامة، فلا وجه لاختيار صلاة الفردي الناقصة وإن لم يكن كذلك بل كان من باب محض سقوط القراءة عن المأموم فلا- وجه لوجوب الائتمام، لأن التعذر أيضا مسقط للقراءة في الفردي، فلا وجه لترجيح الائتمام عليها كما سيأتي من المصنف قدس سره.

اللهم إلا- أن يكون الوجه في ترجح الائتمام أن سقوط القراءة في الفردي اضطراري مع فوت الملاك، وفي الائتمام اختياري كاشف عن ارتفاع الملاك، وإلا لم يجز الائتمام مع التمكن من صلاة الفردي التامة وذلك كان في الترجيح. بل لا يصدق الاضطرار مع التمكن من الفرد الاختياري. نعم قد يستفاد من إطلاق بعض النصوص وجوب الائتمام حينئذ كما سيأتي وتمام الكلام في الفقه.

(1) حيث أنه لا إشكال ظاهرا في وجوب الائتمام لأنه أحد فردي التخيير.

(2) يعني: عن الصلاة فرادي.

(3) عرفت ما يقتضي تعيين الائتمام لولا النصوص الخاصة.

(4) مبدأ كلام فخر المحققين قدس سره.

ص: 259

و يحتمل عدمه، لعموم نصين: أحدهما: الاكتفاء بما يحسن مع عدم التمكن من التعلم (1). و الثاني: ندية الجماعة (2).

و الأول أقوى، لأنه (3) يقوم مقام القراءة اختياراً فيتعين عند الضرورة، لأن كل بدل اختياري يجب علينا عند تعذر مبدله (4)، وقد بين (1) كخبر مسعدة: «سمعت جعفر بن محمد عليه السلام يقول: إنك قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح، و كذلك الأخرس في القراءة في الصلاة و الشاهد و ما أشبه ذلك، فهذا بمنزلة العجم، و المحرم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح».

و خبر السكوني عن الصادق عليه السلام عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم: «إن الرجل الأعجمي من أمتي ليقراً القرآن... فترفعه الملائكة على عربيته».

و النبوي: «سين بلال شين عند الله تعالى».

و صحيح عبد الله بن سنان: «قال ابو عبد الله عليه السلام: إن الله فرض من الصلاة الركوع و السجود ألا ترى لو أن رجلاً دخل في الإسلام لا يحسن أن يقرأ القرآن أجزاءه أن يكبر و يسبح و يصلي» فإن إطلاقها شامل لما لو تمكن من الائتمام و حملها على خصوص من تعذر عليه الائتمام بعيد جداً، بل لا يناسب النبويين، لظهورهما في أن سقوط القراءة الصحيحة ملاكي بمعنى أن الناقص في ظرف العجز و اف بالملاك. بل لعل ذلك مقتضى السيرة العملية و الارتكازية، و إلا لزم الهرج و المرج - كثيراً في حق من لا يحسن القراءة الفصيحة. و بهذا يخرج عن مقتضى الأصل الأولي المقتضي لتعين الائتمام كما أشرنا إليه.

(2) يعني: فلا تكون واجبة. و هذا إشارة إلى ما ذكره المصنف قدس سره من الوجه، و ذكر الإشكال فيه.

(3) يعني: الائتمام.

(4) إشارة إلى ما ذكرناه في وجه ابتناء المسألة على ما نحن فيه. و عرفت

ذلك في الأصول.

ويحتمل العدم، لأن قراءة الإمام مسقطة لوجوب القراءة على المأموم، والتعذر أيضا مسقط، فإذا وجد أحد المسقطين للوجوب لم يجب الآخر، إذ التقدير أن كلا منهما سبب تام. والمنشأ: أن (1) قراءة الإمام بدل أو مسقط؟ انتهى.

والمسألة محتاجة إلى التأمل.

الشك في الوجوب الكفائي

ثم إن الكلام في الشك في الوجوب الكفائي - كوجوب رد السلام على المصلي إذا سلم على جماعة و هو منهم - يظهر مما ذكرنا (2) ، فافهم.

الإشكال فيه.

(1) لكن عرفت أنها حتى لو كانت مسقطه فالإتمام هو المتعين لو لا النصوص المتقدمة.

(2) فإن الظاهر جريان أصل البراءة منه في حق الشخص الشاك فيه، لأن تكليفه به وإن كان كفائياً موجب للضييق عليه.

نعم لو دار الأمر بين كون تكليفه به تعييناً فلا يجزئ عنه فعل غيره و كونه كفائياً فيجزئ عنه فعل غيره فالظاهر الثاني بناء على الرجوع للبراءة مع الشك في قيد المأمور به، لرجوعه إليه بناء على ما هو الظاهر في حقيقة الواجب الكفائي من أن المكلف به جميع الأفراد هو الماهية بنحو صرف الوجود الحاصل، بفعل كل منهم، في مقابل العيني الراجع لتكليف كل منهم بفعل يختص به. حيث يشك حينئذ في أن الواجب على المكلف هو الماهية المطلقة الحاصلة بفعل غيره، وفرد منها يختص به و الأصل البراءة من القيد المذكور.

ص: 261

فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة إجمال اللفظ

كما إذا قلنا باشتراك لفظ (الأمر) بين الوجوب والاستحباب أو الإباحة.

والمعروف هنا عدم وجوب الاحتياط، وقد تقدم عن المحدث العاملي في الوسائل: أنه لا خلاف في نفي الوجوب عند الشك في الوجوب، ويشمله أيضا معقد إجماع المعارج (1).

لكن تقدم من المعارج-أيضا- عند ذكر الخلاف في وجوب الاحتياط وجود القائل بوجوبه هنا، وقد صرح صاحب الحدائق-تبعا للمحدث الاسترآبادي- بوجوب التوقف والاحتياط هنا، قال في الحدائق بعد ذكر وجوب التوقف:

إن من يعتمد على أصالة البراءة يجعلها هنا مرجحة للاستحباب.

وفيه:

(1) كأنه يشير بذلك إلى ما حكاه عن المعارج من إطباق العلماء على البراءة.

وقد تقدم منه حكاية ذلك عنه في الوجه الأول لتقرير الإجماع على البراءة في المسألة الأولى من المطلب الأول.

ص: 262

أولاً: منع جواز الاعتماد على البراءة الأصلية في الأحكام الشرعية.

و ثانياً: أن مرجع ذلك إلى أن الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقة البراءة، و من المعلوم أن أحكام الله تعالى تابعة للمصالح و الحكم الخفية.

و لا يمكن أن يقال: إن مقتضى المصلحة موافقة البراءة الأصلية، فإنه رجم بالغيب و جرأة بلا ريب، انتهى.

و فيه ما لا يخفى، فإن القائل بالبراءة الأصلية إن رجع إليها من باب حكم العقل بقبح العقاب من دون البيان فلا يرجع ذلك إلى دعوى كون حكم الله هو الاستحباب، فضلاً عن تعليل ذلك بالبراءة الأصلية (1).

و إن رجع إليها بدعوى حصول الظن فحديث تبعية الأحكام للمصالح و عدم تبعيتها- كما عليه الأشاعرة، أجنبي عن ذلك، إذ الواجب عليه (2) إقامة الدليل على اعتبار هذا الظن المتعلق بحكم الله الواقعي، (1) تقدم نظير هذا في المسألة الأولى في رد كلام الاسترآبادي. نعم قد يدعى عدم توجه ذلك على المحدث البحراني قدس سرّه، لأنه في مقام رد القول بترجح الاستحباب بأصل البراءة، و من الظاهر أن ترجح احتمال الاستحباب بأصل البراءة موقوف على ما ذكره المحدث المذكور، و ردّه، بخلاف ما ذكره الاسترآبادي في المسألة الأولى، حيث أنه ذكر ذلك لرد القول بالبراءة.

إلا أن يكون مراد القائل بترجح الاستحباب ليس هو ترجحه واقعا بل ظاهراً، بمعنى أن أصل الطلب واقعا يثبت بالدليل المفروض إجماله و تردده بين الوجوب و الاستحباب، و عدم المنع من الترك ظاهراً يثبت بالأصل. و عليه يكون أصل البراءة دليلاً ظاهرياً على عدم الوجوب، لا مرجحاً لاحتمال الاستحباب واقعا، فيتم ما ذكره المصنف قدس سرّه.

(2) يعني: على القائل بالبراءة لأجل الظن المذكور.

الصادر عن المصلحة أولاً عنها على الخلاف.

وبالجملة: فلا- أرى وجها للفرق بين ما لا نص فيه وبين ما أجمل فيه النص، سواء قلنا باعتبار هذا الأصل من باب حكم العقل أو من باب الظن، حتى لو جعل مناط الظن عموم البلوى (1)، فإن عموم البلوى فيما نحن فيه يوجب الظن بعدم قرينة الوجوب مع الكلام المجمل المذكور، وإلا لنقل مع توفر الدواعي (2)، بخلاف الاستحباب، لعدم توفر الدواعي على نقله.

ثم إن ما ذكرنا من حسن الاحتياط جار هنا، والكلام في استحبابه شرعا كما تقدم. نعم، الأخبار المتقدمة في من بلغه الثواب لا يجري هنا، لأن الأمر لو دار بين الوجوب والإباحة لم يدخل في مواردنا، لأن المفروض احتمال الإباحة فلا يعلم بلوغ الثواب (3). وكذا لو دار بين الوجوب (1) الذي تقدم في التنبيه الأول من تنبيهات المسألة الأولى من المطلب الأول أن عموم البلوى قد ينفع من حيث إفادته القطع بعدم التكليف لا الظن. فراجع.

(2) للاهتمام بنقل دليل الوجوب لاستتباعه العقاب بخلاف الاستحباب، حيث قد يهمل التعرض لدليله، كما قد يكتفى فيه بالاحتمال لرجاء إدراك الثواب.

(3) بل يعلم بعدمه. لأن البلوغ موقوف على تمامية دلالة الدليل ولا يتم مع إجماله. نعم يحتمل ترتب الثواب واقعا من باب احتمال كون الفعل طاعة واقعا ثم إن هذا المعنى لا يفرق فيه بين عدم النص المعتبر وإجماله، إذ مع عدم النص بنفسه لا يقتضي بلوغ الثواب، وإنما يتوقف بلوغ الثواب معه على وجود نص تام الدلالة ولو كان غير معتبر، ومع يصدق البلوغ مع إجمال النص المعتبر أيضا، وبالجملة:

عدم النص المعتبر كإجماله لا يصدق معه بلوغ الثواب إلا بضميمة نص تام الدلالة غير معتبر، فما يظهر من المصنف قدس سرّه من الفرق بين هذه المسألة وما قبلها في ذلك غير

و الكراهة (1). ولو دار بين الوجوب و الاستحباب لم يحتج إليها (2)، و الله العالم.

ظاهر.

(1) رجحان الاحتياط هنا مبني على أولوية احتمال الوجوب من احتمال الكراهة في حسن الاحتياط، و هو مبني على أن أهمية الملاك تقتضي ترجيح الاحتياط عند التزاحم. و قد تقدم الكلام فيه في التنبيه الثالث من تنبيهات المسألة الرابعة من مسائل المطلب الأول.

(2) للعلم بمشروعية الفعل و ترتب الثواب عليه. كما أنه لو دار الأمر بين عموم الأمر للمورد و قصوره عنه لم يجز موضوعها، و هو بلوغ الثواب، كما لو ورد الأمر باكرام علماء البلد العدول و شك في صدق العادل على مرتكب الصغيرة دون الكبيرة، حين لا يحرز بلوغ الثواب باكرامه.

ص: 265

فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة تعارض النصين

و هنا مقامات (1)، لكن المقصود هنا إثبات عدم وجوب التوقف و الاحتياط. و المعروف عدم وجوبه هنا، و ما تقدم في المسألة الثانية: من نقل الوفاق و الخلاف، آت هنا.

و قد صرح المحدثان المتقدمان (2) بوجوب التوقف و الاحتياط هنا، و لا مدرك له سوى أخبار التوقف، التي قد عرفت (3) ما فيها: من قصور الدلالة على الوجوب في ما نحن فيه. مع أنها أعم مما دل على التوسعة (4) (1) حيث إن الكلام يقع تارة: في وجوب الترجيح و عدمه. و أخرى: في بيان المرجحات. و ثالثة: في أنه على تقدير عدم المرجح أو عدم وجوب الترجيح فهل اللازم البناء على التساقط أو التخيير أو الاحتياط- و يأتي الكلام في جميع ذلك في مبحث التعارض.

(2) و هما الاسترآبادي و البحراني قدس سرهما.

(3) يعني: في المسألة الأولى من المطلب الأول، كما تقدم نظير هذا منه قدس سره في المسألة الثالثة من المطلب المذكور.

(4) ليس المراد به ما دل على التوسعة مطلقا مثل حديث السعة و الحجب، بل ما دل على السعة في خصوص المتعارضين و التخيير بينهما. و منه يظهر الوجه في كونه

والتخيير.

و ما دَلَّ على التوقف في خصوص المتعارضين (1) و عدم العمل بواحد منهما، مختص-أيضا-بصورة التمكن من إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام عليه السلام (2) .

الجواب عن مرفوعة زرارة الأمرة بالاحتياط

و أما رواية عوالي اللآلي المتقدمة (3) الأمرة بالاحتياط وإن كانت أخص منها (4)، إلا أنك قد عرفت ما فيها (5)، مع إمكان حملها على صورة التمكن من الاستعلام (6) .

أخص من أخبار التوقف، لعمومها لجميع أقسام الشبهة.

(1) كمقبولة ابن حنظلة، فإنها تصلح لمعارضة أخبار التخيير التي أشار إليها.

(2) تقدمت الإشارة منا إلى ذلك في المسألة الثالثة من المطلب الأول.

(3) يعني: في المسألة الثالثة من المطلب الأول.

(4) يعني: من أخبار التخيير، لعموم أخبار التخيير لصورة كون الخبرين موافقين للاحتياط و كونهما مخالفين له و كونهما مختلفين، و اختصاص المرفوعة بالصورة الأخيرة. و قد تقدم الكلام في ذلك في المسألة الثالثة من المطلب الأول.

(5) يعني: من ضعف السند.

(6) قد يوجه ذلك بأن إطلاقات التخيير بعد تخصيصها بالمقبولة الدالة على وجوب التوقف مع إمكان استعلام حكم الواقعة بالرجوع للإمام عليه السلام لا تبقى حجة على التخيير إلا مع تعذر الاستعلام، فتقلب النسبة بينها وبين المرفوعة إلى العموم من وجه، لأن المرفوعة تمنع من التخيير مع موافقة أحد الخبرين للاحتياط و تخصصه بصورة موافقتها له أو مخالفتها له. و حينئذ يمكن حمل المرفوعة على صورة التمكن من الاستعلام ترجيحاً لإطلاق أخبار التخيير.

وفيه-مع توفقه على رجحان أخبار التخيير-: أنه مبني على انقلاب النسبة

و منه (1) يظهر: عدم جواز التمسك هنا بصحيفة ابن الحجاج المتقدمة الواردة في جزاء الصيد، بناء على استظهار شمولها- باعتبار المناط (2) -لما نحن فيه.

مما يدل على التخيير في المسألة

و مما يدل على الأمر بالتخيير في خصوص ما نحن فيه من اشتباه الوجوب بغير الحرمة: التوقيع المروي في الاحتجاج عن الحميري، حيث كتب إلى صاحب عجل الله فرجه:

«يسألني بعض الفقهاء عن المصلي إذا قام من التشهد الأول إلى الركعة الثالثة، هل يجب عليه أن يكبر؟ فإن بعض أصحابنا قال: لا يجب الذي هو خلاف التحقيق. مع أنه لا مجال لحمل المرفوعة على صورة التمكن من استعمال الواقعة، للحكم فيها بالتخيير مع موافقته للخبرين أو مخالفتها للاحتياط، و مقتضي إطلاق المقبولة عدم التخيير حينئذ، بل لزوم التوقف مع إمكان استعمال حكم الواقعة مطلقاً. فتأمل جيداً. فالإنصاف أن مقتضي الجمع العرفي تخصيص إطلاق أخبار التخيير بالمرفوعة كتخصيصها بالمقبولة لو لا ما ذكره المصنف قدس سرّه من ضعف سند المرفوعة. مضافاً إلى قرب كون تخصيص إطلاق أخبار التخيير بما إذا كان الخبران موافقين أو مخالفين للاحتياط معاً تخصيصاً له بالفرد النادر.

(1) يعني: تقدم من الحمل على صورة إمكان الرجوع للإمام عليه السلام و معرفة حكم الواقعة منه. فإن الصحيحة ظاهرة في إمكان الاستعمال لقوله عليه السلام: «إذا أصبتم بمثل هذا و لم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسألوا و تعلموا». فتأمل.

(2) فإنها في نفسها ظاهرة في عدم النص، فلا بد في تعميمها لصورة تعارض النصين من فرض تنقيح المناط. لكن الإنصاف أنها حتى لو كانت مطلقة لا تصلح لمعارضة أخبار التخيير، لحكومة أخبار التخيير عليها، بلحاظ ظهورها في تعيين الحجج من الخبرين الذي هو بمنزلة العلم الراجع لموضوع الاحتياط في الصحيحة.

عليه تكبيرة، ويجوز أن يقول بحول الله وقوته أقوم وأقعد.

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

فإن الحديث الثاني (1) وإن كان أخص من الأول (2)، وكان اللازم تخصيص الأول به والحكم بعدم وجوب التكبير، إلا أن جوابه صلوات الله وسلامه عليه بالأخذ بأحد الحديثين من باب التسليم يدل على أن الحديث الأول نقله الإمام عليه السلام بالمعنى، وأراد شموله لحالة الانتقال من القعود إلى القيام بحيث لا يمكن إرادة ما عدا هذا الفرد منه (3)، فأجاب عليه السلام بالتخيير.

(1) وهو ما تضمن عدم التكبير إن قام بعد الجلوس من السجدة الثانية.

(2) وهو ما تضمن التكبير عند الانتقال من حالة إلى أخرى.

(3) يعني: فيستحكم التعارض بين الخبرين ولا يمكن الجمع بينهما بحمل العام على الخاص. لكن لا يبعد حمل الحديث الثاني على إرادة عدم تأكيد استحباب التكبير بعد الجلوس من السجدة الثانية لا على نفي مشروعيته ليعارض الخبر الأول فيكون حاصل جواب الإمام عليه السلام في التوقيع أن سقوط التكبير رخصة لا عزيمة فيجوز الأخذ بها ويجوز التكبير لمشروعيته في نفسه لإطلاق ما دل على استحبابه للانتقال من حالة إلى أخرى، وعليه لا يكون المراد من التخيير فيه التخيير في المسألة الأصولية بين الأخبار المستحكمة التعارض، بل التخيير عملاً بعد حجية كلا الخبرين للجمع بينهما بما يقتضي الرخصة.

وقد يظهر من بعض الأخبار إرادة هذا المعنى من التخيير. وبهذا يندفع

ثم إن وظيفة الإمام عليه السلام وإن كانت إزالة الشبهة عن الحكم الواقعي، إلا أن هذا الجواب لعله تعليم طريق العمل عند التعارض مع عدم وجوب التكبير عنده في الواقع (1)، وليس فيه الإغراء بالجهل من حيث (2) قصد الوجوب في ما ليس بواجب، و لعله (3) من جهة كفاية قصد القربة في العمل (4).

الاشكال الآتي من حيث لزوم الإغراء بالجهل. و تمام الكلام في مبحث التعارض.

ثم إن التوقيع أجنبي عما نحن فيه لعدم دوران الأمر في التكبير بين الوجوب و غير الحرمة. إذ لا إشكال في عدم وجوبه، و غاية ما يحتمل استحبابه فالأمر دائر بين الاستحباب و الإباحة بمعنى عدم المشروعية، و المراد من الوجوب في السؤال و الجواب هو الثبوت بمعنى المشروعية لا- الوجوب بالمصطلح الذي هو أحد الأحكام الخمسة. و عليه لا وجه للاستشهاد به لما نحن فيه. إلا أن يتمسك به بتتقيح المناط. لكنه غير ظاهر.

(1) إذ لو كان واجبا عنده في الواقع لزم تعريضه عليه السلام للمكلف لفوت الواقع عليه لأنه قد يختار الخبر الدال على عدم الوجوب، فلا يأتي بالتكبير و يفوته ملاكه.

(2) بيان لوجه لزوم الإغراء بالجهل.

(3) تعليل لقوله: «و ليس فيه الإغراء...».

(4) يعني: فإذا أتى المكلف بالتكبير بقصد القربة لا يلزم شيء من المحذور.

لكن كفاية قصد القربة المطلقة لا تمنع من قصد خصوص الوجوب لمن اختار دليله، فيلزم المحذور. إلا أن يدعى أن أهمية تعليم طريق العمل مع التعارض تسوغ الإغراء بالجهل. أو يكون هناك مانع من رفع الجهل في الحكم الواقعي من تقية أو نحوها.

أو يدعى أن الأخذ بالخبر الدال على الوجوب من جهة التخيير لا يقتضي إلا نية الوجوب ظاهرا من جهة التخيير لا نية الوجوب واقعا ليكون محذورا. فتأمل.

و كيف كان: فإذا ثبت التخيير بين دليلي وجوب الشيء على وجه الجزئية وعدمه (1)، ثبت في ما نحن فيه- من تعارض الخبرين في ثبوت التكليف المستقل- بالإجماع والألوية القطعية (2).

ما ذكره الأصوليون في باب التراجيح

ثم إن جماعة (3) من الأصوليين ذكروا في باب التراجيح الخلاف في ترجيح الناقل أو المقرر، و حكي عن الأكثر ترجيح الناقل. و ذكروا تعارض الخبر المفيد للوجوب و المفيد للإباحة، و ذهب جماعة إلى ترجيح الأول.

و ذكروا تعارض الخبر المفيد للإباحة و المفيد للحظر، و حكي عن الأكثر- بل الكل- تقديم الحاضر، و لعل هذا كله مع قطع النظر عن الأخبار.

و لعل الأولى في دفع المحذور ما ذكرنا من خروج ذلك عما نحن فيه من التخيير في المسألة الأصولية.

(1) الذي هو مورد التوقيع الشريف و فيه تنبيه إلى أن التوقيع خارج عما نحن فيه من الشك في التكليف الاستقلالي لوروده في الأجزاء الصلاتية التي هي مورد للتكليف الضمني.

(2) لأن شبهة الاحتياط في التكليف الضمني أقوى من شبهته في التكليف المستقل. و لكن عرفت اختصاص التوقيع باحتمال الاستحباب، و لا وجه للاستشهاد به في احتمال الوجوب الذي هو محل الكلام.

(3) تقدم نظير ذلك في المسألة الثالثة من المطلب الأول.

دوران الأمر بين الوجوب وغيره، من جهة الاشتباه

في موضوع الحكم

و الحكم فيه البراءة، ويدل عليه جميع ما تقدم في الشبهة الموضوعية التحريمية: من أدلة البراءة عند الشك في التكليف (1).

و تقدم فيها-أيضا-: اندفاع توهم أن التكليف إذا تعلق بمفهوم وجب-مقدمة لامثال التكليف في جميع أفراد-موافقته في كل ما يحتمل أن يكون فردا (2) له.

(1) لا يخفى أن بعض تلك الأدلة مختص بالشبهة التحريمية و لا يعم الشبهة الوجوبية، مثل: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه» ونحوه، فالاستدلال به للمقام مبني إما على إرجاع الشبهة الوجوبية للتحريمية، بلحاظ أن وجوب الشيء يقتضي حرمة تركه أو على تنقيح المناط، أو الأولوية أو للإجماع المركب. و الأمر سهل بعد عدم الإشكال ظاهرا في الرجوع للبراءة في المقام و وفاء بقية الأدلة به بلا كلام.

(2) لا- يخفى أن الشبهة المذكورة لو تمت فهي لا- تقتضي الاحتياط في المقام إلا مع الابتلاء بالتكليف ببعض أفراد العنوان الواجب و انشغال الذمة به مع التردد بين الأقل و الأكثر، كما سيأتي في الشك في عدد الفائتة. دون ما لو شك في الابتلاء بأصل

و من ذلك يعلم: أنه لا وجه للاستناد إلى قاعدة الاشتغال (1) في ما إذا ترددت الفاتحة بين الأقل و الأكثر، كصلاتين و صلاة واحدة، بناء (2) على أن الأمر بقضاء جميع ما فات واقعا يقتضي لزوم الإتيان بالأكثر من باب المقدمة.

توضيح ذلك- مضافا إلى (3) ما تقدم في الشبهة التحريمية-: أن قوله: «افض ما فات» يوجب العلم التفصيلي بوجوب قضاء ما علم فوته و هو الأقل، و لا يدل أصلا على وجوب ما شك في فوته (4) و ليس في فعله مقدمة لواجب حتى يجب من باب المقدمة، فالأمر بقضاء ما فات واقعا لا يقتضي إلا وجوب المعلوم فواته، لا من جهة دلالة اللفظ على المعلوم العنوان الواجب، كما لو شك في فوت فريضة عليه، أو في كونه مقصودا بالسلام، فإنه لا يقين بالانشغال بالعنوان حتى يتوهم لزوم إحراز الفراغ عنه بالاحتياط.

فتأمل جيدا.

(1) سيوضح مما يأتي أن المرجع في المقام أصل الاشتغال، لكن لا بالإضافة إلى التكليف بقضاء ما فات، بل بالإضافة إلى التكليف بأصل الواجب المتيقن حين الوقت. و لو غض النظر عن ذلك كفت أصالة عدم الإتيان. بالواجب في وقته.

نعم لا بد من الخروج عن مقتضى الأصليين بقاعدة عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت. و على كل حال لا مجال للرجوع للبراءة.

(2) توجيه لجريان قاعدة الاشتغال.

(3) هذه الإضافة ليست في أصل المطلب، بل في التوضيح مع وحدة المطلب.

(4) لما تقدم من أنه لا يكفي في البيان و الدليل العلم بالكبرى، بل لا بد معه من العلم بالصغرى أيضا.

ص: 273

حتى يقال: إن اللفظ ناظر إلى الواقع من غير تقييد بالعلم-بل من جهة:

أن الأمر بقضاء الفائت الواقعي لا يعد دليلا إلا على ما علم صدق الفائت عليه، وهذا (1) لا يحتاج إلى مقدمة، ولا يعلم منه وجوب شيء آخر يحتاج إلى المقدمة العلمية.

والحاصل: أن المقدمة العلمية المتصفة بالوجوب لا تكون إلا مع العلم الإجمالي.

نعم، لو أجري في المقام أصالة عدم الإتيان بالفعل في الوقت فيجب قضاؤه، فله وجه، وسيجيء الكلام عليه.

المشهور وجوب القضاء حتى يظن الفراغ

هذا، ولكن المشهور بين الأصحاب رضوان الله عليهم، بل المقطوع به من المفيد قدس سرّه إلى الشهيد الثاني: أنه لو لم يعلم كمية ما فات قضى حتى يظن الفراغ منها.

و ظاهر ذلك -خصوصا بملاحظة ما يظهر من استدلال بعضهم، من كون الاكتفاء بالظن رخصة، وأن القاعدة تقتضي وجوب العلم بالفراغ-: كون الحكم على القاعدة (2).

كلام العلامة قدس سرّه في التذكرة

قال في التذكرة: لو فاتته صلوات معلومة العين غير معلومة العدد، صلى من تلك الصلوات إلى أن يغلب في ظنه الوفاء، لا اشتغال الذمة بالفائت، فلا يحصل البراءة قطعا إلا بذلك. ولو كانت واحدة ولم يعلم العدد، صلى تلك الصلاة مكررا حتى يظن الوفاء.

(1) يعني: ما علم صدق الفائت عليه.

(2) يعني: من جهة جريان قاعدة الاشتغال.

ثم احتمل في المسألة احتمالين آخرين: أحدهما: تحصيل العلم، لعدم البراءة إلا باليقين، والثاني: الأخذ بالقدر المعلوم، لأن الظاهر أن المسلم لا يفوت الصلاة (1). ثم نسب كلا الوجهين إلى الشافعية، انتهى.

و حكي هذا الكلام-بعينه-عن النهاية، وصرح الشهيدان بوجوب تحصيل العلم مع الإمكان، وصرح في الرياض بأن مقتضى الأصل القضاء حتى يحصل العلم بالوفاء، تحصيلاً للبراءة اليقينية. وقد سبقهم في هذا الاستدلال الشيخ قدس سرّه في التهذيب، حيث قال:

كلام الشيخ قدس سرّه في التهذيب

أما ما يدل على أنه يجب أن يكتر منها، فهو ما ثبت أن قضاء الفرائض واجب، وإذا ثبت وجوبها ولا يمكنه أن يتخلص من ذلك إلا بأن يستكثر منها، وجب. انتهى.

وقد عرفت: أن المورد من موارد جريان أصالة البراءة والأخذ بالأقل عند دوران الأمر بينه وبين الأكثر، كما لو شك في مقدار الدين الذي يجب قضاؤه، أو في أن الفائت منه صلاة العصر فقط أو هي مع الظهر، فإن الظاهر عدم إفتائهم (2) بلزوم قضاء الظهر، وكذا لو تردد في ما فات عن (1) ظاهره أن الوجه في الاكتفاء بالأقل ليس هو الأصل، بل الأمانة الواردة على قاعدة الاشتغال مع التسليم بجريانها لو لا الأمانة المذكورة.

(2) قال بعض أعظم المحشين قدس سرّه: «لم أقف على الفرق عندهم بعد التتبع وبحسب وسعي وبضاعتي لكنه قدس سرّه مصدق جدا في حكايته. وإن كان استدلالهم لوجوب الاحتياط في المسألة... يقتضي عدم الفرق جدا. و يكفي في ذلك ما حكاه شيخنا الأعظم قدس سرّه عنهم قدس سرّه في الكتاب، سيما ما حكي عن الشيخ في التهذيب، فإنه ينادي بأعلى صوته بعدم الفرق، كما هو ظاهر. فيغلب على الظن كون مراد شيخنا قدس سرّه

أبويه أو في ما تحمله بالإجارة بين الأقل والأكثر.

وربما يظهر عن بعض المحققين (1): الفرق بين هذه الأمثلة وبين عدم وقوفه على حكمهم بوجوب الاحتياط في استثناء [اشتباه ظ] المسألة بعد الفحص في كلماتهم...».

(1) قال بعض المحشين قدس سرّه: «الظاهر أن المراد به هو المولى البهبهاني (رحمه الله)».

وقد حكي عنه قدس سرّه التمسك لوجوب الاحتياط بقاعدة الاشتغال بتقريب أن التكليف إنما تعلق بعنوان المنسي، والعلم بتحقيقه لا يحصل إلا بإتيان الأكثر.

أقول: هذا الوجه راجع إلى ما سبق، ولا ينهض ببيان الفرق بين المقام والأمثلة التي أشار إليها المصنف قدس سرّه. واستظهر المحقق الخراساني قدس سرّه في حاشيته على المتن من كلام بعض المحققين في الفرق: أن طروء النسيان بعد العلم التفصيلي بالفئات لا يكون عذراً في تركه، وحينئذ فالفرق بين الأمثلة المذكورة وبين ما نحن فيه أن المفروض فيما نحن فيه انقلاب العلم التفصيلي للإجمالي بسبب النسيان وعدم سبق الإجمال من أول واستمراره، بل يعلم بفوت الفريضة في أول الأمر، بخلاف الأمثلة المذكورة فإن الاشتباه فيها من أول الأمر. وربما يوجه مانعية ما سبق العلم من معذرية الجهل اللاحق بسبب النسيان بأن غاية الأصول الشرعية والعقلية هي حصول العلم بالتكليف، ومع سبق العلم بالحال وطرء النسيان يحتمل كون السابق هو العلم بالتكليف لا بعدمه، فلا مجال للرجوع للأصل، لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، ولعدم إحراز عدم البيان الذي هو موضوع البراءة العقلية.

وفيه: أن العلم إنما يمنع من جريان الأصول حين وجوده لا بعد ارتفاعه بطرء النسيان، بل حديث رفع النسيان كاف في المعذرية لو فرض عدم جريان الأصول حينئذ. على أن ذلك لو تم لم يصلح فرقاً بين ما نحن فيه والأمثلة المتقدمة إذ لا منشأ لفرض سبق العلم التفصيلي فيما نحن فيه دونها».

هذا والكلام الذي نقله المصنف قدس سرّه عن بعض المحققين لا تعرض فيه للفرق

ما نحن فيه، حيث حكي عنه-في رد صاحب الذخيرة القائل بأن مقتضى القاعدة في المقام الرجوع إلى البراءة-أنه قال:

كلام السيد بحر العلوم قدس سرّه في عدم جريان أصالة البراءة في المسألة

إن المكلف حين علم بالفوات صار مكلفاً بقضاء هذه الفاتحة قطعاً، وكذلك الحال في الفاتحة الثانية والثالثة وهكذا، ومجرد عروض النسيان كيف يرفع الحكم الثابت من الإطلاقات والاستصحاب، بل الإجماع أيضاً؟ وأي شخص يحصل منه التأمل في أنه إلى ما قبل صدور النسيان كان مكلفاً، وبمجرد عروض النسيان يرتفع التكليف الثابت (1) وإن أنكر حجية الاستصحاب فهو يسلم أن الشغل اليقيني يستدعي البراءة اليقينية (2).

إلى أن قال:

نعم، في الصورة التي يحصل للمكلف علم إجمالي باشتغال ذمته بين ما نحن فيه والأمثلة المذكورة، وإنما هو يتضمن الفرق بين ما إذا كان الالتباس والاشتباه مع تشوش الأطراف وكثرتها وعدم الحصر فيها بحيث لا يمكن تحديد مقدار معلوم بالتفصيل، وما إذا كان بنحو يمكن تحديد المقدار المحتمل من المقدار المعلوم، وأن الوجه في الفرق بينهما هو شمول أدلة عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت الثاني دون الأول. فإن هذا هو الذي يظهر من ذيل كلامه. وهو مع-مع عدم تماميته في نفسه-أجنبي عما ذكره المصنف قدس سرّه. فلاحظ.

(1) إن أريد بارتفاع التكليف بسبب النسيان ارتفاعه واقعا فلا قائل به كما ذكره. إلا أن جريان البراءة لا يتوقف على ذلك، بل يكفي فيه ارتفاع التكليف ظاهراً. وإن أريد به ارتفاعه ظاهراً فقد عرفت أنه مقتضى حديث رفع النسيان، وعموم أدلة البراءة، ولا بأس بالالتزام به.

(2) لا شغل يقيني في المقام بالمشكوك، بل الشغل اليقيني إنما هو بالأقل.

بفوائد متعددة يعلم قطعاً تعددها لكن لا يعلم مقدارها، فإنه يمكن حينئذ أن يقال: لا نسلم تحقق الشغل بأزيد من المقدار الذي تيقنه.

إلى أن قال:

والحاصل: أن المكلف إذا حصل له القطع باشتغال ذمته بمتعدد و التيس عليه ذلك كما، و أمكنه الخروج عن عهده، فالأمر كما أفتى به الأصحاب (1)، و إن لم يحصل ذلك، بأن يكون ما علم به خصوص اثنتين أو ثلاث و أما أزيد من ذلك فلا، بل احتمال احتمله، فالأمر كما ذكره في الذخيرة (2). و من هنا: لو لم يعلم أصلاً بمتعدد في فائتة و علم أن صلاة صبح يومه فاتت، و أما غيرها فلا يعلم و لا يظن فوته أصلاً، فليس عليه إلا الفريضة الواحدة دون المحتمل، لكونه شكاً بعد خروج الوقت، و المنصوص أنه ليس عليه قضاؤها (3)، بل لعله المفتى به، انتهى كلامه رفع مقامه.

و يظهر النظر فيه مما ذكرناه سابقاً (4)، و لا يحضرنى الآن حكم لأصحابنا بوجوب الاحتياط في نظير المقام، بل الظاهر منهم إجراء أصل (1) يعني: من لزوم الاحتياط بالإتيان بالأكثر.

(2) هذا ظاهر في التفصيل الذي أشرنا إليه.

(3) ظاهره أن عدم وجوب قضاء المحتمل ليس للأصل، بل للأخبار المذكورة، فلا ينافي كون مقتضى الأصل الاحتياط فيلزم الرجوع إليه في الصورة الأولى لو فرض قصور الأخبار المذكورة عن شمولها.

(4) لم يظهر منه قدس سرّه سابقاً تعرض لبطلان الفرق المذكور، وإنما تعرض لبطلان استدلاله لوجوب الاحتياط في الشق الأول من التفصيل.

ص: 278

البراءة في أمثال ما نحن فيه مما لا يحصى.

توجيه فتوى المشهور

وربما يوجه الحكم فيما نحن فيه: بأن الأصل عدم الإتيان بالصلاة الواجبة (1)، فيترتب عليه وجوب القضاء إلا في صلاة علم الإتيان بها في وقتها.

ودعوى: ترتب وجوب القضاء على صدق الفوت الغير الثابت بالأصل (2)، لا مجرد عدم الإتيان الثابت بالأصل، ممنوعة، لما يظهر من الأخبار وكلمات الأصحاب: من أن المراد بالفوت مجرد الترك (3) كما بيناه في الفقه.

وأما ما دلّ على أن الشك في إتيان الصلاة بعد وقتها لا يعتد به، فلا يشمل ما نحن فيه (4).

وإن شئت تطبق ذلك على قاعدة الاحتياط اللازم، فتوضيحه (5):

(1) لا- يخفى أن هذا راجع إلى التمسك بالأصل في كل صلاة بنفسها، لا في عنوان الفاتت الشامل لجميع الأفراد، الذي هو مبنى الوجه الأول الذي يظهر من الأصحاب.

(2) لأنه أمر وجودي منتزع من عدم حصول الشيء في وقته الذي يتم فيه ملاكته.

(3) فإن أغلب النصوص لم يشتمل على عنوان الفوت، وما اشتمل عليه إما ضعيف السند أو وارد لبيان أحكام آخر غير وجوب القضاء. ولا بد من سبر النصوص والتأمل فيها.

(4) يأتي الكلام في ذلك، وأنه ممنوع.

(5) إنما أحتاج إلى هذه التوضيح لدفع ما سبق من أن المقام الشك في أصل التكليف الذي يكون المرجع فيه البراءة، للشك في توجه أمر القضاء بالإضافة إلى المشكوك، وليس شكاً في الفراغ عن التكليف حتى يرجع فيه إلى الاشتغال.

و حاصل ما ذكره هنا أنه يمكن التمسك بقاعدة الاشتغال بالإضافة إلى التكليف بالفريضة الوارد في الوقت بلحاظ أن مرجع التكليف بالقضاء إلى استمرار التكليف بأصل الواجب الثابت في الوقت، وليس هو تكليفاً آخر يحدث بعد الوقت بعد سقوط الأمر الأدائي، وغاية ما يسقط هو بخروج الوقت التكليف بالقيّد و هو الوقت.

و بالجملة: مقتضى الجمع بين الأمر الأدائي والقضائي هو أن التقييد بالوقت مأخوذ بنحو تعدد المطلوب، وبخروج الوقت يسقط أحد المطلوبين الناشئ من التقييد بالوقت، ويبقى الآخر، وهو أصل الواجب بحاله ويستمر التكليف به.

و عليه يكون الشك في تحقق الأداء شكاً في الفراغ عن التكليف بأصل الواجب المعلوم الذي يكون المرجع فيه قاعدة الاشتغال، لا أنه ملازم للشك في حدوث أمر جديد بالقضاء بعد الوقت حتى يكون المرجع فيه البراءة.

ثم إنه إنما يحتاج إلى هذا التوجيه لو لم نقل بأن أصالة عدم الإتيان بالواجب في الوقت محرزة لموضوع القضاء، لعدم كون موضوعه الفوت الذي هو أمر وجودي بل مجرد عدم فعل الواجب في وقته. إذ لو قيل بذلك لم يضر دعوى أن الأمر القضاء حادث بعد الوقت لا استمرار لأمر الأداء، فيكون المرجع فيه البراءة، لأن أصالة عدم الإتيان بالواجب في الوقت أصل موضوعي حاكم على أصالة البراءة. و عليه فاللازم جعل هذا وجهاً آخر لا توضيحاً للوجه السابق، كما قد يظهر من المصنف قدس سرّه.

هذا ولا يخفى أن هذين الوجهين لو تما جريان في جميع موارد الشك في فوت الفريضة من دون فرق بين الشك في أصل الفوت و الشك في عدد الفئات مع تعيين نوعه، وكذا مع الشك في فوت بعض الأنواع، كما لو شك في فوت الظهر مع العلم بفوت الصبح. بل الوجه الأول - وهو التمسك بأصالة عدم الإتيان - قد يجري حتى مع شك ولي الميت في مقدار ما فات الميت، فيقتضي وجوب الاحتياط عليه بالإتيان بالأكثر.

أن القضاء وإن كان بأمر جديد، إلا أن ذلك الأمر كاشف عن استمرار مطلوية الصلاة من عند دخول وقتها إلى آخر زمان التمكن من المكلف، غاية الأمر كون هذا على سبيل تعدد المطلوب (1)، بأن يكون الكلي المشترك بين ما في الوقت و خارجه مطلوباً و كون إتيانه في الوقت مطلوباً آخر، كما أن أداء الدين و رد السلام واجب في أول أوقات الإمكان، و لو لم يفعل ففي الآن الثاني، و هكذا.

و حينئذ: فإذا دخل الوقت و جب إبراء الذمة عن ذلك الكلي، فإذا شك في براءة ذمته بعد الوقت، فمقتضى حكم العقل باقتضاء الشغل اليقيني للبراءة اليقينية و جوب الإتيان، كما لو شك في البراءة قبل خروج الوقت (2)، و كما لو شك في أداء الدين الفوري، فلا يقال: إن الطلب في نعم لا يجري فيه الوجه الثاني - أعني التمسك بقاعدة الاشتغال - لعدم الإشكال في حدوث تكليف الولي بعد موت الميت و ليس هو استمرار لتكليف الميت الثابت قبل موته كما لا يجري الوجهان معاً مع الشك في مقدار ما تحمله بالإجارة أو في مقدار الدين، بل أصالة عدم تعلق الإجارة و الدين تقتضي عدم جوب المشكوك و الاقتصار على المتيقن، و هو لا يحتاج معه إلى التمسك بالبراءة.

(1) كما هو الحال في جميع القيود التي تسقط بالتعذر و لا يسقط معها أصل الواجب كالقيام في الصلاة و الطمأنينة و غيرهما. فإن الاستفادة عرفاً بعد الجمع بين الأدلة أن للقيود مصلحتين مصلحة قائمة بأصل الذات مع قطع النظر عن القيد، و أخرى قائمة بالقيود. أو أن له مصلحة تحصل مع التمكن من القيد بالمقيد، و مع العجز عنه بأصل الذات. و لازم الأول عدم جواز تعجيز النفس عن القيد، كما في الوقت، و لازم الثاني جوازه.

(2) إذ لا فرق بينهما إلا في كون الواجب في الوقت هو القيد في ما بعده أصل

الزمان الأول قد ارتفع بالعصيان، ووجوده في الزمان الثاني مشكوك فيه، وكذلك جواب السلام (1).

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

هذا، ولكن الإنصاف: ضعف هذا التوجيه لو سلم استناد الأصحاب إليه في المقام (2).

أما أولاً: فلأن من المحتمل -بل الظاهر- على القول بكون القضاء بأمر جديد، كون كل من الأداء والقضاء تكليفاً مغايراً للآخر (3)، فهو من الذات، مع اشتراكهما في وحدة الأمر، والشك في استمراره بسبب عدم الامتثال، لا في حدوث أمر جديد.

(1) يأتي الكلام فيه.

(2) الظاهر من كلماتهم المتقدمة عدم استنادهم إليه، بل إلى إجراء قاعدة الاشتغال بالإضافة إلى أصل العنوان. لكن عدم استناد الأصحاب قدس سرهم إلى هذا الوجه لا دخل له في ضعفه، بل في ضعف استدلالهم، لأنه أقوى من الوجه السابق.

(3) هذا خلاف الظاهر جداً بعد الرجوع للمرتكزات في الأوامر العرفية المتعلقة بالقيود التي تسقط بالعجز عنها، فإن الظاهر أن اعتبارها من باب تعدد المطلوب، وليس التكليف بأصل الواجب بعد تعذر القيد من باب تبدل المطلوب.

كيف وقضاء الشيء عرفاً ولغة ادائه وتوقيته وانجازه والقيام به، ومنه قضاء الدين.

نعم يتم ما ذكره قدس سره في مثل الكفارة فإن المفهوم عرفاً كونها من سنخ آخر غير سنخ الواجب عند صح ما ذكره كما أوضحناه في مبحث الواجب الموقن من شرح الكفاية وعليه فلا بد أن يكون المراد من كون القضاء بأمر جديد أنه لا مجال لإحراز

قبيل وجوب الشيء و وجوب تداركه بعد فوته (1) - كما يكشف عن ذلك تعلق أمر الأداء بنفس الفعل و أمر القضاء به بوصف الفوت (2)، و يؤيده:

وجوب القضاء من الأمر بالوقت، لظهوره في كون التقييد بالوقت - كسائر موارد التقييد - بنحو وحدة المطلوب لا تعدده و عدم وجوب أصل الذات مع قطع النظر عن التقييد.

و لو فرض إجماله كفى في نفي وجوب القضاء أصالة البراءة بعد كون المتيقن الوجوب هو المقيّد بالوقت، و عدم جريان استصحاب الوجوب بعد الوقت، لعدم إحراز الموضوع على ما هو التحقيق، فلا بد في وجوب القضاء من أمر جديد يستكشف به حال الأمر الأول و أنه مبني على تعدد المطلوب لا وحدته، فالأمر بالقضاء يكون شارحا لحال الأمر الأول. لا أنه يكون أمر آخر بواجب آخر. و لو فرض أن مرادهم بقاعدة أن القضاء بامر جديد ما ذكره المصنف قدس سرّه لا ما ذكرنا كفى في اثبات ما ذكرنا ما عرفت. و لا أهمية للقاعدة المذكورة، لأنها ليست مضمون دليل شرعي، بل هي قاعدة يذكرها الأصحاب بعد اجتهادهم في مضمون الأدلة الشرعية.

ثم إنه لو تم ما ذكره المصنف قدس سرّه فهو إنما يمنع من التمسك في المقام بقاعدة الاشتغال، و لا يمنع من التمسك بأصالة عدم الإتيان الحاكمة على أصالة البراءة من وجوب القضاء، كما عرفت.

(1) الظاهر أن المراد بالقضاء في عرف المتشعبة - بل العرف العام - هو الإتيان بالشيء في غير وقته، لإمكان تحصيل شيء من مصلحته، فإن كان المراد هذا المعنى فهو، و إن كان المراد به سد النقص الحاصل بسبب فوت الشيء في وقته بما ليس من سنخه، نظير ضمان الحارس المفرط لما سرق منه فهو أجنبي عن القضاء عرفا.

(2) هذا ينافي ما تقدم منه عدم كون موضوع القضاء هو الفوت، بل مجرد عدم الإتيان: على أنه قد يصح إطلاق الفوت على القضاء بلحاظ فوت مصلحة الوقت، لا فوت تمام الواجب. و هو و إن كان خلاف الظاهر بدوا من لفظ الفوت،

بعض ما دل على أن لكل من الفرائض بدلا و هو قضاؤه (1)، عدا الولاية- لا من باب الأمر بالكلية والأمر بفرد خاص منه، كقوله: صم، و صم يوم الخميس (2)، أو الأمر بالكلية والأمر بتعجيله (3)، كرد السلام (4) إلا أن المتعين تنزيله على ذلك ليناسب التعبير بالقضاء الذي عرفت أنه لا يصدق إلا فيما كان المأتي به من سنخ المقتضى.

(1) فإن البديل يباين المبدل لكن ربما يكون التباين بلحاظ أن المبدل لما كان هو المقيد بالوقت- وإن كان تقييده بنحو تعدد المطلوب- فهو يباين المأتي به في خارج الوقت وإن كانا مشتركين في جامع واحد مشتمل على بعض مصلحة المقيد.

على أن البدلية الحقيقية ممتنعة في بعض الفرائض كالزكاة، لوضوح عدم كونها من سنخ الوقت وإن وجب تعجيلها، فلا بد من نحو من التسامح في إطلاق البدلية.

(2) إن كان مرجع الأمر بصوم الخميس إلى تقييد الأمر بمطلق الصوم به بحيث يقتضي المبادرة فيه فهو من سنخ التوقيت. فيجري فيه ما تقدم وإن كان مرجعه إلى أمرين مستقلين أحدهما بالكلية والآخر بفرد منه، لكل منهما إطاعته و معصيته بحيث يجوز تأخير امتثال الأمر الأول فهو أجنبي عما نحن فيه. فتأمل.

(3) وجوب التعجيل إن رجع إلى حرمة التأخير أو الحبس- كما في وجوب تعجيل أداء الحق- فهو منحل إلى تكاليف متعددة انحلالية مترتبة بالواجب الواحد يكون امتثال التقدم منها رافعا لموضوع التأخر. وإن رجع إلى وجود مصلحة في التعجيل غير مصلحة أصل الواجب فهو من سنخ التوقيت فيجري فيه الكلام السابق. وإن افترقا في أنه ليس في الوقت إلا تقييد واحد، و مرجع وجوب التعجيل إلى تقييدات مترتبة بعدد الآتات.

(4) لم يتضح الوجه في وجوب التعجيل بالسلام إلا- دعوى أن مفهوم رد السلام وجوب التحية موقوف على التعجيل و حينئذ لا يكون لوجوب الكلي الجامع بين الفور و التراخي دليل حتى يقال: إن وجوب التعجيل مبني على تعدد المطلوب.

وقضاء الدين، فلا مجرى لقاعدة الاشتغال و استصحابها.

و أما ثانياً: فلأن منع عموم ما دل على أن الشك في الإتيان بعد خروج الوقت لا يعتد به للمقام (1)، خال (2) عن السند (3). خصوصاً مع اعتضاده بما دل على أن الشك في الشيء لا يعتنى به بعد تجاوزه، مثل قوله عليه السلام:

«إنما الشك في شيء لم تجزه» (4)، و مع اعتضاده في بعض المقامات (5) بظاهر حال المسلم في عدم ترك الصلاة.

و أما ثالثاً: فلأنه لو تم ذلك جرى فيما يقضيه عن أبيه إذا شك في كما أنه ليس في المقام أمر بالقضاء حتى يستكشف منه أن التعجيل مأخوذ بنحو تعدد المطلوب، بخلاف قضاء الفوائت. و لذا لم ينقل -فيما عثرت عليه عاجلاً- القول بوجوب القضاء في السلام إلا عن الأردبيلي قدس سرّه و واقفه السيد الطباطبائي قدس سرّه في العروة الوثقى. و لعله مبني على الاستصحاب الذي عرفت الإشكال فيه بعدم إحراز الموضوع. و تمام الكلام في الفقه.

(1) متعلق بقوله: «عموم...» و لا يبعد زيادة «لا يعتد به».

(2) خبر «أن» في قوله: «فلأن منع عموم...».

(3) إذ لا وجه له إلا دعوى الانصراف عن صورة العلم بأصل الفوت و الشك في مقدار الفائت. و هي -كما ترى- مردودة على مدعيها. و منه يظهر الإشكال في الفرق الذي تقدم عن بعض المحققين بناء على ما استظهرناه منه.

(4) لا يبعد أن تكون قاعدة عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت من صغريات قاعدة التجاوز التي تضمنتها هذه الأخبار، كما لعله يأتي التعرض له في خاتمة الاستصحاب.

(5) بأن لم يعلم من المسلم أنه في مقام التسامح في أداء الفرائض، أو أنه جاهل بها.

مقدار ما فات منهما (1)، ولا أظنهم يلتزمون بذلك، وإن التزموا بأنه إذا وجب على الميت -لجهله بما فاته- مقدار معين يعلم أو يظن معه البراءة، وجب على الولي قضاء ذلك المقدار، لوجوبه ظاهراً على الميت (2)، بخلاف ما لم يعلم بوجوبه عليه.

و كيف كان:فالتوجيه المذكور ضعيف (3).

وأضعف منه:التمسك في ما نحن فيه بالنص الوارد في:«أن من عليه من النافلة ما لا يحصيه من كثرته، قضى حتى لا يدري كم صلى من كثرته» (4)، (1) لا يخفى أنه لا مجال لجريان قاعدة الاشتغال بالتقريب المتقدم في ذلك، إذ لا إشكال في أن تكليف الولي ليس استمراراً لتكليف الميت، بل هو حادث بعد موت الميت وسقوط التكليف في حقه. فالمرجع فيه البراءة. نعم لو فرض التمسك فيما تقدم بأصالة عدم الإتيان بالفريضة في وقتها لجري في قضاء الولي عن الميت، كما تقدم وتقدم حال بقية الأمثلة المتقدمة من المصنف قدس سرّه.

(2) هذا مبني على أن الولي مكلف واقعا أو ظاهراً بقضاء ما وجب على الميت ظاهراً. ولا يظن التزامهم به على عمومهم. مع عدم الدليل عليه في نفسه، بل مقتضى القاعدة أن الواجب عليه واقعا قضاء ما فات الميت واقعا، ويرجع في مورد الشك إلى مقتضى الطرق والأصول الظاهرية الجارية في حقه، ولا أهمية لثبوتها في حق الميت.

فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

(3) العمدة في ذلك ما دل على عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت، وبه ترفع اليد عن أصالة عدم الإتيان بالفريضة في وقتها، وقاعدة الاشتغال بها اللتين تقدم تقريب جريانهما في نفسهما.

(4) وهو صحيح عبد الله بن سنان:«قلت لأبي عبد الله عليه السلام:أخبرني عن رجل عليه من صلاة النوافل ما لا يدري ما هو من كثرتها كيف يصنع يصلي في...؟»

بناء على أن ذلك طريق لتدارك ما فات ولم يحص (1)، لا أنه مختص بالنافلة.

مع أن الاهتمام في النافلة بمراعاة الاحتياط يوجب ذلك في الفريضة بطريق أولى، فتأمل (2).

قال: فليصل حتى لا يدري كم صلى من كثرتها، فيكون قد قضى بقدر علمه من ذلك». وهذا كما ترى لو تم لا يطابق ما هو المشهور من وجوب الاحتياط حتى يظن أو يعلم بالفراغ.

نعم قد يستدل عليه بخير علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام:

«سألته عن رجل نسي ما عليه من النافلة وهو يريد أن يقضي كيف يقضي؟ قال:

يقضي حتى يرى أنه قد زاد على ما يرى عليه وأتم» بناء على عدم الخصوصية للنافلة، وهو إن كان في غير محله كما يأتي.

(1) إما لفهم عدم الخصوصية للنافلة، أو لأن قوله عليه السلام في ذيل الصحيح:

«فيكون قد قضى بقدر علمه من ذلك» بمنزلة التعليل الشامل للفريضة، كما في الجواهر. لكن الأول ممنوع ولا سيما مع كثرة اختلاف الفريضة والنافلة في الأحكام ومثله الثاني، لعدم ظهوره في التعليل بل في تنزيل الوجه المذكور منزلة قضاء تمام الفائت. مع أن تعليل استحباب القضاء بالوجه المذكور في النافلة بذلك لا يقتضي وجوبه في الفريضة.

(2) لعله إشارة إلى أن الأولوية المذكورة لو تمت تقتضي استحباب القضاء بالوجه المذكور في الفريضة، لا وجوبه، كما هو المدعى. ولعله ظاهر. والحمد لله رب العالمين.

إشارة

فيما دار الأمر فيه بين الوجوب و الحرمة

وفيه مسائل:

المسألة الأولى

إشارة

في حكم دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة

عدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أحدهما (1)

كما إذا اختلفت الأمة على القولين بحيث علم عدم الثالث.

و لا ينبغي الإشكال في إجراء أصالة عدم كل من الوجوب و الحرمة (2) -بمعنى نفي الآثار المتعلقة بكل واحد منهما بالخصوص- إذا (1) يعني: لا بعينه.

(2) ذكر بعض أعظم المحشين قدس سرّه أن المراد بذلك استصحاب عدم كل منهما.

وأنه ليس محل الكلام هنا، بل يأتي الكلام فيه في مبحث الاستصحاب، وإنما الكلام هنا في أصل البراءة.

لم يلزم مخالفة علم تفصيلي (1)، بل ولو استلزم ذلك على وجه تقدم في أول الكتاب في فروع اعتبار العلم الإجمالي (2).

هل الحكم في المسألة الإباحة أو التوقف أو التخيير؟

وإنما الكلام هنا في حكم الواقعة من حيث جريان أصالة البراءة وعدمه، فإن في المسألة وجوها ثلاثة:

الحكم بالإباحة (3) ظاهرا، نظير ما يحتمل التحريم وغير الوجوب (4) أقول: جريان الاستصحاب بالوجه المذكور مبني على جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي. ويظهر من المصنف قدس سرّه في مبحث الاستصحاب منعه على غموض في كلامه.

(1) ومثله ما لو استلزم مخالفة علم إجمالي، لما هو المعلوم من منجزيته - كالتفصيلي - المانعة من الرجوع للأصول الترخيضية.

(2) كأنه إشارة إلى ما تقدم من الموارد التي يتولد من العلم الإجمالي فيها علم تفصيلي بالمخالفة.

(3) التي هي أحد الأحكام الخمسة. أو ما يعم الأحكام الثلاثة المقابلة للوجوب والحرمة.

(4) لا يخفى أنه في دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب لا مجال للبناء على الإباحة التي هي أحد الأحكام الخمسة، أو ما يعم الأحكام الثلاثة غير الإلزامية، بل ليس مفاد الأدلة عقلية كانت أو شرعية إلا رفع الحرمة وعدم تنجز احتمالها وعدم المؤاخذة عليها لو فرض وجودها واقعا، وهو غير إثبات الإباحة، بأحد المعنيين المذكورين والتعبد بها.

نعم بعد فرض اليقين بعدم الوجوب يلزم نتيجة الإباحة بالمعنى الثاني عملا وهو غير التعبد بها شرعا. وأما قوله عليه السلام: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام» بناء على عمومته للشبهة الحكمية - كما أشرنا إليه في المسألة الرابعة من المطلب

بمعنى عدم الحكم بشيء لا- ظاهرا و لا واقعا و مرجعه إلى إلغاء الشارع لكلا الاحتمالين (1)، فلا- حرج في الفعل و لا في الترك بحكم العقل، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح. و وجوب الأخذ بأحدهما بعينه أو لا بعينه (2).

الأول- فالظاهر أن المراد بالحل فيه ليس هو الإباحة بأحد المعنيين المتقدمين، بل مجرد الإذن في الشيء الحاصل برفع الحرمة، كما يناسبه المقابلة بين الحل و الحرمة، و ظهور كون القضية ارتكازية. و كذا الحال في دوران الأمر بين الوجوب و غير الحرمة.

(1) لا معنى لتفسير التوقف الذي هو عبارة عن عدم الحكم شرعا بشيء بإلغاء الشارع لكلا الاحتمالين، فإن الإلغاء المذكور حكم أيضا. و لعله لذا كان في بعض النسخ جعل قوله: «(و مرجعه إلى إلغاء...)» إلى قوله: «(بلا مرجح)» تفسيرا للوجه الأول و هو الحكم بالإباحة ظاهرا.

لكن عليه لا- يتجه التفريع بقوله: «(فلا- حرج في الفعل و لا في الترك...)» إذ على الوجه المذكور يكون الترخيص شرعيا، و لا ينحصر الأمر بترخيص العقل، فضلا عن تعليله بلزوم الترجيح بلا مرجح، فإن ذلك إنما يتم مع عدم بيان الشارع، لا مع حكمه بالإباحة و بعدم تنجز أحد الاحتمالين، بل تفريع ذلك يناسب الوجه الثاني، و هو التوقف و عدم حكم الشارع بشيء ظاهرا.

فالأنسب رجوع قوله: «(و مرجعه إلى...)» إلى الوجه الأول، و رجوع قوله:

«(فلا- حرج في العقل...)» إلى الوجه الثاني، فيكون حق العبارة هكذا: «الحكم بالإباحة ظاهرا نظير ما يحتمل التحريم و غير الوجوب، و مرجعه إلى إلغاء الشارع لكلا الاحتمالين. و التوقف بمعنى عدم الحكم بشيء لا ظاهرا و لا واقعا، فلا حرج في الفعل و لا في الترك بحكم العقل، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح. و لعل اضطراب العبارة بسبب خطأ النسخ.

(2) و هو مفاد للتخيير. و الفرق بينه و بين التوقف الذي يلزمه عقلا- التخيير في مقام العمل أيضا إن التخيير هناك في مقام العمل دون أن يبتني العمل على البناء

و محل هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب و التحريم توصليا بحيث يسقط بمجرد الموافقة، إذ لو كانا تعبيدين محتاجين إلى قصد امتثال التكليف أو كان أحدهما المعين كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما و الرجوع إلى الإباحة، لأنه مخالفة قطعية عملية (1) .

على أحد الحكمين أما التخيير هنا فهو بين نفس الحكمين فلا بد من البناء على أحدهما ثم ترتيب العمل عليه.

(1) فإنه في الصورة الأولى لو فرض موافقة أحدهما بلا قصد الامتثال لزم المخالفة القطعية، كما لو فرض أن تردد الأمر بين وجوب الفعل بقصد القربة، و وجوب الترك بقصد القربة، فلو فعل أو ترك لا بقصد القربة يعلم بالمخالفة. و في الصورة الثانية لو فرض موافقة التكليف المعين لا بقصد القربة علم بالمخالفة، كما لو علم تردد الأمر بين وجوب الصوم و وجوب الأكل، فأمسك عن الأكل لا بقصد القربة و قد سبق منه قدس سرّه في حكم العلم الإجمالي من مباحث الاقتصار على الصورة الثانية و ترك الصورة الأولى، و ظاهره عدم إمكان المخالفة القطعية فيها.

و لا- بد من حمله هناك على ما لو كان محتمل التحريم هو الفعل بقصد القربة و الواجب كذلك. كما لو دار الصوم بين الوجوب و الحرمة، كما في يوم الشك، فيكون قصد القربة قيدا في الفعل المحتمل الوجوب و الحرمة.

أما هنا فلا بد من حمله على ما إذا كان مقتضى التحريم الترك بقصد القربة للفعل الخاص، فيكون قصد القربة قيدا للترك الذي هو مقتضى التحريم، كحرمة الأكل في نهار شهر رمضان، لا الفعل المتروك بمقتضاه، كحرمة الصوم يوم العيد.

كل ذلك لتصحيح عبارة المصنف قدس سرّه في المقامين.

ثم إنه ربما يقال: بأن هذا مبني على تنجز التكليف في المقام بسبب العلم الإجمالي، كما هو مذهب المصنف قدس سرّه و عليه جرى في دليل الانسداد، حيث التزم بأن تعذر الموافقة القطعية للتكاليف المعلومة بالإجمال و تعذر الاحتياط التام لا يوجب

و كيف كان: فقد يقال في محل الكلام بالإباحة ظاهرا (1)، لعموم سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية، بل يبقى منجزا بنحو تجب الموافقة الظنية أو الاحتمالية المعبر عنها بالتبعيض في الاحتياط.

وقد عرفت الإشكال في المبني المذكور و أن تعذر الموافقة القطعية للعلم الإجمالي يوجب سقوطه عن المنجزية حتى بالإضافة إلى الموافقة الاحتمالية، و أن المنجز للتكاليف مع انسداد باب العلم هو العلم باهتمام الشارع بالأحكام، بنحو يعلم منه الاكتفاء بسلوك الظن في تحصيل الواقع.

و حينئذ فلا موجب للمنع عن المخالفة القطعية في المقام لسقوط العلم الإجمالي، و عدم منجز آخر من اهتمام الشارع ونحوه، لأن الحكم الواحد ليس كمعظم الأحكام في باب الانسداد، كي يعلم باهتمام الشارع بحفظه و لو احتمالا.

و الأمر لا يخلو عن إشكال. فتأمل.

(1) عرفت أنه لا مجال لإثبات الإباحة، لعدم وفاء الأدلة بها على أنه لو فرض وفاؤها بها بحسب إطلاقها فلا مجال لها هنا، لقصور أدلة التعبد الظاهري عن صورة العلم بالخلاف. و لأجله قد يقال: إنه لا مجال لتطبيق الأدلة في المقام لرفع كلا الحكمين الإلزاميين لمنافاته للعلم الإجمالي. بثبوت أحدهما الموجب للعلم التفصيلي بخطأ الأصل.

و هذا الخلاف ما إذا أريد التمسك بأصالة عدم الوجوب و أصالة عدم الحرمة من باب الاستصحاب فإن كل واحد من الأصليين لما كان له أثر خاص به فرضا فلا مانع من التمسك به بلحاظ أثره. لعدم العلم لكذب كل منهما. و العلم إجمالا بكذب أحدهما لا أثر له بعد عدم رفعه لموضوع كلا الأصليين و عدم اقتضائه لزوم المخالفة العملية القطعية من إجرائها فرضا. على ما يأتي في مبحث الاستصحاب. لكن ما ذكر إنما يتم لو كان اجراء أصالة البراءة من الحكمين في المقام بلحاظ أثر واحد و هو أثر ارتقاع الحكمين و ثبوت الحكم الثالث. و هو الإباحة. للعلم بعدم تحقق موضوع

أدلة الإباحة الظاهرية، مثل قولهم: «كل شيء لك حلال» (1)، وقولهم:

«ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»، فإن كلا من الوجوب و الحرمة قد حجب عن العباد علمه، وغير ذلك من أدلته، حتى قوله عليه السلام:

«كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي أو أمر» على رواية الشيخ (2)، إذ الظاهر ورود أحدهما بحيث يعلم تفصيلاً، فيصدق هنا أنه لم يرد أمر و لا نهي (3).

هذا كله، مضافاً إلى حكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل الأثر المذكور، و لا يتم لو كان اجراء الأصل في كل حكم بلحاظ أثره المختص به، و هو الالتزام عملاً بمقتضاه فإجراؤه بالاضافة إلى الوجوب لأجل عدم الالتزام بالفعل، و بالاضافة إلى الحرمة لأجل عدم الالتزام بالترك، فتطبيق أصل البراءة بلحاظ أحدهما غير تطبيقه بلحاظ الآخر، و لا يعلم الكذب في كل تطبيق بنفسه.

و الحاصل: إنه إن أريد الرجوع للبراءة من الحكمين بتطبيق واحد و بلحاظ أثر واحد كان ممتنعاً، و كان كالرجوع إلى استصحاب عدم الحكمين بلحاظ أثر ارتفاعهما معاً. و إن أريد الرجوع له بتطبيقين لكل منهما أثر فلا مانع منه، و كان كاستصحاب عدم الوجوب بلحاظ أثره و استصحاب عدم الحرمة بلحاظ أثره. اللذين عرفت منا و من المصنف قدس سرّه أنه لا مانع منهما. و منه يظهر الفرق بين ذلك و بين الإباحة، فإن التخيير عملاً من آثار الإباحة المعلوم عدمها في المقام. فتأمل جيداً.

(1) عرفت أنه وارد لنفي احتمال الحرمة، و لا ينهض لإثبات الإباحة في سائر الموارد فضلاً عن المقام، حيث يعلم بعدمها.

(2) إذ على الرواية الأخرى التي اقتصر فيها على النهي لا ينهض برفع الوجوب.

(3) لكن لا بدّ من قصوره عما نحن فيه، لا امتناع جعل الحكم الظاهري مع العلم بمخالفته للحكم الواقعي. كما عرفت.

و الترتك، فإن الجهل بأصل الوجوب علة تامة عقلا لقبح (1) العقاب على الترتك من غير مدخلية لانتفاء احتمال الحرمة فيه، وكذا الجهل بأصل الحرمة. وليس العلم بجنس التكليف المردد بين نوعي الوجوب و الحرمة كالعلم بنوع التكليف المتعلق بأمر مردد (2) ، حتى يقال: إن التكليف في المقام معلوم إجمالاً (3) .

دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى و الجواب عنها

و أما دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى، لعموم دليل وجوب الانقياد للشرع، ففيها:

أن المراد بوجوب الالتزام: إن أريد وجوب موافقة حكم الله (4) فهو حاصل فيما نحن فيه (5) ، فإن في الفعل موافقة للوجوب و في الترتك موافقة للحرمة، إذ المفروض عدم توقف الموافقة في المقام على قصد الامتثال.

و إن أريد وجوب الانقياد و التدين بحكم الله (6) فهو تابع للعلم بالحكم، فإن علم تفصيلاً و جب التدين به كذلك، و إن علم إجمالاً و جب (1) عرفت منه و منافي مبحث البراءة إمكان ردع الشارع عنه بايجاب الاحتياط. فالتعبير بالعلة التامة لا يخلو عن تسامح. و مراده بذلك مجرد بيان عدم مانعية أحد الحكمين من قبح العقاب على الآخر مع الجهل به.

(2) نظير العلم بوجوب إحدى الصلاتين أو حرمة إحدى المرأتين.

(3) يعني: ليرتفع بذلك موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

(4) يعني: عملاً.

(5) الأولى أن يقال: فالموافقة القطعية متعذرة، و الموافقة الاحتمالية حاصلة فيما نحن فيه، فإن في الفعل... الخ.

(6) الذي هو عبارة عن الموافقة الالتزامية القلبية.

التدين بثبوته في الواقع (1)، و لا- ينافي ذلك التدين حينئذ بإباحته ظاهرا، إذ الحكم الظاهري لا يجوز أن يكون معلوم المخالفة تفصيلا للحكم الواقعي من حيث العمل، لا من حيث التدين به (2).

دعوى أن الحكم بالإباحة طرح لحكم الله الواقعي و الجواب عنها

و منه يظهر اندفاع ما يقال: من أن الالتزام وإن لم يكن واجبا بأحدهما، إلا أن طرحهما و الحكم بالإباحة طرح لحكم الله الواقعي، و هو محرم.

و عليه يبني عدم جواز إحداث القول الثالث إذا اختلفت الأمة على قولين يعلم دخول الإمام عليه السلام في أحدهما.

توضيح الاندفاع: أن المحرم و هو الطرح في مقام العمل غير متحقق، و الواجب في مقام التدين الالتزام بحكم الله على ما هو عليه في الواقع، و هو أيضا متحقق في الواقع (3)، فلم يبق إلا وجوب تعبد المكلف و تدينه (4) و التزامه بما يحتمل الموافقة للحكم الواقعي، و هذا مما لا- دليل على وجوبه (1) لأن الدليل على وجوب الموافقة الالتزامية ليس إلا توقف التصديق بالسرعة و التسليم لها على الالتزام بأحكامها، و ذلك لا يقتضي إلا الموافقة بالوجه المذكور.

(2) لكن الإباحة ظاهرا يعلم مخالفتها تفصيلا للحكم الواقعي في المقام. نعم التعبد بعدم كل من الحكمين بتطبيق خاص به ليس معلوم المخالفة تفصيلا للحكم الواقعي، وإنما يحتمل مخالفة أحدهما له إجمالا.

(3) مبني الإشكال إن الالتزام بالحكم الظاهري المباين للحكم الواقعي المعلوم بالإجمال ينافي الالتزام بالحكم الواقعي المعلوم إجمالا، و لم يظهر من المصنف قدس سره في دفعه ما يدفع المنافاة المذكورة، و قد عرفت حقيقة الحال.

(4) يعني: تعبده بحكم خاص بنحو التعيين يحتمل الموافقة للحكم الواقعي المعلوم إجمالا.

و الحاصل: أن الواجب شرعا هو الالتزام و التدين بما علم أنه حكم الله الواقعي، و وجوب الالتزام بخصوص الوجوب بعينه أو الحرمة بعينها، من اللوازم العقلية (2) للعلم التفصيلي يحصل من ضم صغرى معلومة تفصيلا إلى تلك الكبرى، فلا يعقل وجوده مع انتفائه، و ليس حكما شرعيا ثابتا في الواقع (3) حتى يجب مراعاته و لو مع الجهل التفصيلي.

عدم صحة قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين

و من هنا (4) يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية الدالّ أحدهما على الأمر و الآخر على النهي، كما هو مورد بعض الأخبار الواردة في تعارض الخبرين.

و لا يمكن أن يقال (5): إن المستفاد منه-بتتقيح المناط هو-وجوب (1) بل هو محرم إذا كان راجعا إلى الالتزام بالحكم الخاص على أنه الحكم الواقعي، لأنه تشريع.

(2) لعل الوجه في كونه من اللوازم العقلية دعوى ملازمة العلم للاعتقاد و التدين، و هو مورد الإشكال، فالظاهر أنه من اللوازم الشرعية، فإن الالتزام بأحكام الشريعة لازم للالتزام بها و الاعتقاد بصدقها.

(3) يعني: من غير أن يناط بعلم المكلف بالحكم تفصيلا، كوجوب اجتناب النجس.

(4) لم يتضح استفادة وجه البطلان الذي سيذكره مما تقدم.

(5) يعني: في توجيه القياس المذكور، حاصل الوجه المذكور: أن ملاك التخيير بين الخبرين هو لزوم الالتزام ظاهرا بما يحتمل كونه الحكم الواقعي المعلوم إجمالا من دون خصوصية لقيام الخبر عليه.

الأخذ بأحد الحكمين وإن لم يكن على كل واحد منهما دليل معتبر معارض بدليل الآخر.

فإنه (1) يمكن أن يقال: إن الوجه في حكم الشارع هناك بالأخذ بأحدهما، هو أن الشارع أوجب الأخذ بكل من الخبرين المفروض استجماعهما لشرائط الحجية (2)، فإذا لم يمكن الأخذ بهما معا فلا بد من الأخذ بأحدهما (3)، وهذا تكليف شرعي في المسألة الأصولية (4) غير التكليف المعلوم تعلقه إجمالا في المسألة الفرعية بواحد من الفعل والترك، بل ولولا (5) النص الحاكم هناك بالتخيير أمكن القول به من هذه الجهة، بخلاف ما نحن فيه، إذ لا تكليف إلا بالأخذ بما صدر واقعا في هذه الواقعة، والالتزام به حاصل من غير حاجة إلى الأخذ بأحدهما بالخصوص.

(1) تعليل لقوله: «لا يمكن أن يقال...».

(2) على أن يكون وجوب الالتزام بالخبر و الأخذ به تكليفا آخر ناشئا من ملاك قائم به مع قطع النظر عن الوصول به للواقع وكشفه عنه.

(3) كما هو الحال في كل تكليفين لا يمكن الجمع بينهما في مقام الامتثال، فإنهما يتزاحمان ويتعين التخيير بينهما.

(4) بل هو حكم فرعي جزئي، كسائر الأحكام الفرعية المتزاحمة في مقام الامتثال، نظير حرمة تكذيب الخبر وردّه، وأما المسألة الأصولية فهي عبارة عما يبحث فيه عن الحجية وشؤونها، ولا دخل للحجية بالالتزام المذكور، بل هي متمحضة لمقام العمل.

(5) يعني: لو فرض عدم النص الحاكم بالتخيير أمكن القول بالتخيير من هذه الجهة.

و يشير إلى ما ذكرنا من الوجه: قوله عليه السّلام في بعض تلك الأخبار:

«بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك». وقوله عليه السّلام: «من باب التسليم» إشارة إلى أنه لما وجب على المكلف التسليم لجميع ما يرد عليه بالطرق المعتمدة من أخبار الأئمة عليهم السّلام - كما يظهر ذلك من الأخبار الواردة في باب التسليم لما يرد من الأئمة عليهم السّلام (1)، منها قوله: «لا - عذر لأحد من موالينا في التشكيك في ما يرويه عنا ثقاتنا» (2)، وكان (3) التسليم لكلا الخبرين الواردين بالطرق المعتمدة المتعارضين ممتنعاً، وجب (4) التسليم لأحدهما مخيراً في تعيينه (5).

ثم إن هذا الوجه وإن لم يخل عن مناقشة أو منع (6)، إلا أن مجرد احتمالته يصلح فارقاً بين المقامين مانعاً عن استفادة حكم ما نحن فيه من (1) الظاهر من التسليم في تلك الأخبار ليس هو متابعة ظواهر الأخبار، بل الاعتقاد بصدقها إجمالاً على ما أريد منها واقعا لو فرض عدم إمكان العمل بها لمعارض ونحوه. وهذا بخلاف التسليم في قوله عليه السّلام: «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك» فإن الظاهر منه متابعة النص عملاً.

(2) الظاهر أن الحديث الشريف سوق لبيان حجية رواية الثقات المذكورين ووجوب متابعتها عملاً، لا محض التسليم بها قلباً. ولذا سبق منه قدس سرّه ذكره في أدلة حجية خبر الواحد.

(3) عطف على (وجب) في قوله: «إشارة إلى أنه لما وجب على المكلف».

(4) جواب (لما) في قوله: «إشارة إلى أنه لما وجب...».

(5) كما هو مقتضى القاعدة في التكاليف المتزامنين مع عدم أهمية أحدهما.

(6) يأتي منه الكلام فيه في مبحث التعادل والتراجع.

حكم الشارع بالتخيير في مقام التعارض (1)، فافهم (2).

وبما ذكرنا (3)، يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلد عند اختلاف المجتهدين في الوجوب والحرمة.

وما ذكره (4) في مسألة اختلاف الأمة لا يعلم شموله لما نحن فيه مما كان الرجوع إلى الثالث (5) غير مخالف من حيث العمل لقول الإمام عليه السلام، مع أن عدم جواز الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل ليس اتفاقياً.

على: أن ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخيير-كما سيحيء-هو إرادة التخيير الواقعي (6) المخالف لقول الإمام عليه السلام في المسألة، ولذا اعترض (1) لأن تنقيح المناط موقوف على القطع به، ولا مجال له مع الاحتمال المذكور.

(2) لعله إشارة إلى أنه لو فرض اليقين ببطان الوجه المذكور فالتعدي عن مورد النصوص وهو تعارض الخبرين لا مجال، له لعدم اليقين بمناط الحكم.

(3) لم يتضح الوجه في ظهور حال ذلك مما سبق، فإنه لا مجال لتوهم وجوب التسليم للمجتهد حتى يرد فيه ما سبق. فالعمدة أن التخيير بين المجتهدين ليس على طبق القاعدة، وإنما يستفاد من الإجماع ونحوه من الأدلة الخاصة التي لا مجال للتعدي عن موردها.

(4) تعريض بما سبق من قوله: «و عليه يبتني عدم جواز إحداث القول الثالث إذا اختلفت الأمة...».

(5) ظاهره أن المقصود إثبات القول الثالث، وهو الإباحة، وقد عرفت أنه لا مجال له في المقام للعلم بعدم ثبوته، ولا مجال معه للتعبد به ظاهراً.

(6) كأن المراد بالتخيير الواقعي هو التخيير العملي بين مفاد الحكمين، ففي الدوران بين الوجوب والحرمة يكون هو عبارة عن الحكم بالتخيير بين الفعل

عليه المحقق: بأنه لا ينفع التخيير فرارا عن الرجوع إلى الثالث المطابق للأصل، لأن التخيير أيضا طرح لقول الإمام عليه السلام.

وإن انتصر للشيخ بعض: بأن التخيير بين الحكمين ظاهرا وأخذ أحدهما، هو المقدار الممكن من الأخذ بقول الشارع في المقام. لكن ظاهر كلام الشيخ قدس سرّه يأبى عن ذلك (1)، قال في العدة:

والترك، الذي هو مساوق للإباحة. وأما التخيير بين الحكمين بنفسيهما فإن كان بمعنى أنه يجوز للمكلف أن يختار أحد الحكمين فيلتزم به عملا فهو عبارة عن التخيير الظاهري الذي منع المصنف قدس سرّه من حمل كلام الشيخ قدس سرّه عليه.

وإن كان بمعنى التخيير بين نفس الحكمين فلا- معنى له، لأن الحكمين ليسا فعلا للمكلف حتى يتخير بينهما. فحمل التخيير الواقعي على ما ذكرناه هو المتعين.

إلا أن توصيفه بالواقعي لا يخلو عن إشكال، لأن ظاهره أن المراد هو الالتزام بأن التخيير بالوجه المذكور هو الحكم الواقعي في المسألة، ومن البعيد جدا التزام الشيخ قدس سرّه به مع اليقين بعدمه وأن الواقع على أحد الحكمين الآخرين.

وأما حمله على أن الحكم بالتخيير المذكور ظاهري، نظير التزام المصنف قدس سرّه بالإباحة الظاهرية، فهو وإن كان قريبا إلا أنه لا يناسب توصيفه بأنه واقعي، إلا أن يكون محض اصطلاح.

هذا مع أن الوجه المذكور لا يجري في جميع الأحكام، وإنما يختص بالأحكام المتبانية عملا أعني الوجوب والحرمة، أما غيرهما فلا معنى للتخيير العملي بين مفادهما فلو دار الأمر بين الوجوب والإباحة فالإباحة تقتضي التخيير عملا بين الفعل والترك فلا معنى للتخيير بينها وبين الوجوب المقتضي للفعل. والأمر لا يخلو عن إشكال.

(1) يعني: عن الحمل على التخيير الظاهري.

إذا اختلفت الأمة على قولين فلا يكون إجماعاً، ولأصحابنا في ذلك مذهبان: منهم من يقول: إذا تكافأ الفريقان ولم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم أو يدل على أن قول المعصوم عليه السلام داخل فيه، سقطا ووجب التمسك بمقتضى العقل من حظر أو إباحة على اختلاف مذاهبهم، وهذا القول ليس بقوي.

ثم علله بإطراح قول الإمام عليه السلام، قال: ولو جاز ذلك لجاز مع تعيين قول الإمام عليه السلام تركه والعمل بما في العقل.

و منهم من يقول: نحن مخيرون في العمل بأي القولين، وذلك يجري مجرى خبرين إذا تعارضا، انتهى.

ثم فرع على القول الأول جواز اتفاقهم بعد الاختلاف على قول واحد (1)، وعلى القول الثاني عدم جواز ذلك (2)، معللاً بأنه يلزم من ذلك بطلان القول الآخر، وقد قلنا: إنهم مخيرون في العمل، ولو كان إجماعهم على أحدهما انتقض ذلك، انتهى.

وما ذكره من التفرع أقوى شاهد على إرادة التخيير الواقعي (3)، (1) بل مقتضاه لزوم الاتفاق، لعدم اختلاف مقتضى الأصل، إلا أن يفرض الاختلاف بينهم في مفاد الأصل، أو يفرض الاختلاف بينهم في وجود الدليل على أحد القولين الذي لا مجال معه للرجوع للأصل.

(2) يعني: مع فرض الاتفاق على عدم الدليل على تعيين أحد الحكمين، أما لو فرض إمكان قيام الدليل عند بعضهم على تعيينه أمكن الاتفاق بعد الخلاف.

(3) إذ لو أريد التخيير الظاهري أمكن منهم الاتفاق على اختيار قول معين حتى ينعقد الإجماع عليه. نعم عدم إمكان انعقاد الإجماع على تقدير القول بالتخيير

وإن كان القول به لا يخلو عن الإشكال (1) .

هذا، وقد مضى شطر من الكلام في ذلك في المقصد الأول من الكتاب، عند التكلم في فروع اعتبار القطع (2)، فراجع.

الواقعي مبني على أن المراد به التخيير بين الحكمين -الذي عرفت أنه لا- معنى له- أو أن المراد به التخيير بين مفاد الحكمين عملاً- الذي يرجع في المقام إلى الإباحة إذا قلنا بعدم حجية الإجماع في مثل ذلك مما لا يرجع إلى الحكم الشرعي، بل إلى الوظيفة الظاهرية في مقام الامتثال، وإلا فاللازم إمكان فرض انعقاد الإجماع في ذلك. فتأمل.

هذا وقد يحمل كلام الشيخ قدس سرّه على التخيير الظاهري الراجع إلى جواز اختيار أحد القولين و الالتزام به، ويكون منعه من انعقاد الإجماع لدعوى أن اتفاهم على اختيار أحد القولين لما كان بملاك التخيير لم يكن مانعا منه و موجبا لتعيين ذلك القول، لا أن مراده التخيير الواقعي الذي هو قول ثالث في قبالهما، فإنه لا يناسب التنظير بتعارض الخبرين جدا، كما لا فرار فيه من طرح قول الإمام عليه السلام.

(1) كأنه لأنه التزام بحكم واقعي على خلاف قول الإمام عليه السلام و أشد من الالتزام بحكم ظاهري على خلاف قوله. هذا و التأمل في كلام الشيخ قدس سرّه حق التأمل يشهد بأن مراده بالتخيير ليس هو التخيير الظاهري الراجع إلى التزام أحد الحكمين و العمل عليه، و لا الواقعي الراجع إلى الالتزام بأن الحكم الشرعي الواقعي أو الظاهري يقتضي التخيير بين مفاد القولين عملاً بل هو التخيير عملاً بين القولين بحكم العقل من دون التزام بحكم شرعي أصلاً الراجع إلى القول بالتوقف هنا على ما تقدم تفسيره. فإن هذا هو الظاهر من عبارته، و هو الذي يمتنع انعقاد الإجماع معه، إذ الإجماع إنما ينعقد على الحكم الشرعي، و هو الذي لا يكون فيه طرح لقول الإمام، لأن الطرح إنما يكون باختيار قول مابين لقوله، لا بالتوقف. كما لا يخفى.

(2) في مبحث العلم الإجمالي.

و كيف كان: فالظاهر بعد التأمل في كلماتهم في باب الإجماع إرادتهم ب(طرح قول الإمام عليه السلام) الطرح من حيث العمل (1) ،فتأمل.

شمول أدلة الإباحة لما نحن فيه

و لكن الإنصاف: أن أدلة الإباحة في محتمل الحرمة (2) تنصرف إلى محتمل الحرمة وغير الوجوب (3) ، و أدلة نفي التكليف عما لم يعلم نوع التكليف (4) لا تفيد إلا عدم المؤاخذة على الترك و الفعل، و عدم تعيين الحرمة أو الوجوب، و هذا المقدار لا ينافي وجوب الأخذ بأحدهما (5) (1) يعني: فلا بأس بطرح قول الإمام في مقام الالتزام إذا لم يستلزم مخالفة عملية و كأنه لأن الالتزام به على أن الحكم الظاهري لا ينافي الالتزام بالحكم الواقعي على إجماله الذي هو مقتضى التدين بالدين و التسليم لهم عليهم السلام. لكن عرفت الإشكال في التعبد بالحكم الظاهري مع العلم بمخالفته للواقع.

(2) مثل: «كل شيء لك حلال...» و قد عرفت الكلام في مفاده.

(3) لازمه قصور هذه النصوص... عما إذا تردد الأمر بين حرمة الشيء و وجوبه و إباحته، و لا يظن من أحد البناء على ذلك. نعم سبق أن هذه النصوص لا تدل على الإباحة التي هي أحد الأحكام الخمسة، أو بالمعنى المقابل للحرمة و الوجوب، بل مجرد الترخيص الذي يجتمع مع الوجوب.

(4) مثل حديث الحجب و الرفع.

(5) كيف لا ينافيه و مقتضاه عدم رفع التكليفين و المؤاخذة على مخالفة ما يختاره منهما، فلو تم الدليل على ذلك كان مخصصاً للأدلة المذكورة. اللهم إلا أن يقال: إن الأدلة المذكورة إنما تقتضي رفع المؤاخذة على أحد الحكمين من حيثية الشك فيه، فلا تنافي لزوم الاختيار من حيثية العلم الإجمالي بأحد الحكمين. نظير ما يذكره في الجواب عن الاستدلال على عدم وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي بأدلة البراءة.

مخيراً فيه. نعم، هذا الوجوب يحتاج إلى دليل و هو مفقود، فاللازم هو التوقف، وعدم الالتزام إلا بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع، و لا دليل على عدم جواز خلو الواقعة عن حكم ظاهري (1) إذا لم يحتج إليه في العمل (2)، نظير ما لو دار الأمر بين الوجوب و الاستحباب (3).

ثم على تقدير وجوب الأخذ، هل يتعين الأخذ بالحرمة، أو يتخير بينه و بين الأخذ بالوجوب؟ وجهان، بل قولان:

يستدل على الأول-بعد قاعدة الاحتياط، حيث يدور الأمر بين التخيير و التعيين-:

بظاهر ما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهة، فإن الظاهر من التوقف ترك الدخول في الشبهة (4).

و بأن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، لما عن النهاية: من أن الغالب في الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل، و في الوجوب تحصيل مصلحة لازمة للفعل، و اهتمام الشارع و العقلاء بدفع المفسدة أتم.

(1) يعني: شرعي.

(2) كما في المقام، للاكتفاء بحكم العقل بالتخيير عملاً.

(3) حيث إن أصل البراءة إنما يقتضي رفع الوجوب و عدم المؤاخذة عليه، لا تعيين الاستحباب.

(4) تقدم في أخبار من المصنف قدس سرّه عند الكلام في أخبار التوقف تقريب دلالتها على الاحتياط في الشبهة التحريمية بلحاظ أن ظاهر الوقوف في الشبهة السكون و عدم المضي، و هو إنما يكون بترك العمل، كما هو مقتضى الاحتياط في الشبهة التحريمية، لا بالعمل الذي هو مقتضى الاحتياط في الشبهة الوجوبية. فراجع.

و يشهد له: ما أرسل عن أمير المؤمنين عليه السلام: من أن «اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات»، وقوله عليه السلام: «أفضل من اكتساب الحسنات اجتناب السيئات».

و لأن إفشاء الحرمة إلى مقصودها أتم من إفشاء الوجوب إلى مقصوده، لأن (1) مقصود الحرمة يتأتى بالترك سواء كان مع قصد أم غفلة، بخلاف فعل الواجب، انتهى.

المناقشة في الأدلة

و بالاستقراء (2)، بناء على أن الغالب في موارد اشتباه مصاديق الواجب و الحرام تغليب الشارع لجانب الحرمة، و مثل له بأيام الاستظهار (3)، و تحريم استعمال الماء المشتبه بالنجس (4).

و يضعف الأخير (5): بمنع الغلبة. و ما ذكر من الأمثلة-مع عدم ثبوت الغلبة (6) بها- خارج عن محل الكلام، فإن ترك العبادة في أيام (1) هذا التعليل راجع إلى أن موافقة الحرمة أسهل و أيسر من موافقة الوجوب، و في كون هذا من المرجحات ما لا يخفى كما أن جعل ذلك تعليلاً لأتمية إفشاء الحرمة إلى مقصودها من إفشاء الوجوب إلى مقصوده لا يخلو عن تسامح أو اشكال. على أن التعليل المذكور إنما يتم فيما إذا كان الوجوب تعبدياً.

(2) عطف على قوله: «بظاهر ما دل على وجوب التوقف...».

(3) حيث يشع للمراة ترك الصلاة تغليبا لاحتمال حرمتها الملازم لاحتمال الحيض على احتمال وجوبها الملازم لاحتمال الطهر.

(4) يعني: في الوضوء و نحوه مما يحرم مع نجاسة الماء و يجب مع طهارته.

(5) و هو الاستقراء.

(6) لقلتها. مع أن الغلبة ليست حجة، لأنها لا توجب اليقين، بل قد لا

الاستظهار ليس على سبيل الوجوب عند المشهور. ولو قيل بالوجوب فلعله لمراعاة أصالة بقاء الحيض و حرمة (1) العبادة. و أما ترك غير ذات الوقت العبادة بمجرد الرؤية (2)، فهو للإطلاقات وقاعدة «كل ما أمكن» (3)، وإلا فأصالة الطهارة و عدم الحيض (4) هي المرجع. توجب الظن.

(1) ربما يراد بأصالة حرمة العبادة استصحاب حرمتها لليقين بها سابقا تبعا لليقين بالحيض وربما يراد بها أصالة الحرمة في العبادة بلحاظ توقفها على قصد الأمر الذي يحرم مع عدم اليقين به للزوم التشريع. لكن الأخير -مع عدم اطراده في غير العبادات من الواجبات، كتمكين الزوج من الاستمتاع- لا يمنع من الإتيان بالعبادة برجاء المطلوبة.

(2) يعني: بمجرد رؤية الدم مع احتمال أن لا يكون الدم حيضا، و لو لعدم استمراره ثلاثة أيام فيكون هذا شاهدا آخر على تغليب جانب الحرمة.

(3) لا يخفى أن الإطلاقات وقاعدة الإمكان تكونان شاهدين على المدعى، و هو تغليب الشارع جانب الحرمة، فلا وجه لجعلهما وجهها في قبال الاستقراء المدعى. نعم لو كان المدعى أن الدليل في أيام الاستظهار هو الغلبة المذكورة اتجه رده بأن الدليل هو الإطلاقات و القاعدة، لا الغلبة.

فالعمدة في رده أن الحكم في المقام على خلاف القاعدة، لأن مقتضى القاعدة استصحاب عدم الحيض المقدم على الغلبة، كما سيأتي مع أنه من المحتمل أن تكون حرمة العبادة على الحائض تشريعية، لا ذاتية، فلا تحرم لو جيء بها برجاء المطلوبة، فالأمر فيها دائر بين الوجوب و غير الحرمة، كما سيأتي في الوضوء بالماء النجس.

(4) يعني: استصحاب الطهارة من الحدث، و استصحاب عدم الحيض، و معهما لا مجال لتغليب جانب الحرمة، فإن الرجوع للغلبة إنما يكون مع عدم الأصل الشرعي.

و أما ترك الإناءين المشتبهين في الطهارة، فليس من دوران الأمر بين الواجب و الحرام، لأن الظاهر - كما ثبت في محله - أن حرمة الطهارة بالماء النجس شرعية (1) لا ذاتية، وإنما منع عن الطهارة مع الاشتباه لأجل النص (2) .

مع أنها لو كانت ذاتية، فوجه ترك الواجب و هو الوضوء ثبوت البديل له (3) و هو التيمم، كما لو اشتبه إناء الذهب بغيره مع انحصار الماء في المشتبهين، و بالجملة: فالوضوء من جهة ثبوت البديل له لا - يزاحم محرماً. مع أن القائل بتغليب جانب الحرمة لا يقول بجواز المخالفة القطعية في الواجب لأجل تحصيل الموافقة القطعية في الحرام (4) ، لأن (1) فلو أتى به مع الشك في النجاسة برجاء المطلوبة لا احتمال الطهارة فلا حرمة لعدم التشريع. فالأمر من دوران الواجب بين أمرين المقتضي لوجوب الاحتياط مع الإمكان.

(2) يعني: فهو مخالف للقاعدة. و لعله مبني على الامتتان و التخفيف فراراً عن محذور الابتلاء بالنجاسة في الجملة.

(3) لم يتضح الوجه في كون ذلك مرجحاً، فإن البديل لما كان اضطرارياً كان ظاهر أدلة البدلية قصور البديل في المصلحة عن المبدل، و حينئذ فالمرتبة التامة من المصلحة يجب تحصيلها كسائر الواجبات، فالحكم بجواز تقويتها لأجل احتمال الحرمة قد يستكشف منه تغليب جانب الحرمة.

و مثله ما لو اشتبه إناء الذهب بغيره. نعم قد يستفاد من خصوص أدلة بدلية الطهارة الترايبية عن المائية بثبوت البدلية في الكل ما لو لزم من الطهارة المائية محذور، و هي استفادة خاصة لا يقاس عليها.

(4) تارة: يراد من تغليب جانب الحرمة أهميتها من الوجوب مع ثبوتها

العلماء و العقلاء متفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفظاً عن الوقوع في الحرام، فهذا المثل أجنبي عما نحن فيه قطعاً.

و يضعف ما قبله (1): بأنه يصلح وجها لعدم تعيين الوجوب (2)، لا لنفي التخيير.

و أما أولوية دفع المفسدة فهي مسلمة، لكن المصلحة الفائتة بترك الواجب أيضا مفسدة، وإلا لم يصلح للإلزام، إذ مجرد فوات المنفعة عن الشخص و كون حاله بعد الفوت كحالهما فيما قبل الفوت، لا يصلح وجها لإلزام شيء على المكلف ما لم يبلغ حداً يكون في فواته مفسدة (3)، وإلا و تحقق التزام بينهما، أو بين ملاكيهما. و أخرى: يرد به تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب مع الدوران بينهما.

و محل الكلام هنا الثاني، و الوضوء بالماء المشتبه بالنجس - لو تم التمثيل به - من الأول، لأن المراد به الوضوء بكلا الإناءين المعلوم معه وقوع الوضوء بالنجس المفروض حرمة. هذا و الظاهر أن دعوى التغليب ممكنة في المقامين و منه يظهر الإشكال في قول المصنف قدس سره: «لأن العلماء و العقلاء متفقون...».

(1) و هو ترجيح احتمال الحرمة، لأن إفضاءها إلى مقصودها أتم من إفضاء الوجوب إلى مقصوده.

(2) كأنه لأن الوجه المذكور لما كان راجعاً إلى كون امتثال الحرمة أيسر فهو قد يناسب عدم تعيين الوجوب، لما هو المعلوم من كون التسهيل من سليقة الشارع الأقدس لكنه لا يناسب الإلزام بالحرمة، بل غايته التخيير بينها و بين الوجوب.

(3) و عليه لا - بدّ من الفرق بين الواجب و الحرام بعد اشتراكهما في الإلزام بأن الواجب ما يكون له دخل في تحقق المرتبة اللازمة من الكمال - التي يكون تخلفها فساداً بنظر الأمر - أو في حفظ المرتبة المذكورة، و الحرام ما يكون له دخل في منع

لكان أصغر المحرمات أعظم من ترك أهم الفرائض، مع أنه جعل ترك الصلاة أكبر الكبائر.

وبما ذكر يبطل قياس ما نحن فيه على دوران الأمر بين فوت المنفعة الدنيوية و ترتب المضرة الدنيوية (1)، فإن فوات النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضررا (2).

وأما الأخبار الدالة على التوقف، فظاهرة في ما لا يحتمل الضرر في تحقق المرتبة المذكورة أو رفعها، فمثلا لو فرض أن مرتبة ما من الصحة لازمة الحفظ، فكل ما كان محققا لها من دواء أو مبقيا لها من غذاء فهو واجب الاستعمال، وكلما كان مانعا منها أو رافعا لها فهو محرم. و ما لا دخل له في المرتبة المذكورة، وجودا أو عدما، بل هو دخيل في مرتبة زائدة عليها يكون مستحبا أو مكروها. ولعله هو المراد بالحسنات، و بالنفع في كلام المصنف قدس سره. وقد أطلنا الكلام في ذلك في مبحث اجتماع الأمر و النهي من حاشية الكفاية.

(1) يعني: حيث لا إشكال في أولوية دفع المضرة من تحصيل المنفعة. لكنه ممنوع، بل يختلف باختلاف مراتب الأهمية في الطرفين.

(2) يعني: فلا يقاس بالواجب. نعم لو كان المراد بالنفع ما يساوق الواجب الذي يكون فوته مستلزما للمفسدة اتجه منع أولوية دفع الضرر منه كما يتضح بما تقدم التمثيل به من الدواء و الغذاء.

ثم إنه لو فرض تمامية القاعدة فلا مجال ظاهرا للاستدلال بها في المقام، لاختصاصها بما إذا دار الأمر بين امتثال الوجوب و امتثال الحرمة مع ثبوتهما معا أو ثبوت ملاكيهما - كما في باب التزاحم - لا في مثل المقام مما تردد الأمر بينهما و علم بثبوت أحدهما لا غير. كما أوضحناه في مبحث اجتماع الأمر و النهي من حاشية الكفاية.

تركه (1)، كما لا يخفى.

و ظاهر كلام السيد الشارح للوافية: جريان أخبار الاحتياط أيضا في المقام، وهو بعيد (2).

وأما قاعدة «الاحتياط عند الشك في التخيير والتعيين» فغير جار في أمثال المقام مما يكون الحاكم فيه العقل (3)، فإن العقل إما أن يستقل (1) لظهورها في كون الموقوف مقتضى الاحتياط، ولا مجال لذلك مع احتمال الوجوب المستلزم لترتب الضرر بترك المشتبه. لكن المفروض عند الأخباريين عدم احتمال الضرر كما سبق.

(2) إذ الاحتياط من جميع الجهات متعذر، ومن بعضها وإن كان ممكنا، إلا أنه كما يكون باختيار الحرمة يكون باختيار الوجوب، لأن في كل منهما موافقة لاحتمال التكليف في الواقعة. لكن حيث كان مذهبهم الرجوع للبراءة في احتمال الوجوب كان الاحتياط بلحاظ احتمال الحرمة هو المتعين كما سبق من جهة الوجوب عملا بأدلة البراءة، فالاحتياط بلحاظ احتمال الحرمة هو المتعين على مذهبهم. وأما على مذهب الأصوليين فالنصوص المذكورة لا تصلح لإثبات منجزية الشبهة التحريمية، بل لا تشمل الشبهة إلا بعد فرض تنجزها، ولا مجال لتنجزها في المقام بسبب تعذر الموافقة والمخالفة القطعيتين، كما سبق.

(3) هذا مختص بما إذا كان لزوم اختيار أحد الحكمين عقليا أما لو كان شرعيا فهو حكم توقيفي قابل للشك، من دون فرق بين كون مدركه الأدلة النقلية أم العقل، إذ لو فرض عدم إدراك العقل لجهة تقتضي الترجيح أمكن وجودها واقعا و ترجيح الشارع لأجلها. ولم يتضح الوجه في كون لزوم اختيار أحد الحكمين في المقام -لوقيل به- عقليا لا شرعيا، بل مقتضى الاستدلال عليه بوجوب الالتزام بالحكم الشرعي أنه شرعي.

غاية الأمر أن المقام لا يكون من صغريات الدوران بين التعيين والتخيير

بالتخيير وإما أن يستقل بالتعيين، فليس في المقام شك على كل تقدير، وإنما الشك في الأحكام التوقيفية التي لا يدركها العقل.

إلا أن يقال: إن احتمال أن يرد من الشارع حكم توقيفي في ترجيح جانب الحرمة - ولو لاحتمال شمول أخبار التوقف لما نحن فيه - كاف في الاحتياط والأخذ بالحرمة (1).

هل التخيير على القول به ابتدائي أو استمراري؟

ثم لو قلنا بالتخيير، فهل هو في ابتداء الأمر فلا يجوز له العدول عما اختار، أو مستمر فله العدول مطلقاً، أو بشرط البناء على الاستمرار؟ وجوه.

يستدل للأول: بقاعدة الاحتياط، واستصحاب الحكم المختار، واستلزام العدول للمخالفة القطعية المانعة عن الرجوع إلى الإباحة من أول الأمر (2).

بل من صغريات الدوران بين المطلق والمقيد للدوران بين وجوب الالتزام بأحد الأحكام الشرعية مطلقاً وبخصوص الحرمة. نعم لو قيل بالتوقف شرعاً، مع الإيصال إلى حكم العقل كان تخيير العقل بين الفعل والترك عملاً مختصاً به لا غير، فلا يتصور فيه التردد، لما ذكره المصنف قدس سرّه.

(1) كأنه لدعوى منتج العلم الإجمالي بنحو يجب الفراغ عنه إما واقعا أو تعبداً، ولا مجال لإحراز الفراغ الواقعي مع فرض الجهل، ولا لإحراز الفراغ التعبدي مع اختيار الوجوب لفرض الشك في جوازه فيتعين الاحتياط باختيار الحرمة. لكن الإشكال في منجزية العلم الإجمالي في مثل المقام مما يتعذر فيه المخالفة القطعية والموافقة كذلك، بل الظاهر عدم منجزيته، فليس في المقام إلا الشك في تعبد الشارع باحتمال الحرمة، وهو غير منجز مع فرض عدم الدليل.

(2) لم يتقدم هنا أن المخالفة القطعية هي المانع من البناء على الإباحة، بل

و يضعف الأخير: بأن المخالفة القطعية في مثل ذلك لا دليل على حرمتها (1)، كما لو بدا للمجتهد (2) في رأيه، أو عدل المقلد عن مجتهده لعذر- من موت، أو جنون، أو فسق- أو اختيارا (3) على القول بجوازه (4).

و يضعف الاستصحاب: بمعارضة استصحاب التخيير الحاكم عليه (5).

تقدم أن المانع انصراف الأدلة أو قصورها بسبب العلم بالخطأ، ولا أثر للمخالفة المذكورة. نعم تقدم من المصنف قدس سرّه عند الكلام في العلم الإجمالي من مباحث القطع جعل ذلك هو المانع من الرجوع للإباحة و تقدم الكلام فيه.

(1) لأن المخالفة القطعية في إحدى الواقعتين إجمالا مشفوعة بالموافقة القطعية في الأخرى، أما مع التخيير الابتدائي فاللازم الموافقة الاحتمالية في كلا الواقعتين المشفوعة بالمخالفة الاحتمالية فيهما، ولا موجب لأولوية الثاني، كما تقدم في مبحث العلم الإجمالي من مباحث القطع، وإن سبق من المصنف قدس سرّه المنع من المخالفة القطعية المذكورة. فراجع.

(2) هذا وما بعده ليس نظيرا للمقام، لأن مقتضى الحجة اللاحقة خطأ الحجة السابقة فالمخالفة الحاصلة من جهة العمل بها ليست متعمدة، فهو نظير انكشاف الخطأ للقاطع بالحكم العامل بقطعه. نعم يصح التنظير بما ذكره أخيرا من العدول من أحد المجتهدين للآخر اختيارا بناء على جوازه. لكن تقدم منه قدس سرّه في مبحث القطع الفرق بينه وبين المقام، و تقدم الكلام في ذلك.

(3) عطف على قوله: «لعذر».

(4) يعني: جواز العدول اختيارا من أحد المجتهدين للآخر.

(5) لم يتضح الوجه في الحكومة، فإنه إذا فرض أن اختيار أحد الحكمين موجب لثبوته في حق المكلف و لو حين الاختيار كان استصحابه مقتضيا لتعيينه في

و يضعف قاعدة الاحتياط: بما تقدم، من أن حكم العقل بالتخيير عقلي لا احتمال فيه حتى يجري فيه الاحتياط.

و من ذلك يظهر: عدم جريان استصحاب التخيير، إذ لا إهمال في حكم العقل حتى يشك في بقاءه في الزمان الثاني.

فالأقوى: هو التخيير الاستمراري، لا للاستصحاب بل لحكم العقل في الزمان الثاني كما حكم به في الزمان الأول.

الواقعة الثانية، فيعارض استصحاب التخيير.

و دعوى: أن الشك في بقاء الحكم الأول مسبب عن الشك في بقاء عدم التخيير.

ممنوعة، بل هما متلازمان خارجا، ولا سببية بينهما شرعية.

مضافا إلى الإشكال في استصحاب التخيير إذا كان عقليا بما سبق و سيأتي من المصنف قدس سرّه. باختصاص الاستصحاب الشرعي بالأحكام الشرعية و موضوعاتها نعم يشكل استصحاب الحكم المختار في الواقعة الأولى بأن الاختيار لا يوجب اليقين بالحكم الواقعي، و لا قيام الحجة عليه حتى يمكن استصحابه، وإنما يوجب الحكم ظاهرا بمقتضى الحكم المختار، و حيث كان المتيقن من موضوع الحكم الظاهري هو الاختيار فلا مجال لاستصحابه بعده بحيث يلزم به قهرا عليه.

بل لو كان التخيير بحكم العقل كان الحكم الظاهري التابع له عقليا، و هو عبارة عن محض تنجز احتمال الحكم المختار، فلا يمكن استصحابه. فتأمل جيدا.

إذا دار الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة إجمال الدليل

إما حكما (1)، كالأمر المردد بين الايجاب و التهديد، أو موضوعا، كما لو أمر بالتحرز عن أمر مردد بين فعل الشيء و تركه. فالحكم فيه كما في المسألة السابقة.

(1) يعني: أن الإجمال تارة: يكون فيما يدل على الحكم، كما في صيغة (افعل) إذا ترددت بين الإيجاب و التهديد.

و أخرى: يكون فيما يدل على معروض الحكم هو و موضوعه، كما لو تردد الموضوع للوجوب بين الفعل و الترك، كما لو قال: يجب ترك الأكل و الشرب، و تردد (الشرب) بين أن يكون معطوفا على الترك، فيكون واجبا، و أن يكون معطوفا على الأكل، فيكون محرما.

لودار الأمر بين الوجوب والتحرير من جهة تعارض الأدلة

فالحكم هنا: التخيير، لإطلاق أدلته، وخصوص بعض منها الوارد في خبرين أحدهما أمر والآخر نهى.

خلافاً للعلامة رحمه الله في النهاية وشارح المختصر و الأمدي، فرجحوا ما دل على النهي، لما ذكرنا سابقاً (1)، ولما هو أضعف منه.

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

ويشكل: بأنها مسوقة لبيان حكم المتخير في أول الأمر (2)، فلا تعرض لها لحكمه بعد الأخذ بأحدهما.

(1) من أن الغالب في الحرمة دفع مفسدة ملازمة للفعل، وفي الوجوب تحصيل مصلحة لازمة للفعل، واهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفسدة أتم. لكن ذلك لو تم لا مجال له في قبالة الأدلة الشرعية على التخيير لو تمت.

(2) هذا خلاف إطلاق الأدلة المسوقة للتخيير، كما ذكرناه في مبحث التعادل.

نعم، يمكن هنا استصحاب التخيير، حيث إنه ثبت بحكم الشارع القابل للاستمرار (1) .

إلا أن يدعى: أن موضوع المستصحب أو المتيقن من موضوعه هو المتخير، وبعد الأخذ بأحدهما لا تحير. فتأمل (2) . و سيتضح هذا في بحث الاستصحاب، وعليه: فاللازم الاستمرار على ما اختار (3) ، لعدم ثبوت التخيير في الزمان الثاني (4) .

(1) قد يشكل بأن مرجع التخيير إلى حجية الخبر الذي يختار، فرجع استصحابه إلى استصحاب الحجية التعليقية والتحقيق عدم جريان الاستصحاب التعليقي.

(2) لعله إشارة إلى أن ارتفاع التحير في الواقعة الأولى لا ينافي بقاء التحير في الوقائع اللاحقة. و تمام الكلام في مبحث التعادل.

(3) وهو الضابط في موضوع الاستصحاب.

(4) لأنه متيقن الحجية، دون الآخر. وبذلك تختلف هذه المسألة عن المسألة الأولى، حيث لم يكن التخيير حكما شرعيا ولا مستفادا من دليل شرعي، ليكون ما يختاره أولا متيقن الحجية-نعم هذا مبني على قصور إطلاقات التخيير عن الوقائع اللاحقة، وقد عرفت المنع من ذلك.

المسألة الرابعة

لودار الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة اشتباه الموضوع وقد مثل بعضهم له باشتباه الحليلة الواجب وطؤها-بالأصالة، أو لعارض من نذر أو غيره-بالأجنبية، وبالخل المحلوف على شربه المشتبه بالخمير.

ويرد على الأول: أن الحكم في ذلك هو تحريم الوطء، لأصالة عدم الزوجية بينهما (1)، وأصالة عدم وجوب الوطء (2).

(1) للعلم بسبق عدم زوجيتها حتى لو كانت هي الزوجة.

(2) ولا مجال لمعارضته بأصالة عدم حرمة الوطء، لحكومة أصالة عدم الزوجية عليها.

و أما دعوى: أن أصالة عدم الزوجية حاکمة على أصالة عدم الوجوب فلا مجال لذكرها معها. فهي مندفة بأن الوجوب ليس من أحكام الزوجية، بل من أحكام الحلف، والزوجية ليست موضوعا للحلف، بل هما عارضان على الذات الخاصة كهند، فأصالة عدم الزوجية لا تحرز عدم الحلف إلا بناء على الأصل المثبت، فهي تحرز عدم الوجوب كي تكون حاکمة على أصالة عدم الوجوب. نعم قد يدعى حكومة أصالة عدم الحلف على أصالة عدم الوجوب، فيكون الأولى ذكرها.

فتأمل.

ص: 317

و على الثاني: أن الحكم عدم وجوب الشرب و عدم حرمة، جمعاً بين أصالتي الإباحة (1) و عدم الحلف على شربه.

و الأولى: فرض المثل فيما إذا وجب إكرام العدول و حرم إكرام الفساق و اشتبه حال زيد من حيث الفسق و العدالة (2).

و الحكم فيه كما في المسألة الأولى: من عدم وجوب الأخذ بأحدهما في الظاهر، بل هنا أولى، إذ ليس فيه اطراح لقول الإمام عليه السلام (3)، إذ ليس الاشتباه في الحكم الشرعي الكلي الذي بينه الإمام عليه السلام، و ليس فيه أيضاً مخالفة عملية (4) معلومة و لو إجمالاً، مع أن مخالفة المعلوم إجمالاً في العمل (1) عرفت الإشكال في الرجوع إلى أصالة الإباحة في أمثال المقام، للعلم بكذبها. إلا أن يراد بالإباحة ما يقابل الحرمة، فيساوق عدم الحرمة، و تدل عليه أدلة البراءة. هذا و قد يتمسك باستصحاب عدم الحرمة، و استصحاب عدم الحلف. إلا أنه يعلم إجمالاً بكذب أحدهما، فهو مبني على عدم منع ذلك من جريان الأصل إذا لم يلزم منه مخالفة عملية. نعم يمتاز المثل عما نحن فيه بجريان الأصل الموضوعي - و هو أصالة عدم الحلف - في أحد الطرفين فقط. فتأمل.

(2) هذا إنما يتم فيما إذا لم يكن استصحاب عدم الفسق و عدم العدالة، لتوارد الحالين مع الجهل بالتاريخ و إلا كان الأصل الموضوعي مغنياً عن الكلام في جريان البراءة، نظير ما تقدم في المثل السابق.

(3) يعني: فلا - مجال للشبهة السابقة في المسألة الأولى من وجوب الالتزام بحكم الله تعالى. و قد تقدم في مبحث العلم الإجمالي من مباحث القطع التعرض لذلك. فراجع.

(4) هذا مشترك بين الشبهة الموضوعية و الحكمية.

فوق حد الإحصاء في الشبهات الموضوعية (1) .

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

وأما دوران الأمر بين ما عدا الوجوب و الحرمة من الأحكام (2) ، فيعلم بملاحظة ما ذكرنا.

و ملخصه: أن دوران الأمر بين طلب الفعل أو الترك وبين الإباحة نظير المقامين الأولين، ودوران الأمر بين الاستحباب و الكراهة نظير المقام الثالث. ولا إشكال في أصل هذا الحكم (3) إلا أن إجراء أدلة البراءة في (1) كأنه لكثرة الخطأ في الأصول و الأمارات الجارية فيها بسبب كثرة موارد الاحتياج إليها. أو لأجل الشبهة غير المحصورة. لكن كثرة الخطأ لا توجب القطع بالمخالفة- ولو إجمالاً- إلا بعد وقوعها مع العذر حينها، لفرض قيام الأصل و الأمانة. و ملاك جواز الارتكاب في الشبهة غير المحصورة أجنبي عما نحن فيه جداً. فلا مجال للتنظير بذلك للمقام.

(2) و هو دوران الأمر بين الاستحباب و غير الكراهة، وعكسه، ودوران الأمر بين الاستحباب و الكراهة. و هذا لم يتعرض المصنف قدس سرّه لصورة دوران الأمر بين الحرمة و الوجوب و غيرهما من الأحكام غير الإلزامية. و اللازم الرجوع في نفي الحكم الإلزامي لما تقدم في الدوران بين الحرمة و غير الوجوب. كما تقدم في أول الكلام في نفي هذا الموضع و في الكراهة أو الاستحباب إلى ما سيذكره المصنف قدس سرّه.

فتأمل جيداً.

(3) لم يتضح وجه الجمع بين عدم الإشكال في ذلك مع ما ذكره بقوله:

«إلا أن إجراء أدلة البراءة...». إلا أن يكون مراده من أدلة البراءة خصوص أدلة الرفع و السعة و نحوهما، دون مثل أدلة قاعدة الحل، كقوله

قدس سرّه: «كل شيء لك حلال

ص: 319

صورة الشك في الطلب الغير الإلزامي-فعلا أو تركا-قد يستشكل فيه، لأن ظاهر تلك الأدلة نفي المؤاخذة و العقاب، و المفروض انتفاؤهما في غير الواجب و الحرام (1). فتدبر.

حتى...».

لكن سبق في المسألة الأولى من المطلب الثالث الإشكال في دلالة مثل ذلك على الحل بمعنى الإباحة التي هي أحد الأحكام الخمسة، بل الظاهر دلالتها على الحل بمعنى الإذن المقابل للتحريم. و لا سيما مع كون الغاية فيها هي العلم بالحرمة، فلا تنفع فيما نحن فيه.

و كذا الحال في أدلة الاحتياط كما إن الأدلة لا- تجري هنا أيضا، لاختصاص حكم العقل بنفي العقاب. و اختصاص الإجماع بنفي التكليف، لعدم ثبوت بنائهم على النفي في الأحكام غير الإلزامية.

بل لعل المشهور على البناء على الاستحباب مع بلوغه، لروايات من بلغه ثواب على عمل. التي تقدم الكلام فيها، فالجزم منه قدس سرّه بإلحاق الكلام هنا بما تقدم في غير محله، بل هو لا يناسب ما تقدم منه في تبويب المسائل عند الكلام في مبحث البراءة.

حيث أنه بعد أن قسم الكلام إلى المطالب الثلاثة المتقدمة قال: «و هذا مبني على اختصاص التكليف بالإلزام و اختصاص الخلاف في البراءة و الاحتياط به، فلو فرض شموله للمستحب و المكروه يظهر حاله من الواجب و الحرام فإن ظاهره التردد في الإلحاق. فلاحظ. و الله سبحانه و تعالى العالم العاصم.

(1) يعني: لعدم المقتضي مع قطع النظر عن تلك الأدلة.

و الحمد لله رب العالمين. انتهى الكلام في الموضوع الأول ليلة الأحد (18) ربيع الأول سنة (1390) للهجرة. محمد سعيد الطباطبائي الحكيم عفي عنه.

و انتهى تبيضه ليلة الثلاثاء (12) صفر الخير سنة (1392) هجرية.

ص: 320

إشارة

في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف
بأن يعلم الحرمة أو الوجوب و يشتهبه الحرام أو الواجب.
و مطالبه-أيضا-ثلاثة:

ص: 321

إشارة

في دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب (1)

و مسائله أربع:

الأولى

إشارة

لو علم التحريم و شك في الحرام من جهة

اشتبه الموضوع الخارجي

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

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على سيدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين. و لعنة الله على أعدائهم أجمعين.

(1) يكفي في ذلك عدم العلم بالوجوب، إذ لا أثر لاحتمال الوجوب في المنع من وجوب إطاعة الحرمة المعلومة.

إشارة

[في الشبهة المحصورة]

فالكلام فيه يقع في مقامين:

أحدهما: جواز ارتكاب كلا- الأ-مرين أو الأمور و طرح العلم الإجمالي و عدمه (1)، و بعبارة أخرى: حرمة المخالفة القطعية للتكليف المعلوم و عدمها.

الثاني: وجوب اجتناب الكل و عدمه، و بعبارة أخرى: وجوب الموافقة القطعية للتكليف المعلوم و عدمه.

أما المقام الأول:

هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات؟

فالحق فيه: عدم الجواز و حرمة المخالفة القطعية، و حكي عن ظاهر بعض جوازها.

لنا على ذلك: وجود المقتضي للحرمة و عدم المانع عنها.

أما ثبوت المقتضي: فلعموم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه، فإن قول الشارع: «اجتنب عن الخمر»، يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الإناءين أو أزيد، و لا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلاً.

(1) عطف على قوله: «جواز ارتكاب...».

مع أنه لو اختص الدليل بالمعلوم تفصيلاً خرج الفرد المعلوم إجمالاً عن كونه حراماً (1) واقعياً و كان حلالاً واقعياً، ولا أظن أحداً يلتزم بذلك، حتى من يقول بكون الألفاظ أسامي للأمر المعلوم، فإن الظاهر إرادتهم الأعم من المعلوم إجمالاً.

(1) يظهر من هذا أن المانع من جهة المخالفة القطعية لا يمنع من ثبوت التكليف واقعاً بالمعلوم إجمالاً، كما لا يمنعه مع الجهل، وإنما يمنع من تنجزه بالعلم الإجمالي، كما يتنجز مع الجهل، لدعوى اختصاص منجزية العلم التفصيلي منه.

و منه يظهر أنه لا مجال للاستدلال في المقام بإطلاق أدلة الأحكام الواقعية الشامل للمعلوم بالإجمال، فإنه إنما يقتضي ثبوت الحرمة واقعاً لا- تنجزها. بل لما كانت منجزية العلم ذاتية فعمومها للإجمالي منه و خصوصها تابع لما يدرك بطريق العقل وجدانا. و لا مجال لإقامة البرهان عليه و الاستدلال بالإطلاق أو غيره إذ هو إنما يتجه في الأمور الواقعية التي لها واقع محفوظ وراء الوجدان.

نعم مدعي إدراك العقل منجزية العلم الإجمالي تارة: يدعي أنه علة تامة للتنجز، بنحو غير قابل للرفع الشرعي، كالعلم التفصيلي، نظير معذرية الغفلة عن قصور.

و أخرى: يدعي أنه مقتضى للتنجز بنحو يقبل الرفع الشرعي، نظير معذرية الجهل مع الشك و التردد حيث إنه قابل للرفع الشرعي بجعل الاحتياط، كما تقدم.

و الثاني لا بد له من دفع توهم صلوح أدلة الأصول الشرعية للرفع المذكور. أما الأول فهو في غنى عن ذلك. ضرورة أن ظهور الأدلة الشرعية لا ينهض برفع اليد عن المدارك العقلية.

هذا و الحق هو الأول، و هو منجزية العلم الإجمالي بنحو لا يقبل الرفع التشريعي و لا بد من رفع اليد عن ظهور الأدلة الشرعية لو تم لأجل ذلك إما بالتخصيص أو بالتأويل بنحو لا ينافي ذلك.

و أما عدم المانع: فلأن العقل لا يمنع من التكليف (1) -عموماً أو خصوصاً (2) -بالاجتناب عن عنوان الحرام المشتبه في أمرين أو أمور، و العقاب (3) على مخالفة هذا التكليف.

و أما الشرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد، من قولهم عليهم السلام: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه»، و«كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»، و غير ذلك، بناء على أن هذه الأخبار كما دلت على حلية المشتبه (4) مع عدم العلم الإجمالي و إن كان محرماً في علم الله سبحانه، كذلك دلت على حلية المشتبه مع العلم الإجمالي.

و يؤيده: إطلاق الأمثلة المذكورة في بعض هذه الروايات (5)، مثل الثوب المحتمل للسرقة و المملوك المحتمل للحرية و المرأة المحتملة للرخصة، فإن إطلاقها يشمل الاشتباه مع العلم الإجمالي، بل الغالب (1) عرفت أن التكليف الواقعي مع الإجمال ليس محلاً للكلام، و إنما الكلام في تنجزه معه، و هو يناسب ما ذكره بقوله: «و العقاب على مخالفة...»، إذ العقاب ليس من شؤون التكليف، بل من شؤون تنجزه.

(2) بيان التكليف، و أنه قد يكون وارداً على عنوان عام متحقق في مورد العلم الإجمالي كالخمر و قد يكون وارداً على خصوص مورد العلم الإجمالي، كزيد المشتبه بين رجلين.

(3) عطف على (التكليف) في قوله: «لا يمنع من التكليف...».

(4) يعني: الحلية الظاهرية الملازمة لعدم تنجز التكليف الواقعي.

(5) و هو موثق مسعدة بن صدقة. و مثله في ذلك النصوص الواردة في الجبن.

ثبوت العلم الإجمالي، لكن مع كون الشبهة غير محصورة.

عدم صلاحية أخبار (الحل) للمنع عن الحرمة

ولكن هذه الأخبار وأمثالها لا تصلح للمنع، لأنها كما تدل على حلية كل واحد من المشتبهين، كذلك تدل على حرمة ذلك المعلوم إجمالاً، لأنه أيضاً شيء علم حرمة (1).

(1) يعني: فيلزم من شمولها لأطراف المعلوم بالإجمال التناقض، لأن مقتضى صدرها عدم الاجتناب عن كلا المشتبهين، ومقتضى ذيلها الاجتناب عن المعلوم الإجمالي المتحد مع أحدهما، فلا بد من دعوى قصورها عنه و اختصاصها بالشبهة البدوية، وسيأتي منه قدس سرّه نظير ذلك في تعارض الاستصحابين.

لكن الظاهر أنه لا يلزم التناقض مع اختلاف الحيثية المأخوذ في موضوع الحكم، فكل من الإنائين لا يجب الاجتناب عنه بشخصه من حيثية كونه مشكوك الحكم، وإن وجب الاجتناب عنه لو صادف أنه إناء زيد المعلوم الحرمة، ومع اجتماع الحيثيتين يتعين العمل على مقتضى الحيثية الثانية، لأنها من سنخ المقتضي و الحيثية الأولى من سنخ اللامقتضي الذي لا يزاحم المقتضي مع اجتماعهما.

نعم هذا إنما يتم في القسم الأول من الروايات، وهو ما كان بلسان: «كل شيء لك حلال حتى تعلم...» أما القسم الثاني وهو ما كان بلسان: «كل شيء فيه حلال و حرام...» فلا مجال لذلك فيه، لما سيأتي من عدم انطباقه إلا على المعلوم بالإجمال، فلا يلزم من تطبيقه على أطراف العلم الإجمالي التناقض، و لا اجتماع الجهتين بالوجه الذي ذكرنا.

نعم قد يقال: لما كان مقتضى تطبيق القسم الأول على أطراف المعلوم بالإجمال اجتماع جهتين تقتضي إحداهما عدم الاجتناب و الأخرى الاجتناب، وكان العمل على الثانية لأنها من سنخ المقتضي، كان اللازم تحكيمه، على القسم الثاني لو فرض شموله له للأطراف، لعدم تعرضه للجهة الأولى المفروض كونها من سنخ اللامقتضي، فلا تزاحم الجهة الثانية التي هي من سنخ المقتضي الاستفادة من القسم الأول.

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

قلت: أما قوله عليه السلام: «كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» فلا يدل على ما ذكرت، لأن قوله عليه السلام: «بعينه» تأكيد للضمير (1) وبالجملة: كما كان مقتضى الجمع بين الصدر و الذيل في القسم الأول العمل على الذيل، فكذلك مقتضى الجمع بين ذيل القسم الأول و القسم الثاني العمل على الأول، لعين تلك الجهة.

وفيه: أنه إنما يتم في مثل حديث الرفع مما تضمن عدم المؤاخذة مع الجهل، فإنه و إن كان خاليا عن الذيل إلا أن مفاده مطابق لمفاد الصدر في القسم الأول، و لا- يتم في مثل القسم الثاني، فإنه بلسان آخر من حيث المفروغية فيه عن وجود الحرام في محل الاشتباه الظاهر في خصوص صورة العلم الإجمالي، فلو بني على تحكيم القسم الأول عليه لزم حمل الحكم بالحل فيه على الاقتضائي لا- غير و لا يكون فعليا، و هو مما يابأه جدا، بل هو ظاهر في عدم منجزية العلم الإجمالي بنفسه ما لم يتميز الحرام المعلوم بالإجمال بشخصه، فيكون أخص من مفاد الذيل في القسم الأول، فيخصص الذيل به و يحمل على خصوص العلم التفصيلي، و يكون العمل على هذا القسم في العلم الإجمالي المقتضي لعدم منجزيته، فيتم مدعى الخصم.

هذا ما يقتضيه الجمع العرفي بين هذه النصوص. إلا أنه لا بد من الخروج عن مقتضاه بما يأتي إن شاء الله تعالى. فتأمل جيدا.

(1) يعني: ضمير (أن) في قوله: «أنه حرام» فيكون تأكيدا لثبوت الحرمة للشيء، لا لثبوت المعرفة له، و تأكيد ثبوت الحرمة إنما هو لبيان عدم احتمال الخطأ أو التسامح فيها.

و توضيح ذلك: إن مفاد التأكيد بالنفس و العين و نحوهما دفع توهم عدم ثبوت الحكم للموضوع حقيقة بحيث يكون إثباته أولا مبني على الخطأ أو التسامح

جيء به للاهتمام في اعتبار العلم، كما يقال: «رأيت زيدا نفسه بعينه» لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤية، وإلا فكل شيء علم حرمة فقد علم حرمة بعينه (1)، فإذا علم نجاسة إناء زيد و طهارة إناء عمرو فاشتبه الإناء، فإناء زيد شيء علم حرمة بعينه.

نعم، يتصف هذا المعلوم المعين بكونه لا بعينه إذا أطلق عليه عنوان (أحدهما) فيقال: أحدهما لا بعينه، في مقابل أحدهما المعين عند القائل.

و أما قوله عليه السلام: «فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»، فله ظهور في ما ذكر، حيث إن قوله: «بعينه» قيد للمعرفة (2)، فمؤداه لتنزيل غيره منزلته، فإذا قيل: جاء الأمير بنفسه، كان مفاد التأكيد دفع توهم مجيء غير الأمير ممن يشته به أو ينزل منزلته.

و حينئذ فالحديث الشريف قد تضمن حكمين:

الأول: الحكم بالعلم و موضوعه مفاد الجملة المعبر عنه ب(أنه حرام).

الثاني: الحكم بالحرمة، و موضوعه ضمير (أنه) الراجع إلى (شيء) و حيث كان ضمير (بعينه) راجعا لضمير (أنه) الراجع إلى (شيء) كان تأكيدا للحكم الثاني بالحرمة الوارد على الضمير المذكور، لا للحكم الأول بالعلم الوارد على مفاد الجملة: بل لعله لا يصح تأكيد الحكم الوارد على مفاد الجملة على أنه لو صح لم ينفذ في دعوى الخصم، فإن العلم بالحكم بعينه لا يتوقف على تمييز موضوعه تفصيلا، بل يتحقق مع العلم الإجمالي به.

(1) يعني: فكلمة (بعينه) لا تفيد تقييد ما قبلها بقيد لا ينهض ببيانه لتفيد في المقام اعتبار المعرفة التفصيلية، بل هي لتأكيد الحكم الذي تضمنه و دل عليه من دون زيادة شيء عليه.

(2) إذ ليس هنا إلا حكم واحد و هو المعرفة المتعلقة بالحرام، بخلاف الحديث

اعتبار معرفة الحرام بشخصه (1)، و لا- يتحقق ذلك إلا إذا أمكنت الإشارة الحسية إليه، وإناء زيد المشتبه بإناء عمرو في المثال وإن كان معلوما بهذا العنوان (2) إلا أنه مجهول باعتبار الأمور المميزة له في الخارج عن إناء الأول على ما سبق.

(1) هذا يتوقف على أن يكون الظاهر من معرفة الشيء بعينه معرفته بمشخصاته الخارجية، و لا يكفي معرفته بعنوانه المختص به، فلا يصح أن تقول عرفت كما لو قيل، علمت أن أحدهما نجس لا بعينه. و حينئذ لا تكون (لا بعينه) تأكيداً لما قبلها، بل إجمالاً منه، لبيان نحو المعرفة و قيدها، و هو نحو آخر من التركيب لا يناسب تركيب الحديث الذي هو محل الكلام القائل بعينه، إذا عرفت أنه أكبر الإخوة و لم تعرف من هو الأكبر و لم تميزه بمشخصاته الخارجية، و هو لا يخلو عن قرب بل هو المتعين في الحديث الشريف؟ لظهوره في اختصاص الاجتناب بالحرام المعروف بسبب معرفته، و ذلك إنما يتم في خصوص المعرفة الشخصية التفصيلية، إذ مع المعرفة الإجمالية بسبب معرفة العنوان- كعنوان إناء زيد- لا مجال لاجتناب خصوص المعروف بسبب العلم المذكور، بل لا بد من اجتناب كلا الطرفين، و لو فرض اجتناب خصوص الحرام صدفة فالاجتناب المذكور ليس مسبباً عن معرفة الحرام، بل عن سبب آخر صادف ذلك.

(2) و هو كونه إناء زيد. إن الحديث المذكور غير ناظر لمقام الجعل و التشريع بل لمقام التنجز و المعذرية الذي عرفت أنه محل الكلام في المقام. و حينئذ لا منافاة بينهما بل المنافاة إنما هي بين اطلاق الحديث الشريف و حكم العقل بمنجزية العلم الإجمالي كالتفصيلي، كما عرفت، حيث يكون الحكم بالمعذرية في ترك امثال المعلوم بالإجمال منافياً لحكم العقل بتنجزه بالعلم الإجمالي فلا بد من تنزيل الظهور المذكور على ما لا ينافيه كما ذكرنا و سيأتي، و لعل ذلك هو مراد المصنف قدس سرّه في المقام و إليه يرجع ما سيأتي في قوله: «إن قلت».

إلا أن إبقاء الصحيحة على هذا الظهور يوجب المنافاة لما دل على حرمة ذلك العنوان المشتبه، مثل قوله: «اجتنب عن الخمر»، لأن الإذن في كلا- المشتبهين ينافي المنع عن عنوان مردد بينهما (1)، و يوجب الحكم بعدم حرمة الخمر المعلوم إجمالاً في متن الواقع، وهو مما يشهد الاتفاق والنص على خلافه، حتى نفس هذه الأخبار، حيث إن مؤداها ثبوت الحرمة الواقعية للأمر المشتبه.

فإن قلت: مخالفة الحكم الظاهري للحكم الواقعي لا يوجب ارتفاع الحكم الواقعي، كما في الشبهة المجردة عن العلم الإجمالي، مثلاً قول الشارع: «اجتنب عن الخمر» شامل للخمر الواقعي الذي لم يعلم به المكلف ولو إجمالاً، و حليته في الظاهر لا يوجب خروجه عن العموم المذكور حتى لا يكون حراماً واقعياً، فلا ضمير في التزام ذلك في الخمر الواقعي المعلوم إجمالاً.

قبح جعل الحكم الظاهري مع علم المكلف بمخالفته للحكم الواقعي

قلت: الحكم الظاهري لا يقدح مخالفته للحكم الواقعي في نظر الحاكم مع جهل المحكوم بالمخالفة، لرجوع ذلك إلى معذورية المحكوم الجاهل كما في أصالة البراءة، و إلى بديلة الحكم الظاهري عن الواقع أو كونه طريقاً مجعولاً إليه، على الوجهين في الطرق الظاهرية المجعولة (2). و أما مع (1) إنما ينافيه إذا كان كل منهما ناظراً لمقام جعل الحكم الواقعي و تشريعه لمنافاة الموجبة الكلية للسالبة الجزئية و من الظاهر.

(2) الكلام في مفاد الطرق الظاهرية موكول إلى محله، إلا أن الظاهر أن مفاد أدلة اعتبارها جعل حجيتها و لعله إليه يرجع الوجه الثاني الذي أشار إليه بقوله «أو»

علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين، لأن العلم بالتحريم (1) يقتضي وجوب الامتثال بالاجتناب عن ذلك المحرم (2)، فإذا الشارع في فعله ينافي حكم العقل بوجوب الإطاعة (3).

فإن قلت: إذن الشارع في فعل المحرم مع علم المكلف بتحريمه إنما ينافي حكم العقل من حيث إنه إذن في المعصية والمخالفة (4)، وهو إنما يقبح مع علم المكلف بتحقيق المعصية حين ارتكابها، والإذن في ارتكاب المشتبهين ليس كذلك إذا كان على التدرج، بل هو إذن في المخالفة مع عدم علم المكلف بها إلا بعدها، وليس في العقل ما يقبح ذلك، وإلا لقبح الإذن في ارتكاب جميع المشتبهات بالشبهة الغير المحصورة، أو في ارتكاب مقدار يعلم (5) عادة بكون الحرام فيه، وفي ارتكاب الشبهة المجردة التي يعلم المولى اطلاع العبد بعد الفعل على كونه معصية، وفي الحكم بالتخيير كونه طريقا مجعولا إليه».

(1) ولو كان إجماليا.

(2) لما عرفت من حكم العقل بمنجزية العلم مطلقا.

(3) بل ينافي منجزية العلم التي بها يكون وجوب الاطاعة فعليا.

(4) منشأ المنافاة ليس ذلك. بل لأن الترخيص ينافي منجزية العلم و بعبارة أخرى: ليس المعيار في قبح الترخيص. العلم بالمعصية حين المعصية الذي هو غير حاصل مع الترخيص في ارتكاب أطراف العلم الإجمالي تدريجيا. بل منجز الواقع حين الترخيص الحاصل في المقام كما عرفت فلا يصلح قياس المقام بالأمثلة المذكورة لعدم تنجز الواقع فيها حين الترخيص، بخلاف المقام.

(5) يعني: يعلم بعد الارتكاب باشتمال ما ارتكب على الحرام

قلت: إذن الشارع في أحد المشتبهين ينافي -أيضا- حكم العقل بوجوب امتثال التكليف المعلوم المتعلق بالمصدق المشتبه، لإيجاب العقل حينئذ الاجتناب عن كلا المشتبهين (1).

نعم، لو أذن الشارع في ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلا (2) عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز، فإذن الشارع في أحدهما لا يحسن إلا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلا ظاهريا عن الحرام (1) هذا مبني على ما يأتي في المقام الثاني من وجوب الموافقة القطعية و هو متفرع على البناء في هذا المقام على حرمة المخالفة القطعية فلا وجه للجواب بذلك هنا اما ما يناسب المقام فهو دعوى منافاة إذن الشارع في كلا المشتبهين و لو تدريجيا لتنجز المعلوم بالاجمال المستلزم لحكم العقل بعدم ارتكابه.

(2) لا يبعد أن يكون المراد بجعل البدل هو التعبد بكون الواقع المعلوم بالاجمال في خصوص أحد الأطراف، فيكون رافعا لإجمال المعلوم تعبدا، ولا إشكال في إمكان ذلك، فإن للشارع التصرف في إمكانه إثباتا، كما له التصرف فيها ثبوتا وإليه يرجع جعل الأصول الاحترازية و الأمارات في الأحكام و موضوعاتها بل حتى في الامتثال، كما في مثل قاعدة الفراغ و التجاوز و الصحة في عمل الغير و نحو ذلك مما يرجع إلى احراز امتثال التكليف و الخروج عن عهده بعد فرض ثبوته، وإليه يرجع ما ورد من الإرجاع للقرعة في بعض موارد العلم الإجمالي هذا و لو أريد بجعل البدل بتبديل موضوع التكليف بغيره من دون أن يبتني على التعبد به. فهو إنما يتم مع تبدل الحكم الواقعي، لا في مقام الظاهر مع بقاء الواقع على ما هو عليه لاستحالة مخالفة الحكم الظاهري للواقع يقينا.

الواقعي، فيكون المحرم الظاهري هو أحدهما على التخيير (1) وكذا المحلل الظاهري، ويثبت المطلوب و هو حرمة المخالفة القطعية بفعل كلا المشتبهين.

و حاصل معنى تلك الصحيحة: أن كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال، حتى تعرف أن في ارتكابه فقط أو في ارتكابه المقرون مع ارتكاب غيره ارتكابا للحرام، و الأول في العلم التفصيلي و الثاني في العلم الإجمالي (2).

(1) جعل البدل- بالمعنى الذي سبق- لا ينحصر بنحو التخيير، بل قد يكون بنحو التعيين، كما في موارد القرعة، فلا بد من النظر في مفاد دليل جعل البدل.

(2) عرفت أن الحديث مختص بالعلم الإجمالي و ظاهر في عدم منجزيته، فلا مجال لحمله على منجزية العلم الإجمالي و تنزيهه على ما يعم المعرفة الإجمالية. و مجرد منافاة الإطلاق لحكم العقل لا يصحح حمله على ذلك. نعم لا بأس بتنزيهه على العلم الإجمالي غير المنجز، كما في موارد عدم الابتلاء ببعض الأطراف و نحوها مما يأتي في بعض التنبيهات الآتية.

و يناسبه ورود المضمون المذكور في بعض طرقه في الجبن، الذي قد يجعل فيه الميتة، و من المعلوم عدم الابتلاء بأكثر أفراد الجبن. بل لعل ذلك هو مقتضى الجمع بين النصوص المذكورة و النصوص الكثيرة الواردة في الإنائين المشتبهين و الثوبين المشتبهين و الغنم الموطوءة الصريحة في منجزية العلم الإجمالي مع الابتلاء بتمام اطرافه. و يأتي في المقام الثاني التعرض لبعض النصوص الأخر التي قد تنافي ما سبق.

إلا أن هذا لا يناسب رواية سماعة: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب مالا من عمل بني أمية و هو يتصدق منه و يصل منه قرابته و يحج ليغفر له ما اكتسب

فإن قلت: إذا فرضنا المشتبهين مما لا يمكن ارتكابهما إلا تدريجاً، ففي زمان ارتكاب أحدهما يتحقق الاجتناب عن الآخر قهراً، فالمقصود من التخيير وهو ترك أحدهما حاصل مع الإذن في ارتكاب كليهما، إذ لا يعتبر في ترك الحرام القصد، فضلاً عن قصد الامتثال.

وجوب الاحتياط فيما لا يرتكب إلا تدريجاً أيضاً

قلت: الإذن في فعلهما في هذه الصورة-أيضا-ينافي الأمر بالاجتناب عن العنوان الواقعي المحرم، لما تقدم: من أنه مع وجود دليل حرمة ذلك العنوان المعلوم وجوده في المشتبهين لا يصح الإذن في أحدهما إلا بعد المنع عن الآخر بدلا عن المحرم الواقعي (1)، ومعناه المنع عن فعله بعده (2)، لأن هذا هو الذي يمكن أن يجعله الشارع بدلا عن الحرام الواقعي حتى لا ينافي أمره بالاجتناب عنه، إذ تركه في زمان فعل الآخر لا يصلح أن يقول: إن الحسنات يذهبن السيئات. فقال أبو عبد الله عليه السلام: إن الخطيئة لا تكفر الخطيئة، وإن الحسنة تحط الخطيئة. ثم قال: إن كان خلط الحرام حلالاً فاختلطاً جميعاً فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس» ونحوه ما ورد في أكل المال المختلط بالربا.

لكن حيث لا مجال للخروج بهذه النصوص عن ما عرفت من القاعدة العقلية المعتمدة بما عرفت من الأدلة النقلية، فلا بد من الاقتصار فيها على موارد ما حملها على تبدل الحكم واقعا، أو تنزيلها على جعل البدل الظاهري بدفع الخمس، كما تعرضت له بعض النصوص، و تفصيل الكلام في الفقه.

(1) عرفت أنه لا بد من رجوعه إلى التعبد بأنه هو الحرام، فيرتفع به الإجمال تعبداً.

(2) لأن ذلك هو مقتضى التعبد بأنه الحرام الواقعي، الذي عرفت لزوم رجوع جعل البدل إليه.

يكون بدلا عن حرمة (1) وحينئذ: فإن منع في هذه الصورة عن واحد من الأ-مرين المتدرجين في الوجود لم يجر ارتكاب الثاني بعد ارتكاب الأول، وإلا لغى المنع المذكور.

فإن قلت: الإذن في أحدهما يتوقف على المنع عن الآخر في نفس تلك الواقعة بأن لا يرتكبهما دفعة، و المفروض امتناع ذلك في ما نحن فيه من غير حاجة إلى المنع، و لا يتوقف على المنع عن الآخر بعد ارتكاب الأول، كما في التخيير الظاهري الاستمراري.

قلت: تجوز ارتكابهما من أول الأمر- و لو تدريجا- طرح لدليل حرمة الحرام الواقعي، و التخيير الاستمراري في مثل ذلك ممنوع، و المسلم منه ما إذا لم يسبق التكليف بمعين (2) أو سبق التكليف بالفعل (3) حتى يكون (1) لأنه حاصل على كل حال و إن لم يجعل بدلا، و لأن الحرام الواقعي يجب الاجتناب عنه أبدا.

(2) ظاهره إرادة ما إذا شك في أصل التكليف، كما يظهر من بعض المحشين قدس سرّه.

لكنه يشكل بأنه لا- موضوع معه للتخيير الاستمراري، بل المرجع فيه أصل البراءة أو الاحتياط على الكلام المتقدم. إلا أن يريد بالتخيير الاستمراري فيه هو التخيير.

بين دليلي البراءة و الاحتياط. لكنه بعيد جدا. و لا سيما مع ما سبق منه من التخيير الاستمراري عند الدوران بين الوجوب و الحرمة.

فلا يبعد أن يكون المراد به أن لا يسبق التكليف بمعين من الفعل و الترك، بل سبق التكليف بالمردد بينهما، كما في الدوران بين الوجوب و الحرمة. و يناسبه ما في بعض النسخ من إبدال ذلك بقوله: «ما إذا لم يسبق بالتكليف المعين». و يستفاد ذلك من بعض شراح كلام المصنف قدس سرّه. و على هذا سنجزئ في توجيه كلامه.

(3) يعني: كما في الشبهة الوجوبية.

المأتي به في كل دفعة بدلا عن المتروك على تقدير وجوبه، دون العكس (1) (1) يعني: إذا سبق بالتكليف المعين و لم يكن ذلك التكليف فعلا، بل كان تركا، كما في الشبهة التحريمية التي هي محل الكلام في المقام.

هذا ما يستفاد من كلمات بعض شراح كلام المصنف قدس سرّه إلا أن الكلام أن في توجيه ما ذكره قدس سرّه في الفرق.

و لا يبعد أن يكون الوجه فيه: أنه في صورتين الأوليين لا مجال لفرض التخيير الاستمراري إلا مع تعدد الواقعة، إذ في الدوران بين الوجوب و الحرمة لو اتحدت الواقعة امتنع التخيير الاستمراري، لعدم الموضوع للتخيير إلا في الواقعة الواحدة. و كذا في الشبهة الوجوبية.

أما الشبهة التحريمية فيمكن فرض التخيير الاستمراري بلحاظ آتات الزمان فإذا علم بحرمة أحد الإناءين أمكن فرض التخيير الاستمراري، فيختار الخذف للحرمة و يتركه في الزمان الأول و يرتكب الزجاج، ثم بعد ذلك يختار الزجاج للحرمة و يبني عليه حلية الخذف فيستعمله، فيرتكب كلا الطرفين بسبب التخيير الاستمراري مع عدم تعدد الواقعة، و حينئذ فالوجه في إمكان التخيير الاستمراري مع تعدد الواقعة أنه في كل واقعة يحتمل الموافقة و يحتمل كون ما اختاره هو موضوع التكليف، فيمكن تعبد الشارع و به لا يلزم منه المخالفة القطعية للتكليف المنجز، لتعدد التكليف بتعدد الوقائع، و كل تكليف منها لا- يعلم بمخالفته، بل تحتمل موافقته. نعم يعلم بالمخالفة في أحد التكليفين في واقعيتين. لكنه مقرون أيضا بالعلم بالموافقة في أحدهما.

أما في الشبهة التحريمية مع وحدة الواقعة- كما مثلنا له- فلا مجال للتخيير الاستمراري بالنحو الذي أشرنا إليه، لأنه مستلزم للمخالفة القطعية بلا موافقة أصلا، و أما ترك الحرام في بعض الأزمنة فليس فيه موافقة أصلا، إذ موافقة الحرمة بالترك في تمام الأزمنة، لا في بعضها، ضرورة عدم إمكان استيعاب الزمان بحرام

بأن يكون المتروك في زمان الإتيان بالآخر بدلا عن المأتي به على تقدير حرمة، وسيأتي تنمة ذلك في الشبهة الغير المحصورة.

توهم وجود المخالفة القطعية للعلم الإجمالي في الشرعيات

فإن قلت: إن المخالفة القطعية للعلم الإجمالي فوق حد الإحصاء في الشرعيات، كما في الشبهة الغير المحصورة، وكما لو قال القائل في مقام الإقرار: هذا لزيد بل وعمرو، فإن الحاكم يأخذ المال لزيد وقيمه لعمرو، مع أن أحدهما أخذ المال بالباطل، وكذا يجوز للثالث أن يأخذ المال من يد زيد وقيمه من يد عمرو، مع علمه بأن أحد الأخذين تصرف في مال الغير بغير إذنه. ولو قال: هذا لزيد بل وعمرو بل لخالد، حيث إنه يغرم لكل من عمرو و خالد تمام القيمة، مع أن حكم الحاكم باشتغال ذمته بقيمتين واحد، بل لا بد من تركه في بعض الأزمنة.

إذا عرفت هذا ظهر أنه لا مجال للمنع من التخيير الاستمراري في الشبهة التحريمية مطلقا، بل لا بد من تخصيصه بما إذا اتحدت الواقعة، كما هو محل الكلام في المقام. أما مع تعدد الواقعة فيجري فيه الكلام في الشبهة الوجوبية، كما لو علم بحرمة أحد شيئين في يوم الجمعة، فاختر ترك أحدهما في جمعة و ترك آخر في جمعة أخرى. و الظاهر أن هذا خارج عن مورد كلام المصنف قدس سره.

ثم إن الظاهر أن التخيير الاستمراري في الدوران بين الوجوب و الحرمة هو مقتضى القاعدة، لعدم تنجز التكليف المعلوم بالإجمال، لامتناع الموافقة القطعية و المخالفة كذلك. أما في الشبهة الوجوبية او التحريمية مع تعدد الواقعة فالتخيير مطلقا خلاف الأصل، لتنجز التكليف بالإجمال الموجب للموافقة القطعية على ما يأتي في المقام الثاني، فالإكتفاء بأحد الأطراف تخييرا يحتاج إلى دليل رافع للإجمال تعبدا حاكم بتعيين موضوع التكليف في أحد الأطراف الذي عرفت رجوع جعل البدل إليه. فتأمل جيدا.

مخالف للواقع قطعاً (1).

وأي فرق بين قوله عليه السلام: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز»، وبين أدلة حل ما لم يعرف كونه حراماً، حتى أن الأول يعم الإقرارين المعلوم مخالفة أحدهما للواقع، والثاني لا يعم الشئيين المعلوم حرمة أحدهما؟

وكذلك لو تداعيا عينا في موضع يحكم بتصنيفها بينهما، مع العلم بأنها ليست إلا لأحدهما.

وذكروا-أيضاً-في باب الصلح: أنه لو كان لأحد المودعين درهم وللآخر درهمان، فتلف عند الودعي أحد الدراهم، فإنه يقسم أحد الدرهمين الباقيين بين المالكين، مع العلم الإجمالي بأن دفع أحد النصفين دفع للمال إلى غير صاحبه.

وكذا لو اختلف المتبايعان في المبيع أو الثمن و حكم بالتحالف و انفساخ البيع، فإنه يلزم مخالفة العلم الإجمالي (2) بل التفصيلي (3) في (1) لأن أحد الرجلين غير مالك قطعاً، فلا يكون تقويت المعين عليه بالإقرار للأول مضمناً، وهذا بخلاف ما لو أقر لشخصين، فإنه يحتمل أن يكون أخذ القيمة للثاني بحق، لاحتمال كونه مالكا، فيكون تقويت ملكه عليه بالإقرار الأول مقتضياً للضمان. نعم يعلم إجمالاً بالمخالفة إما في دفع العين للأول أو في دفع القيمة للثاني.

(2) للعلم بعدم تملك المشتري لأحد الثمنين لو اختلفا في الثمن، وعدم تملك البائع لإحدى العينين لو اختلفا في المبيع.

(3) للعلم بعدم تملك البائع للمبيع لو كان الاختلاف في الثمن، وعدم تملك المشتري للثمن لو كان الاختلاف في المبيع. لكن ذلك يتم في جميع الفروض لا في بعضها.

ص: 339

بعض الفروض، كما لا يخفى.

قلت: أما الشبهة الغير المحصورة فسيجيء وجه جواز المخالفة فيها.

وأما الحاكم فوظيفته أخذ ما يستحقه المحكوم له على المحكوم عليه بالأسباب الظاهرية، كالإقرار و الحلف و البينة و غيرها، فهو قائم مقام المستحق في أخذ حقه (1)، ولا عبرة بعلمه الإجمالي (2).

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

نعم لو فرض كون نزاع البائع في المبيع أو المشتري في الثمن ظلماً، لأنه مبطل في دعواه أمكن لصاحبه استرجاع ما دفعه إليه و أخذه منه و تملكه من باب المقاصة لو كان بقدر حقه أو دونه و لا يكون قد فعل محرماً و إن كانت المعاملة صحيحة.

(1) و حيث إن كل مستحق له الاعتماد على الطرق المنصوبة في حقه، لعدم علمه و لو إجمالاً بخطئها فلا مانع من قيام الحاكم مقامه في ذلك.

نعم لو فرض أخذ الحكم لكلاً- المالكين- و لو لامتناع المحكوم عليه بتنفيذ الحكم- كان مقتضى ضمان اليد علمه الإجمالي بضمانه لأحدهما، و هو تكليف في حق نفسه فيتجز عليه و لو ثبت جواز أخذه حينئذ فلا بد من الالتزام بعدم كون يد الحاكم مضمنة له، تخصيصاً لعموم ضمان اليد. و لذا لو فرض انكشاف خطأ الحكم لا يلتزم بضمان الحاكم في سائر الموارد.

(2) لعدم حجيته في حق كل منهما، فلا يمنع من الحكم لكل منهما بمقتضى الوظيفة في دعواه مع صاحبه.

و أما غير الحاكم ممن اتفق له أخذ المالمين من الشخصين المقر لهما في مسألة الإقرار، فلا نسلم جواز أخذه لهما، بل ولا لشيء منهما، إلا إذا قلنا بأن ما يأخذه كل منهما يعامل معه معاملة الملك الواقعي، نظير ما يملكه ظاهرا بتقليد أو اجتهاد مخالف لمذهب من يريد ترتيب الأثر، بناء على أن العبرة في ترتيب آثار الموضوعات الثابتة في الشريعة- كالملكية و الزوجية و غيرهما- بصحتها عند المتلبس بها- كالمالك و الزوجين- ما لم يعلم تفصيلا من يريد ترتيب الأثر خلاف ذلك، و لذا قيل بجواز الاقتداء في الظهرين بواجدي المنى في صلاة واحدة (1) ، بناء على أن المناط في صحة الاقتداء الصحة عند المصلي ما لم يعلم تفصيلا فساده.

و أما مسألة الصلح (2) ، فالحكم فيها تعبدي (3) ، و كأنه صلح (1) قد يشكل ذلك في صلاة واحدة بأن الاقتداء في صلاة واحدة بشخصين إنما يشرع مع اقتداء أحدهما بالآخر و عروض البطلان على صلاة الإمام أو فراغه قبل المأموم لسفر و نحوه. و حينئذ يعلم ببطلان صلاة الإمام الثاني تفصيلا، للعلم بجنابته أو جنابة إمامه، فهو نظير اقتداء أحدهما بالآخر.

نعم لو فرض عدم حصول العلم الإجمالي لهما بجنابة أحدهما و حصوله لثالث لم يتوجه الإشكال المذكور في اتمام الثالث بهما في صلاة واحدة، لأن جنابة الإمام مع جهل المأموم لا يوجب بطلان صلاة المأموم فلا يعلم ببطلان صلاة الإمام الثاني تفصيلا كي يتمتع به بناء على ما فرضه المصنف قدس سره.

(2) يعني: في درهمي الودعي.

(3) قد يوجه بأن وظيفة الودعي بالإضافة إلى المستودعين كوظيفة الحاكم بالإضافة إلى المتداعيين، فإنه مثله في عدم كون يده مضمنة، فيجري فيه ما سبق في مسألة الإقرار.

قهري بين المالكين، أو يحتمل على حصول الشركة بالاختلاط (1)، وقد ذكر بعض الأصحاب أن مقتضى القاعدة الرجوع إلى القرعة (2).

وبالجملة: فلا بد من التوجيه في جميع ما توهم جواز المخالفة القطعية الراجعة إلى طرح دليل شرعي، لأنها كما عرفت مما يمنع عنها العقل والنقل، خصوصا إذا قصد من ارتكاب المشتبهين التوصل إلى الحرام (3). هذا مما لا تأمل فيه، ومن يظهر منه جواز الارتكاب فالظاهر نعم لا مجال لذلك في مسألة اختلاف المتبايعين في تعيين المبيع أو الثمن، للعلم تفصيلا بعدم ملك الثمن أو المثلث لمن يرجع إليه عليه ما سبق في مبحث العلم الإجمالي من مباحث القطع، فيتعين فيه أحد الوجوه التي ذكرها المصنف قدس سره ونحوها.

(1) هذا مع توقفه على كون الاختلاط موجبا للشركة الواقعية لا الظاهرية - يستلزم البناء على التثليث لا التصنيف فيكون لمالك الدرهم ثلثا درهم و لمالك الدرهمين درهم و ثلث، كما نبه إليه بعض أعظم المحشين قدس سره.

(2) عملا بعموماتها وطرحا للرواية الخاصة.

(3) لم يتضح الوجه في خصوصية قصد التوصل للحرام في القبح، إذا قصد إلى الحرام إنما يقبح مع تنجزه، ومع عدم تنجزه حين الارتكاب لا وجه لقبحه. لو ارتكب المشتبه رغبة في مخالفة المولى، لا اعتمادا على أصل البراءة دخل في المعصية أو التجري على ما سبق في مبحث التجري. لكنه لا يفرق بين الخلط بقصد ارتكاب الحرام وعدمه، ولا خصوصية للخلط بالقصد المذكور في ذلك.

و دعوى: أن الخلط في المقام مع ارتكاب كلا المشتبهين مخالفة عند العقلاء للخطاب التفصيلي المتعلق بالحرام المعلوم قبل الخلط - كما قد يظهر من بعض أعظم المحشين قدس سره - مدفوعة بأن الخلط بنفسه لا مخالفة فيه لخطاب أصلا، لا تفصيلا ولا

أنه قصد غير هذه الصورة.

و منه يظهر: أن إلزام القائل بالجواز: بأن تجوز ذلك يفضي إلى إمكان التوصل إلى فعل جميع المحرمات على وجه مباح-بأن يجمع بين الحلال و الحرام المعلومين تفصيلا كالخمر و الخل على وجه (1) يوجب الاشتباه فيرتكبهما، محل نظر (2)، خصوصا على ما مثل به من الجمع بين الأجنبية و الزوجة (3).

هذا كله فيما إذا كان الحرام المشتبه عنوانا واحدا مرددا بين أمرين، إجمالا. و الارتكاب بعده ليس فيه مخالفة تفصيلية، بل إجمالية. و بالجملة: لم يتضح وجه الخصوصية في المقام.

(1) متعلق بقوله: «يجمع...».

(2) خبر (أن) في قوله: «و منه يظهر أن إلزام...».

(3) لم يتضح وجه الخصوصية في المثال المذكور.

نعم بناء على جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي يتعين الرجوع إلى أصالة عدم زوجية كل منهما، المقتضي لحرمتها ظاهرا، و المانع من الرجوع إلى أصالة الإباحة. كما أنه بناء على انقلاب الأصل في الدماء و الفروج و الأموال و عدم جريان أصالة الحل و البراءة فيها يتعين الاحتياط من غير جهة العلم الإجمالي.

لكن الأول خلاف مذهب المصنف قدس سرّه كما يأتي في خاتمة الاستصحاب. على أنه لا يتم في اشتباه المطلقة بالزوجة و الثاني لا مأخذ له ظاهرا، و لا يظهر من المصنف قدس سرّه البناء عليه. و قد تقدم بعض الكلام فيه في التنبيه الأول من تنبيهات المسألة الرابعة من الشبهة التحريمية. على أنه لو تم أحد الوجهين لزم حرمة ارتكاب أطراف الشبهة مطلقا و أن لم يستند الاشتباه للمكلف، أو لم يكن بقصد ارتكاب الحرام.

ص: 343

و أما إذا كان مرددا بين عنوانين، كما مثلنا سابقا (1) بالعلم الإجمالي بأن أحد المائعين خمر أو الآخر مغصوب، فالظاهر أن حكمه كذلك، إذ لا فرق في عدم جواز المخالفة للدليل الشرعي (2) بين كون ذلك الدليل معلوما بالتفصيل و كونه معلوما بالإجمال، فإن من ارتكب الإنايين في المثال يعلم بأنه خالف دليل حرمة الخمر أو دليل حرمة المغصوب، ولذا لو كان إناء واحد مرددا بين الخمر و المغصوب لم يجز ارتكابه، مع أنه لا يلزم منه إلا مخالفة أحد الدليلين لا بعينه، وليس ذلك إلا من جهة أن مخالفة الدليل الشرعي محرم عقلا و شرعا، سواء تعين للمكلف أو تردد بين دليلين.

تفصيل صاحب الحدائق في الشبهة المحصورة

و يظهر من صاحب الحدائق (3): التفصيل في باب الشبهة المحصورة (1) قال بعض أعظم المحشين قدس سرّه: «التمثيل بالمثل الذي ذكره لم يسبق منه دام ظله في هذا الجزء من الكتاب فلعله أراد سبقه في الجزء الأول منه» أقول: تقدم من المصنف قدس سرّه التعرض لهذه المسألة في أواخر مباحث القطع إلا أنه مثل للمقام بمثال آخر، و لا يحضر في الموضوع الذي ذكره فيه المثال المذكور هنا. فراجع.

(2) لا يخفى أن موضوع القبح هو مخالفة التكليف المدلول للدليل، و لا دخل للدليل إلا من حيثية طريقتة و كاشفيتها عن ما تضمنه من التكليف. و حيث كان قبح مخالفة التكليف مشروطا بتنجزه فالأولى أن يعلل عدم الجواز في المقام أنه لا فرق في منجزية العلم الإجمالي للتكليف الواقعي بين تعيين التكليف مع تردد موضوعه و التردد في أصل التكليف، و مع التنجز تمتنع المخالفة القطعية، كما يمتنع الترخيص بنحو يؤدي إليها. و منه يظهر أنه لا وجه للتنظير للمقام. بما لو كان هناك إناء واحد مردد بين الخمر و المغصوب، إذ التنظير مبني على منجزية العلم التفصيلي لا الإجمالي.

فلاحظ.

(3) كأنه قدس سرّه أشار إلى ما يأتي في التنفيذ الأول نقله عن صاحب الحدائق قدس سرّه.

بين كون المردد بين المشتبهين فردا من عنوان فيجب الاجتناب عنه، وبين كونه مرددا بين عنوانين فلا يجب.

فإن أراد عدم وجوب الاجتناب عن شيءٍ منهما في الثاني و جواز ارتكابهما معا، فظهر ضعفه بما ذكرنا، وإن أراد عدم وجوب الاحتياط فيه، فسيجيء ما فيه.

هل يجب اجتناب جميع المشتبهات؟

و أما المقام الثاني:

فالحق فيه: وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقا للمشهور، وفي المدارك: أنه مقطوع به في كلام الأصحاب، ونسبه المحقق البهبهاني في فوائده إلى الأصحاب، وعن المحقق المقدس الكاظمي في شرح الوافية:

دعوى الإجماع صريحا، وذهب جماعة إلى عدم وجوبه، وحكي عن بعض القرعة (1).

لنا على ما ذكرنا: أنه إذا ثبت كون أدلة تحريم المحرمات شاملة للمعلوم إجمالا (2) ولم يكن هنا مانع عقلي أو شرعي من تنجز التكليف به، لزم بحكم العقل التحرز عن ارتكاب ذلك المحرم بالاجتناب عن كلا المشتبهين (3).

(1) يأتي الإشارة إلى دليبه في آخر الكلام في هذا المقام.

(2) كما سبق التعرض له في المقام الأول و سبق أنه ليس محلا للكلام ولا دخل له بالمقام، وأن المهم في المقام منجزية العلم الإجمالي للتكليف الواقعي إذ معها يلزم إحراز الفراغ عنه بالاحتياط التام، لأن التكليف اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

و كان الأولى للمصنف قدس سرّه التعرض لذلك.

(3) لا وجه له إلا ما أشرنا إليه من أن التكليف اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

وبعبارة أخرى: التكليف بذلك المعلوم إجمالاً إن لم يكن ثابتاً جازت المخالفة القطعية، والمفروض في هذا المقام التسالم على حرمتها (1)، وإن كان ثابتاً وجب الاحتياط فيه بحكم العقل، إذ يحتمل أن يكون ما يرتكبه من المشتبهين هو الحرام الواقعي، فيعاقب عليه، لأن (2) المفروض لما كان ثبوت (3) التكليف بذلك المحرم لم يقبح العقاب عليه إذا اتفق ارتكابه و لو لم يعلم به حين الارتكاب (4).

و اختبر ذلك من حال العبد إذا قال له المولى: «اجتنب و تحرز عن الخمر المردد بين هذين الإناءين» (5)، فإنك لا تكاد ترتاب في وجوب الاحتياط، ولا فرق بين هذا الخطاب و بين أدلة المحرمات الثابتة في الشريعة (1) لما تقدم في المقام الأول.

(2) تعليل لقوله: «يعاقب عليه».

(3) المدار على ثبوت التكليف بمعنى وصوله، لا بمعنى حصوله و تحققه، إذ المعنى الأول هو المصحح للعقاب الرافع لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان. و هو موقوف على فرض منجزية العلم الإجمالي، كما ذكرنا. أما المعنى الثاني فهو لا يستلزم العقاب كما تقدم.

(4) إذ لا دخل للعلم حين الارتكاب في قبح مخالفة التكليف بعد فرض تنجزه.

(5) لا يخفى أن فرض المولى تردد الخمر المنهي عنه بين الإناءين مستلزم لفرض إيجاب المولى الاحتياط مع الإجمالي، فلا يدل ذلك على وجوبه عقلاً، نظير ما لو أمر المولى بالاحتياط في الشبهة البدوية، فلا ينفع فيما نحن فيه. و كان الأولى للمصنف قدس سره التمثيل بما إذا قال المولى لا تذبح هذه الشاة، ثم ترددت تلك الشاة بين شاتين عند العبد، من دون فرض ذلك عند المولى.

توهم جريان أصالة الحلّ في كلا المشتبهين و التخيير بينهما و دفعه

فإن قلت: أصالة الحل في كلا المشتبهين جارية في نفسها و معتبرة لولا المعارض، و غاية ما يلزم في المقام تعارض الأصلين، فيتخير في العمل في أحد المشتبهين، و لا وجه لطرح كليهما.

قلت: أصالة الحل غير جارية هنا (1) بعد فرض كون المحرم الواقعي (1) لعل الأولى أن يقال: إن موضوع أصالة الحل و أدلة البراءة و إن كان متحققا في كلا الطرفين، لفرض عدم العلم بالتكليف به بخصوصه، إلا- أنه إنما يقتضي الترخيص في كل منهما من حيث كونه مشكوك الحكم، و هو لا- ينافي لزوم الاجتناب عنهما عقلا- من حيث احتمال انطباق الحرام المنجز- و هو المعلوم بالإجمال- على كل منهما المقتضي للزوم الاحتياط بتركه، لأن الحثية المقتضية للترخيص من سنخ اللامقتضي و الحثية المقتضية للاحتياط من سنخ المقتضي، فيلزم العمل بالثانية و عدم مزاحمتها بالأولى. و لعل المصنّف قدس سرّه قد أراد هذا فيما يأتي منه في المسألة الأولى من الدوران بين المتباينين في الشبهة الوجوبية، كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

و بهذا التقريب يظهر أنه لا- حاجة إلى دعوى تخصيص أدلة الأصول في أطراف العلم الإجمالي بحكم العقل، لأن عمومها لها يستلزم الترخيص في محتمل المعصية الذي هو قبيح عقلا، بل لا مانع من دعوى العموم، إلا أنه لا أثر له بعد فرض وجود مقتضي التنجز بحثية أخرى، فالأصل في كل منهما إنما لا يجري لعدم الأثر، لا لقصور في الموضوع الذي هو مرجع التخصيص اصطلاحا.

و كلام المصنّف قدس سرّه هنا لا ينافي ما ذكرنا، فإن حكمه بعدم جريان الأصل قد يكون لما ذكرنا لا للتخصيص. بل ربما يحمل كلام من قال بلزوم التخصيص للوجه المتقدم على عدم إرادة التخصيص المصطلح الراجع إلى قصور الموضوع، بل على مجرد عدم جريان الأصل و لو لعدم الأثر.

و كيف كان فما ذكرنا يختص بمثل قولهم عليهم السلام: «كل شيء لك حلال حتى

مكلفا بالاجتناب عنه منجزا-على ما هو مقتضى الخطاب بالاجتناب عنه- لأن مقتضى العقل في الاشتغال اليقيني بترك الحرام الواقعي هو الاحتياط والتحرز عن كلا المشتبهين حتى لا يقع في محذور فعل الحرام، وهو معنى المرسل المروي في بعض كتب الفتاوى: «اترك ما لا بأس به حذرا عما به البأس» (1)، فلا يبقى مجال للإذن في فعل أحدهما. وسيجيء في باب الاستصحاب-أيضا-: أن الحكم في تعارض كل أصليين لم يكن أحدهما حاكما على الآخر، هو التساقط لا التخيير.

فإن قلت: قوله: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام» ونحوه، يستفاد منه حلية المشتبهات بالشبهة المجردة عن العلم الإجمالي جميعا، و حلية الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي على البديل (2)، لأن الرخصة في كل شبهة مجردة لا تنافي الرخصة في غيرها، لاحتمال كون الجميع حلالا في الواقع، فالبناء على كون هذا المشتبه بالخمير خلا (3)، لا- ينافي البناء على تعلم انه حرام» لا يجري في مثل قولهم عليهم السلام: «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال...» لظهوره في عدم منجزية العلم الإجمالي. فلا بد من الجواب عنه بما سبق في المقام الأول. فراجع.

(1) الظاهر عمومه لما نحن فيه، لا اختصاصه به.

(2) بمعنى البناء على حلية بعضها و كون الآخر بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعي المعلوم بالإجمال، نظير مفاد القرعة. وقد تقدم أن هذا ممكن في أطراف العلم الإجمالي، لعدم منافاته للحكم المعلوم بوجه.

(3) لا يخفى أن مفاد أدلة البراءة و الحل هو البناء على حلية المشتبه بالخمير، لا البناء على كونه خلا، إلا بناء على الأصل المثبت. لملازمة الحلية للخلية و سيأتي من

كون المشتبه الآخر خلا.

وأما الرخصة في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي و البناء على كونه خلا لما تستلزم وجوب البناء على كون المحرم هو المشتبه الآخر (1) ، فلا المصنف التعرض لذلك.

(1) يمكن توجيه مراد المصنف قدس سرّه بوجهين:

الأول: أنه لما كان الترخيص في أطراف العلم الإجمالي ممتعا إلا بضميمة وجوب البناء على أن المحرم هو بعض الأطراف و الحلال بعضها الآخر بنحو جعل الببل كان مقتضى عموم أدلة أصالة الحل و البراءة للأطراف ثبوت اللازم المذكور شرعا. و لعل هذا الوجه هو المستفاد من صدر كلامه قدس سرّه.

وفيه: أنه إذا توقف عموم العام لفرد على أعمال عناية زائدة على حكم العام فلا- تنهض أصالة العموم بإثبات عموم له و إثبات تلك العناية. خصوصا مع كون مقتضى ذلك في المقام هو الترخيص في كلا الطرفين بنحو البديل، و ظاهر العام هو الشمول لتمام الأفراد بنحو الاستغراق.

مضافا إلى أن ظاهر أدلة أصالة الحل هو التعبد بالحل في ظرف الشك فيه ابتداء، و ليس ذلك هو مقتضى جعل البديل، بل مقتضاه تعيين المعلوم بالإجمال من بين الأطراف، و الفرق بينهما هو الفرق بين الحكم بالحلية ابتداء و الحكم بتعيين الحلال و الحرام بعد الفراغ عن وجودهما في رتبة سابقة.

الثاني: أن احتمالات الحلية في أطراف العلم الإجمالي لما لم تكن في عرض واحد، بل كان احتمالها في بعضها راجعا إلى احتمال الحرمة في الآخر، و كان مقتضى أصالة الحل البناء على مقتضى احتمال الحل و العمل به كان مقتضى إجرائها في بعض الأطراف البناء على الحرمة في الآخر. و قد استفاد هذا الوجه من ذيل كلامه قدس سرّه في قوله: «و الحاصل: أن...» و لا يخفى اختلاف هذا الوجه عن الأول بأن المدعى فيه التعبد بالحل و الحرمة في الأطراف ابتداء، و المدعى في الأول التعبد بتعيين الحلال

يجوز الرخصة فيه جميعا، نعم يجوز الرخصة فيه بمعنى جواز ارتكابه و البناء على أن المحرم غيره، مثل: الرخصة في ارتكاب أحد المشتبهين بالخمير مع العلم بكون أحدهما خمرا، فإنه لما علم من الأدلة تحريم الخمر الواقعي ولو الحرام المفروضين.

وفيه: أولا: إنه إن أريد بذلك التلازم بين احتمال الحل في بعض الأطراف و احتمال الحرمة في بعضها الآخر، فهو مسلم، للتلازم بين المحتملين، إلا أن ذلك لا يخرج عن الأصل المثبت. و إن أريد به وحدة الاحتمال، فيدفعه أن المعيار في وحدة الاحتمال وحدة المحتمل، و من الظاهر تعدد المحتملين، و هما الحل و الحرمة، و تعدد موضوعيهما، و هما طرفا العلم الإجمالي.

مضافا إلى أن وحدة الاحتمال لا تكفي في إثبات حرمة الطرف الآخر بعد أن كان مفاد أصالة الحل البناء على الحل لا غير، فإن اللازم الاقتصار على مفاد دليل التعبد و لا إطلاق له في التعبد بالاحتمال المذكور من جميع الجهات حتى جهة الحرمة في الطرف الآخر.

و ثانيا: إن ظاهر أدلة الحل البناء على احتمال الحلية في جميع موارد بنحو العموم الاستغراقي، و هو يقتضي في المقام التعبد بالضدين- أعني الحل و الحرمة- في كل طرف، المانع منهما معا. و حمله في المقام على التخيير و العموم البدلي لا دليل عليه، و لا يناسبه لسان الجعل. و مجرد امتناع العموم الاستغراقي لا يقتضيه بل يقتضي سقوط عموم الأدلة عن الحجية.

هذا كله بناء على قصور أدلة أصالة الحل عن شمول جميع الأطراف، لاستلزامه الترخيص في المعصية. أما بناء على ما ذكرنا من أن مفادها الترخيص في كل طرف من حيثية كونه مشكوك الحكم، و إن كان يجب الاجتناب عنه من حيثية توقف امثال التكليف المعلوم بالإجمال عليه فلا موقع لهذا الكلام، و لا يتوجه شيء من الوجهين حتى يحتاج إلى الجواب عنه بما سبق. فتأمل جيدا.

تردد بين الأمرين، كان معنى الرخصة في ارتكاب أحدهما الإذن في البناء على عدم كونه هو الخمر المحرم عليه و أن المحرم غيره، فكل منهما حلال، بمعنى جواز البناء على كون المحرم غيره.

و الحاصل: أن مقصود الشارع من هذه الأخبار أن يلغى عن طرفي الشك في حرمة الشيء و حليته احتمال الحرمة و يجعل محتمل الحلية في حكم متيقنها، ولما كان في المشتبهين بالشبهة المحصورة شك واحد و لم يكن فيه إلا احتمال كون هذا حلالا و ذلك حراما و احتمال العكس، كان إلغاء احتمال الحرمة في أحدهما إعمالا له في الآخر و بالعكس، و كان الحكم الظاهري في أحدهما بالحل حكما ظاهريا بالحرمة في الآخر، و ليس معنى حلية كل منهما إلا الإذن في ارتكابه و إلغاء احتمال الحرمة فيه المستلزم لإعماله في الآخر.

فتأمل حتى لا تتوهم: أن استعمال قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال» بالنسبة إلى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي و الشبهات المجردة استعمال في معنيين (1).

قلت: الظاهر من الأخبار المذكورة البناء على حلية محتمل التحريم (1) كأن منشأ التوهم المذكور بناء على الوجه الأول هو أن جعل البديل في أطراف العلم الإجمالي مضمون زائد على مفاد أصالة الحل، و بناء على الوجه الثاني هو أن الالتزام بجهة الطرف الآخر أيضا مضمون زائد على مفاد أصالة الحل. و لكن التأمل في تقريب الوجهين يقتضي اندفاع ذلك، فإن جعل البديل على الأول من لوازم عموم العام، و ليس داخلا في مضمونه المطابقي حتى تكون إرادته منه مستلزمة لاستعماله في معنيين. كما أن التعبد بالحرمة على الثاني لخصوصية الاحتمال الخاص، فهي خصوصية مصداقية غير مرادة من اللفظ، وليست راجعة إلى مفهوم الكلام.

و الرخصة فيه، لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل (1) .

و لو سلم، فظاهرها البناء على كون كل مشتبه كذلك، وليس الأمر بالبناء على كون أحد المشتبهين هو الخل أمرا بالبناء على كون الآخر هو الخمر (2)، فليس في الروايات من البدلية عين و لا أثر، فتدبر.

أدلة القول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام:

إشارة

احتج من جوز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام و منع عنه بوجهين:

ما دل على حل ما لم يعلم حرمة

الأول: الأخبار الدالة على حل ما لم يعلم حرمة التي تقدم بعضها، و إنما منع من ارتكاب مقدار الحرام، إما لاستلزامه للعلم بارتكاب الحرام و هو حرام، و إما لما ذكره بعضهم (3): من أن ارتكاب مجموع المشتبهين حرام، لاشتماله على الحرام، قال في توضيح ذلك:

إن الشارع منع عن استعمال الحرام المعلوم و جوز استعمال ما لم يعلم حرمة، و المجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة و لو باعتبار جزئه و كذا كل منهما بشرط الاجتماع مع الآخر، فيجب اجتنابه، و كل منهما (1) هذا مسلم، كما أشرنا إليه، و ذكرنا أن مفاد أصالة الحل في محتمل الخمرية حليته، لا- أنه هو الحلال المفروض الوجود و إن كان لازما لحليته، إلا أنه قد سبق منافي تقريب الوجه الأول دعوى: أن التعبد بتعيين الحلال من الحرام من لوازم شمول الأدلة للأطراف، لا أنه داخل في مضمونها المطابق. فالعمدة ما ذكرنا في الجواب عنه.

(2) عرفت في تقريب الوجه الثاني دعوى: أن البناء على حرمة الآخر مقتضي العمل باحتمال الحلية في الطرف الأول، لوحدة الاحتمال. نعم عرفت الجواب عنه بما قد يرجع بعضه إلى ما ذكره المصنف قدس سره.

(3) قال بعض أعظم المحشين قدس سره: «لا يخفى عليك أن هذا البعض الفاضل النراقي في مناهجه».

بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالا .

و الجواب عن ذلك: أن الأخبار المتقدمة-على ما عرفت- إما أن لا تشمل شيئا من المشتبهين، وإما أن تشملهما جميعا (1)، و ما ذكر من الوجيهين لعدم جواز ارتكاب الأخير بعد ارتكاب الأول، فغير صالح للمنع .

أما الأول، فلأنه: إن أريد أن مجرد تحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام، فلم يدل دليل عليه (2)، نعم تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام من حيث التجسس (3) المنهي عنه و إن لم يحصل له (1) فإن كان المراد من الغاية حصول العلم مطلقا و لو كان إجماليا لم تشمل الأخبار كلا المشتبهين، و إن كان المراد منها خصوص العلم التفصيلي كانت شاملة لهما معا .

هذا و قد عرفت قرب دعوى شمولها لهما معا، إلا- أنها لا تقتضي الترخيص من جميع الجهات، بل من حيثية كون الطرف المشكوك التكليف، فلا مانع من لزوم الاجتناب عنه لتوقف امتثال التكليف المعلوم بالإجمال عليه .

(2) و لذا لا إشكال في جواز الفحص عن الشبهة الموضوعية بعد الارتكاب، و في جواز ارتكاب بقية أطراف الشبهة المحصورة لو فرض عدم تنجزها، كما لو فرض الالتفات إلى العلم الإجمالي بعد ارتكاب بعض الأطراف، فيجوز الرجوع إلى أصل البراءة في بقية الأطراف و ارتكابها و إن لزم منه العلم بارتكاب الحرام .

(3) لا يبعد اختصاص حرمة التجسس بما إذا كان الاطلاع على الأمر المستور موجبا لنقص المتصف به في دينه أو عرضه أو نحوهما، فلا يشمل الفحص عن ارتكاب الغير للحرام إذا كان عن عذر منه- كالجهل- و لم يكن الحرام مما يقتضي نقضه في غير جهة الدين، كما في شرب المتنجس جهلا خصوصا إذا لم يحتج الاطلاع

وإن أريد: أن الممنوع عنه عقلا من مخالفة أحكام الشارع-بل مطلق الموالي-هي المخالفة العلمية (2) دون الاحتمالية، فإنها لا تعد عصيانا في العرف، فعصيان الخطاب باجتناب الخمر المشتبه هو ارتكاب المجموع دون المحرم الواقعي وإن لم يعرف حين الارتكاب، و
حاصله: منع وجوب المقدمة العلمية، ففيه:

مع إطباق العلماء بل العقلاء-كما حكي-على وجوب المقدمة العلمية (3)، أنه: إن أريد من حرمة المخالفة العلمية حرمة المخالفة
المعلومة حين المخالفة، فهذا اعتراف بجواز ارتكاب المجموع تدريجا، إذ لا يحصل معه مخالفة معلومة تفصيلا.

وإن أريد منها حرمة المخالفة التي تعلق العلم بها ولو بعدها، فمرجعها إلى حرمة تحصيل العلم الذي يصير به المخالفة معلومة، وقد إلى
متونة لكون الأمر المجهول ظاهرا في نفسه ولم يطلع المكلف عليه لعدم توجهه لذلك بل لا يبعد عدم صدق التجسس حينئذ.

(1) فالحرام في الحقيقة هو التجسس، لا نفس تحصيل العلم.

(2) بحيث يكون الممنوع عنه هو المخالفة عن علم، لا نفس العلم بالمخالفة، كما هو مقتضي الوجه الأول.

وهذا راجع إلى منجزية العلم الإجمالي بنحو يقتضي المنع من المخالفة، غاية الأمر دعوى أن تنجزه لا يقتضي إلا المنع من المخالفة
القطعية دون المخالفة الاحتمالية، ولذا كان مرجعه إلى عدم وجوب المقدمة العلمية.

(3) لأن التكليف اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

عرفت منع حرمتها جدا (1) .

و مما ذكرنا يظهر:فساد الوجه الثاني،فإن حرمة المجموع إذا كان باعتبار جزئه الغير المعين (2) ،فضم الجزء الآ-خر إليه لا-دخل له في حرمة.

نعم له دخل في كون الحرام معلوم التحقق،فهى مقدمة للعلم بارتكاب الحرام،لا لنفسه،فلا وجه لحرمتها بعد عدم حرمة العلم بارتكاب الحرام (3) .

و من ذلك يظهر:فساد جعل الحرام كلا منهما بشرط الاجتماع مع الآخر (4) ،فإن حرمة و إن كانت معلومة،إلا أن الشرط (5) شرط لوصف كونه معلوم التحقق لا لذات الحرام (6) ،فلا-يحرم إيجاد الاجتماع، إلا إذا حرم جعل ذات الحرام معلومة التحقق،و مرجعه إلى حرمة تحصيل (1) حيث تقدم أنه لا يحرم تحصيل العلم بارتكاب الحرام.لكن إرجاع كلامه إلى ذلك لا وجه له،فإنه بعد فرض رجوعه إلى عدم وجوب المقدمة العلمية عقلا، لا معنى لإرجاعه إلى حرمة تحصيل العلم شرعا،بل يتعيّن الجواب عنه بما تقدم من الإطباق على وجوب المقدمة العلمية.

(2)يعني:غير المعين عندنا و إن كان معينا في الواقع،وهو الحرام الواقعي.

(3)إلا أن يرجع الحكم بحرمتها إلى أن العقل يستقل بحرمة المعصية اليقينية دون الاحتمالية،فيرجع إلى ما سبق من عدم وجوب المقدمة العلمية.و سبق الكلام فيه.

(4)كما تقدم في كلام النراقي.

(5)وهو الاجتماع.

(6)فإن ذات الحرام هو أحدهما المعين في نفسه المجهول للمكلف و إن لم ينضم للآخر.

ما دلّ على جواز تناول الشبهة المحصورة:

الثاني: ما دلّ على جواز تناول الشبهة المحصورة، فيجمع بينه-على تقدير ظهوره في جواز تناول الجميع- وبين ما دلّ على تحريم العنوان الواقعي، بأن الشارع جعل بعض المحتملات (2) بدلا عن الحرام (1) وقد عرفت منه حرمة ذلك في نفسه. هذا و كلام المصنف قدس سرّه لا يخلو عن اضطراب، بسبب اختلاط الحرمة الشرعية بالعقلية في كلامه.

و الذي ينبغي أن يقال تلخيصا لما تقدم: إنه بعد فرض كون المحرم الشرعي أمرا واحدا معينا في الواقع فإن كان المدعى عدم تنجزه بالعلم الإجمالي، وإنما يحرم تحصيل العلم بإيقاعه شرعا أو عقلا. فيدفعه- مع ما عرفت من منجزية العلم الإجمالي- أنه لا دليل على حرمة تحصيل العلم بإيقاع الحرام غير المنجز، بل لا يحرم تحصيل العلم بإيقاع الحرام حتى المنجز، وإنما الممنوع منه عقلا نفس إيقاع الحرام من باب المنع عن المعصية. وإن كان المدعى تنجزه بالعلم الإجمالي إلا- أنه لا يجب تحصيل إلا طاعة العلمية، بل يكفي الإطاعة الاحتمالية، و مرجعه إلى عدم وجوب المقدمة العلمية. فقد عرفت أن وجوب الإطاعة العلمية للتكاليف الشرعية مما أطبق عليه الكل.

(2) لا يخفى أن هذا لا يناسب فرض ظهور الأخبار المذكورة في جواز ارتكاب تمام أطراف الشبهة فلا بدّ في تمامية الجمع المذكور من فرض رفع اليد عن الظهور المذكور، و حمله على جواز ارتكاب البعض لا غير.

و في بعض النسخ أبدل قوله: «على جواز تناول الشبهة...» بقوله: «على جواز تناول بعض الشبهة المحصورة فيجمع بينه و بين ما دلّ على تحريم العنوان الواقعي بأن الشارع...» فلا إشكال فيه من هذه الجهة. و في النسخ اختلاف من بعض الجهات الأخر أعرضنا عنها.

الواقعي (1)، فيكفي تركه في الامتثال الظاهري، كما لو اكتفى بفعل الصلاة إلى بعض الجهات المشتبهة و رخص في ترك الصلاة إلى بعضها (2). وهذه الأخبار كثيرة:

منها: موثقة سماعة قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أصاب مالا من عمال بني أمية، وهو يتصدق منه ويصل قرابته و يحج، ليغفر له ما اكتسب، ويقول: إن الحسنات يذهبن السيئات، فقال عليه السلام: إن الخطيئة لا تكفر الخطيئة، وإن الحسنات تحط الخطيئة. ثم قال: إن كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال، فلا بأس».

فإن ظاهره: نفي البأس عن التصدق و الصلة و الحج من المال المختلط و حصول الأجر في ذلك، وليس فيه دلالة على جواز التصرف في الجميع (3). و لو فرض ظهوره فيه صرف عنه، بما دل على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي، و هو مقتض بنفسه لحرمة التصرف في (1) لما تقدم من امتناع الترخيص في بعض الأطراف إلا بجعل البديل.

(2) الاكتفاء بذلك كما يمكن أن يكون من باب جعل البديل يمكن أن يكون من جهة سقوط شرطية القبلة في حال الجهل، أو من جهة التصرف في كيفية الاستقبال المعتبر في هذا الحال. و يتردد الأمر بين الأولين لو اكتفى بصلاة واحدة إلى جهة واحدة، و يتردد الأمر بين الأول و الأخير فيما لو وجب أكثر من صلاة واحدة.

كصلاتين. فلاحظ.

(3) فإن مقتضى قوله: «و هو يتصدق منه...» كون الصدقة و غيرها و بعض المال و لا دلالة فيه على الاستيعاب إن لم يكن دالا على عدمه، كما هو مفاد: «من».

الكل (1)، فلا يجوز ورود الدليل على خلافها (2)، من جهة حكم العقل بلزوم الاحتياط لحرمة التصرف في البعض المحتمل أيضا، لكن عرفت أنه يجوز الإذن في ترك بعض المقدمات العلمية بجعل بعضها الآخر بدلا ظاهريا عن ذي المقدمة (3).

و الجواب عن هذا الخبر: أن ظاهره جواز التصرف في الجميع، لأنه يتصدق ويصل ويحج بالبعض ويمسك الباقي، فقد تصرف في الجميع بصرف البعض وإمسك الباقي (4)، فلا بد إما من لزوم الأخذ به وتجويز (1) لما تقدم من وجوب الفراغ اليقيني عن التكليف اليقيني.

(2) تعليل قوله: «و هو مقتضى بنفسه لحرمة التصرف في الكل».

(3) يعني: فيتعين حمل الخبر عليه تصحيحا له لئلا ينافي حكم العقل. و حاصل معنى العبارة: أن ما دل على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي يقتضي الاحتياط بترك الجميع عقلا و عدم جواز التصرف في البعض إلا بجعل البدل، و حينئذ لو فرض ظهور الموثقة في جواز التصرف في الجميع تعين رفع اليد عنه و حملها على إرادة التصرف في البعض و أنه مبني على جعل البدل لتلائم حكم العقل المذكور.

(4) لا يخفى أن الخبر ليس واردا لتحليل التصرف بالمال بوجه مطلق، بنحو يعم الحبس و الإمساك، وإنما هو وارد لتصحيح التصرف بالحج و الصدقة و صلة الرحم و تحليله، حتى تكون هذه العبادات حسنة تحط السيئات، كما أشرنا إليه في كلام المسائل.

و لا أقل من كون ذلك هو المتيقن من الجواب، فلا دلالة له على جواز بقية التصرفات المستوعبة للمال حتى يتم ما ذكره المصنف قدس سرّه و أما ما ذكره بعض أعظم المحشين قدس سرّه من أن القول بأن الرواية مسوقة لبيان التصرف التقليبي لا الحسبي و إن كان من لوازم الأول مما لا يصغى إليه قطعا، فلم يتضح وجهه، بل التأمل الصادق

المخالفة القطعية، وإما من صرفه عن ظاهره، وحينئذ: فحمله على إرادة نفي البأس عن التصرف في البعض وإن حرم عليه إمساك مقدار الحرام، ليس بأولى من حمل الحرام على حرام خاص يعذر فيه الجاهل، كالربا بناء على ما ورد في عدة أخبار: من حلية الربا الذي أخذ جهلا ثم لم يعرف بعينه في المال المخلوط (1).

في الرواية يدفعه والإنصاف أن الرواية قاصرة عن إثبات جواز التصرف في الجميع، بل المتيقن منها جوازه في بعض.

نعم مقتضى إطلاقها جواز الحج وأخويه من المال وإن كانت آخر التصرفات، بحيث لا يبقى من المال المختلط شيء يحتمل كونه هو الحرام، وهذا مما لا يجتمع مع جعل البدل، فإن لازم جعل البدل حرمة التصرف ظاهرا في القسم الأخير الباقي من المال المختلط، كما لا يخفى. وحمله على خصوص ما إذا كان التصرف بالحج وأخويه أول التصرفات وإن كان ممكنا عقلا، إلا أنه لا شاهد له بنحو يكون من الجمع العرفي الملحق بالظهور، فلا يخرج الرواية عن الإجمال المانع من الاستدلال على تشريع جعل البدل. ولا سيما مع إمكان حملها على الحلية الواقعية بسبب الخلط ولو بانتقال حق الغير إلى الذمة.

مع أنه لو سلم استفادة جعل البدل من الرواية فهي خاصة بموردها ولا عموم فيها لجميع موارد الشبهة المحصورة حتى يتعدى عن موردها مع كون الحكم فيها على خلاف الأصل.

(1) لا يخفى أن الأخبار المذكورة ظاهرة في أن أخذ مال الربا جهلا مع عدم العلم إلا بعد اختلاطه موجب لحله. وهو أجنبى عن مضمون رواية سماعة، لظهورها في أن الجهل بعين المال الحرام ناش من الخلط لا سابق عليه.

وإن شئت قلت: ظاهر الرواية المفروغية عن حرمة المال المأخوذ حين أخذه وأن الجهل بعينه بسبب اختلاطه، لا أنه أخذ عن جهل بحرمة ولم يعلم حرمة إلا

وبالجملة: فالأخبار الواردة في حلية ما لم يعلم حرمة على أصناف.

الأخبار الواردة في حلية ما لم يعلم حرمة:

أخبار الحلّ و الجواب عنها

منها: ما كان من قبيل قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام».

وهذا الصنف لا يجوز الاستدلال به لمن لا يرى جواز ارتكاب المشتبهين، لأن حمل تلك الأخبار على الواحد لا بعينه في الشبهة المحصورة والآحاد المعينة في الشبهة المجردة من العلم الإجمالي والشبهة الغير المحصورة، متعسر بل متعذر (1)، فيجب حملها على صورة عدم التكليف الفعلي بالحرام الواقعي.

ما دلّ على ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة و الجواب عنه

ومنها: ما دل على ارتكاب كلا المشتبهين في خصوص الشبهة بعد الاختلاط، كما هو مفاد روايات الربا، فلا مجال لحمله على مضمونها.

هذا وربما احتمل كون المراد من الخلط الخلط من العامل، لا من المكتسب، فتكون الرواية مساوقة لما دل على حل المأخوذ من العمال مع عدم العلم بحرمة بعينه الذي يأتي الكلام فيه.

لكنه خلاف الظاهر كما يشهد به التأمل في فقرات الرواية. فالعمدة في ردّ الاستدلال بالرواية ما عرفت.

و الإنصاف أن الرواية من المجملات بعد صعوبة الالتزام بمضمونها الظاهر منها بدوا.

فالأولى إيكال المراد منها لهم عليهم السلام و الوقوف عنها. ولا مجال للاستدلال بها في المقام. فلاحظ. والله سبحانه تعالى العالم العاصم.

(1) تقدم الكلام في وجه عدم إمكان الرجوع للروايات المذكورة في إثبات جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام. فراجع.

المحصورة، مثل الخبر المتقدم (1) .

و هذا أيضا لا- يلتزم المستدل بمضمونه، ولا- يجوز حمله على غير الشبهة المحصورة- لأن مورده فيها- فيجب حمله على أقرب المحتملين: من ارتكاب البعض مع إبقاء مقدار الحرام، و من وروده في مورد خاص، كالربا و نحوه مما يمكن الالتزام بخروجه عن قاعدة الشبهة المحصورة (2) .

و من ذلك يعلم: حال ما ورد في الربا من حل جميع المال المختلط به (3) .

أخبار جواز الأخذ من العامل و السارق و السلطان و الجواب عنها

و منها: ما دلّ على جواز الأخذ ما علم فيه الحرام (4) إجمالا، كأخبار جواز الأخذ من العامل و السارق و السلطان.

(1) و هو موثقة سماعة، لكن تقدم الكلام في دلالتها على جواز ارتكاب جميع الأطراف.

(2) بدعوى أن الجهل، بالحرمة في الربا موجبة لحله واقعا بعد العلم مع عدم العلم التفصيلي به، فالعلم التفصيلي مأخوذ في موضوع التحريم، لا طريق اليه كي يكون العلم الإجمالي أيضا طريقا، و يلحقه حكم الشبهة المحصورة.

(3) لعله تعريض بمن استدل به على ما نحن فيه من جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام، كما حكاه بعض أعظم المحشين عن بعض من قارب عصره لعل هذا هو المراد بالأخبار الكثيرة التي أشار إليها المصنف قدس سرّه في تقريب الوجه الثاني لدعوى المستدل.

(4) لا يبعد وقوع التصحيف في العبارة، و أن المراد جواز الأخذ مما علم أن فيه الحرام، من دون أن يعلم بوجود الحرام في نفس المأخوذ، لأن هذا هو الذي دلت عليه النصوص المشار إليها، و هو الذي يمكن فرض حجية يد المسلم فيه.

و سيجيء (1): حمل جملها أو كلها على كون الحكم بالحل مستندا إلى كون الشيء مأخوذا من يد المسلم (2)، و متفرعا على تصرفه المحمول على الصحة عند الشك (3).

فالخروج بهذه الأصناف من الأخبار عن القاعدة العقلية الناشئة عما دلّ من الأدلة القطعية على وجوب الاجتناب عن العناوين المحرمة الواقعية - وهي (4) وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين، ووجوب إطاعة التكاليف المعلومة المتوقفة على الاجتناب عن كلا المشتبهين - مشكل جدا (5)، خصوصا مع اعتضاد القاعدة بوجهين آخرين هما كالدليل على (1) لم يتضح أين ذكر ذلك.

(2) التي لا مجال لدعوى سقوطها عن الحجية بسبب العلم الإجمالي بحرمة بعض ما تحت يد المأخوذ منه و عدم ملكيته له، لعدم كون بعض الأطراف مورد الابتلاء لالأخذ أو عدم كونه تحت قدرته، فلا ينتج معه العلم الإجمالي، كما يأتي في التنبيه الثالث و الخامس، فلا يمنع العلم الإجمالي من حجية اليد.

نعم لو فرض العلم الإجمالي بحرمة ما هو تحت القدرة و الابتلاء - كما لو علم إجمالا بحرمة أحد المالين المأخوذين من السلطان - تعيين سقوط اليد عن الحجية، و لزم الخروج عن إطلاق الأدلة المذكورة.

(3) يظهر منه الرجوع إلى أصالة الصحة في تصرف المسلم المقتضية لترتب الأثر عليه و هو تملك الآخذ. لكنه لا يخلو عن إشكال، لعدم الدليل على أصالة الصحة في التصرف مع الشك في سلطان المتصرف و ولايته على التصرف، كما يأتي في خاتمة الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

(4) الضمير يرجع إلى قوله: «القاعدة العقلية».

(5) خبر لقوله: «فالخروج بهذه الاصناف...».

اعتضاد القاعدة بوجهين آخرين:

إشارة

أحدهما: الأخبار الدالة على هذا المعنى:

منها: قوله: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال» (1)، والمرسل المتقدم: «اتركوا ما لا بأس به حذرا عما به البأس» (2)، وضعفها ينجر بالشهرة المحققة والإجماع المدعى في كلام من تقدم (3).

ومنها: رواية ضريس، عن السمن والجبن في أرض المشركين؟ قال:

«أما ما علمت أنه قد خلطه الحرام فلا تأكل، وأما ما لم تعلم فكل»، فإن (1) هذا الحديث لا يخلو عن إجمال، فإن الاجتماع يصدق مع التمييز وعدم الاشتباه، ولا يتوقف على الاشتباه، ولا قرينة على حمله عليه. خصوصا مع أن ظاهر غلبة الحرام صيرورة الحلال حراما واقعا، لا كونه بحكمه من حيث لزوم الاجتناب عنه عقلا مع بقائه على الحلية واقعا.

ولعل المراد به أنه إذا اجتمع السبب المقتضي للتحريم مع السبب المقتضي للتحليل كان التأثير للأول، كما لو استند الموت إلى السبب المحلل كالتذكية، وإلى السبب المحرم كالمتردي. أو المراد أنه إذا فتحت باب الحرام بين الناس غلب الحلال وترك الناس الحلال إلى الحرام لأنه أسهل عليهم، أو نحو ذلك مما هو أجنبي عما نحن فيه. وبالجملة: لا مجال للاستدلال بالحديث على ما نحن فيه بعد عدم ظهوره فيه بدوا وعدم القرينة المعينة له.

(2) تقدم في أول الكلام في وجوب الموافقة القطعية استشهاد المصنف قدس سره بالحديث المذكور و تقدم الإشكال فيه.

(3) الانجبار لو تم مشروط باعتمادهم عليه في الفتوى، ولا قرينة عليه في المقام بعد ما عرفت من الوجه العقلي المقتضي لوجوب الاحتياط، لقرب اعتمادهم عليه لا على الخبرين.

الخلط يصدق مع الاشتباه (1). ورواية ابن سنان: «كل شيء حلال حتى يجيئك شاهدان أن فيه الميتة»، فإنه يصدق على مجموع قطعات اللحم أن فيه الميتة (2).

ومنها: قوله في حديث التثليث: «وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم» بناء (3) على أن المراد بالهلاك ما هو أثر للحرام، فإن كان الحرام لم ينتج التكليف به فالهلاك المترتب عليه منقصته الذاتية، وإن كان مما ينتج (1) هذا خلاف الظاهر جدا.

(2) لكن يصدق على كل منها أنه لم يعلم أن فيه الميتة، فلا بد من الرجوع فيه إلى ما سبق في دفع الاستدلال على جواز الارتكاب بنصوص قاعدة الحل. فراجع.

مضافا إلى قرب أن يكون المراد به خصوص صورة الخلط، كما يشهد به أنه وارد في الجبن في رواية عبد الله بن سليمان المروية عن التهذيب والكافي، ولم أعثر عاجلا على رواية لابن سنان بهذا اللسان. ولعله غلط من النساخ.

(3) تقدم منه قدس سرّه التعرض لذلك في المسألة الأولى من مسائل الشبهة التحريمية البدوية، ورتب عليه دلالتها على استحباب الاحتياط في الشبهة البدوية، وتقدم منا الإشكال في ذلك، حيث ذكرنا ظهور الأدلة المذكورة في الإرشاد إلى لزوم الاحتياط، فهي مختصة بالشبهة المنجزة في نفسها، وحينئذ فهي تدل على لزوم الاحتياط في الشبهة المنجزة، ولا تصلح لبيان منجزية الشبهة، كما نحن بصدد هنا.

كما أنه بناء على ما ذكره فلا بد في صحة الاستدلال بهما من الفراغ عن منجزية الشبهة و كونها موردا للعقاب، ومعه لا حاجة للاستدلال بهذه الأوامر، كما هو الحال في سائر الأوامر الإرشادية، فإنها لا تقتضي أمرا زائدا على ما هو ثابت بدونها.

و من ثم تعرض المصنف قدس سرّه في ذيل هذا الكلام إلى الفائدة في الاستدلال المذكور، ويأتي الكلام فيها.

التكليف به-كما في ما نحن فيه-كان المترتب عليه هو العقاب الأخرى، وحيث إن دفع العقاب المحتمل واجب بحكم العقل وجب الاجتناب عن كل مشتبه بالشبهة المحصورة، ولما كان دفع الضرر غير العقاب غير لازم إجماعا كان الاجتناب عن الشبهة المجردة غير واجب، بل مستحبا.

وفائدة الاستدلال بمثل هذا الخبر: معارضته لما يفرض من الدليل على جواز ارتكاب أحد المشتبهين مخيرا، وجعل الآخر بدلا عن الحرام الواقعي، فإن مثل هذا الدليل (1) -لو فرض وجوده- حاكم على الأدلة الدالة على الاجتناب عن عنوان المحرم الواقعي (2)، لكنه معارض بمثل خبر التثليث وبالنبويين (3)، بل مخصص بها لو فرض عمومها للشبهة (1) وهو دليل جواز ارتكاب أحد المشتبهين مخيرا، وجعل الآخر بدلا.

(2) لأنه يقتضي تعيين الحرام الواقعي في خصوص ما يختاره ظاهرا، فيكون شارحا لموضوع الأدلة المذكورة، ولا يبقى معه موضوع لوجوب الاحتياط.

(3) الظاهر أن دليل جعل البديل حاكم بل وارد على الأدلة المذكورة، لأنه يقتضي رفع الشبهة تعبدا و تمييز المعلوم بالإجمال، نظير أدلة القرعة، فيخرج مورده عن موضوع الأدلة المذكورة.

كما أنه لو كان مفاده مجرد الحكم بحلّ بعض الأطراف و حرمة بعضها الآخر من دون تمييز للمعلوم بالإجمال- كما هو مقتضى ثاني الوجهين الذين أشرنا إليهما في تقريب كلام المصنف قدس سرّه في جعل البديل- فهو لا يقتضي رفع الشبهة تعبدا، إلا أنه يقتضي انحلال العلم الإجمالي الموجب لعدم منجزية الشبهة، فتخرج أيضا عن موضوع الأدلة المذكورة، لاختصاصها بالشبهة المنجزة في نفسها، بقربنة ذكر الهلكة في روايات التثليث و ذكر الحذر في النبوي الثاني.

نعم قد يشكل الحال في النبوي الأول، إذ لم يفرض في موضوعه إلا اجتماع

ما يستفاد من الأخبار الكثيرة: من كون الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين أمرا مسلما

الثاني: ما يستفاد من أخبار كثيرة: من كون الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين أمرا مسلما مفروغا عنه بين الأئمة عليهم السلام و الشيعة، بل العامة أيضا، بل استدل صاحب الحدائق على أصل القاعدة باستقراء مواردها في الشريعة.

لكن الإنصاف: عدم بلوغ ذلك حدا يمكن الاعتماد عليه مستقلا، وإن كان ما يستشتم منها قولاً و تقريرا- من الروايات- كثيرة:

منها: ما ورد في المأين المشتبهين (1)، خصوصا مع فتوى الأصحاب -بلا خلاف بينهم- على وجوب الاجتناب عن استعمالهما مطلقا.

و منها: ما ورد في الصلاة في الثوبين المشتبهين (2).

و منها: ما ورد في وجوب غسل الثوب من الناحية التي يعلم بإصابته بعضها للنجاسة معللا بقوله عليه السلام: «حتى يكون على يقين من طهارته».

الحلال مع الحرام بناء على أن المراد به الاختلاط و الاشتباه الحاصل مع جعل البدل، فلو كانت أدلة جعل البدل حاكمة عليه لم يبق له مورد معتد به، فتأمل جيدا.

(1) و هو الموثق: «عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قذر لا يدري أيهما هو و ليس هو يقدر على ماء غيره. قال: يهريقهما و يتيمّم» و هو يدل على منجزية العلم الإجمالي بالنجاسة و عدم جريان قاعدة الطهارة في أحد المأين، مع أنها بلسان قاعدة الحل.

(2) و هو صحيح صفوان بن يحيى: «أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الرجل معه ثوبان فاصاب أحدهما بول، و لم يدر أيهما هو، و حضرت الصلاة، و خاف فوتها و ليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال: يصلي فيهما جميعا».

فإن وجوب تحصيل اليقين بالطهارة-على ما يستفاد من التعليل- يدل على عدم جريان أصالة الطهارة بعد العلم الإجمالي بالنجاسة (1)، وهو الذي بنينا عليه وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة وعدم جواز الرجوع فيها إلى أصالة الحل، فإنه لو جرت أصالة الطهارة و أصالة حل الطهارة (2) و الصلاة (3) في بعض المشتبهين، لم يكن للأحكام المذكورة وجه، ولا للتعليل في الحكم الأخير بوجوب تحصيل اليقين بالطهارة بعد (1) لكن هذا لا يدل على منجزية العلم الإجمالي، لرجوعه في الفرض إلى علم تفصيلي بنجاسة الثوب الذي أصيب بالنجاسة، والذي يراد الصلاة فيه، فعدم جريان أصالة الطهارة لكونها محكومة لاستصحاب النجاسة، بخلاف ما إذا كان النجس أحد الثوبين أو الإناءين، لعدم الأثر لنجاسة أحدهما مع إمكان الطهارة أو الصلاة بأحدهما. فالمرجع فيه أصالة الطهارة لو لا العلم الإجمالي، فالمنع من الرجوع لأصالة الطهارة ظاهر في منجزية العلم الإجمالي بالإضافة إلى كلا الطرفين.

(2) يعني: بأحد الإناءين. وسيأتي الكلام فيه.

(3) يعني: بأحد الثوبين. لكن لا يخفى أن أصالة الحل إنما تقتضي التعبد بالحلّ التكليفي في مقابل الحرمة التكليفية عند احتمالها، لا بالحلّ الوضعي الراجع إلى تمامية العمل وصحته عند الشك في تمامية أجزائه أو وجود شرائطه أو فقد موانعه، بل المرجع حينئذ قاعدة الاشتغال بالعلم واستصحاب عدم ترتب الأثر، ما لم يرجع إلى أصل موضوعي حاكم بصحة العمل، كأصالة الطهارة في المقام.

و حينئذ فمن الظاهر أن الشك في حلّ الصلاة بالثوب و الطهارة بالماء مع الشك في نجاستهما ليس راجعا إلى الشك في حلها تكليفا حتى يرجع فيه إلى أصالة الحل، بل إلى الشك في صحتها. فليس المرجع في المقام إلا أصالة الطهارة لو لا العلم الإجمالي.

و منها: ما دل على بيع الذبائح المختلط ميتتها بمذكاها من أهل الكتاب (2)، بناء على حملها على ما لا يخالف عمومات حرمة بيع الميتة (3)، بأن يقصد بيع المذكى خاصة أو مع ما لا تحله الحياة من الميتة.

وقد يستأنس له: بما ورد من وجوب القرعة في قطع الغنم المعلوم وجود الموطوء في بعضها (4)، وهي الرواية المحكية في جواب الإمام الجواد عليه السلام لسؤال يحيى بن أكثم عن قطع غنم نزي الراعي على واحدة منها ثم أرسلها في الغنم؟ حيث قال عليه السلام: «يقسم الغنم نصفين ثم يقرع بينهما، فكل ما وقع السهم عليه قسم غيره قسمين، وهكذا حتى يبقى واحد ونجا الباقي».

(1) عرفت أنه يمكن أن يكون وجه التعليل جريان استصحاب النجاسة في الثوب الحاكم على أصالة الحل و الطهارة.

(2) لظهوره في انحصار الانتفاع المالي بذلك، و لو لا منجزية الشبهة لتمام الأطراف أمكن بيع بعض الأطراف من المسلم أو أكله.

اللهم إلا أن يفترق المقام عن ما نحن فيه بأن أصالة الحل محكمة بأصالة عدم التذكية في كل مشتبه بنفسه.

(3) كأنه لقوة العمومات المذكورة بنحو لا مجال لتخصيصها بالأدلة المشار إليها. لكنه غير ظاهر، كما تعرضنا لذلك في شرح ما ذكره المصنّف قدس سرّه في المكاسب المحرمة.

(4) وجه الاستئناس أنه لو لم يجب الاحتياط لزم جواز الاكتفاء بترك شاة واحدة مخيرا من دون حاجة للقرعة. وإنما لم يجعله دليلا لاحتمال كونه حكما تعبديا خاصا بمورده، فلا ينافي كون مقتضى القاعدة الجواز.

و هي حجة القول بوجوب القرعة، لكنها لا تنهض لإثبات حكم مخالف للأصول (1).

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

هذا، ولكن الإنصاف: أن الرواية أدل على مطلب الخصم بناء على حمل القرعة على الاستحباب (2)، إذ على قول المشهور لا بد من طرح (1) لم يتضح الوجه في مخالفته للأصول بعد اعتراف المصنف قدس سرّه بإمكان جعل البدل في أطراف العلم الإجمالي، وكون أدلة القرعة صريحة في جعل البدل، فيرتفع معها الإجمال تعبدًا، كما هو ظاهر. فينحصر وجه طرح الرواية- لو تم- بضعف سندها، أو إعراض الأصحاب عنها أو نحوهما من ما يقتضي سقوط الحديث عن الحجية، وتمام الكلام في ذلك في الفقه.

نعم لا إطلاق للرواية يقتضي عموم الرجوع للقرعة، بل يتعين الاقتصار على موردها. ودعوى فهم عدم الخصوصية مردودة على مدعيها. ولا سيما مع قرب الخصوصية لموردها، بلحاظ استلزام الاحتياط للضرر المالي المعتد به، بل لتلف المال الحلال أو تعطيله، ولا يبعد على الشارع الأقدس الاهتمام بذلك بتشريع مثل القرعة لحل مثل هذا المشكل.

نعم قد يتمسك بإطلاقات القرعة غير هذا الخبر وقد أشرنا إلى بعض الكلام في ذلك في مبحث القرعة في أواخر مبحث الاستصحاب من هذا الشرح. فراجع.

(2) لم يتضح الوجه في المبني المذكور مع ظهور الرواية في الوجوب. على أن دليل مطلب الخصم حينئذ ليس هو الرواية، بل الوجه الملزم بحملها على الاستحباب.

الرواية (1) أو العمل بها في خصوص موردها (2) .

نعم الرواية حينئذ لا تصلح للاستئناس بها لمذهب المشهور، لفرض قيام الدليل على عدم إرادة ظاهرها.

(1) يعني: لما سبق منه من عدم نهوضها لإثبات حكم مخالف للأصول، وقد عرفت الكلام فيه.

(2) يعني: ولا - تحمل على الاستحباب. لكن حملها على الاستحباب لا يجعلها دليلاً للخصم وإنما يمنع من الاستئناس بها لمذهب المشهور، كما ذكرنا.

ص: 370

الأول أنه لا فرق في وجوب الاجتناب عن المشتبه بالحرام بين كون

المشتبهين مندرجين تحت حقيقة واحدة]

أنه لا فرق في وجوب الاجتناب عن المشتبه بالحرام بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقة واحدة (1) و غير ذلك (2)، لعموم ما تقدم من الأدلة (3).

و يظهر من كلام صاحب الحدائق التفصيل، فإنه ذكر كلام صاحب المدارك في مقام تأييد ما قواه (4)، من عدم وجوب الاجتناب عن المشتبهين، و هو: أن (5) المستفاد من قواعد الأصحاب: أنه لو تعلق الشك بوقوع النجاسة في الإناء و خارجه لم يمنع من استعماله، و هو مؤيد لما ذكرناه.

(1) كما لو علم بنجاسة أحد المائين.

(2) كما لو علم بنجاسة الثوب و الماء.

(3) و عمدتها حكم العقل بتنجز التكليف المعلوم بالإجمال بالوجه الذي سبق الكلام فيه، فإنه لا يفرق فيه بين العلم بحقيقته لتردده بين فردين من حقيقة واحدة، و الجهل بها لتردده بين فردين من حقيقتين.

(4) يعني: ما قواه صاحب المدارك قدس سرّه.

(5) بيان لكلام صاحب المدارك قدس سرّه.

قال (1)، مجيباً عن ذلك:

أولاً: أنه من باب الشبهة الغير المحصورة (2).

و ثانياً: أن القاعدة المذكورة إنما تتعلق بالأفراد المندرجة تحت ماهية واحدة و الجزئيات التي تحويها حقيقة واحدة إذا اشتبه طاهرها بنجسها و حلالها بحرامها، فيفرق فيها بين المحصور و غير المحصور بما تضمنته تلك الأخبار، لا وقوع الاشتباه كيف اتفق، انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه -بعد منع كون ما حكاه صاحب المدارك عن الأصحاب مختصاً بغير المحصور، بل لو شك في وقوع النجاسة في الإناء أو ظهر الإناء، فظاهرهم الحكم بطهارة الماء أيضاً (3)، كما يدل عليه تأويلهم لصحيفة علي بن جعفر الواردة في الدم الغير المستبين في الماء بذلك (4) -: أنه لا (1) يعني: صاحب الحدائق قدس سره.

(2) كأنه من جهة أن خارج الإناء محتمل لمواضع كثيرة، لاحتمال وقوعها على ظهر الإناء أو في الأرض على سعتها، أو على الثوب أو الفراش أو غير ذلك مما لا حصر له.

(3) مع أن الشبهة فيه محصورة، لتردها بين طرفين فقط. نعم هي ملحقة بغير المحصورة لعدم منجزية العلم الإجمالي، لعدم ترتب التكليف على تنجس ظهر الإناء. و يأتي في بعض التنبهات الآتية التعرض لنظيره.

(4) ففي صحيفة علي بن جعفر عليه السلام عن أخيه: «عن رجل رعف فامتخط، فصار ذلك الدم قطعاً صغاراً، فأصاب إناءه، هل يصلح الوضوء منه؟ فقال عليه السلام: إن لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس، وإن كان شيئاً بينا فلا تتوضأ منه» وقد استدلل بها على عدم انفعال الماء بما لا يدركه الطرف من الدم، كرهوس الأبر.

و أجيب عنه -كما أشار إليه المصنف قدس سره- بأن إصابة الإناء لا تستلزم إصابة الماء، لإمكان ترده بين الماء و ظهر الإناء. وقد ذكر المصنف قدس سره أن التأويل المذكور

وجه (1) لما ذكره (2) من اختصاص القاعدة (3) .

أما أولاً: فلعموم الأدلة المذكورة، خصوصاً عمدتها وهي أدلة الاجتناب عن العناوين المحرمة الواقعية (4) -كالنجس و الخمر و مال الغير وغير ذلك-بضميمة حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

و أما ثانياً: فلأنه لا ضابطة لما ذكره من الاندراج تحت ماهية واحدة (5)، و لم يعلم الفرق بين تردد النجس بين ظاهر الإناء و باطنه، أو بين الماء و قطعة من الأرض، أو بين الماء و مائع آخر، أو بين مائعين مختلفي الحقيقة، و بين ترده ما بين مائعين أو ثوبين أو مائعين متحدي الحقيقة.

نعم، هنا شيء آخر: و هو أنه هل يشترط في العنوان المحرم الواقعي أو النجس الواقعي المراد بين المشتبهين، أن يكون على كل تقدير متعلقاً لحكم واحد أم لا؟ مثلاً: إذا كان أحد المشتبهين ثوباً و الآخر مسجداً، حيث ظاهر في بنائهم على عدم منجزية الشبهة في مثل ذلك، حتى لو كانت محصورة إذ لو كانت منجزة لم ينفع التأويل المذكور في جواز الوضوء.

(1) مبتدأ خبره قوله آنفاً: «و فيه...».

(2) يعني: صاحب الحدائق قدس سرّه.

(3) يعني: اختصاصها بما إذا كانت أطراف العلم الإجمالي ذات حقيقة واحدة.

(4) ذكرنا أن العمدة منجزية العلم الإجمالي، لا الأدلة المذكورة. فراجع ما تقدم في أول الكلام في المقام الأول.

(5) لا خفاء في الضابط المذكور غالباً، لأن الظاهر أن مراد صاحب الحدائق الاتحاد في الحقيقة عرفاً، و العرف لا يتردد في وحدة الحقيقة و تعددها غالباً. فالعمدة ما ذكره أولاً من عموم دليل المنع بنحو لا يناسب الفرق المذكور.

ص: 373

إن المحرم في أحدهما اللبس وفي الآخر السجدة، فليس هنا خطاب جامع للنجس الواقعي، بل العلم بالتكليف مستفاد من مجموع قول الشارع:

«لا تلبس النجس في الصلاة»، و«لا تسجد على النجس».

وأولى من ذلك بالإشكال: ما لو كان المحرم على كل تقدير عنوانا غيره على التقدير الآخر، كما لو دار الأمر بين كون أحد المائعين نجسا وكون الآخر مال الغير، لإمكان (1) تكلف إدراج الفرض الأول تحت خطاب «الاجتناب عن النجس» (2) بخلاف الثاني.

وأولى (3) من ذلك (4): ما لو تردد الأمر بين كون هذه المرأة أجنبية أو كون هذا المائع خمرا.

وتوهم إدراج ذلك كله في وجوب الاجتناب عن الحرام، مدفوع: بأن الاجتناب عن الحرام عنوان ينتزع من الأدلة المتعلقة بالعناوين الواقعية (5)، (1) تعليل لكون الفرض الثاني أولى بالإشكال من الأول، وأن الأول أخف إشكالا.

(2) بل لما كان الخطاب باجتناب النجس في المقام غير ناشئا من مانعية الأمرين المذكورين في الصلاة فمرجع التكليف في المقام إلى أمر واحد، وهو التكليف بالصلاة باللباس الطاهر ذات السجود على الموضوع الطاهر، فالذي يلزم مخالفته هو الخطاب الواحد بالتكليف المذكور.

(3) يعني: بالإشكال. ولم يتضح وجه الأولوية بعد فرض أن منشأ الإشكال تعدد الخطاب.

(4) يعني: من الفرض الثاني.

(5) الأولى أن يقول: مدفوع بأن الاجتناب عن الحرام الواقعي حكم منتزع

فلا اعتبار بها لا به (1)، كما لا يخفى.

والأقوى: أن المخالفة القطعية في جميع ذلك غير جائزة، ولا فرق عقلا و عرفا في مخالفة نواهي الشارع بين العلم التفصيلي بخصوص ما خالفه وبين العلم الإجمالي بمخالفة أحد النهيين، ألا ترى أنه لو ارتكب مائعا واحدا يعلم أنه مال الغير أو نجس، لم يعذر (2) لجهله (3) التفصيلي بما خالفه، فكذا حال من ارتكب النظر إلى المرأة و شرب المائع في المثال الأخير (4).

والحاصل: أن النواهي الشرعية بعد الاطلاع عليها بمنزلة نهي واحد عن عدة أمور (5)، فكما تقدم أنه لا يجتمع نهي الشارع عن أمر واقعي واحد كالخمر مع الإذن في ارتكاب المائعين المردد بينهما الخمر، فكذا لا يجتمع النهي عن عدة أمور مع الإذن في ارتكاب كلا الأمرين من الأحكام الشرعية الواقعية الواردة على العناوين المختلفة.

(1) فمع فرض تعددها لا تنفع وحدته.

(2) للعلم التفصيلي بحرمة ما يستعمله، وإن تردد وجهه، ولا إشكال في منجزية العلم التفصيلي على كل حال.

(3) تعليل للمنفى، وهو العذر.

(4) لعدم الفرق بينه وبين المثال المتقدم في تردد الخطاب الذي يخالف.

(5) لا حاجة للتنزيل المذكور في الاستدلال على المطلب، كما لا دليل عليه.

والعمدة في المقام تنجز التكليف الواقعي بالعلم الإجمالي به وإن لم يعلم نوعه أو عنوان موضوعه تفصيلا. وقد تقدم الكلام في ذلك في آخر الكلام في المقام الأول في حرمة المخالفة القطعية.

المعلوم وجود أحد تلك الأمور فيهما.

و أما الموافقة القطعية: فالأقوى أيضا وجوبها، لعدم جريان أدلة الحلية و لا أدلة البراءة عقليها و نقليها.

أما النقلية: فلما تقدم من استوائها بالنسبة إلى كل من المشتبهين، و إبقاؤهما يوجب التنافي مع أدلة تحريم العناوين الواقعية، و إبقاء واحد على سبيل البدل غير جائز، إذ بعد خروج كل منهما بالخصوص ليس الواحد لا بعينه فردا ثالثا يبقى تحت أصالة العموم (1).

و أما العقل، فلمنع استقلاله في المقام بقبح مؤاخذه من ارتكب الحرام المررد بين الأمرين، بل الظاهر استقلال العقل في المقام-بعد عدم القبح المذكور-بوجوب دفع الضرر، أعني العقاب المحتمل في ارتكاب أحدهما.

و بالجملة: فالظاهر عدم التفكيك في هذا المقام بين المخالفة القطعية و المخالفة الاحتمالية، فإما أن تجوز الأولى و إما أن تمنع الثانية.

(1) ما تقدم في المقام الثاني جار هنا، بلا فرق بعد فرض منجزية العلم الإجمالي.

الثاني هل تختص المؤاخذه بصورة الوقوع في الحرام، أم لا؟

أن وجوب الاجتناب عن كل من المشتبهين، هل هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه حذرا من الوقوع في المؤاخذه بمصادفة ما ارتكبه للحرام الواقعي، فلا- مؤاخذه إلا- على تقدير الوقوع في الحرام، أو هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه من حيث إنه مشتبه، فيستحق المؤاخذه بارتكاب أحدهما و لو لم يصادف الحرام، و لو ارتكبهما استحق عقابين؟

فيه وجهان، بل قولان.

أقواهما: الأول، لأن حكم العقل بوجوب دفع الضرر-بمعنى العقاب المحتمل بل المقطوع-حكم إرشادي (1)، وكذا لو فرض أمر الشارع بالاجتناب عن عقاب محتمل أو مقطوع بقوله: «تحرز عن الوقوع في معصية النهي عن الزنا»، لم يكن إلا إرشاديا، ولم يترتب على موافقته (1) يعني: لا يستوجب ذما نظير الذم الحاصل بالتعدي و الظلم حتى يكون منشأ لاستحقاق العقاب، لكونه كاشفا عن حكم شرعي بناء على الملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، بل غاية ما يلزم من مخالفته كون الشخص مفرطا في حق نفسه، كما أشرنا إليه في الدليل العقلي الأول من أدلة حجية الظن مطلقا.

ص: 377

و مخالفته سوى خاصية نفس المأمور به وتركه، كما هو شأن الطلب الإرشادي.

و إلى هذا المعنى أشار صلوات الله عليه بقوله: «اتركوا ما لا بأس به حذرا عما به البأس» (1)، وقوله: «من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم».

و من هنا ظهر: أنه لا فرق في ذلك بين الاستناد في وجوب الاجتناب إلى حكم العقل و بين الاستناد فيه إلى حكم الشرع بوجوب الاحتياط (2).

و أما حكمهم بوجوب دفع الضرر المظنون شرعا و استحقاق العقاب على تركه و إن لم يصادف الواقع، فهو خارج عما نحن فيه، لأن الضرر الدنيوي ارتكابه مع العلم حرام شرعا، و المفروض أن الظن في باب الضرر طريق شرعي إليه (3)، فالمقدم مع الظن كالمقدم مع القطع مستحق للعقاب، كما لو ظن سائر المحرمات بالظن المعتبر (4).

(1) بناء على كونه دليلا في المقام، و قد أشرنا إلى ذلك في أول الكلام في المقام الأول.

(2) لا تخلو العبارة عن تسامح، إذ لا حكم للشرع بوجوب الاحتياط في المقام، و إنما وردت منه نصوص تضمنت أوامر إرشادية لا تستتبع حكما شرعيا.

(3) ربما يقال بكفاية الخوف في منجزية الضرر على تفصيل في مقدار الضرر الدنيوي الذي يجب دفعه، و قد تقدم بعض الكلام في دليل العقل على البراءة.

(4) لا يخفى أن القاطع و الظان بالظن المعتبر إنما يستحقان العقاب مع الخطأ بناء على استحقاق العقاب بالتجري، لا من حيث المعصية. و تقدم منه قدس سرّه في مبحث

نعم، لو شك في هذا الضرر يرجع إلى أصالة الإباحة وعدم الضرر، لعدم استحالة ترخيص الشارع في الإقدام على الضرر الدنيوي المقطوع إذا كان في الترخيص مصلحة أخرى، فيجوز ترخيصه في الإقدام على المحتمل لمصلحة ولو كانت تسهيل الأمر على المكلف بوكول الإقدام على إرادته. وهذا بخلاف الضرر الأخرى، فإنه على تقدير ثبوته واقعا يقبح من الشارع الترخيص فيه (1).

نعم، وجوب دفعه عقلي ولو مع الشك، لكن لا يترتب على ترك دفعه إلا نفسه على تقدير ثبوته واقعا، حتى أنه لو قطع به ثم لم يدفعه واتفق عدمه واقعا لم يعاقب عليه إلا من باب التجري، وقد تقدم في المقصد الأول - المتكفل لبيان مسائل حجية القطع - الكلام فيه، وسيجيء أيضا.

فإن قلت: قد ذكر العدلية في الاستدلال على وجوب شكر المنعم: أن في تركه احتمال المضرة، وجعلوا ثمرة وجوب شكر المنعم وعدم وجوبه:

استحقاق العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوة نبي زمانه (2)، القطع الإشكال في استحقاق العقاب بالتجري، كما سيشير إليه هنا أيضا. فلو تم استحقاق العقاب مع مخالفة الظن بالضرر للواقع من حيثية المعصية تعين البناء على أخذ الظن في موضوع التحريم، لا أنه طريق محض للضرر الحرام.

(1) لا قبح في الترخيص إلا من حيث كونه لغوا بعد إلزام العقل بدفع الضرر المذكور، بل هو مقتضى الفطرة، لأهمية الضرر الموجبة للاهتمام به ولو مع ضعف الاحتمال.

(2) لا يبعد أن يكون المراد بذلك ما إذا لم تبلغه بنحو يعلم بصدقها وإن بلغته بنحو يشك فيه، كما يناسبه ما في بعض شروح الكتاب، إذ لو أريد به صورة عدم

فيدل ذلك على استحقاق العقاب بمجرد ترك دفع الضرر الأخرى المحتمل (1) .

قلت: حكمهم باستحقاق العقاب على ترك الشكر بمجرد احتمال الضرر في تركه، لأجل مصادفة الاحتمال للواقع (2)، فإن الشكر لما علمنا بوجوبه عند الشارع و ترتب العقاب على تركه، فإذا احتمل العاقل العقاب على تركه، فإن قلنا بحكومة العقل في مسألة «دفع الضرر المحتمل» صح عقاب تارك الشكر، من أجل إتمام الحجة عليه بمخالفة عقله، وإلا فلا، فغرضهم: أن ثمة حكومة العقل بدفع الضرر المحتمل إنما يظهر في الضرر الثابت شرعا مع عدم العلم به من طريق الشرع، لا أن الشخص يعاقب بمخالفة العقل وإن لم يكن ضرر في الواقع، وقد تقدم في بعض مسائل الشبهة التحريمية شطر من الكلام في ذلك (3) .

البلوغ أصلا لم يكن منشأ للاحتمال حتى يتنجز ويكون من صغريات ما نحن فيه، وهو وجوب دفع الضرر المحتمل. فلاحظ.

(1) يعني: ولو لم يكن هناك ضرر واقعي لعدم صدق مدعي النبوة، بحيث لم يقيدوا استحقاق العقاب بصورة الصدق.

(2) يعني: فمصادفة احتمال الضرر للواقع شرط في ترتبه وإنما لم يقيدوا بذلك في مسألة الشكر لمفروغيتهم عن مطابقة الاحتمال للواقع، و تحقق الشرط المذكور - كما لعله مقتضى فرضهم المدعي نبيا - لا لبنائهم على عدم اعتبار ذلك.

(3) راجع كلام المصنف قدس سرّه حول الاستدلال لوجوب الاحتياط بأخبار النهي عن ارتكاب الشبهة، وما ذكره في التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة التحريمية الحكمية.

وقد يتمسك لإثبات الحرمة في المقام بكونه تجريباً، فيكون قبيحاً عقلاً، فيحرم شرعاً.

وقد تقدم في فروع حجية العلم: الكلام على حرمة التجري حتى مع القطع بالحرمة إذا كان مخالفاً للواقع (1)، كما أفتى به في التذكرة فيما إذا اعتقد ضيق الوقت فأخر و انكشف بقاء الوقت، وإن تردد في النهاية.

وأضعف من ذلك: التمسك بالأدلة الشرعية الدالة على الاحتياط، لما تقدم (2): من أن الظاهر من مادة «الاحتياط» التحرز عن الوقوع في الحرام، كما يوضح ذلك النويان السابقان (3)، وقولهم صلوات الله عليهم: «إن الوقوف عند الشبهة أولى من الاقتحام في الهلكة».

(1) فقد تقدم منه قدس سرّه إنكار ذلك. وعرفت منا أن إنكار الحرمة في محله جداً.

نعم لا يبعد استحقاق العقاب بنظر العقل محرماً شرعاً لكن أشرنا في تلك المسألة إلى أن التجري مختص بما إذا كان الإقدام ناشئاً عن عدم المبالاة بالمعصية في مقام التمرد، ولا يتحقق مع مجرد احتمال الحرمة إذا كان الإقدام بدواعٍ آخر غير العصيان و بوجاء عدم إصابة الحرام.

نعم الإقدام حينئذٍ مع منجزية الاحتمال تغرير بالنفس مناف لقاعدة وجوب دفع الضرر عقلاً، التي عرفت أنها لا تقتضي ترتب العقاب و الضرر إلا في ظرف المصادفة.

وعليه فمع عدم المصادفة لا وجه لاستحقاق العقاب، لعدم المعصية الواقعية و لا التجري.

(2) تعليل لقوله: «وأضعف...».

(3) و هما قوله: «من ارتكب الشبهات وقع في الحرمات و هلك من حيث لا يعلم». وقوله: «اتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس».

أن وجوب الاجتناب عن كلا- المشتبهين إنما هو مع تنجز التكليف بالحرام الواقعي على كل تقدير، بأن يكون كل منهما بحيث لو فرض القطع بكونه الحرام كان التكليف بالاجتناب منجزاً، فلو لم يكن كذلك بأن لم يكلف به أصلاً، كما لو علم بوقوع قطرة من البول في أحد إناءين أحدهما بول أو متنجس بالبول أو كثير لا- ينفعل بالنجاسة، أو أحد ثوبين أحدهما نجس بتمامه (1)، لم يجب الاجتناب عن الآخر، لعدم (1) فلو كان النجس بعضه و علم بوقوع قطرة البول في غير محل النجاسة السابقة على تقدير إصابتها للثوب، فإصابة القطرة للثوب تكون منشأً للتكليف الفعلي بتطهيره.

اللهم إلا أن يقال: وجوب تطهير الثوب ليس نفسياً، بل غيرياً راجعاً إلى اعتبار طهارة الثوب في الصلاة أو الطواف، و حيث كان وجود النجاسة السابقة في الثوب مانعاً من الصلاة و الطواف فيه، فلا أثر فعلي للنجاسة الجديدة التي يحتمل حدوثها بسبب وقوع قطرة البول عليه.

نعم لها أثر تعليلي بمعنى أنه لو طهر الثوب من النجاسة السابقة لظهر أثر

العلم (1) بحدوث التكليف بالاجتناب عن ملاقي هذه القطرة، إذ لو كان ملاقيها هو الإناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب أصلا، فالشك في التكليف بالاجتناب عن الآخر شك في أصل التكليف لا المكلف به.

وكذا: لو كان التكليف في أحدهما معلوما لكن لا على وجه التنجز، بل معلقا على تمكن المكلف منه، فإن ما لا يتمكن المكلف من ارتكابه لا يكلف منجزا بالاجتناب عنه، كما لو علم بوقوع النجاسة في أحد شيئين لا يتمكن المكلف من ارتكاب واحد معين منهما، فلا يجب الاجتناب عن الآخر، لأن الشك في أصل تنجز التكليف (2)، لا في المكلف به تكليفا (3) منجزا.

وكذا: لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكنا عقلا، لكن المكلف النجاسة الجديدة. و كما أنه لو فرض إمكان الصلاة ببعض الثوب و لم يكن خارجا عن محل الابتلاء و لكان أثرها فعليا. فلا حظ.

(1) حتى يكون العلم المذكور منجزا للتكليف الواقعي لو فرض حصوله في الطرف الآخر، بل يرجع ذلك إلى الشبهة البدوية في التكليف بالاضافة إلى الطرف الآخر فتجري فيه أدلة البراءة و الحل بلا إشكال.

(2) نعم لو علم من نفسه التمكن من الطرف الآخر في وقته كان العلم الإجمالي منجزا، لتنجز التكليف المعلوم على كل حال، بناء على ما هو التحقيق من تنجز التكليف المشروط قبل وجود شرطه إذا علم بوجود شرطه، ولذا لا يجوز عقلا تعجيز المكلف نفسه عن امتثاله في وقته بإحداث الموانع منه. و عليه يبتني تنجيز العلم الإجمالي إذا كانت أطرافه تدريجية، كما يأتي في التنبيه السادس.

(3) مفعول مطلق لقوله: «المكلف به».

أجنبي عنه وغير مبتلى به بحسب حاله (1)، كما إذا تردد النجس بين إنائه (1) عدم الابتلاء تارة: يكون لمانع شرعي، مثل كون أحد الطرفين ملكا للغير مع عدم إذنه. وأخرى: يكون لظروف خاصة محيطية بالمكلف، مثل بعد أحد الطرفين أو إعراضه عنه.

أما الأول فلا ينبغي الإشكال في الحاقه بعدم القدرة على أحد الطرفين في عدم تنجز التكليف به بسبب العلم الإجمالي، لسبق تنجزه بمقتضى المنع الشرعي من التصرف فيه الموجب لكون الشبهة في الطرف الآخر بدوية مجرى لأصل البراءة.

ومنه يظهر أنه لا يكفي في التنجز فيه احتمال الابتلاء بارتفاع المانع الشرعي، بل لا بد من القطع بارتفاع المانع الشرعي، إذ مع الشك فيه لا يعلم بترتيب الأثر العملي على التكليف المعلوم بالإجمال الذي هو المعتبر في التنجز، بل لا مانع معه من الرجوع في الطرف الآخر للأصل.

نعم مع العلم بارتفاع المانع يتعين التنجز، لما سبق في صورة العلم بتجدد القدرة على الطرف الآخر.

وأما الثاني فيشكل حاله، لفرض القدرة معه على تمام الأطراف شرعا وعقلا، و مجرد عدم الابتلاء به النحو المذكور لا ينافيها قطعاً.

نعم لا يبعد كون الابتلاء الفعلي الخارجي شرطاً في توجه التكليف و تنجزه عقلا، لأن من شأن التكليف إحداث الداعي في نفس المكلف على طبقه، فإذا كان المكلف بحسب وضعه الخاص جارياً على مقتضى التكليف من دون حاجة إلى جعل الداعي له بسبب التكليف كان توجيه التكليف له عبثاً و لغوا بنظر العقلاء بل قد لا يكون الخطاب منشأ لانتزاع التكليف، لتقومه بالكلفة و الضيق، و هما غير حاصلين مع جري الإنسان بحسب طبعه على مقتضى التكليف. فمن يأبى طبعه الخمر لا يكون الخطاب بحرمتها في حقه منشأ لانتزاع التكليف إلا بنحو القضية التعليقية الراجعة إلى بيان تحقق ملاك التكليف لا غير، و لا يكون فعلياً إلا بتحقيق الابتلاء

وإناء آخر لا- دخل للمكلف فيه أصلاً، فإن التكليف بالاجتناب عن هذا الإناء الآخر المتمكن عقلاً غير منجز عرفاً، ولهذا لا يحسن التكليف المنجز بالاجتناب عن الطعام أو الثوب الذي ليس من شأن المكلف الابتلاء به (1).

نعم، يحسن الأمر بالاجتناب عنه مقيداً بقوله: إذا اتفق لك الابتلاء بذلك بعارية أو بملك أو بإباحة فاجتنب عنه (2).

اختصاص النواهي بمن يعد مبتلياً بالواقعة المنهي عنها و السر في ذلك

و الحاصل: أن النواهي المطلوب فيها حمل المكلف على الترك المختصة الذي يحتاج معه إلى أحداث الداعي بسبب التكليف.

وعليه فمع كون بعض أطراف العلم الإجمالي خارجاً عن الابتلاء لا مجال لتنجز العلم الإجمالي، لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على ما لا يكون الخطاب به منشأً لانتزاع التكليف، ويجري الأصل المرخص في الآخر. ولا يعارض بالأصل في الطرف الخارج عن الابتلاء، إذ يكون الخروج عن الابتلاء مانعاً من فعالية التكليف و تنجزه لعدم الأثر، كذلك يكون مانعاً من جريان الأصل المرخص الأثر فيلغو معه التعبد بالأصل.

ثم إنه لا يفرق في ذلك بين التكليف التحريمي و الوجوبي، ففي الثاني إذا كان أحد الأطراف بنحو لا يتركه المكلف لدواعيه النفسية الخاصة من عاطفة ملزمة أو حاجة شديدة أو نحوهما لا- يتنجز العلم الإجمالي بوجوب أحد الأمرين، لعين ما ذكر في الشبهة التحريمية المنجزة. فلاحظ. و الله سبحانه تعالى العالم و العاصم.

(1) الظاهر أن شأنية الابتلاء لا أثر لها في المقام، بل لا بد من فعالية الابتلاء بالنحو المتقدم.

(2) لكنه لا يكون سبباً لتنجز العلم الإجمالي، لعدم إحراز التكليف الفعلي.

إلا أن يعلم بتحقق الابتلاء المصحح للتكليف فيما بعد فيتنجز، لما أشرنا إليه عند الكلام في اعتبار القدرة في المنجزية.

بحكم العقل والعرف-بمن يعد مبتلى بالواقعة المنهي عنها، ولذا يعد خطاب غيره بالترك مستهجنا إلا على وجه التقييد بصورة الابتلاء.

ولعل السرفي ذلك: أن غير المبتلى تارك للمنهي عنه بنفس عدم ابتلائه، فلا حاجة إلى نهي، فعند الاشتباه لا يعلم المكلف بتنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي.

حل الإشكال بما ذكرنا عن كثير من مواقع عدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة

و هذا باب واسع (1) ينحل به الإشكال عما علم من عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة في مواقع، مثل ما إذا علم إجمالا بوقوع النجاسة في إنائه أو في موضع من الأرض لا يبتلى به المكلف عادة، أو بوقوع النجاسة في ثوبه أو ثوب الغير (2)، فإن الثوبين لكل منهما من باب الشبهة المحصورة مع عدم وجوب اجتنابهما، فإذا أجرى أحدهما في ثوبه أصالة الحل و الطهارة لم يعارض بجريانهما في ثوب غيره، إذ لا يترتب على هذا المعارض ثمة عملية للمكلف يلزم من ترتبها مع العمل بذلك (1) قيل: إن أول من نبه إلى ذلك المصنف قدس سرّه قال بعض أعظم المحشين قدس سرّه:

«كان بعض مشايخنا كثيرا ما يطعن على شيخنا الاستاذ العلامة بكونه منفردا في تأسيس هذا الأصل و الشرط...».

نعم لا- يبعد جريان الأصحاب عليه بحسب مرتكزاتهم من دون تنبيه على عنوان عدم الابتلاء، ولا يبعد كون حكمهم في الشبهة غير المحصورة راجعا إليه، كما سبق احتمال بعض نصوص قاعدة الحل عليه.

(2) هذا من موارد عدم الابتلاء بسبب المانع الشرعي-الذي عرفت عدم الإشكال في كونه مسقطا للعلم الإجمالي عن المنجزية-لحرمة التصرف في ثوب الغير بغير إذنه. نعم لو فرض الإذن فيه من قبله توقف سقوط العلم عن المنجزية على عدم الابتلاء بثوب الغير من حيث الصوارف النفسية.

الأصل طرح تكليف متنجز بالأمر المعلوم إجمالاً.

ألا ترى: أن زوجة شخص لو شكت في أنها هي المطلقة أو غيرها من ضررتها جاز لها ترتيب أحكام الزوجية على نفسها، ولو شك الزوج هذا الشك لم يجز له النظر إلى إحداهما، وليس ذلك إلا لأن أصالة عدم تطليقه كلا منهما متعارضان في حق الزوج، بخلاف الزوجة، فإن أصالة عدم تطلق ضررتها لا تثمر لها ثمرة عملية.

نعم، لو اتفق ترتب تكليف على زوجية ضررتها (1) دخلت في الشبهة المحصورة، ومثل ذلك كثير في الغاية.

اندفاع ما أفاده صاحب المدارك فيما تقدم بما ذكرنا

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

ويؤيد ما ذكرنا: صحيحة علي بن جعفر (2)، عن أخيه عليه السلام، الواردة (1) كما لو بذلت لها ما دفعه الزوج لها من النفقة، حيث تعلم حينئذ إجمالاً أما بحرمة تمكينها من نفسها للزوج أو بحرمة نفقة الضرة التي بذلتها لها.

(2) لعله إنما جعلها مؤيدة لا - دليلاً - لأن ظاهرها عدم تنجيس الدم القليل للماء إذا لم يستتب فيه ولم يكن له ظهور فيه لقلته. وحمل المشهور لها على العلم الإجمالي

في من رصف فامتخط فصار الدم قطعاً صغاراً فأصاب إناءه، هل يصلح الوضوء منه؟ فقال عليه السلام: «إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس به، وإن كان شيئاً بيننا فلا».

حيث استدل به الشيخ قدس سرّه على العفو عما لا يدركه الطرف من الدم، و حملها المشهور على أن إصابة الإناء لا يستلزم إصابة الماء، فالمراد (1) أنه مع عدم تبين شيء في الماء يحكم بطهارته، و معلوم أن ظهر الإناء و باطنه الحاوي للماء من الشبهة المحصورة (2). و ما ذكرنا، و اوضح لمن تدبر.

إلا أن الإنصاف: أن تشخيص موارد الابتلاء لكل من المشتبهين

إلا أن الإنصاف: أن تشخيص موارد الابتلاء لكل من المشتبهين و عدم الابتلاء بواحد معين منهما كثيراً ما يخفى.

ألا ترى: أنه لو دار الأمر بين وقوع النجاسة على الثوب و وقوعها على ظهر طائر أو حيوان قريب منه (3) لا يتفق عادة ابتلاؤه بالموضع بوقوع الدم في داخل الإناء أو خارجه خلاف الظاهر جداً، كما يقتضيه التدبر الصادق في الرواية سؤالاً و جواباً، فلا تكون من ما نحن فيه، بل لأجل ذلك لا يبعد عدم صلوحها للتأييد، أيضاً. نعم لا بأس بجعل بناء المشهور على ذلك مؤيداً في المقام.

(1) يعني: بناء على ما حملها عليه المشهور.

(2) يعني: فالحكم بعدم الاجتناب عن الماء لا وجه له إلا ما تقدم من اعتبار الابتلاء بتمام الأطراف في منجزية العلم الإجمالي.

(3) ظهر الحيوان إما أن لا يتنجس أصلاً، أو يتنجس ما دامت عين النجاسة فيه فلا أثر لتنجسه في حدوث التكليف جزماً و لا دخل له بعدم الابتلاء. نعم لا ينبغي إطالة الكلام في المثال.

النجس منه، لم يشك أحد في عدم وجوب الاجتناب عن ثوبه، وأما لو كان الطرف الآخر أرضاً لا يبعد ابتلاء المكلف به في السجود و التيمم وإن لم يحتج إلى ذلك فعلاً، ففيه تأمل.

والمعيار في ذلك وإن كان صحة التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بنجاسته و حسن ذلك من غير تقييد التكليف بصورة الابتلاء و اتفاق صيرورته واقعة له، إلا أن تشخيص ذلك مشكل جداً (1).

نعم، يمكن أن يقال عند الشك في حسن التكليف التنجيزي عرفاً بالاجتناب و عدم حسنه إلا معلقاً: الأصل البراءة من التكليف المنجز، كما هو المقرر في كل ما شك فيه في كون التكليف منجزاً أو معلقاً على أمر محقق العدم (2)، أو علم التعليق على أمر لكن شك في تحققه (3) أو كون المتحقق من أفرادهِ (4) كما في المقام (5).

(1) كما هو الحال في كثير من الأمور الوجدانية المبنية على التشكيك في الأفراد و تدرجها من الخفاء للوضوح.

(2) كما لو علم بنذر الصدقة و شك في تعليقه على شفاء الولد المعلوم عدم تحققه.

(3) كما لو علم بتعليق المنذور على شفاء الولد و شك في تحققه.

(4) كما لو علم بوجوب الصدقة عند دخول العالم للدار و دخلها زيد و شك في كونه عالماً.

(5) حيث يعلم بتعليق التكليف على الابتلاء، و يشك في كون علاقة المكلف ببعض الأطراف ابتلاءً أولاً.

لكن هذا مبني على أن الابتلاء شرط في ثبوت التكليف كالقدرة، كما يظهر

من المصنف قدس سرّه و لعله في غير محله، بل هو شرط عقلي لمنجزية التكليف و صلوحه لإحداث الداعي في نفس المكلف الذي هو المعيار في منجزية التكليف كل ذلك و إن كان يستلزم و إن كان عدم فعالية التكليف من حيث كونه لغوا، إلا أن عدم منجزية العلم الإجمالي لعدم منجزية التكليف و صلوحه للدعوية، لا لعدم فعليته حتى يمكن الرجوع في ذلك للأصول الشرعية أو العقلية المقتضية لوجود التكليف و عدمه.

و بالجملة: ليس الأثر في المقام لسعة التكليف و ضيقه الذي هو أمر شرعي حتى ينفع فيه الأصل، بل لمنجزيته و هي بحكم العقل، و لا تكون مجري الأصل.

بل قد يدعى امتناع الشك فيه لكونه من الأمور الوجدانية التي ليس لها واقع محفوظ قابل للشك، بل المكلف إذا رجع إلى ارتكازاته الوجدانية فأما أن يرى حسن التكليف و أحداثه الداعي في نفسه أولا.

إلا أن الإنصاف أن كثيرا من الأمور الوجدانية قد يتعذر تشخيصها على الإنسان بسبب اضطراب نفسه. و لذا فرض الفقهاء في مباحث الخلل في الصلاة الشك في كون ما عرض للمكلف شكاً أو ظنا مع أن الظن و الشك من الأمور الوجدانية التي ليس لها واقع محفوظ وراء الوجدان.

فالذي ينبغي أن يقال: لما كان التنجيز من الأحكام العقلية المشروطة-كما ذكرنا-بصلوح التكليف لإحداث الداعي في نفس المكلف، فمع اضطراب النفس و ترددها فيه لا وجه لترتيب أثره، بل بناء العقل في أمثال ذلك على عدمه، فلا مانع من الرجوع في الطرف المبتلى به للأصول الشرعية لعدم إحراز المانع، و هو تنجز التكليف المعلوم بالإجمال.

و أما ما ذكره بعض الأعظم قدس سرّه من وجوب الاحتياط في المقام، لتمامية الملاك و الشك إنما هو في المسقط، الذي هو مجرى الاحتياط، نظير الشك في القدرة.

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

هل يجوز التمسك بالمطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق لتعذر ضبط مفهومه، أم لا؟

فمرجع المسألة إلى: أن المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد-لتعذر ضبط مفهومه على وجه لا- يخفى مصداق من مصاديقه، كما هو شأن أغلب المفاهيم العرفية- هل يجوز التمسك به أو لا؟ والأقوى:

الجواز (1)، فيصير الأصل في المسألة وجوب الاجتناب، إلا ما علم عدم إذا قصد أن الشك في المقام ليس في المسقط، فإن عدم الابتلاء لا يقتضي سقوط التكليف كعدم القدرة، بل يقتضي عدم الأثر له و عدم صلوحه للداعوية المانع من تنجزه بالعلم الإجمالي عقلا، فهو موجب لعدم تمامية اقتضاء التكليف، و ليس هو كالعجز الموجب لسقوطه مع تمامية اقتضائه، فقياس أحدهما بالآخر في غير محله جدا.

(1) فقد تحقق في محله حجية العام مع إجماله و دورانه بين الأقل و الأكثر في مورد الشك، و المفروض في المقام إجمال عدم الابتلاء الموجب للخروج عن إطلاق التكليف.

وفيه: أولا: أن ذلك مختص بالتخصص المنفصل، أما المتصل بإجماله يسري إلى العام و يسقطه عن الحجية، و حينئذ فتوقف التنجيز على الابتلاء لما كان بحكم

العقل الجلي الذي يصح اتكال المتكلم عليه في مقام البيان فهو بحكم المخصص المتصل.

ودعوى: اختصاص ذلك بما إذا كان الخارج عنوانا واقعا غير مختلف المراتب تردد مفهومه بين الأقل والأكثر، لا ما إذا كان ذا مراتب مختلفة وعلم بخروج بعض مراتبه عن العام وشك في خروج بعض آخر، لأن الشك في مثل هذا يرجع إلى الشك في ورود مخصص آخر للعام غير ما علم التخصيص به كما ذكر ذلك بعض الأعظم قدس سرّه.

مدفوعة: بعدم الفرق، إذ مع فرض الشك حين ورود العام لوضوح ثبوت التخصيص في الجملة و اتكال المتكلم عليه، لا ينعقد ظهور العام كي يرجع إلى أصالة العموم. فتأمل.

وثانيا: أن ذلك مختص بالشبهة الحكمية كما لو تردد المراد من الفاسق بين مرتكب مطلق الذنب و مرتكب خصوص الكبيرة، ولا يجري في الشبهة الموضوعية كما في المقام، إذا التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية من طرف المخصص خلاف التحقيق.

ووجه كون المقام من ذلك: أن الشك في المقام ليس في حكم العقل بالمنجزية في بعض مراتب الابتلاء، لاستحالة الشك في حكم العقل، بل في أن ما يحكم العقل بامتناع التنجز معه حاصل في المقام الخاص أولا، بسبب خفاء الارتكاز النفسي والتباسه.

وثالثا: أن الشك في المقام ليس في إجمال المخصص ولا في التخصيص لا من جهة الشبهة الموضوعية ولا المفهومية الحكمية، لأن التنجز وإحداث الداعي لما كان من آثار التكليف المتأخرة عنه رتبة بإطلاق التكليف لا ينهض باثباته، ولا يتعرض له بوجه بل المرجع فيه العقل، ولذا سبق عدم جريان الأصول العملية مع الشك

تنجز التكليف بأحد المشتبهين على تقدير العلم بكونه الحرام.

إلا أن يقال: إن المستفاد من صحيحة علي بن جعفر المتقدمة كون الماء و ظاهر الإناء من قبيل عدم تنجز التكليف، فيكون ذلك ضابطاً في الابتلاء و عدمه (1)، إذ يبعد حملها على خروج ذلك عن قاعدة الشبهة فيه، و حينئذ فلا وجه للرجوع إلى إطلاق التكليف و لا يتم ما ذكره المصنف قدس سرّه.

فليس عدم التنجز مع عدم الابتلاء من سنخ التقييد لدليل التكليف حتى يرجع فيه للإطلاق، و يأتي فيهما ما ذكره المصنف قدس سرّه.

نعم هو يستلزم تقييد الإطلاق للغوية التكليف مع عدم صلوحه للتنجيز، إلا أن المهم في المقام ليس هو ارتفاع التكليف حتى يرجع في ذلك للإطلاق، بل عدم منجزيته، التي لا يتعرض لها الإطلاق و إن كان ملازماً لها.

و عليه فلا بد من الرجوع في الشك المذكور إلى مقتضى ما أشرنا إليه عند الكلام في مقتضى الأصول العملية.

نعم قد يكون ظاهر الخطاب صلوح التكليف للمنجزية و إحداث الداعي فعلاً، فيكشف عن تحقق الابتلاء المعتبر في ذلك و يرتفع الشك حينئذ، إلا أنه ليس من الإطلاق المصطلح، بل هو ظهور آخر خاص، يرجع إليه بملاك آخر.

على أنه مختص بالخطابات الشخصية، و لا- يجري في الخطابات الشرعية المبنية على بيان القضايا العامة التي هي من سنخ القضايا الحقيقية. و لذا لا إشكال في عدم منافاة ظهورها للعلم بعدم الابتلاء في بعض الموارد. فلاحظ.

و تأمل جيداً.

(1) هذا لو تم كشف عن أن ذلك فما فوقه من المراتب من موارد عدم الابتلاء، و لا يدل على أن جميع ما دونه من موارد الابتلاء.

على أنه سبق الإشكال في التأييد بالصحيحة المذكورة لما نحن فيه فضلاً عن

المحصورة لأجل النص. فافهم.

الاستدلال، لظهورها في أمر لا دخل له بالشبهة المحصورة.

ص: 394

إشارة

أن الثابت في كل من المشتبهين-لأجل العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي فيهما-هو وجوب الاجتناب، لأنه اللازم من باب المقدمة من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي، أما سائر الآثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام فلا تترتب عليهما، لعدم جريان باب المقدمة فيها (1)، فيرجع فيها إلى الأصول الجارية في كل من المشتبهين بالخصوص، فارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب حد الخمر على المرتكب، بل يجري أصالة عدم موجب الحد ووجوبه (2).

(1) فإن ملاك الاحتياط لما كان هو الخروج عن مقتضى التكليف المعلوم بالإجمال المفروض تنجزه، فلا وجه لجريانه في الآثار التي لم تنتج لعدم العلم بها، كحد الخمر، لعدم فعليته حين العلم إجمالاً بالخمرية، ولا حين الاستعمال، لاحتمال استعمال غير الخمر، فلا يحرز موضوع الحد حتى تسوغ إقامته.

(2) يعني: وأصالة عدم وجوب الحد، وهو أصل حكمي يرجع إليه لو فرض عدم جريان الأصل الموضوعي.

هل يحكم بتنجس ملاقي أحد المشتبهين؟

و هل يحكم بتنجس ملاقيه (1)؟ وجهان، بل قولان مبنيان على أن تنجس الملاقي إنما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس، بناء على أن الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه و لو بوسائط (2)، و لذا استدل السيد أبو المكارم في الغنية على تنجس الماء القليل بملاقة (1) يظهر من المصنف قدس سرّه أن الكلام في تنجس الملاقي و عدمه.

وربما يدعى وجوب الاجتناب عن الملاقي من دون حكم بتنجسه، كما سيظهر عند الكلام في أدلة المسألة.

(2) لا يخفى أن هذا تارة: يراد منه أن التكليف باجتناب النجس ينحل إلى تكاليف متعددة بالاجتناب عنه و عن ملاقيه. و أخرى: يراد منه أن التكليف باجتناب النجس تكليف واحد لا يتحقق امثاله إلا بالاجتناب عن ملاقيه.

فإن كان المراد الأول فهو لا يقتضي الاجتناب عن الملاقي في المقام، لأن المعلوم بالإجمال ليس إلا وجوب الاجتناب عن أحد النجسين من الملاقي و صاحبه، و أما وجوب الاجتناب عن الملاقي فهو غير محرز و لا- متجز، بل هو أمر زائد على المعلوم بالإجمال مدفوع بالأصل.

و إن كان المراد الثاني تعين البناء على وجوب اجتناب الملاقي عقلا- لعدم إحراز الفراغ عن التكليف المعلوم بالإجمال إلا به. لكنه لا يقتضي نجاسته. مع أن بناءهم عليه بعيد جدا.

كيف و لازمه لزوم اجتناب ما يحتمل ملاقاته للنجاسة في غير المقام، لعدم إحراز الفراغ عن التكليف باجتناب النجس المعلوم إلا به. و هو كما ترى.

هذا كله بناء على أن وجوب الاجتناب عن كل منهما عقلي بملاك لزوم إحراز الفراغ عن التكليف المعلوم بالإجمال، كما هو المفروض في المقام أما بناء على كونه شرعيا. فسيأتي الكلام فيه.

النجاسة، بما دلّ على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى: و الرجز فاهجر، ويدل عليه أيضا ما في بعض الأخبار، من استدلاله عليه السلام على حرمة الطعام الذي مات فيه فأرة ب: «أن الله سبحانه حرم الميتة» (1)، فإذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتهين (2) فقد حكم بوجوب هجر كل ما لاقاه. وهذا معنى ما استدل به العلامة قدس سرّه في المنتهى على ذلك (3): بأن الشارع أعطاهما حكم النجس، وإلا فلم يقل أحد: إن كلا من المشتهين بحكم النجس في جميع آثاره (4).

(1) فإنه يدل بظاهره على أن تحريم الميتة يقتضي اجتناب ملاقيها. لكن ما تقدم جار في هذا أيضا، كما يظهر بالتأمل. وسيأتي في التنبيه عليه.

(2) ليس المفروض فيما تقدم حكم الشارع بوجوب اجتناب كلا المشتهين، بل وجوب اجتنابهما بحكم العقل احتياطا للفراغ عن التكليف المعلوم بالإجمال، وعليه يبني ما تقدم منا.

أما لو فرض كون وجوب الاجتناب شرعيا فإن كان المدعى ملازمة وجوب الاجتناب عن الشيء ولو لم يكن نجسا، لوجوب الاجتناب عن ملاقيه أمكن في المقام إثبات وجوب الاجتناب عن الملاقي.

لكن لا- مجال لإثبات نجاسته، وإن كان المدعى ملازمة وجوب الاجتناب عن النجس لوجوب الاجتناب عن ملاقيه، فلا مجال لإثبات وجوب الاجتناب عن الملاقي إلا أن يثبت نجاسة الملاقي أو كونه بحكم النجس، كما هو ظاهر ما يأتي من المنتهى. فحمله على ما سيذكره المصنف قدس سرّه- مع أنه خلاف الظاهر- لا ينفذ في الاستدلال فلاحظ.

(3) يعني: لزوم الاجتناب عن الملاقي.

(4) معطوف على: «أن تنجس الملاقي...» في قوله: «قولان مبنيان على أن

أو أن الاجتناب عن النجس لا يراد به إلا الاجتناب عن العين، و تنجس الملاقي للنجس حكم وضعي سببي يترتب على العنوان الواقعي من النجاسات نظير وجوب الحد للخمر، فإذا شك في ثبوته للملاقي جرى فيه أصل الطهارة و أصل الإباحة.

الأقوى عدم الحكم بالتنجس و عدم تمامية الأدلة المذكورة

و الأقوى: هو الثاني.

أما أولاً (1): فلما ذكر، و حاصله: منع ما في الغنية، من دلالة وجوب هجر الرجز على وجوب الاجتناب عن ملاقي الرجز إذا لم يكن عليه أثر من ذلك الرجز (2)، فتجنبه حينئذ ليس إلا لمجرد تعبد خاص، فإذا حكم الشارع (3) بوجوب هجر المشتبه في الشبهة المحصورة، فلا يدل على وجوب هجر ما يلاقيه.

تنجس الملاقي...» و هذا وجه القول بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي.

(1) ليس هنا جواب آخر حتى يصح مثل هذا التعبير.

نعم كلام المستدل يرجع إلى أمرين:

الأول: إن ظاهر الأمر بالاجتناب عن النجس الاجتناب عن ملاقيه.

الثاني: الاستشهاد له بالرواية الواردة في الطعام الذي ماتت فيه فأرة.

و هذا جواب عن الوجه الأول، و يأتي الجواب عن الوجه الثاني بقوله: «و أما الرواية...».

(2) أما لو كان عليه أثر من ذلك الرجز فيجب الاجتناب عنه لأجل الأثر الذي عليه.

(3) عرفت أن وجوب هجر المشتبه ليس شرعياً، بل عقلياً بملاك لزوم الفراغ اليقيني عن التكليف المعلوم بالإجمال. و عرفت أنه عليه لا يتم الاستدلال.

نعم، قد يدل بواسطة بعض الأمارات الخارجية، كما استفيد نجاسة البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء من أمر الشارع بالطهارة (1) عقيبها، من جهة استظهار أن الشارع جعل هذا المورد من موارد تقديم الظاهر على الأصل (2)، فحكم بكون الخارج بولا، لا أنه أوجب خصوص الوضوء بخروجه.

و به يندفع تعجب صاحب الحدائق من حكمهم بعدم النجاسة فيما نحن فيه و حكمهم بها في البلل، مع كون كل منهما مشتبهًا، حكم عليه ببعض أحكام النجاسة.

و أما الرواية، فهي رواية عمرو بن شمر، عن جابر الجعفي، عن (1) لم يتضح الوجه في كون هذا نظيرا للمقام، فإن الأمر عقيب البلل المشتبه بالطهارة ليس راجعا إلى وجوب هجره و لزوم الاجتناب عنه، و لا دلالة له بنفسه على وجوب هجر الملاقي له، بل يستفاد ذلك بمقدمات آخر، كما هو ظاهر.

و منه يظهر أن ما في الحدائق لا- يبتني على ما في الغنية، بل هو راجع إلى أمر آخر، و حاصله: أن الحكم ببعض أحكام النجاسة كوجوب الاجتناب في المقام و وجوب الوضوء في البلل المشتبه يكشف عن الحكم بالنجاسة، فيلزم ترتب آثارها، و منها الحكم بتنجس الملاقي، كما حكموا به في البلل المشتبه.

و يتعين الجواب عنه بأن الحكم بالوضوء بعد البلل المشتبه شرعي، و قد استظهر منه بقرائن خاصة إنه متفرع على الحكم بنجاسته، فلا وجه لقياسه على الحكم بالاجتناب في المقام مع كونه حكما عقليا بملاك لزوم إحراز الفراغ عن التكليف المعلوم بالإجمال، و لا تعرض فيه للحكم بالنجاسة.

(2) المراد من الظاهر هو ظهور عدم الاستبراء في كون الخارج بولا، و من الأصل هو أصل الطهارة.

أبي جعفر عليه السّلام: «أنه أتاه رجل فقال له: وقعت فأرة في خابية فيها سمن أو زيت، فما ترى في أكله؟ فقال أبو جعفر عليه السّلام: لا تأكله، فقال الرجل:

الفأرة أهون علي من أن أترك طعامي لأجلها، فقال له أبو جعفر عليه السّلام:

إنك لم تستخف بالفأرة وإنما استخففت بدينك، إن الله حرم الميتة من كل شيء».

وجه الدلالة: أنه عليه السّلام جعل ترك الاجتناب عن الطعام استخفافا بتحريم الميتة، ولو لا استلزامه لتحريم (1) ملاقيه لم يكن أكل الطعام استخفافا بتحريم الميتة، فوجوب الاجتناب عن شيء يستلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيه.

لكن الرواية ضعيفة سنداً. مع أن الظاهر من الحرمة فيها النجاسة، لأن مجرد التحريم لا يدل على النجاسة فضلاً عن تنجس الملاقى (2)، (1) لا يخفى أن التلازم بين تحريم الميتة و تحريم ملاقيها لا ينفع فيما نحن فيه بعد عدم إحراز كون الملاقى ملاقياً للنجس.

نعم لو كان المستفاد من الرواية أن التكليف في المقام واحد و هو تحريم الميتة، إلا أن امثاله لا يتحقق إلا باجتناب ملاقيه لثم الاستدلال على وجوب اجتناب الملاقى في المقام، كما تقدم الكلام فيه. فراجع.

(2) هذا إنما يتم لو كان المدعى للخصم هو تنجس الملاقى، أما لو كان المدعى هو وجوب الاجتناب عن الملاقى من دون حكم بنجاسته، فهو يبتني على ما تقدم.

نعم الالتزام بأن حرمة الشيء تستلزم حرمة ملاقيه بعيد جداً، و تخصيص الرواية بخصوص النجاسات ليس بأولى من حمل الحرمة فيها على النجاسة. فتأمل جيداً.

وارتكاب التخصيص في الرواية بإخراج ما عدا النجاسات من المحرمات، كما ترى، فالملازمة (1) بين نجاسة الشيء و تنجس ملاقيه، لا حرمة الشيء و حرمة ملاقيه.

فإن قلت: وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه وإن لم يكن من حيث ملاقاته له، إلا أنه يصير كملاقيه في العلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة المشتبه الآخر، فلا فرق بين المتلاقيين في كون كل منهما أحد طرفي الشبهة، فهو نظير ما إذا قسم أحد المشتبهين قسمين و جعل كل قسم في إناء.

أصالة الطهارة و الحلّ في الملاقي سليمة عن المعارض

قلت: ليس الأمر كذلك، لأن أصالة الطهارة و الحل في الملاقي -بالكسر- سليم عن معارضة أصالة طهارة المشتبه الآخر (2)، بخلاف (1) يعني: الاستفادة من الرواية.

(2) هذا مبني على أن المانع من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي هو سقوطها بالمعارضة، وهو خلاف التحقيق، لما يأتي في مبحث الاستصحاب من أن العلم الإجمالي بكذب أحد الأصلين لا- يمنع من جريانهما مع تحقق موضوعيهما، بل المانع من العمل بالأصول إما لزوم الترخيص في المعصية، وهي مخالفة التكليف المنجز بسبب العلم الإجمالي- كما قد يظهر من المصنف قدس سرّه في مبحث لزوم الموافقة القطعية- وإما لزوم لغوية جعل الحكم الواقعي لعدم العمل به بعد فرض العلم به ولو إجمالاً.

و أما ما ذكرناه قريباً من أن جريان الأصول إنما يقتضي الترخيص في الأطراف من حيثية موضوع الأصل- وهو الجهل بالتكليف- ولا يقتضي الترخيص من جميع الحثيات، و حينئذ فلا- ينافي تنجز الأطراف بسبب العلم الإجمالي بل يلزم العمل على مقتضى العلم الإجمالي.

أصالة الطهارة و الحل في الملاقي -بالفتح-فإنها معارضة بها في المشتبه الآخر.

و السر في ذلك: أن الشك في الملاقي -بالكسر- ناش عن الشبهة المتقومة بالمشتبهين (1)، فالأصل فيهما أصل في الشك السببي (2)، و الأصل فيه أصل في الشك المسببي، وقد تقرر في محله: أن الأصل في الشك السببي و تشترك الوجوه الثلاثة في عدم جريان الأصول الترخيضية في الأطراف مع تنجز العلم الإجمالي، و لا- بد في العمل على الأصول من سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية بسبب انحلاله، أو خروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء، أو غير ذلك.

و حينئذ فاللازم النظر في حال العلم الإجمالي المذكور في المقام، و من الظاهر انحلال العلم الإجمالي الذي طرفه الملاقي فيما لو كانت الملاقاة بعد العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر، لتنجز الطرف الآخر بالعلم المذكور، فيخرج عن الابتلاء بالإضافة إلى العلم الإجمالي الآخر الذي طرفه الملاقي، فلا يكون منجزاً، و لا يمنع من الرجوع للأصل في الملاقي.

نعم لو كان العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر سابقاً على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر أو مقارناً له توجه الاجتناب عن الملاقي لعدم سقوط العلم الإجمالي الذي يكون هو طرفاً له عن المنجزية، على كلام و تفصيل لا تسعه هذه العجالة. و عسى الله سبحانه و تعالى أن يوفق لتحقيق ذلك في فرصة أخرى، إنه خير مسئول.

(1) إذ منشأ الشك فيه أن النجاسة المعلومة بالإجمال هل هي في الملاقي أو في الطرف الآخر؟

(2) لا يخفى أن السببي هو الأصل الجاري في الملاقي و أما الجاري في الطرف الآخر فهو أجنبي عن الملاقي، و التمسك به فيه مبني على الأصل المثبت.

حاكم و وارد على الأصل في الشك المسببي-سواء كان مخالفا له، (1) كما في أصالة طهارة الماء الحاكمة على أصالة نجاسة الثوب النجس المغسول به، أم موافقا له كما في أصالة طهارة الماء الحاكمة على أصالة إباحة الشرب، فما دام الأصل الحاكم الموافق أو المخالف يكون جاريا لم يجر الأصل المحكوم، لأن الأول رافع شرعي للشك المسبب بمنزلة الدليل بالنسبة إليه، وإذا لم يجر الأصل الحاكم لمعارضته بمثله (2) زال المانع من جريان الأصل في الشك المسبب و وجب الرجوع إليه، لأنه كالأصل بالنسبة إلى المتعارضين (3) .

ألا ترى: أنه يجب الرجوع عند تعارض أصالة الطهارة و النجاسة-عند تميم الماء النجس كرا بطاهر (4)، و عند غسل المحل (1) يعني: في مقام العمل.

(2) كما في المقام حيث يسقط الأعلان الجاريان في المشتبهين بالمعارضة.

(3) يعني: الدليلين المتعارضين، فانه لو فرض تساقطهما يرجع إلى الأصل الجاري في الواقعة.

(4) فإن مقتضى الاستصحاب بقاء نجاسة النجس و طهارة الطاهر، إلا أن الإجماع على اتحاد حكم المائين بعد اتصالهما موجب لتعارض الأصلين و تساقطهما الموجب للرجوع إلى أصل الطهارة المتأخر رتبة عن الاستصحابين، فهو و إن لم يكن مسببا عنهما، إلا أنه كالأصل المسبب محكوم لهما و لا يرجع إليه في فرض جريانهما، لما تقرر من حكومة الاستصحاب على قاعدة الطهارة.

وفيه-مع أنه مبني على أن مقتضى الإجماع اتحاد حكم المائين واقعا و ظاهرا، الكاشف عن خروج أحد الأصلين عن عموم دليل الاستصحاب تخصيصا، أما لو كان مقتضاه اتحاد حكمهما واقعا لا غير فهو لا يوجب سقوطهما عن الحجية،

النجس بماءين مشتهين بالنجس (1) - إلى قاعدة (2) الطهارة، ولا تجعل القاعدة كأحد المتعارضين؟

نعم، ربما تجعل معاضدا لأحدهما (3) الموافق لها بزعم كونهما في مرتبة واحدة.

لكنه توهم فاسد، ولذا لم يقل أحد في مسألة الشبهة المحصورة بتقديم أصالة الطهارة في المشتبه الملاقى - بالفتح - لاعتزادها بأصالة طهارة الملاقى (4)، بالكسر.

كما حقق في محله -: إن استصحاب نجاسة النجس حاكم على استصحاب طهارة الطاهر، لأنه يقتضي انفعاله و تنجسه به بناء على انفعال الماء القليل بالنجاسة، وليس من سنخ المتعارضين حتى يتساقطان ويرجع إلى أصالة الطهارة. على ما يأتي عند الكلام في تعارض الاستصحابين من خاتمة الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

(1) فإن استصحاب طهارته من حين غسله بالطاهر الواقعي واستصحاب نجاسته من حين غسله بالنجس الواقعي يتعارضان، ويتعين الرجوع إلى أصالة الطهارة.

نعم لما كان المقام من موارد تعاقب الحالتين المتضادتين فجريان الاستصحاب، فيه ثم التساقط مبني على جريان الأصل ذاتا في تعاقب الحالتين المتضادتين، لا أنه قاصر عنهما موضوعا. مع أنه قد يتمسك في المقام باستصحاب النجاسة حين ملاقة الماء الثاني قبل انفصال ماء الغسالة، فإنه يعلم حينئذ نجاسة المحل، إما لكون الماء الثاني نجسا أو لكون المحل نجسا لم يكمل غسله، فتستصحب نجاسته. فتأمل.

(2) متعلق ب(الرجوع) في قوله: «ألا ترى أنه يجب الرجوع عند...».

(3) كما يوجد التعبير بذلك في كلمات كثير من الأصحاب.

(4) لا يخلو الاستشهاد بذلك من إشكال، لاختلاف موضوع الأصليين

التحقيق في تعارض الأصلين الرجوع إلى ما وراءهما من الأصول

فالتحقيق في تعارض الأصلين مع اتحاد مرتبتهما لاتحاد الشبهة الموجبة لهما: الرجوع إلى ما وراءهما من الأصول التي لو كان أحدهما سليما عن المعارض لم يرجع إليه، سواء كان هذا الأصل مجانسا لهما (1) أو من غير جنسهما كقاعدة الطهارة في المثالين (2). فافهم و اغتتم.

و تمام الكلام في تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى.

نعم، لو حصل للأصل في هذا الملاقي-بالكسر-أصل آخر في مرتبته كما لو وجد معه ملاقي المشتبه الآخر، كانا من الشبهة المحصورة (3).

و لو كان ملاقة شيء لأحد المشتبهين قبل العلم الإجمالي وفقد الملاقي-بالفتح-ثم حصل العلم الإجمالي بنجاسة المشتبه الباقي أو المفقود، قام ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه وعن الباقي، لأن أصالة الطهارة في الملاقي-بالكسر-معارضة بأصالة الطهارة في المشتبه الآخر، لعدم جريان للتباين بين الملاقي و الملاقي، المانع من اعتقاد الأصل الجاري في الملاقي بالأصل الجاري في الملاقي، فلا يقاس بالأصلين المترتين الجارين في موضوع واحد. نعم قد يصح الاستشهاد لو كان الأصل المثبت حجة، لأن الأصل الجاري في الملاقي يكون مرجعا في الملاقي حينئذ لتلازم حكيمها. على أن الاستشهاد مبني على بنیان الترجيح في الأصلين المتعارضين وعدم اختصاصه بالدليلين المتعارضين. و هو محل إشكال أو منع.

(1) حيث كان الرجوع إليها بعد سقوط الاستصحابين بالمعارضة، وليست هي من جنسهما.

(2) فيجری فيهما ما تقدم في وجه المنع عن الرجوع للأصول.

(3) كما في مورد الرجوع إلى الاستصحاب المحكوم بعد سقوط الاستصحاب الحاكم-الذي هو من نفسه-بالمعارضة.

الأصل في المفقود حتى يعارضه، لما أشرنا إليه في الأمر الثالث: من عدم جريان الأصل في ما لا يتتلى به المكلف ولا أثر له بالنسبة إليه (1).

فمحصل ما ذكرنا: أن العبرة في حكم الملاقي بكون أصالة طهارته سليمة أو معارضة.

(1) لا يخفى أن عدم الأثر بالنسبة إليه لا يمنع من جريان الأصل إذا كان له أثر بالنسبة إلى ملاقيه، فإنه يكفي في جريان الأصول ثبوت الأثر ولو بالواسطة إذا كانت شرعية، كما في المقام. ولذا لو لم تكن نجاسة الشيء مورد أثر بالإضافة إليه، لعدم كونه مما يؤكل حتى يحرم أو يحمل أو يلبس حتى يمنع من الصلاة فيه أو أرضا حتى يمكن السجود عليه جريان الأصل فيه بلحاظ ملاقيه، ويكون حاكما على الأصل الجاري في الملاقي.

و حينئذ فاللازم في المقام سقوط الأصل الجاري في الطرف الآخر بمعارضته للأصل الجاري في الملاقي فيجري الأصل في الملاقي بلا معارض.

هذا بناء على أن المانع من جريان الأصول المعارضة، أما بناء على ما ذكرنا من كون المانع من العمل بالأصل منجزية العلم الإجمالي توجه لزوم الاجتناب عن الملاقي في المقام، للعلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة الطرف الآخر. الذي هو منجز على كل حال، لعدم تنجز الطرف الآخر بالعلم الإجمالي بنجاسته أو نجاسة الملاقي لخروج الملاقي عن الابتلاء الموجب لعدم منجزية العلم الإجمالي الذي يكون هو طرفا له.

ومنه يظهر الحال فيما لو كان الملاقي باقيا إلا أنه لا أثر لنجاسته، لعدم كونه مما يؤكل أو يشرب أو يلبس أو يحمل أو يسجد عليه أو يتيمم به، وكان الطرف الآخر موردا للآخر، فإن العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما لا يكون منجزا، و حينئذ فان كان الملاقي مما له الأثر كان العلم بالملاقاة موجبا لتنجز العلم بنجاسته أو نجاسة الطرف الآخر.

ولو كان العلم الإجمالي قبل فقد الملقى و الملاقاة ففقد، فالظاهر طهارة الملقى و وجوب الاجتناب عن صاحب الملقى (1)، و لا يخفى وجهه. فتأمل جيدا.

(1) لتتجزه بالعلم الإجمالي السابق، و بقاء تنجزه حتى بعد فقد طرفه- و هو الملقى- لما هو المعلوم من عدم سقوط العلم الإجمالي من المنجزية بتلف بعض أطرافه أو خروجه عن الابتلاء و نحوهما و انما يكون ذلك مانعا من تنجزه لو حصل قبل العلم. و حينئذ فإذا كان صاحب الملقى منجزا بالعلم الإجمالي السابق فلا يتجز العلم الإجمالي الآخر بنجاسته أو نجاسة الملقى، لخروج بعض أطرافه عن محل الابتلاء، فلا منجز للملقى، بل يرجع فيه لمقتضى الأصل.

ص: 407

لو اضطر إلى ارتكاب بعض المحتملات: فإن كان بعضا معيناً، فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي إن كان الاضطرار قبل العلم أو معه، لرجوعه إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي، لاحتمال كون المحرم هو المضطر إليه (1)، وقد عرفت توضيحه في الأمر المتقدم.

وإن كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر، لأن الإذن في (1) فلا أثر لحرمة لارتفاعها بسبب الاضطرار إليه، وإذا لم يتنجز العلم الإجمالي فلا مانع من الرجوع للأصل في الطرف الآخر. ولا مجال لدعوى معارضته بالأصل الجاري في الطرف المضطر إليه-بناء على أن الوجه في عدم جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي هو سقوطها بالمعارضة-لعدم الأثر للأصل المرخص فيه بعد العلم بعدم وجوب الاجتناب عنه واقعا بسبب الاضطرار، فلا يجري الأصل إلا في الطرف الآخر، لاختصاص الشك به.

ولعل هذا هو مراد المصنف قدس سرّه بقوله: «وقد عرفت توضيحه في الأمر المتقدم». فلاحظ.

ترك بعض المقدمات العلمية بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي (1)، يرجع إلى اكتفاء الشارع في امثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات (2).

ولو كان المضطر إليه بعضا غير معين، وجب الاجتناب عن الباقي وإن كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي، لأن العلم حاصل بحرمة واحد من أمور لو علم حرمة تفصيلا وجب الاجتناب عنه، وترخيص بعضها (1) وجوب اجتناب الحرام الواقعي قد يتم فيما لو أمكن دفع الاضطرار بغير الحرام، كما هو الحال في الاضطرار إلى غير معين على كلام يأتي، أما لو انحصر دفع الاضطرار بارتكاب الحرام كان الاضطرار موجبا لارتقاع حرمة، وحينئذ فلا يحرز في المقام وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي، لاحتمال انطباقه على ما هو مضطر إليه فلا يحرز وجوب المقدمة العلمية حتى يتوجه الكلام الآتي.

و أما استصحاب بقاء التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار، فلا أثر له بالإضافة إلى المضطر إليه، لعدم وجوب الاجتناب عنه قطعا، ولا بالإضافة إلى الطرف الآخر، لعدم إحراز انطباقه عليه، فلا ينفع الاستصحاب في وجوب الاجتناب عنه إلا بناء على الأصل المثبت.

نعم قد يقال: إن الاضطرار لما كان بعد العلم الإجمالي المنجز للتكليف الواقعي المعلوم بالإجمالي، فلا يحرز به سقوط التكليف، بل المرجع فيه قاعدة الاشتغال، فالفرق بينه وبين ما إذا كان الاضطرار سابقا على العلم أنه مع سبق الاضطرار يشك في حدوث التكليف، ومع حدوثه يشك في سقوطه، والأول مجرى البراءة، والثاني مجرى الاشتغال، نظير الفرق بين إراقة أحد الإنائين قبل العلم وإراقة بعده. فتأمل جيدا.

(2) يأتي الكلام في هذا قريبا.

على البديل (1) موجب لاكتفاء الأمر بالاكتتاب عن الباقي.

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

قلت: المقدمة العلمية مقدمة للعلم، واللازم من الترخيص فيها عدم وجوب تحصيل العلم (2)، لا- عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي رأساً، وحيث إن الحاكم بوجوب تحصيل العلم هو العقل- بملاحظة تعلق الطلب الموجب للعقاب على المخالفة الحاصلة من ترك هذا المحتمل، كان الترخيص المذكور موجبا للأمن من العقاب على المخالفة الحاصلة من (1) كما هو مقتضي الاضطرار، فإنه حسب الفرض يندفع بكل منهما على البديل، فهو لا يقتضي الترخيص إلا كذلك.

(2) لكن لما كان وجوب تحصيل العلم من الأحكام العقلية- كما سيذكره- لكونه من شمول امتثال التكليف الذي هو من مختصات العقل فلا مجال لتصرف دليل الاضطرار فيه. لوضوح أن رفع الاضطرار شرعي لا عقلي، فانه وإن سلم حكم العقل بقبح التكليف العاجز، إلا أنه راجع إلى وجوب رفع الشارع لتكاليف حال الاضطرار لا رفع العقل لها وليس للشارع التصرف في الأحكام العقلية، بل مع بقاء التكليف الشرعي يتعين الاحتياط التام بحكم العقل لتحصيل الفراغ منه فلا بد من تسليط الرفع بسبب الاضطرار على الحكم الشرعي الموجب للاضطرار بسبب اشتباه موضعه. ومع ارتفاعه لا موجب لتتنجز الطرف الآخر، وقد تقدم التعرض لذلك في المقدمة الثالثة من مقدمات دليل الانسداد.

ثم إنه بناء على ذلك فلا- يفرق بين كون الاضطرار قبل تنجز العلم وكونه بعده، بل كما يكون مانعا من منجزيته للأول يكون مانعا له في الثاني، كما يظهر بالتأمل.

ترك هذا الذي رخص في تركه، فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأسا و ثبوته متعلقا بالواقع على ما هو عليه.

وحاصله: ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذي رخص الشارع في امتثاله منه، وهو ترك باقي المحتملات. وهذا نظير جميع الطرق الشرعية المجعولة للتكاليف الواقعية (1)، و مرجعه إلى القناعة عن الواقع ببعض احتمالاته معينة كما في الأخذ بالحالة السابقة في الاستصحاب، أو مخيرا كما (1) لكن الطرق المذكورة إن كانت من سنخ الأمارات و الأدلة كانت رافعة للإجمال، فهي لا تنافي العلم الإجمالي بوجهه، بل تصلح لتمييز المعلوم بالإجمال، فيكون التصرف الشرعي، راجعا إلى مقام الإثبات الذي لا إشكال في جوازه.

و إليه يرجع ما سبق من إمكان جعل البدل في أطراف العلم الإجمالي، كما أشرنا إليه عند الكلام في حرمة المخالفة القطعية، وإلا فلا معنى لجعل البدل، إلا أن يرجع إلى تبدل الحكم الواقعي، وهو خارج عن محل الكلام.

و إن كانت من سنخ الأصول كاستصحاب الحرمة في بعض الأطراف فهي و إن لم ترفع الإجمال في الحكم الواقعي، لعدم تعرضها له بل للحكم الظاهري الثابت حين الشك، إلا أنها لما كانت مقتضية لتتجز مجراها على كل حال و موجبة لخروجه عن الابتلاء مع قطع النظر عن العلم الإجمالي كانت مانعة من منجزية العلم الإجمالي، فعدم وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر لعدم منجزية العلم الإجمالي لا يجعل البدل.

و منه يظهر حال التخيير، فإنه إن أريد به التخيير في تعيين المعلوم بالإجمال لحقه ما عرفت في الطرق و الأمارات، و إن أريد به التخيير في إجراء الأصل الإلزامي لحقه ما عرفت في الأصول. و من ثم ذكرنا أنه لا مجال للرجوع للأصول الترخيضية في بعض الأطراف ما لم يخل العلم الإجمالي أو يسقط عن المنجزية، وليس للشارع الاكتفاء بالطرق الاحتمالية. فتأمل جيدا.

و مما ذكرنا تبين: أن مقتضى القاعدة عند انسداد باب العلم التفصيلي بالأحكام الشرعية وعدم وجوب تحصيل العلم الإجمالي فيها بالاحتياط -لمكان الحرج أو قيام الإجماع على عدم وجوبه-: أن (1) يرجع في ما عدا البعض المرخص في ترك الاحتياط فيه أعني موارد الظن مطلقا أو في الجملة إلى الاحتياط (2)، مع أن بناء أهل الاستدلال بدليل الانسداد بعد إبطال الاحتياط و وجوب العمل بالظن مطلقا أو في الجملة-على الخلاف بينهم- على (3) الرجوع في غير موارد الظن المعتبر إلى الأصول الموجودة في تلك الموارد دون الاحتياط.

نعم، لو قام بعد بطلان وجوب الاحتياط (4) دليل عقلي أو إجماع على وجوب كون الظن-مطلقا أو في الجملة- حجة و طريقا في الأحكام الشرعية، أو منعوا أصالة وجوب الاحتياط عند الشك في المكلف به، صح (5) ما جروا عليه من الرجوع في موارد عدم وجود هذا الطريق إلى الأصول الجارية في مواردنا.

لكنك خبير: بأنه لم يقيم ولم يقيموا على وجوب اتباع المظنون (1) خبر (أن) في قوله: «و مما ذكرنا تبين أن مقتضى القاعدة».

(2) متعلق بقوله: «أن يرجع...» هذا وقد عرفت الإشكال في الرجوع حينئذ إلى الاحتياط، لما ذكرناه هنا.

(3) خبر (أن) في قوله: «مع أن بناء أهل الاستدلال...».

(4) يعني: بعد بطلان وجوب الاحتياط التام بسبب العسر.

(5) جواب (لو) في قوله: «نعم لو قام...».

إلا بطلان الاحتياط، مع اعتراف أكثرهم بأنه (1) لأصل في المسألة و عدم (2) جواز ترجيح المرجوح، و من المعلوم أن هذا (3) لا يفيد إلا جواز مخالفة الاحتياط بموافقة الطرف الراجح في المظنون دون الموهوم (4)، و مقتضى هذا لزوم الاحتياط في غير المظنونات.

(1) يعني: الاحتياط.

(2) عطف على (بطلان) في قوله: «إلا بطلان الاحتياط».

(3) يعني: بطلان الاحتياط المقام و عدم جواز ترجيح المرجوح.

(4) و مرجعه إلى تبعض الاحتياط و لزمه في خصوص المظنونات على ما سبق الكلام فيه في دليل الانسداد.

ص: 413

السادس لو كانت المشتبهات مما توجد تدريجا

لو كان المشتبهات مما يوجد تدريجا، كما إذا كانت زوجة الرجل مضطربة في حيضها بأن تنسى وقتها وإن حفظت عددها، فيعلم إجمالا أنها حائض في الشهر ثلاثة أيام مثلا، فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها في تمام الشهر، ويجب على الزوجة أيضا الإمساك عن دخول المسجد وقراءة العزيمة تمام الشهر أم لا؟ وكما إذا علم التاجر إجمالا بابتلائه في يومه أو شهره بمعاملة ربوية، فهل يجب عليه الإمساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات في يومه أو شهره أم لا (1)؟

(1) الظاهر وجوب الإمساك عن المعاملة المجهول حكمها مع قطع النظر عن العلم الإجمالي إذ لا يجوز الرجوع للبراءة في الشبهة الحكمية قبل الفحص.

نعم لو كان الجهل مستندا للشبهة الموضوعية، كما لو علم بابتلائه بشراء السرقة في جملة معاملاته اتجه الرجوع لليد التي هي أمانة على الملكية. ولا يرفع اليد عنها إلا بمنجز من علم إجمالي أو غيره. وكذا لو علم إجمالا بتحقق التفاضل في بعض الأجناس الربوية التي يتبلي بها.

و محل الكلام في هذه المسألة وإن كان هو الشبهة الموضوعية إلا أن قوله: «يجب

التحقيق أن يقال: إنه لا فرق بين الموجودات فعلا و الموجودات تدريجا في وجوب الاجتناب عن الحرام المررد بينها إذا كان الابتلاء دفعة، وعدمه (1)، لاتحاد المناط في وجوب الاجتناب (2) .

الإمساك عما لا يعرف حكمه من المعاملات» ظاهر في إرادة الشبهة الحكمية.

(1) عطف على (وجوب) في قوله: «في وجوب الاجتناب».

(2) التحقيق في ذلك أن يقال: أما بناء على كون الوقت شرطا للواجب مع فعلية الوجوب- كما هو مختار صاحب الفصول قدس سرّه في الواجب المعلق، ومختار المصنف قدس سرّه في جميع القيود، لرجوعها عنده إلى المادة لا الهيئة- فالوجه في منجزية العلم الإجمالي حينئذ واضح، ضرورة فعلية الخطاب حينئذ بالحرام سواء كان حالا أم مستقبلا.

ولذا يجب تهيئة مقدماته لو كان مستقبلا.

وأما بناء على كون الوقت شرطا للوجوب فقد يشكل من حيث عدم إحراز التكليف الفعلي في كل وقت، بل التكليف مررد بين الفعلي وغيره مما يأتي أو مما مضى و سقط بذهاب وقته، فلا مانع من الرجوع للأصل المرخص في كل طرف يحضر وقته.

لكنه مندفع بما تقرر في محله من إلزام العقل بموافقة غرض المولى و المحافظة عليه و لو بطريق إعداد المقدمات التي يتوقف عليها الواجب في وقته إذا كان التفريط فيها قبل الوقت موجبا لتعذر الواجب في وقته، كما فصل الكلام فيه في مبحث المقدمات المفوتة. وإذا كان التكليف الاستقبالي صالحا للمحركية نحو المقدمات كان صالحا للتنجز بالعلم الإجمالي، لوحدة الملاك فيهما بنظر العقل.

وعليه فلا يفرق في منجزية العلم الإجمالي بين أن تكون دفعية و تدريجية.

نعم لا بد من العلم بالابتلاء بتمام الأطراف في وقتها، فلو احتمل عدم الابتلاء ببعضها فلا وجه لمنجزية العلم الإجمالي، كما لو علم زوج المتمتع بها بحيضها إما في المدة أو بعدها، واحتمل من نفسه أنه يزيد في المدة.

نعم، قد يمنع الابتلاء دفعة في التدريجات، كما في مثال الحيض، فإن تنجز تكليف الزوج بترك وطء الحائض قبل زمان حيضها ممنوع، فإن قول الشارع: فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن، ظاهر في وجوب الكف عند الابتلاء بالحائض، إذا الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء، فلا يطلب، فهذا الخطاب كما أنه مختص بذوي الأزواج ولا يشمل العزاب (1) إلا على وجه التعليق، فكذلك من لم يتل بالمرأة الحائض.

ويشكل الفرق بين هذا وبين ما إذا نذر أو حلف على ترك الوطء في ليلة خاصة، ثم اشتبهت بين ليلتين أو أزيد (2).

و مما ذكرنا يظهر أنه لا وجه لاعتبار الابتلاء بدفعه، بنحو يكون تمام الاطراف في وقت واحد تحت قدرة المكلف و موردا لابتلائه، وأن ملاك المنجزية فعلية الابتلاء و لو تدريجا.

نعم لا- يبعد عدم الأثر في الابتلاء التدريجي إذا كان مستندا لاختيار المكلف في منجزية العلم الإجمالي لأنه لو كان منجزا للعلم الإجمالي لكان مانعا من العزم على اختيار ما يوجب الابتلاء، فإذا لم يعزم لا يعلم الابتلاء فلا ينتج العلم الإجمالي ويرتفع المانع من العزم المذكور، فيلزم من منجزية العلم الإجمالي عدمها. فتأمل جيدا.

(1) الفرق بين الأعزب و ما نحن فيه أن الأعزب لا يعلم بالابتلاء، و لو علم به فهو يستند لاختياره، بخلاف الزوج، فإنه يعلم بابتلائه بالحائض ابتلاء غير مستند لاختياره

(2) لم يتضح وجه التنظير به، فإن وجه الإشكال في مثال الحيض جار فيه، و القائل بالرجوع للبراءة في الحيض يلزمه القول به هنا. إلا أن يفرق بينهما فيتوجه

ولكن الأظهر هنا وجوب الاحتياط، وكذا في المثال الثاني من المثالين المتقدمين (1).

وحيث قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة التدريجية، فالظاهر جواز المخالفة القطعية، لأن المفروض عدم تنجز التكليف الواقعي بالنسبة إليه، فالواجب الرجوع في كل مشتبه إلى الأصل الجاري في خصوص ذلك المشتبه بإباحة و تحريما.

فيرجع في المثال الأول إلى استصحاب الطهر إلى أن يبقى مقدار الحيض، فيرجع فيه إلى أصالة الإباحة، لعدم جريان استصحاب الطهر (2)

وفي المثال الثاني إلى أصالة الإباحة والفساد، فيحكم في كل معاملة عليه الإشكال. وهو الذي قد يظهر من المصنف قدس سرّه في قوله: «لكن الأظهر...».

(1) وهو ما لو علم التاجر إجمالا بابتلائه في يومه أو شهر بمعاملة ربوية. وقد عرفت لزوم الاحتياط فيه مع قطع النظر عن العلم الإجمالي.

ولو لا ذلك أشكل منجزية العلم الإجمالي في المقام، كما هو الحال لو كانت الشبهة موضوعية، كما لو علم بابتلائه باستئجار الجنب لكنس المسجد في مدة ابتلائه بإدارة شؤون المسجد، فهو نظير ما لو علم بابتلائه بشرب النجس في مدة معينة لا يكون العلم فيه منجزاً، لأن الابتلاء التدريجي يستند لاختيار المكلف، كما تقدم.

فلاحظ.

(2) للقطع بانتقاض الطهر السابق و انتهاء أمدّه. نعم قد يرجع فيه لاستصحاب الحيض المقدم على أصالة الإباحة. وهو مبني على جريان الاستصحاب في تعاقب الحالتين المتضادتين، مع جعل بتاريخهما، كالحديث والوضوء، والكلام فيه موكول إلى محله.

ص: 417

يشك في كونها ربوية بعدم استحقاق العقاب على إيقاع عقدها (1) وعدم ترتب الأثر عليها (2)، لأن فساد الربا ليس دائرا مدار الحكم التكليفي (3)، ولذا يفسد في حق القاصر بالجهل والنسيان والصغر على وجه (4).

وليس هنا مورد التمسك بعموم صحة العقود وإن قلنا بالرجوع إلى العام عند الشك في مصداق ما خرج عنه (5)، للعلم بخروج بعض المشتبهات التدريجية عن العموم، لفرض العلم بفساد بعضها، فيسقط العام عن الظهور بالنسبة إليها، ويجب الرجوع إلى أصالة الفساد.

اللهم إلا أن يقال: إن العلم الإجمالي بين المشتبهات التدريجية كما لا (1) عرفت أنه لا مجال له في حق العامي إذا كانت الشبهة حكمية نعم لا بأس بالرجوع إليه إذا كانت الشبهة موضوعية.

(2) لأنه الأصل في المعاملات

(3) كي يكون أصل البراءة من الحرمة التكليفية حاكما أو واردا على أصالة عدم ترتب الأثر.

(4) لم يتضح الوجه في التردد في ذلك اللهم إلا أن يكون إشارة إلى بطلان معاملة الصبي، إذ عليه لا طريق لإثبات أن بطلان المعاملة منه من جهة الربا.

أو يكون إشارة إلى ما قد يقال من صحة المعاملة الربوية مع قصور الفاعل وهو - لو تم - لا يدل على تبعية الصحة للحل - ليكون أصل الحل والبراءة في المقام مقدما على أصالة عدم ترتب الأثر - بل يكون تقييدا في دليل بطلان الربا، فلا ينافي كون موضوع البطلان في حق غير الصبي هو الربا الواقعي، لا عنوان الحرام، كي يكون إحراز عدم الحرمة بالأصل رافعا لموضوع البطلان.

(5) الرجوع إلى جواز التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية من طرف الخاص، لكن هذا إنما يتوجه في المقام لو كانت الشبهة موضوعية لا حكمية.

يقدم في إجراء الأصول العملية فيها، كذلك لا يقدم في إجراء الأصول اللفظية (1)، فيمكن التمسك فيما نحن فيه لصحة كل واحد من المشتبهات بأصالة العموم، لكن الظاهر الفرق بين الأصول اللفظية والعملية (2)، فتأمل.

(1) مثل أصالة العموم في المقام.

(2) من حيث الأصول القطعية حجة ببناء العقلاء، ولا- بناءهم على العمل بها مع العلم الإجمالي و لو لم يكن منجزاً، بخلاف الأصول العملية، فإنها حيث كانت تعبدية و كان موضوعها الشك الحاصل في أطراف العلم الإجمالي غير المنجز أمكن الرجوع إليها. لكنه لا يخلو عن إشكال. فلاحظ.

ص: 419

السابع العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة قد ينشأ عن اشتباه المكلف به و قد يكون من جهة اشتباه المكلف

قد عرفت: أن المانع من إجراء الأصل في كل من المشتبهين بالشبهة المحصورة هو العلم الإجمالي المتعلق بالمكلف به، وهذا العلم قد ينشأ عن اشتباه المكلف به، كما في المشتبه بالخمير أو النجس أو غيرهما، وقد يكون من جهة اشتباه المكلف، كما في الخنثى العالم إجمالاً بحرمة إحدى لباسي الرجل والمرأة عليه (1)، وهذا من قبيل (2) ما إذا علم أن هذا الإناء خمر أو أن هذا الثوب مغصوب.

وقد عرفت في الأمر الأول: أنه لا فرق بين الخطاب الواحد المعلوم وجود موضوعه بين المشتبهين وبين الخطابين المعلوم وجود موضوع أحدهما بين المشتبهين.

(1) لكن لا يبعد كون الموضوع في حرمة لباس كل من الرجل والمرأة هو التشبه، لا خصوصية اللباس، وحينئذ فلا يحرم لباس النوعين معا على الخنثى، لعدم رجوعه إلى التشبه، كما أشرنا إليه في أواخر مباحث القطع.

(2) يعني: من حيث عدم دخول كلا الطرفين في حقيقة واحدة ولا خطاب واحد.

وعلى هذا فيحرم على الخنثى كشف كل من قبله، لأن أحدهما عورة قطعاً، والتكلم مع الرجال والنساء إلا لضرورة (1)، وكذا استماع صوتهما (2) وإن جاز للرجال والنساء استماع صوتها بل النظر إليها، لأصالة الحل، بناء على عدم العموم في آية (الغض) للرجال (3) وعدم جواز التمسك بعموم آية (4) (حرمة إبداء الزينة على النساء)، لاشتباه (1) بناء على حرمة تكلم الرجل مع المرأة والمرأة مع الرجل إلا لضرورة.

وهو ممنوع.

(2) بناء على حرمة استماع صوت غير المماثل في الجنس على الرجل والمرأة، وهو ممنوع.

(3) يعني: آية وجوب الغض على الرجل، وهي قوله تعالى: قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم... فإنه إن كان موضوع الوجوب الغض عن النساء فلا يحرز عمومه للخنثى. للشك في كونها امرأة، فيرجع فيه لأصالة الحل. أما لو كان موضوعه الغض عن مطلق الإنسان وإن خرج عنه الرجال تخصيصاً فأصالة عدم كون الخنثى رجلاً تخرزه دخوله تحت حكم العام، بناء على أن إحراز عدم عنوان المخصص كاف في إجراء حكم العام كما هو التحقيق. ويمتنع مع ذلك الرجوع إلى أصالة الحل.

نعم هو مبني على جريان الاستصحاب في العدم الأزلي وقد تقدم التعرض لذلك في أواخر مبحث القطع.

(4) العموم المذكور يقتضي وجوب التستر على المرأة منه، لا - حرمة نظرها إليه الذي هو محل الكلام، بل المدار فيه على عموم وجوب الغض على النساء المستفاد من قوله تعالى: وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن... والكلام فيه نظير ما تقدم في عموم وجوب الغض على الرجل.

ص: 421

وكذا يحرم عليه التزويج و التزوج، لوجوب إحراز الرجولية في الزوج و الأنوثة في الزوجة، وإلا فالأصل عدم تأثير العقد ووجوب حفظ الفرج (2) .

ويمكن أن يقال: بعدم توجه الخطابات التكليفية المختصة إليها، إما لانصرافها إلى غيرها، خصوصا في حكم اللباس المستنبت مما دل على حرمة تشبه كل من الرجل و المرأة بالآخر (3)، وإما لاشتراط التكليف بعلم المكلف بتوجه الخطاب إليه تفصيلا و إن كان مرددا بين خطابين موجهين إليه تفصيلا، لأن الخطابين بشخص واحد بمنزلة خطاب واحد لشيئين، إذ لا فرق بين قوله: «اجتنب عن الخمر» و «اجتنب عن مال الغير»، و بين (1) كأنه لأن عمومه للرجال و النساء المستفاد من استثناء «نساءهن» مخصص بالنساء، فمع الشك في كون الخنثى امرأة لا مجال للرجوع للعموم المذكور، لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

لكن ذكرنا في آخر مبحث القطع أنه يمكن الرجوع إلى أصالة عدم كونه امرأة لإحراز دخوله في حكم العام بناء على جريان استصحاب العدم الأزلي نظير ما تقدم في آيتي الغض. وقد تقدم هناك من المصنف قدس سرّه بما يخالف ما هنا في الجملة.

(2) لكن هذا لا يتوقف على منجزية العلم الإجمالي، بل يجري مع الشك البدوي. ولذا لا يجوز ترتيب آثار الزوجية في حق الطرف الآخر مع عدم تحقق العلم الإجمالي في حقه.

(3) يعني: و لا يشمل لباس الخنثى لكلا اللباسين، لعدم ابتناؤه على التشبه، كما تقدم. لكن ذلك يقتضي خروجه عن موضوع الحرمة لفظا، لا أنه داخل فيه لفظا مع انصرافه عنه، كما هو المدعى.

قوله: «اجتنب عن كليهما»، بخلاف الخطابين الموجهين إلى صنفين يعلم المكلف دخوله تحت أحدهما.

لكن كل من الدعويين خصوصا الأخيرة ضعيفة (1)، فإن دعوى (2) عدم شمول ما دل على وجوب حفظ الفرج عن الزنا أو العورة عن النظر (3) للخنثى، كما ترى (4)

وكذا دعوى اشتراط التكليف بالعلم بتوجه خطاب تفصيلي، فإن المناط في وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة عدم جواز إجراء أصل الإباحة في المشتبهين، وهو ثابت في ما نحن فيه، ضرورة عدم جريان أصالة الحل في كشف كل من قبلي الخنثى (5)، للعلم بوجوب حفظ الفرج من (1) عرفت أن ما ذكر في حكم اللباس في محله. لكن عرفت خروجه عن الدعوى الأولى.

(2) بيان لبطلان الدعوى الأولى، وهي دعوى الانصراف

(3) متعلق بقوله: «شمول...» وفي التعبير تسامح ظاهر.

(4) لكن قد يدعى أن الحكمين المذكورين ليسا من الأحكام التي تكون الخطابات بها مختصة بأحد الصنفين، بل كلا الصنفين داخل في خطاب واحد وشمول له لوجود الجامع العرفي بينهما، فيقال: إن الزنا محرم على الناس و يجب حفظ العورة عن الناظر المحترم، بخلاف مثل: وجوب الغض على الرجال، و وجوب الغض على النساء، فإن كلا- منهما مختص بأحد الصنفين، فتأمل فلا مجال لإبطال دعوى الانصراف بذلك، فالعمدة منع الانصراف، لعدم المنشأ المعتد به له، بحيث يلزم الخروج عن مقتضى الإطلاقات.

(5) لكن هذا مختص بحرمة كشف قبلية للعلم التفصيلي بتوجه الخطاب بأن عورة المؤمن على المؤمن حرام إليه، وقد عرفت أن هذا قد يكون من الخطابات

النظر و الزنا على كل أحد، فمسألة الخنثى نظير المكلف المردد بين كونه مسافرا أو حاضرا (1) لبعض الاشتباهات، فلا يجوز له ترك العمل بخطابهما.

المشتركة. ولا يتم في مثل وجوب الغض مما يفرض فيه تعدد المخاطب بكل منهما، ولا يعلم الخنثى بدخوله في أحد الصنفين فلو تمت الدعوى المذكورة للزم عدم وجوب اجتناب كلا الطرفين عليه، لا لجريان الأصل في كل منهما، بل للقطع بعدم وجوب أحدهما بعد فرض عدم تحقق شرطه و هو العلم التفصيلي المذكور.

فالعمدة: منع الدعوى المذكورة، لعدم المآخذ لها، بل إطلاق أدلة الأحكام بنفيها بل التقييد بالوجه المذكور محال إلا بتوجيه و تكلف محتاج إلى عناية خاصة لا دليل عليها.

هذا كله لو أريد من الدعوى تقييد التكليف واقعا بالعلم التفصيلي المذكور.

أما لو أريد اعتبار العلم المذكور في تنجز التكليف و إن كان التكليف مطلقا في نفسه و ثابتا واقعا في حق غير العالم، بحيث يرجع ذلك إلى عدم منجزية العلم هنا، ثم ما ذكره المصنف قدس سرّه من جريان جميع ما تقدم في الشبهة المحصورة هنا. فلاحظ.

(1) قد يفرق بينهما بأنه يمكن خطاب الشخص الواحد بتكليفي المسافر و الحاضر مطلقا على حدوث صفة السفر أو الحضر كما في قوله تعالى: فمن شهد منكم الشهر فليصمه و من كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر بخلاف التكليفيين المختصين بالرجل و المرأة، لعدم تبادل العنوانين على شخص واحد، بل لا يحسن إلا خطاب الشخص بأحدهما لا غير.

الثامن التسوية بين كون الأصل في كل واحد من المشتبهين هو الحل أو الحرمة

أن ظاهر كلام الأصحاب التسوية بين كون الأصل في كل واحد من المشتبهين في نفسه هو الحل (1)، أو الحرمة (2) لأن المفروض (3) عدم جريان الأصل فيهما- لأجل معارضته بالمثل- فوجوده كعدمه.

ويمكن الفرق من المجوزين لارتكاب ما عدا مقدار الحرام، و تخصيص الجواز بالصورة الأولى، ويحكمون في الثانية بعدم جواز الارتكاب، بناء على العمل بالأصل فيهما (4)، ولا يلزم هنا مخالفة قطعية (1) كما في الإناءين المسبوقين بالطهارة المعلوم طروء النجاسة على أحدهما.

(2) كما في الإناءين المسبوقين بالنجاسة المعلوم تطهير أحدهما، فإن الأصل في كل منهما في نفسه بقاء نجاسته.

(3) هذا بناء على أن المانع من العمل بالأصول في أطراف العلم الإجمالي هو التعارض، أما بناء على ما عرفت فلا موجب لعدم العمل بالأصل المقتضي للاجتناب المطابق لمقتضى الاحتياط، لعموم أدلتها، كما يأتي الكلام فيه في تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى.

(4) فإن مبني القول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام جريان الأصل في

في العمل، و لا دليل على حرمتها إذا لم تتعلق بالعمل، خصوصا إذا وافق الاحتياط.

إلا- أن استدلال بعض المجوزين للارتكاب بالأخبار الدالة على حلية المال المختلط بالحرام، ربما يظهر منه التعميم (1)، و على التخصيص فيخرج عن محل النزاع، كما (2) لو علم بكون إحدى المرأتين أجنبية (3)، أو إحدى الذبيحتين ميتة (4)، أو أحد المالكين مال الغير (5)، أو أحد الأسيرين محقون الدم (6)، أو كان الإناءان معلومي النجاسة سابقا فعلم طهارة أحدهما (7) :

كلا الطرفين و لزوم الخروج عنه بالمقدار الذي يلزم منه العلم بارتكاب الحرام.

(1) هذا مبني على أن الأصل في المال في نفسه الحرمة، خصوصا في مثل المقام مما علم بسبق ملك الغير له، و على عدم إمكان الخروج في مثل ذلك الأصل بظهور حال اليد في ملكية صاحبها للمال. و قد تقدم في التنبيه الأول من تنبيهات مسألة الشبهة التحريمية الموضوعية البدوية بعض ما يتعلق بمقتضى الأصل في الأموال.

فراجع.

(2) الظاهر زيادة الكاف و أن الصحيح: ما لو علم...

(3) لاستصحاب عدم زوجية كل منهما.

(4) لأصالة عدم التذكية في كل منهما، بناء على أن موضوع الأحكام هو غير المذكى، لا الميتة بما هي عنوان وجودي.

(5) لاستصحاب ملك الغير له، أو عدم ملكية المكلف الشاك له، لو فرض عدم أمانة حاكمه بملكته كاليد.

(6) بناء على لزوم الاحتياط في الدماء و عدم الرجوع فيها للبراءة.

(7) لاستصحاب نجاستهما، كما تقدم.

ص: 426

وربما يقال: (1) إن الظاهر أن محل الكلام في المحرمات المالية ونحوها كالنجس، لا في الأنفس والأعراض، فيستظهر أنه لم يقل أحد فيها بجواز الارتكاب، لأن المنع في مثل ذلك ضروري. وفيه نظر (2).

(1) كما عن المحقق القمي قدس سرّه.

(2) قال بعض أعظم المحشين قدس سرّه: «لأن الضرورة قضت بحرمة نفس العنونات المشبهة فيهما، بل في كثير من غيرهما، وأما المنع عند الاشتباه، فليس بضروري مطلقاً».

ص: 427

أن المشتبه بأحد المشتبهين حكمه حكمهما، لأن مقدمة المقدمة مقدمة (1)، وهو ظاهر.

(1) فمناً وجوب الاجتناب عن المقدمة- وهو لزوم إحراز الفراغ عن التكليف المنجز، للزوم دفع الضرر المحتمل- موجود في كل منهما بعد الاشتباه كما كان موجوداً في الموضوع المشتبه بينهما قبل اشتباهه.

ص: 428

إشارة

في الشبهة غير المحصورة

المعروف عدم وجوب الاجتناب و الاستدلال عليه من وجوه:

إشارة

و المعروف فيها: عدم وجوب الاجتناب.

و يدل عليه وجوه:

الأول:

الأول: الإجماع

الإجماع الظاهر المصرح به في الروض و عن جامع المقاصد، و ادعاه صريحا المحقق البهبهاني في فوائده- و زاد عليه نفي الريب فيه، و أن مدار المسلمين في الأعصار و الأمصار عليه- و تبعه في دعوى الإجماع غير واحد ممن تأخر عنه، و زاد بعضهم دعوى الضرورة عليه في الجملة، و بالجملة:

فنقل الإجماع مستفيض، و هو كاف في المسألة (1).

الثاني:

الثاني: لزوم المشقة في الاجتناب

ما استدل به جماعة: من لزوم المشقة في الاجتناب. و لعل المراد به لزومه في أغلب أفراد هذه الشبهة لأغلب أفراد المكلفين، فيشمله عموم (1) إلا- أنه لا- يحرز كون موضوع الحكم هو عدم الانحصار، لإمكان كونه أمرا آخر مقارنة له، كعدم الابتلاء و نحوه. على ما يأتي الكلام فيه عند الكلام في ضابط الشبهة غير المحصورة.

قوله تعالى: يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر، وقوله تعالى: ما جعل عليكم في الدين من حرج، بناء على أن المراد أن ما كان الغالب فيه الحرج على الغالب فهو مرتفع عن جميع المكلفين حتى من لا حرج بالنسبة إليه.

و هذا المعنى وإن كان خلاف الظاهر، إلا أنه يتعين الحمل عليه، بمعونة ما ورد: من إناطة الأحكام الشرعية الكلية-وجودا وعلما- بالعسر و اليسر الغالبين.

وفي هذا الاستدلال نظر، لأن أدلة نفي العسر و الحرج من الآيات و الروايات لا تدل إلا على أن ما كان فيه ضيق على مكلف فهو مرتفع عنه، و أما ارتفاع ما كان ضيقا على الأكثر عمن هو عليه في غاية السهولة، فليس فيه امتنان على أحد (1) بل فيه تقويت مصلحة التكليف من غير تداركها بالتسهيل.

و أما ما ورد: من دوران الأحكام مدار السهولة على الأغلب، فلا ينفع فيما نحن فيه، لأن الشبهة (2) الغير المحصورة ليست واقعة واحدة (1) لا إشكال في أن رفع التكليف مطلقا، و لو لم يكن حرجيا فيه من الامتنان.

فالعمدة: أن ظاهر أدلة رفع الحرج دوران الرفع مدار الحرج الشخصي، و لا تنهض بالرفع في موارد الحرج النوعي في حق من لا حرج في حقه.

(2) حاصلة: أن الأخبار المذكورة دالة على عدم تشريع حكم عام يلزم منه الحرج نوعا، فهي مختصة بالعناوين التي يحتمل أخذها في كبرى شرعية متضمنة لحكم يلزم منه الحرج نوعا، كالغسل عند الحدث الأصغر لو فرض احتمال وجوبه

حكم فيها بحكم حتى يدعى أن الحكم بالاحتياط في أغلب موارد عسر على أغلب الناس، فيرتفع حكم الاحتياط فيها مطلقاً، بل هي عنوان لموضوعات متعددة لأحكام متعددة، والمقتضي للاحتياط في كل موضوع هو نفس الدليل الخاص (1) التحريمي الموجود في ذلك الموضوع، و المفروض أن ثبوت التحريم لذلك الموضوع مسلم، ولا يرد منه حرج على الأغلب، وأن الاجتناب في صورة اشتباهه أيضاً في غاية اليسر (2) ، شرعاً فإن النصوص المذكورة صالحة لدفع الاحتمال المذكور، ولا تشمل مثل عنوان الشبهة غير المحصورة مما علم بعدم كونه بنفسه مأخوذاً في كبرى شرعية تقتضي الحرج نوعاً، وإنما هو حاك عن عناوين متفرقة لموضوعات لأحكام شرعية متعددة- مثل عنوان النجس و الميتة و مال الغير و نحوها- وقد انتزع منها بلحاظ خصوص حال يلزم منه الحرج نوعاً، و هو حال الاشتباه بوجه غير محصور و الوجه في عدم شمول مثل ذلك: أنه ليس المدعى أنه بنفسه موضوعاً لحكم شرعي حتى ينظر إلى حاله و أنه يلزم منه الحرج نوعاً أو لا.

كما أن العناوين المحكية به قد أخذت في كبريات شرعية لا يلزم من كل منها الحرج النوعي، لأن كثيراً من أفرادها أو أكثرها لا اشتباه فيه بالوجه المذكور.

فالمتعين العمل بتلك الكبريات و الرجوع إليها، لعدم منافاة الأخبار المذكورة لها إلا في مورد يلزم الحرج الشخصي الفعلي، فيرتفع حكمها، لا من جهة الأخبار المذكورة- لاختصاصها بالحكم الذي يلزم منه الحرج نوعاً- بل بمقتضى الأدلة العامة الدالة على قاعدة رفع الحرج التي عرفت أن المراد بها الحرج الشخصي. فلاحظ.

(1) يعني: بضميمة حكم العقل بوجوب الفراغ اليقيني عن التكليف اليقيني.

(2) إذ المفروض أن الحرج من اجتناب الشبهة غير المحصورة نوعي، و هو لا ينافي السهولة في خصوص بعض الموارد، أو لخصوص بعض الأشخاص.

فأي مدخل للأخبار الواردة في أن الحكم الشرعي يتبع الأغلب في اليسر والعسر.

وكان المستدل بذلك، جعل الشبهة الغير المحصورة واقعة واحدة مقتضى الدليل فيها وجوب الاحتياط لو لا العسر، لكن لما تعسر الاحتياط في أغلب الموارد على أغلب الناس حكم بعدم وجوب الاحتياط كلية.

وفيه: أن دليل الاحتياط في كل فرد من الشبهة ليس إلا دليل حرمة ذلك الموضوع.

نعم، لو لزم الحرج من جريان حكم العنوان المحرم الواقعي في خصوص مشتبهاته الغير المحصورة على (1) أغلب المكلفين في أغلب الأوقات- كأن يدعى: أن الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس الواقعي مع اشتباهه في أمور غير محصورة، يوجب الحرج الغالبي- أمكن (2) التزام ارتفاع وجوب الاحتياط في خصوص النجاسة المشتبهة (3) .

(1) متعلق بقوله: «لو لزم الحرج...».

(2) جواب (لو) في قوله: «نعم لو لزم الحرج...».

(3) لكنه يشكل أيضا بان العنوان المذكور ليس شرعياً، فان العنوان الشرعي المأخوذ في الكبرى الشرعية هو النجس، ووجوب الاجتناب عنه لا يستلزم الحرج النوعي، وإنما يلزم الحرج النوعي من الاجتناب عن خصوص موارد الشبهة غير المحصورة منه، وليست هي مورد تشريع مستقل، وإنما هي داخلية في اطلاق وجوب الاجتناب عن النجس، فلا وجه لملاحظة الحرج النوعي فيها، بل يتعين الاقتصار في الخروج عن اطلاق وجوب الاجتناب عن النجس على خصوص موارد الحرج الشخصي الفعلي، الذي هو مقتضى اطلاقات رفع الحرج، كما سبق.

لكن لا- يتوهم من ذلك: اطراد الحكم بارتقاع التحريم في الخمر المشتبه بين مائعات غير محصورة، والمرأة المحرمة المشتبهة في ناحية مخصوصة، إلى غير ذلك من المحرمات (1) .

ولعل كثيرا ممن تمسك في هذا المقام بلزوم المشقة أراد المورد الخاص، كما ذكروا ذلك في الطهارة و النجاسة.

هذا كله، مع أن لزوم الحرج (2) في الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة التي يقتضي الدليل المتقدم وجوب الاحتياط فيها، ممنوع.

ووجهه: أن كثيرا من الشبهات الغير المحصورة لا- يكون جميع الاحتمالات فيها مورد ابتلاء المكلف، ولا يجب الاحتياط في مثل هذه الشبهة وإن كانت محصورة كما أوضحناه سابقا، وبعد إخراج هذا عن محل الكلام فالإنصاف: منع غلبة التعسر في الاجتناب (3) .

فالمقام نظير ما لو لزم الحرج نوعا من الصوم في الحر، فإنه لا مجال لتوهم كونه موجبا لسقوط الصوم حتى في حق من لا يلزم في حقه منه الحرج الفعلي، لعدم كون الصوم في الحر موضوعا لحكم شرعي، بل الموضوع له مطلق الصوم، ولا يلزم منه الحرج نوعا، فيلزم الرجوع إلى عموم وجوبه ما لم يلزم الحرج الشخصي الفعلي.

(1) يعني: مع عدم لزوم الحرج النوعي من الاحتياط في موارد الشبهة غير المحصورة في كل منها.

(2) يعني: ولو كان نوعيا.

(3) لقللة الشبهة غير المحصورة الواجدة لشروط التنجز، فلا- يلزم العسر من الاجتناب عنها نوعا. نعم قد يلزم في حق خصوص بعض الأشخاص، فيقتصر جواز الارتكاب عليهم.

الثالث: أخبار الحلّ

الأخبار الدالة على حلية كل ما لم يعلم حرمة، فإنها بظواهرها وإن عمت الشبهة المحصورة، إلا أن مقتضى الجمع بينها وبين ما دل على وجوب الاجتناب بقول مطلق (1) هو حمل أخبار الرخصة على غير المحصور و حمل أخبار المنع على المحصور.

وفيه:

أولاً: أن المستند في وجوب الاجتناب في المحصور هو اقتضاء دليل نفس الحرام المشتبه لذلك بضميمة حكم العقل (2)، وقد تقدم بما لا مزيد عليه: أن أخبار حل الشبهة لا تشمل صورة العلم الإجمالي بالحرام (3).

و ثانياً: لو سلمنا شمولها لصورة العلم الإجمالي حتى تشمل الشبهة الغير المحصورة، لكنها تشمل المحصورة أيضاً، وأخبار وجوب الاجتناب المختصة بغير الشبهة الابتدائية إجماعاً (4) فهي على عمومها للشبهة الغير (1) لعل المراد به الأخبار التي تقدم الاستدلال بها من الأخباريين على وجوب الاجتناب عن الشبهة البدوية، مثل أخبار التثليث وترك الشبهات والأمر بالاحتياط ونحوها.

(2) وهذا يقتضي وجوب الاجتناب في غير المحصورة أيضاً مع اجتماع شروط التنجز من الابتلاء بتمام الأطراف ونحوه.

(3) يعني: فلا تشمل الشبهة غير المحصورة أيضاً. لكن عرفت أنه لا مجال لذلك في خصوص قولهم عليهم السلام: «كل شيء فيه حلال و حرام...» وأنه مختص بالعلم الإجمالي و ظاهر في عدم منجزيته. فراجع.

(4) اختصاصها بما عدا الشبهة الابتدائية إجماعاً لا يجعلها أخص عن أخبار

المحصورة أيضا أخص مطلقا من أخبار الرخصة (1) .

و الحاصل: أن (2) أخبار الحل نص (3) في الشبهة الابتدائية وأخبار الاجتناب نص في الشبهة المحصورة، وكلا الطرفين ظاهران في الشبهة الغير المحصورة، فأخارجها عن أحدهما وإدخالها في الآخر ليس جمعا، بل الحل، لأن المدار في النسبة بين الدليلين على حالهما مع قطع النظر عن الأدلة الخارجية، وحينئذ لو فرض شمول كلا الطائفتين لجميع أنواع الشبهة لكانتا متعارضتين.

نعم يمكن كون الإجماع شاهد جمع بينهما بعد فرض التعارض. إلا أن يريد من قوله: «و أخبار وجوب الاجتناب...» الاتفاق على عدم شمولها للشبهة الابتدائية بحسب مدلولها اللفظي وظهورها الكلامي، لا أنها مخصصة بها بالإجماع مع شمولها لها لفظا. فلاحظ.

(1) فيجب حينئذ تخصيص أخبار الرخصة بأخبار وجوب الاجتناب، وإبقاء الشبهة غير المحصورة تحت عموم الثانية، لا- كما ادعاه المستدل.

(2) هذا ليس حاصلًا لما سبق في الوجه الأول، ولا- لما سبق في الوجه الثاني، إذ ما سبق في الوجه الأول يبتني على خروج الشبهة المحصورة و غير المحصورة عن أخبار الحل، و ما سبق في الوجه الثاني يبتني على دخولهما في أخبار الحل و خروجهما عنها تخصيصا لأخبار الاجتناب، أما هذا فيرجع إلى تعارضهما في الشبهة غير المحصورة كالعامين من وجه.

(3) الخصوصية المدعاة إن استندت إلى مقتضى الكلام بحسب ظهوره نفعت في الجمع العرفي، وإن استندت إلى قرائن خارجية من إجماع أو شهرة أو نحوهما فهي لا ترفع التعارض، ولا تقتضي الجمع العرفي. إلا أن يكون الإجماع لو تم شاهد جمع بين الطائفتين، كما ذكرنا.

ص: 435

ترجيحا بلا مرجح (1).

إلا- أن يقال: إن أكثر أفراد الشبهة الابتدائية ترجع بالآخرة إلى الشبهة الغير المحصورة، لأننا نعلم إجمالا غالبا بوجود النجس و الحرام في الوقائع المجهولة الغير المحصورة، فلو أخرجت هذه الشبهة عن أخبار الحل لم يبق تحتها من الأفراد إلا النادر، وهو لا يناسب مساق هذه الأخبار (2) فتدبر (3).

(1) لكن مقتضى التعارض بعد تعذر الجمع تساقط كلا العامين، فيرجع في الشبهة غير المحصورة إلى الأصل العقلي، إلا أن يدعى أن مقتضى الأصل فيها الاجتناب، لحكم العقل مع العلم بالتكليف إجمالا بلزوم الفراغ منه.

(2) يعني: فيكون هذا قرينة على حمل أخبار الاجتناب على خصوص الشبهة المحصورة.

(3) لعله إشارة إلى أن ذلك لا- يقتضي إبقاء جميع أفراد الشبهة غير المحصورة تحت أخبار الحل، بل يمكن إبقاء خصوص ما كان منها مقارنا لعدم الابتلاء ببعض الأطراف تحتها، وإبقاء الباقي تحت أخبار وجوب الاجتناب.

و تحقيق المقام: أن أخبار الاجتناب لا تقتضي الحكم بتنجز الشبهة، وإنما هي واردة في الشبهة المتنجزة في نفسها، فلا تنفع في تنجز شيء. وأما أخبار الرخصة فهي تقتضي الرخصة في جميع موارد الشبهة لكن لا مطلقا، بل من حيث الجهل بالتكليف، وهي حينئذ لا تنافي تنجز الأطراف بسبب العلم الإجمالي أو غيره، وقد تقدم جميع ذلك و حينئذ لا ينفع شيء من الطائفتين فيما نحن فيه، بل يلزم الرجوع إلى مقتضى حكم العقل، وقد فرض أنه يقتضي الاجتناب في أطراف الشبهة غير المحصورة، للعلم بالتكليف لوجوب تحصيل العلم بالفراغ، إلا مع عدم الابتلاء ببعض الأطراف ونحوه مما يمنع من منجزية العلم الإجمالي.

ص: 436

الرابع: بعض الأخبار في خصوص المسألة

بعض الأخبار الدالة على أن مجرد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لا- يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراما، مثل ما في محاسن البرقي، عن أبي الجارود، قال:

«سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقلت: أخبرني من رأى أنه يجعل فيه الميتة، فقال: أ من أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما في الأرض؟ فما علمت فيه ميتة فلا تأكله، وما لم تعلم فاشتر وبع و كل، والله إنني لأعترض السوق فأشتري اللحم والسمن و الجبن، والله ما أظن كلهم يسمون، هذه البربر و هذه السودان...الخبر».

فإن قوله: «أ من أجل مكان واحد...الخبر» ظاهر في أن مجرد العلم بوجود الحرام لا يوجب الاجتناب عن محتملاته.

و كذا قوله عليه السلام: «و الله ما أظن كلهم يسمون»، فإن الظاهر منه إرادة العلم بعدم تسمية جماعة حين الذبح، كالبربر و السودان.

إلا أن يدعى (1): أن المراد أن جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لا- نعم بعض أخبار الحل مختص بالعلم الإجمالي، وهو قولهم عليهم السلام: «كل شيء فيه حلال و حرام...» كما تقدم، وهو يعم الشبهة المحصورة و غيرها، لكنه لما كان منافيا بإطلاقه لحكم العقل تعين حملة على العلم الإجمالي غير المنجز بسبب عدم الابتلاء ببعض أطرافه و نحوه، على ما سبق في أول الكلام في الشبهة المحصورة.

(1) يكون مراد السائل حينئذ أن احتمال وجود الميتة في فرد من الجبن هل يكون منجزا مع العلم بوضعه في فرد آخر منه، لتوهم أن الاحتمال المذكور يكون معتادا به حينئذ.

يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، ولا- كلام في ذلك، لا- أنه لا- يوجب الاجتناب عن كل جبن يحتمل أن يكون من ذلك المكان، فلا دخل له بالمدعى.

و أما قوله: «ما أظن كلهم يسمون»، فالمراد منه عدم وجوب الظن أو القطع بالحلية، بل يكفي أخذها من سوق المسلمين، بناء على أن السوق أمانة شرعية لحل الجبن المأخوذ منه و لو من يد مجهول الإسلام.

إلا أن يقال: إن سوق المسلمين غير معتبر مع العلم الإجمالي بوجود الحرام، فلا مسوغ للارتكاب إلا كون الشبهة غير محصورة (1). فتأمل.

لكن الحمل على ذلك خلاف ظاهر الجواب. لظهوره في أن المدار على العلم التفصيلي بوجود الميتة، ولا يكفي العلم الإجمالي في تنجزها، وهو مناسب لحمل السؤال على إرادة السؤال عن حال العلم الإجمالي لا الشبهة البدوية.

فإنصاف أن الرواية لها ظهور في عدم منجزية غير العلم التفصيلي.

لكن مقتضى ذلك عدم منجزية الشبهة المحصورة أيضا، فلا بد من حملها على صورة عدم وجود ما يمنع من منجزية العلم الإجمالي من عدم الابتلاء بتمام الأطراف ونحوه، ولا يختص ذلك بالشبهة غير المحصورة.

(1) هذا موقف على كون مورد الرواية العلم الإجمالي بعدم تحقق التسمية على بعض الذبائح، وهو محل الكلام. لما سبق من احتمال كون مراده عليه السلام بقوله: «ما أظن كلهم يسمون...» هو الظن بعدم تسميتهم، لا القطع بعدم تسمية بعضهم حتى تكون الشبهة مقرونة بعلم إجمالي.

على أنها لو كانت في مورد العلم الإجمالي، فلا بد من فرض سقوطه عن المنجزية لعدم الابتلاء ببعض أطرافه أو نحوه حتى يكون السوق حجة يرفع به اليد عن أصالة عدم التذكية الجارية في اللحم، حيث أنها معها لا يكفي احتمال الحل في

الخامس: أصالة البراءة

أصالة البراءة، بناء على أن المانع من إجرائها ليس إلا- العلم الإجمالي بوجود الحرام، لكنه إنما يوجب الاجتناب عن محتملاته من باب المقدمة العلمية، التي لا تجب إلا لأجل وجوب دفع الضرر و هو العقاب المحتمل في فعل كل واحد من المحتملات، وهذا لا يجري في المحتملات الغير المحصورة، ضرورة أن كثرة الاحتمال توجب عدم الاعتناء بالضرر المعلوم وجوده بين المحتملات (1) .

جواز الارتكاب، بل لا- بد معه من أمانة على التذكية، و حينئذ فلا- يعلم خصوصية كون الشبهة غير محصورة في رفع منجزية العلم الإجمالي. فلاحظ.

(1) هذا الوجه لا يخلو عن غموض. و يحتمل رجوعه إلى أحد وجهين:

الأول: أن العلم الإجمالي بوجود الحرام إنما يوجب الاجتناب عن الأطراف لأجل احتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليها، المقتضي للاجتناب عنها، لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، و لا مجال له في الشبهة غير المحصورة، لضعف احتمال انطباق الحرام على الأطراف فيها فلا تجري قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، لاختصاصها بالاحتمال القوي المعتد به عند العقلاء، فلا منجز للأطراف، بل يرجع فيها لأصالة البراءة، لكون العقاب حينئذ بلا بيان.

وفيه- مع أن الظاهر عدم اختصاص جواز الارتكاب في الشبهة غير المحصورة عندهم بما إذا ضعف احتمال الحرام، بل يعم ما إذا قوي الاحتمال و لو بسبب بعض القرائن الخارجية- أنه لا مجال لدعوى عدم جريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل مع ضعف الاحتمال، بل يكفي فيها كون الاحتمال له منشأ معتد به، و وجود العلم الإجمالي كاف في المنشأ المذكور و عدم الاحتياط في الأمثلة التي ذكرها مع كثرة الأطراف إنما هو لمزاحمة محذور الاحتياط للضرر الواقعي، حيث أن

ألا ترى الفرق الواضح بين العلم بوجود السم في أحد إناءين أو واحد من ألفي إناء؟ وكذلك بين قذف أحد الشخصين لا بعينه و بين قذف واحد من أهل البلد؟ فإن الشخصين كليهما يتأثران بالأول ولا يتأثر الاحتياط مستلزم لنحو من المشتقة و المشاكل التي هي محذور يزاحم به الضرر المعلوم بالإجمال، و لا مجال لذلك في ضرر العقاب، لأهميته الموجبة لتحمل أعظم المشاكل في سبيل الخلاص منه.

مع أنه لو فرض تجويز العقل الإقدام عليه فهو لا يقتضي الأمان منه، و لا يكون عذرا رافعا لأثر البيان و مصححا لجريان البراءة مع فرض العلم الإجمالي، إذ العقل إنما يجوز فرضا الإقدام على الضرر، و لا يحكم بعدم الضرر، كما هو الحال في الأضرار التكوينية التي أشار إليها المصنف قدس سرّه فلا يصلح ذلك المنع من العقاب حتى تجري البراءة. و لذا قلنا إن دفع الضرر مما يسعى له من يريد الأمان لنفسه و لو لم نقل بالتحسين و التنقيح العقليين، كما سبق في الدليل العقلي الأول لحجية مطلق الظن.

الثاني: أن كثرة الأطراف تمنع من منجزية العلم الإجمالي ابتداء، و مع عدم تنجز التكليف الواقعي بقبح العقاب عليه، لعدم البيان، الذي لا يراد به إلا المنجز، فلا موضوع معه لقاعدة وجوب دفع الضرر، لعدم الضرر، لا لضعف احتمال، و حينئذ لا مجال لشيء من الإشكالات السابقة.

وفيه: أن حجية العلم الإجمالي كسائر أفراد العلم ذاتية وجدانية، من دون فرق بين كثرة الأطراف و قلتها، و إنكارها إنكار للوجدان يتعذر معه إقامة البرهان.

ثم إن مقتضى ذكر المصنف قدس سرّه للمقدمة العلمية و لقاعدة دفع الضرر المحتمل و لضعف الاحتمال و تنظيره بمثال السم المشتبه بين أطراف كثيرة إرادة الوجه الأول، و مقتضى بعض التفريعات التي ذكرها-مثل ما يأتي في التنبيه الأول-إرادة الوجه الثاني. فتأمل جيدا.

أحد من أهل البلد بالثاني (1) .

وكذا الحال: لو أخبر شخص بموت الشخص المردد بين ولده و شخص آخر، و بموت المردد بين ولده و بين كل واحد من أهل بلده، فإنه لا يضطرب خاطره في الثاني أصلاً.

وإن شئت قلت: إن ارتكاب المحتمل في الشبهة الغير المحصورة لا- يكون عند العقلاء إلا- كارتكاب الشبهة الغير المقرونة بالعلم الإجمالي.

وكان ما ذكره الإمام عليه السلام في الرواية المتقدمة من قوله: «أ من أجل مكان واحد...الخبر»-بناء على الاستدلال به-إشارة (2) إلى هذا المعنى، حيث إنه جعل كون حرمة الجبن في مكان واحد منشأ لحرمة جميع احتمالاته الغير المحصورة، من المنكرات المعلومة عند العقلاء (3) التي لا ينبغي للمخاطب أن يقبلها، كما يشهد بذلك كلمة الاستفهام الإنكاري.

لكن عرفت: أن فيه احتمالاً آخر يتم معه الاستفهام الإنكاري أيضاً.

وحاصل هذا الوجه: أن العقل إذا لم يستقل بوجود دفع العقاب المحتمل عند كثرة الاحتمالات (4)، فليس هنا ما يوجب على المكلف (1) إذا ناش من ضعف الاحتمال، إلا أنه ليس نظيراً للمقام، لعدم التكليف فيه، وكذا الحال فيما بعده.

(2) خبر (كان) في قوله: «و كان ما ذكره الامام عليه السلام...».

(3) لكن لا ظهور للرواية في فرض ضعف الاحتمال، بل ظاهر قوله عليه السلام:

«و الله إنني لا اعتراض السوق...» قوة احتمال الحرمة.

(4) عدم حكم العقل بوجود دفع العقاب المحتمل مما لا يمكن الالتزام

الاجتناب عن كل محتمل، فيكون عقابه حينئذ عقاباً من دون برهان (1)، فعلم من ذلك: أن الأمر اكتفى في المحرم المعلوم إجمالاً بين المحتملات، بعدم العلم التفصيلي بإتيانه، ولم يعتبر العلم بعدم إتيانه، فتأمل.

السادس:

السادس: عدم الابتلاء إلا ببعض معين

أن الغالب عدم ابتلاء المكلف إلا ببعض معين من محتملات الشبهة الغير المحصورة و يكون الباقي خارجاً عن محل ابتلائه، وقد تقدم عدم وجوب الاجتناب في مثله مع حصر الشبهة، فضلاً عن غير المحصورة (2).

هذا غاية ما يمكن أن يستدل به على حكم الشبهة الغير المحصورة، وقد عرفت: أن أكثرها لا يخلو من منع أو قصور، لكن المجموع منها لعله يفيد القطع أو الظن بعدم وجوب الاحتياط في الجملة. والمسألة فرعية (3) به بعد أهمية محذور العقاب، فما لم يثبت حكم العقل بعدم منجزية العلم لا مجال للإقدام في المقام، كما يتضح الحال بملاحظة ما سبق.

(1) مما تقدم تعرف أن العقاب لا يكون بلا برهان إلا بناء على الوجه الثاني.

(2) هذا هو عمدة الوجوه، واللازم تنزيل كلمات الأصحاب عليه، بل عرفت لزوم تنزيل الأخبار الظاهرة في عدم منجزية العلم الإجمالي عليه. وعليه يلزم الاقتصار في رفع الاحتياط على أفراد الشبهة غير المحصورة المقرونة بعدم الابتلاء، ولا يكتفى بغلبة عدم الابتلاء في رفع اليد عن الاحتياط في تمام أفرادها.

(3) من حيث كون موضوعها فعل المكلف، لفرض أن الكلام في الشبهة الموضوعية.

ص: 442

يكتفى فيها بالظن (1) .

(1) لا- يخفى أن المسألة الفرعية لا- يكتفى فيها بالظن المطلق إلا- بناء على تمامية دليل الانسداد، وعليه يكفي الظن أيضا في المسألة الأصولية، بناء على ما ذكره المصنف قدس سرّه من عدم الفرق بين الظن بالواقع و الظن بالطريق.

وأما الظن الخاص فهو كما يكون حجة في المسألة الفرعية يكون حجة في المسألة الأصولية- التي هي بمعنى أصول الفقه لا أصول الدين- بلا إشكال مع أن الظن الذي ادعاه في المقام ليس خاصا، كما لا يخفى. فالعمدة في المقام ما عرفت من تمامية الوجه السادس.

ص: 443

إلا أن الكلام يقع في موارد:

الأول هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصورة؟

أنه هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصورة بحيث يلزم العلم التفصيلي (1)، أم يجب إبقاء مقدار الحرام؟

ظاهر إطلاق القول بعدم وجوب الاجتناب هو الأول، لكن يحتمل أن يكون مرادهم عدم وجوب الاحتياط فيه في مقابلة الشبهة المحصورة التي قالوا فيها بوجوب الاجتناب، وهذا غير بعيد عن مساق كلامهم.

فحينئذ لا يعم معقد إجماعهم لحكم ارتكاب الكل، إلا أن الأخبار لو عمت المقام دلت على الجواز (2).

و أما الوجه الخامس، فالظاهر دلالة على جواز الارتكاب (3) لكن (1) لعل الأولى أن يقول: بحيث يلزم العلم بارتكاب الحرام الواقعي، وإلا ففرض العلم التفصيلي لا يخلو عن تسامح.

(2) لظهورها في توقف لزوم الاجتناب على العلم التفصيلي بحرمة الأمر الذي يرتكب.

(3) تقدم أن الوجه الخامس يرجع إلى أحد وجهين، أما الوجه الأول منهما فهو يقتضي المنع من الارتكاب، للعلم بالمخالفة الموجب لمنع العقل. بل لما كان المناط

مع عدم العزم على ذلك من أول الأمر، وأما معه فالظاهر صدق المعصية عند مصادفة الحرام (1) فيستحق العقاب.

فالأقوى في المسألة: عدم جواز الارتكاب إذا قصد ذلك من أول الأمر، فإن قصده قصد للمخالفة و المعصية، فيستحق العقاب بمصادفة الحرام.

و التحقيق: عدم جواز ارتكاب الكل (2) لاستلزامه طرح الدليل الواقعي الدال على وجوب الاجتناب عن المحرم الواقعي، كالخمر في قوله: «اجتنب عن الخمر» (3)، لأن هذا التكليف لا يسقط من المكلف في الوجه المذكور ضعف الاحتمال تعيين البناء على المنع من الارتكاب بمقدار يقوى معه احتمال المخالفة لكثرة الأطراف المرتكبة. وأما الوجه الثاني فهو يقتضي جواز الارتكاب، لأنه مع فرض عدم المنجز للحرمة الواقعية لا موجب للاجتناب عن شيء من الاطراف.

(1) لم يتضح الوجه في الفرق بين العزم وعدمه، إذ مع منجزية الاحتمال يتعين الاجتناب مطلقا، والآجاز الارتكاب مطلقا. نعم لو ارتكب الفعل رغبة في الوقوع في الحرام و طلبا له من حيث كونه معصية للمولى لم يبعد حصول التجري أو المعصية حتى مع الشبهة البدوية، على ما ذكرناه في مبحث التجري.

(2) يعني: إذا قصده من أول الأمر، لما سبق و يأتي. نعم يكون تأكيدا لما سبق، وهو لا يناسب مساق العبارة، بل لا يناسب الدليل المسوق في المقام كما سيأتي.

(3) هذا لو تم لا يفرق فيه بين قصد ارتكاب الجميع من أول الأمر وعدمه، لأن مرجع هذا الوجه إلى امتناع ترخيص الشارع في تمام الأطراف، بل لا يجوز إلا الترخيص في بعضها مع جعل البدل، المستلزم لوجوب ترك مقدار الحرام مطلقا ليكون بدلا عنه. فلاحظ.

مع علمه بوجود الخمر بين المشتبهات (1) .

غاية ما ثبت في غير المحصور: الاكتفاء في امتثاله بترك بعض المحتملات، فيكون البعض المتروك بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعي (2) ، و إلا- فأخراج الخمر الموجود يقينا بين المشتبهات عن عموم قوله: «اجتنب عن كل خمر»، اعتراف بعدم حرمة واقعا (3) ، و هو معلوم البطلان.

هذا إذا قصد الجميع من أول الأمر لأنفسها (4) .

(1) يعني: بنحو يسوغ له قصد ارتكاب الجميع .

(2) هذا محتاج إلى قيام الدليل الخاص على البدلية، وإلا فالوجه السابقة لا تقتضيها، بل هي مختلفة المفاد فبعضها يقتضي جواز الارتكاب، كما هو الحال في الرابع، بل الثالث أيضا، وبعضها يقتضي عدم جوازه، كما عرفته في أحد احتمالي الوجه الخامس .

نعم الوجه الثاني قد تتم فيه دعوى البدلية، بناء على ما عرفته من المصنف قدس سره في التنبيه الخامس من تنبيهات الشبهة المحصورة، لعدم الفرق ظاهرا بين الاضطرار و الحرج. فتدبر .

(3) ليس المدعى في الشبهة غير المحصورة هو حلية الفعل واقعا حتى ينافي دليل حرمة. بل حليته ظاهرا الراجعة إلى عدم منجزية العلم الإجمالي، لكثرة الأطراف الموجبة، لضعف الاحتمال أو لغير ذلك من الوجوه المتقدمة، فلا تنافي الحرمة الواقعية، كما أشرنا إليه في أوائل الكلام في الشبهة المحصورة. فراجع .

(4) يحتمل أن يكون المراد لا- نفس الأطراف مع عدم قصد الاجتماع، فيكون مشيرا للتفصيل السابق. و يحتمل أن يكون المراد: لا نفس الخمر، فيكون مشيرا لصورة الآتية في قوله: «و لو قصد نفس الحرام...» هذا بناء على كون «لا» نافية و لعل الأولى ما في بعض النسخ من تشكيلها هكذا: (لأنفسها) فيكون إشارة إلى ما

ولو قصد نفس الحرام من ارتكاب الجميع فارتكب الكل مقدمة له (1)، فالظاهر استحقاق العقاب، للحرمة من أول الارتكاب بناء على حرمة التجري.

فصور ارتكاب الكل ثلاث، عرفت كلها (2).

إذا كان الداعي ارتكاب الأطراف أنفسها، في قبال ما إذا كان الداعي نفس الحرام الموجود فيها الذي هو الصورة الآتية. فلاحظ.

(1) بحيث يكون الداعي له تحصيل الحرام، كما أشرنا إليه.

(2) الأولى: ارتكاب الكل من دون قصد لذلك من أول الأمر. و ظاهره جواز ذلك.

الثانية: ارتكاب الكل مع قصده من أول الأمر، وقد حكم فيه باستحقاق العقاب، باستيعاب الأطراف، لاستلزام الترخيص فيه الترخيص في المعصية

الثالثة: ارتكاب الكل لأجل الوصول للحرام و مقدمة له، وقد حكم باستحقاق عقاب بارتكاب الفرد الأول بناء على حرمة التجري، ومقتضى ذلك عدم الفرق بين الصورتين الأخيرتين بناء على مختاره من عدم حرمة.

والظاهر أن استحقاق العقاب في الصورة الأخيرة في محله إن رجعت إلى الرغبة في الحرام من حيث كونه معصية لا لذاته، أما لو كانت الرغبة في الحرام لذاته مع الاعتماد على الترخيص الشرعي فلا فرق بين هذه الصورة و ما سبقها. و أما الصورتان الأولىان فقد عرفت عدم الفرق بينهما بحسب الأدلة.

و حينئذ فالذي ينبغي أن يقال: عرفت أن المعتمد في المقام هو السادس، وهو يقتضي تخصيص جواز الارتكاب بصورة عدم الابتلاء، فلا يتيسر ارتكاب الجميع في واقعة واحدة، حتى يقع الكلام في جوازه.

نعم لو فرض ارتكاب بعض الأطراف لعدم الابتلاء بالأطراف الأخر، ثم حصل الابتلاء بها في واقعة أخرى مع عدم ترتب الأثر على التكليف بالاولى - من

حيث وجوب القضاء ونحوه- تعين جواز ارتكابها، لعدم منجزية احتمال التكليف فيها، من دون فرق بين أن يكون عازما من أول الأمر على ارتكابها على تقدير الابتلاء بها وعدمه، لأن ذلك لا يستلزم العزم على المعصية بعد فرض الترخيص الشرعي حين الارتكاب. فلاحظ.

ص: 448

اختلف عبارات الأصحاب في بيان ضابط المحصور و غيره: فعن الشهيد و المحقق الثانيين و الميسي و صاحب المدارك: أن المرجع فيه إلى العرف، فهو: ما كان غير محصور في العادة، بمعنى أنه يعسر عده، لا ما امتنع عده، لأن كل ما يوجد من الأعداد قابل للعد و الحصر.

وفيه، مضافا إلى أنه إنما يتجه إذا كان الاعتماد في عدم وجوب الاجتناب على الإجماع (1) المنقول على جواز الارتكاب في غير المحصور، أو على تحصيل الإجماع من اتفاق من عبر بهذه العبارة الكاشف عن إناطة الحكم في كلام المعصوم عليه السلام (2) بها- إن (3) تعسر العد غير متحقق فيما (1) إذ قد يقال حينئذ: إن اشتغال معقد الإجماع على العبارة المذكورة ظاهر في إرادة صدقها عرفا. أما لو كان المرجع هو الوجوه الأخر فلا وجه للاكتفاء، بالصدق العرفي، بل لا بد من الرجوع إلى تلك الوجوه.

(2) لم يتضح وجه الاستكشاف المذكور، ولا سيما مع الاطمئنان بان العنوان المذكور من العناوين المستحدثة في كلمات الفقهاء.

(3) مبتدأ خبره قوله: «وفيه...».

مثلوا به لغير المحصور كالألف مثلا، فإن عد الألف لا يعد عسرا.

وربما قيد المحقق الثاني عسر العد بزمان قصير، قال في فوائد الشرائع - كما عن حاشية الإرشاد - بعد أن ذكر أن غير المحصور من الحقائق العرفية:

إن طريق ضبطه أن يقال: لا ريب أنه إذا أخذ مرتبة عليا من مراتب العدد كألف مثلا، قطع بأنه مما لا يحصر ولا يعد عادة، لعسر ذلك في الزمان القصير، فيجعل طرفا، ويؤخذ مرتبة أخرى دنيا جدا كالثلاثة يقطع بأنها محصورة، لسهولة عدها في الزمان اليسير، وما بينهما من الوسائط كلما جرى مجرى الطرف الأول الحق به، وكذا ما جرى مجرى الطرف الثاني الحق به، وما يعرض فيه الشك يعرض على القوانين والنظائر، ويرجع فيه إلى الغالب، فإن غلب على الظن إلحاقه بأحد الطرفين فذاك، وإلا عمل فيه بالاستصحاب إلى أن يعلم الناقل.

وبهذا ينضبط كل ما ليس بمحصور شرعا في أبواب الطهارة والنكاح وغيرهما.

أقول: وللنظر فيما ذكره قدس سرّه مجال.

أما أولا: فلأن جعل الألف من غير المحصور مناف لما عللوا عدم وجوب الاجتناب به: من لزوم العسر في الاجتناب (1)، فإننا إذا فرضنا (1) المنافاة المذكورة إنما تتم لو كان المراد بذلك العسر الشخصي في تمام الوقائع، أما لو كان المراد هو العسر النوعي في غالب الوقائع فلا مجال للجزم بالمنافاة المذكورة، لإمكان أن يدعى أن الاجتناب مع كون عدد الأطراف ألفا عسر غالبا، وإن لم يكن في بعض الموارد، ومنها المثال الذي ذكره المصنف قدس سرّه.

بيتا عشرون ذراعا في عشرون ذراعا، وعلم بنجاسة جزء يسير منه يصح السجود عليه نسبه إلى البيت نسبة الواحد إلى الألف، فأى عسر في الاجتناب عن هذا البيت و الصلاة في بيت آخر؟ وأي فرق بين هذا الفرض، وبين أن يعلم بنجاسة ذراع منه أو ذراعين مما يوجب حصر الشبهة؟ فإن سهولة الاجتناب و عسره لا يتفاوت بكون المعلوم إجمالا قليلا أو كثيرا (1) و كذا لو فرضنا أوقية من الطعام تبلغ ألف حبة بل أزيد يعلم بنجاسة أو غصبية حبة منها، فإن جعل هذا من غير المحصور ينافي تعليل الرخصة فيه بتعسر الاجتناب.

و أما ثانيا: فلأن ظن الفقيه (2) بكون العدد المعين جاريا مجرى المحصور في سهولة الحصر أو مجرى غيره، لا دليل عليه (3).

و أما ثالثا: فلعدم استقامة الرجوع في مورد الشك إلى الاستصحاب حتى يعلم الناقل، لأنه إن أريد استصحاب الحل و الجواز كما هو الظاهر من كلامه (4)، ففيه: أن الوجه المقتضي لوجوب الاجتناب في المحصور (1) لا إشكال في أن القلة و الكثرة قد تكونان دخيلتين في لزوم العسر و عدمه.

(2) هذا تعريض بما تقدم من المحقق الثاني قدس سرّه من أن ما يعرض فيه الشك من المراتب يعرض على القوانين و النظائر، ويرجع فيه إلى الغالب، فإن غلب على الظن إلحاقه بأحد الطرفين فذاك.

(3) يعني: على حجيته.

(4) لم يتضح منشأ الظهور المذكور من الكلام المتقدم. كما أنه لا يأتي من المصنف قدس سرّه وجه آخر للاستصحاب، كما هو مقتضى سوق عبارته.

وهو وجوب المقدمة العلمية بعد العلم بحرمة الأمر الواقعي المردد بين المشتبهات-قائم بعينه في غير المحصور، و المانع غير معلوم، فلا وجه للرجوع إلى الاستصحاب.

إلا أن يكون نظره إلى ما ذكرنا في الدليل الخامس (1) من أدلة عدم وجوب الاجتناب: من أن المقتضي لوجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة-وهو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل-غير موجود، وحينئذ فمرجع الشك في كون الشبهة محصورة أو غيرها إلى الشك في وجود المقتضي للاجتناب، و معه يرجع إلى أصالة الجواز.

لكنك عرفت التأمل في ذلك الدليل (2) فالأقوى: وجوب الرجوع مع الشك إلى أصالة الاحتياط (3) لوجود المقتضي وعدم المانع.

و كيف كان: فما ذكره: من إحالة غير المحصورة و تميزه عن غيره إلى العرف، لا يوجب إلا زيادة التحير في موارد الشك (4) .

وقال كاشف اللثام في مسألة المكان المشتبه بالنجس: لعل الضابط (1) وكذا الدليل السادس بناء على أنه مع الشك في الابتلاء لا يتنجز التكليف، كما سبق في التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة المحصورة.

(2) لم يتقدم منه قدس سرّه التعرض لشيء يقتضي التوقف فيه، بل ظاهر ما ذكره في الأمر السابق الجري عليه.

نعم هو بعد تقرير الوجه المذكور أمر بالتأمل، فلعله أراد هنا ذلك.

(3) بناء على ما عرفت أن المرجع في المقام هو الوجه السادس بتعين البناء على عدم وجوب الاحتياط مع الشك، كما أشرنا إليه.

(4) مع أنه لا دليل عليه في نفسه

أن ما يؤدي اجتنابه إلى ترك الصلاة غالباً فهو غير محصور، كما أن اجتناب شاة أو امرأة مشتبهة في صقع من الأرض يؤدي إلى الترك غالباً. انتهى.

و استصوبه في مفتاح الكرامة.

وفيه: ما لا يخفى من عدم الضبط (1).

ويمكن أن يقال -بملاحظة ما ذكرنا في الوجه الخامس (2): إن غير المحصور ما بلغ كثرة الوقائع المحتملة للتحريم إلى حيث لا يعتني العقلاء بالعلم الإجمالي الحاصل فيها، ألا ترى: أنه لو نهى المولى عبده عن المعاملة مع زيد فعامل العبد مع واحد من أهل قرية كبيرة يعلم بوجود زيد فيها، لم يكن ملوماً وإن صادف زيدا (3)؟

وقد ذكرنا: أن المعلوم بالإجمال قد يؤثر مع قلة الاحتمال ما لا يؤثر مع الانتشار وكثرة الاحتمال، كما قلناه في سبب واحد مردد بين اثنين أو ثلاثة، و مردد بين أهل بلدة.

ونحوه: ما إذا علم إجمالاً بوجود بعض القرائن الصارفة المختفية لبعض ظواهر الكتاب و السنة، أو حصول النقل في بعض الألفاظ (4)، (1) بل عدم الدليل أيضاً، بل من البعيد الاقتصار في الشبهة غير المحصورة على ذلك، لأنه يتوقف على كثرة الأطراف بنحو خاص يبعد منهم اعتبار حصوله.

(2) لكن عرفت منه قريباً أنه محل تأمل. وعرفت منا الإشكال فيه مع أن الضابط الذي ذكره مما لا يظن منهم الرجوع إليه، كيف وغالب موارد الشبهات غير المحصورة لا يضعف فيها الاحتمال بالنحو المذكور.

(3) هذا غير ظاهر إذا التفت إلى وجود زيد بين أهل البلدة.

(4) هذا غير ظاهر إلا أن يرجع إلى ابتلاء العلم الإجمالي ببعض الموانع عن

إلى غير ذلك من الموارد التي لا يعتنى فيها بالعلوم الإجمالية المترتب عليها الآثار المتعلقة بالمعاش و المعاد في كل مقام.

و ليعلم: أن العبرة في الاحتمالات كثرة و قلة بالوقائع التي تقع موردا للحكم بوجود الاجتناب مع العلم التفصيلي بالحرام، فإذا علم بحبة أرز محرمة أو نجسة في ألف حبة، و المفروض أن تناول ألف حبة من الأرز في العادة بعشر لقمات، فالحرام مردد بين عشرة احتمالات (1) لا ألف محتمل، لأن كل لقمة يكون فيها الحبة حرم أخذها، لاشتغالها على مال الغير، أو مضغها، لكونه مضغاً للنجس، فكأنه علم إجمالاً بحرمة واحدة من عشر لقمات. نعم، لو اتفق تناول الحبوب في مقام يكون تناول كل حبة واقعة مستقلة كان له حكم غير المحصور.

و هذا غاية ما ذكروا أو يمكن أن يذكر في ضابط المحصور و غيره، و مع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشيء منها.

فالأولى: الرجوع في موارد الشك إلى حكم العقلاء بوجود مراعاة العلم الإجمالي الموجود في ذلك المورد، فإن قوله: «اجتنب عن الخمر» لا فرق في دلالة على تنجز التكليف بالاجتناب عن الخمر، بين الخمر المعلوم المردد بين أمور محصورة و بين الموجود المردد بين أمور غير محصورة، غاية الأمر قيام الدليل في غير المحصورة على اكتفاء الشارع عن الحرام الواقعي تنجزه.

(1) هذا غير ظاهر خصوصاً إذا كانت الحبة المحرمة يمكن أن تجعل في كل لقمة و أمكن تبديل حبات كل لقمة. فلاحظ.

ببعض محتملاته، كما تقدم سابقا (1) .

فإذا شك في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة، شك في قيام الدليل على قيام بعض المحتملات مقام الحرام الواقعي في الاكتفاء عن امثاله بترك ذلك البعض، فيجب ترك جميع المحتملات، لعدم الأمن من الوقوع في العقاب بارتكاب البعض.

(1) لكن تقدم في الأمر السابق أنه لا دليل على ذلك، ولم يتقدم منه قدس سرّه في الاستدلال على عدم وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة غير المحصورة التعرض له بوجهه. فالعمدة ملاحظة الوجوه التي استدل بها، والنظر في مقتضاها عند الشك، وقد عرفت أن عمدتها الوجه السادس، وأن لازمه عدم وجوب الاحتياط مع الشك. فلاحظ.

ص: 455

الثالث إذا كان المردد بين الأمور غير المحصورة أفرادا كثيرة

إذا كان المردد بين الأمور غير المحصورة أفرادا كثيرة

إذا كان المردد بين الأمور الغير المحصورة أفرادا كثيرة نسبة مجموعها إلى المشتبهات كنسبة الشيء إلى الأمور المحصورة، كما إذا علم بوجود خمسمائة شاة محرمة في ألف و خمسمائة شاة، فإن نسبة مجموع المحرمات إلى المشتبهات كنسبة الواحد إلى الثلاثة، فالظاهر أنه ملحق بالشبهة المحصورة (1)، لأن الأمر متعلق بالاجتناب عن مجموع الخمسمائة في (1) هذا ظاهر بناء على الوجه الأول من وجهي الدليل الخامس، بل لا- يبعد تماميته على الوجه الثاني منه أيضا، إذ الظاهر أن عدم الاعتناء بالعلم الإجمالي مع كثرة الأطراف- لو تم- مختص بما إذا لم يكن المعلوم بالإجمال كثيرا.

و أما بقية أدلة المسألة فلا تنهض بذلك.

أما الوجه الأول- وهو الإجماع- فلما هو المعلوم من أن أغلب موارد الشبهة غير المحصورة التي يتعرضون لها و يمثلون بها من هذا القبيل، كالعلم بوجود النجس في المجموعات فإن أطرافه وإن كانت كثيرة جدا، إلا أن النجس المعلوم كثير أيضا.

و أما الثاني- وهو الحرج- فالأمر فيه أظهر، إذ لا فرق مع كثرة الأطراف بين كثرة المعلوم وقلته، ومثله السادس: كما هو ظاهر.

المثال (1)، و محتملات هذا الحرام المتباينة ثلاثة، فهو كاشتباه الواحد في الثلاثة، و أما ما عدا هذه الثلاثة من الاحتمالات فهي احتمالات لا تنفك عن الاشتغال على الحرام (2).

و أما الرابع فلأن ظاهر الأخبار المتقدمة كثرة المعلوم بالإجمال بنحو يوجب الظن بالوقوع في الحرام.

نعم الثالث يحمل من هذه الجهة، و حيث عرفت أن المعتمد في المقام هو الدليل السادس فاللازم إلحاق ما نحن فيه بغير المحصور

(1) لم يتضح الوجه في أخذ المجموعة قيذا في موضوع التحريم، بل التحريم وارد على كل شاة بنفسها، فالأطراف كثيرة لا قليلة.

(2) لم يتضح الوجه في ذلك، فإن كل شاة تفرض محتملة التحريم، و كذا كل مجموعة تؤخذ بنحو التبادل بين الأفراد.

نعم يتم في الجملة لو كانت الشياه مقسمة كل خمسمائة في جانب، و يعلم حرمة إحدى المجموعات بتمامها.

ص: 457

الرابع أقسام الشك في الحرام مع العلم بالحرمة

إننا ذكرنا في المطلب الأول المتكفل لبيان حكم أقسام الشك في الحرام مع العلم بالحرمة: أن مسائله أربع: الأولى منها الشبهة الموضوعية.

وأما الثلاث الأخر وهي ما إذا اشتبه الحرام بغير الواجب، لاشتباه الحكم من جهة عدم النص، أو إجمال النص، أو تعارض النصين فحكمها يظهر مما ذكرنا في الشبهة المحصورة الموضوعية (1).

لكن أكثر ما يوجد من هذه الأقسام الثلاثة هو القسم الثاني، كما إذا تردد الغناء المحرم بين مفهومين بينهما عموم من وجه، فإن مادتي الافتراق من هذا القسم. و مثل ما إذا ثبت بالدليل حرمة الأذان الثالث يوم الجمعة و اختلف في تعيينه. و مثل قوله عليه السلام: «من جدد قبرا أو مثل مثالا فقد خرج (1) لعدم الفرق في منجزية العلم الإجمالي و في جريان الأصول الترخيضية بين الشبهة الحكمية و الموضوعية.

نعم لو كان منشأ الشك تعارض النصين اختص بورود الأدلة الخاصة التي سبق الكلام فيها في مسائل الشك في أصل التكليف. فراجع.

عن الإسلام»، حيث قرئ: «جدد» بالجيم (1) و الحاء المهملة (2) و الخاء المعجمة (3)، و قرئ «حدث» بالجيم و الشاء المثناة (4).

(1) فيكون المراد به حرمة تجديد القبر بعد انهدامه أو اندراسه.

(2) من التحديد، و هو التسنيم. كذا قيل، فيكون إشارة إلى ما يفعله العامة.

(3) من التحديد، و هو الشق، فكأنه كناية عن النبس

(4) كأنه كناية عن جعله حدثاً مرة بعد أخرى، بمعنى دفن ميت آخر فيه.

ثم إنه لا يخفى أن اختلاف الحديث المذكور من نسخ اختلاف النسخ، و هو بتعارض النصين أقرب منه بإجمال النص.

ص: 459

المقصد الثالث في الشك

المكلف الملتفت إلى الحكم الشرعي 7

إمكان اعتبار الظن 7

عدم إمكان اعتبار الشك 8

الحكم الواقعي و الظاهري 9

الدليل الاجتهادي و الفقاهتي 10

وجه تقديم الأدلة على الأصول 10

أخصية الأدلة غير العلمية من الأصول 12

الدليل العلمي رافع لموضوع الأصل 13

التحقيق حكومة دليل الأمانة على الأصول الشرعية 15

ارتفاع موضوع الأصول العقلية بالأدلة الظنية 15

انحصار الأصول في أربعة 16

الانحصار العقلي 17

مجاري الأصول الأربعة 17

تداخل موارد الأصول أحيانا 18

ص: 461

المقام الأول: في البراءة و الاشتغال و التخبير

حكم الشك من دون ملاحظة الحالة السابقة 21

الموضع الأول: الشك في نفس التكليف

متعلق التكليف المشكوك إما فعل كلي أو فعل جزئي 22

منشأ الشك في الشبهة الموضوعية و الحكمية 23

المطلب الأول: الشبهة التحريمية، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: الشبهة التحريمية من جهة فقدان النص 25

قولان في المسألة 25

أدلة القول بالإباحة و عدم وجوب الاحتياط: 25

الاستدلال بآية لا يكلف الله نفسا... و المناقشة فيه 26

الاستدلال بآية و ما كنا معذبين... 28

المناقشة في الاستدلال 30

إيراد المحقق القمي قدس سره على الوحيد البهبهاني قدس سره 32

دفع الإيراد 33

الاستدلال بآية و ما كان الله ليضل... 35

المناقشة في الاستدلال 36

الاستدلال بآية ليهلك من هلك... و المناقشة فيه 37

إيراد عام 38

الاستدلال بآية قل لا أجد... 39

المناقشة في الاستدلال 39

الاستدلال بآية و ما لكم أن لا تأكلوا... 40

المناقشة في الاستدلال 41

عدم نهوض الآيات المذكورة لإبطال وجوب الاحتياط 41

الاستدلال على البراءة بالسنة: 42

الاستدلال بحديث (الرفع) 42

ص: 462

وجه الاستدلال به 42

المناقشة في الاستدلال 42

ظاهر بعض الأخبار أن المرفوع جميع الآثار و الجواب عنه 46

مما يؤيد إرادة العموم 47

الجواب النقضي عن المؤيد 48

الجواب الحلبي عنه 48

وهن العموم بلزوم كثرة الإضمار و الجواب عنه 49

وهن العموم بلزوم كثرة التخصيص و الجواب عنه 50

ليس المراد رفع الآثار المترتبة على هذه العناوين 50

المرفوع هو الآثار الشرعية دون العقلية و العادية 52

المراد من الرفع 53

المرتفع هو إيجاب التحفظ و الاحتياط 56

اختصاص الرفع بما لا يكون في رفعه ما ينافي الامتنان 57

المراد من رفع الحسد 58

المراد من رفع الطيرة 60

المراد من الوسوسة في الخلق 60

ما ذكره الصدوق في تفسير الطيرة و الحسد و الوسوسة 62

الاستدلال بحديث (الحجب) و المناقشة فيه 63

الاستدلال بحديث (السعة) و المناقشة فيه 64

الاستدلال برواية (عبد الأعلى) و المناقشة فيه 65

الاستدلال برواية (أيما امرئ...) و المناقشة فيه 66

الاستدلال برواية (إن الله تعالى يحتج...) والمناقشة فيه 67

الاستدلال بمرسلة الفقيه 67

الاستدلال بصحيفة عبد الرحمن ابن الحجاج 68

المناقشة في الاستدلال بالصحيفة 68

ص: 463

الاستدلال برواية (كل شيء فيه حلال و حرام...)71

ما ذكره السيد الصدر قدس سرّه في تقريب الاستدلال 71

المناقشة في الاستدلال 73

ما ذكره الفاضل النراقي قدس سرّه انتصارا للمستدل 76

المناقشة فيما أفاده الفاضل النراقي قدس سرّه 77

ما أورده المحقق القمي قدس سرّه على الاستدلال 78

المحصل من الأخبار المستدل بها على البراءة 79

الاستدلال على البراءة بالإجماع من وجهين:

الوجه الأول: دعوى الإجماع فيما لم يرد دليل على تحريمه مطلقا 80

الوجه الثاني: دعوى الإجماع فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو 80

تحصيل الإجماع على النحو الثاني من وجوه:

الوجه الأول: ملاحظة فتاوى العلماء 80

كلام الشيخ الصدوق قدس سرّه 81

كلام الشيخ الطوسي قدس سرّه 82

الوجه الثاني: الإجماعات المنقولة و الشهرة المحققة 83

كلام الحلبي قدس سرّه في السرائر 83

كلام المحقق قدس سرّه في المسائل المصرية 83

الوجه الثالث: الإجماع العملي 84

كلام المحقق قدس سرّه في المعارج 84

المناقشة فيما أفاده المحقق قدس سرّه في المعارج 85

الدليل العقلي على البراءة(قاعدة قبح العقاب بلا بيان)86

حكم العقل بوجود دفع الضرر المحتمل لا يكون بيانا 86

ما ذكره في الغنية: من أن التكليف بما لا طريق إلى العلم به تكليف بما لا يطاق 89

المراد ب(ما لا يطاق) 89

الدليل العقلي المذكور ليس من أدلة البراءة 91

ص: 464

الاستدلال على البراءة بوجه غير ناهضة 91

استصحاب البراءة المتيقنة 92

كون الاحتياط عسرا 95

كون الاحتياط متعذرا أحيانا 96

الاستدلال بالكتاب:

الاستدلال بالآيات الناهية عن القول بغير علم 97

الاستدلال بالآيات الدالة على لزوم الاحتياط و الاقواء 98

الجواب عن آيات النهي عن القول بغير علم 99

الجواب عن آيات الاحتياط 100

الاستدلال على وجوب الاحتياط بالسنة:

الاستدلال بالأخبار الدالة على حرمة القول و العمل بغير علم و الجواب عنها 101

الاستدلال ب لأخبار الدالة على وجوب التوقف:

مقبولة ابن حنظلة 101

صحيحة جميل ابن درّاج 102

روايات الزهري و السكوني و عبد الأعلى 103

وصية الإمام علي عليه السلام لابنه 104

موثقة حمزة ابن الطيار و رواية جميل و رواية جابر 105

رواية زرارة 106

الجواب عن الاستدلال بأخبار التوقف 107

ملخص الجواب 109

إن كان الهلاك المحتمل من قبيل العقاب الأخرى 110

إن كان مفسدة أخرى غير العقاب 110

الهلاك المحتمل فيما نحن فيه من قبيل غير العقاب 111

مفاد الأخبار المذكورة 112

ص: 465

استعمال خبرية الوقوف عند الشبهة في مقامين:

المقام الأول: استعمالها في مقام لزوم التوقف 116

المقام الثاني: استعمالها في غير اللازم 117

الجواب عن أخبار التوقف بوجوه غير تامة:

الجواب الأول 118

الجواب الثاني 118

الجواب الثالث 118

الجواب الرابع 118

الجواب الخامس 120

الاستدلال بالأخبار الدالة على وجوب الاحتياط:

صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج 123

موثقة عبد الله ابن وضاح 123

رواية الأمالي 123

رواية عنوان البصري 124

ما أرسله الشهيد قدس سره 124

ما أرسل عنهم عليهم السلام 124

ما ذكره المحقق قدس سره في النبوي (دع ما يريبك) 131

التأمل فيما ذكره المحقق قدس سره 131

الاستدلال بأخبار التلث 132

مقبولة ابن حنظلة 132

وجه الاستدلال 133

المناقشة في الاستدلال 134

ليس المقصود من الأمر بطرح الشبهات خصوص الإلزام 135

عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية 136

كون المراد جنس الشبهة 137

ص: 466

الدليل العقلي على وجوب الاحتياط من وجهين:

الوجه الأول: العلم الإجمالي بوجود محرمات كثيرة 140

الجواب عن هذا الوجه 144

الوجه الثاني: أصالة المحظر في الأفعال 147

الجواب عن هذا الوجه أيضا 148

التفصيل المحكي عن المحقق قدس سرّه بين ما يعم به البلوى وغيره 151

كلام المحقق قدس سرّه في المعتبر 152

كلام المحقق قدس سرّه في المعارج 152

المناقشة فيما أفاده المحقق قدس سرّه 154

هل أن أصالة الإباحة من الأدلة الظنية أو من الأصول؟ 162

هل أن أوامر الاحتياط للاستحباب أو للإرشاد؟ 164

الظاهر كونها للإرشاد 166

ما يشهد لكونها من الإرشاد 167

ترتب الثواب على اجتناب الشبهة 167

ظاهر بعض الأخبار كونها للاستحباب 168

حسن الاحتياط مطلقا 168

المذاهب الأربعة المنسوبة إلى الأخباريين فيما لا نص فيه 170

التوقف أعم من الاحتياط بحسب المورد 171

الاحتياط أعم من موارد احتمال التحريم 171

الفرق بين الحرمة الظاهرية والواقعية 172

احتمال آخر في الفرق 173

احتمال ثالث في الفرق 174

أوامر الاحتياط إرشادية 175

أصل الإباحة إنما هو مع عدم أصل موضوعي حاكم عليه 177

ص: 467

ما يظهر من المحقق و الشهيد الثانيين في حيوان متولد من طاهر و نجس 178

ما ذكره شارح الروضة في المسألة 180

المناقشة فيما ذكره شارح الروضة 180

اعتراض بعض الأخباريين على الأصوليين 183

المناقشة فيما أفاده بعض الأخباريين 183

المسألة الثانية: الشبهة التحريمية من جهة إجمال النص 186

المسألة الثالثة: الشبهة التحريمية من جهة تعارض النصين 188

الأقوى عدم وجوب الاحتياط 188

ظاهر مرفوعة زرارة وجوب الاحتياط 188

الجواب عن المرفوعة 189

تعارض (المقرر و الناقل)، و(المبيح و الحاضر) 190

الفرق بين المسألتين 191

المسألة الرابعة: الشبهة التحريمية من جهة اشتباه الموضوع 193

عدم الخلاف في الإباحة 193

استدلال العلامة قدس سرّه برواية مسعدة 194

الإشكال في الأمثلة المذكورة في الرواية 194

توهم عدم جريان قبح التكليف من غير بيان في المسألة و الجواب عنه 195

تقرير التوهم بوجه آخر 200

الجواب عن هذا الوجه 200

عدم حكم العقل بوجوب دفع الضرر إذا ترتب عليه نفع أخروي 202

محل الكلام في الشبهة الموضوعية ما إذا لم يكن أصل موضوعي يقضي بالحرمة 205

كلمات المحدث العاملي قدس سرّه في الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وبين الشبهة في طريقه و المناقشة فيها 211

الاحتياط التام موجب لاختلال النظام 221

التبعيض بحسب الاحتمالات 222

ص: 468

التبعيض بحسب الاحتمالات 223

التبعيض بين مورد الأمانة على الإباحة وبين غيره 224

عدم اختصاص الإباحة بالعاجز عن الاستعلام 226

المطلب الثاني: الشبهة الوجوبية، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: الشبهة الوجوبية من جهة فقدان النص 228

المعروف من الأخباريين عدم وجوب الاحتياط 228

كلام المحدث العاملي قدس سرّه 228

كلام المحدث البحراني قدس سرّه في الحدائق في عدم وجوب الاحتياط 229

كلامه قدس سرّه في الدرر النجفية في عدم وجوب الاحتياط أيضا 229

كلامه قدس سرّه في وجوب الاحتياط 229

كلام المحدث الاسترآبادي قدس سرّه في وجوب الاحتياط أيضا 231

المناقشة فيما أفاده المحدث الاسترآبادي قدس سرّه 234

المسألة خلافية والأقوى البراءة 235

محل الكلام في المسألة 237

رجحان الاحتياط وترتب الثواب عليه 238

الإشكال في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب 239

احتمال الجريان 240

التحقيق في المسألة 241

قاعدة التسامح في أدلة السنن

الاستدلال على القاعدة ب(أخبار من بلغ) 245

ما يورد على الاستدلال 246

عدم دلالة ثبوت الأجر على الاستحباب الشرعي 250

دلالة (أخبار من بلغ) على الأمر الإرشادي 250

الثمره بين الأمر الإرشادي والاستحباب الشرعي 253

ص: 469

اختصاص أدلة البراءة بالشك في الوجوب التعيني 255

لو شك في الوجوب التخيري والإباحة 255

هل يجب الائتمام على من عجز عن القراءة وتعلمها؟ 258

كلام فخر المحققين في أن قراءة الإمام بدل أو مستقط 259

الشك في الوجوب الكفائي 261

المسألة الثانية: الشبهة الوجوبية من جهة إجمال النص 262

المعروف عدم وجوب الاحتياط 262

تصريح المحدثين الاسترآبادي والبحراني بوجوب التوقف والاحتياط 262

كلام صاحب الحدائق 262

المناقشة فيما ذكره صاحب الحدائق 263

المسألة الثالثة: الشبهة الوجوبية من جهة تعارض النصين 266

المعروف عدم وجوب الاحتياط خلافا للمحدثين الاسترآبادي والبحراني 266

الجواب عن مرفوعة زرارة الأمرة بالاحتياط 267

مما يدل على التخير في المسألة 268

ما ذكره الأصوليون في باب التراخي 271

المسألة الرابعة: الشبهة الوجوبية من جهة اشتباه الموضوع 272

جريان أدلة البراءة 272

لو ترددت الفاتنة بين الأقل والأكثر 273

المشهور وجوب القضاء حتى يظن الفراغ 274

كلام العلامة قدس سره في التذكرة 274

كلام الشيخ قدس سره في التهذيب 275

المورد من موارد جريان أصالة البراءة 275

كلام السيد بحر العلوم قدس سرّه في عدم جريان أصالة البراءة في المسألة 277

مناقشة كلام السيد بحر العلوم قدس سرّه 278

توجيه فتوى المشهور 279

ص: 470

ضعف التوجيه المذكور 282

التوجيه الأضعف 286

المطلب الثالث: دوران الأمر بين المحذورين، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: الدوران بين المحذورين من جهة فقدان النص 288

هل الحكم في المسألة الإباحة أو التوقف أو التخيير؟ 289

الحكم بالإباحة ظاهراً و دليلاً 292

دعوى وجوب الالتزام بحكم الله تعالى و الجواب عنها 294

دعوى أن الحكم بالإباحة طرح لحكم الله الواقعي و الجواب عنها 295

عدم صحة قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين 296

عدم شمول ما ذكره في مسألة اختلاف الأمة لما نحن فيه 299

ظاهر كلام الشيخ قدس سرّه في مسألة اختلاف الأمة هو التخيير الواقعي 299

كلام الشيخ قدس سرّه في العدة 301

شمول أدلة الإباحة لما نحن فيه 303

اللازم في المسألة هو التوقف 304

بناء على وجوب الأخذ، هل يتعين الأخذ بالحرمة أو يتخير؟ 304

أدلة تعين الأخذ بالحرمة 304

كلام العلامة في نهاية الوصول 304

المناقشة في الأدلة 305

هل التخيير على القول به ابتدائي أو استمراري؟ 311

ما استدل به للتخيير الابتدائي 311

المناقشة فيما استدل 312

الأقوى هو التخيير الاستمراري 313

المسألة الثانية: الدوران بين المحذورين من جهة إجمال الدليل 314

المسألة الثالثة: الدوران بين المحذورين من جهة تعارض النصين 315

الحكم هو التخيير والاستدلال عليه 315

ص: 471

هل التخيير ابتدائي أو استمراري؟ وجوه 315

اللازم الاستمرار على ما اختار 316

المسألة الرابعة: الدوران بين المحذورين من جهة اشتباه الموضوع 317

ما مثل به للمسألة 317

المناقشة في الأمثلة 317

دوران الأمر بين ما عدا الوجوب و الحرمة من الأحكام 319

الموضع الثاني: الشك في المكلف به

المطلب الأول: اشتباه الحرام بغير الواجب، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: الاشتباه من جهة اشتباه الموضوع 323

المقام الأول: في الشبهة المحصورة

هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات؟ 324

الحق حرمة المخالفة القطعية و الاستدلال عليه 324

عدم صلاحية أخبار (الحلّ) للمنع عن الحرمة 327

ما هو غاية الحلّ في أخبار (الحلّ)؟ 328

قبح جعل الحكم الظاهري مع علم المكلف بمخالفته للحكم الواقعي 331

وجوب الاحتياط فيما لا يرتكب إلا تدريجا أيضا 335

توهم وجود المخالفة القطعية للعلم الإجمالي في الشرعيات 338

الجواب عن التوهم المذكور 340

تفصيل صاحب الحدائق في الشبهة المحصورة 344

هل يجب اجتناب جميع المشتبهات؟ 345

الحق وجوب الاجتناب و الاحتياط 345

توهم جريان أصالة الحلّ في كلا المشتبهين و التخيير بينهما و دفعه 347

الحكم في تعارض الأصلين هو التساقط لا التخيير 348

عدم استفادة الحلّية على البديل من أخبار (الحلّ) 351

ص: 472

أدلة القول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام:

ما دلّ على حلّ ما لم يعلم حرمة 352

المناقشة في الدليل المذكور 353

ما دلّ على جواز تناول الشبهة المحصورة:

موثقة سماعة 357

الجواب عن الموثقة 358

الأخبار الواردة في حلّية ما لم يعلم حرمة:

أخبار الحلّ و الجواب عنها 360

ما دلّ على ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة و الجواب عنه 360

أخبار جواز الأخذ من العامل و السارق و السلطان و الجواب عنها 361

قاعدة وجوب دفع الضرر المقطوع به بين المشتبهين عقلا 362

اعتضاد القاعدة بوجهين آخرين:

الأخبار الدالة على هذه القاعدة 363

ما يستفاد من الأخبار الكثيرة: من كون الاجتناب عن كل واحد من المشتبهين

أمرا مسلما 366

الاستئناس لما ذكرنا برواية وجوب القرعة في قطع الغنم 368

الرواية أدلّ على مطلب الخصم 369

لا فرق بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقة واحدة وغيره 371

ظاهر صاحب الحدائق التفصيل بينهما 371

كلام صاحب الحدائق في جواب صاحب المدارك 372

المناقشة فيما أفاده صاحب الحدائق 372

هل يشترط في المحرم الواقعي أن يكون على كل تقدير متعلقا لحكم واحد 373

لو كان المحرم على كل تقدير عنوانا غيره على التقدير الآخر 374

لو تردد الأمر بين كون هذه المرأة أجنبية أو هذا المائع خمرا 374

الأقوى عدم جواز المخالفة القطعية في جميع ذلك 375

ص: 473

..... الأقوى وجوب الموافقة القطعية أيضا 376

هل تختص المؤاخذة بصورة الوقوع في الحرام، أم لا؟ 377

الأقوى الاختصاص و الدليل عليه 377

لا فرق في ذلك بين الاستناد إلى حكم العقل أو حكم الشرع 378

التمسك للحرمة في المسألة بكونه تجريا و المناقشة فيه 381

التمسك بالأدلة الشرعية الدالة على الاحتياط و المناقشة فيه أيضا 381

وجوب الاجتناب إنما هو مع تنجز التكليف على كل تقدير 382

لو لم يكلف بالتكليف على كل تقدير 382

لو كان التكليف في أحدهما معلقا على تمكن المكلف منه 383

لو كان أحدهما المعين غير مبتلى به 383

اختصاص النواهي بمن يعد مبتليا بالواقعة المنهي عنها و السر في ذلك 385

حلّ الإشكال بما ذكرنا عن كثير من مواقع عدم وجوب الاجتناب في الشبهة

المحصورة 386

اندفاع ما أفاده صاحب المدارك فيما تقدم بما ذكرنا 387

تأييد ما ذكرنا 387

خفاء تشخيص موارد الابتلاء و عدمه غالبا 388

المعيار صحة التكليف و حسنه غير مقيد بصورة الابتلاء 389

لو شكّ في حسن التكليف التنجيزي فالأصل البراءة 389

الأولى الرجوع إلى الإطلاقات 391

هل يجوز التمسك بالمطلق المقيّد بقيد مشكوك التحقق لتعذر ضبط مفهومه، أم لا؟ 391

الثابت في المشتبهين وجوب الاجتناب دون سائر الآثار الشرعية 395

هل يحكم بتنجس ملاقي أحد المشتبهين؟ 396

ما استدل به على تنجس الملاقي 397

الأقوى عدم الحكم بالتنجس وعدم تمامية الأدلة المذكورة 398

رواية عمرو بن شمر 399

ص: 474

الاستدلال بالرواية على تنجس الملاقي 400

الجواب عن الرواية 400

أصالة الطهارة و الحلّ في الملاقي سليمة عن المعارض 401

التحقيق في تعارض الأصلين الرجوع إلى ما وراءهما من الأصول 405

محصل ما ذكرنا 406

الاضطرار إلى بعض الاحتمالات 408

لو كان المضطر إليه بعضا معيناً 408

لو كان المضطر إليه بعضا غير معين 409

لو كانت المشتبهات مما توجد تدریجاً 414

عدم الابتلاء دفعة في التدریجيات 416

جواز المخالفة القطعية بناء على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة التدریجية 417

العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة قد ينشأ عن اشتباه المكلف به وقد يكون من

جهة اشتباه المكلف 420

القول بعدم توجه الخطابات التكليفية المختصة إليها 422

المناقشة في القول المذكور 423

التسوية بين كون الأصل في كل واحد من المشتبهين هو الحل أو الحرمة 425

المقام الثاني: في الشبهة غير المحصورة

المعروف عدم وجوب الاجتناب والاستدلال عليه من وجوه:

الأول: الإجماع 429

الثاني: لزوم المشقة في الاجتناب 429

المناقشة في هذا الاستدلال 430

عدم فائدة دوران الأحكام مدار السهولة على الأغلب فيما نحن فيه 430

عدم لزوم الحرج في الاجتناب عن الشبهة غير المحصورة 433

الثالث: أخبار الحلّ 434

المناقشة في هذا الاستدلال 434

ص: 475

الرابع: بعض الأخبار في خصوص المسألة 437

رواية أبي الجارود 437

الخامس: أصالة البراءة 439

حاصل هذا الوجه 441

السادس: عدم الابتلاء إلا ببعض معين 442

المستفاد من الأدلة المذكورة 442

هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصورة؟ 444

التحقيق عدم جواز ارتكاب الكل 445

غاية ما ثبت في غير المحصور الاكتفاء بترك بعض الاحتمالات 446

ضابط المحصور و غير المحصور 449

القول بأن المرجع فيه العرف 449

المناقشة في هذا القول 449

ما ذكره المحقق الثاني قدس سرّه من الضابط 450

كلام المحقق الثاني قدس سرّه في فوائد الشرائع 450

المناقشة فيما أفاده المحقق الثاني قدس سرّه 450

ما ذكره الفاضل الهندي قدس سرّه من الضابط و المناقشة فيه 452

الضابط بنظر المصنف قدس سرّه 453

إذا شك في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة 454

إذا كان المردد بين الأمور غير المحصورة أفراداً كثيرة 456

أقسام الشك في الحرام مع العلم بالحرمة 458

اشتباه الحرام بغير الواجب من جهة اشتباه الحكم 458

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

