

التَّبَيُّحُ

التبصير

تعلیقة موسعة على فرائد الأصول
للشيخ الأنصاري بيروت
فليس

الجزء الرابع

تأليف

السيد محمد سعيد الطباطبائي الحكيم (مدظله)



دار الإفتاء
طباعة، نشر، توزيع

المؤلف	: الطباطبائي الحكيم، محمد سعيد، ١٩٣٥م - ...
العنوان	: التنقيح
توضيح	: تعليقة موسّعة على فرائد الأصول للشيخ الأنصاري <small>رحمته الله</small>
الجزء	: الرابع
الناشر	: دار الهلال، ١٣٩٥ هـ. ش.
اللغة	: العربية
الموضوع	: Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction
الطبعة	: الثانية
تصنيف BP	: ١٣٩٥ ٨ ط / ٨ / ١٥٩ BP
تصنيف ديوي	: ٣١٢ / ٢٩٧
الايداع في المكتبة الوطنية	: ٤٢٣٩٢٤٩

الطبعة الثانية

١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

جميع الحقوق محفوظة

اسم الكتاب التنقيح / ج ٤
تأليف: السيد الحكيم (مدّظله)
المطبعة نينوا
العدد ١٠٠٠ نسخة
الناشر دار الهلال
الدورة ISBN 978-600-6992-44-0
ISBN 978-600-6992-48-8

المطلب الثاني

في اشتباه الواجب بغير الحرام

وهو على قسمين، لأن الواجب:

إما مردد بين أمرين متباينين، كما إذا تردد الأمر بين وجوب الظهر والجمعة في يوم الجمعة، وبين القصر والإتمام في بعض المسائل .
وإما مردد بين الأقل والأكثر (١)، كما إذا ترددت الصلاة الواجبة بين ذات السورة وفاقدتها، للشك في كون السورة جزءاً. وليس المثالان الأولان (٢) من الأقل والأكثر (٣)، كما لا يخفى.

(١) يعني: الارتباطيين، بحيث لو اقتصر على الأقل لا يعلم بحصول شيء من الفرض ولا يتحقق الامتثال.

أما لو لم يكونا ارتباطيين - كما لو دار الأمر بين شغل الذمة بدرهم ودرهمين - فهو خارج عما نحن فيه، ويكون من الشك في أصل التكليف بالإضافة إلى الزائد، ويرجع فيه إلى البراءة بناء على ما سبق

(٢) يعني: مثالي التردد بين القصر والتمام، والظهر والجمعة.

(٣) إذا المعتبر في الأقل والأكثر تحقق الأقل في ضمن الأكثر، بحيث يكون

واعلم: أنالم نذكر في الشبهة التحريمية من الشك في المكلف به صور دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لأن مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهة إلى الشك في أصل التكليف، لأن الأكثر معلوم الحرمة (١) والشك في حرمة الأقل.

الإتيان بالأكثر محققاً للامتثال قطعاً، وهوإنما يتم فيما إذا كان الأقل - على تقدير وجوبه - ملحوظاً لا بشرط بالإضافة إلى الزيادة المعتبرة في الأكثر، ولا يتم ذلك في الجمعة بالإضافة إلى الظهر ولا القصر بالإضافة إلى التمام، لأن الأقل ملحوظ بشرط لا بالإضافة إلى الزيادة المعتبرة في الأكثر، كما هو ظاهر.

(١) فلا بد من تركه، وبه يتحقق الامتثال بالإضافة إلى التكليف المعلوم، ويعلم بتحقق الغرض بالإضافة إليه.

وهذا بخلاف الأقل فيما نحن فيه، لانه وإن كان معلوم الوجوب استقلالاً أو في ضمن الأكثر، إلا أن الاتيان به بدون الاقتصار عليه لا يعلم بكونه امتثالاً وموردًا للغرض، لاحتمال وجوب الأكثر المفروض كونه ارتباطياً، فلا غرض بالاقتصار على بعض أجزائه.

وهذا هو الذي أوجب احتمال وجوب الاحتياط هنا، دون الدوران بين حرمة الأقل والأكثر، بل هو نظير الدوران بين وجوب الأقل والأكثر غير الارتباطيين الذي عرفت أنه مجرى البراءة.

أما القسم الأول

[فيما إذا دار الأمر في الواجب بين المتبائنين]

فالكلام فيه يقع في مسائل على ما ذكرنا في أول الباب، لأنه إما أن يشتبه الواجب بغير الحرام من جهة عدم النص المعتبر، أو إجماله، أو تعارض النصين، أو من جهة اشتباه الموضوع.

[المسألة الأولى]

[ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النص]

أما الأولى، فالكلام فيها: إما في جواز المخالفة القطعية في غير ما علم - بإجماع أو ضرورة - حرمتها، كما في المثالين السابقين (١)، فإن ترك الصلاة فيهما رأساً مخالف للإجماع بل الضرورة (٢)، وإما في وجوب الموافقة القطعية.

اشتبه الواجب
بغيره من جهة
فقدان النص

أما الأول: فالظاهر حرمة المخالفة القطعية، لأنها معصية عند العقلاء، فإنهم لا يفرقون بين الخطاب المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً في حرمة مخالفته وفي عدها معصية.

الظاهر حرمة
المخالفة القطعية
والدليل عليه

ويظهر من المحقق الخوانساري: دوران حرمة المخالفة مدار الإجماع، وأن الحرمة في مثل الظهر والجمعة من جهته، ويظهر من الفاضل القمي رحمته: الميل إليه، والأقوى ما عرفت (٣).

(١) وهما مثالا الدوران بين الظهر والجمعة والقصر والتمام.

(٢) لما هو المعلوم من اهتمام الشارع الأقدس بالصلاة فيقع الكلام في غير ذلك من التكاليف التي لا يعلم باهتمام الشارع بها بهذا المقدار.

(٣) لنظير ما تقدم في الشبهة التحريمية، لأنها من باب واحد.

الأقوى وجوب
الموافقة القطعية
والدليل عليه

وأما الثاني: ففيه قولان، أقواهما الوجوب، لوجود المقتضي وعدم المانع.

أما الأول، فلأن وجوب الأمر المردد ثابت في الواقع، والأمر به على وجه يعم العالم والجاهل صادر عن الشارع وأصل إلى من علم به تفصيلاً (١)، إذ ليس موضوع الوجوب في الأوامر مختصاً بالعالم بها (٢)، وإلا لزم الدور كما ذكره العلامة رحمته الله في التحرير، لأن العلم بالوجوب موقوف على الوجوب (٣)، فكيف يتوقف الوجوب عليه؟

عدم كون الجهل
التفصيلي عذراً
لا عقلاً ولا نقلاً

وأما المانع، فلأن المتصور منه ليس إلا الجهل التفصيلي بالواجب، وهو غير مانع عقلاً ولا نقلاً.

أما العقل، فلأن حكمه بالعذر: إن كان من جهة عجز الجاهل عن الإتيان بالواقع - حتى يرجع الجهل إلى فقد شرط من شروط وجود المأمور

(١) يعني: علم تفصيلاً بوجوب الأمر المردد بها هو مردد، وإن لم تكن خصوصيته معلومة تفصيلاً، بل إجمالاً.

(٢) أشار هنا إلى عدم اختصاص التكليف الواقعي بالعالم تفصيلاً، وقد تقدم منه نظير ذلك في الشبهة التحريمية المحصورة، وذكرنا هناك أن مرجع القول بعدم وجوب الاحتياط ليس إلى ذلك، بل إلى دعوى عدم منجزية العلم الإجمالي بنحو يقتضي وجوب الموافقة القطعية، فاللازم التعرض لذلك.

وقد عرفت هناك القطع بمنجزية الواقع، ومع تنجز التكليف الواقعي يجب إحراز الفراغ عنه بالإتيان بتمام الأطراف دفعاً للعقاب المحتمل على ما تقدم تفصيله، فإن المقامين من باب واحد. فلاحظ.

(٣) لتأخره عنه رتبة تأخر مقام الإتيان من مقام الثبوت كما لا يخفى.

به (١) - فلا استقلال للعقل بذلك (٢)، كما يشهد به جواز التكليف بالمجمل في الجملة، كما اعترف به غير واحد ممن قال بالبراءة فيما نحن فيه، كما سيأتي.

وإن كان من جهة كونه غير قابل لتوجه التكليف إليه، فهو أشد منعاً، وإلا لجاز إهمال المعلوم إجمالاً رأساً بالمخالفة القطعية (٣)، فلا وجه للالتزام حرمة المخالفة القطعية. ولقبح (٤) عقاب الجاهل المقصر على ترك الواجبات الواقعية وفعل المحرمات، كما هو (٥) المشهور (٦).

(١) لعل الأولى أن يقول: فقد شرط من شروط التكليف، فإن القدرة من شروط التكليف، لا من شروط وجود المأمور به، لإمكان وجود المأمور به بنحو خارج عن اختيار المكلف.

(٢) بل يستقل بعدمه. لكنه بمعنى إدراكه ذلك، وهو أمر وجداني بديهي لا نظري، فإن القدرة على الطرفين تستلزم القدرة على الواقع المراد بينهما، لعدم خروجه عنهما. ومعه لا حاجة للاستشهاد عليه بجواز التكليف بالمجمل، كما ذكره المصنف رحمته.

(٣) والمفروض الفراغ عن حرمتها، لما تقدم في الأمر الأول.

(٤) معطوف على قوله: «لجاز إهمال...».

(٥) يعني: عقاب الجاهل المقصر في الفحص عن التكاليف الشرعية.

(٦) لا مجال للاستشهاد بذلك، فإن استحقاق العقاب لا ينافي عدم إمكان توجيه التكليف، لإمكان الالتزام بأن عدم توجيه التكليف إنما يمنع من العقاب إذا لم يستند إلى اختيار المكلف وتقصيره، وإلا ثبت معه العقاب. ولذا لا إشكال في امتناع توجيه التكليف للغافل مع استحقاقه للعقاب إذا كانت غفلته مسببة عن اختياره وناشئةً من تقصيره في النظر في أدلة الأحكام الشرعية.

ودعوى: أن مرادهم (١) تكليف الجاهل في حال الجهل برفع الجهل والإتيان بالواقع، نظير تكليف الجنب بالصلاة حال الجنابة، لا التكليف بإتيانه مع وصف الجهل، فلا تنافي بين كون الجهل مانعاً وبين التكليف في حاله، وإنما الكلام في تكليف الجاهل مع وصف الجهل، لأن المفروض فيما نحن فيه عجزه عن تحصيل العلم.

مدفوعة برجوعها حينئذٍ إلى ما تقدم (٢) من دعوى كون عدم الجهل

اللهم إلا أن يكون مراده من توجيه التكليف ما يُساقق المسؤولية به والعقاب عليه، لأنه المهم في المقام من حيث كونه كافياً في وجوب الاحتياط. فتأمل جيداً.

(١) يعني: مراد المشهور من حكمهم بعقاب الجاهل المقصر.

وحاصل الدعوى: أنه لا مجال للاستشهاد بحكم المشهور بذلك على إمكان توجيه التكليف للجاهل، لأن مرادهم أنه مكلف في حال الجهل برفع جهله ثم الإتيان بالواقع، لا أنه مكلف بالواقع في حال جهله حتى يدل على إمكان توجيه التكليف مع الجهل، فهو نظير تكليف الجنب بالصلاة، الرجوع إلى تكليفه برفع جنابته ثم الصلاة، لا تكليفه بالصلاة ابتداءً حين الجنابة.

(٢) يعني: أن الأمر برفع الجهل مقدمة للإتيان، بالواقع راجع إلى كون عدم الجهل من شروط المكلف به حتى يجب مقدمة له، كما تجب الجنابة مقدمة للصلاة، وقد تقدم بطلان ذلك.

كيف ولو تم ذلك لزم عدم إجزاء المأمور به الواقعي لو أتى به حال الجهل، ولا مجال لذلك.

نعم لو كان رفع الجهل من شروط التكليف لا يتوجه الإشكال المذكور، لإمكان التكليف بتحصيل شروط التكليف. لكن - مع أنه لا يناسب التنظير بالجنابة مع الصلاة - يلزمه عدم صحة التكليف لو فرض تعذر رفع الجهل لضيق الوقت

من شروط وجود المأمور به نظير الجنابة، وقد تقدم بطلانها. وأما النقل، فليس فيه ما يدل على العذر، لأن أدلة البراءة غير جارية في المقام، لاستلزام إجراءاتها جواز المخالفة القطعية (١)، والكلام بعد فرض حرمتها.

بل في بعض الأخبار ما يدل على وجوب الاحتياط، مثل: صحيحة عبد الرحمن - المتقدمة (٢) - في جزاء الصيد: «إذا أصبتم مثل هذا ولم تدرؤا، فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا» وغيرها.

فإن قلت: إن تجويز الشارع لترك أحد المحتملين والاكتفاء بالآخر (٣) يكشف عن عدم كون العلم الإجمالي علة تامة لوجوب

دلالة بعض الأخبار على وجوب الاحتياط في المسألة

ونحوه، لعدم التكليف برفع الجهل لفرض تعذره ولا بنفس الواقع لفرض عدم تحقق شرط التكليف به. فلاحظ.

(١) على ما تقدم في الشبهة التحريمية المحصورة.

(٢) تقدمت عند الكلام في أدلة الإخباريين على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية البدوية.

لكنها واردة في الدوران بين الأقل والأكثر، فلا يعمل بها في موردها فكيف يتعدى منه إلى ما نحن فيه؟

ولا بد أن تحمل على الشبهة قبل الفحص أو غيرها مما هو أجنبي عن المقام، على ما تقدم هناك.

(٣) ظاهره بدو المفروغية عن ثبوت التجويز المذكور من الشارع الأقدس. مع أنه محل الكلام، بل المنع. فالظاهر أن مراده الاستدلال بإمكان التجويز المذكور بلا فرض ثبوته فعلاً بل هو المقطوع به، كما يشهد به التأمل في المطلب والرجوع إلى شرح كلامه.

الإطاعة (١) حينئذ، كما أن عدم تجويز الشارع للمخالفة مع العلم التفصيلي دليل على كون العلم التفصيلي علة تامة لوجوب الإطاعة، وحينئذ فلا ملازمة بين العلم الإجمالي ووجوب الإطاعة (٢)، فيحتاج إثبات الوجوب إلى دليل آخر غير العلم الإجمالي، وحيث كان مفقوداً فأصل البراءة يقتضي عدم وجوب الجمع وقبح العقاب على تركه، لعدم البيان. نعم، لما كان ترك الكل معصية عند العقلاء حكم بحرمتها، ولا تدل حرمة المخالفة القطعية على وجوب الموافقة القطعية.

العلم الإجمالي
كالتفصيلي علة
تامة لتنجز
التكليف بالمعلوم

قلت: العلم الإجمالي كالتفصيلي علة تامة لتنجز التكليف بالمعلوم، إلا أن المعلوم إجمالاً يصلح لأن يجعل أحد محتمليه بدلاً عنه في الظاهر (٣)، فكل مورد حكم الشارع بكفاية أحد المحتملين للواقع - إما تعييناً كحكمه بالأخذ بالاحتمال المطابق للحالة السابقة، وإما تخيراً كما في موارد التخير

(١) يعني: القطعية وأما الاحتمالية فالتجويز المذكور لا يشهد بجوازها.

(٢) يعني: وإلا لامتنع التجويز المذكور، كما امتنع مع العلم التفصيلي.

(٣) عرفت في الشبهة التحريمية أن المراد بجعل أحد الطرفين بدلاً ظاهرياً عن الواقع هو التعبد ظاهراً أو يكون الواقع في ذلك الطرف، فيرجع إلى تمييز المعلوم بالإجمال.

ومنه يظهر أنه ليس المراد منه استصحاب الحالة السابقة، لعدم تعرضه لتمييز المعلوم بالإجمال بناء على ما هو الحق من عدم حجية الأصل المثبت. وإنما يكفي العمل بالاستصحاب المذكور لانحلال العلم الإجمالي به، كما أشرنا إلى ذلك في التنبيه الخامس من تنبيهات الشبهة التحريمية المحصورة. كما سبق الكلام في التخير أيضاً. فراجع.

بين الاحتمالين - فهو من باب الاكتفاء عن الواقع بذلك المحتمل، لا الترخيص لترك الواقع بلا بدل في الجملة، فإن الواقع إذا علم به وعلم إرادة المولى بشيء وصدور الخطاب عنه إلى العبيد وإن لم يصل إليهم (١)، لم يكن بد عن موافقته إما حقيقة بالاحتياط، وإما حكماً بفعل ما جعله الشارع بدلاً عنه، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في الشبهة المحصورة.

ومما ذكرنا يظهر: عدم جواز التمسك في المقام بأدلة البراءة، مثل رواية الحجب والتوسعة ونحوهما، لأن العمل بها في كل من الموردين بخصوصه يوجب طرحها بالنسبة إلى أحدهما المعين عند الله المعلوم وجوبه، فإن وجوب واحدة من الظهر والجمعة أو من القصر والإتمام مما لم يوجب الله علمه عنا، فليس موضوعاً عنا ولسنا في سعة منه، فلا بد إما من الحكم بعدم جريان هذه الأخبار في مثل المقام مما علم وجوب شيء إجمالاً (٢)، وإما من الحكم بأن شمولها للواحد المعين (٣) المعلوم

عدم جواز التمسك في المسألة بأدلة البراءة

(١) يعني: لم يصل الخطاب إليهم بوجه تفصيلي، وإلا فالمفروض وصوله في الجملة.

(٢) إما للزوم التناقض بين الصدر والذيل الكاشف عن عدم شمول أخبار البراءة لأطراف العلم الإجمالي رأساً.

أو للزوم تخصيصها فيها عقلاً لاستلزام عمومها الترخيص في المعصية. وكلا الوجهين المذكوران في وجه سقوط الأصول الترخيضية في أطراف العلم الإجمالي، وإن كان الأول ممنوعاً في نفسه، خلافاً لما قد يظهر من المصنف عليه السلام على ما يذكر في مبحث تعارض الاستصحابين.

(٣) يعني: في الواقع وإن كان مردداً عند المكلف.

وجوبه ودالاتها بالمفهوم (١) على عدم كونه موضوعاً عن العباد وكونه محمولاً عليهم ومأخوذين به وملزمين عليه، دليل (٢) علمي - بضميمة حكم العقل بوجوب المقدمة العلمية - على وجوب الإتيان بكل من الخصوصيتين، فالعلم بوجوب كل منهما لنفسه وإن كان محجوباً عنا، إلا أن العلم بوجوبه من باب المقدمة ليس محجوباً عنا، ولا منافاة بين عدم

(١) المستفاد من الغاية في قوله ﷺ في حديث السعة: «ما لا يعلمون» وفي قوله ﷺ في حديث الحجب: «حتى يرد فيه أمر أو نهي» كما في بعض النسخ.
 (٢) خبر (أن) في قوله: «بأن شمولها...».

وهذا إشارة إلى وجه آخر لعدم الرجوع للأصول في أطراف العلم الإجمالي ولعله راجع إلى ما ذكرناه في الشبهة التحريمية المحصورة من أن الأصول تجري في أطراف العلم الإجمالي ذاتاً، إلا أنها لا تقتضي الترخيص فيها مطلقاً ومن جميع الجهات، بل من حيث كونها مشكوكة التكليف، وذلك لا ينافي لزوم الاجتناب عنها لتنجزها بالعلم الإجمالي لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليها. فراجع.

نعم ظاهره أن تنجز المعلوم بالإجمال إنما هو بسبب المفهوم المستفاد من الروايات المقتضي لتنجز التكليف بالعلم الإجمالي. وهو لا يخلو عن إشكال، لأن منجزية العلم ذاتية لا تحتاج إلى جعل شرعي فلا بد من حمل المفهوم في الروايات المذكورة على أن العلم بالتكليف غاية عقلية رافعة للمعذرية لاشريعة، فالمنجز في الحقيقة هو العلم بنفسه بلا حاجة للمفهوم.

ثم إننا أشرنا في الشبهة التحريمية إلى أن ظاهر بعض الأخبار عدم منجزية العلم الإجمالي، وأن لا بد من حملها على صورة عدم الابتلاء ببعض الأطراف أو نحوها، لئلا تنافي حكم العقل بمنجزيته، ولا يرد ذلك هنا، لاختصاص تلك الأخبار بالشبهة التحريمية. فلاحظ.

وجوب الشيء ظاهراً لذاته ووجوبه ظاهراً من باب المقدمة، كما لا تنافي بين عدم الوجوب النفسي واقعاً وثبوت الوجوب الغيري كذلك.

واعلم: أن المحقق القمي رحمته الله، بعد ما حكى عن المحقق الخوانساري الميل إلى وجوب الاحتياط في مثل الظهر والجمعة والقصر والإتمام، قال:

إن دقيق النظر يقتضي خلافه، فإن التكليف بالمجمل المحتمل لأفراد متعددة - بإرادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب - مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة (١) الذي اتفق أهل العدل على استحلالته، وكل ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه، إذ غاية ما يسلم في القصر والإتمام والظهر والجمعة وأمثالها: أن الإجماع وقع على أن من ترك الأمرين

كلام المحقق القمي في عدم وجوب الاحتياط في المسألة

(١) لا يخفى أنه إن أريد بذلك منع التكليف، واقعاً بحيث يكون الجاهل خارجاً عن إطلاق الخطاب.

فهو مناف للإجماع والضرورة على اشتراك التكليف بين الجاهل والعالم، وما هو الحق من التخطئة.

وإن أراد بذلك منع التكليف به ظاهراً مع ثبوته واقعاً فهو مناف لما عرفت من منجزية العلم الإجمالي.

و أما قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة فهو - لو تم - لأدخل له في المقام، لأنه راجع إلى وظيفة المخاطب، لا إلى وظيفة المخاطب كما هو ظاهر فتأمل.

اللهم إلا أن يقال: إن اشتراك التكليف بين العالم والجاهل ومنجزية العلم الإجمالي المفروضين لما لم تجتمع مع قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة المدعى كان مقتضى الجمع بينها الالتزام بجعل البدل الظاهري، الراجع إلى أن ما يختاره المكلف هو الواقع في حقه ظاهراً، فيكون ذلك بياناً للواقع في ظرف الجهل به.

لكن الإنصاف أن كلام المحقق القمي رحمته الله بعيد عن ذلك جداً.

بأن لا يفعل شيئاً منهما يستحق العقاب، لا أن من ترك أحدهما المعين عند الشارع (١) المبهم عندنا بأن ترك فعلها مجتمعين، يستحق العقاب. ونظير ذلك: مطلق التكليف بالأحكام الشرعية، سيما في أمثال زماننا على مذهب أهل الحق من التخطئة، فإن التحقيق: أن الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الأدلة الظنية، لا تحصيل الحكم النفس الأمري في كل واقعة، ولذا لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي من أول الأمر (٢).

نعم، لو فرض حصول الإجماع أو ورود النص على وجوب شيء معين عند الله تعالى مررد عندنا بين أمور من دون اشتراطه بالعلم به

(١) وهو موضوع التكليف الواقعي المررد بين الأمرين.

(٢) أشار بهذا إلى ما يذكر في دليل الانسداد من أن تعذر العلم التفصيلي موجب للرجوع للظن، ولا يجب معه الاحتياط لأجل تحصيل الواقع المررد على ما هو عليه، الذي يتوقف إحرازه على موافقة جميع الاحتمالات حتى الموهومة. وقد أراد بهذه الإشارة إلى أن المكلف به في حال الجهل هو خصوص المظنون، ولا إيهام فيه ولا تردد، لا الواقع المفروض إجماله حتى ينافي ما سبق منه من قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة.

لكن لا يخفى أنه إذا أراد بذلك اختصاص التكليف الواقعي بالمظنون فهو مخالف لفرض التخطئة في كلامه. وإن أراد اختصاص التكليف الظاهري به فحيث عرفت أنه منافع لمنجزية العلم الإجمالي فلا بد أن يكون ناشئاً عن سقوط منجزية العلم الإجمالي بسبب استلزام الاحتياط الحرج أو اختلال النظام على ما يذكر في محله، وحيثئذ فلا يكون نظيراً للمقام، لفرض عدم الموجب هنا لسقوط العلم الإجمالي عن المنجزية. فلاحظ.

- المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد التعيين في الطاعة - لثم ذلك (١)، ولكن لا يحسن حينئذ قوله - يعني المحقق الخوانساري -: فلا يبعد حينئذ القول بوجوب الاحتياط، بل لا بد من القول باليقين والجزم بالوجوب. ولكن، من أين هذا الفرض؟ وأنى يمكن إثباته؟، انتهى كلامه، رفع مقامه.

وما ذكره (قدس الله سره) قد وافق فيه بعض كلمات ذلك المحقق (٢)، التي ذكرها في مسألة الاستنجااء بالأحجار، حيث قال بعد كلام له: والحاصل: إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شيء معين معلوم عندنا أو ثبوت حكم إلى غاية معينة معلومة عندنا، فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين أو الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال. إلى أن قال:

ظاهر بعض
كلمات المحقق
الخوانساري
عدم وجوب
الاحتياط أيضاً

وكذا إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين أمور، ويعلم أن ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم (٣) بذلك الشيء مثلاً، أو على ثبوت حكم إلى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين أشياء ويعلم أيضاً عدم اشتراطه بالعلم (٤)،

(١) وهو لزوم الاحتياط بفعل كلا المحتملين. لكن هذا مناف لما سبق منه من امتناع التكليف بالمجمل، لقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة

(٢) يعني: المحقق الخوانساري رحمته الله.

(٣) يعني: التفصيلي.

(٤) يعني: بنحو يكون العلم بالموضوع أو الغاية شرطاً واقعياً للتكليف فلا تكليف بدونه واقعاً، وسيأتي من المصنف رحمته الله في إمكان ذلك.

وجب (١) الحكم (٢) بوجوب تلك الأشياء المررد فيها في نظرنا، وبقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء، ولا يكفي الإتيان بواحد منها (٣) في سقوط التكليف، وكذا حصول (٤) شيء واحد من الأشياء (٥) في ارتفاع الحكم المعين.

إلى أن قال:

وأما إذا لم يكن كذلك، بل ورد نص مثلاً على أن الواجب الشيء الفلاني، ونص آخر على أن هذا الواجب شيء آخر، أو ذهب بعض الأمة إلى وجوب شيء، وبعض آخر إلى وجوب شيء آخر دونه، وظهر بالنص والإجماع في الصورتين أن ترك ذينك الشيئين معاً سبب لاستحقاق العقاب، فحينئذ لم يظهر وجوب الإتيان بهما حتى يتحقق الامتثال، بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما، سواء اشتركا في أمر أو تباينا بالكلية (٦). وكذا الكلام في ثبوت الحكم إلى غاية معينة، انتهى كلامه، رفع مقامه.

(١) جواب الشرط في قوله: «وكذا إذا ورد نصّ...».

(٢) يعني: ظاهراً، وأما الحكم الواقعي فهو تابع للموضوع والغاية الواقعيين.

(٣) يعني: من الأشياء المحتملة للوجوب.

(٤) عطف على (الإتيان) في قوله: «ولا يكفي الإتيان...».

(٥) يعني: المحتمل كونها غاية للتكليف.

(٦) لعله أراد بالأول مثل القصر والتمام مما يجمعها عنوان عرفي، كالصلاة

وأراد بالثاني مثل العتق والصدقة مما لا يجمعها عنوان كذلك.

وأنت خير بما في هذه الكلمات من النظر.

أما ما ذكره الفاضل القمي رحمته: من حديث التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا دخل له في المقام، إذ لا إجمال في الخطاب أصلاً، وإنما طرأ الاشتباه (١) في المكلف به من جهة تردد ذلك الخطاب المبين بين أمرين، وإزالة هذا التردد العارض من جهة أسباب اختفاء الأحكام غير واجبة على الحكيم تعالى (٢) حتى يقبح تأخيره عن وقت الحاجة، بل يجب عند هذا الاختفاء الرجوع إلى ما قرره الشارع كلية في الوقائع المختلفة، وإلا (٣) فما يقتضيه العقل من البراءة والاحتياط.

ونحن ندعي أن العقل حاكم - بعد العلم بالوجوب والشك في الواجب، وعدم الدليل من الشارع على الأخذ (٤) بأحد الاحتمالين المعين أو المخير والاكْتفاء به من الواقع (٥) - بوجوب الاحتياط (٦)، حذراً من ترك الواجب الواقعي، وأين ذلك من مسألة التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة؟

(١) يعني: بسبب العوارض الخارجية - كاختلاف الناقلين أو جور الظالمين - مع كون الخطاب مبيناً في نفسه.

(٢) قديديعي وجوب إزالة الاشتباه على الحكم بمقتضى لطفه، لكن مع تيسر الطرق المتعارفة للإزالة، والمفروض في المقام عدم تيسرها.

(٣) يعني: لو لم يكن للشارع تقرير خاص في اختفاء الأحكام أو اشتباهها.

(٤) يعني: على وجوب الأخذ. وهو متعلق بقوله: «عدم الدليل».

(٥) يعني: بجعله بدلاً ظاهرياً عن الواقع المتردد.

(٦) متعلق بقوله: «حاكم».

مع أن التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت العمل لا دليل على قبحه (١) إذا تمكن المكلف من الإطاعة ولو بالاحتياط .
وأما ما ذكره تبعاً للمحقق المذكور (٢): من تسليم وجوب الاحتياط إذا قام الدليل على وجوب شيء معين في الواقع غير مشروط بالعلم به، ففيه:

أنه إذا كان التكليف بالشيء قابلاً لأن يقع مشروطاً بالعلم ولأن يقع منجزاً غير مشروط بالعلم بالشيء، كان ذلك (٣) اعترافاً بعدم قبح التكليف بالشيء المعين المجهول، فلا يكون العلم شرطاً عقلياً، وأما اشتراط التكليف به شرعاً فهو غير معقول بالنسبة إلى الخطاب الواقعي، فإن الخطاب الواقعي في يوم الجمعة - سواء فرض قوله: «صل الظهر»، أم فرض قوله: «صل الجمعة» - لا يعقل أن يشترط بالعلم بهذا الحكم التفصيلي (٤).

(١) لا يبعد قبحه حينئذٍ، لكن لا من جهة تفويت الواقع، بل من جهة اللغوية والعبث في الإلزام بالاحتياط. إلا أن يكون هناك جهات ثانوية ترفع محذور اللغوية.

(٢) وهو المحقق الخوانساري رحمته الله.

(٣) يعني: قابلية التكليف للاشتراط بالعلم وعدمه.

(٤) لأن العلم متفرع على المعلوم ومتأخر عنه رتبة، فكيف يكون مأخوذاً فيه وقيداً له.

مع أنه لو فرض إمكانه فلا دليل عليه بعد فرض إطلاق أدلة الاحكام الواقعية، بناءً على ما هو التحقيق من إمكان التمسك بالإطلاق اللفظي في التقسيات الثانوية،

نعم، بعد اختفاء هذا الخطاب المطلق يصح أن يرد خطاب (١) مطلق، كقوله: «اعمل بذلك الخطاب ولو كان عندك مجهولاً، واثت بما فيه ولو كان غير معلوم»، كما يصح (٢) أن يرد خطاب مشروط، وأنه لا يجب عليك ما اختفى عليك من التكليف في يوم الجمعة، وأن وجوب امتثاله عليك مشروط بعلمك به تفصيلاً.

ومرجع الأول (٣) إلى الأمر بالاحتياط (٤)، ومرجع الثاني إلى

فضلاً عن الإطلاق المقامي.

(١) يعني: يرد خطاب متعرض للتكليف الظاهري.

و أما لو كان متعرضاً للتكليف الواقعي فقد يكون ممتنعاً لاستلزامه اجتماع الحكمين المتباثلين لو كان مرجعه إلى الإلزام مطلقاً ولو مع العلم الإجمالي، والحكمين المتضادين لو كان مرجعه إلى كون الإلزام مشروطاً بالعلم التفصيلي بحيث لا يثبت مع العلم الإجمالي.

هذا ولو كان مرجع الخطاب المذكور إلى التعرض لمقام الإطاعة المتفرع على التكليف والمتأخر عنه رتبة امتنع صدوره من الشارع، لأن مقام الإطاعة من مختصات العقل. وكأنه خارج عن محل كلام المصنف رحمته. فلاحظ.

(٢) سيأتي منه رحمته امتناع الخطاب المشروط في بعض صورته، وهو ما لو تضمن جواز المخالفة القطعية، فالمراد بالصحة مجرد الفرض والاحتمال البدوي.

و كأن مراده من الخطاب المشروط ما يقتضي اعتبار العلم التفصيلي في الإلزام بمقتضى الخطاب في مقام المطلق الذي يقتضي الإلزام به ولو مع العلم الإجمالي.

(٣) وهو الخطاب المطلق، الراجع إلى الإلزام بالواقع مطلقاً ولو مع العلم

الإجمالي.

(٤) فيكون إرشاداً للحكم العقل المدعى في المقام.

البراءة عن الكل إن أفاد نفي وجوب الواقع رأساً المستلزم لجواز المخالفة القطعية، وإلى نفي ما علم إجمالاً بوجوبه. وإن أفاد نفي وجوب القطع بإتيانه وكفاية إتيان بعض ما يحتمله، فمرجه إلى جعل البديل للواقع (١) والبراءة عن إتيان الواقع على ما هو عليه.

لكن دليل البراءة على الوجه الأول (٢) ينافي العلم الإجمالي المعتبر بنفس أدلة البراءة المغياة بالعلم (٣)، وعلى الوجه الثاني (٤) غير موجود، فيلزم من هذين الأمرين - أعني وجوب مراعاة العلم الإجمالي وعدم وجود دليل على قيام أحد المحتملين مقام المعلوم إجمالاً - أن يحكم (٥) العقل بوجوب الاحتياط، إذ لا ثالث لذينك الأمرين، فلا حاجة إلى أمر

(١) الحكم المذكور لا يتضمن بحسب الجمود عليه جعل البديل، لما عرفت من أن مرجع جعل البديل إلى التعبد بأن الواقع في أحد الأطراف معيناً، أو مخيراً، والحكم بالترخيص الظاهري لا يقتضي ذلك.

نعم لما كان الحكم بعدم لزوم الامتثال اليقيني خارجاً عن وظيفة الشارع ومنافياً لحكم العقل بلزومه، تعين حملة - لورود من الشارع - على جعل البديل الظاهري الذي عرفت أنه من وظيفة الشارع تصحيحاً لكلامه، ودفعاً عن مخالفة حكم العقل المذكور. فلاحظ

(٢) يعني: المستلزم لجواز المخالفة القطعية.

(٣) لكن عرفت أنه لا حاجة في اعتباره إلى الأدلة المذكورة، لأن حجية العلم ذاتية عقلية لا تقبل التصرف الشرعي. فلا بد من حمل الأدلة الشرعية على مجرد إمضاء الحكم المذكور.

(٤) وهو المستلزم لجعل البديل والراجع لعدم وجوب الموافقة القطعية.

(٥) مؤوَل بالمصدر فاعل «يلزم» في قوله: «يلزم من هذين...».

الشارع بالاحتياط (١)، ووجوب (٢) الإتيان بالواقع غير مشروط بالعلم التفصيلي به، مضافاً إلى ورود الأمر بالاحتياط في كثير من الموارد (٣).
وأما ما ذكره (٤): من استلزام ذلك الفرض - أعني تنجز التكليف بالأمر المردد من دون اشتراط بالعلم به - لإسقاط قصد التعيين في الطاعة، ففيه:

أن سقوط قصد التعيين إنما حصل بمجرد التردد والإجمال في الواجب، سواء قلنا فيه بالبراءة (٥) أو الاحتياط، وليس لازماً لتنجز

(١) تعريض بما سبق من المحققين القمي والخوانساري عليه السلام من أن وجوب الاحتياط مشروط بأن يثبت من الشارع الأقدس إرادة الواقع المردد على ما هو عليه من دون اشتراط ذلك بالعلم.

(٢) معطوف على: «أمر الشارع» عطف تفسير، وهو راجع إلى شرح الاحتياط.

(٣) كالصلاة إلى أربع جهات مع اشتباه القبلة، والإتيان بثلاث صلوات لمن علم أنه فاتته إحدى الصلوات الخمس اليومية، وغيرهما.

لكنه مختص بالشبهة الموضوعية التي اعترف المحقق الخوانساري عليه السلام في صدر كلامه بوجوب الاحتياط فيها.

(٤) يعني: المحقق القمي عليه السلام.

(٥) يعني: من لزوم الموافقة القطعية والاكْتفاء بالموافقة الاحتمالية، فإن الإتيان بأحد المحتملين يتعذر معه التعيين أيضاً كالإتيان بكليهما احتياطاً.

نعم لو رجع الاكتفاء بأحد المحتملين إلى جعل البدل الظاهري كان قصد التعيين ممكناً. لكنه أمر آخر لم يذكره المحقق القمي عليه السلام وإنما ذكره المصنف عليه السلام. فتأمل جيداً.

التكليف بالواقع وعدم اشتراطه بالعلم.

إذا سقط قصد
التعيين فبأيهما
ينوي الوجوب
والقربة؟

فإن قلت: إذا سقط قصد التعيين لعدم التمكن، فبأيهما ينوي
الوجوب والقربة؟

قلت: له في ذلك طريقان:

أحدهما: أن ينوي بكل منهما الوجوب والقربة، لكونه بحكم العقل
مأموراً بالإتيان بكل منهما.

وثانيهما: أن ينوي بكل منهما حصول الواجب به أو بصاحبه تقريباً
إلى الله، فيفعل كلاً منهما، فيحصل الواجب الواقعي، وتحصيله لوجوبه
والتقرب به إلى الله تعالى، فيقصد أني أصلي الظهر لأجل تحقق الفريضة
الواقعية به أو بالجمعة التي أفعل بعدها أو فعلت قبلها قربة إلى الله،
وملخص ذلك: أني أصلي الظهر احتياطاً قربة إلى الله.

وهذا الوجه (١) هو الذي ينبغي أن يقصد.

ولا يرد عليه: أن المعتبر في العبادة قصد التقرب والتعبد بها
بالخصوص (٢)، ولا ريب أن كلاً من الصلاتين عبادة، فلا معنى لكون
الداعي في كل منهما التقرب المردد بين تحققه به أو بصاحبه، لأن (٣) القصد
المذكور إنما هو معتبر في العبادات الواقعية دون المقدمة (٤).

(١) وهو الوجه الثاني.

(٢) لأن الأمر لا يدعو إلا إلى متعلقه، فلا يمكن قصد امتثاله بغيره.

(٣) تعليل لقوله: «ولا يرد عليه...».

(٤) لم يتضح الوجه في ذلك، لعدم تعرض الأدلة النقلية لشرح كيفية قصد
التقرب المعتبر في العبادة، فضلاً عن التفصيل بين العبادات الواقعية والمقدمة، وإنما

وأما الوجه الأول، فيرد عليه: أن المقصود إحراز الوجه الواقعي، وهو الوجوب الثابت في أحدهما المعين (١)، ولا يلزم من نية الوجوب المقدمي قصده.

هو أمر ارتكازي عرفي.

ومن ثم لا يبعد أن يقال: أنه يكفى في التقرب المعبر في العبادات الإتيان بالفعل بوجوه تعلق الأمر به مع فرض عدم اليقين بكونه مأموراً به، ومثل ذلك ممكن في المقام بالإضافة لجميع الاحتمالات بلا حاجة إلى قصد التعبد بالمأتي به وبقية الأطراف لتحصيل امتثال الأمر الواحد المعلوم إجمالاً، كما ذكره المصنف رحمته الله.

وبه أمكن تصحيح العبادة مع الشك في أصل وجود الأمر، كما سبق في التنبيه الثاني من تنبيهات الشبهة الوجوبية البدوية، وسبق من المصنف رحمته الله احتمالها.

وربما يرجع قوله هنا: «وملخص ذلك أني أصلي الظهر احتياطاً قربة إلى الله تعالى» إلى ذلك، وشرحه بما تقدم لعله ناش عن ضيق التعبير، وإن كان مقتضى ما يأتي منه في التنبيه الثاني من تنبيهات المسألة الرابعة عدم إرادة ما ذكرنا. فلاحظ.

(١) لأن المقرب هو قصده، لكونه شرعياً، دون المقدمي، لأنه حكم عقلي إرشادي لا يكون قصده موجباً للتقرب من المولى.

ومما ذكرنا يظهر أن ما ذكره بقوله: «وأيضاً فالقربة غير حاصلة...» إنما يصلح متمماً لهذا الوجه، ولا يصلح وجهاً آخر في قبالة، كما هو ظاهر المصنف رحمته الله فإن القربة إنما لا تحصل بفعل أحدهما بلحاظ قصد امتثال أمره المقدمي العقلي، لا بلحاظ قصد امتثال أمره الشرعي المحتمل الذي هو عبارة عن الإتيان بالفعل بوجوه كونه مطلوباً، لما عرفت من كفاية التقرب بهذا الوجه.

هذا وقد تقدم من المصنف رحمته الله في التنبيه الثاني من تنبيهات الشبهة الوجوبية البدوية التعرض لاحتمال الاكتفاء بقصد الأمر المقدمي العقلي، وتقدم منا الكلام فيه. فراجع.

وأيضاً: فالقربة غير حاصلة بنفس فعل أحدهما ولو بملاحظة وجوبه الظاهري، لأن هذا الوجوب مقدمي ومرجه إلى وجوب تحصيل العلم بفراغ الذمة، ودفع احتمال ترتب ضرر العقاب بترك بعض منهما، وهذا الوجوب إرشادي لا تقرب فيه أصلاً، نظير أوامر الإطاعة، فإن امتثالها لا يوجب تقرباً، وإنما المقرب نفس الإطاعة، والمقرب هنا - أيضاً - نفس الإطاعة الواقعية (١) المرادة بين الفعلين، فافهم، فإنه لا يخلو عن دقة.

توهم أن الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهة العبادات، لأن (٢) قصد القربة المعبر في الواجب الواقعي لازم المراعاة في كلا المحتملين - ليقطع بإحرازه في الواجب الواقعي - ومن المعلوم أن الإتيان بكل من المحتملين بوصف أنها عبادة مقربة، يوجب التشريع بالنسبة إلى ما عدا الواجب الواقعي (٣) فيكون محرماً، فالاحتياط غير ممكن في العبادات، وإنما يمكن في غيرها، من جهة أن الإتيان بالمحتملين لا يعتبر فيهما قصد التعيين والتقرب، لعدم اعتباره في الواجب الواقعي المردد، فيأتي بكل منهما لاحتمال وجوبه.

ومما ذكرنا يندفع توهم: أن الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهة العبادات، لأن (٢) قصد القربة المعبر في الواجب الواقعي لازم المراعاة في كلا المحتملين - ليقطع بإحرازه في الواجب الواقعي - ومن المعلوم أن الإتيان بكل من المحتملين بوصف أنها عبادة مقربة، يوجب التشريع بالنسبة إلى ما عدا الواجب الواقعي (٣) فيكون محرماً، فالاحتياط غير ممكن في العبادات، وإنما يمكن في غيرها، من جهة أن الإتيان بالمحتملين لا يعتبر فيهما قصد التعيين والتقرب، لعدم اعتباره في الواجب الواقعي المردد، فيأتي بكل منهما لاحتمال وجوبه.

اندفاع التوهم

ووجه اندفاع هذا التوهم، مضافاً إلى أن غاية ما يلزم من ذلك

(١) يعني: بناء على الوجه الثاني الذي اختاره ﷺ.

(٢) تعليل لقوله: «مستلزم لإتيان...».

(٣) بل حتى بالنسبة إلى الواجب الواقعي، لعدم العلم بوجوبه حين الإتيان به، ولا بد في جواز قصد الأمر الشرعي والجزم به من العلم به حين قصده، ولا يكفي في جوازه ثبوت الأمر الواقعي مع الجهل به، لعموم دليل حرمة التشريع لذلك.

عدم التمكّن من تمام الاحتياط في العبادات حتى من حيث مراعاة قصد التقرب المعتبر في الواجب الواقعي - من جهة استلزامه للتشريع المحرم، فيدور الأمر بين الاقتصار على أحد المحتملين (١)، وبين الإتيان بهما مهملاً لقصد التقرب في الكل (٢) فراراً عن التشريع، ولا شك أن الثاني أولى (٣)، لوجوب الموافقة القطعية بقدر الإمكان، فإذا لم يمكن الموافقة بمراعاة جميع ما يعتبر في الواقعي في كل من المحتملين، اكتفي بتحقيق ذات الواجب في ضمنهما:

(١) هذا إنما يتم لو أمكن تحصيل التقرب في أحد المحتملين، وهو ممتنع - بناءً على توفقه على الجزم بوجوبه - لاستلزامه التشريع المحرم، الشك في انطباق الواجب الواقعي عليه، فلا بد من الإتيان به مجرداً عن ذلك، وحينئذٍ فلا يكون في الاقتصار عليه فائدة، بل يتعين الجمع لو لا ما يأتي.

(٢) هذا موقوف على كون قصد التقرب مأخوذاً في الواجب بنحو تعدد المطلوب أما لو كان مأخوذاً بنحو وحدة المطلوب - كما هو الظاهر، بل المقطوع به، لتقوم العبادة به - فلا يشرع الإتيان بالفاقد له.

(٣) الظاهر أن الترجيح بين الموافقة القطعية لبعض المطلوب والموافقة الاحتمالية لتسام المطلوب تابع لأهمية القيد فإذا كان مهماً كانت موافقته أولى، ولا مجال للجزم بأهمية أحد الأمرين مطلقاً.

لكن النظر في الترجيح بينهما فرع إمكان كل منهما، وقد عرفت توقف الأولى على كون القيد مأخوذاً بنحو تعدد المطلوب وتوقف الثانية على إمكان تحصيل القيد في بعض الأطراف، وكلاهما غير تام في المقام، فلا يتم الجواب عن الإشكال المذكور بهذا الوجه.

أن (١) اعتبار قصد التقرب والتعبد في العبادة الواجبة واقعاً لا يقتضي قصده في كل منهما (٢)، كيف وهو غير ممكن (٣)! وإنما يقتضي وجوب قصد التقرب والتعبد في الواجب المردد بينهما بأن يقصد في كل منهما: أني أفعله ليتحقق به أو بصاحبه التعبد بإتيان الواجب الواقعي. وهذا الكلام بعينه جار في قصد الوجه (٤) المعتبر في الواجب (٥)، فإنه لا يعتبر قصد ذلك الوجه خاصة في خصوص كل منهما (٦)، بأن

(١) خبر لقوله: «ووجه اندفاع...» وهو جواب آخر عن التوهم.

(٢) على ما قرره في الوجه الثاني المتقدم في كيفية التقرب، وهو لا يستلزم

التشريع.

(٣) كأنه لفرض العلم بعدم مشروعية أحدهما المانع من القصد والجزم

بالمشروعية في كل منهما، لأنها متفرعان على العلم بثبوت ما قصد.

لكن الظاهر إمكان الجزم بالشيء وعقد القلب عليه ولو مع العلم بعدمه،

ولذا كان التشريع ممكناً عقلاً. نعم حرمة توجب امتناعه شرعاً لا عقلاً.

(٤) كالوجوب بخصوصه أو الاستحباب بخصوصه، وما سبق كان في

قصد التقرب المتوقف على قصد مطلق الأمر والتقرب به ولو تردد بين الاستحباب

والوجوب.

(٥) تقدم منه ﷻ في مباحث القطع عند الكلام في العلم الإجمالي الكلام في

اعتبار نية الوجه، وقرب هناك عدمه، بل جزم به في المقدمة الثالثة من مقدمات دليل

الانسداد. فراجع.

(٦) لا يخفى أن مراد من اعتبار قصد الوجه هو لزوم قصد الوجه الخاص في

الفعل المأتي به، وعدم الاكتفاء بالقصد الإجمالي، ولذا تقدم منه ﷻ في مباحث القطع

أنه بناء على اعتبار قصد الوجه لا يجوز الامتثال الإجمالي مع التمكن من الامتثال

يقصد أني أصلي الظهر لوجوبه، ثم يقصد أني أصلي الجمعة لوجوبها، بل يقصد: أني أصلي الظهر، لوجوب الأمر الواقعي المردد بينه وبين الجمعة التي أصليها بعد ذلك أو صليتها قبل ذلك.

والحاصل: أن نية الفعل هو قصده على الصفة التي هو عليها التي باعتبارها صار واجباً (١)، فلا بد من ملاحظة ذلك في كل من المحتملين، وإذا لاحظنا ذلك فيه وجدنا الصفة التي هو عليها - الموجبة للحكم بوجوبه - هو احتمال تحقق الواجب المتعبد به والمتقرب به إلى الله تعالى

معنى نية
الفعل

التفصيلي.

وحينئذٍ فالإكتفاء بقصد الوجه بالنحو الذي ذكره هنا إن كان مبنياً على اختصاص اعتبار قصد الوجه بما إذا كان العلم بالوجه ممكناً - كما ذكره في مباحث القطع - فاللازم عدم وجوب قصد الوجه حتى بالنحو الذي ذكره هنا.

وإن كان مبنياً على التفصيل في قصد الوجه المعتبر بين صورتين المتمكن من العلم به تفصيلاً والعجز عن العلم به تفصيلاً وأنه يعتبر في الأولى قصده في العمل حين الإتيان به، وفي الثانية بالوجه الخاص الذي ذكره هنا.

ففيه: أن قصد الوجه مما لم يشرع في الأدلة النقلية، فضلاً عن أن يستفاد منها التفصيل المذكور في كلفيته، وإنما أخذ من كلماتهم في المقام، بل ليس في كلماتهم إلا تفسيره بالوجه الأول لا غير، نظير ما ذكرناه آنفاً في قصد التقرب.

(١) هذا إنما يتم في قصد عنوان المأمور به وصفاً لا غاية، كقصد عنوان صلاة الظهر أو حج الإسلام، والكلام إنما هو في قصد الأمر غاية وداعياً.

على أن المعتبر في قصد عنوان المأمور به لو قيل به - هو قصد العنوان المأخوذ في موضوع الحكم الشرعي لا العنوان المأخوذ في الحكم العقلي، كعنوان الاحتياط. فلاحظ.

في ضمنه، فيقصد هذا المعنى، والزائد على هذا المعنى غير موجود فيه، فلا معنى لقصد التقرب في كل منهما بخصوصه، حتى يرد: أن التقرب والتعبد بما لم يتعبد به الشارع تشريع محرم.

نعم، هذا الإيراد (١) متوجه على ظاهر من اعتبر في كل من المحتملين قصد التقرب والتعبد به بالخصوص. لكنه (٢) مبني - أيضاً - على لزوم ذلك من الأمر الظاهري (٣) بإتيان كل منهما، فيكون كل منهما عبادة واجبة في مرحلة الظاهر، كما إذا شك في الوقت أنه صلى الظهر أم لا، فإنه يجب عليه فعلها، فينوي الوجوب والقربة وإن احتمل كونها في الواقع لغواً غير مشروع (٤)، فلا يرد عليه إيراد التشريع، إذ التشريع إنما يلزم لو قصد بكل منهما أنه الواجب واقعاً المتعبد به في نفس الأمر.

ولكنك عرفت: أن مقتضى النظر الدقيق خلاف هذا البناء (٥)، وأن الأمر المقدمي - خصوصاً الموجود في المقدمة العلمية (٦) التي لا يكون

(١) وهو الإيراد بلزوم التشريع من الاحتياط.

(٢) يعني: ما ذكره هذا القائل من اعتبار قصد الوجه بالخصوص في كل من المحتملين.

(٣) يعني: الأمر المقدمي الوارد عليهما معاً، لا الأمر الشرعي الواقعي المختص بأحدهما.

(٤) يأتي من المصنف رحمته في آخر المسألة التنبيه على الفرق بينه وبين ما نحن فيه.

(٥) حيث تقدم أن الأمر المقدمي العقلي لا يصلح للمقربة.

(٦) في قبال الأمر المقدمي الموجود في المقدمة الشرعية أو العقلية، وهو الأمر

الشرعي الغبري بمقدمة الواجب بناء على القول به، فإنه قد يتوهم صلوحه للمقربة

الأمر بها إلا إرشادياً - لا يوجب موافقته التقرب، ولا يصير منشأ لصيرورة الشيء من العبادات إذا لم يكن في نفسه منها. وقد تقدم في مسألة (التسامح في أدلة السنن) ما يوضح حال الأمر بالاحتياط (١). كما أنه قد استوفينا في بحث (مقدمة الواجب) حال الأمر المقدمي، وعدم صيرورة المقدمة بسببه عبادة، وذكرنا ورود الإشكال من هذه الجهة على كون التيمم من العبادات (٢) على تقدير عدم القول برجحانه في نفسه كالوضوء، فإنه لا منشأ حينئذٍ لكونه منها إلا الأمر المقدمي به من الشارع (٣).

فإن قلت: يمكن إثبات الوجوب الشرعي المصحح لنية الوجه والقربة في المحتملين، لأن الأول منهما واجب بالإجماع ولو فراراً عن المخالفة القطعية، والثاني واجب بحكم الاستصحاب المثبت للوجوب الشرعي الظاهري، فإن مقتضى الاستصحاب بقاء الاشتغال وعدم الإتيان بالواجب الواقعي وبقاء وجوبه.

هل يمكن إثبات
الوجوب الشرعي
المصحح لنية
الوجه والقربة؟

وكفاية قصده في عبادية العبادة، وإن كان هو خلاف التحقيق، كما سيشير إليه.

(١) فقد ذكر هناك أنها أوامر إرشادية لا مولوية حتى تكون منشأ للتقرب. لكن الكلام هنا ليس في الأمر الشرعي بالاحتياط، بل الأمر العقلي وقد تقدم منه في مسألة التسامح في أدلة السنن احتمال كفايته في التقرب، كما أشرنا إليه قريباً.

(٢) لكن يظهر من تقارير درسه رحمته اندفاع الإشكال المذكور ببعض الوجوه. فراجع.

(٣) الذي عرفت منه رحمته الإشكال في كونه منشأ للعبادية. ثم إن هذا أجنبي عما نحن فيه، إذ الكلام في المقدمة العلمية، لا المقدمة الوجودية للواجب.

قلت: أما المحتمل المأتي به أولاً فليس واجباً في الشرع لخصوص كونه ظهراً أو جمعة (١)، وإنما وجب لاحتمال تحقق الواجب به الموجب للفرار عن المخالفة، أو للقطع بالموافقة إذا أتى معه بالمحتمل الآخر، وعلى أي تقدير فمرجهه إلى الأمر بإحراز الواقع ولو احتمالاً (٢).

وأما المحتمل الثاني فهو أيضاً ليس إلا بحكم العقل من باب المقدمة (٣). وما ذكر من الاستصحاب، فيه - بعد منع جريان الاستصحاب في هذا المقام (٤)، من جهة حكم العقل من أول الأمر بوجوب الجميع وبعد الإتيان بأحدهما يكون حكم العقل باقياً قطعاً (٥)،

(١) حتى يصح التقرب به بلحاظ الأمر الشرعي المذكور.

(٢) يعني: والأمر المذكور عقلي لا شرعي، وهو راجع إلى لزوم الامتثال القطعي أو الاحتمالي، يأتي فيه ما سبق.

(٣) بناء على ما هو الحق من حكم العقل بلزوم الموافقة القطعية.

(٤) هذا رد للوجه الأول من وجوه الاستصحاب، وهو استصحاب بقاء الشغل.

(٥) يعني: لا أثر للتعبد الشرعي الاستصحابي بل يلزم منه التعبد بما هو محرز بالوجدان. لكن هذا إنما يتم لو أريد استصحاب الشغل الظاهري الراجع إلى حكم العقل بكون المكلف في خطر العقاب بسبب التكليف الواقعي. أما لو أريد استصحاب الشغل الواقعي الراجع إلى عدم فراغ الذمة عن التكليف الواقعي لعدم امتثاله فهو ليس مما يحكم به العقل، بل لا طريق للحكم به بعد فرض التردد في المكلف به.

والعمدة في الإشكال في الاستصحاب حيثئذ: أن الشغل المذكور أمر واقعي لا شرعي، وليس موضوعاً لحكم شرعي ووجوب الفراغ وإن كان من آثاره إلا أنه

والإلا (١) لم يكن حاكماً بوجوب الجميع وهو خلاف الفرض - :
 أن مقتضى (٢) الاستصحاب وجوب البناء على بقاء الاشتغال حتى
 يحصل اليقين بارتفاعه، أما وجوب تحصيل اليقين بارتفاعه فلا يدل عليه
 الاستصحاب (٣)، وإنما يدل عليه العقل المستقل بوجوب القطع بتفريغ
 الذمة عند اشتغالها، وهذا معنى الاحتياط، فمرجع الأمر إليه.
 وأما استصحاب (٤) وجوب ما وجب سابقاً في الواقع أو
 استصحاب عدم الإتيان بالواجب الواقعي، فشيء منها لا يثبت وجوب
 المحتمل الثاني حتى يكون وجوبه شرعياً إلا على تقدير القول بالأصول
 المثبتة، وهي منفية كما قرر في محله.

ومن هنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين استصحاب عدم فعل
 الظهر وبقاء وجوبه على من شك في فعله (٥)، فإن الاستصحاب بنفسه

-
- أثر عقلي - لرجوعه إلى وجوب امتثال التكليف الشرعي - لا شرعي.
 مضافاً إلى أن حكم العقل به لا يتوقف على إحراز بقاء الشغل، بل يكفي فيه
 الشك في الفراغ، وهو حاصل وجداناً مع قطع النظر عن الاستصحاب. فتأمل.
 (١) يعني: لو لم يكن حكم العقل باقياً، بل مرتفعاً.
 (٢) المصدر في محل رفع بالابتداء، وخبره (فيه) في قوله: «وما ذكر من
 الاستصحاب فيه...». الذي مر انفاً
 (٣) لما عرفت من عدم كونه من أحكام الشغل الشرعية، بل العقلية.
 (٤) هذا رد للوجهين الآخرين للاستصحاب المدعى في المقام.
 (٥) الذي تقدم التنظير به للمقام.

مقتضى هناك لوجوب الإتيان بالظهر (١) الواجب في الشرع على الوجه
الموظف، من قصد الوجوب والقربة وغيرهما.
ثم إن بقية الكلام في ما يتعلق بفروع هذه المسألة يأتي في الشبهة
الموضوعية إن شاء الله تعالى.

(١) لأن أثر التعبد باستصحاب التكليف امتثاله. لكن هذا إنما يتم في
استصحاب بقاء وجوب الظهر، لأن الوجوب حكم شرعي أثره لزوم الامتثال،
دون استصحاب عدم الإتيان بالظهر، فإن عدم الإتيان من الأمور الخارجية،
وليست حكماً شرعياً يترتب عليه العمل، ولا موضوعاً لحكم شرعي، لأن وجوب
امتثال التكليف من الآثار العقلية لعدم الإتيان بالمكلف به، لا الشرعية. فلاحظ.

المسألة الثانية

ما إذا اشتبه الواجب في الشريعة بغيره
من جهة إجمال النص

اشتبه الواجب
بغيره من جهة
إجمال النص

بأن يتعلق التكليف الوجوبي بأمر مجمل، كقوله: «أئتني بعين»،
وقوله تعالى: ﴿حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى﴾، بناء على تردد
الصلوة الوسطى بين صلاة الجمعة كما في بعض الروايات، وغيرها كما في
بعض آخر (١).

(١) وبهذا يمكن دخول ذلك في المسألة الثالثة، لأنهم عدواً من صغريات
تلك المسألة الدوران بين القصر والتمام، مع أن مطلقات وجوب الصلاة بالإضافة
إليها تكون مجملة، فوجود الخطاب المجمل لا ينافي دخول المورد في تعارض النصين
إذا فرض فيه اختلاف النصوص أيضاً، مسألة عدم النص بما إذا لم تتعرض النصوص
لشرح الدليل المجمل.

ثم إنه لا يبعد عدم منجزية العلم الإجمالي بسبب إجمال الصلاة الوسطى
وتردها بين صلوات متعددة، لعدم الأثر له بعد فرض وجوب جميع الصلوات
الخمس.

ومجرد تأكد وجوب الصلاة الوسطى لا يكون أثراً بلحاظه يكون التنجز.
نعم قد يظهر الأثر في مثل النذر، كما لو نذر أن يصلي الصلاة الوسطى في

مختار المصنف
في المسألة

والظاهر: أن الخلاف هنا بعينه الخلاف في المسألة الأولى، والمختار فيها هو المختار هناك، بل هنا أولى، لأن الخطاب هنا تفصيلاً متوجه إلى المكلفين، فتأمل (١).

وخروج الجاهل (٢) لا دليل عليه، لعدم قبح تكليف الجاهل بالمراد

أول وقتها.

لكن الشبهة بالاضافة إلى وجوب الوفاء بالندر موضوعية لا حكمية، فتدخل في المسألة الرابعة.

(١) لعله إشارة إلى أنه لا أثر لوحدة الخطاب مع فرض اجماله وتردد المراد بين معنيين، إذ ليس مراد من يعتبر العلم التفصيلي العلم التفصيلي بالخطاب اللفظي، بل بالمكلف به، وهو غير حاصل في المقام، كما يظهر بالتأمل في كلماتهم التي تقدمت في المسألة الأولى.

نعم تقدم في المسألة الثانية من مسائل الشبهة التحريمية البدوية توهم كون الشك مع إجمال النص في متعلق الحكم مستلزم لكون الشبهة موضوعية، وهو لم يقتض أولوية وجوب الاحتياط هنا من المسألة السابقة، لاختصاص بعض أدلة الجواز بالشبهة الحكمية، مثل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، ونحوه مما تقدم في كلام المحقق القمي، بل صرح المحقق الخوانساري بوجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية الموضوعية المحصورة.

لكن تقدم من المصنف رحمته الاعتراف ببطلان توهم رجوع الشك مع إجمال النص للشبهة الموضوعية. فلاحظ.

(٢) إن أريد به خروجه عن إطلاق الخطاب واقعاً فهو خلاف ما تسالم عليه أهل الحق من اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل.

وإن أريد به معذوريته عن الواقع فهو مردود بما سبق من منجزية العلم الإجمالي كالتفصيلي، ووجود الخطاب لا أثر له في رفع منجزية العلم الإجمالي قطعاً،

من الأمور به إذا كان قادراً على استعلامه من دليل منفصل (١)، فمجرد الجهل لا يقبح توجيه الخطاب.

ودعوى: قبح توجيهه إلى العاجز عن استعلامه تفصيلاً القادر على الاحتياط فيه بإتيان المحتملات، أيضاً ممنوعة، لعدم القبح فيه أصلاً. وما تقدم من البعض (٢) - من منع التكليف بالمجمل، لاتفاق العدلية على استحالة تأخير البيان - قد عرفت منع قبحه أولاً، وكون الكلام فيما عرض له الإجمال ثانياً.

ثم إن المخالف في المسألة ممن عثرنا عليه، هو الفاضل القمي قده والمحقق الخوانساري في ظاهر بعض كلماته، لكنه قده وافق المختار في ظاهر بعضها الآخر، قال في مسألة التوضؤ بالماء المشتبه بالنجس - بعد كلام له في منع التكليف في العبادات إلا بما ثبت من أجزائها وشرائطها - ما لفظه:

المخالف
في المسألة

وحيثُ فلا مجال للاستدلال بقبح تكليف الجاهل.

نعم قد يدعى قبح توجيه الخطاب للمجمل، أو قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة.

لكنهما - لو تما - لا ينفعان فيما نحن فيه، لأنهما راجعان لتكليف المخاطب ووظيفته، ولا دخل لهما بوظيفة المكلف المخاطب بعد فرض منجزية العلم الإجمالي المذكور عليه. فتأمل جيداً.

(١) وهذا يكشف عن عدم كون العلم التفصيلي من شروط المكلف.

(٢) تقدم في المسألة الأولى التعرض لذلك عن المحققين القمي والخوانساري قدهما.

كلام المحقق
الخوانساري
في المسألة

نعم، لو حصل يقين بالتكليف بأمر ولم يظهر معنى ذلك الأمر، بل يكون متردداً بين أمور، فلا يبعد القول بوجوب تلك الأمور جميعاً حتى يحصل اليقين بالبراءة. انتهى.

عدم ظهور الكلام
المذكور في
موافقة المختار

ولكن التأمل في كلامه يعطي عدم ظهور كلامه في الموافقة، لأن الخطاب المجمل الواصل إلينا لا يكون مجملاً للمخاطبين (١)، فتكليف المخاطبين بما هو مبين، وأما نحن معاشر الغائبين فلم يثبت اليقين بل ولا الظن بتكليفنا بذلك الخطاب (٢)، فمن كلف به لا إجمال فيه عنده، ومن عرض له الإجمال لا دليل على تكليفه بالواقع المردد، لأن اشتراك غير المخاطبين معهم فيما لم يتمكنوا من العلم به عين الدعوى (٣).

فالتحقيق: أن هنا مسألتين:

إحدهما: أنه إذا خوطب شخص بمجمل هل يجب عليه الاحتياط

(١) هذا وإن كان غالباً بل لعله دائمي، إلا أنه لا يمنع من الكلام فيما لو فرض الإجمال في حق المكلف بنحو القضية التعليقية، فما ذكره المصنف رحمته أشبهه بالمناقشة في الصغرى، لا في الكبرى التي هي محل الكلام.

(٢) كأنه مبني على اختصاص التكليف بالخطابات الشرعية بالحاضرين، وأن شرعيته لغيرهم بقاعدة الاشتراك، لا بنفس الخطاب، فلا وجه لذكره إلا إذا كان ذلك مختاراً للمحقق المذكور.

(٣) كأنه من جهة أن ثبوت الحكم في حق غير الحاضرين ليس بالخطاب حتى يدخل فيما ذكره المحقق المذكور بقوله: «نعم لو حصل...» بل بقاعدة الاشتراك فتخرج عن مسألة إجمال النص، وتدخل في مسألة عدم النص التي سبق منه المنع من وجوب الواقع فيها على إجماله وتردده.

أولاً (١)؟

الثانية: أنه إذا علم تكليف الحاضرين بأمر معلوم لهم تفصيلاً، وفهموه من خطاب هو مجمل بالنسبة إلينا معاشر الغائبين، فهل يجب علينا تحصيل القطع بالاحتياط بإتيان ذلك الأمر أم لا؟ والمحقق حكم بوجود الاحتياط في الأول (٢) دون الثاني.

فظهر من ذلك: أن مسألة إجمال النص إنها يغير المسألة السابقة - أعني عدم النص - فيما فرض خطاب مجمل متوجه إلى المكلف، إما (٣) لكونه حاضراً عند صدور الخطاب، وإما للقول باشتراك الغائبين مع الحاضرين في الخطاب.

أما إذا كان الخطاب للحاضرين وعرض له الإجمال بالنسبة إلى الغائبين، فالمسألة من قبيل عدم النص لإجمال النص، إلا أنك عرفت أن المختار فيهما (٤) وجوب الاحتياط. فافهم.

(١) وهي المسألة التي لا صغرى لها بناء على عدم عموم الخطاب لغير المشافهين.

(٢) وهو كاف في كونه موافقاً للمشهور في محل الكلام، وما ذكره المصنف رحمته من التحقيق راجع إلى الكلام في الصغرى، ولا دخل له بكلام المشهور ولا بكلام المحقق المذكور.

(٣) متعلق بقوله: «متوجه إلى المكلف» لا بقوله: «مجمل».

(٤) يعني: في مسألتي عدم النص وإجماله، وحيثُ فلا أثر للتردد بينهما عندنا، وإنما يظهر الأثر عند من يفصل بينهما.

المسألة الثالثة

ما إذا اشتبه الواجب بغيره لتكافؤ النصين

اشتبه الواجب
بغيره لتكافؤ
النصين

كما في بعض مسائل القصر والإتمام.

والمشهور فيه: التخيير، لأخبار التخيير السليمة عن المعارض حتى ما دل على الأخذ بما فيه الاحتياط، لأن المفروض عدم موافقة شيء منهما للاحتياط (١).

إلا أن يستظهر من تلك الأدلة: مطلوبة الاحتياط عند تصادم الأدلة (٢). لكن قد عرفت فيما تقدم (٣): أن أخبار الاحتياط لا تقاوم سنداً ودلالة لأخبار التخيير.

(١) لفرض التباين بينهما.

(٢) يعني: وإن لم يوافق أحد الدليلين، فيكون الحكم فيها بوجوب ترجيح أحوط الدليلين من حيث كونه عملاً بالاحتياط، لا لخصوصية في وجود الدليل وموافقته.

(٣) تقدم بعض الكلام في ذلك في المسألة الثالثة من مسائل الشبهة البدوية التحريمية.

المسألة الرابعة

ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع

اشتباه الواجب
بغيره من جهة
اشتباه الموضوع

كما في صورة اشتباه الفائتة أو القبلة أو الماء المطلق .

والأقوى هنا - أيضاً - : وجوب الاحتياط كما في الشبهة المحصورة،
لعين ما مر فيها: من تعلق الخطاب بالفائتة واقعاً مثلاً وإن لم يعلم تفصيلاً،
ومقتضاه ترتب العقاب على تركها ولو مع الجهل، وقضية حكم العقل
بوجوب دفع الضرر المحتمل وجوب المقدمة العلمية والاحتياط بفعل
جميع الاحتمالات (١).

الأقوى وجوب
الاحتياط

وقد خالف في ذلك الفاضل القمي رحمته الله، فمنع وجوب الزائد على
واحدة من الاحتمالات، مستنداً - في ظاهر كلامه - إلى ما زعمه جامعاً
لجميع صور الشك في المكلف به: من قبح التكليف بالمجمل وتأخير البيان

المخالف في
المسألة هو
المحقق القمي

(١) ولا مجال هنا للدعوى: جريان الأصول الترخيضية في بعض الأطراف
أو تمامها كما تقدم في المسألة الأولى. للعلم هنا بالتكليف تفصيلاً والشك في امثاله،
والمرجع فيه قاعدة الاشتغال بلا كلام ظاهر.

نعم هذا إنما يتم مع التردد في شرط المكلف به كالستر والقبلة، دون ما لو
كان في أصل المكلف به كالفائتة، لإمكان جريان أصالة البراءة من تمام الأطراف أو
بعضها لو لا العلم الإجمالي. فلاحظ.

عن وقت الحاجة.

وأنت خير: بأن الاشتباه في الموضوع ليس من التكليف بالمجمل في شيء، لأن المكلف به مفهوم معين طرأ الاشتباه في مصداقه لبعض العوارض الخارجية كالنسيان ونحوه، والخطاب الصادر لقضاء الفائتة عام في المعلومة تفصيلاً والمجهولة، ولا مخصص له بالمعلومة لا من العقل ولا من النقل، فيجب قضاؤها، ويعاقب على تركها مع الجهل كما يعاقب مع العلم.

المؤيد لما ذكرنا

ويؤيد ما ذكرنا: ما ورد من وجوب قضاء ثلاث صلوات على من فاتته فريضة، معللاً ذلك ببراءة الذمة على كل تقدير، فإن ظاهر التعليل يفيد عموم مراعاة ذلك في كل مقام اشتبه عليه الواجب، ولذا تعدى المشهور عن مورد النص (١) - وهو تردد الفائتة بين رباعية وثلاثية

(١) لا يخفى أن النص المذكور قد اشتمل على أمرين:

الأول: لزوم القطع بتفريغ الذمة مع تردد المكلف به.

الثاني: أنه يكفي في تفريغ الذمة من الصلاة المرددة بين صلوات متفقة في عدد الركعات الإتيان بصلاة واحدة.

والذي تعدى المشهور فيه عن مورد النص لفهم عدم الخصوصية، بل لعموم التعليل هو الثاني وأما الأول - الذي هو المهم فيما نحن فيه - فلعل تعديهم فيه عن مورد النص اعتماداً على القاعدة التي هي محل الكلام هنا، لا لفهم عدم الخصوصية من النص.

إلا أن يدعى أن التعدي في ذلك هو مقتضى عموم التعليل أيضاً، لظهوره في المفروغية عن وجوب تحصيل اليقين ببراءة الذمة. فتأمل.

٤٤ التنقيح / ج ٤٤

وثنائية - إلى الفريضة الفائتة من المسافر المرددة بين ثنائية وثلاثية، فاكتفوا
فيها بصلاتين.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول

لو كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الواجب كالقبلة واللباس وما يصح السجود عليه وشبهها، بناء على دعوى سقوط هذه الشروط عند الاشتباه، ولذا أسقط الحلي وجوب الستر عند اشتباه الساتر الطاهر بالنجس وحكم بالصلاة عارياً (٢)، بل النزاع فيما كان

(١) بل يتعين القول بعدم وجوب الاحتياط بناءً على سقوط الشرط، إذ الاحتياط فرع التكليف بالمشروط، فمع العلم بعدم التكليف به لا موضوع له.

(٢) هذا لا يبتني على سقوط شرطية الطهارة أو اللباس الطاهر، إذ لو فرض مجرد سقوط شرطيتها لا وجه يقتضي الإلزام بالصلاة عارياً، بل يكفي الصلاة بأحد الثوبين أيضاً.

فالظاهر أن مستند الحلي رحمته الله دعوى لزوم المحافظة على قصد الوجه مع اجتناب الصلاة في النجس لممانعية النجاسة، لدعوى أهميتها من شرطية اللباس، كما وجهه به سيدنا الأعظم رحمته الله في مستمسكه. وسيأتي من المصنف رحمته الله الإشارة لتوجيه سقوط الشرط قريباً.

من هذا القبيل ينبغي أن يكون على هذا الوجه، فإن القائل بعدم وجوب الاحتياط ينبغي أن يقول بسقوط الشروط عند الجهل، لا بكفاية الفعل مع احتمال الشرط (١)، كالصلاة المحتمل وقوعها إلى القبلة بدلاً عن القبلة الواقعية.

ثم الوجه في دعوى سقوط الشرط المجهول:
أما انصراف أدلته إلى صورة العلم به تفصيلاً، كما في بعض الشروط نظير اشتراط الترتيب بين الفوائت (٢).
وإما دوران الأمر بين إهمال هذا الشرط المجهول وإهمال شرط آخر،

دعوى سقوط
الشرط المجهول
لوجهين

(١) كأن الوجه في ذلك منافاته لقاعدة الاشتغال الجارية مع احتمال عدم تحقق الشرط ولو لم يكن مقروناً بالعلم الإجمالي، فإن القول بعدم منجزية العلم إنما ينفع فيما إذا كان الأصل مع قطع النظر عنه يقتضي الرخصة، كما في تردد أصل الواجب، كتردد الفائتة بين الظهر والعصر، بخلاف ما إذا كان مقتضي الأصل الاشتغال، كما هو الحال في الشروط. فلا بد أن يكون الوجه في عدم وجوب الاحتياط بسقوط الشرط مع الاشتباه.

لكن هذا الوجه وإن كان متيناً إلا أن ظاهر ما حكى عن المحقق القمي رحمته الله عدم الفرق في عدم وجوب الاحتياط والاكتفاء بواحد من الاحتمالات بين تردد أصل الواجب، كتردد الفائتة بين صلاتين، وتردد شرطه، كتردد القبلة ونحوها. وحملة على سقوط الشرط خلاف ظاهر كلامه، كيف ولازمه أنه لو ترددت القبلة بين جهتين جازت الصلاة إلى جهة ثالثة يقطع بعدم كونها هي القبلة، وهو خلاف ظاهره جداً. فلاحظ.

(٢) ظاهره الجزم بذلك، وهو محل كلام بينهم، وتام الكلام في الفقه.

وهو وجوب مقارنة العمل لوجهه (١) بحيث يعلم بوجوب الواجب وندب المندوب حين فعله، وهذا يتحقق مع القول بسقوط الشرط المجهول. وهذا هو الذي يظهر من كلام الحلي (٢).

وكلا الوجهين ضعيفان:

المناقشة في
الوجه الأول

أما الأول: فلأن مفروض الكلام ما إذا ثبت الوجوب الواقعي للفعل بهذا الشرط، وإلا لم يكن من الشك في المكلف به، للعلم حينئذٍ بعدم وجوب الصلاة إلى القبلة الواقعية المجهولة بالنسبة إلى الجاهل (٣).

المناقشة في
الوجه الثاني

وأما الثاني: فلأن ما دل على وجوب مقارنة العمل بقصد وجهه والجزم مع النية، إنما يدل عليه مع التمكن، ومعنى التمكن القدرة على الإتيان به مستجمعاً للشرائط جازماً بوجهه - من الوجوب والندب - حين الفعل، أما مع العجز عن ذلك فهو المتعين للسقوط، دون الشرط المجهول

(١) يعني: والمفروض أهمية نية الوجه من بقية الشروط التي يطرأ عليها

الاشتباه.

(٢) عرفت أن كلام الحلي رحمته موقوف بالإضافة إلى هذا على دعوى أهمية

مانعية النجاسة من شرطية اللباس، وإلا تعين التخيير بين الصلاة عارياً والصلاة بأحد الثوبين، أو لزوم الثانية فقط.

(٣) لكن الإشكال بذلك إنما يتم لو كان مراد القائل بسقوط الاحتياط

حينئذٍ أن سقوطه مبني على تخصيص قاعدة وجوب الاحتياط مع اشتباه المكلف به، لا قصورها عن المورد وخروجه عنها تخصصاً، ولم يذكر رحمته ما يوجب ظهور كلام القائل المذكور في ذلك.

الذي أوجب العجز عن الجزم بالنية.

والسر في تعيينه للسقوط هو: أنه إنما لوحظ اعتباره في الفعل المستجمع للشرائط، وليس اشتراطه في مرتبة سائر الشرائط، بل متأخر عنه (١)، فإذا قيد اعتباره بحال التمكن سقط حال العجز، يعني العجز

(١) لم يتضح الوجه في تأخره رتبة عن سائر الشروط، ومجرد اعتباره في الفعل الجامع للشرائط لا ينافي سقوط الشرط لأجله، فيكون الفعل مع سقوط الشرط جامعاً لما اعتبر فيه من الشروط كأن الوجه في تأخره رتبة عن سائر الشروط دعوى عدم كونه من قيود الأمور به المأخوذة في أمره، بل هو خارج عن الأمر لاحق للمأمور به بعد فرض ورود الأمر عليه مستجمعاً للشرائط.

لكن ذلك - مع ابتناؤه على امتناع التقييد به الذي لا يخلو عن مناقشة - إنما يقتضي تأخره عن بقية الشروط إثباتاً في مقام بيان الحكم أو تأخره ثبوتاً من حيث كونه بل هو كسائر الشروط دخيل في الملاك المصحح للأمر.

مع أن تأخره رتبة لا يقتضي كونه دونها في الأهمية، بل قد يدعى أهميته لكونه - على القول باعتباره - من شؤون عبادية العبادة وبه قوامها نظير قصد التقرب، وحيثئذ يلزم سقوط الشرط المزاحم له، فيكون الفعل الفاقد للشرط المذكور مستجمعاً لما اعتبر فيه من الشرائط، وبه يتحقق موضوع قصد الوجه.

نعم لو كان بعض الشروط مشروطاً شرعاً بالتمكن بحيث لا ملاك فيه مع العجز تعين سقوطه عند المزاحمة يكون كذلك بل كان ملاكاً مطلقاً، لأن فعلية الخطاب بالمطلق توجب العجز عن المشروط فترفع الخطاب به.

ولادخل لتأخر الشرط رتبة في ذلك، وما يظهر من المصنف رحمته من ابتناء أحدهما على الآخر في غير محله. وهذا هو العمدة في المقام مع أنه لا دليل على اعتبار قصد الوجه مطلقاً، فضلاً عما لو لم يمكن تحصيله إلا بفقد شرط من الشروط، بل مقتضى الإطلاق الخطاب بالعبادات المقامي بل اللفظي عدم اعتباره فيها، كما سبق

عن إتيان الفعل الجامع للشرائط مجزوماً به.

التعرض لذلك في مبحث العلم الإجمالي من مباحث القطع. فراجع.

الثاني

أن النية في كل من الصلوات المتعددة، على الوجه (١) المتقدم في مسألة الظهر والجمعة (٢)، وحاصله: أنه ينوي في كل منهما فعلها احتياطاً لإحراز الواجب الواقعي المردد بينها وبين صاحبها تقرباً إلى الله، على أن يكون القرب علة للإحراز الذي جعل غاية للفعل. ويرتب على هذا: أنه لا بد من أن يكون حين فعل أحدهما عازماً

كيفية النية
في الصلوات
المتعددة في
مسألة اشتباه
القبلة ونحوها

(١) الجار والمجرور خبر (أن) في قوله: «أن النية في...».

(٢) يعني: في المسألة الأولى، حيث تقدم الكلام في ذلك بعد مناقشة المحققين القمي والخوانساري رحمهما الله. لكن لا يبعد مخالفة الوجه المتقدم في كلامه رحمهما الله عما ذكره هنا، إذ ظاهره هناك أن الغاية لكل منهما تحقيق الفريضة الواقعية به أو بصاحبه، وظاهره هنا أن الغاية هي إحراز تحقق الواجب الواقعي، ولا يخفي أن الغاية الأولى تترتب على أحدهما المجهول للمكلف المعين واقعاً، أما الغاية الثانية فهي تترتب على كل منهما مجتمعين.

لكنه لا دخل للفرق المذكور في الأثر المهم الذي سيأتي الكلام فيه.

مع أنه قد يمكن إرجاع أحد الوجهين للآخر.

على فعل الآخر، إذ النية المذكورة لا تتحقق بدون ذلك، فإن من قصد الاقتصار على أحد الفعلين ليس قاصداً لامثال الواجب الواقعي على كل تقدير، نعم هو قاصد لامثاله على تقدير مصادفة هذا المحتمل له لا مطلقاً، وهذا غير كافٍ في العبادات المعلوم وقوع التعبد بها.

نعم، لو احتمل كون الشيء عبادة (١) - كغسل الجنابة إن احتمل الجنابة - اكتفى فيه بقصد الامثال على تقدير تحقق الأمر به. لكن ليس هنا تقدير آخر يراد منه التعبد على ذلك التقدير، فغاية ما يمكن قصده هنا: هو التعبد على طريق الاحتمال. بخلاف ما نحن فيه مما علم فيه ثبوت التعبد بأحد الأمرين، فإنه لا بد فيه من الجزم بالتعبد (٢).

(١) المراد به الشك في عباديته الناشيء من الشك في ثبوت الأمر به، لا الشك في عباديته بعد المفروغية عن ثبوت الأمر به.

(٢) أشرنا في المسألة الأولى إلى عدم الوجه في التفصيل المذكور، فلو فرض اعتبار الجزم مع التمكن لزم اعتباره مطلقاً المستلزم لسد باب الاحتياط مع الشك في الأمر وحيث لا إشكال في مشروعيته كشف عن كفاية الإتيان بالفعل بوجاء تعلق الأمر به، ولازمه صحة العمل مع العزم على الاقتصار على بعض الأطراف أو التردد فيه إذا صادف كون المأتي به هو الواجب الواقعي، ولا يتم ما ذكره المصنف رحمته هنا.

الثالث

أن الظاهر أن وجوب كل من المحتملات عقلي لا شرعي، لأن الحاكم بوجوبه ليس إلا العقل من باب وجوب دفع العقاب المحتمل على تقدير ترك أحد المحتملين، حتى أنه لو قلنا بدلالة أخبار الاحتياط أو الخبر المتقدم في الفائنة على وجوب ذلك، كان وجوبه من باب الإرشاد. وقد تقدم الكلام في ذلك في فروع الاحتياط في الشك في التكليف (١).
 وأما إثبات وجوب التكرار شرعاً في ما نحن فيه بالاستصحاب وحرمة نقض اليقين بغير اليقين شرعاً، فقد تقدم في المسألة الأولى: عدم دلالة الاستصحاب على ذلك إلا بناء على أن المستصحب يترتب عليه الأمور الاتفاقية المقارنة معه، وقد تقدم إجمالاً ضعفه وسيأتي تفصيلاً (٢).
 وعلى ما ذكرنا، فلو ترك المصلي المتحير في القبلة أو الناسي لفائنة

وجوب كل من
المحتملات
عقلي لا شرعي

(١) تقدم الكلام في ذلك في التنبيه الثالث من تنبيهات المسألة الأولى من مسائل الشبهة التحريمية البدوية.
 (٢) يأتي الكلام في الأصل المثبت في التنبيه السادس من تنبيهات الاستصحاب.

جميع الاحتمالات لم يستحق إلا عقاباً واحداً (١)، وكذا لو ترك أحد الاحتمالات واتفق مصادفته للواجب الواقعي، ولو لم يصادف لم يستحق عقاباً من جهة مخالفة الأمر به (٢)، نعم قد يقال باستحقاقه العقاب من جهة التجري. وتام الكلام فيه قد تقدم.

(١) الظاهر عدم الفرق في هذا بين أن يكون وجوب الاحتياط شرعياً وعقلياً، إذ وجوبه لو كان شرعياً لكان طريقياً لإحراز الواقع، فلا معصية في مخالفته إلا من حيث مخالفة الواقع وتفويته. ولذا لا يكون مخالفة الطرق والأمارات موجبة للمعصية إلا إذا استلزمت تفويت الواقع.

نعم قد يلتزم بالاستحقاق من حيث التجري، إلا أنه لا يختص بها إذا كان وجوب الاحتياط شرعياً، بل يجري مع كونه عقلياً أيضاً، كما سيذكره.

(٢) لكن هذا موقوف على حصول الامتثال بالمأتي به لو صادف الواقع. وهو يتم في التوصليات، وفي التعبديات بناءً على ما ذكرنا في التنبيه الثاني من عدم توقف الامتثال على العزم على استيفاء تمام الأطراف، أما بناءً على ما ذكره المصنف رحمته فلا يتم إلا إذا كان المكلف عازماً على استيفاء تمام الأطراف، وبعد الإتيان ببعضها المصادف للواقع عدل عن الإتيان بالباقي. فلاحظ.

الرابع

لو انكشف مطابقة ما أتى به للواقع قبل فعل الباقي أجزاء عنه، لأنه صلى الصلاة الواقعية قاصداً للتقرب بها إلى الله وإن لم يعلم حين الفعل أن المقرب هو هذا الفعل، إذ لا فرق بين أن يكون الجزم بالعمل (١) ناشئاً عن تكرار الفعل أو ناشئاً عن انكشاف الحال.

لو انكشفت
مطابقة المأتي
به للواقع قبل
فعل الباقي

(١) يعني: المعتبر عقلاً بمقتضى قاعدة الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ

اليقيني.

و أما الجزم الذي قيل انه يعتبر في العبادة فقد سبق من المصنف رحمته توجيه حصوله في المقام فيما إذا كان المكلف عازماً على استيفاء الأطراف، فلا بد عليه من فرض حصول ذلك في الطرف الذي جاء به وصادف الواقع، بأن كان حين الإتيان به عازماً على استيفاء الأطراف ثم انكشف مطابقة ما أتى به للواقع قبل استيفائها. لكن عرفت عدم اعتبار الجزم بالوجه المذكور.

الخامس

لو فرض محتملات الواجب غير محصورة لم يسقط الامتثال في
الواجب المردد باعتبار شرطه كالصلاة إلى القبلة المجهولة وشبهها قطعاً،
إذ غاية الأمر سقوط الشرط (١)، فلا وجه لترك المشروط رأساً.
وأما في غيره مما كان نفس الواجب مردياً، فالظاهر - أيضاً - عدم
سقوطه ولو قلنا بجواز ارتكاب الكل في الشبهة الغير المحصورة، لأن
فعل الحرام لا يعلم هناك به إلا بعد الارتكاب، بخلاف ترك الكل هنا،
فإنه يعلم به مخالفة الواجب الواقعي حين المخالفة (٢).

(١) هذا مختص بما إذا كان الشرط مأخوذاً بنحو تعدد المطلوب، وإلا كان
اشتباه الشرط كاشتباه أصل الواجب، فيلحقه ما يأتي.

(٢) هذا الفرق قد يتجه بناءً على ما تقدم منه في التنبيه الأول من تنبيهات
الشبهة غير المحصورة من أنه يجوز ارتكاب جميع الأطراف إلا إذا كان من نية
المكلف ارتكاب جميعها من أول الأمر، إذ ترك جميع الأطراف هنا ملازم لقصد
المخالفة من أول الأمر، فيحرم.

لكن عرفت أن التفصيل في غير محله، وأنه حيث كان منشأ عدم وجوب

وهل يجوز الاقتصار على واحد - إذ به يندفع محذور المخالفة - أم
يجب الإتيان بما تيسر من الاحتمالات؟ وجهان:
من أن التكليف بإتيان الواقع ساقط (١)، فلا مقتضي لإيجاب
مقدماته العلمية، وإنما وجب الإتيان بواحد فراراً من المخالفة القطعية.
ومن أن اللازم بعد الالتزام بحرمة مخالفة الواقع مراعاته مهما أمكن،
وعليه بناء العقلاء في أوامرهم العرفية.

الاجتناب في الشبهة غير المحصورة هو عدم الابتلاء ببعض الأطراف المستلزم
لعدم منجزية العلم الإجمالي، فلا بأس بارتكاب تمام الأطراف لو فرض الابتلاء
بها تدريجاً.

أما هنا فعدم انحصار الشبهة لكثرة الأطراف يقتضي غالباً تعذر استيفائها
الذي هو نظير الاضطرار إلى بعض الأطراف في الشبهة التحريمية، فيلحقه ما تقدم
في التنبيه الخامس من تنبيهات الشبهة التحريمية المحصورة.

وقد ذكرنا هناك سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية مع الاضطرار إلى غير
معين، خلافاً للمصنف رحمته حيث بنى على تبييض الاحتياط. وعليه بيتني الكلام
هنا.

وأما ما ذكره رحمته هنا من أنه يلزم من ترك تمام الأطراف العلم بالمخالفة حين
المخالفة فهو ليس محذوراً يخرج به عن القواعد المقررة، إذ بناءً على ما ذكرنا يسقط
التكليف المعلوم بالإجمال واقعاً، فلا تكليف حتى يلزم محذور مخالفته. فلاحظ.

(١) لا معنى لفرض سقوطه مع فرض حرمة المخالفة. إلا أن يراد من فرض
سقوطه بالإضافة إلى المخالفة الاحتمالية لا غير.

هذا وقد عرفت أن التحقيق هو سقوط الواقع مطلقاً بسبب الاضطرار إلى
ترك بعض غير معين فلا تحرم المخالفة القطعية، فضلاً عن الاحتمالية.

والاكتفاء بالواحد التخيري عن الواقع إنما يكون مع نص الشارع عليه، وأما مع عدمه وفرض حكم العقل بوجوب مراعاة الواقع، فيجب مراعاته حتى يقطع بعدم العقاب، إما لحصول الواجب، وإما لسقوطه بعدم تيسر الفعل، وهذا لا يحصل إلا بعد الإتيان بما تيسر، وهذا هو الأقوى.

وهذا الحكم مطرد في كل مورد وجد المانع من الإتيان ببعض غير معين من الاحتمالات (١). ولو طرأ المانع من بعض معين منها، ففي الوجوب - كما هو المشهور - إشكال، من عدم العلم بوجود الواجب بين الباقي، والأصل البراءة (٢).

(١) فإن تعذر بعض غير معين في الشبهة الوجوبية كالاضرار إلى بعض غير معين في الشبهة التحريمية، فيلحقه ما عرفت.

(٢) لكنه إنما يتم لو كان التعذر قبل العلم الإجمالي، أما لو كان بعده فلا وجه له، للشك في سقوط التكليف بعد العلم بثبوته، فالمرجع الاشتغال، كما تقدم منا ومنه بغيره في الاضرار إلى بعض معين في الشبهة التحريمية.

السادس

هل يشترط في تحصيل العلم الإجمالي بالبراءة بالجمع بين المشتبهين، عدم التمكن من الامتثال التفصيلي بإزالة الشبهة أو اختيار ما يعلم به البراءة تفصيلاً، أم يجوز الاكتفاء به وإن تمكن من ذلك، فيجوز لمن قدر على تحصيل العلم بالقبلة أو تعيين الواجب الواقعي من القصر والإتمام أو الظهر والجمعة، الامتثال بالجمع بين المشتبهات؟ وجهان، بل قولان: ظاهر الأكثر: الأول، لوجوب اقتران الفعل المأمور به عندهم بوجه الأمر. وسيأتي الكلام في ذلك عند التعرض لشروط البراءة والاحتياط إن (١) شاء الله.

هل يشترط في الامتثال الإجمالي عدم التمكن من الامتثال التفصيلي؟

ويتفرع على ذلك: أنه لو قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات وعجز عنه من جهة أخرى، فالواجب مراعاة العلم التفصيلي من تلك الجهة (٢)، فلا يجوز لمن قدر على الثوب الطاهر المتيقن وعجز عن تعيين

(١) تقدم بعض الكلام في ذلك في مبحث العلم الإجمالي من مباحث

القطع.

(٢) وجوب ذلك غير ظاهر حتى لو قيل باعتبار نية الوجه واعتبار الجزم

لو قدر على العلم
التفصيلي من
بعض الجهات
وعجز عنه من
جهة أخرى

القبلة، تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين إلى أربع جهات (١)، لتمكنه (٢) من العلم التفصيلي بالمأمور به من حيث طهارة الثوب وإن لم يحصل مراعاة ذلك العلم التفصيلي على الإطلاق.

بالنية، لفرض تعذر ذلك في المقام.

نعم بناءً على أن الوجه في اعتبار العلم التفصيلي مع التمكن لزوم العبث بأمر المولى مع الامتثال الإجمالي أمكن دعوى لزوم تقليل الاحتمالات دفعاً للعبث المدعى. وتتمام الكلام في خاتمة البراءة والاشتغال إن شاء الله تعالى.

(١) بأن يصلي ثمان صلوات بكل ثوب أربعة.

(٢) تعليل لقوله: «فلا يجوز...».

السابع

لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتين شرعاً، كالظهر والعصر المرديين بين القصر والإتمام أو بين الجهات الأربع، فهل يعتبر في صحة الدخول في محتملات الواجب اللاحق الفراغ اليقيني من الأول بإتيان جميع محتملاته، كما صرح به في الموجز وشرحه والمسالك والروض والمقاصد العلية، أم يكفي فيه فعل بعض محتملات الأول، بحيث يقطع بحصول الترتيب بعد الإتيان بمجموع محتملات المشتبهين - كما عن نهاية الأحكام والمدارك - فيأتي بظهر وعصر قصراً، ثم بهما تماماً؟

لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتين شرعاً

قولان، متفرعان على القول المتقدم في الأمر السادس - من وجوب مراعاة العلم التفصيلي مع الإمكان - مبنيان على أنه:

هل يجب مراعاة ذلك من جهة نفس الواجب (١)؟ فلا يجب إلا إذا

قولان في المسألة

(١) يعني: أنه بعد الفراغ عما تقدم في الأمر السادس من لزوم تحصيل العلم التفصيلي ولو من بعض الجهات مع الإمكان يقع الكلام في أن منشأ وجوب مراعاة العلم التفصيلي من بعض الجهات هل هو لزوم زيادة الاشتباه في الواجب بدونه، لاستلزامه زيادة المحتملات وكثرة التكرار، أو لمحض الاشتباه، فيجب تقليده مهما

أوجب إهماله تردداً في أصل الواجب، كتكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين إلى أربع جهات، فإنه يوجب تردداً في الواجب زائداً على التردد الحاصل من جهة اشتباه القبلة، فكما يجب رفع التردد مع الإمكان كذلك يجب تقليله.

أما إذا لم يوجب إهماله تردداً زائداً في الواجب فلا يجب، كما في ما نحن فيه، فإن الإتيان بالعصر المقصورة بعد الظهر المقصورة لا يوجب تردداً زائداً على التردد الحاصل من جهة القصر والإتمام، لأن العصر المقصورة إن كانت مطابقة للواقع كانت واجدة لشرطها، وهو الترتب على الظهر، وإن كانت مخالفة للواقع لم ينفع وقوعها مترتبة على الظهر الواقعية، لأن الترتب إنما هو بين الواجبين واقعاً (١).

ومن ذلك يظهر: عدم جواز التمسك بأصالة بقاء الاشتغال بالظهر

أمكن ولو لم يستلزم زيادة الاحتمالات، فعلى الأول يجوز بالدخول في بعض احتمالات الواجب الثاني المترتب على الأول قبل استكمال احتمالات الأول، لعدم لزوم زيادة التكرار منه. وعلى الثاني لا يجوز لزيادة جهة الاشتباه فيه.

هذا وحيث عرفت عدم لزوم تقليل الاشتباه مع استلزامه زيادة التكرار فعدم لزومه مع عدم استلزامه الزيادة أولى.

وما سبق من توجيه ذلك مع زيادة التكرار بشبهة لزوم العبث بأمر المولى - لو تم - لا مجال له هنا، إذ لا منشأ لتوهم لزوم العبث إلا لزيادة التكرار.

(١) والعصر المأتى بها لا يعلم بوجوبها واقعاً، ولو فرض وجوبها واقعاً فالظهر المأتى بها أيضاً واجبة واقعاً، فيقع الترتب بين الواجبين واقعاً.

وعدم فعل الواجب الواقعي (١)، وذلك لأن المترتب على بقاء الاشتغال وعدم فعل الواجب عدم جواز الإتيان بالعصر الواقعي، وهو مسلم، ولذا لا يجوز الإتيان حينئذٍ بجميع احتمالات العصر، وهذا المحتمل (٢) غير معلوم أنه العصر الواقعي، والمصحح للإتيان به هو المصحح لإتيان محتمل الظهر (٣) المشترك معه في الشك وجريان (٤) الأصلين (٥) فيه.

أو أن الواجب مراعاة العلم التفصيلي من جهة نفس الخصوصية المشكوكة في العبادة وإن لم يوجب إهماله تردداً في الواجب، فيجب على المكلف العلم التفصيلي عند الإتيان بكون ما يأتي به هو نفس الواجب الواقعي؟

فإذا تعذر ذلك من بعض الجهات لم يعذر في إهماله من الجهة

(١) يعني: لا حراز عدم جواز الدخول في العصر، لعدم حصول شرطها.

(٢) يعني: المأتى به قبل استكمال احتمالات الظهر.

(٣) وهو الاحتياط ولزوم الإتيان بالمقدمة العلمية.

(٤) عطف على قوله: «في الشك».

(٥) وهما أصالة بقاء الاشتغال بالظهر، وأصالة عدم فعل الواجب الواقعي. ثم إنه لو فرض مخالفة الأصلين المذكورين فلا أهمية له، لأن التعبد بالأصلين لما كان طريقاً لإحراز الشرط الواقعي، وهو الترتيب بين الصلاتين فلا أهمية لمخالفته بعد فرض حصول الترتيب بالوجه المذكور. كما أن الأصل الذي ينبغي الكلام في جريانه في المقام هو الأصل الثاني، وهو أصالة عدم فعل الواجب الواقعي - وهو الظهر - لا الأول، وهو أصالة بقاء الاشتغال بالظهر، لأن الأثر الشرعي - وعدم مشروعية العصر - مترتب على مجرى الأصل الثاني، لا الأول، لأن العصر مترتب على فعل الظهر، لا على عدم الاشتغال بها. فلاحظ.

المتمكنة، فالواجب على العاجز عن تعيين كون الصلاة قصراً أو تماماً:
العلم التفصيلي بكون المأتي به مترتباً على الظهر، ولا يكفي العلم بترتبه
على تقدير صحته.

إذا تحقق الأمر
بأحدهما في
الوقت المختص

هذا كله مع تنجز الأمر بالظهر والعصر دفعة واحدة في الوقت
المشترك، أما إذا تحقق الأمر بالظهر فقط في الوقت المختص ففعل بعض
محتملاته، فيمكن أن يقال بعدم الجواز، نظراً إلى الشك في تحقق الأمر
بالعصر (١)، فكيف يقدم على محتملاتها التي لا تجب إلا مقدمة لها؟ بل
الأصل عدم الأمر، فلا يشرع الدخول في مقدمات الفعل.

ويمكن أن يقال: إن أصالة عدم الأمر إنما تقتضي عدم مشروعية
الدخول في المأمور به ومحتملاته التي يحتمله على تقدير عدم الأمر واقعاً،
كما إذا صلى العصر إلى غير الجهة التي صلى الظهر، أما ما لا يحتمله إلا على
تقدير وجود الأمر، فلا يقتضي الأصل المنع عنه (٢)، كما لا يخفى.

(١) هذا إنما يتصور فيما لو قدم القصر، فإنه لما كان المحتمل وجوب التمام
لم يحرز خروج الوقت المختص بالظهر ودخول الوقت المشترك بينهما، ولا يتصور
محتملان ولا يتصور في محتملات القبلة لعدم الفرق بينهما في المقرر بفعل أحدهما ما
يعلم بدخول الوقت المشترك وخروج المختص.

إلا أن يفرض فيما لو كان المأتي به ناقصاً سهواً، إذ يحتمل عدم مطابقته للواقع،
فلم يخرج الوقت المختص بالسابقة بعده.
ويكفى في دفع المحذور المتأخر قليلاً.

(٢) لما أشار إليه قريباً، فأن أصالة عدم الأمر الواقعي، إنما تمنع من الدخول
في المأمور به الواقعي، والمفروض أن المصحح للأتيان بالظهر ليس امتثال الأمر

الواقعي بل رجاء الأصابة المتحقق في العصر أيضاً في الفرض.

نعم قد يشكل ذلك بناءً على ما سبق منه ﷺ في شرح كيفية النية المعتبرة في المقام. فإن ظاهره لزوم إحراز الأمر عند الاحتياط مع التمكن وإن لم يجرز امتثاله بالمأتي به. بل ينوي الامتثال به أو بصاحبه. إذ بناءً على ذلك لا بد من إحراز دخول الوقت المشترك، ليحرز الأمر، وليس الأمر كسائر الجهات الراجعة إلى المأمور به - كالقبلة والقصر والتمام - المفروض كونها مورداً للشك، كما يظهر بالتأمل في الوجه السابق.

هذا لما كان الوجه الذي ذكره ﷺ لكيفية النية غير تام في نفسه، وكان المصحح للتقرب في باب الاحتياط هو رجاء الأمر تعين عدم الفرق بين الشك في الأمر والشك في المأمور به، كما لعله ظاهر.

[القسم] الثاني

فيما إذا دار الأمر في الواجب بين الأقل والأكثر

الجزء المشكوك
إما جزء خارجي
وإما جزء ذهني
وهو القيد

ومرجعه إلى الشك في جزئية شيء للمأمور به وعدمها، وهو على قسمين، لأن الجزء المشكوك:
إما جزء خارجي.

أو جزء ذهني وهو القيد، وهو على قسمين:
لأن القيد إما منتزع من أمر خارجي مغاير للمأمور به في الوجود الخارجي، فمرجع اعتبار ذلك القيد إلى إيجاب ذلك الأمر الخارجي، كالوضوء الذي يصير منشأً للطهارة المقيد بها الصلاة.
وإما خصوصية متحدة في الوجود مع المأمور به، كما إذا دار الأمر بين وجوب مطلق الرقبة أو رقبة خاصة، ومن ذلك دوران الأمر بين إحدى الخصال (١) وبين واحدة معينة منها.

والكلام في كل من القسمين في أربع مسائل:

(١) يعني: خصال الكفارة، كما لو دار الأمر بين كون الكفارة مخيرة وكونها مرتبة.

أما مسائل القسم الأول، وهو الشك في الجزء الخارجي:

فالأولى منها

أن يكون ذلك مع عدم النص المعتبر في المسألة

فيكون ناشئاً من ذهاب جماعة إلى جزئية الأمر الفلاني (١)،
كالاستعاذة قبل القراءة في الركعة الأولى - مثلاً - على ما ذهب إليه بعض
فقهاءنا.

الشك في
الجزئية من جهة
فقدان النص

وقد اختلف في وجوب الاحتياط هنا، فصرح بعض متأخري
المتأخرين بوجوبه، وربما يظهر من كلام بعض القدماء كالسيد والشيخ،
لكن لم يعلم كونه مذهباً لهما، بل ظاهر كلماتهم الآخر خلافه.

وصريح جماعة إجراء أصالة البراءة وعدم وجوب الاحتياط،
والظاهر: أنه المشهور بين العامة والخاصة، المتقدمين منهم والمتأخرين،
كما يظهر من تتبع كتب القوم، كالحلاف والسرائر وكتب الفاضلين
والشهيدين والمحقق الثاني ومن تأخر عنهم.

المشهور إجراء
أصالة البراءة
في المسألة

بل الإنصاف: أنه لم أعثر في كلمات من تقدم على المحقق السبزواري،
على من يلتزم بوجوب الاحتياط في الأجزاء والشرائط وإن كان فيهم من

(١) هذا أحد الأمور التي ينشأ منها الشك، وقد ينشأ من أمر آخر، كما لا يخفى.

يختلف كلامه في ذلك، كالسيد والشيخ والشهيد عليه السلام.

المختار
جريان البراءة

وكيف كان: فالمختار جريان أصل البراءة. لنا على ذلك: حكم

العقل وما ورد من النقل.

الاستدلال
عليه من العقل

أما العقل: فلاستقلاله بقبح مؤاخذه من كلف بمركب لم يعلم من أجزائه إلا عدة أجزاء (١)، ويشك في أنه هو هذا أو له جزء آخر وهو الشيء الفلاني، ثم بذل جهده في طلب الدليل على جزئية ذلك الأمر فلم يقتدر، فأتى بما علم وترك المشكوك، خصوصاً مع اعتراف المولى بأني ما نصبت لك عليه دلالة (٢)، فإن القائل بوجوب الاحتياط لا ينبغي أن يفرق في وجوبه بين أن يكون الأمر لم ينصب دليلاً أو نصب واختفى، غاية الأمر: أن ترك النصب من الأمر قبيح، وهذا لا يرفع التكليف بالاحتياط عن المكلف.

فإن قلت: إن بناء العقلاء على وجوب الاحتياط في الأوامر العرفية

(١) لما كان مرجع قبح المؤاخذه في المقام إلى قبح العقاب من غير بيان فقد عرفت فيما سبق أن عدم البيان ليس علة تامة لقبح العقاب، وإنما هو مقتض له، ولذا يسوغ للمولى الأمر بالاحتياط المستلزم لمنجزية الاحتمال، فكذلك الحال في المقام، فإنما يقبح العقاب إذا لم يعلم من المولى إرادة الواقع على كل حال، بحيث يستلزم جعل الاحتياط وتنجزيه بمجرد الاحتمال، وإلا فلا قبح. وحيث إن المفروض في المقام عدم الدليل على وجوب الاحتياط شرعاً اتجهت دعوى قبح العقاب عقلاً. ولا ينافيها ثبوت وجوب الاحتياط في بعض الموارد الأخر. فلاحظ.

(٢) الخصوصية المذكورة لما كانت ناشئة من تقصير المولى في البيان - كما سيأتي من المصنف عليه السلام - فلا دخل لها بالمقام، إذ الكلام في القبح من حيث تقصير المكلف وعدمه.

الصادرة من الأطباء أو الموالي، فإن الطبيب إذا أمر المريض بتركيب معجون فشك في جزئية شيء له مع العلم بأنه غير ضار له، فتركه المريض مع قدرته عليه، استحق اللوم. وكذا المولى إذا أمر عبده بذلك.

قلت: أما أوامر الطبيب، فهي إرشادية ليس المطلوب فيها إلا إحراز الخاصية المترتبة على ذات المأمور به، ولا نتكلم فيها من حيث الإطاعة والمعصية (١)، ولذا لو كان بيان ذلك الدواء بجملة خبرية غير طلبية، كان اللازم مراعاة الاحتياط فيها وإن لم يترتب على مخالفته وموافقته ثواب أو عقاب، والكلام في المسألة من حيث قبح عقاب الأمر على مخالفة المجهول وعدمه.

وأما أوامر الموالي الصادرة بقصد الإطاعة، فنلتزم فيها بقبح المؤاخذة إذا (٢) عجز العبد عن تحصيل العلم بجزء فاطلع (٣) عليه المولى وقدر على رفع جهله ولو على بعض الوجوه الغير المتعارفة إلا أنه اكتفى بالبيان المتعارف فاختلف على العبد لبعض العوارض.

قبح المؤاخذة
إذا عجز العبد
عن تحصيل
العلم بجزء

(١) فإنهما منوطان بالتنجيز والتعذير المنوطين بقيام الحجة، وليس كالأثار الوضعية المنوطة بالواقع، فلا وجه للتنظير بأوامر الطبيب.

(٢) عرفت أن قبح المؤاخذة مع عدم البيان لكون عدم البيان مقتضياً للقبح المذكور، فلا مانع من أمر الشارع بالاحتياط، وحينئذ فالقبح في الأوامر العرفية منوط بما إذا لم يعلم من حال الأمر أنه يريد الواقع على كل حال، بحيث يرجع حاله إلى الأمر بالاحتياط وإلا فلا قبح في العقاب، ويكون خارجاً عما نحن فيه.

(٣) إطلاع المولى لا دخل له في المقام، فإنه قد يوجب تبدل وظيفته، والكلام هنا في وظيفة العبد التي لا تتبدل بذلك قطعاً.

نعم، قد يأمر المولى بمركب يعلم أن المقصود منه تحصيل عنوان يشك في حصوله إذا أتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك، كما إذا أمر بمعجون وعلم أن المقصود منه إسهاال الصفراء، بحيث كان هو المأمور به في الحقيقة أو علم أنه الغرض من المأمور به، فإن تحصيل العلم بإتيان المأمور به لازم (١)، كما سيجيء في المسألة الرابعة.

فإن قلت: إن الأوامر الشرعية كلها من هذا القبيل، لا بتنائها على مصالح في المأمور به، فالمصلحة فيها إما من قبيل العنوان في المأمور به أو من قبيل الغرض.

وبتقرير آخر: المشهور بين العدلية أن الواجبات الشرعية إنما وجبت لكونها ألطافاً في الواجبات العقلية، فاللطف إما هو المأمور به حقيقة أو غرض للأمر (٢)، فيجب تحصيل العلم بحصول اللطف، ولا يحصل إلا بإتيان كل ما شك في مدخليته.

قلت: أولاً: مسألة البراءة والاحتياط غير مبنية على كون كل واجب

عدم ابتناء مسألة
البراءة والاحتياط
على مسألة اللطف

(١) أما إذا كان العنوان هو المأمور به في الحقيقة فلزوم الاحتياط واضح، للشك في حصول الامتثال، كما سيأتي في المسألة الرابعة.

و أما إذا كان العنوان داعياً وفرضاً من الأمر من دون أن يتعلق التكليف به فلزوم الاحتياط ممنوع، كما سيأتي الكلام فيه عند التعرض لشبهة الفرض في المقام.

(٢) لا مجال لدعوى كون الملاك أو اللطف هو المأمور به، لظهور الأدلة في كون موضوع الأمر واجباً نفسياً لا غير. ومجرد ملازمة الملاك المأمور به وكونه داعياً للأمر لا تقتضي توجه الأمر إليه كما حقق في مبحث الوجوب النفسي والغيري.

نعم لا بأس بدعوى كون الملاك واللطف غرضاً مصححاً للأمر.

فيه مصلحة وهو لطف في غيره، فنحن نتكلم فيها على مذهب الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح (١)، أو مذهب بعض العدلية المكتفين بوجود المصلحة في الأمر وإن لم يكن في المأمور به (٢).

وثانياً: إن نفس الفعل من حيث هو، ليس لطفاً، ولذا لو أتى به لا

(١) لكن ضعف المبني المذكور مانع من بناء مثل هذا الأصل عليه مع كونه مورداً للعمل، لوضوح عدم كون الكلام هنا علمياً محضاً، بل عملياً أيضاً.

(٢) إذ عليه ليس وراء المأمور به غرض يجب تحصيله، ولا يناط الأمر بشيء حتى يشك في سقوطه بسبب الشك في حصوله، وحيث أن الأمر لا يتنجز إلا بمقدار ما وصل تعين عدم وجوب الاحتياط.

ودعوى: أن من لا يقول بتبعية الأوامر لصالح في المأمور به - كأشاعرة وكالقائل بكفاية المصلحة في الأمر - لا يمنع من وجود المصلحة المأمور به، فالشك فيها موجب للشك في سقوط الأمر لاحتمال عدم حصولها بالاقتران على الأقل مدفوعة: بإمكان دعوى أن تنجز الفرض بنحو يجب إحراز الفراغ عنه إنها هو مع العلم بوجوده، أما مع الشك فيه فلا يتنجز من أصله حتى يجب الفراغ عنه، فلا موجب للاحتياط.

نعم بناء مثل هذا الأصل العملي على القول المذكور مشروط بصحته في نفسه وبطلان ما اشتهر بين العدلية من اعتبار المصلحة في نفس المأمور به، ومن البعيد التزام المصنف رحمته به، فإن القول المشهور لو لم يقتضه حكم العقل فلا يبعد استفادته من الأخبار الكثيرة المتعرضة لعلل الأحكام، وغيرها مما يظهر منه المفروغية عن تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها.

ولو فرض صحة القول المذكور في نفسه فلا أقل من عدم اعتماد المشهور القائلين بالبراءة عليه، فلا بد من توجيهه على مذهبهم من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها. فلا حظ.

اللفظ إنما هو
في الإتيان على
وجه الامتثال

على وجه الامتثال لم يصح (١) ولم يترتب عليه لطف ولا أثر آخر من آثار العبادة الصحيحة، بل اللطف إنما هو في الإتيان به على وجه الامتثال، وحينئذٍ فيحتمل أن يكون اللطف منحصراً في امتثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ليقع الفعل على وجهه - فإن من صرح من العدالة بكون العبادات السمعية إنما وجبت لكونها ألقافاً في الواجبات العقلية، قد صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقتترانه به (٢) - وهذا متعذر فيما نحن فيه، لأن الآتي بالأكثر لا يعلم أنه الواجب أو الأقل المتحقق في ضمنه (٣)، ولذا صرح بعضهم كالعلامة رحمته الله ويظهر من آخر منهم:

(١) لكن هذا مختص بالعبادات، والكلام في المقام لا يختص بها، بل لو فرض وجود واجب ارتباطي غير عبادي ودار بين الأقل والأكثر لجرى الكلام في وجوب الاحتياط فيه أيضاً.

(٢) لكن هذا خلاف التحقيق - كما تقدم من المصنف رحمته الله - بل هو خلاف الإجماع مع تعذر قصد الوجه، لعدم إمكان العلم به، لما ذكره في غير مقام من إجماعهم على حسن الاحتياط في العبادات إذا تعذر العلم بحكمها.

فلا ينبغي الاعتماد على هذا الوجه في دفع الإشكال عن مثل هذا الأصل الذي هو مورد للعمل.

(٣) لكن يمكنه الإتيان بالأقل مع قصد الوجه والجزم بالوجوب وبالزائد برجاء المطلوبة فإن ذلك إن لم يقطع بوفائه بالفرض لو كان الزائد معتبراً واقعاً فلا أقل من احتمال ذلك الموجب للاحتياط مع فرض تنجز الفرض، لرجوع الشك المذكور إلى الشك في القدرة، لا في التكليف ويجب الاحتياط فيه بلا إشكال.

والذي تحصل: أن ما ذكره المصنف رحمته الله في الجواب عن الإشكال لا يفني بدفعه بعد ابتناؤه على ما ليس تاماً في نفسه، ولا يلتزم هو رحمته الله به ولا المشهور القائلين بالبراءة

وجوب تميز الأجزاء الواجبة من المستحبات ليقع كلا على وجهه.
وبالجمللة: فحصول اللطف بالفعل المأتي به من الجاهل فيما نحن فيه
غير معلوم، بل ظاهرهم عدمه (١)، فلم يبق عليه إلا التخلص من تبعة
مخالفة الأمر الموجه إليه، فإن هذا واجب عقلي في مقام الإطاعة والمعصية،
ولا دخل له بمسألة اللطف، بل هو جار على فرض عدم اللطف وعدم
المصلحة في المأمور به رأساً، وهذا التخلص يحصل بالإتيان بما يعلم أن
مع تركه يستحق العقاب والمؤاخذة فيجب الإتيان، وأما الزائد فيقبح
المؤاخذة عليه مع عدم البيان.

في المقام.

والعمدة في دفعه ما أشرنا إليه من ظهور الأدلة في عدم كون الملاكات الواقعية
هي المكلف به بل المكلف به هو متعلق الأمر.

غايته أن الملاك واللطف غرض مصحح للأمر وداع له، وحيث لا يتنجز
بنفسه، وإنما يتنجز المأمور به لا غير، وليس حفظ الفرض من وظيفة المكلف، بل
من وظيفة الأمر، فيجب عليه جعل أمره بنحو يفي بالغرض كما يجب عليه أو إيجاب
الاحتياط للمحافظة عليه لو كان بنحو يهتم بحفظه على كل حال، فإذا شك المكلف
في حصول الفرض لا يجب عليه إحرازه لعدم تنجزه في حقه بعد فرض عدم قيام
الدليل على وجوب الاحتياط.

نعم لو علم عدم حصول الفرض وجب عليه فعل ما يعلم بدخله فيه،
للتلازم بين أمر الحكيم وغرضه، فيكشف عن كون المأمور به هو المقيد، ولا مجال
معه لجريان البراءة منه. فلاحظ.

(١) لا يخفى أن ذلك مناف لما ذكره من إجماعهم على مشروعية الاحتياط مع
عدم إمكان العلم بالأمر، كما أشرنا إليه.

فإن قلت: إن ما ذكر في وجوب الاحتياط في المتباينين بعينه موجود هنا، وهو أن المقتضي - وهو تعلق الوجوب الواقعي بالأمر الواقعي المردد بين الأقل والأكثر - موجود، والجهل التفصيلي به لا يصلح مانعاً لا عن المأمور به (١) ولا عن توجه الأمر (٢)، كما تقدم في المتباينين حرفاً بحرف.

الجهل مانع عقلي
عن توجه التكليف
بالجزء المشكوك

قلت: نختار هنا أن الجهل مانع عقلي عن توجه التكليف (٣) بالمجهول إلى المكلف، لحكم العقل بقبح المؤاخذة على ترك الأكثر المسبب عن ترك الجزء المشكوك من دون بيان، ولا يعارض بقبح المؤاخذة على ترك الأقل من حيث هو من دون بيان، إذ يكفي في البيان المسوغ للمؤاخذة عليه العلم التفصيلي بأنه مطلوب للشارع بالاستقلال أو في ضمن الأكثر، ومع هذا العلم لا يقبح المؤاخذة.

عدم جريان الدليل
العقلي المتقدم
في المتباينين
فيما نحن فيه

وما ذكر في المتباينين - سنداً لمنع كون الجهل مانعاً: من (٤) استلزامه

(١) إشارة إلى ما سبق في المتباينين من دعوى مانعية الجهل من الامتثال، لدعوى تعذر قصد القرية، وإلى أنه تقدم منع ذلك لإمكان قصد القرية ببعض الوجوه.

(٢) إشارة إلى ما ذكرنا هناك من امتناع توجيه التكليف للجاهل تفصيلاً لعدم قابليته للتكليف.

(٣) يعني: عن تنجزه في حق الجاهل تفصيلاً مع ثبوته واقعاً، لما أشرنا إليه هناك من اشتراك الأحكام بين الجاهل والعالم.

(٤) بيان لسند مانعية الجهل، حيث تقدم من المصنف رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الإشارة إلى دعوى عدم إمكان توجيه التكليف للجاهل، ودفعها بأن لازم ذلك أمران:

لجواز المخالفة القطعية، وقبح خطاب الجاهل المقصر، وكونه (١) معذوراً بالنسبة إلى الواقع - مع أنه (٢) خلاف المشهور أو المتفق عليه، غير جار (٣) فيما نحن فيه.

أما الأول، فلأن عدم جواز المخالفة القطعية لكونها مخالفة معلومة بالتفصيل (٤)، فإن وجوب الأقل بمعنى استحقاق العقاب بتركه (٥) معلوم تفصيلاً وإن لم يعلم أن العقاب لأجل ترك نفسه أو لترك ما هو سبب في تركه (٦) وهو الأكثر، فإن هذا العلم غير معتبر في إلزام العقل بوجوب

الأول: جواز المخالفة القطعية.

الثاني: كون الجاهل المقصر معذوراً، لعدم قابليته لتوجه التكليف.

نعم تقدم منا الإشكال في الاستدلال بالوجه الثاني. فراجع.

(١) عطف على: «قبح».

(٢) الضمير يرجع إلى قوله: «كونه معذوراً...» يعني: أن معذورية الجاهل

خلاف المشهور.

(٣) خبر لقوله: «وما ذكر في المتباينين...».

(٤) يعني: أن الالتزام هنا بمانعية الجهل التفصيلي من تنجيز التكليف لا

تستلزم جواز المخالفة القطعية، لأن الأقل معلوم الوجوب تفصيلاً، فيلزم الإتيان به على كل حال، ومع الإتيان به لا تحصل المخالفة القطعية، بخلاف المتباينين، لأن كلا الطرفين فيهما مجهول الوجوب، فلو كان الجهل عذراً لجازت المخالفة القطعية.

(٥) بل بمعنى وجوبه شرعاً، فإنه معلوم تفصيلاً وإن لم يعلم كونه استقلالياً

أو ضمناً.

(٦) هذا راجع إلى دعوى أن أجزاء الواجب واجبة بالوجوب الغيري بتبع

وجوبه النفسي لا بالوجوب النفسي الضمني، وهو الذي سيصرح به قريباً، ويظهر

الإتيان، إذ مناط تحريك العقل إلى فعل الواجبات وترك المحرمات، دفع العقاب، ولا يفرق في تحريكه بين علمه بأن العقاب لأجل هذا الشيء أو لما هو مستند إليه.

عدم معذورية
الجاهل المقصر

وأما عدم معذورية الجاهل المقصر (١)، فهو للوجه الذي لا يعذر من أجله الجاهل بنفس التكليف المستقل، وهو العلم الإجمالي بوجود

من تقريرات درسه في مبحث مقدمة الواجب، وربما نسب له خلاف ذلك، ولم يتضح عاجلاً وجه النسبة.

وكيف كان فالتحقيق أن وجوبها نفسي ضمني، كما حقق في محله. وسيأتي الكلام في أثر ذلك فيما نحن فيه.

(١) هذا إشارة إلى الوجه الثاني الذي أورد به على القول بانعية الجهل التفصيلي من تنجز التكليف، وهو لزوم كون الجاهل المقصر معذوراً. وقد ذكرهنا أن الالتزام بكون الجهل التفصيلي في المقام عذراً لا يستلزم عدم عقاب الجاهل المقصر، لأن الجاهل المقصر لا ينحصر وجه عقابه به منجزية العلم الإجمالي في المقام، بل يكفى في عقابه العلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرمات في الشريعة، فإن ذلك ينجز جميع الأحكام الواقعية في حقه ومنها الحكم التكليفي في المقام.

و أما العلم الإجمالي الخاص في المقام الراجع إلى التردد بين الأقل والأكثر فهو لا يصلح لتنجز الحكم الواقعي على ما هو عليه حتى يتنجز الأكثر لو فرض الواجب واقعاً، لرجوعه إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل والشك البدوي في وجوب الزائد، والأول ينجز خصوص الأقل والثاني لا ينجز الزائد، بل المرجع البراءة.

أقول: مرجع ما ذكره عليه السلام ليس إلى مانعية الجهل التفصيلي بعد ثبوت مقتضي التنجز، بل إلى عدم ثبوت المقتضي، لعدم منجزية العلم الإجمالي بسبب انحلاله بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل: فالأولى الجواب بذلك. فلاحظ.

واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة، وأنه لولاه لزم إخلال الشريعة، لا العلم الإجمالي الموجود في المقام، إذ الموجود في المقام علم تفصيلي، وهو وجوب الأقل بمعنى ترتب العقاب على تركه، وشك في أصل وجوب الزائد ولو مقدمة.

وبالجملة: فالعلم الإجمالي فيما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط، لكون أحد طرفيه معلوم الإلزام تفصيلاً والآخر مشكوك الإلزام رأساً.

العلم الإجمالي
فيما نحن فيه
غير مؤثر في
وجوب الاحتياط

ودوران الإلزام في الأقل بين كونه مقدماً أو نفسياً، لا يقدر في كونه معلوماً بالتفصيل (١)، لما ذكرنا: من أن العقل يحكم بوجوب القيام بما علم إجمالاً أو تفصيلاً إلزام المولى به على أي وجه كان، ويحكم بقبح المؤاخذة على ما شك في إلزامه، والمعلوم إلزامه تفصيلاً هو الأقل، والمشكوك إلزامه رأساً هو الزائد، والمعلوم إلزامه إجمالاً هو الواجب النفسي المردد بين الأقل

(١) بل الظاهر قادحيته، لأن الوجوب الغيري لا يصلح للمحركية إلا في طول محركية الوجوب النفسي، فمنجزية العلم به موقوفة على تنجز ما احتمال كونه مقدمة له، فلا يعقل انحلال العلم بوجوبه أو وجوب ما هو مقدمة له نفسياً.

فالعمدة: ما أشرنا إليه من أن الأجزاء لا تجب غيرياً، بل نفسياً، وحينئذ يعلم تفصيلاً بوجوب الأقل لنفسه ويشك في وجوب الزائد. والأصل البراءة. ولنكتف بهذا المقدار مجارة للمصنف رحمته ولا مجال لاستيعاب ما ذكره في المقام. لئلا نخرج عن وضع هذه التعليقة. إذ ليس المقصود منها إلا تعقيب كلمات المصنف رحمته والله سبحانه الموفق.

والأكثر، ولا عبرة به بعد انحلاله (١) إلى معلوم تفصيلي ومشكوك، كما في كل معلوم إجمالي كان كذلك، كما لو علم إجمالاً بكون أحد من الإناءين اللذين أحدهما المعين نجس، خمرًا، فإنه يحكم بحلية الطاهر منهما، والعلم الإجمالي بالخمر لا يؤثر في وجوب الاجتناب عنه.

التمسك بأصالة
عدم وجوب
الأكثر في المسألة

ومما ذكرنا يظهر: أنه يمكن التمسك في عدم وجوب الأكثر بأصالة عدم وجوبه، فإنها سليمة في هذا المقام عن المعارضة بأصالة عدم وجوب الأقل، لأن وجوب الأقل معلوم تفصيلاً فلا يجري فيه الأصل.

وتردد وجوبه بين الوجوب النفسي والغيري مع العلم التفصيلي بورود الخطاب التفصيلي بوجوبه بقوله: ﴿وربك فكبر﴾، وقوله: ﴿وقوموا لله قانتين﴾ (٢)، وقوله: ﴿فاقرؤوا ما تيسر منه﴾، وقوله: ﴿واركعوا واسجدوا﴾، وغير ذلك من الخطابات المتضمنة للأمر بالأجزاء، لا يوجب (٣) جريان أصالة عدم الوجوب أو أصالة البراءة.

المناقشة في
هذا الأصل

لكن الإنصاف: أن التمسك بأصالة عدم وجوب الأكثر لا ينفع في المقام، بل هو قليل الفائدة، لأنه: إن قصد به نفي أثر الوجوب الذي هو استحقاق العقاب بتركه، فهو وإن كان غير معارض بأصالة عدم وجوب

(١) عرفت أن انحلاله موقوف على كون وجوب الأجزاء نفسياً، كما هو

التحقيق.

(٢) بناء على أن المراد به وجوب القيام في الصلاة كما قد يناسبه قوله تعالى:

﴿فإن خفتهم فرجالاً أو ركبانا...﴾. وأما القنوت فليس من الواجبات الشرعية بأي

معنى فسر. فراجع مجمع البيان وغيره.

(٣) خبر لقوله: «وتردد وجوبه...».

الأقل كما ذكرنا، إلا أنك قد عرفت فيما تقدم في الشك في التكليف: أن استصحاب عدم التكليف المستقل - وجوباً أو تحريماً - لا ينفع في دفع استحقاق العقاب على الترك أو الفعل، لأن عدم استحقاق العقاب ليس من آثار عدم الوجوب والحرمة الواقعيين حتى يحتاج إلى إحرازهما بالاستصحاب، بل يكفي فيه عدم العلم بهما، فمجرد الشك فيهما كاف في عدم استحقاق العقاب بحكم العقل القاطع (١).

وقد أشرنا إلى ذلك عند التمسك في حرمة العمل بالظن بأصالة عدم حجيته، وقلنا: إن الشك في حجيته كاف في التحريم ولا يحتاج إلى إحراز عدمها بالأصل (٢).

وإن قصد به نفي الآثار المترتبة على الوجوب النفسي المستقل، فأصالة عدم هذا الوجوب في الأكثر معارضة بأصالة عدمه في الأقل، فلا

(١) يعني: فيلزم من جريان الأصل إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد، وهو يستلزم لغوية التعبد. لكن عدم العقاب مع الشك بملاك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، الراجع إلى كون الجهل عذراً مانعاً من العقاب، أما مع التعبد بعدم التكليف فهو بملاك عدم وجود المقتضي للعقاب، ومثل هذا كاف في ترتب الأثر العملي على الاستصحاب وفي تصحيح التعبد.

ولذا لا إشكال في جريان استصحاب الإباحة مع عدم ترتب أثر عليه إلا عدم العقاب الذي هو مترتب مع الشك فيها.

ثم إنه لم يتقدم من المصنف رحمته في مبحث الشك في التكليف التعرض للأصل المذكور، وإنما تعرض لتقريره بوجوه آخر تشترك مع هذا الوجه في بعض الكلام. فراجع.

(٢) نقدم بعض الكلام في ذلك. فراجع.

تبقى لهذا الأصل فائدة إلا في نفي ما عدا العقاب من الآثار المترتبة على مطلق الوجوب الشامل للنفسي والغيري (١).

سائر ما يتمسك به
لوجوب الاحتياط
في المسألة

ثم بما ذكرنا في منع جريان الدليل العقلي المتقدم في المتباينين فيما نحن فيه، يُقدَّر على منع سائر ما يتمسك به لوجوب الاحتياط في هذا المقام.
مثل: استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل.

ومثل: أن الاشتغال اليقيني يقتضي وجوب تحصيل اليقين بالبراءة.

مثل: أدلة اشتراك الغائبين مع الحاضرين في الأحكام المقتضية

لاشتراكنا - معاشر الغائبين - مع الحاضرين العالمين بالملكف به تفصيلاً.

ومثل: وجوب دفع الضرر - وهو العقاب - المحتمل قطعاً، وبعبارة

أخرى: وجوب المقدمة العلمية للواجب.

ومثل: أن قصد القربة غير ممكن بالإتيان بالأقل، لعدم العلم

بمطلوبيته في ذاته، فلا يجوز الاقتصار عليه في العبادات، بل لا بد من

الإتيان بالجزء المشكوك.

المناقشة فيما
يتمسك به

فإن الأول (٢) مندفع - مضافاً إلى منع جريانه حتى في مورد وجوب

الاحتياط، كما تقدم في المتباينين - بأن بقاء وجوب الأمر المردد بين الأقل

والأكثر بالاستصحاب لا يجدي، بعد فرض كون وجود المتيقن قبل الشك

غير مجد في الاحتياط (٣).

(١) وحيث لا يظهر عاجلاً مثل هذه الآثار فلا أهمية للاستصحاب

المذكور.

(٢) وهو استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل.

(٣) لا ملازمة بين الأمرين، فإنه لا مانع من عدم منجزية العلم الإجمالي،

نعم، لو قلنا بالأصل المثبت، وأن استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقل يثبت كون الواجب هو الأكثر فيجب الإتيان به، أمكن الاستدلال بالاستصحاب (١).

لكن يمكن أن يقال: إنا نفينا في الزمان السابق وجوب الأكثر، لقبح المؤاخذه من دون بيان، فتعين الاشتغال بالأقل، فهو منفي في الزمان

لوجود المتيقن في بعض أطرافه، وجريان الاستصحاب، فيكون هو المنجز.

والذي ينبغي أن يقال: المراد بالشغل إن كان هو الذمة ظاهراً الراجع إلى حكم العقل بتنجز التكليف بنحو يجب الفراغ عنه فهو - مع إنه حكم عقلي لا يجري فيه الاستصحاب - لا يكون متيقناً من أول الأمر إلا بالإضافة إلى الأقل، لما سبق من انحلال العلم الإجمالي وعدم تنجز غير الأقل، وحينئذ يعلم بالفراغ عما اشتغلت به الذمة بعد الإتيان بالأقل، فلا يجري الاستصحاب.

وإن كان المراد به شغل الذمة واقعاً - المسبب من عدم امتثال التكليف الواقعي - فعدمه وإن كان متيقناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً، إلا أنه ليس أمراً شرعياً، بل واقعياً، ولا موضوعاً لحكم شرعي، بل عقلي، لأن وجوب الفراغ عن التكليف الواقعي بحكم العقل الراجع إلى وجوب الامتثال، فلا يجري فيه الاستصحاب.

نعم لو كان للأصل حجة في لوازم مجراه كان مقتضى الاستصحاب المذكور وجوب الأكثر شرعاً، لأن بقاء التكليف الواقعي مع فرض الإتيان بالأقل ملازم لكون الواجب شرعاً هو الأكثر.

لكن الأصل المثبت ليس حجة على التحقيق. وقد تقدم قريب من هذا الكلام متأ في الدوران بين المتباينين. فراجع.

(١) هذا مبني على أن المراد بالشغل هو الواقعي، كما يظهر بملاحظة

ما سبق.

السابق، فكيف يثبت في الزمان اللاحق (١)؟

وأما الثاني (٢)، فهو حاصل الدليل المتقدم في المتباينين المتوهم جريانه في المقام، وقد عرفت الجواب، وأن الاشتغال اليقيني إنما هو بالأقل، وغيره مشكوك فيه.

وأما الثالث (٣)، ففيه: أن مقتضى الاشتراك كون الغائبين والحاضرين على نهج واحد مع كونها في العلم والجهل على صفة واحدة، ولا ريب أن وجوب الاحتياط على الجاهل من الحاضرين فيما نحن فيه عين الدعوى (٤).

وأما الرابع (٥): فلأن وجوب المقدمة فرع وجوب ذي المقدمة، وهو

(١) هذا يبتني على أن المراد بالشغل هو الظاهري العقلي، كما يظهر بملاحظة ما سبق، فكلام المصنف رحمته غير جار على مبنى واحد. فلاحظ.

(٢) وهو أن الاشتغال اليقيني يقتضي وجوب تحصيل البراءة اليقينية.

(٣) وهو الاستدلال بقاعدة الاشتراك بين الغائبين والحاضرين في الأحكام.

(٤) لا يخفى أن الاستدلال إنما هو باشتراك الحاضرين مع الغائبين في الأحكام الواقعية.

فالأولى الجواب بأن اشتراكنا معهم في الأحكام وإن كان مسلماً، إلا أنه لا يستلزم تنجزها علينا بعد فرض شكننا فيها ودورانها عندنا بين الأقل والأكثر، بل لا يتنجز علينا الا الأقل، وتنجزها عليهم على ما هي عليه إنما كان بسبب علمهم بحالها تفصيلاً، وهو غير حاصل لنا.

(٥) وهو وجوب دفع الضرر المحتمل ووجوب المقدمة العلمية.

والظاهر أن الوجه المذكور راجع إلى الوجه الثاني. فلاحظ.

الأمر المتردد بين الأقل والأكثر، وقد تقدم: أن وجوب المعلوم إجمالاً مع كون أحد طرفيه متيقن الإلزام من الشارع ولو بالإلزام المقدمي، غير مؤثر في وجوب الاحتياط، لكون الطرف الغير المتيقن - وهو الأكثر في ما نحن فيه - مورداً لقاعدة البراءة، كما مثلنا له بالخمر المردد بين إناءين أحدهما المعين نجس.

نعم، لو ثبت أن ذلك - أعني تيقن أحد طرفي المعلوم بالإجمال تفصيلاً وترتب أثره عليه - لا يقدر في وجوب العمل بما يقتضيه (١) من الاحتياط، فيقال في المثال: إن التكليف بالاجتناب عن هذا الخمر المردد بين الإناءين يقتضي استحقاق العقاب على تناوله بتناول أي الإناءين اتفق كونه خمرًا، فيجب الاحتياط بالاجتناب عنهما، فكذلك فيما نحن فيه (٢).
والدليل العقلي على البراءة من هذه الجهة يحتاج إلى مزيد تأمل (٣).

(١) يعني: بما يقتضي العلم الإجمالي.

(٢) الأدلة الشرعية على البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين.

(٣) لم يتضح الوجه في احتياجه للتأمل بعد ما سبق منه فَيُتَّبَعُ في الشبهة التحريمية المحصورة من الجزم بانحلال العلم الإجمالي بمثل ذلك.

نعم قد يشكل الانحلال في خصوص المقام من حيث كون المتيقن - وهو الأقل - يتردد وجوبه بين النفسي والغيري، أو بين الضمني والاستقلالي، أو غير ذلك.

وقد عرفت عدم اندفاع الإشكال من الجهة الأولى وأشرنا إلى عدم توجهه من الجهة الثانية وبقية الكلام في ذلك في المطولات.

وأما الخامس (١): فلأنه يكفي في قصد القربة الإتيان بما علم من الشارع الإلزام به وأداء تركه إلى استحقاق العقاب لأجل التخلص عن العقاب (٢)، فإن هذا المقدار كاف في نية القربة المعتبرة في العبادات حتى لو علم بأجزائها تفصيلاً.

كيف تقصد القربة
بإتيان الأقل؟

بقي الكلام في أنه كيف يقصد القربة بإتيان الأقل مع عدم العلم بكونه مقرباً، لتردده بين الواجب النفسي المقرب والمقدمي الغير المقرب؟ فنقول:

يكفي في قصد القربة: قصد التخلص من العقاب، فإنها إحدى الغايات المذكورة في العبادات.

الاستدلال
بالأخبار على
البراءة في المسألة:

وأما الدليل النقلى:
فهو الأخبار الدالة على البراءة، الواضحة سنداً ودلالة، ولذا عول عليها في المسألة من جعل مقتضى العقل فيها وجوب الاحتياط (٣)،

(١) وهو تعذر قصد القربة بالإتيان بالأقل، لعدم العلم بمطلوبيته في ذاته استقلالاً.

(٢) لكن قصد التخلص من العقاب إنما يصح الإجتزاء به في طول قصد امتثال الأمر النفسي، ولا يكفي قصد الأمر الغيري في نفسه، لعدم صلوحه للمقربية، كما حقق في مبحث مقدمة الواجب.

فالعمدة ما أشرنا إليه من عدم كون وجوب الأقل على تقدير وجوب الأكثر غيرياً بل هو واجب نفسي ضمني، وإن شئت قلت: التقرب ليس بأمر الأقل، بل بالأمر الواقعي المتوجه للمكلف الذي لم يتنجز إلا بمقدار الأقل. فتأمل.

(٣) يأتي الكلام في ذلك قريباً إن شاء الله تعالى.

بناء (١) على وجوب مراعاة العلم الإجمالي وإن كان الإلزام في أحد طرفيه معلوما بالتفصيل. وقد تقدم أكثر تلك الأخبار في الشك في التكليف التحريمي والوجوبي.

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

١- حديث الحجب

فإن وجوب الجزء المشكوك محجوب علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم، فدل على أن الجزء المشكوك وجوبه غير واجب على الجاهل، كما دل على أن الشيء المشكوك وجوبه النفسي (٢) غير واجب في الظاهر على الجاهل.

ويمكن تقريب الاستدلال: بأن وجوب الأكثر (٣) مما حجب علمه، فهو موضوع.

ولا يعارض بأن وجوب الأقل كذلك، لأن (٤) العلم بوجوبه المردد بين النفسي والغيري غير محجوب، فهو غير موضوع.

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «رفع عن أمتي... ما لا يعلمون» (٥).

٢- حديث الرفع

فإن وجوب الجزء المشكوك مما لم يعلم، فهو مرفوع عن المكلفين،

(١) تعليل لقوله: «جعل مقتضى العقل...».

(٢) يعني: الاستقلالي في الشك في أصل التكليف الذي تقدم الكلام فيه.

(٣) يعني: تمام الأكثر بتمامه، لا خصوص الزائد.

(٤) تعليل لقوله: «ولا يعارض...».

(٥) هذا ملفق من فقرات متقطعة من الحديث الشريف.

أو أن العقاب والمؤاخذة المترتبة على تعمد ترك الجزء المشكوك الذي هو سبب لترك الكل، مرفوع عن الجاهل.

إلى غير ذلك من أخبار البراءة الجارية في الشبهة الوجوبية.

وكان بعض مشايخنا (قدس الله نفسه) يدعي ظهورها في نفي

الوجوب النفسي المشكوك، وعدم جريانها في الشك في الوجوب الغيري (١).

عدم الفرق في أخبار البراءة بين الشك في الوجوب النفسي أو في الوجوب الغيري

ولا يخفى على المتأمل: عدم الفرق بين الوجوبين في نفي ما يترتب

عليه، من استحقاق العقاب، لأن ترك الواجب الغيري منشأ لاستحقاق

العقاب ولو من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسي (٢).

نعم، لو كان الظاهر من الأخبار نفي العقاب المترتب على ترك

الشيء من حيث خصوص ذاته، أمكن دعوى ظهورها في ما ادعي.

(١) فيعارض جريانها في الأكثر بجريانها في الأقل، لعدم العلم بوجوبه

النفسي بناءً على ما سبق من المصنف رحمته فتسقط بالإضافة إليها معاً.

(٢) لكن ليس في أدلة البراءة رفع كل أمر بسبب تركه العقاب بقول مطلق

حتى يشمل الواجب الغيري، بل هي ظاهرة في رفع التكليف الذي يكون منشأ

للضيق، لكونه بنفسه منشأ للعقاب. ولا يخفى اختصاصها حينئذ بالتكليف النفسي،

إذ الغيري، ليس منشأ للضيق ولا العقاب. ولذا لا إشكال ظاهراً في عدم جريانها في

الشك في المحصل، كما لو شك في دخل المضمضة في تحقق الطهارة الواجبة مع كون

ترك المضمضة منشأ لاستحقاق العقاب. فلاحظ.

فالعمدة في الجواب ما أشرنا إليه سابقاً من أن وجوب الجزء ليس غيرياً، بل

نفسياً ضمناً فيكون منشأ للضيق والعقاب، فمع العلم بوجوب الأقل لا تجري

البراءة فلا معارض لها بالإضافة إلى الأكثر. فتأمل.

مع إمكان أن يقال: إن العقاب على ترك الجزء أيضاً من حيث خصوص ذاته، لأن ترك الجزء عين ترك الكل، فافهم (١).
هذا كله إن جعلنا المرفوع والموضوع في الروايات خصوصاً المؤاخذة، وأما لو عممناه لمطلق الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المجهول، كانت الدلالة أوضح، لكن سيأتي ما في ذلك (٢).

ثم إنه لو فرضنا عدم تمامية الدليل العقلي المتقدم، بل كون العقل حاكماً بوجوب الاحتياط ومراعاة حال العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين الأقل والأكثر، كانت هذه الأخبار كافية في المطلب حاكمة على ذلك الدليل العقلي، لأن الشارع أخبر بنفي العقاب على ترك الأكثر لو كان واجباً في الواقع، فلا يقتضي العقل وجوبه من باب الاحتياط الرجوع إلى

حكومة أخبار
البراءة على
الدليل العقلي
المتقدم لوجوب
الاحتياط

(١) لعله إشارة إلى أن هذا تنازل عن دعوى كون وجوب الجزء غيرياً ورجوع إلى كونه نفسياً كما سبق.

(٢) لعل المراد به مثل الصحة والبطلان بفعله أو تركه. أو مثل الجزئية والشرطية، فيكون إشارة إلى ما سيأتي عن الفصول، ويأتي الأشكال فيه.

وإلا فقد تقدم منه في الشبهة التحريمية البدوية أن حمل حديث الرفع على إرادة رفع جميع الآثار محتمل في نفسه ولم يظهر منه تجوز الجزم بدفعه. فراجع

وكيف كان فقد سبق منا هناك حمل الحديث على إرادة رفع نفس التكليف المشكوك، وعرفت منا هنا أنه مختص بالتكليف النفسي ولو كان ضمناً، وحيث إن فتيجه التمسك به في المقام لنفي وجوب الزائد، ويقتصر على الأقل للعلم بوجوبه على كل حال ولا منجز للزائد حيثئذ. فلا حظ.

وجوب دفع العقاب المحتمل (١).

وقد توهم بعض المعاصرين (٢) عكس ذلك وحكومة أدلة

(١) لا يخفى أن القول بوجوب الاحتياط إما أن يبتني على منجزية العلم الإجمالي وعدم انحلاله بوجود المتيقن، أو على شبهة الغرض. أما بناءً على منجزية العلم الإجمالي فأصالة البراءة من وجوب الأكثر لكونه مشكوك الوجوب لا تنافي وجوب الإتيان به مقدمة لإحراز الفراغ من المعلوم بالإجمال المفروض تنجزه، كما يتضح بملاحظة ما سبق منا في وجه عدم جريان البراءة في أطراف المعلوم بالإجمال في المتباينين.

ولو فرض كون مفاد أصل البراءة عدم وجوب الإتيان بالأكثر مطلقاً لا من حيث خصوصية كونه مشكوك الوجوب كان جريانه مستلزماً للترخيص في محتمل المعصية، لفرض تنجز المعلوم بالإجمال فيكون تركه معصية ومع احتمال انطباقه على الأكثر يكون الترخيص فيه ترخيصاً في محتمل المعصية.

نعم لو كان مفاد أصل البراءة شرح المعلوم بالإجمال وبيان أنه الأقل والأكثر كان راجعاً إلى جعل البدل الظاهري الذي عرفت أنه يقتضي جواز ارتكاب بعض أطراف المعلوم بالإجمال. لكن من المعلوم عدم كون لسان أدلة البراءة ذلك، كما تقدم في المتباينين.

و أما بناءً على شبهة الغرض فالحال أظهر لما هو المعلوم من أنه مع فرض تنجزه لا بد من إحراز الفراغ منه، وأصالة البراءة من وجوب الأكثر لا تحرز ذلك، فلا تنافي وجوب إحرازه ولو بفعل الأكثر.

وبالجملة: مجرد عدم لزوم المعارضة من جريان البراءة في الأكثر لا تنهض في المقام بعد فرض تنجز المعلوم بالإجمال لا تنجز غرضه، فيجب إحراز الفراغ، ولا يحرز بمقتضى الأصل المذكور. فلاحظ.

(٢) حكى ذلك عن صاحب الفصول رحمته في مبحث الصحيح والأعم في

الاحتياط على هذه الأخبار، فقال: لا نسلم حجب العلم في المقام، لوجود الدليل في المقام، وهي أصالة الاشتغال في الأجزاء والشرائط المشكوكة. ثم قال: لأن ما كان لنا إليه طريق في الظاهر لا يصدق في حقه الحجب قطعاً، وإلا لدلت هذه الرواية على عدم حجية الأدلة الظنية، كخبر الواحد وشهادة العدلين وغيرهما. ثم قال:

كلام صاحب
الفصول في
حكومة أدلة
الاحتياط على
أخبار البراءة
في المسألة

ولو التزم تخصيصها بما دل على حجية تلك الطرق، تعين تخصيصها - أيضاً - بما دل على حجية أصالة الاشتغال: من عمومات أدلة الاستصحاب، ووجوب المقدمة العلمية. ثم قال:

والتحقيق: التمسك بهذه الأخبار على نفي الحكم الوضعي وهي الجزئية والشرطية، انتهى.

أقول: قد ذكرنا في المتبئين وفيما نحن فيه: أن استصحاب الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط إلا على القول باعتبار الأصل المثبت (١) الذي لا نقول به وفاقاً لهذا الفاضل، وأن العمدة في وجوب الاحتياط هو: حكم العقل بوجوب إحراز محتملات الواجب الواقعي بعد إثبات تنجز التكليف (٢)، وأنه المؤاخذ به والمعاقب على تركه ولو حين الجهل به وتردده بين متبئين أو الأقل والأكثر.

المناقشة فيما أفاده
صاحب الفصول

ولا ريب أن ذلك الحكم مبناه وجوب دفع العقاب المحتمل على ترك

ثمرة المسألة.

(١) تقدم تفصيل الكلام في ذلك قريباً.

(٢) يعني: بالواجب الواقعي المعلوم بالإجمال.

ما يتركه المكلف، وحينئذٍ: فإذا أخبر الشارع - في قوله «ما حجب الله...»، وقوله «رفع عن امتي...» وغيرهما - بأن الله سبحانه لا يعاقب على ترك ما لم يعلم جزئيته، فقد ارتفع احتمال العقاب في ترك ذلك المشكوك، وحصل الأمن منه (١)، فلا يجري فيه حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل. نظير ما إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الصلاة إلى جهة خاصة من الجهات لو فرض كونها القبلة الواقعية (٢)، فإنه يخرج بذلك

(١) عرفت أن حصول الأمن منه من حيث كونه مشكوك الوجوب لا ينافي وجوبه من باب المقدمة العلمية للواجب المردد المفروض تنجزه كما هو مبني جريان الاحتياط العقلي في المقام. نعم ما ذكره في الفصول في توجيه حكومة أدلة الاحتياط على أدلة البراءة لا يخلو عن إشكال أيضاً. لأن مفاد وجوب الاحتياط ليس هو وجوب الأكثر شرعاً حتى يكون بياناً لوجوبه، ويكون حاكماً على أدلة البراءة الحاكمة بالسعة مع عدم البيان. وإنما تدل على وجوبه عقلاً فراراً من العقاب المحتمل، ومثل هذا لا يكون بياناً على وجوب المشكوك شرعاً. بخلاف الأدلة الظنية كخبر الواحد والبيئنة وغيرهما، فإن مفادها الحكم الواقعي الشرعي، فيرتفع موضوع أدلة البراءة على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى. فالعمدة في لزوم الرجوع إلى الاحتياط في المقام - لو فرض بأنه في نفيه عقلاً - وعدم الرجوع على أدلة البراءة الشرعية ما ذكرنا. فلاحظ

(٢) لا وجه للترخيص المذكور بعد فرض إرادة الصلاة إلى القبلة الواقعية على كل حال وتنجز ذلك، لاستلزامه الترخيص في محتمل المعصية. إلا أن يرجع إلى جعل البدل الظاهري، بأن يرجع إلى التعبد ظاهراً بعدم كون الجهة المذكورة قبلة وأن القبلة في الجهات الأخرى، وحينئذٍ فلا يصح قياسه بما نحن فيه، لما عرفت من عدم كون أدلة البراءة واردة في مقام جعل البدل.

عن باب المقدمة، لأن المفروض أن تركها لا يفضي إلى العقاب.
نعم، لو كان مستند الاحتياط أخبار الاحتياط، كان لحكومة تلك
الأخبار على أخبار البراءة وجه أشرنا إليه في الشبهة التحريمية من أقسام
الشك في التكليف (١).

ومما ذكرنا يظهر: حكومة هذه الأخبار على استصحاب الاشتغال
على تقدير القول بالأصل المثبت أيضاً كما أشرنا إليه سابقاً، لأنه إذا أخبر
الشارع بعدم المؤاخذه على ترك الأكثر الذي حجب العلم بوجوبه، كان
المستصحب - وهو الاشتغال المعلوم سابقاً - غير متيقن إلا بالنسبة إلى
الأقل (٢)، وقد ارتفع بإتيانه، واحتمال بقاء الاشتغال حينئذٍ من جهة

حكومة أخبار
البراءة على
استصحاب
الاشتغال أيضاً

(١) وقد أوضحنا هناك اندفاع الوجه المذكور. فراجع.

(٢) فيه: أن أدلة البراءة لا تقتضي تفسير المعلوم بالإجمال ولا شرحه وأنه
الأقل لا الأكثر، وإنما تقتضي عدم العقاب على الأكثر لا غير، وحينئذٍ فلا تكون
حاكمة على استصحاب الاشتغال بالمعلوم بالإجمال المقتضى للزوم إحراز الفراغ عنه
لو تم، بل يكون الاستصحاب المذكور هو الحاكم، لأنه - بناء على حجية الأصل
المثبت - يكون حاكماً بوجوب الأكثر فيقدم على أدلة البراءة كما يقدم في سائر الموارد
عليها.

هذا كله لو كان المراد الاشتغال الواقعي بالتكليف.

أما لو كان المراد الاشتغال الظاهري، فقد يتم ما ذكره عليه السلام بناءً على ما سبق منه،
لأن أدلة البراءة لما كانت حاكمة بالأمان في ترك الأكثر كان لابد من تناول العقل عن
الاشتغال به ويختص الاشتغال بحكم العقل بالأقل المفروض الفراغ عنه، فيرتفع
الشك بسببها في الاشتغال فلا يجري الاستصحاب.

لكن عرفت أن أدلة البراءة لا تقتضي الأمان في ترك الأكثر مطلقاً، بل من

الأكثر منفي بحكم هذه الأخبار.

وبالجملية: فما ذكره، من حكومة أدلة الاشتغال على هذه الأخبار

ضعيف جداً، نظراً إلى ما تقدم.

استدلال صاحب
الفصول بأخبار
البراءة على نفي
الحكم الوضعي

وأضعف من ذلك: أنه ﷺ عدل - من أجل هذه الحكومة التي زعمها

لأدلة الاحتياط على هذه الأخبار - عن الاستدلال بها لمذهب المشهور من

حيث نفي الحكم التكليفي، إلى التمسك بها في نفي الحكم الوضعي، أعني

جزئية الشيء المشكوك أو شرطيته، وزعم أن ماهية المأمور به تبين ظاهراً

كونها الأقل بضميمة نفي جزئية المشكوك، ويحكم بذلك على أصالة

الاشتغال.

قال في توضيح ذلك (١):

حيث كونه مشكوك الوجوب، فلا ينافي الاشتغال به من حيث توقف الفراغ عن
المعلوم بالإجمال المنجز عليه فلا ترفع حكم العقل المذكور.

مضافاً إلى ما سبق من أن الاستدلال باستصحاب الاشتغال المبني على

حجية الأصل المثبت يتوقف على كون المراد من الاشتغال هو الواقعي لا الظاهري

فراجع وتأمل جيداً.

(١) قال قبل ذلك في محكي الفصول بعد كلامه السابق قبل كلامه

هذا: « بل التحقيق عندي أن يتمسك بالروايات المذكورة باعتبار دلالتها على نفي

الحكم الوضعي، نظراً إلى حجب العلم وانتفائه بالنسبة إلى جزئية الجزء المشكوك

وشرطية الشرط المشكوك فيكون بمقتضى النص موضوعاً ومرفوعاً في الظاهر

ويكون مكفئين عنه، فلا تكليف به لأن ما ثبت عدم جزئيته أو عدم شرطيته في

الظاهر لا يجب الإتيان به في الظاهر قطعاً، كما لو قام عليه نص بالخصوص وأصل

الاشتغال ووجوب مقدمة العلم لا يشبان الجزئية والشرطية في الظاهر، بل مجرد بقاء

إن مقتضى هذه الروايات: أن ماهيات العبادات عبارة عن الأجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة، فيتبين مورد التكليف ويرتفع منها الإجمال والإبهام.

كلام صاحب
الفصول

ثم أيد هذا المعنى، بل استدل عليه، بفهم العلماء منها ذلك، حيث قال: «إن من الأصول المعروفة عندهم ما يعبر عنه بـ«أصالة العدم»، و«عدم الدليل دليل العدم»، ويستعملونه في نفي الحكم التكليفي والوضعي، ونحن قد تصفحنا فلم نجد لهذا الأصل مستندا يمكن التمسك به غير عموم هذه الأخبار، فتعين تعميمها للحكم الوضعي ولو بمساعدة أفهامهم، فيتناول الجزئية المبحوث عنها في المقام، انتهى.

أقول: أما ما ادعاه من عموم تلك الأخبار لنفي غير الحكم الإلزامي التكليفي، فلولا عدوله عنه في باب البراءة والاحتياط من الأدلة العقلية، لذكرنا بعض ما فيه: من منع العموم أولاً (١)، ومنع كون الجزئية أمراً

المناقشة في كلام
صاحب الفصول

الاشتغال وعدم البراءة في الظاهر بدونها.

وبالجملة: فمقتضى عموم الروايات أن ماهية العبادات.

(١) كما اعترف به في الفصول في محكي كلامه في باب البراءة والاحتياط من الأدلة العقلية وهو لا يخلو عن إشكال، وإن كان قد يقرب بأن ورود أدلة الرفع مورد الامتنان يقتضي اختصاصها بالأحكام التكليفية، لأنها هي التي تكون مورد الثقل ويكون رفعها مورداً للمنة.

للهم إلا أن يقال: إن بعض الأحكام الوضعية تتضمن الثقل عرفاً كنفوذ العقد على المكره وثبوت الضمان على المتلف.

ولذا استدل الإمام عليه السلام في صحيحة البنزطي وصفوان بالحديث الشريف

مجموعاً شرعياً غير الحكم التكليفي (١) - وهو إيجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء (٢) - ثانياً.

وأما ما استشهد به: من فهم الأصحاب وما ظهر له بالتصفح، ففيه: أن ما يظهر للمتفحص في هذا المقام: أن العلماء لم يستندوا في الأصلين المذكورين إلى هذه الأخبار.

أما (أصل العدم)، فهو الجاري عندهم في غير الأحكام الشرعية أيضاً (٣)، من الأحكام اللفظية كأصالة عدم القرينة وغيرها (٤)، فكيف

لإثبات بطلان الطلاق والعتاق والصدقة الواقعة عن إكراه كما تقدم عند الكلام في حديث الرفع في الشبهة التحريمية البدوية وحيثُ يُدعى يلزم الحمل على العموم لغير الآثار التي لا يكون رفعها مورداً للامتنان على الشخص أو النوع على ما تقدم في مبحث الشبهة التحريمية وتام الكلام في المطولات.

(١) كما ادعاه المصنف رحمته في جميع الأحكام الوضعية، وإن كان التحقيق خلافه في الجملة.

نعم هو مسلم بالإضافة إلى الشرطية والجزئية كما اعترف به في الفصول في محكي كلامه في باب البراءة والاحتياط من الأدلة العقلية.

وكذا بالإضافة إلى السببية والصحة والفساد، دون مثل الزوجية والرقية والملكية ونحوها، كما يأتي الكلام فيه في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

(٢) بيان لما يكون منشأ لانتزاع الجزئية. وتام الكلام في ذلك في مبحث الاستصحاب.

(٣) مع اختصاص روايات الباب بالأحكام الشرعية، لأنها هي التي تقبل الرفع الشرعي.

(٤) لكن ذلك مورد لسيرة العقلاء وأهل اللسان، وليس له عموم يشمل

يستند فيه بالأخبار المتقدمة؟

وأما «عدم الدليل دليل العدم»، فالمستند فيه عندهم شيء آخر (١)، ذكره كل من تعرض لهذه القاعدة، كالشيخ وابن زهرة والفاضلين والشهيد وغيرهم، ولا اختصاص له بالحكم التكليفي والوضعي. وبالجملة: فلم نعثر على من يستدل بهذه الأخبار في هذين الأصلين: أما رواية الحجب ونظائرها فظاهر (٢).

وأما النبوي المتضمن لرفع الخطأ والنسيان وما لا يعلمون، فأصحابنا بين من يدعي ظهوره في رفع المؤاخذة ولا ينفي به غير الحكم التكليفي - كأخواته من رواية الحجب وغيرها - وهو المحكي عن أكثر الأصوليين، وبين من يتعدى عن ذلك إلى الأحكام الغير التكليفية، لكن في موارد وجود الدليل على ثبوت ذلك الحكم وعدم جريان الأصلين المذكورين (٣) بحيث لولا النبوي لقالوا بثبوت ذلك الحكم (٤).

جميع الموارد التي يستدل العلماء فيها بالقاعدة المذكورة، فلا بد أن يكون الدليل في تلك الموارد أمراً آخر ولعله أدلة الاستصحاب فإنها تنفع في كثير من الموارد المذكورة.

(١) تقدم الكلام فيه في التنبيه الأول من تنبيهات الشبهة التحريمية البدوية.

(٢) كأنه لاتفاقهم على اختصاصها بنفي المؤاخذة مضافاً إلى ما يأتي في حديث الرفع.

(٣) وهما: الأصل العدم، وعدم الدليل دليل العدم.

(٤) هذا مبني على ما يستفاد من ظاهر الرفع، فإنه ظاهر في ثبوت مقتضي

ونظرهم في ذلك (١) إلى: أن النبوي - بناء على عمومته لنفي الحكم الوضعي - حاكم على تلك الأدلة المثبتة لذلك الحكم الوضعي .
ومع ما عرفت، كيف يدعي أن مستند الأصلين المذكورين المتفق عليهما، هو هذه الروايات التي ذهب الأكثر إلى اختصاصها بنفي المؤاخذة؟

نعم، يمكن التمسك بها - أيضاً - في مورد جريان الأصلين المذكورين (٢)، بناء على أن صدق رفع أثر هذه الأمور أعني الخطأ والنسيان وأخواتها، كما يحصل بوجود المقتضي لذلك الأثر تحقيقاً - كما في موارد ثبوت الدليل المثبت لذلك الأثر، الشامل لصورة الخطأ والنسيان -

وتأثيره لو لا الواقع، وذلك لا يتم إلا بتامة الإطلاق على الحكم المرفوع أو العموم المثبت له، ومعها لا يجري أصل العدم، ولا عدم الدليل دليل العدم.

وهذا الوجه يجري أيضاً في مثل حديث الحجب المتضمن للوضع.

نعم لما كان مختصاً بما لا يعلم كان الرفع فيه ظاهرياً، وهو موقوف على احتمال ثبوت الحكم لو لا الجهل، لا على القطع به، بخلاف حديث الرفع المتضمن لمثل الاستكراه والاضطرار من الروافع الواقعية، إذ هي فرع الثبوت الواقعي لو لا الرافع، كما ذكرنا، فلاحظ.

(١) يعني: كون النبوي مقتضياً لارتفاع الحكم الثابت بمقتضى الإطلاق أو

العموم.

(٢) لكن البناء المذكور مما لا مجال له في الروافع الواقعية كالاستكراه

والاضطرار فإنها تقتضي الثبوت الواقعي لو لا الرافع.

نعم لا بد منه في مثل الجهل الذي هو رافع ظاهري، فإنه موقوف على احتمال

الثبوت لا على العلم به.

كذلك يحصل بتوهم ثبوت المقتضي ولو لم يكن عليه دليل ولا له مقتض محقق (١).

لكن تصادق بعض موارد الأصلين والرواية مع تباينها الجزئي، لا يدل على الاستناد لهما بها، بل يدل على العدم.

ثم إن في الملازمة التي صرح بها في قوله: وإلا لدلت هذه الأخبار على نفي حجية الطرق الظنية كخبر الواحد وغيره، منعاً واضحاً، ليس هنا محل ذكره (٢)، فافهم.

واعلم: أن هنا أصولاً ربما يتمسك بها على المختار:

منها: أصالة عدم وجوب الأكثر.

وقد عرفت سابقاً حالها (٣).

ومنها: أصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيته.

وحالها حال سابقها (٤) بل أردأ، لأن الحادث المجعول هو وجوب

المركب المشتمل عليه، فوجوب الجزء في ضمن الكل عين وجوب الكل (٥)،

أصول آخر قد يتمسك بها على المختار والمناقشة فيها:

١- أصالة عدم وجوب الأكثر

٢- أصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيته

(١) وحينئذ فيكون ذلك مجرى لأصالة العدم، وعدم الدليل دليل العدم، فيجتمع الأصلان مع مفاد النبوي مورداً.

(٢) أشرنا إليه فيما سبق في تعقيب كلام صاحب الفصول وتمام الكلام في محله.

(٣) تقدم الكلام فيها في تعقيب الدليل العقلي، وسبق منا تقريب الاستدلال بها ودفع ما ذكره المصنف رحمته. فراجع وتأمل.

(٤) لكن عرفت أنه لا بأس بالاستدلال بالوجه السابق، وكذا هذا الوجه.

(٥) من الظاهر أنه وإن كان متحدداً معه إلا أنه ليس مطابقاً له، بل في ضمنه،

ووجوبه المقدمي بمعنى اللابدية (١) لازم له غير حادث بحدوث مغير
كزوجية الأربعة، وبمعنى الطلب الغيري (٢) حادث مغير، لكن لا
يترتب عليه أثر يجدي فيما نحن فيه (٣)، إلا على القول باعتبار الأصل

ولذا أمكن الشك فيه مع القطع بوجوب الكل، وحيث يمكن إجراء أصالة عدم
وجوبه لكونه حادثاً مشكوكاً مسبقاً بالعدم.

نعم يشكل بما سبق من المصنف رحمته في أصالة عدم وجوب الأكثر من أن الأثر
المطلوب وهو نفي العقاب يترتب على محض الشك بلا حاجة إلى الأصل.
لكن عرفت الجواب عنه فيما سبق. فراجع.

(١) إن أريد باللابدية لابدية وجود الجزء في وجود الكل التي قيل إنها منشأ
انتزاع المقدمة في المقام - فهي من لوازم ماهيتها، لا من لوازم وجودها، فهي غير
مسبوقة بالعدم حتى الأزلي، فلا مجال لاستصحابها أو استصحاب عدمها، لعدم
الحالة السابقة.

كما أنها ليست من الأحكام أو الموضوعات الشرعية التي تكون مجرى
الاستصحاب.

وإن أريد بها لابدية اليجاد عقلاً، بمعنى إلزام العقل بإيجاد الجزء تبعاً
لوجوب الكل شرعاً، فهو وإن كان حادثاً مسبقاً بالعدم، إلا أنه أمر عقلي لا يجري
فيه الاستصحاب.

(٢) يعني: المولوي بناءً على وجوب المقدمة غيرياً، ومقدمة الجزء للكل.

(٣) لما عرفت منه من أن الأثر المطلوب وهو العقاب يكفي فيه الشك في
الوجوب لكن عرفت الإشكال فيه.

نعم عرفت أيضاً أن العقاب ليس من آثار الوجوب الغيري بل النفسي وهو
وجوب الأكثر، فالتمسك بأصالة عدمه أولى، وقد سبق الكلام فيها.

المثبت ليثبت بذلك كون الماهية هي الأقل.

ومنها: أصالة عدم جزئية الشيء المشكوك.

وفيه: أن جزئية الشيء المشكوك - كالسورة - للمركب الواقعي

وعدمها، ليست أمراً حادثاً مسبقاً بالعدم (١).

وإن أريد: أصالة عدم صيرورة السورة جزء المركب المأمور به (٢)،

ليثبت بذلك خلو المركب المأمور به منه، ومرجعه إلى أصالة عدم الأمر بما

يكون هذا جزء منه، ففيه: ما مر من أنه أصل مثبت (٣).

وإن أريد: أصالة عدم دخل هذا المشكوك في المركب عند اختراعه

٣- أصالة عدم
جزئية الشيء
المشكوك

وَمَا ذَكَرْنَا ظَهَرَ أَنَّهُ لَا وَجْهَ لِمَا ذَكَرَهُ تَبَيَّنَ مِنْ كَوْنِ أَصَالَةِ عَدَمٍ وَجُوبِ الزَّائِدِ

أُرداً مِنْ أَصَالَةِ عَدَمٍ وَجُوبِ الْأَكْثَرِ. فَلَاحِظْ.

(١) فإن جزئية شيء لشيء أمر تابع لذاتيهما مع قطع النظر عن وجوديهما فهي

غير مسبوقة بالعدم حتى الأزلي، فلا مجال لاستصحابها مع أنها ليست من الأحكام

أو الموضوعات الشرعية.

(٢) يعني: من حيث كونه مأموراً به، لا من حيث ذاته.

والمحقق في محله أن الجزئية بالمعنى المذكور ليست حكماً شرعياً، بل منتزعة

من الحكم الشرعي وهو وجوب الأمر المركب المشتمل على الجزء، فلا تكون مجرى

للأصل، بل لا يجري الأصل إلا في منشأ انتزاعها وهو وجوب المركب، فيرجع

التمسك بأصالة عدمها إلى أصالة عدمه، فيجري فيه الكلام السابق في أصالة عدم

وجوب الأكثر وتقدمت الإشارة إلى بعض ذلك في تعقيب كلام صاحب الفصول تَبَيَّنَ.

لعله وإلى هذا يرجع قوله هنا: «ومرجعه إلى أصالة عدم الأمر...».

(٣) لم يتقدم هذا منه تَبَيَّنَ في أصالة وجوب الأكثر. وإنما تقدم منه في أصالة

عدم وجوب الشيء المشكوك. فلاحظ.

له (١)، الذي هو (٢) عبارة عن ملاحظة عدة أجزاء غير مرتبطة في نفسها شيئاً واحداً، ومرجعها إلى أصالة عدم ملاحظة هذا الشيء مع المركب المأمور به شيئاً واحداً، فإن الماهيات المركبة لما كان تركيبها جعلياً حصلاً بالاعتبار (٣) - وإلا فهي أجزاء لا ارتباط بينها في أنفسها ولا وحدة تجمعها إلا باعتبار معتبر - توقف (٤) جزئية شيء لها على ملاحظته معها واعتبارها مع هذا الشيء أمراً واحداً.

فمعنى جزئية السورة للصلاة لملاحظة السورة مع باقي الأجزاء شيئاً واحداً، وهذا معنى اختراع الماهيات وكونها مجعولة، فالجعل والاختراع فيها من حيث التصور والملاحظة، لا من حيث الحكم حتى يكون الجزئية حكماً شرعياً وضعياً في مقابل الحكم التكليفي، كما اشتهر في السنة جماعة، إلا أن يريدوا بالحكم الوضعي هذا المعنى. وتمام الكلام يأتي في باب الاستصحاب عند ذكر التفصيل بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية.

إذا شك في
الجزئية عند
اختراع المركب

ثم إنه إذا شك في الجزئية بالمعنى المذكور فالأصل عدمها، فإذا ثبت عدمها في الظاهر يترتب عليه كون الماهية المأمور بها هي الأقل، لأن تعيين الماهية في الأقل يحتاج إلى جنس وجودي، وهي الأجزاء المعلومة، وفصل

(١) يعني: عند اختراع الشارع الأقدس له.

(٢) بيان لكيفية اختراع الشارع للمركبات.

(٣) وهذا بخلاف الماهيات الحقيقية كالإنسان - فإن تركيبها من الجنس والفصل ليس اعتبارياً، بل حقيقياً ناشئاً من اتحادهما حقيقة.

(٤) جواب (لما) في قوله: «فإن الماهيات المركبة...».

عدمي هو عدم جزئية غيرها وعدم ملاحظته معها، والجنس موجود بالفرض، والفصل ثابت بالأصل، فتعين المأمور به، فله وجه (١).
 إلا أن يقال: إن جزئية الشيء مرجعها إلى ملاحظة المركب منه ومن الباقي شيئاً واحداً، كما أن عدم جزئيته راجع إلى ملاحظة غيره من الأجزاء شيئاً واحداً (٢)، فجزئية الشيء وكلية المركب المشتمل عليه مجعول بجعل واحد، فالشك في جزئية الشيء شك في كلية الأكثر، ونفي جزئية الشيء نفي لكليته، فإثبات كلية الأقل بذلك (٣) إثبات لأحد الضدين بنفي الآخر، وليس أولى من العكس.

ومنه يظهر: عدم جواز التمسك بأصالة عدم التفات الأمر حين تصور المركب إلى هذا الجزء، حتى يكون بالملاحظة شيئاً واحداً مركباً من

التمسك بأصالة
عدم التفات
الأمر إلى الجزء
المشكوك،
والمناقشة فيه

(١) جواب لقوله: «وإن أريد...» على أنه لا يخلو عن إشكال، لأن الجزئية بالمعنى المذكور لما كانت منتزعة من لحاظ المركب واختراعه فاللحاظ والاختراع كان امراً حادثاً إلا أنه ليس حكماً ولا موضوعاً شرعياً، فلا يجري فيه الاستصحاب.
 على أن الاختراع بالمعنى المذكور لما كان منتزعاً من اللحاظ استحالة حدوثه في حق الشارع القديم، وإنما الحادث هو الحكم الوارد على الماهية، فيلحقه ما سبق في أصالة عدم وجوب الأكثر. فلاحظ.

(٢) لا يخفى أن عدم جزئية الشيء راجع إلى عدم ملاحظته مع المركب، لا إلى ملاحظة ما عداه شيئاً واحداً.

نعم كلية الأقل راجعة إلى ذلك، فإن الأقل لا يكون تمام الواجب إلا إذا لحظت أجزاؤه شيئاً واحداً. ولا يبعد أن يكون مراد المصنف ﷺ ذلك. فلاحظ.

(٣) فإن المطلوب شرح الماهية، وهو لا يتم الا بإثبات كلية الأقل حتى يتم أجزاؤه عن المعلوم بالإجمال، ولا يكفي عدم وجوب الأكثر في ذلك. فلاحظ.

ذلك ومن باقي الأجزاء، لأن (١) هذا - أيضاً - لا يثبت أنه اعتبر التركيب بالنسبة إلى باقي الأجزاء.

هذا، مع أن أصالة عدم الالتفات لا يجري بالنسبة إلى الشارع المنزه عن الغفلة (٢)، بل لا يجري مطلقاً في ما دار أمر الجزء بين كونه جزءاً واجباً أو جزءاً مستحباً، لحصول الالتفات فيه قطعاً، فتأمل.

(١) تعليل لقوله: «ومنه يظهر...».

(٢) لا يخفى أنه ليس المراد بعدم الالتفات عدمه مطلقاً، حتى يتوجه الإشكال بذلك، بل المراد عدم الالتفات إليه بتبع المركب الواجب، وهو لا ينافي تنزيه الأمر عن الغفلة. ومنه يظهر الإشكال فيما بعده.

فالعمدة في الجواب عن الأصل المذكور: أن الالتفات وعدمه ليس حكماً ولا موضوعاً شرعياً وإن كان مستلزماً للحكم الشرعي في الجملة، كما هو الحال في الاختراع. فلا حظ.

المسألة الثانية

ما إذا كان الشك في الجزئية ناشيء من إجمال الدليل

كما إذا علق الوجوب في الدليل اللفظي بلفظ مردد - بأحد أسباب الإجمال - بين مركبين يدخل أقلهما جزءاً تحت الأكثر بحيث يكون الآتي بالأكثر آتياً بالأقل .

والإجمال: قد يكون في المعنى العرفي (١)، كأن وجب في الغسل غسل ظاهر البدن، فيشك في أن الجزء الفلاني - كباطن الأذن أو عكنة البطن - من الظاهر أو الباطن (٢).

الشك في
الجزئية من جهة
إجمال النص

الإجمال قد يكون
في المعنى العرفي
وقد يكون في
المعنى الشرعي

(١) يعني فيما لو استفيد من الأدلة إرادة الشارع له، ولو لكونه مقتضى الإطلاق المقامي للخطاب.

(٢) الشك في ذلك وإن كان في موضوع الحكم الشرعي، إلا أنه لما كان راجعاً إلى إجمال الموضوع الشرعي، وهو الظاهر الذي يجب غسله - لتردده بين الضيق والواسع كان من الشبهة الحكمية التي يرجع فيها إلى المجتهد ويستفاد حكمها من الأدلة الشرعية، لا الموضوعية التي يكون إجراء الأصل فيها من وظيفة العامي، ولم تدخل في المسألة الرابعة.

نعم هذا إنما يتم بناء على أن الواجب النفسي هو الغسل المرددين الأقل والأكثر. أما بناءً على أن الواجب هو أثره وهو الطهارة المترتبة عليه التي لا إجمال في

وقد يكون في المعنى الشرعي، كالأوامر المتعلقة في الكتاب والسنة بالصلاة وأمثالها، بناء على أن هذه الألفاظ موضوعة للماهية الصحيحة يعني الجامعة لجميع الأجزاء الواقعية.

الأقوى جريان
أصالة البراءة أيضاً

والأقوى هنا أيضاً: جريان أصالة البراءة، لعين ما أسلفناه في سابقه

من العقل والنقل.

تخييل جريان
قاعدة الاشتغال
في المسألة

وربما يتخيّل: جريان قاعدة الاشتغال هنا وإن جرت أصالة البراءة

في المسألة المتقدمة، لفقد الخطاب التفصيلي المتعلق بالأمر المجمل في تلك المسألة ووجوده هنا، فيجب الاحتياط بالجمع بين محتملات الواجب المجمل، كما هو الشأن في كل خطاب تعلق بأمر مجمل، ولذا فرعوا على القول بوضع الألفاظ للصحيح كما هو المشهور، وجوب الاحتياط في أجزاء العبادات وعدم جواز إجراء أصل البراءة فيها.

دفع التخييل
المذكور

وفيه: أن وجوب الاحتياط في المجمل المردد بين الأقل والأكثر

ممنوع، لأن المتيقن من مدلول هذا الخطاب وجوب الأقل بالوجوب المردد بين النفسي والمقدمي، فلا يحصى عن الإتيان به، لأن تركه مستلزم للعقاب، وأما وجوب الأكثر فلم يعلم من هذا الخطاب، فيبقى مشكوكاً، فيجزيء فيه ما مرّ من الدليل العقلي والنقلي.

والحاصل: أن مناط وجوب الاحتياط عدم جريان أدلة البراءة

في واحد معين من المحتملين - لمعارضته (١) بجريانها في المحتمل

مفهومها كان من الشك في المحصل الذي لا إشكال ظاهراً في وجوب الاحتياط فيه، لأنه نظير المسألة الرابعة، كما أشرنا إليه في شبهة الغرض. فلاحظ.

(١) بل لمنجزية العلم الإجمالي وعدم انحلاله بوجود المتيقن، كما يظهر

الآخر - حتى يخرج المسألة بذلك عن مورد البراءة ويجب الاحتياط فيها، لأجل تردد الواجب المستحق على تركه العقاب بين أمرين لا معين لأحدهما، من غير فرق في ذلك بين وجود خطاب تفصيلي في المسألة متعلق بالمجمل وبين وجود خطاب مردد بين خطابين (١).

فإذا فقد المناط المذكور (٢) وأمكن البراءة في واحد معين، لم يجب الاحتياط من غير فرق في ذلك بين الخطاب التفصيلي (٣) وغيره.

فإن قلت: إذا كان متعلق الخطاب مجملاً فقد تنجز التكليف بمراد الشارع من اللفظ، فيجب القطع بالإتيان بمراده (٤)، واستحق العقاب على تركه مع وصف كونه مجملاً، وعدم القناعة (٥) باحتمال تحصيل المراد واحتمال الخروج عن استحقاق العقاب.

قلت: التكليف ليس متعلقاً بمفهوم المراد من اللفظ ومدلوله،

عدم تعلق
التكليف بمفهوم
المراد من اللفظ
بل بمصادقه

بملاحظة ما سبق. وكيف كان فلا يفرق فيه بين وجود خطاب مجمل وعدمه.

(١) بان علم بوجود خطاب واحد مبين إلا أنه تردد حاله ولم يعلم اشتماله على بيان وجوب الأكثر، أو بيان وجوب الأقل.

وكذا لو علم بعدم الخطاب المبين بأن كان الدليل في المسألة هي الأدلة اللبية التي لا تتضمن عنواناً مجملاً.

(٢) وهو عدم جريان البراءة في أحد المحتملين لمعارضتها بجريانها في الآخر، أو منجزية العلم الإجمالي وعدم انحلاله، على ما تقدم.

(٣) يعني: بالعنوان المجمل.

(٤) لأن الاشتغال اليقيني بالتكليف يستدعي الفراغ اليقيني.

(٥) مفعول معه لقوله: «فيجب القطع بالإتيان بمراده».

حتى يكون من قبيل التكليف بالمفهوم المبين المشتبه مصداقه بين أمرين، حتى يجب الاحتياط فيه ولو (١) كان المصداق مردداً بين الأقل والأكثر، نظراً (٢) إلى وجوب القطع بحصول المفهوم المعين المطلوب من العبد، كما سيحييء في المسألة الرابعة. وإنما هو متعلق بمصداق المراد والمدلول (٣)، لأنه الموضوع له اللفظ والمستعمل فيه، واتصافه بمفهوم المراد والمدلول بعد الوضع والاستعمال (٤)، فنفس متعلق التكليف مردد بين الأقل

(١) (لو) هنا وصلية.

(٢) تعليل لقوله: «حتى يجب الاحتياط فيه».

(٣) قد يشكل أيضاً بأن مصداق المراد هو العنوان الذي هو أمر بسيط لا مركب، كعنوان الصلاة مثلاً، والتركيب إنما هو في مصداقه فإحراز التكليف به يقتضي إحراز الفراغ عنه، وذلك لا يكون إلا بالإتيان بالأكثر.

فالأولى الجواب حينئذ بأن العناوين لم تجعل موضوعاً للأحكام إلا من حيث حكايتها عن مصاديقها الخارجية لأنها مورد الأغراض والآثار، فالتكليف بها لا بالعناوين من حيث هي، فإجمال العنوان يوجب إجمال المكلف به وتردده بين الأقل والأكثر، ولا يتنجز حينئذ إلا الأقل، ولا مجال لدعوى القطع بالاشتغال بالعنوان الذي هو أمر بسيط حتى يجب إحراز حصوله.

نعم لو كان العنوان حاكياً عن خصوصية زائدة في الذات وكانت الخصوصية واضحة المفهوم، كما في عنوان النافع، كانت تلك الخصوصية متجزئة بسبب الخطاب بها، فيلزم إحراز الفراغ عنها، فلو توقف حصولها على الإتيان بالأكثر وجب الإتيان به لإحراز حصولها وتحقيق الامتثال. فلاحظ.

(٤) هذا بناءً على أن المراد بعنوان المراد هو المراد الاستعمالي، لوضوح كونه

متفرعاً على الاستعمال.

والأكثر لا مصداقه.

ونظير هذا، توهم: أنه إذا كان اللفظ في العبادات موضوعاً للصحيح،
والصحيح مردد مصداقه بين الأقل والأكثر، فيجب فيه الاحتياط.
ويندفع: بأنه خلط بين الوضع للمفهوم والمصداق (١)، فافهم.

توهم ودفع

وأما ما ذكره (٢) بعض متأخري المتأخرين: من الثمرة بين القول

ما ذكره بعض
من الثمرة بين
الصحيح
والأعمى

أما لو كان المراد به هو المراد المولوي الجدي فهو غير متفرع عن الاستعمال
ولا متأخر عنه رتبة، بل هو سابق عليه.

نعم هو لا يكون مكلفاً به، لأنه منتزع من تعلق الإرادة بالشيء والمكلف
به هو موضوع الإرادة ومعروضها، السابق عليها رتبة، فالواجب هو الشيء الذي
تعلقت به الإرادة، لا المراد بوصف كونه مراداً، فعنوان المراد من سنخ العناوين
التعليلية، التقييدية. فلاحظ.

(١) فإنه ليس مراد القائل بالوضع للصحيح هو الوضع لمفهوم الصحيح،
لتأخر عنوان الصحيح عن مقام الأمر فكيف يؤخذ في الوضع السابق على الأمر
والاستعمال بل المراد هو الوضع لمصداق الصحيح، الذي هو عين ما في الخارج وهو
الأمر المردد بين الأقل والأكثر، ولا يتنجز منه إلا الأقل.

نعم يشكل الأمر بناءً على أن الجامع الصحيح الذي يكون الوضع له عنوان
منتزع من ترتب بعض الآثار التوليدية على الفعل، مثل الناهي عن الفحشاء، وما
هو معراج المؤمن، أو قربان التقي، فإن العناوين المذكورة واضحة المفهوم بسيطة
لا تركيب فيها فتكون متنجزة بمقتضى الخطاب بها، والتركيب والإجمال إنما هو في
مصداقها، فيجب الاحتياط فيه لإحراز الفراغ عنها.

وتمام الكلام في مبحث الصحيح والأعم. فتأمل جيداً.

(٢) جواب عما سبق من تفريع الثمرة على القول بالصحيح، الذي أشير إليه

في كلام المستشكل بقوله: «ولذا فرعوا على القول...».

بوضع ألفاظ العبادات للصحيح وبين وضعها للأعم، فغرضه بيان الثمرة على مختاره من وجوب الاحتياط في الشك في الجزئية (١)، لا أن كل من قال بوضع الألفاظ للصحيحة فهو قائل بوجوب الاحتياط وعدم جواز إجراء أصل البراءة في أجزاء العبادات، كيف؟ والمشهور مع قولهم بالوضع للصحيحة قد ملأوا طواميرهم من إجراء الأصل عند الشك في الجزئية والشرطية بحيث لا يتوهم من كلامهم أن مرادهم بالأصل غير أصالة البراءة.

والتحقيق: أن ما ذكره ثمره للقولين: من وجوب الاحتياط على القول بوضع الألفاظ للصحيح، وعدمه على القول بوضعها للأعم، محل نظر.

عدم كون
الثمره وجوب
الاحتياط بناء
على الصحيح

أما الأول، فلما عرفت: من أن غاية ما يلزم من القول بالوضع للصحيح كون هذه الألفاظ مجملة، وقد عرفت: أن المختار والمشهور في المجمل المردد بين الأقل والأكثر عدم وجوب الاحتياط (٢).

توضيح ما ذكره
ثمره للصحيح
والأعمى

وأما الثاني، فوجه النظر موقوف على توضيح ما ذكره من وجه ترتب تلك الثمرة، أعني عدم لزوم الاحتياط على القول بوضع اللفظ

(١) من دون فرق بين عدم النص وإجمال النص، ولا خصوصية في ذلك لإجمال النص الذي نحن بصده.

(٢) وعليه فحقيقة الثمرة هو امتناع الرجوع بناء على الصحيح للإطلاق ولزوم الرجوع للأصل، على الكلام في أن الأصل الجاري في الأقل والأكثر هو البراءة أو الاحتياط لأن اللازم الرجوع للاحتياط لخصوصية المورد من بين سائر موارد الدوران بين الأقل والأكثر.

للأعم، وهو:

أنه إذا قلنا بأن المعنى الموضوع له اللفظ هو الصحيح، كان كل جزء من أجزاء العبادة مقوماً لصدق حقيقة معنى لفظ (الصلاة)، فالشك في جزئية شيء شك في صدق الصلاة، فلا إطلاق للفظ (الصلاة) على هذا القول بالنسبة إلى واجدة الأجزاء وفاقدة بعضها، لأن الفاقدة ليس بصلاة، فالشك في كون المأتي به (١) فاقداً أو واجداً شك في كونها صلاة أو ليست بها.

وأما إذا قلنا بأن الموضوع له هو القدر المشترك بين الواجدة لجميع الأجزاء والفاقدة لبعضها - نظير (السرير) الموضوع للأعم من جامع أجزائه ومن فاقد بعضها الغير المقوم لحقيقته بحيث لا يخل ففقدته بصدق اسم (السرير) على الباقي - كان لفظ (الصلاة) من الألفاظ المطلقة الصادقة على الصحيحة والفاصلة.

فإذا أريد بقوله: ﴿أقيموا الصلاة﴾ فرد مشتمل على جزء زائد على مسمى الصلاة كالصلاة مع السورة، كان ذلك تقييداً للمطلق، وهكذا إذا أريد المشتملة على جزء آخر كالقيام، كان ذلك تقييداً آخر للمطلق، وإرادة الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء يحتاج إلى تقييدات بعدد الأجزاء الزائدة على ما يتوقف عليها صدق مسمى الصلاة، أما القدر الذي يتوقف عليه صدق (الصلاة)، فهو من مقومات معنى المطلق، لا من القيود المقسمة له. وحينئذٍ: فإذا شك في جزئية شيء للصلاة، فإن شك في كونه جزءاً

(١) يعني: الأقل الفاقد المشكوك.

مقوماً لنفس المطلق فالشك فيه راجع إلى الشك في صدق اسم (الصلاة)، ولا يجوز فيه إجراء البراءة (١)، لوجوب القطع بتحقيق مفهوم الصلاة كما أشرنا إليه فيما سبق، ولا إجراء أصالة إطلاق اللفظ وعدم تقييده، لأنه فرع صدق المطلق على الخالي من ذلك المشكوك، فحكم هذا المشكوك عند القائل بالأعم حكم جميع الأجزاء عند القائل بالصحيح.

وأما إن علم أنه ليس من مقومات حقيقة الصلاة، بل هو على تقدير اعتباره وكونه جزءاً في الواقع ليس إلا من الأجزاء التي يقيد معنى اللفظ بها، لكون اللفظ موضوعاً للأعم من واجده وفاقده، فحينئذٍ فالشك في اعتباره وجزئيته راجع إلى الشك في تقييد إطلاق الصلاة في ﴿أقيموا الصلاة﴾ بهذا الشيء، بأن يراد منه مثلاً: أقيموا الصلاة المشتملة على جلسة الاستراحة.

ومن المعلوم: أن الشك في التقييد يرجع فيه إلى أصالة الإطلاق وعدم التقييد، فيحكم بأن مطلوب الأمر غير مقيد بوجود هذا المشكوك، وبأن الامتثال يحصل بدونه، وأن هذا المشكوك غير معتبر في الامتثال، وهذا معنى نفي جزئيته بمقتضى الإطلاق.

نعم، هنا توهم نظير ما ذكرناه سابقاً من الخلط بين المفهوم والمصداق، وهو توهم: أنه إذا قام الإجماع بل الضرورة على أن الشارع

(١) هذا بناءً على مختار صاحب الثمرة من وجوب الاحتياط مع إجمال المفهوم، أما بناءً على مختار المصنف رحمته من جريان البراءة ولذا سبق منه جريانها بناءً على الصحيح فالمتعين هنا جريانها. ولعل ذكر المصنف رحمته لذلك لأنه في مقام تقرير ما ذكره في المقام، لا جرياً على ما اختاره هو.

لا يأمر بالفاسدة، لأن الفاسد ما خالف المأمور به، فكيف يكون مأموراً به؟ فقد ثبت تقييد الصلاة دفعة واحدة بكونها صحيحة جامعة لجميع الأجزاء، فكلما شك في جزئية شيء كان راجعاً إلى الشك في تحقق العنوان المقيد المأمور به (١)، فيجب الاحتياط (٢) ليقطع بتحقيق ذلك العنوان على تقييده، لأنه كما يجب القطع بحصول نفس العنوان وهو الصلاة، فلا بد من إتيان كل ما يحتمل دخله في تحققها كما أشرنا إليه، كذلك يجب القطع بتحصيل القيد المعلوم الذي قيد به العنوان، كما لو قال: «أعتق مملوكاً مؤمناً» فإنه يجب القطع بحصول الإيثار، كالقطع بكونه مملوكاً.

ودفعه يظهر مما ذكرناه: من أن الصلاة لم تقيد بمفهوم (الصحيحة) (٣) وهو الجامع لجميع الأجزاء، وإنما قيدت بما علم من الأدلة الخارجية اعتباره (٤)، فالعلم بعدم إرادة (الفاسدة) يراد به العلم بعدم إرادة هذه المصاديق الفاقدة للأمور التي دل الدليل على تقييد الصلاة بها، لا أن مفهوم (الفاسدة) خرج عن المطلق وبقي مفهوم (الصحيحة)، فكلما شك

(١) وهو عنوان الصحيح الذي يترتب عليه الأثر.

(٢) ولا مجال للتمسك بالإطلاق، لأنه إنما يتمسك به لدفع احتمال التقييد، لا فيما إذا علم التقييد وشك في تحقق القيد وحصوله في مقام الامتثال، بل هو نظير التمسك بالعام في الشبهة المصدقية من طرف الخاص، الذي هو خلاف التحقيق. فلاحظ.

(٣) لأن العنوان المذكور ناشئ من تعلق الأمر ومنتزع منه ومتأخر عنه رتبة فلا يعقل أخذه في موضوعه بنحو يكون هو المكلف به.

(٤) كالقيام والسورة ونحوهما.

في صدق (الصحيحة) و (الفاسدة) وجب الرجوع إلى الاحتياط لإحراز مفهوم (الصحيحة).

وهذه المغالطة جارية في جميع المطلقات، بأن يقال: إن المراد بالمأمور به في قوله: «اعتق رقبة» ليس إلا الجامع لشروط الصحة، لأن الفاقد للشرط غير مراد قطعاً، فكلما شك في شرطية شيء كان شكاً في تحقق العنوان الجامع للشرائط، فيجب الاحتياط للقطع بإحرازه.

وبالجملة: فاندفاع هذا التوهم غير خفي بأدنى التفات، فلنرجع إلى المقصود، ونقول:

عدم كون الثمرة
البراءة بناءً
على الأعمى

إذا عرفت أن ألفاظ العبادات على القول بوضعها للأعم كغيرها من المطلقات، كان لها حكمها، ومن المعلوم أن المطلق ليس يجوز دائماً التمسك بإطلاقه، بل له شروط، كأن لا يكون وارداً في مقام حكم القضية المهمة بحيث لا يكون المقام مقام بيان، ألا ترى: أنه لو راجع المريض الطبيب فقال له في غير وقت الحاجة: «لا بد لك من شرب الدواء أو المسهل»، فهل يجوز للمريض أن يأخذ بإطلاق الدواء والمسهل (١)؟ وكذا لو قال المولى

(١) إنما لا يجوز له الأخذ بإطلاق الدواء للقرينة الخارجية للعلم بعدم تعلق الغرض بعنوان الدواء من حيث هو مع التخيير بين أفراد، لتضاد آثار الأفراد بنحو يعلم بامتناع التخيير بينها الكاشف عن عدم كون ذكر العنوان لبيان تمام المراد، فلا مجال للتمسك بإطلاقه، ولذا يمتنع التمسك به حتى مع حضور وقت الحاجة بل يعتبر حينئذ بيان المتكلم غير واف بالغرض ولا جارياً على طبق الحكمة لإخلاله بالبيان في وقت الحاجة.

ولو لا ذلك لأمكن التمسك بإطلاقه، ولو كان قبل وقت الحاجة، كما قال

لعبدته: «يجب عليك المسافرة غداً» (١).

وبالجملية: فحيث لا يقبح من المتكلم ذكر اللفظ المجمل - لعدم كونه إلا في مقام هذا المقدار من البيان (٢) - لا يجوز أن يدفع القيود المحتملة للمطلق بالأصل (٣)، لأن جريان الأصل لا يثبت الإطلاق وعدم إرادة الرجل للعطار: هيء محلك لبيع الأدوية، لإمكان تعلق الغرض ببيع الدواء من حيث هو.

ومنه يظهر الإشكال فيما ذكره في مثل المسهل، فإنه لما كان له نحو خاص من الأثر مشترك بين الأفراد يمكن تعلق الغرض به مع قطع النظر عن خصوصياته الفردية كان صالحاً للبيان وأمكن التمسك بإطلاقه. فلاحظ.

(١) لا مانع من التمسك بإطلاق الخطاب المذكور لو احتمل تعلق الغرض بالمسافرة من حيث هي مع قطع النظر عن الخصوصيات الفردية كما لو احتمل الغرض تقصير الصلاة أو الإفطار، أو الفرار من أمير البلد ونحوها مما يحصل بطبيعة السفر من حيث هي.

نعم لو علم بعدم تعلق الغرض بالطبيعة من حيث هي، بل ببعض خصوصياته كان الخطاب مجملاً ولم يمكن التمسك بإطلاقه، كما لو علم بأن مراده جلب بعض الأمتعة التي تختلف باختلاف البلدان وعلم بعدم إرادة التخيير بينها بل الغرض متعلق ببعض خصوصياتها التي تحصل في بلد دون آخر.

وبالجملية: لا دخل لحضور وقت الحاجة في إمكان التمسك بالإطلاق، وإنما يكون دخيلاً في قبح تأخير البيان من المتكلم.

(٢) لو أحرز ذلك فلا إشكال في عدم جواز التمسك بالإطلاق، أنه خلاف الأصل في الخطاب، إذ الأصل ورود الخطاب لبيان تمام المراد إلا القرينة الصارفة، كما أشرنا إليه في مثل الأمر باستعمال الدواء.

(٣) يعني: أصالة الإطلاق وعدم التقييد.

المقيد إلا بضميمة: أنه إذا فرض - ولو بحكم الأصل (١) - عدم ذكر القيد، وجب إرادة الأعم من المقيد، وإلا قبح التكليف (٢)، لعدم البيان، فإذا فرض العلم بعدم كونه في مقام البيان لم يقبح الإخلال بذكر القيد مع إرادته في الواقع (٣).

والذي يقتضيه التدبر في جميع المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الأمر بالعبادة: كونها في غير مقام بيان كيفية العبادة، فإن قوله تعالى: ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ إنما هو في مقام بيان تأكيد الأمر بالصلاة والمحافظة عليها (٤)، نظير قوله: «من ترك الصلاة فهو كذا وكذا»، و «أن صلاة فريضة خير من عشرين أو ألف حجة»، نظير تأكيد الطبيب على المريض في شرب الدواء، إما قبل بيانه له حتى يكون إشارة إلى ما يفصله له حين العمل، وإما بعد البيان له حتى يكون إشارة إلى المعهود المبين له في غير

(١) يعني أصالة عدم القرينة، الراجعة إلى عدم اشتغال الكلام على قرينة ظاهرة لإرادة المقيد.

(٢) يعني: لما يستلزمه من تفويت الغرض، فالقيح ليس هو التكليف بالمقيد، بل عدم بيانه المستلزم لتفويته.

نعم لو أريد من التكليف لازمه وهو العقاب كان قبيحاً بنفسه لكنه لا دخل له بتمامية الإطلاق وعدمها، لأنه يقبح حتى مع فرض الإجمال وعدم الإطلاق.

(٣) لعدم حجية الإطلاق حتى يمكن الرجوع إليه في نفي القيد، ليلزم من عدم ذكر القيد تفويت الغرض والإبهام.

(٤) هذا لو تم في نفسه لا يمنع من الظهور في الإطلاق، ولذا لا إشكال ظاهراً في التمسك بإطلاق مثل قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾.

هذا الخطاب. والأوامر الواردة بالعبادات فيه - كالصلاة والصوم والحج - كلها على أحد الوجهين (١)، والغالب فيها الثاني. وقد ذكر موانع أخرى لسقوط إطلاقات العبادات عن قابلية التمسك فيها بأصالة الإطلاق وعدم التقييد، لكنها قابلة للدفع أو غير مطردة في جميع المقامات، وعمدة الموهن لها ما ذكرناه. فحينئذ: إذا شك في جزئية شيء لعبادة، لم يكن هنا ما يثبت به عدم الجزئية من أصالة عدم التقييد، بل الحكم هنا هو الحكم على مذهب القائل بالوضع للصحيح في رجوعه إلى وجوب الاحتياط أو إلى أصالة البراءة، على الخلاف في المسألة.

فالذي ينبغي أن يقال في ثمرة الخلاف بين الصحيحين والأعمى: هو لزوم الإجمال على القول بالصحيح، وحكم المجمل مبني على الخلاف في وجوب الاحتياط أو جريان أصالة البراءة،

ما ينبغي أن يقال في ثمرة الخلاف بين الصحيحين والأعمى

(١) يعني: أما قبل البيان ليكون إشارة إلى ما يفصل بعد، أو بعده ليكون إشارة إلى المعهود المبين.

ثم إنه أشرنا إلى الإشكال فيما ذكره تتبعه والظاهر أنه يمكن التمسك بكثير من الإطلاقات الواردة في الكتاب والسنة.

نعم قد يشكل التمسك بكثير منها من حيث القرينة الخارجية الدالة على كثرة ما اعتبر فيها زائداً على المسمى بنحو يعلم معه بعدم وروده في مقام البيان، فلا يتم الظهور في الإطلاق، وإلا لزم كثرة التقييد المستهجنة المانعة من الحمل على الإطلاق، ككثرة التخصيص المستهجنة الموجبة لحمل العموم على خلاف ما يظهر منه بدأً. وتمام الكلام في مبحث الصحيح والأعم فلاحظ وتأمل جيداً.

وإمكان (١) البيان والحكم بعدم الجزئية - لأصالة عدم التقييد - على القول بالأعم، فافهم.

(١) عطف على قوله: «لزوم الاجمال...».

المسألة الثالثة

فيما إذا تعارض نصان متكافئان في جزئية
شيء لشيء وعدمها

الشك في
الجزئية من جهة
تعارض النصين

كأن يدل أحدهما على جزئية السورة والآخر على عدمها.

ومقتضى إطلاق أكثر الأصحاب القول (١) بالتخير بعد التكافؤ:

مقتضى إطلاق
أكثر الأصحاب
ثبوت التخيير

ثبوت (٢) التخيير هنا.

لكن ينبغي أن يحمل هذا الحكم منهم على ما إذا لم يكن هناك إطلاق
يقتضي أصالة عدم تقييده عدم جزئية هذا المشكوك، كأن يكون هنا
إطلاق معتبر للأمر بالصلاة بقول مطلق، وإلا (٣) فالمرجع بعد التكافؤ
إلى هذا المطلق، لسلامته عن المقيّد بعد ابتلاء ما يصلح لتقييده بمعارض
مكافئ (٤).

(١) مفعول به والعامل فيه المصدر، وهو قوله: «إطلاق أكثر...».

(٢) خبر لقوله: «ومقتضى إطلاق...».

(٣) يعني: لو كان هناك إطلاق يقتضي عدم جزئية المشكوك.

(٤) لا يخفى أن هذا لو تم منع من التخيير في صورة وجود إطلاق أو عموم

يكون هو المرجع لو فرض تساقط الخبرين سواء كان مقتضاه الجزئية كعموم: «لا

موضوع
المسألة

وهذا الفرض خارج عن موضوع المسألة، لأنها - كأمثالها من مسائل هذا المقصد - مفروضة فيما إذا لم يكن هناك دليل اجتهادي سليم عن المعارض متكفلاً لحكم المسألة حتى تكون مورداً للأصول العملية.

فإن قلت: فأبي فرق بين وجود هذا المطلق وعدمه؟ وما المانع من

الحكم بالتخير هنا، كما لو لم يكن مطلقاً؟

فإن حكم المتكافئين إن كان هو التساقط، حتى أن المقيد المبتلى بمثله

بمنزلة العدم فيبقى المطلق سالماً، كان اللازم في صورة عدم وجود المطلق

- التي حكم فيها بالتخير - هو التساقط والرجوع إلى الأصل المؤسس فيما

لا نص فيه: من البراءة أو الاحتياط، على الخلاف.

وإن كان حكمهما بالتخير - كما هو المشهور نصاً وفتوى - كان اللازم

صلاة إلا بفاتحة الكتاب» أم عدمها كالإطلاق المفروض في كلام المصنف رحمته. ولا وجه لتخصيصه بالثاني.

بل اللازم عموم ذلك لغير صور الشك في الجزئية أو الشرطية من مسائل

الأصول العملية، كالشك في أصل التكليف أو في المكلف به في المتباينين، لعدم الفرق فيما سيذكره من الوجه لو تم.

وكان عليه رحمته التعرض لذلك في المسألة الثالثة من مسائل الشبهة التحريمية

لأنها أولى المسائل التي تعرض فيها لحكم تعارض الخبرين، وتحويل الكلام في المسائل اللاحقة عليها.

وكانه إنما تعرض لذلك هنا لكثرة الابتلاء بالمطلقات المقتضية لنفي الجزئية.

فلاحظ.

عند تعارض المقيد للمطلق الموجود (١) بمثله (٢)، الحكم (٣) بالتخييرها هنا (٤)، لا تعيين الرجوع إلى المطلق الذي هو بمنزلة تعيين العمل بالخبر المعارض للمقيد.

المتعارضان مع وجود المطلق

قلت: أما لو قلنا: بأن المتعارضين مع وجود المطلق غير متكافئين - لأن موافقة أحدهما للمطلق الموجود مرجح له (٥)، فيؤخذ به وي طرح الآخر - فلا إشكال في الحكم (٦)، وفي خروج مورده عن محل الكلام (٧).
وإن قلنا: إنهما متكافئان، والمطلق مرجع، لا مرجح - نظراً إلى كون

(١) صفة لقوله: «المطلق».

(٢) متعلق بقوله: «تعارض...».

(٣) خبر «كان» في قوله: «كان اللازم».

(٤) وحينئذ فيكون ما يختار من الخبرين هو المرجع لا المطلق، سواء كان موافقاً له أم مخالفاً، إذ في صورة المخالفة يكون مقيداً للمطلق المذكور فيقدم عليه.
(٥) إما لأنه حينئذ داخل في موافق الكتاب أو السنة، الذين هما من المرجحات المنصوصة، أو للبناء على التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى كل مزية توجب الأقربية للواقع كما هو مختار المصنف عليه السلام على ما سبق في خاتمة دليل الانسداد ويأتي منه في مبحث التعارض.

ولعل ظاهر قوله فيما يأتي: «نظراً إلى كون أصالة عدم التقييد تعبيرياً لا...» إرادة الوجه الثاني. فلاحظ.

(٦) وهو لزوم العمل على طبق الموافق للإطلاق لكنه حينئذ ليس لحجية الإطلاق - كما ذكره في صدر كلامه - بل لحجية خصوص الموافق له من المتعارضين.

(٧) إذ الكلام في تعارض النصين المتكافئين.

أصالة عدم التقييد تعبدياً، لا من باب الظهور النوعي (١) - فوجه عدم شمول أخبار التخيير لهذا القسم من المتكافئين: دعوى ظهور اختصاص تلك الأخبار بصورة عدم وجود الدليل الشرعي في تلك الواقعة، وأنها مسوقة لبيان عدم جواز طرح قول الشارع في تلك الواقعة والرجوع إلى الأصول العقلية والنقلية المقررة لحكم صورة فقدان قول الشارع فيها، والمفروض وجود قول الشارع هنا ولو بضميمة أصالة الإطلاق المتعبد بها عند الشك في المقيّد.

الفرق بين
أصالة الإطلاق
وسائر الأصول
العقلية والنقلية

والفرق بين هذا الأصل (٢) وبين تلك الأصول الممنوع في هذه الأخبار عن الرجوع إليها وترك المتكافئين: هو أن تلك الأصول عملية فرعية مقررة لبيان العمل في المسألة الفرعية عند فقد الدليل الشرعي فيها، وهذا الأصل مقرر لإثبات كون الشيء وهو المطلق دليلاً وحجة (٣) عند فقد ما يدل على عدم ذلك (٤).

فالتخيير مع جريان هذا الأصل تخيير مع وجود الدليل الشرعي المعين لحكم المسألة المتعارض فيها النصان، بخلاف التخيير مع جريان تلك الأصول، فإنه تخيير بين المتكافئين عند فقد دليل ثالث في مورددهما.

(١) فلا تكون موافقته موجبة للأقربية للواقع التي هي ملاك الترجيح عند المصنف رحمته.

(٢) وهو أصالة الإطلاق.

(٣) يعني: من قبل الشارع، فهو رافع لموضوع أخبار التخيير لو فرض اختصاصها بصورة عدم وجود الدليل الشرعي، كما ذكره المصنف رحمته.

(٤) يعني: عدم إرادة المطلق والموصول كناية عن دليل التقييد.

الإنصاف حكومة
أخبار التخيير
على أصالة
الإطلاق أيضاً

هذا، ولكن الإنصاف: إن أخبار التخيير حاکمة على هذا الأصل (١) وإن كان جارياً في المسألة الأصولية (٢)، كما أنها حاکمة على تلك الأصول الجارية في المسألة الفرعية (٣)، لأن مؤداها بيان حجية أحد المتعارضين كمؤدى أدلة حجية الأخبار، ومن المعلوم حكومتها على مثل هذا الأصل، فهي دالة على مسألة أصولية، وليس مضمونها حكماً عملياً صرفاً.

فلا فرق بين أن يرد في مورد هذا الدليل المطلق: «إعمل بالخبر الفلاني المقيد لهذا المطلق»، وبين قوله: «إعمل بأحد هذين المقيد أحدهما له».

فالظاهر: إن حكم المشهور في المقام بالرجوع إلى المطلق وعدم التخيير مبني على ما هو المشهور - فتوى ونصاً - : من ترجيح أحد المتعارضين بالمطلق أو العام الموجود في تلك المسألة، كما يظهر من ملاحظة النصوص والفتاوى. وسيأتي توضيح ما هو الحق من المسلكين في باب التعادل والتراجع إن شاء الله تعالى.

(١) يعني: أصالة الإطلاق. لكن حكومتها مشروطة بعمومها لصورة وجوده أما لو قيل بما ذكره المصنف رحمته الله من انصرافها إلى صورة عدم وجود الدليل الشرعي فلا وجه لحكومتها عليه، بل يكون هو رافعاً لموضوعها كما ذكرنا. فالعمدة: أن دعوى الانصراف في غير محلها، وإطلاق أخبار التخيير محكم، وحيثئذ فيتم ما ذكره رحمته الله هنا من دعوى حكومة أخبار التخيير على أصالة الإطلاق. فلاحظ.

(٢) يعني: التي تتعرض للحجية مع الشك فيها.

(٣) يعني: التي يبحث فيها عن نفس الحكم الفرعي.

المسألة الرابعة

فيما إذا شك في جزئية شيء للمأمور به من جهة
الشبهة في الموضوع الخارجي

الشك في
الجزئية من جهة
اشتباه الموضوع

كما إذا أمر بمفهوم مبين مررد مصداقه بين الأقل والأكثر. ومنه:
ما إذا وجب صوم شهر هلالي - وهو ما بين الهلالين - فشك في أنه ثلاثون
أو ناقص (١). ومثل: ما إذا أمر بالطهور لأجل الصلاة، أعني الفعل (٢)
الرافع للحدث أو المبيح للصلاة، فشك في جزئية شيء للوضوء أو الغسل
الرافعين.

اللازم في
المسألة الاحتياط

واللازم في المقام: الاحتياط، لأن المفروض تنجز التكليف بمفهوم

(١) هذا مختص بما إذا كان صوم الشهر بتمامه واجباً ارتباطياً، أما إذا لم يكن
ارتباطياً خرج عما نحن فيه، ولم يبعد البناء فيه على البراءة، لأنه شك في تكليف زائد
ولا بيان عليه، لأن عنوان الشهر حيثئذ يكون لمحض الإشارة إلى الأيام مع كون
موضوع التكليف هو اليوم بنفسه، وحيثئذ فلا يصلح لبيان التكليف بيوم الشك،
فيرجع فيه للأصل. فلاحظ.

(٢) أما لو كان الواجب هو نتيجة الفعل المذكور، وهو رفع الحدث والطهارة
فلا يكون مما نحن فيه، لكونه أمراً بسيطاً لا مركباً، وإن كان يجري فيه الاشتغال
أيضاً، لعين الوجه المذكور هنا. وهذا هو المراد بالشك في المحصل.

مبين معلوم تفصيلاً، وإنما الشك في تحققه بالأقل، فمقتضى أصالة عدم تحققه وبقاء الاشتغال (١): عدم الاكتفاء به ولزوم الإتيان بالأكثر.

ولا يجري هنا ما تقدم من الدليل العقلي والنقلي الدال على البراءة، لأن (٢) البيان الذي لا بد منه في التكليف قد وصل من الشارع، فلا يقبح المؤاخذة على ترك ما بينه تفصيلاً، فإذا شك في تحققه في الخارج فالأصل عدمه (٣). والعقل - أيضاً - يحكم بوجوب القطع بإحراز ما علم وجوبه تفصيلاً، أعني المفهوم المعين المبين للأمور به، ألا ترى (٤): أنه لو شك في وجود باقي الأجزاء المعلومة - كأن لم يعلم أنه أتى بها أم لا - كان مقتضى العقل والاستصحاب وجوب الإتيان بها؟

عدم جريان أدلة البراءة في المسألة

والفارق بين ما نحن فيه وبين الشبهة الحكمية من المسائل المتقدمة التي حكمنا فيها بالبراءة هو: أن نفس التكليف فيها مردد بين اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلاً وبين تعلقه بالمشكوك، وهذا التردد لا حكم له بمقتضى العقل، لأن مرجعه إلى المؤاخذة على ترك المشكوك، وهي قبيحة بحكم العقل، فالعقل والنقل الدالان على البراءة مبينان لمتعلق التكليف

الفرق بين المسألة والمسائل المتقدمة من الشبهة الحكمية

(١) تقدم منه في المسألة الأولى الإشكال في نظير الأصل المذكور بأنه يكفي في المنتجز الشك في الفراغ، ولا يحتاج إلى إحراز عدم الإتيان. فراجع.

(٢) تعليل لقوله: «ولا يجري هنا...».

(٣) أشرنا إلى الكلام في الأصل المذكور.

(٤) هذا استشهاد على ما ادعاه من حكم العقل بوجوب القطع بإحراز ما

علم وجوبه.

من أول الأمر في مرحلة الظاهر (١).

وأما ما نحن فيه، فمتعلق التكليف فيه مبين معين معلوم تفصيلاً، لا تصرف للعقل والنقل فيه، وإنما الشك في تحققه في الخارج بإتيان الأجزاء المعلومة، والعقل والنقل المذكوران لا يثبتان تحققه في الخارج، بل الأصل عدم تحققه (٢)، والعقل أيضاً مستقل بوجوب الاحتياط مع الشك في التحقق.

(١) لا يخفى أن أدلة البراءة لا شرح فيها لمتعلق التكليف الواقعي، ولا تنظر

فيها إليه، نعم هي تقتضي عدم الاشتغال بغير المعلوم منه.

(٢) عرفت الكلام في الأصل المذكور.

وأما القسم الثاني، وهو الشك في كون الشيء قيداً للمأمور به:

الشك في القيد

فقد عرفت أنه على قسمين، لأن القيد قد يكون منشؤه فعلاً خارجياً مغايراً للمقيد في الوجود الخارجي كالطهارة الناشئة من الوضوء، وقد يكون قيداً متحداً معه في الوجود الخارجي.

القيد يكون منشؤه مغايراً للمقيد وقد يكون قيداً متحداً معه

أما الأول: فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدم (١)، فلا نطيل

بالإعادة.

الظاهر اتحاد حكمهما

وأما الثاني: فالظاهر اتحاد حكمهما.

وقد يفرق بينهما: بإلحاق الأول (٢) بالشك في الجزئية دون الثاني، نظراً إلى جريان العقل والنقل الدالين على عدم المؤاخذة على ما لم يعلم من

قد يفرق بين القسمين بإلحاق الأول بالشك في الجزئية دون الثاني

(١) يعني: في الشك في الجزئية من الرجوع في المشكوك إلى أصالة البراءة، لأن اختلاف الواجب زيادة في التكليف فيدفع بالأصل، ويقتصر على المتيقن وهو التكليف باصل الواجب المعبر عنه بالأقل.

ولو لا ذلك أشكل الرجوع للأصل في الشك في الجزئية، لأن الجزء وإن كان أثراً زائداً في قبال باقى الاجزاء إلا إنه قيد لها أيضاً - على تقدير اعتباره - لغرض بالارتباطية فالشك فيه راجع إلى الشك في القيد أيضاً، والأ فلا يتم البناء على البراءة فيه الأشياء على جريان البراءة مع الشك يتحقق منها رجاءاً في القيد. فلاحظ.

(٢) وهو القيد الذي يكون فعلاً خارجياً كالطهارة.

الشارع المؤاخذة عليه في الأول، فإن وجوب الوضوء إذا لم يعلم المؤاخذة عليه كان التكليف به - ولو مقدمة - منفيًا بحكم العقل والنقل، والمفروض أن الشرط الشرعي إنما انتزع من الأمر بالوضوء في الشريعة (١)، فينتفي بانتفاء منشأ انتزاعه في الظاهر.

وأما ما كان متحدًا مع المقيد في الوجود الخارجي كالإيمان في الرقبة المؤمنة، فليس مما يتعلق به وجوب وإلزام مغاير لوجوب أصل الفعل (٢) ولو مقدمة، فلا يندرج فيما حجب الله علمه عن العباد.

والحاصل: أن أدلة البراءة من العقل والنقل إنما تنفي الكلفة الزائدة الحاصلة من فعل المشكوك والعقاب المترتب على تركه مع إتيان ما هو

(١) الأمر بالوضوء لما كان غيرياً فهو في رتبة متأخرة عن كونه شرطاً وقيداً للصلاة فكيف يكون منشأ لانتزاع الشرطية فالتحقيق: إن منشأ انتزاع قيدية القيد وشرطية الشرط هو التكليف النفسي بالفعل المقيد والمشروط بهما، وأما الأمر الغيري بالشرط فهو من أحكام الشرطية اللاحقة لها والمتفرعة عليها.

نعم قد يكون دليلاً لمتياً على الشرطية من باب كشف المعلول عن علته. وحينئذٍ فإذا لم تكن الشرطية منتزعة من وجوب الشرط غيرياً لم ينفع جريان الأصل النافي للوجوب الغيري في رفع الشرطية.

مضافاً إلى الاشكال من جريان البراءة من الوجوب الغيري المقدمي، كما أشرنا إلى ذلك في مبحث الشك في الجزئية.

فالعقدة في وجه جريان الأصل في المقام هو إجراؤه بالإضافة إلى أخذ الشرط والتقييد به في الواجب النفسي، لأنه زيادة في التكليف فتدفع مع الشك كما ذكرنا.

وحينئذٍ فلا يفرق بين أنواع القيود بعد اشتراكها في الوجه المذكور. فلاحظ.

(٢) يعني الواجب بالوجوب النفسي المحتمل تقييده.

معلوم الوجوب تفصيلاً (١)، فإن الآتي بالصلاة بدون التسليم المشكوك وجوبه معذور في ترك التسليم، لجهله. وأما الآتي بالرقبة الكافرة فلم يأت في الخارج بما هو معلوم له تفصيلاً حتى يكون معذوراً في الزائد المجهول، بل هو تارك للمأمور به رأساً.

وبالجملة: فالمطلق والمقيد من قبيل المتبائنين، لا الأقل والأكثر.

وكأن هذا هو السر فيما ذكره بعض القائلين بالبراءة عند الشك في الشريطة والجزئية كالمحقق القمي رحمته الله في باب المطلق والمقيد (٢): من تأييد استدلال العلامة رحمته الله في النهاية على وجوب حمل المطلق على المقيد بقاعدة (الاشتغال)، ورد ما اعترض عليه بعدم العلم بالشغل حتى يستدعي العلم بالبراءة، بقوله:

وفيه: أن المكلف به حينئذ هو المردد بين كونه نفس المقيد أو المطلق، ونعلم أنا مكلفون بأحدهما، لاشتغال الذمة بالمجمل، ولا يحصل البراءة إلا بالمقيد - إلى أن قال - :

وليس هنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالأصل، لأن الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل (٣)، ولا تفارق لهما،

كلام المحقق
القمي في وجوب
الاحتياط في
القسم الثاني

(١) لاحتمال كون المأتي به مغايراً للواجب لاختلافهما في القيد المعتبر.

لكن مقتضى أصالة البراءة من وجوب القيد مع فرض وجوب الذات يقتضي انطباق المأمور به على المأتي به. فلاحظ.

(٢) متعلق بقوله: «ذكره...».

(٣) يعني: حتى يكون الجنس هو الواجب المعلوم الوجوب والزائد - وهو الفصل - مشكوكاً فيه، بل الجنس أما أن يوجد في ضمن الفصل المشكوك التكليف

فليتأمل، انتهى.

المناقشة فيما
ذكر من الفرق
بين القسمين

هذا، ولكن الإنصاف: عدم خلو المذكور عن النظر، فإنه لا بأس
بنفي القيود المشكوكه للمأمور به بأدلة البراءة من العقل والنقل، لأن
المنفي فيها الإلزام بما لا يعلم ورفع كلفته، ولا ريب أن التكليف بالمقيد
مشمتمل على كلفة زائدة وإلزام زائد على ما في التكليف بالمطلق وإن لم يزد
المقيد الموجود في الخارج على المطلق الموجود في الخارج، ولا فرق عند
التأمل بين إتيان الرقبة الكافرة وإتيان الصلاة بدون الوضوء (١).

مع أن ما ذكر - من تغاير منشأ حصول الشرط مع وجود المشروط في
الوضوء واتحادهما في الرقبة المؤمنة - كلام ظاهري، فإن الصلاة (٢) حال
الطهارة بمنزلة الرقبة المؤمنة في كون كل منهما أمراً واحداً في مقابل الفرد
الفاقد للشرط.

أو في ضمن غيره من الفصول، وليس الثاني متيقن التكليف، بل و مباين للحصنة
المكلف بها على أحد التقديرين.

لكن الجنس وإن لم ينفصل عن الفصل، إلا أنه يمكن التكليف به نفسه بلا
شرط الفصل، وحيثئذ ينطبق المكلف به على تمام الحصص، وقد عرفت أن ورود
التكليف عليه متيقن، وعلى الفصل مشكوك، فيدفع بالأصل فينطبق الواجب على
تمام الحصص، ولا يعين بالاشتغال بالفصل حتى يجب الفراغ عنه.

(١) بل لا فرق بينهما وبين الإتيان بالمركب الخالي عن الجزء المشكوك، لما
عرفت من رجوع الشك فيه إلى الشك في التقييد.

(٢) التي هي الواجب النفسي الذي تشغل به الذمة ويكون مورداً

للعقاب.

وأما وجوب إيجاد الوضوء مقدمة لتحصيل ذلك المقيد في الخارج، فهو أمر يتفق بالنسبة إلى الفاقد للطهارة (١)، ونظيره قد يتفق في الرقبة المؤمنة، حيث إنه قد يجب بعض المقدمات لتحصيلها في الخارج (٢)، بل قد يجب السعي في هداية الرقبة الكافرة إلى الإيمان مع التمكن إذا لم يوجد غيرها وانحصر الواجب في العتق. وبالجملة: فالأمر بالمشروط بشيء لا يقتضي بنفسه إيجاد أمر زائد مغاير له في الوجود الخارجي (٣)، بل قد يتفق وقد لا يتفق.

وأما الواجد للشرط فهو لا يزيد في الوجود الخارجي على الفاقد له، فالفرق بين الشرط فاسد جداً.

فالتحقيق: أن حكم الشرط بجميع أقسامه واحد، سواء ألحقناه بالجزء (٤) أم بالمتبائنين.

وأما ما ذكره المحقق القمي رحمته الله، فلا ينطبق على ما ذكره في باب البراءة والاحتياط: من إجراء البراءة حتى في المتبائنين، فضلاً عن غيره، فراجع.

المناقشة في كلام
المحقق القمي رحمته الله

(١) وأما الواجد لها فلا يجب عليه الوضوء مقدمة لها، بل لا يجب عليه إلا الفعل الواجد لها، الذي هو كعتق الرقبة المؤمنة.

نعم يجب عليه المحافظة عليها ولو بالتعجيل بالصلاة لو فرض تعذر تحصيلها على تقدير فوتها وانتقاضها بالحدث كما يجب ذلك في الرقبة المؤمنة أيضاً. فلاحظ.

(٢) فيجب شراؤها مثلاً لو فرض عدم ملكه لها وملكه لغيرها.

(٣) بل غاية ما يقتضي تحصيل خصوص الحصاة الواجدة للقيد، ولا يفرق في ذلك بين أنواع القيود.

(٤) كما هو الظاهر، لما عرفت.

مسألة دوران
الأمر بين
التخيير والتعيين

ومما ذكرنا: يظهر الكلام في مالو دار الأمر بين التخيير والتعيين (١)، كما لو دار الواجب في كفارة رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه وبين إحدى الخصال الثلاث، فإن في إلحاق ذلك بالأقل والأكثر فيكون نظير دوران الأمر بين المطلق والمقيد، أو المتبائنين، وجهين بل قولين: من عدم جريان أدلة البراءة في المعين، لأنه معارض بجريانها في الواحد المخير، وليس بينهما قدر مشترك خارجي أو ذهني يعلم تفصيلاً وجوبه فيشك في جزء زائد خارجي أو ذهني.

ومن أن الإلزام بخصوص أحدهما كلفة زائدة على الإلزام بأحدهما في الجملة، وهو ضيق على المكلف، وحيث لم يعلم المكلف بتلك الكلفة فهي موضوعة عن المكلف بحكم: «ما حجب الله علمه عن العباد»، وحيث لم يعلم بذلك الضيق فهو في سعة منه بحكم: «الناس في سعة ما لم يعلموا».

وأما وجوب الواحد المردد بين المعين والمخير فيه فهو معلوم، فليس موضوعاً عنه ولا هو في سعة من جهته.

المسألة في
غاية الإشكال

والمسألة في غاية الإشكال، لعدم الجزم باستقلال العقل بالبراءة عن التعيين بعد العلم الإجمالي، وعدم كون المعين المشكوك فيه أمراً خارجاً عن المكلف به مأخوذاً فيه على وجه الشطرية أو الشرطية، بل هو على تقديره عين المكلف به، والأخبار غير منصرفة إلى نفي التعيين، لأنه في معنى

(١) يعني: من دون أن يكون هناك قدر جامع عرفي في البين يقع الخطاب به ويشك في اعتبار الخصوصية شرطاً فيه.

نفي الواحد المعين، فيعارض بنفي الواحد المخير، فلعل الحكم بوجوب الاحتياط وإحاقه بالمتبائنين لا يخلو عن قوة (١)، بل الحكم في الشرط وإحاقه بالجزء لا يخلو عن إشكال (٢)، لكن الأقوى فيه: الإلحاق. فالمسائل الأربع (٣) في الشرط حكمها حكم مسائل الجزء، فراجع.

الأقوى وجوب الاحتياط

ثم إن مرجع الشك في المانعية إلى (٤) الشك في شرطية عدمه. وأما الشك في القاطعية، بأن يعلم أن عدم الشيء لا مدخل له في

الشك في المانعية الشك في القاطعية

(١) الظاهر ابتناؤه على الكلام في حقيقة الوجوب التخيري.

فإن قيل برجوعه إلى التكليف بالجامع الحقيقي بين الطرفين وإن لم يكن عرفياً كان الشك في التعيين راجعاً إلى الشك في اعتبار الخصوصية الزائدة، فيلحقها ما عرفت في القيد.

وإن قيل برجوعه إلى التكليف بالجامع الانتزاعي كعنوان أحد الأمرين، الرجوع إلى التكليف بكل منهما بخصوصيته فلا متيقن في البين حتى يرجع في الزائد إلى البراءة. وكذا لو قيل بأن الوجوب التخيري سنخ آخر من الوجوب يقتضي الإتيان بكل طرف في ظرف عدم الإتيان بالآخر، لعدم المتيقن أيضاً، ومجرد لزوم الكلفة الزائدة من الوجوب التعييني لا يكفي في جريان الأصل ما لم يرجع الشك إلى وجود تكليف متيقن وآخر مشكوك. وتام الكلام في المطولات ولا تسعه هذه العجالة. فلاحظ وتأمل جيداً.

(٢) لم يتضح الوجه في الإشكال بعد ما عرفت منه ومنا.

(٣) وهي مسائل الشك لعدم النص أو لإجماله أو لتعارض النصين، أو للشبهة الموضوعية.

(٤) فيلحقه ما سبق في الشك في الشرطية.

العبادة إلا من جهة قطعه للهيئة الاتصالية المعتبرة في نظر الشارع، فالحكم فيه استصحاب (١) الهيئة الاتصالية وعدم خروج الأجزاء السابقة عن قابلية صيرورتها أجزاء فعلية، وسيوضح ذلك بعد ذلك إن شاء الله.

إذا كان الشك في الجزئية أو الشرطية ناشئاً عن الشك في حكم تكليفي نفسي

ثم إن الشك في الشرطية: قد ينشأ عن الشك في حكم تكليفي نفسي (٢)، فيصير أصالة البراءة في ذلك الحكم التكليفي حاكماً (٣) على

(١) بل يمكن فيه الرجوع إلى أصالة البراءة من اعتبار الهيئة الاتصالية التي يخل بها المشكوك.

لكنه مختص بما إذا شك في كيفية الهيئة الاتصالية المعتبرة شدة وضعفاً أما لو علم بعدم اختلافها وأنها بنحو واحد إلا أنه شك في انقطاعها بالمشكوك فلا مجال للرجوع للبراءة، لعدم الشك في زيادة التكليف، بل في حصول المكلف به، والمرجع فيه الاشتغال لو لا الاستصحاب الذي أشار إليه المصنف رحمته الذي يكون محرراً لها ووارداً على أصالة الاشتغال. فلاحظ.

(٢) كما في الشروط التي يتوقف عليها قصد الامتثال والتقرب المعترف في العبادة كشرطية إباحة المكان أو اللباس في الصلاة، فإنه لو شك في حرمة شيء منهما احتتمل شرطية عدمه من حيث حرمة المانعة من التقرب به لا من حيث ذاته، وحينئذٍ فأصالة البراءة من حرمة ما كانت موجبة للعذر في فعله كانت مقتضية لإمكان التقرب به، لأن الحرمة إنما تمنع من التقرب مع تنجزها. فيكون الأصل رافعاً لاحتمال الشرطية حقيقة لاحتكاماً فلا موضوع للأصل الجاري مع الشك في الشرطية.

كما أنه لو فرض عدم جريان أصالة البراءة من الحرمة أو جريان أصالة الحرمة أو الاحتياط كان احتمال الحرمة منجزاً فيمتنع التقرب لامتناع التقرب بما يحتمل مبعديته مع فرض تنجز الاحتمال المذكور.

(٣) مما ذكرنا يظهر أنه وارد على الأصل المذكور لرفعه للشك حقيقة لا

الأصل في الشرطية، فيخرج عن موضوع مسألة الاحتياط والبراءة، فيحكم بما يقتضيه الأصل الحاكم: من وجوب ذلك المشكوك في شرطيته (١) أو عدم وجوبه.

حكماً. فلاحظ.

(١) كوجوب ترك اللباس الخاص أو المكان الخاص نفسياً، لو فرض كونه مقتضى الأصل، ولو كان استصحاباً وكذا لو جرى أصل الاحتياط، إما لكون المورد من موارد الشبهة المحصورة، أو بناءً على مذهب الأخباريين في الشبهة التحريمية البدوية، كما أشرنا إليه. فلاحظ. والله سبحانه وتعالى العالم.

وينبغي التنبيه على أمور متعلقة بالجزء والشرط:

الأول

إذا ثبت جزئية شيء وشك في ركنيته، فهل الأصل كونه ركنًا، أو عدم كونه كذلك، أو مبني على مسألة البراءة والاحتياط في الشك في الجزئية (١)، أو التبعض بين أحكام الركن، فيحكم ببعضها وينفى بعضها الآخر؟ وجوه، لا يعرف الحق منها إلا بعد معرفة معنى الركن، فنقول:

الشك في الركنية

الركن في اصطلاح الفقهاء

إن الركن في اللغة والعرف معروف، وليس له في الأخبار ذكر حتى يتعرض لمعناه في زمان صدور تلك الأخبار، بل هو اصطلاح خاص للفقهاء.

(١) كأنه من جهة أن الشك راجع إلى الشك في الجزئية حال السهو. وفيه: أن البطلان بالزيادة العمدية فضلاً عن السهوية ليس من أحكام الجزء، فالشك في الركنية بالإضافة إليه لا يرجع إلى الشك في الجزئية.

نعم قد يوجه بأن مرجع الشك فيها إلى الشك في مانعية الزيادة المذكورة، والشك في المانعية كالشك في الشرطية بحكم الشك في الجزئية، كما عرفت، فإذا قيل بالبراءة فيه تعين البناء على عدم الركنية وسيتضح حقيقة الحال إن شاء الله تعالى.

وقد اختلفوا في تعريفه: بين من قال (١) بأنه: ما تبطل العبادة بنقصه عمداً وسهواً، وبين من عطف على النقص زيادته. والأول أوفق بالمعنى اللغوي والعرفي (٢)، وحينئذٍ فكل جزء ثبت في الشرع بطلان العبادة بالإخلال في طرف النقيصة أو فيه وفي طرف الزيادة، فهو ركن.

فالمهم: بيان حكم الإخلال بالجزء في طرف النقيصة أو الزيادة، وأنه إذا ثبت جزئيته فهل الأصل يقتضي بطلان المركب بنقصه سهواً كما يبطل بنقصه عمداً، وإلا لم (٣) يكن جزءاً (٤)؟

فهنا مسائل ثلاث:

حكم الإخلال
بالجزء
نقيصة وزيادة

هنا مسائل ثلاث

(١) الظاهر أن تفسير الركن بأحد المعنيين المذكورين مختص بالصلاة، ولهم في الحج اصطلاح آخر ليس المصنف رحمته بصدد التعرض له.

(٢) لأن زيادة الركن لا تضر في المركب عرفاً.

(٣) يعني: لو لم يكن نقصه العمدي مبطلاً.

(٤) يمكن تصور جزئيته عدم البطلان بالإخلال العمدي به إذا كان المراد من البطلان ما يلازم وجوب القضاء أو الإعادة، وذلك بأن يكون الناقص وافياً ببعض المصلحة أو بمصلحة أخرى، أو لا مصلحة فيه، لكن كان مانعاً من استيفاء تمام المصلحة الموجبة لتشريع المركب التام.

نعم لو أريد من البطلان مجرد عدم ترتب الأثر المقصود من المركب كانت الجزئية ملازمة للبطلان مع النقص العمدي، إذ لو ترتب الأثر بدونه لم يكن جزءاً ولا دخيلاً في المركب. لكن لا يفرق حينئذٍ بين النقص العمدي والسهوي.

ولعل تفريق المصنف رحمته بينهما بلحاظ أجزاء الصلاة التي لا إشكال في بطلانها بالإخلال بها عمداً مطلقاً مع التفصيل فيها بالسهو. فلاحظ.

بطلان العبادة بتركه سهواً.

وبطلانها بزيادته عمداً.

وبطلانها بزيادته سهواً.

[المسألة الأولى]

[في ترك الجزء سهواً]

هل تبطل العبادة
بترك الجزء سهواً؟

أما الأولى، فالأقوى فيها: أصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً إلا أن يقوم دليل عام أو خاص على الصحة، لأن ما كان جزءاً في حال العمد كان جزءاً في حال الغفلة، فإذا انتفى المتركب، فلم يكن المأتي به موافقاً للمأمور به، وهو معنى فساد.

الأصل البطلان
والدليل عليه

أما عموم جزئيته لحال الغفلة، فلأن الغفلة لا توجب تغيير المأمور به، فإن المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفلة، ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة، لأنه غافل عن غفلته (١)، فالصلاة المأتي بها من غير

(١) يعني: فيمتنع توجيه الخطاب إليه إنما يتوجه بداعي جعل الداعي، ومع فرض غفلة المخاطب عن تحقق موضوعه يمتنع جعل الداعي له للعمل.

لكن عدم توجيه الخطاب لا ينافي ثبوت الملاك في الناقص حال الغفلة بنحو يحصل به تمام الملاك الحاصل في التام وقت الالتفات، ومعه لا مجال لإطلاق الجزئية بنحو يشمل حال النسيان لتبعية الأمر للملاك، وحينئذٍ فلا بد من التكليف بخصوص الناقص حال النسيان وتقييد التكليف بالتام بخصوص حال الالتفات،

سورة غير مأمور بها بأمر أصلاً. غاية الأمر: عدم توجه الأمر بالصلاة مع السورة إليه، لاستحالة تكليف الغافل، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة، نظير من غفل عن الصلاة رأساً أو نام عنها، فإذا التفت إليها والوقت باق وجب عليه الإتيان بها بمقتضى الأمر الأول (١).

فإن قلت: عموم جزئية الجزء لحال النسيان يتم فيما لو ثبت الجزئية بمثل قوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (٢)، دون ما لو قام الإجماع مثلاً على جزئية شيء في الجملة واحتمل اختصاصها بحال الذكر، كما انكشف ذلك بالدليل في الموارد التي حكم الشارع فيها بصحة الصلاة

ففي الحقيقة لا يكون الفاقد للجزء حال النسيان ناقصاً.

إن قلت: يمتنع تقييد الجزئية بالالتفات إليها لاستلزامه أخذ الغفلة في موضوعها الرجوع إلى أخذ المتأخر في المتقدم.

قلت: هذا إنما يمتنع تقييد الجزئية بالالتفات إليها لاستلزامها أخذ الغفلة في موضوعها الرجوع إلى أخذ المتأخر في المتقدم.

وحيثُ فغفلة المخاطب عن غفلته وعن كونه مورداً للخطاب الجديد لا يمنع من قصده امتثاله بأن يقصد امتثال التكليف الفعلي، ويكون اعتقاد كونه هو التكليف بالتام من باب الخطأ في التطبيق الذي لا يضر بالامتثال.

نعم يشكل الحال لو فرض قصد الأمر التام بنحو التقييد لكن في إمكانه أو وقوعه من الناسي إشكال، إذ لا يبعد غفلته عن هذه الخصوصيات، والتفاتة إليها ملازم لعدم النسيان. ولا أقل من كون ذلك على خلاف المتعارف. فتأمل.

(١) الثابت بمقتضى إطلاق دليله بعد فرض ارتفاع المانع وهو الغفلة.

(٢) فإن إطلاقه يقتضي عدم تحقق الصلاة بدون الفاتحة حتى لو كان عدم

الإتيان بها للغفلة.

المنسي فيها بعض الأجزاء على وجه يظهر من الدليل كون صلاته تامة، مثل قوله عليه السلام: «تمت صلاته، ولا يعيد» (١)، وحينئذٍ فمرجع الشك إلى الشك في الجزئية حال النسيان، فيرجع فيها إلى البراءة أو الاحتياط على الخلاف.

وكذا لو كان الدال على الجزئية حكماً تكليفاً (٢) مختصاً بحال

(١) التعبير المذكور وإن كان ظاهره بدأً تمامية الصلاة وعدم نقصها المستلزم لعدم جزئية الجزء حين النسيان، إلا أن الظاهر سوجه لبيان أجزاء الصلاة وعدم وجوب إعادتها، ولذا ورد في مثل ترك القراءة مع إطلاق دليل اعتبارها الشامل لحال النسيان.

اللهم إلا أن يدعى أن مقتضى الجمع بين الإطلاق والدليل المذكور تقييد الإطلاق بحال الذكر. لكنه خلاف المرتكز عرفاً في الجمع بين الدليلين، خصوصاً مثل قوله عليه السلام في صحيح محمد بن مسلم: «إن الله عز وجل فرض الركوع والسجود، وجعل القراءة سنة، فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة ومن نسي القراءة فقد تمت صلاته ولا شيء عليه» لظهوره في كون الناسي قد ترك السنة ونقصت صلاته منها، لا أن سننها مختص بحال الذكر ولا ملاك لها حال النسيان، فيتعين حمله على محض الأجزاء في مقام العمل لنفي الإعادة أو القضاء. فتأمل جيداً.

(٢) كان المراد به ما استفيدت جزئيته من الأمر به في المركب، مثل ما عن أبي جعفر عليه السلام في الركعتين الأخيرتين: «إن كنت إماماً فقل: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر...».

لكن الأمر لما لم يكن وارداً لمحض التكليف وإلا كان مقتضاه تحقق العصيان بالترك العمدي لا بطلان الصلاة، تعين حمله على الكناية عن الجزئية، وحينئذٍ فلا موجب لاختصاصها بحال الذكر، ولا سيما مع كون المرتكز عرفاً كون النسيان من سنخ

الذكر وكان الأمر بأصل العبادة مطلقاً (١)، فإنه يقتصر في تقييده على مقدار قابلية دليل التقييد أعني حال الذكر، إذ لا تكليف حال الغفلة، فالجزء المنتزع من الحكم التكليفي نظير الشرط المنتزع منه في اختصاصه بحال الذكر، كلبس الحرير (٢) ونحوه.

قلت: إن أريد بعدم جزئية ما ثبت جزئيته في الجملة في حق الناسي إيجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء عليه، فهو غير قابل لتوجيه الخطاب إليه بالنسبة إلى المفعول عنه إيجاباً وإسقاطاً (٣).

وإن أريد به إمضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلاً عن العبادة الواقعية، فهو حسن، لأنه حكم في حقه بعد زوال غفلته (٤)، لكن عدم

العذر الراجع للعقاب، لا من سنخ الراجع للملاك، فالبناء على عموم الجزئية فيه متعين. ومنه يظهر حال الشرط المنتزع من التكليف فافهم.

(١) إذ لو لم يكن للمركب إطلاق يقتضي نفي جزئية المشكوك حال النسيان لم ينفع اختصاص دليل جزئيته بحال الذكر في إثبات عدم جزئيته حال النسيان. لكن اللازم حينئذ الرجوع للأصل المقتضي لعدم الجزئية بعد فرض اختصاص دليلها بغير حال النسيان. فلا حظ.

(٢) حيث استنفيد اشتراط عدمه ما دل على النهي عن الصلاة فيه كقوله ﷺ: «لا تحل الصلاة في حرير محض».

(٣) لما سبق منه ﷺ من امتناع توجيه الخطاب للغافل. وسبق الكلام في ذلك.

(٤) الحكم المذكور ثابت قبل زوال الغفلة بمجرد الإتيان بالناقص كسائر

الأحكام الواقعية.

نعم الرجوع إليه والاعتماد عليه في مقام العمل موقوف على ارتفاع الغفلة.

الجزئية بهذا المعنى عند الشك مما لم يقل به أحد من المختلفين في مسألة البراءة والاحتياط، لأن هذا المعنى حكم وضعي لا يجري فيه أدلة البراءة، بل الأصل فيه العدم بالاتفاق (١).

وهذا معنى ما اخترناه: من فساد العبادة الفاقدة للجزء نسياناً، بمعنى عدم كونها مأموراً بها ولا مسقطاً عنه (٢).

ومما ذكرنا ظهر: أنه ليس هذه المسألة من مسألة اقتضاء الأمر للإجزاء في شيء، لأن تلك المسألة مفروضة فيما إذا كان المأتي به مأموراً به بأمر شرعي، كالصلاة مع التيمم أو بالطهارة المظنونة (٣)، وليس في المقام

عدم كون هذه المسألة من مسألة الإجزاء

(١) لأن مرجع الشك فيه إلى الشك في المسقط، لا في التكليف، والمرجع في الشك المذكور أصالة الاحتياط، لأن التكليف اليقيني يستدعي الفراغ اليقين.

(٢) لكن مما ذكرنا يتضح الفرق بين ما إذا شك في وجود الملاك للجزء المنسي حال النسيان، وما إذا علم بوجود الملاك فيه، بحيث يكون الخالي عنه ناقصاً حينئذٍ، وإنما يحتتمل إجزاؤه لاحتمال تعذر استيفاء تمام الملاك بالتام.

ففي الأول إن كان هناك إطلاق يقتضي التكليف بالجزء حال النسيان - وإن كان ساقطاً بالغفلة - إما لإطلاق الأمر بالمركب أو لإطلاق دليل جزئية المنسي منه كان هو المرجع وتعين البناء على عدم الإجزاء، وإن لم يكن هناك إطلاق تعين الرجوع للأصل المقتضي لعدم الجزئية واختصاص التكليف بغير المنسي المقتضي لإجزاء المأتي به. وفي الثاني يكون المرجع هو المقتضي لعدم الإجزاء للشك في سقوط التكليف من غير جهة الامتثال، وهو خلاف الأصل. فلاحظ.

(٣) من جهة الأمر الاضطراري في الأول، والظاهري في الثاني.

أمر بما أتى به الناسي أصلاً (١).

وقد يتوهم: أن في المقام أمراً عقلياً، لاستقلال العقل بأن الواجب في حق الناسي هو هذا المأتي به، فيندرج - لذلك - في إتيان المأمور به بالأمر العقلي (٢).

وهو فاسد جداً، لأن العقل ينفي تكليفه بالنسي ولا يثبت له تكليفاً بما عده من الأجزاء، وإنما يأتي بها بداعي الأمر بالعبادة الواقعية غفلة عن عدم كونه إياها (٣)، كيف والتكليف - عقلياً كان أو شرعياً - يحتاج إلى الالتفات (٤)، وهذا الشخص غير ملتفت إلى أنه ناس عن الجزء حتى يكلف بما عده.

ونظير هذا التوهم: توهم أن ما يأتي به الجاهل المركب باعتقاد أنه

(١) لكن عرفت إمكان فرض الأمر الواقعي به الذي لا إشكال في إجزائه عقلاً، بخلاف الأمر الاضطراري والظاهري، فإنه محل الكلام. بل التحقيق أن الإجزاء فيهما على خلاف الأصل، وإن كان لا يبعد ثبوته في الاضطراري خاصة.

(٢) يعني: فيمكن دعوى الإجزاء فيه لأجل الأمر المذكور.

(٣) والغفلة المذكورة وإن كانت سبباً في حدوث الداعي العقلي نحو الفعل الناشئ من تخيل ثبوت الأمر إلا أن الإجزاء لأجل الداعي المذكور مما لا دليل عليه، بل الدليل على عدمه بحسب الأصل، كما يشهد به الرجوع للمرتكزات العقلية في الأوامر العرفية وإجزاء الأمر العقلي إنما يتم إذا كان الأمر العقلي لإدراك العقل للملاك المقتضى للأمر لا في مثل ذلك. فلاحظ.

(٤) عرفت أن المعيار في الإجزاء هو موافقة الملاك الموجب للأمر ولا أهمية

للغفلة. فالعمدة في الجواب ما ذكرنا.

المأمور به، من باب إتيان المأمور به بالأمر العقلي (١).

وفساده يظهر مما ذكرنا بعينه (٢).

وأما ما ذكره: من أن دليل الجزء قد يكون من قبيل التكليف، وهو - لاختصاصه بغير الغافل - لا يقيد الأمر بالكل إلا بقدر مورده، وهو غير الغافل، فإطلاق الأمر بالكل - المقتضي لعدم جزئية هذا الجزء له بالنسبة إلى الغافل - بحاله، ففيه:

أن التكليف المذكور إن كان تكليفاً نفسياً (٣)، فلا يدل على كون متعلقه جزءاً للمأمور به (٤) حتى يقيد به الأمر بالكل، وإن كان تكليفاً غيرياً (٥)

(١) لعل الفرق بينه وبين ما قبله أن ملاك هذا وجوب متابعة القطع وملاك ما قبله معذرية الناسي المقتضي للتكليف بما عدا الجزء المنسي.

لكن وجوب متابعة القطع ليس من الأحكام القطعية الناشئة عن إدراك الملاك في المقطوع، بل من الأمور الفطرية وحكم العقل إنما هو بوجوب إطاعة المولى، وتطبيقه على مقتضى اعتقاده من الخطأ في التطبيق وحدوث الداعي العقلي بسبب الخطأ المذكور ليس من الأحكام العقلية التي توجب الإجزاء قطعاً، كما أشرنا إليه قريباً. فلاحظ.

(٢) بل مما ذكرنا من أن الأمر المذكور ليس ناشئاً عن ملاك يدرکه العقل حتى يوجب الإجزاء.

(٣) يعني: استقلالاً كوجوب رد السلام في الصلاة.

(٤) بل غاية ما يدل عليه أنه واجب مستقل فلا يكون تركه معصية مع قطع النظر عن المركب.

(٥) يعني تكليفاً ضمناً يكون المراد منه بيان جزئية متعلقة للمركب وجعله

فهو كاشف عن كون متعلقه جزء، لأن الأمر الغيري إنما يتعلق بالمقدمة، وانتفاؤه بالنسبة إلى الغافل لا يدل على نفي جزئيته في حقه، لأن الجزئية غير مسببة عنه، بل هو مسبب عنها (١).

ومن ذلك يعلم: الفرق بين ما نحن فيه وبين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي (٢)، كلبس الحرير، فإن الشرطية مسببة عن

تكليفاً غيرياً مبني على ما سبق منه تبييناً من كون الجزء واجباً بالوجوب الغيري.

(١) هذا وإن كان مسلماً إلا أنه لا يقتضي عموم الجزئية، لأن الدليل لما لم يدل على الجزئية ابتداءً، وإنما دل عليها بتوسط الدلالة على مسببها وهو التكليف فمع فرض عدم عموم التكليف لحال النسيان لا دليل على عمومها لحاله، وإن كان ممكناً. اللهم إلا أن يتمسك في ذلك بما تقدم منه تبييناً من استحالة اختصاص الجزئية بحال الذكر. لكن عرفت الاشكال فيه.

فالعمدة في وجه ذلك: أن النسيان وإن كان مسقطاً للأمر، إلا أنه بحسب المرتكزات العرفية من الأعذار التي لا ترفع الملاك وإنما تمنع من محركية الأمر وتنجزه لا غير، ولذا لا إشكال في أن نسيان الأمر بالكل لا يقتضي إلا العذر في تركه، لا سقوط ملاكه، ولذا لا يكون الذكر بعد النسيان موجباً لتجدد الملاك بل لارتفاع العذر مع بقاء الملاك الأول.

وحينئذ فحيث كانت الجزئية تابعة لدخل الجزء في الملاك المستكشف بالأمر لا لمحركية الأمر وتنجزه تعين عدم سقوطها بالنسيان.

نعم لو فرض تبعية الجزئية لحركة الأمر تم سقوطها بالحسيات، كما هو الحال في الشرط، كما سيأتي وأما احتمال دخل النسيان في الملاك فهو على خلاف المرتكز عرفاً لا يعتنى به إلا بدليل خاص. فلاحظ.

(٢) الحكم التكليفي إذا كان غيرياً مسوقاً لبيان شرطية متعلقة كالأمر

التكليف (١) - عكس ما نحن فيه - ، فيتفتي بانتفائه.

والحاصل: أن الأمر الغيري بشيء - لكونه جزءاً - وإن انتفى في حق الغافل عنه، من حيث انتفاء الأمر بالكل في حقه، إلا أن الجزئية لا تنتفي بذلك.

بالاستقبال في الصلاة لحقه ما سبق في الجزئية المتزعة من الحكم التكليفي. نعم إذا كان نفسياً وكان انتزاع الشرطية منه بلحاظ محركيته ومنجزية توجه عدم الشرطية في حال النسيان لعدم محركية التكليف ومنجزيته، كما هو الحال في حرمة الغضب المقتضية لشرطية عدمه في الصلاة من حيث مانعيته من التقرب المعتبر فيها، فإن مانعية الحرام من التقرب يختص بما إذا كان منجزاً فمع فرض عدم تنجزه بسبب النسيان يتعين عدم مانعيته فلا يكون عدمه شرطاً. ومنه يظهر الوجه في تخصيص تلك الشرطية دون الجزئية لعدم وجود مثل ذلك فيها، كما لا يخفى.

(١) هذا لا يخلو عن إشكال أو منع، فإن مجرد حرمة لبس الحرير تكليفاً إذ يقتضي مانعيته من الصلاة، لا بنفسه، ولا من حيث منافاته للتقرب المعتبر فيها، ليكون نظير الغضب، لعدم اقتضاء حرمة حرمة الحركات والأكوان الصلاة، بخلاف الغضب، كما حرر في محله وإنما استفيدت مانعيته من النواهي الخاصة المحمولة على الإرشاد إلى مانعيته، نظير الأمر بالاستقبال في الصلاة الذي عرفت أنه لا يقتضي الاختصاص بحال الذكر.

نعم قد يستفاد من دليل مانعيته الاختصاص بصورة حرمة لبسه ولا تعم صورة حل لبسه.

لكن ذلك - لو تم - يختص بالحلية الواقعية كاللبس حال الحرب، ولا يعم مثل النسيان الذي يكون موجباً لمحض العذر وعدم المنجزية مع بقاء الحرمة واقعاً، فلا حظ.

التمسك
في المسألة
باصصحاب
الصحة
والمناقشة فيه

وقد يتخيل: أن أصالة العدم على الوجه المتقدم (١) وإن اقتضت ما ذكر، إلا أن استصحاب الصحة (٢) حاكم عليها.
وفيه: ما سيحيي في المسألة الآتية: من فساد التمسك به في هذه المقامات، وكذا التمسك بغيره مما سيذكر هناك.

توهم أصل ثانوي
في المسألة من
جهة حديث الرفع

فإن قلت: إن الأصل الأولي وإن كان ما ذكرت، إلا أن هنا أصلاً ثانوياً يقتضي إمضاء ما يفعله الناسي خالياً عن الجزء والشرط المنسي عنه، وهو قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «رفع عن امتي تسعة: الخطأ والنسيان...»، بناء على أن المقدر ليس خصوص المؤاخذة، بل جميع الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المنسي لولا النسيان، فإنه لو ترك السورة لا للنسيان يترتب حكم الشارع عليه بالفساد ووجوب الإعادة، وهذا مرفوع مع ترك السورة نسياناً.
وإن شئت قلت: إن جزئية السورة مرتفعة حال النسيان.

المناقشة في
التمسك
بحديث الرفع

قلت - بعد تسليم إرادة رفع جميع الآثار - : إن جزئية السورة ليست من الأحكام المجعولة لها شرعاً، بل هي ككلية الكل (٣)، وإنما

(١) وهي أصالة عدم إمضاء الخالي عن الجزء المنسي بعد الاعتراف بعدم الأمر به.

(٢) يعني: الثانية للمركب قبل الوصول إلى موضع الجزء المنسي.
لكنه مختص بنسيان ما عدا الجزء الأول.

(٣) فإن جزئية الجزء وكلية الكل أمران إضافيان منتزعان من طروء الوحدة الاعتبارية. على الأمور المتكثرة في نفسها، كالتسمية للمجموع، والأمر بالمجموع ونحوهما، وحينئذٍ فجزئية الجزء للواجب المركب منتزعة من الأمر به، كما أوضحناه في تعليقتنا على الكفاية.

المجعول الشرعي وجوب الكل، والوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الرواية، ووجوب الإعادة بعد التذكر مترتب على الأمر الأول، لا على ترك السورة.

ودعوى: أن ترك السورة سبب لترك الكل (١) الذي هو سبب وجود الأمر الأول، لأن عدم الرفع من أسباب البقاء، وهو من المجعولات القابلة للارتفاع في الزمان الثاني، فمعنى رفع النسيان رفع ما يترتب عليه وهو ترك الجزء، ومعنى رفعه رفع ما يترتب عليه وهو ترك الكل، ومعنى رفعه رفع ما يترتب عليه وهو وجود الأمر في الزمان الثاني.

مدفوعة: بما تقدم في بيان معنى الرواية في الشبهة التحريمية في الشك في أصل التكليف: من أن المرفوع في الرواية الآثار الشرعية الثابتة لولا النسيان، لا الآثار الغير الشرعية، ولا ما يترتب على هذه الآثار من الآثار الشرعية.

فالآثار المرفوعة في هذه الرواية نظير الآثار الثابتة للمستصحب بحكم أخبار الاستصحاب في أنها هي خصوص الشرعية المجعولة للشارع، دون الآثار العقلية والعادية، ودون ما يترتب عليها من الآثار

(١) لا يخفى إن ترك الجزء مقارن لترك الكل لا سبب له، لأنه عينه خارجاً، فيمتنع سببية أحدهما للآخر. ومن ثم أشرنا فيما سبق إلى أن الأمر الوارد على الجزء ضمنى لا غيري.

ثم إن هذا الوجه لو تم لاقتضى عدم لزوم امتثال الكل لو فرض نسيانه كلية، وهو كما ترى.

الشرعية.

نعم، لو صرح الشارع بأن حكم نسيان الجزء الفلاني مرفوع، أو أن نسيانه كعدم نسيانه، أو أنه لا حكم لنسيان السورة مثلاً، وجب حمله - تصحيحاً للكلام (١) - على رفع الإعادة وإن لم يكن أثراً شرعياً (٢)، فافهم.

وزعم بعض المعاصرين الفرق بينهما (٣)، حيث حكم في مسألة البراءة والاشتغال في الشك في الجزئية: بأن أصالة عدم الجزئية لا يثبت بها ما يترتب عليه، من كون المأمور به هو الأقل، لأنه لازم غير شرعي. أما رفع الجزئية الثابتة بالنبوي فيثبت به كون المأمور به هو الأقل. وذكر في وجه الفرق ما لا يصلح له، من أرادة راجعة فيما ذكره في أصالة العدم. وكيف كان، فالقاعدة الثانوية في النسيان غير ثابتة.

إمكان دعوى
أصل ثانوي في
خصوص الصلاة

نعم يمكن دعوى القاعدة الثانوية في خصوص الصلاة من جهة قوله ﷺ: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والرکوع، والسجود»، وقوله ﷺ في رسالة سفيان: «يسجد سجدي

(١) لامتناع حمله على خصوص الحكم الشرعي بعد فرض عدم الحكم له في

المقام.

(٢) لعدم امتناع التعبد بالأصل المثبت عقلاً، وإنما يتوقف فيه لقصور الأدلة عنه بسبب انصرافها إلى خصوص الآثار الشرعية، فمع فرض انحصار تصحيح كلام الشارع به يتعين الالتزام به.

(٣) يعني: بين النبوي الدال على البراءة وأخبار الاستصحاب، التي تكون

هي الدليل على أصالة العدم.

السهو في كل زيادة ونقيصة» (١)، وقوله **عَلَيْهِ** في من نسي الفاتحة: «أليس قد أتممت الركوع والسجود» (٢)، وغيره.

ثم إن الكلام في الشرط كالكلام في الجزء في الأصل الأولي والثانوي المزيّف والمقبول، وهو غاية المسؤول.

(١) فإنه ظاهر في عدم البطلان بالزيادة والنقيصة.

لكن الظاهر أنه لا إطلاق له بنحو يكون مرجعاً عند الشك وإنما يدل على الحكم في الجملة، وذلك لعدم سوقه لبيان الحكم المذكور، بل لبيان وجوب سجود السهو، وحيث أنه يختص بحكم الإجماع بصورة عدم بطلان الصلاة كان مختصاً بالزيادة والنقيصة غير المبطلين من دون شرح لهما. فلاحظ.

(٢) فإنه ظاهر في أن المدار في صحة الصلاة على تماميتها، ولا أهمية لبقية

الأجزاء.

المسألة الثانية

في زيادة الجزء عمداً

هل تبطل
العبادة بزيادة
الجزء عمداً؟

موضوع المسألة

وإنما يتحقق في الجزء الذي لم يعتبر فيه اشتراط عدم الزيادة، فلو أخذ بشرطه (١) فالزيادة عليه موجب لاختلاله من حيث النقيصة (٢)، لأن فاقده الشرط كالمتروك. كما أنه لو أخذ في الشرع لا بشرط الوحدة والتعدد (٣)

(١) يعني: بشرط عدم الزيادة، بحيث تكون الزيادة موجبة لخروج المأتي به عن كونه جزءاً.

(٢) يعني: فيدخل في المسألة الأولى التي عرفت أن مقتضى الأصل فيها البطلان.

(٣) يعني: بنحو لو حصل المتعدد لكان بتمامه جزءاً ولو حصل الواحد لكان وحده جزءاً.

وقد يقال: إن ذلك مبني على إمكان التخيير بين الأقل والأكثر التدريجين. وفيه: أن ذلك مختص بالواجبين الاستقلاليين، أما الجزء فالتخيير فيه ليس بين التدريجين لرجوع التخيير فيه إلى التخيير بين المركبين المشتمل أحدهما على الأقل والآخر على الأكثر، وليس المركبان تدريجين بل دفعيين كالقصر والتمام، فلا إشكال ظاهراً في إمكان التخيير بينهما.

فلا إشكال في عدم الفساد (١).

ويشترط في صدق الزيادة: قصد كونه من الأجزاء، أما زيادة صورة الجزء لا بقصدها - كما لو سجد للعزيمة في الصلاة - لم تعد زيادة في الجزء (٢). نعم، ورد في بعض الأخبار: «أنها زيادة في المكتوبة»، وسيأتي الكلام في معنى الزيادة في الصلاة.

أقسام الزيادة
العمدية:

ثم الزيادة العمدية تتصور على وجوه (٣):

أحدها: أن يزيد جزءاً من أجزاء الصلاة بقصد كون الزائد جزءاً مستقلاً، كما لو اعتقد شرعاً أو تشريعاً أن الواجب في كل ركعة ركوعان،

١- قصد
كون الزائد
جزءاً مستقلاً

(١) لكون تمام المأتي به جزءاً فلا زيادة، لا لأجل عدم قادحية الزيادة.

ثم أنه بناءً على ما عرفت يختص الكلام بها إذا كان الجزء هو الواحد لا بقيد الوحدة بحيث لو وجد غيره معه لم يمنع من انطباق الجزء عليه ولم يشترك معه في صدق الجزء عليهما، بل كان زائداً على الجزء مع فرض عدم الدليل على قادحية الزيادة في أصل الواجب. فلاحظ.

(٢) تحقيق معنى الزيادة موكول إلى الفقه، وهو إنما ينفع بالإضافة إلى أحكام الزيادة لا في مثل المقام، مما لا أثر فيه لعنوان الزيادة، وإنما يقع الكلام فيها من حيث احتمال قادحيتها، فإن ذلك قد يفرض أيضاً بالإضافة إلى زيادة صورة الجزء من دون قصد الجزئية، فيجري فيه الكلام الآتي، ولا وجه لتخصيص محل الكلام بالمعنى الذي ذكره عليه السلام.

نعم الوجوه الثلاثة للزيادة سيأتي منه التعرض لها إنما تتصور فيما قصد به الجزئية، دون غيره، كما لا يخفى.

(٣) الوجوه المذكورة إنما يظهر أثرها في التعبديات أما التوصيليات وفرض احتمال قدح الزيادة فيها فالمرجع فيها أصالة البراءة مطلقاً، كما لعله ظاهر.

كالسجود.

٢- قصد كون
مجموع الزائد
والمزيد عليه
جزءاً واحداً

الثاني: أن يقصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزءاً واحداً، كما لو اعتقد أن الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدد.

٣- أن يأتي بالزائد
بدلاً عن المزيد

الثالث: أن يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد عليه بعد رفع اليد عنه: إما اقتراحاً، كما لو قرأ سورة ثم بداله في الأثناء (١) أو بعد الفراغ وقرأ سورة أخرى لغرض ديني كالفضيلة، أو دنيوي كالاستعجال. وإما لإيقاع الأول على وجه فاسد (٢) بفقد بعض الشروط، كأن يأتي ببعض الأجزاء رياء أو مع عدم الطمأنينة المعتبرة فيها، ثم يبدو له في إعادته على وجه صحيح.

بطلان العبادة
في القسم الأول

أما الزيادة على الوجه الأول: فلا إشكال في فساد العبادة إذا نوى ذلك قبل الدخول في الصلاة أو في الأثناء (٣)، لأن ما أتى به وقصد الامتثال به - وهو المجموع المشتمل على الزيادة - غير مأمور به، وما أمر به

(١) العدول في الأثناء مانع من صدق الجزء على السورة المعدول عنها، فتكون الزيادة بها لا بالسورة المعدول اليها.

(٢) لكن هذا يوجب عدم صدق الجزء على الأول، فيكون هو الزائد، لا الثاني لتعيينه للجزئية.

نعم لو فرض عدم إمكان تدارك الجزء مع بطلانه ومضيه بنحو يجوز الإجتزاء بالركب الناقص حينئذٍ تعين كون الثاني زائداً أيضاً. فلاحظ.

(٣) قصد ذلك في الأثناء إنما يضر مع الإتيان بشيء من الأجزاء المعتبرة مع القصد المذكور، أما لو قصد ذلك حين الإتيان بالزيادة لا غير ثم عدل عنه في بقية الأجزاء المعتبرة في المركب فلا موجب للبطلان، ولا يتوجه فيه ما يأتي.

وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال (١) به.

وأما الأخيران: فمقتضى الأصل عدم بطلان العبادة فيهما، لأن مرجع ذلك الشك إلى الشك في مانعية الزيادة، ومرجعها إلى الشك في

عدم البطلان
في القسمين
الأخيرين

(١) هذا موقوف على أن يكون قاصداً اختراع أمر آخر غير الأمر الواقعي وارداً على مركب آخر مشتمل على الزيادة المذكورة، نظير ما لو كان الواجب عليه سجود التلاوة فأتى بسجدي السهو، أو كان الواجب عليه صلاة المغرب فنوى صلاة غيرها مشتملة على أربع ركعات.

بل قد يبطل المركب حينئذ مع قطع النظر عن الزيادة من جهة التشريع بناء على أنه يقتضي حرمة الفعل المأتي به تبعاً له حتى لو فرض ثبوت شرعيته واقعاً، لعدم تأتي قصد القرية فيه.

أما لو كان مرجع قصده إلى التصرف في كيفية المأمور به الواقعي مع قصد الأمر المتعلق به لا غير من دون اختراع أمر آخر، كما لو اعتقد كون الواجب عليه من سجود التلاوة سجدتين أو اعتقد كون صلاة المغرب أربع ركعات، فلا موجب للبطلان، ولا يتأتى ما ذكره المصنف رحمته إذ لم يقصد إلا امتثال الأمر الواقعي والمفروض انطباقه على المأتي به بلحاظ بعض أجزائه وعدم الدليل على مبطلية الزيادة، ومجرد قصد الامتثال بالمجموع لا ينافي قصد امتثال الأمر، ولا يمنع من وقوعه مع فرض انطباقه عليه. كما لا يمنع التشريع من التقرب المعتبر بعد فرض عدم التشريع في نفس الأمر وعدم الاندفاع إلا عن الأمر الواقعي الذي لا تشريع فيه، ومجرد التشريع في كيفية لا يمنع من ذلك، والظاهر أن محل الكلام هو هذا لا الوجه الأول.

نعم لو فرض تقييد الامتثال بما إذا كان المأمور به بالنحو الخاص لم يقع الامتثال كما فيه أيضاً كما لو قيده بسائر ما لا واقع له ولو لم يكن من شؤون الأمر.

لكنه خارج عن محل كلامهم أيضاً.

شرطية عدمها، وقد تقدم أن مقتضى الأصل فيه البراءة (١).

استدلال المحقق
على البطلان
والمناقشة فيه

وقد يستدل على البطلان: بأن الزيادة تغيير لهيئة العبادة الموظفة فتكون مبطله. وقد احتج به في المعتبر على بطلان الصلاة بالزيادة.

وفيه نظر، لأنه إن أريد تغيير الهيئة المعتبرة في الصلاة، فالصغرى ممنوعة، لأن اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة أول الدعوى، فإذا شك فيه فالأصل البراءة عنه.

وإن أريد أنه تغيير للهيئة المتعارفة المعهودة للصلاة فالكبرى ممنوعة (٢)، لمنع كون تغيير الهيئة المتعارفة مبطلاً.

الاستدلال
على الصحة
بإستصحاب
الصحة

ونظير الاستدلال بهذا للبطلان في الضعف: الاستدلال للصحة بإستصحابها، بناء على أن العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة، والأصل بقاؤها وعدم عروض البطلان لها.

المناقشة في
إستصحاب
الصحة

وفيه: أن المستصحب إن كان صحة مجموع الصلاة فلم يتحقق بعد (٣).

وإن كان صحة الأجزاء السابقة منها فهي غير مجدية، لأن صحة

(١) هذا يتم في الوجه الثالث، أما الوجه الثاني فيجري فيه ما تقدم في الوجه الأول لرجوع التصرف في الجزء إلى التصرف في المركب المشتمل عليه. فلاحظ.

(٢) بل الصغرى أيضاً ممنوعة في كثير من الفروض، لأن كثيراً من الأجزاء يتعارف الإتيان بها لا بقصد الجزئية ككثير من الأذكار، ولا مجال لتوهم اختلاف الهيئة المتعارفة باختلاف القصد. فتأمل.

(٣) لعدم تحقق موضوعه بعد فرض الزيادة قبل إكمال العمل.

تلك الأجزاء: إما عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلق بها، وإما ترتب الأثر عليها.

والمراد بالأثر المترتب عليها: حصول المركب بها منضمة مع باقي الأجزاء والشرائط (١)، إذ ليس أثر الجزء المنوط به صحته إلا حصول الكل به منضماً إلى تمام غيره مما يعتبر في الكل.

ولا يخفى: أن الصحة بكلا المعنيين باقية للأجزاء السابقة، لأنها بعد وقوعها مطابقة للأمر بها لا تنقلب عما وقعت عليه (٢)، وهي بعد على وجه

(١) ظاهره أن المراد بها شأنية ترتب المركب عليها ذاتاً المنتزعة من صدق الشرطية وهي قولنا: إن ضم لها باقي الأجزاء والشرائط لحصل المركب وهي حينئذ لا تقبل الارتفاع وتحصل بمجرد حصول الجزء واجداً لما يعتبر فيه، كما سيأتي. لكن لا يبعد كون أثر الجزء هو حصول أثر المركب وفعليته حال انضمام بقية الأجزاء والشرائط عليه، فمع فقد بعض ما يعتبر في المركب لما لم يحصل أثر المركب لا يحصل أثر الجزء، فلا يكون صحيحاً.

(٢) هذا توجيه حصول الصحة لو كانت بمعنى المطابقة للأمر.

لكنه لا يخلو عن إشكال فإن اعتبار الارتباطية والشرائط بين الأجزاء موجب لعدم مطابقة كل جزء لأمره إلا بانضمامه لبقية الأجزاء والشرائط، وقبل التمام تكون المطابقة مراعاة بالتمام، لا فعلية متيقنة.

نعم لا يبعد كون التمام شرطاً فيها بنحو الشرط المتأخر فلو حصل كشف عن وقوع الجزء صحيحاً من أول الأمر.

وكيف كان فلا يقين بالمطابقة للأمر قبل التمام فضلاً عن كونها غير قابلة للارتفاع. فلاحظ.

لو انضم إليها تمام ما يعتبر في الكل حصل الكل (١)، فعدم حصول الكل لعدم انضمام تمام ما يعتبر في الكل إلى تلك الأجزاء، لا يخل بصحتها (٢).
 ألا ترى: أن صحة الخل من حيث كونه جزءاً للسكنجيين (٣)، لا يراد بها إلا كونه على صفة لو انضم إليه تمام ما يعتبر في تحقق السكنجيين لحصل الكل، فلو لم ينضم إليه تمام ما يعتبر فلم يحصل - لذلك - الكل، لم يقدح ذلك في اتصاف الخل بالصحة في مرتبة جزئية.

فإذا كان عدم حصول الكل يقيناً لعدم حصول تمام ما يعتبر في الكل، غير قادح في صحة الجزء، فكيف إذا شك في حصول الكل من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر، كما فيما نحن فيه؟ فإن الشك في صحة الصلاة بعد تحقق الزيادة المذكورة، من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر إلى الأجزاء، لعدم كون عدم الزيادة شرطاً، وعدم انضمامه، لكون عدم الزيادة أحد الشرائط المعتبرة، ولم يتحقق، فلا يتحقق الكل.

(١) هذا توجيه لحصول الصحة لو كانت بمعنى ترتب الأثر. وهو مبني على ما ذكره من أثر الجزء أما بناءً على ما ذكرنا فيجري فيه ما سبق في مطابقة الأمر.

(٢) لأن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها.

(٣) الكلام في صحة الخل من الحيثية المذكورة هو الكلام في صحة الأجزاء، فيجري ما سبق.

نعم صحة الخل في نفسه منتزعة من ترتب أثره المرغوب فيه مع قطع النظر عن السكنجيين، ولا دخل لترتب السكنجيين فيها ولا لتمامية شرائطه وأجزائه إلا أنه لو فرض سقوط الخل عن قابلية ترتب الأثر المطلوب منه في نفسه بسبب خلطه ببعض أجزاء السكنجيين صار فاسداً بعد صحته.

ومن المعلوم: أن هذا الشك لا ينافي القطع بصحة الأجزاء السابقة، فاستصحاب صحة تلك الأجزاء غير محتاج إليه، لأننا نقطع ببقاء صحتها، لكنه لا يجدي في صحة الصلاة بمعنى استجماعها لما عداها من الأجزاء والشرائط الباقية.

عدم الحاجة إلى
استصحاب صحة
الأجزاء السابقة

فإن قلت: فعلى ما ذكرت فلا يعرض البطلان للأجزاء السابقة أبداً، بل هي باقية على الصحة بالمعنى المذكور إلى أبد الدهر وإن وقع بعدها ما وقع من الموانع، مع أن من الشائع في النصوص والفتاوى إطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلاة (١).

قلت: نعم، ولا ضير في التزام ذلك، ومعنى بطلانها عدم الاعتداد بها في حصول الكل (٢)، لعدم التمكن من ضم تمام الباقي إليها، فيجب

(١) الشائع إطلاق الناقض والمبطل بالإضافة إلى نفس الصلاة لا بالإضافة إلى خصوص الأجزاء السابقة، فيقال مثلاً: انتقضت الصلاة أو بطلت.

اللهم إلا أن يدعى أن المراد به الانتقاض والبطلان بالإضافة إلى خصوص ما وقع من الأجزاء لا بالإضافة إلى تمام الصلاة، لفرض عدم تماميتها، ويكون التعبير تسامحياً من حيث كون الشروع في الأجزاء شروعا في الكل. فلاحظ.

(٢) فيكون المراد بالبطلان حصول المانع من صحة الكل ووقوعه.

لكن هذا يناسب ما ذكرناه في معنى صحة الأجزاء من كونها منوطة بتمامية المركب فمع عدم تماميته لا تتم الصحة بل يصح إطلاق البطلان أما بناءً على ما ذكره فعدم ترتب المركب لا يقتضي بطلان الأجزاء كما لا يخفى.

إن قلت: بناءً على ما ذكرنا لا تتصف الأجزاء بالصحة من أول الأمر لا أنها تقع صحيحة ثم تبطل.

استثناء الصلاة، امتثالاً للأمر.

نعم، إن حكم الشارع على بعض الأشياء بكونه قاطعاً للصلاة أو ناقضاً، يكشف عن أن لأجزاء الصلاة في نظر الشارع هيئة اتصالية (١) ترتفع ببعض الأشياء دون بعض، فإن الحدث يقطع ذلك الاتصال

قلت: إطلاق البطلان بلحاظ سبق شأنية الصحة لها حيث كانت في معرض الصحة وقابلة لها، فعروض المانع لما كان مانعاً من صحتها صح لأجله إطلاق البطلان ولو بنحو من التسامح. فلاحظ.

ثم إنه لا يخفى أن الصحة بنفسها لما لم تكن أمراً مجموعاً، بل منتزعة من مطابقة الأمر فلا مجال لاستصحابها.

وأما مطابقة الأمر فهي أمر واقعي ليست مجموعاً شرعياً ولا موضوعاً لأثر شرعي لأن سقوط الأمر بسببها عقلي لا شرعي، فلا مجال لاستصحابها أيضاً.

نعم إذا فرض إحراز ذلك سابقاً فقد أحرز عدم التكليف فيمكن استصحابه لو فرض الشك في عود التكليف.

إلا أنه لا مجال لإحرازه أما بالإضافة إلى أمر المركب فواضح لأن الشك في بطلان العمل ملازم للشك في سقوط أمره، وأما بالإضافة إلى أمر الأجزاء فهو - مع أنه ليس مورداً للأثر، إذ الأثر لسقوط أمر المركب الملازم لسقوط أمر الجزء، لا لنفس سقوط أمر الجزء - غير محرز أيضاً بناءً على ما عرفت من أن موافقة أمرها مراعاة بتامية أمر المركب.

والحاصل: أنه لا مجال للرجوع إلى استصحاب الصحة على جميع تقادير الكلام. فلاحظ.

(١) فان القطع والنقض إنما يصدق في الأمر المستمر الواحد كقطع الحبل

ونقضه.

والتجشؤ لا يقطعه، والقطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين، وهما في ما نحن فيه الأجزاء السابقة والأجزاء التي تلحقها بعد تخلل ذلك القاطع، فكل من السابق واللاحق يسقط عن قابلية ضمه إلى الآخر وضم الآخر إليه.

ومن المعلوم: أن الأجزاء السابقة كانت قابلة للضم إليها وصيرورتها أجزاء فعلية للمركب، والأصل بقاء تلك القابلية (١) وتلك الهيئة الاتصالية بينها وبين ما يلحقها، فيصح الاستصحاب في كل ما شك في قاطعية الموجود.

ولكن هذا مختص بما إذا شك في القاطعية، وليس مطلق الشك في مانعية الشيء - كالزيادة في ما نحن فيه - شكاً في القاطعية.

وحاصل الفرق بينهما: أن عدم الشيء في جميع آتات الصلاة قد يكون بنفسه من جملة الشروط، فإذا وجد أنا ما فقد انتفى الشرط على وجه لا يمكن تداركه، فلا يتحقق المركب من هذه الجهة، وهذا لا يجدي فيه القطع بصحة الأجزاء السابقة (٢)، فضلاً عن استصحابها (٣).

صحة
الاستصحاب إذا
شك في القاطعية

الفرق بين الشك
في المانعية
والقاطعية

(١) سيأتي أن استصحاب القابلية المذكورة مثبت، لأن الأثر لفعلية الاتصال. نعم لا بأس بالتمسك باستصحاب نفس الهيئة الاتصالية المعتبرة في المركب المتيقنة سابقاً.

(٢) بناءً على إحرازها بمجرد حصول الجزء، وقد عرفت الكلام في ذلك.
(٣) كما لا يجدي فيه استصحاب الهيئة الاتصالية، لأن احتمال بطلان المركب ليس لاحتمال فقدها، بل لأمر آخر وهو احتمال وجود المانع.

وقد يكون اعتباره من حيث كون وجوده قاطعاً ورافعاً للهيئة الاتصالية والارتباطية في نظر الشارع بين الأجزاء، فإذا شك في رافعية شيء لها حكم ببقاء تلك الهيئة واستمرارها وعدم انفصال الأجزاء السابقة عما يلحقها من سائر الأجزاء.

كلام صاحب
الفصول في
رد استصحاب
الصحة

وربما يرد (١) استصحاب الصحة، بأنه: إن أريد صحة الأجزاء المأتي بها بعد طرو المانع الاحتمالي فغير مجد، لأن البراءة إنما تتحقق بفعل الكل دون البعض (٢). وإن أريد إثبات عدم مانعية الطارئ أو صحة بقية الأجزاء فساقط، لعدم التعويل على الأصول المثبتة (٣)، انتهى.

وفيه نظر يظهر مما ذكرنا، وحاصله:

المناقشة فيما أفاده
صاحب الفصول

أن الشك إن كان في مانعية شيء وشرطية عدمه للصلاة، فصحة الأجزاء السابقة لا تستلزم عدمها (٤) ظاهراً ولا واقعاً، حتى يكون الاستصحاب بالنسبة إليها من الأصول المثبتة.

وإن كان في قاطعية الشيء ورفعته للاتصال والاستمرار الموجود

(١) كما عن الفصول.

(٢) فلا يهم إحراز صحته، بل لا بد من إحراز صحة الكل.

(٣) يعني: لأن صحة الأجزاء بعد طرؤه ما يحتمل المانعية ملزوم لعدم مانعيته وصحة الكل معه الذي هو مورد الأثر.

(٤) لما عرفت منه بأنه من أن الجزء لا يتقلب عما وقع عليه من الصحة بسبب طرؤه المانع المقطوع فضلاً عن المحتمل.

وقد سبق الكلام في ذلك، وذكرنا أن الصحة في الجزء لا مجال لإحرازها إلا بتامة المركب، فلا يمكن استصحابها، فضلاً عن أن يثبت لوازمها.

للعادة في نظر الشارع، فاستصحاب بقاء الاتصال كاف (١)، إذ لا يقصد في المقام سوى بقاء تلك الهيئة الاتصالية، والشك إنما هو فيه، لا في ثبوت شرط أو مانع آخر حتى يقصد بالاستصحاب دفعه (٢)، ولا في صحة بقية الأجزاء من غير جهة زوال الهيئة الاتصالية بينها وبين الأجزاء السابقة، والمفروض إحراز عدم زوالها بالاستصحاب.

هذا، ولكن يمكن الخدشة فيما اخترناه من الاستصحاب: بأن المراد بالاتصال والهيئة الاتصالية إن كان ما بين الأجزاء السابقة بعضها مع بعض، فهو باق لا ينفع. وإن كان ما بينها وبين ما لحقها من الأجزاء الآتية، فالشك في وجودها لا بقائها (٣).

الإشكال في الاستصحاب إذا شك في القاطعية أيضاً

وأما أصالة بقاء الأجزاء السابقة على قابلية إلحاق الباقي بها، فلا يبعد كونها من الأصول المثبتة (٤).

اللهم إلا أن يقال: إن استصحاب الهيئة الاتصالية من الاستصحابات العرفية الغير المبينة على التدقيق، نظير استصحاب الكرية في الماء المسبوق

دفع الإشكال

(١) فهو نظير استصحاب الطهارة في أثناء الصلاة.

(٢) ليكون الاستصحاب مثبتاً.

(٣) لأن الهيئة أضافة قائمة بطرفيها، فمع فرض عدم وجود الطرفين معاً لا واقع لها، وإنما تحدث بحدوث الطرف الآخر، فإذا فرض حدوثه بعد وجود محتمل القاطعية فلا علم بها.

(٤) لأن الأثر للهيئة الاتصالية التي هي عبارة عن فعلية الاتصال، فلا ينفع فيه استصحاب القابلية المذكورة وإن كان لازماً لها.

بالكرية (١).

(١) التحقيق عدم جريان استصحاب الكرية ونحوه مما يكون موضوع المستصحب هو الكل حقيقة، لأن ذهاب بعض الأجزاء لا موجب لعدم سلامة الموضوع والتسامح العرفي في موضوع الاستصحاب لا أصل له، بل المعتبر هو البقاء الحقيقي للموضوع الذي يرى العرف انه معروض المستصحب شرعاً، على ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

نعم الظاهر أن ذلك لا يجري في استصحاب الهيئة الاتصالية ونحوها من الأمور التدريجية أو القائمة بالأمور المتدرجة، فإن تعددها وتحليلها إلى جزئها عقلاً لا ينافي وحدتها الحقيقية بالمعنى المعتبر في الأدلة، فيصح استصحابها مع الشك في استمرارها نظير استصحاب الكلام ونحوه على ما يذكر في محله.

لكن هذا مختص بما إذا كان مفاد الأدلة اعتبار بقاء الهيئة الاتصالية بمفاد كان التامة، أما إذا كان مفادها اعتبار الهيئة بين كل جزء وما بعده، بحيث يرجع إلى اعتبارها الهيئات المتعددة بنحو الانحلال، كما هو غير بعيد - فلا دافع للإشكال، إذ لا مجال لاستصحاب ذلك ومجرد استصحاب الهيئة الواحدة القائمة بالجميع بمفاد كان التامة لا ينفع البناء على الأصل المثبت.

هذا كله مع الإشكال في اعتبار الهيئة الاتصالية على أنها جزء أو شرط في قبالة الأجزاء والشرائط، لعدم ظهور الأدلة في ذلك.

ومجرد التعبير عن بعض الموانع بالناقض والقاطع لا يقتضيه بعد إمكان حمله على إرادة مجرد عدم الاعتداد بالأجزاء المأتي بها سابقاً، نظير ما ورد من أن من جهر في موضع الإخفات أو أخفت في موضع الجهر عامداً فقد نقض صلاته.

ودعوى: أن التعبير المذكور مبني على التسامح فلا مجال للحمل عليه مع عدم القرينة، بل يتعين الحمل على المعنى الحقيقي وهو النقض والقطع للأمر الواحد المتصل، فيستلزم وجود الهيئة الاعتبارية المذكورة. مدفوعة: بأن فرض الاتصال

ويقال (١) في بقاء الأجزاء السابقة على قابلية الاتصال: إنه لما كان المقصود الأصلي من القطع وعدمه هو لزوم استئناف الأجزاء السابقة وعدمه، وكان الحكم بقابليتها لإلحاق الباقي بها في قوة الحكم بعدم وجوب استئنافها، خرج من الأصول المثبتة التي ذكر في محله عدم الاعتداد بها في الإثبات، فافهم.

وبما ذكرنا يظهر سر ما أشرنا إليه في المسألة السابقة: من عدم الجدوى في استصحاب الصحة لإثبات صحة العبادة المنسي فيها بعض الأجزاء عند الشك في جزئية المنسي حال النسيان.

الاعتباري المذكور مبني على العناية والتوسع أيضاً، إذ لا اتصال عرفاً. وما يدركه العرف من الاتصال قد لا يخل به السبب المفروض الذي أطلق عليه القاطع أو الناقض في الأدلة، فلا ينفع الحمل عليه في العمل بأصالة الحقيقة. مضافاً إلى الإشكال في حجية أصالة الحقيقة في استكشاف مثل الأمور المذكورة من اللوازم الخفية التي لا تقصد بالبيان وإنما تستفاد تبعاً، فإن مقصود المتكلم بيان عدم الاعتداد بما وقع من الأجزاء، لا بيان اعتبار الهيئة المذكور، وإنما يدعى استفادته تبعاً بسبب الملازمة المبنية على التمسك بأصالة الحقيقة، فانه لا يبعد اختصاص حجية أصالة الحقيقة باستكشاف مراد المتكلم لا غير.

والحاصل: أن استفادة اعتبار الهيئة الاتصالية من النصوص المذكورة في غاية الإشكال أو المنع، ولا سيما مع ثبوت إرادة مجرد عدم الاعتداد بما وقع من الأجزاء من التعبير المذكور في بعض الموارد.

فلا موضع للكلام في استصحاب الهيئة المذكورة. فلاحظ.

(١) لعل الأولى أن يقول: «أو يقال...». لأن هذا وجه آخر لتصحيح التمسك بالاستصحاب لا يبتني على الوجه السابق.

وقد يتمسك لإثبات صحة العبادة عند الشك في طرو المانع بقوله تعالى: ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾، فإن حرمة الإبطال إيجاب للمضي فيها، وهو مستلزم لصحتها ولو بالإجماع المركب، أو عدم القول بالتفكيك بينهما في غير الصوم والحج.

الاستدلال على
الصحة بقوله
تعالى: ﴿لا
تبطلوا أعمالكم﴾

وقد استدل بهذه الآية غير واحد تبعاً للشيخ رحمته.

المناقشة في
الاستدلال

وهو لا يخلو عن نظر يتوقف على بيان ما يحتمله الآية الشريفة من المعاني، فنقول:

معاني حرمة
إبطال العمل:
المعنى الأول

إن حقيقة الإبطال - بمقتضى وضع باب الإفعال - إحداث البطلان في العمل الصحيح (٢) وجعله باطلاً، نظير قولك: أقيمت زيدا أو أجلسته أو أغنيته.

والآية بهذا المعنى راجعة إلى النهي عن جعل العمل لغواً لا يترتب عليه أثر كالمعدوم بعد أن لم يكن كذلك، فالإبطال هنا نظير الإبطال في قوله تعالى: ﴿لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى﴾، بناء على أن النهي عن تعقيبها بها (٣)، بشهادة قوله تعالى: ﴿ثم لا يتبعون ما أنفقوا مناً ولا

(٢) يكفي في صدق الإبطال حدوثه بعد عدمه لو لم يكن العمل صحيحاً، كما في العمل الموقوف القابل للصحة والفساد، كالأجزاء التي عرفت أن صحتها وفسادها مراعاة بتمام المركب وعدمه، كما سيأتي من المصنف رحمته تطبيق هذا المعنى على الأجزاء، وإن كان لا يناسب ما سبق منه من عدم طروء البطلان على الجزء بعد صحته. فلاحظ.

(٣) لا إيقاعها مقارنة لهما، إذ يناسب حيثئذ المعنى الثاني، لا ما نحن

بصدده.

أذى... الآية ﴿١﴾.

المعنى الثاني الثاني: أن يراد به إيجاد العمل على وجه باطل، من قبيل قوله: «ضيق فم الركبة»، يعني أحدثه ضيقاً، لا أحدث فيه الضيق بعد السعة.

والآية بهذا المعنى نهي عن إتيان الأعمال مقارنة للوجوه المانعة عن صحتها، أو فاقدة للأموال المقتضية للصحة.

والنهي على هذين الوجهين ظاهره الإرشاد، إذ لا يترتب على إحداث البطالان في العمل أو إيجاده باطلا عدا فوت مصلحة العمل الصحيح (٢).

(١) ويشهد له أيضاً الآية الأخرى التي بين الآيتين، وهي قوله تعالى: ﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذَى﴾ فإن السياق المذكور المستفاد من الآيتين الكريمتين شاهد بالمراد من الآية الثالثة وموضح له فيتعين الحمل على ذلك خصوصاً بناء على أن المراد من المن الاعتداد بالإحسان بالتبجح به ونحوه، وبالأذى ما يفعله المحسن من توهين الفقير إدلالاً بإحسانه إليه، إذ من شأن ذلك أن يقع بعد الصدقة.

نعم لا يبعد النهي عما يعم المقارن، كما قد يساعده التدبر في بقية الآيات والنظر في الأمثلة المضروبة، التي يظهر من مجموعها أن ترتب الأثر على الصدقة وكسب ثوابها موقوف على صدورهما في سبيل الله تعالى غير مشوبة بمن ولا أذى لا حينها ولا بعدها.

ولا أقل من كون ذلك مستفاداً بتنقيح المناط. وتام الكلام في محله. فتأمل جيداً.

(٢) لا مجال للاستدلال على كون النهي إرشادياً بذلك، لا مكان أن يتعلق غرض آخر للمولى يقتضي النهي المولوي، وعدم ترتب أثر آخر عين الدعوى. فالعمدة ظهور الآية في النهي الإرشادي، كما سيأتي.

المعنى الثالث الثالث: أن يراد من إبطال العمل قطعه ورفع اليد عنه، كقطع الصلاة والصوم والحج. وقد اشتهر التمسك لحرمة قطع العمل بها.

ويمكن إرجاع هذا إلى المعنى الأول، بأن يراد من الأعمال ما يعم الجزء المتقدم من العمل (١)، لأنه أيضاً عمل لغة، وقد وجد على وجه قابل لترتب الأثر وصيرورته جزءاً فعلياً للمركب، فلا يجوز جعله باطلاً ساقطاً عن قابلية كونه جزءاً فعلياً.

فجعل هذا المعنى مغايراً للأول مبني على كون المراد من العمل مجموع المركب الذي وقع الإبطال في أثنائه.

وكيف كان: فالمعنى الأول أظهر، لكونه المعنى الحقيقي (٢)، ولموافقته لمعنى الإبطال في الآية الأخرى المتقدمة (٣)، ومناسبته لما قبله من قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم﴾، فإن تعقيب إطاعة الله وإطاعة الرسول بالنهي عن الإبطال يناسب الإحباط، لا إتيان العمل على الوجه الباطل، لأنها مخالفة

أظهرية
المعنى الأول

(١) هذا وحده لا يكفي في الاستدلال، بل لابد مع ذلك من إثبات كون النهي مولوياً، إذ مجرد الإرشاد لعدم إبطال الجزء لا ينفع في المطلوب، كما لا يخفى. وسيأتي الكلام في ذلك.

(٢) المعنى الثالث الذي نحن بصدده لا ينافي المعنى الحقيقي، فالعمدة ما أشرنا من توقعه على حمل النهي على المولوية وظهور الآية في الإرشاد، لما سيأتي.

(٣) وهي آية الصدقة.

لكنه إنما ينفي المعنى الثاني لا الثالث.

لله وللرسول (١).

(١) إذ تعقيب الأمر باطاعة الله تعالى والرسول ﷺ بالنهي عن الإبطال ظاهر في سوقه مساق التعليل المناسب لحملة على الإحباط والإرشاد، نظير قول القائل: أطع السلطان ولا تضر نفسك، لا مساق التفریع من باب تفریع الصغرى على الكبرى، نظير: أطع الله ولا تشرب الخمر، حتى يتعين حملة على قطع العمل، وتكون الآية متعرضة لحرمة مولوياً.

فإن التفریع المذكور لا يحسن إلا مع المفروغية عن ثبوت الحكم المولوي، فلا يراد إلا التأكيد عليه، كما هو الحال في حرمة شرب الخمر في المثال ومن الظاهر عدم المفروغية عن حرمة الإبطال بالمعنى المذكور مولوياً، وإنما المدعى بيانه بهذا الخطاب تأسيساً.

أما التعليل فهو وإن كان موقوفاً على المفروغية عن عليية العلة أيضاً، لا أن المفروغية في المقام حاصلة، لما هو المعلوم ارتكازاً من أن إطاعة الله تعالى والرسول قوام لقبول الأعمال ومشاققتها سبب للهلاك الدائم والخذلان الذي قد يؤدي إلى الكفر أو نحوه مما لا يقبل معه العمل، وقد تضمنت ذلك بعض الآيات الكريمة كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾، وقد أشير إلى ذلك في مواقع من سورة محمد التي تضمنت الآية المستدل بها مما يصلح لأن يكون شارحاً لها كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهُ وَكَرَّهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾.

وقوله تعالى قبل الآية المذكورة مباشرة ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئاً وَسَيُحْبِطُ أَعْمَالَهُمْ﴾.

والحاصل: أن ملاحظة سياق الآية ولسانها شاهد صدق على كون المراد منها النهي عن إبطال العمل بنحو الإحباط وإرشاداً، لا النهي عن قطعه مولوياً، فلاحظ وتدبر جيداً.

هذا كله، مع ظهور الآية في حرمة إبطال الجميع (١)، فيناسب الإحباط بمثل الكفر، لا إبطال شيء من الأعمال الذي هو المطلوب.

الشاهد
للمعنى الأول

ويشهد لما ذكرنا - مضافاً إلى ما ذكرنا - ما ورد من تفسير الآية بالمعنى الأول، فعن الأمالي وثواب الأعمال (٢)، عن الباقر عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من قال: سبحان الله، غرس الله له بها شجرة في الجنة، ومن قال: الحمد لله، غرس الله له بها شجرة في الجنة، ومن قال: لا إله إلا الله، غرس الله له بها شجرة في الجنة». فقال له رجل من قريش: إن شجرتنا في الجنة لكثير، قال صلى الله عليه وآله وسلم: «نعم، ولكن إياكم أن ترسلوا إليها ناراً فتحرقوها»، إن الله عز وجل يقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم﴾.

هذا إن قلنا بالإحباط مطلقاً أو بالنسبة إلى بعض المعاصي. وإن لم نقل به وطرحنا الخبر - لعدم اعتبار مثله في مثل المسألة (٣) - كان المراد في الآية

(١) كأنه من جهة إسناد الإبطال للعمل الظاهر في إبطاله بتمامه، وقطع العمل إنما يقتضي إبطال ما وقع منه لا غير.

لكن هذا إنما يمنع من المعنى الثالث لو لم يمكن إرجاعه للمعنى الأول بتعميم العمل للجزء، كما سبق، إذ حينئذٍ يصح أيضاً إسناد الإبطال للعمل بتمامه.

(٢) الخبر المذكور لا يتضمن تفسير الآية بذلك، بل مجرد تطبيقها، فلا ينافي إرادة الأعم. فالعمدة عدم الجامع بينهما من حيث كون إرادة الإحباط تقتضي الحمل على الإرشاد.

والاستدلال لما نحن فيه مبني على حمل النهي عن المولوية كما سبق.

(٣) كأنه لأنها من الأصول التي ليست مورداً للعمل، ومنصرف جعل

الإبطال بالكفر (١)، لأن الإحباط به اتفاقي. وببالي أي وجدت أو سمعت ورود الرواية في تفسير الآية: ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾ بالشرك (٢).

هذا كله، مع أن إرادة المعنى الثالث الذي يمكن الاستدلال به موجب لتخصيص الأكثر، فإن ما يحرم قطعه من الأعمال بالنسبة إلى ما لا يحرم في غاية القلة (٣).

المعنى الثالث
موجب
لتخصيص الأكثر

فإذا ثبت ترجيح المعنى الأول، فإن كان المراد بالأعمال ما يعم بعض العمل المتقدم، كان دليلاً - أيضاً - على حرمة القطع في الأثناء (٤)، إلا أنه لا ينفع فيما نحن فيه، لأن المدعى (٥) فيما نحن فيه هو انقطاع العمل بسبب

الحجية هو مقام العمل.

لكن عدم حجية الرواية في موردها لذلك لا ينافي صلوحها للقرينة على عدم إرادة المعنى الذي بصدده و الذي يتعلق بمقام العمل. فتأمل.

(١) ولو من حيث أن من العصيان في غيره الكفر ما قد يوجب استحقاق الخذلان منه تعالى للعبد، فيكفر ويحبط عمله بسبب الخذلان المسبب عن العصيان.
(٢) وعن بعض المفسرين حملها على الشك والنفاق، فيدل المطلوب و بعضهم حملها على الرياء والسمعة، فتكون قريبة إلى المعنى الثاني، وتكون للإرشاد أيضاً. فلاحظ.

(٣) لاختصاصه بصلاة الفريضة وصوم قضاء رمضان بعد الظهر وللاعتكاف في اليوم الثالث والحج.

وأما مثل صوم رمضان فحرمة قطعه لكونه مضيقاً كالمندور المضيق..

(٤) لكن عرفت أن ذلك لا يكفي بعد ظهور القضية في الإرشاد.

(٥) يعني: مدعى القائل بانعية الزيادة.

الزيادة الواقعة فيه، كانقطاعه بالحدث الواقع فيه لا عن اختيار، فرفع اليد عنه بعد ذلك لا يعلم كونه قطعاً له وإبطالاً (١)، ولا معنى لقطع المنقطع وإبطال الباطل.

الاستدلال
على الصحة
باستصحاب
حرمة القطع
والمناقشة فيه

ومما ذكرنا يظهر: ضعف الاستدلال على الصحة فيما نحن فيه باستصحاب حرمة القطع، لمنع كون رفع اليد بعد وقوع الزيادة قطعاً، لاحتمال حصول الانقطاع، فلم يثبت في الآن اللاحق موضوع القطع، حتى يحكم عليه بالحرمة (٢).

(١) هذا موقوف على كون وجه الاستدلال بالآية دعوى دلالتها على حرمة الإبطال ابتداءً، وقد سبق منه ﷺ في وجه الاستدلال بوجه آخر، وهو دلالة الآية على وجوب المضي في العمل، فتدل على عدم بطلانه بالإجماع المركب وعدم الفصل، فإن هذا لو تم لا يتوجه عليه الإشكال المذكور، إذ لا حاجة إلى إحراز عنوان الإبطال في رتبة سابقة على الاستدلال حتى يتوجه عليه ما ذكره من عدم إحرازه مع احتمال مانعية الزيادة.

فالعمدة الإشكال في الوجه المذكور بعدم دلالة الآية على وجوب المضي إلا تبعاً لدلالتها على حرمة الإبطال، فلا يجب المضي إلا من حيث ملازمة عدمه للإبطال، وحينئذ فلا بد من إحراز عنوان الإبطال في رتبة سابقة حتى يصح الاستدلال بالآية، فيتوجه ما ذكره ﷺ حينئذ من عدم إحرازه مع احتمال مانعية الزيادة. فلاحظ.

(٢) على أن استصحاب حرمة القطع لا يقتضي صحة العمل وعدم مانعية الزيادة إلا بناءً على الأصل المثبت، لما أشير إليه في صدر الاستدلال بالآية من الملازمة بينهما الاستفادة بالإجماع المركب وعدم الفصل.

ودعوى: أن ذلك دليل شرعي فتكون الملازمة شرعية ويخرج عن الأصل المثبت. مدفوعة: بأن الملازمة الشرعية المخرجة للأصل عن كونه مثبتاً هي الراجعة

وأضعف منه: استصحاب وجوب إتمام العمل .

للسك (١) في الزمان اللاحق في القدرة على إتمامه، وفي أن مجرد إلحاق باقي الأجزاء إتمام له، فلعل عدم الزيادة من الشروط، والإتيان بما عداه من الأجزاء والشرائط تحصيل لبعض الباقي، لالتمامه حتى يصدق إتمام العمل .

الاستدلال
على الصحة
باستصحاب
وجوب الإتمام
والمناقشة فيه

ألا ترى: أنه إذا شك بعد الفراغ عن الحمد في وجوب السورة وعدمه، لم يحكم على إلحاق ما عداه (٢) إلى الأجزاء السابقة، أنه إتمام للعمل (٣)؟

وربما يجاب عن حرمة الإبطال ووجوب الإتمام الثابتين بالأصل: بأنهما لا يدلان على صحة العمل (٤)، فيجمع بينهما وبين أصالة الاشتغال (٥)

الجواب عن
الاستصحابين
بوجه آخر

إلى كون الملازم اثراً شرعياً للملزوم كطهارة المغسول التي هي من آثار طهارة الماء الذي يغسل به، لا مجرد ثبوت اللازم بين الحكمين من الأدلة الشرعية. فلاحظ. وسيأتي بعض الكلام في ذلك قريباً.

(١) تعليل لقوله: «وأضعف منه..».

(٢) يعني: ما عدا السورة المحتملة الجزئية.

(٣) هذا مضافاً إلى ما عرفت في الوجه السابق من أنه أصل مثبت. مع أن الوجهين يختصان بما يحرم قطعه من الأعمال كالصلاة، فلا يطردان في جميع موارد احتمال مانعية الزيادة.

(٤) لما عرفت من كونها من الأصول المثبتة بالإضافة إليها.

(٥) يعني: بالتكليف بالمركب الحد فإن مقتضى أصالة الاشتغال به لزوم إحراز الإتيان به صحيحاً.

بوجوب (١) إتمام العمل ثم إعادته، للشك (٢) في أن التكليف هو إتمام هذا العمل أو عمل آخر مستأنف؟

المناقشة في
هذا الجواب

وفيه نظر، فإن البراءة اليقينية - على تقدير العمل باستصحاب وجوب التمام - يحصل بالتمام، وأن هذا الوجوب يرجع إلى إيجاب امتثال الأمر بكلي الصلاة في ضمن هذا الفرد (٣). وعلى تقدير عدم العمل به تحصل (٤) بالإعادة من دون الإتمام.

واحتمال وجوبه وحرمة القطع مدفوع بالأصل، لأن الشبهة في أصل

(١) متعلق بقوله: «فيجمع...».

(٢) هذا تعليل آخر لوجوب الجمع بين الإتمام والإعادة، وهو العلم الإجمالي بوجوب أحدهما، وهو يفترق عن الوجه السابق، وهو الجمع بين الأصلين بأنه لا يتوقف على جريانها، فهو يجري حتى بناءً على ما عرفت من المصنف رحمته من الإشكال في الاستصحاب بعدم الموضوع. فلاحظ.

(٣) كأنه لأن الإتمام مع عدم وقوعه امتثالاً يعلم بعدم وجوبه في مثل الصلاة، بل حتى في مثل الحج فإن وجوب الاستمرار فيه مع بطلانه ليس لكونه إتماماً، لعدم إمكان اتمامه، بل هو حكم تعبدي خاص.

وبالجملة: الإتمام هو الإتيان بالعمل تاماً بلحاظ الأثر المترتب عليه، وهو إسقاط الأمر الوارد عليه، فاستصحابه لو تم يقتضي الإجزاء.

لكن في خروج الأصل عن كونه مثبتاً بذلك إشكال، لأن أخذ التمامية بالمعنى المذكور في موضوع وجوب الإتمام ليس شرعياً، بل عقلياً. فتأمل جيداً.

(٤) يعني: الامتثال.

التكليف الوجوبي أو التحريمي (١).

بل لا احتياط في الإتمام مراعاة لاحتمال وجوبه وحرمة القطع، لأنه موجب لإلغاء الاحتياط من جهة أخرى، وهي مراعاة نية الوجه التفصيلي في العبادة (٢)، فإنه لو قطع العمل المشكوك فيه واستأنفه نوى الوجوب على وجه الجزم، وإن أتمه ثم أعاد فاتت منه نية الوجوب فيما هو الواجب عليه، ولا شك أن هذا الاحتياط على تقدير عدم وجوبه أولى من الاحتياط المتقدم، لأنه كان الشك فيه في أصل التكليف (٣)، وهذا شك في المكلف به.

(١) هذا وإن كام مسلماً إلا أنه إنما يقتضي البراءة مع قطع النظر عن العلم الإجمالي المشار إليه في كلام من تقدم، لأن المفروض إن العمل إن لم يبطل يجب إكماله، وإن بطل وجب الاستئناف، ومعه يتعين الاحتياط.

نعم لو فرض الشك في وجوب الإكمال بدواً إما للشبهة الحكمية - كما لو شك في وجوب إكمال النافلة - أو الموضوعية - كما لو شك في أنه نوى الفريضة أو النافلة - تعين الرجوع لأصل البراءة بلا إشكال. فلاحظ.

(٢) لكن نية الوجه لا تجب إما مطلقاً أو في مورد التعذر كما في المقام بناء على ما أشرنا إليه من منجزية العلم الإجمالي. وقد صرح المصنف رحمته بذلك غير مرة.

(٣) يعنى: الاستقلالي، لوضوح أن وجوب الإتمام تكليف مستقل، وليس شرطاً في المكلف به، بخلاف وجوب نية الوجه، فالاحتياط فيه أولى.

لكن عرفت أنه يجب الاحتياط في الشك في وجوب الإتمام في المقام من جهة العلم الإجمالي، لا من جهة مجرد الشك.

ومن هنا جرى الفقهاء (رضوان الله عليهم) على الأمر بالاحتياط في موارد إحتمال بطلان العمل بالجمع بين الإتمام والإعادة.

نعم لا مجال لوجوب ذلك في المقام، لما عرفت من أن الأصل مع الشك في

والحاصل: أن الفقيه إذا كان متردداً بين الإتمام والاستئناف، فالأولى له: الحكم بالقطع، ثم الأمر بالإعادة بنية الوجوب.

الدليل الخاص
على مبطلية الزيادة
في بعض العبادات

ثم إن ما ذكرناه: من حكم الزيادة وأن مقتضى أصل البراءة عدم مانعيتها، إنما هو بالنظر إلى الأصل الأولي، وإلا فقد يقتضي الدليل في خصوص بعض المركبات البطلان كما في الصلاة، حيث دلت الأخبار المستفيضة على بطلان الفريضة بالزيادة فيها.

ما ورد في الصلاة

مثل قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعليه الإعادة».

وقوله عليه السلام: «إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة فليستقبل صلاته» (١).

وقوله عليه السلام فيما حكى عن تفسير العياشي في من أتم في السفر: «إنه يعيده»، قال: «لأنه زاد في فرض الله عز وجل»، دل - بعموم التعليل - على وجوب الإعادة لكل زيادة في فرض الله عز وجل.

مانعية الزيادة عدم مانعيتها، فيصح العمل معها بل يجب الإتمام في مثل الصلاة لا من جهة الاستصحاب، وحينئذٍ فينحل العلم الإجمالي المذكور ويتعين تحقق البراءة من التكليف بالمركب ولا يلزم الإعادة. فلاحظ.

(١) هذا ظاهر في الزيادة السهوية لا العمدية بقرينة ذكر الاستيفاء الظاهر أنه حاصل بعد تحقق الزيادة لا حينها، إلا أن يستفاد منه حكم العمدية بالأولوية.

لكن التعرض للاستيقان ظاهر في كون الرواية في مقام بيان الحكم الظاهري لليقين في قبال الشك، فلا إطلاق لها يقتضي عموم مانعية الزيادة واقعاً، بل هي في مقام بيان أن الزيادة المفروض مانعيتها إنما تنتج مع اليقين لا مع الشك، فهو نظير قولك: إن شككت في موت الحيوان فابن على طهارته، فإن استيقنت بذلك فاغسل يدك منه، فإنه لا إطلاق له يشمل الحيوان الذي لا نفس له سائله.

وما ورد في النهي عن قراءة العزيمة في الصلاة: من التعليل
بقوله عليه السلام: «لأن السجود زيادة في المكتوبة».

وما ورد في الطواف من: «أنه مثل الصلاة المفروضة في أن الزيادة فيه
مبطله له» (١).

ولبيان معنى الزيادة وأن سجود العزيمة كيف يكون زيادة في
المكتوبة، مقام آخر. وإن كان ذكره هنا لا يخلو عن مناسبة، إلا أن الاشتغال
بالواجب ذكره بمقتضى وضع الرسالة أهم من ذكر ما يناسب.

(١) لا يبعد انصرافه إلى تشبيه زيادة الشوط في الطواف بزيادة الركعة في
الصلاة، فلا إطلاق له يقتضي قادحية الزيادة في الصلاة. فلاحظ.

المسألة الثالثة

في ذكر الزيادة سهواً

هل تبطل
العبادة بزيادة
الجزء سهواً؟

التي تقدر عمداً، وإلا فما لا يقدر عمداً فسوها أولى بعدم
القدح.

الأقوى البطلان

والكلام هنا كما في النقص نسياناً، لأن مرجعه إلى الإخلال
بالشرط (١) نسياناً، وقد عرفت: أن حكمه البطلان ووجوب الإعادة.

الأصل في الجزء
أن يكون نقصه
مخلاً دون زيادته

فثبت من جميع المسائل الثلاث: أن الأصل في الجزء أن يكون نقصه
مخلاً ومفسداً دون زيادته.

نعم، لو دل دليل على قدح زيادته عمداً كان مقتضى القاعدة البطلان
بها سهواً، إلا أن يدل دليل على خلافه.

مثل قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة»، بناء على شموله
لمطلق الإخلال الشامل للزيادة (٢).

وقوله عليه السلام في المرسلة: «تسجد سجدي السهو لكل زيادة ونقيصة

(١) وهو في المقام عدم الزيادة.

(٢) كما هو الظاهر.

تدخل عليك» (١).

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أن الأصل الأولي فيما ثبت جزئيته: الركنية إن فسر الركن بما يبطل الصلاة بنقصه. وإن عطف على النقص الزيادة عمداً وسهواً، فالأصل يقتضي التفصيل بين النقص والزيادة عمداً وسهواً (٢).

ملخص ما ذكرنا
في هذا التنبيه
مقتضى الأصول

لكن التفصيل بينهما غير موجود في الصلاة، إذ كل ما يبطل الصلاة بالإخلال به سهواً يبطل بزيادته عمداً وسهواً، فأصالة البراءة الحاكمة بعدم البأس بالزيادة، معارضة - بضميمة عدم القول بالفصل - بأصالة الاشتغال الحاكمة ببطان العبادة بالنقص سهواً. فإن جوزنا الفصل في الحكم الظاهري (٣) الذي يقتضيه الأصول العملية فيما لا فصل فيه من

(١) تقدم الكلام فيه في آخر المسألة الأولى.

(٢) يعني: فبالإضافة إلى الزيادة العمدية والسهو فالأصل يقتضي عدم البطان بها.

(٣) كما هو الظاهر، لعدم محذور فيه بعد شمول دليل الحكم الظاهري وهو الأصل الجاري في كل مقام، وإنما يلتزم به في أطراف العلم الإجمالي للزوم محذور المخالفة القطعية الذي لا مجال له هنا، فالمقام نظير ما إذا كان أحد الإنائين مستصحب الطهارة والآخر مستصحب النجاسة وعلم بكونهما بحكم واحد أما الطهارة لوقوع المطر عليهما أو النجاسة لملاقاة الميتة لهما لا ينبغي الإشكال في الرجوع إلى الاستصحابين المذكورين فيهما.

نعم لا يقال إن وجوب الإعادة مع النقيصة ليس مقتضى الأصل العملي، بل هو مقتضى إطلاق دليل الخطاب بالمركب التام الشامل لما لو أتى بالناقص سهواً. وحينئذ فيكون الإطلاق المذكور في اللازم وهو مبطلية الزيادة - لو فرضت

حيث الحكم الواقعي، فيعمل (١) بكل واحد من الأصلين، وإلا فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال على البراءة (٢)، كما لا يخفى.

مقتضى القواعد
الحاكمة
على الأصول

هذا كله مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الأصول، وأما بملاحظتها:

فمقتضى «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة» والمرسلة المذكورة (٣): عدم قدح النقص سهواً والزيادة سهواً، ومقتضى عموم أخبار الزيادة المتقدمة: قدح الزيادة عمداً وسهواً، وبينهما تعارض العموم من وجه في الزيادة

الملازمة لعدم الفصل - لحجية الأمانة للازم مؤداها وليست كالأصل.

كما انه لو فرض قصور دليل الجزئية عن شمول حال ترك الجزء سهواً - كما سبق الكلام فيه - فأصالة البراءة من الجزئية حينئذ تقتضي صحة الصلاة مع النقصه فتوافق أصالة البراءة من مانعية الزيادة ولا يلزم الفصل في الحكم الظاهري بين ما لا فصل فيه في الواقع. فتأمل جيداً.

(١) جواب الشرط في قوله: «فإن جوزنا...».

(٢) لم يتضح وجه ترجيح قاعدة الاشتغال لو كانت هي المرجع على أصالة البراءة بعد أن لم يكن كل منهما حجة في لازمه، ولا أقوى دليلاً.

ودعوى: أن قاعدة الاشتغال قضية لا تقبل التخصيص، بخلاف قاعدة البراءة، لأن الأدلة الشرعية الدالة عليها تقبل التخصيص.

مدفوعة: بأن ذلك لو تم إنما يمنع من جريان البراءة الشرعية لا العقلية فتأمل جيداً.

(٣) وهي قوله عليه السلام: «تسجد سجدي السهو لكل زيادة ونقصه تدخل

عليك».

السهوية بناء على اختصاص (لا تعاد) بالسهو (١).

والظاهر حكومة قوله: (لا تعاد) على أخبار الزيادة، لأنها كأدلة سائر ما يخل فعله أو تركه بالصلاة، كالحديث والتكلم وترك الفاتحة، وقوله: «لا تعاد» يفيد أن الإخلال بما دل الدليل على عدم جواز الإخلال به إذا وقع سهواً، لا يوجب الإعادة وإن كان من حقه أن يوجبها.

والحاصل: أن هذه الصحيحة مسوقة لبيان عدم قدح الإخلال سهواً بما ثبت قدح الإخلال به في الجملة.

ثم لو دل دليل على قدح الإخلال بشيء سهواً، كان أخص من الصحيحة (٢) إن اختصت بالنسيان (٣) وعممت بالزيادة والنقصان (٤).

(١) إذ لو قيل بعمومها للعمد كانت أعم من أخبار مبطلية الزيادة مطلقاً، فتكون مخصصة بها. لكن هذا لو تم لجرى في النقيصة أيضاً فإن مقتضى عموم دليل اعتبار الجزء البطلان بتركه مطلقاً سهواً وعمداً ولم يفرق حينئذ بين الزيادة والنقيصة.

فلا بد حينئذ إما من طرح عموم «لا تعاد» لمنافاته لدليل اعتبار الجزء أو الشرط. أو توجيه الجمع بينه وبين الأدلة الأولية بدعوى حكومته عليها حتى مع الزيادة العمدية، لما أشرنا إليه في أول هذا التنبيه من إمكان فرض صحة المركب مع الإخلال بالجزء عمداً. فلاحظ.

(٢) يعني: وحينئذ فتخصص به.

(٣) لو دخل لاختصاصها بالنسيان في كون الدليل المذكور أخص منها.

(٤) إذ لو اختصت بالنقيصة كانت أجنبية عن الدليل المذكور لو فرض وروده في الزيادة، أما لو كان وارداً في النقيصة فهو أخص أيضاً.

والظاهر أن بعض أدلة الزيادة مختصة بالسهو، مثل قوله: «إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة استقبل الصلاة» (١).

(١) لكن عرفت الإشكال في إطلاقه، فيتعين حمله على خصوص الأركان ولا سيما وفي بعض الروايات: «إذا استيقن أنه زاد في المكتوبة ركعة...» وعليه فإنها إن لم تكن رواية واحدة فلا أقل من كون الثانية مخصصة للأولى. وتام الكلام في هذا المبحث في خلل الصلاة من الفقه.

وقد تعرض له المصنف رحمته هنا استطراداً، ولم يستوفه، بل ربما كان كلامه غير خال عن الاضطراب والتشويش، والمهم هنا معرفة القاعدة العامة الجارية في غير الصلاة أيضاً. فلاحظ والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

الأمر الثاني

إذا ثبت جزئية شيء أو شرطية في الجملة، فهل يقتضي الأصل جزئيته وشرطية المطلقتين حتى إذا تعذرا سقط التكليف بالكل أو المشروط، أو اختصاص اعتبارهما بحال التمكن، فلو تعذرا لم يسقط التكليف؟ وجهان، بل قولان.

هل يسقط
التكليف بالكل
أو المشروط إذا
تعذر الجزء أو
الشرط، أم لا؟

لأول: أصالة البراءة من الفاقد وعدم ما يصلح لإثبات التكليف به، كما سنبين.

القول بالسقوط
ودليله

ولا يعارضها استصحاب وجوب الباقي (١)، لأن وجوبه كان مقدمة لوجوب الكل، فينتفي بانتفائه. وثبوت الوجوب النفسي له مفروض الانتفاء (٢).

(١) حيث كان واجباً قبل تعذر الجزء ولو يتبع وجوب الواحد للجزء فيستصحب وجوبه بعد تعذره.

(٢) لكن عرفت أن وجوب الجزء ليس مقدماً، بل نفسياً، نعم هو ضمنى، ومن المعلوم ارتفاعه بتعذر الجزء لارتفاع الأمر بالمركب الواحد له، وإنما يحتمل

نعم، إذا ورد الأمر بالصلاة - مثلاً - وقلنا بكونها اسماً للأعم، كان ما دل على اعتبار الأجزاء الغير المقومة فيها من قبيل التقييد، فإذا لم يكن للقيود إطلاق - بأن قام الإجماع على جزئيته في الجملة، أو على وجوب المركب من هذا الجزء في حق القادر عليه - كان القدر المتيقن منه ثبوت مضمونه بالنسبة إلى القادر، أما العاجز فيبقى إطلاق الصلاة بالنسبة إليه سليماً عن المقيد، ومثل ذلك الكلام في الشروط.

نعم، لو ثبت الجزء والشروط بنفس الأمر بالكل والشروط (١) - كما لو قلنا بكون الألفاظ أسامي للصحيح - لزم من انتفائهما انتفاء الأمر، ولا أمر آخر بالعماري عن المفقود. وكذلك لو ثبت أجزاء المركب من أوامر متعددة، فإن كلاً منها أمر غيري (٢) إذا ارتفع بسبب العجز ارتفع الأمر

حدوث الوجوب الاستقلالي للناقص بعد التعذر.

(١) كما لو قال: صل متطهراً، فتعذرت الطهارة.

وأما تمثيله له بما إذا قيل بأن الألفاظ أسامي للصحيح، فلا يخلو عن إشكال، لأنه إذا احتتمل سقوط جزئية المتعذر حال التعذر فقد احتتمل بقاء الأمر بالفاقد له ويكون هو الصحيح حين التعذر، فلا يعلم بسقوط الأمر بالمسمى بالتعذر.

نعم لا إطلاق للأمر يقتضي ثبوته حال التعذر، لأن المتيقن من المسمى هو الواجد للجزء، ولا إشكال في سقوط الأمر به. فلا حظ.

(٢) مجرد كون الأمر غيرياً بمقتضى الجمع بين الأدلة لا ينافي العمل بإطلاقه في مورد الشك في التقييد، فإن الغيرية مستتبعة لنحو من التقييد، فأصالة الإطلاق عدم تقييده ويُقتصر في تقييده على المتيقن.

اللهم إلا أن يقال: الأمر الغيري ليس وارداً في مقام البيان للواجب النفسي، فلا

بذي المقدمة، أعني الكل.

فينحصر الحكم بعدم سقوط الباقي في الفرض الأول (١) كما ذكرنا.

ولا يلزم من ذلك استعمال لفظ (المطلق) في المعنيين، أعني: المجرّد عن ذلك الجزء بالنسبة إلى العاجز، والمشمّل على ذلك الجزء بالنسبة إلى القادر، لأن (٢) المطلق - كما بين في موضعه - موضوع للماهية المهملة

وجه للتمسك بإطلاقه في تعيين الواجب النفسي وأنه الخالي عن الجزء المتعذر فلا حظ. نعم هذا إنما يتم في الشرط المستفاد من الأمر الغيري به، كالأمر بالوضوء الذي يستفاد منه شرطيته للصلاة، ولا يتم في الجزء، لما ذكرناه غير مرة من عدم كون وجوبه غيرياً بل هو واجب بالوجوب النفسي الثابت للمركب، ومقتضى إطلاق الأمر به عدم اعتبار جزء آخر معه، فيقتصر في تقييده على المتيقن، وهو محل الكلام في المقام فتأمل جيداً.

(١) ويمكن تصوره أيضاً فيما ورد شرح شرعي للماهية يقتضي عدم دخل الجزء المتعذر فيها، وعلم بدخله في الجملة، فإنه يلزم الاقتصار في رفع اليد عن مقتضى الشرح المذكور على القدر المتيقن وهو حال القدرة، كما هو الحال في مثل: «لا يضر الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال: الطعام والشراب والنساء، والارتماس في الماء» فلو فرض قيام الإجماع على جزئية أمر آخر في الجملة تعين الاقتصار على المتيقن وهو حال القدرة عليه.

والحاصل: أن المدار على أن يكون مقتضى الإطلاق عدم جزئية المتعذر والمفروض ثبوت جزئيته في الجملة.

(٢) تعليل لقوله: «ولا يلزم...».

الصادقة على المجرد عن القيد (١) والمقيد، كيف؟ ولو كان كذلك كان كثير من المطلقات مستعملاً كذلك (٢)، فإن الخطاب الوارد بالصلاة قد حوَّط به جميع المكلفين الموجودين أو مطلقاً (٣)، مع كونهم مختلفين في التمكّن من الماء وعدمه، وفي الحضر والسفر، والصحة والمرض، وغير ذلك (٤). وكذا غير الصلاة من الواجبات.

القول بعدم
السقوط ودليله

وللقول الثاني: استصحاب وجوب الباقي إذا كان المكلف مسبقاً بالقدرة (٥)، بناء على أن المستصحب هو مطلق الوجوب، بمعنى لزوم الفعل (٦) من غير التفات إلى كونه لنفسه أو لغيره (٧)، أو الوجوب النفسي

(١) فدلّيل التقييد لا يكشف عن استعمال المطلق في المقيد بما هو مقيد، ولذا لا يكون مجازاً.

(٢) يعني: في أكثر من معنى.

(٣) على الكلام في مسألة خطاب المشافهة.

(٤) واختلافهم في ذلك يوجب اختلافهم في القيود المأخوذة في الصلاة.

نعم التمثيل بذلك مبني على أن لفظ الصلاة موضوع للأعم، إذ لو كان موضوعاً للصحيح كان مجملاً ولم يكن له إطلاق حتى يكون مما نحن فيه.

(٥) إذ لو كان عاجزاً من أول الوقت فلا يقين بالتكليف لا بالتام ولا

بالناقص بتبعه.

(٦) وهو الناقص المعلوم الوجوب سابقاً بسبب وجوب الكل.

(٧) لكنه يشكل بعدم الأثر للوجوب الأعم من الوجوبين المذكورين، بل

الأثر لخصوص الوجوب النفسي الاستقلالي، لأنه هو موضوع الإطاعة والمعصية والوجوب الغيري في طوله.

المتعلق بالموضوع الأعم من الجامع لجميع الأجزاء والفاقد لبعضها (١)،
 بدعوى (٢) صدق الموضوع عرفاً على هذا المعنى الأعم الموجود في اللاحق
 ولو مسامحة، فإن أهل العرف يطلقون على من عجز عن السورة بعد قدرته
 عليها: أن الصلاة كانت واجبة عليه حال القدرة على السورة، ولا يعلم
 بقاء وجوبها بعد العجز عنها.

ولو لم يكف هذا المقدار في الاستصحاب لاختل جريانه في كثير
 من الاستصحابات، مثل استصحاب كثرة الماء وقلته (٣)، فإن الماء المعين

وكذا الحال في الوجوب الضمني الثابت للجزء، كما عرفت غير مرة مضافاً
 إلى أنه يبتني على القسم الثالث من استصحاب الكلي، ومختاره عليه السلام على عدم جريانه.
 ودعوى: أن الوجوب اللاحق استمرار للوجوب السابق عرفاً وإن كان يبيانه
 دقه وفعلاً. مدفوعة بما أشرنا إليه غير مرة من عدم العبرة بتسامح العرف في بقاءه.
 (١) فلا تسامح ولا تردد في نفس الوجوب، بل يراد منه خصوص النفسي،
 إلا أن التسامح في موضوعه وهو الواجب، فيراد منه الأعم من الفاقد للجزء
 والواجد له.

لكنه مبتن على كفاية التسامح العرفي في موضوع الاستصحاب، وقد عرفت
 أنها خلاف التحقيق.

ويأتي من المصنف عليه السلام الكلام في الاستصحاب في المقام في التنبيه الحادي عشر
 من تنبيهات الاستصحاب.

(٢) يعني: مع دعوى... فهو تنمة لتوجيه الاستصحاب، وليس كلاماً
 مستأنفاً.

(٣) ذكرنا في استصحاب الهيئة الاتصالية المنع من جريان الاستصحاب
 المذكور، لعدم العبرة بتسامح العرف في تطبيق كبرى الاستصحاب.

الذي أخذ بعضه أو زيد عليه يقال: إنه كان كثيراً أو قليلاً، والأصل بقاء ما كان، مع أن هذا الماء الموجود لم يكن متيقن الكثرة أو القلة، وإلا لم يعقل الشك فيه، فليس الموضوع فيه إلا هذا الماء مساححة في مدخلة الجزء

ثم إنه تتبع لم يتعرض في المقام لأصالة البراءة من جزئية المتعذر حين التعذر بعد فرض كون المتيقن هو جزئيته حال القدرة لا مطلقاً.

ولعله لأن الجزئية ليست من الأحكام الشرعية ولا يراد بالبراءة منها إلا البراءة من وجوب الجزء تبعاً للكل، ولا مجال لها في المقام بعد العلم بعدم وجوبه للتعذر وليس الشك إلا في وجوب الباقي ولا تنهض به ادلة البراءة.

إن قلت: لازم ذلك أنه لو شك في أصل جزئية الشيء للمركب كالسورة للصلاة - اذ في إطلاقها بعد الفراغ عن أصل جزئيتها - فجرت البراءة لنفي جزئيتها ثم تعذر ذلك الشيء يسقط وجوب المركب، لأصالة البراءة منه بعد احتمال سقوطه بتعذر محتمل الجزئية، وأما البراءة من جزئيتها إنما تنفع قبل تعذره لنفي التكليف به، لا بعده لاثبات وجوب الباقي، كما ذكر.

قلت: لا يبعد الالتزام بذلك إلا أن يبتلي بعلم إجمالي، كما لو وجب القضاء على تقدير الفوت، فانه يعلم حينئذٍ إما بوجوب المبادرة للناقص في الوقت أو الإتيان بالتام بعده قضاء وكذا لو كان مبتلى بالعجز عن محتمل الجزئية في بعض الوقائع دون بعض، كما لو علم من نفسه القدرة يوم الجمعة والعجز يوم السبت فانه يعلم إجمالاً إما بوجوب التام عليه يوم الجمعة أو الناقص يوم السبت، فيجب الاحتياط حينئذٍ.

نعم لو تجدد العجز في أثناء الوقت لم يبعد الرجوع إلى استصحاب وجوب الناقص الحاكم على أصل البراءة والموجب لانحلال العلم الإجمالي في مثل الفرضين السابقين.

ولا بد من التأمل التام في المسألة. والله سبحانه ولي التوفيق.

الناقص أو الزائد في المشار إليه، ولذا يقال في العرف: هذا الماء كان كذا،
وشك في صيرورته كذا من غير ملاحظة زيادته ونقيصته.

ويدل على المطلب أيضاً: النبوي والعلويان المرويَات في عوالي
اللائي.

فمن النبي ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم».

وعن علي عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»، و«ما لا يدرك كله لا
يترك كله».

الاستدلال على
هذا القول بثلاثة
روايات أيضاً

وضعف أسنادها مجبور باشتهاار التمسك بها بين الأصحاب في
أبواب العبادات، كما لا يخفى على المتتبع (١).

(١) كما في باب الطهور والصلاة الاضطرابين على اختلاف مراتب
الاضطرار.

لكن مجرد موافقة المشهور في بعض الموارد للرواية لا يوجب جبرها ما لم
يثبت اعتمادهم عليها وتسالمهم على العمل بها وهو غير ثابت في المقام، خصوصاً
بعد عدم كون كتاب غوالي اللائي من الكتب المعتمدة للأصحاب، وتأخر عصره ولم
يشر فيما أعلم أحد من القدماء إلى هذه الروايات، والالما نسبت للكتاب المذكور،
كما لم يأخذوا بمضمونها في سائر أبواب الفقه؟

بل في فاقد الطهورين على ما حكي عنهم، فمن الغريب جداً أن يكون مبناهم
في الموارد المذكورة على الاجتزاء بالناقص لاستفادة كون المتعذر مأخوذاً بنحو تعدد
المطلوب لعدم إطلاق دليل جزئيه أو شرطيه، أو لقرائن خاصة كالأخبار الكثيرة
الخاصة الواردة في الموارد المتفرقة التي قد يستفيد منها الفقيه عدم الخصوصية لموردها
أو لمفروغية الحكم عند الأصحاب أو لنحو ذلك.

نعم، قد يناقش في دلالتها:

الإشكال في
دلالة الرواية
الأولى ودفعه

أما الأولى، فلاحتمال كون (من) بمعنى الباء (١) أو بيانياً (٢)، و(ما)

مصدرية زمانية.

وفيه: أن كون (من) بمعنى الباء مطلقاً وبيانياً في خصوص المقام

مخالف للظاهر بعيد (٣)، كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام.

وبالجملة: لا مجال لدعوى انجبار الأخبار المذكورة بعمل المشهور.

(١) فعن يونس أنها ترد بالمعنى المذكور مستشهداً بقوله تعالى: ﴿يَنْظُرُونَ مِنْ

طَرْفٍ خَفِيٍّ﴾.

لكن من الغريب جداً حملها على الابتدائية الواردة لبيان المنشأ نظير جرى الماء

من الميزاب، فكأن الطرف في الآية الكريمة منشأ النظر.

مع أنه لو سلم فهي بمعنى باء الاستعانة أو الآلة لا باء التعدية كما هو المدعى

في المقام.

(٢) وهي الميئنة لنوع ما قبلها مثل: خاتم من حديد. ولا يبعد رجوعها إلى

الابتدائية، أو التبعية، فكأن المراد خاتم ناش وصادر من حديد، أو بعض منه.

فلاحظ.

(٣) إما كونها بمعنى الباء فوجه بعده ما عرفت.

وإما كونها بيانية فوجه بعده أن البيانية تختص بما إذا كان ما بعدها جنساً لما

قبلها أو أصلاً، كخاتم حديد دون مثل المقام مما وقعت فيه بين الفعل ومتعلقة إذ لم

يعهد إرداة الجنس منها لكي يكون المراد به هنا: فأتوا من ذلك النوع ما استطعتم.

بل تعيين حمل (من) على التبعية.

نعم التبعض قد يكون بلحاظ الأجزاء الخارجية للمركب، وقد يكون

بلحاظ الأفراد من الكلي والذي ينفع في الاستدلال الأول، وظاهر الرواية الثاني

والعجب معارضة هذا الظاهر بلزوم تقييد الشيء - بناء على المعنى المشهور - بما كان له أجزاء حتى يصح الأمر بإتيان ما استطيع منه، ثم تقييده بصورة تعذر إتيان جميعه (١)، ثم ارتكاب التخصيص فيه بإخراج ما لا يجري فيه هذه القاعدة اتفاقاً، كما في كثير من المواضع، إذ (٢) لا يخفى أن التقييد الأولين يستفادان من قوله (٣): «فأتوا منه... الخ»، وظهوره حاكم عليهما (٤).

نعم، إخراج كثير من الموارد لازم، ولا بأس به في مقابل ذلك المجاز

بقريته السياق والمورد، فقد روى أن النبي ﷺ خطب فقال: «إن الله كتب عليكم الحج، فقال له رجل: في كل عام يا رسول الله» فأعرض عنه فكر السؤال إلى أن قال ﷺ: «فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه».

فإن المراد من اجتناب المنهي عنه اجتناب الماهية باجتناب أفرادها، لا اجتناب المركب باجتناب أجزائه، فيتعين حمل الأمر على ما ذكرنا ليناسبه ويناسب المورد. فلا مجال للاستدلال بها. فلاحظ.

(١) إذ لو أمكن الإتيان بجميعه كان هو المتعين، ولا مجال للتبعيض المستفاد من «من» بناءً على كونها للتبعيض.

(٢) تعليل لقوله: «والعجب معارضة...» وبيان لبطلان المعارضة المدعاة.

(٣) لظهوره في لزوم الإتيان بالبعض، وهو إنما يصح فيما يقبل التبعض وتعذر بعضه. لكن عرفت إن التبعض بلحاظ الأفراد لا الأجزاء.

(٤) لأن أصالة الإطلاق إنما تجري مع عدم البيان المتصل، أما معه فلا موضوع، فالبيان المتصل مانع من انعقاد الظهور في الإطلاق، لا مزاحم له بعد وجوده، كي يكون خلاف الأصل.

البعيد (١).

والحاصل: أن المناقشة في ظهور الرواية من اعوجاج الطريقة في فهم الخطابات العرفية (٢).

الإشكال في دلالة
الرواية الثانية

وأما الثانية، فلما قيل: من أن معناه أن الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور، ولا كلام في ذلك، لأن سقوط حكم شيء لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت للآخر.

فتحمل الرواية على دفع توهم السقوط في الأحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد، كما في «أكرم العلماء» (٣).

(١) وهو حمل «من» على كونها بمعنى الباء أو بيانية. لكن لا يبعد عدم صحته حتى مجازاً.

(٢) عرفت أن الرواية أجنبية عما نحن فيه، لأن التبعض فيها بلحاظ الأفراد لا الأجزاء.

مضافاً إلى أنه لا مجال لحملها على الوجوب، لاستلزامه خروج المورد، فيتعين حملها على الاستحباب أو مجرد المشروعية، لبيان أن التكاليف وإن كانت مبنية على الاكتفاء في الامتثال بصرف الوجود، إلا أن ملاكاتها قابلة للتكرار، فامتثالها لا ينافي مشروعيته بلحاظ ذلك كما هو الحال في الحج.

فلو فرض تعميمها للتبعض بلحاظ الأجزاء، لكان المتعين عدم حملها على الوجوب.

على أنه لا مجال لتعميمها للتبعض بلحاظ الأجزاء، لعدم الجامع بينه وبين التعميم بلحاظ الأفراد - الذي هو مورد الرواية - عرفاً، كما لا يخفى. فلاحظ.

(٣) فإن العرف قد يتسامحون في إطاعة الأحكام الميسورة لأجل المتعذر في

وفيه:

أولاً: أن عدم السقوط محمول على نفس الميسور لا على حكمه (١)،

دفع الإشكال

غيرها.

(١) يعني: أن ما ذكر في الإشكال إنما يتم لو كان المراد بالسقوط سقوط الحكم، إذ لا بد حينئذٍ من فرض حكمين يبقى أحدهما ويسقط الآخر، فلا بد من فرض الواجبين استقلاليين، أما لو كان المراد سقوط نفس الفعل - كما هو ظاهر الرواية - فلا يلزم إلا تعدد الفعلين الذين يكون أحدهما ميسوراً والآخر معسوراً، وإن كانا جزئياً مركب واحد واجب بوجوب استقلالي واحد.

وحينئذٍ فحيث كان بيان هذا المعنى لغواً في الأمور التي يعلم بعدم الارتباط بينها كالصلاة والصوم تعين حمله على الواجبات الارتباطية التي هي أجزاء لمركب واحد ظاهر أدلته الارتباطية - كما في المقام - وعلى الواجبات الاستقلالية التي قد يتوهم من دليلها الارتباط بينها كأفراد العموم الأفرادي، كما لو قيل: أكرم كل عالم، فلم يتمكن إلا من إكرام عشرة منهم. ويصح الاستدلال بها في المقام.

أقول: ظاهر الرواية الشريفة المفروغية عن تحقق مقتضي الثبوت في الميسور ودفع احتمال سقوطه بسبب المعسور، الذي هو أمر ارتكازي عرفي لا بيان تحقق مقتضي ثبوته، الذي هو أمر تعبدية شرعي، ومن الظاهر أن مقتضي ثبوت الميسور في الأجزاء الارتباطية هو ثبوت مقتضي المركب التام المعلوم ارتفاعه بالتعذر، فوجوب الناقص محتاج إلى إحراز المقتضي له، ولا يكفي فيه عدم المسقط، فلا تنهض بإثباته الرواية.

وبعبارة أخرى: ظاهر الرواية الشريفة رفع احتمال سقوط الميسور بعد فرض ثبوت مقتضيه لبيان قضية ارتكازية عقلائية، لا التصرف في أصل الجعل بنحو يكون ناظراً لأدلته الأولية وشارحاً ومبيناً لحال الأجزاء وأنها ناشئة عن مقتضيات متعددة لا يوجب سقوط بعضها بالتعذر سقوط الآخر، خلافاً لظهور أدلتها في الارتباطية

فالمراد به عدم سقوط الفعل الميسور بسبب سقوط المعسور يعني: أن الفعل الميسور إذا لم يسقط عند عدم تعسر شيء فلا يسقط بسبب تعسره. وبعبارة أخرى: ما وجب عند التمكن من شيء آخر فلا يسقط عند تعسره. وهذا الكلام إنما يقال في مقام يكون ارتباط وجوب الشيء بالتمكن من ذلك الشيء الآخر محققاً ثابتاً من دليله كما في الأمر بالكل، أو متوهماً كما في الأمر بما له عموم أفرادى.

وثانياً: أن ما ذكر من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور، كاف في إثبات المطلوب، بناء على ما

ووحدة الغرض، فإن هذا أمر شرعي تعبدى لا يناسبه لسان الرواية المتعرض للسقوط لا غير.

ولأجل ذلك يتعين حملة على ما إذا تعذر امتثال بعض مراتب التكليف، وأنه لا يوجب سقوط تمام مراتبه، بعد الفراغ عن كونها انحلالية ملحوظة بنحو تعدد المطلوب، أو على التكاليف المتعددة التي هي من سنخ واحد كأفراد العموم ونحوها مما قد يتسامح العامة في ميسوره، لتعسر المعسور، كما نشاهده في كثير من أعمال الخير التي يتركها الناس كلية لأجل عدم تهيؤها لهم بالمراتب العالية المعتد بها بنظرهم، فمن لا يستطيع تفتير صائم لا يدفع عن نفسه بشق تمره ومن لا ينهض بقضاء حاجة أخيه المؤمن لا يؤنسه بالكلمة الطيبة، معتذراً بالمعسور، غافلاً عن اغتنام الميسور، فالرواية واردة للإرشاد إلى هذا المعنى الارتكازي، وهي أجنبية عما نحن فيه جداً.

وأما دعوى شمولها لما نحن فيه ولو بالأولوية والفحوى أو عدم القول بالفصل، كما يظهر من بعض الأعظم من المحشين عليه السلام. فهي لا تخلو عن غموض. فراجع وتأمل.

ذكرنا في توجيه الاستصحاب: من أن أهل العرف يتسامحون فيعبرون عن وجوب باقي الأجزاء بعد تعذر غيرها من الأجزاء ببقاء وجوبها، وعن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها وسقوطه، لعدم مداقتهم (١) في كون الوجوب الثابت سابقاً غيرياً وهذا الوجوب الذي يتكلم في ثبوته وعدمه نفسي فلا يصدق على ثبوته البقاء، ولا على عدمه السقوط والارتفاع.

فكما يصدق هذه الرواية لو شك - بعد ورود الأمر بإكرام العلماء بالاستغراق الأفرادي - في ثبوت حكم إكرام البعض الممكن الإكرام وسقوطه بسقوط حكم إكرام من يتعذر إكرامه، كذلك يصدق لو شك بعد الأمر بالمركب في وجوب باقي الأجزاء بعد تعذر بعضه، كما لا يخفى. وبمثل ذلك يقال في دفع دعوى: جريان الإيراد المذكور على تقدير تعلق عدم السقوط بنفس الميسور لا بحكمه، بأن يقال (٢): إن سقوط المقدمة لما كان لازماً لسقوط ذمها، فالحكم بعدم الملازمة في الخبر لا بد أن يحمل على الأفعال المستقلة في الوجوب، لدفع توهم السقوط الناشيء عن إيجابها بخطاب واحد (٣).

(١) هذا وحده لا يكفي في ظهور الرواية في المطلوب، خصوصاً بعد ما ذكرنا من ظهور كونها إشارة إلى قضية ارتكازية.

(٢) بيان لكيفية توجيه الإيراد المذكور.

(٣) لعل الأولى أن يقال: للردع عن التسامح في الميسور تبعاً للمعسور. فإن عدم سقوط الواجب الاستقلالي بتعذر غيره، واضح لا يحتاج إلى تنبيه، وإنما يتسامح العامة في الفعل، فتكون الرواية واردة للردع عن ذلك والإرشاد إلى ما يقتضيه العقل كما ذكرنا.

الإشكال في دلالة
الرواية الثالثة

وأما في الثالثة، فما قيل: من أن جملة «لا يترك» خبرية (١) لا تفيد إلا الرجحان.

مع أنه لو أريد منها الحرمة (٢) لزم مخالفة الظاهر فيها، إما بحمل الجملة على مطلق المرجوحية (٣)، أو إخراج المندوبات، ولا رجحان للتخصيص.

مع أنه قد يمنع كون الجملة إنشأً، لإمكان كونه إخباراً عن طريقة الناس وأنهم لا يتركون الشيء بمجرد عدم إدراك بعضه.

مع احتمال كون لفظ (الكل) للعموم الأفرادي، لعدم ثبوت كونه حقيقة في الكل المجموعي، ولا مشتركاً معنوياً بينه وبين الأفرادي، فلعله مشترك لفظي أو حقيقة خاصة في الأفرادي، فيدل على أن الحكم الثابت

ثم إن المصنف رحمته الله قد اعتمد في الجواب عن هذا الإشكال على ما سبق منه من دعوى التسامح العرفي في صدق عدم السقوط على مثل ذلك.

بدعوى: أن الناقص وإن كان يجب بوجوب جديد لا أنه يبقى له الوجوب الأول، إلا أن العرف يتسامحون في إطلاق عدم السقوط. وقد عرفت الإشكال في الجواب بمثل ذلك.

(١) بناءً على أن (لا) في قوله لا يترك: «لا يترك» نافية والفعل مرفوع، لانهية جازمة للفعل.

(٢) يعني: لو كانت ظاهرة في الحرمة في نفسها مع قطع النظر عن خصوص المورد.

(٣) فلا تنفع فيما نحن فيه، إذ المدعى وجوب الإتيان بالناقص عند تعذر الكامل.

لموضوع عام بالعموم الأفرادي إذا لم يمكن الإتيان به على وجه العموم، لا يترك موافقته في ما أمكن من الأفراد.

ويرد على الأول: ظهور الجملة في الإنشاء الإلزامي كما ثبت في محله (١). مع أنه إذا ثبت الرجحان في الواجبات ثبت الوجوب، لعدم القول بالفصل في المسألة الفرعية (٢).

وأما دوران الأمر بين تخصيص الموصول والتجاوز في الجملة، فممنوع، لأن المراد بالموصول في نفسه ليس هو العموم قطعاً، لشموله للأفعال المباحة بل المحرمة، فكما يتعين حمله على الأفعال الراجحة بقريئة قوله: «لا يترك»، كذلك يتعين حمله على الواجبات بنفس هذه القريئة الظاهرة في الوجوب (٣).

دفع الإشكال

(١) لما حقق في محله من ظهور الجملة الخبرية في الوجوب كصيغة «افعل» مضافاً إلى احتمال كون «لا» نافية، لا نافية، كما أشرنا إليه وسيأتي الكلام في ذلك.

(٢) يعني: في الواجب المتعذر بعض أجزائه فإنه لا قائل بالفصل فيه بين الرجحان والوجوب، وإن وقع الكلام في ذلك في المسألة الأصولية، وهي ظهور الجملة الخبرية في الوجوب.

(٣) تحكياً لظهور القريئة في الوجوب على ظهور ذي القريئة في العموم للمستحبات.

لكنه موقوف على أقوائية الظهور الأول من الثاني، فمع عدم ثبوت ذلك يتعين العكس أو الإجمال إذ لا أصل لما قيل من تحكيم ظهور ذي القريئة مطلقاً.

مع أن قصور الموصول من المحرمات والمباحات ليس بقريئة قوله: «لا يترك» بل لأجل أن التعبير في الصلة بالإدراك ظاهر في كون الشيء مما ينبغي تحصيله، فيعم

وأما احتمال كونه إخباراً عن طريقة الناس، فمدفوع: بلزوم الكذب أو إخراج أكثر وقائعهم (١).

وأما احتمال كون لفظ (الكل) للعموم الأفرادي، فلا وجه له، لأن المراد بالموصول هو فعل المكلف، وكله عبارة عن مجموعه.

نعم، لو قام قرينة على إرادة المتعدد من الموصول - بأن أريد أن الأفعال التي لا يدرك كلها، كإكرام زيد وإكرام عمرو وإكرام بكر، لا يترك كلها - كان لما احتمله وجه. لكن لفظ (الكل) حينئذٍ أيضاً مجموعي لا أفرادي، إذ لو حمل على الأفرادي كان المراد: «ما لا يدرك شيء منها لا يترك شيء منها»، ولا معنى له، فما ارتكبه في احتمال العموم الأفرادي مما لا ينبغي له ولم ينفعه في شيء (٢).

المستحبات والواجبات بنفسه، وحينئذٍ يقع التعارض بين عموم الموصول وظهور الخبر في الوجوب، ولا وجه لتقديم الثاني على الأول إلا بدعوى كونه أقوى، وهو في غاية الإشكال بعد كون عموم الرواية للمستحبات ارتكازياً.

نعم لا يبعد حملها على الإرشاد إلى عدم سقوط تمام المركب المشروع في نفسه بالعجز عنه، فتشمل المستحبات والواجبات كل بحسبه نظير ما يأتي في الرواية الثانية. فلاحظ.

(١) هذا يتم لو أريد من طريقة الناس طريقهم الخارجية، أما لو أريد طريقتهم بما هم عقلاء حكماء فلا يلزم المحذور المذكور، بل هو راجع إلى كون الرواية مسوقة لبيان أمر ارتكازي عقلائي، لا تأسيسي تعبدي محض. وسيأتي توضيح ذلك.

(٢) إلا أن يكون المراد به أن الكلية والتبعض بلحاظ الأفراد للماهية الواحدة، لا لأجزاء المركب الواحد، نظير ما سبق في الرواية الأولى.

فثبت مما ذكرنا: أن مقتضى الإنصاف تامة الاستدلال بهذه الروايات، ولذا شاع بين العلماء - بل بين جميع الناس (١) - الاستدلال بها

تامة الاستدلال
بهذه الروايات

لكنه لا مجال له هنا، إذ ليس هناك ماهية يمكن إدراكها وفعلها بفعل جميع أفرادها، مع ظهور الرواية في أن الشيء من شأنه ذاتاً أن يحصل بتامه.

وهذا بخلاف الرواية الأولى فإنها تضمنت الأمر بالمقدار المستطاع ابتداءً، كما لا يخفى فيتعين الحمل على التبعض بلحاظ الأجزاء ولو بنحو يعم العام بلحاظ أفرادها من حيث كونها أجزاء لمجموعه.

نعم من القريب جداً أن تكون الرواية واردة مورد الإرشاد إلى قضية ارتكازية وهي لزوم تحصيل الفائدة القليلة مع تعذر الفائدة الكثيرة، وعدم إهمال القليل للعجز من الكثير، كما سبق في الرواية الثانية، فلا بد من الفراغ من تحقق الفائدة والملاك الناقص حتى يكون مشمولاً للرواية، وليست في مقام بيان قضية تعبدية راجعة إلى شرح حال حصل المركبات وأنه لا ارتباطية بين أجزائها حال العجز، حتى تكون حاکمة على أدلة المركبات الظاهرة في الارتباطية مطلقاً أو المجملة من هذه الجهة فإن التعبير المذكور مما ينسب منه المعنى الارتكازي جداً وعليه يبتني ما سبق من عمومها للمستحبات ارتكازاً فإنه لا وجه له لو لا كونها متعرضة لقاعدة ارتكازية فلاحظ وتأمل جيداً.

(١) الشائع بين عامة الناس ما ذكرنا، لأنه هو الأمر الارتكازي وأما المعنى الذي هو محل الكلام فهو أمر تعبدية يحتاج لأدلة خاصة ولا يدركه العرف.

وأما تطبيق المشرعة لها بحسب ارتكازاتهم في الأمور التعبدية مثل الصلاة والطهارة فهو مبني على المفروغية عن تشريعها في حال التعذر بنحو الانحلال المتسالم عليه بينهم في الجملة، ولذا يستبشع تطبيقها فيما لم يظهر فيه ذلك مثل الصوم والحج في كثير من موارده كالتبعض في أشواط الطواف والسعي أو في أعمال الحج التي قد يتعذر بعضها كلية ولو بنحو النيابة بل حتى في الصلاة في مثل تعذر بعض

في المطالب، حتى أنه يعرفه العوام، بل النسوان والأطفال.
ثم إن الرواية الأولى والثالثة وإن كانتا ظاهرتين في الواجبات (١)،
إلا أنه يعلم بجريانهما في المستحبات بتنقيح المناط العرفي (٢). مع كفاية
الرواية الثانية في ذلك (٣).

وأما الكلام في الشروط:

الأصل في
الشروط ما مرّ
في الأجزاء

فنقول: إن الأصل فيها ما مر في الأجزاء: من أن دليل الشرط إذا لم
يكن فيه إطلاق عام لصورة التعذر وكان لدليل المشروط إطلاق، فاللازم
الاقتصار في التقييد على صورة التمكن من الشرط.

عدم جريان
القاعدة المستفادة
من الروايات
في الشروط

وأما القاعدة المستفادة من الروايات المتقدمة، فالظاهر عدم
جريانها.

الركعات. فتأمل جيداً.

(١) عرفت أن الرواية الأولى محمولة على التبعض في الأفراد على كون الأمر
زائداً على صرف الوجود للاستحباب، لا للوجوب حتى في الواجبات لثلا يلزم
خروج المورد وهي حينئذٍ شاملة للمستحبات، وإن كانت أجنبية عما نحن فيه.
كما أن الرواية الثالثة شاملة للمستحبات ارتكازاً. فلاحظ.

(٢) تنقيح المناط العرفي إنما يتم بناء على ما ذكرناه في معنى الرواية الأخيرة،
لكونه أمراً عرفياً ارتكازياً، أما بناء على ما ذكره هو هو قَبْلُ فلا مجال لتنقيح المناط، لكون
القضية تعبدية لا يدرکہا العرف حتى يحكم بعموم مناطها لغير مورد الرواية.
أما الرواية الأولى فقد عرفت الكلام فيها.

(٣) لدعوى شمولها للمستحبات، بأن يراد بالسقوط ما يقابل المشروعية، لا
ما يقابل الوجوب. للإطلاق. فتأمل.

أما الأولى والثالثة، فاختصاصهما بالمركب الخارجي واضح (١).
 وأما الثانية، فلاختصاصها - كما عرفت سابقاً - بالميسور الذي كان
 له مقتضى للثبوت حتى ينفي كون المعسور سبباً لسقوطه، ومن المعلوم أن
 العمل الفاقد للشرط - كالرقبة الكافرة مثلاً - لم يكن المقتضي للثبوت فيه
 موجوداً (٢) حتى لا يسقط بتعسر الشرط وهو الإيثار.
 هذا، ولكن الإنصاف: جريانها في بعض الشروط التي يحكم العرف
 - ولو مساححة - باتحاد المشروط الفاقد لها مع الواجد لها.
 ألا ترى: أن الصلاة المشروطة بالقبلة أو الستر أو الطهارة إذا لم يكن

جريان القاعدة في
 بعض الشروط

(١) لاستفادة التركيب الخارجي من «من» التبعية في الأولى و«كل» في
 الثالثة.

(٢) لمبايئته للواجد للشرط، وليس هو ميسوراً منه، فما كان واجداً للمقتضي
 مباين للميسور لا عينه.

وبعبارة أخرى: ليس الشك في بقاء المقتضي فيما كان واجداً له، بل في حدوث
 المقتضي لما كان فاقداً له.

وفيه: أن فاقد الجزء كفاقد الشرط مباين للواجد بها هو واجد بمقتضى
 الارتباطية المستفادة من الأدلة، فإن استفيد من الرواية شرح مقتضى الجعل الأولى
 وبيان عدم الارتباطية في حال التعذر، جرى ذلك في المقامين، وإن استفيد منها
 الإرشاد للإتيان بالميسور بعد الفراغ عن كونه واجداً للمقتضي كما ذكرنا - امتنع
 جريانها في المقامين، والتفريق بينهما غير ظاهر.

نعم لا بد من فرض كون الشرط من سنخ القيد الزائد على الذات، لا المقوم
 لها. فلاحظ.

فيها هذه الشروط، كانت عند العرف هي التي فيها هذه الشروط، فإذا تعذر أحد هذه صدق الميسور على الفاقد لها، ولولا هذه المساحة لم يجز الاستصحاب بالتقرير المتقدم (١).

نعم، لو كان بين واجد الشرط وفاقده تغاير كلي في العرف - نظير الرقبة الكافرة بالنسبة إلى المؤمنة (٢)، أو الحيوان الناهق بالنسبة إلى الناطق، وكذا ماء غير الرمان بالنسبة إلى ماء الرمان - لم يجز القاعدة المذكورة.

ومما ذكرنا (٣) يظهر ما في كلام صاحب الرياض (٤)، حيث بنى

النظر فيما ذكره
صاحب الرياض

(١) لكن عرفت أن لا عبرة بذلك في أمثال المقام، فالعمدة ما ذكرنا.

(٢) الظاهر أن الإيمان من القيود الزائدة على الذات لا المقومة لها، فهي

كالستر والطهارة.

نعم عدم جريان القاعدة هو المناسب للمرتكزات التشريعية من حيث أن

عتق غير المؤمن مما يبعد وجود المقتضي فيه.

لكنه إنما ينفع بناءً على ما ذكرنا من عدم جريان الرواية إلا بعد الفراغ عن

ثبوت المقتضي، أما بناءً على أن الرواية شارحة لأدلة الجعل وظاهرة في ثبوت المقتضي

في الميسور بعد التعذر فلا ينفع ذلك مع فرض الشك، كما يظهر بأدنى تأمل.

(٣) يعني: من جريان قاعدة الميسور في الأجزاء والشروط إذا كان الفاقد لها

متحدداً مع الواجد عرفاً.

(٤) قال في الرياض: «ولو تعذر السدر والكافور كفت المرة بالقراح عند

المصنف وجماعة، لفقد المأمور به بفقد جزئه بعد تسليمه، وهو كذلك إذا دلت

الأخبار على الأمر بالمركب وليس كذلك، لدلالة أكثرها - وفيها الصحيح وغيره

- على الأمر بتغسيه بهاء وسدر، فالمأمور به شيئان متميزان وإن امتزجا في الخارج،

وليس الاعتماد في إيجاب الخليطين على ما دل على الأمر بتغسيه بهاء السدر خاصة،

وجوب غسل الميت بالماء القراح بدل ماء الصدر، على: أن ليس الموجود في الرواية الأمر بالغسل بهاء الصدر على وجه التقييد، وإنما الموجود: «وليكن في الماء شيء من الصدر».

توضيح ما فيه (١): أنه لا فرق بين العبارتين، فإنه إن جعلنا ماء الصدر من القيد والمقيد، كان قوله: «وليكن فيه شيء من الصدر» (٢) كذلك، وإن كان من إضافة الشيء إلى بعض أجزائه (٣) كان الحكم فيها

حتى يرتفع الأمر بارتفاع المضاف إليه وبعد تسليمه لا نسلم فوات الكل بفوات الجزء بعد قيام المعبرة بإتيان الميسور وعدم سقوطه بالمعسور...» وكلامه كما ترى ظاهر في خلاف ما نقله المصنف رحمته وإن كان هو خلاف الظاهر أيضاً.

(١) لا يخفى أن ما ذكره رحمته لو تم لا دخل له بما سبق من جريان قاعدة الميسور في الشروط وعدمه، إذ كون العبارتين راجعتين إلى معنى واحد مبني على صرف الاستظهار، ولا دخل له بشيء من المباني السابقة.

(٢) لا يخفى أن هذه العبارة لم يذكرها في الرياض.

ولو سلمت أمكن دعوى ظهورها في كون وضع الصدر من باب تعدد المطلوب، وأنه واجب في واجب، الذي لا إشكال معه في عدم سقوطها معاً بتعذر أحدهما، لا من باب التقييد، بخلاف قوله: اغسله بهاء الصدر، فإنه لا مجال فيه لهذا الاحتمال.

نعم العبارة التي ذكرها في الرياض، وهي اغسله بهاء وسدر، لا مجال فيها لذلك، بل هي ظاهرة في التقييد أيضاً - خلافاً لما يظهر من الرياض - لوحدة المأمور به - وهو الغسل - وتعدد متعلقه - أعنى الماء والصدر - لا يقتضي تعدده كما لعله ظاهر.

(٣) هذا لا مجال له في قوله: بهاء الصدر، لكون الصدر مابيناً للماء فلا بد من

واحداً.

ودعوى: أنه من المقيد، لكن لما كان الأمر الوارد بالمقيد مستقلاً، فيختص بحال التمكّن، ويسقط حال الضرورة (١)، وتبقى المطلقات غير مقيدة بالنسبة إلى الفاقد.

مدفوعة: بأن الأمر في هذا المقيد للإرشاد وبيان الاشتراط (٢)، فلا يسقط بالتعذر، وليس مسوقاً لبيان التكليف، إذ التكليف المتصور هنا هو التكليف المقدمي، لأن جعل السدر في الماء مقدمة للغسل بهاء السدر المفروض فيه (٣) عدم التركيب الخارجي، لأجزاء خارجية (٤) له حتى

رجوعه إلى تقييد الغسل الواجب لا غير.

(١) لنظير ما سبق في مبحث النقيصة السهوية من أنه إذا كان الجزء أو الشرط مستفادين من الحكم التكليفي اختصا بحال الالتفات إذ لا خطاب مع الغفلة، بخلاف ما لو كان لهما إطلاق يشمل حال الغفلة، كما في: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» و«لا صلاة إلا بطهور» فراجع.

(٢) تقدم الكلام في نظير ذلك في مبحث النقيصة السهوية. فراجع.

(٣) يعني: في الغسل بهاء السدر.

(٤) لكن حتى لو كان جزءاً خارجياً أمكن فرض الارتباطية فيه، للارتباطية بين وجوب الأجزاء في المركب، وحينئذ فسقوطه بالتعذر يقتضي المركب، إلا بناءً على قاعدة الميسور التي ليست محلاً لكلام الرياض، إذ صدر كلامه واردة لبيان عدم السقوط مع قطع النظر عن القاعدة فالأولى للمصنف عليه السلام أن يقول: لا واجباً مستقلاً.

يسقط عند التعذر (١)، فتقييده بحال التمكن ناش من تقييد وجوب ذمها، فلا معنى لإطلاق أحدهما وتقييد الآخر (٢)، كما لا يخفى على المتأمل.

ويمكن أن يستدل على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه، برواية عبد الأعلى مولى آل سام، قال:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾، إمسح عليه».

فإن معرفة حكم المسألة - أعني المسح على المرارة من آية نفي الحرج - متوقفة على كون تعسر الشرط غير موجب لسقوط المشروط، بأن يكون المنفي - بسبب الحرج - مباشرة اليد الماسحة للرجل الممسوحة (٣)، ولا ينتفي بانتفائه أصل المسح المستفاد وجوبه من آية الوضوء، إذ (٤) لو كان سقوط المعسور - وهي المباشرة - موجباً لسقوط أصل المسح، لم يمكن معرفة وجوب المسح على المرارة من مجرد نفي الحرج، لأن نفي الحرج يدل على سقوط المسح في هذا الوضوء رأساً، فيحتاج وجوب المسح على المرارة

الاستدلال برواية عبد الأعلى على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه

(١) يعني: مع بقاء المركب الناقص.

(٢) يعني: حتى يكون مقتضى إطلاق وجوب ذي المقدمة وجوبه بعد سقوط

التعذر.

(٣) يعني: التي هي من سنخ الشرط.

(٤) تعليل لقوله: «فإن معرفة حكم المسألة...».

إلى دليل خاص خارجي (١).

فرعان:

لو دار الأمر
بين ترك الجزء
وترك الشرط

الأول: لو دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط، كما في ما إذا لم يتمكن من الإتيان بزيارة عاشوراء بجميع أجزائها في مجلس واحد - على القول باشتراط اتحاد المجلس فيهما (٢) - فالظاهر تقديم ترك الشرط، فيأتي بالأجزاء تامة في غير المجلس، لأن فوات الوصف أولى من فوات الموصوف، ويحتمل التخيير (٣).

(١) يعني: غير الآية. لكن من الظاهر أن المسح على الماراة ليس ميسوراً عرفياً للمسح على البشرية، بل هو من سنخ البدل، حيث أن المباشرة مقومة لصدق المسح على الرجل المستفاد من آية الوضوء وليست من القيود الزائدة عليه، فلا بد أن يكون الاستدلال مبنياً على المفروغية عن بدلية الجبائر، لا على المفروغية من جريان قاعدة الميسور في الشروط الذي هو محل الكلام.

(٢) لا يخفى أنه لا عجز هنا عن الجزء أصلاً، والعجز إنما هو عن الشرط، وهو اتحاد المجلس لا غير.

إذ المراد به هو اتحاد المجلس في الجميع، ومع التبويض في مجلس واحد لا يحصل الشرط المذكور وإنما يصح فرض ذلك فيما يكون نقصه غير مخل بتمامية الواجب شرعاً، كالسورة في الصلاة، فان نقصها لا ينافي تمامية الصلاة بالسلام شرعاً أما في مثل زيارة عاشوراء فيتعين ترك الشرط خاصة والمحافظة على تمام الاجزاء، لما ذكرنا.

نعم لو فرض تشريع صورة ناقصة للزيارة، بحيث يصدق فيها الانتهاء من الزيارة كالصلاة بلا سورة. لكنه لم يثبت. فلاحظ.

(٣) لعدم وضوح التعليل السابق، وهو التعليل بأن فوات الوصف أولى من

الثاني: لو جعل الشارع للكل بدلاً اضطرارياً كالتيمم، ففي تقديمه على الناقص وجهان:
من أن مقتضى البدلية كونه بدلاً عن التام فيقدم على الناقص كالمبدل.

لو جعل
الشارع للكل
بدلاً اضطرارياً

ومن أن الناقص حال الاضطرار تام، لانتفاء جزئية المفقود (١)،

فوات الموصوف.

لكن مقتضى القاعدة في التزاحم في الأجزاء والشرائط هو أنه مع العلم بأهمية أحد الأمرين المعين يتعين المحافظة عليه وترك الآخر.
وكذا مع احتمال الأهمية في أحد الطرفين فقط، للشك في العجز عنه وفي تحقق العذر في تركه.

وأما مع احتمال الأهمية في كل من الطرفين فيتعين الاحتياط بتكرار المركب مع كل منهما، لاحتمال عدم سقوطه. إلا أن يتعذر الاحتياط أو يعلم بعدم وجوبه، فيتعين التخيير. وكذا مع العلم بالتساوي.

(١) ليس مفاد قاعدة الميسور - لو تمت - تمامية الناقص، فإن مجرد وجوبه إنما يكشف من عدم الارتباطية بينه وبين المتعذر حال التعذر، لا عن تمامية المسمى - كالوضوء والغسل والصلاة - بدونه وحيثئذٍ فمقتضى دليل بدلية البدل حال تعذر المبدل تشريع البدل، إذ لا يراد به الا تعذر التام المفروض في المقام.

نعم ظاهر أدلة قاعدة الميسور في الموارد الخاصة كالوضوء والغسل والصلاة تقديمها على الأبدال الاضطرارية كالتيمم والقضاء، إلا أن ذلك لقرائن خاصة لعدم إمكان حملها على صورة تعذر البدل الاضطراري، وهذا بخلاف أدلة قاعدة الميسور العامة، لإمكان حملها على ذلك، أو على صورة تشريع بدل اضطراري.

فيقدم على البدل كالتام، ويدل عليه رواية عبد الأعلى المتقدمة (١).

(١) عرفت أنها لا تدل على جريان قاعدة الميسور، بل على بدلية المسح على الجبيرة عن المسح على البشرة، ولا إشكال في مثله في تقديم الإتيان ببديل الجزء على الإتيان ببديل المركب، لأن مقتضى بدلية البدل عن الجزء تحقق المركب به، فيكون المركب مقدوراً، فلا يشرع بدله - كالتيتم - لاختصاص مشروعيته بحال تعذر المركب بخلاف قاعدة الميسور، كما سبق.

والحاصل: إن دليل بدلية البدل عن الجزء حاكم على دليل بدلية المركب، ودليل بدلية بدل المركب، حاكم على قاعدة الميسور في المركب، لأنها تقتضي وجوب الباقي ذاتاً، فمع فرض تشريع البدل عن المركب لا يجب الباقي قطعاً لأن ظاهر دليل البدل أنه بدل عن تمام الأجزاء، حتى المقدور منها. فتأمل جيداً.

الأمـر الثالث

لو دار الأمر بين الشرطية والجزئية، فليس في المقام أصل كلي يتعين به أحدهما، فلا بد من ملاحظة كل حكم يترتب على أحدهما (١) وأنه موافق للأصل أو مخالف له.

لو دار الأمر بين الشرطية والجزئية

(١) لو فرض اختلافهما في الحكم، كما لو قيل بجريان قاعدة الميسور في الأجزاء دون الشرائط فإن مقتضى أصالة البراءة من وجوب الباقي إلحاق المتعذر بالشرط.

الأمر الرابع

لو دار الأمر بين
كون الشيء
شروطاً أو مانعاً أو
بين كونه جزءاً
أو زيادة مبطله

لو دار الأمر بين كون شيء شرطاً أو مانعاً، أو بين كونه جزءاً أو كونه زيادة مبطله، ففي التخيير هنا، لأنه من دوران الأمر في ذلك الشيء بين الوجوب والتحريم. أو وجوب الاحتياط بتكرار العبادة وفعالها مرة مع ذلك الشيء وأخرى بدونه، وجهان:

وجهان في
المسألة

مثاله: الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة، حيث قيل بوجوبه وقيل بوجوب الإخفات وإبطال الجهر، وكالجهر بالبسملة في الركعتين الأخيرتين، وكتدارك الحمد عند الشك فيه بعد الدخول في السورة (١).

(١) كان منشأ الشك فيه احتمال عدم جريان قاعدة التجاوز في أبعاض القراءة، فمقتضى الاستصحاب لزوم الإتيان بالحمد، واحتمال جريانها فتكون الحمد مبطله، لأنها زيادة ظاهراً.

لكن فيه: أنه يمكن الإتيان بالحمد احتياطاً، فلا تكون زيادة بعد الدليل على جواز قراءة القرآن في الصلاة.

ولعله لهذا يمكن التكرار في المثالين الأولين، فيأتي بالبسملة والقراءة جهراً

فقد يرجح الأول:

أما بناء على ما اخترناه: من أصالة البراءة مع الشك في الشرطية والجزئية، فلأن المانع من إجراء البراءة عن اللزوم الغيري في كل من الفعل والترك ليس إلا لزوم المخالفة القطعية، وهي غير قاذحة (١)، لأنها لا تتعلق بالعمل، لأن واحداً من فعل ذلك الشيء وتركه ضروري مع العبادة، فلا يلزم من العمل بالأصل في كليهما معصية متيقنة (٢)، كما كان

واخفاتها، فإن مانعية الجهر أو الاخفات على تقديرها مختصة بالقراءة التي هي جزء من الصلاة لا في مطلق قراءة القرآن ولو لا بقصد الجزئية.
فالأولى التمثيل بما تكون زيادة مخلة مطلقاً ولو لا بقصد الجزئية كالركوع والسجود. فلاحظ.

(١) يعني في المقام.

(٢) لكن هذا لا يمنع من منجزية العلم الإجمالي بوجوب أحدهما بعد إمكان الاحتياط فيه بالتكرار، فإن أصالة عدم وجوب كل منهما بخصوصه إنما تجوز البناء على مضمونها لو كان مورداً لأثر عملي، أما وجوب أحدهما المردد المعلوم فلا وجه لمنعها عنه، فيتجزأ، فالمقام. ملحق بالمتباينين، لرجوعه إلى الدوران بين وجوب المقيد بوجود المشكوك ووجوب المقيد بعدمه، وما هو بشرط شيء مباين لما هو بشرط لا، فالمقام نظير الدوران بين القصر والتام والظهر والجمعة.

ومنه يظهر الفرق بين المقام وموارد الدوران بين وجوب شيء وحرمة استقلاً، فإن العلم الإجمالي فيها لما امتنع الاحتياط على طبقه لم يكن منجزاً، فلم يكن مانعاً من جريان الأصول في كل من الطرفين لو فرض له أثر عملي.

ومن ثم كانت سيرة الفقهاء - خصوصاً المتأخرين منهم - على الإلزام بالاحتياط في مثل ما نحن فيه.

يلزم في طرح المتبائنين كالظهر والجمعة.

وبتقرير آخر: إذا أتى بالعبادة مع واحد منهما قبح العقاب من جهة اعتبار الآخر في الواقع لو كان معتبراً، لعدم الدليل عليه، وقبح المؤاخذة من دون بيان (١)، فالأجزاء المعلومة مما يعلم كون تركها منشأً للعقاب، وأما هذا المردد بين الفعل والترك فلا يصح استناد العقاب إليه، لعدم العلم به، وتركها جميعاً غير ممكن (٢) حتى يقال: إن العقاب على تركها معاً ثابت، فلا وجه لنفيه عن كل منهما.

وأما بناء على وجوب الاحتياط عند الشك في الشرطية والجزئية، فلأن (٣) وجوب الاحتياط فرع بقاء وجوب الشرط الواقعي المردد بين

نعم لو فرض ضيق الوقت وعدم التمكن من التكرار لحقه حكم الاضطرار إلى بعض الأطراف في الشبهة التحريمية من منجزية العلم الإجمالي بنحو يقتضي حرمة المخالفة القطعية فيختار أحدهما - كما هو مختار المصنف رحمته أو سقوطه عن المنجزية مطلقاً، فيجوز تركها معاً بترك أصل الواجب، كما هو الظاهر، إلا أن يعلم حينئذٍ بسقوط الشرط لأهمية الواجب فيتعين التخيير. فلاحظ.

(١) يكفي في البيان المصحح للعقاب العلم الإجمالي بعد ما عرفت من إمكان موافقته القطعية بالتكرار، ومخالفته القطعية بترك كلا الفعلين الواجد للمشكوك والفاقد له.

(٢) عرفت إمكانه. على أنه يكفي في منجزية العلم الإجمالي إمكان الموافقة القطعية.

(٣) تعليل للتخيير بناءً على وجوب الاحتياط في الشك في الجزئية والشرطية.

ولا يخفى أنه بناءً على ما سبق منه من عدم إمكان منجزية العلم الإجمالي،

الفعل والترك (١)، وإيجابه (٢) مع الجهل مستلزم لإلغاء شرطية الجزم بالنية واقتران (٣) الواجب الواقعي بنية الإطاعة به بالخصوص مع التمكن، فيدور الأمر بين مراعاة ذلك الشرط المراد، وبين مراعاة شرط الجزم بالنية (٤).

وبالجملية: فعدم وجوب الاحتياط في المقام، لمنع اعتبار ذلك الأمر المراد بين الفعل والترك في العبادة واقعاً في المقام - نظير القول بعدم وجوب الاحتياط بالصلاة مع اشتباه القبلة، لمنع شرطية الاستقبال مع الجهل - لا

لعدم المخالفة القطعية ولا الموافقة يتعين عدم جريان الاحتياط بلا حاجة إلى الوجه الآتي، ولذا نقول به فيما لو تعذر الجمع بسبب ضيق الوقت ونحوه. فتأمل جيداً.

(١) يعني: أن الاحتياط إنما يجب لتحصيل الشرط الواقعي، فإذا فرض سقوطه فلا موضوع للاحتياط.

(٢) يعني: إيجاب الاحتياط هنا.

(٣) عطف تفسير على قوله: « الجزم بالنسبة ».

(٤) لكن ذلك موقوف على أهمية شرطية الجزم بالنية من الشرط المراد، وقد سبق من المصنف رحمته في التنبيه الأول من تنبيهات المسألة الرابعة من مسائل دوران الواجب بين متباينين أن الجزم بالنية لو كان معتبراً في العبادة لكان متأخراً رتبة عن سائر الشروط.

ولو فرض التردد في الأهم تعين سقوط شرطية الجزم بالنية لتعذره مع التردد المذكور.

نعم لو فرض العلم بأهميته استلزم العلم بسقوط الشرط الآخر، فيكون مقدوراً. وقد سبق تمام الكلام في ذلك في التنبيه المذكور.

لعدم وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به.

وجوب الاحتياط
والدليل عليه

هذا، وقد يرجح الثاني (١) وإن قلنا بعدم وجوبه (٢) في الشك في الشرطية والجزئية، لأن مرجع الشك هنا إلى المتبائنين (٣)، لمنع جريان أدلة نفي الجزئية والشرطية عند الشك في المقام من العقل والنقل.

وما ذكر: من أن إيجاب الأمر الواقعي المراد بين الفعل والترك مستلزم لإلغاء الجزم بالنية، مدفوع بالتزام ذلك، ولا ضير فيه، ولذا وجب تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين، وإلى الجهات الأربع، وتكرار الوضوء بالماءين عند اشتباه المطلق والمضاف مع وجودهما (٤)، والجمع بين الوضوء والتيمم إذا فقد أحدهما (٥).

مع أن ما ذكرنا في نفي كل من الشرطية والمانعية بالأصل إنما يستقيم لو كان كل من الفعل والترك توصلياً على تقدير الاعتبار، وإلا فيلزم من العمل بالأصلين مخالفة عملية (٦)، كما لا يخفى.

(١) وهو لزوم الاحتياط بتكرار العبادة.

(٢) يعني: بعدم وجوب الاحتياط.

(٣) كما ذكرنا قريباً.

(٤) بأن يكون هناك إناء ان يعلم بأن أحدهما مطلق، ويتعذر تعيينه.

(٥) بأن لا يكون عند المكلف إلا إناء واحد لا يعلم بأن ماءه مطلق أو

مضاف.

(٦) تقدم منه في التنبيه الرابع من تنبيهات القطع أنه يعتبر في حصول المخالفة القطعية كون أحدهما المعين تعدياً، وتقدم منه في المسألة الأولى من مسائل الدوران بين الوجوب والحرمة أنه يكفي في حصولها أن لا يكونا توصليين، سواءً كانا

والتحقيق: أنه إن قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشك في الشرطية والجزئية وعدم حرمة المخالفة القطعية للواقع إذا لم تكن عملية، فالأقوى التخيير هنا (١)، وإلا تعين (٢) الجمع بتكرار العبادة، ووجهه يظهر مما ذكرنا.

التحقيق
في المسألة

تعبدين أم كان أحدهما المعين تعبدياً، وتقدم فيه منا توجيه الاختلاف المذكور. وكيف كان فقد يقال في المقام بإمكان المخالفة القطعية لأن الإتيان بالمشكوك لا بقصد القرية يوجب القطع بالمخالفة إما لكونه جزءاً لعبادة فيعتبر في أمثاله قصد القرية، ومع عدمه يتحقق العصيان، أو لكونه زيادة مبطللة. فتأمل.

(١) لم يتضح وجهه بعد ما عرفت منا ومنه ﷺ، بل يتعين الاحتياط بالتكرار خروجاً عن العلم الإجمالي الذي لا مانع من منجزيته، لما ذكرنا.

ومنه يظهر اضطراب كلام المصنف ﷺ وابتناؤه على مبانٍ لا يلتزم بها في غير المقام.

(٢) يعني: إن قلنا بوجوب الاحتياط في الشك في الشرطية والجزئية. هذا وقد عرفت عدم الفرق بين البناء على البراءة والاحتياط في الوجوه المتقدمة المقتضية للتخيير أو الاحتياط في المقام، فالفرق في النتيجة بين المبنيين في غير محله كما يظهر بالتدبر. والله سبحانه ولي التوفيق.

المطلب الثالث

في اشتباه الواجب بالحرام

بأن يعلم أن أحد الفعلين واجب والآخر محرم، واشتبه أحدهما بالآخر (١). وأما لو علم أن واحداً من الفعل والترك واجب والآخر محرم (٢)، فهو خارج عن هذا المطلب، لأنه من دوران الأمر بين الوجوب والحرمة (٣) الذي تقدم حكمه في المطلب الثالث من مطالب الشك في التكليف.

(١) كما لو علم بوجوب إكرام العادل وحرمة إكرام الفاسق واشتبه أحدهما بالآخر.

(٢) كما لو دار الأمر في إكرام العالم الفاسق بين الوجوب والحرمة، فعلى الأول يجب فعله ويحرم تركه وعلى الثاني بالعكس.

(٣) حيث لا يعتنى بوجود الحرام ولا بوجود الواجب، وإنما يعلم إجمالاً بأحدهما بخلاف ما نحن فيه.

والحكم فيما نحن فيه: وجوب الإتيان بأحدهما وترك الآخر
مخيراً (١) في ذلك، لأن الموافقة الاحتمالية في كلا التكليفين (٢) أولى من
الموافقة القطعية في أحدهما مع المخالفة القطعية في الآخر، ومنشأ ذلك: أن
الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن بارتكاب الضرر المقطوع (٣)،
والله أعلم.

(١) يعني: ولا يجوز تركها معاً ولا فعلهما معاً المستلزمين للموافقة القطعية
في أحد التكليفين مع المخالفة القطعية في الآخر.

(٢) وهي تحصل بفعل أحد الأمرين وترك الآخر.

(٣) إن كان المراد من الضرر المعصية المتوقعة على التنجز فلا تنجز في المقام
بعد العجز عن الاحتياط حتى الاحتمالي، لاقتران احتمال الموافقة باحتمال المخالفة.
وإن كان المراد به الحرام الواقعي فهو معلوم لا محتمل، ولا أهمية له بعد عدم
تنجزه.

والظاهر الحكم في المقام بالتخير بين فعلهما وتركها وترك أحدهما مع فعل
الآخر، إذ ليست الموافقة الاحتمالية المشفوعة بالمخالفة الاحتمالية في التكليفين معاً
بأولى من الموافقة القطعية في أحدهما المشفوعة بالمخالفة القطعية في الآخر.

وعليه يبتني كون التخير في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة استمرارياً،
الذي تقدم من المصنف رحمته اختياره هناك، وإن أنكره في مباحث القطع.

نعم بناءً على أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة يتعين تركها معاً احتياطاً
للحرام وإن استلزم العلم بثبوت الواجب.

لكنه غير ثابت، كما تقدم في مبحث الدوران بين الوجوب والحرمة. فراجع
والله سبحانه العالم العاصم وله الحمد وحده.

خاتمة

فيما يعتبر في العمل بالأصل

ما يعتبر في
العمل بالاحتياط

والكلام: تارة في الاحتياط، وأخرى في البراءة:
أما الاحتياط:

لا يعتبر في
الاحتياط إلا
إحراز الواقع

فالظاهر: أنه لا يعتبر في العمل به أمر زائد على تحقق موضوعه،
ويكفي في موضوعه إحراز الواقع المشكوك فيه به (١) ولو كان على خلافه
دليل اجتهادي بالنسبة إليه، فإن قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شيء
لا يمنع من الاحتياط فيه، لعموم أدلة رجحان الاحتياط (٢)، غاية الأمر

(١) يعني: بالاحتياط، والجار والمجرور متعلق بقوله: «إحراز الواقع...».

(٢) كان المراد بها الأخبار الآمرة به، التي تقدم منه بُيِّنَ في الشبهة التحريمية
حملها على الإرشاد لكن الظاهر اختصاصها بما إذا كانت الشبهة منجزة ولا إلى لزومه
في خصوص صورة تنجز الشبهة، فلا تعم ما نحن فيه.

فالعمدة في وجه مشروعية الاحتياط إطلاق أدلة الواقع المقتضية لرجحان

عدم وجوب الاحتياط. وهذا (١) مما لا خلاف فيه ولا إشكال.

إنما الكلام يقع في بعض الموارد، من جهة تحقق (٢) موضوع الاحتياط وإحراز الواقع، كما في العبادات المتوقفة صحتها على نية الوجه، فإن المشهور أن الاحتياط فيها غير متحقق إلا بعد فحص المجتهد عن الطرق الشرعية المثبتة لوجه الفعل، وعدم عثوره على طريق منها، لأن (٣) نية الوجه حينئذٍ ساقطة قطعاً (٤).

المشهور عدم تحقق الاحتياط في العبادات إلا بعد الفحص

فإذا شك في وجوب غسل الجمعة واستحبابه، أو في وجوب السورة واستحبابها، فلا يصح له الاحتياط بإتيان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعية، لأنه لا يتمكن من الفعل بنية الوجه، والفعل بدونها غير مجد بناء على اعتبار نية الوجه، لفقد الشرط (٥)، فلا يتحقق قبل الفحص إحراز الواقع. فإذا تفحص: فإن عثر على دليل الوجوب أو الاستحباب،

موافقته مع الشبهة على تقدير ثبوته، وهو المطابق للمرتكزات العقلانية من حيث اشتماله على الانقياد، وقد تقدّم في التنبيه الثالث من تنبيهات الشبهة التحريمية البدوية لعدم النص ما له نفع في المقام. فراجع.

(١) يعني: إنه يكفي في الاحتياط تحقق موضوعه.

(٢) يعني: من جهة الكلام في تحقق...

(٣) تعليل لتحقيق الاحتياط بعد الفحص عن الطرق الشرعية المثبتة لوجه الفعل وعدم العثور على طريق منها.

(٤) كما تقدم منه في مباحث القطع والانسداد والبراءة والاشتغال تصریحاً أو تلويحاً. فراجع.

(٥) تعليل لقوله: «والفعل بدونها غير مجد بناءاً...».

أتى بالفعل ناوياً لوجوبه أو استحبابه، وإن لم يعثر عليه فله أن يعمل بالاحتياط، لأن المفروض سقوط نية الوجه، لعدم تمكنه منها.

المشهور بطلان
عبادة تارك طريقي
الاجتهاد والتقليد

وكذا لا يجوز للمقلد الاحتياط قبل الفحص عن مذهب مجتهده، نعم يجوز له بعد الفحص (١). ومن هنا قد اشتهر بين أصحابنا: أن عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد غير صحيحة وإن علم إجمالاً بمطابقتها للواقع، بل يجب أخذ أحكام العبادات عن اجتهاد أو تقليد.

ثم إن هذه المسألة - أعني بطلان عبادة تارك الطريقتين - يقع الكلام فيها في مقامين، لأن العامل التارك في عمله لطريقي الاجتهاد والتقليد: إما أن يكون حين العمل بانياً على الاحتياط وإحراز الواقع، وإما أن لا يكون كذلك (٢).

والمعلق بما نحن فيه هو الأول، وأما الثاني فسيجيء الكلام فيه في شروط البراءة. فنقول:

لو كان التارك
للطريقتين بانياً
على الاحتياط

إن الجاهل التارك للطريقتين الباني على الاحتياط على قسمين، لأن

(١) إما مع عدم العثور على فتوى مجتهده ولو لعدم الفتوى له في تلك المسألة. أو مع العثور عليها والعمل على طبقها ثم الإتيان بالمحتمل الآخر احتياطاً، على ما سبق منه ^{تتبعاً} في مبحث القطع.

هذا وقد يقال: انه مع عدم العثور على فتوى مجتهده ولو لعدم الفتوى له في تلك المسألة يجب الرجوع إلى مجتهد آخر، كما يذكر في مبحث الاجتهاد والتقليد.

اللهم إلا أن يفرض العجز عن معرفة رأي غير مجتهده أيضاً. فلاحظ.

(٢) بأن كان بانياً على الاقتصار على بعض الاحتمالات.

إحرازه للواقع: تارة لا يحتاج إلى تكرار العمل، كالاتي بالسورة في صلاته احتياطاً، وغير ذلك من موارد الشك في الشرطية والجزئية. واخرى يحتاج إلى التكرار كما في المتبائنين، كالجاهل بوجود القصر والإتمام في مسيرة أربع فراسخ، والجاهل بوجود الظهر والجمعة عليه.

أما الأول، فالأقوى فيه الصحة، بناء على عدم اعتبار نية الوجه في العمل (١). والكلام في ذلك قد حررناه في الفقه في نية الموضوع.

الأقوى الصحة
إذا لم يتوقف
الاحتياط
على التكرار

نعم، لو شك في اعتبارها ولم يقيم دليل معتبر - من شرع أو عرف (٢) - حاكم بتحقق الإطاعة بدونها، كان مقتضى الاحتياط اللازم الحكم بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل، حتى على المختار: من إجراء البراءة في الشك في الشرطية، لأن هذا الشرط ليس على حد سائر الشروط المأخوذة في المأمور به الواقعة في حيز الأمر، حتى إذا شك في تعلق الإلزام به من الشارع حكم العقل بقبح المؤاخذة المسببة عن تركه، والنقل (٣) بكونه مرفوعاً عن المكلف (٤)، بل هو على تقدير اعتباره شرطاً لتحقق الإطاعة (٥) وسقوط

(١) كما تقدم منه في دليل الانسداد.

(٢) ظاهره في مبحث القطع أنه يكفي في عدم الاجتزاء بعبادة الجاهل عدم قيام الدليل الشرعي على تحقق الإطاعة منه، وأنه لا يكفي حكم العرف بحصول الإطاعة منه. ولذا ألزم هناك بالفحص مع لزوم التكرار - اعتماداً على هذا التقرير - مع اعترافه بأن العرف يحكم بحصول الإطاعة قبله. وقد تقدم الإشكال فيه هناك.

(٣) يعني: وحكم النقل.

(٤) لمثل حديث الرفع.

(٥) لكن التحقيق أنه لا يعتبر في الإطاعة إلا موافقة المأمور به، وجميع ما

المأمور به وخروج المكلف عن العهدة، ومن المعلوم أن مع الشك في ذلك لا بد من الاحتياط وإتيان المأمور به على وجه يقطع معه بالخروج عن العهدة.

وبالجملة: فحكم الشك في تحقق الإطاعة والخروج عن العهدة بدون الشيء (١) غير حكم الشك في أن أمر المولى متعلق بنفس الفعل لا بشرط أو به بشرط كذا. والمختار في الثاني البراءة (٢)، والمتعين في الأول الاحتياط.

لكن الإنصاف: أن الشك في تحقق الإطاعة بدون نية الوجه غير متحقق، لقطع العرف بتحققها، وعدهم الآتي بالمأمور به بنية الوجه الثابت عليه في الواقع (٣) مطيعاً وإن لم يعرفه تفصيلاً، بل لا بأس بالإتيان

يعتبر عند الامتثال لا بد من إرجاعه إلى المأمور به ولو نتيجة التقييد لو فرض امتناعه فمع الشك فيه يرجع إلى الإطلاق، ومع عدمه يرجع إلى الأصل الذي هو البراءة، كما ذكرنا ذلك في مبحث القطع. وتام الكلام في مبحث التعبد والتوصيلي.

نعم لو فرض شك العامي في اعتبار مثل نية الوجه فليس له الرجوع إلى الأصل المذكور، إلا أن يقطع بمقتضاه، فيكون مجتهداً في الواقعة الخاصة، أما لو شك لزمه التقليد ولا يستقل بالنظر، لعدم إحرازه براءة ذمته بعمله، كما حقق في مبحث الاجتهاد والتقليد في نظيره. فتأمل جيداً.

(١) يعني: الذي يحتمل أخذه في الإطاعة، كقصد الوجه.

(٢) كما سبق في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين

(٣) فيقصد الوجه الواقعي على إجماله.

به بقصد القربة المشتركة بين الوجوب والندب (١) من غير أن يقصد الوجه الواقعي المعلوم للفعل إجمالاً. وتفصيل ذلك في الفقه.

إلا أن الأحوط: عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد أو التقليد بالاحتياط، لشهرة القول بذلك بين الأصحاب، ونقل غير واحد اتفاق المتكلمين (٢) على وجوب إتيان الواجب والمندوب لوجوبه أو ندبه أو لوجهيهما، ونقل السيد الرضي قده إجماع أصحابنا على بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعلم أحكامها، وتقرير أخيه الأجل علم الهدى قده له على ذلك (٣) في مسألة الجاهل بالقصر.

الأحوط
عد الاكتفاء
بالاحتياط

بل يمكن أن يجعل هذان الاتفاقان المحكيان من أهل المعقول والمنقول المعتضدان بال شهرة العظيمة، دليلاً في المسألة (٤)، فضلاً عن

(١) الفرق بينه وبين الأول: أن هذا مبني على قصد ما به الاشتراك بين الحكمين تفصيلاً، والأول مبني على قصد ما به الامتياز بينهما إجمالاً.

لكن لا يبعد ملازمة قصد الوجه بالنحو الإجمالي لقصد القربة بناءً على أن قصد القربة في طول قصد الأمر. فلاحظ.

(٢) تقدم منه في دليل الانسداد عن المحقق أنه ذكر أن ما حققه المتكلمون من وجوب إيقاع الفعل لوجهه أو وجه وجوبه كلام شعري. كما تقدم منه قده أنه يمكن الجزم بعدم اعتبار ذلك. فراجع.

(٣) تقدم في مبحث القطع التعرض لمحكى كلامهما والإشكال في الاستشهاد به. فراجع.

(٤) هذا مناف لما سبق منه في دليل الانسداد جداً.

كونها منشأ للشك الملزم للاحتياط (١)، كما ذكرنا.

وأما الثاني وهو ما يتوقف الاحتياط فيه على تكرار العبادة، فقد يقوى في النظر - أيضاً - : جواز ترك الطريقين فيه إلى الاحتياط بتكرار العبادة، بناء على عدم اعتبار نية الوجه.

لكن الإنصاف: عدم العلم بكفاية هذا النحو من الإطاعة الإجمالية، وقوة احتمال اعتبار الإطاعة التفصيلية في العبادة (٢)، بأن يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه، أنه هو الواجب عليه.

ولذا يعد تكرار العبادة - لإحراز الواقع - مع التمكن من العلم التفصيلي به أجنبياً عن سيرة المشرعة (٣)، بل من أتى بصلوات غير

(١) عرفت أنه مجرى البراءة.

(٢) لكن مجرد الاحتمال المذكور لا يمنع من التكرار بعد ما عرفت منه أنه مع حكم العرف بتحقق الإطاعة بوجه يتعين الاجتزاء به، لما هو المعلوم من حكم العرف بتحقق الإطاعة مع التكرار، إذ ليس المدعى لهم إلا المنع منه شرعاً. فتأمل. بل لو فرض عدم وضوح ذلك عند العرف أمكن الرجوع فيه إلى الأصل المقتضي للاجتزاء، كما سبق منا قريباً.

نعم لو ادعي العلم بعدم جواز التكرار من جهة الإجماع أو نحوه فلا مجال لشيء من ذلك.

لكن ما يذكر دليلاً في المقام لا يوجب، خصوصاً بعد ما عرفت من حكم العرف بتحقق الإطاعة مع التكرار.

(٣) مجرد عدم قيام السيرة عليه لو تم لا يقتضي المنع منه بعد قرب كون منشئه صعوبة الاحتياط. إلا أن يدعى كونه من المستنكرات عند المشرعة. لكنه في

محصورة لإحراز شروط صلاة واحدة - بأن صلى في موضع تردد فيه القبلة بين أربع جهات، في خمسة أثواب أحدها طاهر، ساجداً على خمسة أشياء أحدها ما يصح السجود عليه، مائة صلاة (١) - مع التمكن من صلاة واحدة يعلم فيها تفصيلاً اجتماع الشروط الثلاثة، يعد (٢) في الشرع والعرف لاعباً بأمر المولى (٣).

والفرق بين الصلوات الكثيرة وصلاتين لا يرجع إلى محصل (٤).

غير محله قطعاً.

(١) مفعول مطلق لقوله: «بأن صلى...».

(٢) خبر للموصول في قوله: «بل من أتى...».

(٣) يعني: فينأى مقام التعبد المعتبر في العبادة.

أقول: لا إشكال في أن هذا ببعض مراتبه مستلزم للغوية والعبث واللعب، لكن بشرط عدم الداعي والغرض مطلقاً، لما فيه من تضييع الجهد والعمل بلا مقابل.

أما مع الداعي لذلك ولو كان هو صعوبة تحصيل العلم التفصيلي في الجملة، فلا يلزم شيء من ذلك، وكذا لو كانت أطراف الاحتياط مما يترتب عليها غرض ديني أو دنيوي في نفسها مع قطع النظر عن تحقق الامتثال بها، اشتباه الواجب بالمستحب، لتحقق الفائدة الرافعة للغوية والعبث.

هذا مع أنّ اللعب والعبث في كيفية الامتثال لا يستلزم اللعب والعبث بنفس الأمر المنأى لمقام التعبد والامتثال، لما فيه من الاستهانة بالمولى، بل هو نظير اختيار الامتثال ببعض الأفراد المستبشعة النادرة مع عدم غرض عقلائي في اختيارها. فلاحظ.

(٤) قد يفرق بينهما بأن صعوبة مائة صلاة إنها يحسن الإقدام عليها مع امتناع

نعم، لو كان ممن لا يتمكن من العلم التفصيلي، كان ذلك منه محموداً مشكوراً.

وبإلي: أن صاحب الحدائق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ يظهر منه: دعوى الاتفاق على عدم مشروعية التكرار مع التمكن من العلم التفصيلي.

ولقد بالغ الحلي في السرائر، حتى أسقط اعتبار الشرط المجهول تفصيلاً، ولم يجوز التكرار المحرز له، فأوجب الصلاة عارياً على من عنده ثوبان مشتبهان (١) ولم يجوز تكرار الصلاة فيها، مع ورود النص به لكن من طريق الأحاد (٢)، مستنداً (٣) في ذلك إلى وجوب مقارنة الفعل الواجب لوجهه.

وكما لا يجوز الدخول في العمل بانياً على إحراز الواقع بالتكرار، كذا لا يجوز (٤) بانياً على الفحص بعد الفراغ، فإن طابق الواقع وإلا أعاده.

العلم التفصيلي أو تعسره أو صعوبة تحصيله كثيراً، أما الصلاتان فيكفي في حسنهما أدنى صعوبة في تحصيل العلم.

وإن شئت قلت: العبث واللعب إنما يكون مع عدم الغرض المصحح للعمل، فكلما كان التكرار أكثر وكان الاحتياط أصعب احتاج إلى أهمية الغرض الموجب له لشدة صعوبة تحصيل العلم التفصيلي. فتأمل جيداً.

(١) تقدم الكلام فيه في التنبيه الأول من تنبيهات المسألة الرابعة لاشتباه الواجب بغير الحرام.

(٢) وهي ليست حجة عند الحلي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ.

(٣) حال من قوله: «حتى أسقط...».

(٤) كأنه لدعوى عدم الفرق في السيرة وفي لزوم العبث، إذ التكرار في المقام

ولو دخل في العبادة بنية الجزم، ثم اتفق له ما يوجب ترده في الصحة ووجوب الإتمام، وفي البطلان ووجوب الاستئناف، ففي جواز الإتمام بانياً على الفحص بعد الفراغ والإعادة مع المخالفة وعدمه، وجهان:

لو دخل في العبادة بنية الجزم ثم اتفق ما يوجب ترده في الصحة والبطلان

من اشتراط العلم بالصحة حين العمل كما ذكرنا، ولذا لم نُجَوِّزُ هذا من أول الأمر. وبعبارة أخرى: الجزم بالنية معتبر في الاستدامة كالابتداء (١).

ومن أن المضي على العمل متردداً بانياً على استكشاف حاله بعد الفراغ، محافظة على عدم إبطال العمل - المحتمل حرمة واقعاً على تقدير صحته - ليس بأدون من الإطاعة التفصيلية، ولا ياباه العرف ولا سيرة المشرعة (٢).

وبالجملة: فما اعتمد عليه - في عدم جواز الدخول في العمل

وإن لم يكن معلوماً إلا أنه لما كان محتملاً وكان مستلزماً للعبث كان الإقدام عليه إقداماً على ما يتوقع معه العبث، وهو مستنكر كالإقدام على ما يعلم بكونه عبثاً فتأمل.

(١) هذا موقوف إلى دلالة الأدلة على اعتبار الجزم المذكور مطلقاً، والأدلة السابقة لا تقتضيه، وإنما تقتضي اعتباره في موارد السيرة، وفي موارد لزوم العبث واللعب بأمر المولى، والظاهر خروج المقام عن ذلك.

(٢) بل هو اللازم للزوم الاحتياط في الشبهة الحكمية قبل الفحص، فلما كان يحتمل في المقام القطع كان اللازم الاحتياط في ذلك، ومعه يتعذر تحصيل العلم، فيتعين سقوط نية الوجه، لما عرفت من المفروغية بينهم عن سقوطها مع تعذر تحصيل العلم، فلاحظ.

متردداً - من السيرة العرفية والشرعية، غير جارٍ في المقام.

إمكان التفصيل
بين كون الموجب
للتردد مما يعم
به البلوى وغيره

ويمكن التفصيل بين كون الحادث الموجب للتردد في الصحة مما
وجب على المكلف تعلم حكمه قبل الدخول في الصلاة، لعموم البلوى،
كأحكام الخلل الشائع وقوعها وابتلاء المكلف بها، فلا يجوز لتارك معرفتها
إذا حصل له التردد في الأثناء المضي والبناء على الاستكشاف بعد الفراغ،
لأن التردد حصل من سوء اختياره، فهو في مقام الإطاعة كالدخل في
العمل متردداً (١). وبين كونه مما لا يتفق إلا نادراً، ولأجل ذلك لا يجب
تعلم حكمه قبل الدخول، للوثوق بعدم الابتلاء غالباً، فيجوز هنا المضي
في العمل على الوجه المذكور.

هذا بعض الكلام في الاحتياط.

وأما البراءة:

ما يعتبر في
العمل بالبراءة

فإن كان الشك الموجب للرجوع إليها من جهة الشبهة في الموضوع،
فقد تقدم (٢) أنها غير مشروطة بالفحص عن الدليل المزيل لها، وإن كان

(١) هذا لا يرجع إلى محصل ولو تم لزوم البطلان حتى لو لم يعرض الشك في
الأثناء، كما لا يخفى.

فالتحقيق: أن التقصير إنما يقتضي عدم المعذورية من حيث العقاب لو فرض
تحقق فرض مخالفة الأحكام الواقعية، لا كون الجزم بمنزلة التردد. فلاحظ.

(٢) في التنبيه الرابع من تنبيهات المسألة الرابعة من مسائل الشبهة التحريمية
في مبحث الشك في التكليف.

والعمدة فيه - بعد الاتفاق ظاهراً - إطلاق أدلة البراءة الشرعية، وخصوص
بعضها كرواية مسعدة بن صدقة الظاهرة في أن المدار على الاستبانة الظاهرية في عدم

من جهة الشبهة في الحكم الشرعي، فالتحقيق: أنه ليس لها إلا شرط واحد، وهو الفحص عن الأدلة الشرعية. والكلام: يقع تارة في أصل الفحص، وأخرى في مقداره.

عدم اعتبار
الفحص في الشبهة
الموضوعية

لزوم الفحص وأما حكم العقل فقد سبق الكلام فيه هناك. فراجع.

[وجوب أصل الفحص]

أما وجوب أصل الفحص، وحاصله: عدم معذورية الجاهل المقصر في التعلم، فيدل عليه وجوه:

١- الإجماع الأول: الإجماع القطعي على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدلة.

٢- ما دلّ على وجوب حصول العلم الثاني: الأدلة الدالة على وجوب تحصيل العلم (١)، مثل آيتي: النفر

تحصيل العلم

(١) بناءً على دلالتها على الوجوب الطريقي، لأجل الوصول إلى الواقع والفراغ عنه، فيستلزم تنجز الواقع بمجرد الاحتمال، بل ولو مع الغفلة عنه، وربما عبر عنه المصنف رحمته بالوجوب المقدمي، أما لو كان مفادها الوجوب النفسي فهي إنما تدل على وجوب تحصيل العلم والعقاب على تركه، ولا تنافي معذورية الجاهل من حيث الحكم الواقعي، فلا يعاقب على مخالفته. فلا تمنع من جريان البراءة في التكليف المجهول.

ثم إن حملها على الوجوب النفسي وإن كان هو مقتضى الأصل في الأمر، إلا أنه خلاف الظاهر في المقام، بل الظاهر هو الحمل على الوجوب الطريقي، لأنه مقتضى مناسبة الحكم والموضوع، خصوصاً بعد ظهور مثل آية سؤال أهل الذكر في أنها إشارة إلى قضية ارتكازية، وسيأتي توضيح ذلك في حكم العمل بالبراءة قبل الفحص. فلا حظ.

للتفقه وسؤال أهل الذكر ، والأخبار الدالة على وجوب تحصيل العلم
وتحصيل التفقه ، والذم على ترك السؤال .

الثالث: ما دل على مؤاخذة الجهال بفعل المعاصي المجهولة (١) ،
المستلزم لوجوب تحصيل العلم ، لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضرة
العقاب:

٣- ما دلّ على
مؤاخذة الجهال

مثل قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في من غسل مجدوراً أصابته جنابة فكز فمات:
«قتلوه، قتلهم الله، ألا سألوا، ألا يمموه».

وقوله عَلَيْهِ السَّلَام لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء: «ما كان
أسوأ حالك لو مت على هذه الحالة»، ثم أمره بالتوبة وغسلها.

وما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿فلله الحجة البالغة﴾، من أنه: «يقال
للعبد يوم القيامة: هل علمت؟ فإن قال: نعم، قيل: فهلا عملت؟ وإن
قال: لا، قيل له: هلا تعلمت حتى تعمل؟».

وما رواه القمي في تفسير قوله تعالى: ﴿إن الذين توفاهم الملائكة
ظالمى أنفسهم﴾: «نزلت في من اعتزل عن أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَام ولم يقاتل معه،
﴿قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض﴾ أي لم نعلم من الحق،
فقال الله تعالى: ﴿ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها﴾، أي دين الله

(١) فإنه صريح في عدم كون الجهل عذراً حينئذ.

ثم إن كلام المصنف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قد يوهم بإطلاقه عدم كون الجهل عذراً حتى بعد
الفحص، لكن مراده خصوص صورة التقصير في الفحص، وهو الاستفادة من الأدلة
أيضاً.

وكتابه واسعا متسعا، فتنظروا فيه، فترشدوا وتهتدوا به سبيل الحق».

الرابع: أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام في المقام (١)، ٤- دليل العقل

الذي نظيره في العرفيات ما إذا ورد من يدعي الرسالة من المولى، وأتى بطومار يدعي أن الناظر فيه يطلع على صدق دعواه أو كذبها، فتأمل.

والنقل (٢) الدال على البراءة في الشبهة الحكمية معارض بما تقدم من الأخبار الدالة على وجوب الاحتياط حتى يسأل عن الواقعة، كما في صحيحة عبد الرحمن المتقدمة (٣)، وما دل على وجوب التوقف بناء

(١) لا يخفى أن هذا مخالف لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، الذي لا يراد به إلا الحجة، ومن الظاهر عدم قيام الحجة بمجرد الاحتمال مع التقصير في الفحص، بل لا تتم الحجية والتنجز إلا بوصول الحجة للعبد.

اللهم إلا أن يقال: قاعدة قبح العقاب بلا بيان لما لم تكن من القواعد اللفظية حتى يؤخذ بإطلاقها، بل هي من القواعد اللبية العقلية فلا مانع من دعوى عدم حكم العقل بها في المقام.

وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في التنبيه الرابع من المسألة الرابعة من مسائل الشبهة التحريمية فراجع.

ولعل قوله: «فتأمل» إشارة إلى بعض ما ذكرنا.

(٢) كأنه إشارة إلى دفع ما قد يقال: من أن حكم العقل بعدم المعذورية مع التقصير في الفحص محكوم لإطلاقات أدلة البراءة المقتضية لمعذورية الجاهل قبل الفحص شرعاً.

وحاصل الدفع: انه لا بد من رفع اليد عن الإطلاقات المذكورة بما دل على وجوب الاحتياط قبل السؤال... إلى آخر ما سيذكره.

(٣) في أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية

على الجمع بينها وبين أدلة البراءة بحملها على صورة التمكن من إزالة الشبهة (١).

الخامس: حصول العلم الإجمالي لكل أحد - قبل الأخذ في استعلام المسائل - بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة، ومعه لا يصح التمسك بأصل البراءة، لما تقدم من أن مجراه الشك في أصل التكليف، لا في المكلف به مع العلم بالتكليف.

٥- العلم الإجمالي

فإن قلت: هذا يقتضي عدم جواز الرجوع إلى البراءة في أول الأمر ولو بعد الفحص، لأن الفحص لا يوجب جريان البراءة مع العلم الإجمالي (٢).

قلت: المعلوم إجمالاً وجود التكاليف الواقعية في الوقائع التي يقدر

المناقشة في العلم الإجمالي

الحكمية.

(١) إذ بناءً على ذلك لا مجال للرجوع إلى عموم أدلة البراءة قبل الفحص، لاحتمال كون الشبهة مما يمكن إزالتها بالفحص، فيكون الرجوع إلى العموم حينئذٍ من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، الذي لا يجوز على التحقيق. بل قد تحمل أخبار التوقف على صورة التمكن من الفحص المفروض تحققه في المقام وإن كان لا يعلم بارتفاع الشبهة بسببه.

نعم حمل أخبار التوقف على ذلك أو على ما ذكره المصنف رحمته مما لا شاهد له بل لعله خلاف ظاهر كثير من الأخبار، وإن كان لا يبعد تمامية بعضها. فالعمدة في وجه رفع اليد عن إطلاقات البراءة هي الوجوه الأربعة المذكورة هنا.

(٢) لعدم ارتفاع الشك بالفحص، فيتعين تنجزه بسبب العلم الإجمالي.

على الوصول إلى مداركها، وإذا تفحص وعجز عن الوصول إلى مدارك الواقعة خرجت تلك الواقعة عن الوقائع التي علم إجمالاً بوجود التكاليف فيها، فيرجع فيها إلى البراءة.

ولكن هذا لا يخلو عن نظر، لأن العلم الإجمالي إنما هو بين جميع الوقائع من غير مدخلية لتمكن المكلف من الوصول إلى مدارك التكاليف وعجزه عن ذلك (١)، فدعوى اختصاص أطراف العلم الإجمالي بالوقائع

(١) لأن التمكّن وعدمه لا دخل له في كون التكاليف فعلياً صالحاً للامتنال بناء على عدم التصويب، وثبوت التكاليف الواقعية وإن كانت على خلاف مقتضى الأصل أو الأمانة.

وبعبارة أخرى: دخل التمكّن وعدمه في العلم الإجمالي إن كان لدخله في التكاليف المعلوم بالإجمال، بحيث يكون التكاليف الذي لا يقدر على الوصول إليه غير صالح للامتنال، فيدفعه ما هو المعلوم من اشتراك الأحكام الفعلية بين العالم بها والجاهل وإن كان الثاني معذوراً، ولا مجال لعذره في المقام بعد العلم الإجمالي المفروض.

وإن كان لدخل الوقائع التي يمكن فيها الوصول لمدارك الأحكام في نفس العلم بمعنى أنه لا علم إلا في الوقائع المذكورة، وإن كان لو فرض وجود الأحكام في غيرها كانت فعلية صالحة للامتنال، إلا أنها ليست أطرافاً للعلم المذكور بل مورد للشبهة البدوية فلا ينتج احتمالها - فخصوصية ذلك في تحقق العلم غير ظاهرة، بل كما يعلم بوجود أحكام في تلك الموارد كذلك يحتمل الخطأ في بعض تلك الأدلة ووجود أحكام في غير مواردها.

وقد سبق من المصنف رحمته في الدليل الأول من الأدلة العقلية على حجية خبر الواحد بيان الضابط الذي يرجع إليه في تمييز خصوصية بعض الموارد في العلم الإجمالي وعدمها، والظاهر أنه يقتضي في المقام عدم الخصوصية لموارد التمكّن كما

المتمكن من الوصول إلى مداركها مجازفة.

مع أن هذا الدليل إنما يوجب الفحص قبل استعلام جملة من التكاليف يحتمل انحصار المعلوم إجمالاً فيها (١)، فتأمل وراجع ما ذكرنا في رد استدلال الأخباريين على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية

ذكره المصنف رحمته هنا فراجع.

ولعل الأولى أن يقال: كما يعلم بوجود أحكام شرعية في الوقائع، كذلك يعلم مقارناً له بقيام الحجج على أحكام شرعية إلزامية، وهذا العلم الإجمالي منجز بنفسه لخصوص أطرافه على كل حال ولو فرض عدم وجود الحكم واقعاً فإن قيام الحجة منجز لمورده ولو احتمل خطؤها، كما أن تنجز المورد بقيام الحجة لا يتوقف على وصولها تفصيلاً.

كي يقال: إن وصولها متأخر عن العلم الإجمالي بوجود الأحكام الشرعية، فلا يكفي في انحلاله، بل يكفي العلم بقيامها إجمالاً الحاصل في المقام، وحينئذ فالعلم المذكور لما كان منجزاً بنفسه منع من منجزية العلم الإجمالي الكبير لكونه مقارناً له وفي ضمنه كما أن الفحص إنما يلزم خروجاً عن العلم الإجمالي بقيام الحجج على الأحكام، ومع الفحص المذكور لا يبقى الشك في قيام الحجة، بل أما أن يعلم به أو يعلم بعدمه، وإن بقي الشك في وجود الحكم الشرعي إذ لا منجز للشك المذكور بعد فرض انحلال العلم الإجمالي الكبير. فتأمل جيداً وراجع ما سبق منا في الدليل العقلي الأول على حجية خبر الواحد.

(١) إذ بعد ذلك لا يعلم إجمالاً بوجود أحكام شرعية كي يجب الفحص لأجله.

لكن بناءً على ما ذكرنا يتعين وجوب الفحص أيضاً، لأن الموجب له ليس إلا العلم بقيام الحجج على الأحكام وهو يقتضي تنجز جميع موارد قيام الحجج، فلو فرض كون المورد من موارد قيام الحجج لكان منجزاً بمقتضى العلم المذكور، ولا يعلم بخروجه عنه إلا بالفحص، فتأمل جيداً.

بالعلم الإجمالي (١).

وكيف كان: فالأولى ما ذكر في الوجه الرابع، من أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص، كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به إجمالاً.

الأولى ما ذكر في الوجه الرابع

ومناطق عدم المعذورية في المقامين هو: عدم قبح مؤاخذه الجاهل فيهما، فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهة غير مندفع بما يأمن معه من ترتب الضرر.

ألا ترى: أنهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر في معجزة مدعي النبوة وعدم معذوريته في تركه، مستندين في ذلك إلى وجوب دفع الضرر المحتمل، لا إلى أنه شك في المكلف به (٢).

هذا كله، مع أن في الوجه الأول - وهو الإجماع القطعي - كفاية (٣).

(١) تقدم منه هناك ذكر بعض الوجوه لتوجيه الرجوع للبراءة بعد الفحص لكنها لا تخلو عن إشكال أشرنا إليه هناك، فراجع.

(٢) لعدم العلم بالتكليف، لاحتمال كذب المدعي.

(٣) لأن قبح العقاب مع الجهل المقارن للالتفات مختص بما إذا لم يعلم من سليقة الشارع الأقدس الاهتمام بالواقع وإرادته على كل حال، أما مع ذلك فلا إشكال في وجوب الاحتياط، ولذا ذهب الأخباريون إلى الاحتياط في الشبهة التحريمية من جهة الأخبار، وسبق من المصنف رحمته أنها لو تمت كانت واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومن الظاهر أن الإجماع المذكور صالح لبيان سليقة الشارع لكشفه عن رأي المعصوم.

نعم معذرية الغفلة المطلقة الناشئة عن قصور المكلف لا مجال لردع الشارع

ثم إن في حكم أصل البراءة كل أصل عملي خالف الاحتياط (١).
بقي الكلام في حكم الأخذ بالبراءة مع ترك الفحص:

والكلام فيه: إما في استحقاقه العقاب، وإما في صحة العمل الذي
أخذ فيه بالبراءة.

الأخذ بالبراءة
مع ترك الفحص

أما العقاب:

فالمشهور: أنه على مخالفة الواقع لو اتفقت، فإذا شرب العصير العنبي
من غير فحص عن حكمه، فإن لم يتفق كونه حراماً واقعاً فلا عقاب، ولو
اتفقت حرمة كان العقاب على شرب العصير، لا على ترك التعلم.

المشهور أن
عقاب الجاهل
المقصر على
مخالفة الواقع

أما الأول (٢)، فلعدم مقتضي للمؤاخذه، عدا ما يتخيل: من ظهور
أدلة وجوب الفحص وطلب تحصيل العلم في الوجوب النفسي.

عدم العقاب مع
عدم مخالفة الواقع

وهو مدفوع: بأن المستفاد من أدلته بعد التأمل إنما هو وجوب
الفحص لتلايقع في مخالفة الواقع، كما لا يخفى (٣).

عنها وقيام الأدلة على خلافها، لأنها كاملة الغاية في العذر لا تقبل المنع الشرعي.
ومما ذكرنا يظهر أنه كان على المصنف عليه السلام أن يذكر بالاضافة إلى الإجماع الأخبار
التي أشار إليها في الوجه الثاني والثالث، لتامة دلالتها. بل هي أولى من الإجماع،
إذ قد يناقش فيه باحتمال استناده إلى الوجه الرابع والخامس العقليين، لا إلى رأي
المعصوم، وإن كان خلاف الظاهر.

(١) لعين ما سبق من العلم بالوجوه النقلية والعقلية.

(٢) وهو عدم العقاب مع عدم مخالفة الواقع.

(٣) كما أشرنا إليه عند الكلام في الوجه الثاني.

أو ما يتخيل (١): من قبح التجري، بناء على أن الإقدام على ما لا يؤمن كونه مضرّة كالإقدام على ما يعلم كونه كذلك، كما صرح به جماعة منهم الشيخ في العدة وأبو المكارم في الغنية.
لكننا قد أسلفنا الكلام فيه صغرى وكبرى (٢).

الاستدلال على
العقاب عند
مخالفة الواقع

وأما الثاني (٣)، فلوجود المقتضي، وهو الخطاب الواقعي الدال

ولو لا ذلك لزم وجوب التعلم حتى مع الأمن من مخالفة الواقع من جهة الاحتياط أو متابعة من يؤمن منه الإيقاع في خلاف الواقع، بل وجوبه حتى بالاضافة إلى الأحكام التي لا تكون مورداً لابتلاء المكلف، ولا يظن التزام أحد بذلك، وما ذلك إلا لانصراف كون الأدلة إلى الوجوب طريقياً لأجل التجنب عن مخالفة الواقع، لانفسياً.

(١) عطف على قوله: «ما يتخيل من ظهور أدلة...».

(٢) أما الكبرى فقد سبق منه ﷺ الكلام فيها في مباحث القطع، حيث قرب عدم استحقاق العقاب بالتجري وإن عرفت منا خلاف في ذلك.

وأما الصغرى فقد تقدم منه في تعداد أقسام التجري أن منه ما إذ احتمل المعصية فاقدم برجاء أن لا يكون معصية بلا عذر مصحح للإقدام.

لكن لم يتقدم منه ﷺ الانكار أو الاشكال في صدق التجري بذلك.

نعم تقدم منا عدم تحقق التجري به. وأوضح منه ما لو أقدم غافلاً عن احتمال الحرام ولم تكن غفلته عذراً لكونها عن تقصير في الفحص، كما قد يتحقق في المقام، وإن كان خارجاً عن مورد كلام المصنف إذ الكلام في الأخذ بالبراءة الذي لا يتأتى مع الغفلة، بل مع الاحتمال. فلاحظ.

(٣) وهو ثبوت العقاب لو اتفقت الحرمة واقعاً وكان قد عمل بمقتضى

البراءة.

على وجوب الشيء أو تحريمه (١)، ولا مانع منه عدا ما يتخيل: من جهل المكلف به، وهو غير قابل للمنع عقلاً ولا شرعاً.

أما العقل، فلا يقبح مؤاخذه الجاهل التارك للواجب، إذا علم أن بناء الشارع على تبليغ الأحكام على النحو المعتاد المستلزم لاختفاء بعضها لبعض الدواعي، وكان قادراً على إزالة الجهل عن نفسه.

وأما النقل (٢)، فقد تقدم (٣) عدم دلالة ذلك، فإن الظاهر منها - ولو بعد ملاحظة ما تقدم من أدلة الاحتياط - الاختصاص بالعاجز.

مضافاً إلى ما تقدم في بعض الأخبار المتقدمة في الوجه الثالث (٤) المؤيدة بغيرها، مثل رواية تميم عمار (٥) المتضمنة لتوبيخ النبي ﷺ إياه

عدم كون الجهل مانعاً من العقاب لا عقلاً ولا شرعاً

(١) لا يخفى أن المقتضي للعقاب هو التحريم والوجوب الواقعيين المدلولين للخطاب، وإنما يحتاج إلى الخطاب لتنجيزهما والاحتجاج به في مقام التبليغ، فمع فرض تنجز الواقع بالاحتمال قبل الفحص لا يهم عدم الاطلاع على الخطاب.

(٢) وهو ما دلّ على عدم العقاب مع الجهل، مثل حديث الرفع وغيره.

(٣) في الدليل الرابع على وجوب الفحص، وتقدم الكلام في ذلك.

(٤) بل ما تقدم في الوجه الثاني صالح أيضاً لرفع اليد عن إطلاقات البراءة بناءً على ما عرفت من ظهوره في أن وجوب التعلم طريقي لا نفسي، فإنه ملازم لعدم معذرية احتمال التكليف مع إمكان التعلم.

(٥) الواردة في التميم، حيث تمعك بالتراب ومسحه بتمام بدنه.

لكن لم أعثر عاجلاً على توبيخ النبي ﷺ له، وإنما تضمنت بعض الروايات استهزائه به. فراجع الباب الحادي عشر من أبواب التميم من الوسائل.

هذا ومن القريب جداً أن لا يكون فعل عمار ناشئاً من تقصيره في السؤال، بل

بقوله: «أفلا صنعت كذا».

الاستدلال
على العقاب
بالإجماع على
مؤاخذة الكفار
على الفروع
والمناقشة فيه

وقد يستدل أيضاً: بالإجماع على مؤاخذة الكفار على الفروع مع أنهم جاهلون بها.

وفيه: أن معقد الإجماع تساوي الكفار والمسلمين في التكليف بالفروع كأصول ومؤاخذتهم عليها بالشروط المقررة للتكليف، وهذا لا ينفي دعوى اشتراط العلم بالتكليف في حق المسلم والكافر (١).

جعل العقاب
على ترك
التعلم في كلام
صاحب المدارك

وقد خالف فيما ذكرنا صاحب المدارك تبعاً لشيخه المحقق الأردبيلي، حيث جعل عقاب الجاهل على ترك التعلم، لقبح تكليف الغافل. وفهم منه بعض المدققين أنه قول بالعقاب على ترك المقدمة دون ذي المقدمة (٢).

من غفلة ناشئة عن قصور، لشرح كيفية التيمم الذي هو بدل عن الوضوء والغسل في آيته بنحو لا يناسب حمله على التمعك، كما فعله عمار، فلا بد أن يكون فعله ناشئاً عن الذهول عن ذلك، بلا إهمال ولا تقصير، فلا مجال لتوبيخه.

(١) لكن لازم هذا كون الإجماع المذكور وارداً في حكم غير عملي، لأن الكافر دائماً لا يعلم بثبوت الحكم في حقه، لعدم اعتقاده بشريعته، فلو كان العلم شرطاً في العقاب، ولا يكفي فيه التقصير فيه يلزم عدم عقاب الكافر، إلا أن يكون عالماً فعلاً بحقية الدين وكان إنكاره عناداً، وهو مما ياباه كلام المجمعين جداً.

(٢) لا يخفى أن التعلم - بناء على عدم وجوبه لنفسه - ليس من سنخ المقدمة الوجودية للواجب التي قيل بوجوبها شرعاً، لعدم توقف فعل الواجب ولأصل ترك الحرام على العلم بوجوب الأول وحرمة الثاني، لإمكان حصوله بدواعٍ أخر ولو بنحو الاحتياط أو صدقه بلا قصد، وإنما هو من سنخ المقدمة العلمية، حيث إنه مع عدم التعلم لا يعلم بالفراغ عن التكاليف المعلومة إجمالاً، ومن الواضح أن المقدمة العلمية ليست واجبة شرعاً، بل عقلاً بملاك حكم العقل بعدم كون الجهل

ويمكن توجيه كلامه: بإرادة استحقاق عقاب ذي المقدمة حين ترك
المقدمة، فإن من شرب العصير العنبي غير ملتفت حين الشرب إلى احتمال
كونه حراماً، قبح توجه النهي إليه في هذا الزمان، لغفلته (١)، وإنما يعاقب

عذراً حينئذٍ، ولا بد من حمل الأوامر الشرعية الواردة به إلى الإرشاد إلى ذلك والتنبية
عليه، فلا مجال لتوهم العقاب على ترك التعلم، بل لا عقاب إلا على الواقع الذي
فرض عدم كون الجهل عذراً في تركه.

وأما توهم: أن كون الجهل عذراً من الأحكام العقلية غير القابلة
للتخصيص.

اندفع بأن حكم العقل بكونه عذراً مختصاً بما إذا لم يكن عن تقصير، خصوصاً
مع تنبيه المولى على لزوم التعلم، كما سبق، فلا حكم للعقل بكونه عذراً حينئذٍ، بل
يلزم بالتعلم دفعاً لخطر العقاب. فلا حظ.

(١) إن أريد بتوجه النهي الخطاب الخارجي بالتحريم بمثل المشافهة، فمن
الظاهر عدم التزام أحد به في الغافل ولا في الملتفت، لعدم ابتناء الأحكام الشرعية
على ذلك، بل على جعل الأحكام وتشريعها بنحو العموم نظير جعل القوانين العامة.
وإن أريد به ثبوت النهي في نفسه فهو في محله، بل لعله لا خلاف فيه بيننا.

وعليه يبتني ما تكرر من المصنف عليه السلام من الإجماع على اشتراك الأحكام بين
العالم والجاهل والملتفت والغافل.

نعم الحكم المذكور لا يصلح لاحداث الداعي للامتنال، لاشتراط داعوية
الداعي بالالتفات إليه.

إلا أن ذلك لا ينافي ثبوت العقاب بمخالفته حين المخالفة، لثبوت المقتضي
- وهو التكليف - وعدم المانع وهو العذر، لفرض عدم كون الجهل والغفلة الناشئين
عن تقصير عذراً عند العقلاء فلا مانع من استحقاق العقاب حين المخالفة، ولا
حاجة إلى ما تكلفه المصنف عليه السلام في المقام.

على النهي الموجه إليه قبل ذلك، حين التفت إلى أن في الشريعة تكاليف لا يمكن امتثالها إلا بعد معرفتها، فإذا ترك المعرفة عوقب عليه من حيث إفضائه إلى مخالفة تلك التكاليف، ففي زمان الارتكاب لا تكليف، لانقطاع التكليف حين ترك المقدمة (١) وهي المعرفة.

ونظيره: من ترك قطع المسافة في آخر أزمنة الإمكان، حيث إنه يستحق أن يعاقب عليه، لإفضائه إلى ترك أفعال الحج في أيامها، ولا يتوقف استحقاق عقابه على حضور أيام الحج وأفعاله.

وحينئذٍ: فإن أراد المشهور توجه النهي إلى الغافل حين زمان غفلته، فلا ريب في قبحه.

وإن أرادوا استحقاق العقاب على المخالفة وإن لم يتوجه إليه نهي

وقت المخالفة:

ما هو مراد
المشهور القائلين
بالعقاب على
مخالفة الواقع؟

ثم إن توجيه كلام صاحب المدارك بما ذكره المصنف رحمته بعيد عن ظاهره وهو ظاهر في استحقاق العقاب على ترك التعلم لا على ترك الواجب حين تركه. فراجع.

(١) ذكرنا أن المعرفة ليست مقدمة للعمل، فتركها لا يوجب العجز عنه حتى يمتنع التكليف معه، فلا مانع من ثبوت التكليف، كما لا مانع من العقاب عليه بعد عدم كون الجهل عذراً لاستناده إلى التقصير.

ومنه يظهر الفرق بين ترك قطع المسافة للحج وبين ترك المعرفة، فإن قطع المسافة لما كان مقدماً للحج كان تركه موجباً للعجز عنه الموجب لقبح التكليف.

نعم لا مانع من العقاب ولو مع سقوط التكليف بعد كون سقوطه ليس ناشئاً عن الامتثال، ولا عن القصور، بل عن التقصير. فلاحظ.

فإن أرادوا أن الاستحقاق على المخالفة وقت المخالفة، لا قبلها، لعدم (١) تحقق معصية، ففيه:

أنه لا وجه لترقب حضور زمان المخالفة، لصيرورة الفعل مستحيل الوقوع (٢) لأجل ترك المقدمة.

مضافاً إلى شهادة العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذه من رمى سهماً لا يصيب زيدا ولا يقتله إلا بعد مدة مديدة، بمجرد الرمي (٣).

وإن أرادوا استحقاق العقاب في زمان ترك المعرفة على ما يحصل بعد من المخالفة، فهو حسن لا محيص عنه.

هذا، ولكن بعض كلماتهم ظاهرة في الوجه الأول، وهو توجه النهي إلى الجاهل حين عدم التفاته، فإنهم يحكمون بفساد الصلاة في المغصوب جاهلاً بالحكم، لأن الجاهل كالعمد، وأن التحريم لا يتوقف على العلم به.

ظاهر بعض
كلماتهم توجه
النهي إلى الجاهل
حين غفلته

(١) تعليل لقوله: «لا قبلها».

(٢) عرفت أنه لا استحالة في المقام.

مع أنها لو تمت لا تقتضي سبق العقاب بعد فرض عدم مخالفة غرض المولى إلا حين حضور زمن التكليف.

(٣) المؤاخذه هنا شبيهة بالمؤاخذه على التجري، وإلا فلا معصية إلا بعد الإصابة وتحقق القتل.

فالإنصاف أن ما يظهر من المشهور من استحقاق العقاب بالمخالفة في محله وهو مطابق للمرتكزات العقلائية.

ولولا توجه النهي إليه حين المخالفة لم يكن وجه لبطلان الصلاة، بل كان كناهي الغصبية.

والاعتذار عن ذلك: بأنه يكفي في البطلان اجتماع الصلاة المأمور بها مع ما هو مبغوض في الواقع ومعاقب عليه ولو لم يكن منهيًا عنه بالفعل. مدفوع - مضافاً إلى عدم صحته في نفسه (١) - : بأنهم صرحوا بصحة صلاة من توسط أرضاً مغصوبة في حال الخروج عنها، لعدم النهي عنه وإن كان آثماً بالخروج.

إلا أن يفرق بين المتوسط للأرض المغصوبة وبين الغافل، بتحقيق المبغوضية في الغافل، وإمكان تعلق الكراهة الواقعية بالفعل المغفول عن حرمة مع بقاء الحكم الواقعي بالنسبة إليه، لبقاء الاختيار فيه، وعدم ترخيص الشارع للفعل في مرحلة الظاهر، بخلاف المتوسط، فإنه يقبح منه تعلق الكراهة الواقعية بالخروج كالطلب الفعلي لتركه، لعدم التمكن

(١) لم يتضح عاجلاً الوجه في عدم صحته في نفسه.

إلا أن يريد أن المبغوضية الواقعية لا تمنع من التقرب وإن كانت موجبة للعقاب، لتقوم التقرب بالقصد الحاصل مع الغفلة عن المبغوضية وإن كانت عن تقصير وبنحو يستحق معه العقاب.

لكن هذا جارٍ في النهي أيضاً، مع أن ظاهره تسليم امتناع التقرب إذا كان الجهل عن تقصير.

وكيف كان فالظاهر أن المبغوضية إذا كانت موجبة للبعد من جهة عدم معذرية الجهل تكون مانعة من التقرب بأن أريد به التقرب الفاعلي، وإن أريد به التقرب القصدي فهي غير مانعة عنه. وكذا حال النهي. فلاحظ.

من ترك الغضب (١).

ومما ذكرنا: من عدم الترخيص، يظهر الفرق بين جاهل الحكم وجاهل الموضوع المحكوم بصحة عبادته مع الغضب (٢) وإن فرض فيه الحرمة الواقعية.

الفرق بين جاهل الحكم وجاهل الموضوع

نعم، يبقى الإشكال في ناسي الحكم خصوصاً المقصر (٣). وللتأمل في حكم عبادته مجال، بل تأمل بعضهم في ناسي الموضوع، لعدم الترخيص الشرعي من جهة الغفلة (٤)، فافهم.

(١) عدم التمكن من ترك الغضب إنما يمنع من طلبه فعلاً لا من مبعوضة الغضب التي هي العبارة في امتناع التقرب.

نعم قد يدعي أن الخروج محبوب للمولى فعلاً لانحصار التخلص عن الحرام به، وإن كان مبعوضاً ذاتاً من جهة كونه غصباً.

وفيه: أن التخلص عن الحرام إنما يوجب كونه أخف المحذورين في نظر المولى، وهذا لا يستلزم المحبوبة التي هي المعيار في مانعية التقرب. فالبناء على عدم صحة الصلاة حال الخروج - لو استلزم تصرفاً في المغصوب - لعله الأوفق. وتمام الكلام في مبحث اجتماع الأمر والنهي.

(٢) من جهة العذر المانع من تحقق البعد حتى الفاعلي وإن كان الفعل مبعوضاً واقعاً.

(٣) اللازم التفصيل في الناسي بين القاصر والمقصر على النحو الذي سبق في الجاهل.

(٤) يعني: المانعة من توجه الترخيص كسائر الخطابات. لكنه - لو تم - لا ينافي تحقق العذر المانع من البعدية.

ولذا لم يتوهم أحد الفرق في الجاهل المعذور بين الملتفت الشاك والغافل،

مما يؤيد مراد المشهور

ومما يؤيد إرادة المشهور للوجه الأول (١) دون الأخير: أنه يلزم حينئذٍ عدم العقاب في التكاليف الموقته التي لا تنتجز على المكلف إلا بعد دخول أوقاتها، فإذا فرض غفلة المكلف عند الاستطاعة عن تكليف الحج، والمفروض أن لا تكليف قبلها (٢)، فلا سبب هنا (٣) لاستحقاق العقاب رأساً. أما حين الالتفات إلى امثال تكليف الحج (٤)، فلعدم التكليف به، لفقد الاستطاعة. وأما بعد الاستطاعة، فلقد التفت وحصول الغفلة.

وكذلك الصلاة والصيام بالنسبة إلى أوقاتها.

عدم إيباء كلام صاحب المدارك عن كون العلم واجباً نفسياً

ومن هنا قد يلتجأ إلى ما لا ياباه كلام صاحب المدارك ومن تبعه، من أن العلم واجب نفسي، والعقاب على تركه من حيث هو، لا من حيث إفضائه إلى المعصية، أعني ترك الواجبات وفعل المحرمات المجهولة تفصيلاً.

بالصحة في الأول والتوقف في الثاني. فلاحظ.

(١) وهو العقاب بالمخالفة حينها لا حين ترك المعرفة كما هو مقتضى الوجه

الثاني.

(٢) هذا الفرض مبني على رجوع قيد الاستطاعة للهيئة الدالة على الوجوب

لا للمادة الدالة على الواجب، كما هو مختار المشهور، أما بناءً على مختار المصنف رحمته من رجوع جميع القيود للمادة فيتعين ثبوت التكليف وتنجزه في أول زمان التكليف حين ترك المعرفة. والتحقيق الأول، وتام الكلام في مبحث الواجب المشروط.

(٣) يعني: بناء على الوجه الثاني المبني على استحقاق العقاب على المخالفة

حين ترك المعرفة.

(٤) الذي هو زمان الخطاب بالمعرفة.

وما دل بظاهره - من الأدلة المتقدمة - على كون وجوب تحصيل العلم من باب المقدمة، محمول على بيان الحكمة في وجوبه، وأن الحكمة في إيجابه لنفسه صيرورة المكلف قابلاً للتكليف بالواجبات والمحرمات حتى لا يفوته منفعة التكليف بها ولا تناله مضرة إهماله عنها، فإنه قد يكون الحكمة في وجوب الشيء لنفسه صيرورة المكلف قابلاً للخطاب، بل الحكمة الظاهرة في الإرشاد وتبليغ الأنبياء والحجج عليهم السلام ليست إلا صيرورة الناس عالمين قابلين للتكاليف (١).

لكن الإنصاف: ظهور أدلة وجوب العلم في كونه واجباً غيرياً (٢)، مضافاً إلى ما عرفت من الأخبار في الوجه الثالث الظاهرة في المؤاخذه على نفس المخالفة.

ظاهر أدلة
وجوب العلم
كونه واجباً غيرياً

ويمكن أن يلتزم - حينئذٍ - باستحقاق العقاب على ترك تعلم التكاليف، الواجب مقدمة، وإن كانت مشروطة بشروط مفقودة حين الالتفات إلى ما يعلمه إجمالاً من الواجبات المطلقة والمشروطة، لاستقرار بناء العقلاء في مثال الطومار المتقدم على عدم الفرق في المذمة على ترك التكاليف المسطورة فيه بين المطلقة والمشروطة (٣)، فتأمل.

(١) مع وضوح عدم كونهم عليهم السلام مكلفين بعمل الناس حتى يكون وجوب التبليغ عليهم طريقياً أو غيرياً، بل لا بد من كونه نفسياً.

(٢) لما سبق تفصيله.

لكن عرفت أنه واجب طريقي لا غيري.

(٣) هذا مما لا إشكال فيه، إلا أنه لا مانع من الالتزام باستحقاق العقاب بنفس المخالفة حينها، كما عرفت.

هذا خلاصة الكلام بالنسبة إلى عقاب الجاهل التارك للفحص
العامل بما يطابق البراءة.

هل العمل الصادر
من الجاهل
صحيح أو فاسد؟

وأما الكلام في الحكم الوضعي: وهي صحة العمل الصادر من
الجاهل وفساده، فيقع الكلام فيه تارة في المعاملات، وأخرى في العبادات.
أما المعاملات:

المشهور أن العبرة
في المعاملات
بمطابقة الواقع
ومخالفته

فالمشهور فيها: أن العبرة فيها بمطابقة الواقع ومخالفته، سواء وقعت
عن أحد الطرفين أعني الاجتهاد والتقليد، أم لا عنهما، فانفتحت المطابقة
للواقع، لأنها من قبيل الأسباب لأمر شرعية، فالعلم والجهل لا مدخل
له في تأثيرها وترتب المسببات عليها.

فمن عقد على امرأة عقداً لا يعرف تأثيره في حلية الوطاء فانكشف
بعد ذلك صحته، كفى في صحته من حين وقوعه، وكذا لو انكشف فساد
رتب عليه حكم الفاسد من حين الوقوع. وكذا من ذبح ذبيحة بفري
ودجيه، فانكشف كونه صحيحاً أو فاسداً.

نعم قد يشكل بأن ترك التعلم لما كان حين عدم تنجز التكليف لعدم حضور
شرطه تعين قبح العقاب، لعدم الملزم بالتعلم حينئذٍ ولذا لا عقاب لو كان ترك
التعلم حين الصبا قبل البلوغ ووضع قلم التكليف.

ويندفع بأنه يكفي في تنجز التكليف توقع حضوره في وقته إذا تمت شرائط
التكليف العامة، بخلاف ما لو لم تتم كما في حال الصبي، على ما أوضحناه في مبحث
الواجب المشروط.

ولو رتب عليه أثراً (١) قبل الانكشاف، فحكمه في العقاب ما تقدم: من كونه مراعى بمخالفة الواقع، كما إذا وطأها فإن العقاب عليه مراعى. وأما حكمه الوضعي - كما لو باع لحم تلك الذبيحة - فكما ذكرنا هنا: من مراعاته حتى ينكشف الحال.

ولا إشكال فيما ذكرنا بعد ملاحظة أدلة سببية تلك المعاملات (٢)، ولا خلاف ظاهراً في ذلك أيضاً إلا من بعض مشايخنا المعاصرين رحمهم الله (٣)، حيث أطال الكلام هنا في تفصيل ذكره بعد مقدمة، هي:

أن العقود والإيقاعات بل كل ما جعله الشارع سبباً، لها حقائق واقعية: هي ما قرره الشارع أولاً، وحقائق ظاهرية: هي ما يظنه المجتهد أنه ما وضعه الشارع. وهي قد تطابق الواقعية وقد تخالفها، ولما لم يكن لنا سبيل في المسائل الاجتهادية إلى الواقعية فالسبب والشرط والمانع في حقنا هي الحقائق الظاهرية، ومن البديهيات التي انعقد عليها الإجماع بل الضرورة: أن ترتب الآثار على الحقائق الظاهرية يختلف بالنسبة إلى الأشخاص، فإن ملاقة الماء القليل للنجاسة سبب لتنجسه عند واحد دون غيره، وكذا قطع الحلقوم للتذكية، والعقد الفارسي للتمليك أو الزوجية. وحاصل ما ذكره من التفصيل:

أن غير المجتهد والمقلد على ثلاثة أقسام، لأنه إما غافل عن احتمال

عدم الخلاف في المسألة إلا من الفاضل النراقي

كلام الفاضل النراقي رحمهم الله

(١) يعني: أثراً لحكم تكليفي، كما لو أكل اللحم في الفرض.

(٢) لظهورها في دوران الأمر مدار الواقع.

(٣) حكى عن الفاضل النراقي رحمهم الله في مناهجه.

كون ما أتى به من المعاملة مخالفاً للواقع (١)، وإما أن يكون غير غافل، بل يترك التقليد مساححة.

فالأول، في حكم المجتهد والمقلد، لأنه يتعبد باعتقاده (٢) - كتعبد المجتهد باجتهاده والمقلد بتقليده - ما دام (٣) غافلاً، فإذا تنبه: فإن وافق اعتقاده قول من يقلده (٤) فهو، وإلا كان كالمجتهد المتبدل رأيه، وقد مر حكمه في باب رجوع المجتهد.

وأما الثاني، وهو المتفطن لاحتمال مخالفة ما أوقعه من المعاملة للواقع: فإما أن يكون ما صدر عنه موافقاً أو مخالفاً للحكم القطعي الصادر من الشارع، وإما أن لا يكون كذلك، بل كان حكم المعاملة ثابتاً بالظنون الاجتهادية.

فالأول، يترتب عليه الأثر مع الموافقة، ولا يترتب عليه مع المخالفة،

(١) كما لو تعلم الأحكام بوجه غير صحيح اعتماداً على تعليم من ليس حجة في نفسه.

(٢) التعبد بالاعتقاد لو تم مشروط بجعل الشارع له، حتى يكون من الأسباب الشرعية الظاهرية.

أما مجرد الغفلة فهي حتى لو كانت عذراً لا تصحح التعبد بحيث يكون التكليف في حق المتعبد بمقتضاها، وإن قلنا بالسببية، لأنها في الجعل الشرعي، ولا يكفي فيها الاعتقاد الناشئ من الغفلة أو غيرها.

(٣) راجع إلى قوله: «فالأول في حكم المجتهد...».

(٤) يعني: بعد أن يتنبه. والظاهر أن في حكمه من ينبغي له تقليده وإن لم يقلده.

إذ المفروض أنه ثبت من الشارع - قطعاً - أن المعاملة الفلانية سبب لكذا، وليس معتقداً بخلافه حتى يتعبد بخلافه، ولا دليل على التقييد في مثله بعلم واعتقاد (١)، ولا يقدح كونه محتملاً للخلاف أو ظاناً به، لأنه مأمور بالفحص والسؤال (٢)، كما أن من اعتقد حلية الخمر مع احتمال الخلاف يحرم عليه الخمر وإن لم يسأل، لأنه مأمور بالسؤال.

وأما الثاني (٣)، فالحق عدم ترتب الأثر في حقه ما دام باقياً على عدم التقليد، بل وجود المعاملة كعدمها، سواء طابقت على أحد الأقوال أم لا، إذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعي من الشارع، بل هو مظنون للمجتهد، فترتب الأثر إنما هو في حقه (٤).

(١) يعني: لا دليل على أن ترتب أثر الحكم الواقعي بموافقة مشروط بالعلم به أو بالاعتقاد، ولا يترتب أثره مع الجهل به، بل إطلاق الاحكام الواقعية يدفع احتمال ذلك.

(٢) يعني: وذلك يكشف عن عدم اعتناء الشارع بالظن أو الاحتمال المذكورين فلا يرفع اليد بهما عن الحكم الواقعي. فقوله: «لأنه مأمور...» تعليل لقوله: «ولا يقدح...».

(٣) وهو المتفطن حين العمل لاحتمال مخالفة عمله للواقع، ولا يتيسر له بعد ذلك معرفة الحكم الواقعي، لكون الحكم ثابتاً بالظنون الاجتهادية لا غير.

(٤) يعني: وحق مقلديه، والمفروض أن العامل ليس منهم فلا طريق له إلى القصد بقوله.

وهذا مبني على عدم حجية قول المجتهد في حق العامي بمجرد أهليته للتقليد، وأنه يتوقف على نية الرجوع إليه وتقليده، أما لو قيل بحجيته بمجرد أهليته تعين البناء على حجيته في المقام بلا إشكال. فلاحظ.

ثم إن قلد بعد صدور المعاملة المجتهد القائل بالفساد، فلا إشكال فيه (١). وإن قلد من يقول بترتب الأثر، فالتحقيق فيه التفصيل بما مر في نقض الفتوى بالمعنى الثالث، فيقال: إن ما لم يختص أثره بمعين أو بمعينين كالطهارة والنجاسة والحلية والحرمة (٢) وأمثالها، يترتب عليه الأثر، فإذا غسل ثوبه من البول مرة بدون تقليد، أو اكتفى في الذبيحة بقطع الحلقوم مثلاً كذلك، ثم قلد من يقول بكفاية الأول في الطهارة والثاني في التذكية، ترتب الأثر على فعله السابق، إذ المغسول يصير طاهراً بالنسبة إلى كل من يرى ذلك، وكذا المذبوح حلالاً بالنسبة إلى كل من يرى ذلك، ولا يشترط كونه مقلداً حين الغسل والذبح.

وأما ما يختص أثره بمعين أو معينين، كالعقود والإيقاعات وأسباب شغل الذمة (٣) وأمثالها، فلا يترتب عليه الأثر، إذ آثار هذه الأمور لا بد وأن تتعلق بالمعين، إذ لا معنى لسببية عقد صادر عن رجل خاص على امرأة خاصة لحليتها على كل من يرى جواز هذا العقد ومقلديه.

وهذا الشخص حال العقد لم يكن مقلداً، فلم يترتب في حقه الأثر (٤) كما تقدم، وأما بعده وإن دخل في مقلديه، لكن لا يفيد لترتب

(١) يعني: في الفساد ظاهراً، لعدم المخرج عن أصالة الفساد في المعاملة.

(٢) يعني: من حيث التذكية وعدمها، أما من الجهات الأخر فقد تختص بمعين، كما في حلية وطء المرأة لزوجها.

(٣) كسببية الإلتلاف للضمان.

(٤) إذ لا طريق له إلى السبب الواقعي، والمسبب الظاهري مشروط بالتقليد المفروض عدم تحققه منه حين العمل - لكن هذا - مع ابتناؤه على توقف حجية قول

الأثر في حقه، إذ المظنون لمجتهده سببية هذا العقد متصلاً بصدوره للأثر، ولم يصر هذا سبباً كذلك.

وأما السببية المنفصلة فلا دليل عليها، إذ ليس هو مظنون المجتهد، ولا دليل على كون الدخول في التقليد كإجازة المالك، والأصل في المعاملات الفساد.

مع أن عدم ترتب الأثر كان ثابتاً قبل التقليد فيستصحب (١)، انتهى كلامه ملخصاً.

والمهم في المقام بيان ما ذكره في المقدمة: من أن كل ما جعله الشارع من الأسباب لها حقائق واقعية وحقائق ظاهرية.

المناقشة فيما أفاده
الفاضل التراقي

فنقول - بعد الإغماض عما هو التحقيق عندنا تبعاً للمحققين، من أن التسيبات الشرعية راجعة إلى تكاليف شرعية (٢) - :

المجتهد على تقليده لا على أهليته للتقليد كما سبق - يجري فيما لا يختص بمعين، فان ثبوته في حق كل أحد - ظاهراً - مشروط بقيام الطريق عنده المتوقف على التقليد، فلا فرق بين القسمين. مع ما سيأتي من المصنف رحمته من إنكار أصل التقسيم.

(١) لا يخفى أن منشأ أصالة عدم ترتب الأثر هو الاستصحاب، فلا وجه لعدده وجهاً آخر في قبالها.

(٢) إن كان المراد به أن السببية غير مجعولة بالأصل بل هي منتزعة. فهو في محله، حيث ذكرنا في غير مقام أن المجعول هو المسبب لا غير.

لكن المناسب حينئذ أن يقول: أنها راجعة إلى تكاليف أو أحكام وضعية شرعية، ولا وجه لإرجاعها إلى التكاليف فقط، لأن المسبب كما يكون حكماً تكليفاً كحل الأكل بعد التذكية كذلك يكون حكماً وضعياً، كزوجة المرأة بعد العقد

إن الأحكام الوضعية على القول بتأصلها، هي الأمور الواقعية المجعولة للشارع، نظير الأمور الخارجية الغير المجعولة كحياة زيد وموت عمرو (١)، ولكن الطريق إلى تلك المجعولات كغيرها قد يكون هو العلم، وقد يكون هو الظن الاجتهادي أو التقليد، وكل واحد من الطرق قد يحصل قبل وجود ذي الأثر، وقد يحصل معه، وقد يحصل بعده.

عليها.

وإن كان المراد به أن الأحكام الوضعية مطلقاً غير مجعولة بالأصل - كما لعله مختاره عليه السلام على ما يأتي في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى، وهو المناسب لقوله بعد ذلك: « إن الأحكام الوضعية على القول بتأصلها » فهو في محل منع، والتحقيق أن الأحكام الوضعية كالتكليفية مجعولة للشارع بالأصل، ولا يخرج منها إلا السببية والشرطية والجزئية ونحوهما على ما يأتي في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

وكيف كان فتوجه الإشكال المذكور على المحقق المذكور لا يخلو عن تأمل بل منع، فإنه لم يظهر منه دعوى أن السببية ظاهرية وواقعية، بل يظهر منه أن الأسباب والموضوعات التي رتب الشارع الأقدس عليها الأحكام الوضعية أو التكليفية هي المنقسمة إلى الظاهرية والواقعية، وهذا لا يحتاج إلى دعوى جعلها، بل يجري مع كونها أموراً حقيقية خارجية كفري الأوداج والایجاب والقبول، فدخل ما ذكره المصنف عليه السلام في رد ما ذكره المحقق المذكور غير ظاهر.

والتحقيق: ابتناؤه على أن الطرق الظاهرية بنحو السببية أو الطريقية، وعلى الأول يتم ما ذكره المحقق المذكور في الجملة، ولا يتم على الثاني، بل المتعين ما سيذكره المصنف عليه السلام. فتأمل جيداً.

(١) يعني من الموضوعات الخارجية التي تقع مورداً للشبهة الموضوعية، فإن الظاهر عدم الإشكال عندهم في عدم كون قيام الطرق عليها موجباً لكونها ذات حقائق ظاهرية، بل ليس وظيفة الطرق إلا إحرازها لا غير.

ولا فرق بينها (١) في أنه بعد حصول الطريق يجب ترتيب الأثر على ذي الأثر من حين حصوله (٢).

إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا كان العقد الصادر من الجاهل سبباً للزوجة، فكل من حصل له إلى سببية هذا العقد طريق عقلي أعني العلم، أو جعلي بالظن الاجتهادي أو التقليدي، يترتب في حقه أحكام تلك الزوجة من غير فرق بين نفس الزوجين وغيرهما، فإن أحكام زوجية هند لزيد ليست مختصة بهما، فقد يتعلق بثالث حكم مترتب على هذه الزوجة، كأحكام المصاهرة، وتوريثها منه، والإنفاق عليها من ماله، وحرمة العقد عليها حال حياته.

ولا فرق بين حصول هذا الطريق حال العقد أو قبله أو بعده.

ثم إنه إذا اعتقد السببية وهو في الواقع غير سبب، فلا يترتب عليه شيء في الواقع (٣). نعم لا يكون مكلفاً بالواقع ما دام معتقداً (٤)، فإذا زال الاعتقاد رجع الأمر إلى الواقع وعمل على مقتضاه.

وبالجملة: فحال الأسباب الشرعية حال الأمور الخارجية (٥) كحياة

(١) يعني: بين العلم وغيره من الطرق.

(٢) كما هو مقتضى كاشفيته وطريقيته المحضة، كما أشرنا إليه.

(٣) كما هو مقتضى الطريقة المحضة التي هي التحقيق.

(٤) يعني: تكليفاً منجزاً يستتبع العقاب بالمخالفة، وإلا فثبوت التكليف

الواقعي في حقه هو مبنى المخطئة الذين هم أهل الحق.

(٥) لعل الأولى أن يقول: حال الطرق في الشبهات الحكمية هو حال الطرق

زيد وموت عمرو، فكما أنه لا فرق بين العلم بموت زيد بعد مضي مدة من موته وبين قيام الطريق الشرعي (١) في وجوب ترتيب آثار الموت من حينه، فكذلك لا فرق بين حصول العلم بسببية العقد لأثر بعد صدوره وبين الظن الاجتهادي به بعد الصدور، فإن مؤدى الظن الاجتهادي الذي يكون حجة له وحكماً ظاهرياً في حقه: هو كون هذا العقد المذكور حين صدوره محدثاً لعلاقة الزوجية بين زيد وهند، والمفروض أن دليل حجية هذا الظن لا يفيد سوى كونه طريقاً إلى الواقع، فأى فرق بين صدور العقد ظاناً بكونه سبباً وبين الظن به بعد صدوره؟

وإذا تأملت في ما ذكرنا عرفت مواقع النظر في كلامه المتقدم، فلا نطيل بتفصيلها.

ومحصل ما ذكرنا: أن الفعل الصادر من الجاهل باق على حكمه الواقعي التكليفي والوضعي، فإذا لحقه العلم أو الظن الاجتهادي أو التقليد، كان هذا الطريق كاشفاً حقيقياً أو جعلياً عن حاله حين الصدور، فيعمل بمقتضى ما انكشف.

بل حققنا في مباحث الاجتهاد والتقليد: أن الفعل الصادر من المجتهد أو المقلد أيضاً باق على حكمه الواقعي، فإذا لحقه اجتهاد مخالف للسابق كان كاشفاً عن حاله حين الصدور، فيعمل بمقتضى ما انكشف، خلافاً لجماعة حيث تخيلوا أن الفعل الصادر عن الاجتهاد أو التقليد إذا

في الشبهات الموضوعية، كما سبق بيان نظيره.

(١) يعني: على موت زيد بعد مضي مدة من موته.

كان مبنياً على الدوام واستمرار الآثار - كالزوجية والملكية (١) - لا يؤثر فيه الاجتهاد اللاحق. وتام الكلام في محله.

وربما يتوهم الفساد في معاملة الجاهل، من حيث الشك في ترتب الأثر على ما يوقعه، فلا يتأتى منه قصد الإنشاء في العقود والإيقاعات.

وفيه: أن قصد الإنشاء إنما يحصل بقصد تحقق مضمون الصيغة - وهو الانتقال في البيع والزوجية في النكاح - وهذا يحصل مع القطع بالفساد شرعاً (٢)، فضلاً عن الشك فيه، ألا ترى: أن الناس يقصدون التملك في القمار وبيع المغصوب وغيرهما من البيوع الفاسدة.

ومما ذكرنا يظهر: أنه لا فرق في صحة معاملة الجاهل مع انكشافها بعد العقد، بين شكه في الصحة حين صدورها وبين قطعه بفسادها، فافهم.

عدم الفرق في
صحة معاملة
الجاهل بين
شكّه في الصحة
حين صدورها
أو قطعه بفسادها

هذا كله حال المعاملات.

وأما العبادات:

(١) قال بعض أعظم المحشين رحمتهم الله: «الابتناء على الدوام لم يعلم له معنى محصل، إذ كثيراً ما يكون مبنى تحصيل الملكية على التبدل، كما في أمر التجار، وكذا الزوجية في حق بعض الأشخاص. ولو كان المراد الدوام ما لم يوجد الراجع لم يكن هناك فرق بين الطهارة والملكية. فتدبر».

(٢) إذ ليس المقصود إنشاء المجعول شرعاً، فانه تابع للشارع، ولا سلطان للعاقده عليه، بل إنشاء المعنى اعتباراً مع قطع النظر عن الشارع، وليس من الشارع إلا الإمضاء مع استكمال الشروط. فتأمل جيداً.

إذا أوقع الجاهل
عبادة عمل فيها
بما تقتضيه البراءة

فملخص الكلام فيها: أنه إذا أوقع الجاهل عبادة عمل فيها بما يقتضيه البراءة، كأن صلى بدون السورة، فإن كان حين العمل منزلاً في صحة عمله بانياً على الاقتصار عليه في الامتثال (١)، فلا إشكال في الفساد وإن انكشف الصحة بعد ذلك، بلا خلاف في ذلك ظاهراً، لعدم تحقق نية القربة، لأن الشاك في كون المأتي به موافقاً للمأمور به كيف يتقرب به (٢)؟

وما يرى: من الحكم بالصحة فيما شك في صدور الأمر به على تقدير صدوره (٣)، كبعض الصلوات والأغسال التي لم يرد بها نص معتبر، وإعادة بعض العبادات الصحيحة ظاهراً من باب الاحتياط، فلا يشبه ما نحن فيه.

لأن الأمر على تقدير وجوده هناك لا يمكن قصد امتثاله إلا بهذا النحو، فهو أقصى ما يمكن هناك، بخلاف ما نحن فيه حيث يقطع بوجود أمر من الشارع، فإن امتثاله لا يكون إلا بإتيان ما يعلم مطابقتة له، وإتيان ما يحتمله - لاحتمال مطابقتة له - لا يعد إطاعة عرفاً.

عدم تحقق
قصد القربة مع
الشك في كون
العمل مقرباً

وبالجملة: فقصد التقرب شرط في صحة العبادة إجماعاً - نصاً

(١) أما لو كان بانياً على الفحص فقد سبق منه تَبَيَّنَ في شروط الاحتياط عدم الصحة فيه أيضاً ولو طابق الواقع. وقد سبق منا الكلام فيه هناك. فراجع.

(٢) تقدم الكلام في ذلك في التنبيه الثاني من تنبيهات المسألة الرابعة من مسائل الشبهة الوجوبية المحصورة. فراجع.

(٣) الجار والمجرور متعلق بقوله: «والحاكم بالصحة...».

وفتوى - وهو لا يتحقق مع الشك في كون العمل مقرباً.

وأما قصد التقرب في الموارد المذكورة من الاحتياط، فهو غير ممكن على وجه الجزم، والجزم فيه غير معتبر إجماعاً، إذ لولاه لم يتحقق احتياط في كثير من الموارد، مع رجحان الاحتياط فيها إجماعاً (١).

وكيف كان: فالعامل بما يقتضيه البراءة مع الشك حين العمل، لا يصح عبادته وإن انكشف مطابقته للواقع.

إذا كان
غافلاً وعمل
باعتماد التقرب

أما لو غفل عن ذلك أو سكن فيه إلى قول من يسكن إليه - من أبويه وأمثالهما - فعمل باعتقاد التقرب، فهو خارج عن محل كلامنا الذي هو في عمل الجاهل الشاك قبل الفحص بما يقتضيه البراءة، إذ مجرى البراءة في الشاك دون الغافل ومعتقد الخلاف (٢).

وعلى أي حال: فالأقوى صحته إذا انكشف مطابقته للواقع، إذ لا يعتبر في العبادة إلا إتيان المأمور به على قصد التقرب، والمفروض حصوله. والعلم بمطابقته للواقع أو الظن بها من طريق معتبر شرعي، غير معتبر (٣) في صحة العبادة، لعدم الدليل، فإن أدلة وجوب رجوع المجتهد

(١) تقدم منا في التنبيه الثاني من تنبيهات المسألة الرابعة من مسائل الشبهة الوجوبية المحصورة أن ذلك كاشف عن عدم اعتبار الجزم في قصد تحقق القرية مطلقاً حتى مع التمكن منه. فراجع.

(٢) إذ لا يكون عمله مبنياً على الأصل، بل اعتقاده أو غفلته، فهو ليس عاملاً بالأصل.

(٣) خبر لقوله: «والعلم بمطابقته...».

إلى الأدلة ورجوع المقلد إلى المجتهد، إنما هي لبيان الطرق الشرعية التي لا يقدح مع موافقتها مخالفة الواقع، لا لبيان اشتراط كون الواقع مأخوذاً من هذه الطرق (١)، كما لا يخفى على من لاحظها.

ثم إن مرآة (٢) مطابقة العمل الصادر للواقع: العلم بها، أو الطريق الذي يرجع إليه المجتهد أو المقلد.

وتوهم: أن ظن المجتهد أو فتواه لا يؤثر في الواقعة السابقة غلط، لأن مؤدى ظنه نفس الحكم الشرعي الثابت للأعمال الماضية والمستقبلية. وأما ترتيب الأثر على الفعل الماضي فهو بعد الرجوع، فإن فتوى المجتهد بعدم وجوب السورة كالعلم في أن أثرها قبل العمل عدم وجوب السورة في الصلاة، وبعد العمل عدم وجوب إعادة الصلاة الواقعة من غير سورة، كما تقدم نظير ذلك في المعاملات (٣).

(١) إذ ليس فيها شائبة التقييد لا في موضوع الحكم ولا في كيفية امتثاله، بل هي واردة في مقام الإحراز والإثبات لا غير. فلاحظ.

(٢) يعني: أنه لو وقع العمل قبل الفحص فحيث كان إجزؤه موقوفاً على مطابقته للواقع كما ذكرنا فإحراز المطابقة يكون إما بالعلم بها، أو بقيام الطرق المنصوبة للمجتهد أو المقلد.

(٣) في تعقيب كلام الفاضل النراقي رحمته الله.

ولنختم الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص بأمور:

الأول

هل العبرة في باب المؤاخذة والعدم بموافقة الواقع الذي يعتبر
مطابقة العمل له ومخالفته، وهو الواقع الأولي الثابت في كل واقعة عند
المخطئة؟ فإذا فرضنا العصير العنبي الذي تناوله الجاهل حراماً في الواقع،
وفرض وجود خبر معتبر يعثر عليه بعد الفحص على الحلية، فيعاقب،
ولو عكس الأمر لم يعاقب؟

هل العبرة بالطريق الشرعي المعثور عليه بعد الفحص، فيعاقب في
صورة العكس دون الأصل؟ أو يكفي مخالفة أحدهما، فيعاقب في الصورتين؟
أم يكفي في عدم المؤاخذة موافقة أحدهما، فلا عقاب في
الصورتين؟

وجوه:

من: أن (١) التكليف الأولي إنما هو بالواقع، وليس التكليف بالطرق

دليل الوجه الأول

(١) بيان لدليل الوجه الأول، وهو استحقاق العقاب مع مخالفة الواقع لا

الظاهرية إلا على من عثر عليها (١).

ومن: أن الواقع (٢) إذا كان في علم الله سبحانه غير ممكن الوصول إليه، وكان هنا طريق مجعول مؤداه بدلاً عنه (٣)، فالمكلف به هو مؤدى الطريق دون الواقع على ما هو عليه، فكيف يعاقب الله سبحانه على شرب العصير العنبي من يعلم أنه لن يعثر بعد الفحص على دليل حرمة؟
ومن: أن كلا (٤) من الواقع ومؤدى الطريق تكليف واقعي، أما إذا

دليل الوجه الثاني

دليل الوجه الثالث

غير ولا أثر للطريق.

(١) يشكل بأن الطرق الظاهرية صالحة للمنجزية وإن لم يعثر عليها إذا كان عدم العثور ناشئاً عن تقصير.

مع أن هذا الوجه إنما يقتضي عدم العقاب بمخالفة الطريق، فيبطل الوجه الثاني والثالث، ولا يقتضي العقاب بمخالفة الواقع مع موافقة الطريق الذي هو مفاد الوجه الأول، بل يمكن معه الوجه الرابع إذ مجرد عدم التكليف بالطرق الظاهرية قبل العثور عليها لا ينافي كونها عذراً في مخالفة الواقع، لتعذر الوصول إليه معها ولو لم يعثر عليها فعلاً. وسيأتي الكلام في ذلك. فلاحظ.

(٢) بيان لدليل الوجه الثاني، وهو استحقاق العقاب مع مخالفة الطريق، ولا أثر لموافقة الواقع.

(٣) إن أريد البدلية الواقعية فمن الظاهر أن جعل الطرق لا يقتضي بدليتها عن الواقع على ما هو الحق من التخطئة.

وإن أريد البدلية الظاهرية فوجوب الرجوع إلى الطرق الظاهرية طريقي، لا تكون مخالفته مورداً للعقاب إلا في ظرف إصابته للواقع، كما سيأتي من المصنف رحمته.

(٤) بيان لدليل الوجه الثالث، وهو استحقاق العقاب بمخالفة أحد الأمرين من الواقع والطريق.

كان التكليف ثابتاً في الواقع، فلأنه كان قادراً على موافقة الواقع بالاحتياط، وعلى إسقاطه عن نفسه بالرجوع إلى الطريق الشرعي المفروض دلالة على نفي التكليف، فإذا لم يفعل شيئاً منها فلا مانع من مؤاخذته.

وأما إذا كان التكليف ثابتاً بالطريق الشرعي، فلأنه قد ترك موافقة خطاب مقدور على العلم (١) به، فإن أدلة وجوب الرجوع إلى خبر العادل أو فتوى المجتهد يشمل العالم والجاهل القادر على المعرفة.

ومن: عدم التكليف (٢) بالواقع، لعدم القدرة، وبالطريق الشرعي، لكونه ثابتاً في حق من اطلع عليه من باب حرمة التجري (٣)، فالمكلف به

(١) لكن هذا لا يقتضي استحقاق العقاب بعد ما أشرنا إليه ويأتي من المصنف عليه السلام من أن وجوب الرجوع إلى الطرق الظاهرية طريقي، فلا أثر لمخالفته مع فرض عدم إصابته للواقع.

ومنه يظهر عدم استحقاق العقاب بمخالفته ولو مع وصوله، إلا إذا تحقق التجري بناء على استحقاق العقاب به.

(٢) بيان لدليل الوجه الرابع، وهو عدم استحقاق العقاب إلا بمخالفة كلا الأمرين الواقع والطريق، دون مخالفة أحدهما.

(٣) يعني: أن مخالفة الطريق إنما تقتضي العقاب في حق من اطلع عليه لتحقيق التجري بها، لا لكونها معصية واقعية.

أقول: أشرنا في حجة الوجه الأول إلى أن الطريق منجز حتى في حق من لم يطلع عليه إذا كان عدم اطلاعه لتقصيره، وعليه فيتحقق التجري به بمخالفته أيضاً، بناء على تحقق التجري بمجرد الإقدام في مورد منجز التكليف، كما يظهر من المصنف عليه السلام في مبحث القطع.

لكن ذكرنا هناك أنه لا يتحقق مع كون الإقدام برجاء عدم مخالفة الواقع

فعلاً المؤاخذ على مخالفته: هو الواجب والحرام الواقعيان المنصوب عليهما طريق، فإذا لم يكن وجوب أو تحريم فلا مؤاخذة.

نعم، لو اطلع على ما يدل ظاهراً على الوجوب أو التحريم الواقعي مع كونه مخالفاً للواقع بالفرض، فالموافقة له لازمة من باب الانقياد وتركها تجر. وإذا لم يطلع على ذلك - لتركه الفحص - فلا تجري أيضاً.

وأما إذا كان وجوب واقعي وكان الطريق الظاهري نافياً، فلأن المفروض عدم التمكن من الوصول إلى الواقع، فالمتضمن للتكليف متعذر الوصول إليه، والذي يمكن الوصول إليه نافٍ للتكليف.

والأقوى: هو الأول، ويظهر وجهه بالتأمل في الوجوه الأربعة.

وحاصله: أن التكليف الثابت في الواقع وإن فرض تعذر الوصول إليه تفصيلاً (١)، إلا أنه لا مانع من العقاب بعد كون المكلف محتملاً له (٢)، قادراً عليه (٣)، غير مطلع على طريق شرعي ينفيه (٤)، ولا واجداً

الأقوى الوجه
الأول والدليل
على ذلك

- كما هو المفروض هنا - وإن كان تقريراً لما فيه من احتمال الضرر. وعليه فلا يحصل التجري حتى من المطلع على الطريق إذا كان إقدامه برجاء الخطأ فيه.

(١) تعريض بحجة القول الثاني والرابع، المقتضية لعدم العقاب بمخالفة الواقع في المقام.

(٢) لا حاجة إلى الاحتمال المتوقع على الالتفات، بل يكفي الغفلة إذا كانت عن تقصير، كما سبق.

(٣) لتمكنه من الاحتياط.

(٤) ظاهره أن وجود الدليل النافي إذا لم يطلع عليه المكلف لا يكفي في دفع العقاب بمخالفة الحكم الواقعي الثابت. ولعله لأن الدليل المذكور ليس

لدليل يؤمن من العقاب عليه مع بقاء ترده (١)، وهو (٢) العقل والنقل الدالان على براءة الذمة بعد الفحص والعجز عن الوصول إليه، وإن احتمل التكليف وتردد فيه.

وأما إذا لم يكن التكليف ثابتاً في الواقع، فلا مقتضي للعقاب من حيث الخطابات الواقعية. ولو فرض هنا (٣) طريق ظاهري مثبت للتكليف لم يعثر عليه المكلف، لم يعاقب عليه، لأن مؤدى الطريق الظاهري غير معمول من حيث هو هو في مقابل الواقع، وإنما هو معمول بعنوان كونه طريقاً إليه، فإذا أخطأ لم يترتب عليه شيء، ولذا لو أدى عبادة بهذا الطريق فتبين مخالفتها للواقع، لم يسقط الأمر ووجب إعادتها.

رافعاً للحكم الواقعي بل هو عذر مصحح لمخالفته العذر لا يرفع العقاب والذم بمجرد وجوده واقعاً، بل لا بد من وصوله واعتماد المكلف عليه حتى يصح له الاحتجاج والاعتذار به، كما أشرنا إلى ذلك في آخر الكلام في التجري عند التعرض لاقسامه.

ولو لا ذلك لتعين البناء على عدم استحقاق العقاب بمخالفة الواقع في المقام، كما لا عقاب بمخالفة الطريق وحده، لما أشرنا إليه من أن وجوب الرجوع إليه طريقي لا يقتضي المعصية مع عدم إصابته للواقع، كما لا يقتضي التجري في مثل المقام مما كان العمل برجاء عدم مخالفة التكليف الواقعي، ومما ذكرنا ظهر أن الأقرب هو الوجه الأول ثم الرابع.

(١) يعني: تردد المكلف في ثبوت التكليف وعدمه.

(٢) بيان للدليل المؤمن.

(٣) تعريض بما ذكر في حجة الوجه الثاني والثالث من ثبوت العقاب بمخالفة

الطريق.

نعم، إذا عثر عليه المكلف لم يجز مخالفته، لأن المفروض عدم العلم بمخالفته للواقع، فيكون معصية ظاهرية، من حيث فرض كونه طريقاً شرعياً إلى الواقع، فهو في الحقيقة نوع من التجري (١). وهذا المعنى مفقود مع عدم الاطلاع على هذا الطريق (٢).

ووجوب رجوع العامي إلى المفتي لأجل (٣) إحراز الواجبات الواقعية، فإذا رجع وصادف الواقع (٤) وجب من حيث الواقع، وإن لم يصادف الواقع لم يكن الرجوع إليه في هذه الواقعة واجباً في الواقع، ويترتب عليه آثار الوجوب ظاهر مشروطة (٥) بعدم انكشاف الخلاف، لا

(١) عرفت انه موقوف على عدم كون الارتكاب برءاء خطأ الطريق.

(٢) أشرنا قريباً إلى منجزية الطريق مع عدم الاطلاع عليه إذا كان ناشئاً عن

تقصير.

(٣) خبر لقوله: «ووجوب رجوع...». وهو بيان إلى أن هذا الوجوب

طريقي.

(٤) لما كان وجوب الرجوع إلى الحجة - كقول المفتي - منتزعاً من حجيتها

تعين ثبوته مع الخطأ أيضاً، لامتناع تقييد حجية الحجة بصورة إصابتها، وإلا كانت لاغية غير صالحة للعمل كما لا يخفى.

فالعمدة ما ذكره أولاً من أن وجوب الرجوع للحجة طريقي لا يكون بنفسه

مورداً للعقاب، بل من حيث كونه منجزاً للواقع، فمع فرض عدم إصابته للواقع لا موضوع للعقاب، إلا من حيث التجري على ما سبق.

(٥) حال من (آثار) معمول لقوله: «ويترتب...». لكن العبارة لا تخلو من

ركاكة.

استحقاق العقاب على الترك (١)، فإنه يثبت واقعاً من باب التجري (٢).
ومن هنا يظهر: أنه لا يتعدد العقاب مع مصادفة الواقع من جهة
تعدد التكليف (٣).

نعم، لو قلنا بأن مؤديات الطرق الشرعية أحكام واقعية ثانوية،
لزم من ذلك انقلاب التكليف إلى مؤديات تلك الطرق (٤)، وكان أوجه
الاحتمالات حيثئذ الثاني منها.

(١) يعني: ترك العمل بقول المفتي لو أخطأ الواقع.

والعبارة لا تخلو عن ركافة ولعل المناسب أن يقول: ولا يستحق العقاب على
الترك من حيث كونه معصية وإن كان يثبت واقعاً من باب التجري.
(٢) يعني: التجري بالإقدام على مخالفة الحجة التي قامت على ثبوت الحكم
الواقعي.

لكن هذا مبني على كون التجري موجباً لاستحقاق العقاب، وعلى تحققه في
المقام، والأول خلاف مبني المصنف رحمته الذي ذكره في مباحث القطع، والثاني موقوف
على عدم صدور العمل برجاء عدم مخالفة الحكم الواقعي، كما ذكرناه قريباً.

(٣) يعني: بسبب التكليف بالواقع والطريق. ووجه عدم تعدد العقاب ما
عرفت من عدم الأثر لمخالفة الطريق بنفسها.

(٤) لكنه مشروط بكون مؤديات الطرق أحكاماً فعلية ثانوية مطلقاً حتى
لو لم يطلع عليها المكلف، أما لو قيل باشتراط ذلك بوصولها فعلاً فمع عدم العثور
عليها - كما هو المفروض في المقام - ليس هناك إلا الحكم الواقعي، فيكون المعيار في
العقاب مخالفته، كما هو مقتضى الوجه الأول.

الثاني

قد عرفت: أن الجاهل العامل بما يوافق البراءة مع قدرته على الفحص واستبانة الحال، غير معذور، لا من حيث العقاب ولا من جهة سائر الآثار، بمعنى: أن شيئاً من آثار الشيء المجهول - عقاباً أو غيره من الآثار المترتبة على ذلك الشيء في حق العالم - لا يرتفع عن الجاهل لأجل جهله.

وقد استثنى الأصحاب من ذلك: القصر والإتمام (١) والجهر والإخفات، فحكموا بمعذورية الجاهل في هذين الموضعين. وظاهر كلامهم إرادتهم العذر من حيث الحكم الوضعي، وهي الصحة بمعنى سقوط الفعل ثانياً دون المؤاخذة، وهو الذي يقتضيه دليل المعذورية في

معذورية
الجاهل بالقصر
والإتمام والجهر
والإخفات

(١) أما مع الإتيان بالإتمام في موضع القصر فهو المحكي عن المشهور، وأما مع الإتيان بالقصر في موضع الإتمام مطلقاً أو في الجملة فالمحكي عن المشهور عدم الإجزاء، وإن اختاره بعض. فراجع.

الموضعين (١) أيضاً.

فحينئذٍ يقع الإشكال في أنه إذا لم يكن معذوراً من حيث الحكم التكليفي كسائر الأحكام المجهولة للمكلف المقصر، فيكون تكليفه بالواقع وهو القصر بالنسبة إلى المسافر باقياً (٢)، وما يأتي به - من الإتمام المحكوم بكونه مسقطاً - إن لم يكن مأموراً به فكيف يسقط الواجب؟ وإن كان مأموراً به فكيف يجتمع الأمر به مع فرض وجود الأمر بالقصر؟

دفع الإشكال
من وجوه:

ودفع هذا الإشكال: إما بمنع تعلق التكليف فعلاً بالواقعي

(١) يعني: في الجهر والاختفات، والقصر والإتمام، فإن مفاد الدليل الوارد فيهما عدم وجوب الإعادة من دون تعرض للعقاب، ففي صحيح زرارة ومحمد بن مسلم: «قلنا لأبي جعفر عليه السلام: رجل صلى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال عليه السلام: إن كانت قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد، وإن لم تكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه».

وفي صحيح زرارة عنه عليه السلام عن رجل جهر فيما لا ينبغي الاجتهاد فيه وأخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه، فقال عليه السلام: «أي ذلك فعل متعمداً فقد نقص [نقص خ. ل.] صلاته وعليه الإعادة، فان فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته». ومن الظاهر أن إطلاقهما شامل للجهل التقصيري، نعم لا إشكال ظاهراً في عدم شمولهما للمتردد.

والظاهر أن الإشكال يجري في جميع موارد الأجزاء مع الجهل التقصيري، كما في موارد حديث «لا تعاد...» بناء على شموله للمورد المذكور.

والأدلة المذكورة - كما ترى - لم تتعرض لإلغائي الإعادة، لا لنفي العقاب، فالمرجع فيه القواعد المتقدمة ولعله يأتي تمام الكلام في ذلك.

(٢) وإلا لما استحق العقاب من أجله.

المتروك (١)، وإما بمنع تعلقه بالمأتي به، وإما بمنع التنافي بينهما.
فالأول، إما بدعوى كون القصر مثلاً واجباً على المسافر العالم (٢)،

الوجه الأول

(١) فلا مانع من التزام ثبوت التكليف بالمأتي به. وكذا الحال فيما بعده فانه
بعكسه.

(٢) يعني بوجوب القصر.

لكنه بظاهره يستلزم تقييد الحكم بالعلم به، وهو ممتنع.
مع أنه يستلزم عدم صحة القصر لو فرض تحققه من الجاهل، ولا يظن من
أحد التزامه.

إلا أن يدفع الثاني بأن المراد بتقييد القصر بالعلم به تقييد وجوبه التعيني لا
ما يعم الوجوب التخيري، فهو مع الجهل لا يجب تعييناً بل يتخير بينه وبين التمام
نظير الصلاة في أماكن التخير.

وأما الأول فيدفع بأن العلم لا يكون دخليلاً في وجوب القصر بنحو التقييد
للحاضي، بل بنحو نتيجة التقييد، نظير ما تقدم منّا في نسيان الجزء.
نعم هذا الوجه لا يدفع إشكال العقاب على الواجب الأصلي، إذ لا معنى
للعقاب عليه مع فرض عدم وجوبه.

وتفصيل الكلام في ذلك: أن الأجزاء مع الجهل بالحكم:

تارة: يكون لوفاء المأتي به حال الجهل بغرض الواجب، ويتعين حينئذٍ عدم
شمول التكليف التعيني لحال الجهل، بل لا بد من اختصاصه بحال العلم ولو
بنتيجة التقييد لتبعية التكليف للغرض، نظير ما سبق في نسيان الجزء. وحينئذٍ يتعين
عدم العقاب لعدم فوت الواقع.

وأخرى: يكون مانعيته من بقاء الملاك في الواجب الأصلي، بحيث يكون فعله
موجباً لحدث والمانع من الإلزام بمصلحته وإن كان تحصيلها ممكناً بفعله، وحكمه

وكذا الجهر والإخفات.

وإما بمعنى معذوريته فيه، بمعنى: كون الجهل بهذه المسألة كالجهل بالموضوع يعذر صاحبه، ويحكم عليه ظاهراً بخلاف الحكم الواقعي (١).

وهذا الجاهل وإن لم يتوجه إليه خطاب مشتمل على حكم ظاهري (٢) - كما في الجاهل بالموضوع (٣) - إلا أنه مستغنى عنه باعتقاده لوجوب هذا الشيء عليه في الواقع (٤).

كما سبق.

نعم قد يترتب العقاب لالفوات الواقع بل لحدوث المانع من بقاء ملاكه، ولو فرض نهي المولى عن ذلك.

وثالثه: يكون لمانعيته من تحصيل غرض الواجب وإن كان ملاكه باقياً غير مستوفى، كما لو نذر الإفطار بالتمر فأفطر بالماء. واللازم حينئذ بقاء التكليف بالواقع وإطلاقه، وثبوت العقاب عليه. ومن الظاهر أن ما سبق مبني على أحد الوجهين الأولين.

(١) لكن هذا - مع استلزامه لعدم العقاب على الواقع - لا يقتضى ارتفاع الحكم الواقعي بنحو يكون المأتي به بدلاً عنه، كي يتوجه الإجزاء، كما هو الحال في الشبهة الموضوعية التي يعذر فيها بلا إشكال.

(٢) كأنه من جهة الغفلة المفروضة، لما عرفت من عدم التزامهم بالإجزاء في المتردد.

(٣) يعني: المتردد فيه، فإنه موضوع للحكم الظاهري، أما الغافل فهو كالجاهل عن الحكم.

(٤) فإن الاعتقاد يقتضي العمل كالحكم الظاهري، وليس كالتردد ليحتاج

وإما من جهة القول بعدم تكليف الغافل بالواقع، وكونه مؤاخذاً على ترك التعلم، فلا يجب عليه القصر، لغفلته عنه (١). نعم يعاقب على عدم إزالة الغفلة، كما تقدم استظهاره من صاحب المدارك ومن تبعه.

وإما من جهة تسليم تكليفه بالواقع، إلا أن الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفلة، لقبح خطاب العاجز. وإن كان العجز بسوء اختياره فهو معاقب حين الغفلة على ترك القصر (٢)، لكنه ليس مأموراً به حتى يجتمع مع فرض وجود الأمر بالإتمام.

لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور، حيث إن الظاهر منهم - كما تقدم - بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة إلى الجاهل، ولذا يبطلون صلاة الجاهل بحرمة الغضب، إذ لولا النهي حين الصلاة لم يكن وجه للبطان (٣).

المناقشة في هذا الوجه

والثاني، منع تعلق الأمر بالمأني به، والتزام أن غير الواجب مسقط عن الواجب، فإن قيام ما اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعي غير ممتنع (٤).

الوجه الثاني

لحاكم ظاهري.

(١) لكن هذا كسابقه لا يقتضي الإجزاء.

(٢) نظير ما وجه به المصنف رحمته كلام صاحب المدارك في العقاب. لكن هذا كما سبقه لا يقتضي الإجزاء، فإن عدم العقاب على الواقع لا يقتضي بدلية المأني به عنه.

(٣) تقدم الكلام في ذلك في تعقيب كلام صاحب المدارك في العقاب.

(٤) كما تقدم تقريره في الصورة الثانية والثالثة من الصور المتقدمة.

نعم، قد يوجب إتيان غير الواجب فوات الواجب، فيحرم بناء على دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد (١)، كما في آخر الوقت، حيث يستلزم فعل التمام فوات القصر.

ويرد هذا الوجه: أن الظاهر من الأدلة كون المأتي به مأموراً به في حقه (٢)، مثل قوله ﷺ في الجهر والإخفات: «تمت صلاته» ونحو ذلك.

المناقشة في هذا الوجه

وفي الموارد التي قام فيها غير الواجب مقام الواجب نمنع عدم وجوب البدل، بل الظاهر في تلك الموارد سقوط الأمر الواقعي وثبوت الأمر بالبدل (٣)، فتأمل.

الوجه الثالث

والثالث، بما ذكره كاشف الغطاء رحمته الله: من أن التكليف بالإتمام مرتب على معصية الشارع بترك القصر (٤)، فقد كلفه بالقصر والإتمام

(١) لا يخفى أن فرض المانعية يقتضي كون المأتي به علة لفوت الواجب فيحرم غيراً لا من جهة المضادة حتى يبتني على المسألة المذكورة.

(٢) هذا غير ظاهر من الأدلة، والتعبير بالتامة يمكن أن يكون كناية عن اكتفاء الشارع بالمأتي به، لا عن الأمر به. فتأمل.

(٣) هذا يختلف باختلاف الموارد. فراجع ما ذكرناه من الصور الثلاث وتأمل.

(٤) لا بد من أن يراد منه كون المعصية شرطاً فيه بنحو الشرط المتأخر، وإلا فالمفروض الإتيان بالإتمام أثناء الوقت قبل معصية أمر القصر. بل المحكي من كلام كاشف الغطاء رحمته الله ظاهر في أن الشرط هو العزم على المعصية، إلا أنه حيث كان المفروض جهل المكلف بالأمر بالقصر فلا عزم له على معصيته.

إلا أن يريد العزم على فعل ما يوجب المعصية واقعاً وإن لم تكن مقصودة كما

على تقدير معصيته في التكليف بالقصر. وسلك هذا الطريق في مسألة الضد في تصحيح فعل غير الأهم من الواجبين المضيقين، إذا ترك المكلف الامتثال بالأهم.

ويرده: أنا لا نعقل الترتب في المقامين (١)، وإنما يعقل ذلك فيما

المناقشة في
هذا الوجه

أنه لا بد من أن يكون المراد بالمعصية ما يعم المنع عن حصول مصلحته أو عن ثبوت الملاك فيها ولو مع بقاء الوقت لا عدم الامتثال حتى يخرج الوقت، إذ من الواضح أنه لو التفت بعد الإتيان بالتسام قبل خروج القصر لم يكن عليه الإتيان بالقصر. فلاحظ.

(١) لكن المتأخرين عنه رحمهم الله - كتلميذه السيد الشيرازي رحمهم الله وغيره من الأعاظم رحمهم الله - قد عقلوا الترتب في الضدين ونقحوه وشيدوا أركانه والتزموا به. وتفصيله في محله. وهو في المقام موقوف على وفاء المأتي به في خصوص حال الجهل ببعض المصلحة الملزمة لاهتمامها، بنحو يمنع من استيفاء تمام المصلحة مع بقاء ملاكها، نظير ما ذكرناه في الصورة الثالثة، فمن حيث وفائه ببعض المصلحة يتجه الأمر به، ومن حيث مانعيته عن تحصيل تمام المصلحة يتجه العقاب على ترك الواجب الأصلي كما يتجه الأجزاء.

ودعوى امتناع الأمر الذي يكون موضوعه العصيان عن جهل، لامتناع محركته وباعثيته، لأن باعثية التكليف مشروطة بالتفات المكلف إلى تحقق شرائطه، ويمنع التفات المكلف إلى جهله بوجود القصر في المقام إذ بالتفاتة إليه ينقلب علماً ويرتفع موضوع التكليف.

مدفوعة: بأن المكلف إنما يرجع في المقام إلى إطلاق أمر التمام المفروض تقييده واقعاً بأمر لقصر، فإذا فرض ثبوت أمر التمام في حال الجهل بأمر القصر لم يكن الجهل مأخوذاً في موضوعه، بل كان موضوعه ذات المكلف ولا يخرج عنه إلا حال العلم بأمر القصر، فمع فرض عدم العلم به يتسنى له الالتفات إلى أمر التمام. فتأمل

جيداً.

مع أنه يكفي في صحة التمام الذي هو المهم في المقام ثبوت الملاك له وإن لم يكن أمره فعلياً لفرض امتناع الخطاب به.
والحاصل أنه لا مانع من الالتزام بالترتب في المقام، كما التزمنا امكانه في الضدين.

نعم يفترقان بوجوه:

الأول: أن التزام هناك بين الخطابين بسبب التضادين الواجين مع إطلاق ملاك كل منهما، بحيث لو أمكن تحصيلهما معاً لوجب، بخلاف التزام هنا، فإنه بين الملاكين من حيث أن استيفاء ملاك القصر مانع من ثبوت ملاك التمام، كما أن حصول ملاك التمام مانع من استيفاء ملاك القصر، لا من ثبوت ملاكه، من دون تضاد بين الأمرين، بل يمكن الجمع بينهما.

ومن ثم كان محذور اجتماع الأمرين بالضدين الذي قد يتوهم لزومه من الترتب هناك لا مجال له هنا.

الثاني: أن المراد بمعصية الأهم التي هي شرط للأمر بالمهم هناك مجرد عدم الإتيان به في وقته، والمراد بمعصيته القصر هنا امتناع استيفاء ملاكه كما ذكرناه.

الثالث: أن مشروعية المهم هناك لا تختص بحال الغفلة، بل تعم حال العمد، فيصح معه إذا كان عبادة بناء على أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده، بخلافه هنا، فلا يشرع التمام إلا مع الغفلة عن وجوب القصر.

إما لاختصاص ملاكه بحال الغفلة، أو لأنه إذا كان مفوتاً لبعض ملاك القصر الملزم كان محرماً فلا يمكن التقرب به إلا مع الغفلة، وليس كالضد.

نعم لو قيل بامتناع التقرب مع الجهل التقصيري بالحرمة أشكل صحته في المقام بعد فرض العقاب على ترك القصر.

إذا حدث التكليف الثاني بعد تحقق معصية الأول (١)، كمن عصى بترك الصلاة مع الطهارة المائية، فكلف لضيق الوقت بالترابية.

ثم إن الملزم بالترتب في المقام هو دعوى ثبوت العقاب بفوت القصر. ولعله خلاف ظاهر بعض الأدلة في المقام، لظهورها في معذرية الجهل هنا. ولأجله فلا ملزم بالترتب، بل يتعين البناء على حمل المقام على الصورة الأولى أو الثانية من صور أجزاء ما يؤتى به حال الجهل التي تقدمت الإشارة إليها. وقد أطلنا الكلام في المقام لأهميته، وتركنا التعرض لبعض ما يناسب ذكره لضيق المجال. فلاحظ.

(١) يعني: الموجب لسقوط أمره فعلاً وتعين الأمر بالبدل.

الثالث

أن وجوب الفحص إنما هو في إجراء الأصل في الشبهة الحكمية الناشئة من عدم النص، أو إجمال بعض ألفاظه، أو تعارض النصوص. أما إجراء الأصل في الشبهة الموضوعية:

فإن كانت الشبهة في التحريم، فلا إشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص.

عدم وجوب
الفحص في الشبهة
الموضوعية
التحريمية

ويدل عليه إطلاق الأخبار (١) - مثل قوله ^{عليه السلام}: «كل شيء لك حلال حتى تعلم»، وقوله: «حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيئة»، وقوله: «حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه الميتة» وغير ذلك - السالم عما يصلح لتقييده (٢).

(١) تقدم الكلام في ذلك في التنبيه الرابع من تنبيهات الشبهة الموضوعية التحريمية، وتقدم الإشكال في بعض هذه الأدلة، وتقدم أيضاً بعض الكلام في ذلك في أول الكلام في شروط البراءة.

(٢) لعدم شمول الأدلة المتقدمة في الشبهة الحكمية للشبهة الموضوعية. أما

وإن كانت الشبهة وجوبية، فمقتضى أدلة البراءة حتى العقل كـبعض كلمات العلماء: عدم وجوب الفحص أيضاً، وهو مقتضى حكم العقلاء في بعض الموارد، مثل قول المولى لعبده: «أكرم العلماء أو المؤمنين»، فإنه لا يجب الفحص في المشكوك حاله في المثالين (١).

هل يجب الفحص في الشبهة الموضوعية الوجوبية؟

إلا أنه قد يتراءى: أن بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص والاحتياط، كما إذا أمر المولى بإحضار علماء البلد أو أطبائها، أو إضافتهم، أو إعطاء كل واحد منهم ديناراً، فإنه قد يدعى أن بناءهم على الفحص عن أولئك، وعدم الاقتصار على المعلوم ابتداءً مع احتمال وجود غيرهم في البلد.

بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص

قال في المعالم، في مقام الاستدلال على وجوب التبين في خبر مجهول الحال بآية الثبوت في خبر الفاسق:

كلام صاحب المعالم في وجوب الفحص في خبر مجهول الحال

إن وجوب الثبوت فيها متعلق بنفس الوصف، لا بما تقدم العلم

الإجماع فظاهر.

وكذا ما دل على وجوب التعلم والذم على المعاصي المجهولة، لاختصاص جميع ذلك بالشبهة الحكمية.

وأما العلم الإجمالي بالتكليف مع عدم الفحص فهو لو حصل في الشبهة الموضوعية لا يكون منجزاً لعدم الابتلاء ببعض أطرافه.

وأما حكم العقل بعدم المعذورية مع عدم الفحص فقد تقدم الكلام فيه في الشبهة الحكمية. على أنه لو تم كان إطلاق أدلة البراءة وارداً عليه، فيخرج عنه به.

(١) لم يتضح الفرق بين هذين المثالين والأمثلة الآتية، حيث لم ينكر فيها دعوى أن بناء العقلاء على وجوب الفحص.

به منه، ومقتضى ذلك إرادة الفحص والبحث عن حصوله وعدمه، ألا ترى أن قول القائل: «أعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة - مثلاً - درهماً» يقتضي إرادة السؤال والفحص عن جمع الوصفين، لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه، انتهى.

وأيد ذلك المحقق القمي رحمته في القوانين:

كلام المحقق
القمي تأييداً
لصاحب المعالم

بـ «أن الواجبات المشروطة بوجود شيء إنما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده، فبالنسبة إلى العلم مطلق لا مشروط. مثل: أن من شك في كون ماله بمقدار استطاعة الحج - لعدم علمه بمقدار المال - لا يمكنه أن يقول: إني لا أعلم أنني مستطيع ولا يجب علي شيء، بل يجب عليه محاسبة ماله، ليعلم أنه واجد للاستطاعة أو فاقد لها.

نعم، لو شك بعد المحاسبة في أن هذا المال هل يكفي في الاستطاعة أم لا؟ فالأصل عدم الوجوب حينئذٍ» (١).

ثم ذكر المثال المذكور في المعالم بالتقريب المتقدم عنه.

اختلاف كلمات
الفقهاء في
فروع المسألة

وأما كلمات الفقهاء فمختلفة في فروع هذه المسألة: فقد أفتى جماعة منهم - كالشيخ والفاضلين وغيرهم - بأنه لو كان له فضة مغشوشة بغيرها وعلم بلوغ الخالص نصاباً وشك في مقداره، وجب التصفية، ليحصل العلم بالمقدار، أو الاحتياط بإخراج ما يتيقن معه البراءة.

نعم، استشكل في التحرير في وجوب ذلك، وصرح غير واحد من هؤلاء مع عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب: بأنه لا يجب التصفية.

(١) لم يتضح الفرق - بين الفرضين في وجوب الفحص وعدمه.

والفرق بين المسألتين مفقود إلا ما ربما يتوهم: من أن العلم بالتكليف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب، بخلاف ما لم يعلم به.

وفيه: أن العلم بالنصاب لا يوجب الاحتياط مع القدر المتيقن ودوران (١) الأمر بين الأقل والأكثر مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليفا مستقلا، ألا ترى: أنه لو علم بالدين وشك في قدره، لم يوجب ذلك الاحتياط (٢) والفحص.

مع أنه لو كان هذا المقدار يمنع من إجراء البراءة قبل الفحص لمنع منها بعده، إذ العلم الإجمالي لا يجوز معه الرجوع إلى البراءة ولو بعد الفحص (٣).

(١) عطف على: «القدر المتيقن» يعني: الاحتياط لا يجب مع وجود القدر المتيقن وكون الدوران بين الأقل والأكثر غير الارتباطيين بلا إشكال.

(٢) كما تقدم نظير ذلك في المسألة الرابعة من مسائل الشبهة الوجوبية عند الكلام فيمن عليه فوائت لا يعلم عددها.

(٣) إذا فرض كون الفحص لا يوجب انكشاف الحال. لكن لم يظهر ممن سبق جريان البراءة إذا لم يظهر الحال، ومجرد إيجابهم الفحص أو الاحتياط فيمن عنده فضة مغشوشة لا يظهر منه جريان البراءة مع الفحص إذا لم ينكشف الحال، لقرب مفروغيتهم عن ظهور الحال بالفحص، فلا موضوع معه للبراءة ولا الاحتياط.

وأما ما سيأتي من التحرير فهو لا يصلح حجة عليهم، لاختصاصه بصورة الشك في بلوغ النصاب، ولا مجال فيه لتوهم العلم الإجمالي بل سبق من التحرير الاستشكال في وجوب الفحص حتى مع العلم الإجمالي ببلوغ النصاب، فكيف يستشهد به في النقض على من يرى وجوب الفحص.

نعم من البعيد جداً بناؤهم على وجوب الاحتياط حتى بعد الفحص فيما لو

وقال في التحرير في باب نصاب الغلات: ولو شك في البلوغ، ولا مكيال هنا ولا ميزان، ولم يوجد، سقط الوجوب دون الاستحباب، انتهى.

وظاهره: جريان الأصل مع تعذر الفحص وتحصيل العلم.
وبالجملة: فما ذكره من إيجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكن في بعض أفراد الاشتباه في الموضوع، مشكل.
وأشكل منه: فرقهم بين الموارد، مع ما تقرر عندهم من أصالة نفي الزائد عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر (١).

المناقشة فيما ذكره
صاحب المعالم
والمحقق القمي

وأما ما ذكره صاحب المعالم رحمته الله وتبعه عليه المحقق القمي رحمته الله: من تقريب الاستدلال بأية التثبت على رد خبر مجهول الحال، من جهة اقتضاء

وجب إكرام علماء البلد وأطبائها وجهل بعضهم.

والحاصل: أن حكمهم بوجوب الفحص في مثل ذلك إن كان يبتني على دعوى منجزية العلم الإجمالي، نظير ما تقدم من بعض الأصحاب من وجوب الاحتياط فيمن عليه فوائت لا يعلم عددها - فهو مع إشكاله بما عرفت من لزوم الأخذ بالمتيقن - مختص بما إذا علم التكليف ودار أمره بين الأقل والأكثر، دون ما لو شك في أصل التكليف.

مع أنه يقتضي عدم الرجوع إلى البراءة مع تعذر الفحص أو بعده إذا لم ينكشف به الحال.

وإن كان يبتني على دعوى وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية الوجوبية مطلقاً أو في الجملة فهو محتاج إلى دليل، وإطلاق أدلة البراءة يدفعه.

(١) لإطلاقات أدلة البراءة، خصوصاً في غير الارتباطيين.

تعلق الأمر بالموضوع الواقعي وجوب الفحص عن مصاديقه وعدم
الاقتصار على القدر المعلوم، فلا يخفى ما فيه.

لأن رد خبر مجهول الحال ليس مبنياً على وجوب الفحص عند
الشك (١)، وإلا لجاز الأخذ به، ولم يجب التبين فيه بعد الفحص واليأس
عن العلم بحاله، كما لا يجب الإعطاء في المثال المذكور (٢) بعد الفحص
عن حال المشكوك وعدم العلم باجتماع الوصفين فيه.

بل وجه رده قبل الفحص وبعده: أن وجوب التبين شرطي،
ومرجعه إلى اشتراط قبول الخبر في نفسه (٣) من دون اشتراط التبين
فيه بعدالة المخبر (٤)، فإذا شك في عدالته شك في قبول خبره في نفسه،

(١) كما هو ظاهر كلامهما حيث أوجب صاحب المعالم الفحص فيما لو أمر
المولى بإعطاء كل بالغ رشيد من هذه الجماعة، وأوجب صاحب القوانين مع الشك
في الاستطاعة.

(٢) وهو قوله: أعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة.

(٣) متعلق بقوله: «قبول الخبر...».

(٤) متعلق بقوله: «اشتراط...» يعني: أن مرجعه إلى أن قبول الخبر من دون
التبين فيه مشروط بعدالة المخبر.

ثم إن هذا خلاف ظاهر الآية، فإن مقتضاها مانعية الفسق من قبول الخبر، لا
شرطية العدالة فيه وحينئذ فمع الشك يمكن الرجوع إلى أصالة عدم الفسق لإحراز
حجية الخبر ولزوم قبوله، لا التوقف نعم لو لم يجر استصحاب عدم الفسق اتجه
التوقف لما ذكره المصنف رحمته.

اللهم إلا أن يدعي أن مقتضى التعليل في الآية اشتراط القبول بالعدالة، لا

والمرجع في هذا الشك والمتعين فيه عدم القبول، لأن عدم العلم بحجية شيء كاف في عدم حجيته.

ما يمكن أن
يقال في المسألة

ثم الذي يمكن أن يقال في وجوب الفحص: أنه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيراً على الفحص بحيث لو أهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً، تعين هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص (١)، ثم العمل بالبراءة، كبعض الأمثلة المتقدمة، فإن إضافة

مانعية الفسق منه، فلا بد من إحراز العدالة، إذ يكفي في الوقوع في الندم عدم إحراز العدالة، ومجرد عدم إحراز الفسق لا ينفع في عدم الندم. فلاحظ.

(١) هذا غير ظاهر، كيف وباب النجاسة والتذكية والحلية في الأشياء يستلزم عدم الفحص فيها الوقوع في خلاف الواقع كثيراً، مع عدم وجوب الفحص فيها قطعاً.

نعم قد تكون كثرة المخالفة في بعض الموارد مع عدم الفحص قرينة على إرادة وجوبه لمناسبة الحكم والموضوع أو غيرها، كما قد يعلم باهتمام الشارع الأقدس بالواقع بحيث يعلم بعدم رضاه بالتقصير فيه، فيجب الفحص حينئذ، بل قد يجب الاحتياط مطلقاً ولو بعد الفحص لأجل ذلك تخصيصاً لأدلة البراءة، فإن أدلة البراءة قابلة للتخصيص في موارد العلم بالاهتمام، وكذا قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنها لا تجري مع العلم بالاهتمام بالنحو المذكور. كما أشرنا إلى ذلك في أوائل الكلام في الأقل والأكثر الارتباطين.

هذا ولو شك في ذلك تعين الرجوع إلى إطلاقات البراءة.

ومنه يظهر الحال في الأوامر العرفية، فإنه ليس فيها إطلاق يرجع إليه يقتضي البراءة وقاعدة قبح العقاب بلا بيان يشكل الرجوع إليها مع التقصير في الفحص، كما أشرنا إليه في الشبهة الحكمية. وحينئذ فقد يدعى وجوب الفحص فيها إما مطلقاً

جميع علماء البلد أو أطبائهم لا يمكن للشخص الجاهل إلا بالفحص، فإذا حصل العلم ببعض، واقتصر على ذلك - نافياً لوجوب إضافة من عداه بأصالة البراءة من غير تفحص زائد على ما حصل به المعلومين - عد مستحقاً للعقاب والملامة عند انكشاف ترك إضافة من تمكن من تحصيل العلم به بفحص زائد.

ومن هنا يمكن أن يقال في مثال الحج المتقدم: إن العلم بالاستطاعة في أول أزمته حصولها يتوقف غالباً على المحاسبة، فلو بني الأمر على تركها ونفي وجوب الحج بأصالة البراءة، لزم تأخير الحج عن أول سنة الاستطاعة بالنسبة إلى كثير من الأشخاص، لكن الشأن في صدق هذه الدعوى (١).

أو فيما لو لزم كثرة المخالفة مع عدمه، فإن ذلك قد يكون قرينة على وجوبه. ومنه يظهر الحال في بناء العقلاء الذي ادعاه المصنف رحمته، فإنه إن أريد منه حكمهم بالاستحقاق بحيث لا يمكن العمل معه بأدلة البراءة فهو ممنوع، وإن أريد به كون كثرة المخالفة قرينة في خطاباتهم على عدم جريان البراءة عندهم، فهو غير بعيد في الجملة، لكنه لا يسلم في الأحكام الشرعية فلا ينفع في الخروج عن مقتضى إطلاقات البراءة ولذا لم ينفع في الشبهة التحريمية، حيث لم يذكر فيها التفصيل المذكور. فتأمل جيداً.

(١) إن كان المراد بها دعوى لزوم الفحص مع لزوم كثرة المخالفة من عدمه. فقد عرفت أنها غير تامة، ولا مجال للخروج بها عن إطلاق أدلة البراءة، وإن كان المراد بها دعوى كون عدم الفحص في الاستطاعة موجباً لتأخير الحج عن أول سنة الاستطاعة كثيراً، فالظاهر تماميتها. فلاحظ.

رجوع إلى مناقشة
المحقق القمي

وأما ما استند إليه المحقق المتقدم: من أن الواجبات المشروطة يتوقف وجودها على وجود الشرط لا العلم بوجوده، ففيه: أنه مسلم، ولا يجدي، لأن الشك في وجود الشرط يوجب الشك في وجوب المشروط وثبوت التكليف، والأصل عدمه.

غاية الأمر الفرق بين اشتراط التكليف بوجود الشيء واشتراطه بالعلم به، إذ مع عدم العلم في الصورة الثانية يقطع بانتفاء التكليف من دون حاجة إلى الأصل، وفي الصورة الأولى يشك فيه، فينفي بالأصل.

[مقدار الفحص]

وأما الكلام في مقدار الفحص، فملخصه: أن حد الفحص هو اليأس عن وجدان الدليل فيما بأيدينا من الأدلة، ويختلف ذلك باختلاف الأعصار، فإن في زماننا هذا إذا ظن المجتهد بعدم وجود دليل التكليف في الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتبرة في الحديث - التي يسهل تناؤها على نوع أهل العصر - على وجه صار مأبوساً، كفى ذلك منه في إجراء البراءة.

حدّ الفحص
هو اليأس

أما عدم وجوب الزائد (١)، فللزوم الحرج، وتعطيل استعلام سائر

(١) العمدة في عدم وجوب الزائد إطلاق أدلة البراءة وغيرها من الأصول، لقصور أدلة التقييد المقتضية للفحص عن وجوب ما زاد على ذلك.

فإن عمدتها أدلة وجوب السؤال والذم على مخالفة التكليف مع الجهل والتصيري، والعلم الإجمالي المانع من العمل بالأصل المرخص.

لكن أدلة وجوب السؤال لا تقتضي الفحص إلا بالمقدار المتعارف الملازم لليأس عن تحصيل الدليل، فإنه المراد من سائر الأوامر العرفية والشرعية بالسؤال والفحص ونحوهما بقرينة تعذر ما يقتضي العلم بعدم الوجدان غالباً، لعدم الأحاطة التامة بالجهات المقتضية للانكشاف.

وأما العلم الإجمالي فقد عرفت أن عمدته العلم بقيام الحجج التي يمكن

التكاليف، لأن انتهاء الفحص في واقعة إلى حد يحصل العلم بعدم وجود دليل التكليف يوجب الحرمان من الاطلاع على دليل التكليف في غيرها من الوقائع، فيجب (١) فيها إما الاحتياط، وهو يؤدي إلى العسر (٢)، وإما لزوم التقليد لمن بذل جهده على وجه علم بعدم دليل التكليف فيها، وجوازه ممنوع (٣)، لأن هذا المجتهد المتفحص ربما يخطئ ذلك المجتهد في كثير من مقدمات استنباطه للمسألة (٤).

نعم، لو كان جميع مقدماته مما يرتضيها هذا المجتهد، وكان التفاوت بينهما أنه اطلع على ما لم يطلع هذا، أمكن أن يكون قوله حجة في حقه.

الوصول إليها على الأحكام الشرعية، والمتيقن من ذلك هو الحجج التي يسهل الوصول إليها ولا يعسر الاطلاع عليها، وما زاد عن ذلك غير معلوم فلا يجب الفحص بلحاظه.

ومنه يظهر الوجه في كفاية مثل هذا الفحص في الرجوع إلى سائر الأصول غير البراءة، بل الأدلة عند احتمال وجود المعارض لها، لإطلاق أدلة اعتبارها المقتصر في تقييده على ما إذا لم يفحص عن المعارض أصلاً أو فحص بمقدار لا يقتضي اليأس. أما مع الفحص بالنحو المذكور فمقتضى إطلاق دليل الحجية وجوب العمل به لا غير. فلا حظ.

(١) يعني: في الوقائع الآخر المفروض تعطيل استعمال حكمها.

(٢) كما سبق الكلام فيه في دليل الانسداد.

(٣) على أنه قد لا يتيسر، لعدم وجود مثل هذا المجتهد، لتشابه الناس غالباً

في عدم حصول العلم بالفحص.

(٤) وحينئذٍ فلا يجوز له الرجوع إليه لأنه جاهل بنظره.

لكن اللازم - حينئذ (١) - أن يتفحص في جميع المسائل (٢) إلى حيث يحصل الظن بعدم وجود دليل التكليف، ثم الرجوع إلى هذا المجتهد، فإن كان مذهبه مطابقاً للبراءة كان مؤيداً لما ظنه من عدم الدليل، وإن كان مذهبه مخالفاً للبراءة كان شاهداً عدل على وجود دليل التكليف.

فإن لم يحتمل في حقه الاعتماد على الاستنباطات الحدسية والعقلية من الأخبار، أخذ بقوله في وجود دليل (٣)، وجعل فتواه كروايته.

ومن هذا القبيل: ما حكاه غير واحد، من أن القدماء كانوا يعملون برسالة الشيخ أبي الحسن علي بن بابويه عند إعواز النصوص.

والتقييد بإعواز النصوص مبني على ترجيح النص المنقول بلفظه على الفتوى التي يحتمل الخطأ في النقل بالمعنى (٤).

وإن (٥) احتمل في حقه ابتناء فتواه على الحدس والعقل، لم يكن دليل على اعتباره في حقه، وتعين العمل بالبراءة (٦).

(١) يعني: لو فرض حجية قوله في حقه.

(٢) لاحتمال اطلاعه على دليل في المسألة لم يعثر عليه الآخر أو عثر عليه ولم يكن بنظره دليلاً.

(٣) لكن هذا مختص بما إذا لم يحتمل اختلافه معه في الاستظهار، أما لو احتمل ذلك لم يجب عليه الرجوع إليه، وجاز له الرجوع للأصل، لعدم المانع، كما ذكرنا.

(٤) أو هو مبني على ترجيح الرواية المسندة على الرسالة، لما هو المعلوم من أن فتاوى الشيخ المذكور لا تكون بمنزلة الرواية المسندة. فلاحظ.

(٥) عطف على قوله: «فإن لم يحتمل في حقه الاعتماد...».

(٦) لما عرفت من إطلاق أدلتها، وعدم المانع منه.

تذنيب

شرطان آخران
ذكرهما
الفاضل التونسي
لأصل البراءة:

ذكر الفاضل التونسي لأصل البراءة شروطاً آخر:
الأول:

١- أن لا يكون
موجباً لثبوت
حكم آخر

أن لا يكون إعمال الأصل موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى، مثل أن يقال في أحد الإناءين المشتبهين: الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه، فإنه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر (١)، أو عدم بلوغ الملاقاة للنجاسة كراً، أو عدم تقدم الكرية - حيث يعلم بحدوثها - على ملاقاتة النجاسة (٢)، فإن إعمال الأصول يوجب الاجتناب

(١) يعني: أو يقال: الأصل عدم بلوغ... .

(٢) كما لو علم بحدوث الكرية للماء وملاقاته للنجاسة وجهل السابق

منهما.

هذا ولا يخفى عدم اختصاص كلامه: أصل البراءة، بل يجري في غيره من الأصول كالاستصحاب لوضوح عدم جريان أصل البراءة في الشك في الكرية، وإنما يجري فيه الاستصحاب بناءً على الاكتفاء فيه بالتسامح العرفي في بقاء الموضوع، كما

عن الإناء الآخر أو الملاقي أو الماء (١).

أقول: توضيح الكلام في هذا المقام: أن إيجاب العمل بالأصل
لثبوت حكم آخر:

توضيح المقام
ومناقشة كلام
الفاضل التوني

إما بإثبات الأصل المعمول به لموضوع أنيط به حكم شرعي، كأن
يثبت بالأصل براءة ذمة الشخص الواحد لمقدار من المال وافٍ بالحج من
الدين (٢)، فيصير بضميمة أصالة البراءة مستطيعاً، فيجب عليه الحج، فإن
الدين مانع عن الاستطاعة، فيدفع بالأصل، ويحكم بوجوب الحج بذلك
المال. ومنه المثال الثاني (٣)، فإن أصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة
كراً يوجب الحكم بقلته التي إنيط بها الانفعال.

تقدم في حكم الزيادة العمدية وغيره.

والظاهر أن عدم الاختصاص بأصل البراءة في محله لما سيأتي.

(١) الظاهر أن هذا مبني على اللف والنشر المرتب، فالأمور الثلاثة راجعة
إلى الأمثلة الثلاثة بالترتيب.

لكن لو اكتفى بأحد الأخيرين لصح الكلام، لإمكان رجوعه حينئذٍ إلى
المثالين الأخيرين معاً. فلاحظ.

(٢) لا يخفى أن التمسك هنا باستصحاب عدم الدين الحاكم على أصالة
البراءة من وجوب أدائه، وهو أجنبي عما نحن فيه إذ الكلام في أصل البراءة، وإن
كان ذكره يناسب كلام الفاضل التوني، لما عرفت من عموم كلامه لجميع الأصول.
(٣) وكذا الثالث بناءً على جريان الاستصحاب مع الشك في تقدم أحد
الحادثين على الآخر مطلقاً أو في بعض الصور، والكلام في ذلك موكول إلى محله.

وإما (١) لاستلزام نفي الحكم به حكماً يستلزم - عقلاً (٢) أو شرعاً أو عادة ولو في هذه القضية الشخصية - ثبوت (٣) حكم تكليفي في ذلك المورد أو في مورد آخر، كنفى وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين.

إذا أريد بإعمال
الأصل إثبات
موضوع
لحكم شرعي

فإن كان إيجابه للحكم على الوجه الأول (٤) كالمثال الثاني، فلا يكون ذلك مانعاً عن جريان الأصل، لجريان أدلته - من العقل والنقل - من غير مانع. ومجرد إيجابه لموضوع حكم وجودي آخر لا يكون مانعاً عن جريان أدلته (٥)، كما لا يخفى على من تتبع الأحكام الشرعية

(١) عطف على قوله: «إما بإثبات الأصل المعمول به لموضوع...».

(٢) بيان لنوع الاستلزام. فإن الاستلزام قد يكون عقلياً كاستلزام نفي أربعة من الأحكام التكليفية لثبوت الحكم الخامس منها، وقد يكون شرعياً كاستلزام طهارة الماء لجواز شربه، وقد يكون عادياً كاستلزام طهارة أحد الاناءين المعلوم إجمالاً طهارة أحدهما لنجاسة الآخر.

لكن الظاهر أن التلازم الشرعي مختص بما إذا كان الملزوم موضوعاً لازماً في القضية الشرعية، فيدخل في القسم الأول، وتجري عليه أحكامه.

(٣) مفعول للمصدر في قوله: «إما لاستلزام...».

(٤) وهو ما إذا كان الأصل منقحاً لموضوع حكم آخر.

(٥) قد يشكل هذا في مثل أصل البراءة مما كان منصرف أدلته الامتنان برفع التكليف إذ لو لم يكن لرفع التكليف أثر شرعي لإثبات تكليف آخر لم يبعد البناء على عدم جريانه، لعدم الامتنان في رفعه حينئذٍ.

ومن ثم ذكرنا أن أصالة عدم الدين لإثبات وجوب الحج راجعة إلى استصحاب عدمه، لا إلى أصالة البراءة من وجوب أدائه، ولو لا ذلك أشكل جريان الأصل.

والعرفية (١).

ومرجعه في الحقيقة إلى رفع المانع، فإذا انحصر الطهور في ماء مشكوك الإباحة - بحيث لو كان محرم الاستعمال لم يجب الصلاة لفقد الطهورين - فلا مانع من إجراء أصالة الحل، وإثبات كونه واجداً للطهور، فيجب عليه الصلاة.

ومثاله العرفي: ما إذا قال المولى لعبده: إذا لم يكن عليك شغل واجب من قبلي فاشتغل بكذا، فإن العقلاء يوجبون عليه الاشتغال بكذا إذا لم يعلم بوجود شيء على نفسه من قبل المولى.

وإن كان على الوجه الثاني، الراجع إلى وجود العلم الإجمالي بثبوت

كما أشرنا إليه في التنبيه الثاني من تنبيهات مسألة الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

وأما ما سيأتي من أن جريان أصالة الإباحة في الماء موجب لوجوب الوضوء به والصلاة لعل وجهه: أن توقف وجوب الوضوء والصلاة على الإباحة ليس لكونها شرطاً فيها شرعاً، بل للعجز عنهما بدونها، فالشك في وجوبهما ناشئ من الشك في القدرة والعقل يحكم في مثله بالاحتياط فإذا لم يكن هناك ما يحرز المنع مما ينجز احتمال التحريم ويوجب العلم بالعجز يلزم الإتيان بهما عقلاً، فوجوب الإتيان بهما ظاهراً ليس ناشئاً من أصالة البراءة، بل من مجرد عدم جريان الأصل المانع. فتأمل جيداً.

(١) فإن مقتضى حجية الأصول عند المشرعة والعرف هو ترتيب أحكامها.

نعم عرفت الإشكال في خصوص أصل البراءة.

حكم مردد بين حكمين:

فإن أريد بإعمال الأصل في نفي أحدهما إثبات الآخر، ففيه: أن مفاد أدلة أصل البراءة مجرد نفي التكليف (١)، دون إثباته وإن (٢) كان الإثبات لازماً واقعياً لذلك النفي، فإن الأحكام الظاهرية إنما تثبت بمقدار مدلول أدلتها، ولا يتعدى إلى أزيد منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه وبين ما ثبت (٣). إلا أن يكون الحكم الظاهري الثابت بالأصل موضوعاً لذلك الحكم الآخر، كما ذكرنا في مثال براءة الذمة عن الدين والحج. وسيجيء توضيح ذلك في باب تعارض الاستصحابين (٤).

وإن أريد بإعماله في أحدهما مجرد نفيه دون الإثبات، فهو جارٍ، إلا أنه معارض بجريانه في الآخر (٥)، فاللازم إما إجراؤه فيهما، فيلزم طرح ذلك العلم الإجمالي، لأجل العمل بالأصل (٦)، وإما إهماله فيهما، فهو

(١) كما هو مفاد مثل حديث الرفع والحجب.

(٢) «إن» هنا وصلية.

(٣) وعليه يبتني ما اشتهر من عدم التمسك بالأصل المثبت.

(٤) يجيء في باب تعارض الاستصحابين جواز الرجوع للأصل في إحراز موضوع حكم شرعي، كما يجيء في التنبية السادس من تنبيهات الاستصحاب عدم نهوض الأصل بإثبات لوازم مجراه العقلية والعادية.

(٥) هذا لا يطرد إذ قد لا يجري في الأصل في الآخر، وحينئذ يتعين العمل بالأصل الجاري في أحدهما، من دون إثبات لازمه.

(٦) يعني: وهو غير جائز. لكنه مختص بما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً إلزامياً يلزم من جريان الأصل مخالفته، ويأتي عند الكلام في تعارض الاستصحابين

إذا أريد مجرد نفي
الأصل نفي
أحد الحكمين
وإثبات الآخر

إذا أريد مجرد نفي
أحد الحكمين

المطلوب، وإما إعمال أحدهما بالخصوص، فترجيح بلا مرجح.
 نعم، لو لم يكن العلم الإجمالي في المقام مما يضر طرحه (١) لزم العمل
 بهما، كما تقدم أنه أحد الوجهين فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحریم.
 وكيف كان: فسقوط العمل بالأصل في المقام لأجل المعارض، ولا
 اختصاص لهذا الشرط بأصل البراءة (٢)، بل يجري في غيره من الأصول
 والأدلة.

سقوط العمل
 بكل أصل
 لأجل المعارض

ولعل مقصود صاحب الوافية ذلك (٣)، وقد عبر هو رحمته عن هذا
 الشرط في باب الاستصحاب بعدم المعارض.

وأما أصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كراً، فقد عرفت: أنه
 لا مانع من استلزام جريانها الحكم بنجاسة الملاقي (٤)، فإنه نظير أصالة
 البراءة من الدين المستلزم لوجوب الحج.

عدم الفرق بين
 أصالة عدم بلوغ
 الملاقي للنجاسة
 كراً وأصالة
 البراءة من الدين

التعرض لوجه ذلك إن شاء الله تعالى.

(١) لعدم كونه منجزاً إما لكون المعلوم حكماً ترخيصياً، أو لعدم إمكان
 المخالفة والموافقة القطعيتين.

وإن كان قد يظهر من المصنف رحمته مانعية العلم الإجمالي في الأول.

ويأتي الكلام فيه في تعارض الاستصحابين إن شاء الله تعالى.

(٢) كما سبق التنبيه عليه. لعين الوجه المتقدم.

(٣) كما هو مقتضى استشهاده بأصالة عدم الكرية حين الملاقاة التي عرفت
 أنها راجعة إلى الاستصحاب.

(٤) خلافاً لما يظهر سبق من الفاضل التوني صاحب الوافية.

وقد فرق بينهما المحقق القمي رحمته الله، حيث اعترف: بأنه لا مانع من إجراء البراءة في الدين وإن استلزم وجوب الحج، ولم يحكم بنجاسة الماء مع جريان أصالة عدم الكرية، جمعاً بينها (١) وبين أصالة طهارة الماء. ولم يعرف وجه فرق بينهما أصلاً (٢).

مورد الشك
في البلوغ كراً

ثم إن مورد الشك في البلوغ كراً: الماء المسبوق بعدم الكرية (٣)، وأما المسبوق بالكرية فالشك في نقصانه من الكرية، والأصل هنا بقاؤها (٤). ولو لم يكن مسبوقة بحال:

ففي الرجوع إلى طهارة الماء، للشك في كون ملاقاته مؤثرة في الانفعال، فالشك في رافعتها للطهارة.

أو إلى النجاسة (٥)، لأن الملاقاة مقتضية للنجاسة، والكرية مانعة

(١) الضمير يرجع إلى أصالة عدم الكرية.

وهذا منه إشارة إلى وجه حكم المحقق القمي رحمته الله بنجاسة الماء.

يعني: انه إنما حكم بعدم نجاسة الماء من جهة أصالة عدم الكرية لأنه جمع بينها وبين أصالة طهارة الماء، وقدم أصالة الطهارة عليها.

(٢) فإن أصالة عدم الكرية حاكم على أصالة الطهارة فلو بني على تقديم الأصل المحكوم على الحاكم لجرى ذلك في مثال الحج، فيحكم بأصالة البراءة من وجوب الحج ويرفع اليد بها عن مقتضى أصالة البراءة من الدين. فلاحظ.

(٣) كما هو المنسب من كلام التوفي رحمته الله المتقدم.

(٤) ومتقضاه طهارة الماء وعدم انفعاله بملاقاة النجاسة.

(٥) عطف على (إلى الطهارة) في قوله: «ففي الرجوع إلى طهارة...».

عنها- بمقتضى قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء»، ونحوه مما دل على سببية الكرية لعدم الانفعال، المستلزمة لكونها مانعة عنه-، والشك في المانع في حكم العلم بعدمه (١)، وجهان.

وأما أصالة عدم تقدم الكرية على الملاقاة، فهو في نفسه ليس من الحوادث المسبوقة بالعدم حتى يجري فيه الأصل (٢).

أصالة عدم
تقدم الكرية
على الملاقاة

(١) كأنه يشير بذلك إلى قاعدة المقتضي، ومرجعها أنه إذا احرز المقتضي وشك في المانع، بني على عدمه، وحكم بتأثير المقتضي، بلا حاجة إلى إحراز عدم المانع بمقتضى أصل أو أمانة، ففي المقام حيث كان مقتضى النجاسة وهو ملاقاة النجس معلوماً مع الشك في وجود المانع وهو الكرية يحكم بالنجاسة.

لكن القاعدة المذكورة لم يتضح مستندها، من شرع أو عرف.

نعم لو أحرز عدم المانع ولو بمقتضى أصل تعين ترتيب الأثر، لإحراز موضوعه. ولا مجال له في المقام بعد فرض عدم العلم بحال الماء سابقاً حتى يستصحب، فلا مجال لإحراز النجاسة، بل يتعين الرجوع إلى أصالة الطهارة، بل استصحابها في الماء.

ولا مجال لتوهم الرجوع إلى استصحاب عدم الكرية بنحو العدم الأزلي، لعدم كون الكرية من عوارض الوجود بل هي من لوازم الماهية وكذا الحال في سائر المقادير، فلا مجال لدعوى أن الماء المشكوك الكرية لم يكن كراً ولو قبل وجوده، كما حقق في محله من الفقه. فلاحظ.

(٢) لما كان التقدم متقوماً بالهياة الخاصة بين الوجودين فهو أمر وجودي تابع للوجودين حادث بحدوثها فلا يمكن استصحابه مع فرض الشك فيه، لعدم العلم بحال الوجود سابقاً، لكن يمكن استصحاب عدمه الأزلي السابق على الوجود، بناء على جريان استصحاب العدم الأزلي، كما هو غير بعيد، وكذا الحال في التأخر.

نعم، نفس الكرية حادثة، فإذا شك في تحققها حين الملاقاة حكم بأصالة عدمها. وهذا معنى عدم تقدم الكرية على الملاقاة (١).
 لكن هنا أصالة عدم حدوث الملاقاة حين حدوث الكرية (٢)، وهو معنى عدم تقدم الملاقاة على الكرية، فيتعارضان، فلا وجه لما ذكره من الأصل (٣).

تفصيل صاحب
 الفصول في مسألة
 الكرية والملاقاة

وقد يفصل فيها بين ما كان تاريخ واحد من الكرية والملاقاة معلوماً، فإنه يحكم بأصالة تأخر المجهول (٤) بمعنى عدم ثبوته في زمان يشك

نعم تقدم الكرية على الملاقاة ليس موضوعاً لأثر شرعي وكذا تأخرها عنها لأن الأثر لمجرد عدم الكرية حين الملاقاة، أو وجودها حينها فلا مجال لاستصحاب عدم تقدم الكرية بنفسه، ويتعين الرجوع إلى استصحاب عدم الكرية، كما سيذكر المصنف رحمته.

(١) يعني: أن من تمسك بأصالة عدم تقدم الكرية على الملاقاة أراد هذا المعنى، وإلا فعدم التقدم بنفسه ليس موضوعاً للأثر - كما عرفت منا - ولا متيقن سابقاً بناء على ما عرفت منه.

(٢) فإنه يحرز اعتصام الماء وعدم تنجسه بالملاقاة المتيقنة، فيعارض استصحاب عدم الكرية حين الملاقاة المقتضي لانفعال الماء بالنجاسة فيتساقطان.

(٣) يعني: الفاضل التوني رحمته، حيث تقدم منه الاستشهاد بأصالة عدم تقدم الكرية، وظاهره أنه جارٍ في نفسه لو لا المحذور الذي ذكره، مع أنه ساقط بالمعارضة.

(٤) كما يأتي من المصنف رحمته عند الكلام في أصالة تأخر الحادث في التنبيه السابع من تنبيهات الاستصحاب، حيث يأتي أنه مع العلم بحدوث أمرين والشك في تقدم أحدهما على الآخر إذا كان أحدهما معلوم التاريخ يصح استصحاب عدم

في ثبوته فيه، فيلحقه حكمه من الطهارة والنجاسة، وقد يجهل التأريخان بالكلية، وقضية الأصل في ذلك التقارن، ومرجعه إلى نفي وقوع كل منهما في زمان يحتمل عدم وقوعه فيه (١)، وهو يقتضي ورود النجاسة على ما هو كحال الملاقاة، فلا ينجس به، انتهى.

وفيه: أن تقارن ورود النجاسة والكرية موجب لانفعال الماء، لأن الكرية مانعة عن الانفعال بما يلاقيه بعد الكرية على ما هو مقتضى قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء»، فإن الضمير المنصوب راجع إلى الكر المفروض الكرية (٢)، فإذا حصلت الكرية حال الملاقاة كان

المناقشة فيما أفاده
صاحب الفصول

الآخر إلى زمان وجود معلوم التاريخ ويترتب الأثر.

(١) لكن إحراز عدم وقوع كل منهما في زمان الشك، الراجع إلى إحراز عدم حدوث أحدهما قبل الآخر لا يقتضي حدوث كل منهما حين وقوع الآخر الذي هو معنى التقارن إلا بناء على الأصل المثبت. ومنه يظهر الإشكال في كلام المصنف عليه السلام الآتي، لظهوره في تسليم اقتضاء الأصل في مجهولي التاريخ التقارن. فتأمل.

(٢) إن قلت: الماء المذكور مفروض الكرية أيضاً، واعتبار سبق فرض الكرية زماناً لا وجه له.

قلت: ظاهر الحديث الشريف أن الشرط في الاعتصام باستقرار الكرية، لا مجرد حصولها، ومن الظاهر أن الماء المذكور لم تستقر كريته حين الملاقاة.

اللهم إلا أن يقال: لا وجه لأخذ الاستقراء ومجرد التعبير بـ «كان» لا يقتضيه، فإن المراد بها مجرد الحكاية عن تحقق النسبة الحملية، ويكفي فيه صرف اتصاف الماء بالكرية. وتام الكلام في الفقه. فراجع وتأمل جيداً.

وكيف كان فقد عرفت أن الأصل في المقام لا يحرز التقارن، وعليه فيتعين الرجوع لأصالة الطهارة بلا إشكال.

المعروض للملاقاة غير كر (١)، فهو نظير (٢) ما إذا حصلت الكرية بنفس الملاقاة فيما إذا تم الماء الطاهر كراً بالماء النجس، والحكم فيه النجاسة. إلا أن ظاهر المشهور فيما نحن فيه (٣) الحكم بالطهارة، بل ادعى المرتضى عليه السلام عليه الإجماع، حيث استدل بالإجماع على طهارة كر رئي فيه نجاسة لم يعلم تقدم وقوعها على الكرية، على (٤) كفاية تتميم النجس كرا في زوال نجاسته.

ورده الفاضلان وغيرهما: بأن الحكم بالطهارة هنا لأجل الشك في ثبوت التنجيس، لأن الشك مرجعه إلى الشك في كون الملاقاة مؤثرة - لوقوعها قبل الكرية - أو غير مؤثرة.

لكنه يشكل، بناء على أن الملاقاة سبب للانفعال، والكرية مانعة، فإذا علم بوقوع السبب في زمان لم يعلم فيه وجود المانع، وجب الحكم

(١) الظاهر أن حق التعبير أن يقول: كان الملاقي غير مفروض الكرية.

(٢) لا وجه للتنظير بذلك ضرورة أن الملاقاة فيه ليست للكر، إذ الملاقاة إنما تكون في أحد المائين والكرية قائمة بهما معاً، فما هو الكر لم يلاق النجاسة وما لاقاها ليس كراً خصوصاً مع كون حصول الكرية متوقف على اتحاد المائين واستقرارهما، وهو متأخر زماناً عن زمان الملاقاة الذي يكفي فيه محض الاتصال قبل الاستقرار فالبناء فيه على النجاسة هو المتعين فلاحظ.

(٣) وهو صورة الشك في تقدم الكرية على الملاقاة وعدمه. وقد عرفت وجه الحكم بالطهارة.

(٤) متعلق بقوله: «حيث استدل...».

بالمسبب (١).

إلا أن الاكتفاء بوجود السبب من دون إحراز عدم المانع ولو بالأصل محل تأمل (٢)، فتأمل.

الثاني (٣):

أن لا يتضرر بإعمالها مسلم، كما لو فتح إنسان قفص طائر فطار، أو حبس شاة فمات ولدها، أو أمسك رجلاً فهربت دابته.

٢- عدم تضرر آخر

فإن أعمال البراءة فيها يوجب تضرر المالك، فيحتمل اندراجه في قاعدة (الإتلاف)، وعموم قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا ضرر ولا ضرار»، فإن المراد نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع (٤)، وإلا فالضرر غير منفي (٥)، فلا علم (٦) حينئذٍ - ولا ظن - بأن الواقعة غير منصوصة، فلا يتحقق شرط التمسك بالأصل من فقدان النص، بل يحصل القطع بتعلق

(١) إشارة إلى قاعدة المقتضي التي سبق الكلام فيها.

(٢) لما أشرنا إليه من عدم ثبوت قاعدة المقتضي.

وكان هذا من المصنف رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عدول عما يظهر منه سابقاً من كون مقتضى الأصل في مجهولي التاريخ التقارن، وأن الحكم في المتقارن النجاسة، إذ لو تم ذلك أغنى عن قاعدة المقتضي، ولزم الحكم بالنجاسة بمقتضى الأصل المذكور. فلاحظ.

(٣) يعني: الشرط الثاني الذي ذكره الفاضل التوني رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لأصل البراءة.

(٤) يعني: أن المراد أنه لا ضرر إلا وهو مجبور من قبل الشارع بالحكم بالضمان فهو يقتضي ثبوت الضمان في المقام لو فرض شمول أدلة نفي الضرر له.

(٥) لأنه من الأمور التكوينية التي لا تقبل النفي الشرعي الاعتباري.

(٦) تفريع على قوله: «فيحتمل اندراجه».

حكم شرعي بالضرار، ولكن لا يعلم أنه مجرد التعزير أو الضمان أو هما معاً، فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة (١) ولو بالصلح.

المناقشة فيما ذكره
الفاضل التونسي

ويرد عليه: أنه إن كانت قاعدة «نفي الضرر» معتبرة في مورد الأصل، كانت دليلاً كسائر الأدلة الاجتهادية الحاكمة على البراءة، وإلا فلا معنى للتوقف في الواقعة وترك العمل بالبراءة.

ومجرد احتمال اندراج الواقعة في قاعدة (الإتلاف) أو (الضرر) لا يوجب رفع اليد عن الأصل (٢).

والمعلوم تعلقه بالضرار فيما نحن فيه هو الإثم والتعزير (٣) إن كان متعمداً، وإلا فلا يعلم وجوب شيء عليه، فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح.

وبالجملة: فلا يعلم وجه صحيح لما ذكره في خصوص أدلة الضرر.

كما لا وجه لما ذكره (٤): من تخصيص مجرى الأصل بما إذا لم يكن

(١) لكن وجوب التعزير ليس من أحكام الشخص الموقع للضرر، بل من أحكام الحاكم الشرعي ووظيفته، فالموقع للضرر لا يعلم إجمالاً بثبوت تكليف في حقه حتى يتوهم وجوب اليقين عليه بالبراءة ولو بالصلح.

(٢) إذ الأصل حجة ما لم يعلم بالدليل المخرج عنه.

(٣) يعني: بنظر الحاكم.

(٤) هذا إشارة إلى شرط ثالث ذكره الفاضل التونسي رحمته، وهو لا يكون مجرى

الأصل جزء عبادة أو شرطاً لها، كما حكاها عنه بعض أعظم المحشين رحمته، نظراً إلى أن المثبت لأجزاء العبادة هو النص لا غير.

جزء عبادة ، بناء على أن المثبت لأجزاء العبادة هو النص .
فإن (١) النص قد يصير مجملاً ، وقد لا يكون نص في المسألة ، فإن
قلنا بجريان الأصل (٢) وعدم العبرة بالعلم (٣) بثبوت التكليف بالأمر
المردد بين الأقل والأكثر فلا مانع (٤) منه ، وإلا فلا مقتضي له (٥) ، وقد
قدمنا ما عندنا في المسألة .

(١) تعليل لقوله : « كما لا وجه لما ذكره ... » .

(٢) يعني : في جريان أصل البراءة في الأقل والأكثر .

(٣) يعني : العلم الإجمالي ، الذي تقدمت دعواه في دوران الواجب بين الأقل
والأكثر .

(٤) يعني : في العبادة ، لعدم خصوصيتها من بين سائر العبادات الواجبات .

(٥) يعني : لا مقتضي للأصل في العبادة حتى يدعى كون النص مانعاً منه .

[قاعدة لا ضرر ولا ضرار]

وحيث جرى ذكر حديث «نفي الضرر والضرار» ناسب بسط الكلام في ذلك في الجملة، فنقول:

دعوى فخر الدين
تواتر الأخبار بنفي
الضرر والضرار

قد ادعى فخر الدين في الإيضاح - في باب الرهن - : تواتر الأخبار على نفي الضرر والضرار ، فلا نتعرض من الأخبار الواردة في ذلك إلا لما هو أصح ما في الباب سنداً وأوضحه دلالة، وهي الرواية المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الأنصاري، وهي ما رواه غير واحد عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام:

الرواية المتضمنة
لقضية سمرة
ابن جندب

«إن سمرة بن جندب كان له عذق، وكان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار، وكان يجيء ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري.

فقال الأنصاري: يا سمرة، لا تزال تفجأنا على حال لا نحب أن تفجأنا عليها، فإذا دخلت فاستأذن. فقال: لا أستأذن في طريقي إلى عذقي.

فشكاه الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فأتاه، فقال له: إن فلاناً قد شكاك وزعم أنك تمر عليه وعلى أهله بغير إذنه، فاستأذن عليه إذا أردت

أن تدخل.

فقال: يا رسول الله، أستأذن في طريقي إلى عذقي؟

فقال له رسول الله ﷺ: خل عنه ولك عذق في مكان كذا.

قال: لا.

قال: فلك إثنان. فقال: لا أريد.

فجعل ﷺ يزيد حتى بلغ عشر أعذق. فقال: لا.

فقال ﷺ: خل عنه ولك عشر أعذق في مكان كذا، فأبى.

فقال: خل عنه ولك بها عذق في الجنة. فقال: لا أريد.

فقال له رسول الله ﷺ: إنك رجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار

على مؤمن.

قال عليّ: ثم أمر بها رسول الله ﷺ فقلعت، ثم رمي بها إليه. وقال

له رسول الله ﷺ: انطلق فاغرسها حيث شئت... الخبر».

وفي رواية أخرى موثقة: «إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط

لرجل من الأنصار وكان منزل الأنصاري بباب البستان - وفي آخرها -:

قال رسول الله ﷺ: للأنصاري: اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنه

لا ضرر ولا ضرار... الخبر».

وأما معنى اللفظين:

معنى (الضرر)

و(الضرار)

فقال في الصحاح: الضر خلاف النفع (١)، وقد ضره وضراره بمعنى.

(١) لا يبعد أن يكون مراده به ما يستلزم نحواً من النقص في قبالة النفع المبني

والاسم الضرر. ثم قال: والضرار المضارة.

وعن النهاية الأثرية: في الحديث: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام». الضر ضد النفع، ضره يضره ضراً وضراراً، وأضر به يضره إضراراً، فمعنى قوله: «لا ضرر» لا يضر الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقه.

والضرار فعال من الضر، أي لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه.

والضرر فعل الواحد، والضرار فعل الإثنين (١)، والضرر ابتداء الفعل، والضرار الجزاء عليه.

على نحو من الزيادة، كما هو المعنى العرفي - وإليه يرجع ما يأتي من القاموس - لا مجرد عدم النفع، كما قد يوهمه، وإلا فهو مقطوع ببطلانه.

ومنه يظهر الإشكال فيما ذكره المحقق الخراساني رحمته من أن التقابل بين الضرر والنفع من تقابل العدم والملكه.

(١) الظاهر أن مراده عدم تحققه إلا بفعل الإثنين، لأن الجزاء متوقف على البدء لا أنه عين فعلهما، والا لم ينطبق على الجزاء الذي هو فعل الثاني لا غير.

واحتمال إرادته الاشتراك اللفظي بين الجزاء وما هو فعل الاثنين، فيكون هذا معنى آخر غير الجزاء، لا راجع إليه. لا يناسب ما قبله ولا ما بعده، للتعرض فيهما معاً المعنى الجزاء لا غير، فمن القريب جداً أن يكون هذا جرياً على مقتضاهما وتوضيحاً لهما.

نعم سيأتي من المصنف رحمته احتمال إرجاع التفسير بالجزاء إلى التفسير بأنه فعل الاثنين عكس ما ذكرنا وهو غير ظاهر لظهور كلام النهاية في تباين الضرر والضرار خارجاً لا دخول الضرر في الضرار. فلاحظ.

وقيل: الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع أنت به. والضرار أن تضره من غير أن تنتفع.

وقيل: هما بمعنى. والتكرار للتأكيد، انتهى (١).

وعن المصباح: «ضره يضره» من باب قتل: إذا فعل به مكروهاً وأضر به. يتعدى بنفسه ثلاثياً وبالباء رباعياً. والاسم الضرر. وقد يطلق على نقص في الأعيان.

وضاره مضارة وضراراً بمعنى ضره، انتهى.

وفي القاموس: الضر ضد النفع، وضاره يضاره ضراراً. ثم قال: والضرر سوء الحال. ثم قال: والضرار الضيق، انتهى (٢).

(١) قريب مما في النهاية ما في لسان العرب.

(٢) والذي تحصل من كلمات اللغويين المتقدمة: أن الضرر إدخال النقص أو نحوه على الانسان بأي وجه كان، كما هو معناه العرفي الذي يبعد مخالفته للمعنى اللغوي جداً.

وأما الضرار فهو لا يخلو عن إجمال، فقد يدعى مرادفته للضرر وقد يؤخذ فيه خصوصية زائدة عليه، ككونه صادراً تشهياً ورغبة في الإضرار من دون حصول نفع للمضر، أو كونه صادراً جزاءً على الضرر.

أما الأول فهو وإن كان ممكناً في نفسه، إلا أنه مستلزم للتأكيد في الحديث، وهو خلاف الأصل فتأمل.

وأما الثالث فبعيد لا يناسب التطبيق في الرواية لعدم سبق الانصاري بالضرر لسمرة، كما لا يناسب استعماله في كثير من الموارد، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضَرَاراً...﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَاراً...﴾. بل لعله لا يناسب

معاني «لا ضرر
ولا ضرار»
في الرواية:
١- عدم
تشريع الضرر

إذا عرفت ما ذكرناه، فاعلم:

أن المعنى (١) بعد تعذر إرادة الحقيقة (٢): عدم تشريع الضرر،
بمعنى أن الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه ضرر على أحد (٣)، تكليفاً كان

ما يركز في الذهن من استنكار الضرر ومقتته، والجزاء على الضرر بمثله ليس بتلك
الحال، بل هو بنظر العرف من حق الإنسان العام.

ولعله عليه جرى قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا
اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾. نعم هو خلاف الأولى.

ولعل الأقرب الثاني لملائمته لكثير من الاستعمالات. وإن كان في صلوح
ذلك لرفع الإجمال بعد اختلاف اللغويين، وعدم شيوع استعمال الكلمة في العرف
العام إشكال، بل منع. فلاحظ.

(١) يعني: معنى الحديث من حيث التركيب، لا من حيث المفردات.

(٢) وهي نفي الضرر تكويناً وخارجاً. وتعدره ظاهر، ولا سيما مع عدم
مناسبته لما في بعض طرق الحديث من قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «في الاسلام».

(٣) فيكون نفي الضرر بلحاظ نفي سببه شرعاً، وهو الحكم الضري،
فالحديث وارد لنفي السبب وهو الحكم بلسان نفي المسبب وهو الضرر.

لكن هذا يقتضي اختصاص الحديث بنفي الأحكام الضررية، لا تشريع
الأحكام التي يتدارك بها الضرر الحاصل، فلا وجه لما يظهر منه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من كون ثبوت
حق الشفعة للشريك مقتضى الحديث الشريف، فإنه أمر زائد على مفاد النفي الذي
ذكرناه.

نعم ورد في بعض الروايات: «قضى رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالشفعة بين الشركاء
في الأرضين والمساكن، وقال: «لا ضرر ولا ضرار» وظاهر الرواية أن جعل حق
الشفعة من صغريات نفي الضرر الذي تضمنه الحديث، ولازمه كون مفاد «لا ضرر»

ليس محض النفي، بل ما يعم جعل الحكم بنحو لا يكون معه ضرر، فيصح البيع مع جعل الحق المذكور للشريك، ومثله ما ورد أيضاً، وهو: «قضى رسول الله ﷺ بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع البئر [الشيء خ. ل.]».

وقضى بين أهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء. فقال: «لا ضرر ولا ضرار».

ولعل ذلك هو المنشأ لما يظهر من بعضهم من دلالة الحديث الشريف على جعل أحكام يُتداركُ بها الضرر، كالضمان على المتلف.

لكن الالتزام بالكلية المذكورة غير ممكن، والا لزم تأسيس فقه جديد، كما قيل، وذلك موجب لحمل التعليل على بيان حكمة التشريع التي تكون ملاحظتها من وظيفة الشارع الأقدس، ولا تكون قاعدة عملية يُطبّقها الناس بأنفسهم، ويدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً، ولا سيما مع عدم اطراد الضرر في حق الشريك مثلاً، لإمكان عدم كون المشتري أسوأ حالاً من البائع، بل قد يكون أحسن حالاً منه، وعدم اطراد ارتفاع الضرر مع الحق المذكور كما لو كان عاجزاً عن تهية الثمن.

ثم إن إجمال التطبيق في الموردين لا يوجب التوقف في ظهور الرواية في قضية سمرة في إرادة القاعدة العملية التي يطبقها الناس من دون محذور فيها.

وإن قلت: قصة سمرة قد اشتملت على قلع النخلة، وليس هو مقتضى مجرد نفي سلطته عليها، بل هو تشريع زائد في جعل سلطته للأنصاري في القلع، وذلك نظير حق الشفعة.

قلت: إذا فرض سقوط سلطته على النخلة وذهاب حرمة، جاز لكل أحد التصرف فيها، إذ لا موجب لحرمة التصرف في مال الغير إلا سلطته. مع أنه يمكن دعوى: أن تطبيق رفع الضرر بلحاظ رفع السلطنة لا غير، وأن الحكم بالقلع أمر تعبدى خاص ليس تطبيقاً لنفي الضرر. فتأمل.

أو وضعياً.

فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفى بالخبر، وكذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك، وكذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء إلا بثمن كثير (١)، وكذلك سلطنة المالك على الدخول إلى عذقه وإباحته له من دون استئذان من الأنصاري، وكذلك حرمة الترافع إلى حكام الجور إذا توقف أخذ الحق عليه.

ومنه: براءة ذمة الضار من تدارك ما أدخله من الضرر (٢)، إذ كما

هذا وقد يقال: إن تطبيق التعليل في الروايتين السابقتين في مقام تشريع الأحكام الرافعة للضرر لا ينافي العمل بعمومه لرفع الأحكام الضرورية، فإن عدم كون أحكام الإسلام ضرورية يكفي فيه تشريع أحكام يتدارك بها الضرر، فإن ثبت هذا التشريع عمل به وصح تطبيق العموم بلحاظه، وإلا كان اللازم رفع الحكم الضرري الثابت بعموم دليله أو إطلاقه بعموم التعليل، لأن الحمل على التدارك محتاج إلى عناية خاصة والأصل عدمها، فيتعين تطبيق الحديث بلحاظ الرفع لا غير، لأنه الظاهر أولاً وبالذات من عموم نفي الضرر.

وإن شئت قلت: القضية ظاهرة في إرادة النفي، وتطبيقها على موارد تشريع ما يرتفع به الضرر كحق الشفعة إنما يحتاج إلى عناية في التطبيق، ولا يوجب إجمال القضية نفسها بنحو يتوقف في اعمالها في موارد عدم الحاجة إلى تشريع الأحكام التي يتدارك بها الضرر، بل يكفي فيها مجرد الرفع. فتأمل. والله سبحانه العالم العاصم.

(١) مما سبق يظهر أنه يصح تطبيق القاعدة بلحاظ رفع وجوب الوضوء، لا بلحاظ وجوب التيمم، ويكون وجوبه مستنداً إلى مقتضى الملازمة الشرعية بين الأمرين التي دلت عليها أدلة أخر مذكورة في محلها.

(٢) كما سبق من الفاضل التوني رحمته.

أن تشريع حكم يحدث معه الضرر منفي بالخبر، كذلك تشريع ما يبقى معه الضرر الحادث، بل يجب أن يكون الحكم المشروع في تلك الواقعة على وجه يتدارك ذلك الضرر كأن لم يحدث.

إلا أنه قد ينافي (١) هذا قوله: «لا ضرار»، بناء على أن معنى الضرر المجازاة على الضرر. وكذا لو كان بمعنى المضارة التي هي من فعل الاثنين (٢)، لأن فعل البادئ منهما ضرر قد نفي بالفقرة الأولى فالضرر المنفي بالفقرة الثانية إنما يحصل بفعل الثاني.

وكان من فسرّه بالجزاء على الضرر أخذه من هذا المعنى، لا على أنه

ويظهر الإشكال فيه مما ذكرناه هنا في مفاد الحديث، فإن البراءة ليست من الأحكام المجعولة، بل هي مقتضى النفي، فلا تنهض القاعدة برفعها، كما لا تصلح لتشريع الضمان، لأنه أمر زائد على مقتضى النفي والرفع فلاحظ.

(١) وجه المنافاة: أن التدارك قد يكون بالجزاء ولو بمثل الضمان، الذي هو الإشكال في التفسير المذكور. فتأمل.

(٢) لما اشتهر من أنه هياة تقتضي الاشتراك ولا تقوم بفعل الواحد، فالفرق بين قتل زيد عمراً، وقاتل زيد عمراً، اختصاص القتل في الأول بزيد، واشتراكها فيه في الثاني لكنه في غير محله، لأن تعدي الهياة إلى المفعول يقتضي امتيازها عن الفاعل وعدم كون نسبة المادة إليهما بنحو واحد، وإلا لزم رفعها فاعلين متعاطفين، كهياة التفاعل مثل: تقاتل زيد وعمرو.

نعم هي في بعض الموارد تقتضي نحواً من الاشتراك ولو بلحاظ النتائج أو المقارنات، كما أطلنا الكلام فيه في بعض ما كتبناه في العقود، والظاهر أن المضارة ليست من تلك الموارد، فلا تقتضي أي اشتراك، كما يظهر من إطلاقها في الحديث على سمة المعلوم اختصاصه بالإضرار، فلاحظ.

معنى مستقل (١).

٢- حمل النفي
على النهي

ويحتمل أن يراد من النفي: النهي عن إضرار (٢) النفس أو الغير،
إبتداءً أو مجازة. لكن لا بد من أن يراد بالنهي زائداً على التحريم الفساد
وعدم المضي، للاستدلال به في كثير من رواياته على الحكم الوضعي (٣) دون
محض التكليف، فالنهي هنا نظير الأمر بالوفاء في الشروط والعقود (٤)،
فكل إضرار بالنفس أو الغير محرم غير ماضٍ على من أضره.

وهذا المعنى قريب من الأول، بل راجع إليه.

الأظهر
المعنى الأول

والأظهر بملاحظة نفس الفقرة ونظائرها وموارد ذكرها في الروايات
وفهم العلماء: هو المعنى الأول (٥).

(١) تقدم الكلام في ذلك في تعقيب كلام النهاية، وأشرنا إلى ما ذكره المصنف

فَيَبْرُهُ هنا وإلى حاله.

(٢) نظير قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ﴾.

(٣) كأنه يشير إلى مثل رواية الشفعة المتقدمة. لكن من الظاهر عدم اشتغال

موردها على التحريم التكليفي، لوضوح عدم حرمة البيع على غير الشريك.

(٤) لكن الظاهر أنه كناية عن نفوذها من حيث أن التكليف من أحكام نفوذ

العقد وصحته، فدلالته على التكليف والوضع إنما هو من حيث كون أحدهما من

أحكام الآخر ولوازمه الشرعية، فلا يشبهه المقام مما كان التكليف أمراً مجموعاً في

قبال الوضع، وليس من أحكامه ولا ملازمة بينهما، فحمل الحديث على كليهما نظير

استعمال المشترك في أكثر من معنى. فلاحظ.

(٥) لأن ظاهر النفي هو النفي الخارجي للضرر، بعد تعذره بحمل على النفي

الشرعي بنفي الحكم الموجب له، وهو أقرب من حمل النفي على إرادة النهي.

ثم إن هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضرري، كأدلة لزوم العقود، وسلطنة الناس على أموالهم، ووجوب الوضوء على واجد الماء، وحرمة الترافع إلى حكام الجور، وغير ذلك.

حكومة هذه
القاعدة على
عمومات تشريع
الأحكام الضررية

وما يظهر من غير واحد كالفاضل النراقي: من أخذ التعارض بين العمومات المثبتة للتكليف وهذه القاعدة، ثم ترجيح هذه إما بعمل الأصحاب وإما بالأصول - كالبراءة في مقام التكليف (١)، وغيرها (٢) في غيره -، فهو خلاف ما يقتضيه التدبير في نظائرها: من أدلة (رفع الحرج)، و(رفع الخطأ والنسيان)، و(نفي السهو على كثير السهو)، و(نفي السبيل على المحسنين)، و(نفي قدرة العبد على شيء)، ونحوها.
مع أن وقوعها في مقام الامتنان يكفي في تقديمها على العمومات (٣).

كما أنه المناسب لمورد التطبيق في الرواية وعليه جرى الأصحاب، كما ذكره المصنف رحمته الله. فالتحقيق أن التحريم التكليفي في الجملة مستفاد من أدلة آخر.

(١) يعني: في مقام يكون منشأ الضرر تكليفاً، كوجوب الوضوء والصوم.
(٢) كأصالة عدم ترتب الأثر في الأمور الوضعية، وإن كان الظاهر عدم اطرادها في ترجيح القاعدة.

(٣) لأن الامتنان لما كان أمراً ارتكازياً كان التكليف بين موارده مخالفاً للمرتكزات العرفية، بخلاف عمومات الأحكام التعبدية فإن تخصيصها أسهل بحسب المرتكزات المذكورة.

خصوصاً في مثل المقام مما كان عدم تقديمه مستلزماً لإلغائه بالمرّة فإن القاعدة مع كل عام وإن كانت أعم من وجه إلا أن العمومات لما كانت من سنخ

المراد من
(الحكومة)

والمراد بالحكومة: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال دليل آخر (١) من حيث إثبات حكم الشيء أو نفيه عنه.
فالأول: مثل ما دل على الطهارة بالاستصحاب أو شهادة العدلين، فإنه حاكم على ما دل على أنه «لا صلاة إلا بطهور»، فإنه يفيد بمدلوله اللفظي: أن ما ثبت من الأحكام للطهارة في مثل «لا صلاة إلا بطهور» وغيرها، ثابت للمتطهر بالاستصحاب أو بالبينة (٢).

واحد كان اللازم عرفاً أما تقديمها بأجمعها على القاعدة أو تقديم القاعدة عليها، والأول مستلزم لإلغاء القاعدة بالمرة وأما التفصيل بين العمومات فهو بلا مرجح عرفاً. فلاحظ.

فإذا فرض ظهور روايات نفي الضرر في محض الأخبار عن عدم تحققه في الأحكام الشرعية كشف عن كون المصلحة بنحو يتدارك بها الضرر مهما كان، كما لعله ظاهر. ولعل ما ذكره المصنف رحمته في الجواب راجع إلى هذا.

(١) قد يوهم هذا التعبير لزوم كون الحاكم في مقام شرح الدليل المحكوم وتفسيره، مثل ما دل على أنه لا يعيد الصلاة ففيه مع مثل صحيح عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام: «سألته عن رجل لم يدر أركعتين صلى أم ثلاثاً؟ قال عليه السلام: يعيد.

قلت: ليس يقال: لا يعيد الصلاة فقيه؟ قال عليه السلام: إنما ذلك في الثلاث والأربع».

لكن الظاهر انه غير مراد المصنف رحمته بل يكفي عنده في الحكومة كون الدليل الحاكم بنظر العرف مفسراً للمحكوم ومبيناً للمراد منه لخصوصية في مدلوله تقتضي ذلك وإن لم يصرح بالتفسير المذكور، كما يدل عليه الأمثلة التي ساقها.

بل حكى عنه رحمته أنه ضرب على العبارة الموهمة لذلك في مبحث التعارض في الدورة الأخيرة، وهي قريبة من هذه العبارة. فلاحظها.

(٢) وإلا كان التعبد بالطهارة بالاستصحاب أو بالبينة لاغياً.

والثاني (١) مثل الأمثلة المذكورة (٢).

وأما المتعارضان، فليس في أحدهما دلالة لفظية على حال الآخر من

لكن مجرد التعرض لثبوت أحكام الطهارة لا يقتضي تفسير المراد بموضوعات أحكامها في أدلتها، لأن ثبوت حكم موضوع لآخر لا يقتضي عموم دليل ثبوت ذلك الحكم لذلك الموضوع له، لجواز اشتراك المتباينين في حكم واحد. بخلاف نفي عنوان موضوع عن بعض أفرادها، فإنه يقتضي كون المراد بذلك الموضوع ما عداها عند جعل الحكم لاغ، كما أوضحناه في مبحث التعارض من شرح كفاية الأصول. فراجع.

(١) وهو ما اقتضى نفي حكم الشيء.

(٢) وهي أدلة رفع الحرج والخطأ وغيرها مما تقدم في كلامه عليه السلام.

ووجه نظر هذه الأدلة لأدلة الأحكام الأولية وتفسيرها لها ما أشرنا إليه من أن نفي عنوان موضوع الحكم عن بعض أفرادها يكشف عن كون المراد بالموضوع في دليل جعل الحكم له ما عدا تلك الأفراد، فيصلح لتفسير المراد منه.

ومما ذكره عليه السلام في تفسير الحكومة يتضح وجه حكومة قاعدة نفي الضرر على عمومات الأحكام، فإنه حيث لم يكن المقصود الإخبار عن عدم وقوعه خارجاً، بل رفعه تشريعاً الراجع إلى رفع الحكم المسبب له - كما سبق تقريره - كان ناظراً - ولو إجمالاً - إلى الأحكام الشرعية ومبيناً لكيفية جعلها وإنما لم تجعل بنحو توجب الضرر، بل بنحو ترتفع بسببه ولذا كان المفهوم عرفاً عدم ارتفاع ملاك الأحكام عند لزوم الضرر، بل يرتفع الحكم الفعلي بسببه مع بقاء الملاك، لأن الموجب للضرر هو الحكم التابع للملاك لا نفس الملاك، فلا موجب لارتفاع الملاك.

وهذا بخلاف ما لو كانت القاعدة مخصصة لعمومات الأحكام لأن الدليل المخصص موجب لخروج مورده عن حكم العام رأساً، ولا يحكم العرف ببقاء ملاكه. فلاحظ.

حيث العموم والخصوص، وإنما يفيد حكماً منافياً لحكم آخر، وبملاحظة تنافيهما وعدم جواز تحققهما واقعا يحكم بإرادة خلاف الظاهر في أحدهما المعين إن كان الآخر أقوى منه، فهذا الآخر الأقوى قرينة عقلية (١) على المراد من الآخر، وليس في مدلوله اللفظي تعرض لبيان المراد منه. ومن هنا وجب ملاحظة الترجيح في القرينة، لأن قرينته بحكم العقل بضميمة المرجح (٢).

أما إذا كان الدليل بمدلوله اللفظي كاشفاً عن حال الآخر، فلا يحتاج إلى ملاحظة مرجح له، بل هو متعين للقرينة بمدلوله له. وسيأتي لذلك توضيح في تعارض الاستصحابين (٣) إن شاء الله تعالى.

(١) كأنه لا متناع اجتماع المتنافيين عقلاً فمع كون أحدهما أقوى دلالة يرى العقل قرينته على الآخر.

لكن ادراك الأقوائية الدلالية وتقديم الأقوى إنها هو بحكم العرف ولا دخل في ذلك للعقل، فالأولى أن يقول: إن الأقوائية قرينة عرفية.

نعم كونه قرينة عرفية ليس لسوقه عرفاً في مقام القرينة، بخلاف الدليل الحاكم الناظر للدليل المحكوم، فإنه مسوق للقرينة، فالفرق بين الحاكم والمخصص بعد كون كل منهما قرينة عرفاً أن قرينة الحاكم ناشئة من ظهور كونه مسوقاً لها، بخلاف المخصص فإنه بحكم العرف ابتداءً جمعاً بين الدليلين بعد فرض تنافيهما.

(٢) يعني: أن العقل لا يحكم بقرينته إلا مع المرجح.

(٣) يأتي الكلام فيه أيضاً في الشرط الثالث من شروط جريان الاستصحاب عند الكلام في وجه تقديم الأمانة على الاستصحاب، وفي مبحث التعادل والتراجيح.

ثم إنه يظهر مما ذكرنا - من حكومة الرواية وورودها في مقام الامتنان، نظير أدلة نفي الحرج والإكراه - : أن مصلحة الحكم الضري المجعول بالأدلة العامة (١) لا تصلح أن تكون تداركاً للضرر، حتى يقال: إن الضرر يتدارك بالمصلحة العائدة إلى المتضرر، وإن الضرر المقابل بمنفعة راجحة عليه ليس بمنفي، بل ليس ضرراً.

توهم أن الضرر يتدارك بمصلحة الحكم الضري المجعول

توضيح الفساد: أن هذه القاعدة تدل على عدم جعل الأحكام الضررية واختصاص أدلة الأحكام بغير موارد الضرر (٢). نعم، لولا الحكومة ومقام الامتنان كان للتوهم المذكور مجال (٣).

فساد هذا التوهم

وقد يدفع (٤): بأن العمومات الجاعلة للأحكام إنما تكشف عن دفع التوهم بوجه آخر

دفع التوهم بوجه آخر

(١) كعمومات السلطنة ووجوب الوضوء والغسل والقيام في الصلاة وغيرها.

(٢) فهي إما أن تدل على عدم ثبوت المصلحة للحكم الأولي في مورد الضرر حتى تكون متداركة له. أو عدم صلوحها للتدارك، لأهمية مصلحة رفع الضرر منها، فيكون حكمها مرفوعاً لأجله، ولعل الأظهر بمقتضى الجمع العرفي الثاني، كما هو الظاهر في جميع القواعد الامتنانية، فإنها ظاهرة في عدم ارتفاع ملاكات الأحكام الأولية في مواردنا وإن لم تصلح للتأثير. فلاحظ.

(٣) كما هو الحال لو كانت الروايات مسوقة لبيان قضية خبرية، نظير إخبارنا نحن بابتناء الأحكام الشرعية على المصالح لا على الإضرار، فإنه راجع إلى دعوى تدارك الأضرار والمفاسد الظاهرة المدركة لنا بالمصالح الواقعية المقتضية لجعل الأحكام.

(٤) يعني: توهم صلوح المصالح الواقعية لتدارك الضرر.

المصلحة في نفس الحكم ولو في غير مورد الضرر، وهذه المصلحة لا يتدارك بها الضرر الموجود في مورده، فإن الأمر بالحج والصلاة - مثلاً - يدل على عوض ولو مع عدم الضرر، ففي مورد الضرر لا علم بوجود ما يقابل الضرر (١).

فــــــاد
هذا الدفع

وهذا الدفع أشنع من أصل التوهم، لأنه إذا سلم عموم الأمر لصورة الضرر كشف عن وجود مصلحة يتدارك بها الضرر في هذا المورد. مع أنه يكفي حينئذٍ في تدارك الضرر الأجر المستفاد من قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «أفضل الأعمال أحمرها»، وما اشتهر في الألسن وارتكز في العقول من: «أن الأجر على قدر المشقة» (٢).

(١) إن أريد أنه لا يعلم بوجود ما يقابل الضرر زائداً على المصلحة الأولية الموجبة لجعل الحكم فهو مسلم، إلا أنه لا يمنع من تشريع الحكم بلحاظ المصلحة الأولية لإمكان كونها أهم من الضرر.

وإن أريد أنه لا يعلم بوجود ما يقابل الضرر مطلقاً، لعدم إحراز كون المصلحة الواقعية بنحو يصلح لتدارك الضرر، فهو ممنوع، لأنه إذا فرض شمول إطلاق دليل الحكم لحال الضرر كشف عن تمامية ملاكه وعدم مزاحمته بالضرر الطارئ.

(٢) إن قلت: الأجر لا يصحح جعل الحكم، بل لا بد من استناد الحكم إلى الملاك نعم لو فرض أهمية الملاك بنحو لا يمكن التخلي عنه عند إصابة المكلف بالضرر ولم يكن لضررهم تدارك في الدنيا أمكن إبقاء الحكم تبعاً للملاكة وتعويضهم بالأجر الكثير تفضلاً منه تعالى. ولعل منه مثل الجهاد.

قلت: الأجر وإن لم يصحح جعل الحكم بملاكة - بل لا بد فيه من الملاك - إلا أنه كاف في تدارك الضرر وصدق قضية نفي الضرر، لو فرض عموم أدلة الأحكام الأولية لحال الضرر الكاشف عن ثبوت الملاك المصحح للحكم في ذلك الحال.

فالتحقيق في دفع التوهم المذكور: ما ذكرناه من الحكومة، والورود في مقام الامتنان.

ثم إنك قد عرفت بما ذكرنا: أنه لا قصور في القاعدة المذكورة من حيث مدركها، سنداً ودلالة، إلا أن الذي يوهن فيها هي: كثرة التخصيصات فيها (١) بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي، كما لا

تمامية القاعدة
سنداً ودلالةً
وهن القاعدة
بكثرة
التخصيصات

فالعمدة ما ذكره المصنف رحمته من ظهور القضية في الحكومة على العمومات الكاشفة - كما ذكرنا - عن عدم صلوح ملاكها لاستتباع الحكم في حال الضرر. والعمدة فيه ما ذكره من ظهور القضية في النظر إلى الأحكام الشرعية ورفعها، كما يقتضيه قرينة تطبيقها في الروايات الظاهر في كونها قاعدة شرعية يرجع إليها الناس في مقام العمل، لا خبرية بلحاظ واقع الأحكام الشرعية وشرحها، حتى يكفي في ذلك المصالح الخفية أو الأجر الذي يتدارك به الضرر حتى يصح التعبير بنفيه. فلاحظ.

(١) لأن كثيراً من الأحكام ضرورية، مثل باب الحقوق الشرعية العامة، كالزكاة والخمس والخاصة كأبواب النفقات على الناس والحيوان، والضمانات والجهاد والكفارات والديات والقصاص وغيرها من الأحكام التي تستلزم الضرر بالمكلف المالي أو البدني أو غيرهما.

لكن المتأمل قاض بخروج كثير منها تخصصاً لا تخصيصاً، لرجوع فرض الحقوق العامة إلى قلة النفع فإن الحكم بعدم ملك تمام الربح بل أربعة أخماسه مثلاً ليس فيه ضرر بالمالك، بل تقليل النفع، فإن جعل الملك والحق بيد الشارع الأقدس، فحكمه بعدم ملك شيء من الربح غير ضروري، فضلاً عن عدم ملك بعضه.

كما أن ورود القاعدة مورد الامتنان الظاهر في رفع الحكم مع بناء الملاك ظاهر في اختصاصها بالضرر الذي يقع لا باختيار المكلف، فما يقع باختيار المكلف

يخفى على المتتبع، خصوصاً على تفسير الضرر بإدخال المكروه كما تقدم (١)، بل لو بني على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد.

ومع ذلك، فقد استقرت سيرة الفريقين على الاستدلال بها في مقابل العمومات المثبتة للأحكام، وعدم رفع اليد عنها إلا بمخصص قوي في غاية الاعتبار، بحيث يعلم منهم انحصار مدرك الحكم في عموم هذه القاعدة.

ولعل هذا كاف في جبر الوهن المذكور وإن كان في كفايته نظر، بناء على أن لزوم تخصيص الأكثر على تقدير العموم قرينة على إرادة معنى لا يلزم

لجعل نفسه موضوعاً للحكم الضرري يشكل عموم القاعدة له وعليه يشكل شمول القاعدة لموارد الغرامات والكفارات والقصاص ونحوها إذا كان الوقوع فيها باختيار المكلف.

كما أن ورود القاعدة مورد الامتنان موجب لقصورها عن شمول الأحكام التي يتدارك بها ضرر الآخرين الذي حصل بفعل المكلف ولو خطأ، فخرج باب الديات والضمانات الخطائية.

كما أنها لا تشمل الخسارات الحاصلة مقابل نفع للمكلف الراجع إلى تنظيم حقوق الناس بعضهم مع بعض، كنفقة الزوجية والحيوان ونحوهما مما يمكن التخلص عنه برفع منشأ انتزاعه، كبيع الحيوان وطلاق الزوجة، إلا أنه لا يختاره المكلف، لتعلق غرض المكلف بها. فلم يبق إلا ما لا نفع فيه ولا ينشأ من فعل المكلف نفسه، بل قهراً عليه، مثل الجهاد وباب نفقات الأقارب ونحوها، وذلك لا يوجب كثرة التخصيص المستهجن المانع من ظهور القضية في العموم. فتأمل جيداً.

(١) قد يستظهر من كلام المصباح المتقدم.

لكنه معلوم البطلان لو أريد على إطلاقه.

منه ذلك (١). غاية الأمر تردد الأمر بين العموم وإرادة ذلك المعنى (٢)،
واستدلال العلماء لا يصلح معينا (٣)، خصوصا لهذا المعنى (٤) المرجوح
المنافي لمقام الامتنان (٥) وضرب القاعدة.

(١) يعني: إنه إذا كان الحمل على العموم مستلزماً لتخصيص الأكثر كشف
عن عدم صحته وأن المراد معنى آخر غيره فلا مجال للحمل عليه.

(٢) يعني الذي لا يلزم منه كثرة التخصيص.

والظاهر أن قوله: «غاية الأمر...» تنزل عن الدعوى الأولى، وهي دعوى
ظهور العام في عدم إرادة العموم إلى دعوى الإجمال وتردد الأمرين إرادة العموم
وإرادة معنى آخر. لكن الظاهر أنه لا مجال لدعوى الإجمال لأن كثرة التخصيص
توجب استهجان العموم فيكشف عن عدم إرادته.

(٣) لا يبعد كونه معيناً لكشفه عن اطلاعهم على قرينة في تعيين المعنى الآخر
الذي يرجع إليه بعد تعذر العموم.

لكن لا مجال لدعوى ذلك في المقام، لعدم حملهم للقاعدة على معنى آخر
غير العموم، حتى يكشف إرادته، بل لم يصدر منهم إلا الفتوى على خلاف القاعدة
مورد التخصيصات المدعاة، وذلك لا يصلح لتعيين المعنى المراد بالقاعدة كي يرجع
إليه في موارد الشك.

هذا لو أريد تعيين المعنى الآخر غير العموم بسبب فهمهم، أما لو أريد تعيين
العموم - كما يظهر منه ﷺ - فلا مجال له بعد كونه مستهجناً، وقد عرفت الإشكال في
دعوى الإجمال. فلاحظ.

(٤) وهو العموم المفروض كونه مرجوحاً بسبب كثرة التخصيص. فتأمل.

(٥) كأنه لدعوى: أن ظهور القاعدة في الامتنان يجعلها آية عن التخصيص
فضلا عن كثرته.

إلا أن يقال - مضافاً إلى منع أكثرية الخارج وإن سلمت كثرت (١) - :
 الجواب عن هذا الوهن
 إن الموارد الكثيرة الخارجة عن العام إنما خرجت بعنوان واحد جامع لها
 وإن لم نعرفه على وجه التفصيل، وقد تقرر أن تخصيص الأكثر لا استهجان
 فيه إذا كان بعنوان واحد جامع لأفراد هي أكثر من الباقي (٢)، كما إذا قيل:
 «أكرم الناس» ودل دليل على اعتبار العدالة، خصوصاً إذا كان المخصص
 مما يعلم به المخاطب حال الخطاب (٣).

ومن هنا ظهر وجه صحة التمسك بكثير من العمومات مع خروج
 أكثر أفرادها، كما في قوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم»، وقوله تعالى:

وجه التمسك
 بكثير من
 العمومات
 مع خروج
 أكثر أفرادها

(١) عرفت الإشكال في الكثرة فضلاً عن الأكثرية بالنحو الموجب لسقوط

العموم.

(٢) هذا مما لم يتضح وجهه أصلاً، خصوصاً إذا لم يعرف العنوان بالتفصيل
 لعدم تعرض دليل واحد له، بل تعرضت الأدلة لعناوين متعددة، كما هو المفروض
 في المقام.

(٣) فإن ذلك مانع من انعقاد الظهور في العموم وظهور العام في خصوص

العنوان الخاص.

لكن هذا موقوف على وضوح العنوان المخصص حين صدور العام، بحيث
 يكون العام ظاهراً في إرادته حين صدوره، أما إذا كان عنوان التخصيص مجملاً،
 لكون موارد التخصيص متباينة لا عنوان بجمعها عرفاً كما هو المفروض في المقام
 فلاطلاع عليها لا يوجب رفع إجمال العام بعد العلم بعدم إرادة ظاهره، بل يبقى
 مجملاً.

فالعمدة ما ذكرنا من عدم المانع من ظهور القاعدة في العموم، لعدم كثرة

التخصيص.

﴿أوفوا بالعقود﴾، بناء على إرادة العهود (١) كما في الصحيح.

ثم إنه يشكل الأمر من حيث: إن ظاهرهم في الضرر المنفي الضرر النوعي لا الشخصي، فحكموا بشرعية الخيار للمغبون، نظراً إلى ملاحظة نوع البيع المغبون فيه وإن فرض عدم تضرره في خصوص مقام (٢)، كما إذا لم يوجد راغب في المبيع وكان بقاءه ضرراً على البائع، لكونه في معرض الإباق أو التلف أو الغصب (٣)، وكما إذا لم يترتب على ترك الشفعة ضرر على الشفيع، بل كان له فيه نفع.

الضرر المنفي هو
الضرر النوعي
لا الشخصي

وبالجملة: فالضرر عندهم في بعض الأحكام حكمة لا يعتبر اطرادها، وفي بعض المقامات يعتبرون اطرادها، مع أن ظاهر الرواية اعتبار الضرر الشخصي (٤).

إلا أن يستظهر منها: انتفاء الحكم رأساً إذا كان موجبا للضرر غالباً

(١) يعني: ولو كانت ابتدائية من جانب واحد. لكنه محل إشكال واستفادته من الصحيح اشكل. ولأجل ذلك لا مجال لدعوى كثرة التخصيص المستهجن. وكذا الحال في عموم الشروط وتام الكلام في محله.

(٢) التعيين حينئذ عدم الاستدلال بقاعدة نفي الضرر، بل التحقيق عدم صحة الاستدلال به في خيار الغبن مطلقاً، لأنه راجع إلى تشريع حكم يتدارك به الضرر، وأن وجه الخيار أمراً آخر كما حقق في محله، ومنه يظهر حال الشفعة، وقد سبق بعض الكلام فيها

(٣) يعني: مع عدم كون ذلك موجباً لنقصان قيمة المبيع وإلا خرج عن الغبن.

(٤) ويتعين العمل عليه.

وإن لم يوجبه دائماً (١)، كما قد يدعى نظير ذلك في أدلة نفي الحرج.
ولو قلنا بأن التسلط على ملك الغير بإخراجه عن ملكه قهراً عليه
بختيار أو شفعة ضرر أيضاً، صار الأمر أشكل (٢).
إلا أن يقال: إن الضرر أوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل
فيه الخيار (٣)، فتأمل.

ثم إنه قد يتعارض الضرران بالنسبة إلى شخص واحد أو شخصين،
فمع فقد المرجح (٤) يرجع إلى الأصول والقواعد الأخرى، كما أنه إذا أكره

(١) هذا خلاف ظاهر الأدلة في المقام، كما أنه خلاف ظاهر أدلة نفي الحرج
كما تقدم في الدليل الثاني لجواز ارتكاب أطراف الشبهة غير المحصورة.

(٢) لتزاحم الضررين فأعمال أحدهما منافٍ للامتنان في حق الآخر، فاللازم
رفع اليد عنهما معاً والرجوع للقواعد الأخرى.

(٣) فهو نظير ما سبق في الحقوق الشرعية من أنها منع نفع لا توجب ضرراً.

(٤) الظاهر أن المراد بالمرجح أهمية أحد الضررين.

وقد حكى عن المصنف رحمته في رسالته الخاصة في القاعدة الجزم بترجيح الضرر
الأهم ورفع الحكم الموجب له، دون الحكم الآخر بالنسبة إلى شخص واحد.

ولعل وجهه أن تطبيق القاعدة في الأهم مقتضى الامتنان وفي الثاني على
خلاف الامتنان وحيث كانت القاعدة امتنانية تعين الأول.

ولو لا ذلك أشكل الترجيح، إذ الترجيح قد ثبت بين الروايات بالأدلة الخاصة
فلا وجه للتعدي منها إلى مطلق المتعارضين ولو كأن أصالة العموم بالأضافة إلى كل
من الفردين. فتأمل.

وأما بالنسبة إلى شخصين فالترجيح بالأهمية لا يخلو عن إشكال، لأن تطبيق
القاعدة بالإضافة إلى الضرر الأهم وإن كان امتناناً في حق صاحبه إلا أنه منافٍ

على الولاية من قبل الجائر المستلزمة للإضرار على الناس، فإنه يرجع إلى قاعدة (نفي الحرج)، لأن إلزام الشخص بتحمل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج (١)، وقد ذكرنا توضيح ذلك في مسألة التولي من قبل الجائر من كتاب المكاسب.

ومثله: إذا كان تصرف المالك في ملكه موجباً لتضرر جاره وتركه موجباً لتضرر نفسه (٢)، فإنه يرجع إلى عموم: «الناس مسلطون على

تعارض
ضرر المالك
وضرر الغير

للامتنان في حق الآخر وإن كان ضرره أقل. وتعين الترجيح إنما يتم فيما لو لم يمكن سقوط القاعدة ولزم العمل بها، كما هو الحال في حرمة الإضرار، فإنه لو دار الأمر بين إضرار شخصين تعين اختيار الأخف ضرراً ترجيحاً للفرد الآخر لأنه أقوى ملاكاً، بحكم العقل. وكذا سائر موارد التزام.

أما في المقام فلا محذور في الالتزام بسقوط القاعدة لمنافاة أعمالها للامتنان، ولا ملزم للعمل بها، وحيثئذ فيكون الحكم كما لو لم يكن مرجح.

(١) بل هو ضرر في حقه. لكن هذا بالإضافة إلى وجوب دفع الضرر عن الغير، وهو خلاف الفرض، لأن المفروض أن الولاية تقتضي الإضرار بالناس، فالتكليف حيثئذ ليس هو وجوب دفع الضرر عن الناس، بل حرمة إضرارهم والتعدي عليهم، وحيثئذ فرغ الحكم المذكور بقاعدة نفي الضرر لا وجه له، لمنافاته للامتنان في حقهم.

وكذا رفعه بقاعدة نفي الحرج لأنها أيضاً امتنانية.

نعم لو لم يكن امتناعه وتحمله الضرر موجباً لرفع الضرر عنهم لقيام غيره به لم يكن إجراء القاعدة في حقه منافياً للامتنان في حقهم، فيجوز له التولي حيثئذ، كما أوضحنا ذلك في شرح كلام المصنف في مبحث الولاية.

(٢) هذا إذا لم يكن التضرر بفعل ما ينافي سلطة الجار على ملكه كما فيما إذا

أموالهم»، ولو عد مطلق حجره عن التصرف في ملكه ضرراً (١)، لم يعتبر في ترجيح المالك ضرر زائد على ترك التصرف فيه، فيرجع إلى عموم التسلط.

ويمكن الرجوع إلى قاعدة (نفي الحرج)، لأن منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه (٢)، إما لحكومته ابتداء على نفي الضرر (٣)، وإما لتعارضهما والرجوع إلى الأصول (٤).

رفع حائطه، أما إذا كان بفعل ما ينافي سلطنة الجار كتسليط الماء على داره فمقتضي قاعدة السلطنة في حق الجار منعه وحرمته، ولا مجال لرفع اليد عنها بقاعدة نفي الضرر في حق الشخص نفسه لمنافاته للامتنان في حق الجار بعد فرض تضرره.

وبالجملة: بعد سقوط قاعدة نفي الضرر بمنافاة الامتنان يجب الرجوع إلى القاعدة الأولية، وهي قد تكون قاعدة السلطنة في حق الشخص نفسه فتقتضي جواز عمله، وقد تكون قاعدة السلطنة في حق الجار فتقتضي المنع، فتأمل.

ثم إنه بناء على ما سبق من المصنف رحمته من ملاحظة الترجيح في تعارض ضرر شخصين فاللازم ملاحظته هنا لا إطلاق القول بالتساقط والرجوع إلى قاعدة السلطنة، كما يظهر منه.

(١) لكنه في غير محله، ولا سيما بملاحظة قصة سمرة، بل قد يكون الحجر مفوتاً للنفع لا غير من دون ضرر.

(٢) هذا بعمومه غير مسلم، بل يختلف باختلاف أنحاء التصرفات.

(٣) لا وجه للحكومة المذكورة بعد كون كل منهما قاعدة امتنانية ثانوية.

بل قد يحتمل ترجيح قاعدة نفي الضرر لأقوائية ملاكها عرفاً، وإن كان لا يخلو عن خفاء.

(٤) لكن الأصول والقواعد العامة قد تقتضي ملاحظة حال الجار.

ولعل هذا أو بعضه منشأ إطلاق جماعة وتصريح آخرين بجواز تصرف المالك وإن تضرر الجار بيت القصاراة أو الحدادة، بل حكى عن الشيخ والحلي وابن زهرة دعوى الوفاق عليه.

جواز تصرف المالك وإن تضرر الجار

ولعله أيضاً منشأ ما في التذكرة: من الفرق بين تصرف الإنسان في الشارع المباح بإخراج روشن أو جناح، وبين تصرفه في ملكه، حيث اعتبر في الأول عدم تضرر الجار بخلاف الثاني، فإن المنع (١) عن التصرف في المباح لا يعد ضرراً بل فوات انتفاع.

نعم، ناقش في ذلك صاحب الكفاية - مع الاعتراف بأنه المعروف بين الأصحاب - : بمعارضة عموم التسلط بعموم نفي الضرر، قال في الكفاية:

إشكال المحقق السبزواري فيما إذا تضرر الجار ضرراً فاحشاً

ويشكل جواز ذلك فيما إذا تضرر الجار تضرراً فاحشاً، كما إذا حفر في ملكه بالوعة ففسد بها بئر الغير، أو جعل حانوته في صف العطارين حانوت حداد، أو جعل داره مدبغة أو مطبخة، انتهى.

واعترض عليه - تبعاً للرياض - بما حاصله: أنه لا معنى للتأمل بعد

اعتراض السيد العاملي على المحقق السبزواري

(١) بيان لوجه الفرق الذي ذكره في التذكرة.

وحاصله: أن منع التصرف في الملك يعد ضرراً فيعارض به ضرر الجار، بخلاف المنع من التصرف في المباح فإنه لا يعد ضرراً، بل فوت نفع، فلا يعارض به ضرر الجار.

وقد عرفت الإشكال في عموم كون المنع من التصرف في الملك ضرراً.

إطباق الأصحاب عليه - نقلاً وتحصيلاً - ، والخبر المعمول عليه بل المتواتر: من أن «الناس مسلطون على أموالهم».

كلام السيد
العالمي رحمته

وأخبار الإضرار على ضعف بعضها وعدم تكافؤها لتلك الأدلة، محمولة على ما إذا لم يكن غرض له إلا الإضرار، بل فيها - كخبر سمرة ابن جندب - إيحاء إلى ذلك (١).

سلمنا، لكن التعارض بين الخبرين (٢) بالعموم من وجه، والترجيح للمشهور، للأصل (٣)، والإجماع (٤)، انتهى.

ثم فصل المعترض بين أقسام التصرف:

بأنه إن قصد به الإضرار من دون أن يترتب عليه جلب نفع أو دفع ضرر، فلا ريب في أنه يمنع، كما دل عليه خبر سمرة بن جندب، حيث قال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إنك رجل مضار».

وأما إذا ترتب عليه نفع أو دفع ضرر وعلى جاره ضرر يسير، فإنه جائز قطعاً (٥). وعليه بنوا جواز رفع الجدار على سطح الجار.

(١) كأنه لقوله صلى الله عليه وآله وسلم - على ما في بعض طرق الرواية -: « ما أراك يا سمرة إلا مضاراً... » بناءً على تفسير المضار بذلك، كما سبق الكلام فيه.

(٢) يعني: خبري السلطنة والضرر.

(٣) كأن المراد به أصالة البراءة من حرمة الإضرار. لكنه - لو تم - لا يقتضي السلطنة له بنحو لا يجوز للجار منعه خارجاً، كما لعله يظهر بالتأمل.

(٤) هذا لو تم كان دليلاً قطعياً مستقلاً لا مرجحاً للدليل المتقدم.

(٥) اللازم التفصيل بين ما إذا كان الفرض منع الضرر وما إذا كان جلب

وأما إذا كان ضرر الجار كثيراً يتحمل عادة، فإنه جائز على كراهية شديدة (١). وعليه بنوا كراهية التولي من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه (٢).

وأما إذا كان ضرر الجار كثيراً لا يتحمل عادة لنفع يصيبه، فإنه لا يجوز له ذلك (٣). وعليه بنوا حرمة الاحتكار في مثل ذلك (٤). وعليه

النفع، فيجوز في الأول، لقصور قاعدة نفي الضرر، بلحاظ ورودها مورد الامتنان، ويحرم في الثاني، لعدم كون ترتب النفع مانعاً من امتنانية القاعدة.

نعم لو فرض عدم صدق الضرر على الجار عرفاً لقلته، أو كان ما يترتب عليه منع نفع أو نحوه، جاز مطلقاً ولو لم يكن فيه نفع للمالك. ولعل منه رفع الجدار على سطح الجار، خصوصاً في الأمكنة المعدة لذلك، كمناطق الدور. فلاحظ.

(١) هذا مما لم يتضح مأخذه، بل اللازم التفصيل على الوجه السابق.

نعم في صورة الجواز قد يترجح الحكم باستحباب الترك أو كراهة الفعل، ويشدد بشدة الضرر الواقع على الجار أو كثرة النفع الذي يمنع منه. فلاحظ.

(٢) أشرنا قريباً إلى اختصاص الحكم بها إذا لم يوجب امتناعه دفع الضرر عن

الناس، لقيام غيره به، كما هو الغالب، فالمدار على ذلك لا على ما ذكره.

(٣) كأنه لتزاحم الضررين وأهمية ضرر الجار. لكن عرفت الإشكال في

الترجيح بالأهمية في حق شخصين.

نعم يتجه الحكم في الفرض الذي ذكره، وهو ما إذا كان الفرض ترتب النفع

لنفسه لا دفع الضرر عنها، لجريان قاعدة نفي الضرر في حق الجار بلا مزاحم، لكنه يقتضي الحكم بالحرمة بمطلق ضرر الجار ولو كان متحماً إذا كان معتداً به عرفاً.

(٤) عرفت أن مفاد القاعدة النفي لا تشريع الأحكام الرافعة للضرر، وحيثئذٍ

فاستفادة الحرمة منها لا تخلو من إشكال.

بنى جماعة - كالفاضل في التحرير والشهيد في اللمعة - الضمان إذا أجمع ناراً بقدر حاجته مع ظنه التعدي إلى الغير (١).

وأما إذا كان ضرره كثيراً وضرر جاره كذلك، فإنه يجوز له دفع ضرره وإن تضرر جاره أو أخوه المسلم. وعليه بنوا جواز الولاية من قبل الجائر (٢) - إلى أن قال - :

والحاصل: أن أخبار الإضرار فيما (٣) يعد إضراراً معتداً به عرفاً والحال أنه لا ضرر بذلك على المضر، لأن الضرر لا يزال بالضرر (٤)، انتهى.

الأوفق بالقواعد
تقديم المالك

أقول: الأوفق بالقواعد تقديم المالك (٥)، لأن حجر المالك عن

نعم مقتضاها رفع سلطنته على ماله، وذلك غير حرمة الاحتكار كما أن إثبات السلطنة لغيره محتاج إلى عناية فتأمل. وتام الكلام في التجارة.

(١) وهو المتعين مطلقاً ولو لم يظن التعدي إذا فرض التعدي خارجاً. لكن لقاعدة الإلتاف لا لقاعدة الضرر، لعدم تضمينها التشريع، كما ذكرنا.
(٢) عرفت الكلام فيها.

(٣) لانصراف الضرر إلى ذلك، بل لعله لا يصدق على غيره. فتأمل.

(٤) كأنه إشارة إلى ما ذكرناه من كون القاعدة امتنانية، وإجراؤها في حق شخص مع لزوم الضرر على غيره خلاف الامتنان.

لكنه لا يقتضي جواز إضرار الغير بفعل ما لا يجوز فعله مما ينافي حرمة ما له أو دمه أو عرضه وغيرها مما لا يجوز فعله مع قطع النظر عن القاعدة، كما نبهنا إليه في الولاية من قبل الجائر.

(٥) عرفت الإشكال فيه، كما عرفت الإشكال في الرجوع إلى قاعدة نفي

التصرف في ماله ضرر يعارض ضرر الغير، فيرجع إلى عموم قاعدة «السلطنة» و «نفي الحرج». نعم، في الصورة الأولى التي يقصد المالك مجرد الإضرار من غير غرض في التصرف يعتد به، لا يعد فواته ضرراً.

والظاهر: عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف أشد من ضرر الغير أو أقل، إما لعدم ثبوت الترجيح بقلة الضرر كما سيحيى (١)، وإما لحكومة (٢) نفي الحرج على نفي الضرر، فإن تحمل (٣) الغير على الضرر ولو يسيراً لأجل دفع الضرر عن الغير ولو كثيراً، حرج وضيق. ولذا اتفقوا على أنه يجوز للمكره الإضرار بما دون القتل لأجل دفع الضرر عن نفسه ولو كان أقل من ضرر الغير (٤).

عدم الفرق بين كون ضرر المالك أشد من ضرر الغير أو أقل

هذا كله في تعارض ضرر المالك وضرر الغير.

تعارض ضرر المالكين

وأما في غير ذلك (٥)، فهل يرجع ابتداءً إلى القواعد الأخر أو بعد

الحرج، وكذا دعوى حكومتها.

(١) لم يتضح مراده بما سيحيى.

نعم سبق منا توجيه ما ذكره رحمته في أدلة الكلام في تعارض الضررين.

(٢) عرفت الإشكال في جريانها لأنها امتنانية فضلاً عن حكومتها.

(٣) بيان لوجه لزوم الحرج، وقد عرفت الإشكال فيه.

(٤) عرفت الإشكال فيه. نعم لا يجب عليه دفع الضرر عن الغير بتحمل

الضرر.

(٥) كما في تعارض ضرر أحد المالكين، واللازم التفصيل بين ما إذا كان

أحدهما يريد القيام بالتصرف الدافع لضرره، وما إذا تصدى الحاكم لذلك بعد تشاها وترافعها إليه.

الترجيح بقلة الضرر؟ وجهان، بل قولان.

يظهر الترجيح من بعض الكلمات المحكية عن التذكرة وبعض

موارد الدروس ، ورجحه غير واحد من المعاصرين .

ويمكن أن ينزل عليه ما عن المشهور : من أنه لو أدخلت الدابة

رأسها في القدر بغير تفريط من أحد المالكين، وكسرت (١) القدر ضمن

ففي الأول يتعين جريان ما سبق من سقوط القاعدة بتزاحم الضررين وعدم الترجيح بالأهمية ثم الرجوع إلى القواعد الأولية المقتضية لجواز التصرف تارة ولعدمه أخرى، مع الضمان لو فرض تحقق سببه من إتلاف أو نحوه.

وفي الثاني يعمل الحاكم بوظيفته، ولا ينبغي الإشكال في اقتصاره من الإضرار على ما لا بد منه مع اختيار أخف الضررين عند التزاحم، لأقوائية ملاك الآخر، ومع التساوي لا يبعد الإقراع مع تشاحهما، كما لا يبعد البناء على تقسيط الضرر المالي عليهما إذا كان ناشئاً من فعل ما يرفع ضررهما، مثلاً إذا كان بقاء الدابة في الدار مضراً بالكيهها، ودار الأمر بين ذبحها وقلع الباب، وكان كلاهما موجباً للإضرار المالي بهالكه، لم يبعد البناء على الإقراع، لأنها لكل أمر مشكل، وما خرجت عليه القرعة يقسط ضرره المالي عليهما، بخلاف ما لو لم يكن البقاء مضراً إلا بأحد المالكين، فإنه يتحمل الضرر المالي خاصة.

هذا مع ملاحظة ما إذا كان السبب في تحقق الأمر الموجب للضرر - كدخول الدابة في الدار - هو أحدهما أو كلاهما، أو أمر ثالث كالغاصب ونحوه، فيختص تحمّل الضرر بالسبب وللکلام مقام آخر. فلاحظ. والله سبحانه العالم.

(١) بالبناء للمفعول، يعني: لو كسرت القدر في مقام تخليص الدابة، لا أن

الدابة هي التي كسرتها.

قيمه صاحب الدابة، معللاً بأن الكسر لمصلحته (١).

فيحمل إطلاق كلامهم على الغالب: من أن ما يدخل من الضرر على مالك الدابة إذا حكم عليه بتلف الدابة وأخذ قيمتها، أكثر مما يدخل على صاحب القدر بتلفه وأخذ قيمته (٢). وبعبارة أخرى: تلف إحدى العينين وتبديلها بالقيمة أهون من تلف الأخرى.

وحيثئذ (٣): فلا يبقى مجال للاعتراض (٤) على تعليل الحكم بكونه لمصلحة صاحب الدابة (٥)، بما في المسالك: من أنه قد يكون المصلحة لصاحب القدر فقط (٦)، وقد يكون المصلحة مشتركة بينهما.

(١) هذا وحده لا يجدي ما لم يكن هو المتلف، أو يصطحان على ذلك، أو بحكم الحاكم.

(٢) هذا غير ظاهر بعد فرض عدم الخسارة المالية في حق كل منهما، وتعلق الفرض الشخصي بالعين مشترك بينهما.

وقد أشرنا إلى ما ينبغي للحاكم فعله مع التشاح.

كما أشرنا إلى أنه لا مجال لتحمل أحدهما للخسارة المالية، بل لا بد من تقسيطها عليهما مع عدم اختصاص أحدهما بالتسبيب، أو بالضرر من بقاء الدابة.

(٣) يعني: حين فرض الغلبة المذكورة.

(٤) الوجه في عدم صحة الاعتراض حيثئذ أن حكم المشهور إذا كان مبنياً على الغلبة المذكورة فإذا فرض كون الأمر على خلاف مقتضى الغلبة - كما فرضه في المسالك - فلا حكم للمشهور بما سبق حتى يتوجه عليهم الإشكال.

(٥) متعلق بقوله: «الاعتراض».

(٦) لا يتصور كون كسر القدر لمصلحة صاحبه.

وكذلك حكمهم بضمن صاحب الدابة إذا دخلت في دار لا تخرج إلا بهدمها معللاً بأنه لمصلحة صاحب الدابة، فإن الغالب (١) أن تدارك المهذوم أهون من تدارك الدابة (٢). وبه نستعين ومنه نستمد.

نعم إذا أمكن إصلاحه بعد كسره وكان بقاؤه في رأس الدابة ضرراً ولو لعدم إمكان الانتفاع به أصلاً كان الكسر في مصلحته لكنه خلاف فرض تلفه بالكسر الذي فرض كونه موجباً للضمن.

(١) تعليل للحكم بالضمن. لكن عرفت أن هذا - لو تم - إنما يصلح تعليلاً لترجيح الهدم مع الضمان إتلاف الدابة معه، لا لتعليل الضمان.
(٢) مما سبق تعرف الإشكال فيه.

وإشكال المسالك هنا متجه لإمكان كون تهديم الدار لتخليصها من الدابة من صالح صاحب الدار.

والظاهر أن عمدة الإشكال ليس في تعيين المتلف مع ضمانه لصاحبه، بل في تعيين المضمون، لأنه خسارة على الضامن، فكل منهما لا يرضى بها.
والظاهر ما ذكرنا من لزوم التقسيط.

وكيف كان فجميع ذلك أجنبي عن قاعدة نفي الضرر، لعدم جريانها مع تراحم الضررين، ولا لتشريع الأحكام التي يتدارك بها الضرر، بل المرجع هي القواعد والأصول الأخرى. فلاحظ.

والله سبحانه وتعالى العالم العاصم. وله الحمد وحده والصلاة والسلام على رسوله الأمين وآله الغرّ الميامين.

انتهى الكلام هنا في الثاني عشر من شهر جمادى الثانية سنة ألف وثلثمائة وسبع وثمانين للهجرة في النجف الأشرف بقلم العبد الفقير محمد سعيد الطباطبائي الحكيم عفي عنه.

كما انتهى تبييضه من أول مبحث الشبهة الوجوبية المحصورة إلى هنا في ليلة
الثلاثاء الرابع عشر من شهر ذي القعدة الحرام سنة ألف وثلاثمائة وتسعين للهجرة
بقلم مؤلفه الفقير والحمد لله في البدء والختام، وبه الاعتصام، والصلاة والسلام على
محمد وآله الكرام.

المحتويات

المطلب الثاني

في اشتباه الواجب بغير الحرام

وهو على قسمين:

القسم الأول: فيما إذا دار الأمر في الواجب بين المتبائنين

وفيه مسائل:

- ٨..... المسألة الأولى: اشتباه الواجب بغيره من جهة فقدان النص
- ٨..... الظاهر حرمة المخالفة القطعية والدليل عليه
- ٩..... الأقوى وجوب الموافقة القطعية والدليل عليه
- ٩..... عدم كون الجهل التفصيلي عذراً لا عقلاً ولا نقلاً
- ١٢..... دلالة بعض الأخبار على وجوب الاحتياط في المسألة
- ١٣..... العلم الإجمالي كالتفصيلي علة تامة لتتنجز التكليف بالمعلوم
- ١٤..... عدم جواز التمسك في المسألة بأدلة البراءة
- ١٦..... كلام المحقق القمي رحمته الله في عدم وجوب الاحتياط في المسألة
- ١٨..... ظاهر بعض كلمات المحقق الخوانساري رحمته الله عدم وجوب الاحتياط أيضاً
- ٢٠..... المناقشة في كلمات المحقق القمي رحمته الله
- ٢٥..... إذا سقط قصد التعيين فبأيها ينوي الوجوب والقربة؟
- ٢٧..... توهم أن الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهة العبادة

- ٢٧..... اندفاع التوهم
- ٣٠..... معنى نية الفعل
- ٣٢..... هل يمكن إثبات الوجوب الشرعي المصحح لنية الوجه والقربة؟
- ٣٦..... المسألة الثانية: اشتباه الواجب بغيره من جهة إجمال النص
- ٣٧..... مختار المصنف رحمته في المسألة
- ٣٨..... المخالف في المسألة
- ٣٩..... كلام المحقق الخوانساري رحمته في المسألة
- ٣٩..... عدم ظهور الكلام المذكور في موافقة المختار
- ٤١..... المسألة الثالثة: اشتباه الواجب بغيره لتكافؤ النصين
- ٤٢..... المسألة الرابعة: اشتباه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع
- ٤٢..... الأقوى وجوب الاحتياط
- ٤٢..... المخالف في المسألة هو المحقق القمي رحمته
- ٤٣..... تأييد القول المختار
- ٤٥..... لو كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الواجب
- ٤٦..... دعوى سقوط الشرط المجهول لوجهين
- ٤٧..... المناقشة في الوجه الأول
- ٤٧..... المناقشة في الوجه الثاني
- ٥٠..... كيفية النية في الصلوات المتعددة في مسألة اشتباه القبلة ونحوها
- ٥٢..... وجوب كل من المحتملات عقلي لا شرعي
- ٥٤..... لو انكشفت مطابقة المأتي به للواقع قبل فعل الباقي
- ٥٥..... لو كانت محتملات الواجب غير محصورة
- ٥٨..... هل يشترط في الامتثال الإجمالي عدم التمكن من الامتثال التفصيلي؟
- ٥٩..... لو قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات وعجز عنه من جهة أخرى
- ٦٠..... لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتين شرعاً
- ٦٣..... إذا تحقق الأمر بأحدهما في الوقت المختص

القسم الثاني: فيما إذا دار الأمر في الواجب بين الأقل والأكثر

وهو على قسمين:

القسم الأول: الشك في الجزء الخارجي

وفيه مسائل:

- ٦٥..... الجزء المشكوك إما جزء خارجي وإما جزء ذهني وهو القيد
- ٦٦..... المسألة الأولى: الشك في الجزئية من جهة فقدان النص
- ٦٦..... المشهور إجراء أصالة البراءة في المسألة
- ٦٧..... المخترار جريان البراءة
- ٦٧..... الاستدلال عليه من العقل
- ٦٨..... قبح المؤاخذة إذا عجز العبد عن تحصيل العلم بجزء
- ٦٩..... عدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على مسألة اللطف
- ٧١..... اللطف إنما هو في الإتيان على وجه الامتثال
- ٧٣..... الجهل مانع عقلي عن توجه التكليف بالجزء المشكوك
- ٧٣..... عدم جريان الدليل العقلي المتقدم في المتبائنين فيما نحن فيه
- ٧٥..... عدم معذورية الجاهل المقصر
- ٧٦..... العلم الإجمالي فيما نحن فيه غير مؤثر في وجوب الاحتياط
- ٧٧..... التمسك بأصالة عدم وجوب الأكثر في المسألة
- ٧٧..... المناقشة في هذا الأصل
- ٧٩..... سائر ما يتمسك به لوجوب الاحتياط في المسألة
- ٧٩..... المناقشة فيما يتمسك به
- ٨٣..... كيف تقصد القربة بإتيان الأقل؟
- الاستدلال بالأخبار على البراءة في المسألة:
- ٨٤..... الاستدلال بحديث الحجب
- ٨٤..... الاستدلال بحديث الرفع
- ٨٥..... عدم الفرق في أخبار البراءة بين الشك في الوجوب النفسي أو في الوجوب الغيري

٨٦. حكومة أخبار البراءة على الدليل العقلي المتقدم لوجوب الاحتياط
٨٨. كلام صاحب الفصول في حكومة أدلة الاحتياط على أخبار البراءة في المسألة.
٨٨. المناقشة فيما أفاده صاحب الفصول
٩٠. حكومة أخبار البراءة على استصحاب الاشتغال أيضاً
٩١. استدلال صاحب الفصول بأخبار البراءة على نفي الحكم الوضعي
٩٢. كلام صاحب الفصول
٩٢. المناقشة في كلام صاحب الفصول
- أصول آخر قد يتمسك بها على المختار والمناقشة فيها:
٩٦. أصالة عدم وجوب الأكثر
٩٦. أصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيه
٩٨. أصالة عدم جزئية الشيء المشكوك
٩٩. إذا شك في الجزئية عند اختراع المركب
١٠٠. التمسك بأصالة عدم التفات الأمر إلى الجزء المشكوك، والمناقشة فيه
١٠٢. المسألة الثانية: الشك في الجزئية من جهة إجمال النص
١٠٢. الإجمال قد يكون في المعنى العرفي وقد يكون في المعنى الشرعي
١٠٣. الأقوى جريان أصالة البراءة أيضاً
١٠٣. تخيل جريان قاعدة الاشتغال في المسألة
١٠٣. دفع التخيل المذكور
١٠٤. عدم تعلق التكليف بمفهوم المراد من اللفظ بل بمصداقه
١٠٦. توهم ودفع
١٠٦. ما ذكره بعض من الثمرة بين الصحيح والأعمى
١٠٧. عدم كون الثمرة وجوب الاحتياط بناء على الصحيح
١٠٧. توضيح ما ذكره ثمره للصحيح والأعمى
١١١. عدم كون الثمرة البراءة بناءً على الأعمى
١١٤. ما ينبغي أن يقال في ثمره الخلاف بين الصحيح والأعمى

المحتويات	٣٣٧
المسألة الثالثة: الشك في الجزئية من جهة تعارض النصين	١١٦
مقتضى إطلاق أكثر الأصحاب ثبوت التخيير	١١٦
موضوع المسألة	١١٧
المتعارضان مع وجود المطلق	١١٨
الفرق بين أصالة الإطلاق وسائر الأصول العقلية والنقلية	١١٩
الكلام في حكومة أخبار التخيير على أصالة الإطلاق	١٢٠
المسألة الرابعة: الشك في الجزئية من جهة اشتباه الموضوع	١٢١
اللازم في المسألة الاحتياط	١٢١
عدم جريان أدلة البراءة في المسألة	١٢٢
الفرق بين المسألة والمسائل المتقدمة من الشبهة الحكمية	١٢٢
الشك في القيد	١٢٤
القيد يكون منشؤه مغايراً للمقيد وقد يكون قيداً متحداً معه	١٢٤
الظاهر اتحاد حكمهما	١٢٤
قد يفرق بين القسمين بإلحاق الأول بالشك في الجزئية دون الثاني	١٢٤
كلام المحقق القمي <small>رحمته</small> في وجوب الاحتياط في القسم الثاني	١٢٦
المناقشة فيما ذكر من الفرق بين القسمين	١٢٧
المناقشة في كلام المحقق القمي <small>رحمته</small>	١٢٨
مسألة دوران الأمر بين التخيير والتعيين	١٢٩
الأقوى وجوب الاحتياط	١٣٠
الشك في المانع	١٣٠
الشك في القاطعية	١٣٠
إذا كان الشك في الجزئية أو الشرطية ناشئاً عن الشك في حكم تكليفي نفسي	١٣١
الشك في الركنية	١٣٣
الركن في اصطلاح الفقهاء	١٣٣
حكم الإحلال بالجزء نقيصة وزيادة	١٣٤

القسم الثاني: الشك في الجزء الذهني

وفيه مسائل:

- المسألة الأولى: هل تبطل العبادة بترك الجزء سهواً؟ ١٣٦.
- الأصل البطلان والدليل عليه ١٣٦.
- عدم كون هذه المسألة من مسألة الأجزاء ١٤٠.
- توهم آخر ودفعه ١٤١.
- التمسك في المسألة باستصحاب الصحة والمناقشة فيه ١٤٥.
- توهم أصل ثانوي في المسألة من جهة حديث الرفع ١٤٥.
- المناقشة في التمسك بحديث الرفع ١٤٥.
- إمكان دعوى أصل ثانوي في خصوص الصلاة ١٤٧.
- المسألة الثانية: هل تبطل العبادة بزيادة الجزء عمداً؟ ١٤٩.
- موضوع المسألة ١٤٩.
- أقسام الزيادة العمدية:
- قصد كون الزائد جزءاً مستقلاً ١٥٠.
- قصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزءاً واحداً ١٥١.
- أن يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد ١٥١.
- بطلان العبادة في القسم الأول ١٥١.
- عدم البطلان في القسمين الأخيرين ١٥٢.
- استدلال المحقق عليه السلام على البطلان والمناقشة فيه ١٥٣.
- الاستدلال على الصحة باستصحاب الصحة ١٥٣.
- المناقشة في استصحاب الصحة ١٥٣.
- عدم الحاجة إلى استصحاب صحة الأجزاء السابقة ١٥٦.
- صحة الاستصحاب إذا شك في القاطعية ١٥٨.
- الفرق بين الشك في المانعية والقاطعية ١٥٨.
- كلام صاحب الفصول في رد استصحاب الصحة ١٥٩.

المحتويات	٣٣٩
المناقشة فيما أفاده صاحب الفصول	١٥٩
الكلام في الاستصحاب إذا شك في القاطعية	١٦٠
دفع الإشكال	١٦٠
الاستدلال على الصحة بقوله تعالى: ﴿لا تبطلوا أعمالكم﴾	١٦٣
المناقشة في الاستدلال	١٦٣
معاني حرمة إبطال العمل	١٦٣
الاستدلال على الصحة باستصحاب حرمة القطع والمناقشة فيه	١٦٩
الاستدلال على الصحة باستصحاب وجوب الإتمام والمناقشة فيه	١٧٠
الجواب عن الاستصحابيين بوجه آخر	١٧٠
المناقشة في هذا الجواب	١٧١
الدليل الخاص على مبطلية الزيادة في بعض العبادات	١٧٣
ما ورد في الصلاة	١٧٣
ما ورد في الطواف	١٧٤
المسألة الثالثة: هل تبطل العبادة بزيادة الجزء سهواً؟	١٧٥
الأقوى البطلان	١٧٥
الأصل في الجزء أن يكون ناقصه مخرلاً دون زيادته	١٧٥
ملخص ما ذكرنا في هذا التنبيه	١٧٦
مقتضى الأصول	١٧٦
مقتضى القواعد الحاكمة على الأصول	١٧٧
هل يسقط التكليف بالكل أو المشروط إذا تعذر الجزء أو الشرط، أم لا؟	١٨٠
القول بالسقوط ودليله	١٨٠
القول بعدم السقوط ودليله	١٨٣
الاستدلال على هذا القول بثلاثة روايات أيضاً	١٨٦
الإشكال في دلالة الرواية الأولى ودفعه	١٨٧
الإشكال في دلالة الرواية الثانية	١٨٩

٣٤٠ التنقيح / ج ٤

- ١٩٠ دفع الإشكال
- ١٩٣ الإشكال في دلالة الرواية الثالثة
- ١٩٤ دفع الإشكال
- ١٩٦ تمامية الاستدلال بهذه الروايات
- ١٩٧ الأصل في الشروط ما مرّ في الأجزاء
- ١٩٧ عدم جريان القاعدة المستفادة من الروايات في الشروط
- ١٩٨ جريان القاعدة في بعض الشروط
- ١٩٩ النظر فيما ذكره صاحب الرياض
- ٢٠٢ الاستدلال برواية عبد الأعلى على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه
- ٢٠٣ لو دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط
- ٢٠٤ لو جعل الشارع للكل بدلاً اضطرارياً
- ٢٠٦ لو دار الأمر بين الشرطية والجزئية
- ٢٠٧ لو دار الأمر بين كون الشيء شرطاً أو مانعاً أو بين كونه جزءاً أو زيادة مبطله
- ٢٠٧ وجهان في المسألة
- ٢١١ وجوب الاحتياط والدليل عليه
- ٢١٢ التحقيق في المسألة

المطلب الثالث

في اشتباه الواجب بالحرام

- ٢١٤ حكم المسألة

خاتمة

فيما يعتبر في العمل بالأصل

الكلام في مقامين:

المقام الأول: ما يعتبر في العمل بالاحتياط

- ٢١٥ لا يعتبر في الاحتياط إلا إحراز الواقع
- ٢١٦ المشهور عدم تحقق الاحتياط في العبادات إلا بعد الفحص

المحتويات	٣٤١
المشهور بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد	٢١٧
لو كان التارك للطريقين بانياً على الاحتياط	٢١٧
الأقوى الصحة إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار	٢١٨
الأحوط عد الاكتفاء بالاحتياط	٢٢٠
لو توقف الاحتياط على التكرار	٢٢١
قوة احتمال اعتبار الإطاعة التفصيلية دون الاحتمالية	٢٢١
لودخل في العبادة بنية الجزم ثم اتفق ما يوجب ترده في الصحة والبطلان	٢٢٤
إمكان التفصيل بين كون الموجب للتردد مما يعم به البلوى وغيره	٢٢٥
المقام الثاني: ما يعتبر في العمل بالبراءة	
عدم اعتبار الفحص في الشبهة الموضوعية	٢٢٦
أدلة وجوب الفحص:	
الإجماع	٢٢٧
ما دلّ على وجوب تحصيل العلم	٢٢٧
ما دلّ على مؤاخذة الجهّال	٢٢٨
العقل	٢٢٩
العلم الإجمالي	٢٣٠
المناقشة في العلم الإجمالي	٢٣٠
الأولى ما ذكر في الوجه الرابع	٢٣٣
الأخذ بالبراءة مع ترك الفحص	٢٣٤
المشهور أن عقاب الجاهل المقصر على مخالفة الواقع	٢٣٤
عدم العقاب مع عدم مخالفة الواقع	٢٣٤
الاستدلال على العقاب عند مخالفة الواقع	٢٣٥
عدم كون الجهل مانعاً من العقاب لا عقلاً ولا شرعاً	٢٣٦
الاستدلال على العقاب بالإجماع على مؤاخذة الكفار على الفروع والمناقشة فيه	٢٣٧
جعل العقاب على ترك التعلم في كلام صاحب المدارك	٢٣٧

٢٣٨. توجيه كلام صاحب المدارك
٢٣٩. ما هو مراد المشهور القائلين بالعقاب على مخالفة الواقع؟
٢٤٠. ظاهر بعض كلماتهم توجه النهي إلى الجاهل حين غفلته
٢٤٢. الفرق بين جاهل الحكم وجاهل الموضوع
٢٤٣. مما يؤيد مراد المشهور
٢٤٣. عدم إباء كلام صاحب المدارك عن كون العلم واجباً نفسياً
٢٤٤. ظاهر أدلة وجوب العلم كونه واجباً غيرياً
٢٤٥. هل العمل الصادر من الجاهل صحيح أو فاسد؟
٢٤٥. المشهور أن العبرة في المعاملات بمطابقة الواقع ومخالفته
٢٤٦. عدم الخلاف في المسألة إلا من الفاضل التراقي رحمته
٢٤٦. كلام الفاضل التراقي رحمته
٢٥٠. المناقشة فيما أفاده الفاضل التراقي رحمته
٢٥٣. محصل ما ذكرنا
- عدم الفرق في صحة معاملة الجاهل بين شكّه في الصحة حين صدورها أو قطعه بفسادها.
٢٥٤.
٢٥٥. إذا أوقع الجاهل عبادة عمل فيها بما تقتضيه البراءة
٢٥٥. عدم تحقق قصد القرية مع الشك في كون العمل مقرباً
٢٥٦. إذا كان غافلاً وعمل باعتقاد التقرب
٢٥٩. هل العبرة في عقاب الجاهل بمخالفة الواقع أو الطريق؟
- في المسألة وجوه أربعة:
٢٥٩. دليل الوجه الأول
٢٦٠. دليل الوجه الثاني
٢٦٠. دليل الوجه الثالث
٢٦١. دليل الوجه الرابع
٢٦٢. الأقوى الوجه الأول والدليل على ذلك

المحتويات	٣٤٣
معدورية الجاهل بالقصر والإتمام والجهل والإخفات	٢٦٦
دفع الإشكال من وجوه:	
الوجه الأول	٢٦٨
الوجه الثاني	٢٧٠
الوجه الثالث	٢٧١
عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية التحريمية	٢٧٥
هل يجب الفحص في الشبهة الموضوعية الوجوبية؟	٢٧٦
بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص	٢٧٦
كلام صاحب المعالم في وجوب الفحص في خبر مجهول الحال	٢٧٦
كلام المحقق القمي <small>رحمته الله</small> تأييداً لصاحب المعالم	٢٧٧
اختلاف كلمات الفقهاء في فروع المسألة	٢٧٧
المناقشة فيما ذكره صاحب المعالم والمحقق القمي <small>رحمته الله</small>	٢٧٩
ما يمكن أن يقال في المسألة	٢٨١
رجوع إلى مناقشة المحقق القمي <small>رحمته الله</small>	٢٨٣
حدّ الفحص هو اليأس	٢٨٤
تذنيب	
شرطان آخران ذكرهما الفاضل التوني لأصل البراءة:	
الأول: أن لا يكون موجباً لثبوت حكم آخر	٢٨٧
توضيح المقام ومناقشة كلام الفاضل التوني <small>رحمته الله</small>	٢٨٨
إذا أريد بإعمال الأصل إثبات موضوع لحكم شرعي	٢٨٩
إذا أريد بإعمال الأصل نفي أحد الحكمين وإثبات الآخر	٢٩١
إذا أريد بمجرد نفي أحد الحكمين	٢٩١
سقوط العمل بكل أصل لأجل المعارض	٢٩٢
عدم الفرق بين أصالة عدم بلوغ الملاقي للنجاسة كراً وأصالة البراءة من الدين	٢٩٢
مورد الشك في البلوغ كراً	٢٩٣

٣٤٤ التنقيح / ج ٤

- ٢٩٤..... أصالة عدم تقدم الكرية على الملاقاة .
- ٢٩٥..... تفصيل صاحب الفصول في مسألة الكرية والملاقاة .
- ٢٩٦..... المناقشة فيما أفاده صاحب الفصول .
- ٢٩٨..... الثاني: عدم تضرر آخر.....
- ٢٩٩..... المناقشة فيما ذكره الفاضل التوني رحمته الله .

قاعدة لا ضرر ولا ضرار

- ٣٠١..... دعوى فخر الدين رحمته الله تواتر الأخبار بنفي الضرر والضرار .
- ٣٠١..... الرواية المتضمنة لقضية سمرة بن جندب .
- ٣٠٢..... معنى (الضرر) و(الضرار) .
- معاني «لا ضرر ولا ضرار» في الرواية:
- ٣٠٥..... عدم تشريع الضرر .
- ٣٠٩..... حمل النفي على النهي .
- ٣٠٩..... الأظهر المعنى الأول .
- ٣١٠..... حكومة هذه القاعدة على عمومات تشريع الأحكام الضرورية .
- ٣١١..... المراد من (الحكومة) .
- ٣١٤..... توهم أن الضرر يتدارك بمصلحة الحكم الضرري المجعول .
- ٣١٤..... فساد هذا التوهم .
- ٣١٤..... دفع التوهم بوجه آخر .
- ٣١٥..... فساد هذا الدفع .
- ٣١٦..... تمامية القاعدة سنداً ودلالةً .
- ٣١٦..... وهن القاعدة بكثرة التخصيصات .
- ٣١٩..... الجواب عن هذا الوهن .
- ٣١٩..... وجه التمسك بكثير من العمومات مع خروج أكثر أفرادها .
- ٣٢٠..... الضرر المنفي هو الضرر النوعي لا الشخصي .
- ٣٢١..... تعارض الضررين .

المحتويات	٣٤٥
تعارض ضرر المالك وضرر الغير	٣٢٢
جواز تصرف المالك وإن تضرر الجار	٣٢٤
إشكال المحقق السبزواري فيما إذا تضرر الجار ضرراً فاحشاً	٣٢٤
اعتراض السيد العاملي على المحقق السبزواري <small>رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا</small>	٣٢٤
كلام السيد العاملي <small>رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ</small>	٣٢٥
الأوفق بالقواعد تقديم المالك	٣٢٧
عدم الفرق بين كون ضرر المالك أشد من ضرر الغير أو أقل	٣٢٨
تعارض ضرر المالكين	٣٢٨
المحتويات	٣٣٣