

بمكة في شهر رمضان

بمكة في شهر رمضان
والا حجة الوداع

الحمد لله

والصلاة والسلام على سيدنا محمد
آله وصحبه الطيبين الطاهرين

الطيبين الطاهرين

سنة الف الف الف الف الف الف الف الف



بحوث في علم الأصول

»

مباحث الحجج والأصول العملية

مباحث البراءة العقلية والشرعية والاحتياط والتخيير

تقريراً لأبحاث سيدنا وأستاذنا الشهيد السعيد

آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر

الجزء الحادي عشر

رئيس المحاكم الشرعية الجعفرية

سماحة الشيخ حسن عبد الساتر



انتشارات محبين

-
- ❖ بحوث في علم الاصول ج ١١
 - ❖ الشيخ حسن عبد الساتر
 - ❖ الطبعة : الاولى / ١٤٢٨ هـ
 - ❖ المطبعة : قلم
 - ❖ العدد : ٧٠٠
 - ❖ شابك : ٩٧٨-٩٦٤-٨٩٩١-٣٤-٠
 - ❖ شابك الدورة : ٩٧٨-٩٦٤-٨٩٩١-٣٧-٥
-

مركز التوزيع : مكتبة الصفا

ايران - قم - سوق القدس - الطابق الارضي رقم ٣١

تلفاكس : ٧٧٤٠٣٣٣

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين
وأعز المرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين.

وبعد: فهذا هو الجزء الحادي عشر من كتابنا (بحوث في علم
الأصول)، والذي يشتمل على مباحث بعض الحجج والأصول
العملية، كمبحث البراءة العقلية والشرعية، مع تنبيهاتها، والتخيير
والاحتياط وقاعدة التسامح في أدلة السنن التي تلقيناها من دروس
سيدنا وأستاذنا شهيد الإسلام، آية الله العظمى، السيد محمد باقر
الصدر «قده» خلال الدورة الثانية، حيث قد انتهى فيها إلى مبحث
أصالة الاحتياط، فداهمته عندها الظروف العصيبة التي حاكها أعداء
الإسلام التاريخيون والمستعمرون الجدد كيداً للإسلام ورموز طلائعه
وقادة فكره، لاسيما بعد انتصار الثورة الإسلامية المباركة في إيران
بقيادة الإمام القائد الفذ، آية الله العظمى السيد الخميني «قده»، حيث
تصدت الطغمة الإرهابية المأجورة الكافرة الحاكمة في العراق آنذاك،
للقوف بوجه انعكاسات هذا الثور الإلهي، وخنق أنفاس الثائرين
والسائرين في طريقه، فكان من ضمن حلقات هذا المسلسل الإجرامي
محاصرة سيدنا الأستاذ الشهيد في بيته في النجف الأشرف ردحاً من
الزمن، ممّا أدّى إلى تصعيد الثورة في وجدان الأمة، وتصاعد
العمليات الجهادية في صفوفها في شتى أنحاء العراق وحيثما وجد
هؤلاء الطغاة، بحيث لم يتمالك جلادو هذه الأمة وطفاتها إلا أن

يقدموا على قتل هذا القائد الرباني، والقمة الرّسالية الشامخة التي
عُقمت النّساء أن يلدن مثله في عصرنا وغيره من العصور الآتية.

وقد أفجع الطغاة بهذه الجريمة النكراء، الإسلام والعلم معاً
بخسارة عظمت لا يسدها ولا يعوّض عنها شيء، وهذا ديدن الطغاة
وأعداء الإسلام من أوّل يوم قال فيه الرّسول الأعظم ﷺ: «قولوا: لا
إله إلا الله تفلحوا»، مروراً بعليّ والحسن والحسين والأئمّة
المعصومين من ذرّيّة الحسين وأخيراً العالم المفكر القائد البطل السيّد
الصدر «قده»، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون والعاقبة للمتّقين، حسبنا الله
ونعم الوكيل، نعم المولى ونعم النصير.

١٤٢١هـ - ١٩٩٨م

البراءة العقلية والشرعية

تمهيد

يبحث فيه أولاً عن المفهوم الأصولي لفكرة الأصل العملي ومراحل تطوره.

ويبحث فيه ثانياً عن حقيقة الأصل العملي الشرعي.

ويبحث فيه ثالثاً عن تقسيم الأصول العملية الشرعية إلى أصول محرزة، وغير محرزة.

ويبحث فيه رابعاً عن تقسيم الأصول العملية إلى البراءة بشقيها والاحتياط والتخير والاستصحاب.

الأصول العملية

وقبل الابتداء بأول هذه الأصول بحسب تسلسلها - وهو البراءة - ينبغي تقديم مقدمات .

١ - المقدمة الأولى: في بيان منهجية الاستنباط في الفقه الإمامي، وأدوار تطورها إلى أن استقرت على ما عليه الآن.

فنقول: إنَّ منهج الاستنباط في الفقه الإمامي استقر على افتراض مرحلتين:

١ - المرحلة الأولى: يطلب فيها الدليل على الحكم.

٢ - المرحلة الثانية: يطلب فيها ما يُسمَّى تشخيص الوظيفة العملية اتجاء الحكم تنجزاً، أو تعذراً.

وهذه القواعد المعمولة في المرحلة الثانية هي، التي تُسمَّى بالأصول العملية، وهي تضاف إلى العمل باعتبار نكتة أنَّ الملحوظ الأساسي فيها هو تشخيص الوظيفة في مقام الخروج عن عهدة التكليف المشكوك.

وهذه المنهجية الاثنينية ممَّا يتميز به الفقه الإمامي عن الفقه العامي، لأنَّ الثاني يتجه إلى إثبات الحكم الشرعي، فإنَّ أمكن ذلك بالأدلة المقررة المفروغ عن شرعية دليليتها فهو، وإلاَّ تحول إلى طرق

أضعف في مقام الإثبات، ومن هنا كان يحاول - في حالة عدم وجود دليل شرعي - إعمال مختلف الأمارات الظنية بما في ذلك القياس، بدعوى أنها مرتبة من مراتب إثبات المطلوب، وإذا تعذرت جميع هذه الأمارات الظنية المعتقد بها في الجملة عندهم تنزل إلى مطلق الاعتبار من استحسان ومصالح مرسلة وسدّ ذرائع ونحو ذلك، فيتوسّل بكلّ وسيلة لإثبات الحكم الشرعي مهما أمكن، بينما الفقه الإمامي لم يتجه هذا الاتجاه، لأنّه رأساً - كما بيّنا في تأسيس الأصل - يتجه إلى أنّ إثبات الحكم الشرعي بدليل هو بنفسه يحتاج إلى مسوغ عقلي أو شرعي، فإذا لم تقم عند الفقيه أدلة قطعية أو شرعية مفروغ عنها، انتقل حينئذٍ إلى المرحلة الثانية، وهي تشخيص الوظيفة المقررة عند الشكّ ولو عقلاً دون أن يتجه إلى التماس الأدلة الناقصة من أمارات أو ما يشبه ذلك لإثبات الحكم الشرعي الواقعي.

ومن هنا كان المبنى على أنّه إن وجد دليل سائغ مشروع ببرهان عقلي أو شرعي أخذ به في مقام إثبات الحكم الشرعي، وإن لم يوجد مثل هذا الدليل، فلا يفتش عن الأدلة الناقصة في مقام إثبات الحكم الشرعي، بل ينتقل حينئذٍ، فيرجع إلى ما يُسمّى بالأصول العملية المبيّنة للوظيفة العملية المقررة شرعاً أو عقلاً في مقام إثبات تعيين كيفية الخروج عن العهدة اتجاه التكاليف المشكوكة.

ومن هنا كان بحث الأصول العملية بحثاً واسع النطاق في الفقه الإمامي، بينما هو محدود جداً في أصول فقه العامّة.

وعلى العكس من ذلك بحث الظنون، فإنّه واسع النطاق في أصول فقه العامّة، بينما هو في أصول فقه الإمامية محدود بحدود ما

هو في معرض قيام الدليل على حجّيته عقلاً أو شرعاً، كخبر الثقة وحجّية الظهور ونحو ذلك.

ثمَّ إنّ فكرة الأصل العملي لم تطرح بهذا الوضوح منذ البداية في كلمات علمائنا منذ فجر تاريخ الفقه الإمامي وتدوينه، بحيث تكون عبارة عن القواعد التي تجري بلحاظ المرحلة الثانية في عملية الاستنباط، والتمايز بين مرحلتي الاستنباط، لم يكن معطى وعملاً واضحاً، لأنّه قد أدرجت فيه الأصول العملية ضمن دليل العقل، وقيل حينئذٍ، بأنّ المصادر التي يعتمد عليها الفقه الإمامي هي الكتاب والسنة والإجماع والعقل، وقد أدرجت البراءة في دليل العقل، وادّعى جماعة كالسيد المرتضى وابن زهرة «قده» أنّ هذه الأدلة كلّها قطعية في المقام، وإجراء البراءة أيضاً هو قطعي ويتعامل معها كدليل في عرض سائر الأدلة.

وأجابوا على الاعتراض الذي كان يوجه إليهم من قبل فقه العامة - بأنّ أصول فقه الإمامية لا تفي بكلّ الفقه، لأنّهم لم يكونوا يبنون على حجّية القياس والاستحسان، بينما أصول العامة تساعد على استنباط كلّ الفقه، لأنّهم يبنون على حجّية مثل هذه الظنون - بأنّنا وإن كنّا لا نفتح باب الظنون على مصراعيه ونعمل بها، إلّا أنّنا نعمل بالأدلة القطعية المتمثلة بالكتاب والسنة والإجماع والعقل، وهذه كافية لاستنباط كلّ الفقه.

ومن هذا يتضح أنّ الفارق بين مرحلتي الاستنباط لم يكن واضحاً، ولهذا ساقوا الجواب بهذا النحو من السياق.

ثمَّ إنّ دليل العقل الذي جعلوه أحد الأدلة الأربعة، توسع بعد ذلك البحث تحت عنوانه، وبرزت مسألة سموها «الاستصحاب»، وهو

أصل عملي بحسب فهمنا اليوم، بل يلاحظ من كلمات بعضهم أنَّ البراءة ألحقت بالاستصحاب، باعتبار أنَّ الحالة الأصلية للإنسان هي براءة الذمَّة، لذا أرجعوها إلى الاستصحاب حيث استصحبوا حالته الأصلية وسَمَّوا ذلك دليلاً عقلياً قطعياً، بينما لا قطعية فيها بوجه ولا تكشف عن الواقع لا وجدانياً ولا ظنيّاً، إذن فلا بدَّ وأن يكون مقصودهم من القطعية أنَّها قاعدة مفرغة للذمَّة، ومخرجة عن العهدة.

فالأصول العملية بقيت تدرج في الأدلة العقلية وتصف في الدليل العقلي.

وفي كلمات المحقق والشهيد الأوَّل «قده» في الدروس وجملة من كلمات علمائنا صيغت البراءة صياغة تناسباً واستيحاءً من هذه المنهجية، أرادوا أن يجعلوها دليلاً حسابياً قطعياً ليتطابق المدعى مع الواقع، فتراهم يقولون: التكليف بالمجهول غير معقول، لأنَّه تكليف بما لا يطاق، ويقولون: عدم الدليل على شيء، دليل على العدم، لأنَّ النبي ﷺ والأئمة ﷺ بلغوا الأحكام فيما لم يوجد فيه دليل، فعدم الدليل دليل على العدم، فقد جعلوا هذا صياغة للبراءة.

ومن الواضح أنَّ هذا كان لأجل أن يجعل في البراءة روح الدليل لإثبات الحكم الواقعي، وهو بعيد عن فكرة الأصل العملي الذي نعرفه اليوم.

ثمَّ بعد ذلك، جرت المسامحة في العمل بالآمارات الظنية، وصار الاعتراف بالتدرج في أنَّه لا بدَّ من التعويل عليها، وأنَّ خبر الثقة أمانة ظنية، ولكن لا بدَّ وأن يكون حجة، وكذلك الظواهر، وحينئذٍ انفتح باب الاعتراف في أنَّ الآمارات التي يبد علماء الإمامية ليست قطعية في كثير من الحالات، غاية الأمر أنَّه ظن قام الدليل على

حجّيته، وأمّا بعض الظنون كالقياس والاستحسان ونحوهما لم يقدّم دليل على حجّيتها، فلا يعول عليها.

وفي هذه المرحلة انعكس هذا المطلب على الأصول العملية، فجرت محاولات لتصوير الأصول العملية باعتبارها أدلة ظنية، ولذلك اعتبر الاستصحاب حجّة من باب الظن، بل اعتُبرت أصالة البراءة حجّة من باب الظن كما يفهم من كلمات صاحب المعالم «قده»، حتّى أنّ هذا ترسب في كلمات بعض المتأخرين حسب ما ينقلها الشيخ الأنصاري «قده» في كتاب الرسائل، متعجباً ومستغرباً، وهذه كانت شائعة في دور صاحب المعالم والشيخ البهائي «قده».

ثمّ إنّ فكرة الأصول العملية التي نفهمها اليوم - من أنّ هذه التوقعات من الاستصحاب والبراءة بلا موجب، فنحن لا نريد أن نكشف عن الحكم الواقعي بها حتّى يقال: إنّها قطعية أو ظنية، بل نريد بها تشخيص الوظيفة العملية، ومن هذه الناحية لا بدّ وأن يكون قطعياً، ولهذا لا يمكن حشرها في سياق الأدلة الأخرى التي يُستدل بها في مقام إثبات الحكم - اختمرت وبدأت قبل عصر الوحيد البهائي «قده»، ولعلّ آغا جمال «قده» هو الذي ابتدعها، إلّا أنّها تَمَّت على يد الأستاذ الوحيد البهائي، وتوضّحت بالمفهوم الذي نفهمه اليوم من صاحب الحاشية على المعالم، وصاحب الحقائق في كتابه الدرر النجفية حيث يذكر في درة من درره بحثاً في البراءة يستعرض فيه كلمات القائلين بالبراءة ويناقشها، وهذه الكلمات تعرض البراءة بروحية أنّها دليل بالنحو الذي أشرنا إليه، ثمّ يقول: ومن هنا ذهب بعض متأخري المتأخرين إلى أنّ البراءة ليست دليلاً على نفي الحكم، بل هي دليل على نفي تكليفنا بالحكم، وهذا هو مفهومنا عن أصل البراءة، لأنّنا نقول: إنّ البراءة تثبت أنّه لا كلفة من ناحية هذا الحكم، بل نحن مؤمنون من جهته، ولعلّ نظر صاحب الحقائق إلى

متأخري المتأخرين هو بعض أساتذة الوحيد البهبهاني، أو إلى الوحيد بالخصوص، لأنّه كان معاصراً له.

وهذا هو أحد الأمور التي جعلتنا - في كتابنا المعالم الجديدة - نصنّف عصر الأصول إلى عصور ثلاثة، ونجعل عصر الوحيد البهبهاني بداية للعصر الثالث، لأنّه على يديه ومدرسته توضح مفهوم الأصول العملية، إلّا أنّه بالنسبة إلى كتابة الأصول فإنّها بقيت على حالها الأولى إلى أن جاء الشيخ الأنصاري «قده» فغيّر منهجة كتابتها.

وقد نقل الشيخ الأعظم «قده» عن الوحيد البهبهاني أنّه سمّى الأمارات بالأدلة الاجتهادية، وسمّى الأصول العملية بالأدلة الفقاهية وقال: بأنّ هذا يرجع إلى نكتة مرتبطة بتعريف الاجتهاد وتعريف الفقه، حيث إنّ الاجتهاد عُرّف بأنّه الظن بالحكم الشرعي، والفقه عُرّف بأنّه علم بالحكم الشرعي، فقد حمل الاجتهاد على الحكم الواقعي، إذ لو حمّله على الأعم من الواقعي، إذن لكان المجتهد الإمامي قاطعاً دائماً، لأنّنا لا نجوز التعويل على الظن في مقام الاستنباط، وهذا غير تام.

فيتعين حمّله على الواقعي فقط، ولهذا كلّ ما يكون موجِباً للظن بالحكم الواقعي يُسمّى بالدليل الاجتهادي، بينما في تعريف الفقه - العلم بالحكم الشرعي - هنا حمّله على الأعم من الحكم الظاهري والواقعي، بل ينبغي أن يحمل على الأعم منهما ومن تعيين الوظيفة العقلية العملية وإن كانت عقلية، وإلّا فإنّه لا يمكن القطع في تمام الفقه بالحكم الشرعي، بل غاية ما يدعون أنّ النتيجة مطابقة للقواعد المقررة شرعاً، ومن هنا: حيث إنّ هذه الأصول العملية تؤدّي إلى

الأعمّ سُمّيت بالأدلة الفقاهتية، هذا مجمل تاريخ فكرة الأصل العملي.

المقدمة الثانية: نبين فيها تحليل مفهوم الأصل العملي الشرعي وحقيقته ثبوتاً، وفرقه عن الدليل الاجتهادي من ناحية الجاعل والمشرع لهما، لا عن المدلول الأصولي لهذا المفهوم، إذ قد استعرضنا في المقدمة الأولى مراحل تطوره إلى أن استقر على ما نفهمه اليوم.

بينما في هذه المقدمة الثانية نبحث عن واقع هذا المفهوم وحقيقته، بينما في المقدمة الأولى كنّا نتكلّم عن الأصل العملي بوصفه وظيفة بيد المجتهد في مقام تشخيص الوظيفة العملية في مقابل الدليل بوصفه مثبّثاً للحكم الشرعي، يعني: كنّا هناك نتكلّم من زاوية الفقيه، وهنا نتكلّم عن جوهر الفرق بين الأصول والأمارات من زاوية الجاعل، وأنّه كيف يجعل هذا أمانة، ويجعل ذلك أصلاً، وما هو الفرق الواقعي بين جعل الحجّة في موارد الأمارات، وجعلها في موارد الأصول؟ فمثلاً: حجّة خبر الواحد، تُنشئ أمانة وتجعل لدينا أمانة، وكذلك حجّة الشهرة، لكن وجوب الاحتياط في الشبهات، أو «رفع ما لا يعملون» لا يُنشئ أمانة ولا يجعل لدينا أمانة، بل يُنشئ أصلاً عملياً، ويجعل بيدنا أصلاً عملياً.

وقد ذكرنا في بحث الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية، وفي جواب شبهة ابن قبة، أنّ الأحكام الظاهرية مطلقاً سواء سُمّيت بالأمانة في دليل حجّة خبر الواحد، أو بالأصل العملي كما في دليل «رفع ما لا يعلمون»، أنّ مرجعها روحاً إلى علاج تزاخم بين الأحكام الواقعية في مقام الحفظ عند التردد والاشتباه، وهذا ما سَمَّيناه

بالتزام الحفظي، وهو ليس من قبيل التزام في عالم الامتثال كالتزام بين «حلّ وأزل»، لأنّه لا يوجد بين الأحكام الواقعية لزام فيها في عالم الامتثال، لوضوح أنّه لو كانت الأحكام الواقعية جميعها واصله إلينا لأمكن امثالها جميعاً امتثالاً تفصيلياً بلا مؤنة، ومع الاشتباه يمكن الاحتياط وامثالها امتثالاً إجمالياً، إلّا نادراً في موارد، من قبيل دوران الأمر بين المحذورين.

إذن، هذا التزام الحفظي إنّما هو التزام في عالم حفظ الخطاب الواقعي نفسه، فإنّ الخطاب الواقعي بعد ابتلائه بعدم الوصول إلى المكلف، وتردد أمر الشبهة بين أن تكون داخلة تحت الخطابات الإلزامية مثلاً، أو تحت الخطابات الترخيصية، وفرضنا أنّ هذه الأخيرة ناشئة من مصلحة وغرض في إطلاق العنان، يعني: أنّها إباحة اقتضائية ناشئة من مقتضي للإلزام، لا من عدم المقتضي، حيثنّذ في مثل هذه الحالة يقع في نفس المولى التزام بين التكاليف الإلزامية، والخطابات الترخيصية بلحاظ هذه الشبهة، إذ لعلّ هذه الشبهة داخلة في باب الإلزاميات، ولعلّها داخلة في باب الترخيصيات والإباحات الواقعية، فحيثنّذ، التكاليف الإلزامية الواقعية تستدعي من المولى التحفظ عليها وعلى احتمال أن تكون الشبهة فيها، وذلك بتوسعة دائرة الطلب وإيجاب الاحتياط.

كما أنّ الخطابات الترخيصية الواقعية التي هي تنشأ من إباحة اقتضائية، تقتضي توسعة دائرة إطلاق العنان لهذه الشبهة، لاحتمال أن تكون هذه الشبهة من موارد اقتضت المصلحة فيها إطلاق العنان للمكلف، إذن فهذا التزام مربوط بالمولى لا بالعبد في مقام الامتثال، وهنا في حالة تحيّر المولى - في أنّه هل يوسع دائرة الإلزاميات فيلزم بالشبهات تحفظاً على أغراضه الإلزامية، أو أنّه يوسع في دائرة إطلاق

العنان؟ وفي مقابل كلّ منها احتمال تفويت ما يكون مطلق العنان فيه كما في الأوّل، أو تفويت بعض الأحكام الإلزامية كما في الثاني - فهنا يقع التزاحم في نفس المولى بين أن يوسع الأوّل، أو الثاني.

وهذا التزاحم الحفظي يتصوّر بين الخطابات الإلزامية والترخيصية الاقتضائية، بينما لا يتصوّر ذلك في الامتثال، لأنّه لا يكون إلّا بين الإلزاميين، إذ لا معنى لامتنال الإباحة.

وهنا في مقام التزاحم الحفظي، المولى يعالج هذا التزاحم بتقديم الأهم على المهم لا محالة.

وهذه الأهمية، تارة تكون بلحاظ ذات المحتمل، وأخرى تكون بلحاظ نفس الاحتمال، فهنا سنخان من الأهمية في باب علاج التزاحم الحفظي.

وتوضيح ذلك هو أنّه هنا قسمان للأهمية:

القسم الأوّل: هو أنّ المولى يلتفت إلى ذات المحتمل ويقول: إنّ هذه شبهة تحريرية يحتمل فيها الحرمة، ويحتمل فيها الإباحة، وحيثنّذ يقارن بين اهتماماته بالمحرمات، واهتماماته بالمباحات، فيرى أيّهما أقوى ملاكاً، مفسدة الحرام، أو مصلحة إطلاق العنان في المباح فيقدمه؛ وعلى ضوء هذا سوف يعالج التزاحم بخطاب ظاهري يحفظ الأهم، فمثلاً لو فرضنا أنّ مفسدة الحرام كانت أهم، فيحفظها بأيّ لسان شاء، بلسان «أخوك دينك فاحتط لدينك» تارة، وأخرى بلسان «إنّي جعلت الاحتمال منجزاً» ونحو ذلك، وأصالة الاحتياط من هذا القبيل، فهي خطاب ظاهري عولج به التزاحم بلحاظ ذات المحتمل، وقدّم جانب الالتزام على جانب الرخصة.

وقد ينعكس المطلب، بأن يرى المولى أنّ مصالح التسهيل أهم من

مفاسد التحريم، إذن، فيجعل خطاباً ظاهرياً لحفظ مصالح التسهيل، وذلك بتوسعة دائرة إطلاق العنان بأيّ لسان شاء، ومن جملة هذه الألسنة، «أصالة البراءة، رُفِعَ ما لا يعملون»، و«كل شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه».

القسم الثاني: هو أنّ المولى يعالج التزاحم بتشخيص الأهم من ناحية نفس الاحتمال، بأن يقول: إنّ هذه شبهة، قامت أمانة ظنية - وهي خبر الثقة - على تعيين الحكم فيها، سواء كان الثقة أخبر بالوجوب، أو بعدمه، أو بالحرمة أو بالإباحة، ولعلّه يوجد حكم في هذه الشبهة على خلاف ما أخبر به الثقة، فهنا: المولى يعمل الأهمية بلحاظ نفس الاحتمال، فيُقدم مفاد خبر الثقة على مفاد غيره من الاحتمال الآخر، فلو فرضنا أنّ مفاد خبر الثقة كان الإباحة، فيُقدمها على الحرمة، لا باعتبار أنّ ملاكات الإباحة أقوى، بل حتّى لو فرض أنّهما متساويان، بل باعتبار أقوائية احتمال الإباحة، لكاشفية الإباحة بخبر الثقة، وهذا هو ملاك تشخيص الأهمية.

ومن مصاديق هذا العلاج في القسم الثاني، «صدّق العادل» يعني: رجّح احتمال «صدق العادل» على احتمال كذبه، وهنا المولى له أن يعبر عن هذه الحقيقة بأيّ لسان شاء من الألسنة التي يفهمها العرف، من قبيل: «صدّق العادل»، أو «اعمل بما يقول العادل»، أو «جعلت خبر العادل علماً»، ونحو ذلك، فإنّ هذه كلّها ألفاظ وأساليب في التعبير عن جوهر واحد، وحقيقة واحدة، وهي أنّ الشارع قد عالج التزاحم الحفظي في الخطابات الواقعية بإعمال المرجّح الاحتمالي.

وحينئذ نقول: إنّ جوهر الأصول العملية هو، تلك الخطابات التي عولج بها التزاحم في القسم الأوّل.

وجوهر الأمارات هو تلك الخطابات التي عولج بها التراحم من القسم الثاني.

فالبراءة والاحتياط من القسم الأول، بينما حجّة خبر الواحد من القسم الثاني، وهذا هو جوهر الفرق بين الأصول والأمارات.

نعم، من حيث الشكل وكيفية التعبير عن هذا الجوهر، فإنّه يناسب عرفاً بعض العبارات للقسم الأول دون الثاني، مثل: «أخوك دينك فاحتط لدينك»، وبعضها يناسب الثاني دون الأول، مثل: «جعلت خبر الواحد علماً».

الفرق بين الأمارات والأصول في كلمات القوم

في كلمات المحققين تبيّن الفرق بين الأصول والأمارات بأنحاء أخرى، بحيث حوّل الفرق من كونه فرقاً ثبوتياً بحسب اللّب والجوهر، إلى كونه فرقاً لسانياً وإثباتياً، وكان من سبب ذلك، اختلال اقتناص النتائج المترتبة على هذا الفرق كما سيتضح إن شاء الله تعالى، وسنبيّن في المقام ثلاثة أوجه للفرق مع مقارنتها.

الوجه الأوّل: وهذا هو الوجه المشهور، وقد وجدت أولياته في كلمات الشيخ الأنصاري «قده»، ووصل إلى نهاية التحديد على يد المحقق النائيني «قده».

وحاصله ربط الفرق بين الأمارات والأصول بسنخ المجمعول الإنشائي بحيث يُقال: في باب الأمارات، المولى يجعل الأمانة علماً وطريقاً، وفي باب الأصول، لا يجعل العلمية ولا يتعبد بالطريقة، بل يجعل الجري العملي على طبق الأصل العملي، إمّا بأن يحكم بوجوب الجري العملي، أو ينزل الأصل، أو مورده منزلة العلم بلحاظ مرتبة الجري العملي، على اختلاف بين الأصل التنزيلي وغيره.

إذن، فالفرق بين الأصل والأمانة يكون بحسب عالم الجعل لا بحسب لب المطلب وواقع القضية، فهنا: إن جعل المولى، الحجّة

كاشفة كانت أمانة، وإن جعل الجري العملي على طبقها كان أصلاً غير تنزيلي، وإن نزل مورد الأصل منزلة اليقين بلحاظ الجري العملي كان أصلاً تنزيلاً.

ومما ذكرناه في المقدمة الثانية في بيان الفرق بين الأمارات والأصول، اتضح أن لسان الإنشاء، ولسان الجعل لا يغيران من واقع المطلب شيئاً، فمثلاً: خبر الثقة معتبر على وجه الأمانة، سواء كان لسان جعله لسان تعبد بكونه علماً وطريقاً، أو كان لسانه التعبد بإيجاب الجري على وفقه، فهذه السنة في مقام الجعل والإنشاء تعبر عن حقيقة واحدة، وقد يكون بعضها أنسب وأقرب والطف، إلا أن ذلك لا يغير من الحقيقة شيئاً، بل في الحقيقة أن المولى، إما أنه قد عالج التزاحم بلحاظ تقديم الأهم احتمالاً فيكون ذلك أمانة، وإما بلحاظ تقديم الأهم محتملاً فيكون ذاك أصلاً كما عرفت بأي لسان كان، فمثلاً: لو جاء التعبير في الأصل بلسان جعل الطريقة، كما في الاستصحاب على ما ذهب بعض طلاب مدرسة الميرزا «قده»، فإن ذلك لا يعني أن الاستصحاب سوف يتحول جوهره من كونه أصلاً إلى كونه أمانة.

إذن، فهذا الوجه المشهور غير صحيح في بيان الفرق بين الأصل والأمانة.

وذلك لأننا حينما نريد أن نضع مقياساً للفرق ما بينهما، فإننا بحسب الحقيقة نعالج هذا الفرق المركوز في الذهن من جهة آثاره وخواصه، وإلا فعنوان الأمانة، وعنوان الأصل لم يرد في دليل حتى نتكلم عن مفهوم كل منهما، ولكن قد بينا أن واقع الخطابات الظاهرية ينحل إلى نحوين بحسب الحقيقة والواقع بقطع النظر عن الأسماء،

والفرق العملي المركوز في الذهن هو، أنَّ الأمارات مثبتاتها تكون حجة، وأمَّا الأصول فإنَّ مثبتاتها لا تكون حجة، فنحن عندما نريد أن نحدّد حقيقة الفرق بين الأمارات والأصول يجب أن نشرح ذلك بنحو يفي بهذه الخاصية، وهي: كون مثبتات الأمانة حجة، وكون مثبتات الأصول ليست بحجة، ومن هنا: فإنَّ الميرزا «قده» حينما فرّق بينهما بلحاظ عالم الجعل والإنشاء، أراد أن يستخرج هذه الخاصية، ولذلك قال: إنَّ الأمارات مثبتاتها حجة، لأنَّ المتعلق بها سعة وضيقاً، كما يمكن التعبد به في خصوص دائرة المدلول المطابقي، كذلك يمكن التعبد به في دائرة أوسع، فليس دليل الأمر التعبدي بحسب طبعه يقتضي شموله للوازمه، لأنَّه ليس كالعلم الوجداني، وحينئذٍ لا تكون مثبتات الأمانة حجة، بل يكون حالها حال مثبتات الأصول، إن دُلَّ دليل من الخارج على حجيتها فهو، وإلاّ فلا.

إذن، فالسيد صاحب هذا الإشكال التزم بالأصل الذي ذكره الميرزا «قده» من أنَّ أمانة الأمانة مرجعه إلى جعل الطريقة، ولكنَّه أنكر عليه ترتب الخاصية، ولذلك قال: بأنَّه لا فرق بين الأصول والأمارات من حيث مثبتاتها، وبهذا قد أبطل الفرق بين الأمارات والأصول، وإنَّما بقي الفرق مجرد اصطلاح أصولي تحت عنوان أصل، وعنوان أمانة، مع أنَّنا نفرّق بينهما استطرافاً إلى تلك الخاصية، لكي نعرف أنَّ الحجية متى تكون مثبتاتها حجة، ومتى لا تكون حجة، بعد أن كنَّا بذهننا الفطري نعرف أنَّ الأمانة مثبتاتها حجة، والأصول مثبتاتها ليست بحجة، فإذا فسّرنا الفرق بتفسير لم يكن كافياً للتوصل به إلى هذه الخاصية، كان الأحرى بنا أن المجعول فيها هو الطريقة والعلمية، يعني: يجعل الأمانة علماً وطريقاً إلى مدلولها، ومن الواضح أنَّ العلم بالملزوم يلزم منه العلم باللازم،

فمثلاً: علمك ببقاء زيد حياً، يلزمه نبات لحيته، أمّا في باب الأصول فالمجموع فيها ليس هو العلمية والطريقة، بل هو الجري العملي على طبق الاحتمال، ومن الواضح أنّ هذا لا يلزم منه الجري العملي على طبق مستلزمات هذا المحتمل، لأنّ الجري العملي عمل خارجي للمكلف، إذن فالجري العملي على طبق الملزوم هو غير الجري العملي على طبق اللازم، فقد يحكم المولى بوجوب أو إباحة هذا دون ذاك، ومن هنا كانت الأصول العملية غير حجة في مثبتاتها.

وقد استشكل السيّد الخوئي «قده» على أستاذه الميرزا «قده» في بيان الخاصية التي ذكرها، بأنّ مجرد كون المجموع في باب الأمارات هو الطريقة والعلمية لا يقتضي ذلك، كوّن المثبتات بها حجة، لأنّ قولك: إنّ العلم بالشيء يستلزم العلم بلوازمه، هذا الكلام، إنّما يصح في العلم الوجداني، ولا يصح في العلم التعبدية، كما فيما نحن فيه، لأنّ العلم التعبدية يمتد بمقدار التعبد فنستكشف بطلان هذا التفسير، لا أن يُقال: إنّ الخاصية غير ثابتة لأنّ مثبتات الأمانة كمثبتات الأصول ليست بحجة.

وحلّ هذه المشكلة، وتفسير الخاصية تفسيراً صحيحاً، لا يكون إلّا بالرجوع إلى التفسير الذي ذكرناه، وذلك: لأننا قد فرضنا في الأمانة أنّ دليل الحجية كان ناظراً إلى حجية تقديم الاحتمال الأهم، باعتبار أقوائته وكاشفيته، وحينئذ سوف تكون مثبتات هذه الأمانة حجة على ما سوف يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى عند الكلام عن الأصل المثبت في بحث الاستصحاب، لأنّ كاشفية الاحتمال نسبتها إلى المدلول المطابقي والالتزامي على حدّ سواء، إذ لا يُعقل أن تكون كاشفيته بلحاظ المدلول المطابقي، ولا تكون بلحاظ المدلول

الالتزامي، لأنَّ ذلك حينئذٍ يكون خلف الملازمة، لأنَّ الكاشفية لم تكن بلحاظ خصوصية في المطلب، بل بلحاظ خصوصية في الكاشفية، بخلافه في الأصل، فإنَّ مثبتاته لم تكن حجةً، لأنَّ كاشفيته لم تكن بلحاظ خصوصية في الكاشفية، بل بلحاظ خصوصية في المطلب، وحينئذٍ، المطلب المحتمل في المدلول المطابقي قد يكون غيره في المدلول الالتزامي، أَللَّهَمَّ إِلَّا أن تكون هناك قرينة وعناية على ثبوت حجية مثبتات الأصل في بعض الموارد.

وبهذا يمكن أن يتصوَّر نتائج كثيرة تترتب على الخلط بين عالم اللَّب والواقع، وعالم اللُّسان والإنشاء بالنسبة للفرق بين الأصل والأمانة.

وقد ذكر الشيخ في رسائله: أنَّ الاحتمال المساوي - الشك - لا يعقل جعل الأمانية له، لأنَّ نسبته إلى كلا الطرفين على حد واحد، فكيف يُعقل أن يجعل أمانة على أحدهما دون الآخر؟

وأشكل عليه: بأنَّه لا يُعقل جعل الاحتمال المساوي أمانة فيما لو كان المراد من الكاشفية، الكاشفية الحقيقية، ومن العلم، العلم الوجداني، وأمَّا هنا فإنَّ المراد بالعلم، العلم التعبدية، ومن الكاشفية، الكاشفية الخيالية، وعالم التعبد والخيال واسع، والاعتبار سهل المؤنة، فلا مانع من أن يجعل الأمانة لأحد الاحتمالين المتساويين تعبدًا.

وهذا الإشكال لا محيص عن وروده على مثل هذا اللُّسان الَّذي بيَّن به الشيخ «قده» الفرق بين الأمارات والأصول، لأنَّ المولى يمكنه أن يجعل الوهم أمانة فضلاً عن الاحتمال المساوي، إذ لا استحالة في ذلك لولا غرابته.

إلا أننا لو التفتنا إلى أنَّ الفرق بين الأمارات والأصول على أساس اللَّب والواقع، من حيث كَوْن الأمارية هي علاج للتزاحم الحفظي بتقديم أقوى الاحتمالين وأهمهما، ومعه يخرج الاحتمال عن المساواة، ويستحيل جعل الأمانة للاحتمال المساوي، إذ لو بقي احتمالاً مساوياً إذن لما حصل علاج للتزاحم الحفظي، والشيخ الأنصاري «قده» عندما ذكر أنَّه لا يُعقل جعل الأمارية للاحتمال المساوي، فكأنَّه ارتكازاً يعيش نفس الفرق الَّذي ذكرناه وإن لم يأت بمثل هذه الصياغة.

وقد اتضح من ذلك، أنَّ هناك خاصيتين للأمارات قي مقابل الأصول، قد سُلِبتا على ضوء بيان الفرق بين الأمارات والأصول، بعد أن حُوِّل بيان الامتياز من عالم اللَّب والواقع إلى عالم الإنشاء والصياغة.

أمَّا الخاصية الأولى فهي: أنَّ مثبتات الأمانة حُجَّة بخلاف مثبتات الأصل.

وأمَّا الخاصية الثانية فهي: عدم إمكان جعل الشك أمانة وموضوعاً للتعبد الأماري، بينما يُعقل جعله أصلاً.

وهاتان الخاصيتان واضحتا التخريج بناءً على طريقتنا من التمييز بين الأمارات والأصول.

إلا أنَّه بناءً على تفسير الميرزا «قده» من جعل الطريقة والكاشفية في الأمانة، والتعبد بالجري العملي في الأصل، فإنَّ هذا مجرد فرق لساني لا تثبت بمقتضاه الخاصيتان المتقدمتان على ما عرفت في مناقشتنا له.

وهناك خلط ثالث أيضاً وهو أنَّ خاصيَّة مقام الإثبات سوف تنسب إلى مقام الثبوت.

وتوضيحه هو: أنَّه بعد أن بيَّن في كلماتهم الفرق بين الأمارات والأصول بهذا البيان الَّذي عرفته، ادَّعي أنَّه من نتائج حكومة الأمانة على الأصل، لأنَّ الأصل أخذ في موضوعه الشك وعدم العلم، والأمانة جعلت علماً بحكم الشارع، إذن، فيرتفع موضوع الأصل بها، فكأنَّه جعل هذا من خصائص الأمانة، بينما في الحقيقة، أنَّ حكومة الأمارات على الأصول هذا شأن مقام الإثبات، لا شأن مقام الثبوت واللُّب والجوهر، لأنَّ الحكومة معناها الجمع العرفي بين دليلين بجعل أحدهما مقدِّماً على الآخر بوجه من الوجوه، إمَّا بالورود، أو بالحكومة، فهنا إذا صحَّ وثبت أنَّ دليل حجية الأمانة يكون حاكماً على دليل الأصل بهذا البيان، فهذا ليس بسبب واقع أمارية الأمانة، وأصلية الأصل، بل بسبب طرز اللُّسان، لأنَّ لسان جعل الحجية، جعل الطريقة والعلمية، وإلَّا لو بُدِّل بلسان آخر، كما لو كان بدلاً من أن يُقال: «خبر العادل علم»، يُقال: «يجب العمل بخبر العادل»، فهنا لا تبقى حكومة، مع أنَّ جوهر الحكومة من ناحية الحكم الظاهري غير مختلف، إذن، فحاكمية دليل حجية الأمانة على دليل الأصل ليس باعتبار جوهر الأمانة، وجوهر الأصل، وإنَّما هو باعتبار طرز لسان مخصوص في الأمانة أو في الأصل، وإلَّا لو تغيَّر هذا الطرز من اللُّسان لزالَت الحكومة، ولهذا فإنَّ جوهر الأمانة باقٍ على اماريته، وجوهر الأصل باقٍ على أصليته، ولو قال الشارع: «كل شيء حلال حتَّى تعرف الحرام منه بعينه وجداناً»، فحينئذٍ أيضاً ترتفع حكومة الأمانة، لأنَّ الأمانة ليست علماً وجدانياً بل هي علم تعبدي.

وبناء عليه: فأصلية الأصل، وأماريّة الأمانة غير متقومة بقوانين الجمع العرفي بين الدليلين بما هما دليلان في مقام الإثبات.

الوجه الثاني: وهذا الوجه أيضاً ناظر إلى عالم الإنشاء والجعل كالوجه الأوّل، وذلك بأن يُقال: إنّ الشك يؤخذ موضوعاً في الأصل العملي عند جعل الشارع له، ولكنّه لا يؤخذ في موضوع حجية الأمانة عند جعل حجية الأمانة.

وهذا الفرق غير صحيح، وذلك لأنّه مضافاً إلى أنّه لا يفي بتفسير خواص الأمانة المفروضة سابقاً في مقابل الأصل، فإنّه غير معقول في نفسه، لأنّ عدم أخذ الشك في موضوع حجية الأمانة يستلزم الإطلاق، لأنّ عدم التقييد مع إمكان السريان يساق مع الإطلاق لا محالة، وإذا كان قد وقع الإشكال أحياناً في عدم مساوقة عدم التقييد للإطلاق، فإنّما كان ذلك في المورد غير القابل للتقييد، لا في المورد القابل، كما فيما نحن فيه، فإنّ هذا لم يقع فيه إشكال مساوقة عدم التقييد للسريان والإطلاق، وحينئذ يكون معنى عدم تقييد الأمانة بالشك، كونه حجيتها مجعولة على نحو الإطلاق، بحيث تشمل حتّى العالم، ومثل هذا الشمول غير معقول، إذن، لا بدّ من الالتزام بالتقييد، ومن هنا اضطر بعضهم إلى التعبير بالموردية، فقليل: إنّ الشك أخذ موضوعاً في الأصل، وأخذ مورداً في حجية الأمانة.

إلا أنّ هذا الكلام لا محصل له، لأنّنا لا نفهم من أخذ الشك مورداً في حجية الأمانة إلّا فرض وجوده، فإن كان قد فرض وجوده، فهذا هو التقييد، سُمّي «بالموضوع، أو بالمورد»، وإن كان لم يفرض وجوده، فهذا معناه عدم التقييد المساق للإطلاق، وقد عرفت عدم معقوليته، إذن، فافتراض جعل حكم ظاهري غير مقيد بالشك غير

معقول، مضافاً إلى ما أشرنا إليه، من أنَّ هذا الوجه لا يفي بنكتة الفرق بين الأصل والأمانة، إذ لو أنَّ الشارع جعل حجية خبر العادل، وأخذ في موضوعها الشك، فهل تصير يا ترى أصلاً عملياً لمجرد ذلك؟ فمثل هذا أيضاً غير معقول إزاء ما يترتب عليه، إذن فهذا الوجه غير صحيح.

الوجه الثالث: هو تحويل الفرق بين الأمانة والأصل من مقام الإنشاء والجعل إلى مقام الإثبات والدلالة، وهذا أكثر بعداً عن روح الواقع من الوجهين السابقين.

وحاصله: بأن يُقال: إنَّ الدليل إن أخذ في موضوعه الشك كما في قوله: «لا تنقض اليقين بالشك»، فهذا يكون أصلاً عملياً، وإن لم يؤخذ في موضوعه الشك، فهذا يكون أمانة، من قبيل مفهوم: ﴿إِنْ جَاءَكَ مَسْئُورٌ يُبَلِّغُ فَتَيِّتُونَ﴾... فإنه لم يؤخذ في موضوعه الشك.

وهذا الوجه يشبه الوجه الثاني من حيث أخذ الشك في موضوع الأصل، وعدم أخذه في موضوع الأمانة، ولكن يخالفه في أنَّ هذا الوجه ناظر إلى أخذ الشك وعدم أخذه في مقام البيان وفي لسان الدليل، بينما في الوجه الثاني كان أخذه وعدم أخذه في عالم الإنشاء والجعل.

ونحن كنّا نستشكل على الوجه الثاني: بأنّه لو لم يؤخذ الشك في موضوع الأمانة في عالم الجعل والإنشاء للزم منه جعل حجية الأمانة مطلقاً، بحيث تشمل «العالم»، مع أنَّ ثبوت ذلك بالنسبة إلى العالم أمر غير معقول.

فهذا الإشكال لا يرد على هذا الوجه، لأنَّ المقصود من عدم أخذ الشك في موضوع الأمانة، يعني: عدم أخذه في لسان الدليل،

لا في واقع الجعل والإنشاء، كأن يقول: «صدّق العادل»، بينما دليل الاستصحاب يقول: «إن كنت على يقين فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»، وإن كان بحسب عالم الجعل قد أخذ الشك في موضوع كلّ من الأصل والأمانة.

وهذا الوجه غير صحيح، لأنّه من الواضح أنّه صرف للنظر من عالم اللب والواقع إلى عالم القشر والتعبير، إذ هذا مجرد اختلاف في نوع اللسان ونحو اللفظ الوارد في لسان الدليل، ومثل هذا لا يغيّر من واقع كونه أنّ هذا أمانة، وكون أنّ ذاك أصل، فمثلاً: لو فرضنا أنّ دليل حجية خبر العادل استفيد من آية: ﴿فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، فقد أخذ في موضوع هذه الحجية عدم العلم، كما أخذ في موضوع أصالة البراءة عدم العلم في قوله ﷺ: «ورفع ما لا تعلمون» فهل يمكن أن يُقال: إنّ خبر العادل المُستفاد من مثل آية الذكر يكون أصلاً، لأنّه أخذ في موضوعه عدم العلم، بينما خبر العادل الذي يُستفاد من آية النبا: ﴿إِنْ جَاءَكَ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنْ﴾، يكون أمانة، لأنّه لم يؤخذ في موضوعه عدم العلم؟ فإنّ مثل هذا لا يقول به أصولي، إذن، اختلاف المدرك، وتغاير التعبير لا دخل له في أمارية الأمانة، وأصلية الأصل.

إذن، فهذا الوجه عاجز عن تفسير خاصية كلّ من الأمانة والأصل من حيث آثارهما كما عرفت.

نعم، هذا الوجه، من أنّ الشك لم يؤخذ في دليل الأمانة إثباتاً، بينما أخذ في دليل الاستصحاب، قد يعالج مشكلة تبثلي بها مدرسة الميرزا «قده» في مقام توجيهه، أنّه كيف يكون دليل الأمانة حاكماً على دليل الاستصحاب، مع أنّ بعضهم ذهب إلى أنّ المجعول في دليل

الاستصحاب هو الطريقية كالمجوعول في باب الأمانة، وحينئذٍ، لماذا يكون دليل الأمانة حاكماً على دليل الاستصحاب، ولم يكن دليل الاستصحاب حاكماً على دليل الأمانة، مع أنَّ كلاهما كان المجوعول فيه هو الطريقية، وكلّ منهما صالح لأن يرفع الشك من موضوع الآخر؟

حينئذٍ، هنا يمكن إبراز هذا الوجه بأن يُقال: إنَّ دليل حجية الاستصحاب أخذ في موضوعه الشك بحسب مقام الإثبات وعدم العلم، فيكون دليل حجية الأمانة - باعتباره يجعل الأمانة علماً - رافعاً لموضوع دليل الاستصحاب ولا عكس، لأنَّ دليل «صدّق العادل» لم يؤخذ في موضوعه الشك إثباتاً، فلا يكون دليل الأصل رافعاً لموضوع دليل الأمانة.

نعم، العقل يحكم لا محالة، بأنَّ دليل الأمانة لا يبقى على إطلاقه، بل لا بدَّ من رفع اليد عنه في حالات وجود العلم الوجداني، والأصل ليس علماً وجدانياً، كما سيأتي التعرُّض لهذا البحث ومناقشته في محله إن شاء الله.

هذا تمام الكلام في تفسير وتحليل الفرق بين الأمارات والأصول العملية المجعولة شرعاً.

المقدمة الثالثة: في التمييز بين الأصول العملية العقلية وبين مجموع الشرعيات من أصول عملية وأمارات.

فقد لاحظنا فيما سبق أنَّ الأصول العملية الشرعية خطابات يصدرها الشارع في مقام علاج التزاحم بين أغراضه الواقعية في مقام الحفظ، وذلك بأن يتحفَّظ بخطاب ظاهري عند الخلط والاشتباه، ومن هنا كان الأصل العملي إعمالاً تشريعياً من قبل المولى.

وأما الأصول العملية العقلية، كقاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، أو «أصالة الاحتياط»، فهذه الأصول العملية العقلية ليس مرجعها إلى ذلك، لأنَّ العقل ليس مشرعاً، وليس له أعمال المولوية كما هو واضح، إذ ميدان التزاحم بين الأغراض الواقعية في مقام الحفاظ شأن المولى، وليس شأن العبد وعقله، نعم، العبد ليس له إلاَّ تشخيص ما يقتضيه رسم العبودية في مقام الامتثال وما يستوجبه حق الطاعة.

إذن فالأصول العملية العقلية أجنبية عن علاج باب التزاحم الحفظي، وإنما هي ناظرة إلى إدراك صدور حق الطاعة للمولى على العبد، فحينما يكون الأصل العملي العقلي متكفلاً لإطلاق العنان من قبيل قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، فهذا ليس معناه ترجيح غرض على غرض، بل معناه أنَّ العقل يرى أنَّ المولى ليس له حق الطاعة في التكاليف التي لم يتم عليها البيان، ومع عدم الحق يقبح حينئذٍ العقاب عليه.

كما أنَّ مرجع أصالة الاحتياط في مورد حكم العقل بمنجزية الاحتمال، إلى أنَّ المولى له حق الطاعة على العبد بهذا النحو من الوصول الاحتمالي، كالكسك قبل الفحص، فترك الفحص حينئذٍ يكون موجباً للإدانة.

إذن، فالأصول العملية العقلية مرجعها إلى مرحلة متأخرة عن المرحلة التي تعالجها الأصول العملية الشرعية، لأنها ناظرة محضاً إلى عالم الامتثال، وبصدد تشخيص مقدار حق الطاعة وثبوت أو نفيه، وبهذا كانت الأصول العملية الشرعية فضلاً عن الأمارات مقدمة واردة على الأصول العملية العقلية، لأنَّ الأصول العملية الشرعية

تعتبر من متطلبات المولى، وتحدد كيفية الإلزام من قبله، وهذا روح الفرق بين الأصول العملية العقلية، والأصول العملية الشرعية.

المقدمة الرابعة: في بيان الفرق بين قسمي الأصول العملية الشرعية؛ أي بين الأصول العملية الساذجة، وبين غير الساذجة، أي التنزيلية.

أو قل: إنَّهم قَسَمُوا الأصول العملية الشرعية إلى أصول غير محرزة وغير تنزيلية، وأصول محرزة تنزيلية.

وقد مثَّلُوا للأوَّل منها بأصالة الطهارة والبراءة. ومثَّلُوا للثاني، بالاستصحاب أو بقاعدة الفراغ ونحو ذلك، وحينئذ يكون البحث في هذه المقدمة حول ميزان الفرق بين هذين القسمين.

وقد تبنَّى الميرزا «قده» إكمالاً لتصوره وجرياً على مسلكه في حقيقة الفرق بين الأمارات والأصول على أساس مقام الإنشاء وعالم الجعل، وهنا أيضاً فرَّق بلحاظ عالم الجعل وسنخ المجعول الإنشائي.

وخلاصة ما ذكره هو: أنَّ اليقين له أربع حيثيات:

الحيثية الأولى: هي حيثية الاستقرار والثبات، في مقابل التذبذب وعدم الثبات.

الحيثية الثانية: هي حيثية الكاشفية والحكاية.

الحيثية الثالثة: هي حيثية البناء والجري العملي على طبقه.

الحيثية الرابعة: هي حيثية التنجيز والتعذير.

أمَّا الحيثية الأولى من هذه الحيثيات، فهي مخصوصة باليقين

الوجداني، ولا يمكن تعميمها إلى التعبدية، لأنها من الخصوصيات التكوينية، فلا تنتج تعبدًا وجعلًا.

وأما الثانية، فهي من شؤون تنزيل الأمانة منزلة العلم، إذ قد عرفت فيما سبق أنها مجعولة في الأمارات، لأنها نزلت منزلة العلم في الطريقة والكاشفية.

وأما الثالثة، فهي من شؤون الاستصحاب والأصول التنزيلية جعلًا.

وأما الرابعة، فهي من شؤون الأصول العملية غير التنزيلية، ولكن لا ابتداء، لأنه غير معقول عند الميرزا «قده» كما تقدم، وإنما بتوسط حكم شرعي ظاهري فيها يستتبع التنجيز والتعذير دون العقلين ابتداء، لأنه لا يمكن جعلهما ابتداء عند الميرزا كما عرفت مسلكه في بحث القطع.

والتحقيق في المقام، هو أن يُقال: إنَّ هذا التقسيم للأصول العملية الشرعية إلى قسمين، تارة ينظر به إلى مقام الثبوت، كما كنَّا ننظر إلى مقام الثبوت في التقسيم إلى الأمارات والأصول، حيث ذكرنا سابقاً أنَّ الفرق بينهما ليس بلحاظ ما هو المجعول لساناً، وإنما هو بلحاظ ما هو المجعول لباً وروحاً، فهذا كان يتم هناك بمعالجة التزاحم بتقديم الأهم في مقام الحفظ، سواء كان بلحاظ الأهم احتمالاً، فيكون أمانة، أو الأهم محتملاً، فيكون أصلاً، إلاَّ أنه يمكن أن يكون الترجيح بلحاظ مجموع الأمرين، الأهم احتمالاً ومحتملاً، فمثلاً: في قاعدة الفراغ، ما احتملت فيه الصحة والبطلان، فأبني على الصحة، فهنا كلا الأمرين ملحوظ، أمَّا كون قوَّة الاحتمال ملحوظة، فباعتبار أنَّ الشارع جعل الفراغ من العمل أمانة على سلامة

ذلك العمل، لأنه قال: «إنك حين العمل اذكر منك حين الشك»، ولهذا لم يجرِ قاعدة الصحة فيما لو شك في أثناء العمل، وفي نفس الوقت نوعية المحتمل ملحوظة، إذ من الواضح أنَّ كل احتمال قوي يؤخذ بهذا المعنى، إذ لو علم المكلف أنَّه حين العمل كان غافلاً، فلا تجري قاعدة الفراغ، وهذا بخلاف أصالة الطهارة، والبراءة، فإنَّه لا أثر لقوَّة الاحتمال إن وجد أو لم يوجد، ولذلك كان أصلاً عملياً غير محرز، بخلاف ما لو كان الملحوظ فيه كلا الأمرين، فإنَّه يكون أصلاً عملياً تنزيلياً.

فهذه التفرقة ترجع إلى عالم الروح والجوهر بقطع النظر عن الصياغة الإنشائية.

وتارة أخرى ينظر في مقام تقسيم الأصول العملية إلى قسمين، ينظر إلى مقام الإثبات، فحينئذٍ نقول:

إنَّ الأصل العملي غير المحرز هو، ما يتكفل بلسان من السنة الإنشاء - التعذير والتنجيز - من دون عناية تنزيل، أو يفرض عناية تنزيلية.

والعناية التنزيلية لها وجهان:

الوجه الأول: هو أن يكون تنزيلاً للمؤدى منزلة الواقع.

الوجه الثاني: هو أن يكون تنزيلاً لاحتمال منزلة اليقين.

وأما الأصل العملي التنزيلي فله وجهان على ما عرفت، بخلاف الأصل العملي غير التنزيلي.

فمثلاً: أصالة الحل، تارة يقتصر الشارع على إنشاء حليَّة ظاهريَّة، وإنشاء جعل إطلاق عنان ظاهري من دون أن يتعبنا بالإباحة

الواقعية، والحلية الواقعية، كما في قوله: «الناس في سعة ما لم يعلموا»، بناءً على وجود رواية من هذا القبيل، فإنَّ مفاد هذا الكلام إنشاء السعة خارجاً وظاهراً، من دون استبطان ذلك تعبداً بالإباحة الواقعية، فهذا أصل عملي بحث وصرف، وليس بتنزيلي.

وتارة أخرى يجعل أصالة الإباحة، ولكن بلسان التعبد بالحلية الواقعية، وذلك بأن يقول: «أتعبدك بأنَّ كل شيء لا تعرف حرمة فهو حلال واقعاً»، فيكون مفاد أصالة الحل التعبد بالحلية الواقعية - لا جعل الحلية الواقعية، فإنَّ هذا خلف - بوجه من الوجوه، وهذه عناية إضافية يعتبر الأصل بلحاظها أصلاً تنزيلياً، لاشتماله على تنزيل مؤداه منزلة الواقع، أو أنه أصل محرز كأنه أثبت لنا الواقع بتلك العناية التنزيلية.

وقد يتبادر إلى الذهن فيقال: إنَّ هذا الاختلاف لا أثر عملي له، لأنَّ المقصود من الأصل العملي، «أصالة الإباحة» مثلاً، المعذرة وإطلاق العنان، والمعذرية تترتب على كل من اللسانين بلا فرق فيما بينهما، سواء قال: «الناس في سعة ما لم يعلموا»، أو قال: «كل شيء لا تعلم حرمة فهو حلال»، فأَيّ فرق أو أثر للفرق بين هذين اللسانين؟

ويُجاب: بأنَّه قد يقع آثار للفرق ما بين هذين اللسانين في الفقه، وذلك لأنَّ الأصل الذي بذلت فيه هذه العناية، وإنَّ كان يشاركه غيره في هذه العناية، ولكن تمييز هذا عن غيره، في أنَّه يمكن أن نتعبد ونثبت به آثار الإباحة الواقعية الأخرى فيما لو فرض أنَّها كانت موضوعاً لأثر شرعي، حينئذٍ بالأصل التنزيلي يمكن أن نثبت ذلك الأثر الشرعي، بينما بأصل الإباحة غير التنزيلي لا يمكن أن نثبت ذلك الأثر الشرعي الذي جعل على أصل الإباحة غير التنزيلي.

ونوضح ذلك بمثال من الأمثلة وهو: أنَّه دَلَّ الدليل في الفقه

على أن ما لا يؤكل لحمه فمدفوعه - كبوله - مثلاً، نجس لأنه قد ورد: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»، فهنا أخذت حرمة أكل لحم الحيوان موضوعاً لحكم شرعي، وهو نجاسة المدفوع، وبالمقابل أخذت حلية لحم الحيوان موضوعاً لطهارة المدفوع، وهذه الحلية فيها ثلاثة احتمالات.

الاحتمال الأول: هو أن تكون هذه الحلية معروفة ومشيرة إلى الأصناف الواقعية التي حكم الشارع بحليتها، بمعنى أنها مشيرة إلى الغنم مثلاً بما هو غنم، وإلى البقر بما هو بقر، وهكذا، وهذه الحلية بما هي حلية ليست موضوعاً للحكم، وإنما هي مجرد مشير ومعبر عن العناوين التكوينية للحيوانات التي حكم الله تعالى بحليتها، «كالبقر، والغنم، والإبل وهكذا»، فكأنه يُقال: الغنم مدفوعه طاهر.

الاحتمال الثاني: هو أن تكون الحلية مأخوذة على نحو الموضوعية بما هي حلية، يعني: أن الحكم بطهارة المدفوع مترتب شرعاً على حكم شرعي بحلية لحمه، فكأن هذا الحكم وقع موضوعاً لذلك الحكم، ويُراد بالحلية التي وقعت موضوعاً للطهارة الإباحة الواقعية والحلية الواقعية.

الاحتمال الثالث: هو أن تكون الحلية أخذت على وجه الموضوعية، ولكن أُريد بها جامع إنشاء الحلية الأعم من الحلية الواقعية والظاهرية، فكل ما يكون الإنسان مطلق العنان اتجاهه، فبوله ومدفوعه طاهر، سواء كان بجعل واقعي أو بجعل ظاهري.

وهذه الاحتمالات الثلاثة هي ما يُتبادر في بادئ الأمر، إلا أنه بعد التمحيص يبطل بعضها.

وحينئذٍ إن استظهرنا الاحتمال الثالث فلا تظهر ثمرة بين الأصل

التنزيل على أصالة الإباحة، والأصل غير التنزيلي لها، إذ على كلا التقديرين يترتب عليه طهارة المدفوع، لأنَّ طهارة المدفوع، موضوعه الواقعي هو: جامع الإباحة الأعم من الإباحة الواقعية والظاهرية، لأنَّ الظاهرية متحققة على كلِّ حال بأصالة الإباحة، سواء كانت تنزيلية فيكون دليل أصالة الإباحة وارداً على دليل طهارة المدفوع، يعني: أنَّه يحقق مصداقاً حقيقياً بالتعبد لموضوع دليل طهارة المدفوع، لأنَّ الحلية الظاهرية موجودة على أيِّ حال.

كما أنَّه لو بنينا على الاحتمال الأول، فأيضاً لا تظهر ثمرة بين الأصلين، لأنَّه على كلا الوجهين، بأصالة الإباحة لا يتنقح موضوع للحكم بالطهارة، لأنَّ موضوع الحكم بالطهارة بناءً على الاحتمال الأول هو عناوين «البقر والغنم إلخ»، لا الحلية بما هي حلية، وبأصالة الإباحة حتَّى لو كانت تنزيلية لا يمكن أن تثبت بقرية أو غنمية مشكوك البقرية والغنمية.

وأما لو بنينا على الاحتمال الثاني، فحينئذٍ تظهر الثمرة، فإنَّه إذا كان الأصل غير تنزيلي فأصالة الإباحة التي نجريها في لحم الحيوان لا تفيد في نفسها في إثبات طهارة المدفوع، بل نحتاج إلى أصل آخر من قبيل أصالة الطهارة، وذلك لأنَّ طهارة المدفوع موضوعها الإباحة الواقعية، وهي غير ثابتة لا وجداناً، لأنَّنا شاكون، ولا تنزيلاً، لأنَّ المفروض أنَّ لسان أصالة الإباحة خالي من التنزيل.

وأما إذا كان الأصل تنزيلياً، فحينئذٍ يترتب عليه طهارة المدفوع، لأنَّ موضوع الطهارة يكون ثابتاً في المقام ببركة هذا التنزيل.

ثمَّ إنَّ هذا التنزيل يكون بأحد نحوين في هذه المسألة:

النحو الأول: هو أن يكون المقصود منه التعبد بثبوت الحلية

الواقعية، «بأن يكون لسانها لسان التعبد بالحلية الواقعية»، فحينئذ يكون هذا الأصل التنزيل محرزاً لطهارة المدفوع ظاهراً لا واقعاً، لأن طهارة المدفوع تابعة واقعاً لإباحة اللحم واقعاً، غاية الأمر بأصالة الحل عبثنا الشارع بثبوت هذه الإباحة الواقعية ظاهراً، فما دام الحال غير مكشوف نرتب آثار الحليّة وإن كان لعلّه حرام في الواقع، ومدفوعه نجس، وأمّا لو تبين الحال وكان مخالفاً للواقع فنرفع اليد عنه، لأن هذه الأصالة حاكمة ظاهرة.

النحو الثاني: هو أن يكون لسان التنزيل، تنزيل الإباحة الظاهرية منزلة الإباحة الواقعية، بأن يقول: «أنشئ لك إباحة ظاهرية، وأنزل هذه الإباحة منزلة الإباحة الواقعية»، وهذا التنزيل يكون تنزيلاً واقعياً، ومعناه: أنه يوسّع دليل طهارة المدفوع، وتكون حاكمة أصالة الإباحة على دليل طهارة المدفوع حاكمة واقعية ليس لها كشف الخلاف.

وعلى أساس الفرق بين هذين النحوين من الحكومة فرّق صاحب الكفاية «قده» في بحث الإجزاء بين الحكم الظاهري الأمانة، والحكم الظاهري الأصل كأصالة الإباحة حيث قال: إنّ العمل على طبق الأمانة إذا كانت مخالفة للواقع لا يجزي، ولكن العمل على طبق الأصول من قبيل أصالة الطهارة إذا كان مخالفاً للواقع يجزي بناءً على دعوى: إنّ التنزيل المستفاد من دليل حجية الأمانة كان باللسان الأول، - يعني: بلسان التعبد - والتنزيل المستفاد من دليل الأصل هو اللسان الثاني؛ أي تنزيل غير الموضوع الواقعي منزلة الموضوع الواقعي، فحكم في الأخير بالإجزاء، لكونه من الحكومة الواقعية، بخلاف الأمانات.

ومن الواضح أنّ عناية اللسان الثاني، أي عناية التنزيل أشدّ من

عناية اللسان الأول، لأنها تحتاج إلى عناية إضافية في دليل الأصل، لأن مرجع هذه العناية إلى حليتين جعليتين:

الحلية الأولى: هي جعل الحكم الظاهري.

الحلية الثانية: هي عملية تنزيل الإباحة الظاهرية منزلة الإباحة الواقعية.

وهذان الأمران طوليان، أحدهما يحقق موضوع الآخر، بينما اللسان الأول ليس فيه هذا التعقيد المركب، لأنه يعبدنا بالإباحة الواقعية، لا أنه يجعل لنا إباحة ظاهرية ثم ينزلها منزلة الإباحة الواقعية ولذلك فإن منصرف الدليل فيما كان المتفاهم منه التنزيل هو: اللسان الأول.

ولا شك أن الاحتمال الثالث ساقط جزماً، ولا يبعد استظهار الاحتمال الأول من الاحتمالين الباقيين، كما حققه في الفقه في بحوث العروة الوثقى، وهذا الذي ذكرناه كان بناءً على تنزيل المؤدّي «أي الاحتمال» منزلة الواقع.

وأما بناءً على تنزيل المؤدّي - الاحتمال - منزلة اليقين، بأن نقيم الأصل، أو أحد أركانه، مقام العلم واليقين، إمّا في الحكاية والكاشفية، ولا يكون بذلك أمانة بناءً على ما ذكرناه في الفرق بين الأمارات والأصول، من أنه فرق جوهرى بلحاظ قوّة المحتمل، أو الاحتمال، وأنه ليس الفارق في عالم الإنشاء والصياغة، أو بإقامته مقامه بلحاظ الجري العملي على ما ذكره الميرزا «قده».

وكيفما كان، إذا بذلت هذه العناية، كان اللسان تنزيلياً، وقد يُسمّى بالأصل المحرز.

والمصدق الذي وقع البحث حول هذه العناية فيه هو:
الاستصحاب، «لا تنقض»^(١) اليقين بالشك، بناءً على أنه يُستظهر من
دليل الاستصحاب، التعبد ببقاء اليقين بالحالة السابقة، وأنه غير
منقوض بالشك، ولهذا: فإنَّ من سلك مسلك الميرزا «قده» في الفرق
بين الأمارات والأصول - بأنَّ الأمارات أخذت على نحو الحكاية
والكاشفية، والأصول أخذت بلحاظ البناء والجري العملي خارجاً -
سمي الاستصحاب أمانة، لأنَّه قال: بأنَّ الملحوظ في الاستصحاب
الحكاية والكاشفية، وإنَّ كان نفس الميرزا «قده» لا يرى ذلك، بل
يرى أنَّ المأخوذ فيه هو البناء والجري العملي خارجاً، وقد عرفت
سابقاً أنَّ أمانة الأمانة ليست بهذه الخصوصيات، أي بأن يكون لها
الحكاية والكاشفية.

وأما لو كان التنزيل بلحاظ العناية الثانية، أي بإعطاء صفة اليقين
للأصل، أو لأحد أركانه، وأثر هذه العناية هو: أنَّه لو قيل بقيام
اليقين التعبدى مقام القطع الموضوعي، فحينئذٍ بإعطاء صفة القطع
واليقين لمفاد الأصل، سوف يترتب عليه آثار القطع الموضوعي،
وهذه الفائدة الكلية يمكن أن نبحت تطبيقين لها:

التطبيق الأول: هو أنَّه بناءً على ذلك تتقدم الأصول التنزيلية
على غير التنزيلية وتكون حاکمة عليها، فمثلاً: أصالة الإباحة أو
البراءة ليست أصلاً تنزلياً ولم يعط صفة اليقين، وأما لو قيل: بأنَّ
الاستصحاب بذلت فيه عناية وأعطى مورده صفة اليقين، بحيث تعبدنا
الشارع ببقاء اليقين في حالة الشك، فسوف يكون الاستصحاب مقدماً

(١) الوسائل: أبواب نواقض الوضوء.

وحاكماً على أصالة البراءة، أو الإباحة سواء كان دليلهما تنزيلياً بلحاظ العناية الأولى أو لم يكن، لأنَّه حتَّى مع إعمال العناية الأولى في أصالة الإباحة أو البراءة، فإنَّ هذا الأصل مع ذلك لا يكون حاكماً ورافعاً لموضوع الاستصحاب، لأنَّه لا يرفع الشك ولا يحقق اليقين بالانتقاض الذي جعل غاية لجريان الاستصحاب: «لا تنقض اليقين بالشك ولكن انقضه بيقين مثله».

وهذا التطبيق صحيح بناءً على تمامية مبناه، بناءً على الفراغ عن أنَّ الحكومة حتَّى في صورة اليقين التعبدي بثبوت مقام القطع الموضوعي.

التطبيق الثاني: هو أنَّه قد يتخيل أنَّ الأصل إذا كان تنزيلياً بالعناية الثانية لا يكون دليل الأمانة حاكماً عليه، وذلك لأنَّ الأمانة، امتيازها الذي جعل لها الحاكمية على الأصل، أنَّها علم تعبدى يرتفع به موضوع دليل الأصل، فإذا فرضنا أنَّ الأصل أصبح علماً تعبدياً، فيرفع بذلك موضوع الأمانة، فحينئذٍ لا ميزة للدليل لأمانة على دليل الأصل، ولا موجب لتقديم أحدهما على الآخر، ولعلَّ هذا هو الذي دفع الميرزا «قده» إلى التمييز بين اليقين التعبدى المَجْعول في باب الأمانة، والمَجْعول في باب الأصول التنزيلية، فقال: «ما كان في باب الأمانة، فإنَّه مَجْعول بلحاظ الكاشفية والطريقة، بخلافه في باب الأصل، فإنَّه مَجْعول بلحاظ البناء والجري العملي».

وهذه التفرقة تظهر ثمرتها هنا، لأنَّها تستوجب تقديم الأمانة على الأصل التنزيلى ولا عكس، لأنَّ الأمانة جعل فيها اليقين بلحاظ الكاشفية والطريقة بخلافه في الأصل، إذن، فيرتفع بالأمانة موضوع الأصل تعبدياً، ولا يرتفع موضوع الأمانة بالأصل، وبمثل هذا التمييز يمكن أن ندفع هذا الإشكال.

ولكن بناءً على هذا التصور تبطل حاكمية الأصل التنزيلي على الأصل غير التنزيلي الذي كان هو التطبيق الأول، لأنه بناءً على هذا، فالحاكمية تكون بلحاظ الكاشفية والطريقة، وقد فرضنا أنه بناءً على مبنى الميرزا، أن الأصل مجعول لا على نحو الكاشفية والطريقة.

إلا أن ما ذكره الميرزا «قده» من أن المجعول في الأصول التنزيلية هو اليقين بلحاظ البناء والجري العملي، خلاف ظاهر أخذ العلم غاية في أصالة الحل مثلاً، حيث قال: «كل شيء حلال حتى تعرف الحرام بعينه»، فظاهر الدليل أن الغاية هي العلم بالحرمة بلحاظ كاشفيته وطريقته، لا بلحاظ مجرد البناء والجري العملي الخارجي، إذ لو لم يكن الأصل التنزيلي كذلك لم يكن مغنياً ومقدماً على الأصل غير التنزيلي.

ومن هنا وجد اتجاه آخر في مدرسة الميرزا «قده» تقول: بأن المجعول في الأصول التنزيلية اليقين بتمام المعنى بلحاظ الكاشفية والطريقة، وبهذا تتم حاكمية الأصل التنزيلي على غير التنزيلي.

وأما مشكلة حاكمية الأمانة على الأصل فقد تُمّت عندهم ببناء آخر، حاصله هو:

إن المجعول في كل من الأمانة والأصل شيء واحد حتى أنهم سمّوا الأصل التنزيلي أمانة، ومع هذا فإن الأصل التنزيلي لا يرفع موضوع الأمانة، لأن دليل الأصل أخذ في موضوعه إثباتاً عنوان الشك، فمثلاً: دليل الاستصحاب الذي هو صحيحة زرارة: «إذا كنت على يقين من وضوئك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»^(١)، وهذا بخلاف دليل حجية الأمانة، فإنه يقول: «خبر

(١) الوسائل: باب ١ من أبواب نواقض الوضوء.

الثقة علم ويقين»، فبهذا يكون حاكماً ورافعاً لموضوع الأصل، بخلاف الأصل فإنه لا يكون رافعاً لموضوع الأمانة، لأنه لم يؤخذ في موضوعها الشك، لأن دليلها مفهوم آية النبأ، أي «إذا لم يأتكم الفاسق بالنبأ فلا تبيينوا»، فلم يؤخذ في موضوعها الشك، وإنما العقل حكم باستحالة شمول دليل الأمانة لحالة العلم والقطع، لأنه ليس وراء القطع شيء، ولولا هذا المخصص العقلي لقلنا: بأن خبر الواحد حجة حتى في حق من يعلم بكذبه، لأنه لم يؤخذ في موضوع الحجية الشك، والمخصص العقلي الذي يُخرج القطع من دليل حجية الأمانة إنما هو ما كان قطعاً وجدانياً، وأما غيره فهو باقٍ تحت إطلاق دليل الحجية، والأصل التنزيل لا يوجب لنا قطعاً وجدانياً، إذن، فلا يكون رافعاً لموضوع دليل الأمانة، فبهذا خرج تقديم دليل الأمانة على الأصل، مع أن المجعول فيهما واحد.

ولكن قد أشرنا فيما سبق إلى أن هذا الكلام مجرد افتراض وليس منطبقاً على الواقع الخارجي، لأن دليل حجية الأمانة كما يمكن افتراضه بدون أخذ الشك في موضوعه كما هو الحال في مفهوم آية النبأ، فأيضاً يمكن افتراضه قد أخذ الشك في موضوعه كما لو كان دليله آية الذكر: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، وسيأتي تفصيل ذلك في بحث تقديم الأمارات على الأصول إن شاء الله تعالى.

المقدمة الخامسة: في بيان أسباب تحديد الأصوليين للأصول العملية بالبراءة والاشتغال، والتخير، والاستصحاب، مع أن هناك أصولاً أخرى.

وإذا أردنا أن نجيب على هذا التساؤل جواباً واقعياً تاريخياً،

فسوف نجد أنَّ السبب هو أنَّ بحث الأصول نشأ عند علماء الأصول تحت عنوان الدليل العقلي، حيث ذكر تحته البراءة والاشتغال والحظر والتخيير ونحو ذلك، باعتبار أنَّ هذه الأمور ذات جذور عقلية، حتَّى أنَّهم عدّوا الاستصحاب أصلاً عقلياً وكانوا يستدلون عليه بالعقل، فلهذا السبب اقتصر على هذه الأمور لدخولها تحت الدليل العقلي، وأمّا أصالة الطهارة فتحَتَّى لو فرض أنَّها أصل عملي متعارف، فيما أنَّها لم يكن فيها إمكانية أن تكون أصلاً عقلياً، لم تُدرج في شعبة الدليل العقلي.

وإذا أردنا أن نجيب عليه من الناحية الفقهية، فلا شك في أنَّ أصولاً من قبيل قاعدة الفراغ، والصحة، والتجاوز لم تدخل، لأنَّها لا تجري في الشُّبهات الحكمية وأنَّها خاصّة في الشُّبهات الموضوعية، وذلك خارج عن علم الأصول رأساً، لأنَّ علم الأصول هو، العلم بالقواعد التي يستنبط بها حكم شرعي كلي.

نعم، بالنسبة إلى أصالة الطهارة فإنَّها وإن كانت جارية في الشُّبهات الحكمية والموضوعية، إلَّا أنَّها ليست بقاعدة أصولية، لأنَّنا قد اشترطنا في أصولية القاعدة أن تكون سيّالة في جميع أبواب الفقه، ولا تختص بباب دون باب، وهذا ما عبّرنا عنه بالعناصر المشتركة، وأصالة الطهارة لم يكن فيها هذه الصلاحية.

مباحث الحجج

أصالة البراءة

أقسام البراءة:

البراءة عقلية وشرعية

البراءة عقلية، وشرعية

أمّا البراءة العقلية، فهي من الأصول التي تكاد تكون مقررة بنحو إجماعي في العصر الثالث، وهو العصر الذي يتدبّر بالوحيد البههاني «قده» ويستمر إلى يومنا هذا، وقد اكتسب هذا الأصل صيغة فنية تحت قاعدة عقلية عنوانها «قبح العقاب بلا بيان».

وفي الحقيقة: إنّ هذه القاعدة شكّلت أحد الأسس الرئيسية للتفكير الأصولي في هذا العصر، ولذا استحكمت في الأذهان استحكاماً شديداً، وسبب ذلك هو: أنّ هؤلاء المحققين قد فصلوا من بداية الأمر بين أمرين:

الأمر الأول: هو مولوية المولى، والتي تعني حق الطاعة، حيث افترضوها مفروغاً عنها قبل علم الأصول، وتصوروها بنحو لا تقبل الزيادة والنقصان، وإنّ سألتهم عن معناها قالوا: المولوية عبارة عن حق الطاعة في كل تكليف يصدر من المولى إذا تَمَّت عليه الحجّة.

الأمر الثاني: هو الحجية، إذ جعلوا البحث فيها بحثاً وراء البحث في المولوية، فإنّ بحث المولوية مكانه علم الكلام، بينما بحث الحجية مكانه علم الأصول، ومن هنا رتّبوا في الأصول قاعدتين:

القاعدة الأولى: تبين متى تقوم الحجّة من قبل المولى على التكليف.

القاعدة الثانية: تبين متى لا تقوم الحجّة منه على التكليف.

أما الأولى: فإنه تقوم الحجية إذا حصل القطع للمكلف، وهذه الحجية ذاتية، ولا بدّ من انتهاء كل حجّة إلى القطع، باعتبار أنّ كل ما بالعرض لا بدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات، ولذلك فإنّ حجية القطع لا تحتاج إلى جعل جاعل، بل هي لازم ذاتي له بما هو قطع، وحيث لا ذات، إذن، لا ذاتي، وهذه هي القاعدة الأخرى والتي تعني قبح العقاب بلا بيان.

وهكذا رجع أمر القاعدتين إلى قضية واحدة، منطوقها يقتضي القاعدة الأولى، ومفهومها يقتضي القاعدة الثانية.

ومن هذا البيان يظهر أنّ الظن لا تعقل حجّيته بنفسه، لأنّه لما لم يكن قطعاً، إذن فقد دخل في المفهوم وقبح العقاب عليه، لأنّه ليس بياناً، ومن هنا احتاجت حجّيته إلى جعل.

ولكن حينئذٍ تبرز مشكلة وإشكال، وهو أنّ جعل الجاعل كيف يجعل الظن حجّة ومنجزاً، رغم أنّه لا بيان فيه، أو ليس ذلك تخصيصاً لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، مع أنّ أحكام العقل غير قابلة للتخصيص؟.

ومن هنا نشأت مسالك الطريقية وما ترتب عليها من فروع في الأصول، حيث جاءت مدرسة الميرزا «قده» لتبين جعل الحجية للظن بنحو التخصيص في قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لا بنحو التخصيص، فإنّ الشارع عندما يجعل الحجية للظن، إنّما يعتبره علماً، وبذلك

يخرج عن مفهوم تلك القضية ويدخل في منطوقها، أي في القاعدة الأولى، ولكنهم وقفوا في حيرة من كيفية جعل الحجية في غير الأمارات كما في موارد وجوب الاحتياط، لأنَّ الجاعل قد يقول: جعلت الأمانة علماً، ولكن لا معنى لأن يقول: جعلت الاحتياط علماً.

وهذا ما دعا الشيخ الأنصاري «قده» للقول: بأنَّ العقاب في موارد وجوب الاحتياط إنما هو على الحكم الظاهري؛ أي على ترك الاحتياط لا على ترك الحكم الواقعي، لأنَّ البيان تمَّ على الحكم الظاهري لا على الواقعي.

ونحن نخالف هذا الطرز من التفكير بناءً على خطئهم في الفصل بين «المولوية والحجية»، لأنَّه بحسب التحليل، فإنَّ البحث عن الحجية هو بحث عن حدود المولوية حقيقة، إذن، هما مسألة واحدة، لأنَّ المولوية عبارة عن حق الطاعة، وهذا حق يدركه العقل بملاك من الملاكات، كشكر المنعم، أو الخالقية، وهذا الحق له مراتب مختلفة، إذ كلما كان ملاك هذا الحق أكد، كانت دائرة حق الطاعة أوسع، مثلاً: إذا فرضنا أنَّ حقَّ الطاعة ملاكه المنعمية، فحينئذٍ، لا إشكال في أنَّه كلما كانت المنعمية أوسع كان حق الطاعة أوسع، ولذا نرى أنَّ بعض مراتب المنعمية لا يترتب عليها حق الطاعة حتَّى مع العلم بالتكليف، كما لو كان المنعم هو الجار أو الأب مثلاً، وعلمنا بتكليف منه لنا، فإنَّ ما يحكم العقل بلزوم طاعته إنما هو في تكليف له دخل في تحقق شكره وردَّ الجميل له على نعمته، أمَّا التكاليف التي ليس لها دخل في ذلك، فلا يحكم العقل بلزوم طاعته فيها، بينما بعض المراتب منها، لسعتها يحكم العقل بلزوم طاعته في التكاليف

المظنونة منها، بل والمشكوكة والمحتملة أيضاً عندما تفرض بعض مراتب المنعمية بدرجة غير محدودة، فحينئذ العقل يدرك أن حق الطاعة لمثل هذا المنعم لا حد له، بحيث يثبت له حق الطاعة في كل ما نحتمله من تكاليف.

وهذا يعني أن العبد يجب عليه الحرص على تكاليف المولى، بحيث لا يضيع منها شيئاً، وذلك لسعة دائرة المولوية باعتبار شدة في ملاكها.

وبهذا البيان ظهر أنه ليس عندنا شيان: أحدهما المولوية، والآخر الحجية كما ذكره، وإنما عندنا مولوية فقط، وإن لها مراتب، لأنه كلما كان ملاكها أشد كانت أوسع دائرة، وإن معنى حجية القطع هو أن مولوية المولى سنخ مولوية تستدعي متناً عقلاً التحفظ على كل ما نعلمه من تكاليفه، ومعنى عدم حجية غيره هو أن مولوية المولى سنخ مولوية لا تستدعي متناً عقلاً أكثر من التحفظ على ما نعلمه من تكاليفه.

وهذا في الحقيقة تضيق لدائرة المولوية، وقد عبّر عن الأول بحجية القطع، وعن الثاني بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وبما ذكرناه، يظهر أن مرجع البحث في القاعدة إلى أن مولوية المولى يشمل التكاليف المشكوكة أم لا؟.

ولا إشكال في أن المولويات العقلانية المعترف بها عقلاً عادة، لا تكون دائرتها أوسع من حدود التكاليف المقطوعة، ومن هنا ارتكزت قاعدة البراءة العقلية وإن لم تُسم بهذا الاسم، ولكن مولوية الله سبحانه وتعالى هل يصح قياسها على هذه المولويات؟.

والجواب: هو أنَّ هذا يرجع إلى إدراك العقل العملي لهذه القضية عند كل شخص بشخصه، فكل إنسان يرجع إلى عقله ليرى أنَّ المولى سبحانه له حق الطاعة في خصوص التكاليف المقطوعة أم في الأعم منها؟

ولا أظن بعد أن شرحنا المسألة بهذا النحو، أنَّ شخصاً يبقى عنده شك في شمول مولوية الله سبحانه لكل ما نحتمل صدوره من تكاليف، لأنَّ العقل يستقل بأنَّ حق الطاعة لله سبحانه لا حدَّ له بعد أن كانت مولويته لا حدَّ لها، وعليه: نثبت منجزية الاحتمال، ولا يبقى مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا للبراءة العقلية من بعدها.

وحيث إنَّ هذا الكلام يبدو غريباً على الأذهان المشبعة بهذه القاعدة، لا بدَّ من التكلّم في جهتين.

الجهة الأولى: في إستقراء تاريخ هذه المسألة، ليظهر أنَّ هذه المسألة لا أثر لها في كلمات علمائنا الأولين، وأنَّها إنَّما نشأت من الصناعة، ومعه لا يبقى مجال لتوهم فطريتها كما يدّعى.

الجهة الثانية: في استعراض الأدلّة التي ذكروها لمناقشتها.

أمّا الجهة الأولى؛ فنقول: إنَّه قبل الشيخ المفيد والشيخ الطوسي «قده» لا نرى عيناً ولا أثراً لفكرة قاعدة قبح العقاب بلا بيان، نعم، يوجد في بعض كلمات الشيخ الصدوق «قده» المصير إلى الإباحة والبراءة في موارد الشك في التكليف، إلّا أنَّه لا يُعلم، بل لا يظن أنَّه أراد البراءة العقلية، بل لعلَّ المظنون أنَّ مقصوده من البراءة هو ما استُفيد من الأدلّة الشرعية، كما أنَّ الشيخين المفيد والطوسي «قده» لم يظهر منهما تبني هذه القاعدة بوجه من الوجوه، بل

قد يُستشَمُّ منهما العكس من خلال مسألة كانت مطروحة في علم الأصول، إلاَّ أنَّها حذفت فيما بعد وهي: أنَّ الأصل في الأشياء هل هو الحظر أو الإباحة؟.

ويُراد من ذلك: أنَّ العقل إذا لم يستقل بحسن شيء ولا بدئته، كشكر المنعم، وأداء الأمانة، أو بقبح شيء، كالخيانة والظلم، فهل يحكم بالحظر أو الإباحة؟.

وذهب الشيخ الطوسي «قده» في «العدَّة» إلى أنَّ الأصل هو الحظر كما نقل ذلك عن المفيد «قده»، وذلك لأنَّ الإقدام على ما لا يؤمن معه المفسدة قبيح، فهذا القبح كان بالعنوان الثانوي لا بالعنوان الأولي، باعتبار الإقدام على ما لا يؤمن معه المفسدة، لا أنَّ العقل استقل بقبح المشكوك من دون لحاظ هذا الإقدام.

وهذا الطرز من البيان لا يستشَمُّ منه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل قد يستشَمُّ منه المنع عن القول بهذه القاعدة.

وبعد زمن الشيخ الطوسي «قده» بقرن من الزمن، ذكر السيّد ابن زهرة «قده» البراءة، وظاهر حاله الاستدلال بالبراءة العقلية، ولكن لم يكن يقصد - بحسب ما هو الظاهر من كلامه - البراءة التي صاغتها مدرسة الوحيد البهبهاني «قده»، - قاعدة قبح العقاب بلا بيان - بل كان يعبرُ بقبح التكليف بغير بيان، لأنَّه تكليف بغير المقدور، وعليه: فنكتة البراءة العقلية المترسخة في ذهن السيّد ابن زهرة غير النكتة التي تستبطنها قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومن هنا، تحيّر الأشخاص المدققون من أمثال الشيخ الأعظم «قده» في الرسائل، حيث قال: كيف يُقال: بأنَّه تكليف بغير المقدور مع أنَّ باب الاحتياط واسع؟ ولهذا أوَّل كلامه، بأنَّ امثال المشكوك على نحو الامثال التفصيلي

يكون غير مقدور، وعلى أي حال، فهذا طرز آخر من التفكير غير الطرز الذي تستبطنه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، إذ لا يُراد بها أن التكليف غير مقدور، بل يُراد بها أن التكليف غير منجز، ولا يستحق العقاب على تركه وإن كان التكليف ثابتاً في الواقع.

وأما المحقق، فقد استدل على البراءة بتقريبين:

التقريب الأول: هو أنه استدل بالاستصحاب، حيث قال: في موارد الشك، الأصل براءة الذمة من التكليف المشكوك.

وهذا التقريب قد أرجع فيه البراءة إلى الاستصحاب.

ومن الواضح أن الاستصحاب مغاير لقاعدة قبح العقاب بلا بيان نكتة وبياناً.

التقريب الثاني: وهو يتألف من دعويين.

الدعوى الأولى: هي أن التكليف بشيء مع عدم نصب دليل عليه قبيح.

الدعوى الثانية: هي أننا نستكشف من عدم وجدان الدليل عدم الدليل، فيتعين بعد الفحص أن هذا لم نجد عليه دليلاً، وحينئذ يكون التكليف به مع عدم نصب الدليل عليه قبيحاً.

إذن، يفهم من كلامه أنه لو نصب المولى دليلاً وإن لم يصل إلينا فلا قبح فيه.

وهذا غير ما يراه أصحاب القاعدة، فإنهم يرون أن القبح على عدم البيان، سواء كان هناك بيان ولم يصل، أو لم يكن هناك بيان أصلاً.

ثمَّ إنَّه بعد كلمات المحقق، شاع في كلمات العلماء إدراج البراءة في الاستصحاب، وفي الأدلَّة الظنية ولو من باب أن عدم الدليل دليل لعدم، حتَّى أنَّه في كلمات البهائي وصاحب المعالم «قده» ما يدلُّ على هذا الطرز من التفكير، بل نقل الشيخ الأعظم «قده» في الرسائل بعض الكلمات عن المحقق القمي «قده» تشعر بذلك، وقد استغربه الشيخ.

إذن، البراءة العقلية تتذبذب بين أن تكون استصحاباً، وهو دليل عقلي عندهم، وبين أن تكون أمانة ظنية ولو من باب أن عدم الدليل دليل لعدم، وكل هذه لا يستشم منها قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وقد تبلورت قاعدة قبح العقاب بلا بيان في العصر الثالث من عصور علم الأصول على يد الوحيد البهبهاني وصاحب الحاشية على المعالم، شريف العلماء، ومن بعده الشيخ الأنصاري «قده».

بل حتَّى بعد أن تحدّدت بهذه الصيغة وقع الاختلاف فيما بينهم في سعتها وضيقها فتعاملوا معها كأنَّها شبه دليل لفظي.

وممَّا يدلُّ على عدم كون مضمون هذه القاعدة فطرياً ومرتسخاً، هو أن جملة من هؤلاء شكَّكوا في جريانها في الشُّبهات المفهومية، فمثلاً: لو شكَّ في انطباق مفهوم الغناء على «حالة»، قالوا: لا تجري قاعدة قبح العقاب، إذ لعلَّ البيان هنا تام بلحاظ كلمة «غناء».

وأجابوهم: إنَّ المقصود من البيان ما يوضح المطلب عند المكلف، لا البيان في نفسه.

وقد ذهب بعضهم إلى عدم جريانها في الشُّبهات الموضوعية،

لأنَّ البيان تام في الشُّبهات الموضوعية، لأنَّ المولى عليه بيان الكليات لا الجزئيات، وإنَّما تحقيق الجزئيات على المكلف.

وأجيب: بأنَّ المقصود من البيان ليس لفظه، بل المقصود منه العلم، ومن الواضح أنَّ العلم بالتكليف في الشبهة الموضوعية غير موجود، لأنَّ العلم بالتكليف كما يتوقف على إحراز الكبرى، كذلك يتوقف على إحراز الصغرى، أي على إحراز الموضوع خارجاً.

وكل هذا - كما ترى - يوحى أنَّ فكرة قاعدة قبح العقاب بلا بيان إنَّما تبلورت من خلال البحث والصناعة.

الجهة الثانية: فقد استدل فيها لقاعدة قبح العقاب بلا بيان بتقريبين أو أكثر.

التقريب الأول: وهو التقريب العرفي الساذج الموجود في الرسائل^(١).

وحاصله: هو أنَّ الإحالة إلى وجدان السيرة العقلانية والعرف والعقلاء، وأنَّه إذا وقعت المخاصمة بين العبد والمولى، بأن قال المولى للعبد: كلفتك بالشئ الفلاني، فلماذا لم تأت به، وقال العبد: لم أعلم، أو قال المولى: أوجبت عليك الاحتياط، وقال العبد: لم أعلم بإيجابك للاحتياط.

وهنا يقول شريف العلماء «قده»: هنا ينقطع كلام المولى مع العبد، ولا يمكنه أن يسجل على العبد شيئاً.

ومن الواضح أنَّ شريف العلماء «قده» هنا قد استدل بهذا

(١) الرسائل: الأنصاري، ج ١، ص ٣٧٦.

الوجدان على أنَّ العقل يدرك أنَّ العقاب قبيح بلا بيان، وهذا لا إشكال فيه في كثير من الحالات.

إلا أنَّ هذا الاستدلال أساساً غير صحيح، لأنَّه مبني على تلك الفكرة الخاطئة، وهي أنَّ للمولوية معنى واحداً لا يزيد ولا ينقص، بحيث إذا عرفنا مقتضيات مولوية المولى العرفي، نفيس عليها مولوية المولى الحقيقي.

بل لا بدَّ من أن نفرق بين مولوية ثانية بلا جعل جاعل، من قبيل مولوية الله تعالى الثابتة بملك الخالقية والمنعمية، وبين مولوية ثانية مجعولة بجعل جاعل، من قبيل المولويات التي تجعل عرفاً، فإنَّ هذه إنَّما تجعل في دائرة التكاليف المقطوعة فقط، وأمَّا المولوية غير المجعولة فهي ثابتة بملك النفس الأمري ولها مراتب تتفاوت بحسب درجة المنعمية، إذن، فلا يمكن أن يستدل على ضيق مولوية لضيق مولوية أخرى، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان مرجعها إلى ضيق دائرة المولوية، وهذه تضيق وتزيد بحسب ما لها من الملاكات.

ومولوية الله تعالى فيها نكتتان:

النكتة الأولى: هي أنَّها مولوية قائمة على أساس منعمية لا حدَّ لها، وحينئذٍ، المولوية التي تنشأ من هذه المنعمية غير المحدودة لا بدَّ من أن تفرض أنَّها مولوية لا حدَّ لها أيضاً.

النكتة الثانية: هي أنَّ هذه المولوية ناشئة من مالكية الله تعالى لنفس الإنسان وجسمه، وتصرف الإنسان في نفسه وجسمه تصرف في مال الغير، فلا بدَّ من إحراز رضاه في حال الشك، وقطعاً هذا بقطع النظر عن الاستصحاب، لأنَّنا نريد أن نحقق هذه المسألة بمقتضى حكم العقل، وعليه: فإذا كان هذا واضحاً في نفسه، فلا إشكال في

أن مولوية الله تعالى تختلف عن سائر المولويات، ولا يمكن أن يبرهن على ضيقها بضيق سائر المولويات.

التقريب الثاني: هو ما تَمَّت صياغته في مدرسة المحقق النائيني «قده» وحاصله: أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان، مرجعها^(١) إلى أنه يقبح العقاب على ترك التحرك، حيث لا يكون هناك موجب للتحرك، وهذا من القضايا التي قياساتها معها.

وتوضيحه: أمّا من حيث الكبرى؛ فمن الواضح أنه حيث لا موجب للتحرك فإنه لا معنى للعقاب على ترك التحرك، لأن المولى إذا أراد أن يؤاخذ عبده على ترك التحرك، حيث لا يكون هناك موجب ومقتضى للتحرك يكون بذلك خارجاً عن الحدود العقلية المفروضة له، لأن العبد سوف يخصمه ويقول له: إنما لم أتحرّك لأنّه لا موجب للتحرك.

وأما من حيث التطبيق على مورد قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ فباعتبار أن الأشياء الواقعية لا مقتضى ولا موجب للتحرك بوجوده الواقعي النفسي، وإنما يكون موجباً له بوجوده الواصل للمكلف، ومع عدم وصوله لا تحريك، إذن، فلا عقاب.

وهذا البيان لا يرجع إلى محصل في مقام الاستدلال، وذلك لأن المحرك على قسمين:

القسم الأول: هو أن يكون التحريك تحريكاً تكوينياً.

(١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ١٨٦.

القسم الثاني: هو أن يكون التحريك تحريكاً تشريعياً، أو مولوياً، أو عقلياً.

أمّا الأول، فهو المحرك الذي ينشأ من وجود عرضي لشخص لأجل ملائمة المطلب مع مرتبة من مراتب وجوده مع قوّة من قواه. فمثلاً: العطشان يحركه عطشه نحو الماء تكويناً، لأنّه يلائم مع مرتبة من مراتب وجوده ومشاعره.

وأمّا الثاني، فهو عبارة عن حكم العقل بلا بدئية التحريك باعتبار مولوية المولى، سواء كان عند الإنسان غرض في ذلك - بأن كان مؤمناً - أو لم يكن له غرض - بأن كان فاسقاً -.

وحينئذٍ، بالنسبة إلى الأول، فمن الواضح أنّ المحرك التكويني لا يمكن أن يكون الشيء بوجوده الخارجي النفس الأمري من دون وصول أصلاً، لأنّ الشيء بوجوده النفس الأمري لا يكون دخيلاً في تكوين غرض نفسي للمكلف، لأنّ هذه عملية شعورية تحتاج إلى أن يكون هذا الشيء الخارجي واصلاً إلى المكلف بوجه من الوجوه، وما لم يكن واصلاً لا يحرك، ومعه لا يكون له غرض.

والوصول له مراتب.

المرتبة الأولى: اليقين.

المرتبة الثانية: الظن.

المرتبة الثالثة: الاحتمال والوهم.

ولا إشكال في أنّ المحركات التكوينية تختلف من هذه الناحية بحسب درجة أهميتها بحسب مقام التزامهم.

فمثلاً: البالغ من العطش إلى درجة كبرى، يكون احتمال وجود الماء في مكان محركاً له نحوه، ولا ينتظر وجود العلم له بذلك، بخلاف ما لو كان له رغبة في زيارة شخص مسافر أخبر بمجيئه، فإنه لا يتحرك إلا إذا قطع بمجيئه.

وأما القسم الثاني من التحريك، أي التحريك التشريعي، فهذا في الحقيقة مرجعه إلى حق الطاعة الذي تقدّم ذكره، لأنه هو الذي يلزم الإنسان بقطع النظر عن هوى نفسه.

ومن الواضح أن حق الطاعة هو محل الكلام في المقام على ما ذكرناه سابقاً، من أن هذه المسألة ترجع في روحها إلى حق الطاعة، وهل أن حق الطاعة في خصوص التكاليف المعلومة، أو أنه يشمل المشكوكة أيضاً؟ فإذا كان أعم فهذا معناه: إن المحرك المولوي يكون باحتمال التكاليف، وعليه: نقول للميرزا «قده»: ماذا تقصدون من أن هذا التحريك بلا موجب ومعه فلا يكون مستحقاً للعقاب؟ هل تقصدون أن هذا التحريك بلا موجب تكويني؟ إن كان هذا ما تقصدون فهذا صحيح، لأن كل فاسق وفاجر لم يتحرك لعدم الموجب التكويني، إلا أن هذا لا يعني معذوريته وعدم موجبيته للعقاب.

وإن كان مقصودكم من عدم الموجب للتحريك هو عدم الموجب العقلي، فهذا أول الكلام، لأن هذا الكلام مرجعه إلى دعوى أن حق الطاعة غير ثابت في موارد احتمال التكليف، فإذا ادّعي هذا، يكون هذا نفس المدعى، وهو مصادرة على المطلوب.

التقريب الثالث: هو ما ذكره المحقق الأصفهاني «قده» في مقام تقريب قاعدة قبح العقاب بلا بيان، حيث ذكر أن هذه القاعدة فرد من

أفراد الحكم العقلي في باب الحسن والقبح العقليين اللذين مرجعهما إلى قضيتين أساسيتين:

القضية الأولى: هي قبح الظلم.

القضية الثانية: هي حسن العدل.

وكل قبيح يرجع بالآخرة إلى قبح الظلم، لأنه قبيح بالذات، وحيثئذٍ، ففي المقام حينما يلاحظ مخالفة المكلف لمولاه بعد افتراض المولوية، نرى أن هذه مخالفة تكليف تمت عليه الحجة، فهذا ظلم للمولى، لأنه خروج عن مقام العبودية، فيحكم بقبحه ويستحق العقاب عليه.

وهذا الكلام من الواضح أنه مصادرة على المطلوب، وذلك لأن قوله «قده»: «بأن مخالفة التكليف بلا حجة ليس ظلماً»، إن أراد بعدم قيام الحجة، يعني: أن ما يصحح العقاب بصير ضرورية بشرط المحمول، إذن، فيصير معنى الكلام: أن العقاب على مخالفة تكليف لا يصح العقاب على مخالفته ليس ظلماً ولا يصح العقاب عليه، فكأننا أخذنا المحمول في الموضوع.

وإن أراد أنه لم يعلم به وإن كان مشكوكاً أو مظنوناً، فهذا أول الكلام وأول البحث، مضافاً إلى أن منهجية هذا التقريب غير صحيحة، لأنه في هذا البيان التزم بأن القاعدة الأولى في باب القبح العقلي هي قبح الظلم، وكل حكم آخر هو متفرع عنه، فالخيانة قبيحة لأنها ظلم وهكذا أشباهها، بينما هذا غير صحيح كما أوضحناه في بعض مباحث الدليل العقلي، لأن قضية قبح الظلم لا يعقل أن تكون قضية أولية في أفق العقل العملي، لأن الظلم بمعناه: التجاوز وسلب الشخص حقه، فنحن عندما نقول: «الظلم قبيح» لا بد من افتراض

حق في مرتبة الموضوع، لأنَّ الظلم معناه: سلب الشخص حقه، وهذا الحق بنفسه من مدركات العقل العملي، إذن، هذا الحق في الحقيقة أسبق رتبة من هذا الحكم، وليس هذا الحكم إلاَّ تعبيراً انتزاعياً عن ذلك الحق، لأنَّ المنعم له حق الشكر، وإلاَّ لولا ذلك لم يكن ترك الشكر تجاوزاً وظلماً.

إذن، فمرجع البحث إلى أنَّ حق المولى على العبد ما هو؟ والذي يحدد في طوله الظلم، إذن، فالبحث يجب أن ينتقل إلى مقدار الحق، ومن هنا نعود إلى حيث بدأنا، إلى أنَّ حق الطاعة ما هي حدوده؟.

التقريب الرابع: هو ما ذكره الأصفهاني «قده»^(١) أيضاً مبنياً على مطلب له في باب الأحكام، فإنه «قده» يقسم الحكم إلى حكم إنشائي، وآخر حقيقي ويقول: بأنَّ الإنشائي هو الحكم الذي يحصل بالجعل والإنشاء من دون أن يفرض كونه بداعي البعث والتحريك، بل كان بداعي الامتحان والاختبار، بل حتَّى بداعي الاستهزاء، ثمَّ إذا افترضنا أنَّ هذا الإنشاء كان صادراً بداعي البعث والتحريك الحقيقي، يكون وجوباً حقيقياً لا إنشائياً.

ومن الواضح أنَّ كل خطاب وإنشاء لا يُعقل أن يكون باعثاً ومحركاً ما لم يصل، إذن، لا يعقل أن يكون بداعي البعث والتحريك إلاَّ في حالة الوصول، وهذا معناه: أنَّه في حالة عدم الوصول، أنَّه لا وجوب حقيقي، لأنَّ الوجوب الحقيقي عبارة عن الإيجاب والإنشاء بداعي الباعثة والمحركة، إذن، فيجب العقاب، لا لأنَّه يوجد وجوب

(١) الأصول على النهج الحديث: الأصفهاني، ص ٢٤ - ٢٥.

حقيقي ولم يصل، بل لأنه لا وجوب حقيقي أصلاً، بل لا يوجد سوى اللفظ.

وإن شئت قلت: إنَّ هذا المحقق مبنياً على مصطلحه في باب الأحكام، قسم الحكم إلى إنشائي وحقيقي، والأول عنده، هو ما يحصل بالجعل والإنشاء فقط من دون أن يفرض فيه داعي البعث والتحريك، بل كان بداعي الامتحان أو الاستهزاء.

والقسم الثاني عنده هو: ما يحصل بالجعل بداعي البعث والتحريك الحقيقي، وهذا عنده هو الذي يكون حكماً حقيقياً.

ثمَّ إنَّه يقول مبنياً على هذا: إنَّ كل خطاب لا يعقل أن يكون باعثاً إلّا إذا وصل إلى المكلف، لأنَّه لا باعثية في غير صورة الوصول، فإذا وصل كان الحكم حكماً حقيقياً، ومن دون ذلك فلا وجود حقيقي للحكم، ومعه يقبح العقاب على تركه، لأنَّه لا يوجد سوى اللفظ.

وهذا الكلام لا يرجع إلى محصل.

أمّا أوّلاً؛ فنقول: من قال: إنَّ الإنشاء لا يعقل أن يكون باعثاً ومحرّكاً إلّا في حالة الوصول القطعي، بل كما يمكن أن يكون محرّكاً في حالة الوصول القطعي، فإنَّه يمكن أن يكون محرّكاً في حالة الوصول الاحتمالي أيضاً بناءً على ما ندعيه من سعة دائرة حق الطاعة للمولى، وحيثُذ فيُعقل إنشاء الوجوب بداعي أن يكون محرّكاً ولو في حالة الشك.

إذن هذا البيان أيضاً موقوف على دعوى ضيق دائرة حق الطاعة وعدم سعتها.

وأما ثانياً؛ فإن غاية ما يقتضيه هذا البيان هو أن داعي الباعثية والمحركية غير موجود في حق الجاهل، حيث لا ينتج حكماً بالمعنى المذكور.

ولكن ملاكات الحكم ومبادئه من المصلحة والمفسدة والإرادة والحب أو الكراهة، هي أمور تكوينية محفوظة وموجودة في حالات العلم والجهل معاً، وهذه المبادئ هي روح الحكم وحقيقته، وهي تكفي للحكم بالمنجزية وحق الطاعة للمولى في موارد احتمالها، سواء سُمي ذلك حكماً اصطلاحاً أم لا فإن ذلك بحث لفظي في التسمية.

إذن، فالملاك ليس منوطاً بالعلم والوصول ما دام أن الإرادة والكراهة بمعنى المحبوبة المتعلقة بالفعل أو المبغوضية المتعلقة به أيضاً موجودة.

ونحن يكفيننا هذا المقدار ونقول حينئذٍ: هل هذا المقدار يكون منجزاً بالاحتمال أو لا؟.

وكونكم لا تسمونه حكماً، وتصطلحون على تسمية الحكم الحقيقي بأنه الإنشاء الصادر بداعي الحركة، فنحن ليس كلامنا في الاصطلاح والتسمية، وإنما كلامنا في واقع الحال، إذ ما دمتم تعترفون بوجود شيء مشكوك، ولا أقل بوجود ملاك مشكوك من مصلحة ملزمة أو مفسدة ملزمة على اختلاف الحال في الشبهات الوجوبية أو التحريمية، إذن، فهذا الذي نشك فيه، أي شيء سميتموه، فإنه يحكم العقل بتنجزه، باعتبار سعة دائرة حق الطاعة للمولى.

والخلاصة: هي أنه تبين من كل ما ذكرناه، أنه لا أساس لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومعه لا موجب للذهاب إلى البراءة العقلية في

موارد الشبهات الحكمية، تحريمية كانت أو وجوبية، أو في موارد الشبهات الموضوعية أيضاً، بل العقل يحكم بحسن الاحتياط، باعتبار سعة دائرة المولوية.

ومعنى أصالة الاحتياط: هو أنَّ العقل يدرك أنَّ من حق المولى على المكلف أنَّ لا يصدر منه ما يحتمل كونه مخالفاً له إلا إذا أحرز ترخيصه في ذلك، فحينئذٍ يخرج بالترخيص عن كونه مخالفاً لحق المولى، إذن، فحكم العقل عبارة عن حكم تعليلي، وهو أنَّه لا يجوز للعبد أن يقدم على ما يحتمل كونه مخالفاً لحق المولى ما لم يحرز إذنه وترخيصه.

ومن هنا كنّا نقول: إنَّ الأصل الأولي هو الاحتياط.

نعم، لو ثبت بدليل شرعي إذن الشارع في الإقدام في الشبهات الحكمية أو الموضوعية، كان ذلك رافعاً لموضوع هذا الأصل ووارداً عليه، لأنَّ العقل إنَّما يحكم بقبح الإقدام على ما لا يؤمن مخالفته ما لم يحرز إذن المولى في الإقدام عليه، فإذا ثبت إذنه، ارتفع القبح، ويندفع بذلك الاحتياط العقلي، وهذا معناه: أصالة البراءة الشرعية.

البراءة الشرعية

وأما البراءة الشرعية، فقد استُدلَّ عليها بالكتاب والسُّنة.

أما الكتاب فبآيات:

منها قوله تعالى: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً مَاتَنَهَا﴾^(١).

وقد استُدلَّ بهذه الآية الكريمة على عدم وجوب الاحتياط في موارد عدم وصول التكليف.

وتقريب الاستدلال بها: هو أنَّ اسم الموصول «ما» في قوله تعالى: ﴿مَاءً مَاتَنَهَا﴾، وإنَّ كان في بادئ الأمر قابلاً للانطباق على عدَّة أمور:

منها: المال، فيكون مرجع الآية الكريمة إلى أنَّ الله تعالى لا يكلِّف نفساً بمقدار من المال إلَّا بعد فرض أن يكون قد آتاها هذا المال ومكَّنَّها منه.

ومنها: الفعل، فيكون مرجعها حينئذٍ إلى: أنَّ الله تعالى لا يكلِّف نفساً بفعل إلَّا أن يكون قد آتاها ذلك الفعل، وهو الإقدار عليه.

(١) سورة الطلاق، آية: ٧.

ومنها: التكليف، ويكون مرجعها حينئذٍ إلى: أن الله تعالى لا يكلف نفساً بتكليف إلا أن يكون قد آتاها هذا التكليف، وهو إيصاله، وهذا التعبير بإيتاء التكليف تعبير عرفي عن الإيصال إليه.

والإيتاء مفهوم عرفي واحد، إلا أن إيتاء كل شيء بحسبه، فمثلاً: إيتاء المال، بمعنى: إعطائه، وإيتاء الفعل، بمعنى الإقذار عليه، وإيتاء التكليف، بمعنى: إيصاله.

والاستدلال بالآية الكريمة يتوقف على أن يكون المراد من اسم الموصول، إما خصوص التكليف، أو على الأقل الجامع ما بين هذه الأمور، وأما لو كان المراد خصوص المال، أو خصوص الفعل، فلا يمكن الاستدلال بها.

إلا أنه لا موجب لافتراض إرادته خصوص المال، أو الفعل، وإن كان المال لعلّه هو مورد الآية الكريمة، باعتبار أنها وردت في سياق أحكام النفقة، لكن مجرد هذا لا يوجب تعيين هذا المورد بالخصوص بعد فرض كليته الكبرى في نفسها، ومجيئها بمثابة التعليل وإعطاء القانون الكلي، فهذا يناسب بقاءها على إطلاقها، ويكون المال أحد مصاديقها، كما أن التكليف أحد مصاديقها، فبمقتضى الإطلاق يتمسك بهذه الآية الكريمة لإثبات المطلوب.

وقد أشكل على الاستدلال بهذه الآية، بأن هذا الإطلاق في المقام غير معقول^(١)، لأنه لا يعقل الجمع في طرف اسم الموصول بنحو الإطلاق ما بين الفعل والمال والتكليف، وذلك لأن اسم الموصول وقع هنا مفعولاً.

(١) الرسائل: الأنصاري، تحقيق النوراني، ج ١، ص ٣١٦.

ومن الواضح أنَّ هذا المفعول إذا طُبِّقَ على المال أو على الفعل فهو مفعول به، لأنَّه حينئذٍ يكون مغايراً مع مبدأ الفعل ومصدره - لا يكلف الله نفساً إلاَّ المال أو الفعل -.

وأما إذا طُبِّقَ على التكليف فهو نفس مصدر الفعل، فيكون مفعولاً مطلقاً، أي - لا يكلف الله نفساً إلاَّ تكليفاً -، ومن الواضح أنَّ النسبة المدلول عليها بنحو المعنى الحرفي بالهيئة بين الفعل والمفعول به، غير النسبة بين الفعل والمفعول المطلق، فإنَّ المفعول المطلق ينظر نظراً نسبياً بما هو طور وشأن وتكرار، بينما المفعول به ينظر به بما هو أمر مغاير ومنحاز، فلو أُريد الجمع بين المعاني الثلاثة لأدَّى ذلك إلى الجمع ما بين هاتين النسبتين، بحيث تكون الهيئة مستعملة في كل من النسبتين في المقام، وهذا من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فإمَّا أنَّه غير معقول، وعلى فرض معقوليته فلا يمكن إثباته بالإطلاق في اسم الموصول، بل يحتاج إلى قرينة خاصة، إذن، فلا يمكن التحفظ على الإطلاق، بل لا بدَّ من حمل اسم الموصول، إمَّا على التكليف، لكني يتمحض في المفعول المطلق، أو على المال أو الفعل ليتمحض في المفعول به، وحينئذٍ تكون الآية مجملة، وبكفي ذلك في إسقاطها عن الاستدلال، مع أنَّ المال لعلَّه هو المتيقن، باعتبار أنَّه موردها، وقد أُجيب عنه بجوابين:

الجواب الأول: هو ما ذكره المحقق العراقي «قده»^(١) من دعوى افتراض نسبة جامعة بين النسبتين - المفعول به، والمفعول المطلق - وتكون الهيئة مستعملة في هذا المعنى الجامع، لا في النسبتين بخصوصيتهما حتَّى يرد ما ذكر في الإشكال المزبور.

(١) مقالات الأصول: العراقي، ج ٢، ص ١٥٢ - ١٥٣.

وجوابه: هو أنه إن أُريد من النسبة الجامعة نسبة أو جامعاً حقيقياً، بحيث تكون نسبتها إلى كل من النسبتين على حد سواء كنسبة الكلّي إلى أفراده، فهذا خلاف ما برهن في مبحث المعاني الحرفية من امتناع انتزاع الجامع الحقيقي بين النسب.

وإن أُريد افتراض نسبة ثلاثة مباينة لكل من هاتين النسبتين إلّا أنّها تلائم مع المفعول المطلق والمفعول به معاً، فهذا وإن كان أمراً معقولاً، إلّا أنّ حمل الهيئة على ذلك يحتاج إلى قرينة، فإنّ مثل هذا المعنى لا يمكن إثباته بمجرد إجراء الإطلاق في اسم الموصول، لأنّ الهيئة في المقام يكون أمرها مردداً بين ثلاث نسب متباينة، إمّا نسبة مختصة بالمفعول المطلق، وإمّا بالمفعول به، وإمّا بنسبة ثلاثة مباينة لهما، إلّا أنّها تلائم مع المفعولين.

والهيئة على التقدير الأول أو الثاني صالحة للتقييد، إذن، فلا يمكن التمسك بإطلاق اسم الموصول، لأنّ المقام يدخل في المبهم المقترن بما يكون صالحاً لتقييده، إذن يكون مجملاً ولا يمكن التمسك بإطلاقه.

الجواب الثاني: وحاصله^(١): إنّ التكليف ينظر على نحوين؛ فتارة ينظر بالمعنى المصدرى، وأخرى ينظر بنحو مدلول اسم المصدر كما هو الحال في سائر المواد.

فالتكليف إنّ نُظر إليه نظرة مصدرية، يكون مفعولاً مطلقاً، وإنّ نُظر إليه نظرة اسم المصدر، لا يكون مفعولاً مطلقاً، لأنّه بهذا اللحاظ يغيّر المصدر ويكون شيئاً آخر وراء المصدر، وحينئذ يكون بقوة

(١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٣، ص ١٢١.

المفعول به، لأن النسبة تكون نسبة الفعل إلى ما يغير مبدأه، وحينئذٍ بحملنا للتكليف على هذه النظرة الثانية، يكون تطبيق اسم الموصول «ما» على «الفعل والمال والتكليف» على حدٍّ سواء، لأنَّ كلاً منها يكون مفعولاً به.

وجوابه: هو أنَّ ما أُفيد لا يمكن أن يكون جواباً في المقام، وذلك لأنَّه وإن كان صحيحاً يمكن أن يؤخذ التكليف بنحو اسم المصدر، إلَّا أنَّ ذلك لا يكون إلَّا بنحو من العناية والاعتبار، وذلك لأنَّ هذه النسبة تستدعي أن يكون طرفها المفعول به مغايراً مع مبدأ الاشتقاق في اسم الموصول «ما آتاها».

والمغاير تارة يكون حقيقياً «كالمال والفعل»، فإنَّ كلاً منهما مغاير حقيقة للتكليف في قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا أَتَتْهَا﴾، ولذلك فإنَّ تطبيق اسم الموصول على كل منهما «الفعل والمال» لا يحتاج إلى أكثر من التمسك بإطلاق اسم الموصول، لأنَّ مصداقية هذا الفرد «المال أو الفعل» ثابتة وجداناً، وكونه مغايراً أيضاً ثابت وجداناً.

وتارة أخرى تكون المغايرة عنائية، لا حقيقية، كالمغايرة بين المصدر واسم المصدر، فإنَّهما في الحقيقة شيء واحد، والفرق بينهما عنائي ولحاظي، ولذلك فلا يمكن أن يُتمسك بإطلاق اسم الموصول في المقام لإثبات هذا الفرد العنائي، بل لا بدَّ من قرينة تدلُّ عليه، ولذلك كان هذا الجواب غير صحيح.

والجواب الصحيح هو أن يُقال: إنَّ هذه المشكلة - يعني: عدم معقولية تطبيق اسم الموصول على «المال والفعل والتكليف» - إنما نشأت من لغة علم الأصول ولم تنشأ من اللغة الأولية للمحاورة، لأنَّنا

اعتدنا في الأصول أن نعبر عن الحكم بالتكليف، ومن هنا قيل: بأنه إذا كان اسم الموصول «ما» يشمل التكليف المشكوك، يعني: يشمل الحكم المشكوك، فإذا حملنا التكليف على الحكم فلا يلزم اتحاد المفعول مع مبدأ الاشتقاق، لأن التكليف مغاير مفهوماً للحكم وإن كان التكليف من العناوين الثانوية المنطبقة على الحكم، لأن الحكم هو الجعل والإنشاء، وهذا ينطبق عليه عنوان الكلفة، وتعبيرنا بأحدهما عن الآخر لا يغير حقيقتهما أنهما متغايران مفهوماً، وحينئذ يكون معنى الآية الكريمة: «لا أكلفك إلا بالحكم الذي أوصله إليك»، والمفعول هنا الذي هو الحكم مغاير مع مبدأ اشتقاق المفعول به في الآية، وبذلك ترتفع الشبهة، ويتم الاستدلال بالآية الكريمة على المطلوب.

غاية الأمر، يكون الاستدلال بها بالإطلاق، لأن الآية لم ترد في خصوص التكليف، بل قال تعالى: ﴿مَّا أَتَيْنَاهَا﴾، سواء كان مالا أو فعلاً أو تكليفاً.

وإن شئت قلت: إن هذه المشكلة نشأت من لغة علم الأصول، حيث اعتاد الأصوليون أن يعبروا عن الحكم بالتكليف، وحيث ورد في الآية قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ﴾، فتوهم أنه لا يمكن أن يشملها إلا إذا كان مفعولاً مطلقاً، وحينئذ تتغاير مادة الكلفة في الآية مع الحكم والجعل مفهوماً، فيصح وقوعه مفعولاً به لفعل «لا يكلف» على حدّ وقوع «المال والفعل».

ثم إنه قد وقع الكلام في مفاد هذه الآية، في هل أنه سنخ مفاد ينفي وجوب الاحتياط، أو أنه سنخ مفاد لو تمّ وجوب الاحتياط، لكان حاكماً عليه ورافعاً لموضوعه؟.

ومعرفة سنخية هذا المفاد تتوقف على فذلكة، وهي أن نعرف أنَّ المتيقن من قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ﴾، هل الكلفة في مورد الشيء، أو أنَّ الكلفة بسبب هذا الشيء؟.

وبعبارة أخرى: هل يقول: إنَّ الشيء الذي لم أبيّنه لا أكلف بسببه، يعني: لا أنشئ كلفة منه؟. فإذا كان هذا معنى البراءة المستفاد من الآية، فحينئذٍ لا يكون هذا المفاد حاكماً على أدلة وجوب الاحتياط ولا معارضاً لها، بل هي تكون حاكمة عليه، لأنّها تثبت كلفة، لا سبب التكليف الواقعي المشكوك، بل بسبب وجوب الاحتياط فلا يعارض ذلك مع الآية الكريمة.

إذن، فهل يقول: إنَّ هذا هو معنى البراءة، أو أنّه يقول: إنّه لا كلفة في مورد التكليف غير الواصل، سواء كان بسببه أو بسبب آخر، فإن كان هذا هو مفاد الآية، حينئذٍ، هذا المفاد ينفي وجوب الاحتياط لا محالة، لأنَّ وجوب الاحتياط لو تمَّ لاستوجب كلفة في مورد التكليف غير الواصل، وحينئذٍ يكون مثل هذا لو تمَّ طرفاً للمعارضة مع قاعدة البراءة المستفاد بهذا المفاد الثاني.

ولا يبعد أن يكون المنفي في قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ﴾، هو الكلفة في مورد هذا الشيء غير المأتي، سواء كان ناشئاً منه أو من غيره، فإنّه كما يناسب المال والفعل، حيث إنَّ الكلفة لم تنشأ من نفس المال أو من نفس الفعل، فكذلك يناسب التكليف، بحيث يقول: «الحكم الذي لم يصلك لم أجعل عليك كلفة بالنسبة إليه»، كما يقول: «المال الذي لم أقدرك عليه لم أجعل كلفته عليك»، وعليه: تكون هذه الآية مثبتة لقاعدة البراءة النافية لوجوب الاحتياط.

ثمَّ إنَّ هذا اللسان المستفاد من الآية الكريمة، هل يشمل

الشُّبُهَات الحَكْمِيَّة والمَوْضُوعِيَّة، أو أَنَّهُ يَخْتَصُّ بِالْحَكْمِيَّة؟ يَعْنِي: مَا الْمَقْصُودُ مِنَ الْإِيْتَاء، هَلْ هُوَ مَا يَكُونُ مَخْتَصًّا بِالشُّبُهَاتِ الحَكْمِيَّة، لِأَنَّ إِيْتَاءَ الْكِبْرَى هِيَ مِنْ وَظِيفَةِ الْمَوْلَى، أَوْ أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْإِيْتَاءِ هُوَ الْإِيْتَاءُ بِمَا هُوَ مَكُونُ الْكَوْنِ وَخَالِقُ الْعِبَادَةِ؟ فَحِينَئِذٍ كَمَا يَكُونُ بَيَانُ الْكِبْرَى بِيَدِ الْمَوْلَى، أَيْضًا يَكُونُ بَيَانُ الْمَوْضُوعِ بِيَدِهِ، فَإِنَّ أَيْ عِلْمَ يَقَعُ عَلَى الْمَكْلُوفِ إِنَّمَا هُوَ مِنْ فَيُوضَاتِ الْمَوْلَى، وَالْمُنَاسِبُ مَعَ مَقَادِ الْآيَةِ هُوَ الْإِيْتَاءُ بِالْمَعْنَى الثَّانِي، أَيْ الْإِيْتَاءُ التَّكْوِينِي، لِيَشْمَلَ الشُّبُهَاتِ الْمَوْضُوعِيَّة، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْإِيْتَاءَ يَنْسَبُ إِلَى الْمَوْلَى، وَهُوَ مِنَ الْأُمُورِ التَّكْوِينِيَّةِ وَكَذَلِكَ الْفِعْلُ.

إِذْنًا، هَذِهِ الْآيَةُ الْكَرِيمَةُ تَدُلُّ عَلَى نَفْيِ وَجُوبِ الْإِحْتِيَاطِ، وَإِجْرَاءِ الْبَرَاءَةِ فِي الشُّبُهَاتِ الحَكْمِيَّةِ وَالْمَوْضُوعِيَّةِ، وَسَوَاءٌ كَانَتِ الشُّبُهَةُ وَجُوبِيَّةً أَوْ تَحْرِيمِيَّةً.

نَعَمْ، لَا يَبْعَدُ عَدَمُ وَجُودِ إِطْلَاقِ فِيهَا لَمَّا قَبْلَ الْفَحْصِ، وَخُصُوصًا فِي الشُّبُهَاتِ الحَكْمِيَّةِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ التَّكْلِيفَ إِذَا فَرضْنَا أَنَّ مَدَارَكَهَ كَانَتْ مَوْجُودَةً فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَفِي السُّنَّةِ الشَّرِيفَةِ، فَلَا يَبْعَدُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْإِيْتَاءَ مَوْجُودٌ، لِأَنَّ إِيْتَاءَ كُلِّ شَيْءٍ بِحَسَبِهِ، فإِجْرَاءُ الْبَرَاءَةِ يَكُونُ بَعْدَ الْفَحْصِ.

وَمِنَ الْآيَاتِ الَّتِي اسْتَدَلَّ بِهَا عَلَى الْبَرَاءَةِ الشَّرْعِيَّةِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾.

وَتَقْرِيبَ الْاسْتِدْلَالِ بِهَا، أَنَّ الْمَوْلَى سَبْحَانَهُ نَفَى التَّعْذِيبَ وَالْعِقَابَ إِلَّا فِي حَالَةِ إِرسَالِ الرُّسُلِ، وَهَذَا وَإِنْ كَانَ مَعْنَاهُ اللَّفْظِي يَخْتَصُّ بِبَعْثَةِ الرُّسُولِ، وَلَكِنْ بَعْدَ حَمَلِ إِرسَالِ الرُّسُلِ عَلَى الْمَثَالِيَةِ بِمُنَاسَبَاتِ الْحُكْمِ وَالْمَوْضُوعِ الْمَرْكُوزَةِ فِي الذَّهْنِ الْعَرَفِيِّ، يَكُونُ

المعنى حينئذٍ، حتَّى يتم البيان ونقيم الحجَّة، فيستنتج من ذلك أنَّ العقاب منوط بالبيان، بحيث إنَّه لا عقاب بدون بيان.

والخلاصة: هي أنَّ الله سبحانه ينفي التعذيب إلَّا في حالة إرسال الرُّسول، وهو وإن كان بمعنى بعثة النَّبي ﷺ إلَّا أنَّه بعد حمله على المثالية، يكون المعنى حينئذٍ: حتَّى نقيم الحجَّة ويتمَّ البيان، ومعه يستنتج أنَّ العقاب منوط بالبيان، إذن فلا عقاب بدون بيان.

وقد يستشكل على هذا الاستدلال، بأنَّ الآية غاية ما تدلُّ عليه: هو نفي فعلية العقاب، وهذا أعم من المقصود، لأنَّ عدم وقوع العقاب قد يكون لعفو ربَّاني، مع أنَّ المقصود هو أن يكون نفي العقاب على القاعدة، بمعنى: أن لا يكون معرضاً للعقاب، وهذه الآية لا تنفي المعرضية، وإنَّما تنفي الفعلية.

ويمكن أن يُجاب عن هذا الاستشكال: بأنَّ هذا السياق من تركيب الجملة يستعمل عرفاً في مقام بيان أنَّ هذا المنفي ليس من شأن المتكلِّم، فإنَّ الآية الكريمة لم تقل: أنا لم أعذب، وإنَّما قالت: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ﴾، ومن استقراء النظائر عرفاً يُستنتج أنَّ المنفي ليس من شأن المتكلِّم، من قبيل أن يقول المتكلِّم: «أي سؤال أو أي حاجة فلا ألبِّيها»، إذن، فبضم هذا الظهور السياقي يثبت المطلوب.

وبحسب الحقيقة، إنَّ هذا اللُّسان - أي لسان الآية الكريمة - هو أحد السنة الترخيص في الشُّبهات البدوية في حالة عدم وصول البيان.

وإن شئت قلت: إنَّه أحد السنة الترخيص والإباحة ورفع المسؤولية عرفاً.

وقد استُشكل على الاستدلال بالآية أيضاً: بأنَّ الآية الكريمة

ناظرة إلى العقاب الدنيوي وإلى سيرة الله سبحانه في الأمم الخالية، وأنه تعالى لم يكن ينزل عقابه على أمة من الأمم إلا بعد أن يرسل إليهم رسولاً، ويقيم عليهم الحجة، بينما نحن كلامنا في العقاب الأخروي، وحيث يكون مفاد الآية أجنبياً عن المطلوب.

وأجيب عن هذا الاستشكال: بأنه في غير محله، لأنه مضافاً إلى أنه لا يوجد في الآية الكريمة ما يوجب كون النظر فيها إلى خصوص العقاب الدنيوي إلا مجيء العبارة بصيغة الفعل الماضي، إلا أن مجيئها كذلك كان لأجل حفظ ذلك المدلول السياقي، فلا قرينة فيها لاختصاص العذاب بالدنيوي، بل إن سياقها ينسجم مع العقاب الأخروي، حيث وردت في سياق قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾^(١)، مع أنه في الحياة الدنيا قد يؤدي وزر شخص إلى وزر شخص آخر كما في أكل مال اليتيم، فإنه يؤثر على ذرية الآكل.

نقول: إن النكته واحدة في أنه تعالى لا يعاقب العقاب الدنيوي أو العقاب الأخروي من دون بيان، لأن العرف لا يفرق بين العقابين من هذه الناحية.

ثم إنه لو تم الاستدلال بهذه الآية، فمن الواضح أنها إنما تدل على أن العقاب منوط بتتمة البيان من قبل الشارع، لأن الرسول هنا - بعد إلغاء الخصوصية - كأنه صار تعبيراً عن إقامة المولى للحجة من قبله، سواء كان برسول أو بإمام أو براؤ من الرواة مثلاً.

وأما الوصول إلى المكلف فإنه لا يمكن أن يستفاد ويستنتج من هذه العبارة، بل غاية ما يستنتج منها، أن المولى لا يعذب إلا إذا

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٦٤.

أقام من قبله الحجّة، فإذا أقامها، ولعارض خارجي لم تبصل إلى المكلف، لا يمكن التعدي من الآية إلى هذا المورد الخاص، فلا يُستفاد من الآية إناطة العقاب بالوصول الخارجي، بل يستنتج منها إناطة العقاب بإقامة البيان بالنحو المناسب من المولى، وهذا لا يفيدنا في محل الكلام.

نعم، هذا يفيد فيما لو أحرزنا بأن المولى لم ينصب بياناً، وأمّا لو احتملنا أنّه نصب بياناً، فمثل هذا لا يكون مشمولاً لهذه الآية.

ومن جملة الآيات التي استدل بها على البراءة الشرعية قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَمْرُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعُمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْسَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِزْيِرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (١).

إنّ الله تعالى علّم نبيّه ﷺ بهذه الآية طريقة المحاجة مع أهل الكتاب الذين كانوا يحرمون أشياء كثيرة من دون أن ينزل هدى وسلطان بذلك، فهذه الآية تقول: حاججهم بهذا اللسان، وهو أنّ عدم الوجدان يدلّ على عدم الوجود، وأنّ عدم الوجدان يكفي في التخلص ممّا تدّعون من المحرمات في المقام، فكلّ ما لم يوجد دليل على تحريمه لا يحكم عليه بالحرمة.

وهذا الاستدلال غير تام، وذلك؛ أمّا أولاً: فلأنّ عدم الوجدان من قبل النّبي ﷺ يكون دليلاً قطعياً على عدم الوجود، وبالتالي على عدم التحريم واقعاً، لا أنّه أصل عملي، فكيف يمكن أن يُقاس على ذلك عدم الوجدان في حق فقيه، إذ الآية ليست في مقام جعل حكم

(١) سورة الأنعام، آية ١٤٥.

ظاهري، مضافاً إلى عدم كونها مناسبة لمقام التخاصم مع أهل الكتاب فيما يدعون؟

وثانياً: إنَّ عدم الوجدان عند النَّبِيِّ ﷺ لو سُلِّمَ أَنَّهُ لم يكن دليلاً قطعياً على عدم التحريم، فهو دليل قطعي على الأقل على عدم البيان، فكيف يُقاس محل الكلام به ونحن نحتمل وجود البيان؟.

وثالثاً: إنَّ عدم الوجدان قد يكون نكته هي الرجوع إلى عمومات الحل، من قبيل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^(١)، والدليل الَّذي قام على تحريم بعض الأشياء يكون تخصيصاً لتلك العمومات الَّتِي دَلَّتْ على الحل.

فحينئذٍ نقول: عدم الوجدان الَّذي جعل نكته العنان، هل هو بلحاظ الرجوع إلى عمومات الحل، أو بلحاظ جريان البراءة؟ وكونه بلحاظ جريان البراءة هو أول الكلام، لأنَّ مورد الآية الطعام: ﴿عَلَى طَائِعٍ يَطْعَمُهُ﴾، وهذا مشمول لقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾، إذن، فالاستدلال بهذه الآية على المطلوب غير تام.

ومن جملة الآيات الَّتِي استُدل بها على البراءة الشرعية:

قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ حَتَّى يَبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١١٥)

وتقريب الاستدلال بهذه الآية هو أن يُقال: إنَّ الإضلال في الآية احتمل فيه احتمالان:

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٩.

الاحتمال الأول: هو أن يكون الإضلال بمعنى: أنه سيجعلهم ضالين.

الاحتمال الثاني: هو إيجاد للضلال، ولكن لا بمعنى: إيجاد الضلال. حقيقة، بل بمعنى: إيجاد نوع من العقاب، كالخذلان والترك، ولهذا سُمِّي السبب باسم مسبيه، فإنَّ الله قد يعاقب بالخذلان والإعراض الذي يؤدي إلى الضلال، ولا يكون ذلك قبيحاً منه، لأنَّه عقاب على معصية سابقة، وعلى كل، فقد أُنِيط هذا في أن يبين لهم، وظاهر ذلك أن يصل إليهم، لأنَّ مجرد إصدار البيان لا يكون بياناً لهم، بقرينة قوله تعالى: ﴿لَهُمْ﴾ في قوله تعالى: ﴿حَقٌّ يَبَيِّنُ لَهُمْ﴾ وهذا هو معنى البراءة.

والظاهر أنَّ الاستدلال بهذه الآية تام، لأنَّ الله لا يعاقب وليس من شأنه أن يعاقب، فإنَّ سياق هذه الآية مثل سياق قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَقٌّ نَبْعَثُ رَسُولًا﴾.

ثمَّ إنَّه لو تَمَّت دلالة الآية على المطلوب، فهل تكون دلالتها هذه حاكمة على دليل وجوب الاحتياط لو قام دليل على وجوب الاحتياط؟ أو أنَّها تدلُّ على مجرد البراءة وأنَّه لا بيان، بحيث لو تَمَّ دليل على وجوب الاحتياط حينئذٍ لكان حاكماً عليها ورافعاً لموضوعها؟.

وبيان ذلك موقوف على ما يُستفاد من قوله تعالى: ﴿حَقٌّ يَبَيِّنُ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾، فهل يُراد ما يتقون بالعنوان الأولي، أو بالعنوان الثانوي؟.

فإن كان الأول، فمن الواضح أنَّ ما يُتقى أولاً وبالذات إنما هو التكليف الواقعي، وإنَّ كان الثاني، كان أعم من الواقعي والظاهري،

فيشمل الحكم الظاهري بوجوب الاحتياط، إذن، فعلى الأول يكون معنى الآية: «حتَّى يتبين لهم حال الحكم الواقعي»، وهذا ينفي بنفسه وجوب الاحتياط، لأنَّ وجوب الاحتياط لا يكون مبيناً للحكم الواقعي، بل يكون منجزاً للحكم المشكوك على مشكوكيته.

وأما بناءً على المعنى الثاني. فقد يُدعى أنَّ دليل وجوب الاحتياط يكون رافعاً لموضوع البراءة، لأنَّ الاحتياط يكون بياناً ظاهرياً، ويبين أنَّ المخالفة الاحتمالية ممَّا يُتَّقَى منها ولو اتقاء استباقياً.

ولا ينبغي الاستشكال، في أن أظهر هذين الأمرين هو: الحمل على الاتقاء النفسي، لأنَّ ظهور الآية الكريمة في الإضلال بلحاظ «ما يتقون»، وما يكون منشأ للعقاب، إنَّما هو بلحاظ مخالفة الواقع لا الظاهر، «فما يتقون» أخذ بما هو منشأ للعقاب، والمؤاخظة أنيطت بأن «يبين»، وهذا لا يكون إلاً بلحاظ الواقع، وحيثُ تكون دلالة هذه الآية على نفي وجوب الاحتياط تامة.

والحاصل: هو، أنَّ الإضلال، سواء أخذ بمعنى تسجيلهم في الضالين، أو بمعنى خذلانهم والإعراض عنهم المؤدِّي إلى إضلالهم، فقد أنيط هذا بالبيان لهم، وظاهره إناطة العقوبة بالبيان لهم، وهو معنى البراءة، وهذه الآية تكون من ألسنتها، بل بناءً على المعنى الأول: تكون مادة الضلال قرينة على ذلك، كما أنَّ البيان لهم ظاهر في الوصول والعلم وليس مجرد الصدور، فالاستدلال بالآية على المطلوب تام.

نعم، يبقى الكلام في أنَّ مفاد هذه البراءة، هل هو منافٍ لدليل الاحتياط وحاكمٌ عليه، أو أنَّه محكوم له؟.

والظاهر أنَّه لو أُريد بقوله تعالى: «يتقون» ما يتقونه بالعنوان الأولي، فهو مختص ببيان الحكم الواقعي، وإن أُريد به ما يتقونه بالعنوان الثانوي، فيشمل حينئذٍ الحكم الظاهري بإيجاب الاحتياط، فتكون البراءة المستفادة من الآية مرتفعة بدليل الاحتياط.

ولكن لا ينبغي الاستشكال في أن أظهر هذين الأمرين من «ما يتقون» هو الأول دون الثاني، بقرينة أنَّ الإضلال والعقاب إنما يكون بلحاظ مخالفة الواقع لا الظاهر، وبهذا تكون دلالة الآية على نفي وجوب الاحتياط تامة.

الاستدلال على البراءة بالسُّنة

وقد استُدل من السُّنة بعدة روايات:

منها: قوله ﷺ: «كل شيء مطلق حتَّى يرد فيه نهى»^(١).

والتقريب الساذج لهذه الرواية، أنَّ مفادها التوسعة وإطلاق العنان ما لم يرد فيه نهى، ومع عدم وصول النهي لا يتحقق الورود، وهذا معناه البراءة الشرعية.

وتحقيق الكلام في الاستدلال بهذه الرواية يستدعي الكلام في مرحلتين:

المرحلة الأولى: في أنَّ الورود الَّذي جعل غاية في المقام «حتَّى يرد فيه نهى»، هل هو بمعنى الوصول، أو بمعنى الصدور؟.

فإن كان بمعنى: الوصول، دلَّت الرواية حينئذٍ على ثبوت الإطلاق والتوسعة عند عدم الوصول، وهذا هو المطلوب في البراءة.

وإن كان الورود بمعنى: الصدور، فحينئذٍ، هذه الرواية لا تفيد في صورة الشك في الصدور، لأنَّه لا يمكن التمسك بمفاد الرواية،

(١) الوسائل: الحر العاملي، ج ١٨، ب ١٢ من صفات القاضي، ص ١٢٧ - ١٢٨. من لا يحضره الفقيه: الصدوق، ج ١، ص ٢٠٨، ح ٢٢.

لأنَّه يكون حينئذٍ من باب التمسك في الشبهة المصداقية، لأنَّه لم يحرز أنَّه لم يرد فيه نهى.

وعليه: إذا لم يشخص الورود بأيّ المعنيين، حينئذٍ تكون الكلمة مجمّلة، ويكفي هذا لإسقاط الاستدلال بها.

وقد ذكر في المقام وجهان لاستظهار أنَّ «الورود» بمعنى: الوصول.

الوجه الأول: هو أنَّ الورود سنخ معنى يستبطن دائماً موروداً عليه، وليس معنى قائماً بنفسه بالفاعل دون مفعول ومورود، ومن الواضح أنَّ الصدور سنخ معنى يتقوم بالفاعل من دون حاجة إلى افتراض مفعول، بخلاف الوصول، فإنَّه سنخ معنى يتقوم بالفاعل وهو الواصل والموصول إليه، إذن، مفهوم الورود يتطابق مع الوصول لا مع الصدور، لأنَّه سنخ مفهوم لا يكتفي بالفاعل، فيتعين حمل الورود في المقام على الوصول.

وهذا الكلام في غير محله، لأنَّ كَوْنُ الورود يستبطن وروداً عليه، لا يعني أن يكون بمعنى: الوصول إلى المكلف، بل يحتمل أن يكون المورود عليه هنا نفس متعلق النهي «حتّى يرد فيه نهى»، فالنهي وارد على المادة، أي على متعلق المورود عليه كما يناسب مع قوله: «يرد فيه».

ويحتمل أن يكون الورود بمعنى الوصول على المكلف، ولكن لا بنحو الانحلال، بحيث كل مكلف تعلق له ورود خاص به، بل ورود على جنس المكلفين، أي على الأمة، على نحو الإجمال، فإذا فرض أنَّه صدر من رسول الله ﷺ خطاب وأوضحه للصحابّة، فيُقال: إنَّ هذا الخطاب ورد للأمة بالنظر المجموعي وإن كان بلحاظ كل فرد فرد

لا يكون وروداً عليه، إذن، فيكون بمعنى الصدور، ومعه لا يكون مساوفاً مع البراءة، ومعه لا يكون هذا الوجه تاماً.

الوجه الثاني: هو أن يُقال: إنَّ الإطلاق في قوله ﷺ: «كل شيء مطلق»، فيه ثلاثة احتمالات.

الاحتمال الأول: هو أن يكون الإطلاق هنا، بمعنى: حكم العقل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، إذن، فالإطلاق عقلي، ويكون البيان الشرعي إرشاداً إليه.

وهذا الاحتمال خلاف الظاهر في خطاب الشارع، لأنَّ حمل الكلام على الإرشادية وسنخه عن المولوية بلا موجب، لأنَّ الأصل في ظاهر الخطاب الصادر من الشارع هو المولوية.

الاحتمال الثاني: هو أن يكون المراد من الإطلاق، الترخيص المولوي، ولكن بحيث يكون مفاده حكماً واقعياً بالإباحة والترخيص.

وهذا الاحتمال غير معقول، أو غير عقلاني، وذلك لأنَّ الورد الذي جعل غاية للإباحة، إمَّا أن يُراد به الوصول، أو يُراد به الصدور، وعلى كلا الوجهين لا يعقل هذا الاحتمال، لأنَّه إن كان الورد بمعنى: الوصول والعلم، فإنَّه لا يعقل جعل حكم واقعي بالإباحة مشروطاً بعدم العلم بالحرمة، لأنَّ هذا معناه: أنَّه يتربح ثبوت الحرمة في الواقع، وفرض واقعية الإباحة لا يناسب مع فرض كون غاية هذه الإباحة عدم العلم بالحرمة الواقعية، وإن كان الورد بمعنى: الصدور، فتكون العبارة حينئذٍ: «كل شيء مباح واقعاً ما لم يصدر عنه منع واقعاً»، فإنَّ هذا لا معنى له، لأنَّه إن أُريد بذلك تقييد الإباحة الواقعية بعدم المنع الواقعي، فهذا معناه: أخذ عدم أحد الضدين شرطاً في الضد الآخر، لأنَّ الإباحة الواقعية مع المنع

الواقعي ضدان، وأخذ عدم أحد الضدين مقدمة للضد الآخر أو قيداً في موضوع الضد الآخر غير معقول كما عرفت في محله.

وإن أُريد من هذه العبارة مجرد بيان مطلب واقعي، وهو أنه متى لم يكن هذا الضد موجوداً، وهو الحرمة والنهي، فالضد الآخر، وهو الإباحة يكون ثابتاً، من باب أن عدم أحد الضدين يكون ملازماً مع وجود الضد الآخر.

إن أُريد هذا، فهو لغو من الكلام، فإذا لم يكن هناك منع فالإباحة تكون ثابتة لا محالة، وبهذا يسقط هذا الاحتمال.

الاحتمال الثالث: هو أن يكون الإطلاق حكماً مولوياً بالترخيص الظاهري الذي هو مقصودنا في المقام، وهذا ما نسميه بالبراءة الشرعية، وحينئذ لا معنى لأن نجعل أصالة البراءة مقيدة بعدم جعل التحريم، وإنما يتعيّن بعدم وصول التحريم، لأن الحكم الظاهري يكون مقيداً بعدم الوصول لا بعدم الحكم الواقعي، لأن الذي يناسب البراءة الظاهرية هو الشك لا العلم، وبذلك يتم الاستدلال بهذه الرواية.

نقول: إن هذا الوجه الثاني غير تام، وذلك لأننا نختار الاحتمال الثاني، ونقول بتماميته، وحينئذ تكون كلمة «الورود» مرددة بين الصدور، والوصول، لا أنها متحققة في الوصول كما هو ظاهر الاحتمال الثالث، ومع التردد تكون مجعلة، وحينئذ يبطل الاستدلال بها، ولا موجب لإبطال الاحتمال الثاني، لأنه يناسب مع جعل الورود في المقام غاية بعد الالتفات إلى نكتة، وهي أن الغاية هي ورود النهي الذي هو عبارة عن الخطاب الكاشف عن الحرمة الشرعية، يعني: أن عالم النهي عالم الإبراز والكشف.

وبعبارة أخرى: إنَّ إرادة الترخيص الواقعي لا محذور فيها، لأنَّ المراد بالنهي الخطاب المبرز لا الحرمة المبرزة، لأنَّه اسم له، ولهذا لو جعل الحرمة في نفسها ولم يبرزها لا يُقال لذلك: نهى، وعليه يكون معنى الرواية: «كل شيء مطلق حتَّى يرد الخطاب المبرز للتحريم»، وحينئذٍ فأيَّ محذور في أن يفرض في المقام أنَّ الإباحة الواقعية مقيدة لا بعدم التحريم الواقعي، بل بعدم صدور أو بعدم وصول الخطاب التحريمي، وهذا يلزم أن يكون نفس التحريم الواقعي مقيداً بعدم وصول نفسه؟

وقد بينا في بحث أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، أنَّه معقول أخذ العلم بالكاشف في موضوع المنكشف، وذلك بأن يقيد الحكم بوصول الخطاب ويبرزه من طريق مخصوص، وليس في ذلك دور ولا خُلف، وإنَّما المستحيل هو أن يؤخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم، وحينئذٍ لا مانع من افتراض أنَّ الإباحة تكون إباحة واقعية • ومقيَّدة بعدم ورود الخطاب الكاشف عن التحريم، سواء أردت بالورود «الصدور أو الوصول».

وقد تصوَّر الشيخ الأنصاري «قده»^(١) في مقام تصحيح مقالة المحدثين من علمائنا: إنَّ الأحكام الشرعية مقيدة بوصول خطاباتِها عن طريق الأئمة عليهم السلام لكي لا يكون الأخذ بها من غير هذا الطريق حجةً، وهذا معقول ثبوتاً وإن لم يدلَّ عليه دليل إثباتاً.

ومن المحتمل أن يكون مفاد الرواية: هو أنَّ الأصل في الأشياء ما لم يحكم الشارع هو، الإباحة لا الحظر، وتكون حينئذٍ أجنبية عن محل الكلام.

(١) الرسائل: الأنصاري، ج ١، ص ٣٧٠ - ٣٧١ - ٤٠٦ ط جامعة المدرسين.

والحاصل: هو أنه قد استُدل على البراءة الشرعية من السُّنة بحديث: «كل شيء مطلق حتَّى يرد فيه نهى»^(١) بتقريب: أن مفاد هذه الرواية الإطلاق والتوسعة ما لم يرد نهى.

والتحقيق هو أن الاستدلال بهذا الحديث وبهذه السذاجة غير تام ما لم يتمم بمرحلتين.

المرحلة الأولى: هي أن يكون المراد من الورد في الرواية: الوصول لا الصدور، وإلَّا فلو بقي المراد من الورد مردداً بين الوصول والصدور لبقيت الرواية مجملة، ومع الإجمال لا يتم الاستدلال بها.

وقد ذكر وجهان لاستظهار أن المراد من الورد هو الوصول.

الوجه الأول: هو ما قيل من أن الورد سنخ معنى يستبطن الوفود على الشيء، إذن، فهو معنى نسبي لا بد له من طرف يُضاف إليه، إذن، فلا يطلق على مجرد الصدور.

وأجيب عنه: بأنه ليس هناك شيء يعيّن أن يكون الملحوظ بالورد هو وفود النهي على المكلف، بل لعلّ الملحوظ هو وفوده على الشيء نفسه كما يناسبه قوله: «يرد فيه»، إذن، فالنهي وارد على المادة، والمادة هي المورد عليه.

ولو سلّم كُزن الملحوظ بالورد هو المكلف، فإنّه من المحتمل قوياً أن يكون الملحوظ هو إرادة الوفود على جنس المكلف، أي

(١) من لا يحضره الفقيه: الصدوق، ج ١، ص ٣١٧، ح ٩٣٧.

الوفود على الأمة وليس على كل مكلف مكلف، وحيثئذ يكون الوفود بمعنى: الصدور، ومعه لا يكون مساوفاً مع البراءة الشرعية.

الوجه الثاني: لاستظهار إرادة الوصول من الورد هو أن يقال: إن الإطلاق في قوله: «كل شيء مطلق»، إمّا أن يُراد به الإرشاد إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وإمّا أن يُراد به الترخيص المولوي الواقعي، وإمّا أن يُراد به الترخيص الظاهري. والاحتمال الأول، خلاف ظاهر مولوية الخطاب الصادر من الشارع.

والاحتمال الثاني، لا يناسب مع كُؤن الغاية ورود النهي، سواء أريد بالورد الصدور أو الوصول، لأنّ الأول إن أريد به تقييد الإباحة الواقعية بعدم النهي الواقعي فهو محال، لأنّه يكون من باب أخذ عدم الضد قيدا في موضوع الضد الآخر، وإن أريد به مجرد بيان مطلب واقعي، بمعنى: أنّه متى لم يكن هذا الضد موجوداً وهو الحرمة والنهي، فالضد الآخر وهو الإباحة ثابت، وهذا لغو من الكلام.

وإن أريد الثاني وهو الوصول، فهذا يستلزم تقييد الحكم الواقعي بالإباحة، بعدم العلم بالحرمة، وهذا معناه تقييد الحرمة الواقعية بالعلم بها، وهو من باب أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه.

وبهذا يتعيّن أن يُراد من الإطلاق في قوله ~~كل شيء~~: «كل شيء مطلق» الترخيص الظاهري، وهو لا يناسب أن تكون الغاية فيه عدم صدور النهي، بل يناسب أن تكون الغاية فيه هي عدم وصوله والعلم به، لأنّ الأحكام الظاهرية مغيّاة بالعلم لا بالواقع.

وأجيب عنه أولاً: بأنّ إرادة الترخيص الواقعي لا محذور فيه،

لأنَّ المراد بالنهي، الخطاب المبرز لا الحرمة المبرزة، لأنَّه اسم لها، إذن، فغاية ما يلزم هو، تقييد الحرمة الواقعية بالعلم بخطابها، وقد عرفت في محله إمكان ذلك.

وأجيب عنه ثانياً: بأنَّه لو فرض استحالة التقييد بذلك، أيضاً نقول: إنَّه مجرد بيان لثبوت الحلية الواقعية كلَّما لم يصدر التحريم، ولا يلزم من ذلك اللغوية، بل يفيد الكشف عن ثبوت الحلية الواقعية شرعاً عندئذٍ كلَّما لم يصدر خطاب شرعي بالتحريم، نعم، إنَّ هذا قد يكون منافياً مع ظهور الغاية في المولوية، حتَّى يرد فيه نهْي، فإنَّ فيه نحو إرشاد إلى ما هو ثابت واقعاً، فيكون خلاف الظاهر.

وأجيب عنه ثالثاً: بأنَّه يمكن إرادة الترخيص الظاهري، ومع ذلك فإنَّه لا معيَّن لأن يكون الورود بمعنى الوصول، بل الصدور، ويكون مفاد الرواية حينئذٍ، جعل الترخيص الظاهري والإباحة في الأشياء قبل زمن تشريع الحرام.

إذن: فكما أنَّ الاحتمال الثالث يناسب الوصول فإنَّه يناسب الصدور أيضاً، ولا يلزم تقييد الترخيص الظاهري بعدم الحرمة الواقعية، بل بعدم صدور ما يدلُّ على الحرمة وتشريعها، إذن: فيكون مفاد الرواية هو مفاد القاعدة المشهورة: من أنَّ الأصل في الأشياء الإباحة قبل صدور النهي.

المرحلة الثانية: هي في أنَّ هذه الرواية المغيَّاة بوصول النهي - بناءً على تمامية أحد الوجهين في إثبات البراءة الشرعية - هل يُراد بالنهي فيها خصوص النهي الواقعي، فيكون المعنى: حتَّى يصل النهي الواقعي، أو أنَّه يُراد به الأعم منه ومن النهي الظاهري ولو كان بعنوان الاحتياط؟.

فعلى الأول: يكون مفاد هذه الرواية نفي الاحتياط، وأنه لو تمّ دليل على الاحتياط يكون حينئذٍ معارضاً مع مفاد هذه الرواية، ويكون حاكماً عليه، لأنّ الاحتياط لا يجعل النهي الواقعي واصلاً.

وعلى الثاني: يكون الاحتياط لو تمّ دليله، حاكماً عليها، لأنّه أخذ في موضوع هذه البراءة عدم وصول النهي، ولو بسبب الاحتياط، وهنا قد وصل بسبب الاحتياط.

نقول: إنّه لو تمّت المرحلة الأولى، فلا ينبغي الاستشكال في أنّ الصحيح هو إرادة خصوص النهي الواقعي، وذلك لأنّ النهي في الرواية أضيف إلى موضوع القضية وهو «الشيء» في نفسه، «كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى»، وهذا الشيء لم يتقيّد بالمشكوكية إلّا في طول التحديد الناشئ من الغاية، لأنّ قوله ﷺ: «كل شيء مطلق» ليس فيه عنوان الشك، وإنّما جاء عنوان الشك في التحديد الذي جاء من قوله ﷺ: «حتّى يرد فيه نهى»، ومعه فلا يُعقل أخذ هذا الشك في موضوع الغاية، إذ النهي هنا لا يحدّ إلّا الشيء في نفسه، والحال أنّنا نتكلّم عن موضوع الغاية بأنّه هل هو النهي المتعلق بذات الشيء، أو بالشيء المشكوك؟ وبسبب هذه النكته ينبغي أن يكون النهي متعلقاً بالشيء نفسه.

وحينئذٍ، فلو كانت المرحلة الأولى تامة لكانت المرحلة الثانية تامة أيضاً، إلّا أنّ الاستدلال بهذه الرواية غير تام، لعدم تمامية المرحلة الأولى، مضافاً إلى سقوط الرواية سنداً.

وقد تعرّض صاحب الكفاية «قده»^(١) لرواية: «كل شيء مطلق

(١) الكفاية: الخراساني، ج ٢، ص ١٧٧ - ١٧٩.

حتَّى يرد فيه نهى»، فأفاد ما حاصله: أنَّ الورود في الرواية بمعنى: الصدور، وعليه: لا يكون الحديث كافياً لإجراء البراءة فيما لو شك في صدور نهى، ولذلك اقترح - لتتيمم الاستدلال بالرواية - ضم استصحاب موضوعي ينقح موضوع الإباحة والإطلاق، فإنَّه في الرواية، جعل الإطلاق: «كل شيء مطلق» مقيداً بصدور النهى «حتَّى يرد فيه نهى»، وهذا معناه: أنَّه مقيد بعدم وقوع الغاية، أي إطلاق مشروط بعدم صدور النهى، فإذا شكَّ الفقيه في صدور النهى، يجري في حقه استصحاب عدم صدور النهى، وبذلك يتنقح موضوع الإباحة والإطلاق.

إلاَّ أنَّه قد يُقال: إنَّ التمسك بالاستصحاب يكون هو المؤمن برأسه عن صدور النهى، سواء كان هناك رواية «كل شيء مطلق حتَّى يرد فيه نهى» أو لم يكن، وعليه: فالتمسك بالاستصحاب لا يكون تميماً للاستدلال بالرواية.

ولكن نقول: إنَّه يتم ما قيل: فيما لو كنَّا نريد أن نجري الاستصحاب بلحاظ نفس الحكم الواقعي - أي عدم الحرمة واقعاً - لثبت بذلك الإباحة الواقعية، لأنَّه يكون نفس هذا الاستصحاب مؤمناً إذا تمَّت أركانه، ولسنا بحاجة إلى ضمِّ حديث «كل شيء مطلق حتَّى يرد فيه نهى»، إلاَّ أنَّ المقترح هنا، ليس هو استصحاب عدم الحرمة، بل هو إجراء استصحاب عدم صدور النهى.

وقد أشرنا فيما سبق إلى أنَّ النهى غير الحرمة، لأنَّ النهى هو الخطاب الكاشف عن الحرمة الشرعية، وعليه: فلو أجرينا استصحاب عدم الخطاب، حينئذٍ لا يكون ذلك مؤمناً وحده، ذلك لبقاء احتمال الحرمة موجوداً، بل تكون وظيفة هذا الاستصحاب تنقيح موضوع

الإطلاق المجعول في حديث: «كل شيء مطلق»، ومن هنا، جعل هذا الاستصحاب متمماً للاستدلال.

ثم إنَّ صاحب الكفاية «قده»^(١) علّق على هذا الاستصحاب: بأنّه وإنَّ كان لا بأس بجريانه في كثير من الموارد، ولكن أحياناً لا يمكن جريانه، وذلك في مثل موارد توارد حالتين على الفعل كما لو ورد عليه النهي تارة، والإباحة تارة أخرى، وحينئذٍ يتعذّر تحصيل ثمرة البراءة، لأنَّ الحديث - حسب الفرض - لا يُستفاد منه البراءة، والاستصحاب أيضاً لا يجري، لتوارد الحالتين.

ويمكن أن نفسر كلام صاحب الكفاية «قده» الذي علّق به بتفسيرين:

التفسير الأول: هو أنّه في موارد توارد حالتين، لا يمكن الرجوع إلى الاستصحاب، وذلك للعلم بأنَّ هذا الحديث لا يشمل المورد، وذلك لأنَّ الحديث جعل الإطلاق مغنياً إلى أن يصدر نهْي، ومن الواضح أنّه في مورد توارد الحالتين يعلم بصدور نهْي، ولكن يشك بورود إباحة بعد النهي، ولا يمكن إثباتها بالحديث، ولا بالاستصحاب، بينما كنّا نريد من إجراء الاستصحاب جعل الحديث شاملاً لهذه الحالة، - أي بصدور إباحة - بينما نعلم بأنَّ الحديث لا يشمل هذه الحالة، لأنَّ المغني تحققت غايته، وهي صدور النهي، وعليه: فلا يمكن تميم الاستدلال بالرواية ولو بإجراء الاستصحاب.

التفسير الثاني: وهو ما يظهر من المحقق الأصفهاني «قده»^(٢) في

(١) المصدر السابق.

(٢) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٢، ص ١٩٠.

حاشيته على الكفاية، من أنه في موارد توارد الحالتين لا يتم الاستصحاب المقترح، وذلك لأجل ما قرّر في مكانه، إمّا لأجل التعارض والتساقط، وإمّا لأجل انفصال زمان الشك عن زمان اليقين، بحيث يكون مقامنا من صغريات تلك الكبرى، وحينئذ، أشكل على صاحب الكفاية وقال:

بأنّ توارد الحالتين بهذا المعنى أمر غير معقول في المقام بعد افتراض أنّ الحديث مفاده جعل إباحة على الأشياء كلها حدوثاً، واستمرار هذه الإباحة إلى أن يصدر نهى، ولا يعقل افتراض العلم بالنهي والإباحة وتردد أمر هذه الإباحة بين أن تكون قبل النهي أو بعده، وذلك لأنّ هذه الإباحة إذا افترضنا أنّنا نعلم بطرو حالتين متضادتين - «النهي والإباحة» - وراء الإباحة المزعومة في حديث «كل شيء مطلق»، فيجب أن تكون تلك الإباحة الطارئة بعد النهي، إذ لو كانت قبله للزم اجتماع إباحتين، لأنّ الأولى مفعولة قبل النهي بقوله: «كل شيء مطلق»، فلو كانت الثانية الطارئة أيضاً قبل النهي لاجتمعت إباحتان، وهذا غير معقول.

إذن، فلا بدّ من فرض أنّ الإباحة الطارئة تكون بعد النهي، وبذلك ينحل الإشكال، ولا يبقى تردد في أنّ الإباحة هل هي قبل النهي أو بعده؟ لأنّه بذلك يتعيّن كونها بعده.

وإشكال الأصفهاني «قده» على كلام صاحب الكفاية «قده» غير تام وفي غير محله، وذلك لأنّه:

أولاً: إنّ لا يلزم في فرض توارد الحالتين أن نفرض العلم بطرو إباحة أخرى يعلم بمغايرتها للإباحة الأولى حتّى يُقال: يجب أن تكون بعد النهي، بل، يمكن أن نفرض توارد الحالتين من دون ترتب ذلك،

وذلك بأن يكون لدينا علم بأن هذه المادة ورد عليها النهي في زمان وهي متصفة بالإباحة، وأيضاً نعلم بورود إباحة ولكن لا نعلم بأن هذه الإباحة التي نعلم بورودها، هل هي نفس تلك الإباحة، أو غيرها، فمثلاً: نعلم بصدور نهْي عن «فعل» في السنة السابعة للهجرة، ونعلم أنه كان مباحاً في أيام غزوة خيبر، ولكن لا نعلم هل أن غزوة خيبر كانت قبل السنة السابعة، فتكون الإباحة المعلومة قبل النهي؟، أو أن غزوة خيبر كانت بعد السنة السابعة للهجرة، فتكون هذه الإباحة ناسخة للنهي؟، إذن، هنا يكون الأمر من باب توارد الحالتين، ويكون استصحاب عدم النهي معارضاً باستصحاب بقاء النهي، إذن، تصوير حالة توارد الحالتين لا يتوقف على أن نجزم بأن إحدى الإباحتين مغايرة للأخرى، بل يكفي العلم بها في زمان، مع التردد في أنها نفس الإباحة الأولى أو الثانية أو غيرها؟.

وأما ثانياً: فلو فرضنا أننا نعلم أن الإباحة الثانية غير الإباحة الأولى، ومع هذا نحتمل وجودها معها، وهنا لا محذور في اجتماعهما، لأن الإباحة الأولى إباحة واقعية ناشئة من الملاكات الواقعية، بينما الإباحة الثانية إباحة شبه ظاهرية، أو قل: نصف ظاهرية، مجعولة بحديث: «كل شيء مطلق»، فهي إباحة في مقام تحديد موقف المكلف خارجاً، حيث لا يوجد خطاب من الشارع وخصوصاً بعدما عرفت، أنه لا محذور في اجتماع الإباحة الظاهرية مع الحرمة الواقعية، فهنا أيضاً لا محذور في اجتماع الإباحة الظاهرية مع الإباحة الواقعية.

ثم إن هنا كلاماً ثالثاً لصاحب الكفاية «قده»^(١)، بعد أن اقترح تميم

(١) الكفاية: الخراساني، ج ٢، ص ١٧٧ - ١٧٩.

الاستدلال بالاستصحاب واستشكل فيه بأنه لا يتم في موارد توارد الحاليتين.

قال قده: بأنه قد يُقال: بأنه من باب عدم القول بالفصل، نتعدّي من موارد الشك الساذج في الصدور، إلى موارد الشك في الصدور المقرون بتوارد الحاليتين، حيث لم يوجد من يفرّق بينهما من الفقهاء في جريان البراءة. ثمّ إنه «قده» استشكل في ذلك، بأنّ هذا التعدي في المقام غير ممكن، باعتبار أنّ المدرك هنا هو الاستصحاب.

وهذا الكلام منه له تفسيران:

التفسير الأول: وهو ما نفهمه من العبارة، من أنّ البراءة في موارد الشك في الصدور ثبتت ببركة استصحاب عدم الصدور، ومن الواضح أنّ هذا يكون مفاد أصل، لأنّ الاستصحاب أصل عملي، والإجماع على عدم الفصل القائم بين جريان البراءة في موارد الشك الساذج في الصدور، وبين موارد الشك في الصدور المقرون بتوارد الحاليتين لا يمكن الأخذ به لأنّ الدال على البراءة في الشك الساذج إنّما هو أصل عملي، وهو لا يثبت لوازمه، إذن، فلا يمكن التعدي منه إلى الشك في موارد توارد الحاليتين.

وهذا هو الفرق ما بين محل الكلام، وما بين مورد آخر جعله الأصفهانى «قده» نقضاً على صاحب الكفاية «قده»، من قبيل أنّه يستدل بقوله ﷺ: «كل شيء حلال حتّى يعرف الحرام بعينه»^(١)، على جريان البراءة في الشبهة التحريمية، ولأجل عدم القول بالفصل بين

(١) وسائل الشيعة: الحر العاملي، ج ١٢، باب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

جريان البراءة في الشبهة التحريمية، وجريانها في الشبهة الوجوبية
نتعدّي إلى الشبهة الوجوبية.

نقول: إنّ هذا التعديّ صحيح، لأنّ التعديّ في الشبهة التحريمية
مدلول دليل اجتهادي، وهو رواية عبد الله بن سنان^(١)، لا مدلول
أصل عملي، والإجماع قائم على عدم الفصل ما بين الشبهتين، فإذا
دلّ دليل اجتهادي على البراءة أو الإباحة التي هي قسم من أصالة
البراءة، وهي البراءة في الشبهات التحريمية في أحدهما بالمطابقة،
فإنّه يدلّ على ملازمه بالدلالة الالتزامية على البراءة فيه بلا إشكال،
وأين هذا من محل الكلام؟ لأنّ البراءة هنا لم تثبت إلّا ببركة الأصل
العملي الذي هو الاستصحاب، وهو لا يمكن إثبات لوازمه به.

التفسير الثاني: هو ما ذكره الأصفهاني «قده»^(٢)، وحاصله: أنّ
الإجماع قائم على أنّه إذا جرت البراءة في هذا المورد، جرت في
ذلك المورد أيضاً، وهنا لم تجرِ البراءة في هذا المورد، وإنّما جرى
الاستصحاب.

وكأنّه ناظر في كلامه «قده» هذا إلى حمل الورود في قوله ﷺ :
«كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى»، حمّله على الصدور،
والاستصحاب عبّنا بالإباحة الواقعية، فالبراءة كأصل عملي لم تجرِ
لا حقيقة ولا تعبداً، إذن، فلا موضوع للإجماع على عدم الفصل،
لأنّ الإجماع على عدم الفصل إنّما يكون بين براءة وبراءة.

نعم، لو فرض أنّ الإجماع قائم على عدم الفصل بين مطلق

(١) الكافي: الكليني، ج ٦، كتاب الأطعمة، باب الجبن، ح ١.

(٢) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٢، ص ١٩٠.

التأمين تمّ ذلك، لأنّه قد يحصل التأمين، وحينئذٍ يمكن أن يُقال بالتعدّي من دون أن يلزم أي إشكال حتّى للذي ذكرناه، لأنّ التعدّي مفاد دليل الاستصحاب، وهو دليل اجتهادي ثبت بصحيحة زرارة لا تنقض اليقين بالشك^(١).

هذا كله في دلالة الرواية، فهي ضعيفة دلالة، مضافاً إلى ضعف سندها بالإرسال، حيث أرسلها الصدوق «قده» بلسان: قال الصادق عليه السلام، وهذا لسان لا حجية فيه بناءً على ما هو المختار من عدم حجية المرسل حتّى لو كان يمثل هذا اللسان، إذ لا فرق في الإرسال وعدم الحجية بين أن يقول: قال الصادق عليه السلام أو يقول: روي عن الصادق عليه السلام، فكلا اللسانين إرسال.

ومن جملة ما استدل به على البراءة الشرعية حديث الرفع الذي رواه الصدوق «قده» في الخصال^(٢) عن النبي صلى الله عليه وآله وهذا نصّه:

رفع عن أمّتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق بشفة. والكلام في الحديث يقع في أربعة مقامات.

المقام الأول: في تحقيق حال فقرة الاستدلال وهي: «رفع ما لا يعلمون»، من حيث دلالتها على جريان البراءة.

المقام الثاني: في شمول هذه الفقرة بعد فرض دلالتها على البراءة، للشبهات الحكمية والموضوعية معاً وعده.

(١) وسائل الشيعة: الحر العاملي، ج ١، باب من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

(٢) الخصال: الصدوق، ج ٢، باب التسعة، ح ٢، ط جامعة المدرسين.

المقام الثالث: في فقه الحديث وما يلقيه على ضوء الاستدلال.

المقام الرابع: في سند الحديث.

أمّا الكلام في المقام الأول فنقول: إنّ الاستدلال بهذه الفقرة «رفع ما لا يعلمون»، يكون باستظهار أنّ الرفع في المقام رفع ظاهري، والمقصود منه لباً وواقعاً هو رفع وجوب الاحتياط، فإنّ الرفع يُقابل الوضع، فالرفع الواقعي يقابل الوضع الواقعي، والرفع الظاهري يقابل الوضع الظاهري، والوضع الظاهري عبارة عن تسجيل التكليف وتنجزه بإيجاب الاحتياط، فهذا مرتبة من الوضع الواقعي في طول التكليف الواقعي.

وقد يُستشكل ويُقال: إنّ الرفع هنا كما يمكن أن يكون رفعاً ظاهرياً، كذلك يمكن أن يكون رفعاً واقعياً، بل قد يُقال: إنّ حمل الرفع على الظاهري في المقام خلاف الظاهر، بل لا بدّ بمقتضى ظهور الحديث من حمله على الواقعي.

وبيان هذا الاستشكال ينحل إلى دعويين:

الدعوى الأولى: هي أنّ الرفع في المقام يجب حمله على أنّه رفع واقعي بدعوى: إنّ حمله على الظاهري فيه عناية ومؤنة بحسب مقام الإثبات، والأصل عدمها، وذلك لأنّ الرفع الظاهري ليس رفعاً لما لا يعلم حقيقة، الذي هو التكليف الواقعي، بل هو رفع لوجوب الاحتياط من ناحيته، بينما ظاهر الحديث، أنّ الرفع متعلق بنفس «ما لا يعلم»، والذي هو مشكوك التكليف الواقعي، فإسناد الرفع إلى «ما لا يعلم» يكون مجازاً بناءً على حمله على أنّه رفع ظاهري.

وإذا أريد التخلص من هذا الإسناد المجازي باقتراح: أنّ

الظاهرية تطعم في نفس مادة الرفع فيقال: بأنَّ الرفع مسند إلى نفس «ما لا يعلمون» إسناداً حقيقياً، لكن الرفع ليس حقيقياً، بل هو رفع عنائي، رفع بلحاظ بعض شؤونه، ورفع شبيه الرفع هو رفع مجازي مسامحي، لكن هذا لا يخلصنا من الإشكال، إذن لا بدَّ من إحدى عنائيتين.

إمّا عناية في الإسناد، بحيث يكون مجازاً مع إبقاء كون الرفع رفعاً حقيقياً.

وإمّا عناية في نفس الرفع، بأن نطلق الرفع على ما يشبه الرفع، مع أنَّ الأصل عدم العناية، وحينئذٍ يتعيَّن الحمل على الرفع الواقعي.

الدعوى الثانية: هي أنَّه إذا حُمِل الرفع على أنَّه رفع واقعي، فحينئذٍ لا يثبت تمام المطلوب.

وقد يُتخيل أنَّه لماذا لا يثبت تمام المطلوب مع أنَّه ليس المطلوب اسم البراءة، بل هو إطلاق العنان من ناحية التكليف الواقعي المشكوك؟ وهذا كما يحصل بإجراء أصالة البراءة، كذلك يحصل بما هو أحسن من إجرائها، وهو تفضل «المولى» برفع التكليف الواقعية في موارد الشك، فمثلاً: صاحب الحداثق «قده» قد فهم من قولهم ﷺ: «كل شيء طاهر حتَّى تعلم أنَّه نجس»، فهم أنَّه رفع للنجاسة الواقعية، ولذا فقد استراح كما استراح القائلون بأصالة الطهارة.

ولكن الإشكال يريد أن يقول: إنَّ النتيجة في الجملة وإن كانت تحصل، ولكن لا يحصل في المقام تمام المطلوب، وذلك لأنَّه في كثير من الأحيان قد يتفق قيام دليل قطعي، كإجماع ونحوه، على أنَّ التكليف الواقعي مشترك ما بين العالم والجاهل، وأنَّه غير مخصوص

بالعالم، وحينئذٍ لو بُني على أنَّ حديث الرفع مفاده الرفع الواقعي، فإنه يلزم هنا الالتزام بالتخصيص في موارد قيام الدليل القطعي، على أنَّ هذا التكليف، لو كان ثابتاً لكان ثابتاً في حق العالم والجاهل، لأننا بإجراء الرفع الواقعي في هذا المورد نعلم بمخالفته للواقع، للدليل القطعي، بخلاف ما لو كان الرفع رفعاً ظاهرياً، فلا يكون الدليل القطعي الدال على أنَّ هذا الحكم مشترك بين العالم والجاهل مخصصاً لحديث الرفع، لأنه لا معارضة بينهما، لأنَّ حديث الرفع حسب الفرض مصبه الحكم الظاهري، والدليل القطعي مصبه الحكم الواقعي، والتعارض إنما يكون مع اتحاد المصعب.

إذن، إثبات الرفع الظاهري هو الذي يفيد في إثبات تمام المطلوب.

ولنا كلامان حول الدعوى الأولى.

الكلام الأول: هو أنه كما أن حمل الرفع على الظاهري يحتاج إلى عناية، كذلك الحمل على الرفع الواقعي يحتاج إلى نفس العناية، وذلك لأننا لو حملنا الرفع في الحديث على الواقعي، يكون معناه: أنَّ التكليف غير ثابتة لغير العالم، بل أخذ العلم قيداً في موضوعها، ومن الواضح أن أخذ العلم بالشئ في موضوع نفس ذلك الشئ غير معقول كما ذكرنا في محله. وإنما يُعقل أن يؤخذ العلم بالجعل في موضوع المَجْعول، إذن، بناءً على هذا، لا بدَّ وأن نقول: إنَّ الرفع هنا رفع «لما لا يُعلم» وهو الجعل، لأنه هو المشكوك، لأنَّ المَجْعول مقطوع العدم، فالشك في الجعل يرفع المَجْعول، يعني: إنَّ «ما لا يعلم» شيء، والمرفوع شيء آخر، لأنَّ ما لا يعلم هو الجعل، وما هو مرفوع ليس هو الجعل، لأنَّ رفع الجعل نسخ، وحديث الرفع لم يكن

في مقام النسخ، بل هو في مقام تضيق المجمعول، إذن، فمصّب حديث الرفع هو المجمعول، ومعنى «لا يعلمون»: الجعل، وهذا معناه: تعدّد المصّب، إذن، نفس العناية الّتي كانت تلزم في حمل الرفع على الظاهري، تلزم في حمله على الواقعي، ولا إشكال أنّ مناسبات الحكم والموضوع تعيّن الرفع الظاهري مثلاً: كمناسبة عدم أخذ العلم في موضوع الحكم.

وقد استشهد المحقق العراقي «قده» للرفع الظاهري بالسياق الامتثاني لحديث الرفع، ولا بأس بأن يجعل ذلك مؤيداً لا دليلاً، فقد قال «قده»^(١): بأنّ سياق حديث الرفع سياق امتثاني، ومن الواضح أنّ الامتثان إنّما يحصل برفع رتبة الاحتياط من الواقع لا رفع تمام مراتب الواقع، فضمّ رفع المراتب الأخرى إليها ليس دخيلاً في الامتثان، مع أنّ ظاهر الحديث أنّه في مقام إعطاء مدلول امتثاني، وما هو كذلك، هو رفع رتبة الاحتياط من الواقع.

وإنّما لا يصح أن يكون دليلاً، لأنّه من الواضح أنّ ظهور الحديث في الامتثان ليس إلّا بنحو أنّ هذا الرفع يقع في طريق الامتثان، ومن الواضح أنّه سواء كان رفعاً واقعياً أو ظاهرياً، يكون واقعاً في طريق الامتثان، غاية الأمر أنّ أحدهما فيه مزيد رفع عن الآخر.

الكلام الثاني: هو أنّه لو بقي الحديث مجملاً، بحيث لم نستظهر منه لا الرفع الظاهري، ولا الرفع الواقعي، فمع ذلك يترتب تمام المطلوب.

(١) نهاية الأفكار: العراقي، ج ٣، ص ٢١٢.

لأنَّ المطلوب أولاً: هو التأمين وراحة الفكر في الجملة، وهذا حاصل، سواء كان الرفع ظاهرياً، أو واقعياً.

وثانياً: معارضة أدلة وجوب الاحتياط لو تَمَّت، وهذا أيضاً حاصل، لأنَّه من الواضح أنَّ حديث الرفع حتَّى لو كان مفاده الرفع الواقعي، يكون معارضاً لأدلة وجوب الاحتياط وحاكماً عليها، لأنَّه لو كانت الأحكام مرفوعة واقعاً فلماذا يوجب الاحتياط؟.

وثالثاً: إنَّه في صورة ما لو شككنا مثلاً: في وجوب صلاة الجمعة، ولكن قام دليل قطعي على أنَّه لو كان الوجوب موجوداً لكان عاماً ومطلقاً حتَّى لغير العالم، فنتمسك بحديث الرفع بعد فرض إجمال الرفع أنَّه ظاهري أو واقعي، لأنَّه مع فرض الإجمال لا علم بالمخصص ولا وجه للتخصيص في المقام، لأنَّ التخصيص فرع المعارضة، ولا معارضة مع عدم إحراز المعارض.

وأما الكلام في المقام الثاني: فالكلام فيه يكون بعد فرض تمامية الاستدلال بالحديث على البراءة، حتَّى يُقال: هل تختص بالشُّبهات الموضوعية، أو تشمل الحكمية؟، والكلام هنا يقع في جهتين:

الجهة الأولى: في مقام الثبوت، بتصوير جامع معقول ثبوتاً، خالٍ من المحذور إثباتاً، يكون شاملاً لكل من الشبهة الموضوعية والحكمة.

الجهة الثانية: البحث إثباتاً، وأنَّه هل يؤخذ بإطلاق الكلام لإثبات البراءة لتمام الجامع، أو يختص بقسم خاص من الشُّبهات لقريضة من القرائن؟.

أمّا الجهة الأولى: فنقول: إنّ الذي دفع إلى هذا الكلام، هو معلوميّة أنّ المشكوك في الشُّبهات الحكمية هو غير المشكوك في الشُّبهات الموضوعية، لأنّ المشكوك في الشُّبهات الحكمية إنّما هو الحكم الشرعي، والمشكوك في الشُّبهات الموضوعية إنّما هو الشيء الخارجي، فكون مصب الشك مختلفاً ومتبايناً هو الذي دفع إلى الحديث في أنّه، هل يوجد جامع بين هذين المتباينين، بحيث يشملهما كلام واحد، وفقرة واحدة هي، «رفع ما لا يعلمون»، أو لا؟.

ومن الواضح، أنّ أوّل ما يتبادر إلى الذهن في تصوير الجامع هو ما ذكره صاحب الكفاية «قده»^(١)، من أنّ اسم «مّا» في قوله: «رفع ما لا يعلمون» مدلوله يساوق مفهوم الشيء، وهذا مفهوم عام جامع بين التكليف والموضوع الخارجي، ففي الشبهة الحكمية يشك في وجوب الدُّعاء عند رؤية الهلال، ووجوب الدُّعاء شيء، وفي الشبهة الموضوعية يشك في أنّ هذا المائع خمر أو ليس بخمر، وخمريّة هذا المائع شيء من الأشياء، فقوله ﷺ: «رفع ما لا يعلمون» مفاده: «رفع كل شيء لا يعلم»، سواء كان تكليفاً، أو موضوعاً خارجياً.

ثمّ إنّ صاحب الكفاية «قده»^(٢) اعترض على هذا البيان من تصوير الجامع، بدعوى: أنّه غير معقول، وذلك لأنّ الشيء المستفاد من الموصول «مّا» إذا أخذ بمعنى جامع بين التكليف والموضوع، وأُسند الرفع إليه بلحاظ هذا المعنى الجامع، يلزم الجمع في إسناد الرفع إلى الشيء بين الإسناد الحقيقي، والإسناد المجازي، وذلك لأنّ الرفع إسناده إلى الشيء الذي هو التكليف يكون إسناداً حقيقياً، لأنّه إسناد

(١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ١٧٤ - ١٧٥.

(٢) تعليقه الخراساني على الرسائل، ص ١١٤ ط مكتبة بصيرتي.

إلى ما هو له، لأنَّ الرفع من قبل المولى من شأنه أن يتوجه إلى التكليف، لأنَّه بيده وضعاً ورفعاً، وأمّا إسناده إلى الشيء الذي هو الموضوع الخارجي فمجاز، لأنَّه إسناد إلى غير ما هو له، لأنَّ الموضوع الخارجي لا يرتفع حقيقة من قبل المولى بما هو مولى، وإنَّما هو رفع بالعناية، ومثل هذا الإسناد لكلا الأمرين غير معقول، أو غير عقلاني.

وأجيب عن اعتراض صاحب الكفاية «قده» بوجوه:

الوجه الأول: هو ما ذكره المحقق الأصفهاني «قده»^(١)، وحاصله: هو أنَّه لا بأس بأن يكون هذا الإسناد إسناداً حقيقياً ومجازياً في وقت واحد، وذلك لأنَّ الحقيقة والمجازية ليستا من الأوصاف الحقيقية المتقابلة من قبيل السواد والبياض، لكي لا يمكن تصادقهما بوجه من الوجوه، بل هما من الأوصاف المتقابلة بالاعتبار، ولهذا يُكتفى في تصادقهما على شيء واحد هو: اختلاف الحيثية الاعتبارية الملحوظة في انتزاع هذا الوصف، وانتزاع ذلك الوصف، فالحيثية المنتزعة من إسناد الرفع إلى التكليف هي كونه حقيقياً، والحيثية المنتزعة من إسناد الرفع إلى الشيء هي كونه مجازياً.

والحاصل: هو أنَّه لا مانع من اجتماع هذين الوصفين - أي كون الإسناد إسناداً إلى ما هو له، وكونه إسناداً إلى غير ما هو له - فإنَّ هذين الوصفين ليسا من الأوصاف الحقيقية المتقابلة كالسواد والبياض، كي يستحيل ثبوتهما لموجود واحد، وإنَّما هما من الأوصاف الاعتبارية المتقابلة، ومعه يكفي في مقام اجتماعهما تعدد الحيثية الاعتبارية التي

(١) نهاية الدراية، الأصفهاني، ج ٢، ص ١٨١.

بها يوصف بهذا الوصف، أو بذاك الوصف، وحينئذٍ، فهذا الإسناد الواحد، باعتبار كونه إسناداً إلى الشيء القابل للانطباق على الحكم يكون إسناداً إلى ما هو له، وباعتبار كونه إسناداً إلى الشيء القابل للانطباق على الموضوع، فهو إسناد إلى غير ما هو له.

وهذا الوجه من جواب الأصفهاني غير تام: وذلك فيما إذا بينا مرام صاحب الكفاية «قده» بالنحو الذي هو مقصود له، أو كان ينبغي أن يكون مقصوداً له، لأنَّ إشكال صاحب الكفاية «قده» ليس بلحاظ لزوم اجتماع هذين الوصفين الاعتباريين، بل في مرتبة أسبق من هذه المرتبة، وهي مرتبة استعمال هيئة الإسناد في المعنى النسبي القائمة بين المسند والمسند إليه، فإنَّ النسبة بين الرفع وبين ما هو له مباينة مع النسبة إلى غير ما هو له، فهنا نحوان من النسبة: نسبة حقيقية، ونسبة عنائية، فهما نسبتان متباينتان، كما أنَّ نسبة الظرف إلى المظروف مباينة مع نسبة المجاور إلى المجاور، ولهذا كان مجازاً، لأنَّ هيئة الإسناد لها معنيان: أحدهما: موضوعة له، والآخر غير موضوعة له.

وحينئذٍ يُقال: إنَّ الهيئة النسبية إذا كانت حقيقية يستحيل أن يكون لطرفها - أي «لاسم الموصول» - إطلاق للموضوع، لأنَّه لا يصلح لأن يكون طرفاً للنسبة الحقيقية وإن كانت مستعملة في النسبة المجازية، إذن: يستحيل أن يكون لاسم الموصول «مّا» إطلاقاً للتكليف، وحينئذٍ لا يبقى إلّا أن يُقال: إنَّ هيئة الإسناد مستعملة في كلتا النسبتين أو في الجامع، وكلاهما غير صحيح.

أمّا الأوّل: فلأنَّه استعمال للفظ في أكثر من معنى وهو غير معقول، أو غير عقلائي.

وأما الثاني: فهو غير معقول أيضاً، فإنَّ توسيع الدائرة بتحصيل الجامع أمر غير معقول، لأنَّ التباين بين النسبتين ليس بلحاظ الأطراف، بل هو بلحاظ ذات النسبة، لأنَّ النسبة هنا عنائية وهناك حقيقية، والنسبة المتغايرة ذاتاً لا يُعقل تحصيل جامع فيما بينهما كما برهنَّا عليه في بحث المعاني الحرفية.

فمثلاً: لو قال: «ضرب الرجل حرام، وضرب المرأة حرام»، فهاتان نسبتان يمكن تحويلهما إلى نسبة ثالثة فيقال: ضرب الإنسان حرام»، وهذا أمر ممكن وإن كانت النسبة الثالثة مباينة مع كلتا النسبتين السابقتين ولكنها أوسع فتشمل كلا الطرفين: «الرجل والمرأة».

إلا أنَّ هذا لا يمكن إسراؤه إلى محل الكلام، لأنَّ التباين في محل الكلام بين رفع التكليف ورفع الموضوع ليس باعتبار الطرف، بل باعتبار أنَّ النسبتين ذاتاً متباينتان، إحداها حقيقية، والأخرى عنائية، وهذا هو جوهر الإشكال، وحيثُ لا ينحل بمثل بيان المحقق الأصفهاني «قده».

الوجه الثاني: من الجواب على إشكال صاحب الكفاية «قده» هو أن يُقال:

إنَّ الشيء هنا إذا افترضناه يشمل الموضوع والتكليف، إذن، فقد أسندنا الرفع إلى المجموع المركب ممَّا هو له، وممَّا هو ليس له، وكلِّما كان كذلك يكون إسناداً إلى ممَّا هو ليس له، من قبيل ما يُقال: إنَّ النتيجة تتبع أخس المقدمتين^(١)، ومثلوا له بالمركب الذاتي

(١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ٢٣٥.

والعرضي فقالوا: إنه ليس ذاتياً، وهنا لم يجتمع وصفان متقابلان ليلزم المحذور.

وجوابه: هو أنه قد ظهر وجه الخلل من مناقشة الأصفهاني «قده»، لأن المشكلة ليست في كيفية الجمع بين هذين الوصفين، وإنما المشكلة في مرحلة تشخيص المعنى المستعمل فيه، فعندنا نسبتان متباينتان، أيهما اخترتها يجب أن يتضيق بحسبها، وإن استعملت فيهما معاً، كان من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، والجامع غير ممكن، مضافاً إلى إشكال في صياغته وأن النتيجة تتبع أخس المقدمتين على ما قيل: وذلك فإن المركب إذا أخذناه بما هو مركب بنحو العام المجموعي، فمن الواضح أن المركب ممّا يقبل الرفع وممّا لا يقبل الرفع، يقبل الرفع، فإن المركب يرتفع بارتفاع أحد أجزائه.

وهذا بخلاف الجامع بنحو صرف الوجود، فإن الجامع فيه بين ما يقبل الرفع وبين ما لا يقبل الرفع، لأن انتفاء الجامع بانتفاء جميع أفراده، وبما أن بعض أفراده لا يُعقل رفعه، فهو إذن لا يقبل الرفع.

الوجه الثالث: هو ما أشار إليه صاحب الكفاية «قده»^(١)، وذكره المحقق العراقي «قده»^(٢).

وحاصله: تطوير الجامع، وذلك بأن يُقال: إننا لا نلتزم بأن الجامع عبارة عن الشيء المنطبق على التكليف والموضوع، بل الجامع هو التكليف، إذن، فالرفع بالنسبة إليه يكون حقيقياً دائماً، وحينئذ نعممه للشبهة الحكمية والموضوعية بدعوى: أن المقصود في

(١) المصدر السابق.

(٢) نهاية الأفكار: المحقق العراقي، ج ١، ص ٢١٦ - ٢١٧.

المقام هو الأعم من الكلّي المشكوك في الشبهة الحكمية المُسمّى بالجعل بحسب الاصطلاح، أو التكاليف الجزئي في الشبهة الموضوعية، وهو المُسمّى بالمجعول بحسب الاصطلاح، وحينئذ لا يتزاحم الرفع فيه بين الحقيقة والمجاز، بل يكون الرفع فيه رفعاً حقيقياً في كلتا الشبهتين، لأنّ التكاليف من شأنه أن يرفع، ومعه يكون الإسناد إسناداً إلى ما هو له.

وجوابه: هو أنّ هذا الوجه قد يحل المشكلة بلحاظ فقرة «ما لا يعلمون»، لكن هنا يوجد مصب آخر للمشكلة، وذلك في بداية الحديث: «رفع عن أمّتي تسعة»؛ حيث إنّ الإشكال يأتي في كلمة «تسعة»، لأنّ واحداً من هذه التسعة هو «التكاليف» وثمانية منها أشياء خارجية، فالإسناد بالنسبة إلى الثمانية، إن قلنا: بأنّه إسناد عنائي، فحينئذ تقع مشكلة، بدعوى أنّ الرفع يسند إلى التكاليف إسناداً حقيقياً، بينما صار يسند إلى الثمانية إسناداً عنائياً، وبما أنّ قوله ﷺ: «ما لا يعلمون» في سياق باقي الفقرات، إذن فلا بدّ أن يكون الإسناد فيها كالإسناد في الفقرات الباقية، أي إسناداً إلى غير ما هو له عنائياً، فيكون الرفع رفعاً للموضوع، وغير شامل للتكاليف.

الوجه الرابع: هو جوابنا على استشكال صاحب الكفاية «قده» وهو، أنّنا نقول: إنّ استشكاله لا موقع له.

والصحيح في مقام الجواب هو أن يُقال: إنّ الرفع هنا رفع عنائي مطلقاً، سواء أسند إلى الموضوع أو أسند إلى التكاليف، بناءً على ما هو الصحيح، من أنّ المقصود من الرفع بالنسبة إلى التكاليف هو الرفع الظاهري - بمعنى: رفعه ظاهراً - في مقابل إيجاب الاحتياط بالنسبة إليه.

ومن المعلوم أنَّ هذا الرفع ليس رفعاً حقيقياً للتكليف الواقعي المشكوك، وحينئذٍ، إذا جمعنا في اسم الموصول الذي هو «ما»، في قوله: «رفع ما لا يعلمون»، بين التكليف والموضوع، فإنه لا يلزم من ذلك الجمع في إسناد واحد بين الرفع الحقيقي، والمجازي العنائي، ليؤدِّي ذلك إلى الإشكال الذي ذكره صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل^(١)، بل النسبة توخّدت بينهما بجعلها عنائية.

وبهذا يتضح أنَّه بحسب مقام الثبوت يُعقل افتراض شمول فقرة «ما لا يعلمون» للشبهة الحكمية والموضوعية معاً.

والحاصل: هو أنَّ الرفع في الحديث عنائي على كلِّ حال، إذ ليس المقصود منه الرفع الحقيقي الواقعي، وإنَّما المقصود منه هو الظاهري، وهو رفع بالناية والمجاز على كلِّ حال، سواء أسند إلى التكليف أو إلى الموضوع الخارجي، فإنَّ الهيئة مستعملة في إسناد مجازي، ومعنى هذا: هو أنَّ الكلفة والتبعة المترتبة على «ما لا يعلمونه أو لا يطبقونه» مرفوع، سواء كان حكماً أو فعلاً وموضوعاً خارجياً.

الجهة الثانية: في عموم مفاد الحديث إثباتاً، حيث يُقال: إنَّه بعد فرض تصور جامع يشمل الموضوع والتكليف، فمقتضى الأصل هو الإطلاق والشمول لكليهما، الشبهة الحكمية والموضوعية، بحيث لو ادَّعي التخصيص ببعض الشُّبهات فلا بدَّ حينئذٍ من إبراز قرينة على التقييد.

وهنا في المقام توجد دعويان متعاكستان:

(١) حاشية الخراساني على الرسائل، ص ١١٤، نشر مكتبة بصيرتي.

الدعوى الأولى: وهي دعوى اختصاص مفاد فقرة «ما لا يعلمون» بالشبهة الموضوعية، وذلك من أجل وحدة السياق ما بين فقرة «ما لا يعلمون» وباقي فقرات الحديث، بعد أن كان من الواضح أنَّ المرفوع في باقي فقرات الحديث هو الموضوعات والأفعال الخارجية، لأنَّ «ما لا يطاق وما استُكرهوا عليه» إنّما هو الفعل.

وجوابنا على هذه الدعوى: هو أنَّ هذا الكلام غير صحيح، وذلك لأنَّ الاختلاف بين مفادات الجمل المتعاقبة المتعاطفة الواقعة في سياق واحد يتصور على ثلاثة أنحاء.

النحو الأول: هو أن يكون الاختلاف بين مفاداتها في مرحلة المدلول الاستعمالي، من قبيل أن يُقال: مثلاً: «صلّ خلف الإمام وزر الإمام»، فكلمة «الإمام» في الجملة الأولى تُستعمل في إمام الجماعة، بينما كلمة «الإمام» الثانية تستعمل في الإمام المعصوم ﷺ، ولا شك في أنَّ هذا الاختلاف على خلاف ظاهر السياق ووحده، إذن، فلا بدَّ من حمل كلمة «الإمام» الثانية على إمام الجماعة لوحدة السياق.

النحو الثاني: هو أن يكون الاختلاف في مرحلة المدلول الجدّي، فمثلاً: لو قال: «أكرم العلماء، وقلّد العلماء»، وكان يُراد من كلمة «العلماء» الأولى، على إطلاقها، بينما يُراد من الثانية خصوص العدول، فهنا ليس الاختلاف في مرحلة المدلول الاستعمالي بناءً على ما يذكر في بحث العام والخاص، من أنَّ التخصيص لا يرتبط بمرتبة المدلول الاستعمالي، بل يرتبط بمرحلة المدلول الجدّي، ولهذا قالوا: لا يلزم منه التجوز بسبب التخصيص، غاية الأمر أنَّ الاختلاف يكون في مرحلة المدلول الجدّي، وفي هذا النحو، الأقرب

عدم جريان وحدة السياق، فلا يلزم إسراء التخصيص من الثاني إلى الأول، لأنَّ وحدة السياق إنَّما هي بلحاظ المدلول الاستعمالي للكلام لا بلحاظ المدلول الجدِّي.

النحو الثالث: هو أن يكون الاختلاف من حيث مصاديق المفاهيم، من قبيل أن يُقال: «لا يجوز أن تغضب ما تأكله، ولا أن تغضب ما تلبسه، ولا أن تغضب ما تقرأ فيه»، فإنَّ هذا الكلام من حيث المدلول الاستعمالي والجدِّي واحد في هذه الجمل، ولكن من الواضح أنَّ مصداق ما يؤكل غير مصداق ما يلبس، وغير مصداق ما يقرأ فيه، وهذا الاختلاف ممَّا لا إشكال في أنَّه لا يمكن نفيه بوحدة السياق، لأنَّ السياق شأن الكلام، وتطبيق المفاهيم على مصاديقه أجنبي عن الكلام ولا ربط له بوجه من الوجوه.

وهذا الميزان، إذا طبقناه في محل الكلام، نرى أنَّه من قبيل النحو الثالث، لأنَّ كلَّ «ما اضطرُّوا إليه» فهو مرفوع، وأيضاً مفهوم «ما لا يعلمون»، فهو مرفوع، إلَّا أنَّ تطبيق «ما اضطرُّوا إليه» لا ينطبق على التكليف، بينما مفهوم «ما لا يعلمون» ينطبق على كل من الموضوع والتكليف، فهنا وحدة السياق لا تضر، بنحو لا تجعل دلالة فقرة «ما لا يعلمون» غير شاملة للشبهات الحكمية.

وحاصل الدعوى الأولى: هو دعوى الاختصاص بالشبهة الموضوعية وذلك بقريضة السياق في الفقرات الأخرى في الرواية، حيث إنَّها جميعاً يُراد بالموصول وغيره فيها الموضوع الخارجي، ويظهر السياق في وحدة المراد، تحمل الموصول في فقرة «ما لا يعلمون» على الفعل.

وجوابنا: هو أنَّ الاختلاف بين مفادات الجمل الواقعة في سياق واحد له حالات.

فتارة: يكون بلحاظ مدلولاتها الاستعمالية كما لو قال: «زر الإمام وصلّ خلف الإمام»، فهنا يُراد بالأول المعصوم، وبالثاني إمام الجماعة.

وأخرى: يكون الاختلاف في مداليلها الجدية، كما إذا قال: «أكرم العلماء وقلّد العلماء»، وكان يُراد الإطلاق في كلمة العلماء الأولى دون الثانية، فالإطلاق هنا مدلول جدّي بناءً على كون التخصيص لا يرتبط بمرتبة المدلول الاستعمالي، بل هو مرتبط بمرتبة المدلول الجدي، كما بحث في العام والخاص، فلا تجري هنا وحدة السياق، لأنّ وحدة السياق إنّما هي بلحاظ المدلول الاستعمالي للكلام وليس المدلول الجدي، غايته أنّه في مرحلة المدلول الجدّي يكون الاختلاف.

وثالثة: يكون الاختلاف في مصاديق مفاهيم الجمل المتعاقبة في السياق الواحد، كما في قوله: «لا تغصب ما تأكله، ولا تغصب ما تلبسه، ولا تغصب ما تقرأ فيه»، فإنّ مصداق ما يؤكل غير مصداق ما يلبس وغير مصداق ما يقرأ فيه، وما هو خلاف الظاهر إنّما هو الحالة الأولى من حالات اختلاف مفادات الجمل المتعاقبة في سياق واحد، دون الحالتين الأخيرتين وخصوصاً الحالة الثالثة.

وما نحن فيه من قبيل الحالة الثالثة من حالات الاختلاف، لأنّ المراد بالموصول فيها استعمالاً: هو مفهوم واحد، وهو الشيء الشامل للموضوع والتكليف، وهو المراد جداً، وإن كان الاختلاف في مصداقه، لكنّه لا يضر بشمول فقرة «ما لا يعلمون» للشبهات الحكمية.

الدعوى الثانية: وهي دعوى معاكسة للدعوى الأولى، أبرزها

المحقق العراقي «قده»^(١)، حيث ادّعى وجود قرينة على اختصاص
فقرة «ما لا يعلمون» بالشبهات الحكمية، بدعوى: أن عنوان «ما لا
يعلمون» ينطبق حقيقة على التكليف، إذ إنَّ التكليف هو الذي «لا
يعلم»، ولكنه لا ينطبق حقيقة على الموضوع، فإذا كان يوجد عندنا
مائع مردد بين أن يكون «خلاً أو خمرًا»، فهنا تطبيق عنوان «ما لا
يعلم» عليه، يكون بالعناية، لأنَّ ذات المائع معلوم، ولكن وصفه غير
معلوم أنه خلٌّ أو خمرٌ.

وجوابنا على هذه الدعوى: هو أنه لا يمكن المساعدة على ما
ذكر، لأنَّ عنوان «ما لا يعلم» تطبيقه في الشبهات الموضوعية لا يكون
على ذات مبهمه حتَّى يُقال: بأنَّ الذات المبهمه معلومة، بل يطبق على
العنوان الذي أخذ موضوعاً للتحريم، وهو عنوان الخمر، ومن
الواضح، أنَّ الخمر ممَّا لا يعلم، هذا مضافاً إلى أنه في جملة من
الشبهات الموضوعية تكون الذات المبهمه غير معلومة، فلو قال: «إذا
نزل المطر وجب التصديق»، وشك في أنه، هل نزل مطر أو لا؟
فالمطر هنا ممَّا لا يعلم، فهو ذات مبهمه مرددة العنوان غير معلومة،
بل قد يكون الشك شكاً في ذات الشيء.

إذن، فالصحيح هو أن الاستدلال بفقرة «ما لا يعلمون» مطلق
شامل للشبهات الموضوعية والحكمية. إذن، فيكفي الجهل بالعنوان
لصحة تطبيق الموصول على العنوان الخارجي، كما في المائع المردد
بين كونه خمرًا أو خلاً، فيطبق عليه أنه «ممَّا لا يعلمونه»، كما بحث
في محله في بحث التجري سابقاً.

(١) نهاية الأفكار: العراقي، ج ٢، ص ٢١٦.

هذا ناهيك عمّا في جملة من الموارد، تكون الذات الخارجية مشكوكة، كما إذا شك في ذات نزول المطر عندما كان موضوعاً لحكم شرعي، كما في التصديق عند نزوله كما عرفت، إذن فالصحيح هو عموم الرواية للشبهتين الحكمية والموضوعية.

المقام الثالث: هو في فقه الحديث، وما يليقه على ضوء الاستدلال، والكلام فيه يقع ضمن عدّة جهات.

الجهة الأولى: هي أنّ الرفع من حيث هو رفع، ورد على أشياء كثيرة لا تقبل الرفع من قبل المولى بما هو مولى، ومن هنا كان الأمر بحاجة إلى عناية تحدّد فقه الحديث وتخرجه، وقد ذكر لمثل هذا التصرف ثلاثة أوجه.

الوجه الأول: هو أن يتصرف في إسناد الرفع إلى المرفوع بأن نقول: نلتزم بالتقدير فنقول: الرفع أسند إلى أمر مقدر محذوف في الكلام.

وقد وقع الخلاف في هذا المقدار، هل هو المؤاخذه، أو مطلق الآثار الشرعية، أو جملة من الآثار، وما هو ضابط هذه الجملة من الآثار.

الوجه الثاني: هو أن يتصرف في المرفوع ويُقال: بأنّ الرفع حقيقي، وأيضاً الإسناد حقيقي، ولكن المرفوع ليس هو الوجود الخارجي لما يضطر إليه، لأنّ الوجود الخارجي لا يرتفع، فمثلاً: حينما يقع الإنسان في اضطرابه لشرب النجس، فسوف يشربه، فالوجود الخارجي للنجس لم يرتفع، ولكن المرتفع هو الوجود التشريعي للشراب النجس، فهنا نتصرف في المرفوع، بمعنى: أنّ كل موضوع للحكم الشرعي له وجود في عالم التشريع بوجود حكمه لا

محالة، لأنَّ كلَّ حكم يستقر على موضوعه، إذن، له وجود في عالم التشريع، فحينئذٍ، المرفوع إنّما هو الوجود التشريعي لشرب النجس، يعني: لم يعد موضوعاً لحكم، ويصير مساقه مساق: «لا رهبانية في الإسلام»، فهذا ليس رفعاً للوجود الخارجي للرهبانية، إذ قد يقع في نظر شخص انحرافاً وشذوذاً ولا يمنع هذا الكلام أن يترهب، ولكنه ينفي وجوده التشريعي، يعني: في أفق ليست الرهبانية موضوعاً لحكم.

الوجه الثالث: هو أن نتصرف في الرفع بأن نقول: ليس الرفع رفعاً حقيقياً، بل هو رفع تنزيلي، يعني: أنّه منزل منزلة المرفوع وكأنّه لا وجود له، فيصير مساقه مساق: «لا رباً بين الوالد وولده»، أو قوله: «لا شك لكثير الشك»، فإنّ الرباً بين الوالد وولده، والشك بالنسبة لكثير الشك موجود، ولكن الشارع يقول: الرباً والشك منزل منزلة العدم، فهذا رفع تنزيلي للوجود الخارجي، وظني الشخصي، أنّ الميرزا «قده»^(١) يقصد الوجه الثاني من هذه الوجوه الثلاثة، وإن كانت كلماته لا تخلو من تشويش.

والخلاصة: هي أنّه ورد في الحديث فقرات عديدة لا تقبل الرفع من الشارع بما هو شارع، إذن، فنحتاج إلى أعمال عناية وتصرف في الرفع أو المرفوع، وتلك الفقرات هي جميع فقرات الحديث باستثناء فقرة «ما لا يعلمون»، ومن هنا يتصور وجوه ثلاثة.

الأول: هو أن يلتزم بالتقدير فيقال: بأنّ المرفوع هو الآثار المترتبة على الموضوعات الخارجية.

(١) فوائد الأصول: الثاني، ج ٣، ص ١٢٧.

الثاني: هو أن يكون الرفع مسنداً حقيقة إلى الفعل بلا حاجة إلى تقدير محذوف، ولكنه بما هو موجود في عالم التشريع موضوعٌ للأحكام الشرعية، فيكون من قبيل: «لا رهبانية في الإسلام»، فإنه نفي لوجودها تشريعاً.

الثالث: هو أن يكون الرفع مسنداً إلى الفعل حقيقة إلا أن هناك عناية في نفس الرفع، فحينئذ يُراد به الرفع التزليلي، نظير: «لا رباً بين الوالد وولده»، ويبدو من عبارات الميرزا «قده» أنه يقصد الوجه الثاني رغم كون كلماته مشوشة.

ولكن على كل هذه التقادير يكون حديث الرفع حاكماً على أدلة الأحكام الواقعية بملاك النظر، لأنَّ حيثية النظر التي هي جوهر حاكمية دليل على دليل محفوظة على جميع تقادير الاحتمالات والوجوه الثلاثة.

إلا أن هذه الحاكمية تكون بلحاظ عقد الحمل بناءً على الوجه الأول والثاني، وتكون بلحاظ عقد الوضع بناءً على الوجه الثالث.

والميرزا «قده» قد بيّن في الحكومة أن الحاكم، تارة: يكون متعرضاً إلى عقد الحمل، بمعنى: أن نظره إلى محمول القضية التشريعية الذي هو الحكم، ومثّل له بقاعدة: «لا ضرر ولا ضرار»، بناءً على تفسير القاعدة بأنه نفي للحكم الضرري، ومثّل له بقاعدة: «نفي الحرج»، «ما جعل عليكم في الدين من حرج».

وتارة أخرى: يكون متعرضاً إلى عقد الوضع، بمعنى: أنه ناظر ومتصرف في موضوع القضية لا في محمولها، ومثّل له بقوله **﴿وَلَا رِبَا بَيْنَ الْوَالِدِ وَالْوَلَدِ﴾**، فإن هذه القضية حاكمية على قضية «الربا

حرام» بلحاظ تصرفها في موضوعها بسلب عنوان الربا، ونفي الربوية عن المعاملة القائمة بين الوالد وولده.

وفي المقام، حاكمية حديث الرفع بلحاظ عقد الحمل بالنسبة إلى الوجه الأول واضحة، لأنه حينئذ يلتزم بالتقدير، وأنَّ المرفوع هو الآثار التي هي عبارة عن الأحكام، فالتصرف منصب على المحمول.

وكذلك الحال بالنسبة إلى الوجه الثاني، إذا قلنا: إنَّ المرفوع هو الوجود التشريعي، لأنَّ معناه: وقوعه موضوعاً لحكم، فإنَّ وقوعه كذلك يشكل نحو وجود للحكم في عالم التشريع، إذن، فالرفع متوجه إلى حيثية وجوده التشريعي، وهذا عبارة أخرى عن النظر إلى الحكم، إذن، فهو عين الحكم ولكن بنحو من العناية.

وأما بالنسبة إلى الوجه الثالث الذي يكون فيه التصرف في الرفع، فحكمه بلحاظ عقد الوضع، لأنَّه يقول: «شرب النجس حرام»، وهو لم يقع بحسب الخارج، لأنَّ وجوده كالعدم، فيصير هذا من قبيل: «لا ربا بين الوالد وولده»، إذن، بناءً على الوجه الثالث تكون الحكومة بلحاظ عقد الوضع.

وبهذا يتضح: أنَّ كَوْن ميزان الحاكمية بلحاظ عقد الحمل، أو بلحاظ عقد الوضع هو، نكتة الاختلاف في الوجوه الثلاثة.

وبهذا يظهر الاختلاف بين هذا الميزان، وبين ما ذكره بعضهم، حيث ذكروا أنَّ ميزان كَوْن الدليل حاكماً بلحاظ عقد الحمل، أو بلحاظ عقد الوضع ميزاناً آخر حاصله: أنَّ العنوان الذي تعلق به النفي، تارة يكون عنواناً أولياً، وأخرى عنواناً ثانوياً، فإنَّ فرض أنَّه كان عنواناً أولياً من قبيل عنوان «الربا» في قوله: «لا ربا بين الوالد وولده»، فالحاكمية تكون بلحاظ عقد الوضع، وإن فرض أنَّه كان

عنواناً ثانوياً من قبيل عنوان «ما اضطروا إليه»، فالحاكمية تكون بلحاظ عقد الحمل.

وما يمكن أن يُقال في توضيح ما ذكره وتوضيحه: هو أن مرادهم من العنوان الأولي هو نفس العنوان الذي كان موضوعاً للتكليف، فعنوان الربا: «لا ربا بين الوالد وولده»، النفي فيه تعلق بنفس العنوان الذي تعلق به التكليف، فالنفي يكون رافعاً لموضوع التكليف، وهذا هو معنى كونه حاكماً على عقد الوضع.

وأما إذا كان النفي متعلقاً بعنوان ثانوي، فمثلاً: في دليل «حرمة شرب النجس» لم يؤخذ عنوان «الاضطرار»، وإنما قيل: «يحرم شرب النجس»، ولكن هذا الدليل ليس فيه عنوان ثانوي، وهو عنوان ما اضطروا إليه، ولذلك نفي فصار: «لا يحرم شرب النجس المضطر إليه»، إذن، فمصب النفي هو العنوان الثانوي، وهذا يغير مصب التكليف، إذن، فلا يكون الحاكم حاكماً بلحاظ عقد الوضع، وذلك لأنه إذا قلنا: بأنه ناظر إلى رفع الموضوع، فهل يرفع العنوان الأولي فقط؟ إذا كان كذلك، فهذا خلاف ظاهر الدليل، لأن ظاهر الدليل أن حيثية الاضطرار مأخوذة تقيداً في دليل النفي والرفع، أو أن الرفع والنفي منصب على الخصوصية. الاضطرار - فهذا خلف المقصود، لأن هذا معناه: أنه رفع للاضطرار، بمعنى: أنه لا يعتبر مضطراً، إذن، فلا بد أن يكون الرفع ناظراً إلى الحكم لا إلى الموضوع، ولذلك قالوا: إن حديث الرفع حاكم بلحاظ عقد الحمل، لأنه أخذت فيه خصوصية ثانوية.

إلا أن الذي قيل وأفيد غير صحيح، بل الصحيح أن النفي قد يتعلق بالعنوان، ومع هذا يكون حاكماً بلحاظ عقد الحمل، كما لو

كان المقصود نفي الوجود التشريعي للعنوان الأولي، لا الوجود الخارجي، فهذا بحسب الحقيقة يكون ثابتاً بلحاظ عقد الحمل، كما في قوله: «لا رهبانية في الإسلام»، فالنفي تعلق بالعنوان الأولي - الرهبانية - التي يُتعلّق أن تكون موضوعاً للحكم، ولكن «لا ربا بين الوالد وولده» حاكم بلحاظ عقد الوضع، لأنّه ناظر إليه بحسب وجوده الخارجي بخلاف الأول، «لا رهبانية في الإسلام»، فإنّ المنفي فيه هو الوجود التشريعي للرهبانية، ولهذا أضافه إلى الإسلام، وهذا عبارة أخرى عن الحكم، إلّا أنّه تعبير عنائي عن الحكم.

والذي يعيّن ذلك هو، ما ذكرناه من النكته، في أنّ الرفع هل هو للوجود الخارجي، أو التشريعي؟ فإن كان بلحاظ الوجود الخارجي، فالحاكمية بلحاظ عقد الوضع، وإن كان بلحاظ الوجود التشريعي فالحاكمية بلحاظ عقد الحمل.

وأما إذا تعلق النفي بالعناوين الثانوية كما في «ما اضطروا إليه»، فهل صحيح أنّ الحاكم يكون بلحاظ عقد الحمل لا عقد الوضع؟ نقول: غير صحيح أن يكون متعيناً في ذلك، إذ قد يكون حاكماً بلحاظ عقد الوضع.

وما قيل في الإشكال على ذلك، نقول في جوابه: إنّ عندنا جزءان في الموضوع، أحدهما: العنوان الأولي، والآخر: العنوان الثانوي، ولا شك في أنّ كل واحد منهما لا بدّ أن يفرض حيثية تقيدية، ولا معنى لإلغاء أحد هذين الجزأين رأساً، بل يكون ذلك خلاف ظاهر الدليل، ولكن سنخ هذا الرفع يختلف تبعاً لمناسبات الحكم والموضوع، فإنّ العرف في مثل ذلك يفهم أنّ الجزء الأول مصبّه الرفع، والجزء الثاني مصبه قيد الرفع، وهو «الاضطرار»، فيصير

بالفهم العرفي، أنَّ «ما اضطروا إليه»، وهو شرب النجس مثلاً، وجوده كالعدم، إذن، فحقيقة العنوان الأولي مقومة للرفع في باب تقويم المرفوع للرفع، وحيثية العنوان الثانوي مقومة للرفع في باب تقويم القيد لمقيده، وهذه المناسبات لا بدَّ من إعمالها حتَّى لو فرضنا أنَّنا أردنا أن نصرف الدليل إلى الحاكمية بلحاظ عقد الحمل أيضاً، وإلاَّ أعدنا نفس الإشكال وقلنا: إذا كان رفع «ما اضطروا إليه» ناظراً إلى نفي الحكم، فهل المقصود منه نفي حكم العنوان الأولي، أو الثانوي؟ فإن كان الأولي فهذا معناه: أنَّكم عطلتم العنوان الثانوي، وإن كان الثانوي، إذن، صار هذا المضطر أسوأ حالاً من غيره.

وليس لهذا الإشكال حل إلاَّ ما ذكرناه، من أنَّه ناظر إلى العنوان الأولي ببركة طرو العنوان الثانوي، وحينئذٍ يرتفع المحذور، ولا يوجد أيَّ محذور في أن يفرض أنَّ «ما اضطروا إليه» - مع أنَّه متعلق بعنوان ثانوي - حاكم بلحاظ عقد الوضع كما يكون حاكماً بلحاظ عقد الحمل، والذي يعيّن المطلوب هو ما ذكرناه من نكتة الاختلاف في الرفع بحسب الوجوه الثلاثة.

وعليه: فحديث الرفع حاكم على كلِّ حال، إنَّ بلحاظ عقد الحمل، أو بلحاظ عقد الوضع.

والحاصل: هو أنَّه على جميع هذه الوجوه يكون الحديث حاكماً على أدلة الأحكام المترتبة على الأفعال المضطر إليها، أو أفعال الخطأ والنسيان وأمثالها، لأنَّ الحديث ناظر إليها، وهذا هو ملاك الحكومة وجوهرها.

إلاَّ أنَّه بناءً على الوجه الأول والثاني، تكون حكومة الحديث

بلحاظ النظر إلى عقد الحمل من أدلة تلك الأحكام، وبناءً على الوجه الأخير تكون الحكومة بلحاظ عقد الوضع فيها.

وبهذا يظهر، أنَّ الميزان في تشخيص كَوْن الحكومة بلحاظ عقد الوضع أو الحمل هو، أنَّه إن أبقى المرفوع على حقيقته وكان التصرف في الرفع، وأنَّه تنزيلي، فالحكومة تكون بلحاظ عقد الوضع، وإن كان المرفوع هو الأثر، أو موضوعية المرفوع له الَّذي يعني ترتب الأثر عليه، فالحكومة تكون بلحاظ عقد الحمل.

كما ظهر بذلك ضعف ما أفاده بعضهم في المقام من أنَّ العنوان الَّذي تعلَّق به الرفع، أي المرفوع، إن كان عنواناً أولياً وهو نفس عناوين الأفعال المضطر إليها أو أفعال النسيان أو الخطأ، فالحكومة تكون بلحاظ عقد الوضع من قبيل: «لا ربا بين الوالد وولده»، وإن كان المرفوع عنواناً ثانوياً، كعنوان الاضطراب والنسيان والخطأ، فالحكومة تكون بلحاظ عقد الحمل، بدعوى كون المرفوع على الأول لا محالة يكون الموضوع والفعل الخارجي الَّذي يكون موضوعاً للحكم، وأمّا بناءً على الثاني - فحيث إنَّ العنوان الثانوي المذكور ليس هو موضوع الحكم، إذن، فلا يكون النفي والرفع بلحاظه، فإنَّه غير معقول، لأنَّه خلف المقصود، لأنَّ معناه: رفع أثر الاضطراب أو الإكراه. إذن، فيتعيَّن أن تكون الحكومة بلحاظ الحكم وعقد الحمل، وحديث الرفع من قبيل الثاني، لأنَّ الرفع قد تعلَّق فيه بالعنوان الثانوي كعنوان «ما اضطروا إليه وما استكروهوا عليه والخطأ والنسيان»، فحينئذٍ: إن كان يُراد رفع العنوان الأولي، وهو ذات الفعل الَّذي وقع الاضطراب إليه، فهو خلاف ظاهر تقيدية كل عنوان يؤخذ في موضوع حكم، وإن كان يُراد رفعه بعنوانه الثانوي فهو خلف المقصود، لأنَّ

المراد رفع حكم الفعل في نفسه لا حكم الاضطراب الذي هو الرفع والعذر.

وجوابه: هو أنه ليس له حل إلا ما ذكرنا من أنه قد يتعلّق الرفع بالعنوان الأولي، وتكون الحكومة رغم ذلك بلحاظ عقد الحمل، وذلك فيما لو أريد نفي الوجود التشريعي للموضوع لا الوجود الخارجي، كما أنه إذا تعلّق النفي بالعنوان الثانوي فإنه لا يتعيّن أن تكون الحكومة بلحاظ عقد الحمل.

وجواب ما ذكر في الإشكال: هو أنّ حيثية العنوان الثانوي حيثية تقييدية للرفع نفسه لا للمرفوع، فالمرفوع هو الفعل الذي اضطّر إليه، والاضطرار موضوع للرفع الذي هو الحكم في الجملة، فليس إرادة رفع الفعل بالعنوان الأولي مخالفاً لظهور كل عنوان أخذ في موضوع الدليل في التقيدية، وهذا هو المفهوم من مثل فقرات الحديث ولو على أساس مناسبات الحكم والموضوع العرفية.

وتتمّة لما سبق نقول: إنّه لا مانع من أن يكون الرفع المتعلّق بالعنوان حاكماً على عقد الوضع، وتحليل ذلك بأن يكون العنوان الأولي هو مصب الرفع، ويكون العنوان الثانوي قيداً للرفع، لكن مع هذا ناسب عرفاً أن يدخل قيد الرفع في مصب الرفع بلحاظ نكته أنّ الرفع للعنوان الأولي هو رفع للعنوان الثانوي، باعتبار أنّ الثانوي من شؤون شرب النجس الذي انطبق عليه الاضطراب، فإذا رفع العنوان الأولي فكأنّه بالتبع رفع العنوان الثانوي، فيكون مرفوعاً لكن لا بأن يكون مرفوعاً على نحو السالبة بانتفاء المحمول، أي بالتفكيك بينه وبين العنوان الأولي ليؤدّي إلى خلاف المقصود، وشرب النجس

المضطر إليه غير مضطر إليه، بل بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، أي رفعه برفع أصل شرب النجس.

والخلاصة: هي أن رفع العنوان هو رفع للعنوان الثانوي أيضاً، ولكنه على نحو السالبة بانتفاء الموضوع لا المحمول، ولولا ذلك لم يكن مجرد جعل النفي نفياً للحكم لا للموضوع دافعاً للإشكال المذكور، إذ يُقال: بأن المنفي هل هو حكم العنوان الأولي، أو الثانوي؟ فإن كان الأول فهو خلاف الظهور المذكور، وإن كان الثاني فهو خلف المقصود.

إذن، فالصحيح في ميزان كُنْ الحكومة أنها بلحاظ عقد الوضع أو الحمل هو ما ذكرناه آنفاً.

وقد بقي في المقام نقطتان:

النقطة الأولى: هي في ترجيح هذه الوجوه الثلاثة على بعضها.

النقطة الثانية: هي في الثمرات المترتبة عليها.

أما النقطة الأولى: فينبغي فيها إسقاط الوجه الثالث الذي كان التصرف فيه في الرفع تنزيلياً للوجود الخارجي - أي شرب النجس المضطر إليه - منزلة العدم.

وذلك لأن بعض عناوين فقرات الحديث التي رفعت بحديث الرفع ليس لها وجود في الخارج أصلاً، من قبيل: «ما لا يطيقون».

فلا يُقال: إن النفي فيها نفي تنزيلي للواقع الخارجي، وبما أن الرفع في جميع فقرات الحديث يجب أن يكون على نحو واحد، إذن ينبغي أن يكون هذا الوجه ساقطاً.

وحينئذ: يدور الأمر بين الوجه الأول والثاني، وقد يحصل التعارض ما بين هذين الوجهين، لأنَّ كلاَّ منهما فيه عناية، فيدور الأمر بين عنايتين، أو بين ظهورين، أي بين أصالة عدم عناية التقدير التي تنفي الوجه الأول، وتعيّن الوجه الثاني، وبين أصالة الظهور في العناوين التسعة التي تقتضي أن تكون هذه العناوين فانية في وجوداتها الخارجية لا التشريعية، إذن، لا بدّ من رفع اليد عن أحد الأصلين لا محالة، ولا مرجح لأحدهما على الآخر.

ولا ينبغي الاستشكال في أنَّ الوجه الثاني هو المتعيّن عرفاً، لأنَّ أصالة عدم التقدير في المقام تكون جارية ولا يقوى على معارضتها أصالة الظهور في العناوين التسعة باعتبار أقوائتها، وذلك لأنَّ أصالة الظهور التي يُراد بها إثبات أنَّ المقصود من العناوين التسعة هو الوجودات الخارجية لا التشريعية، فإنَّ هذا الأصل يعلم بعدم مطابقته للمراد الجدي على كلِّ حال، يعني: يعلم بعدم كونه موضوعاً جدياً للحكم الذي هو الرفع فيها، لأنَّه إن كان المراد من التسعة وجوداتها التشريعية، فواضح أنَّ هذا غير مقصود، وإن كان المراد من التسعة وجوداتها الخارجية، إذن، فهذا مقصود استعماله فقط، وليس هذا موضوعاً للرفع، إذ يستحيل أن يتعلق الرفع بالوجودات الخارجية، إذن، لا بدّ من تقدير وسيط يكون الرفع منسوباً إليه، لأنَّه يعلم تفصيلاً أنَّ ظهور العناوين التسعة في الوجود الخارجي لها، غير مراد جداً، وإنَّما يحتمل كونه مراداً استعمالاً، وحينئذ يدخل تحت كبرى أنَّ أصالة التخصيص لا تجري إذا علم بعدم المراد الجدي وشكّ في أن يكون المراد هو الاستعمالي، وإنَّما تجري أصالة التخصيص إذا كانت واقعة في طريق تشخيص المراد الجدّي.

وقد فرّعوا على هذه الكبرى، ما إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصص، فقالوا: لا تجري أصالة العموم لإثبات التخصيص، لأنَّ

أصالة العموم في موارد دوران الأمر بين التخصيص والتخصص، لأنها لم تقع في طريق المراد الجدّي، لأنّه معلوم على كلّ حال بأنّ «زيداً» في قولنا: «أكرم العلماء» وقولنا: «لا تكرم زيداً»، لا يجب إكرامه سواء كان عالماً أو لم يكن، وهذا هو معنى أنّ إجراء الأصول اللفظية في مرحلة المدلول الاستعمالي يكون صحيحاً فيما إذا احتمل مطابقتها للمراد الجدّي، وأمّا إذا علم أنّ المراد الجدّي على نحو آخر فلا تجري.

وعليه: ففي المقام، أصالة الظهور تكون ساقطة، ويتعيّن بذلك ثبوت أصالة عدم التقدير، ومعه يتعيّن الوجه الثاني.

والحاصل: هو أنّه لا إشكال في ترجيح الوجه الثاني، وسقوط الثالث، لأنّ رفع الوجود الخارجي تنزيلاً، إنّ صحّ في بعض فقرات الرواية، فإنّه لا يصح في فقرة «ما لا يطبقون»، لأنّه ليس لها وجود خارجي لكي يُعقل رفعه تنزيلاً، بينما الرفع في الجميع واحد، فيدور الأمر بين الوجه الأول والثاني، ويحصل التعارض حينئذٍ بين ظهورين في الرواية، كل منهما يعيّن أحد الوجهين، وهما ظهور الكلام في عدم التقدير الذي ينفي الوجه الأول ويثبت الوجه الثاني، وظهور أخذ عناوين المذكورة في أنّها ملحوظة بما هي فانية في وجوداتها الخارجية لا التشريعية الذي ينفي الوجه الثاني ويعيّن الوجه الأول.

إلّا أنّ الصحيح هو تعيّن الوجه الثاني عرفاً لجريان أصالة عدم التقدير، إذ لا ينبغي الاستشكال في أنّ العرف يرى في التقدير عناية زائدة بخلاف الوجه الثاني، وذلك لأنّ أصالة الظهور في عناوين فقرات الحديث التي يُراد بها إثبات أنّ المقصود منها هو وجوداتها الخارجية، يُعلم بعدم مطابقتها للمراد الجدّي، فإنّنا نعلم بأنّ المراد

الجدي هو نفي الحكم عن هذه العناوين، لا نفيها نفسها، وإنما الشك في المراد الاستعمالي لألفاظها، وقد عرفت في محله أن أصالة الظهور إنما تجري لتشخيص المراد، وأما إذا كان المراد معلوماً وكان الشك في المراد الاستعمالي فلا تجري أصالة الظهور، ولهذا لا تجري أصالة العموم لإثبات التخصص.

وقد يُقال: بأنه كما لا تجري أصالة الظهور الآنف، كذلك لا تجري أصالة عدم التقدير، لأن المراد معلوم، وإنما الشك في كيفية الاستعمال.

وجوابه: هو أنه حيث إن أصالة عدم التقدير يثبت بحسب النتيجة أن المنفي هو تمام الآثار، بينما بناء على التقدير لا يمكن إثبات ذلك كما سوف يأتي، لذلك أمكن إجراء الأصل المذكور لوقوعه في طريق إثبات إطلاق المراد الجدي، أضف إلى هذا، أن عناية الوجه الثاني يقتضيها نفس ظهور حال المولى في أن الرفع في الحديث صادر منه إنشاء بما هو مولى وليس إخباراً، بخلاف عناية التقدير، إذ إنها خلاف الأصل حتى في كلام المولى بما هو مستعمل.

النقطة الثانية: ونبحث فيها في مقامين:

المقام الأول: نبحث فيه في ثمرة الوجه الأول في مقابل الوجهين الآخرين.

المقام الثاني: نبحث فيه في ثمرة الوجه الثاني في مقابل ثمرة الوجه الثالث.

أما المقام الأول، فهو أنه بناء على الوجه الأول والالتزام بالتقدير، يكون حديث الرفع مجملًا، لأن المقدّر مردد بين أن يكون

خصوص المؤاخذة، أو كل الآثار، أو جملة منها، ولا يوجد مناسبة عرفية تعين المقدّر.

ولا يتوهم أنّه يتمسك هنا بالإطلاق وبمقدمات الحكمة، لأنّ التمسك بها إنّما يصح فيما إذا جاءت كلمة محدّدة معينة من قبل المولى، وشككنا في أنّ مراد المولى من هذه الكلمة هل هو المطلق أو المقيّد؟ حينئذٍ ثبت أنّ مراده هو المطلق، فمثلاً: قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، إذا شككنا بأنّ مراده خصوص عقد البيع، أو الأعم منه ومن بيع المعاطاة؟ فإنّه حينئذٍ ثبت أنّ المراد هو المطلق، لا فيما إذا تردد أمر الكلمة الصادرة من المولى بين شيئين كما لو قال: «أحلّ الله»، ولم نسمع ما قال بعد ذلك، هل قال: «البيع»، أو عقد البيع؟ فهنا لا معنى لإجراء الإطلاق ومقدمات الحكمة، لأنّه يوجد كلمة لا نعلمها.

ومحل الكلام من هذا القبيل، لأنّ التقدير بحكم التنجيز يكون الكلمة موجودة، ولكن بوجود تقديري غير مسموع، وهذه الكلمة لا ندري ما هي، هل هي عبارة عن الأخص، أو الأعم؟، حينئذٍ لا تجري مقدمات الحكمة، ومن هنا بيّنا أنّ حذف المتعلق لا يدلّ على الإطلاق، فإنّ كان هناك مناسبات حكم وموضوع تعيّن بالمطلق أو بالمقيّد أخذنا بها، وإذا كانت اتجاه المحذوف لا بشرط لا تأبى عن هذا وعن ذاك، حينئذٍ في مثل ذلك لا نقول بالإطلاق، لأنّ الإطلاق يكون بعد تحديد الكلمة، لا في موارد التردد في نفس الكلمة الصادرة، إذن، حديث الرفع يكون مجملاً، وينبغي أن يقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو المؤاخذة فإنّها هي التي ترتفع دون بقية الآثار.

وأما بناءً على الوجهين الأخيرين، فالإطلاق موجود في حديث

الرفع بناءً على الوجه الثاني برفع الوجود التشريعي للمضطر إليه، ومن الواضح أنه إذا كان له أحكام متعددة، إذن، فله وجودات تشريعية متعددة بعدد تلك الأحكام، فمقتضى رفع وجوده التشريعي يكون بانتفاء تمام وجوداته، لأنَّ انتفاء الشيء بانتفاء موضوعاته وحصله.

وكذلك الأمر بناءً على الوجه الثالث الذي معناه: تنزيل الموجود منزلة المعدم، وعلى كلِّ حال، مقتضى إطلاق التنزيل: هو أنَّ الوجود منزَّل منزلة العدم بلحاظ تمام الآثار لا بلحاظ بعض الآثار دون بعض.

وأما المقام الثاني: فقد تظهر الثمرة في موردين:

المورد الأول: في بحث أنَّ حديث الرفع هل يجري فيما إذا اضطر إلى الترك، كما يجري فيما إذا اضطر إلى الفعل فيما لو فرض أنَّ الترك كان موضوعاً لحكم، مثل أن يُقال: «من ترك صلاة العشاء وجب عليه أن يصوم في اليوم الثاني»، وفرض أنه تركها اضطراراً أو إكراهاً، فحينئذٍ هل يشمله حديث الرفع أو لا؟.

وهذا هو محل كلام الميرزا «قده»^(١)، حيث قال: بأنَّه لا يشمله، ويبيِّن في وجه ذلك ما لعلَّه يرجع محصله إلى أنَّ حديث الرفع لو شمل هذا الترك لكان معنى ذلك نفي الترك، وهو عبارة عن تقرير الفعل، ومن الواضح أنَّ هذا يكون وضعاً لا رفعاً، بينما التقابل الارتكازي في ذهن العرف إنَّما هو بين الرفع والوضع، ومعنى ذلك: بأنَّ حديث الرفع ينبغي إجراؤه في مورد ينتج الرفع، لا في مورد

(١) المصدر السابق.

يكون مستبطناً الوضع، وما نحن فيه ليس من الرفع في شيء، وإنما هو وضع.

نقول: إنَّ ما ذكره الميرزا «قده» من البيان يكون له صورة وجه بناء على الوجه الثالث، وكوّن الرفع رفعاً تنزيلياً، لأنّه يكون ناظراً إلى الوجود الخارجي في مورد الاضطرار إلى ترك صلاة العشاء، فهنا العالم الخارجي إنّما هو الترك، فإذا أردنا أن نتصرف به، يكون تصرفنا وضعاً لا رفعاً، وهذا خلف لسان الحديث.

وأما بناءً على الوجه الثاني، فليس لهذا الكلام صورة، إذ بناءً عليه: فإنَّ حديث الرفع ليس ناظراً إلى العالم الخارجي، بل متصرفاً في عالم التشريع، بدعوى: أنَّ كل موضوع لحكم هو موجود بوجود ذلك الحكم في عالم التشريع لا محالة، لأنَّ كل حكم في عالم التشريع لا يبقى بلا موضوع، إذن، له نحو ثبوت ببركة ثبوت حكمه، وهذا لا يفرّق فيه بين أن يكون الموضوع أمراً وجودياً، أو أمراً عدمياً، فإنَّ الموضوعات حتّى لو كانت أموراً معدومة، فإنَّ لها موضوعات في عالم التشريع وإن كانت معدومات في عالم الخارج، إذ يستحيل أن يكون حكم موجوداً في لوح ولا يكون موضوعه موجوداً في ذلك اللوح، إذن، فلا يفرق بين أن يكون الموضوع «شرب الخمر»، أو «ترك صلاة العشاء»، فالأول موضوع لوجوب الحد، والثاني موضوع لوجوب الصوم، لأنَّ كلاّ منهما موضوع لحكم، وهذا الوجود التشريعي ينفي بحديث الرفع، وهذا ليس وضعاً، إذ لا نريد بنفيه أن تجعل صلاة العشاء موضوعاً لحكم، بل نريد أن نسلخ صلاة العشاء عن الموضوعية، فكم فرق بين ما نريده، وبين الوضع.

وهذا أحد مصاديق ما ذكرناه سابقاً، من أن كلمات الميرزا «قده» مشوشة متذبذبة بين الوجه الثاني والوجه الثالث، وحينما يشرح كلماته، فإن ما يظهر منه يناسب مع الوجه الثاني، بينما يفرّج على ذلك ما يناسب مع الوجه الثالث، هذا مضافاً إلى أن هذا الكلام مجرد صورة، ولا نقبله حتى بناءً على الوجه الثالث، لأنّ الرفع هنا انصب على عنوان ثبوتي وهو عنوان: «ما اضبطوا إليه» وإن كان مصداقه أمراً عديمياً، ويكفي للرفع كونه منصباً ولو عنواناً على أمر ثبوتي، وهو عنوان «ما اضبطوا إليه»، سواء كان فعلاً أو تركاً، نعم، لو كان ابتداء انصب على واقع ما اضبطوا إليه كما لو قال: «رفعتُ الترك»، لكان هذا تعبير غير عرفي.

هذا هو حاصل الكلام في المورد الأول الذي قد يُترقب فيه ظهور الثمرة بين الوجه الثاني والثالث.

المورد الثاني: هو أنه لا إشكال في أن الأحكام التحميلية المترتبة على وقوع الفعل ترتفع بحديث الرفع فيما إذا اضطر إلى الفعل، كما لو شرب المسكر لدفع الهلكة عن نفسه، فإنه ترتفع الحرمة، ويرتفع الحد، ولكن لو كان هناك آثار توسعية مترتبة على ترك شرب المسكر، من قبيل جواز الائتمام بترك شرب المسكر، فهل يلتزم بثبوت تلك الآثار ويجوز الائتمام؟.

والحاصل: هو أن الثمرة بناءً على الوجه الأول يكون الحديث مجملاً، بلحاظ أن المنفي هل هو تمام الآثار، أو خصوص المؤاخذه؟ ولا يمكن رفع هذا الإجمال، لا على أساس قرينية مناسبة عرفية كما في بعض المقدرات، من قبيل قوله: «حرمت عليكم الميتة، أو حرمت عليكم أمهاتكم»، لأنّ كلا التقديرين يكون مناسباً، ولا

على أساس حذف المتعلق واستفادة الإطلاق منه، لما عرفت فمراراً من أن موضوع الإطلاق إنما يتم، حيث يكون هناك مفهوم معين يشك في المراد منه، لا فيما إذا شك في المفهوم المقدر وأنه الأعم أو الأخص، فإن مقدمات الحكمة لا تعين المفهوم، وإنما تثبت المراد منه وأنه الأعم أو الأخص.

وعليه: فلا بد من الاختصار على القدر المتيقن الذي هو رفع المؤاخذه.

بينما بناءً على الوجهين الأخيرين، يكون مقتضى إطلاق رفع الوجود التحميلي، أو الخارجي لتلك الموضوعات هو، نفي تمام التحميلات التشريعية، أو رفع الوجود الخارجي بلحاظ تمام تلك الآثار.

وأما الثمرة بين الوجهين الأخيرين فقد تظهر في موردين:

المورد الأول: هو في شمول حديث الرفع لما إذا اضطر إلى ترك الفعل، كما لو اضطر إلى ترك واجب من أجل نفي أثر تحميلي مترتب على الترك كوجوب صوم اليوم الثاني لمن ترك صلاة العشاء وعدمه.

وقد منع الميرزا «قده» شموله لذلك بدعوى: أن الحديث بلسان المنفي والترك، ونفي الترك عبارة عن الوضع عرفاً لا الرفع، إذن، فالتقابل الارتكازي عرفاً بين الوضع والرفع يمنع من شمول الحديث للاضطرار إلى الترك من أجل نفي آثاره التحميلية.

وهذا البيان للميرزا «قده» لو تم، فسوف يبرز فرقاً وثمرات بين الوجهين الأخيرين، لأن هذا البيان إنما يتم بناءً على الوجه الثالث، حيث يكون النظر فيه إلى العالم الخارجي، لا الوجه الثاني الذي

يكون النظر فيه إلى عالم التشريع، لأنَّ التقابل بين الرفع والوضع إنَّما يكون لو كان النظر إلى الخارج، لأنَّه لا واسطة بين الوجود خارجاً وعدمه كذلك، وأمَّا بلحاظ عالم التشريع فرفع موضوعية الترك لا يعني وضع موضوعية الفعل، لأنَّ الوجود التشريعي أمر ثبوتي، ومعنى ذلك: وقوعه موضوعاً للحكم والتشريع، وتطبيق الحديث على الترك في هذا العالم لا يعني إلَّا نفي وقوعه موضوعاً له، وهو غير وقوع الفعل موضوعاً، وهذا هو أحد الموارد التي ذكرنا سابقاً بأنَّ كلام الميرزا «قده» فيها مشوش متذبذب بين الوجهين، الثاني والثالث، أضف إلى ذلك عدم تمامية بيانه المتقدم، حتَّى بناء على الوجه الثالث، لأنَّه يكفي في إشباع التقابل الارتكازي المذكور بين الوضع والرفع، أنَّ الرفع منصب ولو عنواناً على أمر ثبوتي، وهو عنوان «ما اضطروا إليه»، سواء كان فعلاً أو تركاً.

المورد الثاني: هو أنَّه لا إشكال في أنَّ الأحكام التمهيلية المترتبة على وقوع الفعل ترتفع بحديث الرفع فيما إذا اضطُر إلى الفعل، كما لو شرب المسكر لدفع الهلكة عن نفسه، فإنَّه ترتفع الحرمة، ويرتفع الحد، ولكن لو كان هناك آثار توسعية مترتبة على ترك المسكر، من قبيل جواز الائتتمام بتارك المسكر، فهل يلتزم بثبوت تلك الآثار ويجوز الائتتمام بشارب المسكر اضطراً، بدعوى أنَّ فعله كلا فعل أو لا؟.

ومن هذا البيان يتضح أنَّ مصب هذه الثمرة هو غير مصب تلك الثمرة السابقة، لأنَّ مصب السابقة في أنَّ الترك المضطر إليه هل يكون مرفوعاً بحديث الرفع، يعني: هل ترتفع الآثار التمهيلية المترتبة على الترك أو لا؟.

ثمَّ إنَّه لو قلنا في الثمرة السابقة، إنَّ حديث الرفع كما يشمل

موارد الاضطرار إلى الفعل، فإنه أيضاً يشمل موارد الاضطرار إلى الترك، إذن، فسوف يكون لهذه الثمرة موردان بحسب الحقيقة.

المورد الأول: هو في أن الآثار التوسعية المترتبة على ترك شرب المسكر تثبت بالنسبة إلى من شرب المسكر اضطراً أو لا؟.

المورد الثاني: هو أن يفرض أنه يضطر إلى ترك شيء، كما لو اضطّر إلى ترك الصلاة، فحينئذ يُقال: بأن الأحكام التحميلية المترتبة على الترك ترتفع بناءً على أن حديث الرفع كما يطبق على الفعل الاضطراري فهو أيضاً يطبق على الترك الاضطراري كما ذكرناه في الثمرة الأولى، لكن هل تترتب الآثار التوسعية للفعل، بحيث يكون كأنه قد صلى أو لا؟.

وهذا مطلب مهم، لأنه إذا افترضنا أن هذا الإنسان الذي اضطّر إلى ترك الصلاة، فإن اقتصرنا في مقام تطبيق حديث الرفع على نفي حيثية التحميل المترتبة على الترك، حينئذ نقول: إن هذا الترك كان محرماً ومعاقباً عليه، ولكن هنا وبسبب الاضطرار لم يعد محرماً ولا معاقباً عليه، ولكن لا تثبت أنه قد «صلى»، بحيث يترتب عليه حكم من قد «صلى»، من حيث عدم وجوب القضاء، وأما لو قلنا: بأنه يترتب عليه أحكام من قد «صلى»، فيحكم عليه حينئذ بعدم وجوب القضاء.

فالعنوان الكلي لهذه الثمرة: هو أنه متى ما تعلّق الاضطرار بالفعل أو بالترك فلا إشكال في أن الأحكام التحميلية المترتبة على ذاك الفعل الذي وقع بسبب الاضطرار ترتفع، ولكن هل أن الأحكام التوسعية المترتبة على نقيض ما وقع، هل تترتب أو لا؟.

هذا نحو من الصياغة للثمرة بعبارة جامعة بين الموردين.

وبناءً على هذا، يُقال: تظهر الشمرة بين الوجه الثاني والثالث، وذلك لأنه إذا بنينا على الوجه الثالث، من أنَّ الرفع تنزيلي بحيث ينزل الموجود منزلة المعدوم، أو ينزل المعدوم منزلة الموجود فيما إذا كان الاضطرار إلى الترك، أو إلى الفعل، وحينئذٍ تترتب أحكام المنزل عليه بتمامها، التحميلية منها والتوسعية.

وأما إذا بنينا على الوجه الثاني الذي هو المختار، فليس الأمر كذلك، لأنَّ غاية ما يقتضيه الوجه الثاني: هو أنَّ هذا الذي وقع بسبب الاضطرار، سواء كان فعلاً أو تركاً انسلخ عن الموضوعية لأحكامه، لأنه رفع للوجود التشريعي، لا إعطاؤه الموضوعية لأحكام نقيضه، فحينئذٍ، في الأمثلة المذكورة، لا يجوز الائتمام بشارب الخمر اضطراراً، لأنَّ موضوع جواز الائتمام هو ترك شرب الخمر، وهذا الموضوع لم يتحقق، وكما أنَّه يجب عليه قضاء الصلاة.

والخلاصة: هي أنَّه بناءً على الوجه الثالث، وهو أن يكون الرفع منصباً على الوجود الخارجي تعبداً وتنزيلاً، فكما يرتفع الأثر التحميلي المترتب على الفعل المضطر إليه لارتفاع موضوعه تنزيلاً، كذلك تترتب الآثار غير التحميلية المترتبة على ارتفاع المضطر إليه، لأنَّ التعبد برفع أحد النقيضين تعبد بالنقيض الآخر لا محالة، للتقابل بينهما.

بينما على الوجه الثاني لا تترتب تلك الآثار غير التحميلية، لما عرفت من عدم التقابل بين رفع الوجود التشريعي لموضوع، ووضع موضوعية نقيضه للتشريع.

ثمَّ إنَّه لو قلنا في المورد الأول: بأنَّ الحديث لا يشمل الاضطرار إلى الترك، فسوف تختص الشمرة في هذا المورد بما إذا

اضطر إلى الفعل، لترتيب آثار الترك غير التحميلية، وإن قلنا بشموله لذلك أيضاً، عمّت الثمرة لِمَا إذا اضطر إلى الترك أيضاً في ترتيب آثار الفعل غير التحميلية.

الجهة الثانية: هي في بيان أنه هل يمكن أن نستفيد من «حديث الرفع»، أن المقتضي وملاك الأحكام المرفوعة موجود، إلا أنه بحيث لم يصل إلى المرحلة الفعلية الكاملة بحيث يجعل التكليف على طبقه، أو أن حديث الرفع لا يفيد شيئاً من هذه الناحية؟.

وثمره هذا هي، فيما إذا افترضنا أنه بحديث الرفع - رفع ما اضطروا إليه - نفينا وجوب القيام في الصلاة، لأنه مضطر إلى تركه، فحينئذ لو فرض أن هذا الإنسان «صلّى» من قيام متحملاً الصعوبة والمشقة التي تحقق عنوان الاضطرار، فحينئذ، إذا كنّا نستفيد من حديث الرفع أن الملاك موجود، غايته أن المولى لم يجعل حكماً على طبقه رعاية لشؤون العباد، إذن، تكون صلاته صحيحة.

وأما إذا لم نستطع أن نستفيد من حديث الرفع وجود الملاك، فحينئذ لا يمكن أن نحكم بصحة هذه الصلاة، لأنّ صحتها فرع وجود أمر أو ملاك، والمفروض أن الأمر قد سقط بسبب الاضطرار، لأنه، «رفع ما اضطروا إليه»، وأما الملاك فلا دليل عليه، لأنّ الدليل إن كان هو حديث الرفع، فقد فرضنا عدم دلالة على وجود الملاك، وإن كان الأمر، فقد سقط بسقوط المدلول المطابق للمطابق للأمر بسبب الاضطرار.

والحاصل: هو أنه هل يمكن الاستفادة بقاء المقتضي والملاك لهذه الأحكام المرفوعة في فقرات حديث الرفع أو لا؟.

والثمره: هي أنه لو أوقع المكلف ما لا يطيقه، أو المضطر إلى

تركه، هل يكون صحيحاً، لكفاية بقاء الملاك أو المقتضي في الصحة؟ بينما لو لم يمكن الاستفادة بقاء الملاك من حديث الرفع، إذن، فلا يمكن أن نحكم بصحة ما أوقعه المكلف ممّا رفع حكمه بحديث الرفع.

وهنا يمكن تقريب الاستفادة وجود ملاك من حديث الرفع بأحد تقريبين:

التقريب الأول: هو أن يُقال: إنَّ حديث الرفع مسوق مساق الامتنان على الأُمَّة، ومن الواضح أنَّ الامتنان لا يكون إلّا في صورة فرض وجود الملاك، والمولى يرفع يده عنه، وأمّا في صورة عدم وجود الملاك، لا يكون رفع يده عن التكليف تفضلاً وامتناناً منه على الأُمَّة، لأنّه لا مقتضي للتكليف حينئذٍ.

وهذا الكلام غير تام، لأنّه إنّما يصح هذا في الموالي العرفية الذين يكلفون عبيدهم ومأموريهم بمصالحهم الشخصية، ولا يصح في الموالي الذين يكون نظرهم إلى مصالح نفس العبيد والمأمورين كما هو الحال بالنسبة إلى الحق تعالى، فإنّه في مثله لا يصح ما ذكر، لأنّه إمّا أن يكون ذلك الشيء الذي رفع يده عنه متعلقاً لغرضه تعالى، وهذا معناه: حاجته تعالى إليه، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، وإمّا أن يكون به مصلحة للمكلف، وحينئذٍ أيّ منّة في رفع اليد عن تلك المصلحة، إذ هذا خلاف الامتنان.

وحيثية الامتنان إنّما هي أنّ النبي ﷺ يريد أن يوضح للناس، أنّ هذه الشريعة كاملة وافية بتمام شؤون الإنسان، وتلحظ جميع اعتباراته الأولية والثانوية، ولا تتعدّى حدود الفطرة السليمة في مقام تربية الإنسان، إذن، فالامتنان بكمال الشريعة التي تنظر بعينين، تنظر

بإحداهما إلى تربية الإنسان، وتنظر بالعين الأخرى إلى ضعفه وإلى أنه إنسان محدود الطاقات، إذن، فهذا التقريب الأول لاستفادة الملاك من حديث الرفع غير تام.

والحاصل: هو أن هذا الكلام إن تمَّ في حق الموالي العرفية، فإنه لا يتم في حق المولى الحقيقي سبحانه الذي تكون أحكامه دائماً لمصالح راجعة إلى العباد أنفسهم، وفي مثله لا معنى لافتراض أن رفع الحكم مع وجود ملاكه ومصلحته امتنان عليهم، لأنَّ الظاهر أنَّ حيثية الامتنان الملحوظة في الحديث إنما هي باعتبار ما يكشف عنه الحديث من أنَّ الشريعة كاملة وافية بجميع شؤون الإنسان وتلحظ جميع حالات القوَّة والضعف والشدَّة والرخاء فيه، وهي تنظر إلى حاجاته التسهيلية كما تنظر إلى حاجاته الإلزامية، ومثل هذا المعنى لا يتوقف على افتراض وجود المقتضي للأحكام الإلزامية في موارد رفعها.

التقريب الثاني: هو أن يُقال: إنَّ كلمة الرفع لا تستعمل عادة إلاَّ في النفي بعد الوجود، فلا بدَّ إذن من افتراض أنَّ هذا المنفي كان له نحو وجود ثمَّ رفع، وهذا الموجود مرَّدَّد بين أمور:

الأمر الأول: هو أنَّ الله تعالى قد كان يكلف الإنسان في أوَّل الإسلام بما لا يطيق، ثمَّ بعد ذلك رفع اليد عن تكاليفه هذه بنحو النسخ.

الأمر الثاني: هو أنَّه تعالى كان يكلف الأمم السابقة بما لا تطيق، ثمَّ رفع اليد عن ذلك، فإذا افترضنا استبعاد كلا هذين الاحتمالين، يتعين في مقام تصحيح كلمة الرفع في المقام أن يُقال: إنَّ هذا الوجود الملحوظ للحكم سنخ وجود شأني، لهذا استعمل

كلمة الرفع، فكأنه وَجَدَ اقتضاءً وملاكاً ورفع فعليته، هذا بناءً على الوجه الثاني المختار من الوجوه الثلاثة المتقدمة.

وهذا التقريب غير تام أيضاً، وأمّا بناءً على الوجه الثالث، فالمؤنة موجودة بلا حاجة إلى تقدير وجود اقتضائي، لأنَّ المضطر إليه موجود في الخارج، لأنَّه لا يكون الرفع إلّا بعد الوجود، لأنَّه رفع تنزيلي للموجود منزلة المعدوم كما عرفت.

إذن، فإذا التزمنا بالوجه الثالث، فلا نحتاج في تصحيح عناية الرفع إلى افتراض الوجود الاقتضائي للحكم، لأنَّه حينئذٍ يكون موجوداً في الخارج.

وأمّا بناءً على الوجه الثاني، فحينئذٍ لا بدّ لتصحيح هذا الرفع بعد فرض استبعاد الاحتمالين المذكورين من افتراض وجود تشريعي اقتضائي.

والحاصل: هو أنَّ هذا التقريب غير تام، أمّا بناءً على الوجه الثالث فواضح، لأنَّ مناسبة الرفع فيه إنَّما يكون باعتبار وجود المرفوع خارجاً، لأنَّ الرفع فيه تنزيلي، وأمّا بناءً على الاحتمالين الأولين، فلعدم انحصار مناسبة الرفع بما ذكر، بل يمكن أن يكون باعتبار ثبوت تلك الأحكام في موارد عناوين الفقرات التسعة في أوّل الشريعة، أو في الشرائع السابقة، كما يمكن أن تكون مناسبة الرفع إثباتاً لا ثبوتاً، بمعنى: أنَّ الأحكام المرفوعة كانت ثابتة بإطلاق أدلتها لولا الرفع.

الجهة الثالثة: في تصنيف الآثار التي يُترقب رفعها ووضعها إلى ثلاثة أقسام.

القسم الأوّل: هو آثار يُترقب ثبوتها على العنوان الأولي بحسب

لسان دليله من دون أن يكون قيد الاضطرار، أو بقية العناوين مأخوذة في موضوعه لا وجوداً ولا عدماً، من قبيل الحرمة المتعلقة بشرب المسكر، فالحرمة كانت منصبة على شرب المسكر من دون أن يقيّد بالاضطرار لا عدماً ولا وجوداً.

القسم الثاني: هو الآثار المترتبة في لسان دليلها على العنوان الأولي المقيد بعدم طرو العناوين الثانوية من الاضطرار ونحوه، من قبيل وجوب الكفارة، فإنّه أخذ في دليل وجوبها التعمد في من أفطر في شهر رمضان متعمداً، فعليه الكفارة.

القسم الثالث: هو الآثار المترتبة في لسان دليلها على العنوان الأولي المقيد والمعنون بأحد العناوين التسعة المأخوذة في حديث الرفع، من قبيل وجوب سجدي السهو لكل زيادة ونقيصة سهوية، فالوجوب كان منصباً على العنوان الأولي بما هو متعنون بأحد هذه العناوين التسعة، وهو السهو.

نقول: إنّ القسم الأول هو القدر المتيقن من الآثار المرفوعة بحديث الرفع.

وأما القسم الثاني فلا معنى لحاكمية حديث الرفع فيه على الأدلة الأولية، لأنّه مقيد بحسب لسان دليله الأولي بعدم النسيان، إذن فلا إشكال في خروجه تخصصاً عن حديث الرفع، لأنّه بطرو أحد العناوين التسعة يرتفع موضوع هذا القسم من الآثار.

وأما القسم الثالث من الآثار: فهل يشمل حديث الرفع أو لا؟ وما هو الأثر العملي في البحث عن شموله وعدمه بعد أن كان من الواضح أنّه إذا دلّ دليل على هذا الوجوب، وهو سجدا السهو مثلاً: فإنّه لا بدّ من العمل به، سواء كان حديث الرفع جارياً في نفسه لنفي

وجوب السجدين أو لا ، لأنه إن كان لا يجري ، فمن الواضح أنه لا بد من العمل بالدليل الدال على وجوبهما ، وإن كان يجري ، إذن ، فهو ينفي وجوب السجدين بإطلاقه ، والدليل الذي يدل على وجوب السجدين يكون أخص من حديث الرفع فيخصصه ، فحينئذٍ لا يكون الأثر عملياً ، لأننا نلتزم بالدليل الدال على وجوبهما ، وأما إذا لم يقم دليل على وجوب السجدين وشككنا في وجوبهما ، فحينئذٍ إن قلنا بجريان حديث الرفع تمسكنا به لنفي وجوبهما بلا حاجة إلى الرجوع إلى الأصول العملية ، وأما إذا لم نجرِ حديث الرفع فلا بد من الرجوع إلى الأصول العملية .

وهنا سؤال لا بد من علاجه وهو : أنه هل يمكن الاعتماد على حديث الرفع لنفي وجوب سجدي السهو أو لا ؟ .

المعروف بين المحققين أن حديث الرفع لا يجري في المقام ، وعللوا ذلك ، بأن حديث الرفع لو جرى للزم كونه مقتضي الشيء رافعاً له ومانعاً عنه .

فمثلاً : النسيان في المقام ، هو المقتضي لثبوت هذا الحكم الذي هو وجوب السجدين ، والنسيان هو المانع عن ثبوت هذا الحكم بمقتضى حديث الرفع ، ومثل هذا مستحيل .

ويمكن أن يُعترض على هذا البيان بأن يُقال : إنما يتم ما ذكر لو كان الدليل ثابتاً ، وأما في صورة ما لو شككنا في وجوب سجدي السهو ، فرفعنا هذا الوجوب المشكوك بحديث الرفع ، فإنه حينئذٍ لا يلزم ما قيل ، إذ لعل هذا العنوان لا يقتضي ثبوته .

إلا أن ما ذكره المحققون في المقام لا بد من تمييزه ، وذلك بأن يُقال : إننا ثبت كونه النسيان مقتضياً وكونه رافعاً بنفس حديث الرفع .

أمّا كونه مقتضياً، فللجهة التي تقدمت، وهي أنّ الرفع يقتضي أن يكون للمرفوع وجود اقتضائي وثبوت شأني، إذ لولا ذلك لا يصح أن يستعمل فيه كلمة الرفع، فحينما يقول الشارع: «رفعت وجوب السجدين عن الناسي»، يدلّ هذا على أنّ هناك شأنية ومقتضياً لوضع الحكم عن الناسي، ولهذا عبّر عنه بالرفع.

وأمّا كونه مانعاً، فلأنّ ظاهر حديث الرفع هو رفع العناوين المذكورة في فقرات الحديث التي من جملتها النسيان، إذن، فقد اتّحد مقتضي الوضع مع مقتضي الرفع، وهذا محال.

ومثل هذا لا يجري في القسم الأول، لأنّ المقتضي فيه للوضع إنّما هو العنوان الأولي، بينما المقتضي للرفع إنّما هو أحد العناوين التسعة المأخوذة في حديث الرفع.

وهذا الكلام غير تام، لأنّه إنّما يصح فيما لو فرض أنّه أريد ادّعاء، أنّ هذا العنوان بذاته مقتضٍ للوضع، وبذاته مقتضٍ للرفع، أي إنّّه بذاته يشكل المصلحة، وبذاته يشكل المفسدة، حينئذ يكون هذا غير معقول، لأنّ الشيء الواحد بذاته لا يكون مقتضياً لما يرفع، ورافعاً لما يقتضي ثبوته.

إلا أنّ الالتزام بذلك بلا موجب، لأنّ كونه شيء فيه ملاك الحكم ليس معناه: أنّه بذاته ملاك الحكم، بل يمكن أن نفترض أنّ هذا العنوان ينشأ منه خصوصيتان: إحداها فيها مصلحة، والأخرى فيها مفسدة، فبلحاظ الأولى يكون مقتضياً للوضع، وبلحاظ الثانية يكون مقتضياً للرفع، إذن، الرفع والوضع يكونان منسوبين إلى شيء واحد بلحاظ نشوء خصوصيتين منه.

وهذا أمر معقول، من قبيل قول النبي ﷺ: «لولا أن أشق على

أَمَتِي لَأَمْرَتِهِمْ بِالسَّوَاكِ»^(١)، فمقتضى ظاهر هذا الحديث، أَنَّ هناك مقتضياً للأمر بالسَّوَاكِ، ولكن حيث إِنَّه كان موجباً للمشقة كان ذلك مانعاً عن الأمر به، فالسَّوَاكِ يُولَدُ خصوصيتين: إحداهما النظافة، وهي المقتضية للأمر به، والأخرى المشقة، وهي المانعة عن الأمر به.

والصحيح هو أن يُقال في المقام: إِنَّ حديث الرفع لا يشمل القسم الثالث، لأنَّ عنوان «ما اضطروا إليه» وغيره من العناوين المذكورة في فقرات الحديث، تارة تؤخذ بنحو المعرفة والمشيئة إلى ذات ما هو المرفوع، وأخرى تؤخذ بنحو الموضوعية.

فإذا فرض أَنَّها أخذت بنحو المعرفة، فالرفوع حينئذٍ إِنَّمَا هو العنوان الأولي المشار إليه، ولا يشمل القسم الثالث.

وإنَّ فرض أَنَّها أخذت بنحو الموضوعية، إذن، سوف يختص حديث الرفع بالقسم الثالث، ولم يجز في القسم الأول، لأنَّه إِنَّمَا يرفع العناوين الثانوية لا الأولية.

وهذا باطل يقيناً وعرفاً.

أَمَّا يقيناً: فلأنَّ الصحابة فهموا من حديث الرفع أَنَّ حرمة شرب المسكر يرتفع به مثلاً، وهذا معناه: المعرفة والمشيئة.

وأما عرفاً: فلأنَّ مناسبات الحكم والموضوع تقتضي أن يكون مصب الرفع هو العنوان الأولي، والعنوان الثانوي أخذ قيداً في الرفع، أي معرفاً إلى المرفوع.

(١) من لا يحضره الفقيه: الصدوق، ج ١، ح ١٦.

إذن، فحاصل ما ينبغي أن يُقال: إنه لا يُعقل الجمع في حديث
الرفع بين القسم الأول والثالث، لأنَّ الجمع معناه: جمع بين المعرفية
والموضوعية، وعليه: يستحيل إطلاق شمول حديث الرفع للقسم
الثالث بعد الفراغ عن شموله للقسم الأول.

وخلاصة هذه الجهة الثالثة: هي أنَّ الآثار المترتبة على الشيء
يمكن تصنيفها إلى ثلاثة أقسام:

الأوَّل: ما هو ثابت أو يترقب ثبوته على العنوان الأولي للفعل
بحسب لسان دليله، من دون أن تكون العناوين التسعة في الحديث
وجوداً أو عدماً دخيلة في ترتبها، «كحرمة شرب المسكر».

الثاني: الآثار المترتبة على الشيء مقيداً بعدم طرو أحد تلك
العناوين الموجودة في الحديث، من قبيل ترتب الكفارة، فإنَّ
موضوعها مقيدٌ بالإفطار العمدي.

الثالث: الآثار المترتبة على الشيء مقيداً بأحد تلك العناوين،
كوجوب «سجدي السهو» لمن سها في صلاته.

والأول، هو القدر المتيقن من الآثار المرفوعة بحديث الرفع.

كما أنَّ القسم الثاني لا إشكال في خروجه عن الحديث
تخصّصاً، لأنَّه بطرو أحد العناوين التسعة يرتفع موضوع هذا القسم من
الآثار.

وأما القسم الثالث، فمن الواضح أنَّه إذا دلَّ دليل على ثبوته
فسوف يكون مقدماً على الحديث، سواء قيل بشموله لنفي هذا القسم
أم لا، لأنَّه شمول إطلاقي، فيخصص بذلك الدليل، ولو احتمل ثبوته

بلا دليل عليه، فبناءً على شمول الحديث لنفيه يتمسك به فينفي بالدليل، وإلا فينفي بالأصل النافي إن تم موضوعه.

وأما شمول الحديث لمثل ذلك وعدمه، فقد ذهب المحققون إلى عدم شموله لذلك، واستدلوا عليه بأنه لو جرى الحديث لنفي هذا القسم من الآثار للزم منه كَوْن العناوين التسعة مقتضية لحكم وممانعة عنه في آن واحد، وهو محال.

ولكن يُجاب عن هذا البيان: بأنه على تقدير شمول الحديث لهذا القسم لا يبقى دليل على وجود مقتضى لثبوته لكي يُقال: بأن هذه العناوين مقتضية للحكم وممانعة عنه في آن واحد كما عرفت.

ومن هنا احتاج كلام المحققين إلى تتميم بأن يُقال: بأننا نثبت الاقتضاء بالبيان المتقدم في الجهة السابقة، إلا أنه مع ذلك لا يتم، لأنه إنما يصح فيما لو فرض أن العناوين المذكورة بذاتها تقتضي وضع ذلك الأثر ورفعها، لا ما إذا كان فيها خصوصيتان وحيثتان تكون بإحدهما مقتضية للوضع، وبالأخرى مقتضية للرفع كما يُستفاد من قوله ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»^(١).

والصحيح هو أن يُقال في توجيه عدم شمول الحديث لهذا الصنف من الآثار: إن هذه العناوين تارة تؤخذ كمعرف للعنوان الأولي، فيكون المرفوع هو العنوان الأولي، والحيثيات التسعة الثانوية، حيثيات في الرفع، وأخرى تؤخذ موضوعاً وقيداً في

(١) من لا يحضره الفقيه: الصدوق، ج ١، ص ٣٤، ح ١٦.

الكافي: الكليني، ج ٢، ص ٢١٨.

الوسائل: الحر العاملي، ج ١، ص ٣٥٤، ح ٤.

المرفوع، فعلى الأول لا معنى لأن يطبق الحديث على القسم الثالث، إذ ليس الحكم فيه مترتباً على العنوان الأولي، وعلى الثاني يختص الحديث بالقسم الثالث ولا يشمل الأول، فالجمع بين الأمرين غير تام، وبما أنَّ الثاني غير محتمل ولا مناسب عرفاً مع الظاهر من الحديث، إذن، فيتعين الأول.

الجهة الرابعة: هي أنَّ حديث الرفع حديث امتناني، وهناك قرينتان تدلان على ذلك: قرينة لفظية، وأخرى سياقية.

أمَّا القرينة اللفظية: فهي كلمة «عن» في قوله ﷺ: «رفع عن أمّتي»، فإن «عن» إنّما يصح استعمالها في مقام نفي الأمر الثقيل في مقابل الوضع الذي يكون بكلمة «على»، حيث نقول: «رفع عنه»، في مقابل، «وضع عليه».

وأمَّا القرينة السياقية: فباعتبار إضافة الرفع إلى الأمة، وهذا لسان تحبّي سياقه بيان المحبة واللفظ والامتنان.

وهاتان القرينتان وإن كانتا معاً مفيدتين في إثبات أنَّ مفاد الحديث ينبغي أن يكون دائماً توأماً مع الامتنان، لكن إنّما يكون كذلك كلّما كان تطبيق الحديث في مورد مناسب مع الامتنان، فإنّه يطبق كذلك، ولكن كلّما كان تطبيق الحديث على الامتنان في مورد على خلاف الامتنان، فإنّه حينئذٍ لا يطبق حتّى لو كان فيه إطلاق لفظي، لأنّها ترفع اليد عنه بلحاظ هاتين القرينتين.

لكن لعلّه يوجد فرق بين هاتين القرينتين من ناحية، وهي أنَّ القرينة اللفظية بما أنَّ الرفع انحلالي في هذا الفرد وفي ذاك وهكذا، فالحديث لا يدلُّ على تضمن المرفوع للثقل على الفرد، ولا يتنافى أن يكون في رفعه ثقلاً على فرد آخر، لأنَّ قضاء حق كلمة «عن» يكفي

في أن يعطي لكلمة «عن» حقها بالنسبة إلى من رفع عنه أمرٌ ثقيلٌ، سواء كان بالنسبة إلى الآخرين ثقیلاً أو لا .

ولكن حينما نأتي إلى القرينة السياقية التي تنظر إلى الأمة بنظرة مجموعية في مقام إظهار التحبب، فمن الواضح أنه بشرط أن لا يكون في رفع الحكم عن هذا الفرد، فيه تثقيل على الآخر، إذ لا يكون ذلك امتناناً على مجموع الأمة، وحينئذٍ لا يكون مشمولاً لحديث الرفع، فالقرينة السياقية أقوى وأشدّ تقييداً من القرينة اللفظية، ويترتب على هذه النتيجة أمران ذكرنا في كلمات الفقهاء .

الأمر الأول: هو أنهم فرقوا بين معاملة المضطر، ومعاملة المكره، وقالوا ببطان البيع في صورة الإكراه، لأنّ رفع ما استكروهوا عليه يرفع الوجود التشريعي لهذا البيع، أي صحته، وهذا امتنان محض بالنسبة إلى المكره، لأنّه بإبطال المعاملة يحفظ ماله قانونياً على الأقل .

وقالوا بصحة البيع في صورة الاضطرار إذ لو حكم ببطان البيع لما أقدم على الشراء، ووقع المضطر في محذوره الذي أراد البيع لأجل التخلص منه، وهذا على خلاف الامتنان .

الأمر الثاني: هو ما لو أكره على ضرب شخص بأن قال له المكره: «إذا لم تضرب زيداً أضربك»، فهنا لا يجري حديث الرفع لرفع حرمة ضرب زيد، بسبب أنه مكره على ذلك، لأنّ جريان حديث الرفع حينئذٍ يكون على خلاف الامتنان بالنظر إلى مجموع الأمة، وليس حال هذا، حال رفع حرمة شرب المسكر إذا اضطر أو أكره عليه، لأنّ الامتنان في رفع الحرمة لا يكون منافياً بالنظر إلى مجموع الأمة، بل هنا يُقال: إن كان الضرب المهْدّد به لا يبلغ درجة يجب

معها أن يقي نفسه منه، فحينئذ لا إشكال في عدم جواز ضرب زيد،
وإلا فلو كان بدرجة يجب أن يقي نفسه منه، فحينئذ يقع التزاحم بين
حرمة ضرب زيد وبين وجوب وقاء نفسه، فتعمل قواعد باب التزاحم،
هذا كله باستثناء صورة ما لو بلغ الإكراه إلى حدّ الدم، بأن قال له:
«إن لم تقتل زيدا أقتلك»، فإنه حينئذ لا يجوز له قتل زيد للنص
الخاص، ولا تقيّة في الدماء، وكلا هذين الأمرين صحيح.

وقد ذكر العراقي «قده» أمراً ثالثاً: هو^(١)، أنه لولا كونه الحديث
مسوقاً مساق الامتنان، لكان شاملاً بإطلاقه لموارد الاضطرار الناشئ
حتى ولو بسوء الاختيار، لأنه بالأخرى هو اضطرار، ولكن باعتبار
مزية الامتنان لا يبقى للحديث إطلاق لهذه الصورة، لأنّ هذا الإنسان
المضطر بسوء اختياره ليس على خلاف الامتنان تسجيل الحكم عليه،
لأنه كان بإمكانه أن لا يوقع نفسه في ورطة الاضطرار، بخلاف ذاك
المضطر لا بسوء الاختيار، فإنه من كمال التلطف به والامتنان عليه
رفع الاضطرار عنه، إذ لا مناص لديه.

نقول: إنّ هذا الكلام لا يخلو من غموض، وذلك لأنه ما
المراد من أنّ مزية الامتنان توجب عدم الشمول لموارد الاضطرار
بسوء الاختيار، وهل المراد من ذلك أنّ رفع المؤنة والحمل عنه ليس
فيه امتنان عليه؟.

إن كان هذا هو المراد، فهذا خلاف الواقع، إذ لا إشكال في
أنّ رفع المؤنة والحمل عنه فيه امتنان، حتى أنّ العاصي، هناك امتنان
عليه في العفو والمغفرة، فكما أنّ الشارع يمتنّ على العاصي بالعفو

(١) نهاية الأفكار: العراقي، ج ٣، ص ٢١٢.

عنه، كذلك يمتن على المضطر بسوء اختياره فإنه لعله أقل من العاصي سوءاً.

وإن أريد بهذا الكلام، أن مثل هذا الإنسان لا يستحق الامتنان، فهذا الكلام لا يخلو من وجاهة، بدعوى ضم المرتكزات العرفية التي تقتضي أن هذا الإنسان ليس جديراً بالامتنان على شرط أن يكون هذا الارتكاز بدرجة، بحيث يكون مقيداً لإطلاق هذا الدليل، وإلا فإن رحمة الله وسعت كل شيء.

ويمكن أن يقال بقطع النظر عن ذلك: إن حديث الرفع لا يمكن إجراؤه في موارد الاضطرار بسوء الاختيار، وذلك.

أولاً: لعدم صدق الاضطرار، فإن الاضطرار المأخوذ موضوعاً للرفع في الحديث، يلحظ بأحد لحاظين:

اللحاظ الأول: هو أن يلحظ الاضطرار بلحاظ آن وقوع الفعل، ومن الواضح أن هذا الفعل في آن وقوعه ليس تحت الاختيار، بل هو مضطر إليه، فإذا أضيف بهذا اللحاظ، كان الاضطرار صادقاً لا محالة.

اللحاظ الثاني: هو أن يُضاف الاضطرار إلى عامود الزمان، فحينئذ لا يكون صادقاً فيما لو ألقى بنفسه من شاهق في مورد هذا الاضطرار، بسبب اختياره إلى وقوع هذه الضرورة.

والاضطرار الذي وقع موضوعاً للرفع إنما هو بلحاظ عامود الزمان، وذلك لأن معذرية الاضطرار ليست تعبدية، بل هي معذرية عرفية عقلانية مركوزة في أذهان العقلاء، وحديث الرفع حينما يمضي هذه المعذرية إنما يكون ذلك بلحاظ هذه الارتكازات العرفية، وهذه

لا تكون إلا فيما إذا أضيف الاضطراب إلى عامود الزمان، فحينئذ تكون هذه المناسبات العرفية قريبة على ذلك، وحينئذ لا يكون شاملاً للمضطر بسوء اختياره.

وثانياً: إنَّ حديث الرفع لو أُريد به رفع المؤاخذه والتبعية عن هذا المضطر، فهذا الرفع لا يكون إلا بعد وقوع الاضطراب لا محالة، لأنَّه لا بدَّ من فعلية العنوان حتَّى يأتي المحمول - الحكم -، لأنَّ الرفع منصب على عنوان «ما اضطروا إليه»، فلا بدَّ أن يصبح فعلياً حتَّى يترتب عليه الرفع والتأمين.

والاضطرار الذي نشأ باختيار المكلف هو مورد المؤاخذه، لأنَّه سوف يحاسب على المقدمة التي أوقعته في الاضطراب، لأنَّه بها كان مصداقاً للتمرد على مولاه، وحديث الرفع إنَّما يجري في مورد يترقب أن تكون المؤاخذه فيه على الفعل المضطر إليه، وهذا إنَّما هو في موارد الاضطراب لا بسوء الاختيار، إذ لو كان هناك عقاب لكان على الفعل لا على الاضطراب، لأنَّ الاضطراب نشأ من الله سبحانه، بخلاف ما لو كان الاضطراب بسوء الاختيار، فلو كان عقاب لكان متوجهاً على الاضطراب، لأنَّه يكفي العقاب على مجرد إيقاع نفسه في الاضطراب.

الجهة الخامسة: هي أنَّ السبب «قده»^(١) ذكر أنَّه قد أخذ في حديث الرفع عنوان الخطأ والنسيان، وهذا شاذ عن العناوين الأخرى، حيث ورد فيها: «ما اضطروا إليه»، فإنَّ العناوين الأخرى

(١) فوائد الأصول: الثاني، ج ٣، ص ١٢٧.
أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ١٧٠.

أخذت على نحو المعقولية، بينما هذان العنوانان أخذاً من نفس المصدر ومبدأ الاشتقاق، إلا أنه لا بدّ من حملهما على المفعولية، فيكون المقصود من النسيان «المنسي»، بدليل أنه لو كان الرفع رفعاً للنسيان نفسه، لكان معنى هذا أنه سوف يصبح حال المكلف الناسي أسوأ من غيره، وذلك فيما إذا رفع النسيان مع بقاء الفعل، لأنه سوف يكون الفعل غير المنسي عمدياً يترتب عليه العقاب أيضاً، لأن أصل الفعل لم يقع التصرف فيه شرعاً، وإنما وقع التصرف في النسيان.

ومن الواضح أنه ليس مقصود الشارع من حديث الرفع هذا النحو.

وكأن هذا الكلام يناسب مع بعض تصورات الوجه الثالث، يعني: إذا قلنا بأن مفاد حديث الرفع هو الرفع التنزيلي للوجود الخارجي، لأنه حينئذٍ قد يحتمل أن هذا معناه: رفع صفة النسيان عن الوجود الخارجي، يعني: تنزيله منزلة العدم.

إلا أن هذا يشكل زيادة في الكلفة لا محالة.

ولكن بناءً على الوجه الثاني، فإنه لا مجال لتوهم ذلك، إذ بناءً عليه، يكون المرفوع هو التشريع للنسيان، يعني: أن النسيان لا يترتب عليه أحكام تحميلية، لا أنه تفكيك بين الفعل الخارجي وصفة النسيان حتّى يكون الناسي أسوأ حالاً من العاقد. ولكن مع هذا لا ينبغي الاستشكال في أن ما ذكره الميرزا «قده» هو الصحيح، لأن الظاهر عرفاً من النسيان في المقام، هو «المنسي»، وذلك لأمرين.

الأمر الأول: هو وحدة السياق، فإننا ذكرنا فيما سبق أن المستظهر من عنوان «ما اضطروا إليه»، هو أخذه بنحو المعرفة إلى ذات الفعل، وحينئذٍ لو كان المقصود من النسيان ومن الخطأ نفس

عنوانهما، أي رفع النسيان بما هو نسيان، لكان معناه: أنه أخذ على نحو الموضوعية لا المعرفية.

إلا أن السياق يوجب إلفه الذهن العرفي بأن هذه العناوين الثانوية لوحظت كلها بنحو واحد، أي بنحو المعرفية.

إذن: المَعْرِف هو العناوين الأولية، فالنسيان يؤخذ بما هو مرآة لذات المنسي.

ولا يُنْقَض على ذلك، «بالحسد والطيرة والوسوسة في الخلق»، وإن كانت مأخوذة على نحو الموضوعية، لأنها ليست عناوين ثانوية، بل هي عناوين أولية في نفسها، إذن، فالسياق بالنسبة إليها مختلف.

وبتعبير آخر: هو أنه بناءً على الرفع الحقيقي للوجود التشريعي، يكون معنى رفع «الخطأ والنسيان»: رفعهما عن لوح التشريع بلحاظ ما يفترض لهما من أحكام ثقيلة على المكلف كوجوب سجدتي السهو، وهذا موافق للامتتان.

ولكن رغم هذا، نقول: إنَّ المرفوع هو المخطي والمنسي لا نفس الخطأ والنسيان، وذلك لأمرين:

الأول: هو وحدة السياق، حيث عرفت فيما تقدّم، أن العنوان الثانوي في مثل «ما اضطرّوا إليه» إنما أخذ بنحو المعرفية المشيرية إلى ما طرأ عليه الاضطرار، وبما أن الخطأ والنسيان يصلحان لفرضهما عنواناً مشيراً ومعرفاً «للمخطي والمنسي» باعتبار أنهما شأن من شؤونهما، إذن، فمقتضى وحدة السياق كونهما ملحوظين بنحو المشيرية والمعرفية، إذن، فهما كعنوان الاضطرار ونحوه أخذاً جهة تعليلية.

ولا ينقض على ذلك «بالحسد والطيرة والوسوسة في الخلق» حيث إنَّ المرفوع نفس هذه الأمور ولم تؤخذ معروفاً ومشيراً، بل أخذت على نحو الموضوعية.

لأنَّه يُقال: إنَّ هذه الأمور ليست عناوين ثانوية «كالاضطرار والإكراه والخطأ والنسيان»، ممَّا لا بدَّ من فرض عنوان أولي سابق عليها، بل هي عناوين أولية في نفسها. إذن، فالسياق بالنسبة إليها مختلف، لأنَّ وحدة السياق المقتضية لمشيرية العنوان الثانوي إلى الذات الثابتة في الرتبة السابقة تختص بغيرها وتؤثر فيما عداها.

الأمر الثاني: وهو مبني على أنَّ «الرفع» في حديث الرفع، نكته، أنَّ استعمال كلمة «الرفع» تحتاج إلى نحو ثبوت لكي يُرفع، وهذا النحو هو ثبوت الأحكام في أدلتها الأولية، فمثلاً: دليل حرمة شرب المسكر، فإنَّه مورد «للاضطرار»، ويكون شاملاً لذلك بإطلاقه، إذن، فبدليل الرفع نرفع حصة الاضطرار، وحينئذٍ نقيد الدليل به وبما أنَّه لم يثبت في الشريعة دليل يثبت الحكم على الناسي ليكون دليل الرفع ناظراً إليه، فيستكشف من ذلك، أنَّ دليل الرفع لم يكن ناظر إلى النسيان، وإنَّما هو ناظر إلى المنسي الذي يمكن أن يكون ثابتاً بالدليل. وقد حاولنا سابقاً استكشاف المقتضي الثبوتي لكلمة الرفع باعتبار أنَّ الرفع يحتاج إلى نحو ثبوت للمرفوع، ولذلك قلنا: بأنَّ له نحو اقتضاء وشأنية.

إلَّا أنَّنا هنا نقول: إنَّ الأدلة والخطابات الشرعية كافية للوضع، بحيث يكون حديث الرفع ناظراً إليها ورافعاً لها في موارد انطباق العناوين الثانوية عليها، وحينئذٍ لا نحتاج إلى أن نفرض أنَّ هناك ملاكات بحسب الواقع.

والحق أنَّ المستظهر عرفاً جزماً هو أنَّ الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه على وتيرة واحدة.

نعم، كون مقتضى وحدة السياق وإن كان حمل الخطأ والنسيان على المعرفية، كما هو الحال بالنسبة إلى سائر العناوين الأخرى في فقرات الحديث، لكن هذا لا يعني أنه يراد من النسيان، المنسي، أي اسم المفعول على وزن اسم المفعول فيما اضطروا إليه ونحوه، بل لعلَّ تغير صيغة اللفظ مع حفظ وحدة السياق تقتضي أن يكون المراد في المقام من النسيان، أثره وهو الفعل الصادر عن نسيان لا متعلق النسيان وما يكون نسياناً، وكم فرق بين الأمرين، فمثلاً: لو فرض أنَّ إنساناً باع ثمَّ نسي البيع فأكله، فهنا المنسي هو البيع، والفعل الصادر عن نسيان البيع إنَّما هو الأكل، فلرقلنا: إنَّ المرفوع بحديث الرفع هو المنسي، إذن، لكان ينبغي أن يرتفع البيع، ومعنى رفعه: هو رفع آثاره وما يترتب عليه من نقل وانتقال، ومن الواضح أنَّ نسيان البيع ليس من أسباب بطلانه، وليس هناك مناسبة عرفية لجعل النسيان حيشة لإبطال البيع. وهذا بخلاف ما لو قلنا: إنَّ المرفوع هو الفعل الصادر عن نسيان - أي أكل الخبز الذي هو مال الغير - فالمرفوع هو الحرمة المترتبة على أكل مال الغير، وهذا أمر مناسب عرفاً، إذن، يكفي لانعقاد ظهور لهذا الكلام عرفاً مع ضم المرتكزات العرفية من أنَّ الرفع توجه إلى ما يصدر عن النسيان لا إلى المنسي.

الجهة السادسة: هي أنَّ هناك موارد لا إشكال في عدم شمول حديث الرفع لها، ولها أمثلة كثيرة في الفقه.

من جملتها: نجاسة الشيء بملاقاته للنجس.

ولا إشكال هنا في ثبوت النجاسة، سواء كانت الملاقاة

اختيارية، أو اضطرارية، ولا يمكن أن يتمسك هنا بحديث الرفع لإثبات أن هذه الملاقاة ليست موضوعاً للحكم بالنجاسة فيما لو كانت بسبب أحد العناوين الثانوية.

ومن جملتها: الجنابة التي هي موضوع للحكم بالغسل، سواء وقعت اختياراً، أو بسبب مصداق من العناوين الثانوية، فهذه الموارد وأشباهاها خارجة عن حديث الرفع تخصصاً^(١).

وقد حاول بعضهم بيان ذلك، فصب كلامه على مثال الملاقاة.

وحاصل ما ذكره: هو أن حديث الرفع ناظر إلى أفعال المكلفين، وهو يرفع آثار هذه الأفعال إذا كانت واقعة مصداقاً لأحد العناوين الثانوية المأخوذة في حديث الرفع، إذن، فلا بد لتطبيق حديث الرفع في مورد من أن يكون فعل المكلف موضوعاً للحكم والتكليف الذي يراد رفعه. ففي كل مورد كان التكليف مترتباً على فعل المكلف بما هو فعل المكلف، إذن، يرفع هذا التكليف إذا طرأ عليه أحد العناوين الثانوية، وأمّا إذا كان التكليف مترتباً على غير الفعل كالموت الذي أخذ موضوعاً لوجوب غسل الميت، فهو وإن كان قد يحصل في بعض الأحيان بفعل الشخص، إلا أنه لم يؤخذ في موضوع الغسل الإمامة أو القتل، فمثل هذا لا يكون مشمولاً لحديث الرفع. وكذلك الحال بالنسبة إلى سراية النجاسة، إذ لا ينحصر ذلك بفعل المكلف، بل قد تحصل السراية بسبب وقوع النجس على جسم آخر بواسطة الهواء وغيره.

وهذا الكلام لا بأس به بالنسبة إلى خصوص مثال الملاقاة، ولكنّه لا يدفع أمثلة النقض العديدة، إذ ليست كلها على هذا المنوال، إذ قد

(١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ١٧٦.

يكون فعل المكلف كما هو الحال في وجوب غسل المس، فإنَّ هذا الوجوب ترتب على مس الميت، وهو بالتالي فعل حاله حال سائر الأفعال، ولا يشمل حديث الرفع، وكذلك في الضمان، فيمن أتلف مال الغير فهو له ضامن، فإنَّ المأخوذ في الموضوع هو الإيتلاف، وهو فعل من أفعال المكلف، إذن، ما ذكره من أنَّ نكتة جريان حديث الرفع هي أن يكون المأخوذ في موضوع الدليل الذي يكون حديث الرفع ناظراً إليه هو فعل المكلف، فهذه النكتة غير صالحة لتفسير الموقف.

والحاصل: هو أنَّ خروج مثل حصول النجاسة بملاقاة النجس، وحصول الجنابة غير مشمولة لحديث الرفع، وإنَّما هي كما أفاد بعضهم خارجة تخصصاً عن مفاد حديث الرفع، لأنَّ الاضطراب في نظر العرف صفة للفعل المضطر إليه، فإن كان هناك حكم مترتب على نفس الفعل، كال كفارة المترتبة على الإفطار، ارتفع الحكم بالاضطرار والإكراه، وأمَّا إذا كان الحكم مترتباً على عنوان الملاقاة مثلاً كما في مثال ملاقات النجس، أو أي عنوان آخر غير الفعل، فهو لا يرتفع بحديث الرفع، لأنَّ ما يتصف بالاضطرار وهو الفعل ليس هو موضوعاً للحكم، وما هو موضوع للحكم ليس متصفاً بالاضطرار إليه كما قيل.

وهذا الكلام لا بأس به بالنسبة إلى مثال الملاقاة، إلَّا أنَّه لا يأتي في مثل النسيان، فإذا كان مثل الاضطراب يتعلق بفعل المكلف، فإنَّ النسيان يتعلق بالفعل وبغير الفعل، فلو فرض أنَّه نسي الملاقاة للنجاسة، إذن، فقد أصبح موضوع الحكم منسياً، ومع ذلك لا يحكم بعدم النجاسة، ولا يمكن أن يتمسك هنا بوحدة السياق، إذ قلنا فيما سبق: إنَّ وحدة السياق لا ترتبط بباب التطبيق، وهذا باب باب التطبيق، فالاضطرار لا ينطبق إلَّا على الفعل، بينما النسيان ينطبق

على غيره، نظير أن «ما لا يعلمون» كان ينطبق على الحكم الذي هو فعل المولى، وغيره لم يكن كذلك.

والذي ينبغي أن يُقال في المقام هو: إنَّ المعذرية المجعولة في حديث الرفع لهذه العناوين الموجودة في الحديث، ليست عذرية تأسيسية، على خلاف المرتكزات العرفية، وإنَّما هي عذرية عقلائية وعليها العمل عند العقلاء، فإنَّهم يعتذرون فيما بينهم بأنَّ هذا الفعل وقع خطأ أو عن نسيان وما شابه ذلك.

ومن الواضح: أنَّ هذه العذرية إنَّما هي فيما إذا دلَّ دليل على أنَّ للاختيار دخلاً في ترتب الحكم على هذا العنوان، حينئذٍ، هذه العناوين الثانوية تكون عذراً، باعتبار أنَّها مزيلة للاختيار حقيقة تقريباً، أو مزيلة له تنزيلاً، فقد تكون هذه العناوين مضعفة للاختيار كما في موارد الإكراه، وقد تكون مزيلة له عناية كما في موارد الخطأ والنسيان، إذ لو تحفَّظ لما وقع في ذلك.

والدليل قام على أنَّ للاختيار دخلاً في ترتب الحكم في موردين:

المورد الأول: هو أن يكون هذا الفعل متعلقاً لحكم إلزامي، كما في «شرب النجس حرام»، فمن الواضح أنَّ الدليل يدلُّ على أنَّ للاختيار دخلاً في الحرمة، لأنَّه من الواضح أنَّ تكليف غير القادر مفروغ عن بطلانه عقلائياً، وبديهي البطلان عرفاً، وعليه: ففي مثل هذا المورد لو صدق أحد العناوين الثانوية يكون الحكم مرفوعاً بحديث الرفع، لأنَّ الدليل اسْتُظهر منه دخل الاختيار، إذن، فالمعذرية المجعولة فيه إنَّما هي عندما يكون للاختيار دخل، لأنَّه منزل على المعذرية المركوزة عرفاً.

المورد الثاني: هو ما إذا وقع الشيء موضوعاً لحكم، ويفهم من الدليل بمناسبات الحكم والموضوع أن هذا الحكم يرتب مجازاة ومعاقبة بالنسبة إلى هذا الموضوع من قبيل: «من أفطر في شهر رمضان فعليه كفارة»، فهنا الإفطار وقع موضوعاً للحكم لا متعلقاً له، وهذا الحكم يفهم بمناسبات الحكم والموضوع أنه سنخ عقوبة وتأديب، وليس من قبيل: «من كان له خمس من الإبل فعليه شاة»، إذ لا يفهم من هذا الدليل أنه عقوبة وتأديب له على غناه، وإنما هو بيان لحقوق الفقراء في مال الأغنياء.

وعليه: ففي كل مورد يفهم بمناسبات الحكم والموضوع أن الحكم كان سنخ عقوبة للموضوع، حيثلذ يكون للدليل ظهور في دخل الاختيار، إذ يقبح التعذير والعقاب على ما ليس بالاختيار، ومعه: فلو اضطر في شهر رمضان مكرهاً أو مضطراً للإفطار ونحوه، فلا يشملته دليل وجوب الكفارة.

ومثل ذلك أيضاً في العناوين التي يكون القصد والاختيار دائماً مستبطناً فيها من قبيل المعاملات.

فمثلاً: من باع داره، حلّ للمشتري الدار، وحلّ للبائع الثمن، «فحلّ»، موضوع، والحكم هو النقل والانتقال، ومن الواضح أن هذه «الحلّة» لكل من المتعاقدين ليست تأديباً وتعذيراً، ولكنه من الواضح أن القصد والاختيار مستبطن في مفهوم البيع، إذن، فهنا أيضاً لا بأس بأن يشملته حديث الرفع فيما إذا وقع البيع عن إكراه أو نحوه من العناوين الثانوية.

وعليه: فهذه الأمثلة والنقوض كلها تكون خارجة عن حديث الرفع، باعتبار هذه النكته.

فمثلاً: في أخذ الملاقاة للنجس موضوعاً للنجاسة، أو في أخذ مسّ الميت موضوعاً لوجوب الغسل، أو في أخذ البول موضوعاً لوجوب الوضوء، أو في أخذ مباشرة النساء موضوعاً لوجوب غسل الجنابة، فهذه الأمور كلها لم يدل دليل على أنّ للاختيار دخلاً فيها بوجه من الوجوه، فإنّ هذه الأمور موضوعات للأحكام الإلزامية، وليست متعلقات لها، وأيضاً ليست هذه الأحكام من باب العقوبة على موضوعاتها، وأيضاً لم يكن القصد والاختيار دخيلاً في مفاهيمها حتّى يقال: «إذا بلت عن قصد واختيار فتوضأ».

والحاصل: هو أنّ موضوعات الأحكام الإلزامية وإن ذهب بعضهم إلى خروجها تخصيصاً عن حديث الرفع^(١)، وكان لكلام من قال بخروجها تخصصاً وجاهة^(٢)، لأنّ الاضطرار في نظر العرف صفة للفعل المضطر إليه، فإن كان هناك حكم مترتب على نفس الفعل، كما في الكفارة المترتبة على الإفطار، ارتفع بالاضطرار والإكراه، وأمّا إذا كان الحكم مترتباً على عنوان الملاقاة، كما في النجاسة أو أيّ عنوان آخر غير الفعل، فهو لا يرتفع بحديث الرفع، لأنّ ما يتصف بالاضطرار وهو الفعل ليس موضوعاً للحكم، وما هو موضوع للحكم ليس متّصفاً بالاضطرار إليه.

وهذا الكلام - كما قلنا - وإن كان لا يخلو من وجاهة، إلّا أنّه لا يأتي في النسيان، فإنّ الاضطرار وإن كان يتعلق بالفعل المضطر إليه في نظر العرف، لكن النسيان قد يتعلق بالفعل وبغير الفعل، كما في من نسي ملاقاة ثوبه للنجاسة، ثمّ نسي هذه الملاقاة التي هي

(١) فوائد الأصول: الثاني، ج ٣، ص ١٣٠ - ١٣١.

(٢) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ١٧٦.

موضوع الحكم، إذن فقد أصبح موضوع الحكم منسياً، ورغم نسيان هذه الملاقاة لا يحكم هنا بعدم النجاسة.

ولا يمكن هنا، التمسك بوحدة السياق، إذ قد عرفت أنَّ وحدة السياق لا ترتبط بباب التطبيق، والمفروض أنَّ هذا، بابه باب التطبيق، إذن، فالاضطرار لا ينطبق إلّا على الفعل، بينما النسيان ينطبق على غيره أيضاً.

إذن، رغم هذه الوجاهة فيما قيل: إلّا أنَّ الصحيح، هو أنَّ خروج مثل ذلك يكون خروجاً تخصصياً، وذلك لأنَّ مقتضى مناسبات الحكم والموضوع والارتكاز العرفي، هو أنَّ الاضطرار والنسيان ونحوهما من العناوين إنّما تصلح لفرع الأثر الذي يترتب على ما يسند إلى الشخص، حيث إنّ هذه العناوين تجعل إسناد الشيء إلى الشخص وانتسابه إليه ضعيفاً في نظر العرف، ومن الواضح أنَّ النجاسة لا تترتب على الملاقاة باعتبار الإسناد إلى الشخص، بل تترتب على ذات الملاقاة لا غير، ولو من دون توسط فعل الشخص، كما في وقوع الثوب على النجاسة بواسطة الهواء، وما يكون من هذا القبيل لا يرفع بحديث الرفع، ولذلك نحكم هنا بنجاسة الثوب رغم هذا.

الجهة السابعة: في تطبيق حديث الرفع على أقسام الحكم، أعني: التكليفي الاستقلالي، والتكليفي الضمني، وعلى الحكم الوضعي، على ضوء النكات السابقة.

أمّا الأحكام التكليفية الاستقلالية، فإنَّ هذا الحكم التكليفي المستقل، تارة يكون متعلقاً بنحو مطلق الوجود، وأخرى بنحو صرف الوجود، كما في قوله: «أكرم كل فقير»، وقوله: «أكرم فقيراً».

ففي الحالة الأولى، إذا فرض أنَّ هذا الشخص أكره على ترك

إكرام واحد من الفقراء، فلا إشكال في أنه يشمل حديث الرفع، وذلك لتامة الشروط، وأمّا إذا فرض أنه أكره على إكرامه، فحينئذ لا يشمل حديث الرفع، يعني: لا يكون مقتضياً لنفي هذا الفعل، لأنّ نفيه لا ينفع المكلف بوجه من الوجوه، لأنّه أكرمه.

وأمّا في الحالة الثانية، فإن أكره على ترك صرف الوجود، فلا إشكال في أنه يشمل حديث الرفع، وأمّا إذا أكره على ترك بعض الأفراد المطلوب إكرامها على نحو صرف الوجود، فلا يكون مشمولاً لحديث الرفع، وذلك باعتبار أنه إنّما يجري فيما إذا كان متعلق الإكراه موضوعاً لحكم، أو متعلقاً لحكم شرعي، ليكون قابلاً لرفع وجوده التشريعي بناءً على ما ذكرناه سابقاً من أن مفاد الرفع هو رفع الوجود التشريعي، ومن الواضح أنّ هذا الفقير بالذات لم يكن متعلقاً لحكم، وإنّما متعلق الحكم إنّما هو صرف الوجود، وعليه: فما هو متعلق الحكم لم يطرأ عليه إكراه، وما طرأ عليه الإكراه لم يكن متعلقاً للحكم.

نعم، لو تخيّل أنّ حديث الرفع مفاده الوجه الثالث، أي الرفع التنزيلي للوجود الخارجي منزلة العدم، أي تنزيل المكروه عليه منزلة نقيضه من دون فرق بين أن يكون تركاً أو فعلاً، حينئذ: قد يُتخيّل أنه بإكراهه على ترك إكرام زيد، أنّ الشارع نزل هذا الترك منزلة الفعل، فكأنّه أكرم زيداً، وبهذا يكون قد حصل الامتثال، ولا حاجة بعد ذلك لإكرام فرد آخر.

ولكن من الواضح أنّ هذا التخيّل لا مجال لتوهمه بناءً على المختار الذي هو الوجه الثاني في تفسير الرفع كما عرفت.

والحاصل: هو أنَّك عرفت سابقاً أنَّه إنَّما يمكن التمسك بحديث
الرفع فيما إذا توفرت أمور ثلاثة.

أولها: كَوْنُ الشيء معروضاً للحكم في عالم التشريع بأن يكون
موضوعاً للحكم أو متعلقاً له.

ثانيها: كَوْنُ الرفع يشكل توسعة على المكلف من دون أن
يستلزم تحميلاً على غيره.

ثالثها: كَوْنُ الحكم مترتباً على الشيء بما هو منتسب إلى
المكلف.

وحينئذٍ يُقال: إنَّه إذا فرض أنَّ الحكم الاستقلالي كان على نحو
مطلق الوجود، فلا إشكال حينئذٍ في شمول حديث الرفع له إذا انطبق
أحد العناوين التسعة الواردة فيه على ترك فرد من الأفراد التي انحل
إليها التكليف، هذا فيما إذا كان الإكراه أو الاضطرار إلى المخالفة،
وأما إذا أكره على فعل التكليف المطلوب، كما لو أكره على إكرام
عالم في مقام امتثال «أكرم العلماء»، فحينئذٍ لا يشمل حديث الرفع
لنفي وجوب إكرامه حتَّى بناءً على الوجه الثالث، وذلك لعدم الامتنان
في رفع وجوبه.

وأما إذا كان التكليف بنحو صرف الوجود، فإن أكره أو اضطر
إلى ترك صرف الوجود الواجب، فلا إشكال في شمول حديث الرفع
له.

وأما إذا أكره على ترك فرد من أفراد الطبيعة الواجب صرف
وجودها، فلا يشمل حديث الرفع، لأنَّ ما هو متعلق الحكم في عالم
التشريع لا إكراه ولا اضطرار إلى تركه.

نعم، بناءً على الوجه الثالث من تنزيل الترك أو الفعل الخارجي - عندما ينطبق عليه أحد عناوين حديث الرفع - منزلة نقيضه، قد يُتخيل بأنَّ هذا تنزيل للترك منزلة الفعل، فيكون كأنَّه تعبدٌ بالفعل، وهو امتثال تعبدِي فلا يجب على المكلف الإتيان بصرف الوجود ضمن فرد آخر.

ولكن عرفت فيما تقدّم بطلان هذا الوجه.

وأما الأحكام التكليفية الضمنية: فمثلاً: لو فرض أنَّه اضطر إلى ترك جزء أو شرط، أو إيجاد مانع، فتارة يُفرض أنَّ هذه الحالة تتفق له بالنسبة إلى فرد من أفراد الصلاة الواجبة بنحو صرف الوجود، بحيث يتمكن من حفظ الأجزاء والشرائط، وانعدام الموانع في فرد آخر.

وأخرى، أنَّ هذه الحالة تتفق له بالنسبة إلى تمام الوقت.

فعلى الأولى: لا يجري حديث الرفع، لوضوح أنَّ هذا الذي صار مصباً للعنوان المرفوع، ليس بنفسه موضوعاً للحكم، أو متعلقاً له، بل هو مصداق من مصاديق متعلق الحكم، فلا يكون له وجود تشريعي في عالم التشريع لكي يُرفع بحديث الرفع، إذن، فالخطاب الضمني باقي على حاله، وينبغي أن ينتظر المكلف الفرصة التي يتمكن فيها من الإتيان بالصلاة الاختيارية التامة.

وأما إذا كانت هذه الحالة مستوعبة لتمام الوقت، ففي مثل ذلك يكون متعلق التكليف الضمني - وهو الجامع - مصداقاً للعنوان، وصحيح بالمداقة أنَّ ما هو مضطر إليه هو ترك الجزء، وما هو متعلق الحكم فعل الجزء، فإنَّ الوجوب عبارة عن طلب الفعل، وليس تحريماً للترك، ولكنَّه في نظر العرف، طلب الفعل تعبير آخر عن طلب

الترك، فكما يرى بأن فعل الواجب يكون مرفوعاً، يُرى أن ترك الواجب يكون مرفوعاً، وترك الواجب موضوع للحرمة بناءً على ما قيل: من أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام، بحيث يصح إسناد الرفع إلى ترك الواجب، وبهذا اللحاظ لا إشكال في أن الوجوب الضمني يرتفع في هذه الحالة، ولكنه هل يحكم بصحة الصلاة بحيث لا يجب قضاؤها أو لا؟ لأن صحة هذه الصلاة فرع تعلق الأمر بالناقص، وحديث الرفع لا يتكفل إثبات الأمر بالباقي، بل حديث الرفع يرفع الوجوب الضمني برفع أصل الوجوب الاستقلالي، لأن الوجوب الضمني لا يرتفع مستقلاً، وإنما يرتفع ضمناً في ضمن رفع وجوب الكل.

ولا يمكن أن يُقاس حديث الرفع على التخصيص الوارد على الجزئية أو الشرطية، فمثلاً قوله: «المستعجل لا يجب عليه السورة»، فإن هذا الدليل ناظر إلى دليل الجزئية، أي جزئية السورة، ومخصص له، وبعد تخصيصه يُتمسك حينئذ بإطلاق قوله تعالى: ﴿أَقِمْوْا الصَّلَاةَ﴾، لإثبات تعلق الأمر بالباقي، ولكن حديث الرفع ليس ناظراً إلى دليل الجزئية، وإنما هو ناظر إلى الوجوب المتعلق بالشروط، ورفع كما يناسب تعلق الوجوب بالباقي يناسب سقوط الوجوب رأساً، إذن، فلا معين للزوم الباقي.

نعم، هناك وجهان للوصول إلى هذه النتيجة، أي إيجاب الباقي.

الوجه الأول: مبني على ما أشرنا إليه في تفسير «الرفع» في الوجه الثالث، من تنزيل الأمر الخارجي الواقعي بالاضطرار منزلة نقيضه، إذ قد يُقال: إن هذا الشخص ترك السورة اضطراراً، وهذا

الترك منزل منزلة نقيضه، فكأنه أتى بالسورة، إذن، لا نحتاج إلى الأمر بالناقص، لأنه حيثئذ تكون الصلاة تامة ويحصل بها الامتثال.

وقد أشرنا فيما سبق إلى أن هذا من الثمرات المترتبة على الوجه الثالث في قبال الوجه الثاني، إذ على الوجه الثاني لا يمكن تصحيح الصلاة، إذ غاية ما يُستفاد من حديث الرفع، هو رفع وجوب الكل، أما أن الناقص تعلّق به أمر أو لا؟ فحديث الرفع ساكت عن ذلك.

إلا أن هذا الوجه باطل لبطلان الوجه الثالث كما عرفت سابقاً.

الوجه الثاني: هو أن نثبت بحديث الرفع نتيجة صحة الصلاة، لا الصحة بعنوانها، لأننا نريد بصحة الصلاة إسقاط القضاء، وبهذا نفى وجوب القضاء الذي هو نتيجة الصحة، وذلك بأن يُقال:

إنَّ وجوب القضاء حكم شرعي على ترك الإتيان بالمأمور به في وقته، وهذا الترك وقع عن اضطرار، فيكون وجوده التشريعي كموضوع، مرفوعاً، فإذا رفعت موضوعيته لوجوب القضاء فمعناه: أن رفع وجوب القضاء باعتبار أنه حكم على ترك الإتيان بالمأمور به في وقته، وهذا الترك باعتبار أنه مضطر إليه يكون مرفوعاً في عالم التشريع، إذن، فلا وجوب للقضاء.

ولنا تعليقان على هذا الوجه:

التعليق الأول: هو أن يُقال: إنَّ وجوب القضاء موضوعه مردّد بين ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: هو أن يكون موضوع وجوب القضاء، هو ترك الإتيان.

الاحتمال الثاني: هو أن يكون موضوع وجوب القضاء هو، عدم الإتيان بالمأمور به.

والفرق بين هذين الاحتمالين هو، أنَّ الترك لوحظ بما هو صفة للفاعل وأمر ناشئ من الفاعل، وأمَّا عدم الإتيان لم يُلاحظ بما هو فعل للفاعل، ولهذا، قد يكون عدم الإتيان لعدم وجود الشخص، بينما الترك لا يمكن أن يكون لعدم الشخص.

الاحتمال الثالث: هو أن يكون موضوع وجوب القضاء هو الفوت، وهو النتيجة الحاصلة من الترك، أو من عدم الإتيان.

فإن فرض أنَّ موضوع وجوب القضاء هو الفوت، فحديث الرفع حينئذٍ لا يجري، وذلك لأنَّ الفوت ليس فعلاً من أفعال المكلف، بل شأنه شأن «الملاقة للنجس» كما تقدَّم، وظاهر الحديث أنَّه ناظر إلى أفعال المكلفين.

وأمَّا إذا كان موضوع وجوب القضاء هو الترك، فحديث الرفع يجري، لأنَّ الترك فعل من أفعال المكلف.

وأمَّا إذا كان موضوع وجوب القضاء هو عدم الإتيان ففيه وجهان:

الوجه الأول: هو أنَّه يمكن أن يُقال: إنَّ حديث الرفع لا يجري، لأنَّ عدم الإتيان ليس من أفعال المكلفين، لأنَّ عدم الفعل هو «لا فعل»، فلو استظهرنا من حديث الرفع الاختصاص بالأفعال، إذن، لا ينطبق حديث الرفع على عدم الإتيان.

الوجه الثاني: هو أن نستظهر من الحديث، أنَّ الأفعال ونقائضها تكون مورداً لانطباق حديث الرفع، إذن، فهذا المقدار يفي بالمطلب.

التعليق الثاني: هو أننا نريد أن نبرهن على أن حديث الرفع لا يجري لنفي وجوب القضاء بأي نحو كان موضوعه من الأنحاء الثلاثة، وذلك لما نبهنا إليه، من أن حديث الرفع إنما يجري فيما إذا قام دليل على أن للاختيار دخلاً، أو يكون قد استبطن معناه الاختيار والقصد كما هو الحال في «البيع» كما تقدّم، أو يكون استفادة ذلك بمناسبات الحكم والموضوع، من أن استتباع هذا الموضوع لهذا الحكم من باب العقوبة والمجازاة، فإذا دلّ الدليل على دخل الاختيار جرى حينئذٍ حديث الرفع.

ودليل وجوب القضاء لا ينطبق عليه واحدة من النكات الثلاث التي تكون مسوّغة لجريان حديث الرفع، لأنه لو كان موضوعه «الترك»، فإنّ هذا موضوع وليس متعلقاً للحكم، ولو كان موضوعه «الإتيان»، فإنّه لا يستبطن عنوان الاختيار، لأنه قد يكون عن سهو، ولو كان موضوعه «الفوت»، فإنّه لم يستظهر من دليل وجوب القضاء أنه عقوبة ومجازاة، بل إنّما هو لاستيفاء الملاك، فحينئذٍ لا يكون حديث الرفع شاملاً، ومعه: لا يمكن رفع وجوب القضاء به، وعليه: فتصحیح الباقي بحديث الرفع غير ممكن، هذا كله على القاعدة، وأمّا أنّه في بعض الموارد قام الدليل على الخاص على تصحيحها فنلتزم به، فهذا أمر آخر.

والحاصل: هو أنّه في التكليف الضمني، لو اضطر إلى تركه، أو أكره عليه في جزء من الوقت، فلا إشكال في عدم انطباق الحديث عليه، لأنّ ما صار مصباً للعنوان ليس بنفسه متعلقاً للحكم، بل مصداق له، وأمّا إذا كان مستوعباً في تمام الوقت فيشملة الحديث.

ودعوى أن الواجب هو الفعل، والاضطرار وقع على الترك وهو

لم يكن متعلقاً للحكم لكي يكون له وجود تشريعي فيُرفع حينئذٍ، فقد أجبنا فيما سبق وقلنا: إنه بحسب نظر العرف له وجود تشريعي، لأنَّ طلب الفعل نهى عن الترك ولو عرفاً، مضافاً إلى ما قيل في الضد العام.

ثمَّ إنه هل يحكم بصحة العمل، بحيث لا يجب عليه القضاء بمقتضى حديث الرفع؟

الصحيح: أنه لا يمكن استفادة الصحة في المقام، لأنَّ مفاد حديث الرفع هو نفي الوجوب النفسي بنفي الوجوب الاستقلالي عن المركب، فهو لا يثبت الأمر بالباقي لتثبت صحته، وبهذا يختلف حديث الرفع عن الأدلة المخصصة للجزئية أو الشرطية، فإنَّها ناظرة إلى الجزئية والشرطية، فتقيدها وبذلك يرجع إلى عموم الأمر بأصل المركب.

قد يُقال هنا: بإمكان تطبيق الحديث على الجزئية أو الشرطية، لأنَّها شرعية أيضاً، لأنَّها بالتبع قد أوجدها الشرع ولو بإيجاد منشأ انتزاعها، وحينئذٍ تكون قابلة للرفع.

ويُجاب عنه: بأنَّ الثقل ليس في وضع الجزئية أو الشرطية، بل في وضع التكليف بالجزء أو الشرط، بل ثبوت الجزئية المستلزم لسقوط الأمر هو الموافق مع المنة على العبد لا العكس.

نعم، هناك وجهان يمكن على أساسهما تخريج الصحة:

الوجه الأول: هو أن نجري وفق الوجه الثالث المتقدم في تفسير الرفع، من أنه رفع للوجود الخارجي تنزيلاً، وتنزيله منزلة نقيضه،

فيكون تعبداً بإتيان الجزء والمركب كاملاً، ولكن عرفت سابقاً بطلان هذا الوجه.

الوجه الثاني: هو أن وجوب القضاء حكم تحميلي مترتب على ترك الواجب في الوقت، وقد وقع هذا الترك عن اضطرار أو إكراه، إذن، فيرتفع أثره التحميلي لا محالة حتى بناءً على الوجه الثاني أو الأول.

ونجيب عنه أولاً: بأنه إنما يتم هذا، لو كان الموضوع لوجوب القضاء هو الترك لا الفوت الذي هو مسبب عن الترك، ونتيجته: بناءً على استظهار اختصاص الحديث بما يكون فعلاً مباشراً للمكلف، لا مترتباً عليه.

وكذلك لو كان موضوع وجوب القضاء، هو عدم الإتيان المحمولي، لو قيل: باختصاص الحديث بما يكون موضوعاً للحكم بما هو مستند إلى المكلف لا الأعم منه، ومن عدم المحمولي الصادق مع السالبة بانتفاء الموضوع الذي هو المكلف، كما في عدم الإتيان.

وثانياً: هو أن ترتب وجوب القضاء لا نكتة في دليله يقتضي الدلالة على أن الاختيار دخيل فيه، إذ ليس هو عقوبة ومجازاة، بل استيفاء لما بقي من الملاك، كما أنه ليس متعلقاً للتكليف، بل موضوعاً، وليس مستبطناً بذاته للقصد والاختيار «كالبيع».

وأما الأحكام الوضعية، كما في الإكراه على البيع، أو الاضطرار إليه، فإن الإكراه والاضطرار، تارة يقع على طرف الفعل، وأخرى يقع على طرف الترك.

فإن فرض الأول، أي وقوع الإكراه والاضطرار على طرف الفعل، فقد تقدّم ممّا الكلام في ذلك وقلنا: إنّه في صورة الإكراه، يجري حديث الرفع، لأنّه يكون فيه امتنان على المكره الذي هو فعل من أفعال المكلف، فيقيد بالقصد والاختيار، وأمّا في صورة الاضطرار فلا يجري، لأنّه لا يكون فيه امتنان على المضطر، كما مرّ توضيحه سابقاً.

وإن فرض الثاني، أي وقوع الإكراه والاضطرار على طرف الترك كما لو أكره على ترك طلاق زوجته، فلا إشكال في أنّه لا يجري حديث الرفع، لكن قد يُتخيل إجراؤه بأحد تقييين.

التقريب الأول: وهو مبني على الوجه الثالث، بأن يُقال: إنّ هذا يتزل الترك منزلة الفعل بالنسبة إليه، فكأنّه طلق زوجته.

وجوابه: أنّك قد عرفت سابقاً ضعف هذا المبني.

التقريب الثاني: هو أن يُقال: إنّ زوجيّة هذه المرأة مترتبة شرعاً على عدم الطلاق، وهذا العدم وقع إكراهاً، لأنّه أكره على عدم الطلاق، إذن، فيشمّله حديث الرفع، بمعنى: رفع موضوعيّة عدم الطلاق لبقاء الزوجية، وبهذا تنفي الزوجية.

وقد يُتخلص عنه بأحد بيانين:

البيان الأول: هو أنّه قد ذكرنا سابقاً، أنّ موضوع بقاء الزوجية ليس هو ترك الطلاق، بل هو عدم الطلاق، يعني العدم المحمولي وما هو فعل المكلف، فما هو فعل المكلف إنّما هو الترك لا العدم، وما هو موضوعه، إنّما هو العدم لا الترك.

البيان الثاني: هو أن يُقال: إنّ حديث الرفع إنّما يرفع موضوعية

الموضوع للحكم فيما إذا استُظهر من الدليل أنَّ ترتب الحكم عليه كان باعتبار دخل الاختيار، وإلا فلا يشمل قوله: «من لم يطلق زوجته فزوجة زوجته له باقية»، فلا يوجد هناك نكتة تقتضي دخل الاختيار، لأنَّه ليس هناك حكم تكليفي، ولا تستبطن القصد والاختيار، لأنَّه «ترك ولا أنَّه قضية مجازاة وعقوبة»، إذن، فلا يشمل حديث الرفع.

والإنصاف أنَّ كثيراً من التشويشات التي تحصل في تطبيق حديث الرفع، إنَّما تحصل باعتبار الغفلة عن نكتة أنَّ حديث الرفع موقوف تطبيقه على أن يكون هناك دخل للاختيار مع ترتب الحكم على موضوعه.

والمستخلص: هو أنَّه يشترط في تطبيق حديث الرفع شرائط أربعة.

الشرط الأول: هو أن يكون هذا الشيء المعنون بأحد العناوين المرفوعة، أن يكون موضوعاً، أو متعلقاً للحكم، ليكون له وجود تشريعي في عالم التشريع قابل للرفع.

الشرط الثاني: هو أن يكون في رفعه امتنان على المكلَّف.

الشرط الثالث: هو أن يكون فعلاً من أفعال المكلَّف.

الشرط الرابع: هو أن يكون في دليله ما يقتضي دخل الاختيار في ترتب الحكم على موضوعه، فمتى اجتمعت هذه الشرائط جميعاً انطبق حديث الرفع، وإلا لو أخلَّ واحد منها لم ينطبق حديث الرفع.

والحاصل: هو أنَّه في الأحكام الوضعية، كما في الإكراه على البيع، أو الاضطرار إليه، لا يوجد كلام زائد على ما ذكرناه سابقاً.

إلا أنَّه إذا كان الإكراه على ترك فعل كان يقصد فعله، كما لو

أكره على ترك طلاق زوجته، فقد يُتخيل إجراء حديث الرفع لإثبات وقوع النتيجة المطلوبة وذلك بأحد تقريبين:

الأول: هو، في البناء على الوجه الثالث الذي كان ينتج التعبد بوقوع الفعل وترتب أثره، كما عرفت سابقاً، وقد عرفت بطلانه.

الثاني: هو أن يُقال: إنَّ بقاء الزوجية أثر شرعي مترتب على ترك الطلاق بقاءً، وقد أكره على ذلك، فيرتفع وجوده التشريعي برفع حكمه الذي هو الزوجية.

وجوابه: هو أنك عرفت ممَّا تقدَّم، عدم شمول حديث الرفع لِمَا إذا كان الأثر مترتباً على العدم المحمولي، إذ إنَّ عدم الطلاق بهذا النحو موضوع لبقاء الزوجية، وقد عرفت أيضاً عدم شمول الحديث لما إذا لم يكن للاختيار والقصد دخل في ترتبه.

وقد قلنا: إنَّ جملة التشويشات في تطبيق الحديث فقهيّاً ترتفع بالالتفات إلى تطبيق شرائط أربعة.

أولها: هو أن يكون في رفعه امتنان على الأمة، وثانيها: هو أن يكون موضوعاً أو متعلقاً لحكم شرعي، كي يكون له وجود تشريعي، ثالثها: هو أن يكون فعلاً من أفعال المكلف أو تروكه، لا مجرد وجود شيء أو عدمه المحمولي، رابعها: هو أن يكون الاختيار والقصد دخيلاً في ترتبه.

المقام الرابع: هو في صحة سند حديث الرفع.

ولا إشكال في الجملة في صحته، لكن الإشكال في صحة حديث الرفع المتضمن لفقرة الاستدلال به «ما لا يعلمون»، لأنَّ الرفع إذا كان مختصاً بغير هذه الفقرة، فلا أثر له في مقام الاستدلال على البراءة.

ومن هنا ينشأ الإشكال في صحة فقرة الاستدلال، من حيث السند، باعتبار أنَّ حديث الرفع المجرّد عن هذه الفقرة وإن كان له بعض الأسانيد الصحيحة، إلّا أنَّ السند المشتمل على فقرة «ما لا يعلمون» ليس بصحيح سنداً على الرغم من أنّه عبّر عنه بأنّه صحيح السند.

وقد أورد صاحب الوسائل «قده» في كتاب الجهاد عن الصدوق في الخصال، وعنه في التوحيد، عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال: قال رسول الله ﷺ: «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ: «الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة»^(١).

والظاهر أنّ هذه الرواية بهذا السند هي منشأ الصيغة المتداولة على الألسن، أي صيغة: «رفع عن أمتي تسعة أشياء».

إلّا أنّ هذه الرواية غير تامة سنداً، لأنّ أحمد بن محمد بن يحيى العطار الذي ينقل عنه الصدوق «قده» هذه الرواية لم تثبت وثاقته وإن كان من مشايخ الصدوق الذين يروي عنهم.

نعم، لو قيل: بأنّ مجرّد هذه المشيخة تكفي في إثبات وثاقته، لكان أحمد بن محمد بن يحيى العطار حينئذٍ ثقة، لأنّه من مشايخ الصدوق الذي روى عنه هذا الحديث.

إلّا أنّ الأمر ليس كذلك، لأنّ قاعدة كفاية كونه شيخاً للصدوق أو للمحمدين الثلاثة، في الوثاقة لم تثبت، ومعه تكون هذه الرواية

(١) وسائل الشيعة: الحر العاملي، ج ١١ من جهاد النفس، ح ١، ص ٢٩٥.

ضعيفة سنداً، إذن، فلا بدّ من التفتيش عن طريق آخر لإثبات الحديث المتضمن لفقرة «ما لا يعلمون».

وقد نقل الصدوق قده نفس الحديث في كتابه «من لا يحضره الفقيه»^(١)، في باب الوضوء قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: قال رسول الله ﷺ: «رفع عن أمّتي... إلخ»، وذكر نفس الصيغة الواردة في «التوحيد والخصال» لكن مع حذف السند.

ولعلّ مراده نفس السند الذي صرّح به في «الخصال والتوحيد».

وعلى أيّ حال، فمثل هذا السند المرسل لا يمكن الاعتماد عليه، ولا يكفي في صحته وحجيته مجرد قوله: قال الصادق عليه السلام، لأنّه لا فرق في عدم حجية المرسل بين إرساله بعنوان «روي»، وإرساله بعنوان «قال الإمام» عليه السلام، لأنّ الواسطة المحذوفة لا يعرف حالها.

وروى في الوسائل في أبواب الأيمان^(٢)، وأنّ اليمين لا تنعقد في غضب ولا جبر ولا إكراه، رواية تنتهي إلى أحمد بن محمد بن عيسى في نواته عن إسماعيل الجعفي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «وضع عن هذه الأمة ست خصال: الخطأ، والنسيان، وما استكروها عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه».

وروى أيضاً في الوسائل^(٣) من نفس الباب، رواية تنتهي إلى

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ١، ص ٣٦، ح ٣٢.

(٢) الوسائل، ج ١٦، ب ١٦ من أبواب الأيمان، ص ١٤٤، ح ٣.

(٣) الوسائل، ج ١٦، ب ١٦ من أبواب الأيمان، ص ١٤٤، ح ٤.

أحمد بن محمد بن عيسى عن ربعي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «عفي عن أمتي ثلاث، الخطأ، والنسيان، والاستكراه»، قال أبو عبد الله عليه السلام: وهنا رابعة، وهي: «ما لا يطيقون».

وهذه الرواية لا تنفعنا حتى لو صحَّ سندها، لأنها أجنبية عن المقام، حيث لم يذكر فيها فقرة الاستدلال على البراءة، وهي فقرة «ما لا يعلمون».

وروى في الوسائل أيضاً^(١) من نفس الباب بسنده عن كتاب أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «وضع عن أمتي، الخطأ، والنسيان، وما استكروها عليه».

وهذه الرواية وإن كان سندها الظاهري صحيحاً، - إذا أغمضنا النظر عمّا يرد عليها من الإشكال، في عدم إمكان نقل أحمد بن محمد بن عيسى عن الحلبي مباشرة - إلا أنها أجنبية عن محل الكلام، لأنه لم يذكر فيها فقرة الاستدلال على البراءة، وهي فقرة «ما لا يعلمون».

وتبقى رواية صاحب الوسائل عن إسماعيل الجعفي التي ذكرت فيها فقرة الاستدلال - ما لا يعلمون - فيمكن أن يُقال: بأن هذه الرواية صحيحة السند، لأنَّ طريق صاحب الوسائل إلى كتاب «النوادر» هو طريقه إلى الشيخ «قده»، وهو طريق صحيح، كما أنَّ طريق الشيخ إلى كتاب «النوادر» هو أيضاً صحيح.

(١) الوسائل، ج ١٦، ب ١٦ من أبواب الأيمان، ص ١٤٤، ح ٥.

ومن المعلوم أنَّ أحمد بن محمد بن عيسى ثقة، والجعفي هو أيضاً ثقة، وحينئذٍ تكون هذه الرواية نافعة لإثبات المطلوب.

إلا أنَّ الكلام يقع في نقطتين:

النقطة الأولى: هي أنَّه قد يتوهم التمسك بنظرية التعويض في المقام، لأجل تصحيح الرواية، وذلك لأنَّ أحمد بن محمد بن عيسى نقل هذه الرواية عن سعد بن عبد الله.

والضعف الراجع في سند هذه الرواية، إنَّما هو واقع من قبل أحمد بن محمد بن عيسى، وأمَّا سعد بن عبد الله وما بعده إلى الإمام عليه السلام فكلهم ثقات، فحينئذٍ نعوض عمَّا قبل سعد بن عبد الله بسند آخر يكون معتبراً في المقام، بحيث تصح الرواية، ويكون ذلك بضم أمرين، أحدهما إلى الآخر.

الأمر الأول: هو أنَّ الشيخ الطوسي «قده» له طريق إلى جميع كتب سعد بن عبد الله صحيح وخال من أحمد بن محمد بن يحيى العطار، إذن، فكل رواية وصلت إلى الشيخ «قده» من روايات سعد فهو يرويهما بهذا الطريق.

الأمر الثاني: هو أنَّ رواية الخصال التي نقلها الصدوق «قده» عن أحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن سعد بن عبد الله، هي قطعاً وصلت إلى الشيخ «قده»، لأنَّ للشيخ طريقاً صحيحاً إلى هذه الكتب، وإذا كانت قد وصلت إليه فيشمِّلها حينئذٍ عموم قول الشيخ: «أخبر بكتبه»، وقد ذكر في فهرسته أنَّه قد أخبر بروايات سعد بطريق صحيح، إذن، هناك طريق صحيح في المقام - أي في الفهرست قد أوصل الرواية إلى الشيخ.

وهذا الكلام غير صحيح، وذلك لأنه مبني على أن يكون معنى قول الشيخ «قده»: «أخبرنا بكل كتبه ورواياته» - أي كل ما وصل إليّ من الروايات المنسوبة إليه، وحينئذ يُقال إذن قد وصل إلى الشيخ «قده» رواية الخصال المنسوبة إلى سعد بن عبد الله، إذن، فيشمّلها العموم.

إلا أن هذا ليس هو معنى العبارة، لأنّ قوله: «أخبرني بكتبه ورواياته»، فإنّه يضيف الرواية إليه، ولا يقول: «أخبرنا بالروايات المنسوبة إليه»، بل معناه: الرواية الصادرة عنه، وطبعاً ليس المقصود بالصادرة عنه واقعاً، بحيث يتعهد الشيخ بصدورها، إذ كيف يتعهد الشيخ بذلك؟ فإنّ مثل هذا لا يحتمل في شأن الشيخ «قده»، بل الظاهر من قوله: «أخبرنا بكل كتبه ورواياته»، يعني: ما هو نسبه إليه في تأليفاته وإفاداته، إذ من الواضح أنّ الشيخ في التهذيب والاستبصار كثيراً ما ينسب الرواية إلى صاحب الكتاب كما في قوله: «يقول صفوان»، وهكذا، وبهذه المناسبة صحّ أن يقول: «رواياته»، يعني: الروايات التي نسبتها إليه، فهذه الروايات أراد أن يبين مدرك هذه النسبة.

وبناءً على هذا المعنى الذي لا أقل من أنّه القدر المتيقن من العبارة، لا يمكن تطبيق نظرية التعويض في المقام، لأنّ مجرد أنّ الصدوق «قده» نقل الرواية إلى سعد بن عبد الله، ووصول كتاب الصدوق إلى الشيخ لا يكفي لكي تكون هذه الرواية مشمولة لعموم قوله: «أخبرنا بكل كتبه ورواياته».

ونظرية التعويض إنّما تفيد في مورد، وهو فيما افترض أنّ الشيخ «قده» مثلاً: في كتابه التهذيب يبدأ بسعد بن عبد الله، ثمّ في مشيخته

يذكر طريقاً إلى سعد ليس بصحيح، ونحن في الفهرست يذكر طريقاً صحيحاً إلى كل كتب سعد بن عبد الله، حينئذٍ نصحح السند ببعض الطرق المذكورة في الفهرست، باعتبار أنَّ الشيخ أضافها إلى سعد، فتكون مشمولة للعموم المتقدم، وعليه: فرواية الخصال لا يمكن تصحيحها من حيث السند.

أمَّا النقطة الثانية: ففيها إشكال من ناحية تشخيص الجعفي، فإنَّ أمره مردّد بين عدّة أشخاص، فالنجاشي «قده» ذكر في فهرسته عنوان إسماعيل بن جابر الجعفي، ولم يذكر إسماعيل الجعفي «ولم يشهد بوثاقته»، وذكر أنَّه روى عن أبي جعفر وعن أبي عبد الله عليه السلام، وله كتاب، وذكر سنده إلى هذا الكتاب.

والشيخ في فهرسته، ذكر عنوان إسماعيل بن جابر من دون ذكر لقب الجعفي وقال: له كتاب أخبرنا به ابن أبي جيد عن ابن الوليد الخ، ولم يشهد بتوثيقه.

وذكر الشيخ في رجاله عنوان إسماعيل بن جابر الخثعمي الكوفي، وشهد بوثاقته.

ويحتمل أن يكون الخثعمي هو إسماعيل بن جابر الذي ذكره الشيخ في فهرسته.

كما أنَّه يحتمل أن يكون الخثعمي هو الجعفي، لأنَّ خثعم حيّ من أحياء اليمن، والجعفي اسم قبيلة.

إلّا أنَّ هذا مجرد احتمال لا يكفي في المقام، مع احتمال التعدّد.

إلّا أنَّ هناك طريقين يمكن ذكرهما للتخلص من إشكال التعدّد.

الطريق الأول: هو أن يُقال: نصحح ونوثق كلاً من إسماعيل الجعفي، وإسماعيل بن جابر، وحينئذ لا يضر التعدد مع فرض أن الجميع ثقات، وتوثيقهما يتم بناءً على ما هو المختار عندنا من أن صفوان، وابن أبي عمير، وابن أبي نصر، لا يروون إلا عن ثقة، وقد روى صفوان عن كل من إسماعيل الجعفي، وعن إسماعيل بن جابر.

فالنجاشي «قده» عندما عنون إسماعيل الجعفي، ذكر طريقه إليه عن محمد بن أحمد بن عيسى عن صفوان عن إسماعيل الجعفي، والسند صحيح.

والشيخ في فهرسته عندما عنون إسماعيل بن جابر قال: له كتاب أخبرنا ابن أبي جيد عن ابن الوليد عن الصفار عن محمد بن أحمد بن عيسى بن عبيد عن صفوان عن إسماعيل بن جابر.

الطريق الثاني: هو أن هناك مؤيدات ومقربات لكون إسماعيل الوارد بالعناوين الثلاثة، أنه عبارة عن شخص واحد.

من جملتها: هي أنه لو فرض التعدد لزم محاذير بعيدة في المقام، لأن الشيخ الطوسي «قده» ما ذكره في رجاله إنما هو إسماعيل بن جابر الخثعمي، وشهد بوثاقته وقال: بأن له أصولاً، وذكر طريقاً إليه، ومع هذا لم يذكره بهذا العنوان في فهرسته، مع أن الفهرست معدّ للمؤلفين خاصة، ورجاله أعم من المؤلفين وغيرهم.

كما أن سكوت الشيخ «قده» عن ذكر إسماعيل الجعفي الذي ذكره النجاشي وقال: له أصول وكتب وله طريق إليه، بعيد جداً، مع كون إسماعيل الجعفي هو راوي رواية الأذان المعمول بها فقهاً.

وأيضاً: بعيد جداً أن لا يذكر النجاشي إسماعيل بن جابر

الخشعمي مع أنَّ له كتباً، ووثقه الشيخ «قده» مع إحاطة النجاشي «قده».

هذا مضافاً إلى أنَّ الملحوظ، أنَّ طريق الشيخ إلى إسماعيل بن جابر وطريق النجاشي إلى إسماعيل الجعفي واحد.

نعم، يبقى هناك شيء واحد، وهو أنَّ إسماعيل بن جابر بهذا العنوان، روى عنه أشخاص متفاوتون من حيث الطبقة، حيث روى عنه أشخاص من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، وآخرون من أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام، وجماعة من أصحاب الإمام الرضا عليه السلام، وأيضاً جماعة من أصحاب الإمام الجواد عليه السلام.

نقول: إنَّ كلا الطريقتين لا يذفعان الإشكال، وذلك لأمرين:

الأمر الأول: هو أنَّ هذين الطريقتين إنَّما ينفعان لو فرض أنَّ الجعفي كان يراد منه إسماعيل بن جابر الجعفي حتَّى يُقال: يُراد به الخشعمي لتثبت وثاقته، أو تثبت وثاقته برواية صفوان عنه كما قلنا.

إلَّا أنَّ هناك إسماعيل بن عبد الرَّحْمَنِ الجعفي، وهذا لم يوثق، وهو من طبقة إسماعيل بن جابر الجعفي، وقد يحذف اسم الأب من السند، وحيثُ لا معيَّن لكونه ابن جابر.

وأما كون الجعفي في رواية الأذان قد حذف اسم أبيه جابر، فهذا لا يكون دليلاً على أنَّه في كل مورد حذف أبُ إسماعيل يكون المحذوف هو جابر، وإسماعيل بن عبد الرَّحْمَنِ الجعفي، وإن كان قد روى عنه صفوان، إلَّا أنَّ الطريق إلى صفوان وقع فيه محمد بن سنان ولم يوثق.

إذن يبقى إسماعيل الجعفي مردداً بين الثقة وغير الثقة، ولا معيّن لأحدهما.

الأمر الثاني: هو أنّه لو سلّمنا أنّ هذا إسماعيل بن جابر الجعفي المنسوب في كلماتهم إلى أصحاب الإمام الباقر عليه السلام، فلا بدّ أن نلتزم بوجود سقط في السند، لأنّ محمد بن أحمد بن عيسى لم ينقل عن نقل عن الإمام الباقر عليه السلام أو الإمام الصادق عليه السلام مباشرة، إلّا بواسطة أو بواسطتين، وهنا الوساطة غير معلومة.

هذا تمام الكلام في سند حديث الرفع، وبه يتبين أنّه لم يثبت سنده.

حديث السعة:

ومن الروايات التي استُدل بها على البراءة الشرعية، حديث: «النّاس في سعة ما لا يعلمون»^(١).

ولا شك في أنّ هذه العبارة إذا كانت مدلول حديث، فهي تدلّ على البراءة.

إلّا أنّ الكلام حينئذٍ يقع في أنّه هل تدلّ على براءة تنفي وجوب الاحتياط، بحيث لو دلّ دليل على وجوب الاحتياط لكان معارضاً بها وحاكمة عليه، أو أنّها تدلّ على براءة يكون دليل وجوب الاحتياط حاكماً عليها؟.

قيل: إنّ المسألة يتضح الأمر فيها إذا عرفنا أنّ «ما» الواردة في العبارة، هل المراد منها: «الموصولية»، أو «المصدرية المطعّمة بالزمنية»؟.

(١) الوسائل، ج ١٧، ب ٢٣ من اللقطة، ص ٣٧٢.

فإن أريد منها الموصولية، بحيث كان معناها: «إنَّ النَّاسَ في سعة الشيء الَّذي لا يعلمونه»، أي أنَّهم من ناحية أنَّهم لا يعلمون، فهم في سعة، فحينئذٍ لا تنفي وجوب الاحتياط، لأنَّ هذا معلوم لديهم حتَّى لو كان فيه ضيق عليهم، لأنَّ عدم الضيق والسعة إنما هي في صورة «ما لا يعلمون».

وأما لو أريد منها المصدرية، بحيث يكون مفادها حينئذٍ: «إنَّ النَّاسَ في سعة ما داموا لا يعلمون»، فحينئذٍ تنفي وجوب الاحتياط، لأنَّه من الواضح أنَّ وجوب الاحتياط لا يجعلهم يعلمون بالواقع.

ثمَّ إنَّهم قد استظهروا من «ما» الموصولية، باعتبار أنَّ هذا هو الأغلب في «ما»، فإنَّ المصدرية الزمنية تدخل على الفعل الماضي، ولا تدخل على الفعل المضارع إلَّا نادراً.

ولنا تعليقان على ما ذكرناه:

التعليق الأول: هو أنَّه ينبغي أن يُقال: إنَّ «ما» مجملة في المقام إذا صحَّ ورود «ما» المصدرية على الفعل المضارع، ولم يكن ورودها عليه خطأ.

ولا يكفي حينئذٍ الغلبة والاستظهار، وذلك لأنَّ المورد من موارد احتمال قرينة المتصل الموجب للإجمال، لأنَّ كلمة «سعة» يختلف النطق بها عربياً باختلاف ما يُراد من «ما». لأنَّه إن كان يراد منها الموصولية، فكلمة «سعة» سوف تكون مضافة، وتنطق بلهجة المضاف، ويكون اسم الموصول «ما» مضافاً إليه، وينطق بكلمة «سعة» من دون تنوين لأجل الإضافة.

وأما إذا كان يُراد من كلمة «ما» أنها مصدرية زمانية، حينئذٍ سوف تنطق كلمة «سعة» منونة، لأنها تكون معتمدة على نفسها.

إذن، فكلمة «سعة» هي التي تحدّد ماهية «ما».

وبما أن كلا الأمرين محتمل، ولا معيّن عندنا لإحدى الكيفيتين، إذن، تكون من الكلام الذي احتفّت بقرينة متصلة مجملة، فيكون مجملاً لا محالة.

والنتيجة حينئذٍ عدم ثبوت براءة صالحة للمعارضة مع دليل الاحتياط فيما إذا وجد.

والحاصل: هو أن دخول «ما» المصدرية على المضارع إذا لم يكن غلطاً، إذن، ينبغي أن يكون الكلام مجملاً، ولا مجال للاستظهار، لأنّ تحديد ماهية أن «ما» موصولة أو مصدرية إنّما يحدّدها، كيفية النطق بكلمة «سعة»، فإنّ نطقت مضافة بلا تنوين، فيتعيّن حينئذٍ أن تكون «ما» موصولة، وإنّ نطقت منونة، تعين أن تكون «ما» مصدرية.

إذن، فكيفية قراءة كلمة «سعة» تكون قرينة معينة لأحد الاحتمالين، وحيث لا طريق لإثبات إحدى الكيفيتين، إذن، يصبح الحديث مجملاً من هذه الناحية.

التعليق الثاني: هو أن نقول: إنّ كونها موصولية لا يساوق عدم تمامية الاستدلال في المقام، بل هناك نكتة أخرى لا بدّ من إدخالها في الحساب، وهي أنّ كلمة «سعة» إذا أضيفت إلى حرف «ما»، فهذه الإضافة يحتمل فيها احتمالان:

الاحتمال الأول: هو المنشئية، يعني: أن «ما لا يعلمون» لا يكون منشأ للضيق، بل يكون منشأ للسعة.

الاحتمال الثاني: هو الموردية: يعني: أن «ما لا يعلمون» مورد للسعة.

فإن كانت الإضافة بالمعنى الأول، إذن، ما قيل صحيح، ولا يتم الاستدلال، إذ غاية ما يُستفاد هو، أن «ما لا يعلمون» بطبعه منشأ للسعة، وما لا يعلم إنما هو التكليف الواقعي، وهذا لا يتعارض مع وجوب الاحتياط المعلوم الذي ينشأ منه الضيق.

وأما لو كانت بالمعنى الثاني، فمقتضى إطلاق الموردية، أنه مورد للسعة، سواء دلّ دليل على وجوب الاحتياط أو لم يدل.

إلا أن الرواية مجملة، من حيث معرفة المراد بحرف «ما»، إذن، فلا يمكن التعويل عليها في إثبات براءة تنفي وجوب الاحتياط.

هذا، مضافاً إلى أنها ساقطة سنداً، ولم نعثر في متون الأخبار على هذا المضمون.

والحاصل: هو أن افتراض كون «ما» موصولة، لا يعني أن تكون البراءة الاستفادة من الحديث محكمة للدليل الاحتياط، وإنما يلزم هذا فيما لو فرض أن إضافة كلمة «السعة» إلى الموصول كانت منشئية، بمعنى: أن الناس في سعة من ناحية الضيق الذي ينشأ ممّا لا يعلمون فيما لو علموا به.

وأما إذا كانت الإضافة موردية، أي إنَّ النَّاسَ في سعة في المورد الذي لا يعلمون فيه بالواقع، حيثنّذ، لا بأس بالتمسك بإطلاق السعة من جميع الجهات.

إلا أنَّ الرواية لم يعثر عليها في متون الأخبار، نعم، من المحتمل أن تكون مأخوذة من ذيل حديث مروى في الوسائل في كتاب اللقطة^(١)، سمي بحديث السفرة، حيث إنَّ أمير المؤمنين عليه السلام ومعه جماعة مرّوا بسفرة فيها لحم وبيض وشكر، فرخص في أكلها مع الضمان، وقد جاء في آخر كلامه: «هم في سعة حتّى يعلموا»، ولكن نقله العلماء حتّى صار بصيغة «النّاس في سعة ما لا يعلمون»، على طريقة النقل بالمعنى، من دون مراجعة المصدر.

ولكن حتّى مع روايتها ذيلًا في الوسائل، فهي ضعيفة سندًا بالنوفلي، وضعيفة دلالة أيضًا لعدم وضوح دلالتها على البراءة خصوصاً، ولولا أمارية يد المسلمين ونحوها لجرى في المقام استصحاب عدم التذكية، لأنّه متقدم على البراءة كما عرفت في محله، وعلى أيّ حال، فمورد الرواية هو الشبهة الموضوعية، بينما البحوث عنه في المقام هو الشُّبُهات الحكمية.

حديث الحجب؛

ومن الروايات التي استُدل بها على البراءة، حديث الحجب.

فقد رواها ثقة الإسلام، محمد بن يعقوب الكليني «قده» في الكافي^(٢)، بسند صحيح بهذا المضمون عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «ما حجب الله علمه عن العباد، فهو موضوع عنهم».

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية واضح، لأنّه يُقال: إنّ كل تكليف لم يصل إلى المكلف فهو محجوب عنه، وإذا كان محجوباً

(١) الوسائل: الحر العاملي، ج ١٧، ب ٢٣ من اللقطة، ص ٣٧٢.

(٢) الكافي: الكليني، ج ١، كتاب التوحيد، ص ١٦٤، ح ٣.

عنه، فهو موضوع عنه، ووضع التكليف مساوق لعدم إيجاب الاحتياط، إذن، هذا المضمون بنفسه يتكفل بنفي وجوب الاحتياط، ويكون هو الدليل على البراءة الشرعية بالنحو الذي ينفي وجوب الاحتياط.

وتوجد هنا شبهة، وحاصلها: هو أن صيغة الرواية: «ما حجب الله علمه عن العباد»، فالحجب نسب إلى الله تعالى، ولم يقل: ما احتجب عن العباد من التكليف، إذ لو كان هذا لأمكن أن نتمسك بإطلاقه، لإثبات أن أي حجب للتكليف يكون سبباً للبراءة، ولكن الحجب هنا أضيف إلى الله تعالى، وهذا يعني: إن تلك التكليف التي قرّر الله تعالى إخفاءها في مكنون علمه وسترها عن العباد إلى أن تأتي ظروف مناسبة لتبليغها، إذن، تلك التكليف موضوعة عن العباد، ولا يؤخذون بسببها.

وأين هذا من محل الكلام الذي يحتمل أن الشارع قد بيّن، ولكن لم يصلنا البيان، إمّا لفقد النص، أو لإجماله، أو لتعارض النصين، إذن، فلا يمكن التمسك بالرواية لإثبات البراءة المقصودة في محل الكلام.

وقد تُعالج الرواية لجعلها صالحة للاستدلال بها على المطلوب بأنحاء.

النحو الأول: هو أن نستصحب عدم البيان من الشارع، واستصحاب عدم البيان من الشارع يحقق موضوع الحجب.

إلا أن هذا أمر غير تام، لأنه مثبت، لأنّ المأخوذ في الرواية هو، عنوان الحجب، وهو عنوان ثبوتي لازم لعدم البيان ومنتزع عنه.

النحو الثاني: هو أن نستصحب الحجب بعنوانه، إذ إنَّ كل تكليف يمر عليه برهة من الزمن لم يبين، إذن فهو في هذه الفترة يكون محجوباً، فيُستصحب بقاء الحجب.

وهذا غير تام أيضاً، لأنَّ الحجب مساوق لتعمد الإخفاء، ومن الواضح أنَّ البرهة القصيرة التي تمر على التكليف وهو في طريقه إلى أن يصل لا يُقال: بأنَّه محجوب فيه.

وما ينبغي أن يُقال في دفع الشبهة هو أن يُقال: إنَّ الحجب هنا له حيثان:

الحبثية الأولى: هي أن يكون الحجب مضافاً إلى الله تعالى بما هو سيّد الكون وخالق السّماوات والأراضين.

الحبثية الثانية: هي أن يكون الحجب مضافاً إلى الله تعالى بما هو مولى وشارع.

فهاتان حيثتان، وكلتاها موجودتان فيه تعالى.

فإن كانت الإضافة إلى الله تعالى بما هو شارع، فمن الواضح أنَّ حجب المولى بما هو مولى وشارع، إنَّما هو بمعنى إخفاء الحكم وعدم إصداره ببيان يكشف عنه، وحينئذ يكون الإشكال وارداً.

وإن كانت الإضافة إلى الله تعالى بلحاظ أنَّه سيّد الكون، وكل ما يجري في الكون فهو منه وإليه تعالى، فحينئذ، كل حجب يقع في العالم مهما كانت أسبابه فهو ينتهي بالتالي إليه تعالى، لأنَّه سبب الأسباب، ومعه: يكون معنى حجب الله تعالى، معنى عاماً يشمل موارد فقد النص، وإجماله، وتعارض النصين، وحينئذ يشمل إطلاق العبارة.

بل حيثئذ لا يبعد أن يشمل الشبهات الموضوعية أيضاً، لأنَّ الحجب في الشبهة الموضوعية يستند إلى الله تعالى، لاستناد كل الحوادث إليه.

إذن، فلا بدَّ من استظهار هذه الحيثية، وأنَّ الإضافة لله تعالى كانت باعتباره سيّد الكائنات.

ويمكن استظهار هذه الحيثية بأحد بيانين:

البيان الأول: هو أن يُقال: إنَّ مدلول لفظة «الله» هو، الألوهية والخالقية ومدبّر الكون، وأمّا الحيثية التشريعية، فهي من شؤون الله تعالى، وليست داخلة في مدلول اللفظة والكلمة.

البيان الثاني: هو أن يُقال: إنَّ حمل الحجب من الله تعالى على أنَّه حجب منه بما هو شارع، بعيد جداً، لأنَّ هذا معناه: أنَّ الرواية في مقام بيان، أنَّ التكليف الَّذي يتعمد الله تعالى إخفائه عن العباد، هو تكليف لا يسأل عنه العباد، وهذا مطلب لم يكن في معرض المسؤولية عنه بحسب المرتكز العرفي، ليكون في مقام التصدي للجواب عنه، إذ هناك تناقض عرفي بين أن يتعمد المولى إخفاء مطلب، وبين أن يسألهم عنه ويدينهم عليه، بخلاف ما لو كان الحجب تكوينياً، فإنَّه لا يتنافى ذلك مع الإدانة.

إذن، فالظاهر العرفي للرواية هو: «أنَّ ما لم يعلمه العباد لأيِّ سبب من الأسباب التي تنتهي بالتالي إلى الله تعالى فهو محجوب وموضوع عنهم»، فيكون مفاد الحديث حيثئذ البراءة.

ومن جملة الآثار والفوارق بين فرض إضافة الحجب إلى الله تعالى باعتباره مولى، وإضافته إليه باعتباره سيّد الكائنات هو، أنَّه إذا

حملنا ذلك على المولوية، فمن الواضح أنَّ هذا الحجب يكون واحداً عن مجموع خلقه، وليس انحلالياً، لأنَّه إن بيَّنه ولو مرَّة واحدة لا يصدق عليه الحجب وتعتمد الإخفاء.

ومن هنا يكون مفاد الحديث مخصوصاً بفرض استتار التكليف عن مجموع العباد.

وهذا بخلاف ما إذا حملنا الحجب على الحجب التكويني، إذ من الواضح أنَّه حينئذٍ يكون انحلالياً ونسبياً، إذ قد يحجب عن هذا، ولا يحجب عن ذاك، لأنَّه تابع لأسباب الوصول وجوداً وعدماً، فقد تتم لواحد دون واحد، وبمقتضى مقابلة الحجب عن العباد بالوضع عن العباد، وبما أنَّ الوضع انحلالى، فأيضاً ما يقابله يكون انحلالياً.

إذن: هذه الرواية تكون خير دليل على البراءة الشرعية في الشُّبهات الحكمية، لتماميتها سنداً ودلالة.

والحاصل: هو أنَّه قد استُدل على البراءة الشرعية في الشُّبهات الحكمية بحديث الحجب: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

بدعوى: أنَّها تدلُّ على وضع التكليف بما حجب الله علمه عن العباد، ما لم يصلهم علم عنه، وإلَّا فهو محجوب عنهم.

ولكن هنا شبهة وهي، أنَّ إسناد الحجب إلى الله يوجب اختصاص مفاد الحديث بما إذا كان خفاء التكليف بتعيين منه تعالى، فيكون معناه: إنَّ ما لم يرَ الله وأخفاه عن عباده، فهو محجوب عنهم وليسوا بمسؤولين عنه. وسعه يكون مفاد هذا الحديث أجنياً عن محل الكلام.

وربما يحاول دفع الشبهة بالاستصحاب الموضوعي، بأن يستصحب تارة عدم البيان، وجوابه: أنه حينئذ لا يثبت عنوان الحجب الوجودي.

وتارة أخرى يستصحب الحجب الثابت في أول أزمنة تشريع التكليف قبل بيانه للمكلفين، وجوابه: أن الحجب لا يصدق إلا مع تعدد الإخفاء وعدم البيان، وهذا لا يصدق على البرهة الزمنية القصيرة أثناء كونه التكليف في طريق الإيصال إلى العباد.

والصحيح في دفع الشبهة هو أن يُقال: إن الحجب إذا أضيف إلى الله بما هو خالق لا بما هو مولى ومشرع، فيكون صادقاً حتى على عدم الوصول إلى المكلف، لأن الاحتجاب عنه أيضاً مضاف إليه تعالى بما هو خالق كل شيء، بل حينئذ يشمل حتى الشبهات الموضوعية، لأن حجب الموضوعات هو أيضاً مضاف إليه تعالى بما هو خالق كل شيء.

ويمكن تعيين كون المضاف إليه هو ذلك، تارة بدعوى: ظهور لفظة الجلالة فيه، وأخرى باعتبار أن إرادة حجب الشارع بما هو شارع بعيد جداً، وغير مناسب مع سياق الحديث، إذ إن ما يكون المولى بنفسه في مقام إخفائه من التكليف ليس في معرض توهم مسؤولية العباد عنه، مضافاً إلى كونه عرفاً مناقضاً مع فرض مسؤولية العباد وإدانتهم، وعليه: فيكون مفاد الحديث كأنه إخبار عن ثبوت أحد الضدين بانتفاء الآخر، وهو المستهجن عرفاً، ومعه: يتعين أن تكون الإضافة إليه تعالى بما هو خالق الأكوان، ومعه: لا يكون هناك حجب واحد عن مجموع العباد كما هو على الاحتمال الآخر، بل ينحل بعدد العباد بمقتضى التقابل بين الحجب عن العباد والمعرض عنهم.

وهذا خير دليل على البراءة الشرعية في الشبهات الحكمية.

حديث الحلية،

ومن الروايات التي استُدل بها على البراءة الشرعية، حديث الحلية: «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه».

وقد وردت هذه الرواية بصيغ متعددة، لا بدّ من محاسبة كل صيغة منها.

الصيغة الأولى: هي ما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»^(١).

وهذه الصيغة لا إشكال في دلالتها على أصالة الحل والبراءة، إلا أنّ الكلام في أنّه هل هي مخصوصة بالشبهة الموضوعية، فلا تكون نافعة لمحل بحثنا ومحل الخلاف الذي هو الشبهة الحكمية، أو أنّ إطلاقها يشمل الشبهة الحكمية أيضاً؟.

نقول: إنّهُ لا يبعد القول بأنّها لا تشمل الحكمية، وذلك لقريتين.

القريّة الأولى: هي أنّ قوله: «كل شيء... إلخ» ظاهر في أنّ مورد هذه الحلية، هو الشيء الذي ينقسم إلى صنفين، يكون صنف منه حلالاً، وصنف آخر منه حراماً، ويكون منشأ الشك هو التصنيف.

ومن الواضح أنّ هذه الخصوصية لا تنطبق إلا في الشبهة

(١) الوسائل: الحر العاملي، ج ١٢، ب ٤ ممّا يكتسب به، ص ٥٩، ح ١.

الموضوعية، لأنه إذا شككنا في «الشبهة الحكمية» في أنَّ العصير العنبي بعد غليانه بالنَّار، هل هو حلال أو حرام؟ فلا معنى لأن يُقال هنا: إنَّه فيه حلال وحرام، إلَّا أن يحمل ذلك على التريديد لا التطبيق، وهذا خلاف الظاهر، لأنَّ ظاهره التصنيف كما عرفت.

نعم، قد يؤخذ الجنس مثلاً، فيُقال: جنس المائع فيه حلال وهو، الماء مثلاً، وفيه حرام وهو الخمر، ويُشك في العصير العنبي المغلي في أنَّه حرام، أو حلال، إلَّا أنَّ هذا الَّذي نشك فيه لم ينشأ من ذلك التصنيف المذكور، إذ سواء كان في الجنس حلال وحرام أو لم يكن، فإنَّ الشك المذكور كان حاصلًا.

وقد يُقال: إنَّ هذه الخصوصية - «أي أن يكون هناك تصنيف، ويكون هناك شك ناشئ من التصنيف» -، موجودة في الشبهة المفهومية التي هي قسم من أقسام الشبهة الحكمية، وذلك بأن يُقال: إذا كان اللفظ مجملًا كلفظ الماء مثلاً، الَّذي ينقسم إلى مطلق يحل الوضوء به، ومضاف لا يحل الوضوء به، فلو شك هنا بسبب إجمال مفهوم الماء وصار لا يدري أنَّ هذا الماء هل هو ممَّا يحل الوضوء به، أو هو ممَّا لا يحل الوضوء به، فحينئذٍ، هذه شبهة حكمية قد وقع فيها التصنيف، أي تصنيف الماء إلى مطلق ومضاف، وكان التصنيف سبباً في شكنا في الحلية والحرمة، إلَّا أنَّه مع ذلك، فإنَّ الأمر ليس كذلك، لأنَّ قوله: «حتَّى تعرف الحرام منه بعينه»، فكلمة «بعينه» ظاهرة في أنَّ ارتفاع الشبهة يكون بتمييز الخارج، بينما في الشبهة المفهومية يكون ارتفاع الشبهة فيها بتحقيق مدلول اللفظ.

والخلاصة: هي أنَّ صدر الحديث ظاهر في أنَّ مورد الحلية هو الشيء الَّذي ينقسم إلى صنفين: حلال وحرام، ومنشأ الاشتباه هو هذا

التصنيف، وهذا لا يصدق إلا في الشبهات الموضوعية، لأنَّ الشبهة الحكمية فيها تردّد لا تصنيف.

نعم، قد يؤخذ «الجنس» فيقال: «جنس المائع فيه حلال، وفيه حرام» ويشك في العصير المغلي أنَّه حرام أو حلال، لكن الشك هنا لم ينشأ من التصنيف المذكور، إذ سواء كان في الجنس حلال وحرام أو لم يكن، فإنَّ الشك المذكور حاصل.

وقد يُقال: بوجود خصوصية التصنيف والشك في الشبهة المفهومية، فإنَّ المفهوم المجمل قد يتردد بين كَوْن هذا الماء مطلقاً كي يحل الرضوء به، وبين كَوْنه مضافاً فلا يحل الرضوء به، فهنا وإن كان التصنيف سبباً للشك في الحرمة، إلاَّ أنَّه مع ذلك لا يشمل الحديث، وذلك لظهور كلمة «بعينه» في أنَّ ارتفاع الشبهة يكون بتمييز الخارج، بخلاف الشبهة المفهومية، فإنَّ ارتفاع الشبهة فيها يكون بتحقيق مدلول اللفظ.

القرينة الثانية: هي كلمة «بعينه»، بتقريب أنَّ كلمة «بعينه»^(١) ليست لإخراج حالة الشك، لأنَّ الشك في المقام قد فرض، وإنَّما هو لأجل إخراج حالة العلم الإجمالي، لأجل التأكيد على أنَّ أصالة الحل لا ترتفع بالعلم الإجمالي، وإنَّما يحتاج رفعها إلى «العلم بالحرام بعينه».

وهذا المطلوب يناسب مع الشبهة الموضوعية، ولكن مع الالتزام بالتقييد، وذلك بأن يُقال: لا عبرة بالعلم الإجمالي، ولكن لا على الإطلاق، ولكن فيما إذا كانت الشبهة غير محصورة، وحينئذ يكون

(١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٣، ص ١٣٢.

هذا تقييداً مقبولاً، لأنَّ غير المحصورة كثيرة الوقوع في موارد الشُّبهات الموضوعية.

وأما إذا أردنا حمل كلمة «بعينه» على الشبهة الحكمية، بمعنى: أنَّ العلم الإجمالي لا يكفي لرفع أصالة الحل، وأنها تجري حتَّى مع العلم الإجمالي في الشبهة الحكمية، إذا أردنا هذا فهذا مطلب لا يمكن الأخذ به، ولا يمكن إصلاحه بالتقييد بالعلم الإجمالي بغير المحصورة، لندرتها في موارد الشُّبهات الحكمية.

نقول: إنَّ هذه القرينة إنَّما تتجه لو كان الأمر دائراً بين حدين متقابلين، بين أن نحمل الحديث محضاً على الموضوعية، وبين أن نحمله على الحكمية محضاً، فحينئذ يُقال: إذا حملت على الحكمية يكون حملها على خصوص غير المحصورة حملاً على النادر، إذن، لا بدَّ إمَّا من رفع اليد عن قاعدة منجزية العلم الإجمالي، أو حمل كلمة «بعينه» على أنَّها مجرد تكرار، وكلاهما باطل.

إلَّا أنَّ المدَّعى ليس كذلك، بل يدَّعى الإطلاق في الحديث، وحينئذٍ فلنكن كلمة «بعينه» ظاهرة في أنَّ العلم الإجمالي ليس منجزاً، ولا يرفع أصالة الحل، ولكن نلتزم بأنَّ هذا المطلب في الشبهة غير المحصورة، وهي في نفسها كثيرة وإن كانت في الشُّبهات الحكمية قليلة، وهذا يكفي لصحة الالتزام بالتقييد، إذن، فالمدَّعى في المقام أنَّ الحديث ناظر إلى طبيعي الشبهة، ويقول: إنَّ أصالة الحل تجري في طبيعي الشبهة حتَّى مع العلم الإجمالي، وغاية ما يلزم من ذلك، تقييده بغير المحصورة.

إلَّا أنَّ هذه القرينة غير تامة، ويكفيها الاعتماد على القرينة الأولى، وعلى هذا الأساس، فالحديث لا يمكن أن نستفيد منه جريان

البراءة في الشُّبهات الحكمية، وإن كان صالحاً لإثبات البراءة في الشُّبهات الموضوعية.

والحاصل: هو أنَّ مقتضى كَوْن كلمة «بعينه» بمعنى التأسيس، هو أن يكون للاحتراز وليس تأكيداً لمعرفة الحرام، وهذا لا يكون إلَّا في الشبهة الموضوعية، باعتبار أنَّه قد يكون الحرام فيها معلوماً، ولكن لا بعينه كما هو الحال في موارد العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة بعد تخصيص المحصورة، لعدم إمكان جريان البراءة فيها كما عرفت سابقاً، ومعه: فيكون قيد «بعينه» لإدراج موارد الشبهة غير المحصورة في البراءة، وهذا كثير في الشبهة الموضوعية، بخلاف الشبهة الحكمية، فإنَّ فرض العلم الإجمالي غير المحصور فيها نادر.

وهذه القرينة غير تامة، لوضوح أنَّ المطلوب ليس هو التخصيص بالشبهة الحكمية، وإنَّما تعميم الحديث لها، وهو لا يتنافى مع عدم غلبة الشبهة غير المحصورة فيها، إذ يكفي أن يكون غير نادر بلحاظ جامع الشبهة.

الصيغة الثانية للرواية هي: ما ورد عن مسعدة بن صدقة، بلسان: «كل شيء هو لك حلال حتَّى تعلم أنَّه حرام بعينه فتدعه، وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعلَّه سرقة، ومثل العبد يكون تحتك ولعلَّه حر قد باع نفسه، أو قُهر فبيع، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتَّى يستبين لك غير هذا، أو تقوم به بيِّنة»^(١).

وقبل البحث في أنَّ مفاد هذا الحديث، هل يشمل الشُّبهات

(١) الوسائل: الحر العاملي، ج ١٢، ب ٤ بمَّا يتكسب به، ص ٦٠، ح ٤.

الحكمية أو لا؟ لا بدّ من التعرض إلى فقهه، باعتبار غموض محتواه، حيث إنّّه بانحلاله ينحل ويتبين حال الحديث.

وحاصل الكلام في الحديث: أنّه استُشكل في فهم مضمونه، حيث إنّ ظاهر صدره، أنّه في مقام تقرير أصالة البراءة بلسان، «كل شيء هو لك حلال».

ثمّ إنّّه حينما نأتي إلى التطبيقات والأمثلة في المقام، نرى أنّ الحديث يذكر أمثلة أجنبية عن باب أصالة الحل، فمثلاً: قوله: «الثوب عليك ولعلّه سرقة»، فهذا لا تجري فيه أصالة الحل للتأمين من ناحية الشك في الثوب، وإنّما الذي يجري في المقام هو قاعدة أخرى، وهي «قاعدة اليد»، - وذلك فيما لو انتقل إليك الثوب بالشراء - لإثبات مالكيّة البائع له، وأيضاً: تجري «أصالة الصحة» في المعاملة، لإثبات صحة النقل والانتقال، ولولا قاعدة اليد، وأصالة الصحة لما أمكن إثبات حليّة الثوب.

ونفس الكلام يجري في قوله: «ومثل العبد يكون تحتك»، وأمّا قوله: «أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك»، فإنّه لا معنى لإجراء أصالة الحل لجواز نكاحها، وإنّما الذي يجري هو الاستصحاب الموضوعي، أي استصحاب عدم كونها رضيعة بنحو العدم النعني، أو بنحو العدم الأزلي، كاستصحاب عدم كونها أختاً له، فبهذا الاستصحاب يثبت صحة عقد النكاح، إذ لولا الاستصحاب فإنّه لا يشك في عدم ترتب الأثر على العقد، ولا معنى لأصالة البراءة لتصحيح العقد ولا لجواز المقاربة.

وعلى ضوء هذا، كيف يمكن أن يجمع بين صدر هذا الحديث وبين ذيله؟.

وقد حاول بعضهم التقليل من هذه المشكلة فقال: إنَّ هذه القضايا ذكرت من باب التمثيل لا من باب التطبيق، بمعنى أنَّه يريد أن يقول: إنَّ أصالة الحل ليست بدعاً في التأمين، بل هناك قواعد موسعة ومؤمَّنة، فحال أصالة الحل حال تلك القواعد.

إلَّا أنَّ هذا الكلام غير تام، إذ لا يمكن حمل الحديث عليه، لأنَّه لو كان المقصود به التمثيل لا التطبيق لكان يناسب التمثيل بقاعدة اليد، أو بأصالة الصحة، أو بالاستصحاب لا بالمرود، بالشوب والعبء، فإن ذكر المرود في المقام يناسب أن يكون ذلك من باب بيان الصغرى للكبرى، لأنَّ التمثيل بالمرود واضح في إرادة التطبيق.

وذهب بعضهم الآخر كالعراقي «قده» إلى دعوى أنَّ هذا الحديث في مقام إبراز حلية جامعة بين حليات متعددة مجعولة بقواعد متعددة^(١)، فإنَّ الإمام عليه السلام - بناءً على صحة الحديث -، جمعها في مقام الإبراز بصيغة مجعولة، بأصالة البراءة، وقاعدة اليد، وأصالة الصحة، والاستصحاب.

وذكر المحقق العراقي «قده»، أنَّه يلزم من ذلك تحويل الجملة من كونها إنشائية إلى كونها خبرية، لأنَّ كل واحد من هذه الحليَّات له جعله الخاص به، وموضوعه الخاص، غايته: أنَّ هذا جمع في مقام التعبير بعبارة واحدة.

ونقول فيه - مضافاً إلى ما ذكر من كونه خلاف الظاهر -: إنَّ الحديث ظاهر في أنَّه في مقام إعطاء قاعدة كلية للتطبيق، بحيث إنَّ المكلف يأخذ القاعدة ويستفيد منها في مقام التطبيق، وليس في مقام

(١) مقالات الأصول: العراقي، ج ٢، ص ٦١، المطبعة العلمية، النجف الأشرف.

بيان حصيلته قواعد متعددة على موضوعاتها الخاصة التي لكل واحد منها حدود وقيود جمعت بعبارة واحدة.

والذي ينبغي أن يُقال في فقه هذا الحديث: إنه ناظر إلى مرحلة البقاء، لا إلى مرحلة الحدوث، أي إنه يريد أن يقول: «إنَّ كل شيء ثبتت حليته بقاعدة من القواعد، بالبراءة، أو بقاعدة اليد، أو بأصالة الصحة، أو بالاستصحاب، هذا الشيء يبقى حلالاً إلى أن يستبين لك، أو تقوم البينة»، وهذا الكلام إنما يُقال في مقام دفع احتمال رفع اليد عن قاعدة من هذه القواعد عند قيام ظن غير معتبر، أو وسوسة ونحو ذلك.

وهذه نكتة عامة مشتركة بين جميع القواعد الشرعية المذكورة في المقام، وحينئذ يكون الحديث أجنبياً عن محل الكلام، إذ الحديث بناءً على هذا، ليس ناظراً إلى جعل حلية حدوثاً بالبراءة، كما أنه لا يوجد في الأمثلة المذكورة في فقرات الرواية ما يكون مورداً للبراءة.

والحاصل: هو أنه حيث استشكل في فهم مضمون الرواية، كان لا بد من التعرض إلى فقهها، لأنَّ ظاهر صدرها هو تقرير أصالة البراءة والحل، وفي الأمثلة المذكورة فيها ذكرت تطبيقات هي أجنبية عن البراءة وعن أصالة الحل، حيث لم يذكر فيها شيء يكون مستند الحلية فيه قاعدة أصالة الحل، كما في الثوب المشكوك أنه سرقة، أو العبد المشكوك في كونه حراً، أو الزوجة المشكوك في كونها أختاً، كل هذه الأمثلة لا تجري البراءة في واحدة منها، وإنما تجري فيها قواعد أخرى للتأمين، حيث لولاها لكان مقتضى الأصل فيها الحرمة.

وقد حاول بعضهم دفع الشبهة بدعوى: أن الأمثلة المذكورة في الرواية إنما ذكرت من باب التمثيل لا التطبيق.

إلا أن هذا الكلام خلاف الظاهر، فإنَّ المناسب مع التمثيل هو ذكر القاعدة المماثلة للقاعدة المذكورة أولاً، لا ذكر تطبيقات قاعدة أخرى لم تذكر كبراًها في الرواية.

والمحقق العراقي «قده» هو أيضاً عالج الإشكال بدعوى: أنَّ الرواية تبرز حلية جامعة بين حليات متعددة ترجع إلى قواعد مختلفة، وإن جمعت في عبارة واحدة، وحينئذ تكون عبارة الحديث إخبارية تخبر عن جعل عديده، وليست إنشائية.

وهذا الكلام غير تام، لأنَّه خلاف ظهور متن الرواية في الإنشاء أولاً، وخلاف قوَّة ظهورها أنَّها في مقام إعطاء قاعدة كلية ثانياً، بنكتة واحدة تطبق على جميع الموارد المختلفة المذكورة في فقرات الرواية، كي يُستفاد من تطبيقها على كل حكم استُفيد من قاعدة ممَّا ذكر في متن الرواية، وإلغاء كل غفلة أو وسوسة في مقابل ذلك، وهذا لا يتناسب مع كَوْن مفاد الرواية إخبارية تجمع قواعد متعددة لا يمكن للمكلف الرجوع إليها في مقام التطبيق.

والَّذي ينبغي أن يُقال هو: إنَّ الرواية ناظرة إلى مرحلة البقاء لا الحدوث، بمعنى: أنَّ كل ما يأخذه المكلف ويكون مستنداً إلى قاعدة شرعية، يبقى حلالاً دون وسوسة فيه وفي مناشئه حتَّى يستبين خلافه، أو تقوم عليه بينة، وعلى ضوء هذا، تكون الرواية حينئذٍ أجنبية عن بحث البراءة.

وبهذا يتضح أنَّه، حتَّى بناءً على توجيه العراقي للرواية، لا يُستفاد منها جعل البراءة، لأنَّها ليست في مقام جعل البراءة، مضافاً إلى عدم كَوْن الأمثلة فيها مورداً لها.

الصيغة الثالثة: وهي ما وجد في كتب الأصوليين بلسان: «كل

شيء لك حلال حتَّى تعرف منه الحرام»، ورغم أنَّ هذه الصيغة خالية عن المشكلات الَّتِي واجهناها في الصيغة الأولى والثانية، فإنَّها لا وجود لها في كتب الحديث، وإنَّما هي تلخيص مستعمل لكلِّنا الصيغتين السابقتين، ومعه: لا يمكن الاستدلال بها لجريان البراءة في الشُّبهات الحكمية.

وبهذا، تمَّ الكلام في الروايات الَّتِي يمكن أن يستدل بها على البراءة الشرعية، وأيضاً في الآيات الَّتِي استُدل بها عليها، وقد تبَيَّن ممَّا ذكرنا، أنَّه لم يتم الاستدلال بشيء على البراءة، إلَّا آيتان ورواية واحدة: هي رواية الحجب.

الاستدلال على البراءة بالاستصحاب

والاستدلال بالاستصحاب على البراءة الشرعية، له ثلاث صيغ:

الصيغة الأولى: هي أن يُستصحب عدم التكليف الثابت قبل البلوغ، بأن يلحظ عالم المجهول، فإنَّه قبل البلوغ يعلم بعدم وجوب الجمعة عليه، فبعد البلوغ، إذا شك في وجوبها، يستصحب ذلك العدم.

الصيغة الثانية: هي أن يُستصحب العدم الثابت في أوَّل الشريعة، بأن يُلحظ عالم الجعل، لأنَّ الجعل ليس قديماً، وإنما حدث في فترة بعد بعثة النبي ﷺ. وبما أنَّ الأحكام كانت تدريجية، فنأخذ نقطة زمنية أولية لم يكن هذا الجعل، فنستصعبه، أي نستصحب عدم الجعل.

الصيغة الثالثة: هي أن يلحظ زمان ما قبل تحقق موضوع التكليف المشكوك إذا كان له موضوع وقيود، كما لو شككنا مثلاً: في أنَّ حجة الإسلام هي تجب بالبذل من دون استطاعة؟ فحيثُ لا نحتاج إلى أن نرجع إلى حالة الصغر، بل نقول: قبل أن يبذل الباذل، لم يكن الحج واجباً، لعدم الاستطاعة، وبعد البذل نشك في وجوبه، فنستصحب عدم الوجوب الذي كان ثابتاً قبل البذل، وهذا العدم هو

عدم المجعول، ولكنه ثابت في حالة الكبر لا في حالة الصغر كما في الصيغة الأولى.

وقد أوردت اعتراضات على الاستدلال بالاستصحاب لإثبات البراءة الشرعية، منها: ما هو مشترك بلحاظ الصيغ الثلاث، ومنها: ما هو خاص ببعضها.

أمّا الصيغة الأولى، فقد يُعترض عليها بعدة اعتراضات.

الاعتراض الأول: هو أن يُقال: إن الاستصحاب لا بدّ وأن يجري في حكم مجعول، أو في موضوع ذي حكم مجعول، وما هو المجعول إنّما هو نفس الحكم لا عدم الحكم، إذن، فإجراء الاستصحاب في طرف التكليف صحيح، لأنّه مجعول، وأمّا إجراؤه في طرف عدم التكليف فهو غير صحيح، لأنّ العدم ليس مجعولاً.

وقد نسب صاحب الكفاية «قده»^(١) هذا الاعتراض إلى الشيخ الأنصاري «قده»^(٢).

إلا أنّ السيّد الخوئي «قده» في الدراسات^(٣) استقرب هذه النسبة، لأنّ الشيخ الأعظم «قده» يقول: بجريان الاستصحاب في العدم الأزلي فضلاً عن العدم المتعارف كما هو في محل الكلام.

ولكن مع ذلك نقول: إنّ هذا الاستغراب لا وجه له، لأنّ الشيخ «قده» بناءً على صحة النسبة يقبل جريان الاستصحاب في الحكم المجعول، أو في موضوع له حكم مجعول، ومن الواضح أنّ العدم

(١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ٣٣١.

(٢) فرائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ٣٣٧، تحقيق عبد الله نوراني.

(٣) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٢، ص ٢٦٤.

قد يتفق أن يكون له حكم مجعول، حتّى العدم الأزلي، فقد يكون موضوعاً لحكم مجعول كما في عدم القرشية، فإذا كان العدم الأزلي لمخالفة الشرط للكتاب والسنة موضوعاً لوجوب النفوذ، فحينئذ لا بأس بما صنعه الشيخ من إجراء استصحاب العدم الأزلي لمخالفة الشرط للكتاب والسنة فيما إذا شك في أنه مخالف أو لا، إذ معه لا استشكال في إجراء الاستصحاب، لأنه موضوع لأثر شرعي، وهو نفوذ العقد، بخلاف إجراء الاستصحاب في عدم التكليف، لأن هذا لا ينتهي إلى إثبات أمر مجعول، إذ ليس العدم مجعولاً، وليس موضوعاً لحكم مجعول.

إذن، فنكتة الإشكال ليست سنخ نكتة تسد باب الاستصحاب في الأعدام، أو في الأعدام الأزلية فضلاً عن غيرها، بل النكتة ما عرفت من أنه يشترط في جريان الاستصحاب أن يكون حكماً مجعولاً، أو موضوعاً لحكم مجعول، وإلا ففي جريانه إشكال.

والخلاصة: هي أن المحقق الخراساني «قده» نقل هذا الاعتراض الأول عن الشيخ الأنصاري، حيث نسب إليه بأنه يمنع جريان الاستصحاب في عدم الحكم، لأنه ليس بمجعول، ولا هو موضوع لمجعول.

وقد استغرب السيّد الخوئي «قده» هذه النسبة للشيخ الأعظم من صاحب الكفاية «قده»، بدعوى أن الشيخ الأعظم قائل: بجريان الاستصحاب حتّى في الأعدام الأزلية فضلاً عن المقام.

إلا أن هذا الاستغراب لا وجه له، إذ العدم الأزلي ليس مختصاً بالحكم، بل يمكن أن يتصور في موضوع الحكم الشرعي أيضاً، كما في استصحاب عدم القرشية، إذن، فالقول بجريان الاستصحاب في

الأعدام الأزلية لا يعني بحال، الالتزام بجريان الاستصحاب في عدم الجعل، لأنَّ نكتة الإشكال ليست سنخ نكتة تسد باب الاستصحاب في الأعدام الأزلية، بل النكتة ما عرفت.

وأياً ما كان فقد يُجاب على إشكال الشيخ «قده»: بأنَّ ميزان جريان الاستصحاب، هو أن يكون مورد الاستصحاب تحت قدرة المولى، ومن الواضح أنَّ ما وضعه تحت القدرة، يكون رفعه تحت القدرة أيضاً، إذ القدرة على الفعل مساوقة للقدرة على الترك لا محالة، إذن، عدم الحكم يكون تحت القدرة كالحكم المَجْعول تحت قدرة المولى المقدورية نفس الحكم، ولا موجب لاشتراط أكثر من ذلك.

أمَّا تعليقنا على ما ذكر من الاعتراض، وما أُجيب عليه فهو أن نقول:

إنَّ الصحيح هو أنَّه لا موجب لهذا الشرط، لا بصيغته الأولى، ولا بصيغته الثانية، فإنَّ الاستصحاب قد يجري في الموضوعات مع أنَّ الموضوع ليس تحت القدرة المولوية ثبوتاً، لا وضعاً ولا رفعاً، مع أنَّ الموضوع مجرى للاستصحاب في الاستصحابات الموضوعية، وإنَّما الميزان في جريان الاستصحاب، هو أن يكون مورداً لاستصحاب قابلاً للتصرف المولوي الظاهري، ومعنى ذلك: التأمين والتنجيز، فيكون التعبد به منجزاً أو معذراً، ولا دخل لجريان الاستصحاب في كون المورد ثبوتاً أمراً مَجْعولاً أو مقدوراً، بل تمام الملاك في تعقل جريان الاستصحاب، هو أن يكون قابلاً للتعبد الظاهري والتصرف الظاهري لا الواقعي الَّذي معناه: التأمين من ناحيته أو التنجيز من ناحيته.

فمثلاً: استصحاب حياة شخص لا يترتب أي منجزية أو معذرية على تقدير بقائه أو عدم بقائه، فمثل هذا الاستصحاب لا يجري، لأن حياته غير قابلة للتصرف الواقعي، أو ليست أمراً مجعولاً، أو ليست تحت قدرة المولى، بل لأنها غير قابلة للتصرف الظاهري بالتنجيز والتعذير.

وهذا بخلاف حياة المقلد مثلاً، فإنه يترتب على استصحاب بقائها تنجيز وتعذير، فيجري استصحابها.

ومن الواضح أن التصرف بمعنى التنجيز والتعذير كما يكون في استصحاب التكليف، يكون في استصحاب عدم التكليف، فإن استصحاب التكليف يكون منجزاً لمورده، واستصحاب عدم التكليف يكون مؤمناً في مورده، وهذا هو معنى «القابلة للتصرف».

والحاصل: هو أنه لا موجب لهذا الشرط، لا بصيغته الأولى ولا الثانية، إذ إن الاستصحاب قد يجري فيما ليس تحت قدرة المولى كما في الموضوعات الخارجية، وإنما الميزان هو أن يكون مورد الاستصحاب قابلاً للتصرف المولوي الظاهري، بأن يكون مؤمناً ومنجزاً من ناحيته، أي يكون التعبد به منجزاً أو معذراً، وهذا كما يجري في المجعول الشرعي أو موضوعه، فإنه كذلك يجري في التعبد بعدمهما.

الاعتراض الثاني: هو ما ذكره الميرزا «قده»^(١) وحاصله: هو أن الآثار المطلوبة والمرغوبة في إجراء الأصل على ثلاثة أقسام:

(١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ١٩٠ - ١٩١.

القسم الأول: هو أن يكون الأثر مترتباً على واقع المستصحب فقط .

فمثلاً: طهارة الثوب المتنجس المغسول بماء مستصحب الطهارة، مترتب على واقع المستصحب، يعني: على طهارة الماء، بحيث يكون المؤدَّى إذا كان الماء الذي غسلنا به الثوب طاهراً، إذن، فقد طهر الثوب، وإلا فلم يطهر.

القسم الثاني: هو أن يكون الأثر المرغوب مترتباً على مجرد الشك من دون أن يكون للواقع المستصحب دخل أو موضوعية للأثر المطلوب، كما لو فرض أنَّ حرمة التشريع كان موضوعها «إسناد ما لا يعلم» أنَّه من الشارع، إلى الشارع، سواء كان في الواقع صادراً من الشارع أو لم يكن صادراً، فموضوع الحرمة التشريعية إنَّما هو مجرد الشك.

القسم الثالث: هو أن يكون الأثر مترتباً على كلا الأمرين - على الشك وواقع المستصحب - كما لو فرض أنَّ حرمة التشريع لها موضوعان: أحدهما الشك في صدور الحكم الشرعي، والآخر هو عدم صدور الحكم الشرعي، بمعنى: أنَّ الشارع حكم في كل ما يشك بصدوره بحرمة نسبته إلى المولى، وحكم أيضاً بأنَّ كل ما لم يكن صادراً من المولى يحرم نسبته إلى المولى، إذن، فالعدم الواقعي موضوع للأثر، والشك أيضاً موضوع للأثر.

وبناءً على هذا التقسيم يُقال: إنَّ الاستصحاب يجري في القسم الأول بلا إشكال.

وأما في القسم الثاني فلا يجري فيه استصحاب، وذلك لأنَّ المستصحب هنا ليس موضوعاً لحكم شرعي، لأنَّ الأثر الشرعي

المرغوب والمطلوب إثباته بالأصل العملي ليس مترتباً على مؤدى هذا الأصل، بل هو مترتب على مجرد الشك كما مثلنا في القسم الثاني من أن حرمة التشريع موضوعها الشك بصدور حكم من المولى، فمجرد الشك في صدوره يحصل العلم الوجداني بحرمة التشريع، لتحقق الشك وجداناً، وحينئذ لا معنى لإجراء الاستصحاب، لأن الاستصحاب ليس موضوعاً لهذه الحرمة لكي نجره.

وأما القسم الثالث: فهنا أيضاً يُقال: بأنه لا يجري الاستصحاب، لأنه تحصيل للحاصل، بل من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل، لأن هذه الحرمة، «أي الحرمة التشريعية»، لها أحد موضوعين على سبيل البديل، هما: «إما الشك، وإما عدم الواقعي»، ومن الواضح أن الشك محقق وجداناً، وهذا يعني: أن الحرمة ثابتة يقيناً، فإذا أردنا أن نثبتها بالتعبد بموضوعها الواقعي كان ذلك تحصيلاً للحاصل، بل هو تحصيل لما هو ثابت وجداناً بالتعبد، وهذا معنى قولنا: إن هذا من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل.

ولا بد أن يلاحظ هنا: أن سحب هذه النكته على القسمين الثاني والثالث فيه نوع من التسامح، لأن القسم الثاني ينبغي أن يكون الإشكال فيه، أن المستصحب أجنبى عن الأثر المطلوب لا أنه تحصيل للحاصل فيما لو أجرينا الاستصحاب، لأنه لا يحصل به شيء أصلاً، وإنما إشكال تحصيل الحاصل ينبغي أن ينصب على القسم الثالث، لأنه يُقال: إن الأثر المطلوب من إجراء استصحاب عدم التلكيف هو، التأمين من العقاب، وهذا يترتب على نفس الشك وجداناً ببركة قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» «عند من يقول بها»، فإذا أريد تحصيل هذا الأمر الوجداني بالتعبد الاستصحابي، حينئذ يكون هذا من تحصيل الحاصل، بل من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل.

والحاصل: هو أنَّ الميرزا «قده» اعترض على صيغ الاستصحاب بما حاصله: إنَّ الأثر المطلوب ترتبه، تارة يكون مترتباً على الواقع المستصحب، كالطهارة المترتبة على عدم ملاقة المغسول بماء مستصحب الطهارة، فهنا الأثر مترتب على واقع المستصحب، أي طهارة الماء، وأخرى يكون مترتباً على مجرد الشك من دون أن يكون للواقع المستصحب دخل أو موضوعية للأثر المطلوب ترتبه، كحرمة إسناد ما لا يعلم أنَّه من الشارع إلى الشارع، بقطع النظر عن صدوره في الواقع وعدمه، فموضوع الحرمة هو مجرد الشك، وثالثه: يكون الأثر المرغوب من إجراء الأصل مترتباً على كلا الأمرين، «الشك، وواقع المستصحب»، كما لو فرض أنَّ حرمة التشريع لها موضوعان: أحدهما، الشك في صدور الحكم، والآخر، عدم صدور الحكم، بمعنى: أنَّ الشارع حكم في كل ما يشك بصدوره بحرمة نسبته إلى المولى، إذن، فالعدم الواقعي موضوع للأثر، والشك أيضاً موضوع للأثر.

وبناءً على هذا التقسيم، فإنَّ الاستصحاب إنَّما يجري في الفرض الثالث دون الأول والثاني، لأنَّه في الأول، لا يكون الواقع موضوعاً للأثر المطلوب ترتبه لكي يجري فيه الاستصحاب، وفي الثاني، يكون الأثر مترتباً على نفس الشك المحرز وجداناً، ومعه يكون حكمه محرزاً وجداناً أيضاً، إذن، فإحرازه ثانية بالاستصحاب تعبداً يكون من تحصيل الحاصل، بل من أردأ أنحائه، لأنَّه من تحصيل الحاصل وجداناً بالتعبد.

وقد سحب الميرزا «قده» هذه النقطة على الأولين معاً، مع أنَّ مقتضى الفن أن يعترض على الأول بما ذكرناه من أنَّه لا موضوع

للاستصحاب، لا أنَّه تحصيل للحاصل، بينما في المقام مبنياً على ما أفاد يُقال: إنَّ الأثر المطلوب من إجراء استصحاب عدم التكليف هو التأمين من العقاب ببركة قبح العقاب بلا بيان عند من يقول بها، مع أنَّه مترتب على نفس الشك وجداناً، إذن، فيكون من أحد القسمين الأولين، إذن، فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيه.

وتعليقنا على ما أفاده الميرزا: هو أنَّ ما أفاده «قده» فيه خلط بين معنيين للأثر، وذلك لأنَّ الأثر تارة: يُقصد به الحكم الشرعي المشكوك الَّذي يُراد إثباته والتعبد به بالاستصحاب، من قبيل طهارة الثوب المتنجس المغسول بماء مستصحب الطهارة، فهنا: الأثر الشرعي الملحوظ في إجراء الاستصحاب هو الحكم الواقعي بطهارة الثوب الَّذي نشك فيه ولا ندري أنَّ هذا الحكم وجد أو لا؟ فإن كان الماء طاهراً فالحكم قد وجد، وإلَّا فالثوب باقٍ على نجاسته.

وهذا المعنى من الأثر دائماً يكون إثباته بالاستصحاب، أو بأي أصل آخر إثباتاً تعبدياً ظاهرياً لا وجدانياً لأنَّه حتَّى بعد إجراء الاستصحاب لا ندري: بأنَّ هذا الثوب هل هو في علم الله تعالى طاهر أو نجس.

وأخرى: يقصد بالأثر، الأثر العملي النهائي الَّذي هو عبارة عن التأمين والتنجز، وهذا أثر لنفس الاستصحاب، لا للمستصحب، فإنَّ المستصحب على واقعه لا يترتب عليه تأمين ولا تنجز، وإنَّما يترتب ذلك على وصول المستصحب بالاستصحاب، فإن كان المستصحب تكليفاً ترتب الحكم على وصول الاستصحاب، وإن كان المستصحب ما يقابل التكليف ترتب على وصول الاستصحاب، وعلى كل تقدير فالأثر العملي بهذا المعنى وجداني بوجدانية نفس الاستصحاب، لأنَّه

أثر له، وما كان أثراً للوجداني يكون وجدانياً لا محالة، لا أنه تأمين ظاهرياً، بل حقيقة وواقعاً.

وحينئذٍ، هنا في محل الكلام في استصحاب عدم التكليف، الميرزا «قده»، نظر إلى الأثر بالمعنى الثاني، بينما مقتضى المقدمة التي بيّنها - على فرض تماميتها - ينبغي أن يكون نظره إلى الأثر بالمعنى الأول.

وتوضيحه: هو أن المستصحب بعد افتراض أنه لا بدّ وأن يكون له أثر شرعي، يُقال: بأن الأثر الشرعي إذا كان مترتباً على واقع المستصحب فلا بأس بإجراء الاستصحاب، ويثبت هذا الأثر ثبوتاً تعديلاً، وإذا كان الأثر الشرعي المشكوك مترتباً على نفس الشك والاحتمال فقط، إذن، لا معنى لإجراء الاستصحاب، لأنّ هذا الأثر تحقق موضوعه وجداناً بوجدانية نفس الشك، والمستصحب ليس له أثر شرعي حتّى يجري الاستصحاب، وإذا كان موضوعه أحد الأمرين على سبيل البدل، إذن فقد تحقق أحد موضوعيه بالوجدان، إذن، فلماذا نذهب لتحصيل موضوعه الآخر بالتعبد؟ إذ هذا يصير من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل، فهذا معقول إذا كان ناظراً إلى الأثر بالمعنى الأول.

إلا أنه في محل الكلام، التأمين ليس من المعنى الأول للأثر، لأنه ليس من الأثر الشرعي، لأنّ التأمين أثر عقلي مترتب على نفس الاستصحاب، ويكون وجدانياً بوجدانية نفس الاستصحاب، لا أنه يثبت ثبوتاً تعديلاً، وهو أثر عملي، لا أنه أثر شرعي للمستصحب لنشبهه بالتعبد.

وبناءً عليه: فحساب المطلب يجب أن يكون بهذه الصيغة - بناءً

على القول: بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» - بأنّ التأمين يثبت بأحد ملاكين:

الأول: هو الشك، كما لو شك في التكليف الواقعي، فيترتب عليه وجداناً التأمين.

والثاني: الاستصحاب، فإنّه أيضاً يترتب عليه وجداناً التأمين، فعليه: التأمين وجداني على كلا الملاكين، وحينئذٍ، مسألة أن هذا يكون من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل، وأنّه تحصيل لما هو حاصل وجداناً بالتعبد، لا معنى له.

نعم يبقى هنا سؤال واحد: وهو أنّه ما فائدة جريان الاستصحاب بعد أن كان التأمين حاصلًا وجداناً؟ أليس تحصيله بالوجدان بركة الاستصحاب يكون لغواً؟.

وحينئذٍ هذا السؤال والإشكال لا يختص بخصوص استصحاب عدم التكليف، بل يجري في كل أصل آخر مؤمن، لأنّ التأمين حاصل بمجرد الشك، وحصول التأمين بالأصل بعد ذلك يكون لغواً.

وجوابه: يُستنبط من منهجنا الذي سلكناه في قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، حيث ذكرنا هناك أنّ التأمين بناءً على قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، له درجتان:

إحدهما: التأمين بملاك أنّه «لا علم للمكلّف بالتكليف»، فهذا التأمين بمرتبة من المعذرية أضعف من المرتبة التي تحصل من الدرجة الثانية.

والأخرى: وهي الدرجة الأقوى في المعذرية والتأمين، وهي التأمين بلحاظ تصدّي المولى لإبراز عدم شدّة اهتمامه بالتكاليف

الواقعية المشكوكة، وإذنه في اقتحامها، ومن الواضح أنَّ التأمين العقلي الَّذي يستقل به العقل في هذه الدرجة أشدَّ منه ممَّا يستقل به في الدرجة الأولى، بمعنى: أنَّه لو أراد أن يعاقب عبده معاقبة في الحالة الثانية لكان ذلك أشدَّ قبحاً ممَّا لو أراد أن يعاقبه بلحاظ الحالة الأولى، ومن الواضح أنَّ التأمين بهذه الدرجة القوية لم يكن حاصلًا قبل إجراء الأصل أو الاستصحاب، وإنَّما الَّذي كان حاصلًا إنَّما هو الدرجة الضعيفة، إذن، فلا لغوية.

والخلاصة: هي أنَّ الميرزا «قده» خلط بين معنيين من الأثر، إذ إنَّه تارة يقصد بالأثر: الحكم الشرعي المشكوك الَّذي يُراد إثباته والتعبد به بالاستصحاب.

وأخرى يقصد به: الأثر العملي بمعنى: التنجيز والتأمين.

فالأول يكون إثباته والتعبد به بالاستصحاب ظاهرياً لا وجدانياً، لأنَّه من آثار المستصحب لا الاستصحاب.

بينما الثاني، يكون إثباته به واقعاً وجدانياً بوجدانية نفس الاستصحاب لأنَّه أثر من آثار نفس التعبد الثابت وجداناً، لا أنَّه تأمين ظاهرياً، بل هو تأمين حقيقة وواقعاً.

ومن هنا يعرف: أنَّ المنظور إليه عند الميرزا «قده»، في استصحاب عدم التكليف في المقام، إنَّما هو الأثر بالمعنى الثاني، بينما المنظور إليه في المقدمة التي بينها هو، الأثر بالمعنى الأول، لأنَّ محذور تحصيل الحاصل بل أردأ أحواله، على فرض تمامية المقدمة التي بيَّنها، إنَّما يرد في ذلك.

وأما في الأثر بالمعنى الثاني، فحساب المطلب أن يُقال: إنَّ

التأمين يثبت بأحد ملاكين، أحدهما: الشك، والثاني: الاستصحاب، فإنه أيضاً ممّا يترتب عليه وجداناً التأمين، ومن الواضح أنّ ترتب كلا التأمينين وجداني واقعي، ومعه لا معنى لمسألة: أنّ هذا يكون من «أردأ أنحاء تحصيل الحاصل»، لأنّه حاصل وجداناً بالتعبد.

وأما السؤال عن فائدة جريان الاستصحاب بعد أن صار التأمين حاصلًا وجداناً، وأنّه أليس تحصيله بالوجدان ببركة الاستصحاب يكون لغواً بعد فرض وجود الملاك الأول؟.

وهذا إشكال وسؤال لا يختص بخصوص استصحاب عدم التكليف، بل يجري في كل أصل آخر مؤمن شرعي في مورد عدم البيان، حتّى البراءة الشرعية، لأنّ التأمين حاصل بمجرد الشك، فحصول التأمين بالأصل بعد ذلك يكون لغواً.

وجوابه العام يستنبط من منهجنا الذي سلكناه في قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، حيث ذكرنا هناك، أنّ التأمين بناءً على قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، له درجتان وملاكان:

أحدهما: التأمين بملاك عدم علم المكلف بالتكليف، إذ سلّمنا وبنينا على قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، وهذه مرتبة ضعيفة من المعذرية كما عرفت.

والثاني: التأمين بملاك تصدّي المولى نفسه لإبراز عدم اهتمامه بتكاليفه الإلزامية المشكوكة، وإذنه في اقتحامها ترجيحاً لملاكاته الترخيصية عليها في مقام التزام الحفظي كما عرفت في محله، وهذه مرتبة أقوى من التأمين، إذ يكون العقاب في موردّها أشدّ قبحاً، ومن الواضح أنّ التأمين بهذه الدرجة القوية في هذه المرتبة لم يكن حاصلًا

لولا إجراء الأصل أو الاستصحاب، وإنَّما الَّذي كان حاصلًا إنَّما هو المرتبة الضعيفة، إذن، فلا لغوية.

وأمَّا الاعتراضات الخاصة بالصيغتين الأوليين، فقد اعترض على الصيغة الأولى للاستصحاب باعتراضين نصَّفهما بين مجموع الاعتراضات، اعتراضاً ثالثاً ورابعاً.

الاعتراض الثالث، وإن كان هو الاعتراض الأول الخاص على الصيغة الأولى.

وحاصله: هو أنَّ عدم التكليف المتيقن في حال الصغر، هو عدم اللأحرجي، أي عدم بملاك نفي الحرج وقصور المحل، وعدم قابلية المورد للتكليف، وأمَّا عدم المشكوك، فهو عدم في الموضع القابل، فلا يمكن باستصحاب عدم اللأحرجي إثبات عدم في الموضع القابل للوجود.

وجوابه: نقضاً، وحلاً.

أمَّا نقضاً فحاصله: أنَّ عدم قبل البلوغ ليس على الإطلاق عدماً لا حرجياً، بل في كثير من الأحيان يكون عدماً في الموضع القابل، وذلك كما في الصبي المميز - غير البالغ - فهو ممَّا يمكن تكليفه، غاية الأمر، أنَّ الشارع امتناناً منه رفع التكليف عنه.

وأمَّا حلاً، فحاصله: أنَّ عدم لا يتعدَّد ولا يتكثر بتكثر ملاكاته، فلو فرضنا أنَّ عدم التكليف حدوثاً كان لعدم المورد القابل، وبقاء كان لعدم الملاك مع قابلية المورد، فهذه حيثيات متعددة للعدم، إلَّا أنَّ تعدد الحيثيات للعدم لا توجب تكثر نفس عدم وتغاير عدم المتيقن مع عدم المشكوك، فمثلاً: هذا الجسم كان عدم الحرارة فيه

متيقناً لعدم وجود النَّار، ثمَّ شك في بقاء عدم الحرارة مع فرض وجود النَّار، لاحتمال وجود رطوبة مانعة عن تأثير النَّار، فهنا العدم المشكوك هو عين العدم المتيقن، واختلاف الحيثية التعليلية للعدم، وإنَّ العدم المتيقن حدوثاً مستند إلى عدم المقتضي، والمشكوك بقاء لو كان لكان مستنداً إلى وجود المانع كل ذلك لا يوجب تكثيراً في نفس العدم، فالعدم واحد مستقر، ومعه تتم أركان الاستصحاب، في عدم الحرمة، إذن، فلا مانع من جريانه.

الاعتراض الرابع: وهو الاعتراض الثاني على الصيغة الأولى، وهو أن يُقال: إنَّ الاستصحاب إنما يجري مع حفظ الموضوع وبقائه، وفي المقام، الموضوع ليس باقياً، بل هو متغير، لأنَّ حيثية «الصغر والصِّبَا» مقومة للموضوع الإباحة الأولى، وهذه الحيثية ارتفعت في المقام، فلو كان بقي المقام إباحة أخرى ثابتة على البالغ، فهي جديدة وليست بقاء لتلك الإباحة.

وجوابنا على هذا الاعتراض: هو أننا لا نريد من اشتراط بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب إلَّا صدق «إبقاء ما كان، ورفع ما كان»، بأنَّ يصدق على مورد التعبد بالاستصحاب عنوان «الإبقاء»، ويصدق على نقيضه عنوان «الرفع»، لأنَّ جريان الاستصحاب إنما هو بلسان إبقاء الحالة السابقة، ومن الواضح أنَّ الصبي بعد البلوغ كان محكوماً بالإباحة، والآن بعد بلوغه، يُشك في أنَّه ما زال محكوماً بتلك الإباحة، أو أنَّها ارتفعت؟ إذن، فالإباحة لوحظت منصبة على مصب واحد، وهو «البالغ»، ولذلك كان الشك في بقائها وارتفاعها.

وهذا الكلام عرفي، وعرفيته برهان على صحة جريان الاستصحاب في مورده، وعلى صدق عنوان الشك في البقاء.

وقد يدعى تقريب لهذا الاعتراض، بأن يُقال: إنَّه توجد إباحتان من أول الأمر.

فمثلاً: في الماء توجد إباحتان، إحداهما: إباحة للماء بالنسبة للصبي، بما هو صبي، وهذه إباحة بملاك الصغر، والثانية: إباحة للماء بالنسبة للإنسان بما هو إنسان، سواء كان صبياً أو بالغاً، باعتبار عدم مقتضي التحريم.

فالإباحة الأولى تُسمَّى اقتضائية، باعتبار رفع القلم عن الصبي. والإباحة الثانية تُسمَّى لا اقتضائية.

وهاتان الإباحتان قد تجتمعان في مورد واحد، كما في الماء مثلاً: فهو مباح بالإباحة الاقتضائية بالنسبة للصبي، ومباح بالإباحة اللاقتضائية بالنسبة للإنسان بما هو إنسان.

وقد تفرقان كما في العصير العنبي بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه، فهذا فيه إباحة اقتضائية بالنسبة للصبي، ولكن ليس فيه إباحة لا اقتضائية بالنسبة للبالغ.

فمثلاً: إذا شككنا في «السكنجيين»، بأنَّه هل هو من قبيل الماء الذي تجتمع فيه إباحتان، أو هو من قبيل العصير العنبي بعد غليانه وقبل ذهاب ثلثيه الذي لا تجتمع فيه إباحتان؟ فهل يمكن إجراء استصحاب الإباحة الثابتة قبل البلوغ؟

ومن الواضح أنَّه هنا لا يمكن ذلك، لأنَّنا إن أردنا أن نستصحب الاقتضائية المجعولة بقوله ﴿وَالصَّبِيُّ﴾: «رفع القلم عن الصبي حتَّى يبلغ»، فهي معلومة الارتفاع، لأنَّ الصبي قد بلغ، فكيف يمكن استصحابها؟.

وإن أردنا أن نستصحب اللاقتضائية الناشئة من عدم الموجب
للتحريم، فعلى تقدير ثبوتها وإن كانت موجودة إلى الأخير، إلا أنها
مشكوكة الحدوث من أول الأمر، فيتعذر استصحابه.

وأما استصحاب جامع الإباحة، فهذا يكون من القسم الثالث من
استصحاب الكلّي، لأنّ الجامع في ضمن أحد الفردين معلوم الحدوث
والارتفاع، وفي ضمن الفرد الآخر مشكوك الحدوث من أول الأمر،
وقد ذكرنا في محله أنّ الاستصحاب لا يجري في هذا القسم.

والخلاصة: هي أنّه يدعى تقريب لهذا الاعتراض بدعوى: أنّ
هناك إباحتين، إحداهما: إباحة اقتضائية ثابتة للصبي قبل البلوغ،
والأخرى: إباحة لا اقتضائية، كإباحة الماء بالنسبة للإنسان، سواء
كان صبيّاً أو بالغاً باعتبار عدم المقتضي للتحريم والأولى، يقطع
بارتفاعها بعد البلوغ، لأنّ الصبي بلغ، والثانية يشك في حدوثها،
ومعه: يكون الاستصحاب فيها من استصحاب القسم الثالث من
الكلّي.

وجوابه: إنّ ما ذكر لا موجب له، لأنّ المباحات اللاقتضائية
ثابتة في حق الصبي والبالغ معاً كما عرفت بملاك واحد ويجعل
واحد، وإنّما هناك إباحة أخرى بملاك الصبيّ تثبت له في المحرمات
الواقعية بملاك قضية رفع القلم، إذ لا موجب لتقييد أدلة المباحات
الواقعية به، وعليه: فيعلم في المورد بوجود إباحة، إمّا أولية، أو
اقتضائية، وهي على الأول باقية، وعلى الثاني مرتفعة قطعاً، وإنّما
يعلم بوجود إحداهما، فيكون من القسم الثاني من استصحاب الكلّي.

وقد عرفت أنّه حتّى لو سلّمنا إشكال تغير الموضوع، فإنّ هذا
إنّما يكون فيما لو أريد استصحاب الإباحة، لا استصحاب عدم

التكليف، وإلا كان جارياً حتى لو فرض تعدد الموضوع، لأنه يكفي استصحاب عدم الحكم ولو الأزلي منه، أي قبل تحقق الموضوع، وقد عرفت أنه لا تعدد للموضوع بلحاظ الحكم العدمي.

وبعبارة أخرى نقول: إنه لا نسلم بوجود إباحتين على المباحات، لأن الإباحات اللاقتضائية ليس وراءها إباحة أخرى بالنسبة للصبي، وإنما الصبي يتميز بالإباحة الاقتضائية في موارد لا توجد الإباحة اللاقتضائية، لأنه لا موجب لذلك، لأن دليل الإباحة الاقتضائية إنما هو مثل «رفع القلم»، وهذا يدل على رفع التكليف في مورد كُلف به البالغ، وأما في مورد لا تكليف على غيره، فحال الصبي حال البالغ، إذن، في المقام نقول: إن «السكنجيين» المشكوك إن كان من المباحات الحقيقية، إذن، فهو محكوم بالإباحة من أول الأمر، وهذه باقية حتى بعد البلوغ، وإن كان من قبيل «العصير العنبي» المغلي بالنار قبل ذهاب ثلثيه، إذن، فهو محكوم بإباحة قصيرة الأمد تنتهي بالبلوغ، فيكون أمر «السكنجيين» دائراً بين فردين من الإباحة، أحدهما: طویل الأمد، والآخر، قصير المدة والأمد، فلو أريد استصحاب الكلّي في المقام، لكان من استصحاب الكلّي من القسم الثاني، ولا إشكال في جريان الاستصحاب فيه حيثُ.

هذا كله مضافاً إلى أنه لو سلّم إشكال تغيير الموضوع، ولكن في المقام لا نريد أن نستصحب الإباحة، بل يكفي أن نستصحب عدم التكليف باستصحاب العدم الأزلي للتكليف، بناءً على ما ذكرناه سابقاً من صحة جريان الاستصحاب في العدم الأزلي.

أما الصيغة الثانية، من صيغ الاستصحاب، وهي أن نستصحب «عدم الجعل»، فهذه الصيغة يرد عليها عدّة اعتراضات.

الاعتراض الأول والثاني: هما نفس الاعتراض الأول والثاني اللذان اعترض بهما على الصيغة الأولى، والأجوبة عنهما هي نفس الأجوبة.

الاعتراض الثالث: هو ما ذكره الميرزا «قده»^(١) من أنه لا يجري استصحاب عدم الجعل، كما أنه لا يجري استصحاب الجعل، لأنه مثبت، بدعوى أن الآثار المرغوبة والمطلوبة من التأمين والتنجيز مترتبة على المَجْعول لا على الجعل، وترتب المَجْعول على الجعل ترتب عقلي وليس شرعياً، إذن، فاستصحاب الجعل لا يثبت المَجْعول عند تحقق الموضوع، كما أنه باستصحاب عدم الجعل لا ينفي المَجْعول عند تحقق الموضوع، لأن ترتب عدم المَجْعول على عدم الجعل عقلي، فلو أريد إثباته به لكان أصلاً مثبتاً.

وتعليقنا على هذا الاعتراض: هو أن نقول: إن محل التعرض التفصيلي لما ذكره الميرزا «قده» إنما هو في بحث الاستصحاب، ولكن نذكر هنا بنحو الإجمال ونقول: إنه لا مثبتية في المقام، وذلك لأن المَجْعول ليس شيئاً آخر وراء الجعل، لكن منظوراً إليه بما هو مضاف إلى موضوعه وإلى محله، ومن الواضح أن التنجيز خارجاً لا يتوقف على أكثر من إثبات الكبرى التي هي الجعل، وهي الحرمة مثلاً، في دليل «يحرم شرب الخمر»، والصغرى التي هي الموضوع الخارجي، كما لو علم أن «هذا المائع خمر»، فحينئذ، بمقتضى علمه بالكبرى والصغرى يحرم عليه شرب الخمر.

وقد يحرز كلتا القضيتين: «الصغرى والكبرى»، إحرازاً وجدانياً،

(١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٤، ص ٦٠.

وقد يحرزان بالتعبد، وقد تحرز إحداهما بالوجدان، والأخرى بالتعبد، كما أنه قد تُنفى إحداهما بالتعبد فيحصل بذلك التأمين، ولا أساس لمحذور المثبتية، لأنَّ الأثر العقلي لا يترتب عليه أكثر من وصول الصغرى والكبرى.

والحاصل: هو أنَّ الميرزا «قده» اعترض على الصيغة الثانية، بأنَّ استصحاب عدم الجعل أو الجعل لا يجري، لأنَّه مثبت، لأنَّ الأثر المطلوب من جريانه وهو التأمين والتنجيز متربان على المجعول إثباتاً ونفيّاً وليس على الجعل، وترتب المجعول على الجعل وانتفاؤه بانتفائه عقلي لا شرعي.

وكان خلاصة جوابه: أنه قد ذكرنا في بحوث الاستصحاب، أنَّ المجعول ليس شيئاً آخر وراء الجعل منظوراً إليه مضافاً إلى موضوعه في ظرف تحقق موضوعه.

والتنجيز خارجاً لا يتوقف على أكثر من إثبات الكبرى الشرعية، والصغرى التي هي الموضوع، فإنَّه كلّما أحرزت هاتان بالوجدان أو التعبد، أو إحداهما بالوجدان والأخرى بالتعبد أو العكس، حينئذٍ يحكم العقل بالمنجزية، وكلَّما انتفت إحداهما بالتعبد حكم العقل بالتأمين، ومعه لا أساس لمحذور المثبتية، لأنَّ الأثر العقلي لا يترتب عليه أكثر من وصول الصغرى والكبرى.

الاعتراض الرابع: على الصيغة الثانية وهو أن يُقال: بأنَّ عدم الجعل المتيقن هو العدم الأزلي، أو العدم المحمولي غير المربوط بالمولى، لأنَّه قبل الشريعة لا مولوية للمولى، لأنَّ مولويته يتقمصها حينما يشرع الشرائع ويبعث الرُّسل، والعدم المشكوك إنَّما هو العدم

النعتي المنسوب إلى المولى والمضاف إليه، وإثبات هذا باستصحاب
ذاك غير معقول.

ويرد عليه أولاً: بأنه لو تَمَّ فإنَّما يتم فيما لو أُريد استصحاب
العدم الثابت قبل الشريعة، ولكن بالإمكان في كثير من الأحيان أن
نستصحب عدم التكليف في السنوات الأولى للشريعة بعد إحرازنا لعدم
هذا التكليف فيها، وحينئذ يكون العدم نعتياً منسوباً إلى المولى.

ويرد عليه ثانياً: إنَّه إن كان المقصود من هذا الكلام أنه يوجد
عندنا عدمان متغايران: أحدهما، مقطوع الارتفاع، وهو العدم
المحمولي، أي «الأزلي»، والآخر، مشكوك الحدوث، وهو العدم
«النعتي».

فجوابه: هو أن العدم من حيث هو عدم لا يتكرر ولا يتعدد،
فالعدم المحمولي باقٍ، ومجرد أنه اقترن مع الموضوع لا يغير ذلك
من هويته.

وإن أُريد أن استصحاب العدم المحمولي وإن كان جارياً، إلَّا
أنَّه لا يثبت العدم النعتي، ونحن نريد أن نثبت العدم النعتي، إذن،
فما يثبت الاستصحاب لا ينفعنا، وما ينفعنا لا يجري فيه
الاستصحاب، لأنَّه مشكوك الحدوث.

ولا يحتمل أنه يمكن الجواب على ذلك بأن الاستصحاب بنفسه
ينسب هذا العدم إلى المولى، لأنَّ الاستصحاب لا يضيف إلى
المستصحب شيئاً، وإنَّما هو تعبد ظاهري منسوب إلى المولى، ولكن
لا يضيف إلى المتعبد به شيئاً، والمتعبد به إنَّما هو ذات العدم، ونحن
كلامنا في المتعبد به لا في انتساب نفس التعبد، إذ ممَّا لا إشكال فيه
هو أنه لو تَمَّت أركان الاستصحاب وجرى لكان منتسباً إلى المولى،

إلا أن هذا ليس هو محل الكلام، لأنّ كلامنا في انتساب المتعبد به، وهو العدم، وهذا ممّا لا يحتمل الاستصحاب نسبه إلى المولى.

إلا أنّ الجواب الصحيح هو أن يُقال: بأنّنا لا نحتاج إلى أن نثبت التعبد والانتساب إلى المولى بهذا العدم، لأنّ المقصود في المقام هو التأمين من ناحية التكليف، ومن الواضح أنّ التأمين كما يتحقق بعدم التكليف المنسوب إلى المولى، فهو يتحقق بعدم التكليف الأزلي.

وخلاصة هذا الاعتراض: هو أنّ عدم الجعل المتيقن هو العدم الأزلي للتكليف، أي قبل الشريعة، وهو عدم غير مربوط وغير منسوب إلى المولى، ويُقال له: «العدم المحمولي»، بينما محل الكلام هو العدم المشكوك، وهو العدم المنسوب إلى المولى تعالى، ويُقال له: «العدم النعني»، وهو إنّما يكون بعد تحقق الشريعة، وإعمال مولوية المولى، وإثبات العدم النعني بواسطة العدم الأزلي من الأصل المثبت.

وخلاصة جوابه أولاً: هو أنّه في كثير من الأحيان يحرز عدم جعل الحكم في أوّل الشريعة بنحو العدم النعني.

وثانياً: هو أنّه إن كان المقصود وجود عدمين متغايرين، فجوابه: ما عرفت سابقاً من عدم تكثر الأعدام بتكثر علله وحصصه.

وإن أريد أنّ العدم المحمولي لا يترتب عليه أثر عملي كالتأمين مثلاً، بل لا بدّ من انتسابه إلى الشارع، كما يتوهم أنّ الاستصحاب بنفسه ينسب هذا العدم إلى المولى، فإنّ الاستصحاب لا يضيف إلى المستصحب شيئاً، وإنّما هو تعبد ظاهري بنفس المستصحب الثابت في الحالة السابقة.

فالجواب: هو أنه لا يحتاج في التأمين إلى هذا الانتساب، بل إن موضوع التأمين هو مطلق عدم الجعل، ولو من باب عدم المحمولي، ومعه فلا حاجة إلى إثبات عدم النعني.

أمّا الصيغة الثالثة: وهذه الصيغة أقلّ الصيغ الثلاث إشكالاً وأوضحها جرياناً، فإنّ جملة من الإشكالات التي يتوهم ورودها على الصيغتين السابقتين، من قبيل تغير الموضوع مثلاً، فإنّه لا يتوهم ورودها في هذه الصيغة، لعدم تبديل الموضوع، لأنّه استصحاب لعدم المجعول بلحاظ حالة الكبر كما عرفت سابقاً.

نعم، لو فرض أنّه في بعض الموارد تغير الموضوع، حيث لا بدّ من العدول عن الاستصحاب النعني إلى استصحاب عدم الأزلي - المحمولي - وأيضاً لا يتوهم بأنّ الاستصحاب لا يجري، لأنّه لا يثبت عدماً منسوباً إلى المولى، لأنّ الأعدام هنا كلها منسوبة إلى المولى.

والخلاصة: هي أنّه في كل مورد لم يكن تحقق الموضوع للتكليف المشكوك مغايراً ومبايناً مع الحالة السابقة المتيقنة للتكليف، يجري استصحاب عدم التكليف، أي الاستصحاب النعني.

وفي كل مورد يوجد تباين في الموضوع للتكليف بين الحالة المشكوك اللاحقة، وبين الحالة المتيقنة السابقة، يجري الاستصحاب المحمولي، أي استصحاب عدم الأزلي.

وبهذا تبين أنّ الاستصحاب صحيح وجارٍ بصيغه الثلاث لإثبات التأمين.

تنبيهات في جريان استصحاب عدم التكليف

التنبيه الأول: هو أنه قد يستشكل في جريان هذا الاستصحاب بآية صيغة من الصيغ المتقدمة ويُقال: بأن الاستصحاب لو جرى لكان حاكماً على البراءة فيما إذا ثبتت البراءة الشرعية بناءً على ما هو المختار من حكومة الاستصحاب على البراءة، لأنه يرفع موضوعها، وبما أن الاستصحاب يجري في تمام الشبهات التي تجري فيها البراءة ويرفع موضوعها، فلا يبقى للبراءة موضوع، وكأنه إلغاء للبراءة الثابتة بدليلها، إذ لا يبقى لها مورد مع جريان الأصل الحاكم.

والحاصل: هو أنه قد يستشكل بأنه لو جرى الاستصحاب بأي صيغة من صيغه المذكورة لكان رافعاً لموضوع دليل البراءة بناءً على حكومة الاستصحاب على البراءة، ولأنه يجري في تمام الشبهات الحكمية التي تجري فيها البراءة، فيلزم منه إلغاء دليل البراءة.

وقد أجاب السيد الخوئي في تقرير الدراسات عن هذا الإشكال بجوابين^(١):

الجواب الأول: هو أن يُقال: إن دليل البراءة لم يؤخذ «بشرط لا» من حيث الاستصحاب، فلعل هذه البراءة المجعولة في دليل «رفع

(١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ٢٧٢.

ما لا يعلمون»، وأمثاله لعلها بنكتة الاستصحاب، فليس عندنا أصلان منحازان أحدهما عن الآخر، أحدهما: اسمه «البراءة» بدليل، والآخر: اسمه «الاستصحاب»، بدليل آخر، حتَّى يُقال: إنَّه إذا تمَّ الاستصحاب لم يبق مورد للبراءة، فنحن ننكر هذه الإثنية بين البراءة والاستصحاب، ونُدَّعي أنَّ مفاد دليل البراءة في مورد البراءة لعلَّه يرجع روحاً إلى الاستصحاب، ويكون بنكتة الاستصحاب، إذن، فلا يلزم في المقام إشكال.

وحاصله: هو أنَّ دليل البراءة لم يؤخذ «بشرط لا»، من حيث الاستصحاب، بل غاية الأمر أنَّه يدلُّ على التأمين في الشُّبهات، ولعلَّه تأمين بنكتة الاستصحاب، ومع عدم إحراز التعدُّد يكون مفاد الدليل حجةً.

وجوابنا على جواب السيّد الخوئي «قده» هو: إنَّ هذا الجواب غير صحيح، وذلك لوضوح أنَّ تنزيل أدلة البراءة على الاستصحاب هو على خلاف أدلة البراءة، لأنَّ الظاهر من أدلة البراءة أنَّ التأمين فيها مجعول بنكتة عدم العلم بالتكليف، لا بنكتة أنَّ عدم التكليف مسبوق بالحالة السابقة، وكم فرق بين النكتتين، ففي لسان مثل لسان «رفع ما لا يعلمون»، أو «النَّاس في سعة ما لا يعلمون»، هذا اللُّسان ظاهر في أنَّ التأمين بملاك عدم معلومية التكليف، لا بملاك أنَّ عدم التكليف كان له حالة سابقة، فتزيله على الاستصحاب معناه: إجراء تعديل على موضوع هذا الدليل، وهذا خلاف ظهور الدليل بالتطابق بين موضوعه الإيجابي وموضوعه الثبوتي، إذن، فهذا الجواب لا يمكن المصير إليه.

وخلاصته: هو أنَّ هذا خلاف ظاهر أدلة البراءة، حيث إنَّها تدلُّ

على أن التأمين المجعول فيها إنما هو بملاك عدم العلم بالتكليف، لا بملاك أن عدم الحكم مسبق بحالة سابقة، ومقتضى قانون التطابق بين مرحلة الإثبات والثبوت، أن الحكم المراد بيانه بهذه الأدلة هو التأمين عند مجرد الشك، وليس لسبق عدم التكليف.

الجواب الثاني للسيد الخوئي «فده»: هو بيان أربع ثمرات وفوائد، أو موارد لدليل البراءة دون أن تترتب على الاستصحاب.

المورد الأول: هو دوران أمر التكليف بين الأقل والأكثر، فإنه في موارد الدوران هذه تجري البراءة في الزائد، ولكن لا يجري الاستصحاب.

أمّا جريان البراءة فلما يأتي في محله من جريان البراءة في موارد الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

وأما أن الاستصحاب لا يجري، فلاجل المعارضة، لأن الوجوب ارتباطي، فيعلم أنه: إمّا مطلق، أو مقيد، يعني: أن الشارع إمّا أنه حكم بوجوب التسعة مقيدة بالعاشر، وهو معنى وجوب الأكثر، وإمّا أنه حكم بوجوب التسعة مطلقة من هذه الناحية، وهو معنى وجوب الأقل، واستصحاب عدم التقييد معارض باستصحاب عدم الإطلاق، فهذان الاستصحابان متعارضان ومتساقطان، ففي مثل هذه الحالة يظهر الأثر لجريان البراءة.

والخلاصة: هي أنه من الموارد التي تختص بالبراءة دون الاستصحاب، هي مورد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، فإنه تجري البراءة فيه دون الاستصحاب، لأن أصل التكليف بجعله، واستصحاب عدم تقييده بالجزء أو الشرط الزائد معارض باستصحاب عدم إطلاقه، فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان.

وتعليقنا على المورد الأول: هو أنَّ هذه الثمرة غير صحيحة وذلك، لأنَّ الاستصحابين لا يتعارضان في المقام، فإنَّ استصحاب عدم التقييد، أو عدم وجوب الزائد يكون جارياً ولا يعارض باستصحاب عدم الإطلاق، لأنَّه لا أثر له، إذ ماذا يُراد باستصحاب عدم الإطلاق؟

فإن أُريد إثبات التقييد، وإثبات الأمر بالقيد، وهو الزائد، فهو مثبت بعد افتراض أنَّ الإطلاق والتقييد متقابلان تقابلاً وجودياً إذا كان الإطلاق مضاداً للتقييد، إذ حينئذٍ، باستصحاب عدم الإطلاق لا يمكن أن تثبت التقييد، لأنَّه مثبت.

وأما إذا كان الإطلاق مجرد عدم التقييد ويقابل التقييد مقابلة السلب والإيجاب، فمن الواضح أنَّه لا معنى لاستصحاب عدمه، فإنَّ عدم التقييد يكون ثابتاً ولو بنحو العدم الأزلي.

وبعبارة أخرى: إنَّ الإطلاق إذا كان مقابلاً للتقييد تقابل السلب والإيجاب، إذن، فالإطلاق هو مجرد عدم التقييد، إذن، فلا معنى لاستصحاب عدم عدم التقييد، وإن كان أمراً له نحو وجود وثبوت في مقابل التقييد، فباستصحاب عدم الإطلاق لا يمكن أن تثبت التقييد إلاَّ بناءً على الأصل المثبت، إذن، فباستصحاب عدم الإطلاق لا يثبت التقييد، ومجرد نفي الإطلاق لا يكفي لترتيب الأثر العملي، وهو الإلزام، «المؤونة»، فإنَّ المؤونة ليست من شؤون عدم الإطلاق، بل من شؤون التقييد، فما لم يثبت التقييد لا يترتب على ذلك المؤونة، إذن، فاستصحاب عدم الإطلاق لا يجري في نفسه، لأنَّه ليس له أثر عملي، إذ الأثر العملي المرغوب فيه إنَّما هو المؤونة، وهذه المؤونة مرتبة على التقييد، «على عدم الإطلاق»، والتقييد لا يمكن إثباته في

المقام باستصحاب عدم الإطلاق، إذن، فاستصحاب عدم التقييد يجري بلا معارض، فتبطل الثمرة، لأنَّ الاستصحاب يكون مؤمناً أيضاً كما تكون البراءة مؤمنة.

والخلاصة: هي أنَّ استصحاب عدم الإطلاق لا يجري، لأنَّه إذا أريد بذلك إثبات التقييد، فهو مثبت، وإن أريد إثبات أثر التقييد، وهو لزوم الإتيان بالزائد، فموضوعه هو التقييد لا عدم الإطلاق.

هذا فيما لو فرض أنَّ الإطلاق أمر وجودي أو مطعَّم به، وإن فرض أنَّ الإطلاق هو مجرد عدم التقييد، إذن، فلا موضوع لاستصحاب عدم الإطلاق، بل المستصحب هو عدم التقييد ولو بنحو العدم الأزلي كما سيأتي في محله من بحث الدوران بين الأقل والأكثر.

المورد الثاني: هو أنَّه إذا كان في مورد كان هناك أثر على الإباحة بعنوانها، فمن الواضح أنَّه مع إجراء أصالة الإباحة والبراءة يترتب ذلك الأثر، ولا يترتب على استصحاب عدم التكليف، لأنَّ استصحاب عدم التكليف لا يثبت الإباحة بعنوانها، وإنَّما ينفي التكليف، ففي موارد من هذا القبيل يظهر الأثر العملي للبراءة وأصالة الإباحة في مقابل الاستصحاب.

وإن شئت قلت: إذا كان الأثر المطلوب مترتباً على الإباحة بعنوانها، فإنَّه سوف يترتب ذلك بإجراء أصالة الحل والبراءة، ولا يترتب على استصحاب عدم التكليف.

وتعليقنا على المورد الثاني: هو أنَّنا نقول: إنَّه لا يمكن المساعدة على ما ذكر، لأنَّ الاستصحاب يمكن تحويله من استصحاب الأمر العدمي إلى الأمر الوجودي، فبدلاً من أن نستصحب

عدم التكليف، نستصحب الإباحة، فأي صيغة من الصيغ السابقة لجريان الاستصحاب والتي تسالمنا على صحتها كانت تسمح لنا باستصحاب الإباحة، إذن، فنستصحب الواقعة المعلومة قبل ظرف الشك، ويترتب على ذلك الآثار المجعولة على الإباحة، بل إن هذا هو الطريق الوحيد لترتب هذه الآثار فيما لو كانت هذه الآثار رتبت على الإباحة الواقعية لا على مطلق الإباحة، ولم نلتزم بأن أصل الإباحة من الأصول التنزيلية كما هو المشهور، فالمشهور لا يلتزمون بأن الإباحة من الأصول التنزيلية.

وبناءً على ذلك: فإن الثمرة سوف تكون بالعكس، وحينئذٍ، أصالة الإباحة لا تفيد، والاستصحاب يفيد.

أمّا أن الإباحة لا تفيد لترتيب ذلك الأثر المرغوب، لأن ذلك الأثر المرغوب مرتب في دليله على الإباحة الواقعية، وأصالة الإباحة إذا لم تكن من الأصول التنزيلية فإنها لا تثبت الإباحة الواقعية ويجرها بالتعبء إلى مرحلة البقاء، فيترتب عليها آثارها، إذن، فلا استصحاب أحسن حالاً من البراءة في تصوير هذه الثمرة.

والحاصل: هو أن الاستصحاب يمكن إجراؤه في الإباحة الثابتة قبل الشرع، أو قبل البلوغ، أو قبل تحقق شرط التكليف المشكوك مع وجود الموضوع، بل إن هذا هو الطريق الوحيد لترتيب أثر الإباحة الواقعية، لأن أصالة الحل بناءً على المشهور هي أصل غير تنزيلي، إذن، فلا يثبت به الإباحة الواقعية وآثارها.

المورد الثالث: هو مورد تعارض الاستصحابين فيما لو فرض تعارض الاستصحابين لسبب من الأسباب، من قبيل أن يفرض توارد الحالتين، فحينئذٍ سوف يتعارض استصحاب عدم التكليف مع

استصحاب التكليف، ويلحق بذلك مورد آخر وهو، فيما لو فرض أنه كان من موارد تغيير الموضوع، بحيث لم نلتزم بجريان الاستصحاب لأجل تغيير الموضوع، ولم نبنِ على استصحاب العدم الأزلي، حينئذٍ يبقى هذا مورداً لجريان البراءة مع عدم جريان الاستصحاب.

لكن، هل يتصور هذا المطلوب؟ هل يتصور أن أدلة البراءة بتمامها ناظرة إلى هذا المورد الذي هو مورد توارد الحالتين وتعارض الاستصحابين الذي لا يشكل إلا حالات قليلة نادرة من مجموع الشبهات الحكمية؟

فمثلاً: «رفع ما لا يعلمون»، هذا البيان بعرضه العريض، ينزل على خصوص موارد توارد الحالتين، والعلم بالتكليف في زمان، وعدمه في زمان، والشك في المتقدم والمتأخر وأمثال ذلك، فهل أن هذا التنزيل أمر عرفي؟

من الواضح أن هذا التنزيل ليس أمراً عرفياً، إذن، فهذه الكلمات لا تتأصل هذه الشبهة.

وحاصله: هو ما إذا تعارض الاستصحابان، كما لو فرض توارد الحالتين، وكذلك مثله ما لو تغير الموضوع، بحيث لم يجز استصحاب الإباحة، ولم نلتزم بجريان استصحاب العدم الأزلي.

والصحيح هو أن يُقال أولاً: إن هذه الشبهة مبنية على أن الاستصحاب يتقدم على البراءة بالحكومة، لكونه حاكماً عليها، لا بنكته أخرى من نكات الجمع العرفي بالقرينة والأظهرية، بينما نحن لم نقبل حاكمية دليل الاستصحاب على دليل البراءة، لأن حاكميته إنما هي بدعوى: أن دليل الاستصحاب يجعل الإنسان متيقناً بعد الشك،

وهذا اليقين يقوم مقام العلم الذي جعل غاية في دليل البراءة، فيرفع موضوع دليل البراءة.

وهذه المسألة مبتنية على قبول دعوى قيام الأمارات والحجج مقام القطع الموضوعي، بينما نحن لم نقبل وفاء دليل الحجية بإقامة الأمارات والحجج مقام القطع الموضوعي، وسيأتي تفصيل الكلام في محله إن شاء الله تعالى.

إذن، فنحن لم نتعامل مع دليل البراءة والاستصحاب كدليلين: أحدهما حاكم، والآخر محكوم، وإنَّما في المورد الذي يتعارضان فيه نتعامل معهما كدليلين متعارضين، فنقدم الأقوى على الأضعف منهما.

وقد بينا في محله نكاتاً لإبراز أقوائية دليل الاستصحاب من دليل البراءة، ولهذا يقدم دليل الاستصحاب على دليل البراءة، وعليه: فهذا التقديم بملاك التعارض، وتقديم الأقوى على الأضعف، والقرينة على ذي القرينة إنَّما يكون في موارد التعارض وهو إنَّما يكون إذا كان أحدهما يثبت والآخر ينفي، أمَّا إذا كان براءة مع استصحاب عدم التكليف فلا تعارض بينهما أصلاً، إذن، فلنأخذ بهذا الدليل وبذلك الدليل، ولا معنى لأن يُقال: إنَّ الاستصحاب لا يبقى مورداً للبراءة، بل هو يضيف تأميناً وملاكاً جديداً للتأمين إلى ذلك التأمين، ولا إشكال في ذلك أن تكون هناك خطابات تأمينية متعددة وملاكات متعددة أيضاً، إذن، فدعوى أنَّ البراءة لا يبقى لها مورد إنَّما هذه دعوى مبنية على فكرة حاكمية دليل الاستصحاب على دليل البراءة، ونحن لا نقبلها.

ويُقال ثانياً: لو سلَّمنا الحاكمية، فهي بمعنى: يرجع بحسب روحه إلى التخصيص لا إلى رفع الموضوع، فإنَّنا بيَّنَّا في بحث

الحكومة والورود، أن الحكومة تخصيص روحاً وورود لساناً، وبهذا تختلف عن الورد، لأنه رفع للموضوع روحاً ولساناً، والتخصيص هدم للمحمول مع بقاء الموضوع روحاً ولساناً، فالحكومة وسط بين الورد والتخصيص.

وهذا مطلب موكول تحقيقه إلى بحث تعارض الأدلة.

وبناء على هذا، فحينئذ في المقام، الحكومة ترجع إلى التخصيص، وهو فرع التكاذب في المفاد والتعارض، وحيث يكون الخاص موافقاً مع العام، إذن، لا معنى للتخصيص كما هو واضح، إذن، فنأخذ بالعام ونأخذ بالخاص، ولا موجب للالتزام بالتخصيص مع توافق الخاص مع العام.

ويقال ثالثاً: لو سلمنا أن دليل الاستصحاب حاكم، وسلمنا أن الحاكمية بمعنى، بحيث يرفع الموضوع بالتقييد فينزل هذا الشاك منزلة العالم، فمع هذا لا يلغو دليل البراءة، إذ من الواضح أن هذه الحاكمية لا يظهر أثرها إلا عند من وصل إليه دليل الاستصحاب، لأنه متى وصل إليه دليل الاستصحاب، إذن، فسوف يرتفع في حقه موضوع دليل البراءة، ولا يستطيع أن يستفيد من دليل البراءة شيئاً، لأنه يقول: البراءة بقيت بلا موضوع، لكن ليس دائماً يجب أن يفرض أن دليل الاستصحاب واصل إلى كل المكلفين وفي كل الحالات، «فرفع ما لا يعلمون» يكفي في مقام ترتب أثر على صدور هذا الخطاب من قبل الشارع وإلقاء هذا التأمين بهذا اللسان، يكفي أن يكون مورداً للأثر ومرجعاً في مقام التأمين عند كل من لم يصل إليه دليل الاستصحاب، وما أكثر من لم يصل دليل الاستصحاب، ولم يصل الاستصحاب مدة مئات السنين إلى أن جاء الشيخ حسين بن

عبد الصمد والد الشيخ البهائي «قدّس سرّهما»، وتمسك بروايات الاستصحاب وأدّعى أنّها قاعدة كليّة، ثم اتّبع ودرج ذلك من بعده، وإلاّ فإنّه قبله كان علماؤنا يقرأون روايات الاستصحاب ولم يتمسك واحد منهم بكبرى الاستصحاب، وأكثرهم قالوا: بعدم حجّيته، بل جعلوه كالقياس، إذن، كان عندهم دليل البراءة نافذ المفعول، وكان يحتمل أن لا يصل إلينا دليل الاستصحاب، لولا أن ينقل زرارة تلك الرواية المشهورة، إذن، فدليل البراءة يكون أثره واضحاً، باعتبار أنّ دليل الاستصحاب ليس من المفروغ عنه بالضرورة وصوله إلى الجميع، فيكفي أثراً لدليل البراءة أنّه يكون مرجعاً للتأمين، حيث لا يصل تأمين من ناحية دليل الاستصحاب.

والحاصل: إنّ التحقيق في دفع هذه الشبهة هو أن يُقال:

أولاً: إنّ هذه الشبهة مبنية على دعوى حكومة الاستصحاب على البراءة، لا تقدم دليله على دليلها بالأظهرية أو الجمع العرفي، والحكومة مبنية على كبرى قيام الأمارات والاستصحاب مقام القطع الموضوعي الموقوف بدوره على مسالك جعل الطريقية التي لم نقلها في الأمارات كما لم نقلها في الاستصحاب كما عرفت في محله.

وعليه: فإذا كان ملاك تقديم الاستصحاب على البراءة هو الجمع العرفي والأظهرية، فمن الواضح أنّ هذا إنّما يكون في فرض التنافي بين مفاد الدليلين والتعارض، لا ما إذا كان مفادهما معاً التأمين، كما هو الحال في محل الكلام.

وثانياً: هو أنّه لو سلّمنا الحكومة، فكبرى الحكومة عندنا هي عبارة عن التخصيص روحاً والورود لساناً ورفع الموضوع، لا أنّه رفع للموضوع حقيقة.

ومن الواضح أنَّ كبرى الحكومة حينئذٍ ترجع إلى التخصيص، وهو فرع التعارض والتنافي بين مدلولي الدليلين أيضاً، وهذا لا يكون في المقام.

وثالثاً: هو أنَّه لو سلَّمنا بملاك رفع الموضوع حقيقة، فإنَّه مع ذلك نقول:

بأنَّ هذه الحاكمية لا توجب إلغاء دليل البراءة، إذ يبقى مفادها مؤثراً عند من لم يصل إليه دليل الاستصحاب، فيكون حال هذا الاستصحاب حال الحكم الواقعي الذي يكون بوصوله رافعاً حقيقة لموضوع دليل البراءة من دون أن يلزم منه لغوية دليل البراءة.

التنبيه الثاني: هو ما ذكره في الدراسات من الاستشكال بدعوى إيقاع المعارضة بين استصحاب عدم جعل التكليف، واستصحاب عدم الإباحة^(١).

فمثلاً: إذا شك في حرمة «التن» وإباحته، إذ نحن نعلم إجمالاً بأنَّ الشارع قد حكم على «التن» بحكم من الأحكام الخمسة، فهو إمَّا محكوم بالحرمة، أو محكوم بالإباحة، واستصحاب عدم الحرمة يكون معارضاً باستصحاب عدم جعل الإباحة، فكأنَّ هذه المعارضة ناظرة إلى الصيغة الثانية من صيغ إجراء الاستصحاب، وهي صيغة استصحاب عدم جعل التكليف الذي لا يجري فيه استصحاب بالإباحة، لأنَّنا نعلم بأحد الجعلين.

ثمَّ إنَّه في الدراسات، حاول أن يرد على هذا الاستشكال بجوابين:

(١) دراسات في علم الأصول: الشاهرودي الهاشمي، ج ٣، ص ٢٧١.

الجواب الأول: هو أنَّ الإباحة الثابتة يحتمل فيها احتمالان.

الاحتمال الأول: هو أن تكون الإباحة المجعولة على المباحات، ثابتة بعناوينها الأولية، «فالماء» بما هو ماء مباح، وهكذا الخل ونحوه.

كما أنَّ الحرمة ثابتة للأشياء بعناوينها الأولية، فإذا كان الأمر كذلك، فحينئذٍ لا يمكن أن يتوهم أنَّ استصحاب عدم جعل الحرمة يعارض باستصحاب عدم جعل الإباحة، لأنَّ «التن» إنَّ كان من قبيل «الخمير»، فقد جعلت الحرمة عليه، وإنَّ كان من قبيل «الخل» فقد جعلت عليه الحلية.

الاحتمال الثاني: هو أن تكون الإباحة من المباحات الواقعية ثابتة للأشياء لا بعناوينها الأولية، بل بعنوان أنَّه «لم يجعل فيها الحرمة» ولم يرد فيها النهي، بمعنى: أنَّ الشارع له إباحة واقعية واحدة ذات عرض عريض موضوعها «كل شيء لم يجعل فيه التحريم»، وهذا ينطبق على «الماء» ونحوه من الأشياء المباحة التي لم يجعل فيها التحريم، ولكن كل واحد من هذه الأمور مباح بعنوان أنَّه لم يجعل فيه التحريم لا بعنوانه الأولي، وعليه: فإذا شككنا في «التن»، فحينئذٍ استصحاب عدم جعل الحرمة يجري ولا يعارض باستصحاب عدم جعل الإباحة، لأنَّ استصحاب عدم جعل الحرمة يكون أصلاً موضوعياً وحاكماً على استصحاب عدم جعل الإباحة، لأنَّ الإباحة قد جعلت على موضوع «كل ما لم يجعل عليه الحرمة» فباستصحاب عدم جعل الحرمة ننقح موضوع الإباحة، فالشك في الإباحة يكون مسبباً عن الشك في جعل الحرمة، وإذا عولج السبب لا يجري الاستصحاب في المسبب.

ثمَّ إِنَّ الدراسات ذكر في سياق كلامه، أَنَّ هذا الأخير هو المستفاد من قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم».

وهذا الكلام منه يناقض ما تقدّم منه في بحث لسان «كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى»، حيث إنّه هناك لم يرتض هذا التصوير للإباحة الذي ذكره هنا، من أَنَّ الإباحة مجعولة على عنوان ثانوي هو: «كل ما لم يجعل عليه التحريم»، لأنّ معناه أخذ عدم أحد الضدين في موضوع الآخر، أي أخذ عدم الحرمة في موضوع الإباحة.

وقد ذكر هناك، أنّه لا يُعقل أن يكون «الورود»، بمعنى: الصدور، «والإطلاق»، بمعنى: الإباحة الواقعية، إذ يلزم من ذلك أن تكون الإباحة الواقعية مقيّدة بعدم صدور النهي، أي بعدم ضدها، وهذا غير معقول، لعدم إمكان توقف أحد الضدين على عدم ضده الآخر، وذلك لإنكار المقدمية بينهما.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّنا لم نفهم ما هو دخل قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» في مثل هذه الإباحة، بل مهما فسرناه فهو ناظر إلى باب العجز والقدرة.

الجواب الثاني: هو أنّه لا بأس بجريان الاستصحابين معاً، ولا تعارض، لأنّ الاستصحابين إنّما يلزم المحذور من جريانهما فيما إذا أدّى الجمع بينهما إلى المخالفة العملية لتكليف معلوم بالإجمال، فمتى لا يلزم من إجرائهما ذلك فإنّهما يجريان، وفي المقام لا يلزم أيّ محذور.

وهذا الكلام منه لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأنّ الصحيح هو أن يُقال: إنّ استصحاب عدم جعل الإباحة لا يجري في نفسه، لا

أنه يجري ولا يعارض مع استصحاب عدم جعل التكليف، وذلك لأنه ليس له أثر، لأنَّ المراد من استصحاب عدم الإباحة، إنَّ كان هو نفي التأمين الناشئ من الإباحة، وإلقاء المطلب في العهدة، فمن الواضح أنَّ هذا لا يحصل إلَّا إذا أمكن بنفي أحد الضدين إثبات الضد الآخر، فحينئذٍ بنفي الإباحة تثبت الحرمة.

إذن، ما لم تثبت التحريم لا تستخلص المنجزية من هذا الاستصحاب، لأنَّ المنجزية من تبعات جعل الحرمة، ولهذا لو فرض أنَّ المولى لم يجعل الإباحة، ولم يجعل التحريم، لم يكن منجزاً، ولكن باستصحاب عدم جعل الحرمة تثبت التأمين، لأنَّه يكفي في التأمين نفي عدم الحرمة.

نعم لو قيل: بأنَّه يكفي في ترتب الأثر على جريان الاستصحاب جواز الإسناد إلى المولى الَّذي هو من الآثار المترتبة على قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، بأنَّ يترتب عليه ما كان يترتب على القطع الموضوعي من الأحكام، والتّي من جملتها المترتبة عليه جواز الإسناد إلى المولى، فحينئذٍ يكون استصحاب عدم جعل الإباحة جارياً بلحاظ الأثر المترتب عليه، وهو صحة إسناد عدم الإباحة إلى المولى، فتقع المعارضة بينه وبين استصحاب عدم الحرمة الَّذي معناه: إطلاق العنان وإسناد عدم التحريم إلى المولى، ولا يمكن أن يُقال: بأنَّه يجوز له إسناد عدم الإباحة، والإباحة «التي هي من آثار استصحاب عدم جعل الحرمة» لأنَّه غير ممكن، فإذا بنى على كل هذه المباني الباطلة، فسوف يتعارض الاستصحابان، ولا يكفي جواب الدراسات، بل لا بدَّ من التساقل حينئذٍ.

وحاصل الجواب الأول للدراسات: هو أنَّ الإباحة الثابتة في

المباحات لا ينحصر في جعل الإباحة لها بعنوانها، بل هناك إباحة بعنوان «ما لم يرد فيه نهى ولم يجعل فيه حرمة»، وبالنسبة لهذه الإباحة يكون استصحاب عدم الجعل موضوعياً وحاكماً على استصحاب عدم الإباحة، ثم ذكر أنَّ هذه الإباحة هي الاستفادة من مثل قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم».

وحاصل جوابه: هو أنَّ هذا الكلام مناقض لما تقدّم منه في البحث عن حديث: «كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى»، لأنَّ هذا معناه: أخذ عدم أحد الضدين في موضوع الضد الآخر، وهذا عين ما أبطله في ذلك البحث، حيث أفاد هناك بأنّه لا يُعقل أن يكون الورد بمعنى: الصدور، والإطلاق بمعنى: الحلية الواقعية، إذ يلزم تقيدها بعدم ضدها، وهو غير معقول.

هذا مضافاً إلى أنّنا لم نفهم ما هو دخل قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» في المقام، فإنّه ناظرٌ فيه هنا إلى باب العجز ورفع التكليف في مورده، هذا إذا كان التبعض بلحاظ أفراد الواجب، وإن كان بلحاظ أجزاء المركب، فيكون النظر فيه إلى قاعدة «الميسور».

وحاصل الجواب الثاني للدراسات^(١): هو لا بأس بجريان الاستصحابين معاً ولا تعارض بينهما، لأنَّ الأصول في أطراف العلم الإجمالي إنّما تتعارض إذا لزم من جريانها الترخيص في مخالفة قطعية عملية، وهذا غير لازم في المقام.

وحاصل جوابه: هو أنَّ هذا الجواب غير صحيح أيضاً، فإنَّ

(١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشامرودي، ج ٣، ص ٢٧٢.

استصحاب عدم الإباحة لا يجري في نفسه، ولو جرى لما كان ما ذكره جواباً عليه.

وتوضيح ذلك: هو أن استصحاب عدم الإباحة، إن أريد به نفي التأمين، فموضوع التأمين ليس هو الإباحة، بل هو عدم الإلزام، وإن أريد به إثبات التنجيز، فهذا لا يحصل، لأن موضوعه الإلزام، وهو لا يثبت بنفي ضده، وهذا بخلاف استصحاب عدم للتحريم أو الوجوب، فإنه ينفي موضوع التنجيز، وعليه: فحتى لو قيل: بأن الاستصحاب لا يجري في أطراف العلم الإجمالي، ولو لم يلزم مخالفة قطعية، فإنه لا محذور في المقام في جريان استصحاب عدم الجعل.

نعم لو قيل: بقيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي، وقلنا: بأنه يكفي في ترتب الأثر على جريان الاستصحاب بأن يترتب أثر على نفس الاستصحاب ولو لم يكن للمستصحب أثر، جرى استصحاب عدم الإباحة، لتجوز إسناد عدمها إلى المولى، إلا أنه على هذا سوف يلزم مخالفة قطعية عملية من إجراء الاستصحابيين، إذ سوف يجوز إسناد عدم الإباحة، وعدم التكليف معاً إلى المولى، وهذا ممّا يعلم بكذب أحدهما وأنه إسناد لما ليس من الدين، وهو محرّم.

التنبيه الثالث: هو ما ذكره في الدراسات^(١): من أن استصحاب عدم جعل التكليف كما يجري في الشبهة الحكمية، كذلك يجري في الشبهة الموضوعية.

وتوضيحه: هو أن هذا الكلام منه كأنه ناظر إلى الصيغة الثانية،

(١) نفس المصدر السابق.

ويوجد فيها قول: بأنَّ هذه الصيغة معقولة في خصوص الشُّبهات
الحكمية، لأنَّه فيها يكون الشك في الحكم شكاً في جعل زائد فيجري
استصحاب عدم جعل هذا التكليف.

وأما في الشُّبهات الموضوعية فليس الشك فيها شكاً في جعل
زائد، بل إنَّما الشك شك في مرحلة فعلية المَجْعول من أجل الشك
في تحقق الموضوع خارجاً، وهذا كلام صحيح.

وكأنَّه في الدراسات حاول أن يصور إجراء استصحاب عدم
الجعل في الشُّبهات الموضوعية، بدعوى أنَّ الجعل انحلالي ومتكثّر
بتكثّر أفراد المَجْعول خارجاً، فالشك في الشبهة الموضوعية يرجع إلى
الشك في تلك الحصة من الجعل، إذن، فيجري استصحاب عدم
الجعل.

وهذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه نقضاً وحلاً.

أمَّا نقضاً: فإنَّه إذا بنينا على أنَّ الجعل يزيد وينقص بزيادة
ونقصان القضية المَجْعولة خارجاً، إذن، سوف يعارض استصحاب
بقاء المَجْعول باستصحاب عدم الجعل، ويلزم منه سقوط الاستصحاب
الَّذي تمسك به الإمام الصادق عليه السلام، لأنَّه استصحاب بقاء الجعل.

وأما حلاً: فواضح، لأنَّ تكثّر المَجْعول إنَّما هو تكثّر انحلالي
في عالم التطبيق الخارجي، وهذا لا يوجب زيادة في الجعل بما هو
جعل، لأنَّ الجعل حالة نفسانية مستقرة لا تزيد ولا تنقص، وإنَّما
الَّذي يزيد وينقص هو فعلية المَجْعول، إذن، فالاستصحاب يجري في
المَجْعول الَّذي يقبل الزيادة والنقصان، إذن، استصحاب عدم الجعل
في الشُّبهات الموضوعية لا يجري، ولا حاجة إليه، لأنَّه إن كان هناك

استصحاب موضوعي جرى، وإن فرض عدم جريانه لعارض أُجري الاستصحاب الحكمي.

والخلاصة: هي أنه أفاد في الدراسات أن استصحاب عدم التكاليف كما يجري في الشُّبهات الحكمية، كذلك يجري في الشُّبهات الموضوعية، وكأن نظره إلى الصيغة الثانية من صيغ الاستصحاب الثلاث المتقدمة، وهي استصحاب عدم الجعل، فإنه يُقال عادة: بأن هذه الصيغة مخصوصة بالشُّبهات الحكمية ولا تتم في الموضوعية، لأنَّ الشك فيها ليس في الجعل، بل في المَجْعول، وهذا هو الصحيح.

ولكن في الدراسات كأنَّه يحاول إبطال هذا الزعم بدعوى: إمكان إجراء استصحاب عدم الجعل حتَّى في الشُّبهات الموضوعية، لأنَّ كل فرد من أفراد الموضوع الخارجي يكون مشمولاً لحصة من الجعل الكلي المستقر، إذن، فيرجع الشك في الموضوع إلى الشك في سعة ذلك الجعل وشموله لذلك الفرد المشكوك.

وهذا الكلام غير تام نقضاً وحلاً.

أمَّا نقضاً: فإنَّ لازمه جريان شبهة المعارضة بين استصحاب عدم الجعل الزائد، واستصحاب بقاء المَجْعول في موارد الشُّبهات الحكمية إلى الشُّبهات الموضوعية أيضاً، وبالتالي إلى مورد التطبيق في استصحاب الإمام الصادق عليه السلام، حيث إنه طبق كبرى الاستصحاب على استصحاب بقاء الطهارة التي هي الحكم المَجْعول شرعاً.

وأمَّا حلاً: بأنَّ تكثر الموضوع يوجب تكثر الحكم بمعنى: المَجْعول لا الجعل، وهذا التكثر تكثر انحلالي تحليلي وليس حقيقياً، وأمَّا الحقيقي فهو الجعل الذي هو أمر واقعي والذي لا يتعدد، ولا

يزيد ولا ينقص بتكثُر موضوعه، وعليه: فبلحاظ الجعل لا معنى
لإجراء الاستصحاب في الشبهة الموضوعية، لعدم تأثيرها على ما هو
الجعل بالزيادة والنقصان، وإنَّما الزائد المجعول الَّذي هو غير الجعل
فلا يجري إلَّا استصحاب عدم المجعول فقط.

الاستدلال بأخبار أخرى

هناك طوائف من الروايات تذكر عادة ويُستفاد منها البراءة، تقتصر على اثنتين منها، وهاتان الروايتان تدلان على ثبوت براءة، ولكن لا تنفيان وجوب الاحتياط فيما لو تمَّ دليله، وهذه البراءة لها فائدتان:

الفائدة الأولى: هي أنَّها تحكم على الاشتغال العقلي الذي ذكرناه بملاك سعة دائرة حق المولوية.

الفائدة الثانية: هي أنه لو فرض تمامية دليل وجوب الاحتياط، ووقع التعارض بينه وبين الروايات الدالة على البراءة والنافية للاحتياط، فبعد التساقط تكون البراءة المستفادة من هاتين الروايتين هي المرجع.

أمَّا إحدى هاتين الروايتين فهي، ما رواه الكليني «قده» في الكافي^(١) عن عدَّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى، عن الحجال عن ثعلبة بن ميمون، عن عبد الأعلى بن أعين، قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام: «من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟» قال عليه السلام: «لا».

وتقريب الاستدلال: هو أنَّ قوله: «مَن لم يعرف شيئاً... إلخ»، فهنا تارة تؤخذ المعرفة بنحو المعنى الاسمي، فيُسأل عن أنَّ «مَن لم يعرف»، فالسؤال إنّما هو عن عدم المعرفة بما هو عدم المعرفة، وأنَّه، هل يترتب

(١) أصول الكافي، باب حجج الله على خلقه، ص ١٦٤.

عليه شيء أو لا؟ فيقول ﷺ: لا يترتب عليه شيء، لو كان هناك قضايا واقعية، في الدين أو في المحشر ما دام هذا الإنسان لا يعرفها.

وتارة أخرى تؤخذ المعرفة بنحو المعنى الحرفي الطريقي، فقول السائل: «من لم يعرف» سؤال عن المعرفة بما هي واقعة في طريق العمل، يعني: لم يأت بالعمل المطلوب منه، باعتبار أن عدم المعرفة يستبطن عرفاً عدم العمل بما لا يعرف، فكأنه سُئل: «إنَّ مَنْ لم يعرف حكماً فلم يعمل به، فهل عليه شيء؟».

فحينئذ: إذا بنينا على الاحتمال الأول، تكون الرواية أجنبية عن محل الكلام.

وأما إذا بنينا على الاحتمال الثاني، فتكون الرواية داخلة في محل الكلام، ويكون مقتضى قوله: «إنَّه ليس عليه شيء»، يعني: ليس عليه مؤاخذه لا دنيوية ولا أخروية، وحينئذ، يكون قوله هذا دليلاً على البراءة. ولا شك في أظهرية الاحتمال الثاني، باعتبار ارتكازيته، لكون المعرفة تلحظ على نحو الطريقة لا الموضوعية.

نعم، هذه الرواية فرض فيها عدم العمل ضمناً، باعتبار أن عدم العمل من لوازم عدم المعرفة، ومن الواضح: أن هذا إنما يكون، حيث لا يثبت دليل على وجوب الاحتياط، ومن هنا كانت محكمة لدليل وجوب الاحتياط، إذن، فهذه الرواية تامة سنداً حيث إنَّ رواها موثقون في كتب الشيخ والنجاشي، وعبد الأعلى موثق عند المفيد في رسالته العددية ودلالة، هذا تمام الكلام في دلالة الحديث وسنده.

وأما الرواية الأخرى، فهي معتبرة عبد الصمد بن بشير^(١)، قال:

(١) الوسائل: الحر العاملي، ج ٩، باب ٤٥ من تروك الإحرام، ص ١٢٦.

«جاء رجل يلبي حتى دخل المسجد وهو يلبي وعليه قميصه، فوثب إليه ناس من أصحاب أبي حنيفة فقالوا: شق قميصك وأخرجه من رجليك، فإنَّ عليك بدنة، وعليك الحج من قابل، وحجُّك فاسد، فطلع أبو عبد الله عليه السلام على باب المسجد، فكبر واستقبل القبلة، فدنا الرجل من أبي عبد الله عليه السلام وهو ينتف شعره ويضرب وجهه، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما تقول؟ قال: كنت رجلاً أعمل بيدي، واجتمعت لي نفقة، فحيث أحج لم أسأل أحداً عن شيء، وأفتوني هؤلاء أن أشق قميصي وأنزعه من قبل رجلي، وأنَّ حجي فاسد، وأنَّ عليَّ بدنة»، فقال له الإمام عليه السلام: «متى لبست قميصك، أبعد ما لبَّيت أم قبل؟» قال الرجل: قبل أن ألبِّي، قال الإمام عليه السلام: «فأخرجه من رأسك، فإنَّه ليس عليك بدنة، وليس عليك الحج من قابل، أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه، طُف بالبيت سبعاً، وصل ركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام واسع بين الصفا والمروة، وقصّر من شعرك، فإذا كان يوم التروية فاغتسل وأهل بالحج، واصنع كما يصنع النَّاس».

ومن الواضح أنَّ عنوان الجهالة يصدق على الجهالة في مرحلة التصور المساوق للغفلة، وعلى الجهالة في مرحلة التصديق المساوق للشك والتردد، فإطلاق الحديث لموارد الجهالة التصديقية معناه: نفي التبعية عنها، ومن أظهر مصاديق التبعية المؤاخذة والعقاب، ف قوله عليه السلام: «لا شيء عليه»، يعني: لا عقاب عليه، غاية الأمر أنَّه يخرج من ذلك الجهل عن تقصير في الشُّبهات الحكمية، من باب أنَّه ترك للفحص مع أنَّه واجب فيها، فهذا لا بأس أن يُقال: إنَّه خارج تخصيصاً بلحاظ المؤاخذة، لما دلَّ من الروايات على أنَّ الجاهل المقصر التارك للفحص يعاقب، وأمَّا غير المقصر فيبقى تحت إطلاق النفي في قوله عليه السلام: «لا شيء عليه»، كما أنَّ المقصر يبقى تحت هذا

النفي أيضاً بلحاظ غير المؤاخذه من الآثار الأخرى، فبهذا يكون دليلاً على البراءة، وهذا ظاهر في أنَّ منشئية الجهالة لارتكاب الأمر تكون عرفية ما دام لم يوجد دليل على الاحتياط، وإلا فمع وجوده لا يُقال: ركبه بجهالة، بل يُقال: إنَّه ركبه بعناد، ومن هنا كانت البراءة المستفادة من هذه الرواية براءة محكمة للدليل وجوب الاحتياط إذا تمَّ هناك دليل على ذلك، وبذلك يتم الكلام في البراءة الشرعية.

والحاصل: هو أنَّ عنوان الجهالة الوارد في كلام الإمام عليه السلام: «أيَّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»، - هذا العنوان يصدق على عدم العلم التصديقي، كما يصدق على الغفلة والجهالة التصورية.

وإطلاق الشيء المنفي يشمل العقاب والمؤاخذه كما في الرواية السابقة.

نعم، يخرج منها خصوص الجهل عن تقصير في الشُّبهات الحكمية، كما لو ترك الفحص، وذلك لما دلَّ على ثبوت العقاب فيه، وإن كانت هاتان الروايتان من حيث نفي سائر الآثار والتبعات غير العقاب، شاملتين له.

وظاهر هذه الرواية أيضاً رفع المؤاخذه فيما لو نشأ ركوب العمل من نفس الجهالة، وهذا لا يكون إلا مع فرض عدم العلم حتَّى بالحكم الظاهري بإيجاب الاحتياط.

الكلام في أدلة وجوب الاحتياط

والكلام فيها يقع في مرحلتين كما صنعنا في البراءة، حيث كان الكلام في البراءة العقلية، والشرعية، كذلك هنا نتكلم عن وجوب الاحتياط العقلي «أولاً»، وعن وجوب الاحتياط الشرعي ثانياً.

المرحلة الأولى: في وجوب الاحتياط العقلي، بمعنى أن العقل يحكم بعدم جواز الاقتحام في الشبهة، وعدم كونه الاحتمال مؤمناً، وهذا المدعى له تقريران:

التقريب الأول: وهو تقريب قديم، إذ كانوا يعنونون، أن الأصل في الأشياء إذا لم يرد دليل على البراءة، هل هو الحظر أو الإباحة؟، وكان جملة من الفقهاء يختارون أن الأصل الحظر حتى يرد دليل على الجواز.

والشيخ الطوسي «قده» في كتابه «العدة»^(١)، استشكل في أصالة الحظر، ولكنه أبدل الاسم وسماها بأصالة التوقف، يعني: وجوب التوقف، فكان الخلاف ما بين أصالة الوقف، وأصالة الحظر إنما هو في مقام الفتوى، يعني أنه لا معنى لأن يقال: إن الأصل هو الحرمة،

(١) العدة: شيخ الطائفة الطوسي، ج ٢، ص ٧٤٢ - ٧٤٤ - ٧٥٠.

لأنه إفتاء بغير دليل كالإفتاء بالإباحة، بل لا بدّ من التوقف في الفتوى.

ولكن ما ذكره الطوسي «قده» يلتقي بالنتيجة مع مَنْ قال بأصالة الحظر، لأنه لا بدّ من الاحتياط على كلا التقديرين حال العمل.

وقد ذكر الشيخ الطوسي «قده»، أننا لا نخرج عن هذا الاحتياط إلا بما يرد من المعصومين عليهم السلام من الترخيص على خلافه.

وكلمات هؤلاء كانت تريد أن تعبّر عن نفس ما قلناه عندما ناقشنا قاعدة قبح العقاب بلا بيان وقلنا: إنّ حقّ الطاعة للمولى يشمل المشكوكات ولا يختص بالمعلومات، لأنّ الأصل في الأشياء الحظر أو التوقف، ومرجعه إلى أنّ العقل يحكم بأنّ الإنسان لا بدّ أن يحتاط ويراعي حق المولى المحتمل فضلاً عن المعلوم، وهذا شاهد على أنّ الطوسي «قده» والشيخ المفيد «قده» وغيرهما لم يكونوا يدركون قاعدة قبح العقاب بلا بيان التي افترضها المتأخرون.

وهذا الوجه صحيح لإثبات الاحتياط العقلي، ونحن نؤمن بأنّ الأصل يقتضي الاشتغال في الشبهات الموضوعية فضلاً عن الشبهات الحكمية، إلّا أنّ هذا الأصل العقلي محكوم لأدلة البراءة فيما لو قام دليل عليها ولو بأخس الألسنة - كلسان الروائتين الأخيرتين - لأنه حينئذٍ سوف يرتفع موضوع أصالة الاشتغال، لأنّ العقل إنّما يحكم بعدم جواز الاقتحام ما لم يرد ترخيص من الشارع، فإذا ورد ترخيص منه، يكون حينئذٍ حاكماً لا محالة.

والحاصل: هو أنّه ذكر تقريب قديم في إثبات الاحتياط العقلي مفاده: هو أنّ الأصل في الأشياء الحظر إذا لم يسبق بالجواز، والطوسي «قده» في كتابه «العدّة» وإن استشكل في أصالة الحظر فأبدل

اسمها وسماها بأصالة الوقف، ولكن كأنَّ نظره إلى مقام الفتوى، لأنَّه لا يكون إفتاء بغير دليل، وإن كان من حيث العمل لا بدَّ من الاحتياط، إذن، فالتوقف كأنَّه مزيد احتياط حتَّى بلحاظ الفتوى، ثمَّ إنَّ الطوسي «قده» ذكر أنَّه لا نخرج عن هذا الاحتياط إلَّا بما يرد من الأئمة عليهم السلام من الترخيص على خلافه.

وكلمات هؤلاء الأعلام، ناظرة إلى نفس ما قلناه في مسألة البراءة العقلية: من لزوم الاحتياط في الشُّبهات المحتملات فضلاً عن المعلومات مراعاة لحق المولى، وهذا صحيح في جميع الشُّبهات الموضوعية فضلاً عن الحكمية.

إلَّا أنَّ هذه القاعدة الَّتِي كُنَّا سمينها في محلها بمسلك حق الطاعة، هي محكومة لأدلة البراءة الشرعية المتقدمة حتَّى البراءة المحكومة لأدلة الاحتياط الشرعي كما عرفت، لأنَّ العقل إنَّما يحكم بالاحتياط إذا لم يرد ترخيص منهم عليهم السلام، كما في تعبير الشيخ الطوسي «قده».

إذن، فهذا تقريب صحيح لإثبات الاحتياط العقلي إلَّا أنَّه محكوم لأدلة البراءة.

التقريب الثاني: هو ما وجد في كلمات العلماء والمتأخرين، حيث إنَّهم يبنوا وجهاً آخر مفاده: أنَّ الشبهة ليست بدوية، بل شبهة مقرونة بالعلم الإجمالي، لأنَّ المكلف يعلم إجمالاً بوجود تكاليف - محرمات وواجبات - إذن، فكل شبهة تكون طرفاً فيه، وأصالة البراءة إنَّما تجري في الشُّبهات البدوية.

وإن شئت قلت: إنَّ العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزامية في

الشرعية الإسلامية يمنع عن الرجوع إلى البراءة ويوجب الاحتياط، ولا تجري أصالة البراءة لأنها إنما تجري في الشُّبُهات البدوية.

وهذا التقريب بعد أن طُرح بهذه الصيغة، صار المحققون إلى أنَّ هذا العلم الإجمالي منحل ولا يكون مانعاً عن جريان البراءة.

وانحلاله يبيِّن تارة بدعوى: أنَّه انحلال حقيقي، وأخرى بدعوى: أنَّه انحلال حكمي، فهنا جوابان على هذا التقريب:

الجواب الأول: هو أن يدعى أنَّ هذا العلم الإجمالي ينحل بعلم وجداني أضيق منه دائرة، فكما أننا نعلم بوجود مائة تكليف إلزامي في الشُّبُهات الحكمية، نعلم بمائة تكليف في خصوص موارد الأمارات المعتمدة من أخبار الثقات، فهذا العلم الإجمالي الثاني أصغر دائرة، إلَّا أنَّه من حيث المعلوم، لا يقل عن المعلوم في العلم الإجمالي الأول، إذن، فالانحلال يكون حقيقياً بناءً على ما هو الصحيح من أنَّ العلم الإجمالي الكبير ينحل بالعلم الإجمالي الصغير، وهذا الانحلال لا دخل لحجية خبر الثقة فيه، بل ينحل، سواء كان الخبر حجّة أو لم يكن، لأنَّ ميزان الانحلال هو وجود علم إجمالي أصغر، وسنخ هذا الكلام قد تقدّم في بحث الاستدلال على خبر الثقة بالعلم الإجمالي فليراجع في مظانه.

الجواب الثاني: هو دعوى الانحلال التعبدي، ويوجد بيانان له:

البيان الأول: وهو المتراءى من مدرسة الميرزا «قده»^(١)، وهو أن يُقال: إنَّ دليل الحجية الذي يعبدنا بالعلم في مورد الأمارات المعتمدة هو بنفسه تعبد بإلغاء العلم الإجمالي، وهذا معنى الانحلال

(١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٣، ص ٣٧٨.

الحكمي، لأنَّ العلم الإجمالي عبارة عن مجموع مركبين: أحدهما، العلم بالجامع، والآخر، الشك في الأطراف، فلو فرض أنَّ قامت أمانة معتبرة في أحد الطرفين وتعبدنا المولى بإلغاء الشك في هذا الطرف، فهذا معناه هدم الركن الثاني في قوام العلم الإجمالي، وهدم الركن هدم لذي الركن، فكأنَّه يتعبدنا بهدم العلم الإجمالي، ويكون مفاده حينئذٍ إلغاء العلم الإجمالي.

وهذا الكلام لا محصل له إلَّا بإرجاعه إلى معنى آخر، وذلك لأنَّه لو سلَّم مثلاً: أنَّ دليل حجية الأمانة يكون مفاده إلغاء الشك في هذا الطرف، وسلَّم بأنَّ العلم الإجمالي حقيقة مكونة من ركنين: هما: «العلم بالجامع»، و«الشك في أطرافه»، ولو سلَّم أنَّ التعبد بمفاد الأمانة يكون مفاده إلغاء العلم الإجمالي، إلَّا أنَّ هذا لا أثر له في المقام، إذ من الواضح أنَّ المنجزية ليست من شؤون العلم الإجمالي ذي الركنين حتَّى يُقال: إذا انهدم أحدهما انهدم العنوان، إذ لم يرد في آية ولا في رواية، أنَّ المنجزية شأن من الشؤون المترتبة على عنوان العلم الإجمالي المتقوم بالركنين: «العلم بالجامع والشك في الأطراف»، وإنَّما المنجزية مترتبة على العلم بالجامع، مع تعارض الأصول في الأطراف، لأنَّ العلم بالجامع يستتبع تعارض الأصول في الأطراف، لأنَّه لو جرت الأصول في الأطراف كلها، إذن، لخولف الجامع، فبعد تعارض الأصول وتساقطها يتنجز العلم بالجامع، وهنا لا بدَّ أن نفحص هذين الأمرين، «العلم بالجامع، وتعارض الأصول».

فنقول: أمَّا العلم بالجامع لم يختل في المقام، إذ لا يزال معلوماً، وأمَّا تعارض الأصول، فإن اختل زالت المنجزية، سواء

انهدم الركن الثاني، وهو الشك في الأطراف والذي جعله الميرزا «قده»، أو لم يختل - إذا فرض أن مفاد دليل الحجية لم يكن التعبد بإلقاء الشك -، إذن، المناط في منهجية البحث، هو أن نلتفت إلى ما هو سبب المنجزية لنرى أنه: هل يزول أو لا؟ وليس سببها عنوان العلم الإجمالي واسمه، بل هو مجموع أمرين، أحدهما: العلم بالجامع.

البيان الثاني هو أن يُقال: إن نفس العلم الإجمالي ذاتاً ليس بمنحل، لا حقيقة ولا تعبدًا، ولكنه منحل تأثيراً، بمعنى: أنه غير مؤثر في التنجيز، وهذا هو الانحلال الحكمي البحث، وهذا السقوط عن المنجزية له مسلكان.

المسلك الأول: وهذا المسلك مبني على ما هو الصحيح، من أن العلم الإجمالي ليس علّة تامة لوجوب الموافقة القطعية، - وهذا ما يُسمّى بمسلك الاقتضاء - وأنّ عدم جريان الأصول في الأطراف باعتبار التعارض والتساقط، لأنّ الأصل في هذا الطرف يعارضه الأصل في ذاك الطرف، وإلّا: لو وجد أصل في طرف ولم يكن هناك معارض له، لما كان هناك مانع من جريانه وإن لزم منه المخالفة الاحتمالية وترك الموافقة القطعية، لأنّ العلم الإجمالي ليس علّة تامة لوجوب الموافقة القطعية.

وعليه: فمنجزية العلم الإجمالي ساقطة في المقام، لأنّها فرع تعارض الأصول، وهي غير متعارضة في المقام، لأنّ الشبهات التي دلّت الحجّة - خبر الثقة مثلاً - على ثبوت التكليف فيها لا تجري فيها أصالة البراءة لتكون معارضة لجريانها في الطرف الآخر، لأنّ دليل

الأمانة - خبر الثقة - مقدم على البراءة، فتسقط ويبقى الطرف الآخر مجرى لأصالة البراءة بلا معارض.

نعم، هذا البيان لا يتم على مسلك العلية، لأن المنجزية حينئذ ليست فرع تعارض الأصول ليقال لا تعارض، بل من نتائج علية العلم الإجمالي.

المسلك الثاني: وهذا مبني على علية العلم الإجمالي لجوب الموافقة القطعية.

وحاصله: مبني على أصل موضوعي، وذلك بأن يُقال: إن العلم الإجمالي في المقام في نفسه غير صالح للمنجزية، لقصور في ذاته - لا لأجل جريان الأصل في بعض الأطراف - لأنه يشترط في منجزية العلم الإجمالي أن يكون صالحاً لمنجزية معلومه على جميع التقادير، بحيث لو وجد منجز لأحد طرفي العلم الإجمالي من غير ناحيته، فلا يصلح حينئذ أن يكون العلم الإجمالي منجزاً لمعلومه على جميع التقادير، وهذا يوجب قصوره ذاتاً عن المنجزية.

وهذا مطلب كلّي ادعوه في بحث الانحلال، ومقامنا من صغريات هذا المطلب الكلّي، لأنه قد قامت الأمانة على إثبات التكليف في أحد طرفي العلم الإجمالي، وحينئذ يسقط العلم الإجمالي عن المنجزية وتجري البراءة في الطرف الآخر، إلا أن جريانها بناءً على هذا المسلك يكون في طول سقوط العلم الإجمالي، وأما بناءً على المسلك الأول، يكون سقوط العلم الإجمالي في طول جريان البراءة.

وهذا الطرز من التفكير غير مقبول كبروياً عندنا، وسوف نتعرض

له إن شاء الله تعالى عند التكلم في الانحلال الذي هو أحد تنبيهات أصالة الاشتغال.

الإشكال المشترك على كلا المسلكين: وهو أن يُقال: بأنَّ الطرف الذي قامت الأمانة على إثبات التكليف فيه إنَّما يتنجز ويخرج عن كونه مورداً للبراءة - بناءً على المسلك الأول -، أو يكون منجزاً، بحيث لا يصلح العلم الإجمالي لتنجيذه - بناءً على المسلك الثاني - عند وصول الأمانة، لا بلحاظ وجودها في الواقع، وهذا صحيح، ولكن بلحاظ الفترة الزمانية الواقعة قبل وصول الأمانة، فهذا الطرف ليس فيه أيّ نقص عن الطرف الآخر، لا من حيث جريان البراءة فيه، لأنَّه لم يرد حجة وأمانة مثبتة للتكليف فيه، ولا من حيث صلاحية العلم الإجمالي للاستقلال في مقام تنجيذه، لأنَّه ليس بمنجز آخر، لأنَّ منجزية الأمانة فرع وصولها، وعليه: يكون عندنا علم إجمالي سالم من كلا المسلكين، أحد طرفيه عبارة عن الشبهة التي لا أمانة فيها، والآخر الشبهة التي وردت فيها الأمانة، ولكن بلحاظ الفترة الزمانية الواقعة قبل وصول الأمانة.

وخروج هذا الطرف عن الموردية للبراءة، أو عن صلاحية تنجيز العلم الإجمالي فيه بعد وصول الأمانة لا يوجب انحلاله.

فمثلاً: لو علمت بنجاسة أحد الإناءين، ولو أنَّه بعد يومين أريق أحدهما، فلا بدَّ من الاجتناب عن الآخر الباقي، لأنَّ العلم الإجمالي كان منجزاً ولو بلحاظ اليومين، وإراقة أحدهما لا يخرج عن منجزيته.

وحاصله: هو أنَّ الطرف الذي قامت الأمانة فيه على التكليف إنَّما يخرج عن مورد البراءة بناءً على المسلك الأول، أو عن قابليته

للتنجز بالعلم الإجمالي بناءً على المسلك الثاني، من حين وصول تلك الأمانة إلى المكلف والعلم بها لا من أول الأمر، فيبقى الطرف قبل العلم بالأمانة مجرى للأصل المؤمن، صالحاً للتنجز بالعلم الإجمالي، فيكون العلم الإجمالي بالتكليف فيه في فترة ما قبل قيام الأمانة، أو في الطرف الآخر، علماً إجمالياً منجزاً على كلا المسلكين.

والخروج عن الطرية لأحد الطرفين بعد ذلك لا يمنع عن تنجز العلم الإجمالي.

وهذا الإشكال له جوابان:

الجواب الأول: وهو ما ذكره المحققون، وحاصله: أن هذا الإشكال غير صحيح في المقام، لأنَّ الشُّبهات التي قامت فيها أمانة على ثبوت التكليف تكون منجزة حتَّى قبل وصول الأمانة، لأنَّه يكون من باب الشك قبل الفحص، وهذا ممَّا يوجب عليه الفحص في الشُّبهات الحكمية، إذ لا يمكن الرجوع إلى البراءة إلَّا بعد الفحص، وليس الأمر كما تخيَّله المستشكل، من أنَّ الشبهة التي قامت الأمانة على إثبات التكليف فيها قبل وصول الأمانة تكون مجرى للبراءة حتَّى يلزم ما قاله، وهذا الجواب صحيح.

والحاصل: هو أنَّ الشُّبهات الحكمية التي قامت الأمانة عليها يكون التكليف فيها منجزاً من أول الأمر، لأنَّها شبهات قبل الفحص، فلم تكن مورداً للأصل المؤمن، ولا صالحاً للتنجز بالعلم الإجمالي.

وهذا جواب صحيح، وإن كان غير تام في الشُّبهات الموضوعية، لأنَّه لا يجب فيها الفحص.

الجواب الثاني عن الإشكال المشترك، وهو مبني على مسلكنا الذي شَرَحناه في بحث الجمع بين الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية، حيث بيَّنا هناك أنَّنا نرى وجود تعارض ثبوتي بين حكمين ظاهريين في رتبة واحدة وإن لم يصلا، بينما المشهور لم يروا ذلك، لأنَّنا نختلف مع المشهور في حقيقة الأحكام الظاهرية، فالمشهور كانوا يرون أنَّ حكمين واقعيين مختلفين لا يمكن أن يقعا وإن لم يصلا، وأمَّا حكمان ظاهريان فلا بأس بأن يختلفا ما داما لم يصلا.

ونحن هناك في محله المذكور قلنا: إنَّه لا فرق بين الأحكام الظاهرية والواقعية، وعليه: يكون الحكمان الظاهريان المختلفان متعارضين وإن لم يصلا، أو وصل أحدهما، فهنا في المقام عندنا حكمان: أحدهما «البراءة»، والآخر، «صدق العادل»، وهما في مرتبة واحدة، يعني: لم يؤخذ في موضوع أحدهما الشك في الآخر، إذن، فإجراء البراءة عن الواقع مع منجزية الواقع بأمانة - خبر الثقة مثلاً - في رتبة واحدة، وحيثُ حجية الأمانة واقعاً، وإن لم تصل مع ثبوت البراءة، ولم تصل عن ذلك الواقع لا يمكن اجتماعهما، وعليه: فمتى ما كان دليل الحجية منطبقاً على أحد طرفي العلم الإجمالي، سواء وصل أو لم يصل هذا الدليل، فإنَّ البراءة لا تجري فيه، لأنَّ هذه الخطابات ليست مجرد إنشاءات واعتبارات خيالية، بل هي في مقام إبراز اهتمامات المولى بالأحكام الواقعية.

ومن الواضح أنَّ خطاب البراءة مع خطاب الأمانة بإثبات التكليف متعاكسان لا يمكن أن يجتمعا، وحيثُ لا تكون أصالة البراءة في الطرف الخالي من الأمانة معارضاً بأصالة البراءة الذي قامت عليه الأمانة، وحيثُ يتم المسلك الأول.

وخلاصة البحث: هو أنَّ العلم الإجمالي المستدل به على وجوب الاحتياط ينحل انحلالاً حكماً من باب أنَّ الأصول تجري في غير الموارد التي ثبت التكليف فيها بالأمارات.

والحاصل: هو أنَّ هذا الجواب الثاني مبني على مسلكنا في الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية، حيث ذكرنا هناك، أنَّ الأحكام الظاهرية في رتبة واحدة متنافية ومتعارضة بوجوداتها الواقعية كالأحكام الواقعية وليس بوصولها، وبناءً عليه: فإنَّه بوصول الأمانة الإلزامية يستكشف ثبوت الحكم الظاهري الإلزامي من أول الأمر، ومعه: لا يجري الأصل المؤمن فيها من أول الأمر، إذن، فلا يكون الأصل المؤمن في الطرف الآخر معارضاً مع أصل مؤمن في هذا الطرف في رتبته، أي الأصل المؤمن الجاري عن الواقع ابتداءً، إذ يستكشف عدم ثبوته واقعاً.

نعم، هذا لا يتم بناءً على مسلك العلية، لأنَّه على كلِّ حال لا منجزة للحكم الظاهري الأماري قبل وصوله، فالعلم الإجمالي حيثيذ صالح لتنجيز كلا الطرفين.

المرحلة الثانية: أدلة وجوب الاحتياط شرعاً: وأمَّا البحث عن المرحلة الثانية، وهو الاحتياط الشرعي، فقد استدل عليه بالكتاب والسُّنة.

الاستدلال بالكتاب على الاحتياط

وقد استدل بعدة آيات منه على ذلك .

منها : قوله تعالى : ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^(١) .

وفقرة الاستدلال من الآية قوله تعالى : ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ .

وتقريب الاستدلال بها أنها تنهى عن إلقاء الإنسان نفسه في التهلكة ، أي عن تعريض الإنسان نفسه للتهلكة ، وهذا التعريض ينطبق على اقتحام الشبهات البدوية ، لأنَّ هذا الاقتحام يجعله في معرض أن يصيب مخالفة الله تعالى ، ويقع في محذور ترك ما أمر الله به ، أو ارتكاب ما نهى الله تعالى عنه ، وأي هلكة أشدَّ من مخالفة الله تعالى ، إذن ، فيشملة إطلاق قوله تعالى : ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ .

ويرد على هذا الاستدلال بالآية أمران :

الأمر الأول : هو أنَّ في قوله تعالى : ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ - ثلاثة احتمالات - :

الاحتمال الأول : وهو الاحتمال الذي بُني عليه الاستدلال وهو أن

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٥.

يُقال: إِنَّ هذا النهي - ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ﴾ - خطاب مستقل، لا ربط له بما قبله، ولا بما بعده.

الاحتمال الثاني: هو أَنَّ هذا النهي في قوله تعالى: - ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ﴾ - نهى شرطي بالنسبة إلى الأمر الَّذي قبله، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(١)، فَإِنَّ هذا الأمر توجه عليه نهى شرطي يحدد دائرته، من قبيل أن يُقال: «صل ولا تلبس ثوباً نجساً»، فهذا النهي يحدد أَنَّ الأمر بالصلاة مشروط بأن لا يكون بالثوب النجس، وليس هذا النهى نهياً مستقلاً.

وهذا مطلب عرفي، كما أَنَّ سياقه عرفي أيضاً، فيكون معنى الآية: هو أَنَّ لا يكون الإنفاق، بحيث يوجب هلاك الإنسان وتوقفه عن مواصلة معيشتة وحياته بالنحو المناسب، وأنه لا بدَّ أن يكون إنفاقاً وسطاً، وإلى هذا أشير في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسِطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾^(٢)، وأيضاً ما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿وَتَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْمَفْقُورُونَ﴾^(٣)، أي ينفقون ما زاد على حاجتهم، باعتبار ظروف المجتمع يومئذ.

وبناءً على هذا الاحتمال: تكون الآية الكريمة أجنبية عن باب الهلكة الَّذي يتبادر إلى الذهن، وإلى المعنى الَّذي ذكرنا، من أَنَّ المقصود من الإنفاق أن يكون بحد وسط، بحيث لا يجعل الإنسان بعوز وحاجة، ولعلَّه يشير إلى هذا قوله تعالى: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٤)، فَإِنَّ الإحسان بالإنفاق يكون بالإعطاء بنحو متوسط.

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٥.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٢٩.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢١٩.

(٤) آخر نفس الآية.

الاحتمال الثالث: هو أن تكون هذه الفقرة - ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ - تكراراً سلبياً للفقرة الأولى من قوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(١)، وهذا سياق عرفي رائج، وذلك بأن يفرض أن المولى يأمر بفعل، وينهى عما يكون مقابلاً لذلك الفعل، ومن شؤون تركه في مقام تأكيد الأمر على ذلك الفعل، فليس هنا شيثان، بل هنا شيء واحد، يلبس تارة صيغة الإيجاب فيكون أمراً بالفعل، وأخرى يلبس صيغة السلب، فيكون نهياً عما يسبب ترك ذلك الفعل من العواقب، وخصوصاً إذا كان الثاني حاوياً على نكته يراد إبرازها، كما في الآية الكريمة، لأنه يريد أن يبين أن ترك الإنفاق يترتب عليه الهلكة، وهذا مضمون جملة من الروايات التي أكدت على أن ترك الإنفاق في سبيل الله يؤدي إلى الهلاك، ولذا ورد: «حصنوا أموالكم بالزكاة».

وواضح أن هذا ناظر إلى هلاك المال، لا إلى هلاك الإنسان في الآخرة، ولكن الهلاك الطبيعي للمال لا المتجسد في نفس هذا الشخص، بل قد يكون بلحاظ هذا الشخص، وقد يكون بلحاظ عقبه وأولاده.

ومع وجود هذه الاحتمالات الثلاثة لا يمكن حينئذ الاستدلال بالآية الكريمة على المطلوب.

الأمر الثاني: مما يرد على الاستدلال بهذه الآية هو أن يُقال: إنه لو سلّمنا الاحتمال الأول وفرضنا أظهريته، إلّا أن النهي: ﴿وَلَا تُلْقُوا﴾ يستحيل أن يكون نهياً مولوياً منجزاً للتكليف، لأنه يفرض في المرتبة السابقة عليه وجود الهلكة، فحينئذ إذا فرض في الشبهة البدوية أنه كان هناك في المرتبة السابقة على هذا النهي وجود عقاب، أو احتمال عقاب أخروي، فهذا معناه: أن التكليف منجز في المرتبة السابقة عليه، فلا يكون نهياً

(١) نفس الآية.

مولوياً، وإنما هو نهى إرشادي وتحذير من دخول نار جهنم، وهذا ليس حكماً مولوياً وراء تلك الأحكام التي استحق بها دخول نار جهنم، وإن فرض في المرتبة السابقة على هذا الحكم أنه لا احتمال لهذه الهلكة، باعتبار البراءة العقلية أو الشرعية المساوقة لها، فيستحيل أن يكون هذا النهي لإنشاء التكليف في العهدة، لأنه أخذ في موضوعه الهلكة.

والحاصل: هو أنه أورد على الاستدلال - بآية ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ على وجوب الاحتياط - بإيرادين.

الإيراد الأول: هو أن قوله تعالى فيه ثلاثة احتمالات:

أولها: ما بني الاستدلال عليه، وهو أن يكون هذا خطاباً مستقلاً لا ربط له بما قبله ولا بما بعده.

ثانيها: هو أن تكون فقرة الاستدلال نهياً شرطياً بالنسبة إلى الأمر بالإنفاق الذي ورد قبلها، فيكون تحديداً لمقدار الإنفاق، بمعنى: أنه لا ينبغي أن يكون الإنفاق بدرجة توجب فقر الإنسان وحاجته للغير والتعرض للهلاك، فيكون من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْسُطْهُمَا كُلُّ الْبَسِطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ ويشعر به قوله تعالى: ﴿وَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُ﴾، أي ما زاد عن الحاجة، وورود مثل هذا النهي الإرشادي هو أمر طبيعي بعد أن بلغ الإيمان بالمسلمين درجة تصدقوا فيها بكل ما يملكون، ولعل هذه الحالة اقتضت أن يعبر الله تعالى في آخر الآية بقوله: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾، أي اعدلوا في إنفاقكم وتوسطوا، وهذا احتمال قريب يساعد عليه الوجدان.

ثالثها: هو أن تكون فقرة الاستدلال تكراراً سلبياً للفقرة الأولى من الآية: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾، وهذا سياق عرفي رائج، فالمولى يأمر بالإنفاق، وينهى عما يكون مقابلاً لذلك الفعل ومن شؤون تركه،

حيث قد يقتضي التهلكة، وكل هذا في مقام التأكيد على طلب ذلك الفعل، فكأنه شيء واحد، يلبس تارة صيغة الإيجاب، فيكون أمراً بذلك الفعل، ويلبس أخرى صيغة السلب، فيكون نهياً عن المقابل، وهذا نظير قوله: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾، فيكون المقصود أن ترك الإنفاق في سبيل الله إلقاء للنفس في الهلكة، وهذا مضمون جملة من الروايات التي أكدت أن ترك الإنفاق في سبيل الله يؤدي إلى الهلاك، ولذا ورد: «حصنوا أموالكم بالزكاة»، وهذا واضح أنه ناظر إلى هلاك المال لا المالك، وكون هذه الخطابات متوجهة إلى النوع والطبيعي لا الأفراد، لا ينافي في أن لا يهلك هذا الفرد أو عقبه وأولاده.

ومع وجود هذه الاحتمالات، لا يمكن الاستدلال بالآية على المطلوب.

الإيراد الثاني على الاستدلال بالآية: هو أنه لو سلمنا استظهار الاحتمال الأول، فمثل هذا النهي يستحيل أن يكون نهياً مولوياً منجزاً للتكليف، لأنه نهى عمّا فرض أنه هلكة في المرتبة السابقة، فإن فرض أن التكليف كان منجزاً في المرتبة السابقة على هذا النهي، إذن، ليس النهي إلا إرشاداً وتحذيراً عن دخول نار الهلكة، وإن فرض أنه لا احتمال للعقاب، لوجود مؤمن مولوي من براءة شرعية ونحوها، إذن، فلا موضوع للنهي عن الإلقاء في التهلكة، إذن، فيستحيل استفادة التنجيز والعقاب والهلكة من هذا النهي، لأنه أخذ في موضوعه الهلكة.

ومن جملة الايات التي استدل بها على إيجاب الاحتياط، قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾^(١).

(١) سورة الحج، الآية: ٧٨.

ووجه الاستدلال بهذه الآية الكريمة: هو أنها تحت على بذل المزيد من الجهد والعناء في مقام طاعة الله سبحانه، بحيث سمي بالجهاد، باعتبار أن المطلوب مزية عالية من بذل الجهد والعناء، ومن الواضح أن الاحتياط في الشُّبهات الحكيمة مقوم لهذا العنوان، لأنه مع الاقتحام في الشُّبهات لا يصدق عنوان المجاهدة، إذن، فبهذا يُستدل على وجوب الاحتياط.

والاستدلال بالآية لا يتم لبيانين:

البيان الأول: هو أن الجهاد الذي أمر به في الآية، قد حذف متعلقه المباشر وأضيف إلى موضوعه بحرف «في»، فلا بد من تقديره، وفي مقام تقديره توجد احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: وهو المناسب مع تقريب الاستدلال، وهو أن يكون المقصود هو المجاهدة في مقام الطاعة لله تعالى، أي بذل قصارى الجهد في مقام التحفظ على الامتثال، وحينئذٍ قد يُقال: إنَّ هذا لا يحصل بدون الاحتياط في الشُّبهات.

الاحتمال الثاني: المجاهدة بلحاظ نصره الله تعالى.

الاحتمال الثالث: المجاهدة في معرفة الله تعالى والوصول إليه.

وهذه الاحتمالات على فرض تساويها، لا معيَّن حينئذٍ للأول منها في مقابل الأخيرين، هذا إذا لم نقل بوجود مقرب للاحتمال الثالث، باعتبار أن تقدير كَوْن المتعلق هو المعرفة، أقرب ما يكون إلى الموضوع المذكور، لأنَّ معرفة الشيء عبارة أخرى عن الشيء ببعض المعاني، بخلاف نصره الشخص، فإنه معنى آخر، وهذا قريب

من المعنى الذي قصد من كلمة الجهاد التي وقعت في آية أخرى، في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^(١).

ثمَّ إنَّه لو سلَّم إرادة الاحتمال الأول، فمن الواضح أنَّ هذه الطاعة التي أمر بها في هذه الآية ببذل الجهد، فيها أصناف متعددة تنطبق على الطاعة في الواجبات والمحرمات - الأحكام الإلزامية التي تنجزت ووصلت إلى المكلف - لأنَّها طاعة، وكذلك المستحبات والمكروهات، فالمجاهدة فيها أيضاً مجاهدة في سبيل الله تعالى، وكذلك الحال في الشبهات البدوية التي لم يتم لها تنجيز في المرتبة السابقة.

ومن الواضح أنَّ الأمر في الآية لم ينصب على الشبهات البدوية فقط حتَّى يتم الاستدلال بها على المطلوب حتَّى يحمل على الطريقية، - أي إنَّه وجوب طريقي - في مقام تنجيز الواقع وإيجاب الاحتياط، بل الأمر ناظر إلى جميع هذه الموارد، هذا مضافاً إلى أنَّ العرف يفهم من هذا الأمر مجرد الحث والتأكيد على التزام مقتضيات أحكام الله تعالى في كل مورد بحسب ما يقتضيه ذلك المورد، لا أنَّ الأمر يكون أمراً وجوبياً طريقياً، لأنَّه لا يناسب مع المستحبات والمكروهات، وأيضاً لا يناسب مع الأحكام الإلزامية التي تمَّ لها تنجز في المرتبة السابقة، إذ بعد ذلك لا يعقل أن يجعل لها وجوب طريقي لكي ينجزها، والعرف لا يفهم من الأمر أكثر ممَّا يفهمه من قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ وحينئذٍ، لا يكون فيها دلالة على وجوب الاحتياط.

والحاصل: هو أنَّ استدلال على إيجاب الاحتياط بقوله تعالى:

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٦٩.

﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادٍ﴾، بدعوى أنَّ المجاهدة تعني: المجاهدة في طاعة الله، لوضوح لزوم غاية الجهد الذي يشمل الاحتياط في الشُّبهات، إذ إنَّ من لم يحتط في الشبهة لا يكون باذلاً للجهد في طاعة الله تعالى.

وأورد عليه أولاً: بأنَّ الجهاد المأمور به في الآية قد حذف متعلقه المباشر، ومن الواضح أنَّه لا يمكن أن يكون مصب المجاهدة هو الله تعالى مباشرة، إذن، فلا بدَّ أن يكون شأناً من شؤونها، إذن، لا بدَّ أن يكون المصّب حيثية مقدّرة تكون هي متعلق المجاهدة.

وفي مقام تحديد ذلك المصّب، فإنَّه كما يمكن أن يكون هو «طاعة الله تعالى»، يمكن أن يكون هو «نصرة الله، والدفاع عن دينه»، وكذلك يحتمل أن يكون المصّب هو «معرفة الله».

وهذه الاحتمالات الثلاثة لا معيّن ولا مرجح لأحدها على الآخر، وإنَّ ادّعى ظهورها في الاحتمال الثالث، لأنَّها واردة في سياق الرد على العقائد الأخرى الباطلة، فتكون حينئذٍ من قبيل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلًا﴾^(١)، بل لا يبعد أن يكون هذا المعنى هو الأقرب لظاهر الآية، لأنَّ الجهاد لمعرفة الله كأنَّه جهاد في الله تعالى، لأنَّ الاثنينية معدومة بين الشيء ومعرفته عادة، ولو فرض أن تنزلنا عن هذا الاحتمال، فلا يبعد أن يدّعى الاحتمال الثاني كونه أقرب من الأول، فإنَّه أنسب مع التعبير بالجهاد.

وأورد عليه ثانياً: بأنَّه لو سلّمنا بأنَّ المجاهدة هنا هي بمعنى: المجاهدة في الطاعة، إذن، ستكون هذه الآية كسائر الأوامر بطاعة

(١) سورة العنكبوت، الآية: ٦٩.

الله، وحيثُذ تكون شاملة لموارد الطاعات المتجنزة بالعلم ونحوه، بل تكون شاملة حتَّى للمستحبات والمكروهات، وحيثُذ لا تكون مثل هذه الأوامر تأسيسية مولوية، بل تكون إرشادية، ومعه: لا يمكن أن نثبت بها إيجاب الاحتياط المطلوب شرعاً.

ومن جملة ما استُدل به على إيجاب الاحتياط شرعاً قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(١).

وتقريب الاستدلال بها أن يُقال: إنَّ الرد إلى الله والرَّسول عبارة أخرى عن الإحجام والتوقف، وهذا مساوق لعدم الاقتحام في الشُّبهات، فيكون مساق الآية هو، مساق قولهم ﷺ: «قف عند الشُّبهات».

والصحيح أنَّ هذه الآية لا دلالة فيها على ذلك، بل هي غير مناسبة للمدَّعى لا موضوعاً ولا محمولاً.

أمَّا موضوعاً: فلأنَّ المأخوذ في موضوعها عنوان المنازعة لا عنوان الشك، ومن الواضح أنَّ ما يناسب موضوع الاحتياط إنَّما هو عنوان الشك.

نعم، قد يُقال: بأنَّ المنازعة يمكن أن تكون في الشبهة الحكمية، مثل أن يدَّعي فقيه حرمة العصير العنبي، ويدَّعي آخر حليته، إلَّا أنَّ هذا بالنهاية منازعة ونزاع وليس شكاً.

وأمَّا محمولاً: فالأمر بالرد إلى الله والرَّسول، لا يعني في الحقيقة: إلَّا الرجوع إليهما في مقام فض النزاع، في مقابل أن يرجع

(١) سورة النساء، الآية: ٥٩.

إلى غيرهما، وهذا مطلب يتفق عليه جميع المسلمين، القائلين بوجوب الاحتياط، والمنكرين لذلك على حد سواء.

نعم، هذا يدلُّ على أنَّه لا يجوز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص، فيما إذا حملنا النزاع على أمر يرجع إلى الشك، وهذا لا خلاف فيه فيما بينهم.

ثمَّ لو سلَّمنا بأنَّ الردَّ إلى الله وإلى الرَّسول هو ردُّ الشبهة، ليعرف حكم الشبهة بما هي شبهة، لا لزوالها كما قلنا، فحينئذٍ غاية ما يدلُّ عليه هذا الكلام، أنَّه لا يصح الرجوع إلى البراءة العقلية، وإنَّما لا بدُّ من الرجوع إلى الله وإلى الرَّسول ليعرف ما هو الموقف من الشبهة، إذ لعلَّه يقول: بإجراء البراءة، أو بوجوب الاحتياط، أو يفصل فيأمر بإجراء البراءة في الشُّبهات الموضوعية، أو يأمر بوجوب الاحتياط في الشُّبهات المحكمية، كما فصل جماعة من العلماء، ومثل هذا لا ضير في الالتزام به، إذ ليس فيه إلَّا أنَّه لا يجوز لنا الرجوع في الشبهة إلى غير الله والرَّسول، أمَّا ما هي الخطوات التي ستتخذ اتجاه هذه الشبهة من قبل الله والرَّسول، فهذا ممَّا لم تتعرض له الآية الكريمة.

ويحتمل حمل النزاع في الآية الكريمة على نوع مخصوص من النزاع، وهو النزاع بين الأُمَّة وولي الأمر، لأنَّ هذه العبارة من الآية الكريمة جاءت عقيب قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾، فهذا يمكن أن يكون مجرد تفريع على الأمر بالطاعة بصيغة جديدة روحها نفس الروح، لأنَّ الأمر بطاعة الله والرَّسول ليس أمراً جديداً.

لكن يبقى هنا سؤال، وهو أنَّه لماذا لم يكن الرد إلى الله

والرَّسول وأولي الأمر كما كان في صدر الآية الكريمة، فمقتضى التفريع أن يكون أولو الأمر من جملة من يرد إليهم؟.

ونقول في تفسير نكتة عدم جعل أولي الأمر ممَّن يرد إليهم: إنَّه يوجد افتراضان في تفسير هذه النكتة:

الافتراض الأول: هو أن يُقال: إنَّما خصَّص الرد إلى الله والرَّسول بلحاظ بيان الحكم التكليفي، يعني: أنَّ النزاع كان نزاعاً في الشبهة الحكمية، والحكم الكلي، وحينئذٍ يكون المرجع هو الله والرَّسول، لا أولي الأمر، إذ هم ليسوا مرجعاً لبيان الأحكام الكلية، لأنَّ بيان الأحكام بسبب التبليغ قد تكون على مستوى النُّبوة والإمامة، وقد تكون على مستوى الإفتاء.

الافتراض الثاني: هو أن يُقال: إنَّه أريد بالنزاع، النزاع بين أولي الأمر والأُمَّة، حيث إنَّ أولي الأمر داخلون في المخاطبين، لأنَّه قد عبَّر بقوله: ﴿وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، إذن، فهنا الرد بعد هذه المنازعة لا بدَّ أن يكون إلى غير أولي الأمر، لأنَّهم طرف في النزاع، وهنا: قطعاً لا بدَّ أن يكون فرض النزاع بين الأُمَّة وأولي الأمر في تحقيق ولي الأمر، وأنَّه مستجمع لملاكاته وشرائطه أو لا؟، لأنَّه بعد فرض تسليم أنَّه ولي الأمر، لا بدَّ من إطااعته بمقتضى صدر الآية الكريمة، حيث أمرت بإطاعة الله والرَّسول وأولي الأمر، فحق الطاعة لأولي الأمر مفروغ عنه، وحينئذٍ، في تشخيص ولي الأمر لا بدَّ فيه من الرجوع إلى الله والرَّسول، وحينئذٍ تكون الآية أجنبية عن محل الكلام، وكأنَّها من باب: «اعرف الحق تعرف أهله».

والحاصل: هو أنَّ الآية أجنبية عن وجوب الاحتياط، موضوعاً، ومحمولاً.

أمّا موضوعاً: فلأنّ موضوعها هو المنازعة المساوقة للمخاصمة، لا الشكّ الذي هو موضوع وجوب الاحتياط، سواء أريد بها مطلق النزاع والمخاصمة، أو أريد بها مخاصمة في شؤون خاصة، فعلى كلا التقديرين تكون الآية أجنبية موضوعاً عن موضوع إيجاب الاحتياط، بل الأجنبية أوضح فيها فيما لو كانت المنازعة والمخاصمة في الأمور الاجتماعية.

ويحتمل قوياً أن يكون المراد بالنزاع، والمخاصمة، النزاع في أمور عامة بين الأمة وولي الأمر فيها، ومع هذا لم يؤخذ فيه الشكّ من قبل المتنازعين الذي هو موضوع وجوب الاحتياط، وممّا يقوي هذا الاحتمال، أنّ الآية وردت بعد قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾، وهذا تأكيد للزوم الطاعة وتحكيم الله ورسوله في مثل هذه المنازعات.

وأمّا تخصيص الرد إلى الله والرّسول فقط - بدون أولي الأمر، رغم كونه ولايتهم مأموراً بها وبطاعتهم - فيمكن أن يكون أحد افتراضين:

أولهما: افتراض أنّ المنظور إليه هو النزاع في الكبريات والشبهات الحكمية، وحينئذ يكون المرجع في ذلك هو الله والرّسول فقط دون أولي الأمر بما هم أولو الأمر.

وثانيهما: هو أن يكون المراد بالتنازع، التنازع بين الأمة وأولي الأمر من الأمة، إذ إنّ المذكور في المفرّع عليه: هو الأمر بطاعة أولي الأمر منكم، أي من الأمة، إذن، فيكون المراد بذلك، التنازع الذي قد يقع في تشخيص الولاية وشروط اختيارهم كبروياً، أو صغروباً - كما حدث - وفي مثل هذه الحال، يكون حلّ مثل هذا النزاع

منحصرًا في مرجعية الله والرَّسول، وحينئذ يكون أولي الأمر جزءاً من الأُمَّة المتنازعة، وبهذا تكون الآية ناطرة إلى أنَّ الولاية تحدد من قبل الله والرَّسول، وليس من قبل النَّاس أنفسهم، كما حدث أيضاً في تاريخ الأُمَّة، ومعنى هذا: أنَّ الآية تكون متعرضة لمسألة هامة من أصول المذهب، وتكون بهذا أجنبية عن مسألة الاحتياط في الشُّبهات، سواء خَصَّصنا المنازعة في الموضوعات الخارجية، أو عَمَّمناها للمنازعة في الأمور التشريعية.

وأما محمولاً: فلأنَّ الرد إلى الله والرَّسول يعني: الأمر بتحكيم الله والرَّسول في شؤون الحياة دون الاحتكام إلى النَّاس - كما حدث في تاريخ الأُمَّة - كما يعني أيضاً: عدم جواز التصدِّي من أحد في إدارة شؤون النَّاس إلَّا من قبل من يعينه الله أو الرَّسول، وهذا أمر مفروغ عنه ولا نزاع فيه بين المحدثين والأصوليين، وإنَّما النزاع في أنَّه بماذا حكمت الشريعة في موارد الشُّبهات البدوية؟ هل حكمت بوجوب الاحتياط، أو بأصالة البراءة؟.

ثمَّ إنَّه لو تنزلنا عمَّا ذكرنا، وفرضنا أنَّ الآية الكريمة تناسب محل الكلام موضوعاً ومحمولاً وفي فرض الشك، وهي بصدد بيان الحكم الصادر من الله والرَّسول.

لو فرضنا كل هذا، نقول: إنَّ رد الشبهة إلى الله والرَّسول، إنَّ كان بلحاظ الحكم الواقعي المشتبه، فهذا معناه: وجوب رفع الشبهة بالرد إلى الله والرَّسول، وهذا يعني: أنَّ الحكم الصادر من الله والرَّسول في الشبهة قبل الفحص هو وجوب الفحص وليس البراءة، إذ إنَّ الفحص في الشُّبهات الحكمية واجب بلا خلاف، وإنَّما الكلام فيما لو فحصنا ولم نظفر بشيء، فما هي الوظيفة حينئذ؟.

وإن كان رد الشبهة إلى الله والرَّسول بلحاظ الحكم الظاهري، أي حكم حالة الشك، فمعناه: أنه يجب الرد والرجوع إلى الله والرَّسول في تعيين حكم الشبهة، وأنه هل هو وجوب الاحتياط أو البراءة؟.

ومن الواضح أنَّ حكم الشريعة في حالة الشك هذه هو وجوب الفحص، لا البراءة قبل الفحص، وكلا هذين المطلبين مسلم عند الأصولي والإخباري، غاية الأمر، أنَّ الأصولي يدَّعي أنه فحص وانتهى إلى أنَّ حكم الشبهة عند الله والرَّسول هو البراءة، إذن، فالآية على كلِّ حال أجنبية عن محل الكلام:

ومن الآيات التي استدلت بها على وجوب الاحتياط، قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾^(١)، بدعوى أنَّ اتقاء الله حق تقاته، - أي غاية ما يتوقع من التقوى - لا يتحقق خارجاً إلا بترك الاقتحام في الشبهات البدوية، وإلا فلا يكون اتقاء لله حق تقاته.

وهذا الاستدلال غير تام، لأنَّ مادة الاتقاء تستبطن وجود حظر وعقاب، بحيث يحذر منه، والحذر فرع أن يكون هناك نحو حظر ومسؤولية في المرتبة السابقة، وإلا فمجرد احتمال الوقوع في تكليف مشكوك، - مؤمن عنه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو بدليل شرعي -، لا يكون الاقتحام فيه على خلاف الاتقاء، إذ لا ضرر ولا عقاب، إذن، فلا بدَّ من تطبيق الآية في مورد قد فرض تنجزه في المرتبة السابقة، وهذا خارج عما نحن فيه.

والخلاصة: هي أنَّ التقوى لا تنطبق على الاستدلال إلا بعد

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٢.

فرض حظر يتقوى ويحذر منه في الرتبة السابقة، إذن، فلا بد من افتراض تنجز التكليف والعقوبة في المرتبة السابقة على الأمر بالتقوى، ومعه: يكون مثل هذا الأمر إرشادياً، ولا يمكن أن ينقح بنفسه موضوع التقوى.

ومن جملة الآيات التي استدل بها على وجوب الاحتياط، قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١).

وهذه الآية، لا يمكن الاستدلال لها، لأنَّ كلاً من القائلين: بالبراءة والاحتياط لو أرادوا أن يفتوا بالإباحة الواقعية، أو الحرمة الواقعية، لكان ذلك حراماً، وكل منهما لو أفتى بالإباحة الظاهرية، أو الوجوب الظاهري، فإن استند إلى دليل كان معذوراً، وإلا فلا يكون معذوراً، ومن الواضح أنَّ كلاً من الفريقين قد استند في مدَّعاه إلى دليل من الكتاب، أو السُّنة، أو العقل، فإن كان من الكتاب والسُّنة، إذن، قد نسب إلى المولى قولاً يعلم به، وإن كان الدليل عقلياً، إذن، لم ينسب إلى المولى شيئاً، وإنَّما نسبه إلى العقل، وهو قاطع بأنَّ العقل يدرك ذلك.

والخلاصة: هي أنَّ هذا من أضعف ما استدل به على وجوب الاحتياط، إذ لا شك عند الإخباري والأصولي في حرمة إسناد الحكم الواقعي في موارد الشبهة، وإلا فكما يحرم إسناد الإباحة كذلك يحرم إسناد الحرمة الواقعية، وأمَّا لو أفتى بالإباحة الظاهرية فهو إفتاء بعلم يستند فيه الأصول إلى الأدلة الشرعية، بينما الإفتاء بالبراءة - على القول بها - فهو إفتاء ليس مسنداً إلى الشارع، وإنَّما هو مسند إلى

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

العقل بالوظيفة الفعلية العملية عقلاً عند الشك، لأنّه قاطع بأنّ العقل يدرك ذلك.

هذا تمام الكلام فيما استدل به من الكتاب، وقد ظهر أنّه لا دلالة في الكتاب على وجوب الاحتياط.

الاستدلال بالسُّنَّة على الاحتياط

وقد استدل الإخباريون بالسُّنَّة على وجوب الاحتياط في الشُّبهات التحريمية، وذلك من خلال عدَّة طوائف منها، ونحن وإن كنَّا لم نجد في هذه الطوائف حديثاً تام السند يمكن أن يُستفاد منه وجوب الاحتياط، إلَّا أنَّنا نفصل الحديث عنها ونستعرضها من خلال تصنيفها إلى طوائف.

الطائفة الأولى: وغاية ما تدلُّ عليه إنَّما هو الترغيب في الاحتياط، من دون أن يستشم منها رائحة الإلزام به بوجه من الوجوه، وهي عدَّة روايات.

الرواية الأولى: وهي، ما أرسل عن الصَّادق عليه السلام قال: «من اتقى الشُّبهات فقد استبرأ لدينه»^(١).

وهذه الرواية لا إشكال في أنَّ لسانها لسان ترغيب، وأمَّا أنَّ الاستبراء للَّذين واجب أو مستحب؟ فالرواية لم تتكفل ببيان ذلك، فإنَّ مجرد معرفة أنَّ اتقاء الشُّبهات استبراء للَّذين لا يثبت وجوب الاتقاء.

الرواية الثانية: ما في أمالي ابن الشيخ الطوسي بسند ينتهي إلى

(١) جامع أحاديث الشيعة: البروجردي، ج ٤١، ص ٣٣١. وفي الوسائل عن النبي صلى الله عليه وآله، ج ١٨، باب ١٢، ص ١٢٧.

الإمام الرضا عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد في جملة من وصاياه له: «يا كميل، أخوك دينك، فاحتط لدينك بما شئت»^(١).

فهنا أمر الاحتياط، إلا أنه ليس له ظهور في الوجوب، وذلك بقرينة تعليق مقدار الاحتياط على مشيئة المكلف، ولا يعقل أن يكون الواجب موكولاً أمره إلى المكلف، من حيث الزيادة والنقصان لو كان واجباً، إذ معنى الاحتياط لغة هو، أخذ الحيطة والاهتمام وبذل العناية، إذن، فكأنه يريد أن يقول له: «إن دينك جدير بك يستحق منك أن تهتم به»، وعلى أي حال، لا أقل من إجماله، فلا يصلح للاستدلال.

الرواية الثالثة: هي ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أورع الناس من وقف عند الشبهة»^(٢).

وهذا الحديث لا دليل فيه على الوجوب، بل غاية ما يريد قوله: هو أن الأورعية تحصل بالوقوف عند الشبهة، ومن لم يقف عند الشبهة ولكن يقف عند الحرام يكون أقل أورعية، وأين هذا من المدعى الذي هو وجوب الاحتياط.

ومثلها كثير من الروايات بنفس المضمون ليس فيها شيء من الإلزام لو سلم أنها واردة في محل الكلام، مع أنه غير مسلم.

الطائفة الثانية: وهذه الطائفة يمكن أن يقال: بأنها أجنبية عن محل الكلام، وإنما هي واردة في مقام بيان وجوب تحكيم الأئمة عليه السلام.

(١) الوسائل، ج ١٨، ب ١٢، ج ٤١، ص ١٢٣.

(٢) الوسائل، ج ١٨، ب ١٢ من صفات القاضي، ص ١١٨، ح ٢٤، ص ١٢١، ح ٣٣.

والرجوع إليهم، فهي تأمر بالتثبت والتريث ولزوم مراجعة الأئمة عليهم السلام وعدم الاعتماد على البدائل التي كانت مطروحة آنذاك من الرجوع إلى الأقيسة والاستحسانات ونحوها من أخبار الآحاد في مقابل أخبار الحجج عليهم السلام، وهذا المضمون أجنبي عن محل النزاع، لأنه متفق عليه بين الإخباريين والأصوليين، إذ ليس الكلام في الرجوع إلى البراءة قبل مراجعة الأئمة عليهم السلام، بل إنما يكون ذلك بعد است فراغ الوسع وبذل الجهد في مراجعة الأئمة عليهم السلام.

ومن جملة الروايات التي تؤدّي هذا المضمون: خبر حمزة بن طيار^(١)، فإنه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه، حتّى إذا بلغ موضعاً منها قال له: «كف واسكت»، ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا الكف عنه والتثبت، والرد إلى أئمة الهدى حتّى يحملوكم فيه على القصد، ويجلّوا عنكم فيه العمى، ويعرفوكم فيه الحق»، قال الله تعالى: ﴿فَسَلُّوا أَعْيُنَ الَّذِينَ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

الطائفة الثالثة: وهي ناطرة إلى حال وجود الإمام عليه السلام والتمكّن من مراجعته، ومن الواضح أنّه إذا ثبت بهذه الطائفة وجوب الاحتياط، فإنّه لا يمكن التعدّي منه إلى مورد لا يمكن فيه مراجعة الإمام عليه السلام، إذ من الواضح أنّه في صورة التمكن فيها من مراجعة الإمام عليه السلام لا بدّ من الرجوع إليه، لأنّه بالرجوع هذا يتمكّن من التوصل إلى الحكم الواقعي، فلو فرض أنّه كان البراءة لما أضربنا ذلك، ومع عدم الرجوع، حينئذ لا تجري البراءة، لأنّ شرط جريانها هو اليأس من الظفر عند الفحص، فإثبات

(١) الوسائل، ج ١٨، ب ١٢ من صفات القاضي، ص ١١٢.

وجوب الاحتياط أمر مفروغ عنه في هذه الحالة، ولا يلزم منه إثبات وجوب الاحتياط على الإطلاق.

ومن هذا القبيل: مقبولة عمر بن حنظلة، حيث فرض فيها تعارض الروایتين، ثم ذكر المرجحات، حتى إذا تساوى المتعارضان، قال عليه السلام: «ارجئه حتى تلقى إمامك»، فإذا فرض أن الأمر بالإرجاء كان أمراً بالتوقف والاحتياط حتى يلقى إمامه، إذن، فهذا الكلام مسوق لحالة يتمكن فيها من لقاء الإمام عليه السلام، ومعه لا يكون الفاحص قد استفرغ وسعه، فلا بأس بالاحتياط في ذلك، وليس موردنا من هذا القبيل، وإنما هو مورد التمكن من لقاء الإمام عليه السلام.

الطائفة الرابعة: وهذه الطائفة قد سبقت مساق وجوب الفحص والتعلم، من قبيل ما ورد: «إنَّ العبد يحضر يوم القيامة، فيقال له: لماذا لم تعمل؟ فيقول: لم أكن أعلم، فيقال له، لماذا لم تتعلم؟»^(١). وهذا الوجوب أمر مفروغ عنه ومسلم فيه، وليس كلامنا في ذلك، بل كلامنا فيما لو فحص ولم يجد دليلاً، فهل يجب عليه الاحتياط؟ فهذه الرواية ساكتة عن ذلك، إذن، فهي غير مرتبطة بما نحن فيه.

الطائفة الخامسة: وهي مسوقة مساق تحريم القول بلا علم، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، ومن جملة ما يدلُّ على ذلك خبر زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لو أنَّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»^(٢). فهذه الرواية ناظرة إلى مطلب، هو أنه إذا جهل ينبغي أن يتوقف، لا أنه ينكر ويجحد، لأنَّ جحوده قول بلا علم.

(١) جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ب ١، من المقدمات، ح ٢٥، ٩٤، ط جديدة.

(٢) الوسائل، ج ١٨، ب ١٢، ص ١١٥، ح ١١.

وهذا اللسان ناظر إلى مرحلة القول والإسناد، لا إلى مرحلة العمل والتصرف، وبهذا يكون أجنبياً عن محل الكلام.

الطائفة السادسة: وهي ما دلَّ على حرمة الجري والحركة بلا علم، من قبيل ما روي عنهم عليه السلام: «من أنه «من هجم على أمر بغير علم جدع أنف نفسه»^(١).

إلا أنَّ هذه الروايات في مقام بيان مطلب لا إشكال فيه وهو، أنَّ أيَّ تصرف عملي للإنسان العاقل ينبغي أن ينتهي إلى اليقين، وهذا أمر لا إشكال فيه، والأصولي يدَّعي أنَّه حينما يجري البراءة، أنَّه على يقين منها، لا أنَّه هجم على أمر بغير علم، لأنَّه قد قام لديه الدليل على جريان البراءة.

الطائفة السابعة: هي الروايات التي لم يؤخذ في موضوعها عنوان الشك والاشتباه في التكليف، من قبيل لسان: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»^(٢)، فهي كما ترى قد أخذ في موضوعها عنوان الريب.

ومن الواضح أنَّ هذا العنوان كما يمكن أن يُضاف إلى التكليف، فإنَّه يمكن أن يضاف إلى الأشياء الخارجية.

ولعلَّ الرواية في مقام بيان نصح إرشادي للعقلاء، وليس فيها إشعار بأنَّها ناظرة إلى التكليف، وحينئذٍ، أين هذا من وجوب الاحتياط المدَّعى في المقام.

الطائفة الثامنة: وهي روايات دلَّت على وجوب الاحتياط في

(١) أصول الكافي، ج ١، ص ٢٧، ح ٢٩.

(٢) الرسائل، ج ١٨، ب ١٢، ص ١٢٢، ح ٣٨، ص ١٢٧، ح ٥٥.

موارد خاصة يقتصر فيه عليها، ولا يكون قاعدة عامة، ولا يكون احتياطاً بالمعنى المبحوث عنه، ومن جملة هذه الروايات، ما ورد في كتاب الإمام علي عليه السلام إلى واليه على البصرة عثمان بن حنيف بعد أن بلغه أنه استجاب لدعوة إلى وليمة مهمة، فبعث إليه كتاباً يزجره فيه عن ذلك، يقول له فيه: «أمّا بعد؛ يا ابن حنيف، فقد بلغني أنّ رجلاً من فتية أهل البصرة دعاك إلى مأدبة، فأسرعت إليها تُسْتَطَاب لك الألوان، وتُنْقَل إليك الجفان، وما ظننت أنّك تجيب إلى طعام قوم عائلهم مجفو، وغنيهم مدعو، فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضّم، فما اشتبه عليك علمه فالفظه، وما أيقنت بطيب وجوهه فتل منه».

وهنا ليس المقصود من الاشتباه ما يكون شبهة في الحكم الشرعي الأولي، أي في كونه مغضوباً مثلاً أو غيره حتّى يكون من الشبهات البدوية، وإنّما الاشتباه في نيّة المُعْطِي ودوافعه، فإن اطمأنت إلى دوافعه وكانت دوافع خير وتتجاوب مع تعاليم الإسلام، فلا بأس بأن تستجيب وتأكل منه، وإلّا فلو شككت في دوافعه التي دعت إلى هذه المأدبة التي دُعي إليها طبقة الأغنياء من دون الفقراء، فقطعاً هذه الدوافع لا تتجاوب مع روح الإسلام، فحينئذ لا تستجيب لها والفظه.

فهنا: التحريم تحريم واقعي أجنبي عن محل الكلام.

وقد يُقال: بأنّ هذا التحريم يختص بخصوص من كان يمثل الإسلام فقط، مثل الولاة والحكّام الذين يتولون أمور المسلمين، فأيضاً هذا أجنبي عن المطلوب.

ويمكن أن يُقال: بأنّ هذا التحريم صادر من الإمام عليه السلام باعتباره ولي أمر المسلمين، فهو تحريم حاكمي لا تحريم شرعي واقعي، لأنّ

الإمام عليه السلام له حق أن يحرم أو يوجب على المكلف ما لم يوجبه الشارع، ويدخل هذا تحت قوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، فإنَّ إطاعة أولي الأمر تكون في غير ما يكون واجباً وحراماً من قبل الشارع، وإلا كانت طاعة لله وللرسول لا إلى أولي الأمر، بل طاعة ولي الأمر تكون بترك أو فعل ما اقتضت المصلحة العامة الإلزام به من قبل ولي الأمر.

وعلى كل هذه الاحتمالات تكون هذه الطائفة أجنبية، وليست من باب الاحتياط في الشبهات البدوية.

ومن هذا القبيل أيضاً ممَّا استدل به: ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في كتابه^(١) إلى مالك الأشتر (رض) يقول فيه: «ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعينك في نفسك ممَّن لا تضيق به الأمور» إلى أن قال: «أوقفهم في الشبهات، وأخذهم بالحجج، وأقلهم تبرماً بمراجعة الخصم، وأصبرهم على تكشف الأمور، وأصرمهم عند اتضاح الحكم».

إلا أنَّ الاستدلال بذلك على وجوب الاحتياط غير تام.

أمَّا أولاً: فلأنَّ هذا الكلام الشريف منه عليه السلام لا يدلُّ بوجه من الوجوه على وجوب الوقوف عند الشبهة، وإنَّما يدلُّ على اشتراط ذلك في الحاكم، وكم فرق بين وجوب الشيء في نفسه، وبين اشتراطه في الحاكم، باعتبار عمق مسؤوليته، ولذلك فقد تحفظ الإسلام من ناحيته تحفظاً شديداً وشرط وضعه بشروط عديدة من الناحية الأخلاقية والنفسية، فأما أنَّ الإمام عليه السلام اشترط ذلك، فبملاك كونه مبلغاً

(١) الوسائل، ج ١٨، ب ١٢ من صفات القاضي، ص ١١٦، ح ١٨.

لأحكام الله، فيكون حينئذ شرطاً عاماً، أو بملاك كونه ولي الأمر، فيكون شرطاً حسيباً.

وثانياً: سوف يأتي أن الشبهة ليس معناها الاحتياط، بل بمعنى: عدم اتخاذ القرار في الشبهة ما لم يتضح الحال، وهذا مطلب يتخذه القائل: بالبراءة.

وثالثاً: نقول: من قال: إنه أريد بالشبهة هنا المعنى الأصولي - يعني: الشك في التكليف - بل لعله بمناسبات الحكم والموضوع يكون المقصود منها الشبهة في حل النزاع، بقرينة قوله ﴿وَأَخْذِهِم بِالْحُجَّةِ﴾.

وبهذا يتم الكلام في ثماني طوائف استدل بها على وجوب الاحتياط، وقد تبين أن لا شيء منها يدل على ذلك.

وهناك ثلاث طوائف أخرى من الروايات، عزلناها عن الطوائف الثمانية المتقدمة، لأنها أحسن حالاً في الدلالة على المطلوب.

الطائفة الأولى: هي ما كانت بلسان: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وتركك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه»^(١).

وقد وردت في جملة من الروايات^(٢)، واستدل بها علماؤنا على وجوب الاحتياط، بدعوى: أنه يُستفاد من هذا، أن الاقتحام في الشبهة البدوية يكون مساوفاً للهلكة، وهذا لا يكون إلا مع فرض وجوب الاحتياط.

(١) الكافي: الكليني، ج ١، ص ٥٠، ح ٩، المحاسن، ص ٢١٥، ح ١٠٢.

(٢) الوسائل، ج ١٨، ص ١١٥، ح ١٣.

ولكن لا بدّ من التأمل في فقرات هذه الرواية، ولا نتلقاها على أساس ما عندنا من الاصطلاحات الأصولية، بل أن نرجع إلى المفاهيم العرفية والمداليل اللغوية.

فأولاً: نأخذ كلمة «الوقوف»، التي هي في مقابل «الاقتحام»، فهنا، المستدل يقول: بأن معناها: ترك العمل والإحجام عنه.

ولكن هذا المطلوب ليس واضحاً، لأنّ الوقوف الذي يقابل الاقتحام لا ينبغي حمله على هذا المعنى، لأنّ «الاقتحام» معناه: الإقدام بلا تروٍّ وتمهّل، و«الوقوف المقابل له»، بقرينة التقابل، يكون عبارة عن أن يقف وقوف التأمل والتروي والتريث في مقابل أن يقتحم، لا أنّه يترك العمل نهائياً، فإنّ مثل هذا ليس وقوفاً، بل معناه: رجوعاً، وحينئذ يكون المعنى: إنّ التروي والتأمل والتريث عند الشبهة خير من الاقتحام بدونه، وهذا معنى متفق عليه عند جميع العلماء حتّى بما فيهم من يقول: بالبراءة، وحينئذ، فلا دلالة في الرواية على وجوب الاحتياط.

وثانياً: نأتي إلى كلمة «الشبهة» في كتبنا الأصولية: حيث اعتدنا أن نعبر ونسمي الشك شبهة، فنقول: شبهة موضوعية، أو شبهة حكمية، أو شبهة وجوبية، أو شبهة تحريمية، ونقصد بذلك الشك، إلّا أنّ أصل الشبهة لغة هو المثل والنظير، ومنه انتزع الشك، باعتبار أنّه يظهر طرفين على نحو متماثل ومتساوٍ، ولهذا عبّر عن الشك بالشبهة، والروايات التي وردت فيها كلمة الشبهة يستنتج منها أنّ الشبهة كانت تستعمل في كلماتهم ﷺ بالمعنى اللغوي، أي التشابه والتماثل في موارد بيان أنّ المورد شبيه الحق بحسب ظاهره، ولكن باطنه ضلالة وانحراف.

وقد ورد في وصية أمير المؤمنين لولده الإمام الحسن عليه السلام:
 «وإنما سميت الشبهة شبهة، لأنها تشبه الحق، وأمّا أولياء الله
 فضياؤهم فيها اليقين، ودليلهم سمت الهدى، وأمّا أعداء الله فدعاؤهم
 فيها الضلال، ودليلهم العمى»^(١).

وفي بعض الروايات، ورد أنّ الشبهات من الشيطان، كما عن
 الإمام الباقر عليه السلام، أنّه قال: قال جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله: «أيّها النّاس
 حلالي حلال إلى يوم القيامة، وحرامي حرام إلى يوم القيامة، ألا وقد
 بيّنها الله تعالى في الكتاب، وبيّنتهما في سنّتي وفي سيرتي، وبينهما
 شبهات من الشّيطان وبدع بعدي، فمن تركها صلح له أمر دينه
 وصلحت له مروءته وعرضه»^(٢).

وهذا يؤيد استعمالهم عليهم السلام الشبهة في أنّها الأطروحة التي باطنها
 الضلال، وظاهرها الحق والمشروعية، لأنّ كَوْن الشك من الشّيطان لا
 معنى له عرفاً.

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام، قال: قال جدّي رسول الله صلى الله عليه وآله
 لأبي ذر (رض): «يا أبا ذر، إنّ المتقين الذين يتقون الله من الشيء
 الذي لا يتقى منه خوفاً من الدخول في الشبهة»^(٣).

وهنا تراه عليه السلام قد ساق الشبهات مساق البدع، وذكر أنّها بعده،
 كما في رواية الإمام الباقر عليه السلام عنه عليه السلام، إذن، فهذه الروايات وأمثالها
 ممّا يوجب الاطمئنان في أنّ الشبهة في كلمات الأئمّة عليهم السلام لم تكن

(١) الوسائل، ج ١٨، ب ١٢، ص ١١٧، ح ٢٠ في آخره.

(٢) كنز الفوائد، ص ١٦٤، ح ٦. الوسائل، ج ٤٧، ص ١٢٤.

(٣) جامع أحاديث الشيعة، ج ١، ب ٨، ص ٣٣٣ ح ٣٧، نقلاً عن الكافي والمحاسن.

تستعمل بالمعنى الأصولي، أي «الشك»، بل كانت تستعمل بمعنى رائج، وهو البدعة، أو الأطروحة التي باطنها باطل، وظاهرها يشبه الحق.

وحينئذٍ، يكون معنى - «الوقوف عند الشبهة خير من اقتحام الهلكة» -: أي الوقوف عند قضية يبدو على ظاهرها علامات الشريعة، ولكن يعرف بالقرائن أنَّ باطنها باطل وضلال، وحينئذٍ وفي مثل هذه الحال، إذا اخترت الوقوف يكون أفضل من الاقتحام، إذ لو اقتحمت لعلَّك تقع في الهلكة فتهلك، إذن، فهذه نصيحة للمسلمين بأنَّ كل أطروحة عليها ثوب ظاهري من الشريعة، ولكن توجد أمارات ودلائل على أنَّها ضلال وباطل، فلا تسرعوا في الدخول فيها، بل لا بدَّ لكم من التأمل حتَّى يتضح الحق لكم، إذن، فهذا اللسان أجنبي عن بحث وجوب الاحتياط عند الشك في التكليف.

اعتراض على الاستدلال بروايات الوقوف عند الشبهة

وقد اعترض المحققون الأصوليون من أصحابنا على الاستدلال بروايات «الوقوف عند الشبهة»، بعد أن حملوا الشبهة في هذه الطائفة على ما يناسب أنسهم الذهني بالمصطلحات الأصولية.

وحاصل ما أفادوه: هو أنَّ هذه الطائفة وإن كانت تأمر بالوقوف عند الشبهة، كما في قوله: «قف عند الشبهة»، فإنَّ قوله هذا لو بقي وحده من غير تعليل بقوله: «خير من الاقتحام في الهلكة» لأمكن أن يُستفاد من ذلك وجوب الاحتياط في كل ما يصدق عليه أنَّه شبهة، ويتمسك بإطلاقه للشبهة البدوية، إلَّا أنَّه قد علَّل بما عرفت، وهذا التعليل يفترض أنَّ نكته الأمر بالوقوف هو تخليص الإنسان من الهلكة، وهذا يعني: أنَّ ثبوت الهلكة في الشبهة أمر مفروغ عن وجوده في المرتبة السابقة على الأمر بالوقوف، وهو ملاك الحكم، فيكون معرضة الشبهة للهلكة أمراً ثابتاً في المرتبة السابقة على جعل الحكم، فيكون إيجاب الاحتياط والأمر بالوقوف متفرعاً على هذه الهلكة، وبناءً على ذلك: يستحيل الأمر بالوقوف مولوياً بداعي تنجيز الواقع وتحمله على عهدة المكلف، لأنَّ الأمر المولوي الطريقي الذي يكون منجزاً للواقع، إنما هو ذاك الأمر الذي تكون الهلكة من تبعاته ومن آثاره المترتبة عليه، بينما الأمر في المقام على العكس من ذلك، إذ

فرض العقاب أمرٌ مفروغٌ عنه قبل الأمر بالوقوف، إذن، لا بد من سلخ الأمر بالوقوف عن المولوية، وحمله على الإرشاد إلى التحذر عن الهلكة المفروضة في المرتبة السابقة، فيختص بخصوص تلك الموارد التي وجد فيها الهلكة، فكأنَّ الأمر بالوقوف في طول تصحيح الهلكة بدليل آخر، ولا يمكن أن يكون هو مصحح الهلكة، لأنه أخذ في مرتبة علة الأمر بالوقوف، ومن الواضح أن الهلكة في المرتبة السابقة على هذا يحتاج إثباتها في الشبهة البدوية إلى دليل، ونحن في مقام الفحص عن هذا الدليل.

والحاصل: هو أنَّ هذه الطائفة من الروايات افترضت ثبوت الهلكة في المرتبة السابقة على الأمر بالتوقف، فتكون إرشاداً إلى حكم العقل بلزوم تجنب الهلكة المحتملة، ولا يمكن أن يكون هذا الأمر مولوياً، لأنَّ الأمر المولوي لا يعلل بالوقوع في الهلكة المحتملة والثابتة في المرتبة السابقة على الأمر، ومعه: فتختص هذه الطائفة بالموارد التي يكون الحكم منجزاً فيها، كما هو الحال في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي أو قبل الفحص، وأمَّا الشبهة البدوية بعد الفحص فلا احتمال للهلكة فيها، لقبح العقاب بلا بيان.

وأجيب عن اعتراض المحققين من عنمائنا: بأنَّه وإن كان لا يُعقل أن يكون الأمر بالاحتياط أمراً مولوياً طريقياً، لأنَّه عللَّ بالهلكة، ولكن الأمر أو الحكم الواقع على موضوع المعلل بعلة، ظاهر عرفاً في أنَّ هذا الموضوع تنوَّفر فيه العلة، ويكون هذا الخطاب المتكفل للحكم المعلل الوارد على موضوع، دالاً على أنَّ العلة موجودة في تمام أفراد ذلك الموضوع.

وتوضيحه: هو أنَّ المولى تارة يقول: «لا تأكل كل الرمان إذا

كان حامضاً»، فإنَّه من الواضح أنَّ هذا الخطاب لا يدلُّ على أنَّ كل رمان حامض، لأنَّه صاغ العلة بصياغة التعليق.

وأخرى يقول: «لا تأكل الرمان لأنَّه حامض»، فهذا يدلُّ بظاهره على فعلية الحكم المعلَّل بفعلية علته، وهي «الحموضة»، لأنَّه صاغها بصياغة التنجيز، إذن، يدلُّ على أنَّ كل رمان هو حامض، وحينئذ يكون لهذا الخطاب مدلولان، أحدهما: مطابقي، وهو فعلية حرمة أكل كل رمان، والآخر: التزامي، وهو فعلية مناط هذه الحرمة وهو «الحموضة».

ومحل الكلام من قبيل الثاني، حيث يقول: «قف عند الشبهة، فإنَّ الوقوف عند الشبهة خير من اقتحام الهلكة»، فظاهر الخطاب فعلية الحكم المعلَّل، ويستلزم بالدلالة الالتزامية فعلية العلية وهي الهلكة، وحيث لا تكون الهلكة إلَّا مع وجوب الاحتياط، إذن، يستكشف من هذا الخطاب بالدلالة الالتزامية وجوب الاحتياط، فيثبت المطلوب.

وقد دُفع ما أورد على اعتراض المحققين من علمائنا فقيـل: إنَّ وجوب الاحتياط بوجوده الواقعي ليس منشأً للهلكة، وليس ملزوماً لها، وإنَّما يكون كذلك بوجوده الواصل، وإلَّا لو بقي واقعياً ولم يصل فليس حاله بأحسن من حال الأحكام الواقعية التي لم تصل، ويجري في حقها قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فهل تريدون أن تثبتوا من فعلية الخطاب ومن دلالة الالتزامية، ذات وجوب الاحتياط، أو الوجود الواصل؟، فإن كان الأول، فهذا ليس منشأً للهلكة، لأنَّ ذات وجوب الاحتياط لا يترتب عليه العقاب ما لم يصل، وإن كان الثاني وتقولون: بأنَّ وجوب الاحتياط واصل في المرتبة السابقة على الخطاب، إذن، هذا رجوع إلى دليل آخر.

وهذا غير صحيح، لأنَّ المفروض أننا نريد أن نستدل على وجوب الاحتياط بهذا الدليل، لا بدليل آخر.

والحاصل: هو أنَّ كلاً من الجواب وأصل المناقشة غير صحيح.

أمَّا الجواب فلأنَّه يخرج القضية عن كونها قضية حقيقية إلى كونها قضية خارجية، أي كونها ناظرة إلى حكم شرعي خارجي، وهو إيجاب الاحتياط المجعول شرعاً في موارد الشبهة البدوية أو مطلقاً، وهذا خلاف الظاهر الأولي في الخطابات.

وأمَّا أصل المناقشة، فهي غير تامة أيضاً لا مبنى ولا بناء.

أمَّا مبنى، فلإنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل العقل يحكم بالهلكة واستحقاق العقوبة في موارد اقتحام الشبهة البدوية من دون مؤمن شرعي كما عرفت سابقاً.

وأمَّا بناء، فلأنَّنا حتَّى لو سلَّمنا بالقاعدة، فلا ينبغي الإشكال بأنَّ من السنة بيان الحكم المولوي الإلزامي هو ذكر العقاب والهلكة المترتبة على الاقتحام في الشبهة، ومثل هذا كثير في أدلَّة الأحكام الواقعية، فضلاً عن الظاهرية والتي يكون الحكم الواقعي محفوظاً في موردها كما تقدَّم في محله.

ثمَّ دفع ما أورد على اعتراض علمائنا فقيل: بأنَّ ترتب الهلكة والعقاب فرع وصول التكليف وإيجاب الاحتياط، فلا يكفي ثبوته واقعاً، فإن فرض إرادة إيصاله بنفس هذا البيان، لزم الدور، وإن فرض وصوله في المرتبة السابقة وكوَّن هذا البيان إرشاداً إلى ذلك،

إذن، كفى هذا الخطاب الواصل في إثبات الاحتياط من دون حاجة إلى مثل هذه الروايات.

ثمَّ إنه أجيب على ذلك من قبل الموردين على المحققين على هذا الدفع: بأننا نستكشف من هذه الروايات بالمطابقة ثبوت الهلكة بالفعل في اقتحام الشبهة لمن كان يخاطبه الإمام عليه السلام بالالتزام وصول وجوب الاحتياط إليهم وتنجزه في حقهم، إذ من دونه لا يُعقل الهلكة بالنسبة إليهم، ثمَّ ثبت ذلك في حقنا من باب عدم احتمال الفرق، واشتراك جميع المكلفين بالأحكام.

وإن شئت قلت: إنَّ قوله عليه السلام: «قف عند الشبهة»، يدلُّ بالالتزام على وجوب احتياط واصل، ونستكشف ذلك من المخاطبين بهذا الخطاب.

وتوضيحه: هو أنَّ الإمام عليه السلام حينما وجه خطابه: «قف عند الشبهة» إلى أفراد معيّنين من أصحابه، نستكشف من فعلية الأمر بالوقوف بالنسبة إلى المخاطبين، وأيضاً نستكشف أنَّ الهلكة أيضاً فعلية، فيستكشف من ذلك وصول الاحتياط بالنسبة إليهم، ولا يقطع بعدم وصوله، إذ ولو لم يكن واصلًا فهو في معرض الوصول، لأنَّهم لو فحصوا عنه لوصلوا إليه باعتبار وجود الإمام عليه السلام، وكلَّما كان كذلك فهو بحكم الواصل، إذن، بالدلالة الالتزامية لهذا الخطاب نستكشف أنَّ وجوب الاحتياط كان واصلًا أو بحكم الواصل إليهم، فإذا ثبت ذلك بالنسبة إليهم، ثبتته إلى غيرهم، أي غير المخاطبين من جهة عدم احتمال وجود فرق بين المخاطبين به وبين غيرهم.

تعليقنا على الاستشكال على الدفع: هو أنَّ هذا الاستشكال إنَّما يتم فيما لو كانت القضية الصادرة من الإمام عليه السلام بالنسبة إلى أصحابه

المخاطبين قضية خارجية، وأمّا لو كانت قضية حقيقية فلا يتم، وذلك لأنّها لو كانت القضية حقيقية، فكأنّه قال: «كل مكلف لا بدّ أن يقف عند الشبهة»، وبما أنّ طبيعي المكلف قابل لأن ينقسم إلى من وصل إليه وجوب الاحتياط، ومن لم يصل إليه ذلك، فحينئذٍ لا بدّ من أخذ هذا القيد - أي قيد الوصول - بحكم العقل، لاستحالة الهلكة بالنسبة إلى من لم يصل إليه وجوب الاحتياط، فهذا مخصص عقلي من جملة المصاديق المتيقنة - أي متيقنة وصول وجوب الاحتياط في موارد الشك قبل الفحص، وأيضاً موارد العلم الإجمالي، وأمّا بالنسبة إلى الشبهات البدوية التي هي محل الكلام، فهي مشكوكة، إذن، فلا يمكن التمسك بالعام لنثبت وجوب الاحتياط، لأنّنا قد ذكرنا في بحث العام والخاص، أنّه في موارد جعل القضايا الحقيقية يتعدّر التمسك بالعام في مورد عدم إحراز وجود القيد، لأنّ الشبهة مصداقية، بخلافه فيما لو كانت القضايا على نحو القضية الخارجية واحتملنا أنّ القيد موجود في تمام الأفراد، فإنّه لا بأس بالتمسك بالعام وإن كانت الشبهة مصداقية، إذا كان القيد والخصوصية من شأن المولى أن يلتفت إليه في تمام الأفراد، ولكن بما أنّ الظاهر من الخطابات الصادرة من الأئمة عليهم السلام أنّها على نهج القضايا الحقيقية، فحينئذٍ لا يمكن التمسك بالعام، إذن، فلا يتم ما ذكر من الاستشكال على دفع المحققين من علمائنا على ما أورد عليهم.

وأمّا تعليقنا على استشكال المحققين من علمائنا، فهو أن يُقال: إنّ هذا الاستشكال خلاف الوجدان العرفي، حيث إنّ الوجدان العرفي يقضي بأنّ مثل هذا اللسان مستعمل كثيراً في مقام تنجيز الحكم الشرعي وإلقائه في عهدة المكلف، وهذا اللسان ليس مستعملاً فقط في مقام جعل الحكم الظاهري، بل هو مستعمل أيضاً في مقام جعل الحكم الواقعي.

فمثلاً: لو ألقى النظر على كتاب ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، لملاحظة الروايات التي بيّن فيها التحريم بلسان العقاب، فهذا لسان من السنة بيان الحكم الشرعي واقعياً أو ظاهرياً، وكم من تحريم واقعي بيّن بلسان أنه: «من فعل كذا كان عليه كذا من العقاب»، فهل حينئذٍ يستشكل ويُقال: إنَّ مثل هذا البيان لا يعقل أن يكون موصلاً إلى الحكم الواقعي لأنَّه قد فرض فيه العقاب، ولا يُعقل إلاّ بإيصال الحكم الواقعي بنفس بيان العقاب؟.

إذن، فهذه الشبهة وإن كان لها صورة من الناحية الفنية، إلاّ أنَّه لا بدّ من حلّها، لأنَّ عرقية هذا البيان لا شك فيها في مقام تداول أساليب العرف والمحاورة.

وبعد الفراغ عن عرقية هذا البيان يكون حلّها بأحد وجهين: فإن كانت القضية خارجية، كان حلّها بما تقدّم، وأمّا لو فرض أنَّ القضية حقيقية، فلا يكون وجوب الاحتياط كافياً لإيجاد الهلكة وتصحيحها على ما عرفت، فالبيان الذي أجريناه في القضية الخارجية لا يأتي في القضية الحقيقية.

ولكن هنا نقول: بأنَّه يوجد قيد مستتر، فهذا الخطاب وإن كان ظاهراً في الفعلية، ولكن يوجد قيد مستتر في المقام، وهذا القيد المستتر ليس هو ما يريد إبرازه صاحب الاستشكال، وهو أنَّه إذا وصل خطاب: «قف عند الشبهة»، إذن، يكون قد وصل وجوب الاحتياط، إذ إنَّ هذا من توضيح الواضحات، لأنَّه لا إشكال في أنَّ كل من يصل إليه وجوب الاحتياط يقف عند الشبهة، فلو كان القيد المستتر عبارة عن وصول وجوب الاحتياط، للزم إخراج هذا البيان عن كونه بياناً لوجوب الاحتياط، مع أنَّنا بيّنا أنَّ هذا الأسلوب بيان عرفي لوجوب

الاحتياط بنفسه، وكذلك الأمر في روايات عقاب الأعمال، فحينما يُقال مثلاً: «من استغاب مؤمناً كان عليه كذا من الأوزار يوم القيامة»، فهذا بنفسه بيان عرفي للتحريم، لا أنه يراد أن يُقال: إذا وصل حرمة الغيبة بدليل فحينئذٍ إذا استغبت بعد الوصول كان عليك كذا من الأوزار، فليس الأمر كذلك، بل هذا بيان بنفسه، وهو أسلوب عرفي لإيصال الحرمة، فلا بدّ إذن، من تصوير هذا القيد المستتر بنحو بحيث يحافظ على كَوْن هذا البيان بياناً للحرمة وإيضالاً للحرمة، وذلك بأن يُقال: إنَّ مرجع هذا البيان لباً إلى قضية شرطية حاصلها: أنه إذا وصلك حكم الشبهة، أي إذا وصلك حكمها الظاهري فلا بدّ من الوقوف، وإلا هلك، وإذا وصلك الحكم الواقعي للغيبة، فلا بدّ لك من الاجتناب، وإلا كان عليك كذا من الأوزار، فهنا الشرط هو «إذا وصلك حكم الغيبة أو الشبهة»، أمّا حكم الشبهة والغيبة، فإنه يعرف من الجزاء، أن هذا الذي سوف يصل هو منجز، وهو تكليف إلزامي، إذن، من الواضح أن الشبهة لو كان حكمها الترخيص والإباحة، إذن، لما ترتب على ذلك الهلكة، فهل تصدق هذه القضية الشرطية؟ فهنا على قول القائلين: بالبراءة يصدق أن يُقال: «لو وصلك حكم الشبهة لكان في اقتحامها هلاك»، وهذه القضية كاذبة على القول: بالبراءة، إذ على القول: بالبراءة، حكم الشبهة هو الحلية، «كل شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»، فلو وصله حكم الشبهة لما ترتبت عليه الهلكة.

لكن هذه القضية الشرطية صادقة على تقدير القول: بوجوب الاحتياط، لو وصله حكم الشبهة لكان منجزاً ومستتبعاً للهلكة بالاقتحام.

إذن، فمن ناحية تحليلية، روح هذا البيان يرجع إلى قضية شرطية

حاصلها: أنه «لو وصلك حكم الشبهة لكان كذا يترتب عليه من العقاب»، والغرض من هذه القضية الشرطية إيصال حكم الشبهة.

إذن، فهذا التخريج ينقح أن مثل هذا البيان قابل لأن يصل به وجوب الاحتياط، كما يصل الحكم الواقعي بحرمة الغيبة، بالروايات الدالة على عقاب الأعمال.

إذن، هذا الإشكال لا يمكن التعويل عليه، وإنما التعويل على ما ذكرناه في مقام الاستشكال في دلالة هذه الرواية وأمثالها، مضافاً إلى ضعف السند في كثير من الروايات.

هذا كله مضافاً إلى أن هذا الاعتراض الذي وجهه المشهور في المقام، مبني على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، حيث يبين أن الهلكة لا تتم إلا بعد وصول وجوب الاحتياط، وحينئذٍ، بناءً على هذا تتجه صورة هذا الكلام بأن يُقال: بأن الأمر بالوقوف عند الشبهة هنا، هو في طول الهلكة، فلا يعقل أن يكون هو منشأ الهلكة.

ولكن بناءً على ما اخترناه من إنكار البراءة العقلية - «قاعدة قبح العقاب بلا بيان» -، إذن، الشبهة في نفسها لو خليت وطبعها، فهي مورد للهلكة، لأنَّ العقل يحكم بسعة دائرة حق الطاعة والمولوية حتَّى في موارد المحتملات، وإنما ترتفع الهلكة بجعل الشارع للبراءة، فإذا صدر من الشارع بيان يؤكد فعلية الهلكة، فهذا يدلُّ على أنَّ الشارع لم يجعل البراءة، وهذا اللسان كافٍ في نفي البراءة، بناءً على ما هو المختار، من أنَّ القاعدة العقلية تقضي بوجوب الاحتياط.

الطائفة الثانية: أخبار التثليث، وما عثرنا عليه منها ثلاث روايات كلها ضعيفة السند رغم ما قيل من استفاضتها.

الرواية الأولى: هي رواية الفقيه بسنده عن جميل بن صالح «غير الموثق»^(١)، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، أنه قال: الأمور ثلاثة: أمر بين لك رشده فاتبعه، وأمر بين لك غيّه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله سبحانه وتعالى.

وقد استدل بهذه الرواية على المقصود، أي على وجوب الاحتياط بدعوى: أن هذا التثليث يقضي تصنيف الأشياء إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: هو أمر بين رشده، يعني: يُقطع بعدم حرمة.

القسم الثاني: هو أمر بين غيّه، أي أنه يقطع بحرمة.

القسم الثالث: هو أمر بين هذا وذاك، مشتبّه.

حيثُ: في هذا القسم الأول نراه قد أمره بالإقدام، وفي القسم الثاني نراه قد أمره بالاجتناب، وفي القسم الثالث نراه قد أمره بالرد إلى الله تعالى، وهذا الرد مساوق للتوقف الذي يستبطن الاحتياط.

إلا أن هذا الاستدلال محل للإشكال من وجوه:

الوجه الأول: هو أن الرواية لم تعبّر «أمر بين حليّته، أو أمر بين حرمة»، فلو كان التعبير بمثل هذا، لكان من المحتمل قوياً أن يُراد بالغى والرشد العقلي لا بمعنى الحرمة الشرعية، وعلى هذا الاحتمال تكون الرواية في مقام إمضاء المستقلات العقلية، والأمر بالرجوع في غير المستقلات العقلية إلى الشرعية، وعدم التعويل فيها على الحدس والاستحسان والظنون، فالأمر البين رشده، يعني: أن العقل يحكم بحسنه، والأمر البين غيّه، يعني: أن العقل يحكم بقبحه، وأمر اختلف

(١) الوسائل، ج ١٨، ب ١٢ من صفات القاضي، ص ١١٨، ح ٢٣.

فيه، يعني: أنه ليس للعقل الفطري السليم حكم قاطع في المقام، وإنما المسألة مسألة ظنون وحدوس وآراء شخصية: فلا بدّ من رده إلى الله تعالى.

إذن، فهذا الاحتمال إن لم يكن هو الأقرب في كلمتي «الرشد والغبي»، فلا أقل من أنه يكون موجباً لإجمال الرواية، وحينئذ تكون أجنبية عن محل الكلام.

وإن شئت قلت: إنّ الوارد في الرواية، عنوان «بيّن الرشد وبيّن الغبي»، وهذا العنوان إنّما يناسب المستقلات العقلية ومدركات العقل العملي، أي ما يكون رشداً وحسناً في قبال ما يكون ظلاماً وضلالة، ومعنى هذا: أنها تكون دالة على أن ما لا يدرك العقل العملي حسنه بشكل بيّن، لا يجوز أن نحكم فيه أذواقنا وظنوننا، وإنّما يجب أن نرد حكمه إلى الله ورسوله، ومعه تكون الرواية من أدلة النهي عن إعمال الرأي في الدين، ولا أقل من احتمال ذلك، ممّا يوجب إجمال الرواية، فتكون أجنبية عن محل الكلام.

الوجه الثاني: هو أنه لو سلّمنا بأن المراد من الرشد والغبي المعنى الشرعي، فحينئذ نقول: بأنه هنا جعل تقابلاً بين الأمر البيّن الرشد والبيّن الغبي، وبين الأمر المختلف فيه، بينما لا تقابل بالذات بين الوضوح والجلال الذي هو معنى: «بيّن الرشد وبيّن الغبي»، وبين الاختلاف، إذ قد يكون الشيء مختلفاً فيه مع أنه قد يكون بيّناً رشده أو غيّه عند أحد المتخاصمين، إذن، لا بدّ من إعمال عناية، إمّا بأن يحمل الاختلاف على كونه طريقاً وسبباً إلى غموض المطلب، حيث إنّ الاختلاف يكون سبباً للغموض والتشكيك، فبدلاً من أن يذكر الشك بنفسه يذكر بملاكه أو بالعكس، فنقول مثلاً: بيّن الرشد يحمل على أن المقصود منه، يعني: مجمع على رشده ومجمع على غيّه،

وإنما بُيِّنَ بلسان: «بَيَّن»، باعتبار أنَّ الإجماع يساوق البيان، ولا مرجح لإعمال العناية بالترتيب الأول على الثاني، ولو أعملناها على الترتيب الثاني، لكان معناها: «أمر مجمع على حليته ورشده فاتبعه، وأمر مجمع على حرمة فاجتنبه، وأمر اختلف فيه المسلمون فرده إلى الله تعالى»، وحينئذ يكون مفادها مسوقاً لجعل الحجية للإجماع، وتكون الرواية أجنبية عن محل الكلام.

وبتعبير آخر: احتمال أن يكون المراد من «بَيَّن الرشد، وبَيَّن الغي»، هو المجمع على صحته والمجمع على بطلانه أو حرمة، وذلك بقرينة جعل القسم الثالث أنَّه ما اختلف فيه لا ما شك فيه، فإنَّ المختلف فيه قد يكون بين الرشد أو الغي لدى الإنسان.

والحاصل: هو أنَّه كما يمكن حمل المختلف فيه على المشكوك، كذلك يمكن جعله قرينة على إرادة البَيِّن إثباتاً، أي المجمع عليه من الفريقين، إذن، فيكون النظر فيه إلى لزوم الأخذ بما هو مجمع عليه وترك المختلف فيه، وهذا إن لم يكن هو الظاهر، فلا أقل من احتماله، ومعه تكون الرواية أجنبية عن محل الكلام.

الوجه الثالث: هو أنَّه لو فرضنا أنَّ الاختلاف بمعنى: الشك، فحينئذ نقول: بأنَّ هذا اللُّسان تحكم عليه أدلة البراءة بأيِّ لسان كانت، وذلك باعتبار أنَّه لم يقل: «بَيَّن حرمة وبَيَّن حليته»، وإنَّما قال: «بَيَّن رشده، وبَيَّن غيّه»، ومن الواضح حينئذ - حتَّى بعد حمل الرشد على المعنى الشرعي وكذلك الغي - يكون الإقدام على ارتكاب الشبهة استناداً إلى البراءة المجعولة من قبل الشارع إقداماً على أمر بَيَّن رشده، وليس إقداماً على الشُّبهات، لأنَّه قد أخذ بالرخصة الصادرة من قبل المولى تعالى، والرشد عبارة عن العمل الواقع بالنحو

المناسب، ومن الواضح أنه كما أن ارتكاب المباح الواقعي بيّن
 رُشده، كذلك ارتكاب المباح الظاهري الذي رُخص به الشارع أيضاً
 بيّن رُشده، وهذا سلوك رشيد، فلا يبقى تحت العنوان الثالث إلا
 الشُّبهات التي لم يَقم دليل شرعي فيها، من قبيل الشُّبهات المقرونة
 بالعلم الإجمالي، أو في أصول الدِّين التي يجب فيها الفحص على
 كلِّ حال، أو في الشُّبهات قبل الفحص، وأمّا الشُّبهات البدوية
 التكاليفية بعد الفحص، فإنّها تخرج عن العنوان الثالث، وتدخل تحت
 العنوان الأول ببركة دليل البراءة.

والحاصل: هو أنه لو افترضنا إرادة المشكوك من المختلف فيه،
 فإنّه مع ذلك نقول: بأنّ الشك لا بدّ وأن يضاف إلى ما أضيف إليه
 التّبين، وهو «الغي والرشد»، وحينئذ يكون المعنى: أنّ ما يشك في
 أنّه رُشد أو غيٌّ: لا بدّ وأن يجتنب، لا ما يشك في حرمة وحليته.

ومن الواضح أنّ أدلة السّراء، حتّى العقلية، لو تَمَّت كبراهها
 سوف تكون واردة على هذا العنوان، إذ تجعل ارتكاب الشبهة بيّن
 الرُشد، وإن بقي الحكم الواقعي مشكوكاً، فمثل هذا اللّسان لا يمكن
 أن نثبت به إيجاب الاحتياط شرعاً عند الأصولي، وإن كان الاحتياط
 هذا ثابتاً في مورد مدّعي الاحتياط.

الرواية الثانية: من طائفة التّليث: هي ما رواه النعمان بن بشير،
 وهو من الصحابة الذين انصرفوا عن الحق، ثم صار موالياً لبني أميّة.
 وهذه الرواية أساساً مأخوذة من كتب العامّة، وقد وجدت في
 كتبنا بإحدى صيغتين:

الصيغة الأولى: قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «حلال
 بيّن، وحرام بيّن، وبينهما شبهات لا يعلمها كثير من النّاس، فمن

اتقى الشُّبُهَات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشُّبُهَات وقع
في الحرام، كالراعي حول الحمى يوشك أن يقع فيه، ألا وإنَّ لكلَّ
ملك حمى، وحمى الله محارمه»^(١).

الصيغة الثانية: ذكرت بلسان: «إنَّ لكل ملك حمى، وحمى الله
حلاله وحرامه، والمشتبهات بين ذلك، كما لو أنَّ راعياً يرمى حول
الحمى لم تثبت غنمه أن تقع في الحمى، فدعوا الشُّبُهَات»^(٢).

وقد روى البخاري هذه الرواية بلسانين:

اللُّسَانُ الْأَوَّلُ: «الحلال بَيِّن، والحرام بَيِّن، وبينهما شُبُهَات لا
يعلمها كثير من النَّاسِ، فمن اتقى الشُّبُهَات استبرأ لدينه وعرضه، ومن
وقع في الشُّبُهَات كان كراخٍ يرمى حول الحمى يوشك أن يواقع، ألا
وإنَّ لكل ملك حمى، ألا وإنَّ حمى الله محارمه»^(٣).

اللُّسَانُ الثَّانِي: الحلال بَيِّن، والحرام بَيِّن، وبينهما أمور مشتبهة،
فمن ترك ما شبَّه عليه، «أو ما أشبه عليه»، من الإثم كان لما استُبين
أترك، ومن اجتراً على ما يشك فيه من الإثم، أو شك أن يقع فيما
استبان، والمعاصي حمى الله، ومن يرتع حول الحمى يوشك أن
يواقع»^(٤).

وقد رويت في مسند أحمد^(٥) بصيغة التنكير: «حلال بَيِّن، وحرام

(١) مستدرك الوسائل، ج ٣، ب ١٢ من صفات القاضي، ص ١٩٠، عن مرسله غوالي اللآلي عن
النعمان بن بشير.

(٢) الوسائل، ج ١٨، ب ١٢ من صفات القاضي، ص ١٢٢، ح ٤٠.

(٣) إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري، كتاب الإيمان، ب الحلال بَيِّن والحرام بَيِّن،
ص ١٤٢.

(٤) إرشاد الساري، كتاب البيوع، ص ٦، المطبعة الأميرية ١٣٠٤هـ.

(٥) مسند أحمد بن حنبل، ج ٤، ص ٢٧٥، طبعة المكتب الإسلامي المصورة.

بين، وشبهات بين ذلك، من ترك الشُّبهات فهو للحرام أترك، ومحارم الله حمى، فمن وقع حول الحمى كان قميناً أن يرتع فيه». ومثله لسان غوالي اللآلي.

وهذه الرواية بناءً على ما جاءت في مسند أحمد أو في غوالي اللآلي من كَوْن الحلال منكراً والحرام أيضاً، يمكن للقائلين: بوجوب الاحتياط الأخذ بها.

وأما بناءً على كونها معرفة كما في البخاري، فلا يمكنهم الاستدلال بها، لأنه حينئذ يكون ظاهر الحلال والحرام الاستيعاب لكل أفراد الحلال وأفراد الحرام، لأنَّ المفرد المعرّف بالألف واللام يفيد بالاستغراق، وهذا يكون معناه حينئذ: أنَّ الحلال في الشريعة لا غبار عليه وكذلك الحرام، وهذا ليس أمراً مستغرباً على فرض صحة الرواية، والشُّبهات حينئذ لا ينبغي أن تحمل على مشكوك الحلية والحرمة، إذ لو حملت على ذلك لكان خُلف الاستغراق في قوله: «الحلال بين»، فيكون هذا قرينة على أنَّ المقصود بالشبهة ليس معناها الأصولي، بمعنى: ما يشك في كونه حلالاً أو حراماً، بل تكون مأخوذة من المشابهة، أي إنَّ ما يشبه الحرام قد يُراد به المكروهات، فيكون، من حيث الروح بمثابة الحرام، ولكنه ليس بحرام، وهذه الشُّبهات الواقعة حول الحمى قريبة من الحرام، وبناءً على هذا، تكون الرواية أجنبية عن محل الكلام.

وأيضاً لو أخذنا بالصيغة التي وردت منكراً، فإنَّه لا يمكن الاستدلال بها في المقام، لأنَّ المستدل على وجوب الاحتياط يريد أن يقول: إنَّ هناك حلالاً وحراماً، وهناك شيء يشك في كونه حلالاً أو حراماً، إذن، فهو يفترض أنَّ الشبهة داخلية في الحمى، بينما

الحديث لا يُستفاد منه ذلك، وإنما يُستفاد منه أنَّ الشبهة غير داخلية في الحمى بقرينة قوله: «إنَّه إذا حام حول الحمى أوشك أن يقع فيه»، وإلاَّ لو كانت الشبهة هي الحمى لما صحَّ هذا القول.

والحاصل: هو أنَّ الرواية، من حيث السند عامية، وإن كان قد نقلها في غوالي اللآلي من أصحابنا، لكنَّه نقلها مرسلَة عن رسول الله ﷺ، وفي كتب العامَّة نقلها البخاري بصيغتين؛ فهو تارة ينقلها بصيغة: «الحلال بيِّن والحرام بيِّن، وبينهما أمور مشتبهة، فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم لما استبان أترك، ومن اجتراً على ما يشك فيه من الإثم أوشك أن يواقع ما استبان، والمعاصي حمى الله، ومن يرتع حول الحمى يوشك أن يواقع».

وهو تارة أخرى ينقلها بصيغة: «الحلال بيِّن، والحرام بيِّن، وبينهما شبهات لا يعلمها كثير من النَّاس، فمن اتقى الشُّبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشُّبهات كان كراخٍ يرعى حول الحمى يوشك أن يواقع».

وقد ورد كل من الحلال والحرام في كلتا الروايتين معرَّفاً «بالألف واللام» المفيد للاستغراق، بينما نقلها أحمد في مسنده، فجاء فيها الحلال والحرام منكرًا، حيث ورد فيها: «حلال بيِّن، وحرام بيِّن، وشبهات بيِّن ذلك»، وبها استدل من يقول: بوجوب الاحتياط من علمائنا، فإنَّها أنسب بالاستدلال من صيغتي البخاري، لإمكان دعوى أنَّه إذا كان الحلال بيِّنًا والحرام بيِّنًا، إذن، فلا بدَّ وأن يُراد بالشبهة المعنى المتقدم من الطائفة الأولى، أي الالتباس بين الحق والباطل، أي موارد الضلالة ولبس الباطل ثوب الحق.

والحاصل: هو أنَّ الاستدلال بهذه الرواية غير تام، لا سنداً ولا دلالة.

أمَّا سنداً، فلما ألمحنا إليه وعرفته من فساد.

وأمَّا دلالة: فلأنَّها لا تدلُّ على ما يريده القائل: بوجوب الاحتياط في موارد الاشتباه والشك، لأنَّ مشكوك الحرمة عنده أيضاً يصبح حراماً، فالشُّبهات بما هي شبهات تكون داخلية في حمى الله، غاية أن اقتحام الشبهة حرام بالحرمة الظاهرية.

وقد عرفت سابقاً أنَّ إيجاب الاحتياط روحه، كما عرفت إبراز اهتمام المولى بالحرمان الواقعية في فرض الشك، ولكن ليس بملاك نفسي ليلزم توسعة دائرة الحمى للمشتبهات، بل تبقى دائرة الحمى للمحرمات البيّنة، وحينئذ يكون هذا التحذير من السنة إبراز اهتمام المولى بملاكاته الواقعية وإيجاب حفظها.

ومع هذا فليس هذا هو الوجه في الكلام، بل الوجه في عدم توافق لسان هذه الرواية وتقسيماتها مع مدعى من يقول بوجوب الاحتياط هو، أنَّ من يقول بوجوب الاحتياط يفترض أنَّ حمى الله هو المحرمات الواقعية، وأنَّ المشتبهات هي حول الحمى، فهي حريم الحمى، إذن، فمن يرتكب هذه المشتبهات يوشك أن يقع في الحرام الواقعي، وهذا هو معنى وجوب الاحتياط في مورد احتمال الحرمة الواقعية، بينما الرواية المزبورة تدلُّ على أنَّ الحمى هي المحرمات البيّنة، والمعاصي والمشتبهات إنَّما هي حول الحمى، فإذا ارتكبها المكلف يوشك أن يقع في الحمى، أي المعاصي والمحرمات البيّنة، أو فيما استبان منها بحسب تعبير نقل البخاري، وهذا مطلب صحيح، لأنَّ ارتكاب الشُّبهات إذا كان يؤدِّي إلى اقتحام المعاصي وجراً

المكلف على اقتحامها، فإنَّ ذلك يوجب بحكم العقل اجتنابها هذا
بوجوب الاجتناب سواء استظهرنا وجوب ذلك من الرواية أو لا.

الرواية الثالثة: من روايات التثليث هي، ما ورد في مقبولة
عمر بن حنظلة التي فرض فيها وجود روايتين متعارضتين، فشرع
الإمام عليه السلام في بيان المرجحات التي انتهت النوبة فيها إلى الترجيح
بالشهرة حيث أمر بالأخذ بالرواية المشهورة بتعليل أن المجمع عليه لا
ريب فيه، وطرح الشاذ، وبعدها قال: إنَّما الأمور ثلاثة، أمر بيّن
رشده فمتبع، «أو فيتبع»، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يرد
حكمه إلى الله تعالى، ثم استشهد بالحديث النبوي فقال: قال
رسول الله صلى الله عليه وآله «حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، فمن ترك
الشُّبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشُّبهات ارتكب المحرمات
وهلك من حيث لا يعلم».

فالرواية بدأت بتقديم المشهور على غير المشهور، وعُلِّلَ الإمام
ذلك، بأنَّ المجمع عليه لا ريب فيه.

وقد ذكرنا في بحث تعارض الأدلة، أنَّ الخبر الآخر الشاذ لا
يدخل بمجرد كون المجمع عليه لا ريب فيه فيما يكون مقطوع
البطلان، بل يدخل فيما فيه الريب، إذ لعلَّ الخلل فيها من غير جهة
السند، بل لأجل دلالتها، وبدلنا على ذلك، أنَّها لو كانت ممَّا يقطع
ببطلانه لما كان هناك حاجة للاستشهاد بحديث النبي صلى الله عليه وآله، إذ لا
يحتمل عاقل جواز العمل به بعد القطع ببطلانه، فالاستشهاد بقول
النبي صلى الله عليه وآله قرينة على ما ذكرنا، وعلى أنَّ الرواية الثانية فيها شبهة،
والتثليث أريد به تطبيق هذا القانون على محل الكلام، بأن يُقال: إنَّ
المجمع عليه داخل في البيّن الرشد، والشاذ داخل في الشُّبهات،

فالاستدلال بالمقبولة موقوف على أن يحمل التثليث على التصور الذي يقول به القائلون: بوجوب الاحتياط، أي إن الشبهة معناها: الشك، أي ما يشك في حليته وحرمته، وهذا قد أمر برده إلى الله تعالى، وهذا معناه: التوقف والاجتناب.

إلا أن هذا المدعى لإنكار انطباقه على ظهور الرواية له مجال واسع، وذلك لأن ظاهر الرواية بعد أن طرحت العناوين الثلاثة، - «بَيِّنْ رَشْدَهُ»، و«بَيِّنْ غِيَّهَ»، وشبهات بين ذلك»، وأن لكل عنوان حكمه - يكون بينها تقابل، وحينئذ لا يمكن أن يفسر العنوان الثالث بمعنى يرجع إلى الثاني، لأن هذا خلف التقابل.

وأيضاً، فإن الظاهر من رواية التثليث أنها بلحاظ الأدلة والمستندات والدلالات، يعني: الأمور التي يريد أن يستند إليها الإنسان في مقام إثبات الحكم الشرعي، وذلك لأن مورد الكلام هو الخبران المتعارضان، وأحدهما مشهور، والآخر شاذ، ولا بد أن يفرض انطباق العناوين على ما هو مصب الحديث، وما هو مصبه في المقبولة إنما هو الخبران، ولسان الحكم أيضاً يناسب ذلك، فاتباع الأمر «البَيِّنْ رَشْدَهُ» هو شأن الدليل لا شأن الحلال، ولا معنى لأن نفس الشبهة بالشك، وأن يكون المقصود منها الأخذ، إذ لا معنى لأن يُقال: أخذ بالشك، بل ولا أحد يأخذ بذلك، بل يُقال: استند إلى الشك، وبناءً على هذا، يكون تثليث العناوين واضحاً، وحينئذ تكون الرواية أجنبية عن محل الكلام.

والحاصل: هو أنه لا ينبغي الشك في أن التثليث المذكور أولاً في كلام الإمام لا يمكن الاستدلال به على وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية، لأن هذا التثليث وارد في الخبرين اللذين أحدهما

مجمع عليه، من حيث الرواية دون الآخر، فيكون الآخر هو الشاذ النادر، ويكون المراد من الرد إلى الله حينئذٍ عدم الاعتماد عليه، من حيث الدلالة والمستند في مقام أخذ الحكم الشرعي، وهذا أمر صحيح عند كل الفرقاء، ومما يشهد على هذا المعنى في التثليث الأول في المقبولة هو التعبير بالاتباع، فإنه يناسب باب الروايات والدلالات، ولا يناسب إضافته إلى الحرمة والحلية كحكمين، بل لا معنى لإسناده إلى «المشكل»، لأنَّ الوارد فيها، «وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله»، إذ لو كان المقصود به الاحتياط لدخل ذلك فيما يجتنب، ولم يكن الرد قسماً ثالثاً، إذن، لا بدُّ أن يُراد بالرد عدم الحجية، بينما الدليل الذي استشهد به الإمام عليه السلام، والظاهر أنَّه بلحاظ الأمر المشكل، وتطبيق ترك الشبهات في كلام النبي صلى الله عليه وآله عليه، فإنه أيضاً لا يدلُّ على مدعى من يقول: بوجوب الاحتياط، لأنَّ المراد من ترك الشبهات في كلامه عليه السلام هو عدم الاعتماد عليها لا الاجتناب عنها، لكي يكون مناسباً مع الحكم المعلَّل في كلام الإمام عليه السلام، وهو ردُّ المشكل إلى الله تعالى، ويؤيد ذلك تعبيره بالأخذ بالشبهة الذي يناسب باب الاعتماد والاستناد لا مجرد العمل.

وقد تقدَّم ممَّا في رد الاستدلال بالطائفة الأولى، أنَّ الشبهة يُراد بها ما يلتبس فيه الحق مع الباطل، وهذا يناسب مع مثل الحديث والمستند الذي يعتمد عليه صاحب البدع في مقام التضليل، وليس النظر إلى مسألة الشك في الحكم الشرعي.

الطائفة الثالثة: هي الطائفة الآمرة بالاحتياط في موارد ومواقع معينة، نذكر منها روايتين:

الرواية الأولى: هي ما رواه عبد الله بن وضاح، قال، كتبت إلى

العبد الصالح عليه السلام: يتواري عنَّا القرص، وتستتر عنَّا الشمس، ويرتفع فوق الجبل حمرة، ويؤذن عندنا المؤذنون أفأصلِّي حينئذٍ وأفطر إن كنت صائماً، أو أنتظر حتَّى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب عليه السلام: «أرى لك أن تنتظر حتَّى تذهب الحمرة، وتأخذ بالحائط لديك»^(١).

نقول: إنَّ فقه هذه الرواية لا يخلو من غموض، من حيث غموض الشبهة، ولذا يحتمل بدوياً ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: هو أن تكون هذه الشبهة عبارة عن الشك في سقوط قرص الشمس وعدمه، وذلك باعتبار أنَّه يحتمل أنَّه كان يوجد في جهة مغرب الشمس جبل، وهذا الاحتمال ينطبق على كلام الراوي في جلِّ كلماته، كما في قوله: «يتواري القرص»، «وتستتر الشمس»، لكن هناك بعض المبعديات، كما في قوله: «يزيد الليل ارتفاعاً»، أو «ترتفع الحمرة إلى فوق الجبل»، فإنَّ هذا عادة لا يساوق مع الشك في سقوط القرص.

وعلى كلِّ حال، إذا كان مقصود السائل ذلك، فإنَّه حينئذٍ يرجع إلى الشك في أنَّ الشمس غربت أو لا؟ ومثل هذا الشك منجز، يجب فيه الاحتياط، لأنَّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

هذا مضافاً إلى استصحاب عدم دخول الغروب، وهذا لا ربط له بوجوب الاحتياط في الشبهات البدوية.

والحاصل: هو أن يُراد في هذا الاحتمال اشتراط ذهاب الحمرة المغربية، ومعه تكون الرواية من جملة أدلة اشتراط ذهابها في صلاة

(١) الوسائل، ج ٣، ب ١٦ من المواقيت، ص ١٢٩، ح ١٤، ج ١٨، ب ١٢، ص ١٢٢.

المغرب، ولكن لأنه ثبت في الفقه خلاف ذلك، فلا بدّ من رد الرواية، ومعه لا تصلح الرواية دليلاً على وجوب الاحتياط.

الاحتمال الثاني: هو أن يفرض أنّ هذه الحمرة كانت حمرة مغربية، ولكن شك الراوي لم يكن بلحاظ أنّ القرص غاب أو لم يغب، ولكن يحتمل أنّ ذهاب الحمرة المغربية شرط في الغروب، فهذا الاحتمال لا يرد عليه تلك المبعّدات، ولكن حينئذ تكون الرواية معلومة البطلان، سواء كان حكم الإمام واقعياً أو ظاهرياً، لأنّ الحكم بأنّ الغروب يكون بعد ذهاب الحمرة المغربية، هو من أحكام الخطابية الذين لعنهم الإمام الصادق عليه السلام وتبرأ منهم.

الاحتمال الثالث: هو أن نحول هذه الحمرة من جهة المغرب إلى جهة المشرق، وحينئذ تكون الشبهة حكمية لا موضوعية، يعني لا يدري بأنّه، هل أنّ الحمرة المشرقية ذهابها شرط في صحة صلاة المغرب، أو لا؟ فحينئذ أمره بالاحتياط في مقام الجواب.

وبناءً على هذا الاحتمال: لا بدّ أن يحمل كلام الإمام عليه السلام على غير محمل الجد، وذلك لأنّ السائل سأل عن شبهة حكمية معينة، ولا معنى للإفتاء في مثلها بالاحتياط، لأنّ الذهاب إن كان شرطاً، فلا بدّ أن يُقال له: لا بدّ لك من التأخر، وإلّا، يُقال له: يجوز التأخر، وإنما الفتوى بالاحتياط تكون وجيهة فيما إذا سئل عن طبعي الشبهة لا عن شبهة معينة، وحينئذ، إمّا أن يحمل كلام الإمام عليه السلام على أنّه تخفيف للفتوى في مقام التعبير بالإفتاء، باشتراط ذهاب الحمرة المشرقية لما كان على خلاف جمهور السُنّة، ولهذا أريد أن يُقال لهذا الشخص: «خذ الحائطة لدينك»، يعني: على الأقل هناك نظريتان، وإمّا بأن تفسر الحائطة بمعنى: الاهتمام والعناية، لا بمعنى الشك.

وعلى أي حال، لا ربط لذلك بمحل الكلام، لأن جواب الإمام عليه السلام فتوى بالحكم الواقعي لا الظاهري.

والحاصل: هو أن يكون المراد بالحمرة، الحمرة المشرقية، وأن السائل كان يحتمل اشتراط ذهاب الحمرة في تحقيق المغرب.

وبناء على هذا الاحتمال؛ كالا احتمال الأول تكون الشبهة لدى السائل، شبهة حكمية، فكان على الإمام حينئذ أن يجيب على السؤال ببيان الحكم الواقعي، وهو كون ذهاب الحمرة المشرقية شرطاً في تحقق المغرب، أو أنها ليست بشرط، لا بالأمر بالاكتياط، وحينئذ قد تحمل الرواية على التقية في خصوص هذه المسألة، حيث إنَّها كانت على خلاف رأي جمهور السُّنة، وحينئذ يكون هذا البيان بهذا اللسان، من أجل التقية، كناية عن الفتوى باشتراط ذهاب الحمرة المشرقية في تحقق الغروب، لا وجوب الاكتياط في الشبهة واقعاً، ومعه يسقط الاستدلال بالرواية على وجوب الاكتياط، لأنَّ جواب الإمام عليه السلام فتوى بالحكم الواقعي لا الظاهري.

الرواية الثانية من الطائفة الثالثة: هي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت الإمام أبا الحسن عليه السلام عن شخصين محرَّمين أصابا صيداً، فهل كفارة الصيد عليهما بالاشتراك، أو أنَّ كلاً منهما عليه كفارة مستقلة؟ فأجاب الإمام عليه السلام: «على كل منهما كفارة مستقلة»، قال السائل للإمام عليه السلام: «إني سُئلت عن هذا ولم أدر ماذا أُجيب، قال الإمام عليه السلام: «إذا أصبتم بمثل هذا، فعليكم بالاكتياط حتَّى تسألوا وتعلموا»^(١).

(١) وسائل الشريعة، ج ١٨، ب ١٢ من صفات القاضي، ص ١١١ - ١١٢، وج ٩، ب ١٨ من كفارة الصيد، ص ٢١٠.

ومن الواضح أنَّ ظاهر قوله ﷺ: «فعلَيْكم بالاحتياط» الإلزام بالاحتياط، وعدم الترخيص بالإقدام حتَّى يسأل ويعلم.

وتوضيح الحال في هذه الرواية، هو أنَّ قوله: «إذا أصبتم بمثل هذا فعلَيْكم بالاحتياط»، فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: هو أن يكون المشار إليه بهذا المعنى بواقعه شبهة حكمية، من قبيل: ما لو اصطدت وأنت محرم، وقد اشتركت مع غيرك في هذا الصيد، ومن ثمَّ شككت في أنَّه: هل يجب عليك كفارة مستقلة أو مشتركة مع غيرك؟ فيكون هذا إشارة إلى الواقعة الأولى.

الاحتمال الثاني: هو أن يكون المراد، الإشارة إلى الواقعة الثانوية، وهي واقعة أنَّه: سئل عن هذه المسألة فلم يعلم بماذا يجيب، لأنَّ السائل في سؤاله الثاني ذكر أنَّه قد سئل عن هذه المسألة، فلم يدر بماذا يجيب، يحتمل أن يكون إشارة إلى الواقعة الثانية.

وحينئذٍ: فإن كانت الرواية ناظرة إلى الاحتمال الثاني، تكون أجنبية عن الاستدلال بها على وجوب الاحتياط، لأنَّ مرجعها حينئذٍ إلى أنَّه: إذا ابتليت بسؤال وأنت لا تعرف جوابه، فيجب عليك التوقف حتَّى تسأل وتعلم، لأنَّ القول: بغير علم حرام، وهذا واضح يسلم به القائلون بالبراءة كما يسلم به القائلون: بوجوب الاحتياط.

وإن كانت الرواية ناظرة إلى الاحتمال الأول، فحينئذٍ للاستدلال بالرواية مجال على وجوب الاحتياط، ولكن مع هذا، فإنَّ الاستدلال بها على المطلوب غير معقول، وذلك لأنَّ ظاهر الرواية -: «فعلَيْكم

بالاحتياط حتّى تسألوا» - أنّها ناظرة إلى زمان ما قبل الفحص، لأنّه يفرض غاية لهذا الاحتياط، «حتّى تسألوا وتعلموا».

ومن الواضح أنّ كل من كان قادراً على السؤال وعلى التعلم بالسؤال لا يجوز له إجراء البراءة في الشبهة الحكمية، بل يجب عليه الاحتياط، وهذا ممّا يقول به القائلون: بالبراءة.

إذن، فالرواية على كلا التقديرين لا دلالة فيها على وجوب الاحتياط، وإن كان الاحتمال الثاني لعلّه أقرب إلى سياقها من الاحتمال الأول.

والخلاصة: هي أنّ تقريب الاستدلال بهذه الرواية مبني على أن يكون قوله ﷺ: «إذا أصبتم بمثل هذا... إلخ»، راجعاً إلى مسألة الصيد ويكون المراد منه الإصابة بالشبهة الحكمية، لأنّ الشك في مسألة الصيد هذه كان في الحكم الدائر بين الأقل والأكثر، وليس لمسألة الصيد خصوصية عرفية ليقصر عليها، بل التعبير بمثل قوله ﷺ: «إذا أصبتم بمثل هذا» يلغي خصوصية صيد المحرم، ممّا يجعل الرواية عامة تشمل كل شبهة حكمية.

ولكن يرد عليه أولاً: إنّ قوّة احتمال رجوع الإشارة في قوله ﷺ: «إذا أصبتم بمثل هذا»، إلى السؤال الأخير للسائل - أي أنّه حين يصادف سؤالاً لا يعرف جوابه، فعليه بالاحتياط وعدم الجواب بغير علم حتّى يسأل ويتعلم فيجيب - رجوع الإشارة هذه، يعطل الاستدلال بالرواية على المطلوب، وحيث إنّ تكون الرواية أجنبية عن محل الكلام، نعم، تكون هذه الرواية من أدلة الحث على السؤال، وتعلم الأحكام الشرعية من الأئمة ﷺ.

ويرد عليه ثانياً فيقال: إنّّه لو فرض رجوع الإشارة في قول

الإمام عليه السلام إلى أصل المسألة والشبهة الحكمية، من حيث العمل، فغاية ما تدلُّ عليه هذه الرواية هو وجوب الاحتياط قبل الفحص والوصول إلى الحكم الشرعي، إذ إنَّ الغاية في قوله: «حتَّى تسألوا وتعلموا»، تدلُّ على أخذ إمكان ذلك في مورد السؤال، ووجوب الاحتياط في مثله ممَّا لا يختلف فيه القائلون: بالبراءة مع القائلين: بوجوب الاحتياط.

وبهذا يتضح عدم تمامية الروايات التي استدل بها على وجوب الاحتياط، وقد تبين أنَّ تمام هذه الروايات ضعيفة السند، ولم يتم منها إلَّا روايتان، وقد عرفت خروجهما عن محل الكلام، وعليه: يبقى دليل البراءة الذي تقدمت استفادته من الآيات الكريمة، ومن الروايات التي أشرنا إليها سابقاً في استدراك الروايات المذكورة في كلماتهم.

ولكن نفترض من باب التنزل، أنَّ أخبار الاحتياط تمَّت دلالتها لكي نرى النسبة بينها وبين أدلة البراءة، وما هو العلاج فيما لو فرض دلالة ما ذكرناه من أخبار الاحتياط؟ وهذا البحث يلحظ فيه جانب الفن، أي جانب تطبيق القواعد، وإلَّا فواقع المطلب، أنَّ هذه الروايات لم يتم شيء منها.

وحينئذٍ: تارة نتكلَّم عن النسبة بين أخبار الاحتياط والبراءة، وأخرى بين أخبار الاحتياط وبين آيات البراءة، وثالثة عن النسبة بين أخبار الاحتياط وبين استصحاب البراءة، إذن، فهنا ثلاثة مقامات:

المقام الأول: في النسبة بين أخبار الاحتياط، وبين أخبار البراءة الشرعية.

ومن الواضح، أنَّه على مسلكنا لم يتم عندنا شيء من أخبار

البراءة، فإنَّ جل أخبارها بين ما هو ضعيف سنداً، من قبيل: «حديث الرفع»، وإن كان تاماً دلالة، وبين ما هو ضعيف دلالة من قبيل: جل الروايات الأخرى. نعم، حصلنا على روايتين قد ذكرناهما في استدراكنا على أخبار البراءة، وقد ذكرنا في محلّه أن دلالتهما تامة، وتدلان على البراءة على مستوى قبح العقاب بلا بيان، فإنَّ دلالتهما مشروطة بعدم قيام دليل على وجوب الاحتياط، إذ لو قام دليل على وجوب الاحتياط يكون حاكماً على كلتا الروايتين.

لكن إذا بنينا على أن بعض روايات البراءة المتعارفة، على الأقل «حديث الرفع» المشهور العمل به، فإذا تمَّ سنداً فسوف يكون مفاده نفي وجوب الاحتياط، ولا يكون محكوماً له، إذ يحصل التعارض بين أخبار الاحتياط وأخبار البراءة، وهنا ادَّعي أن أخبار البراءة تقدّم على أخبار الاحتياط بالأخصية^(١)، وقد بيّنت هذه الأخصية بثلاث نكات.

النكته الأولى: هي أن دليل البراءة لا يشمل موارد العلم الإجمالي، بينما أخبار الاحتياط شاملة لذلك، كما أنَّها تشمل الشبهات البدوية أيضاً.

النكته الثانية: هي أن أخبار البراءة لا تشمل الشك قبل الفحص، بينما أخبار الاحتياط تشمله.

النكته الثالثة: هي أن بعض أخبار البراءة واردة في الشبهة التحريمية بالخصوص، من قبيل: «كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي»، فإنَّ هذا وارد في الشبهة التحريمية بالخصوص بقريضة: «حتّى يرد فيه

(١) دراسات في علم الأصول: الشاهرودي الهاشمي، ج ٣، ص ٢٨٠ - ٢٨١ - ٢٨٢.

نهى»، مع أن قوله ﷺ: «أخوك دينك فاحتط لدينك»، مطلق يشمل التحريمية وغيرها.

والنكات الثلاث كلها قابلة للمناقشة:

أمّا النكته الثالثة، فإنه يرد عليها مضافاً إلى ما ذكرناه سابقاً، من أنه لا دلالة فيها على البراءة، أنه يوجد في أخبار الاحتياط ما يكون نصاً في الشبهة التحريمية، من قبيل: «حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشُّبُهَات نجا من المحرّمات»، فهذه الرواية بقرينة التقابل بين الحلال البين والحرام البين تكون نصاً في الشُّبُهَات التحريمية، سواء قيل: بأنها خاصة بها أو شاملة لغيرها، وحينئذ تكون هذه الرواية مع رواية: «كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» متساويتين، لأنهما معاً صريحتان في الشبهة التحريمية.

أمّا النكته الثانية: فإنه يرد عليها، أن دليل البراءة لا يشمل موارد الشك قبل الفحص على المشهور مبنياً على وجود مخصص، وهو عدم جواز إجراء الأصول قبل الفحص، فإن فرض أن المخصص كان هو العلم الإجمالي، إذن، رجعت النكته الثانية إلى الأولى، وإن فرض أن المخصص كان أخبار وجوب التعلم، فيكون حينئذٍ المخصص منفصلاً، والمخصص المنفصل لا يوجب انقلاب النسبة إلّا على مبنى انقلاب النسبة الذي لا نقول به، وذلك لأن دليل البراءة في نفسه ليس مقيداً بالفحص، فإن قوله ﷺ: «رفع ما لا يعلمون» - مطلق، سواء كان قبل الفحص أو بعده، ودليل: «أخوك دينك فاحتط لدينك»، أيضاً مطلق، فهذان مطلقان متباينان، يعني: ليس أحدهما أخص من الآخر، ثم يأتي مخصص على دليل البراءة، فيُخرج الشك قبل الفحص، وهذا مخصص منفصل، لأننا قد فرضناه أخبار وجوب التعلم، وهي منفصلة.

حينئذٍ إن بنينا على أنَّ العامين المتباينين والمتساويين إذا ورد مخصص منفصل على أحدهما، وأخرج منه بعض الموارد، حينئذٍ تلحظ النسبة بين ذاك العام، وبين المتبقي من هذا العام المخصص، الذي هو معنى انقلاب النسبة على ما يقول به الميرزا «قده»، فيُقَال حينئذٍ: إنَّ دليل البراءة أصبح بعد التخصيص أخص مطلقاً.

وأما إذا قلنا: بمقالة صاحب الكفاية «قده»، من عدم قبول انقلاب النسبة فلا أخصية، بل يكونان متعارضين بنحو التباين والتساوي.

هذا كله مضافاً إلى أنَّ المسألة لا تتم حتَّى بناءً على انقلاب النسبة، لأنَّه كما يوجد مخصص منفصل يخرج من أخبار البراءة مورد الشك قبل الفحص، فإنَّه يوجد مخصص منفصل يخرج من أخبار الاحتياط الشبهة الموضوعية، لأنَّها بإجماع المسلمين لا يجب فيها الاحتياط من قبيل: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتَّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»، فهذه الرواية مخصوصة بالشبهة الموضوعية.

إذن، فالشبهة الموضوعية خارجة بالمخصص المنفصل من دليل الاحتياط، ولم تخرج من دليل البراءة.

وبناءً عليه: فإن لاحظنا أخبار البراءة مع أخبار الاحتياط قبل التخصيص، فهما متباينان، وكذلك فيما لو لاحظناهما بعد التخصيص، لأنَّه قد ورد مخصص منفصل على كل من أخبار البراءة وأخبار الاحتياط.

وأما النكتة الأولى: فلا بدَّ وأن نعرف أنَّ خروج الشبهة

المحصورة المقرونة بالعلم الإجمالي عن دليل البراءة، هل هو
بمخصص متصل أو منفصل؟.

ذهب بعض علمائنا إلى القول: بأنَّ العقل يحكم بعدم جريان
الأصول في أطراف العلم الإجمالي، وهذا المخصص، هل هو
متصل، بحيث يكون قرينة ارتكازية متصلة، أو عقل نظري منفصل؟
فإن كان منفصلاً لبياً، فيحتاج إلى إعمال نظر في مقام التوصل إليه،
وبناءً على هذا، فالكلام فيه هو نفس الكلام في الشك قبل الفحص،
إذن، فتمام ما ذكرناه في النكتة الثانية يجري هنا، وإن فرضنا أنَّ
المخصص كان متصلاً كما اخترناه، كان الارتكاز العقلاني هو
القاضي بعدم جواز جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي،
حينئذٍ، هذه الأخصيَّة مشروعة، لأنَّها ليست مبنية على انقلاب النسبة،
بل المخصص المتصل يحدّد العام من أول الأمر، لكن مع هذا، فإنَّ
هذه الأخصيَّة لا توجب الأخصيَّة المطلقة، وإنَّما توجب الأخصيَّة من
وجه بناءً على ما أشرنا إليه، من أنَّ دليل الاحتياط أخص أيضاً من
وجه من دليل البراءة، كما أنَّ دليل البراءة أخص من دليل الاحتياط
من وجه، لأنَّه لا يشمل الشبهات الموضوعية، إمَّا بدعوى وجود
مخصَّص متصل، لأنَّ إجماع المسلمين وارتكازهم بشكل قرينة متصلة
كاتصالية ذاك الارتكاز، فيوجب عدم جواز إجراء الأصول في أطراف
العلم الإجمالي، أو نقول: بأنَّه كلاهما مخصص بمنفصل، ونبني على
انقلاب النسبة، وحينئذٍ تكون النسبة بينهما العموم من وجه، فعلى كلِّ
حال، لم ننتهِ إلى نتيجة تعيّن الرجوع إلى أخبار البراءة بملاك
الأخصيَّة.

نعم، في روايات البراءة، رواية الحجب تامة الدلالة، وصحيحة

السند، وهي على مستوى أخبار الاحتياط، وليست في طول وصول دليل الاحتياط، فحالها حال حديث الرفع، من حيث إنها أخص من أخبار الاحتياط، فتقدم بتلك الأخصية، إلا أننا ناقشنا تلك الأخصية فيما سبق.

ويمكننا أن نعكس المطلب، ونأتي ببيان يكون في صالح أخبار الاحتياط بحسب النتيجة، وذلك بأن يُقال: إن أخبار الاحتياط يمكن تصنيفها إلى طائفتين:

الطائفة الأولى: هي ما كان مفاده وجوب الاحتياط على وجه كلي من قبيل: «أخوك دينك فاحتط لدينك».

الطائفة الثانية: هي ما دلَّ على وجوب الاحتياط في شبهات معينة، من قبيل: الشُّبهات الحكمية التحريمية كما في أخبار التلث، فإنَّ موردها هو الشبهة الحكمية التحريمية.

وهذه الطائفة الثانية أخص من الأولى، وحينئذٍ، فإذا لاحظنا دليل البراءة، ونفترضه حديث الرفع مثلاً، فتارة نلتزم بأنَّ حديث الرفع مخصص بمخصص متصل، بنحو: لا إطلاق فيه لموارد الشُّبهات المقرونة بالعلم الإجمالي مثلاً، أو لموارد الشك قبل الفحص مثلاً. إذن، فتارة ندعي أنَّ إطلاق حديث الرفع في نفسه غير ثابت لقرائن لبيّة ارتكازية كالمتصلة، وأخرى: ندَّعي بأنَّ حديث الرفع مطلق في نفسه، ولولا المخصصات المنفصلة لتمسكنا به حتّى في الشُّبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، أو في موارد الشك قبل الفحص.

فإن بنينا على الأول، أي على أنَّ حديث الرفع في نفسه مخصص ببعض الشُّبهات، إذن، فيكون حديث الرفع نسبته إلى الطائفة الثانية من أخبار الاحتياط نسبة العموم من وجه، لأنَّ حديث الرفع لا

يشمل موارد الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، بينما أخبار التثليث تشمل الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، وأخبار التثليث لا تشمل غير الشُّبهات الحكمية التحريمية، وحديث الرفع يشمل غير الشُّبهات الحكمية التحريمية. إذن، فالنسبة بينهما عموم من وجه، ومقتضى الصناعة حينئذٍ أن يتعارضاً ويتساقطاً في مادة الاجتماع، ونرجع في مادة الاجتماع إلى العام الفوقاني، يعني: إلى الطائفة الأولى من أخبار الاحتياط، لأنَّ حديث الرفع نسبته إلى الطائفة الأولى نسبة الأخص مطلقاً بناءً على هذا التقدير، ونسبته إلى الثاني نسبة العام من وجه، فإذا تعارض بالعموم من وجه مع قبيله، رجعنا إلى العام الفوقاني المتمثل في الطائفة الأولى، وهذا ينتج وجوب الاحتياط في مادة الاجتماع، وهذا في صالح أخبار الاحتياط، هذا إذا بنينا على أنَّ حديث الرفع، بحسب مدلوله، خاص لا يشمل الشُّبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

وأما إذا قلنا: بأنَّه مطلق بحسب مدلوله يشمل كل الشُّبهات وإنَّما نلتزم بالمخصصات له، وحينئذٍ يصير حديث الرفع في عرض وفي مستوى الطائفة الأولى لأخبار الاحتياط، وطُرُو المخصصات عليه لا يوجب تغيير النسبة، لأنَّنا لا نقول: بانقلاب النسبة، لأنَّ كلاً منها يشمل تمام الشُّبهات، ويكونان متعارضين بنحو التباين، إذن، يتساقطان، ويرجع إلى الطائفة الثانية، ولا تكون ساقطة بالمعارضة، لأنَّها أخص من حديث الرفع، وعلى هذا التقدير أيضاً صارت النتيجة مع صالح أخبار الاحتياط.

لكن على أيِّ حال، هذا مجرد فرض، لأنَّ الأصول الموضوعية لهذا الفرض لم تتم، هذا مضافاً إلى ما أشرنا إليه سابقاً من أنَّ هذا

الأخص الذي هو وارد في الشُّبهات الحكمية التحريمية يوجد ما يساويه في دليل البراءة، من قبيل: «كل شيء مطلق حتَّى يرد فيه نهى»، لو سلَّمنا دلَّالته يكون مساوياً معه، فيسقط كل مساوٍ مع مساويه، وإنَّما نتيجة هذا الكلام الذي ذكرناه، تظهر فيما إذا انحصر دليل البراءة من الأخبار بخصوص حديث الرفع، فإنَّه حينئذٍ يكون بياناً متجهاً من الناحية الفنية.

تنبيه: لو فرض أنَّه لم يتم عندنا مرجح، وتساقطت أخبار البراءة مع أخبار الاحتياط، وفرضنا التساقط، حينئذٍ، سوف يكون المرجع بالنسبة إلينا هو الروايات التي استدرَكناها، على القوَّة التي استفدنا منها البراءة في طول عدم وصول الاحتياط، فتكون هي المرجع، لأنَّها محكمة لأخبار الاحتياط، فإذا تعارض الحاكم مع معارضه، رجعنا إلى دليل المحكوم.

وحاصل هذه الجهة الأولى في النسبة بين أخبار الاحتياط وأخبار البراءة الشرعية: هي أنَّ جملة من المحققين ذهبوا إلى إثبات أخصيَّة أخبار البراءة الشرعية بالنسبة لأخبار الاحتياط، وقد بيَّنت هذه الأخصيَّة بثلاث نكات:

الأولى: هي أنَّ أخبار البراءة لا تشمل موارد العلم الإجمالي بخلاف أخبار الاحتياط.

الثانية: هي أنَّ أخبار البراءة لا تشمل الشُّبهات قبل الفحص، بخلاف أخبار الاحتياط.

الثالثة: هي أنَّ أخبار الاحتياط واردة في مطلق الشُّبهات، بينما أخبار البراءة فيها ما ورد في خصوص الشبهة التحريمية، من قبيل: «كل شيء مطلق حتَّى يرد فيه نهى».

وهذه النكات الثلاث كلها لا يمكن المساعدة عليها .

أمّا الأخيرة منها، فقد عرفت سابقاً عدم تمامية رواية: - «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» على البراءة الشرعية، ولو فرض تماميتها، فإنّ في أخبار الاحتياط ما هو وارد في الشبهة التحريمية أيضاً كالنبوي المشهور: «حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك»، فإنّ هذا لا يمكن تخصيصه بالشبهة الوجوبية .

وأمّا النكتتان الأخريان، فكأنّهما مبنيتان على دعوى: عدم شمول أخبار البراءة لموارد العلم الإجمالي، والشُّبهات قبل الفحص، إمّا للانصراف، أو للقرينة اللبية العقلية أو العقلائية، وهي كالمتصلة، فتكون في نفسها أخص من أخبار الاحتياط، وإمّا للقول: بكبرى انقلاب النسبة، كما يرى الميرزا «قده»، فبعد تخصيص أخبار البراءة بالشُّبهات البدوية تصبح أخص من أخبار الاحتياط، فتخصص بها .

إلّا أنّ هذا الكلام فيهما غير تام، حتّى لو قلنا: بكبرى انقلاب النسبة التي لا نقول: بها، أو قلنا: بأنّ المخصص اللبي كالم متصل، وذلك لأنّ أخبار الاحتياط أيضاً هي أخص من أخبار البراءة من ناحية عدم شمولها للشبهة الموضوعية الخارجة عنها، إمّا تخصيصاً أو تخصصاً، كما في مثل مقبولة عمرو بن حنظلة الواردة في مورد تعارض الخبرين، وهو مخصوص بالشبهة الحكمية، بل يمكن تقريب الجمع بين أخبار البراءة والاحتياط بنحو يكون لصالح القول: بالاحتياط .

وحاصله: هو أنّ أخبار الاحتياط على نحوين: نحو عام يدلّ على الاحتياط في مطلق الشبهة، من قبيل: «أخوك دينك فاحتط

لدينك»، ونحو آخر يختص بخصوص الشبهة الحكمية، من قبيل:
«مقبولة ابن حنظلة».

وأما أخبار البراءة، فأوجهها في مقام الاستدلال عليها، حديث
الرفع، ورغم هذا، تكون أخبار الاحتياط أخص من وجه منه، لأنه
إما أن نفرض اختصاص حديث الرفع بالشبهة البدوية، بعد الفحص
بمخصص متصل أو كالم متصل، وإما أن يفترض عمومه لجل الشبهات،
غاية الأمر أنه خرج مورد العلم الإجمالي، والشبهة قبل الفحص
بمخصص منفصل، وحينئذ، فعلى الأول، يكون حديث الرفع معارضاً
مع القسم الثاني من أخبار الاحتياط بالعموم من وجه، وبعد التسايط
يرجع في الشبهة الحكمية بعد الفحص إلى العموم الفوقاني، وهو
القسم الأول من أخبار الاحتياط، وعلى الثاني، يكون حديث الرفع
معارضاً مع القسم الأول من أخبار الاحتياط، وبعد التسايط يرجع إلى
القسم الثاني لكونه أخص منه، ومعه يكون بمثابة المرجع بعد تساط
المتعارضين.

هذا بناءً على القول: بإنكار كبرى انقلاب النسبة، وأما بناءً على
القول: بها، فالمسألة تكون أوضح، إذ يكون القسم الثاني من أخبار
الاحتياط أخص مطلقاً من حديث الرفع حينئذ، فيخصصه بالشبهة
الموضوعية، وحينئذ يكون كسائر أدلة عدم وجوب الاحتياط في
الشبهة الموضوعية، فتخصص القسم الأول من أخبار الاحتياط بعد
انقلاب النسبة.

وكذلك أخبار الاحتياط، فإنها بعد تخصيصها بإخراج الشبهة
الموضوعية منها، تكون أخص من وجه من حديث الرفع الذي خرج

منه الشبهة قبل الفحص، أو المقرونة بالعلم الإجمالي، فتيعارضان بعد الانقلاب أيضاً.

وممّا ينبغي أن يعرف، أنّه لا يصح ملاحظة حديث الرفع أولاً مع المخصص المنفصل الذي يخرج عنه موارد العلم الإجمالي والشبهة قبل الفحص، ثم ملاحظته مع القسم الثاني من أخبار الاحتياط، لتكون النسبة العموم من وجه، فإنّ كلّاً من ذلك المخصص وأخبار الاحتياط من القسم الثاني في عرض واحد يخصصان حديث الرفع، وإن كان أحدهما أخص من الآخر كما عرفت في محله.

ونفس النكته ثابتة أيضاً بناءً على الأول، أي القول: باختصاص حديث الرفع في نفسه بالشبهة البدوية بعد الفحص، فإنّه بناءً على انقلاب النسبة، لا يمكن أن يتوهم وقوع التعارض بين حديث الرفع والقسم الأول من أخبار الاحتياط بالعموم من وجه، بعد تخصيصه بغير الشبهة الموضوعية، فيصير حاله حال القسم الثاني منها، لأنّ كلّاً من أدلة تخصيص الشبهة الموضوعية، وحديث الرفع مخصّص في عرض واحد للقسم الأول من أخبار الاحتياط، وإن كان أحدهما أخص من الآخر، إذن، فلا يصح إعمال أحدهما قبل الآخر في مقام ملاحظة النسبة، كما هو واضح.

هذا كله مع قطع النظر عن تطبيق قواعد الترجيح عند التعارض، وإلاّ فمعها لا بدّ من ترجيح روايات البراءة، وذلك لكونها موافقة مع الكتاب الكريم المقدم على الترجيح بمخالفة العامّة، كما عرفت، في محله.

نعم، إنّما يجدي هذا بناءً على القول: باختصاص أخبار البراءة بالشبهة البدوية بعد الفحص بمخصص كالمتصل، وإلاّ فحتّى على

تقدير ترجيحها على القسم الأول من أخبار الاحتياط، فإنها تخصص بالقسم الثاني منها، ومعه تختص بالشبهة الموضوعية.

المقام الثاني: هو في علاج نسبة التعارض بين أخبار الاحتياط، وبين آيات البراءة التي من جملتها، قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا أَتَتْهَا﴾، فإن النسبة بينها وبين أخبار الاحتياط العموم من وجه، وذلك أمّا أعمية أخبار الاحتياط، فلأنها تشمل موارد الشك قبل الفحص، بينما براءة هذه الآية لا تشمل موارد الشك قبل الفحص، لما ذكرنا عند الحديث عنها، لأنّ قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَّا أَتَتْهَا﴾، يصدق بجعل الإتيان بياناً في معرض الوصول، فإنّ إتيان كل شيء بحسب ما يناسبه، والإتيان به من الشارع للمكلف بحسب ما يناسبه يكون بجعل الإتيان بياناً في معرض الوصول، وأعمية الآية هنا واضحة، باعتبار أنها غير واردة في خصوص باب الأحكام، فهي قاعدة قرآنية كلية تنطبق على التكليف تارة، وعلى المال أخرى، وعلى العمل الثالثة، وكلّما تعارض خبر الواحد بنحو العموم من وجه مع إطلاق القرآن الكريم، يسقط خبر الواحد عن الحجية، وأخذ بإطلاق القرآن الكريم، لكونه دليلاً قطعياً، والدليل الظني السند يسقط عن الحجية عند المعارضة بمقدارها مع الدليل القطعي السند.

ومن جملة آيات التعارض مع أخبار الاحتياط، قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾.

وهذه الآية الكريمة مخصوصة بالشبهة الحكمية بعد الفحص، أمّا كونها مخصوصة بالشبهة الحكمية فبقريئة قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾ بعد الفحص، لأننا قلنا: إنّ البيان لهم لا يحتاج أن نوصله إلى جميعهم، وإنّما يكفي جعله في معرض الوصول إليهم،

إذن، فهذه الآية الكريمة مخصوصة بالشبهة الحكمية بعد الفحص،
ولسانها يأبى عن التخصيص بشبهة دون شبهة، لأنَّ لسانها يعني: أنَّ
هذا على خلاف سجية الله تعالى، ولا يتناسب مع شأنه، ومعه: فلا
معنى لأن يُقال: يتناسب أحياناً، ولا يتناسب أحياناً، لأنَّ هذا اللسان
يأبى عن التخصيص، إذن، تكون الآية بحكم الأخص مطلقاً من أخبار
الاحتياط، فتُقدم بالتخصيص، ويبقى تحت أخبار الاحتياط موارد
الشك قبل الفحص، وموارد الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، إذن،
تقدم الآية على أخبار الاحتياط.

والحاصل: هو أنَّ النسبة بين أخبار الاحتياط والآيات التي استُدل
بها على البراءة، العموم من وجه، حيث استُدل بقوله تعالى: ﴿وَمَا
كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمَ مَا يَتَّقُونَ﴾^(١).

وقد عرفت أنَّ الآية مختصة بالشبهة الحكمية بعد الفحص، كما
أنَّ لسانها يأبى عن إمكان التخصيص، فتقدم على أخبار الاحتياط.

وكذلك استُدل بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا أَتَاهَا﴾.

وقد عرفت أنَّ نسبتها مع أخبار الاحتياط العموم من وجه، لعدم
شمولها الشبهة قبل الفحص، ولعلَّك سوف تمرّف في بحوث التعارض
أنَّ خبر الواحد إذا تعارض مع القرآن الكريم بنحو العموم من وجه،
يسقط الخبر عن الحجية في مورد التعارض في نفسه، ومعه يتضح أنَّ
أخبار الاحتياط لو تمَّ شيء منها، فإمّا أن يخصّص بالقرآن، أو يسقط
عن الحجية.

(١) سورة التوبة، الآية: ١١٥.

المقام الثالث: في النسبة بين أخبار الاحتياط وبين ما استُدل به من استصحاب البراءة.

والصحيح في المقام، هو أن أخبار الاحتياط أخص من استصحاب البراءة أو بحكم الأخص، بناءً على أن عدم شمول دليل الاستصحاب لموارد الشك قبل الفحص، ولموارد الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي لمخصص منفصل لا متصل.

إذا بنينا على ذلك، إذن، دليل الاستصحاب ورد عليه عدّة مخصصات؛ منها: مخصص أخرج موارد الشك قبل الفحص، ومنها: مخصص أخرج مورد الشك المقرون بالعلم الإجمالي، ومنها: مخصص أوسع منهما أخرج مطلق الشبهة الحكمية.

وهذه المخصصات وإن كان بعضها أوسع من بعض، لكن لا بدّ من إعمال جميعها، لأنّ كل واحد من هذه المخصصات هو أخص مطلقاً من دليل الاستصحاب، إذن، فهو لا محالة يتقدم بالأخصية على دليل الاستصحاب، إذن، لو بقينا مع أخبار الاستصحاب وأخبار الاحتياط، لقلنا: بتقديم أخبار الاحتياط.

نعم، لو فرضنا أنّ دليل الاستصحاب في نفسه ابتلي بمخصص متصل، لم يكن شاملاً لموارد الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، أو لموارد الشك قبل الفحص، حينئذ تكون النسبة بينهما العموم من وجه، لأنّ دليل الاستصحاب يفترق عن أخبار الاحتياط، بالاستصحاب في غير موارد الشبهات الحكمية، وأخبار الاحتياط تفترق في موارد الشك المقرون بالعلم الإجمالي، وموارد الشك قبل الفحص، ويجتمعان في مادة واحدة وهي الشبهات البدوية بعد الفحص وغير المقرونة بالعلم الإجمالي، وحينئذ مقتضى الاستصحاب

نفي التكليف، ومقتضى أخبار الاحتياط التنجيز، إذن، فيتعارضان بنحو العسوم من وجه، وحين لا يوجد مرجح لأحدهما على الآخر يلتزم بالتعارض والتساقط.

وقد يُقال: بحكومة دليل الاستصحاب على دليل أخبار الاحتياط^(١)، وذلك بدعوى: أنَّ أخبار الاحتياط أُخذ في موضوعها الشك، كما في قوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك»، وقوله عليه السلام: «وشبهات بين ذلك». في موضوع التكليف، ودليل الاستصحاب جعل الطريقة وجعل المكلف عالماً ببقاء الحالة السابقة، إذن، فيكون دليل الاستصحاب رافعاً لموضوع دليل أخبار الاحتياط، إذ لا يبقى شك بعد جريان الاستصحاب ولو تعبداً، لكي ننتهي إلى أخبار الاحتياط.

وهذا الكلام غير تام: وذلك لأننا إذا بنينا على أنَّ المجعول في دليل الاستصحاب وفي موارد الحجج والأمارات هو الطريقة العلمية، إذن، نفس دليل وجوب الاحتياط يكون مفاده نفي الطريقة ونفي العلمية، لأنَّ دليل وجوب الاحتياط لا يريد أن ينفي البراءة فقط، بل يريد أن ينفي كل حجة مؤمنة، سواء كان بلسان البراءة أو جعل الإنسان عالماً، بل مقتضاه وجوب الاحتياط في مقابل كل ما يقتضي نفي الاحتياط، إذن، لو كان مفاد أخبار الاحتياط نفي خصوص البراءة، إذن، لما وقع تعارض في أخبار الاحتياط ودليل الاستصحاب، لأنَّ الاستصحاب لا يستلزمه براءة.

ولكن من الواضح أنَّ أخبار الاحتياط ليست نازلة على اصطلاحات علماء الأصول، بل تريد أن تقول: إنَّ التكاليف الواقعية

(١) دراسات في علم الأصول، تقرير الأبحاث: السيد الخوئي، ج ٣، ص ١٧٥.

مهمة جداً عند المولى، وهو لا يرضى بتفويتها بوجه من الوجوه، والخطاب الترخيصي، سواء كان بلسان: «لا تنقض اليقين بالشك»، أو بلسان: «كل شيء مطلق»، فكل ذلك روحه يقتضي أنَّ المولى يرضى بالتفويت، فحينئذٍ «يرضى ولا يرضى» متعارضان، ولا يمكن الجمع بينهما، إذن، لا حكومة لدليل الاستصحاب.

والصحيح أن يُقال: إنَّ أخبار الاحتياط أخص مطلقاً، ومعارضة بنحو العموم من وجه بنحو آخر.

وقد بيَّنا أنَّ أخبار الاحتياط ساقطة سنداً باستثناء روايتين، ولو سلَّم تماميتها فهي معارضة بما يتحتم تقديمه عليه، إمَّا بملاك الأخصية كما في آية: ﴿وَمَا كَأَنَّ اللَّهَ لِيُضِلَّ﴾، أو بنحو العموم من وجه، والرجوع إلى الدليل العقلي، أو التعارض والتساقط والرجوع إلى البراءة الطولية.

والصحيح، هو جريان البراءة الشرعية في جميع الشُّبهات.

تنبيهات البراءة

التنبيه الأول: هذا التنبيه كأنه معقود بحسب الروح، لبيان مطلب لا ربط له بالبراءة، وهو تنقيح جريان استصحاب عدم التذكية، ولكن الشيخ الأنصاري «قده» فتش عن مدخل لهذا بالنحو المناسب، فوجد أن يجعل مدخلاً لذلك تنبيهاً من تنبيهات البراءة.

وهذا المدخل الذي وضعه لهذا التنبيه، نبّه فيه إلى أنّ أصالة البراءة، إنّما تجري فيما إذا لم يكن هناك أصل موضوعي حاكم عليها، وأمّا مع وجوده فلا تجري.

ثمّ إنّ «قده» صار في مقام بيان مثال لذلك، فمثّل له بأصالة البراءة عن حرمة أكل الحيوان^(١)، أي أصالة الحل، مع استصحاب عدم التذكية، فهنا استصحاب عدم التذكية أصل موضوعي، ويكون حاكماً على أصالة البراءة أو أصالة الحل، لأنّ الشك في حلية الحيوان وحرمة مسبّب شرعاً عن الشك في تذكيته وعدم تذكيته، إذن، فاستصحاب عدم التذكية يعتبر أصلاً موضوعياً، ولهذا يكون حاكماً على البراءة، وبهذه المناسبة دخلوا في بحث وهو، استصحاب عدم

(١) فرائد الأصول: الأنصاري، ج ١، ص ٤٠٩ - ٤١٠، ط جامعة المدرسين.

التذكية، وأنه هل يجري أو لا؟ وما هي القواعد البديلة عنه في حالة عدم جريانه؟.

وهنا بالنسبة إلى المدخل، العبارة صحيحة، والقضية المدعاة صحيحة، فأصالة البراءة لا تجري مع وجود أصل موضوعي لأنه يكون حاكماً عليها.

إلا أن مدرسة الميرزا «قده» لم ترتض هذه الصيغة، وقالت: بأنه لا ينبغي أن نطرح هذه القضية بهذه الصيغة، بل ينبغي أن يُقال: يشترط عدم الأصل الحاكم، فإن حاكمية الأصل الموضوعي ليس باعتباره موضوعياً، بل باعتباره ملغياً للشك الذي أخذ في موضوع أصالة البراءة، وهذا كما قد يكون في الأصل الموضوعي، قد يكون في الأصل المحمولي المسببي الذي يكون في مرتبة البراءة، إذن، فميزان الحاكمية ليس كون الأصل موضوعياً، بل كونه مجعولاً فيه الطريقية، بحيث يلغى الشك الذي أخذ في موضوع البراءة، فمثلاً: لو جرى في مورد استصحاب الحرمة استصحاب ليس موضوعياً بالنسبة إلى البراءة، لأن الحلية والحرمة ليس أحدهما موضوعاً للآخر، فمع هذا، فإن استصحاب الحرمة يكون حاكماً على أصالة البراءة عن الحرمة بنفس نكتة حاكمية استصحاب عدم التذكية - في مثال الشيخ «قده» - على أصالة الحل، وهي أن المجعول في الاستصحاب إلغاء الشك، وحيث إن أصالة البراءة والحل موضوعها الشك، فإذا جرى الاستصحاب، سواء كان حكماً كاستصحاب الحرمة، أو موضوعياً كاستصحاب عدم التذكية، فعلى كل حال، يلغى الشك في الحرمة، وإذا ألغى الشك في الحرمة ارتفع موضوع «ما لا يعلمون» و«كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام»، والآن قد علمت بأنه حرام بحكم الاستصحاب.

وتفصيل الكلام في هذا البحث موكول إلى محله في باب
تعارض الأصول.

لكن لا بأس أن نشير هنا إلى الموقف إجمالاً، فنقول: إنَّ
الصيغة التي طرحها الشيخ الأعظم «قده» هي الأصح، وأنَّ الأصل
الموضوعي يكون حاكماً باعتبار التفسير الميرزائي بجعل الطريقة،
حتى يُقال: لا فرق بين الاستصحاب الموضوعي والحكمي بعد أن
كان المجمعول هو الطريقة فيهما معاً، بل نفس الموضوعية هي نكتة
الحاكمية، وكوّن أحد الأصلين ينقح موضوع الآخر، في نظر العرف
يكون صالحاً للقرينية على تقييد دليل أصل الآخر على ما يأتي بيانه
في محله.

لكن هنا، نريد أن نقدم دليلاً خارجياً على هذا المدّعى، فإن
شئت قلت: برهاناً نقضياً على هذا المدّعى، حيث تلتزم مدرسة
الميرزا «قده» حينئذٍ بأن تقدم الأصل الموضوعي على الأصل المسببي
الحكمي له، بنكتة قائمة بنفس موضوعية ذلك الأصل، ولا يكون
مفاده جعل الطريقة.

والبرهان على ذلك هو أنَّ الأصل الموضوعي قد يكون من
الأصول التنزيلية التي يكون فيها شبهة جعل الطريقة، ومع هذا يكون
حاكماً على الأصل الحكمي، مع أنَّ الأصل الحكمي قد يكون أصلاً
تنزيلياً وفيه شبهة جعل الطريقة، ومثال ذلك: هو أنَّه لو فرض أنَّه كان
يوجد ماء مشكوك الطهارة والنجاسة، وليس له حالة سابقة، فحكم
عليه بالطهارة بمقتضى قاعدة الطهارة، ثمَّ جئنا بثوب متيقن النجاسة
فغسلناه بهذا الماء، فإنَّه حينئذٍ لا إشكال فقهياً أنَّه يحكم بطهارته،
لأنَّه غسل بماء طاهر في ظاهر الشرع.

وهذا المطلوب معناه: أنَّ استصحاب نجاسة الثوب يكون محكوماً لقاعدة الطهارة الجارية في الماء، إذن، فهنا عندنا أصلاً: أحدهما، استصحاب النجاسة في الثوب، والثاني، هو كَوْن الماء محكوماً بالطهارة بمقتضى قاعدة الطهارة، إذن، فهنا جعلنا الأصل الموضوعي - قاعدة الطهارة - حاكماً على استصحاب النجاسة بالثوب، وهذه الحاكمية التي يسلم بها الميرزا «قده» في الفقه لا يمكن أن تفسر على أساس التفسيرات الميرزائية، وهو جعل الطريقة بأن يُقال: إنَّ الأصل حاكم، لأنَّ المجعول فيه هو الطريقة، لأنَّ قاعدة الطهارة هنا ليست مجعولة فيها الطريقة، ولا هو يدَّعي أنَّ المجعول في «كل شيء لك طاهر حتَّى تعلم أنَّه قدر»، يعني: أنَّك عالم بالطهارة، بينما بالعكس في استصحاب النجاسة، فإنَّ المجعول فيه هو الطريقة، ومع هذا فإنَّ الأصل غير الطريقي لم يكن حاكماً، لمجرد أنَّ ذاك موضوعي وهذا غير موضوعي.

وهذا البرهان الإلزامي يبرهن على النكته العرفية، وهي كون الأصل موضوعياً هو بنفسه نكته تقديم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي.

وأما إذا زالت هذه النكته، وجاء الاستصحاب، ووقع في درجة البراءة، ولم يكن موضوعياً بالنسبة إلى البراءة، فلا نسلم بحاكميته عليها.

نعم، نقول: إنَّ دليل الاستصحاب مقدم على أصالة البراءة، ولكن لا باعتبار الحاكمية، ولكن باعتبار قرائن أخرى يأتي الكلام عنها في محله، هذا هو الكلام بالقدر المناسب للمدخل.

والحاصل: هو أنَّ الأصل المسببي والموضوعي يتقدَّم على

الأصل المسببي بالحكومة، لا بنكته جعل الطريقة كما سيأتي بيانها، ولهذا تثبت الحكومة والتقدم حتى إذا كان الأصل المسببي من الأصول غير المحرزة كأصالة الطهارة في الماء المشكوك المطهر للثوب النجس لو غسل به، فإنها تتقدم على استصحاب نجاسة الثوب بعد الغسل، رغم أنه بحسب تصورات مدرسة الميرزا «قده» لم تجعل لها الطريقة والعلمية، وإنما جعل ذلك للاستصحاب، ولأجل هذا لا تستطيع مدرسة الميرزا تفسير هذا التقدم بالطريقة، إذ إنها لو فعلت ذلك لاقتضى العكس.

وأما إذا زالت نكته تقديم الأصل الموضوعي على الأصل الحكمي، وجاء الاستصحاب ووقع في درجة البراءة، ولم يكن موضوعياً بالنسبة إلى البراءة، فإن دليل الاستصحاب هنا يقدم على أصالة البراءة، ولكن لا باعتبار الحاكمية، بل باعتبار قرائن ونكات أخرى في دليل الاستصحاب تقتضي تقدمه على دليل البراءة.

وإن شئت قلت: كما أن الأصل الموضوعي الإلزامي يتقدم على البراءة بالحكومة، كذلك يتقدم الاستصحاب الإلزامي على البراءة، ولكن ليس بالحاكمية، وإنما لقرائن ونكات أخرى في دليل الاستصحاب تقتضي تقدمه على دليل البراءة، وهذا يعني: أن جريان البراءة متوقف على عدم جريان أصل موضوعي محرز للتكليف، ولا أصل حكمي كذلك في مورده كالاستصحاب الحكمي.

وأما البحث عن لب المسألة، وهي استصحاب عدم التذكية التي لا دخل للبراءة فيه، وما أكثر هذه الأبحاث في علم الأصول، إذ يوجد استطرادات كثيرة بحسب الحقيقة لا دخل لها في النظرية، بل لأدنى مناسبة تدخل فيها، وهذا شيء وإن كان بنفسه مفيداً، إلا أن

ذكره في الكتب الدراسية غير مناسب، باعتبار أنَّ هذه الخصوصيات حيث إنَّها لا دخل لها في تكريس وتركيز أصل النظرية، وإنَّما هو مجرد تطبيق، فحق المطلب أن يؤخذ من الفقه، وليس له دخل في المران على تطبيقات البراءة، وإنَّما له مران على ما سوف يأتي في فهم السنة الأدلة وخصوصياتها.

وأما البحث عن أصالة عدم التذكية عند الشك فيها، فإنَّ الشك في حليَّة لحم حيوان يكون على أربعة أنحاء:

النحو الأول: هو أن يكون الشك في حليَّة أكل ذلك في نفسه بعد الفراغ عن القطع بكونه مذكَّى، وذلك لأنَّ التذكية في الشريعة الإسلامية لها أثران: الأول: هو الحلية، والثاني: هو الطهارة. ففي بعض الموارد يحكم على الحيوان أنَّه مذكَّى ويترتب عليه كلا الأثرين، كما في «البقر»، وفي بعض الموارد يحكم عليه أنَّه مذكَّى، ولكن يترتب عليه الطهارة دون الحليَّة كما في «السباع»، حيث قيل بالنسبة إليها: إنَّها إذا رُميت وسُمِّي عليها، فلا بأس بجلودها من ناحية اللبس والاستعمال، ولكن تطرحها حين الصلاة، باعتبار نكته أخرى وهي، نكته أنَّه ممَّا لا يؤكل لحمه، وحينئذٍ، فإنَّنا نقطع بتذكية السباع، إلَّا أنَّنا نشك في حليتها وحرمتها.

وهذا الشك تارة: يكون بنحو الشبهة الحكمية، وذلك كما لو قطعنا بأنَّ «الأرنب» قابل للتذكية، بحيث إنَّه لو دُكِّي لكان طاهراً، ولكن نشك والحالة هذه بنحو الشبهة الحكمية في أنَّه حلال أو ليس بحلال، وأخرى: نشك بنحو الشبهة الموضوعية، حيث نشك في أنَّ هذا الحيوان، هل هو «غزال»، فيقبل التذكية ويكون حلالاً وطاهراً، أو أنَّه «ذئب» فيقبل التذكية ويكون طاهراً ولكنَّه ليس بحلال؟.

وفي هذا النحو، إن كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، فلا معنى للرجوع إلى استصحاب عدم التذكية كما هو واضح، لأننا قد فرضنا القطع بالتذكية، وهنا الشك في الحلّة لم يكن ناشئاً من التذكية وعدمها، بل إن كانت الشبهة حكمية، فحينئذٍ: إن كانت هناك عمومات تقتضي الحلّة في نفسها في مطلق الحيوان، أو في مطلق الأشياء من قبيل: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾، فهذا دليل اجتهادي قرآني يدلّ على الحلّة الواقعية لكل ما في الأرض إلا ما خرج بدليل، فنرجع حينئذٍ إلى تلك العمومات لإثبات حلّة هذا الحيوان بعد فرض عدم وجود النص الخاص.

وإن انعكس الأمر انعكس المطلوب، وذلك كما لو فرض أنّه يوجد عموم يدلّ على أنّ كل حيوان حرام إلا ما خرج بالدليل، كما يُترأى من كلمات الفقهاء، فحينئذٍ، نرجع إليه ونحكم بحرمة.

وعلى كلّ حال، ففي كلتا صورتين يكون المرجع هو العموم الاجتهادي في الشبهة الحكمية.

ولكن إن لم يكن هناك عموم اجتهادي، تعيّن الرجوع إلى الأصول العملية، وهنا لا بأس بإجراء أصالة الحل من دون أن يكون استصحاب عدم التذكية حاكماً عليها كما هو واضح.

وأما إذا كانت الشبهة موضوعية، فهنا يتعذّر الرجوع إلى العمومات، لأنّ التمسك بالعمومات في الشبهة الموضوعية يكون تمسكاً بالعام في الشبهة المصادقية، فيتعذّر الرجوع إلى العمومات مباشرة، ولكن يمكن الرجوع إليها بتوسط استصحاب موضوعي، بنحو العدم الأزلي لو كان عندنا عموم على حلّة كل حيوان إلا ما خرج من السباع، فإذا شككنا في سبعية هذا الحيوان، نستصحب حينئذٍ عدم

سبعيته بنحو العدم الأزلي، بناءً على جريان استصحاب العدم الأزلي في أمثال المقام، وبذلك نقح موضوع الحلية.

ولكن إذا انعكس العام انعكست النتيجة، فإذا كان عندنا عام يدلُّ على حرمة كل حيوان إلَّا «الشاة»، فحينئذٍ إذا شككنا في أنَّ هذا الحيوان «شاة أو ذئب»، فنستصحب عدم كونه شاة، بنحو استصحاب العدم الأزلي، فندخله تحت العام، وإنَّ لم نقبل استصحاب العدم الأزلي مطلقاً أو في خصوص أمثال المقام، فحينئذٍ لا بدُّ من الرجوع إلى الأصول الحكمية، وهنا تجري أصالة الحل، ولا معيَّن للرجوع إلى استصحاب عدم التذكية، لأنَّنا قاطعون بالتذكية.

والحاصل: هو أنَّه إذا انتهت النوبة إلى الأصول الحكمية، فإنَّنا نجري أصالة الحل، ولا يكون استصحاب عدم التذكية حاكماً عليها، لأنَّ التذكية ليست مشكوكة.

ولكن قد يتوهم إجراء أصل حاكم على أصالة الحل وإن لم يكن أصلاً موضوعياً، كاستصحاب الحرمة، بدعوى: أنَّ هذا الحيوان قبل أن يذبح لم يكن حلالاً، بل كان حراماً، وبعد ذبحه نشك في أنَّ هذا الذبح هل جعله حلالاً، وأنَّ هذه التذكية تستتبع الحكم بالحليَّة مع الطهارة، أو لا تستتبع ذلك؟ وحينئذٍ، قد يُتمسك باستصحاب الحرمة المدَّعى ثبوتها في حال حياة الحيوان، ولو تَمَّت أركان هذا الاستصحاب، فإنَّه يكون حينئذٍ مقدماً، إمَّا لكونه حاكماً على مذاقهم، أو لوجه آخر.

لكن الصحيح أنَّ استصحاب الحرمة غير جارٍ، لأنَّ الحرمة المدَّعى استصحابها وثبوتها في حال حياة الحيوان، هذه الحرمة فيها احتمالان:

الاحتمال الأول: هو أن يدعى أن أكل الحيوان الحي بما هو حي يكون حراماً ولو باعتباره تعذيباً، ولا يبعد أن يُستفاد من الأدلة حرمة كل تعذيب للحيوان باستثناء التعذيب الذي رخص به وهو، الواقع في طريق الذبح، لاستعماله في أغراض عقلائية.

وبناءً على هذا الاحتمال، فمن الواضح أن الموضوع قد تغير، لأن هذه الحرمة متقومة بالحي بما هو حي، فلا معنى لاستصحابها بعد ذبحه، فلو كان هناك حرمة لكانت حرمة جديدة غيرها، والحرمة المدعى ثبوتها في حال حياة الحيوان يتعذر استصحابها لتغير الموضوع.

الاحتمال الثاني: هو أن يدعى أن هذه الحرمة ليست بملاك كون الحيوان حياً، بل بملاك كونه غير مذكى، لأن الحيوان ليس مذبوحاً، فيكون ميتاً غير مذكى، فيتمسك حينئذ بإطلاق قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾، لإثبات أن كل ما لا يكون مذكى فهو حرام، والحي ليس بمذكى فيكون حراماً، ومعه: فلا يرد الإشكال الذي أوردناه على الاحتمال السابق، لأن هذه الحرمة لم تثبت بعنوان تعذيب الحيوان الحي حتى لا يبقى لها موضوع بعد قتل هذا الحيوان، بل هذه الحرمة كانت بعنوان أنه غير مذكى، وحينئذ يحتمل في المقام بقاء هذه الحرمة، إذ من الواضح أن المقصود من التذكية التي أخذ عدها موضوعاً للحرمة إنما هو التذكية المخصوصة التي تستتبع الحلية، لا التذكية التي لا تستتبع الحلية، وإلا فإن تذكية السباع لا تستتبع الحلية.

لكن هذه الحرمة غير ثابتة من أول الأمر، بل ولا دليل على ثبوت حرمة بعنوان غير المذكى حتى يجري استصحاب هذه الحرمة،

لأنَّ قوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ في القرآن وما هو مسوق مساقه في الروايات، كلّه استثناء من الميت - «المنخقة والمتردية، وما أكل السبع» -، ونحو ذلك من العناوين، إذن، فقوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾، يكون استثناء ممّا زهقت روحه، وليس في المستثنى منه إطلاق يشمل الحي، إذن، الحرمة بهذا العرض العريض لا يمكن استفادتها من الأدلة لكي يتمسك بالاستصحاب في المقام، إذن، فأصالة الحل هي التي ينتهي إليها في موارد الشبهة الموضوعية على الأقل، حيث إنّه في الشُّبُهَاتِ الحكمية يوجد عمومات اجتهداية لا يوجد حاكم عليها.

والخلاصة: هي أنَّ أصالة عدم التذكية عند الشك فيها كما لو شك في حلية لحم حيوان، فإنَّ هذا الشك يتصور على أربعة أنحاء:

الأول: هو أن يكون الشك في حلية أكل ذلك الحيوان في نفسه ويقطع النظر عن التذكية، حيث إنَّ ليس كل ما يقبل التذكية من الحيوان يحل أكل لحمه، وحينئذٍ فقد نشك في حيوان كذلك بنحو الشبهة الحكمية أو الموضوعية.

وهذا النحو، إن كانت الشبهة فيه حكمية، فالمرجع فيه عمومات الحلية، من قبيل قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾^(١). إن تَمَّتْ، وإلَّا فأصالة الحل، أو استصحابه الثابت قبل التشريع، ولا مجال حينئذٍ لاستصحاب عدم التذكية، وذلك لعدم الشك فيها حينئذٍ.

وإن كانت الشبهة موضوعية، فلا يمكن التمسك بالعمومات إلَّا إذا أمكن إحراز موضوعها بالاستصحاب ولو بنحو العدم الأزلي، وإلَّا

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٤٥.

فيرجع إلى أصالة الحل، أو استصحاب عدم الحرمة بنحو العدم الأزلي، وهنا لا مجال لاستصحاب عدم التذكية حينئذٍ.

وقد يتصور إمكان الرجوع في الشبهتين إلى استصحاب حرمة أكل الحيوان الثابتة حال حياته، بناءً على حرمة أكل الحيوان حياً، إذ هو مقدم على أصالة الحل.

ولكن يُقال حينئذٍ: إنَّ حرمة أكل الحيوان الحي، إن كان بملاك حرمة أكله في حياته، فمثل هذه الحرمة يقطع بزوالها كما تقدّم، ولا شك في بقائها.

وإن كانت حرمة أكل لحمه من جهة دعوى كونه غير مذكّي في حال حياته، ولو للتمسك بإطلاق وشمول المستثنى منه في آية: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ للحيوان الحي أيضاً.

فُجَاب أولاً: بأنَّ التذكية شرط للحلية بالنسبة للحيوان الميت لا مطلق الحيوان، كما هو المستفاد من الروايات، وهو المستثنى منه في الآية.

وُجَاب ثانياً: بأنَّ هذه الحرمة يقطع بارتفاعها لما عرفت، وإنَّما يشك في حرمة أخرى ثابتة في الحيوان بعنوانه.

أَللَّهُمَّ إلاً أن يدعى بأنَّ الثابت في حال الحياة إنَّما هو حرمة واحدة لا حرمتان، لعدم احتمال ذلك فقهاً، فأما الحرمة بملاك عدم التذكية، أو الحرمة النفسية، فهي من استصحاب الكلّي من القسم الثاني، ولكنّه لا موجب له كما عرفت.

النحو الثاني: هو ما إذا كان الشك في الحلية والحرمة ناشئاً من قابلية هذا الحيوان للتذكية وعدم قابليته، كما في الحشرات والأنعام،

فإن الأولى غير قابلة للتذكية، بينما الثانية قابلة لها، وحينئذٍ، فإذا وجد حيوان من هذا القبيل، قابل وغير قابل للتذكية، ثم شككنا في حليته وحرمته، فهنا الشبهة أيضاً، تارة تكون حكمية، وأخرى موضوعية، إذ قد يشك تارة في أنَّ الغزال أو الظبي، هل يقبل التذكية أو لا؟ وقد يشك تارة أخرى على نحو الشبهة الموضوعية، حيث يشك في أنَّ هذا الحيوان، هل هو غنم، أو هو من المسوخات التي لا تقبل التذكية؟.

أمّا إذا كانت الشبهة حكمية، فإن كان عندنا عموم يقتضي قابلية كل حيوان للتذكية، أو يقتضي قابلية دائرة معينة من الحيوانات للتذكية، وكان هذا الحيوان الذي نشك في حليته وحرمته مندرجاً تحت هذا العموم أو هذه الدائرة المعينة، من قبيل عنوان «السباع» الذي ورد في الروايات، فحينئذٍ لا تصل النوبة إلى الأصول العملية وإنّما يتمسك بالعمومات الاجتهادية، وهذا بحث موكول إلى بحث الصيد والذباحة في الفقه.

أمّا إذا لم يكن عندنا عموم من هذا القبيل، وانتهت النوبة إلى الأصول العملية، فحينئذٍ هنا، أصالة الحل التي تمسكنا بها في النحو الأول، تواجه إشكالاً حاصله: أنه يُقال: إنه حينئذٍ يوجد أصل موضوعي حاكم عليها، وهو استصحاب عدم التذكية، باعتبار أنَّ الشك في حلية هذا الحيوان مسبّب عن الشك في تذكّيته وعدمها، فيجري استصحاب عدم التذكية، وبذلك نقع الموضوع.

إلا أنَّ الكلام في أنَّ هذا الاستصحاب هل يجري أم لا؟.

وتحقيق الحال في ذلك مربوط بمجموع بحثين:

البحث الأول: هو في تحقيق حال حقيقة التذكية، وهل أنّها

عبارة عن نفس هذه الأفعال؟ أي أنها أمر مرگب من هذه الخصوصيات والأفعال التي بها يكون الحيوان مذكئى، وذلك بأن يذبح بالحديد، ويستقبل به القبلة، ويسمئى عليه... إلخ مثلاً، غاية الأمر هي، أن بعض هذه الخصوصيات مدلولة للفظ لغة، وبعضها مدلول شرعاً، فمثلاً: العرف يرى أن كل ما يذبح يكون مذكئى في مقابل الميتة، بينما الشارع يرى أن المذكئى هو ما ذبح بشرائط مخصوصة.

البحث الثاني: هو في أن التذكية عنوان بسيط منتزع بوجه من الوجوه عن العملية المعروفة، حيث يكون معنى التذكية: الطهارة والسلامة، والنظافة، ونحو ذلك.

وهذا الخلاف في حال التذكية كالخلاف في مفهوم الطهارات، وأنه هل هو مفهوم مرگب، بحيث يكون عبارة عن الغسلات والمسحات، أو أنه مفهوم بسيط، أي عنوان منتزع عن هذه العملية؟ فعلى تقدير أن يقال: إن التذكية عنوان بسيط، فأيضاً تجري أسئلة:

منها: أن هذا العنوان البسيط، هل أن نسبته إلى العملية هي نسبة العنوان إلى المعنون، بحيث ينطبق عليه؟ أو نسبة المسبب إلى سببه؟

فالأول من قبيل: عنوان التعظيم الذي ينطبق على القيام انطباق العنوان على معنونه.

والثاني من قبيل: احتراق الورقة المسبب عن إلقائها في النار، وقد جرى مثل هذا في الطهارات الثلاث.

ومنها: أنه على فرض أن تكون التذكية عنواناً بسيطاً مسبباً، هل

هو أمر واقعي أو أنه أمر جعلي شرعي من قبيل الملكية؟ فالعقد مثلاً: هو سبب الملكية، ويترتب على هذا العقد تملك البائع للثمن، وتملك المشتري للثمن.

ومنها: أنه لو فرضنا أن التذكية كانت أمراً مركباً من خصوصيات متعددة، إذن، فلا يجري في المقام استصحاب عدم التذكية في الشبهات الحكمية، وذلك لأن التذكية عبارة عن هذه الأمور الخارجية التي هي عبارة عن ذبح الحيوان بالشرائط المخصوصة، بينما نحن في الشبهة الحكمية ليس عندنا أي شك في شيء خارجي، لأن الذبح قد وقع، كما أنه لا شك عندنا في تحقق خصوصياته، كما أنه ليس عندنا شك في أن هذا الحيوان من الأنعام، لأنه ليس من الأنعام يقيناً، وأيضاً ليس عندنا شك في أنه من الحشرات، لأنه ليس من الحشرات يقيناً، وإنما الشك في موضوع الحكم الشرعي - «حكم كل مذكي حلال، وكل غير مذكي حرام» -.

ومنها: أنه هل أخذ قيد كَوْن الحيوان أهلياً في موضوع التذكية؟ إذن، هذا الغزال الوحشي ليس بأهلي، وإذا لم يكن قد أخذ هذا القيد، فيكون الغزال هذا داخلاً في الموضوع.

إذن، فالشك في سعة دائرة الحكم وضيقه، ومن الواضح حينئذ، أنه لا معنى لإجراء استصحاب عدم التذكية، إذ لا شك عندنا في أمر خارجي، لأن كل أمر خارجي إما موجود خارجاً، أو غير موجود.

وأما إذا كانت التذكية مفهوماً بسيطاً، وبأي نحو كانت نسبة هذا العنوان إلى العملية، سواء كانت على نحو نسبة المسبب إلى سببه، أو كانت على نحو نسبة العنوان إلى معنونه، وسواء كان أمراً شرعياً أو أمراً واقعياً، إذن، على أي حال، فهنا عندنا شيء نشك في وجوده،

لأنَّ هذا العنوان نشك في وجوده، وإن كانت مفردات الأعمال والصفات معلومة، إمَّا وجوداً وإمَّا عدماً، ككون الحيوان ذبح، أو كونه ليس بحيوان أهلي ونحو ذلك، لكن هذا العنوان البسيط المنتزع أو المسبب مشكوك فيه، إذن، فعندنا هنا شيء يكون محطاً للشك، بحيث يمكن دعوى إجراء استصحاب عدم وجود هذا العنوان البسيط المسبب، لأنَّ العملية المذكورة الواقعة فعلاً، إن كانت كافية، إذن، قد وجد العنوان المسببي، وإن لم تكن كافية، إذن، لم يوجد هذا العنوان المسببي، فحينئذٍ نستصحب عدم وجوده، وهنا تنتقل إلى البحث الثاني.

البحث الثاني: هو أن يُقال: إنَّ عدم التذكية الذي أخذ في موضوع الحرمة: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾، إلى أي شيء أضيف؟ وهنا يوجد احتمالان ثبوتاً:

الاحتمال الأول: هو أن يكون عدم التذكية مضافاً إلى ذات الحيوان.

الاحتمال الثاني: هو أن يكون عدم التذكية مضافاً إلى ما زهقت روحه.

فإن فرض الأول وفرض إزهاق الرُّوح جزءاً ثانياً في موضوع الحرمة لكي لا يشمل الحيوان الحي، إذن، فيكون موضوع الحرمة مرگباً من وصفين كل منهما جزء مستقل، وكلاهما أضيف إلى ذات الحيوان، فالحيوان إذا زهقت روحه، ولم يكن مذكياً أضيف بعرض واحد إلى ذات الحيوان، ومعه يكون حراماً بناءً على هذا الاحتمال، حينئذٍ، استصحاب عدم التذكية يجري حتَّى عند من لا يقول: بعدم استصحاب العدم الأزلي، لأنَّ هذا عدم نعتي لا عدم أزلي، لأنَّ عدم

التذكية أضيف إلى ذات الحيوان، ومن الواضح أنَّ ذات الحيوان لم يكن مذكى قبل أن يذبح بلا إشكال، إذن، فعدم التذكية ليس سالبة بانتفاء الموضوع، بل سالبة بانتفاء المحمول، وكل سالبة بانتفاء المحمول فهو استصحاب العدم النعتي، وكل سالبة بانتفاء الموضوع فهو استصحاب العدم الأزلي.

وأما إذا فرض الثاني، بأن أخذ وصفاً للمذكى لا لذات الحيوان، فالموضوع يكون «ما زهقت روحه»، فكأنه قال: «ما زهقت روحه إذا لم يكن مذكى فهو حرام»، وبناءً على هذا، ليس عندنا عدم نعتي، لأنَّ هذا الحيوان مذ زهقت روحه لا نعلم بأنه حلال أو حرام، وإنما نعلم بأنه لم يكن مذكى قبل أن تزهد روحه، أي يتحول إلى سالبة بانتفاء الموضوع، فيكون إجراء الاستصحاب فيه مبنياً على إجراء الاستصحاب في الأعدام الأزلية، وعلى ضوء هذا يجب التفصيل.

أما إذا كانت على نحو الشبهة الموضوعية، فإن كانت عنواناً بسيطاً وأمرأ مسبباً مثلاً، فلا إشكال في أنه يمكن إجراء استصحاب عدم التذكية، ويكون حاكماً على أصالة الحل، وهذا الاستصحاب يجري بإحدى صيغتيه السابقتين، فإن كان عدم التذكية مضافاً إلى ذات الحيوان فاستصحاب عدم التذكية يكون جارياً بلا حاجة إلى العدم الأزلي، وإن كان مضافاً إلى ما زهقت روحه، فالمستصحب يكون سالبة بانتفاء الموضوع، إذن، فلا محالة يكون جريان الاستصحاب مبنياً على إجرائه في الأعدام الأزلية.

وأما إذا كانت التذكية نفس العملية وقد فرضنا دخالة القابلية فيها، وإلا لو كانت التذكية نفس العملية بلا دخل خصوصية، إذن،

لكان كل حيوان يقبل التذكية، لأنَّ عملية الذبح يمكن أن تقع على كل حيوان يقبل الذبح، ففرض أنَّ هناك حيوانات لا تقبل التذكية، بحيث تقع شبهة موضوعية بحسب الخارج، فرض ذلك هو فرض أنَّ عملية التذكية هذه قد أدخل فيها عنصر وخصوصية في الحيوان لا بدَّ وأن تنضم إلى الذبح، واستقبال القبله مثلاً خصوصية، وكذلك الأنعامية أو كون الحيوان أهلياً، فحينئذٍ، إذا شككنا على نحو الشبهة الموضوعية في قابلية هذا الحيوان للتذكية، فمرجع ذلك إلى الشك في تلك الخصوصية - خصوصية «الأهلية» مثلاً، فحينئذٍ، إن كانت هذه الخصوصية معتبرة بنفسها على نحو الجزئية، بحيث يكون الحكم الشرعي مرگباً من ذبح واستقبال القبله والتسمية وكون الحيوان أهلياً، فهذه كلها أجزاء في عرض واحد، فيجري في المقام استصحاب عدم ذاك الجزء الَّذي نشك في وجود كونه أهلياً، إلَّا أنَّه يتوقف على استصحاب عدم الأزلي، لأنَّ هذه الخصوصية، «كقرشية المرأة» ليس لها عدم نعتي.

وأما إذا كانت تلك الخصوصية غير مأخوذة جزءاً، بل مأخوذة قيداً على نحو يكون التقيد دخيلاً لا القيد، يعني: أنَّ عملية التذكية هي الذبح المقيّد بتلك الخصوصية، فحينئذٍ يكفينا أن نجري استصحاب عدم التقيد، ولا نحتاج إلى إجراء استصحاب عدم تلك الخصوصية، إذ على هذا التقدير يكون موضوع الحكم الشرعي هو المقيّد بما هو مقيّد لا القيد، بل القيد خارج، ولا يتوقف حينئذٍ على مسألة إجراء الاستصحاب في الأعدام الأزلية.

وحاصل هذا النحو: هو أنَّ جريان أصالة عدم التذكية متوقف على تنقيح بحثين فقهيين:

البحث الأول: هو، في معنى التذكية، وهل أنها عبارة عن عنوان بسيط، أو أنها عبارة عن عنوان مرگب وهو، نفس عملية الذبح مع الشروط المقررة شرعاً لذبح الحيوان، وهذا يشبه البحث في الطهارة من الحدث مثلاً، وهل أنها عبارة عن أمر بسيط أو مرگب، وهو الغسلات والمسحات؟.

كما أنه بناءً على كون معناها أمراً بسيطاً، قد يفترض أنه عنوان بسيط ينطبق على نفس الأفعال الخارجية، أي إن نسبته إليها نسبة العنوان إلى معنونه، كالتعظيم بالنسبة إلى القيام، وقد يفرض تارة أخرى أن نسبته إليها نسبة المسبب إلى السبب، وعلى كلا التقديرين قد يكون هذا العنوان البسيط أمراً تكوينياً، وقد يكون اعتباراً شرعياً.

كما أنه لو فرض أن التذكية عبارة عن نفس الأفعال والشروط المقررة شرعاً، فتارة يعتبر ذلك تذكية بلا أخذ قابلية وخصوصية في الحيوان المذبح، فتكون التذكية حاصلة بإجراء العملية على أي حيوان.

وأخرى، تؤخذ خصوصية الحيوان فيها أيضاً، أي الأعمال المضافة إلى ذبح حيوان معين.

البحث الثاني: هو أن موضوع الحرمة، تارة، يفترض الحيوان غير المذگى، - أي عدم التذكية المضاف إلى الحيوان - وأخرى، يفرض عدم التذكية المضاف إلى الحيوان زاهق الروح بما هو زاهق الروح.

فعلى الأول، يكون موضوع الحرمة مرگباً من جزأين عرضيين هما: زهاق روح الحيوان، وكونه غير مذگى بنحو الغدم النعتي أو المحمولي.

وعلى الثاني، يكون موضوع الحرمة مرگباً من جزأين طوليين، أي الحيوان الزاهق روحه بغير تذكية.

فإن اختيار في البحث الأول أنَّ التذكية عنوان بسيط، إذن، فهو مسبوق بالعدم، وحينئذٍ لو فرض أخذه بما هو مضاف إلى ذات الحيوان في موضوع الحرمة، إذن، يجري فيه استصحاب عدم التذكية، سواء كان مأخوذاً بنحو العدم النعتي أو المحمولي، وسواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، لأنَّ هذا العنوان البسيط مسبوق على كلِّ حال بالعدم في حال حياة الحيوان، فيُستصحب.

وأما لو فرض أخذه بما هو مضاف إلى زاهق الرُّوح في موضوع الحرمة، حينئذٍ، فإنَّ أضيف عدم التذكية إلى زاهق الرُّوح بنحو التوصيف والنعتية، لم يجرِ حينئذٍ استصحاب عدم التذكية، إذ لا حالة سابقة لعدم تذكية زاهق الرُّوح بنحو العدم النعتي، إذ إنَّ هذا الحيوان، من حين إزهاق روحه، لا نعلم أنَّه هل اتصف بعدم التذكية أم لا؟ فيجري حينئذٍ استصحاب عدم اتصاف هذا الحيوان الزاهق روحه بعدم التذكية، إذن، فينفي موضوع الحرمة إذا كان على هذا النحو.

وأما إذا أضيف عدم التذكية إلى زاهق الرُّوح بنحو العدم المحمولي، أي أنَّ لا يكون الحيوان الزاهق روحه مذكَّي، فهذا يمكن إثباته باستصحاب عدم التذكية، بناءً على ما هو الصحيح من جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية، لأنَّ هذا الحيوان قبل زهاق روحه لم يكن مذكَّي من باب السالبة بانتفاء الموضوع، إذن، فتُستصحب القضية السالبة - العدم المحمولي - من دون فرق في كل ذلك بين الشبهة الحكمية أو الموضوعية.

وإنَّ اختيار في البحث الفقهي الأول، أنَّ التذكية مرگب من نفس

الأفعال الخارجية، فإنَّ فرض عدم أخذ خصوصية وقابلية معينة للحيوان المذبوح في التذكية، فهذا معناه إحراز التذكية فيه، وإنَّما الشك في حليته من ناحية أخرى، إذن، فيدخل في النحو السابق، وإنَّ فرض أخذ خصوصية مع تلك الأفعال في التذكية بنحو الجزئية أو القيدية، فحينئذٍ إنَّ كانت الشبهة حكمية، فلا يجري استصحاب عدم التذكية، كما لو شك في أنَّ المأخوذ هل هو خصوصية الغنمية، أو الأهلية المنطبقة على الأنعام؟ وحينئذٍ نشك في تذكية الأنعام المذبوحة من هذه الناحية، لأنَّ واقع تلك الخصوصية المشكوكة بين ما يقطع بعدمه، وما يقطع بوجوده، ومعه: لا معنى لاستصحاب عدمها، فإنَّ عنوان الخصوصية المتزع من حكم الشارع ليس هو الجزء أو القيد في الحكم لكي يجري استصحاب عدمه، ولهذا قلنا: بعدم جريان الاستصحاب الموضوعي في الشُّبهات الحكمية، حتَّى لو كانت الشبهة الحكمية مفهومية، كما لو شك في مفهوم الأهلية كما تقدَّم في المثال.

وأما إذا كانت الشبهة على نحو الشبهة الموضوعية، فإنَّ كانت التذكية عنواناً بسيطاً وأمراً مسبباً مثلاً، فلا إشكال في أنَّه يمكن إجراء استصحاب عدم التذكية، ويكون حاكماً على أصالة الحل.

وهذا الاستصحاب يجري بإحدى صيغتيه السابقتين، فإنَّ كان عدم التذكية مضافاً إلى ذات الحيوان، فاستصحاب عدم التذكية يكون جارياً بلا حاجة إلى العدم الأزلي، وإنَّ كان مضافاً إلى ما زهقت روحه، فالمستصحب يكون سالبة بانتفاء الموضوع، ومعه: لا محالة يكون جريان الاستصحاب مبنياً على إجراءاته في الأعدام الأزلية.

وأما إذا كانت الشبهة موضوعية، كما إذا تردَّد الحيوان المذبوح

خارجاً بين كونه غنماً أو سبباً بسبب الظلمة وغيرها من موجبات الشبهة الموضوعية، فإن أخذت تلك الخصوصية المشكوكة، كالأهلية مثلاً في التذكية، جرى استصحاب عدمها الأزلي إذا لم تكن من الحيثيات الذاتية للحيوان، وحينئذ تثبت الحرمة أيضاً، وإن أخذت قيداً في التذكية فيجري حينئذ استصحاب عدم المقيد، فإن ذات المقيد وإن كان محرزاً، ولكن تقيده بتلك الخصوصية غير محرز، إذن، فيجري استصحاب عدم التذكية بمعنى: عدم المقيد بما هو مقيد، وهذا الاستصحاب لا يبتني على القول: بالاستصحاب في الأعدام الأزلية إلا إذا أخذت التذكية التي هي ذلك الأمر المقيد بما هو مضاف إلى زاهق الروح وصفة له، لا بما هو مضاف إلى الحيوان في موضوع الحلية.

هذا، مع قطع النظر عما ذهب إليه بعض الفقهاء من دعوى: أنه يوجد عموم فوقاني يدل على قبول كل حيوان للتذكية إلا ما أخرجه الدليل، وإلا كان المرجع في الشبهة الحكمية ذلك العام، وفي الشبهة الموضوعية استصحاب عدم العنوان الخارج بنحو العدم الأزلي، إذا لم يكن من الذاتيات، أو قلنا: بجريان الأصل فيها أيضاً، وبذلك يتفتح موضوع العام ويظهر وجه النظر فيما أفاده الأعلام في المقام.

وقد ذكر المحقق العراقي «قده» في المقام ما ملخصه^(١): إنه إذا شك في حلية لحم الحيوان وحرمة من ناحية الشك في قابليته للتذكية، سواء أكانت الشبهة حكمية أو موضوعية.

وعلى كل تقدير، فإن كانت التذكية أمراً مسبباً، أي توليداً

(١) نهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص ٢٥٦.

فيجري استصحاب عدمه، وإذا كانت التذكية نفس العملية، فحيثئذٍ، لا بدّ وأن نفرض كون قابلية الحيوان أحد أركان هذه العملية، إذن، فمرجع الشك في التذكية إلى الشك في تلك القابلية، ولا يمكن إجراء استصحاب عدم تلك القابلية إلّا بنحو العدم الأزلي، ونحن وإن كنّا نقول: بجريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية، ولكن في غير ما يكون من الذاتيات، فمثلاً: قلنا: إنّ في القرشية يجري الاستصحاب، لأنّها ليست من ذاتيات المرأة، ولكن غنميّة الغنم هي من ذاتيات الحيوان، فلا يجري فيها استصحاب العدم الأزلي في الصفة المشكوكة إذا كان يحتمل كونها من ذاتياتها.

ويتضح وجه الفرق بين ما ذكره «قده» وما ذكرناه، من خلال تعليقات ثلاثة لنا:

التعليق الأول: هو أنّ ما ذكره من أنّ التذكية إذا كانت أمراً مسبباً، فيجري استصحاب عدم التذكية على كلّ حال، سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية.

وهذا كلام صحيح، ولكن ينبغي تدقيقه على ضوء ما ذكرناه، فإنّ استصحاب عدم التذكية على أحد المبنيين يبنى على جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية، وعلى المبني الآخر لا يبنى على ذلك على ما شرحناه، فإنّ عدم التذكية إذا كان في لسان الدليل مضافاً إلى ذات الحيوان، فاستصحاب عدمه لا يبنى على مسألة الأعدام الأزلية، وإذا كان مضافاً إلى الحيوان الزاهق الرّوح، فاستصحاب عدمه يبنى على مسألة جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية.

التعليق الثاني: هو أنّ ما ذكره من أنّ التذكية إذا كانت عبارة

عن نفس العملية أمراً مرگباً، فحيثُذ، لا بدّ وأن يفرض دخل القابلية، وهي أمر ذاتي في المقام، فلا يجري استصحاب عدمه.

وهذا الكلام أيضاً يحتاج إلى تدقيق، وذلك لأنّه في الشبهة الحكمية ليست المسألة مبنية على أنّه: هل يجري استصحاب العدم الأزلي أو لا يجري؟ فلو فرض أنّه يجري حتّى في الأمور الذاتية، فمع هذا لا يمكن إجراء الاستصحاب في الشبهة الحكمية، فإنّ عدم جريانه فيها ليس مبنياً على إنكار الاستصحاب في الأعدام الأزلية مطلقاً، أو في خصوص الأوصاف الذاتية كما ذهب إليه «قده»، بل لأنّه لا يوجد شك في شيء في الخارج أصلاً، لأنّ الخصوصية التي يحتمل دخلها في التذكية، إمّا موجودة يقيناً، أو معدومة يقيناً، فإن كانت خصوصية «الأنعامية» فهي غير موجودة في الغزال يقيناً، وإن كانت خصوصية «الأهلية» فهي موجودة في بعض أقسام الغزال يقيناً، إذن، ليس هناك شك في شيء في الخارج حتّى تنتهي النوبة إلى البحث في أنّه: هل يجري استصحاب عدمه الأزلي إذا شك فيه أو لا يجري؟.

وكأنّ الذي أوهم هذا، هو أنّه أخذ في المطلب عنوان القابلية، بينما عنوان القابلية ليس إلّا مشيراً إلى واقع الخصوصية، لا أنّ نفس عنوان قابليته للتذكية يؤخذ موضوعاً للحكم الشرعي في المقام، إذ لا معنى لأن يؤخذ عنوان ما يقبل الحكم موضوعاً للحكم، وإنّما واقع ما به القابلية يكون موضوعاً للحكم، وهذا العنوان مشير إلى واقع ما به القابلية، وهو لا شك فيه، لأنّه إمّا موجود يقيناً أو معدوم يقيناً.

التعليق الثالث: على كلام المحقق العراقي «قده»، حيث يقول:

إنَّ الاستصحاب لا يجري في الشبهة الموضوعية، لأنَّ الخصوصية ذاتية.

وهذا الكلام لم ينضح لنا فيه أنَّه: لماذا عيّن كون الخصوصية ذاتية، إذ لعلَّ الخصوصية عرضية مشتركة بين الحيوانات، فمثلاً: إذا كانت الخصوصية هي كُؤن الحيوان أهلياً، فهذه الخصوصية مثل خصوصية القرشية للمرأة لا الإنسانية للإنسان.

والخلاصة: هي أنَّ المحقق العراقي «قده» ذكر كلاماً ذا شقين بالنسبة لاستصحاب التذكية وعدمها: فذكر في الشق الأول، أنَّ التذكية إذا كانت أمراً بسيطاً جرى استصحاب عدمها، وإن كانت أمراً مرغّباً من فري الأوداج مع القابلية للتذكية، لم يجرِ الاستصحاب، سواء كانت القابلية جزءاً أو قيداً، إذ ليس لها حالة سابقة كي تستصحب، سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية.

وذكر في الشق الثاني من كلامه: بأنَّ دعوى جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية لا يجري، لأنَّ هذه القابلية ذاتية للحيوان، والاستصحاب لا يجري في الذاتيات.

وتعليقنا على الشق الأول من كلامه «قده»، هو أنَّ جريان الاستصحاب إذا كانت التذكية أمراً بسيطاً، مبني على القول باستصحاب العدم الأزلي فيما إذا كان مضافاً إلى الحيوان زاهق الرُّوح بما هو زاهق الرُّوح.

وتعليقنا على الشق الثاني من كلامه «قده»، - بعد إرجاعه إلى المعنى الصحيح، وهو أخذ خصوصية الحيوان في موضوع الحكم الشرعي بالطهارة أو الحل، لا أخذ قابلية التذكية في التذكية - بأنَّ هذا الكلام غير تام فيما إذا كانت الشبهة حكمية حتّى إذا قلنا:

بالاستصحاب في الأعدام الأزلية ولم تكن الخصوصية ذاتية، لدوران الأمر بين ما هو موجود يقيناً وما هو معدوم يقيناً كما عرفت، وفيما إذا كانت الشبهة موضوعية، إنَّما يتوقف على جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية إذا كان الموضوع مرگباً كما هو المستظهر إثباتاً من الأدلة، وأمَّا إذا كان مقيداً ومضافاً إلى ذات الحيوان، كان عدم المقيد ثابتاً في الحيوان حال حياته، فيكون استصحاب عدمه له حالة سابقة.

وتعليقنا الثالث، هو أنَّه لا موجب لافتراض أنَّ الخصوصية القابلة للتذكية ذاتية في الحيوان، إذ قد تكون هذه الخصوصية مثل خصوصية القرشية للمرأة، لا خصوصية الإنسانية للإنسان.

وقد أفاد المحقق الأصفهاني «فده» في المقام ما حاصله^(١): أنَّ جريان استصحاب عدم التذكية مبني على أن نعرف أنَّ التقابل بين موضوع الحلية وموضوع الحرمة، هل هو تقابل السلب والإيجاب، أو تقابل التضاد، أو تقابل الملكة وعدمها؟.

فإن فرض أنَّ التقابل بينهما كان تقابل السلب والإيجاب، يعني: موضوع الحلية هو «المذگى»، وموضوع الحرمة هو «عدم التذكية»، إذن، يجري استصحاب عدم التذكية.

وأما إذا كان موضوع الحلية هو «المذگى»، وموضوع الحرمة أمر مضاد له، أمر وجودي، وهو عبارة عمّا «مات حتف أنفه»، إذن، فهنا استصحاب عدم التذكية يعارض باستصحاب عدم الموت حتف أنفه، لأنك باستصحاب عدم التذكية تنفي موضوع الحلية، وهذا يتعارض مع

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج٢، ص٢٠٦، الطبعة القديمة.

استصحاب عدم الموت حتف أنفه لينفى بذلك موضوع الحرمة، إذن،
فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان.

ويقال نفس الشيء إذا كان التقابل بينهما تقابل العدم والملكية،
فإنّ هذا العدم منخ عدم أخذ في موضع القابل، فعدم التذكية ليس
على الإطلاق موضوع الحرمة، ومن الواضح أنّ عدم التذكية في
الموضع القابل ليس له حالة سابقة لكي نستصحابها، لأنّ ما له حالة
هو حرمة الحيوان حال حياته.

والحاصل: هو أنّ التقابل بين موضوع الحرمة، وموضوع
الحلية، إن كان تقابل التضاد، بأن كان موضوع الحرمة هو الموت
حتف أنفه، وموضوع الحلية هو التذكية، إذن، فيتعارض استصحاب
عدم التذكية مع استصحاب عدم الموت حتف الأنف.

وإن كان التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب، جرى
استصحاب عدم التذكية بلا إشكال.

وإن كان التقابل بينهما تقابل العدم والملكية، أي عدم التذكية في
المحل القابل للتذكية، فلا يجري استصحاب عدم التذكية، لعدم
الحالة السابقة، لأنّه في حال الحياة لا تكون القابلية للتذكية ثابتة،
وبعد إزهاق الرّوح يشك في حصول التذكية من أول الأمر.

ولنا تعليقات ثلاث على كلامه «فده»:

التعليق الأول: هو أنّ هذا الكلام غير مفهوم لنا، وذلك لأنّنا لا
نتعقل أن يكون موضوع الحرمة إلّا نقيض الحليّة، وكذا العكس، لأنّ
الحلية لا تحتاج ملاكاً إلّا إلى عدم ملاك الحرمة، فأيّ شيء فرضته
موضوعاً للحرمة فنقيضه يكون موضوعاً للحليّة، وكذا العكس.

وبناءً على هذه البديهة - من أنَّ الحليَّة لا تحتاج ملاكاً إلى أكثر من خلو الواقعة من المفسدة الملزمة - فلو فرضنا أنَّ ملاك الحرمة قائم بعنوان وجودي كالموت حتف الأنف، فلا يعقل حينئذٍ أن يكون موضوع الحلية عنواناً وجودياً مضاداً له، أي للمذكِّي، بل يجب أن يكون عدم ذاك العنوان هو أن «لا يموت حتف الأنف»، لأنَّه يكفي في ثبوت ملاك الحليَّة عدم ثبوت ملاك الحرمة، إذن، ففرضية التعارض إنَّما تعقل بين موضوع الحرمة وموضوع الوجوب، فمثلاً: يمكن أن يُقال: استقبال القبلة واجب، ويُقال: بأنَّ ضده حرام، وأمَّا الحليَّة والحرمة فليس الأمر كذلك، فلا بدَّ أن يكون التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب.

والخلاصة: هي أن فرض التقابل بين موضوع الحرمة والحليَّة بنحو التضاد أو العدم والملكية في نفسه غير معقول، لأنَّه يكفي في الحليَّة عدم تحقق ملاكات الحرمة وانتفاء موضوعها، فإذا كان موضوع الحرمة أو الحليَّة أمراً وجودياً كالموت حتف الأنف، فلا محالة يكون موضوع الآخر نقيضه، ومعه لا يجري استصحاب عدم الموت حتف الأنف، أو استصحاب عدم التذكية.

التعليق الثاني: هو أنَّه لو سلَّمنا أنَّ التقابل بينهما كما قال «فده»: تقابل التضاد، إلَّا أنَّنا لا نسلِّم أنَّ الاستصحابين يتعارضان كما ادَّعى، بل نقول: إنَّه في مثل هذه الحالة لو أمكن استصحاب عدم التذكية فإنَّه لا يجري في نفسه أولاً، واستصحاب عدم الموت حتف أنفه يكون وحده جارياً، وذلك لأنَّ استصحاب عدم الموت حتف أنفه نريد به التأمين، يعني: أن ننفي موضوع الحرمة، وهذا يحصل باستصحاب عدم موضوع الحرمة.

وأما استصحاب عدم التذكية، فإننا نريد به التنجيز لا محالة، وهذا لا يحصل، لأن مجرد نفي موضوع الحليّة لا يكفي لإثبات الحرمة، بعدما فرضنا أن موضوع الحرمة ضد موضوع الحليّة لا نقيضها، ومن الواضح، أن نفي أحد الضدين بالاستصحاب لا يثبت الضد الآخر إلاّ بالملازمة العقلية، فمثلاً: إذا كنت تريد باستصحاب عدم التذكية أن تنفي الحليّة، فهذا لا أثر له، إذ لم تثبت الحرمة ولم تنتجز علينا، لأنّ التنجز فرع ثبوت الحرمة، فلو فرضنا أن المولى في واقعة لم يحكم لا بحلية ولا بحرمة، فهل كان ينجز علينا واحداً منهما؟ إذن، إن كان باستصحاب عدم التذكية يريد أن ينفي الحليّة فقط، فهذا لا أثر عملي له، وإن كان يريد إثبات الحرمة حتّى تنتجز، فهذا غير معقول، لأنّ نفي أحد الضدين بالاستصحاب لا يكفي لإثبات الضد الآخر إلاّ بالملازمة العقلية.

والحاصل: هو أنّه لو سلّمنا أن ذلك معقول ثبوتاً، بأن كانت الحلية مجعولة على المذكي، والحرمة مجعولة على الموت حتف الأنف، لكن مع هذا، فاستصحاب عدم التذكية لا يجري ليُعارض استصحاب عدم الموت حتف الأنف، لأنّه لا يثبت الموت حتف الأنف إلاّ بناءً على الأصل المثبت، وحينئذٍ، فمع عدم إثباته لموضوع الحرمة لا يبقى له أثر، إذ التنجيز مترتب على إحراز الحرمة، لا رفع موضوع الحلية، ولذا، لو فرضنا أن الشارع لم يحكم لا بحلية ولا بحرمة، فحينئذٍ لا ينتجز على المكلف واحد منهما.

التعليق الثالث: هو أن ما يقوله «قده»: من أنّه على تقدير كون التقابل بينهما هو تقابل العدم والملكة، فعدم التذكية هنا في الحالة السابقة لم يكن عدماً في الموضوع القابل، فليس للعدم مع الملكة حالة سابقة حتّى تستصحب.

وجوابه: هو أنه ماذا يقصد «قده» بالملكة والقابلية؟

فإن كان يقصد القابلية الاحتمالية، - بمعنى: شأنية المحل لوقوع هذا العارض، وهذا هو المعنى الذي يقصدونه من العدم والملكة - إن كان يقصد هذا، فهذا المعنى كان موجوداً في حال حياة هذا الحيوان، لأنه كان من شأنه أن يرد عليه هذا الذبح بهذا الترتيب، ولا يحتمل أن يكون المأخوذ في عدم التذكية شيئاً أكثر من هذا المقدار.

إلا أن ذلك لا يكفي لإثبات الحرمة، إذن، فلا بد وأن يُقال: إن موضوع الحرمة ليس مطلق عدم التذكية ولو في «البطيخ»، ولكن إذا أخذنا شأنية كونه حيواناً يقبل أن يذبح، فهذه الشأنية في المقام محفوظة من أول الأمر، ولا يحتمل عرفاً أن يأخذ أكثر من هذا المقدار في مقام إشباع حاجة التقابل بين العدم والملكة.

والحاصل: هو أن القابلية التي افترض عدمها في حال الحياة هي غير قابلية الحيوان للتذكية، بناءً على أن التذكية بنحو الملكة، إذ المراد منها لا بد وأن يكون القابلية الإمكانية للتذكية، وهي خصوصية ثابتة في الحيوان المذكّي حتّى في حال حياته، سواء فرضت التذكية أمراً شرعياً اعتبارياً أو تكوينياً.

النحو الثالث: هو ما إذا شك في حلية لحم الحيوان وحرمته باعتبار الشك في تذكّيته كما في الثاني، لكن الشك في التذكية هنا لم ينشأ من ناحية الشك في أصل قابلية الحيوان للتذكية، كما هو الحال في القسم الثاني، وإنما نشأ من طرو حالة، أو احتمال طرو حالة، بحيث تكون مانعة عن تقبل الحيوان للتذكية بالعرض وإن كان بالذات لا يكون آبياً عنها، من قبيل طرو الجلل.

والشك بهذا النحو تارة: يكون شبهة حكمية، وأخرى: يكون شبهة موضوعية.

فالحكمية هي من قبيل: أن يصبح هذا الحيوان جلاًلاً يقيناً، ولكن نشك في مانعية الجلال عن التذكية.

وأخرى نعلم بمانعية الجلال عن التذكية، ولكن نشك في أن هذا الحيوان صار جلاًلاً أو لا؟.

أمّا في الشبهة الحكمية، فنقول: إن وجد إطلاق في أدلة التذكية، بحيث يقتضي نفى اعتبار ما يشك في اعتباره، عدا ما نصّ عليه في تلك الأدلة، فحينئذ بناءً عليه، فإن مقتضى التمسك بإطلاق أدلة التذكية هو عدم اعتبار عدم الجلال، لأنّ المفروض أنّه لم ينص عليه في أدلة التذكية، وإلاّ لثبتت المانعية ولما انتهينا إلى الشبهة الحكمية، ومعه لا تصل النوبة إلى الأصول العملية.

وأما إذا فرض أنّ دليل التذكية لم يكن فيه إطلاق، بل كان مجملاً، بحيث لا يمكن أن ننفي اعتبار ما نشك في اعتباره، حينئذ نرجع إلى العام الذي خصّصه دليل التذكية، فإنّ دليل التذكية تخصيص في الحقيقة لما دلّ على حلية لحم الشاة: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾، إذ مقتضى إطلاقه في المقام، أنّ بهيمة الأنعام، بأيّ وجه كانت، فهي حلال، ولكن دليل التذكية قال: إنّها إذا لم تكن مذكاة لا تكون حلالاً: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾، فإذا فرضنا أنّ هذا الدليل كان مجملاً في نفسه، وكان على نحو لا يقتضي اعتبار عدم الجلال، ولا عدم اعتباره، إذن، يكون حينئذ مخصصاً مجملاً، نرجع حينئذ معه إلى العام الاجتهادي ونثبت به الحلية، إذن، فهذان طريقان لإثبات الحلية بالعمومات الاجتهادية.

وأما لو لم يكن عندنا عموم اجتهادي فحينئذ لا محالة نرجع إلى الأصول العملية، وإذا رجعنا إليها نقول: بأن التذكية، إما أن تكون نفس العملية، أو أمراً بسيطاً متحصلاً من العملية.

فإن كانت نفس العملية، فحينئذ لا يمكن إجراء استصحاب عدم التذكية، لأنَّ الشك ليس في وجود الموضوع، بل في موضوعية الموجود، لأنَّ الذبح وُجد يقيناً، والجلل وجد يقيناً، وإثماً الشك في أنَّ هذا الذبح المقرون بالجلل هل أنه تذكية أو ليس بتذكية لكي يستصحب عدم الموضوع وعدم التذكية؟، إذن، لا يجري استصحاب عدم التذكية في هذه الحالة، بل نرجع حينئذ إلى أصالة الحل، لأنَّ هذا الحيوان يشك في حليته وحرمة، فإنَّ كان المولى قد أخذ عدم الجلل قيداً في التذكية فهذا حرام، وإن لم يكن قد أخذه قيداً فهذا حلال، وحيث لم يتعيَّن أخذه أو عدم أخذه بدليل، إذن، نشك في أنَّه حلال أو حرام فتجري أصالة الحل في هذا الحيوان، هذا على تقدير أن تكون التذكية نفس العملية.

وأما لو كانت التذكية أمراً بسيطاً متحصلاً من العملية، فحينئذ لا بأس بإجراء استصحاب عدم هذا الأمر البسيط، لأنَّ الشك هنا في وجود الموضوع لا موضوعية الموجود، فهذا الأمر البسيط نشك في أنَّه وجد خارجاً أو لا؟، فإنَّ كان المولى قد أناط وجود هذا الأمر البسيط بوقوع الذبح مع عدم الجلل، إذن، لم يقع هذا الأمر البسيط، لأنَّ هذا الحيوان جلال، وإن كان قد أناطه بوقوع الذبح ولو مع الجلل، إذن، يكون هذا الأمر البسيط قد وقع، فإذا شك في وجود الأمر البسيط وعدم وجوده، فنستصحب وجوده، فيجري استصحاب عدم التذكية، وبذلك تثبت الحرمة، ولا مجال حينئذ لإجراء أصالة الحل.

وفي مقابل النتيجة التي انتهينا إليها في كلا هذين التقديرين، يوجد شيء، وهو أنه بالإمكان إبراز صيغة استصحاب تعليلي بأن يُقال: إنَّ هذا الحيوان قبل أن يكون جلاًلاً، لو دُبِح لكان حلاًلاً، هذه القضية الشرطية نشك في ارتفاعها بعد الجلل، فنستصحب بقاءها، وهذا هو معنى الاستصحاب التعليلي، فإذا بُني عليه مطلقاً، أو في خصوص هذا المورد، فلا إشكال في أنه يكون هو المرجع في الحالة الأولى التي كان يجري فيها أصالة الحل، ويكون موافقاً لأصالة الحل، وعلى مبناهم يكون حاكماً، إذن، تكون نتيجته نتيجة أصالة الحل.

وأما على التقدير الثاني الذي كان يجري فيه استصحاب عدم التذكية، فمن المعلوم أنَّ الاستصحاب التعليلي يتنافى معه، لأنَّه يقتضي حليته ونفي الحرمة. وحينئذٍ، إن بنينا على أنَّ الاستصحاب التعليلي يكون حاكماً ومقدماً على التنجيزي، إذن، هنا يقدم عليه كما بنى على ذلك صاحب الكفاية «قده»^(١)، وإذا بنينا على المعارضة فيتساقطان ويرجع إلى أصالة الحل، وعلى كلِّ حال، سوف لا تتغير النتيجة، إذن، لا بدَّ أن نحكم بالحلية.

ونحن لنا تفصيل في جريان الاستصحاب التعليلي لا يسعه المجال، ولكن خلاصته: هي أنَّه يجب أن يكون استصحاب للحكم التعليلي، لأنَّه يجري في الأحكام لا في الموضوعات، هذا أولاً.

وثانياً: هو أنَّه لا بدَّ وأن تكون القضية قد جعلت بلغة القضية الشرطية في لسان الدليل، هذا حاصل الكلام في الشبهة الحكمية.

(١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ١٩٣.

وخلاصة هذا النحو الذي هو الشك في الحلية من ناحية طرو ما
يحتمل مانعيته عن التذكية كالجلل، ففي الشبهة الحكمية، كما إذا شك
في مانعية الجلل عن التذكية، فإن فرضت التذكية عبارة عن نفس
الأفعال والشروط، فلا يجري استصحاب عدم التذكية هنا، وذلك
لعدم الشك في وجود الموضوع، بل في موضوعية الموجود، ومعه
تصل النوبة إلى أصالة الحل أو البراءة، بل يجري استصحاب الحلية
التعليقي بناءً على القول: به في أمثال المقام، لأنَّ هذا الحيوان لو
كان يذبح قبل الجلل كان حلال اللحم يقيناً فيستصحب، وإن فرضت
التذكية عنواناً بسيطاً جرى استصحاب عدمها بنحو العدم الأزلي أو
النعتي، حسب التفصيل المتقدم في النحو السابق، هذا كله إذا لم
يكن هناك عام فوقاني يثبت التذكية بإطلاقه الأحوالي، وإلا كان
استصحاب العدم هو المرجع.

نعم، قد يتوهم هنا جريان استصحاب تعليلي فيقال: إنَّ هذا
الحيوان لو كان يذبح قبل الجلل كان مذكياً يقيناً، إذن، فهو الآن
كذلك.

إلا أنَّ هذا مبني على أن تكون التذكية حكماً شرعياً لا أمراً
تكوينياً، وأنَّ يُقال: بجريان الاستصحاب التعليلي في أمثال المقام،
وحكومته على الاستصحاب التجيزي.

وأما في الشبهة الموضوعية، فيما إذا شك في أنَّ هذا الحيوان
هل صار جلاًلاً أم لا؟ فهنا تارة، يفرض أنَّ التذكية تكون أمراً مركباً،
فحينئذٍ نستصحب عدم الجلل، لأنَّ عدم الجلل أحد شؤون هذه
العملية، إذ إنَّ عملية التذكية مركبة من شيئين: أحدهما الذبح، والآخر
عدم الجلل، والذبح ثابت بالوجدان، وعدم الجلل ثابت

بالاستصحاب، فتثبت بذلك العملية التي هي موضوع الحلية بضم
التعبد إلى الوجدان.

وأما إذا كانت التذكية أمراً مسبباً عن العملية ومتحصلاً منها،
فحينئذ تارة يكون هذا الأمر المسبب والمتحصل حكماً شرعياً، بأن
نقول: التذكية حكم شرعي مترتب على العملية، من باب ترتب الحكم
على موضوعه من قبيل: ترتب النقل والانتقال على عقد البيع الذي هو
حكم شرعي.

وتارة أخرى، يكون هذا المسبب أمراً تكوينياً واقعياً من قبيل:
نفس الموت، والتذكية حصة خاصة من الموت كشف عنها الشارع،
فإن فرض الأول وهو كون التذكية أمراً مسبباً وحكماً شرعياً، فالكلام
هو الكلام الذي عرفت، لأن هذا الأمر المسبب هو حكم شرعي
موضوعه مرگب من ذبح وعدم جلل، والذبح ثابت بالوجدان، وعدم
الجلل ثابت بالاستصحاب، فننقح بذلك موضوع هذا الحكم الشرعي
- التذكية -.

وأما إذا كانت التذكية أمراً مسبباً تكوينياً، فحينئذ استصحاب عدم
الجلل لا يجري، لأنه لا يمكن أن تثبت به هذا الأمر التكويني إلا
بالملازمة العقلية، وبناء على الأصل المثبت، لأن التذكية حينئذ تكون
لازماً تكوينياً للمستصحب لا حكماً شرعياً له، والاستصحاب إنما
يعبّدنا بالآثار الشرعية المترتبة على المستصحب لا بالآثار التكوينية،
فحينئذ استصحاب عدم الجلل لا يجري، فتعكس النتيجة ويجري
استصحاب عدم ذاك الأمر التكويني، لأننا صرنا نشك في أنه وجد أم
لا؟ فيجري استصحاب عدمه، ويكون الحكم التحريمي منجزاً
باستصحاب عدم التذكية.

وخلاصة ما إذا كانت الشبهة موضوعية، كما لو شك في أن هذا الحيوان هل صار جلاًلاً أم لا؟ فإن فرض أن التذكية عبارة عن نفس عملية الذبح مع أفعالها وشروطها جرى حينئذ استصحاب عدم الجلل، وإن فرض أن التذكية أمر بسيط مجعول شرعاً على تلك الأفعال مع عدم الجلل جرى استصحاب عدم الجلل، لإحرازها أيضاً، وإن فرض أنها أمر بسيط تكويني مسبب عن فعل الذبح جرى حينئذ استصحاب عدم التذكية، ولم يجز استصحاب عدم الجلل إلا بالملازمة العقلية والأصل المثبت، لأن التذكية حينئذ تكون لازماً تكوينياً للمستصحب لا حكماً شرعياً له، والاستصحاب إنما يعبدنا بالآثار الشرعية المترتبة على المستصحب، ولم يعبدنا بالآثار التكوينية.

النحو الرابع: وهو الشك في تحقق جميع شروط عملية التذكية خارجاً، فإن كانت الشبهة حكمية، كما إذا شك في شرطية شيء أو مانعيته عن التذكية، كما لو شك في اشتراط التسمية، أو في كون الذابح غير مسلم.

فإن الكلام فيه مثل الكلام في الشبهة الحكمية في النحو السابق، فإن فرض أن التذكية عبارة عن نفس أعمال الذبح، فحينئذ لا مجال لاستصحاب عدم التذكية، لأن الشك في موضوعية الموجد، فنرجع إلى أصالة الحل والبراءة إن لم يوجد عموم فوقاني، وكذلك يجري استصحاب عدم الشرط أو الجزء المشكوك في تحقيقه. ()

والقول: بالاستصحاب التعليقي مجازفة، إلا إذا طرأ ما يحتمل كونه مانعاً.

وإن فرض أن التذكية أمر بسيط، جرى استصحاب عدمها بنحو العدم النعتي أو الأزلي كما عرفت تفصيله سابقاً.

وأما إذا كانت الشبهة موضوعية، فكَذلك يجري استصحاب عدم التذكية بنحو العدم النعتي أو الأزلي كما عرفت تفصيله، ومنه يعلم أنه إذا جرى استصحاب عدم التذكية فإنه يترتب عليه حرمة الأكل وعدم صحة الصلاة في جلده ولا يترتب عليه نفي الطهارة كما هو مختارنا، فنقول: بحرمة أكله وطهارته.

وبهذا يتضح أن الحكم في الأنحاء الثلاثة مبني على البحثين الفقهيين المزبورين، وأن الصحيح في البحث الفقهي الثاني، هو أن التذكية أخذت في موضوع الحلية وصحة الصلاة بما هي مضافة إلى زاهق الروح لا إلى ذات الحيوان، كما هو ظاهر الآية الكريمة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنَازِيرِ وَمَا أُهِلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾^(١)، فإن الآية قد ذكرت عدة أقسام من الحيوان الميت كان هو المقسم، ثم استثنى المذكى من الميت وزاهق الروح لا من ذات الحيوان، إذن، فالمقسم في المستثنى والمستثنى منه، هو الحيوان زاهق الروح بقرينة ذكر أنواع منه، وكما هو ظاهر عرفاً في أخذ التذكية مضافة إلى زاهق الروح، وكل هذا يُستفاد من أخبار الباب^(٢)، لا سيما ما ورد في فريسة الكلب والصقر والفهد من أنها حلال إذا أدركت حية كما هو مفصل في الفقه.

وأما البحث الفقهي الثاني: وهو أن التذكية هل هي أمر بسيط، أو أنها عبارة عن نفس عملية الذبح بشروطها الشرعية؟ فقد ذهب المحقق النائيني «قده»^(٣) إلى أنها أمر مركّب، وقد استدل لذلك بتفسير

(١) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٢) الوسائل، ج ١٦، ص ٢٧٢ - ٢٧٣.

(٣) فوائد الأصول، ج ٣، ص ٣٨٢ - ٣٨٣.

اللغويين للتذكية بالذبح، كما استدل على ذلك بأن التذكية منسوبة إلى الذابح في اللغة وكذلك في السنة الروايات^(١) حيث إنها ظاهرة في أن التذكية فعل مباشر للمذكي، وكذلك الحال في لسان القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾.

وذهب آخرون في قبال النائيني ومدرسته، إلى أن التذكية أمر بسيط مسبب عن عملية الذبح، وقد أنكروا حجية كلام اللغوي أولاً، وأنكروا ثانياً، كون نسبة التذكية إلى الذابح أنها هي المعنى المتعين للتذكية، لأنَّ المسبب التوليدي أيضاً ينسب عرفاً إلى فاعليه حقيقة وبدون عناية.

والتحقيق، هو أنَّ عنوان التذكية كما يظهر من السنة الروايات، أنها أمر بسيط مسبب عن عملية الذبح، كذلك يظهر منها أنها أمر مركَّب لأنها نسبت التذكية إلى الذابح^(٢)، إذن، فهذا اللسان كما أنه يناسب كون التذكية أمراً مركباً، فهو أيضاً يناسب كونها أمراً بسيطاً، حيث يظهر من هذه الألسنة أنها عنوان بسيط يرادف مفهوم الطيب وملاءمة الطبع وعدم التنفر، لأنه أطلق فيها الذكاة على الطاهر بلسان: «كل يابس ذكي»^(٣)، وفي بعضها الآخر على الجلد الذكي بلسان: «إنَّ الجلد الذكي يجوز الصلاة فيه»^(٤)، وهذا كما ترى يناسب كون التذكية أمراً بسيطاً لا مركباً، كما أنه ورد أيضاً: «بأنَّ كل ما لا تحل فيه الحياة من الميتة كالصوف والظفر فهو ذكي»، «وأنَّ الجنين ذكاته ذكاة

(١) الوسائل، ج ١٦، ب ١، ص ٢٥٣، ح ٤.

(٢) الوسائل، ج ١٦، ب ١، ص ٢٥٣، ح ٤.

(٣) الوسائل، ج ١، ب ٣١، ص ٢٤٨، ح ٥، لسان العرب، ج ١، ص ١٠٧٣.

(٤) الوسائل، ج ٣، ب ٢، ص ٢٥١ - ٢٥٣، ح ٢ - ٨، ج ٣، ص ٢٥٢.

أُمَّه»^(١) ويتبين من جملة من الأخبار أنَّ الذكاة أُطلقت، ولا يحتمل في موردها إرادة الذبح ولا هي مرادفة لمفهومه.

نعم، يمكن أن يكون هذا العنوان البسيط قد اعتبره الشارع مفهوماً منطبقاً على نفس عملية الذبح الشرعي، كانطباق مفهوم الوضوء على نفس أفعال الوضوء، وقد ورد في بعض الألسنة: «إنَّ التسمية زكاة»^(٢)، «وأنَّ إخراج السمك من الماء حياً ذكاته»^(٣)، ممَّا يشعر أنَّه أطلق الذكاة على نفس عملية الذبح.

ومن هنا يظهر أنَّ هذا العنوان البسيط قد اعتبره الشارع عنواناً منطبقاً على نفس عملية الذبح الشرعي، وكذلك على الطيب والطهارة، وإن كان عنوان الطيب والطهارة في الحقيقة عنواناً اعتبارياً، يعرض على نفس الحيوان لا على الذبح وباقي شروط العملية، وإن كنَّا نعرف من خلال إطلاق الذكاة في بعض هذه الأخبار على نفس عملية الذبح، أنَّ الذبح جعل بالاعتبار فرداً للطهارة والطيب، ولما لا تنفر منه النفس، ومعه: يظهر أنَّ الذكاة والتذكية عنوان اعتباري بسيط متزع عن نفس العملية ومنطبق عليها، وليس هو نفس الأفعال مفهوماً، ولا هو أمر مسبب عنها كما هو المختار عندنا في الطهارات الثلاث.

ثمَّ إنَّه قد استدل على جريان استصحاب عدم التذكية لإثبات حرمة الأكل والصلاة ببعض الروايات الموافقة مضموناً لاستصحاب عدم التذكية، من قبيل: ما ورد من النهي عن أكل صيد وجده الصائد

(١) الوسائل، ج ١٦، ص ٢٦٩.

(٢) الوسائل، ج ١٦، ب ١ من الصيد، ص ٢٠٨، ح ٤.

(٣) الوسائل، ج ١٦، ب ٣١ من الذبائح، ح ٨ و ٢، ص ٢٩٧ - ٣٠٢.

مفترساً، فشك في أنه هل افترسه كلبه المعلم الذي أرسله، أو أنه افترسه حيوان آخر؟^(١).

وكذلك ورد النهي عن حليّة أكل طائر رماه الصائد فقتله، ثم شك في أنه قُتل بهذه الرمية أو بشيء آخر غيرها^(٢)؟.

وكذلك الروايات الدالة على جواز الصلاة في وبر وشعر ما يؤكل لحمه إذا علمت أنه ذكي، الدالة بمفهومها على عدم جواز الصلاة بها إذا لم تعلم تذكيتها.

إلا أن الصحيح، أن هذه الأخبار وإن كانت موافقة مضموناً لاستصحاب عدم التذكية، لكنّها مع ذلك لا تصلح شاهداً للقول: باستصحاب عدم التذكية، لعدم وجود قرينة فيها تدلّ على أن حكم حرمة الأكل والصلاة فيها، إنّما هو بملاك استصحاب عدم التذكية، بل لعلّ الحكم فيها بالحرمة، إنّما هو حكم احتياطي على مستوى الحكم بالحلية في أصالة الحل والبراءة ويقطع النظر عن الحالة السابقة.

وقد استُدل بروايات أخرى على إبطال استصحاب عدم التذكية في خصوص الشُّبهات الموضوعية، من قبيل: ما ورد من السؤال: «عن أكل الطائر الذي رماه الصائد، ثم شك في أنه هل سمّي حين رماه أم لا»^(٣)؟ فأجاب الإمام عليه السلام: «بأنه يأكله، وهو كما ترى فإنّ حكمه عليه السلام بحلية أكله ينافي استصحاب عدم التذكية، ومعه يمكن الاستيناس بذلك في إنكار استصحاب عدم التذكية.

(١) الوسائل، ج ١٦، ب ٥ من الصيد، ص ٢١٥.

(٢) الوسائل، ج ١٦، ب ١٨ و ١٩ من الصيد، ص ٢٣٠ - ٢٣٢.

(٣) الوسائل، ج ١٦، ب ٢٥ من الصيد، ص ٢٣٧.

إلا أنَّ التحقيق لا يساعد على ذلك، إذ من المحتمل أولاً: أن يكون حكمه بالحلية بملاك قاعدة الفراغ التي قد عرفت في محله تقدمها وحكمها على الاستصحاب.

ومن المحتمل ثانياً: هو قوَّة احتمال ظهور الرواية في أنَّ التسمية شرط ذكرى، إذ المنصرف من الرواية أنَّها إنَّما تركت نسياناً لا عملاً، كما هو مورد قاعدة الفراغ، حيث إنَّ موردها ترك الفعل عن نسيان لا عن عمد.

هذا مضافاً إلى ورود روايات^(١) تدلُّ على كون التسمية شرطاً ذكرياً تسقط بالنسيان، ومعه تكون حليَّة هذا الطائر حليَّة واقعية، لأنَّه إن سُمِّي فقد حصلت التذكية، وإن نسي أن يُسمِّي فقد حصلت التذكية أيضاً، لأنَّ التسمية ليست شرطاً في حال النسيان كما عرفت.

والحاصل: هو أنَّه لا يوجد في أخبار الباب ما يوافق ولو مضموناً استصحاب عدم التذكية، ومعه يتضح عدم تمامية شيء من أدلة الإخباري على وجوب الاحتياط في الشُّبهات البدوية.

نعم، يمكن أن نتكلَّم عن حسن الاحتياط واستحبابه، في مقامين:

فتارة، نتكلَّم عن حكم الاحتياط شرعاً في الشبهة البدوية بشكل عام.

وأخرى، نتكلَّم عن حكمه في العبادات بشكل خاص.

المقام الأول: هو أنَّ المشهور، حسنُ الاحتياط عقلاً،

(١) الوسائل، ج ١٦، ب ١٥ من الذبح، ص ٢٣٧ - ٢٦٧. وب ١٢ من الصيد، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

واستحبابه شرعاً، تمسكاً بالأخبار^(١) التي استدل بها الإخباري على وجوبه، فإنَّ تلك الأخبار لئن أنكرنا دلالتها على وجوب الاحتياط، لكن لا يمكن إنكار دلالتها على أصل رجحانه واستحبابه ابتداءً.

وزهب المحقق النائيني «قده» إلى عدم إمكان كون استحباب الاحتياط مولوياً، فإنَّ الأخبار الدالة على حسن الاحتياط واستحبابه كما في لسان: - «أخوك دينك، فاحتط لدينك»^(٢) - فإنَّ هذه الأخبار لا بدَّ من حملها على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، حيث لا يُعقل تأسيس استحباب مولوي زائد على الحُسن الذي حكم به العقل، وقد بيَّن ذلك ببيانين:

البيان الأول: هو أنَّ جعل الاستحباب المولوي على الاحتياط لغو، لأنَّ الغرض من الاستحباب المولوي، إمَّا أن يكون إيجاد محرك يُلزم بالاحتياط، وإمَّا أن يكون الغرض إيجاد محرك غير ملزم بالاحتياط.

فإن كان المراد به الأول، فهو باطل جزماً، لأنَّ لازم ذلك انقلاب الاحتياط من كونه مستحباً إلى صيرورته واجباً وهو خلف.

وإن كان المراد به الثاني، وهو إيجاد محرك غير إلزامي نحو الشبهة البدوية، فالتحرك نحوها حاصل بدون جعل الاستحباب، حتَّى لو فرض أنَّ الشارع لم يجعل الاستحباب للاحتياط، لأنَّه يكفي للتحرك نفس احتمال التكليف الواقعي المشكوك، هذا مضافاً إلى كون العقل محركاً للمكلف نحو حسن الاحتياط واستحقاق الثواب، ومعه:

(١) الوسائل، ج ١٨، ب ١٢ صفات القاضي، ح ١، ص ١٢٣ - ٤١.

(٢) نفس المصدر.

فما دام احتمال ثبوت الحرمة في الشبهة البدوية كافياً لتحريك المكلف نحو الاحتياط، فيصبح جعل الشارع الاستحباب للاحتياط بداعي التحريك نحو الاحتياط لغواً.

البيان الثاني: هو أنَّ حسن الاحتياط كحسن الطاعة، وقبح المعصية، واقع في مرحلة متأخرة عن الحكم الشرعي، وقد بنى الميرزا «قده» هذا الوجه على قانون يميّز فيه بين الحسن الثابت في مرحلة متأخرة عن الحكم، وبين الحسن الثابت في مرحلة سابقة على الحكم، فإذا كان الحسن ثابتاً في مرحلة أسبق على الحكم استتبع حكم الشارع على طبقه، بخلاف ما لو كان الحسن متأخراً عن الحكم وفي طوله، فإنّه لا يستتبع أن يكون الحكم الشرعي على طبقه، وحينئذ يُقال: إنّه ما دام أنَّ هذا الحسن العقلي للاحتياط متأخر عن الحكم الشرعي، إذن، لا يمكن أن يكون مستلزماً للاستحباب المولوي للاحتياط، بل يتعيّن حمل الأمر بالاحتياط على الإرشاد إلى حسنه عقلاً^(١).

وكلا البيانين غير صحيح.

أمّا بطلان البيان الأول الذي هو عدم المعقولية واللغوية، فيقال: إنّ الاستحباب المولوي للاحتياط فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: هو أن يكون الاستحباب نفسياً لا طريقياً، بمعنى أنَّ جعل الاستحباب للاحتياط ليس لأجل التحفظ على تجنب المحرمات الواقعية المحتملة، بل لأجل ملاك آخر كما لعلّه يُستفاد ذلك من لسان: «من ترك الشُّبهات فهو لما استبان له أترك» حيث يدلُّ

(١) أجود التقريرات: الخوئي، ج ٢، ص ٢٠٤.

على أن رجحان الاحتياط وترك الشبهات ليس منشؤه التحفظ على الواقع، بل لأن ترك الشبهات يخلق في النفس ملكة مقاومة، وقادرة على ترك المحرمات المعلومه، إذ من تمرّس واعتاد على ترك الشبهات هان عليه ترك المحرمات.

وبناءً على هذا الاحتمال، لا يلزم محذور اللغوية حينئذٍ، لأن احتمال التكليف وإن كان يكفي في تحريك المكلف نحو الاحتياط حتى لو لم يكن الاستحباب مجعولاً للاحتياط، إلا أن هذه المحركة الناشئة من احتمال حرمة التكليف هي محركة مغايرة للمحركة الناشئة من جعل الاستحباب المولوي للاحتياط، إذ إن المحركة الأولى منشؤها التحفظ على الواقع المشكوك، بينما المحركة الثانية منشؤها خلق ملكة مقاومة للوقوع في الشبهات، غايته: أنه يجتمع محركان، فإن الاستحباب النفسي للاحتياط يوجب تأكيد المحركة نحوه، وذلك لاجتماع ملاكين فيه للمحركة؛ هما: ملاك التحفظ على الواقع المشكوك، وملاك نفس الاحتياط، كما هو الحال عندما يجتمع ملاكان في شيء واحد، فإنه يتأكد بذلك الحكم، لتأكد الملاك، ومن ثم يتأكد حكم العقل بالانبعاث.

الاحتمال الثاني: هو أن يكون الاستحباب المولوي للاحتياط استحباباً طريقياً، بحيث إن منشأه يكون من أجل التحفظ على عدم الوقوع في المحرمات المحتملة، ومعه: لا يلزم محذور اللغوية، لأن احتمال التكليف واقعاً وإن كان يكفي في تحريك المكلف نحو الاحتياط، إلا أن هذه المحركة تقوى وتتأكد بجعل استحباب للاحتياط، لأنه بهذا تتأكد شدة اهتمام المولى بإحراز الواقع المشكوك، كما أنه بهذا تقوى المحركة.

وأما بطلان البيان الثاني، الذي كان مفاده، أنَّ حسن الاحتياط عقلاً لا يمكن أن يكون مستلزماً للاستحباب المولوي، حذراً من التسلسل.

فجوابه أولاً: هو أنَّه لا نسلم بمحذور التسلسل، لأنَّ التسلسل المستحيل إنَّما هو التسلسل في الأمور التكوينية، بينما لا يكون مستحيلاً في الأمور الاعتبارية، ومن الواضح أنَّ التسلسل اللازم في المقام إنَّما هو تسلسل في الأمور الاعتبارية، فإنَّ الأحكام التي يلزم تسلسلها إنَّما هي أمور اعتبارية، والتسلسل فيها ليس مستحيلاً، أو غير لازم، لأنَّه يمكن وقف هذا التسلسل في المقام عندما يرفع المعتبر اعتباره، فإنَّه حينئذٍ ينقطع التسلسل ويخرج عن كونه تسلسلاً.

وجوابه ثانياً: هو أنَّه لو سلَّم باستحالة التسلسل حتَّى في الأمور الاعتبارية، فيمكن مع هذا أن يُقال: إنَّنا لا نريد أن نثبت الاستحباب الشرعي هنا بواسطة الملازمة بين حسن الاحتياط العقلي واستحبابه الشرعي، كي يلزم محذور التسلسل، وإنَّما استحباب الاحتياط نثبتته بأدلة الاحتياط الخاصَّة من قبيل: «أخوك دينك، فاحتط لدينك»، وإنَّما الكلام عن المحذور المانع عن ثبوت الاستحباب، وليس الكلام في إثبات الاستحباب بقاعدة الملازمة، بل الكلام في نفي المانع، إذ لو كان المقصود التمسك بقاعدة الملازمة، فمن اللازم إذن، أن يكون الاستحباب الشرعي للاحتياط على منوال الحسن العقلي للاحتياط، لفرض استكشاف هذا من ذاك، بينما من الواضح أنَّ الاستحباب الشرعي للاحتياط ليس على منوال الحسن العقلي، إذ إنَّ العقل لا يحكم بأنَّ كل احتياط حسن، وإنَّما يحكم بحسن الاحتياط فيما إذا أتى به بداعٍ قربي خاصة، أو بداعي الانقياد، فترك مخالفة الواقع المشكوك يكون حسناً عقلاً، فيما إذا ترك مخالفته بداعي التقرب من

الله سبحانه، بخلاف ما إذا تركه لغير هذا الداعي، فإنه لا يكون حسناً حينئذٍ.

وهذا بخلافه في الاستحباب الشرعي للاحتياط، فإنه غير ثابت لخصوص الاحتياط المأتي به بداعٍ قربي، حيث إنَّ الاستفادة من لسان: «أخوك دينك، فاحتط لدينك»، أنَّ الواقع المشكوك ما دام محتمل الحرمة، فتركه مطلوب حتَّى لو صدر لا بداعٍ قربي، كما لو صدر تركه بداعي التجنب عن ضرره.

إذن، فهذا الترك مطلوب، وهو مشمول لدليل: «أخوك دينك، فاحتط لدينك».

والحاصل: هو أنَّه لا محذور في جعل الاستحباب للاحتياط.

المقام الثاني: هو أنَّه هل يمكن تحقق الاستحباب المولوي للاحتياط في جميع موارد العبادات، أو أنَّ هناك بعض الموارد عدا التوصلية منها لا يمكن تحققه فيها؟

وتوضيحه: هو أنَّه إذا احتمل كَوْن فعلٍ «مَّا» واجباً عبادياً، بمعنى: أنَّه مطلوب بنحو العبادية، لكن نشك في أنَّه مستحب أو لا؟.

فهنا يوجد حالتان:

الحالة الأولى: هي أن نجزم بأنَّه مطلوب، وإن كُنَّا نشك بجهة هذه المطلوبة في أنَّها مطلوبة على نحو الاستحباب كما في: «الدُّعاء عند رؤية الهلال»، حيث نجزم بأصل مطلوبيته، ولكن نشك في أنَّ هذه المطلوبة، هل هي على نحو الوجوب أو الاستحباب؟ وحينئذٍ في مثل هذه الحالة يمكن الاحتياط، وذلك بأن يأتي بالفعل بقصد الأمر المعلوم تعلقه بأصل مطلوبيته، وإن كُنَّا نشك في أنَّ مطلوبيته، هل هي

على نحو الوجوب أو الاستحباب؟ فإنَّ الإتيان به بقصد الأمر المعلوم
تعلقه بأصل مطلوبيته يكفي في وقوع هذا الفعل عبادياً وقريباً، وبذلك
يتحقق الاحتياط في مثل هذه الشريحة العبادية.

الحالة الثانية: هي أنا نشك في أصل مطلوبية الاستحباب
وعدمها للشك في مبادئ ثبوته، وحينئذٍ يمكن أن يُستشكل ويُقال:
بعدم إمكان الاحتياط، وذلك لأنَّه إن أتى بهذا الفعل الذي نشك في
أصل مطلوبيته بلا قصد قربي، إذن، فلا يصدق عليه حينئذٍ عنوان
العبادة ولا عنوان الاحتياط، فإنَّ الصلاة مثلاً، بلا قصد التقرب بها
إلى المولى أشبه بالعمل اللغوي منها بالعبادة.

وإن أتى به بقصد القرية أو بقصد امتثال الأمر، فهذا غير ممكن
أيضاً، لا قصد القرية ولا قصد امتثال الأمر، لأنَّ قصد القرية أو
امتثال الأمر يتوقف على وجود أمر جزمي بالعمل كي يقصد المكلف
امتثاله والتقرب به، والحال أنَّه لا يوجد أمر جزمي بالعمل، فإنَّ
المكلف شاك أصلاً بوجود هذا الأمر، فلو أتى بالفعل والحالة هذه
سواء بقصد القرية أو بقصد امتثال الأمر، فلا يقع هذا الفعل عبادة
أولاً، لتحصل به موافقة التكليف الواقعي المشكوك، كما أنَّه ارتكب
المحرم، حيث نسب هذا الفعل إلى المولى، إذ إنَّ نسبة أمر وإسناد ما
لا يُعلم أنَّه من المولى إلى المولى تشريع محرم، حيث لا يفرق في
حرمة التشريع بين التشريع القولي والتشريع الفعلي، بأن يسند قولاً إلى
المولى، أو يسند فعلاً إليه كما لو عمل عملاً بقصد أنَّه مأمور به من
قبل المولى، رغم أنَّه يشك في أصل مطلوبيته من قبل المولى.

وبهذا يتضح أنَّه لا يمكن تحقق الاحتياط في بعض الموارد،
كما هو الحال فيما إذا لم تكن أصل مطلوبية العمل معلومة.

وقد يُجاب على هذا الإشكال: بأنه يمكن تحقق قصد القرية عند الإتيان بالفعل في المقام، وذلك لأنَّ قصد القرية يتوقف على وجود أمر جزمي بالفعل، وهذا الأمر الجزمي موجود، وهو نفس الأمر الشرعي الاستحبابي بالاحتياط، كما في لسان: «أخوك دينك فاحتط لدينك»، فيقصد المكلف امتثال هذا الأمر الجزمي الذي استدل به الإخباري على وجوب الاحتياط، ويدلُّ عند الأصوليين على استحباب الاحتياط.

ولكن قد يشكل ويُقال: بأنَّ هذا الأمر الاستحبابي المتعلق بالاحتياط إنّما هو أمر توصلي، بمعنى: أنَّ الأمر باستحباب الاحتياط يسقط بمجرد إتيان الفعل المحتاط فيه، ولو لم يكن هذا الإتيان بقصد امتثال الأمر بالاستحباب، إذن، ما دام هذا الأمر بالاستحباب توصلياً، فكيف يجب قصد امتثاله؟

وأجيب عنه: بأنَّ لزوم قصد امتثال الأمر بالاحتياط لم ينشأ من كونه أمراً عبادياً ليُشكل ويُقال: بأنه توصلي وليس بعبادي، وإنَّما نشأ لزوم قصد امتثال الأمر بالاحتياط من جهة احتمال كون هذا الفعل أمراً عبادياً ومطلوباً واقعاً، لأجل ذلك كان لا بدَّ من قصد الأمر الاستحبابي بالاحتياط، كي تتحقق العبادة التي نحتمل أنَّها مطلوبة واقعاً، إذن، فضرورة قصد امتثاله في باب العبادات لم تنشأ من ناحية عبادية نفس الأمر بالاحتياط، وإنَّما نشأت من ناحية احتمال عبادية ما يُحتاط فيه، ونحتمل كونه عبادة ومطلوباً واقعاً.

ولكن التحقيق، هو أنَّ التحرك عن الأمر المحتمل يحقق التقرب كما يحققه الأمر الجزمي المعلوم، إذن، فلا يتوقف وقوع الفعل عبادة على افتراض أمر معلوم، بل يكفي قصد امتثال الأمر المحتمل، فيؤتى بالفعل حينئذٍ بنية رجاء المطلوبة.

وبهذا ننهي الكلام حول تحديد الوظيفة العملية في حالات الشك البدوي في أصل ثبوت التكليف، أي غير المقرون بالعلم الإجمالي.

النتيجه الثاني: قاعدة التسامح في أدلة السنن: وهي ممّا يناسب أن يعقب بها على ما تقدّم، حيث عرفت ممّا ذكرنا سابقاً أنّ خبر غير الثقة إذا لم تكن هناك أمارات على صدقه، فهو ليس بحجّة، ولكن قد يستثنى من ذلك الأخبار الدالة على المستحبات أو على مطلق الأوامر والنواهي غير الإلزامية، حيث قيل: بأنّها حجّة في إثبات الاستحباب أو الكراهة ما لم يعلم ببطلان مفادها، ويستند في ذلك إلى روايات كثيرة تحث على العمل بمجرد بلوغ الثواب عليه، حتّى إنّ عقد لها في أول الوسائل باباً^(١)، وذكر فيه روايات عديدة بمضمون: «أنّ من بلغه عن النبي ﷺ شيء من الثواب، ففعل ذلك طلباً وانقياداً لقول النبي ﷺ كان له ذاك الثواب وإن كان النبي ﷺ لم يقله»، أو بلسان، «أنّ من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك، وإن لم يكن الأمر كما بلغه»، أو بلسان: «أنّ من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له، وإن لم يكن على ما بلغه»^(٢).

ومجمل هذه الروايات وإن كان في بعض أسانيدنا وهن، إلّا أنّ بعضها صحيح السند.

وحيث إنّ هذه الأخبار تنظر إلى العمل برجاء موافقة الواقع في فرض الشك في الحكم، أو لا أقل من دعوى أنّها تجعل الحجية

(١) الوسائل، ج ١، ب ١٨ من أبواب مقدمة العبادات، ص ٥٩ - ٦٠ - ٦١.

(٢) أصول الكافي، ج ٢، ص ٨٧، باب من بلغه ثواب من الله على عمل.

لمطلق البلوغ في موارد المستحبات ومن أجل ذلك، ناسب أن يعبر عن ذلك بالتسامح في أدلة السنن.

والبحث في هذه الأخبار يقع في عدّة جهات.

الجهة الأولى: في مفاد هذه الأخبار وفقهها، وم احتملات مضمونها بدوآ احتمالات أربعة:

الاحتمال الأول: هو أن يكون المقصود مجرد وعد من الشارع لمصلحة في الوعد نفسه، ولو كانت هذه المصلحة هي الترغيب في الاحتياط، باعتبار حسنه عقلاً، فيعطى هذا الثواب لمن عمل، وبذلك تكون قضيته خبرية صرفة ولو بملاك تعظيم النبي ﷺ، فإننا بعد حصول هذا الوعد نقطع بالوفاء من دون أن يكون هناك أمر ومطلوبية.

الاحتمال الثاني: هو أن يكون مفادها إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الاحتياط والانقياد للطلب الاحتمالي، واستحقاق المحتاط للثواب على الإتيان بالعمل، ولو لم يكن الأمر كما بلغ، فيكون مفادها الترغيب بحسن الانقياد لما يحتمل مطلوبيته من المولى، لكن بما هو عاقل لا بما هو مولى.

الاحتمال الثالث: هو أن يكون مفادها ثبوت الثواب على عمل استحبابي، ولو بالعنوان الثانوي الطاريء، من قبيل عنوان: «بلوغ الثواب على العمل»، نظير عنوان أمر الوالد، وقضاء حوائج الإخوان، ونحو ذلك من الأعمال.

أو قل: إنّها في مقام إنشاء استحباب واقعي نفسي على طبق البلوغ، فيكون بلوغ استحباب الفعل عنواناً ثانوياً له، يستدعي ثبوت استحباب واقعي من أجل هذا العنوان.

الاحتمال الرابع: هو أن تكون في مقام جعل الحجية لمطلق البلوغ، فيكون حكماً مولوياً طريقياً ظاهرياً، من أجل التحفظ على الملاكات الواقعية الراجعة المتزاحمة بالتزاحم الحفظي، كما عرفت سابقاً في بحث اجتماع الأحكام الواقعية والظاهرية.

والاستدلال بالروايات على ما ذكر في مورد المستحبات - من كونها حجة في إثبات الاستحباب أو الكراهة ما لم يعلم ببطلان مفادها - مبني على الاحتمال الرابع وهو غير صحيح.

فإن ظاهر لسان هذه الروايات ينفيه، لأنها تجعل للعامل الثواب ولو مع مخالفة الخبر للواقع، إذ لو كان وضع نفس الثواب تعبيراً عن التعبد بثبوت وحجية البلوغ لما كان هناك معنى للتصريح بأن نفس الثواب محفوظ - حتى مع مخالفة الخبر للواقع.

وكذلك الاحتمال الثاني، فإنه لا موجب لاستفادته من هذه الروايات إلا دعوى أن الثواب على عمل فرع كونه مطلوباً، ولو بعنوان ثانوي، كما يستشهد له بما ورد في لسان بعض الروايات: «من بلغه ثواب على شيء من الخير»، الظاهر في المفروغية عن خيرية ورجحان العمل الذي بلغ عليه الثواب في مرتبة سابقة.

إلا أن حمل هذه الأخبار على ذلك مدفوع، بأنه يكفي حسن الاحتياط عقلاً ملاكاً للثواب، وحينئذ، يتعين الاحتمال الثالث، ولكن مع تطعيمه بالاحتمال الرابع، لأن الاحتمال الثالث لا يكفي بمفرده لتفسير إعطاء العامل نفس الثواب الذي بلغه، لأن العقل إنما يحكم باستحقاق العامل للثواب، لا لشخص ذلك الثواب، إذن، فلا بد من الالتزام بأن هذه الخصوصية مرجعها إلى وعد مولوي.

والحاصل: هو أن الاحتمالين الأولين لا يمكن المساعدة

عليهما، فإنَّ الاحتمال الأول خلاف ظهور هذه الأخبار في أنَّها بصدد الحث والترغيب والطلب، وليست مجرد إخبار أو وعد صرف.

وأما الاحتمال الثاني، فهو خلاف ظاهر الخطاب الصادر من المولى، إذ الأصل فيه أنَّه عندما يصدر الخطاب منه، أن يصدر عنه بما هو مولى لا بما هو عاقل، إذ لا يفرق الحال في خطابه بين كونه بلسان الأمر والطلب، أو بلسان الوعد الصرف على الثواب.

إذن، فينحصر الأمر بين الاحتمال الثالث والرابع، ولكن مع تطعيم الثالث بالرابع، لأنَّ الاحتمال الثالث بمفرده لا يكفي لتفسير إعطاء العامل نفس الثواب الذي بلغه، كما لا يناسب ظهور هذه الأخبار في الترغيب المولوي، لأنَّ العقل إنَّما يحكم باستحقاق العامل للثواب، لا لشخص ذلك الثواب.

إذن، فلا بدَّ من الالتزام بأنَّ مرجع هذه الخصوصية إلى وعد مولوي، أي أن يكون أمراً استجبائياً نفسياً بعنوان ثانوي، وهو بلوغ الثواب، فيكون حكماً ظاهرياً طريقياً.

وقد استُدل للاحتمال الثالث بوجوه:

الوجه الأول: هو ما ذكره السيّد الخوئي «قده»^(١)، حيث ذكر أنَّ احتمال الحكم الظاهري وجعل الحجية بعيد جداً، لأنَّ لسان الحجية معناه: إلغاء احتمال الخلاف والشك، والبناء على أنَّ مؤدَّى الطريق هو الواقع، كما هو الحال في سائر الطرق والأمارات، وليس لسان الحجية فرض عدم ثبوت المؤدَّى في الواقع، كما يشير إليه قوله عليه السلام،

(١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٠٢.

وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله، فإنَّ هذا منافٍ لجعل الحجية والطريقة.

وفيه: إنَّه قد تقدَّم شرح هذا الاحتمال وقلنا هناك: إنَّ الأمر الطريقي الظاهري غير منحصر في كونه بمعنى: جعل الحجية للخبر الضعيف، بل يمكن ذلك في موارد الحكم بالاحتياط، وحينئذٍ لا يكون هذا منافياً مع هذا التعبير، مع العلم أنَّ هذا التعبير إنَّما هو جري على مصطلحات الميرزا «قده» من كون السنة الجعل في الأحكام الظاهرية هي الطريقة، وأنَّها في الأمارات بلسان جعل الطريقة، وإن كنت قد عرفت كما مرَّ سابقاً أنَّ حقيقة الحكم الظاهري واحدة في روحه، وإن اختلف لسانه.

الوجه الثاني: ويتشكل من مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي أنَّه إذا رتب ثواب على فعل شيء «ما»، كما لو قال المولى: «من قضى حاجة لمؤمن قضى الله حاجته»، أو قال: «له كذا من الثواب»، فإنَّ ذلك اللسان يكون دليلاً على مطلوبة ذلك العمل واستحبابه، للملازمة بين مطلوبيته والثواب عليه، وإلاَّ كان طلبه له لغواً وجزافاً، لأنَّ سبب هذا الثواب ومنشؤه هو الإتيان بهذا المطلوب المولوي، حيث يُستكشف الملزوم بذكر اللازم.

المقدمة الثانية: هي أنَّه هنا، وإن رتب الثواب على من بلغه هذا الثواب، «على عمل فعمله»، فإنَّه يمكن أن يكون هذا الثواب من جهة الانقياد والإتيان بالعمل برجاء مصادفة المأمور به الواقعي، وهذا ممَّا لا ريب في حسنه عقلاً، إذن، فيستحق فاعله الثواب، إذن، فوجه ترتب الثواب غير منحصر بوجود أمر نفسي، بل إنَّ إطلاق أخبار: «من بلغه» تشمل ما لو جاء بالعمل لا برجاء الانقياد ولا لمصادفة

المأمورية الواقعي، إذن، إطلاق هذه الأخبار يقتضي الإتيان بالعمل بعد الأمر به، وليس موجب الثواب على الإتيان به إلا كونه عملاً مستحباً.

وبتمامية هاتين المقدمتين يثبت الاحتمال الثالث في قبال الاحتمال الرابع.

وقد اتفقت كلمات أكثر المحققين على أنه: يثبت الاستحباب النفسي فيما لو تمَّ الإطلاق في أخبار من بلغ لصورة ما، لو أتى بالعمل لا بداعي الانقياد، وإن كانوا قد اختلفوا في أصل هذا الإطلاق كما سوف تعرف.

وفيه أولاً: إنَّه بالتدقيق لا يُستفاد ذلك من أدلة الثواب بنكته الملازمة العقلية بين الأمر والثواب، وذلك لوضوح عدم الملازمة بين ثبوت الأمر واقعاً وبين الثواب، وإنَّما يُستفاد الأمر على أساس إحدى نكتتين:

أ - النكته الأولى: هي الكناية، وذلك بأن يكون ذكر الثواب كناية عن الأمر من جهة كونه معلوله عادة، وعرفاً كما في قوله: «زيد كثير الرماد».

ب - النكته الثانية: هي أن يكون هناك تقدير ارتكازي، وهو أنه لو علم بحكمه المكلف وأحرزه فعله، كان له ذلك الثواب، فتكون الملازمة عقلية بين ترتب الثواب على العمل لمن يعلم بحكمه، وبين أن يكون حكمه الاستحباب، ونكته هذا التقدير واضحة عرفاً وارتكازاً، حيث إنَّ هذه خصوصية يتكفل الخطاب نفسه إيجادها وحفظها، حيث تكون كأنَّها أمر مفروغ عنه.

وكلتا النكتتين إنَّما تجريان في مورد لا يوجد فيه نكتة أخرى غيرهما، تكون صالحة لأن تكون هي منشأ ترتب الثواب وموجبه كما في المقام، إذ إنَّه مع ثبوت بلوغ الثواب ولو بخبر ضعيف، وإتيان المكلف بما بلغه التماساً لذلك الثواب، فإنَّه حينئذٍ لا موجب لاستكشاف أمر نفسي، لأنَّ هذه النكتة الأخرى هنا يمكن أن تكون هي المعنية والملحوظة في ترتيب الثواب، وهنا لا يضر كون الخطاب مقيداً بفرض الانقياد، ذلك لأنَّ مناسبة هذه النكتة الأخرى ليست بأشدَّ أو أخفى من تلكما النكتتين الآخرين.

والحاصل: هو أنَّ نكتة استفادة الأمر المذكورة من أدلة الثواب إنَّما تتم فيما لم يكن في مورد الخطاب نكتة أخرى للثواب كما هو الحال في المقام.

وقد يشكّل فيقال: إنَّ إطلاق الخطاب لغير صورة الانقياد يعيّن إحدى النكتتين المفيدتين لاستفادة الأمر من أدلة الثواب.

ويُجاب عنه فيقال: أمّا النكتة الأولى، فهي فرع أن يكون أصل المدلول ملازماً عرفاً مع الأمر، كي يكون كناية عنه، وهو ليس كذلك كما هو واضح.

وأمّا النكتة الثانية، فإنَّ المفروض أنَّ قيد الانقياد وقصد الامتثال لا بدَّ من أخذه مقدّراً على كلِّ حال، كي يترتب الثواب مضافاً إلى قيد وصول الأمر وإحرازه.

وحينئذٍ يُقال: بأنَّه كما يمكن أخذ الإطاعة والانقياد لهذا الخطاب قيداً يُستكشف منه ثبوت الاستحباب النفسي، فإنَّه كذلك يمكن أخذ الإطاعة والانقياد قيداً للأمر البالغ، وليس أخذ أحد القيدين بأولى من الآخر، ولو فرض أنَّ أحدهما أكثر تقييداً من

الآخر، لأنَّ كل من ينقاد لأمر محتمل هو ينقاد لأمر جزمي بطريق أولى دون العكس، لأنَّ التمسك بالإطلاق فرع تحديد ما هو المقدَّر في المرتبة السابقة بحسب المناسبات العرفية، ومن الواضح أنَّه لا يمكن تحديده به.

وفيه ثانياً: إنَّ ترتب الثواب إمَّا أن يكون من باب التفضل من المولى سبحانه، لأنَّه جواد كريم، وإمَّا أن يكون ثواباً مستحقاً بملاك الإطاعة.

فإن كان الأول، فلا موجب لاستكشاف الأمر بالملازمة كما هو واضح.

وإن كان الثاني، فهذا الثواب ترتبه متوقف عقلاً على أن يكون الإتيان بالفعل بداعي قربي إطاعة للمولى، وحينئذ يُقال: لو رتب الثواب على فعل كما لو قال: «من قضى حاجة أخيه المؤمن قضى الله حاجته»، وحينئذ يثبت الأمر بالملازمة حتَّى مع وجود القيد العقلي المذكور آنفاً، إذ إنَّ ترتب الثواب على قضاء حاجة المؤمن حتَّى لو كان بقصد قربي، لا وجه له إلَّا مع تقدير فرض الأمر به، ومثل هذا الأمر يُستكشف بالملازمة، وأمَّا في المقام، فحيث إنَّ الموضوع الَّذي ترتب عليه الثواب هو الإتيان بعمل قد بلغ عليه الثواب بقصد قربي إطاعة لله سبحانه، فإنَّ صدق هذه القضية لا يتوقف على فرض ثبوت أمر استحبابي لعنوان البلوغ، كما أنَّه هنا لا يمكن التمسك بإطلاقه لفرض حالة الإتيان به، لا بداعي الانقياد ولا لاحتمال الأمر البالغ، لأنَّ إطلاق الحكم فرع إطلاق الموضوع، ومن الواضح أنَّه لا يمكن إثبات الموضوع بالحكم.

وفيه ثالثاً: إنَّ ترتب الثواب في فرض عدم الإتيان انقياداً أو

تحرك المكلف من احتمال الأمر البالغ، بل وتحركه من نفس هذا الخطاب، غاية ما يقتضيه هذا، هو ثبوت الأمر المولوي في هذا الفرض أيضاً، وهو الجامع بين الاحتمال الثالث والرابع، لأنَّ هذا الأمر يمكن أن يكون طريقياً، وأن يكون ترتب الثواب عليه بداعي تحريك المكلفين وحثهم وترغيبهم بالاحتياط والتحفظ على اهتمامات المولى، واستحقاق الثواب عليه لمن يأتي به بداعي امتثاله، فإنَّ هذا ثابت أيضاً، إذن، فهذا الإطلاق لا ينفي الأمر الطريقي المولوي على مستوى الأمر بالاحتياط، وإنَّما ينفي احتمال الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الانقياد.

الوجه الثالث: هو ما ذكره بعض المحققين^(١) من أنَّ ظاهر قوله ﷺ: «فعله» أنه جملة خبرية استعملت في مقام الإنشاء، والجملة الخبرية في كلام الشارع ظاهرة في كونها بداعي الأمر، كقوله ﷺ: «يسجد سجدتي السهو»، فقوله ﷺ في هذه الأخبار: «فعله»، وإن كان جملة خبرية، لكنَّه يحمل على إرادة الأمر، والأمر في لسان الشارع ظاهر في المولوية، إذ حمله على الإرشاد خلاف الظاهر ما لم تقم قرينة عليه، والأمر المولوي بالعمل بالخبر البالغ هو أعم من كونه نفسياً أو طريقياً، وبهذا يثبت الجامع بين الحجية والاستحباب النفسي.

وفيه أولاً: إنَّ جملة «فعله» في أخبار «من بلغه» وقعت شرطاً، فإنَّه قيل فيها: «من بلغه شيء من الثواب فعمله كان له ذلك الثواب» وبهذا تسقط الجملة عن إفادة الأمر الذي يصح السكوت عليه، وإنَّما

(١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٣، ص ١٥٠.

يصح استفادة الأمر من الجملة الخبرية فيما إذا كانت هذه الجملة في موقع الجزاء للشرط، أو جملة حملية، كما لو قال: «من بلغه ثواب عمل به»، فإنه قد يُستفاد منه الأمر، بمعنى: أن «من بلغه ثواب فليعمل به»، وهذا خلاف ما إذا كانت الجملة شرطاً وفي موقع الفرض والتقدير، كما لو قال: «من أجنب فليغتسل»، فإنه لا يفهم من ذلك الأمر بالإجتناب، بل لا يتوهم أحد أن هذا إخبار بالإجتناب، فيحمل على داعي الإنشاء.

وفيه ثانياً: إن هذه القرينة - الصارفة إلى كون الجملة الخبرية في كلام الشارع إلى كونها بداعي الأمر، على تقدير تماميتها، فهي تنفي احتمال الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط في هذه الأخبار، كما ذكره المحقق الميرزا «قده»، ولكن لا تنفي احتمال الأمر الطريقي الظاهري.

الوجه الرابع: هو أنه لا إشكال في تقييد مفاد أخبار «من بلغ» إمّا لفظاً أو عقلاً، بما إذا جاء المكلف بالعمل البالغ عليه الثواب بداعٍ قربي، لأنه من دون هذا الداعي لا يستحق المكلف هذا الثواب بوجه من الوجوه، ومعه: فإن هذا القيد لا يناسب مع كون الأمر طريقياً ومن أجل الاحتياط والتحفظ على الملاكات الواقعية الراجعة، فإن ثبوت الثواب على العمل مطلقاً أذعى لتحرك المكلف ولو لم يوجد في نفسه داعٍ قربي، كما في المستحبات التوصلية، فإن هذا أكثر حفظاً للملاكات الراجعة.

وجوابه: هو أن الأمر الطريقي بالاحتياط المجعول ليس بأكثر من الأمر الاستحبابي الواقعي المشكوك، إذ إنه كما أن الأمر الواقعي لا يمكن أن يترتب عليه ثواب إلا إذا أتى به بداعٍ قربي، فكذلك

الأمر الطريقي، فإنَّ شأنه التحفظ على الأوامر الواقعية المشكوكة، وذلك بجعلها كالأوامر المعلومة، من حيث التحريك المولوي، إذن، فهذا القيد مناسب مع كلا الاحتمالين دون مرجح لأحدهما.

وبهذا يتضح أنَّه لا معيّن للاحتمال الثالث، الَّذي هو الاستحباب النفسي في قبال الاحتمال الرابع، الَّذي هو الأمر الظاهر في مقام الأمر بالاحتياط.

الجهة الثانية من البحث في قاعدة «النسامح في أدلة السنن»: هي في الثمرة الفقهية بين القول: بالاستحباب النفسي لعنوان ما بلغ عليه الثواب، والقول: بجعل الحجية للخبر الضعيف.

فقد ذهب السيّد الخوئي «قده» في الدراسات^(١) إلى أنَّه لا ثمرة فقهية بين القولين، فإنَّ النتيجة من الناحية الفقهية هي ثبوت استحباب ذلك العمل، سواء بعنوانه الثانوي أو الأولي، ثمَّ أردف قائلاً: بأنَّ ما قيل: من أنَّه على التقدير الثاني لو أنَّ خبراً صحيحاً دلَّ على حرمة عمل قد بلغ عليه الثواب بخبر ضعيف، فإنَّهما حينئذٍ يتعارض الخبران ويتساقطان، ومعه لا تثبت الحرمة، بخلافه على التقدير الأول، حيث إنَّه فيه، يدخل في باب تزاحم الملاكين، ملاك الاستحباب، وملاك الحرمة، وحينئذٍ قد تثبت الحرمة بمقتضى إطلاق دليله.

وهذا القول غير تام، لأنَّ هذه الأخبار لا إطلاق لها لفرض بلوغ الثواب على مورد بلغ العقاب عليه وتنجزت حرمة.

ولكن الصحيح هو أنَّ هناك ثمرات عديدة تترتب على القولين نذكر جملة منها:

(١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٠٢.

الثمرة الأولى: هي تحقق التعارض فيما إذا دلَّ خبر ضعيف على استحباب فعل أو وجوبه، وترتب الثواب عليه، ثمَّ دلَّ خبر آخر صحيح على عدم رجحانه، فحينئذٍ بناءً على الاحتمال الثاني، لا يثبت رجحان العمل، بينما يثبت الاستحباب بالعنوان الثانوي، بناءً على الاحتمال الأول.

الثمرة الثانية: هي ما لو فرض ورود خبرين ضعيفين على استحباب عملين، وقد علم بكذب أحدهما إجمالاً، أي بعدم استحبابهما معاً، حينئذٍ، بناءً على القول الثاني، يقع التعارض بينهما بناءً على مبنى الميرزا «قده»، حيث يبنى على عدم إمكان جعل العلمية والطريقة لمجموع شيئين عُلم بكذب أحدهما، وأنه غير مطابق للواقع.

وأما بناءً على ما هو المختار، من أنَّ التعارض في موارد العلم الإجمالي بالكذب ينشأ من جهة المدلول الالتزامي لكل من الدليلين، ونفيه للمدلول المطابقي للآخر، إذن، فالتعارض في المقام مبني على أنَّه كما يُستفاد من أخبار: «من بلغه» حجية الخبر الضعيف في إثبات الاستحباب، وإثبات كل مداليه كذلك يُستفاد منها إثبات المداليل الالتزامية النافية لاستحباب مدلول لسان آخر.

الثمرة الثالثة: هي فيما لو ورد دليل على عدم استحباب عمل يضر بالنفس ولو بالعنوان الثانوي، ثمَّ ورد خبر ضعيف على استحباب العمل نفسه، كما ورد في ثواب اللطم في عزاء الحسين عليه السلام، مع فرض كونه مضرّاً بالنفس ولو قليلاً، فإنَّه حينئذٍ، بناءً على جعل الحجية للخبر الضعيف، يكون هذا الخبر مخصصاً للدليل الأول الذي دلَّ على عدم استحباب العمل المضر بالنفس، وحينئذٍ لا معارضة بينه

وبين أخبار «من بلغه»، لأنها وإن كانت تثبت الحجية للخبر الضعيف ولكنها لا تنفي مدلول ذلك الدليل الأول، وبناءً على الاستحباب، يقع التعارض بين أخبار «من بلغه» والدليل الأول بنحو العموم من وجه، فيتساقطان ولا يثبت الاستحباب.

الثمرة الرابعة: هي فيما لو دلَّ خبر ضعيف على وجوب عمل وترتب الثواب عليه، فإنه حينئذٍ بناءً على الاستحباب: يثبت استحباب العمل ورجحانه بالعنوان الثانوي، وأما بناءً على أن أخبار من بلغه تجعل الحجية حتى للخبر الضعيف الدال على الوجوب، فإنه يثبت الوجوب حينئذٍ، وإلا فلا يمكن إثبات أصل الرجحان أيضاً، بناءً على أن الدلالة على أصل الرجحان هي دلالة تحليلية، بينما حجية الدليل في إثبات مثل هذا المدلول فرع حجته في إثبات مدلوله المطابقي.

الثمرة الخامسة: هي ما لو دلَّ دليل على استحباب عمل مطلقاً، ودلَّ خبر ضعيف على استحباب ذلك العمل أيضاً لكن مشروطاً بقيد، حينئذٍ، بناءً على جعل الحجية يثبت مستحب واحد للمقيّد فيما إذا استُفيد من أخبار «من بلغه» حجية الخبر الضعيف بجميع خصوصياته وآثاره.

وأما بناءً على الاستحباب النفسي لعنوان البلوغ، فإنه يثبت استحبابان ظاهريان بالعنوان الثانوي: استحباب للمطلق، واستحباب للمقيّد رغم العلم الإجمالي بكذب أحدهما.

الثمرة السادسة: هي ما لو دلَّ خبر ضعيف على استحباب عمل «مّا» في وقت معين، كما لو كان قبل الظهر مثلاً، وبعد مضي هذا الوقت، كما لو كان بعد الظهر مثلاً، شكّ في بقاء استحباب هذا العمل بعد مضي الوقت الأول، فهنا، بناءً على جعل الحجية يمكن

إثبات ذلك الاستحباب بالاستصحاب إلى وقت الشك بناءً على الاستصحاب في المستحبات.

وهذا بخلاف ما لو قلنا: بالاستحباب النفسي لعنوان البلوغ، لأنَّ البالغ إنّما هو الثواب على العمل في الوقت الأول، ولكن هذا الثواب منتفٍ قطعاً في الوقت الثاني حتماً، إذن، فلا مجال لاستصحابه.

الثمرة السابعة: وهي ما سوف يأتي الكلام عليه في تنبيهات أخبار «من بلغه»، من أنّه: بناءً على جعل الحجية يفتي الفقيه بالاستحباب حتّى لمقلديه، وإن لم يتحقق البلوغ عندهم، بينما بناءً على الاستحباب النفسي للعمل البالغ عليه الثواب لا بدّ من تحقق البلوغ للمقلدين أيضاً، كي يتحقق هذا الاستحباب بالنسبة لهم.

وهذا الفرق بخلاف الفروق السابقة، حيث إنّ ثابت بين القول: بالاستحباب، والقول: بالأمر الطريقي في الاحتياط في موارد بلوغ الثواب أيضاً، وهذا بخلاف الفروق التي تقدّمت.

الجهة الثالثة: في بحث وتحقيق ما اختلف فيه علماء الأصول من شمول أخبار «من بلغه» لغير فرض الإتيان بالعمل انقياداً، وبداعي بلوغ الثواب.

أو قل: هل أنّ أخبار «من بلغه» تشمل بذاتها لغير فرض الانقياد أو لا تشمل؟.

وقد ادّعي في المقام وجود قرينة في أخبار «من بلغه» على الاختصاص والتقيد بفرض الإتيان بالعمل انقياداً، وهذه القرينة يمكن أن تكون أحد أمرين:

أ - الأمر الأول: فاء التفريع في قوله ﷺ: «من بلغه ثواب على عمل «فعمله»، حيث استُفيد منها دلالة ذلك اللسان على كون العمل متفرعاً على البلوغ.

ب - الأمر الثاني: هو ما صُرح به في أخبار «من بلغه» من أنه «أو يأتي بالعمل التماساً لذلك الثواب»، «أو لقول النبي ﷺ» ومعه: فيُحمل غيره عليه من باب حمل المطلق على المقيد.

وقد نوقش الأمر الأول بعدة مناقشات:

المناقشة الأولى: هي ما ذكر المحقق الخراساني «قده»^(١)، من أن البلوغ في أخبار «من بلغه» قد أخذ بنحو الحيثية التعليلية للعمل، لا بنحو الحيثية التقييدية، كي يوجب وجهاً وعنواناً للعمل.

وهذا الكلام غير تام، لأنه إن أراد به دعوى أن قيد البلوغ قد أخذ بنحو التعليل، لا بنحو التقييد، وحينئذ يبقى العمل على إطلاقه، ولا يختص حينئذ بالحصة الانقيادية المتفرعة على البلوغ.

فيرد عليه: أن مجرد أخذ البلوغ في موضوع العمل أو في جانبه، يجعله ولو استظهاراً غير مطلق، بل متفرعاً عليه ومقيداً به، وبذلك تضيق دائرته، سواء فرض قيد البلوغ حيثية تعليلية أو تقييدية، وبهذا يكون إطلاقه خلف فرض التفرع على البلوغ.

وإن أراد بكلامه أنه، وإن صار العمل مقيداً بفرض التفرع على البلوغ والحصة الانقيادية، إلا أن الثواب قد جعل على نفس هذا العمل المتفرع على البلوغ المنقاد به نحو العمل، وبهذا يكون البلوغ

(١) كفاية الأصول: الخراساني، ج ٢، ص ١٩٧.

والانقياد حيثية تعليلية، ولم يجعل الثواب على العمل المعنون بعنوان الانقياد، كي يكون هذا العنوان قيداً للمطلق، ويثبت بذلك أنَّ أخبار «من بلغه» ليست إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الانقياد، وذلك لأنَّ ثواب الانقياد حقيقة يكون مترتباً على عنوان الانقياد، وليس على خصوص ذات الحصة الانقيادية من العمل بما هو هو.

وجوابه: بأنَّه بناءً على الاستحباب، وكوّن العمل بأخبار «من بلغه» من باب الطاعة، حيث إنَّ الثواب فيها غير مترتب على ذات العمل، بل على الإطاعة والانقياد ومن هنا كان لا بدّ في ترتب الثواب من أخذ قصد القرينة قيداً فيه، وإنَّما العمل مورد لترتب الثواب عند تحقق قصد الطاعة أو الانقياد.

وعلى أيّ حال، لا يُعقل ترتب الثواب على ذات العمل بما هو، سواء كان ذلك من باب الانقياد أو الطاعة.

وبهذا، يتضح أنَّ ما ذكره الخراساني «قده» لا يكون قرينة على عدم الإرشاد إلى حسن الانقياد، بل قد عرفت، أنَّه ليس المقصود في أخبار «من بلغه» فرض كوّن العمل موضوعاً للثواب، وإنَّما أخذ العمل فيها على نحو الموردية للثواب، ومعه لا ينافيه كون الثواب مترتباً على عنوان الطاعة أم الانقياد.

المناقشة الثانية: هي ما ذكره المحقق الأصفهاني «قده»^(١)، في كلامين له:

الكلام الأول: هو أنَّ أخبار «من بلغه» ليست ناظرة إلى حصة الانقياد، إذن، فلا تكون إرشاداً إلى حكم العقل، وليست في مقام

(١) نهاية الدراية، الأصفهاني، ج ٢، ص ٢٢١.

بيان ثواب الانقياد، إذن، فالخبر الضعيف الدال على ترتب الثواب على عمل، ليس مفاده ترتب الثواب على العمل بداعي الانقياد، وإنما مفاده عبارة عن الثواب على نفس العمل، حيث فرّع العمل على داعوية الثواب، لأنّ أخبار «من بلغه» تصرّح بأنّ «من بلغه شيء من الثواب فعمله»، وحيث إنّ ترتب الثواب لا يكون إلّا مع قصد القربة. إذن، فلا بدّ من قصده إمّا بنحو الانقياد، أو بقصد الأمر الجزمي المتعلق بالعمل البالغ عليه الثواب.

وقد أورد على هذا الكلام: بأنّه إن كان المقصود أنّ التفريع المذكور هو تفريع للعمل على داعوية الثواب البالغ، إذن، يكون معنى هذا: أنّ المستحب إنّما هو الإتيان بالعمل انقياداً بداعي ذلك الثواب الواقعي البالغ، لأنّ المراد بذلك الثواب - كما هو الحال في الاستحباب البالغ - إنّما هو الحكم الواقعي المشكوك، وهذا لا ينافي فرض كونه الثواب على عنوان الانقياد لا على ذات العمل.

ولكن الصحيح في دفع هذا الكلام: هو أن يُقال: إنّ تفريع العمل على البلوغ لا يوجب أن يكون مختصاً بالحصّة الانقيادية، وذلك لأنّ تفريع العمل في أخبار «من بلغه»، على بلوغ الثواب، كما يمكن أن يكون تفريعاً على داعيه كما في قولك: «وجب عليّ الصلاة فصليت»، حيث إنّ الوجوب هنا هو الداعي إلى الفعل، فكذلك يمكن أن يكون تفريعاً على موضوع داعيه كما في قولك: «دخل وقت الفريضة فصليت» حيث إنّ الداعي إلى الفعل هنا هو الأمر به ووجوبه، ويكون الوقت موضوعاً لذلك الأمر والوجوب، وهكذا فيما نحن فيه، حيث إنّ تفريع العمل على بلوغ الثواب، كما يكون تارة تفريعاً للعمل على داعيه بأن يكون نفس البلوغ داعياً إلى العمل، وهذا

هو الحصة الانقيادية، فقد يكون تفريع العمل تارة أخرى تفريعاً على موضوع داعيه، بأن يكون الداعي إليه هو الاستحباب الذي يكون موضوعه البلوغ، فيكون تفريعاً للعمل على موضوع داعيه، وليس تفريعاً منحصراً على داعي الانقياد، أو رجاء بلوغ الحكم الواقعي، كي يكون مختصاً به.

المناقشة الثالثة: وهي تتمثل في الكلام الثاني للمحقق الأصفهاني «قده»^(١)، حيث حاول أن يثبت الإطلاق بتقريب آخر، حيث قال: إنَّ ظاهر أخبار «من بلغه» هو ترتيب نفس الثواب الذي أبلغه الخبر الضعيف، وهو ثواب على العمل، وليس هو العمل المأتي به مقيداً بداعي الانقياد ورجاء الواقع، ومعه يثبت استحباب العمل مطلقاً، وليس استحباب خصوص الحصة الانقيادية منه.

وأشكل عليه بأنَّه: إن أريد بالثواب الثابت بأخبار «من بلغه» أنَّه ثابت على نفس الموضوع الواقعي، فهذا مقطوع البطلان، إذ لا إشكال في أنَّ الثواب أو الاستحباب الثابت بروايات «من بلغه» قد أخذ في موضوعه عنوان البلوغ قيداً، إمَّا بنحو الحيثية التعليلية، أو التقييدية.

وإن أريد أنَّ هذه الأخبار تثبت نفس المقدار من الثواب الموعود كماً وكيفاً في مورد البلوغ، فهذا صحيح، ولكنَّه لا ينافي أن يكون الثواب الموعود على عنوان الانقياد وداعويته لا على ذات العمل.

وقد يفهم من كلام المحقق الأصفهاني «قده»، أنَّ مقصوده من كلامه لم يكن التمسك بإطلاق أخبار «من بلغه» لإثبات الاستحباب

(١) نهاية الدراية، الأصفهاني، ج ٢، ص ٢٢١.

النفسي، وإنما كان مقصوده هدم قزينية «فاء التفريع» على الاختصاص بفرض الانقياد للواقع المحتمل، كي يتسنى له بعد ذلك الاستحباب النفسي ببيانه السابق.

المناقشة الرابعة: للأمر الأول الذي ادّعي فيه وجود قرينة على التقييد بفرض الانقياد هي، ما ذهب إليه بعضهم، من أن العمل في أخبار «من بلغه» لم يفرّع على كون الأمر المحتمل داعياً كي يختص بالحصة الانقيادية، بل العمل في هذه الأخبار فرّع على داعوية الثواب، حيث قيل فيها: «من بلغه ثواب فعله»، فيكون الثواب المحتمل كافياً لأن يكون داعياً إلى العمل، ولما كنا نعلم أن هذا الثواب يترتب على العمل القربي، حينئذ يدعونا هذا الثواب للإتيان بالعمل قريباً، ومعه لا تكون قربيته مختصة بكونه بداعي احتمال الأمر، بل تكون شاملة لفرض كونه بداعي الأمر الجزمي أيضاً.

وجوابه أولاً: هو أن هذا المطلب يرجع في روحه إلى أن الثواب في أخبار «من بلغه» مترتبة على العمل القربي، وأحد فردي العمل القربي قطعي، وهو العمل بداعي احتمال الأمر، بينما الفرد الآخر الذي هو العمل بداعي الأمر الجزمي هو غير قطعي، وإثباته بإطلاق هذه الأخبار له غير ممكن، لأن ثبوت إطلاقها له فرع ثبوت هذا الفرد.

وقد يُجاب ثانياً فيقال: إن هذا الثواب على المستحب النفسي بعنوان البلوغ هو ثواب آخر غير ثواب الواقع، فلو فرض كون العمل بداعي هذا الاستحباب وليس بداعي الواقع المحتمل، لكان هذا خلف داعوية الثواب البالغ.

ولكن يمكن أن يرد على الجواب الثاني ما أوردناه سابقاً: من

أنَّ المقصود بعينية الثواب ليست العينية من كل الجهات، بل هي العينية في كمية الثواب وكيفيته، إذن، فكؤن الثواب معلولاً للأمر الأول، أو احتماله تارة، ومعلولاً للأمر الثاني تارة أخرى، لا يضر بالعينية المقصودة هنا.

نعم، قد يُقال: ما يمكن أن يكون هو المقصود في المقام، من أنَّ «الفاء» في أخبار «من بلغه» قد فرّع العمل على بلوغ الثواب، بينما يوجد في المقام بلوغان؛ أحدهما: البلوغ الثابت بالخبر الضعيف، والآخر: هو البلوغ الثابت بنفس أخبار من بلغه، وهنا قد يُدعى أنَّ «الفاء» قد فرّع العمل على البلوغ الأول دون البلوغ الثاني، فتكون محركية البلوغ الأول مختصة بالحصة الانقيادية، وأمّا القول: بأنَّ البلوغ الأول قد يكون موضوعاً للمحرك، وليس هو محركاً مباشراً، هو رجوع إلى النكتة التي اعتمدها المحقق الأصفهاني «قده» كما عرفت.

وقد يُقال: بأنَّه لو تَمَّت هذه المناقشة الرابعة للقرينة الأولى لأفسدتها أيضاً.

وأمّا مناقشة الأمر الثاني: الذي يحكي عن القرينة الثانية للاختصاص - وذلك بحمل المطلق من الأخبار على المقيّد منها بالإتيان بالعمل التماساً للثواب - فتحقيق الحال فيها يستدعي بيان الملاكات التي ينبغي أن تتوفر في المقام، لحمل المطلق على المقيّد.

الملاك الأول: هو العلم ولو صدفة من الخارج بوحدة الحكم المقصود بيانه، تارة بلسان المطلق، وأخرى بلسان المقيّد، فحيثُذ يقع التعارض بين هذين اللّسانين، ومعه يحمل المطلق على المقيّد بحسب قوانين التعارض.

الملاك الثاني: هو أن يكون للسان المقيّد مفهوم ينفي به منطوق الإطلاق، كما لو كان المقيّد جملة شرطية، فلو قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال في جملة شرطية أخرى: «أكرم العالم إن كان عادلاً»، فهنا يحمل المطلق على المقيّد، لأنّ مفهوم المقيّد يُلغي وجوب إكرام كل عالم ويخص الإكرام بالعلماء العدول منهم.

الملاك الثالث: هو دعوى المشهور باستحالة اجتماع حكمين متماثلين؛ أحدهما على المطلق، والآخر على المقيّد - على خلاف في سعة دائرة هذا الملاك بينهم، في أنّه هل يختص بالواجبات، أو أنّه يعم المستحبات؟ - وذلك، مثل استحالة اجتماع الحكمين المتماثلين على موضوع واحد، كما ذهب إلى ذلك المحقق النائيني «قده»^(١)، والمحقق الأصفهاني «قده»^(٢) وغيرهما، لكن على خلاف بينهم في طريقة إثبات هذه الاستحالة، وإنّ كان الصحيح عندنا بطلان هذه الاستحالة كما نذكر ذلك في محله إن شاء الله تعالى.

وبعد بيان هذه الملاكات لحمل المطلق على المقيّد، نأتي إلى محل الكلام، لتحرّى الموجود منها فيه وعدمه.

أمّا الملاك الأول: فقد ذهب المحقق الأصفهاني «قده»^(٣) إلى أنّ المقصود من تمام أخبار الباب، هو بيان حكم واحد.

وقد تعرض سيّدنا الشهيد «قده» لمقصود المحقق الأصفهاني حيث أفاد، بأنّ المقصود من كونها في مقام بيان حكم واحد، إنّما

(١) أجود التقريرات: الخوني، ج ٢، ص ٢١٠.

(٢) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٤، ص ١٧٨.

(٣) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٤، ص ١٨٤.

ذلك في قبال كون المطلقات منها في مقام بيان الحكم الشرعي، والمقيّدات منها في مقام الإرشاد، وأمّا لو كان المقصود من كلامه «قده» أنّها جميعها في مقام بيان الحكم الشرعي فإنّما ذلك، لأجل كونهم قد أخذوا وحدة الحكم أمراً مفروغاً عنه، وحينئذ يكون حالها حال جميع المطلقات والمقيّدات الموجودة في الشريعة التي تحمل على بيان حكم واحد في موردها، فيقيّد مطلقها بمقيدها، من قبيل: «اعتق رقبة»، «واعتق رقبة مؤمنة».

ولكن مع ذلك، فإنّ من حصل له القطع بوحدة الحكم في المقام، ولو بقرينة اشتراك أخبار الباب وتقاربها في التعبير، فإنّه حينئذ يتم عنده وحدة الحكم، ومعه: يتم هذا الملاك، ولكن من لم يحصل له القطع بوحدة الحكم في المقام، فإنّ هذا الملاك لا يستفيد به، إذن، ليس هذا أمراً فنياً، وإنّما هو أمر يرتبط بذوق الفقيه وسليقته حال الاستنباط، فمن حصل له من الفقهاء القطع بوحدة الحكم، فله أن يحمل المطلق على المقيّد، دون من لم يحصل له القطع بذلك، فإنّه لا يمكنه حمل المطلق على المقيّد بذلك.

وتقريب ذلك كما أفاد سيّدنا الشهيد «قده»، هو أنّه بعد فرض كون المطلقات في مقام بيان الحكم الشرعي، فلو فرض أنّ المقيّدات هي أيضاً في مقام بيان ذلك الحكم، فحينئذ اشتراكهما في ذكر كلمة «البلوغ»، وتحديد مقدار الثواب بالمقدار البالغ لا يحتاج إلى مؤنة زائدة، ونكتة أخرى غير التي من أجلها ذكر ذلك في المطلقات، وهذا بخلاف ما لو فرض أنّ المقيّدات كانت للإرشاد، فإنّه حينئذ، على هذا التقدير، يكون من المحتمل أن لا يذكر فرض البلوغ، وإنّما يذكر مطلق فرض الاحتمال، سواء كان منشؤه البلوغ، أو غيره، وكان من

المحتمل أن لا يحدّد الثواب بهذا النحو، ومعه وبقانون الاحتمال، يستبعد تعدد الحكم، إذ قد يحصل لأحد القطع أو الاطمئنان بأنّهما في مقام بيان حكم واحد، إمّا مولوي، أو إرشادي، فيقيّد حينئذٍ المطلق بالمقيّد.

وأما الملاك الثاني: وهو أن يكون للمقيّد مفهوم ينفي به الإطلاق، كما لو كان بنحو القضية الشرطية، كما في قوله: «أكرم العالم إن كان عادلاً»، إذن، ففي المقام تتوقف تمامية هذا الملاك على فرض أن تكون كلمة «من» - في أخبار «من بلغه» - شرطية ويدلّ مثلها على المفهوم لا موصولة، وحينئذٍ يدلّ قوله: «من بلغه ثواب فعمله رجاء ذلك الثواب كان له ذلك»، يدلّ على انتفاء ذلك الثواب بانتفاء الشرط مطلقاً، سواء انتفى أصل البلوغ، أو العمل، أو انتفى كوّن العمل برجاء الثواب أو مصادفة الواقع.

أمّا وقد عرفت فيما مرّ من بحث مفهوم الشرط، أنّ المفهوم إنّما ينحصر في أداة الشرط المتمحضة في معنى حرف الشرط، أي في ربط هيئة الجزاء بهيئة الشرط، كما في حرف «إنّ» فهذا غير ثابت لِمَا كان دالاً على حصة معينة من الشيء، فيجعلها موضوعاً للحكم كما في كلمة «من» في المقام.

وبهذا يتبين أنّ الملاك الثاني غير تام في المقام.

وأما الملاك الثالث: فهو غير تام في المقام، لأنّ الأخبار التي ادّعي أنّها مقيّدة - كما في الأخبار المختصة بفرض داعي الرجاء والمثبتة للاستحباب - غير مشتركة بوحدة الحكم المقصود بيانه بلسانها أو بلسان المطلق، لأنّها لا تكون دالة على الاستحباب، بل ولا على الإرشاد إلى حكم العقل كما هو مذهب المشهور، ومعه: لا تكون

بصدد بيان الحكم الَّذي يَبَيِّنُه لسان الأخبار المطلقة، ومعه: لا وجه إذن، لتقييد المطلق بها.

وقد يُقال أيضاً: إنه يحتمل أن تكون أخبار «من بلغه» بصدد بيان الحكم الطريقي، من قبيل إيجاب الاحتياط، كما عرفت سابقاً دون أن يكون هذا الحكم بمعنى الحجية، وهذا لا ينفي ما ذكرناه سابقاً من فرض استبعاد كون الثواب جزافاً في المقام، وكون الثواب الاستحقاقى يكشف عن الأمر، لأننا نمنع أن يكون الثواب منحصراً في الثواب الجزافي، والثواب الاستحقاقى، بل قد يكون هناك ثواب ثالث، هو الثواب الترغيبى كي يرغب المكلف في العمل بكل خير يدلُّ على استحباب عمل، إذ بهذا يتحفظ ضمناً على الأغراض الواقعية المفادة بتلك الأخبار.

وهذا المنهج في أبحاثهم يكاد يكون تبعيداً للمسافة، إذ إثبات الأمر المولوي هنا بغنى عن هذا اللف والدوران.

إذن، على أساس ما تقدّم، فالصحيح في المقام أن يُقال: إنَّ الاحتمال الأول من الاحتمالات المتقدمة في صدر هذا البحث، منفي بظهور أخبار «من بلغه» في الترغيب، والحث على العمل المفاد بها مطلقاً، وليست مجرد إخبار أو وعد صرف.

والاحتمال الثاني من هذه الاحتمالات، وهو الإرشاد، فهو خلاف ظاهر الخطاب الصادر من المولى، إذ الأصل فيه أنه عندما يصدر الخطاب من المولى أن يصدر عنه بما هو مولى لا بما هو عاقل، إذ لا يفرق الحال في خطابه بين كونه بلسان الأمر والطلب، أو بلسان الوعد الصرف على الثواب، إذ نكتة الأصل فيه نسبتها إلى كلا اللسانين على حد سواء، إذن، فأمر هذه الاحتمالات في معنى:

أخبار «من بلغه» تنحصر بين الاحتمال الثالث والرابع كما تقدّم، ولكن مع تطعيم الاحتمال الثالث بالاحتمال الرابع، لأنّ الاحتمال الثالث، كما عرفت، لا يكفي بمفرده لتفسير إعطاء العامل نفس الثواب الذي بلغه، كما أنّه لا يناسب ظهور هذه الأخبار في الترتيب المولوي، فإنّ العقل إنّما يحكم باستحقاق العامل للثواب، لا لشخص ذلك الثواب، ومعه لا بدّ من الالتزام بأنّ مرجع هذه الخصوصية إلى وعد مولوي، أي أن يكون أمراً استجابياً نفسياً بعنوان ثانوي هو: «بلوغ الثواب»، فيكون حكماً ظاهرياً طريقياً، ومعنى هذا: أنّ أخبار «من بلغه» لم تخرج في احتمالاتها عن كونها مجملة بين الاستجابات النفسي، والحكم الطريقي.

نعم، يبقى أنّ الثابت لنا إجمالاً هو، أنّ الشارع قد حثنا على العمل بكل ما وصلنا استجابته، وأنّه إذا أتينا بهذا العمل بداعي القربة إليه تعالى، يثبت لنا نفس الثواب الذي وعدنا به بذلك الخبر ولو فرض كونه غير مطابق للواقع.

الجهة الرابعة: هي في شمول أخبار «من بلغه» للخبر الدال على كراهة فعل ورجحان تركه، والبحث عن ذلك يقع في مقامات.

المقام الأول: البحث في أصل اختصاص أخبار «من بلغه» بما يدلّ على الاستحباب فقط أو شمولها لموارد الكراهة ورواياتها.

المقام الثاني: البحث في أنّ الثابت بأخبار «من بلغه» - على فرض شمولها لأخبار الكراهة - هل هو مجرد رجحان الترك، أو أنّه يثبت بها كراهة الفعل أيضاً؟

المقام الثالث: البحث فيما إذا دلّ أحد أخبار «من بلغه» على

استحباب فعل، والآخر على كراهته، فهل يقع تعارض أو تزامم بينهما أو لا؟

أمّا المقام الأول: هو أنّه قد استُشكل في شمول أخبار «من بلغه» لروايات الكراهة ومواردها، وحيث لم يكن منشأ الإشكال، أنّ النظر في أخبار «من بلغه» إلى الطلب والبعث، وليس إلى الزجر والمنع، إذن، فلا يُقال: بأنّ هذا الإشكال لا يتأتى هنا، حيث إنّ لسان أخبار «من بلغه» لسان حث وترغيب وبعث نحو الفعل، فلا يشمل موارد وروايات الكراهة البالغة، وكذلك أيضاً لا يُقال: بأنّ هذا الإشكال متفرع على مسألة أنّ الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضده، حيث إنّ الأمر هنا بعث نحو الفعل، والنهي زجر عنه وليس طلب تركه.

وإنّما لا يُقال ذلك، لأنّ منشأ الإشكال إنّما هو من جهة انصراف السنة أخبار «من بلغه» إلى الفعل ونحوه، بقرينة قوله ﷺ: «فعمله» لا إلى محض الترك فضلاً عن الأمر العدمي.

وهذا الاستشكال لو تمّ لاقتضى عدم شمول أخبار «من بلغه» لما إذا ثبت استحباب ترك فعل بخبر ضعيف أيضاً، إذن، فلا يختص الإشكال المزبور بالمكروهات البالغة.

وفي مقام التحقيق قد يُقال: إنّهُ قد يتأتى هذا الإشكال لو وقفنا عند المدلول المطابق للفظ.

لكن الصحيح أنّ العرف - بحسب المناسبات المركوزة في ذهنه، ومناسبات الحكم والموضوع - يلغي خصوصية الفعل والترك أيضاً، ويفهم من هذه الأخبار، أنّ تمام النكته والموضوع لهذا الحكم هو بلوغ الخير والثواب على شيء، فيعمل الإنسان بما بلغه من

الثواب والخير على عمل، سواء كان هذا العمل فعلاً أو تركاً، ومعه:
يكون الصحيح، هو شمول أخبار «من بلغه» للأخبار الواردة في باب
الكراهة خلافاً للسيد الخوئي «قده»^(١).

وأما المقام الثاني: فهو في أنَّ ما يثبت بهذه الأخبار في موارد
بلوغ الكراهة هل هو مجرد رجحان الترك، دون أن يثبت بالخبر
الضعيف منها كراهة الفعل، كما هو الظاهر منها، أو أنَّه يثبت بها
كراهة الفعل أيضاً؟.

والتحقيق، هو أنَّه بناءً على استفادة الاستحباب النفسي من هذه
الأخبار لعنوان البلوغ، فالظاهر أنَّه لا يثبت بها إلا مجرد رجحان
الترك في مورد المكروهات، دون أن يثبت بالخبر الضعيف منها
الكراهة، ذلك أنَّ استفادة الاستحباب في مورد أخبار الاستحباب،
والكراهة في مورد أخبار الكراهة، هو خلاف ظهورها في جعل سنخ
واحد من الحكم.

وأما بناءً على استفادة جعل الحجية منها فهي أيضاً كذلك،
لأنَّها تنظر إلى جعل الحجية بمقدار بلوغ الثواب وثبوت الخير دون أن
تثبت كراهة الفعل.

نعم، هي تثبت رجحان الترك، لأنَّه الجامع بين استحباب الترك
ذاتاً أو تبعاً، والرجحان العرضي، باعتبار كونه نقيضاً للمكروه دون أن
يثبت بها كراهة الفعل بعنوانه وخصوصياته.

نعم، ربَّما يُقال: بأنَّنا لو حملنا هذه الأخبار في المقام على
كونها بياناً للحكم الطريقي الظاهري، فحينئذٍ قد يدعى أنَّ ظاهرها

(١) دراسات في علم الأصول: السيد الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٠٨.

يكون بحسب المرتكزات العرفية للتحفظ على الأحكام الواقعية من الاستحباب تارة، والكراهة تارة أخرى، بل يكون ظهورها في إثبات نفس الثواب المبلغ حتّى بالخبر الضعيف من حيث نوع الحكم، مقتضياً لثبوت نفس النوع من الثواب المبلغ حتّى بالخبر الضعيف، من حيث سببه وملزومه من الاستحباب تارة، والكراهة تارة أخرى، ومن الواضح أنّه حيثئذ يكون الحكم الطريقي الظاهري المفاد بهذه الأخبار واحد سنخاً في تمام الموارد، وليس من قبيل الحكم النفسي المفيد لتعدد السنخية، كي يستبعد هذا الظهور بحسب الموارد، بل حتّى بناءً على القول بالحكم النفسي، ربّما يُقال: بأنّ ظهور تعدد السنخ فيه أقوى من الظهور في وحدة سنخ الحكم المجعول، لكن مع هذا، فإنّ هذا الاستظهار لا يزيد عن إثباتها للجامع بين الاستحباب ونقيضه من الكراهة، دون أن يثبت كراهة الفعل نفسه وبعبوانه.

وأما المقام الثالث: وهو فيما إذا دلّ خبر في مورد على استحباب شيء، ودلّ خبر آخر على كراهته، فما هو مفاد أخبار «من بلغه» بالنسبة لهذا المورد؟

وهنا ذكر السيّد الخوئي «فده»^(١)، أنّه بناءً على القول: باختصاص أخبار «من بلغه» بالمستحبات وعدم شمولها للمكروهات، يكون الثابت في المقام محبوبة العمل بعنوان البلوغ، وليس في المقام معارض أو مزاحم لها، لأنّ المفروض أنّ أخبار «من بلغه» لا تشمل تلك الرواية الضعيفة الدالة على الكراهة.

وأما إذا قيل بشمول أخبار من بلغه للمكروهات وعدم

(١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهردي، ج ٣، ص ٣١٠.

اختصاصها بالمستحبات وطلب الفعل، فإنه حينئذٍ قد يُقال: بأنه لا مانع من شمولها لكلتا الروايتين، ومعه يثبت استحباب كل من الفعل والترك، غاية الأمر أنه يقع التزاحم بينهما، كما هو ظاهر مذهب الشهيدين «قده»، ولا بأس في ذلك في المستحبات، فإنه كثيراً ما يكون في كل من الفعل والترك مصلحة ورجحان، من قبيل: «صوم يوم عاشوراء»، فإنَّ فعله وتركه كلاهما مستحب.

ولكن الصحيح عند السيّد الخوئي «قده»^(١)، هو التفصيل بين الموارد، فإنَّ الفعل والترك البالغ عليهما الثواب، تارة يكون أحدهما أو كلاهما عبادياً، وتارة أخرى، يكون كل من الفعل والترك غير عبادي.

ففي الحالة الأولى، لا مانع من جعل الاستحباب لهما في مقام الثبوت ولا تعارض بينهما، لأنَّ الفعل القربي مع الترك ضدان لهما ثالث، غاية الأمر أنَّ المكلف لا يقدر على امثالهما، فهما من قبيل المستحبين المتزاحمين، فيمكن للمكلف تركهما معاً واختيار الثالث، كما لو أتى بالفعل بدون قصد القرية.

وأما في الحالة الثانية، وهي فيما إذا كان كل من الفعل والترك غير عبادي، فلا يعقل الحكم باستحباب كل منهما في مقام الثبوت، وذلك لاستحالة طلب المتناقضين ومحبوبة كل منهما بالفعل، ومعه يستحيل اتصافهما بالاستحباب، وعليه: فلا محالة من وقوع التعارض بين الدليلين، ولا يكون شيء منهما مشمولاً لأدلة التسامح لعدم الترجيح.

(١) نفس المصدر، ص ٣١٠ - ٣١١.

ولنا على هذا الكلام تعليقات:

التعليقة الأولى: هي منع شمول أخبار «من بلغه» للرواية الضعيفة الدالة على الاستحباب المعارضة بالرواية الدالة على الكراهة، حتى بناءً على اختصاصها بالمستحبات، فإنَّ تلك الأخبار ليست شاملة لمثل هذه الرواية المعارضة بسبب التعارض، كي يُجاب: بأنَّه على أساس هذا المبنى لا يوجد تعارض في المقام، وإنَّما لا تكون أخبار «من بلغه» شاملة، لعدم المقتضي للشمول في نفسه، وذلك لأنَّ المفروض في موضوع أخبار «من بلغه» كون العمل متفرعاً على داعي الثواب الموعود في تلك الرواية بقرينة «فاء» التفرع، إذن، فتختص أخبار «من بلغه» ببلوغ الاستحباب فقط دون الكراهة، لأنَّه بحسب الفهم العرفي، يفرض معقولة تفرع العمل على داعي الثواب في الرتبة السابقة على هذه الأخبار، لأنَّ الثواب إنَّما يترتب على العمل القربي، إذن، فلا بدَّ من فرض إمكان التقرب بالعمل في المرتبة السابقة عليها، وحيث إنَّ نسبة الفعل والترك إلى المولى على حد سواء، لأنَّ الخبر ورد على كل من استحباب الفعل والترك، وصدق كل منهما محتمل، ومعه: فلا معنى للتقرب إليه بالفعل، إلَّا في فرض كون أحدهما أقوى احتمالاً أو محتملاً، فيعقل حينئذٍ التقرب به دون الأضعف احتمالاً أو محتملاً، وإلَّا فبحسب طبع القضية في المقام لا يعقل التقرب، ومعه لا يكون التفرع على داعي الثواب معقولاً، فيخرج ذلك عن موضوع هذه الأخبار.

التعليقة الثانية: هي أنَّه حتى لو سلَّمنا شمول أخبار «من بلغه» لخبر الكراهة، وقطعنا النظر عن التعارض، فما ذكره من التفصيل بين ما إذا كان المستحب والمكروه توصليين، أو كان أحدهما تعبدياً،

إنَّما يجب أن يكون مركز هذا التفصيل هو الاستحباب المستفاد من أخبار «من بلغه»، وليس الاستحباب المستفاد من الخبرين الضعيفين، ذلك لأنَّ المفروض المختار له «قده»^(١) هو أنَّ أخبار «من بلغه» لا تجعل الحجية للخبر الضعيف كي يثبت الاستحباب لتلك الرواية الضعيفة، وإنَّما جعلت استحباباً نفسياً على عنوان البلوغ، عند ذلك ينظر في أنَّ هذا الاستحباب المستفاد من أخبار «من بلغه»، هل هو تعبدى كي لا يحصل التعارض أو التزاحم ولو لوجود الضد الثالث، أو أنَّ هذا الاستحباب توصلي فيحصل التعارض أو التزاحم لعدم وجود الضد الثالث حينئذٍ؟ وحيث إنَّ المستفاد من أخبار «من بلغه» التعبدية لأنَّه أخذ في موضوعها التفرع على داعي الثواب، وهو لا يكون إلَّا في فرض القرية، ولا أقل من أنَّه لا إطلاق لها كي يمكن نفي تعبدية هذا الاستحباب، إذن، لا بدَّ للسيد الخوئي «قده» من القول: بالتزاحم في جميع الموارد، لوجود الضد الثالث، لا بالتزاحم في بعض الموارد والتعارض في بعضها الآخر، وحينئذٍ، يثبت التزاحم بين استحباب الفعل واستحباب الترك في جميع الموارد دون التعارض.

التعليقة الثالثة: هي أنَّ التفصيل الَّذي ذكره السيد الخوئي «قده» من وقوع التزاحم بين الاستحبابين فيما إذا كان أحدهما تعبدياً والآخر توصلياً، هذا التفصيل غير تام، سواء قلنا: بجريان التزاحم في المستحبات، أو لم نقل: بذلك، لا أنَّه ينحقق مستحبان متزاحمان من قبيل: مزاحمة زيارة أحد الإمامين عليه السلام لزيارة الإمام الآخر، رغم استحباب كل من الزيارتين.

(١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشامرودي، ج ٣، ص ١٨٩.

أمّا كونه غير تام حتّى لو قلنا: بالتزاحم، فلأنّ فرض جريان التزاحم بينهما يعني: أنّنا نلتزم بالترتب بين المستحبين، وهذا يعني: أنّ كلّاً منهما مشروط استحبابه بعدم امتثال الآخر، من قبيل: تزاحم زيارة أحد الإمامين مع زيارة الإمام الآخر، وهذا إنّما يعقل في سائر الموارد التي تكون من قبيل زيارة الإمامين، حينئذٍ يعقل استحباب زيارة كل من الإمامين في فرض عدم زيارة الآخر، لأنّ فرض عدم الترك القربي ليس مساوفاً لفرض الفعل، وهذا في المقام غير معقول، إذ لا يعقل كون الترك مستحباً، والفعل مستحباً قريباً بنحو الترتب، لأنّ فرض ترك كل منهما مساوٍ مع تحقق الآخر تحققاً ضرورياً، لاستحالة ارتفاع التقيضين، وحينئذٍ تستحيل محرّكية الأمر وداعويته، لأنّه في هذا التقدير يكون الفعل ضروري الوجود، ومع كونه ضروري الوجود في المرتبة السابقة على الأمر، يستحيل أن يؤتى به على وجه قربي، وإنّما يؤتى به بملاك هذه الضرورة.

وأمّا كونه غير تام حتّى لو لم نقل بجريان التزاحم، فلأنّ الإطلاق في باب المستحبات المتزاحمة غير معقول، ولا فرق بين كونها توصلية أو تعبدية أو كان أحدهما توصلياً والآخر تعبدياً، بل لا بدّ من الترتب بينهما، لأنّ إطلاق الأمر في أحدهما لفرض الاشتغال بضده، هو مساوٍ لتحريك المكلف وصرفه عن ذاك الضد إلى الضد الأول المأمور به، لكن مع فرض أنّ كلّاً من الضدين مأموراً به، وهما على حد سواء عند المولى في محبوبيتهما، إذن، صرف المكلف عن أحدهما دون الآخر يكون بلا مرجح أو موجب، لأنّ أحدهما لا يقل عن الآخر محبوبة، ومعه لا يعقل تصور انقذاح إرادة إطلاقية في نفس المولى لأحدهما، لأنّه وإن كان أخذ قصد القرية قيماً لأحدهما أمّ كليهما يوجب إمكان مخالفتها بالإتيان والاشتغال بضد ثالث لهما، إلّا أنّ

الداعي القربي إنما يحرك نحو ذات الفعل أو الترك، وليس نحو الداعوية والمحركة، إذ المفروض في المقام أن نسبة المولى إلى خصوصية كل منهما على حد سواء، وتحريكه نحو الجامع بينهما كما لو كان لهما ثالث، هو أيضاً غير معقول في المقام، لأنّ تعيين الجامع بينهما ضروري، وهذا بخلاف سائر المستحبات أو الواجبات المتراحمة.

وإن فرض في المقام كون الجامع هو المستحب، فهذا أيضاً غير معقول، لأنّ مقتضى أخبار «من بلغه» ليس هو استحباب الجامع، بل استحباب كل منهما بالخصوص، لأنّ استحباب الجامع في نفسه غير معقول، ولو فرض كون أحدهما قريباً أو كلاهما، لأنّه كما عرفت، أنّ داعي القرية لا يمكنه التحريك نحو الجامع، وذلك لكون تحقق الجامع بين الفعل والترك تحققاً ضرورياً، كما أنّ داعي القرية لا يمكنه التحريك نحو الفرد بخصوصيته الفردية أيضاً، لكون الخصوصية الفردية خارجة عن تحت الأمر بحسب الفرض في المقام.

التعليقة الرابعة: هي أنّه لو قطعنا النظر عن كل ما مضى، وبنينا على ثبوت الاستحباب للفعل، ثمّ ثبوت الكراهة له بأخبار «من بلغه»، وليس على استحباب الترك لأنّ أخبار من بلغه بشمولها لروايات الكراهة تثبت الكراهة لا مجرد رجحان الترك، حيثنّ أيضاً لا يتم كلام السيّد الخوئي «قده»، بل يكون المقام من موارد التعارض لا التزاحم، وذلك لوحدة مركز الحب والكراهة، دون أن تتأثر أو تنثلم وحدة هذا المركز بقيد قصد القرية في المقام.

الجهة الخامسة: هي أنّ مشهور المحققين ذهب إلى عدم شمول أخبار «من بلغه» للخبر الضعيف الدال على الاستحباب المعلوم الكذب وجداناً أو تعبداً، كما لو قام خبر صحيح يدلّ على حرمة ذلك

الفعل، أو يدلُّ على عدم استحبابه، لأنَّ ذلك الخبر الصحيح يجعلنا عالمين تعبدًا، إذن، فيخرج المورد من تحت أخبار «من بلغه» بالحكومة، إذ إنَّه أخذ في موضوعها عدم العلم بالكذب، وخروج الخبر الدال على الاستحباب عن تحت أخبار «من بلغه» عندما يدلُّ خبر صحيح في مورده على الحرمة، إنَّما هو بسبب الانصراف، ببيان أنَّه لما كان هذا الخبر الصحيح الدال على الحرمة، يدل بالملازمة على عدم الاستحباب وكذب الخبر الضعيف، بينما أخبار «من بلغه» أخذ في موضوعها احتمال صحة البلوغ ومطابقته للواقع، إذن، فقد صرنا عالمين تعبدًا بكذبه، إذن، فخرج هذا المورد عن تحت أخبار «من بلغه» بالحكومة^(١).

وهذا الكلام غير تام، وإنَّما التحقيق هو أن يُقال: إنَّ أخبار «من بلغه» وإن كان يعقل ثبوتاً شمولها للخبر الضعيف المعلوم كذبه، بناءً على أنَّ المَجْعول فيها الاستحباب النفسي وليس حجية الخبر، إلَّا أنَّ هذا الشمول للخبر المعلوم كذبه خلاف الظاهر إثباتاً، لأنَّ الظاهر من أخبار «من بلغه» هو تفرع العمل على الثواب البالغ، وهذا لا يكون مع العلم بكذب هذا الخبر، بل هو أشبه بالسالبة بانتفاء موضوعها، وكذلك لا يكون مع ثبوت الحرمة، بل الكراهة أيضاً بدليل معتبر، ولو كان من قبيل: إطلاق آية أو رواية، إذ عندئذٍ يتنجز مفاد الخبر الصحيح الدال على الحرمة أو الكراهة، حيث يتنجز الترك على المكلف، إذن، فكيف يعقل هنا تفريعه على الثواب؟

وأما مورد معارضة الخبر الضعيف لخبر صحيح دال على عدم الاستحباب، فلا وجه لدعوى خروج الخبر الضعيف عن إطلاق أخبار

(١) دراسات في علم الأصول: الشاهرودي الهاشمي، ج ٣، ص ٣١٠.

«من بلغه»، لأنَّ حجية الخبر الصحيح ليس معناها الجزم بعدم استحباب الخبر الضعيف كي لا يُعقل الانبعاث في المرتبة السابقة، بل التفرع فيه معقول أيضاً ما دام احتمال الصدق موجود تكويناً، إذن، معه يمكن للمكلف أن يأتي بمفاد الخبر الضعيف برجاء مطابقته للواقع رغم حجية الخبر الصحيح.

وأما دعوى أنَّ الخبر الصحيح الدال على عدم الاستحباب يجعلنا عالمين تعبداً بالكذب، وعدم الاستحباب وعدم موافقة الخبر الضعيف للواقع، فهي دعوى غير تامة، حتَّى بناءً على مبنى جعل الطريقة وقيام الأمارات مقام القطع الموضوعي، لأنَّه لم يؤخذ في موضوع أخبار «من بلغه» عدم العلم أو الشك واحتمال المطابقة، كما في خبر: «رفعها لا يعلمون»، وخبر: «كل شيء لك حلال حتَّى تعلم أنَّه حرام»، كي يلتزم بالحكومة، وإنَّما المأخوذ في أخبار «من بلغه» إمكان تفرع العمل على الثواب البالغ، بينما خروج مورد العلم بالكذب، إنَّما يكون لعدم إمكان التفرع فيه والانبعاث، بينما في مورد المعارضة للخبر الصحيح الدال على عدم الاستحباب، يكون التفرع ومن ثمَّ الانبعاث ممكناً.

وإن شئت قلت: إنَّ إمكان التفرع والانبعاث لازم تكويني للشك التكويني، والعلم التعبدي لا يرفع اللوازم التكوينية للشك.

الجهة الخامسة: هي أنَّه هل يكفي البلوغ للفقهاء كي يفتي للعامة باستحباب العمل الَّذي لم يصل إليه خبر استحبابه أو لا؟

وقد فرَّع المحقق العراقي «قده»^(١) جواز إفتاء الفقيه - الَّذي بلغه

(١) نهاية الأفكار، ج ٣، ص ٢٨٦.

الخبر للعامي - على المختار عنده، من أنَّ مفاد أخبار «من بلغه» هو جعل الحجية للخبر الضعيف، ومعه: فإنَّ البلوغ وإن صار حجةً بحق المجتهد الذي بلغه الخبر الضعيف، ولكن مفاد هذا الخبر البالغ الذي صار حجةً هو استحباب العمل بمفاده لكل المكلفين، وحينئذٍ، يجوز للفقيه الذي بلغه أن يفتي به لمقلديه ولو لم يبلغهم.

ثمَّ إنَّ هناك وجوهاً عديدة لتخريج جواز إفتاء المجتهد بمفاد أخبار «من بلغه»، وبعضها تام حتَّى بناءً على استفادة الاستحباب النفسي من أخبار «من بلغه»، نذكرها تباعاً.

الوجه الأول: هو أنَّه يمكن تخريج إفتاء المجتهد للمقلد، على أساس أنَّ الفقيه بعد بلوغه الخبر الضعيف وجعل الحجية له في حقه، حينئذٍ يصبح عالماً تبعداً باستحباب مفاده، ومعه: فتترتب آثار العمل من الحجية والإفتاء لمقلديه.

ولكن هذا غير تام، فإنَّه على تقدير اختصاص الحجية بمن بلغه هذا الخبر يكون جواز الإفتاء بالاستحباب للجميع، مع عدم علمه وجداناً بالاستحباب للجميع، مبنياً على القول: بقيام الأمانة مقام القطع الموضوعي.

وهذا غير صحيح، فإنَّنا وإن كنَّا نقول مثل ذلك فيما يكون دليل حجته ثابتاً «بالسيرة العقلانية»، أو بمثل قوله: «أيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني»؟ وغير ذلك من ملاكات الكاشفة العقلانية، حيث تكون الأمانة قائمة مقام القطع الموضوعي، لا سيَّما في خصوص الإفتاء والإسناد إلى الشارع.

لكن في مثل ما نحن فيه لا نقول بذلك، فإنَّ مجرد دليل الحجية لا يدلُّ على القيام مقام القطع الموضوعي، وإنَّما يُستفاد قيامها كذلك

من شمول السيرة لذلك، أو دلالة «الأخذ» في قوله: «أخذ عنه معالم ديني»؟ وهذا منتفٍ فيما نحن فيه.

الوجه الثاني: هو أنه بعد تسليم مبنى قيام الأمانة مقام العلم الموضوعي، يصح حينئذٍ إفتاء المجتهد بالحكم الظاهري بالاستحباب الذي ثبت في حقه جزماً لمقلديه من العوام، لأنَّ المرتكز والمتفاهم عرفاً وفي نظر العقلاء في جعل الحجج هو فرض إلغاء الخصوصيات الفردية، وحينئذٍ تنصرف أدلة جعل الحجج إلى ما يلائم هذه المرتكزات العقلانية، وحيث إنَّ موضوع الحجية المستفاد من أخبار «من بلغه» هو واقع الخبر المبلغ للشواهد، وليس مجرد البلوغ، فإنَّ البلوغ المأخوذ في أخبار «من بلغه»، إنَّما هو في الحقيقة بلوغ للحجية، وليس موضوعاً لها، وإنَّما أخذ البلوغ طريقياً، إذ حجية الخبر البالغ يدلُّ على حجية أصل هذه الأخبار للجميع، ومعه نمنع اختصاص الحجية المزعومة في أخبار «من بلغه» بخصوص من بلغه هذا الخبر الضعيف، إذن، فيصح الإفتاء بالاستحباب للجميع.

الوجه الثالث: لتخريج جواز إفتاء المجتهدين بالاستحباب للمقلدين، هو أنَّ جواز الإفتاء - من قبل المجتهد للمقلدين بمفاد أخبار «من بلغه» بالاستحباب -، إن كان موضوعه الواقع، إذن، فأخبار «من بلغه» تجعل هذا الخبر الضعيف كالخبر الصحيح، من حيث الحجية، إذن، فهي تثبت الاستحباب الواقعي، ومعه يصح أن يفتي به المجتهد للمقلدين.

وإن كان موضوع جواز الإفتاء هو الأعم من العلم بالواقع وقيام الحجَّة الشرعية، إذن، فيكون هذا الخبر الضعيف محققاً لذلك الأعم، بناءً على أنَّ المستفاد من أخبار «من بلغه» هو جعل الحجية له.

ولكن هذا غير تام، حيث يرد عليه أولاً: بأنَّ هذا مبتنٍ على أن يكون الاستفادة من أخبار «من بلغه» ترتيب جميع آثار الحجية على الخبر الضعيف وليس الأثر فقط بمقدار الاستحباب والثواب على العمل به، كما هو المتبادر من لسان الترغيب في العمل بهذه الأخبار، وهو كما ترى، فإنَّ الترغيب الموجود في هذه الأخبار لا يساعد على استفادة أكثر ممَّا عرفت منها، فهو ظاهر في أنَّه مختص بعمل من بلغه دون عمل الجميع.

ويرد عليه ثانياً: بأنَّ جواز الإفتاء والإسناد إلى الشارع موضوعه العلم لا الواقع، وحينئذٍ، يتحقق محذور الكذب بالنسبة لمن لم يصله.

وغاية ما يمكن أن يُقال هنا: إنَّ الإجماع قائم على قيام الحجج والأمارات مقام العلم بالواقع.

فيُقال حينئذٍ: إنَّ القدر المتيقن من هذا الإجماع هو قيام الأمارات والحجج المتعارفة، وليس مثل هذه الحجية بناءً على استفادتها من أخبار «من بلغه»، فإنَّ المفروض عدم دلالة أخبار «من بلغه» على حجية ذلك الخبر الضعيف.

الوجه الرابع: في تخريج جواز إفتاء المجتهد بالاستحباب لمقلده هو، أنَّ المجتهد إنَّما يفتي بكبرى استحباب العمل الذي أبلغ عليه الثواب بشكل عام، وهو هنا إنَّما يخبر بتحقيق صغرى الخبر المبلغ للثواب في هذا المورد بالخصوص، ومعه يتحقق صغرى البلوغ للمقلد أيضاً، ومعه: يثبت الاستحباب في حقه، إذ لا يراد بالبلوغ إبلاغ الراوي مباشرة للمقلد بالخصوص.

ومن هنا: فإنَّه لا يشكل بما قد يُقال: من استحالة تحقق البلوغ

بنفس إفتاء المجتهد بالاستحباب، فإنَّ ثبوت الاستحباب بنفس الإفتاء به هو من قبيل: ثبوت الحكم بالعلم بشخصه، وهو محال كما هو واضح.

ويُجاب: بأنَّ المجتهد هنا لا يفتي بالاستحباب الثابت بأخبار «من بلغه»، بل يفتي بموضوع هذا الاستحباب الَّذي هو الخبر المبلغ للاستحباب الواقعي، وهذا الوجه يتم على كلا القولين في أخبار من بلغه.

إلاَّ أنَّه خلاف ما هو ظاهر عمل الأصحاب، حيث يفتنون بالاستحباب بناءً على قاعدة «التسامح في أدلة السنن» كحكم واقعي أولي، وليس كحكم ثانوي متوقف على إبلاغ المجتهد لمقلديه بالثواب الواصل بالخبر الضعيف.

هذا هو تمام الكلام في بحث قاعدة «التسامح في أدلة السنن» التي كان عمدتها أخبار: «من بلغه ثواب على عمل فعله، كان له مثل ذلك الثواب وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله».

التنبيه الرابع: من تنبيهات البراءة: هو في جريان البراءة في الشُّبهات الموضوعية، حتَّى عند القائلين والمنكرين: لجريانها في الشُّبهات الحكمية، وهذا ممَّا لا إشكال فيه، وإنَّما الكلام في مقامين:

المقام الأول: هو في أنَّ الَّذي يجري في الشبهة الموضوعية، هل هو كلتا البراءتين الشرعية، والعقلية، اللتان تجريان في الشبهة الحكمية، أو أنَّ الَّذي يجري منها هو إحدى البراءتين؟

المقام الثاني: هو في بيان ضابط الشبهات الموضوعية التي تجري فيها البراءة، سواء كان الشك في التكليف أو المكلف به.

أمّا الكلام في المقام الأول: فلا إشكال في جريان البراءة الشرعية في الشبهات الموضوعية، ذلك لشمول بعض أدلة البراءة الشرعية للشبهات الموضوعية، من قبيل: «حديث الرفع»، حيث عرفت سابقاً أنّ المأخوذ فيه سنخ جامع ينطبق على كل شيء من الشبهات، حكمية كانت أو موضوعية، من قبيل قوله تعالى: ﴿لَا يُكْفِ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَاءً آتِنَهَا﴾، وإن كان قد ادّعي اختصاص بعض أدلتها بالشبهة الحكمية من قبيل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا﴾... كما ادّعي اختصاص بعضها الآخر بالشبهة الموضوعية من قبيل قوله ﷺ: «كل شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال، حتّى تعرف الحرام بعينه».

وقد نوقش في الاستدلال بهذه الرواية على البراءة بدعوى أنّ مفاد هذه الرواية مختص بموارد العلم الإجمالي لورودها في مورد، بقرينة قوله ﷺ: «فيه حلال وحرام»، وقوله ﷺ: «حتّى تعرف الحرام بعينه»، فإنّها وإن كانت حينئذ تدلّ بالأولوية على البراءة في مورد الشك البدوي والشبهات البدوية، حيث لا نحتمل مدخلة لوجود العلم الإجمالي في تحقق البراءة، إذن، فتدلّ الرواية بالأولوية على البراءة في الشبهات البدوية.

إلاّ أنّه لأنّ المشهور يبنون على عدم جريان البراءة في موارد العلم الإجمالي والشك في المكلف به، إذن، فتسقط الدلالة المطابقة لهذه الرواية عن الحجية، ومعه: تسقط دلالتها الالتزامية عن الحجية أيضاً تبعاً لسقوط مدلولها المطابقي، للتبعية بين الدالتين.

وأمّا الكلام في اختصاص المدلول المطابقي لهذه الرواية بالشك في المكلف به، وأنه مختص بموارد العلم الإجمالي أو لا؟ فإنّ الكلام عن هذا متروك إلى البحث الإثباتي عندما نبحث عنه في العلم الإجمالي.

كما أنّ الكلام عن معقولية جريان البراءة الشرعية وعدمها في أطراف العلم الإجمالي، وإن كان قد تقدّم شطر منه، لكن سوف نستكمله أيضاً في البحث الثبوتي عندما نتكلّم عن العلم الإجمالي وشروط تنجيّزه.

وإنّما مقصودنا في المقام بيان أنّ هذا الإشكال في غير محله - حتّى لو سلّمنا بكون هذه الرواية مختصة بخصوص موارد العلم الإجمالي، وأنه لا يعقل جريان البراءة في أطرافه - وذلك لأنّه سوف نعرف أكثر أنّ تنجيز العلم الإجمالي مشروط بشروط، ومنها: كون الشبهة محصورة.

وحينئذٍ نقول: لو سلّمنا اختصاص هذه الرواية بموارد العلم الإجمالي، لكن لا نسلم اختصاصها بكون الشبهة محصورة، إذن، فيسقط من مدلولها المطابقي صورة الشبهة المحصورة من أطراف العلم الإجمالي وتبقى الشبهة غير المحصورة تحت الإطلاق والمدلول المطابقي لهذه الرواية، وبقاء هذا المقدار تحت الإطلاق وثبوته يكفي في إثبات البراءة في الشُّبهات البدوية بالملازمة بين الدالّتين: المطابقة والالتزامية.

وهناك من ادّعى احتمال الفرق بين أطراف الشبهة غير المحصورة باعتبار ضعف احتمال التكليف في كل طرف من أطرافها.

واجيب أولاً: بأن إطلاق الرواية شامل لصورة ما إذا كان

احتمال التكليف في بعض أطراف الشبهة غير المحصورة معتداً به أو مظنوناً، ومعه تثبت البراءة في الشُّبُهَات البدوية بطريق أولى.

وأجيب ثانياً: بأنَّه حتَّى لو سلَّمنا اختصاص هذه الرواية بموارد العلم الإجمالي في الشُّبُهَات، لكن لا نسلم اختصاصها بصورة كون الشبهة محصورة كيفما اتفق، وإنَّما القرينة العقلية المخصصة، إنَّما تخصص فقط موارد الشبهة المحصورة بفرض كَوْن العلم الإجمالي منجزاً، وأمَّا فيما إذا لم يكن العلم الإجمالي منجزاً - حتَّى لو كانت الشبهة غير محصورة - من قبيل: أن يكون أحد أطرافها خارجاً عن محل الابتلاء، أو كان يجري فيه أصل مؤمَّن، فحينئذٍ يبقى باقي أطرافها تحت إطلاق الرواية.

وأجيب ثالثاً: بأنَّ هذه الدلالة الالتزامية هي ثابتة لأصل مدلول هذه الرواية، وأصل مدلولها هو ثبوت الترخيص في أطراف مدلولها إذا لم يعلم الحرام بعينه، لأنَّ ظاهرها هو أنَّ ملاك الترخيص إنَّما هو أن لا يعرف الحرام بعينه، وليس الاطمئنان فقط بعدمه في هذا الطرف بالخصوص، ومن هنا يكون ظاهر الرواية هو الترخيص في جميع أطراف الشبهة غير المحصورة.

وأما البراءة العقلية: فهي، وإن كُنَّا قد أنكرناها من الأساس، وقلنا: بمسلك حق الطاعة كبروياً، حيث لا تصل النوبة حينئذٍ إلى البحث عن جريانها في الشُّبُهَات الموضوعية، إلَّا أنَّ المشهور يذهب إلى القول بها كبروياً، بدعوى: بداهة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، بدعوى: عدم البيان في موردها.

لذلك اختلفت كلماتهم فيها في الشُّبُهَات الموضوعية، حيث ذهب بعضهم إلى عدم جريانها في الشُّبُهَات الموضوعية، لأنَّ البيان

تام فيها من قبل المولى كبروياً، إذ ليس من شأنه إلا بيان الكبرى،
وإنما الشك في صغرياتها، من قبيل: إنَّ «هذا خل، أو خمر»، وهذا
ليس من شأن المولى، بيانه.

ولكن ذهب أكثر المشهور إلى جريانها في الشُّبهات الموضوعية،
لعدم تمامية البيان.

وأجاب القائلون: بجريانها، على كلام القائلين: بعدم جريانها
بأحد بيانين:

البيان الأول: هو أنَّ البيان معناه: «الإظهار»، إذن، فبيان الشيء
هو إنَّما يكون إظهار كبراه وصغراه، فإذا وصل الحكم بكبراه وصغراه
نَمَّ البيان وإلا فلا، والمفروض هنا أنَّه في الشُّبهات الموضوعية وإنَّ
ظهرت الكبرى، لكن الصغرى فيها غير ظاهرة، إذن، فلم يتم البيان.

البيان الثاني: هو دعوى أنَّ المراد بالبيان في قاعدة «قبح
العقاب بلا بيان» إنَّما هو العلم وليس المعنى اللغوي للفظ البيان،
إذن، فملاك القاعدة المذكورة ليس هو تقصير المولى بالبيان، كي
يُجاب: بأنَّ المولى لم يقصر في بيانه في الشُّبهات الموضوعية بعد
بيان الكبرى، وأنَّه ليس من شأنه بيان الموضوعات، وإنَّما ملاك قاعدة
«قبح العقاب بلا بيان»، إنَّما هو عدم المقتضي للتحريك الذي هو
العلم، وعدم العلم هذا ثابت في الشُّبهات الحكمية والموضوعية على
حد سواء، ومعه يقبح العقاب إذن، لعدم المقتضي للتحريك.

ومن الواضح: أنَّ نفس هذا الاختلاف فيما بين القائلين:
بالبراءة العقلية، بأنَّه يقبح العقاب بلا بيان، واختلافهم في جريان
القاعدة في الشُّبهات الحكمية، أو في الحكمية والموضوعية معاً،
نفس هذا الاختلاف بينهم، يشهد على عدم بداهة هذه القاعدة، رغم

أنَّ ملاك جريانها في الحكمية والموضوعية إنَّما هو ملاك واحد، ورغم هذا، فلا القائلون: باختصاصها بالحكمية يعترفون بشمولها للموضوعية، ولا القائلون: بالشمول يعترفون بملاك القول بالاختصاص رغم كون الملاك في القولين بالقاعدة واحد.

وقد يؤيد هذا الاختلاف عدم بداهة كلا الملاكين أيضاً، ومعه لا يصح إرسال بداهة القاعدة إرسال المسلمات.

وكيفما كان، فإنَّ البيان الأول من البيانين السابقين صار جوابه واضحاً، فإنَّ قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» هي قاعدة عقلية، وليست نصاً شرعياً أخذ في موضوعه عدم البيان، كي يوجب علينا البحث في تفسير كلمة البيان وعدمه لغة وعرفاً، وأنَّها هل تشمل الشُّبهات الموضوعية أو لا تشملها؟ إذ لا أثر لفهم المعنى اللغوي في المقام، وإنَّما ينبغي أن يكون الكلام فيها في حدود كونها حكماً عقلياً.

وأما البيان الثاني: الَّذي ذكر فيه ثبوت ملاك البراءة في كلتا الشبهتين، الحكمية والموضوعية، وكان هذا الملاك عبارة عن «عدم المقتضي للتحريك»، الَّذي هو بعبارة أخرى: «عدم العلم» الَّذي هو ثابت في كلتا الشبهتين، الحكمية والموضوعية.

أقول: إنَّ كان المراد من عدم المقتضي للتحريك هو دعوى قبح العقاب بلا مقتضى مولوي للتنجيز والتحريك، إذن، فقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» ترجع إلى قاعدة «قبح العقاب بلا مقتضى مولوي للتحريك والتنجيز».

وهذا ممَّا نسلم به كبروياً ونعترف ببداهته، فإنَّ المقتضي المولوي للتحريك هو عبارة عن تنجز التكليف بحكم العقل، إذن، ففي النتيجة يكون مرجع هذه القاعدة إلى قاعدة «قبح العقاب بلا تنجز

للتكليف»، وهذا ممّا لا إشكال في بداهته مهما اختلفت ألسنته، سواء كان بلسان: «قبح العقاب بلا مقتصر»، أو بلسان: «قبح العقاب بلا موجب»، أو بلسان: «قبح العقاب بلا تنجيز».

وإنّما الإشكال في صغرى قاعدة «قبح العقاب بلا مقتصر» للتحريك المولوي»، وهذه الصغرى هي حالة الشك في وجود وثبوت هذا المقتضي وعدمه.

ومن الواضح أنّ هذه الكبرى رغم بداهتها، لكنّها لا تنقح تلك الصغرى في مورد الشك في التكليف، سواء في مورد الشبهة الحكمية أو الموضوعية.

نعم، يمكن تنقيح هذه الصغرى فيما إذا رجعنا إلى العقل العملي الذي هو الحاكم بأصل المولوية في تحديد دائرة مولوية المولى الحقيقي في موارد الشك بحكمه، لنرى بأنّ دائرة مولويته، هل تتسع لتشمل التكاليف المشكوكة والمحتملة أو لا؟ فإنّ مولوية مولانا سبحانه هي مولوية حقيقية ذاتية، يرجع في فهم سعتها وضيقها إلى العقل العملي الذي هو الحاكم بأصلها، إذ ليست سعة دائرة مولوية مولانا سبحانه وضيقها أمراً برهانياً، وإنّما هي أمر مدرك ببداهة العقل العملي كأصل مولويته سبحانه.

وعلى هذا الأساس، نرى أنّ العقل العملي يحكم بحق الطاعة لمولانا سبحانه بمجرد احتمال التكليف موافقة ومخالفة، فضلاً عن الشك فيه، لتامة مقتضي التنجيز لأحكامه من دون فرق بين الشبهات الحكمية أو الموضوعية.

وعلى ضوء ما تقدّم، تعرف أنّ منشأ توهم قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» بمضمونها المعمول به عند بعضهم، هو قياس مولوية مولانا

سبحانه على مولويات مجعولة في وجدان البشر، وعلى امتداد تاريخ البشرية، حيث لا بدّ من الرجوع إلى جاعليها لمعرفة سعتها وضيقها، وهي مهما اختلفت أمزجة جاعليها تقف عند حدود التكاليف المعلومة فقط، ومن هنا، فإنّه طالما مثّل القدماء بمخالفة العبد أو أمر سيّده المولوية المجعولة المعلومة دون المظنونة، أو المشكوك أو المحتملة، حيث أجروا براءة ذمة العبد في موارد الشك فضلاً عن الاحتمال.

المقام الثاني: هو في بيان ضابط الشُّبهات الموضوعية التي تجري فيها البراءة سواء كان الشك في التكليف، أو المكلف به.

وقد ذكر المحقق النائيني «قده»^(١)، - في رسالة كتبها في مسألة اللباس المشكوك بغير المأكول -: أنّ الضابط في جريان البراءة أو الاشتغال في الشُّبهات الموضوعية، هو أنّه إذا كان الشك فيما يستتبع التكليف كان ذلك مجرى للبراءة، لأنّ الشك في المستتبع يوجب الشك في المستتبع، ومعه يتحقق الشك في أصل التكليف، وإن كان تمام ما يستتبع التكليف معلوماً، وإنّما كان الشك في أمر خارجي لا يستتبع التكليف، بل التكليف يستتبعه، فهو مجرى للاحتياط، إذ يكون الشك حينئذٍ في الامتثال.

وتفصيل هذا الضابط في مجال التطبيق هو أن يُقال: إنّ التكليف له ثلاثة أطراف:

الطرف الأول: هو المتعلق، كما في قوله: «لا تشرب الخمر».

(١) رسالة في اللباس المشكوك بغير المأكول: للمحقق النائيني «قده»، ضمن كتاب نية الطالب، ج ٢، ص ٢٨٩.

فإنَّ «لا تشرب» هي متعلق التكليف، أي متعلق النهي عن الشرب، وكما في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، فإنَّ إقامة الصلاة هي متعلق التكليف أيضاً، أي متعلق الأمر بإقامة الصلاة.

الطرف الثاني: هو الموضوع، أي موضوع التكليف، وهو متعلق المتعلق، وهو ذلك الشيء الخارجي الذي ربط به المتعلق، من قبيل: «الخمرة» في قوله: «لا تشرب الخمر»، ومن قبيل: «القبلة» في قوله: «صل إلى القبلة».

الطرف الثالث: هو القيود المأخوذة في نفس التكليف، مثل الشرائط العامة، «كالبلوغ، والقدرة، والعقل»، ومثل الشرائط الخاصة، «كدخول الوقت، وكالاستطاعة بالنسبة للحج».

وعلى ضوء هذا التقسيم، فالشك: تارة، يقع في أصل التكليف، بقطع النظر عن أطرافه المتقدمة، فتكون الشبهة حينئذٍ حكمية، وهي ليست موضوع بحثنا.

وتارة أخرى، يفرض وقوع الشك في أحد الأطراف المذكورة، وحينئذٍ يُعقل فرض الشك فيها بنحو الشبهة الموضوعية، إذن، في هذا الفرض يمكن التكلّم عن ضابط جريان البراءة والاشتغال.

ولنبداً بالطرف الثالث، لأنَّ ما يُقال فيه وفي الطرف الثاني يساهم في فهم حقيقة ما قاله الميرزا «قده» فنقول: إنَّه إذا كان الشك في الطرف الثالث، أي في تحقق شرائط التكليف العامة أو الخاصة، فحينئذٍ لا إشكال في جريان البراءة فيه، لأنَّ الشك فيه يستتبع الشك في أصل التكليف، إذن، فالشك فيه داخل في الضابط المذكور.

وأما إذا فرض كون الشك في الطرف الثاني، أي في موضوع

التكليف، فحينئذٍ، تارة، يفرض كون هذا الموضوع أمراً جزئياً مفروغاً عن وجوده خارجاً، «كالقبلة»، في قوله: «صل إلى القبلة»، فهنا الشك ليس في الموضوع المستتبع للتكليف، لأنه خلف كونه مفروغاً عن وجوده، وإنما الشك في الامتثال وتحقيق الواجب.

وتارة أخرى، يفرض كون هذا الموضوع أمراً كلياً لم يفرغ عن وجوده كما كان في الجزئي.

فحينئذٍ، تارة يكون هذا الموضوع مأخوذاً بنحو صرف الوجود، من قبيل قوله: «توضاً بالماء».

وتارة أخرى يكون هذا الموضوع مأخوذاً بنحو مطلق الوجود كما في قوله: «أكرم العالم».

وحينئذٍ، فإن كان مأخوذاً بنحو صرف الوجود، فتارة يكون الشك في أصل وجود الموضوع خارجاً، وهو «الماء» في المثال، إذن، يكون الشك في أصل وجود الموضوع المستتبع للتكليف، وحينئذٍ تجري البراءة.

وتارة أخرى يكون أصل وجود الماء معلوماً، وإنما الشك في فرد آخر منه زائد على الفرد المعلوم، كما لو وجد فرد معلوم من «الماء»، ولكن شك في فردية مائع آخر بأنه مائع أو لا؟ فعندئذٍ لا يكون الشك شكاً في التكليف، أي في الموضوع المستتبع للتكليف، لأن الموضوع هنا هو صرف الوجود، وهو معلوم متمثل في الفرد الأول منه، وهذا الفرد المعلوم لا يستوجب الفرد الثاني المشكوك في فرديته، إذ لا يجب الوضوء إلا بماء واحد بنحو صرف الوجود، وإنما الشك في الفرد الثاني، فيكون شكاً في سعة دائرة الامتثال، أي في

إمكان تطبيق الواجب على الفرد المشكوك، وحينئذ في مثله تجري أصالة الاشتغال دون البراءة، ولا أقل من وجوب الاحتياط.

وأما إذا كان الموضوع مأخوذاً بنحو مطلق الوجود، فحينئذ يكون الشك في كل فرد منه شكاً في أصل التكليف، لأنه شك في موضوع مستتب لتكليف زائد، ذلك لأن الحكم في المقام ينحل إلى عدّة قضايا شرطية، شرطها تحقق فرد منه يكون هو الموضوع، وجزاؤها فعلية الحكم على نهج القضية الحقيقية، لأنه أصبح هناك أحكام عديدة بعد القضايا الشرطية، وكل واحد منها يصبح فعلياً إذا تحقق شرطه، أي وجود موضوعه، ويصبح منجزاً إذا حصل العلم بوجود موضوعه، فإن الشك هنا هو شك في عالمية كل فرد من أفراد العالم في قوله: «أكرم العالم» وهذا شك في تحقق تكليف مستقل يختص كل فرد من أفراد ما لم يتحقق شرط فعليته، فإن فعليته تابعة لوجود موضوعه المشكوك فيه، إذن، لا محالة من وقوع الشك في التكليف، ومعه تجري البراءة.

وأما إذا فرض كون الشك في الطرف الأول، أي في المتعلق، فحينئذ، تارة يفرض أن لهذا المتعلق متعلقاً، أي إنه يفرض أن التكليف له موضوع، كما لو شك وهو في الموقف المتعارف جغرافياً في أن هذه البقعة، هل هي من عرفات، ليكون الوقوف فيها وقوفاً في عرفة أم لا؟

وتارة أخرى، يفرض أن هذا المتعلق ليس له متعلق، أي إنه يفرض عدم الموضوع، وأن مصب الحكم إنما هو ذات فعل الشخص من دون تعلقه بشيء، من قبيل: حرمة «الغناء»، أو كما لو فرض وجوب «ذات التكلّم».

فإن كان المفروض هو الأول، أي إنَّ المتعلق له متعلق، ففي هذه الحالة، إذا كانت الشبهة موضوعية، فلا بدَّ من التفصيل بين الشبهة الوجوبية، كما في «وجوب الوقوف في عرفة»، وبين الشبهة التحريمية، كما في «حرمة الإفاضة من عرفات قبل الوقت».

وحينئذٍ في هذه الحالة، إن كانت الشبهة وجوبية، فإنَّ تجري أصالة الاشتغال، لأنَّه يكون من باب الشك في سعة الامتثال وليس فيما يستتبع التكليف، فإنَّ التكليف بوجوب الوقوف في عرفات فعلي معلوم على أيِّ حال.

وإن كانت الشبهة تحريمية، إذن، فتجري البراءة، وذلك لأنَّ الشك هنا إنَّما هو شك في انطباق عنوان الإفاضة من عرفات في هذا المورد يستتبع الشك في التكليف، لأنَّ هذا الانطباق بنحو مفاد كان الناقصة هو من قيود التكليف بالحرمة وفعليته، ذلك أنَّ المولى إنَّما يحرم ما يصدق عليه كونه «إفاضة من عرفات»، أو أنَّه «شرب خمر أو أنَّه كذب»، إذن، فصدق هذه الشرطية هو من قيود التكليف بالحرمة، وهذا بخلاف التكليف بالوجوب، وذلك لأنَّ مطابقة الفعل الخارجي مع العنوان الَّذي تعلق به الأمر يكون في عهدة المكلف، لأنَّه داخل تحت الأمر والطلب الوجوبي بحسب الفرض.

وأما إذا فرض كون الشك في المتعلق الَّذي ليس له متعلق وطرف، من قبيل حرمة «الغناء»، أو «وجوب التكلُّم» من دون أن يتعلق بشيء، وفي هذا الفرض لا معنى للشك في المتعلق، لأنَّ هذا المتعلق، إمَّا أن يفرض كونه فعلاً اختياريّاً مباشريّاً للمكلف، وإمَّا أن يفرض كونه مسبباً توليديّاً.

فإن كان الأول، أي فعلاً اختياريّاً مباشريّاً للمكلف من قبيل:

«وجوب التكلم»، إذن، فلا معنى للشك فيه، لأنَّ المكلف لا يشك في كلامه وهو يصدر منه، أو يشك في كونه متكلماً أو غير متكلم وهو يتكلم، نعم، قد يشك في أنَّه تكلم بعد مرور زمان التكلم، وفي هذه الحالة يكون شكه هذا مجرى لقاعدة الفراغ، وهذا خارج عن محل البحث.

وإن كان الثاني، أي كونه مسبباً توليدياً، كما لو شك في أنَّه: هل يكفي رصاصة أو رصاصتان في تحقق قتل من وجب قتله شرعاً، فمثل هذا يكون الشك فيه شكاً في المحصل، وحينئذ يكون هذا من موارد الشك في الامتثال الذي هو مجرى الاشتغال دون البراءة، لأنَّه شك في مورد لا يستتبع تكليفاً.

وبهذا الميزان والضابط الذي ذكره الميرزا «قده» في جميع هذه الصور المتقدمة، يتضح أنَّ الميزان والضابط عنده، هو أنَّه إذا كان الشك والشبهة الموضوعية فيما يستتبع فعليه التكليف، قيداً كان أو موضوعاً، فهو مجرى للبراءة، دون ما إذا كان يستتبعه التكليف بعد الفراغ عن فعليته، أو كان شكاً في سعة دائرة الامتثال، فإنَّه مجرى للاشتغال.

وهذا الكلام غير تام إجمالاً، من خلال ثلاثة تعليقات عليه:

التعليق الأول: هو أنَّ ما ذكره «قده» في تطبيق هذا الضابط على متعلق الحكم، من أنَّه لا يتصور الشك فيه إذا لم يكن له متعلق، لأنَّ المكلف لا يشك في فعله عند صدوره منه، فهذا التطبيق على هذا المورد غير تام، فإنَّه من الممكن نعقل الشك من قبل هذا المكلف في فعله حين صدوره منه، من قبيل: ما إذا كلف برسم دائرتين متساويتين، أو كتابة جملتين متساويتين، فهنا يُعقل أن يشك المكلف

حين فعله في أنَّ هاتين الدائرتين أو الجملتين متساويتان أو غير متساويتين، ومعه: يحسن الكلام في أنَّ مثل هذا المتعلق الذي ليس له متعلق، هل هو مجرى للبراءة أو الاشتغال مثلاً؟ ولعلَّك قد عرفت من كلام الميرزا «قده» السابق تصوير الشك في المتعلق الذي ليس له متعلق، وأنَّ البراءة تجري في مثله أو لا تجري.

التعليق الثاني: هو أنَّ ما ذكره «قده» من كون البراءة مختصة بما إذا كان موضوع الحكم المشكوك خارجاً انحلالياً.

وهذا غير تام أيضاً، وذلك لأنَّه إذا كان التكليف واحداً، وله موضوع واحد هو المجموع بنحو الشمولية، كما إذا علم بوجوب إكرام كل العلماء بنحو المجموعة الشمولية، ولكن شكَّ في أنَّ زيداً: هل هو عالم أم لا؟ فإنَّه حينئذٍ تجري البراءة فيه، لأنَّ الشك هنا إنَّما هو شك في سعة دائرة التحريك المولوي الذي لا يستتبع الشك في تكليف استقلالي، وإنَّما هو شك في تكليف ضمني، وعلى أيِّ حال، فهذا من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين بنحو الشبهة الموضوعية.

والحاصل: هو أنَّ الضابط في جريان البراءة وعدمه، إنَّما هو في كَوْن الحكم بنحو البدلية، أو الشمولية، من دون فرق بين كَوْن الشك شكاً في المتعلق، أو شكاً في الموضوع، أو شكاً في القيود، فإن كان الحكم بنحو الشمولية وحصل الشك كان المرجع هو البراءة، وإن كان الحكم بنحو البدلية وحصل الشك كان المرجع هو الاشتغال، وهذا بلا فرق بين باب الأوامر وباب النواهي، وبلا فرق بين كون ذلك الحكم الشمولي انحلالياً أو كونه حكماً واحداً، وذلك لأنَّ الحكم إذا كان بنحو البدلية فالشك ليس في سعة دائرة التحريك

المولوي وضيقها حتّى تجري البراءة، وإنّما يكون المرجع هو الاشتغال، وأمّا إذا كان الحكم شمولياً وحصل الشك، فهو إنّما يحصل في سعة دائرة التحريك المولوي وضيقها، وحيثُ تجري البراءة عن غير المقدار المتيقن، بل البراءة العقلية بناءً على القول بها.

وهذا أيضاً بلا فرق بين كون الحكم انحلالياً أو غير انحلالى، إذ يكون الشك حيثُ في تكليف آخر غير التكليف المعلوم لديه، وهذا معناه: أنّه وإن لم يكن شكّه شكّاً في التكليف، إلّا أنّه شك في سعة دائرة التحريك المولوي وضيقها، فكأنّه «هو» بلفظي، إذن، فتجري البراءة عن غير الفرد المتيقن.

التعليق الثالث: هو أنّ ما ذكره «قده» من أنّ جريان البراءة في الشبهة الموضوعية مختص بما إذا كان الشك شكّاً في قيود الحكم، أو شكّاً في تحقق موضوع الحكم، الذي هو متعلق المتعلق المأخوذ قيداً في التكليف بحسب الحقيقة.

وهذا الكلام غير تام، لأنّه ليس من الضروري دائماً أن يكون متعلق المتعلق قيداً في التكليف، سواء كان الشك في الشبهة الوجوبية أو التحريمية.

نعم، قد يفرض ذلك فيما إذا كان الشك في أمر غير اختياري، كما في أخذ القبله قيداً في التكليف، ولكن إذا كان المأخوذ قيداً أمراً تحت اختيار المكلف، فإنّه حيثُ لا ضرورة لأخذه قيداً في التكليف، وهو رغم أخذه قيداً فيه، فإنّه تجري فيه البراءة عند الشك فيه، وهذا من قبيل: ما إذا شك في خميرية شيء رغم كونه عالمّاً بحرمة شرب الخمر، فإنّه هنا تجري البراءة عن خميرية المشكوك، سواء جعلت حرمة شرب الخمر على تقدير وجود الخمر خارجاً، فكانت الحرمة

غير فعلية قبل وجوده خارجاً، أو جعلت حرمة الخمر غير مقيدة بوجود الخمر بالفعل خارجاً، حيث تكون حرمة ثابتة قبل وجوده، من قبيل: أن يكون إيجاد الخمر وشربه محرماً من أول الأمر قبل تحقق وجوده، وتكون ثمرة ذلك حينئذ هو الردع مولوياً عن إيجاد الخمر مطلقاً، سواء علم المكلف بأنه إذا أوجده قد يضطر إلى شربه، أو لم يعلم، فإنه على أي حال، تجري البراءة عن الحرمة في المقام حتى لو كانت خمرية المائع المشكوك ثابتة من أول الأمر وقبل تحقق وجوده.

والخلاصة: هي أنه يتضح بما ذكرناه في التعليقين: الثاني والثالث السابقين، أن الضابط الفني لجريان البراءة وعدمه في الشبهات الموضوعية، هو أحد أمرين: إمّا الشمولية، وإمّا البدية.

نعم، ما ذكره الميرزا «قده» من أن الضابط هو كَوْن الشك شكاً، فيما يستتبع التكليف وعدمه قد يصح ضابطاً لجريان البراءة في الشبهات الموضوعية إذا أرجعناه إلى مختارنا، ويكون ذلك بإدخال تعديلين عليه:

التعديل الأول: هو أن يكون المراد ممّا يستتبع التكليف هو ما يعم استتباعه لسعة دائرة التكليف، أي ما يستتبع محركية مولوية زائدة، سواء كانت بشكل تكليف استقلالي، أو ضمنى، وليس خصوص ما يستتبع التكليف المستقل، وبذلك يشمل موارد كَوْن التكليف شمولياً غير انحلالي.

التعديل الثاني: هو أن يكون المراد ممّا يستتبع التكليف، هو انطباق العنوان على مائع «ما» أنه خمر، فتكون فعلية الحكم مقيدة ومشروطة بكون المائع خمراً، سواء وجد الخمر خارجاً أو لا. وهكذا الحال في جميع موارد الشك في المتعلق، وكذلك الحال

بالنسبة للموضوع، وإن فرضت فعلية الحكم فيه قبل وجوده، فإنه لولا انطباق عنوان الخمر على ما سوف يصنعه لم يكن حراماً، كي ينزجر عن صنعه وإيجاده وخزنه.

وهكذا الحال في جميع موارد الشك في المتعلق، فمثلاً: «حرمة الكذب» مفادها حرمة كلام يكون كذباً بنحو مفاد «كان» الناقصة، إذن، فالشك في كونه كذباً هو شك في قيد من قيود التكليف الفعلي، إذن، فاتصاف المائع بكونه «خمرأ»، أو الكلام بكونه «كذباً» شرط لفعلية تلك الحرمة، لأنَّ النهي عن شرب الخمر أو الكذب مرجعه إلى قضية شرطية، مفادها أنه «كلما كان مائع خمرأ، فلا تشربه، أو كان كذباً، فلا تقله»، إذن، ففعلية حرمة مقيده بكون المائع خمرأ، أو الكلام كذباً، سواء وجد الخمر أو الكلام خارجاً أو لا، إذن، فالشك في كونه خمرأ، أو كونه كذباً، إنما هو شك في قيد من قيود التكليف الفعلي، وحيثُ بهذا التعديل يتم الميزان الذي ذكره الميرزا «قده».

كما أنه ظهر بذلك أنَّ هذا لا يختص بباب النواهي والشبهات التحريمية، بل هو يجري في الشبهات الوجوبية أيضاً، فيما إذا كان الشك في سعة الحكم من ناحية الشك في متعلقه بنحو الشبهة الموضوعية، وهذا خلاف ما ذكره الميرزا «قده» في كلامه السابق، وإنما لا تجري البراءة في مثل كَوْن الشك في أنَّ هذا المكان: هل هو من عرفات أم لا؟ لأنَّ التكليف بوجوب الوقوف في عرفات ليس شمولياً، أي أنَّ كون هذا المكان من عرفات لا يستتبع سعة في الحكم، إذ لا يجب الوقوف في كل بقعة من عرفات.

والحاصل: هو أنَّ الضابط لجريان البراءة في الشبهة الموضوعية، هو أن يكون الشك شكاً فيما يستتبع الحكم الفعلي الذي

هو أمر وهمي تصوري لا تصديقي، ولكن ما يستتبعه ليس خصوص ما أخذ قيداً أو شرطاً في لسان جعل التكليف، ولا ما جعل موضوعاً له، وإنما ما يستتبعه هو، ما يتوقف عليه فعلية ذلك التكليف خارجاً.

نعم، انصاف الفعل بكونه مصداقاً لمتعلق التكليف، إنما هو قيد عقلي لفعلية التكليف وتحققه خارجاً، إذن، فالميزان هو الشك في قيود الفعلية.

إذن، كلما كان التكليف شمولياً صحَّ الضابط الذي ذكره الميرزا «قده»، فإنَّ فعلية ذلك الحكم في مورده منوطة عقلاً بانطباق عنوان المتعلق عليه، ولو كان بنحو القضية الشرطية، وإلا لم يكن مشمولاً للحكم، وهذا بخلاف ضابط ما إذا كان الحكم بدلياً، إذن، فالضابطان متلازمان.

ثم إنَّ المحقق الأصفهاني «قده» بعد أن فهم من كلام المحقق النائيني «قده»، أنَّه يشترط في جريان البراءة عند الشك في فرد من أفراد الموضوع، أن يكون الموضوع المشكوك مأخوذاً في الحكم، بنحو مطلق الوجود على نهج القضية الحقيقية.

حينئذٍ اعترض على الميرزا «قده»^(١)، بأنَّه لا موجب لاشتراط كون القضية حقيقية، بل إنَّ البراءة تجري حتَّى لو كانت القضية خارجية، فلو قال: «أكرم كل من في العسكر»، على نهج القضية الخارجية، ولكن شك في وجود زيد، هل أنَّه في العسكر أو لا؟ فحينئذٍ يكون هذا حكماً انحلالياً تجري فيه البراءة من الحكم بوجوب إكرام زيد.

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٢، ص ٢٣١.

والتحقيق: هو أنه إن كان المقصود بكون القضية خارجية، أن عنوان «من في العسكر» مجرد عنوان مشير إلى واقع الأفراد الخارجية، وأن الواجب في الحقيقة، إنما هو إكرام الأشخاص المعنيين حتى لو لم يتواجدوا في العسكر، ولو أنهم تواجدوا صدفة فيه، فالشك حينئذ في وجوب إكرام زيد وعدمه يكون شبهة حكمية، لا موضوعية، ومعه: تكون خارجة عن محل البحث.

وإن كان المقصود بأن عنوان «من في العسكر» كان موضوعاً للحكم، إلا أن الحكم لا يشمل الأفراد المقدرة الوجود، وإنما يشمل الأفراد الموجودة بالفعل فقط، لأن عنوان «من في العسكر» ليس هو تمام الموضوع، بل فعلية وجودهم خصوصية أخرى مكملّة لموضوع الحكم الذي هو عنوان «من في العسكر»، وهذا يعني حينئذ: أن هذه الحيثية شرط في الحكم بوجوب الإكرام، ومعه تكون القضية بقوة القضية الشرطية - وإن كانت صياغتها ظاهراً تشبه صياغة القضايا الحملية -، وهذه القضية الشرطية شرطها عنوان «من في العسكر» بالنسبة للأشخاص الموجودين فعلاً، وجزاؤها هو الحكم، والمفروض أن الشرط مفروض التحقق، والقضية الشرطية لا تخرج عن كونها شرطية بسبب تحقق شرطها خارجاً.

ومراد المحقق النائيني «قده» كما هو ظاهر كلامه المتقدم، هو أن العبرة في جريان البراءة هي بأن تكون القضية شرطية، وفعليتها تتبع فعلية شرطها على نهج القضايا الحقيقية، وليس المراد من كلام الميرزا «قده» أن العبرة في جريان البراءة هي أن تكون القضية المجعولة حقيقية، ومن الواضح الفرق بين المرادين، وإن كان الميرزا «قده» يرى أن الأحكام الشرعية خارجاً كلها من باب القضايا الحقيقية.

والخلاصة: هي أنَّ الضابط في جريان البراءة في الشُّبهات الموضوعية، هو أن يكون الحكم شمولياً، أو بدلاً.

وبعد بيان الضابط في جريان البراءة في الشُّبهات الموضوعية، نأتي إلى تطبيقه على موارد الحكم الوجوبي، والحكم التحريمي، ذلك أنَّ كلاً من الفعل والترك يقع متعلقاً لكل من الحكمين، ومن هنا يقع الكلام في مقامين:

أ - المقام الأول: هو في فرض كون الفعل أو الطبيعة متعلقاً للحكم إيجاباً أو تحريماً، ولأنَّ الطبيعة يمكن لحاظها بأنحاء عديدة، إذن، نذكر هذه الأنحاء تباعاً:

النحو الأول: هو أن تجعل ذات طبيعة الفعل متعلقاً للحكم بلا أيِّ مؤنة زائدة عليها، وهي المعبر عنها بالطبيعة الصرفة، أو صرف الوجود، وهنا ذكروا أنَّ الأمر يقتضي الإتيان بفرد واحد، والنهي يقتضي ترك جميع أفراد الطبيعة متعلق النهي، ذلك لأنَّ الطبيعة توجد بإيجاد فرد واحد منها، ولكن لا تنعدم إلاً بانعدام كل أفرادها، فلا يكفي ترك فرد واحد منها، بل يبقى النهي متعلقاً ببقية أفرادها، وهذا معناه: أنَّ الحكم إذا كان إيجاباً فيكون بدلاً، وحينئذٍ لا تجري البراءة عند الشك في انطباقه خارجاً، بينما إذا كان الحكم نهياً، كان شمولياً، وحينئذٍ تجري البراءة عن الفرد المشكوك في انطباقه خارجاً.

ولعلَّك تلتفت إلى ما ذكرناه في مباحث الألفاظ في بابي الأمر والنهي، حيث ذكرنا هناك، أنَّ هذه الشمولية في النهي لها معنيان وقع الخلط بينهما في كلماتهم، وها نحن نشير إليهما باختصار:

المعنى الأول: هو أنَّ شمولية النهي في عالم الجعل، يعني: انحلال النهي إلى نواٍ وأحكام بعدد أفرادها، حيث يكون لكل فرد منه

امثال وعصيان مستقل، بخلاف الأمر، فإنه لا يدلُّ إلا على وجوب واحد متعلق بصرف وجود الطبيعة، ويسقط بإتيان أول فرد من أفراد وجود الطبيعة الصرفة، وهذا الفرق بينهما إنما هو في عالم الجعل.

المعنى الثاني للشمولية: هو شمولية النهي في عالم الامثال، بمعنى: أنه لو فرض أن النهي يدلُّ على حرمة واحدة للطبيعة الصرفة، حينئذٍ تسقط كالأمر بإتيانها، وحينئذٍ لا يحرم الفرد الثاني منها فيما لو عصى وارتكب الفرد الأول منها، ولكن رغم ذلك، يكون الفرق بينهما في كيفية الامثال، فإنَّ الأمر هنا بدلي، فامثاله يقتضي الإتيان بفرد واحد منه، بينما النهي هنا شمولي، فامثاله يقتضي ترك تمام أفرادها، وحينئذٍ تكون مقولة: «إنَّ الطبيعة توجد بإيجاد فرد واحد منها، ولا تنعدم إلا بانعدام تمام أفرادها»، تكون هذه المقولة، هي نكتة الفرق بين معنيي الشمول في النهي، بمعنى: أن نكتة الفرق الأول تكون إثباتية، لكون النهي غالباً ما ينشأ عن المفسدة، ومعه تكون انحلالية تنسحب على تمام الأفراد العرضية والطولية، وعلى أساسها نخرج عمّا هو مقتضى القاعدة في متعلقات الأحكام، حيث يكون المطلوب هو الطبيعة الصرفة، ويكون الحكم فيها بدلياً دائماً خلافاً للموضوعات.

بينما تكون نكتة الفرق الثاني بين الأمر والنهي ثبوتية ناشئة من كون الطبيعة توجد بإيجاد فرد واحد منها، بينما لا تنعدم عند طلب تركها إلا بانعدام تمام أفرادها، وبهذا يكون مرتبطاً بالفرق الأول، كما تقدّم شرح هاتين النكتتين في بحث المرّة والتكرار والنواهي من بحوث الألفاظ.

ومن الواضح في المقام، أنه سواء كان النهي شمولياً بالمعنى

الثاني، أو انحلالياً، وقد حصل الشك في فرد من أفراد النهي عنه، فإنه تجري البراءة حينئذٍ، بلحاظ كل من معنيي الشمولية، لأنَّ الشك هنا في الشبهة التحريمية يكون شكاً في سعة دائرة المحركة المولوية، باعتبار شمولية النهي في كلا المعنيين، وهذا هو سرّ الفرق بين الشبهتين: الوجوبية والتحريمية.

بينما لو كان الشك في الشبهة الوجوبية شكاً في فرد من أفراد متعلق الأمر، فإنه يكون مجرى للاشتغال، لأنَّ الحكم بدلي والشك في عالم الامتثال.

النحو الثاني من أنحاء تعلق الحكم بالطبيعة: هو أن يتعلق بها على نحو مطلق الوجود، فيكون متعلق الحكم المجعول هو تمام الأفراد بنحو العموم الاستغراقي، كما هو مقتضى القاعدة في متعلق المتعلق، حيث يكون الإطلاق غير انحلالي، وفي الموضوعات يكون انحلالياً، ومعنى هذا: أنه ينحل الحكم إيجاباً وتحريماً بعدد المصاديق في كل من الأمر والنهي، فتجري البراءة عن الفرد المشكوك في كل منهما.

النحو الثالث من أنحاء تعلق الحكم بالطبيعة: هو أن يتعلق الحكم بالوجود الأول من الطبيعة، وحينئذٍ يكون الأمر والوجوب بدلياً كالنحو الأول، ويكون النهي شمولياً بلحاظ تمام الأفراد العرضية من الوجود الأول للطبيعة، لأنَّ ترك الوجود الأول من الطبيعة لا يتحقق إلا بترك جميع أفرادها العرضية، ومعه: تجري البراءة في الفرد الخارجي العرضي المشكوك في الشبهة التحريمية، لأنَّ الشك هنا في سعة دائرة اقتضاء التكليف المولوي وضيقها، وهذا بخلاف الشبهة الوجوبية، فإنَّ البراءة في جانب الأمر لا تجري، ذلك لأنَّ التكليف بحدوده معلوم، بمعنى: أنه لا شك في سعة دائرة التكليف وضيقه، وإنَّما يتمحض

الشك في الامتثال، وحينئذٍ نطبق على هذا ما قلناه سابقاً: في ضابط البراءة والاشتغال في الشُّبُهات الموضوعية، حيث قلنا هناك: إنَّ الحكم إذا كان بدلياً جرت إصالة الاشتغال في الفرد المشكوك منه، وإذا كان الحكم شمولياً جرت إصالة البراءة في الفرد المشكوك منه.

النحو الرابع من أنحاء تعلق الحكم بالطبيعة: هو مجموع أفراد الطبيعة بنحو العموم المجموعي، وحينئذٍ يكون هناك حكم واحد في جانبي الأمر والنهي، ومعه: فلا ينحل الأمر ولا النهي إلى أحكام عديدة في كلا الجانبين. ومعه: إذا شك في فرد منها فإنه تجري البراءة فيه في الشبهة الوجودية، أي في جانب الأمر كما عرفت سابقاً، لأنَّه من الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

بينما في الشبهة التحريمية، يجوز ارتكاب الفرد الأخير من الطبيعة، لأنَّ معنى النهي عنها؛ يعني: النهي عن مجموع أفرادها المقطوع والمشكوك، أي حرمة المجموع بما هو مجموع. فلو أنَّه شك في مصداقية هذا الفرد الأخير لها، فيجوز له فعل ما عداه المتيقن مصداقيته للطبيعة، لأنَّ المحرم إنّما هو إتيان مجموع الأفراد، وهذا من الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين في المحرمات، إذ إنّ حرمة الأكثر متيقنة، وإنَّما الشك في حرمة الأقل، فيكون ارتكاب العشرة هنا بحدّها حراماً، وداخل في عهدة المكلف، وإنَّما صار الشك في لزوم ترك التسعة فتجري البراءة فيها، وهذا بخلاف الأقل والأكثر في الواجبات، حيث إنّ تعلق التكليف بالأقل متيقن فيها، وإنَّما الشك في الأكثر فتجري البراءة فيه، وسوف يأتي مزيد توضيح لذلك، إن شاء الله في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين.

النحو الخامس من أنحاء تعلق الحكم بالطبيعة: هو أن يكون

متعلق الحكم شيئاً آخر، لكن يتحصل إمّا من مجموع أفراد الطبيعة بنحو: مطلق الوجود، وإمّا من أحد أفرادها بنحو: صرف الوجود، وفي مثله حينئذٍ لا تجري البراءة في كلتا الشبهتين: الوجوبية والتحريمية، لأنّ الشك إنّما هو شك في المحصل مع معلومية أصل التكليف، ولذلك يكون من الواضح صدق هذا الكلام في الشبهة الوجوبية.

وأما في الشبهة التحريمية عند الشك في المحصل، فإنّه لا تجري البراءة، بل لا بدّ من الاحتياط، وذلك لأنّ الشك ليس في حرمة الوجود بهذا العمل كي تجري البراءة، وإنّما الشك هنا شك في وجود الحرام المعلوم بهذا العمل، وهذا عبارة أخرى عن عدم الامتثال القطعي للحرمة المعلومّة، ومعه: لا تجري البراءة، بل يكون ممّا يستقل العقل بقبّحه.

نعم، إذا فرض أنّ متعلق التكليف، أي الشيء المتحصل، أمر اعتباري منطبق على نفس الأفراد فإنّه حينئذٍ يرجع إلى حكم تعلق الحكم بتلك الأفراد، فتجري فيه البراءة فيما إذا لم يكن وجوباً متعلقاً بصرف الوجود كما عرفت ذلك في الأقسام السابقة، وإلا فلا مجال للبراءة فيه، لأنّ الشك في المحصل مع معلومية أصل التكليف، فالمتعين هو الاشتغال، ولا أقل من وجوب الاحتياط.

التنبيه الخامس من تنبيهات البراءة: هو في جريان البراءة في المستحبات، أي في التكاليف غير الإلزامية.

وممّا لا إشكال فيه هو عدم جريان البراءة العقلية حتّى على القول: بصحتها في نفسها، لأنّها إنّما تنفي العقاب في مورد ثبوت

العقاب في الشبهات، والمفروض أنه لا عقاب في ترك المستحب، إذن، فهي أشبه بالسالبة بانتفاء الموضوع.

وأما البراءة الشرعية، فقد ذكر السيّد الخوئي^(١) مستنداً إلى حديث الرفع، أن البراءة بناءً عليه لا تجري عند الشك في أصل الاستحباب الاستقلالي، لأنّ معنى جريان البراءة فيه: هو نفي الاستحباب ظاهراً، وهو ملازم لنفي استحباب الاحتياط ظاهراً كذلك، كما أن معنى جريان البراءة في الواجبات: هو نفي وجوب الاحتياط بالنسبة للواجبات، ومن المعلوم أنه لا يمكن نفي استحباب الاحتياط بالبراءة، إذ إنّ جعل استحباب الاحتياط ثابت ومسلّم به عند الفريقين بلا إشكال، نعم، تجري البراءة عند الشك في الاستحباب الضمني، أي عند الشك في شرطية أو جزئية شيء للمستحب المركب، وحيثيّ، يكون جريان البراءة عنه استطرافاً إلى جواز الإتيان بالباقي، بقصد الأمر بالعمل المطلق، ولا يلزم التشريع من ذلك حيثيّ.

أو قل: تجري البراءة عن هذا الجزء لأنّ وجوبه شرطي، كما تجري البراءة عن الشرط نفسه لكون وجوبه كذلك، فإنّ هذا المقدار من الوجوب يصح رفعه، دون أن تجري بالنسبة للوجوب التكليفي، وكلام السيّد الخوئي «قده» في كلا شقيه غير تام.

أما الشق الأول من كلامه «قده»، والذي مفاده: منع جريان البراءة عن الاستحباب الاستقلالي لكون استحباب الاحتياط فيه أمراً جزمياً لا ينفي بالبراءة دون الضمني كالجزئية والشرطية.

(١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ٢٤٥ - ٢٤٦. مصباح الأصول، ج ٢، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

فإنَّه يرد عليه أولاً: إنَّه لا مانع يمنع من جريان البراءة عنه، وبذلك ينفي عنه استحباب الاحتياط.

ويرد عليه ثانياً: إنَّنا لا نسلم كون استحباب الاحتياط أمراً جزمياً لا يمكن نفيه بالبراءة، وذلك لأنَّ الوجه في جزمية استحبابه، هو أحد أمرين:

الأمر الأول: هو أن تكون جزمية استحبابه مستندة إلى أخبار الاحتياط وأخبار «من بلغه»، المفيدة لاستحبابه الشرعي الواقعي بناءً على استفادته منها، كما في أخبار التلث، من قبيل: «حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشُّبهات نجا من المحرمات، ومن ارتكب الشُّبهات وقع في المحرمات»، ومن الواضح عدم شمولها للمستحبات إلَّا أن يستفاد شمولها ممَّا نقله الشيخ الأنصاري «قده» من أخبار مرسلة من قبيل: «ليس بناكب عن الصراط من سلك طريق الاحتياط»، أو: «أخوك دينك، فاحتط لدينك»، فإنَّها ساقطة سنداً، وكذلك أخبار «من بلغه»، فإنَّ مفادها احتمالاً عندنا، وجزماً عند السيّد الخوئي «قده»، هو الاستحباب النفسي للعنوان الثانوي الَّذي هو البلوغ، بينما عندنا تفيد الاستحباب الطريقي، من قبيل: استحباب الاحتياط، ومن الواضح أنَّه لا منافاة بين الاستحباب النفسي لعنوان البلوغ، وبين عدم استحباب الاحتياط.

الأمر الثاني: هو أن تكون جزمية استحبابه مستندة إلى أخبار «من بلغه» في حسن الاحتياط عقلاً، أو استحبابه الواقعي شرعاً، ومعه تكون كلتا هاتين الدالّتين أجنبية عن مدلول البراءة الشرعية، وحديث الرفع أيضاً كما عرفت سابقاً، وذلك لأنَّ البراءة الشرعية تعني نفي الاستحباب الشرعي الظاهري الطريقي، بملاك ترجيح غرض

الإباحة الواقعية على الاستحباب، أو الإلزام الواقعيين في مقام الحفظ، ولذا قلنا: إنَّه لا ربط لذلك بالحسن العقلي أو الاستحباب النفسي كما تقدَّم ذلك في أخبار من بلغه، وعليه يتضح أنَّه لا مانع من نفي الاستحباب الواقعي المشكوك ظاهراً كحكم طريقي، وإن كان لا يمكن استفادة ذلك من أدلة البراءة الشرعية، لأنَّها ناظرة إلى نفي الكلفة والإلزام، ولأنَّها بسياق الامتنان، فتكون خاصة بالتكاليف الإلزامية المشتبهة.

وأما الشق الثاني من كلام السيّد الخوئي «قده» فيرد عليه: إنَّه بعد تسليم عدم جريان البراءة عند الشك في الاستحباب الاستقلالي، حينئذٍ، لا بدَّ من القول: بعدم جريانها أيضاً عند الشك في الاستحباب الضمني.

وكلام السيّد الخوئي «قده» في هذا الشق، هو أحد أمرين أيضاً:

الأمر الأول: هو أنَّ المراد من إجراء البراءة، إنَّما هو للاستطراق إلى إثبات جواز الإتيان بالباقي بقصد الأمر، وذلك بواسطة إثبات الإطلاق بالبراءة عن القيد.

وجوابه: هو أنَّه إنَّ كان هذا هو المراد، فستعرف في بحث الأقل والأكثر إن شاء الله، أنَّ البراءة عن القيد لا تُثبت الإطلاق في الباقي، إلَّا إذا قلنا: بالأصل المثبت الَّذي لم يختلف أحد في عدم حجته.

وإن كان المراد في هذا الشق، هو إثبات جواز الإتيان بالباقي، بواسطة إجراء البراءة ابتداء عن نفس احتمال حرمة الإتيان الناشئ من احتمال عدم الأمر وحينئذٍ لا يلزم حرمة التشريع من الإتيان بالباقي.

فجوابه: إنَّ الشك في الأمر يكفي في الجزم بالحرمة، ولا تنفع البراءة في نفيها، وعليه: يكون إسناد الشيء إلى المولى مع الشك فيه فرداً من التشريع المحرَّم.

الأمر الثاني: هو أنَّ المراد من إجراء البراءة إنَّما هو إجراؤها عن الوجوب الشرطي.

وجوابه: هو أنه إن كان المقصود بذلك نفي الوجوب، بدعوى إثبات الإطلاق فقد تقدَّم، أنَّ إثبات الإطلاق بواسطة البراءة عن القيد، إنَّما هو من الأصل المثبت، لأنَّ البراءة عن القيد لا تُثبت الإطلاق إلَّا بالأصل المثبت وهو ليس ذا حجية.

وإن كان المقصود بذلك إجراء البراءة ابتداءً عن الوجوب الشرطي بنفسه.

فجوابه: إنَّ الوجوب الوضعي الشرطي ليس تكليفاً ناشئاً عن بعث أو زجر، حتَّى تجري البراءة عنه عند الشك فيه، وإنَّما هو انتزاع عقلي تتوقف صحة العمل الاستجابي على الإتيان بجزئه أو شرط المشكوك، لأنَّه ليس تكليفاً إلزامياً، ولا مستتبعاً لتكليف إلزامي منشؤه البعث أو الزجر، كي تجري البراءة عنه بحسب فرض المطلب.

أصالة التخيير

دوران الأمر بين المحذورين

مورد أصالة التخيير

التخيير في الواقعة غير المتكررة

١ - في التوصليات

٢ - في التعبديات

التخيير في الواقعة المتكررة

أصالة التخيير

وبحثنا هنا في حكم موارد دوران الحكم بين محذوري الوجوب والحرمة، بعد أن علمنا إجمالاً بوجوب أحدهما أو حرمة، وحينئذٍ: فإمّا أن يكونا توصليين معاً، أو أنّ أحدهما تعبدي، وعلى أيّ حال، فالواقعة المشتبهة، إمّا أن تكون واقعة شخصية غير متكررة، وإمّا أن تكون واقعة متكررة، إذن، فالكلام يقع في مقامات.

المقام الأول: هو فيما إذا كانت الواقعة المشتبهة غير متكررة، مع فرض كَوْن الطرفين توصليين، من قبيل: ما لو علم بأنه نذر نذراً لكن اشتبه عليه الحال، فهو مشتبه بين كَوْن النذر على فعل الشيء، أو تركه.

وهنا: اختلفت كلمات الأصحاب بين قائل: بجريان البراءة العقلية، أو الشرعية، وبين قائل: بعدم جريانهما، وإثماً يقول: بجريان التخيير العقلي، وبين قائل: بالتفصيل بين هذه الاختيارات على مسالك وأقوال مختلفة فيما بينهم.

والتحقيق هو أن يُقال: إنّنا نعلم في المقام علماً إجمالياً بتكليف إلزامي، ولكن ندور بين احتمالي الوجوب، أو الحرمة.

ومن الواضح أنّ العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي وإن كانت بيانيته على ثبوت أصل التكليف تامة، لأنّ بيانية العلم وكاشفيته ذاتية، إلّا أنّه قام البرهان على استحالة تأثير هذا العلم في تنجيز الفعل أو الترك، وإدخال

أحدهما في دائرة حق الطاعة والمولوية، لأنه هنا: كما أنه قاصر عن اقتضاء وجوب الموافقة القطعية، فهو قاصر أيضاً عن اقتضاء حرمة المخالفة القطعية، وهو كذلك قاصر عن اقتضاء وجوب الموافقة الاحتمالية بتنجيز أحد الطرفين المعيّنين، إذ كل من وجوب الموافقة القطعية، وحرمة المخالفة معاً مستحيل، إذ يستحيل أن يتنجز على المكلف فعل الشيء وتركه معاً.

وأما قصوره عن اقتضاء وجوب الموافقة الاحتمالية، فلأنه ترجيح بلا مرجح، إذ نسبة العلم إلى كل من الطرفين على حد سواء، إذن، فتأثيره في تنجيز أحدهما المعيّنين دون الآخر ترجيح بلا مرجح، وبهذا، يتضح أن هذا البرهان على الاستحالة مركب من حكمين عقليين:

الحكم العقلي الأول: هو استحالة تنجيز شيء، وثبوت حق الطاعة فيه للمولى إذا كان خارجاً عن قدرة المكلف، وهذا يبطل وجوب الموافقة القطعية، وحرمة المخالفة القطعية معاً.

الحكم العقلي الثاني: هو استحالة الترجيح بلا مرجح، وهذا يبطل تنجيز أحدهما دون الآخر.

والحاصل: هو أن البرهان قائم على عدم اقتضاء العلم الإجمالي، في موارد الدوران بين محذورين، لتنجيز أحد أطرافه دون الآخر.

ولكن عندما كان لا بدّ من تحديد جنس الإلزام أو عدمه، إذ يستحيل خلو الواقعة من حكم، وحيث إن العلم الإجمالي بيان تام على ثبوت التكليف، وحيث إنه تعلق بهذه الوقائع مجتمعة، وحيث إنه قام البرهان على استحالة تأثير هذا العلم في تنجيز الفعل أو الترك بحسب الفرض كما عرفت، إذن، كان لا بدّ من لحاظ كل واحد من الاحتمالين.

وحينئذٍ: فتارة يلحظ اقتضاء كل منهما للمنجزية بما هو طرف من العلم الإجمالي، ويستمد منجزيته من تنجيز هذا العلم، وأخرى يلحظ اقتضاؤه للمنجزية في نفسه وبما هو هو.

فإن لوحظ اقتضاؤه بما هو طرف للعلم الإجمالي، فقد عرفت سابقاً أنَّ العلم الإجمالي هنا يستحيل اقتضاؤه للتنجيز، إذن، فلا يمكنه أن يزود هذا الاحتمال بالتنجيز في المقام، فإنَّ فاقد الشيء لا يُعطيه.

وإن لوحظ اقتضاء هذا الاحتمال بما هو مستقل وفي نفسه، فحينئذٍ، إن نحن أنكرنا البراءة العقلية، وقلنا: بمنجزية الاحتمال كما هو المختار، إذن، فكل واحد من الاحتمالين لو خُلِّي ونفسه يكون مقتضياً لتنجيز متعلقه من الفعل أو الترك، دون أن يلزم الترجيح، لأنَّ كل احتمال ينجز متعلقه، وهذا معقول في المقام بالنسبة إلى كل من احتمال الوجوب، واحتمال الحرمة في نفسيهما.

ولكن هنا حينئذٍ، يقع التزاحم بين المقتضيين للتنجيز في مقام التأثير والاقضاء، لأنَّ تأثيرهما وتنجزهما معاً مستحيل كما عرفت، وتنجز أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، إذن، فلا يتنجز شيء منهما، وهذا هو معنى التخيير عقلاً.

هذا كله فيما لو قلنا: بمسلك حق الطاعة، وأنكرنا مبدأ البراءة العقلية.

وأما بناءً على القول: بالبراءة العقلية، فحينئذٍ لا إشكال في جريانها والترخيص بملاك التخيير، لا بملاك عدم البيان كما أفاد بعضهم.

وقد أفاد المحقق العراقي «قده» عدم جريانها في المقام - لا بملاك عدم البيان، وإنما بملاك آخر -، وذلك بتوضيح: إنَّ العلم الإجمالي وإن لم يكن منجزاً للفعل أو الترك كما تقدّم، حيث يعني

حينئذٍ ترخيص العقل في إقدام المكلف على أيهما شاء، إلا أن هذا الترخيص ليس بملاك عدم البيان الذي هو البراءة العقلية، وإنما هو ترخيص بملاك «الاضطرار» وعدم إمكان إدانة العاجز عقلاً عن تحصيل الموافقة القطعية، لأنه إن أُريد إبطال منجزية العلم الإجمالي بنفس البراءة العقلية، فهو مستحيل، لأن البراءة العقلية فرع عدم البيان، إذن، فهي لا تحكم بأن هذا بيان، أو ليس ببيان، لأنها لا تنقح موضوعها، بل لا بدّ من إثبات عدم البيان في الرتبة السابقة على البراءة العقلية، ممّا يعني تجريدها من المنجزية والحجية، وهذا غير ممكن، لمكان العلم الإجمالي في المقام لولا قيام البرهان على الاستحالة العقلية.

إذن، لا يمكن إثبات عدم البيان، وإبطال منجزية العلم الإجمالي بنفس البراءة العقلية كما عرفت، بل لا بدّ من قاعدة أخرى لإبطال منجزية العلم الإجمالي، وهذه القاعدة، هي «عدم إمكان إدانة العاجز» المعبر عنها «بالتخيير العقلي»، وعندئذٍ لو أُريد إجراء البراءة العقلية، بعد إبطال منجزية العلم الإجمالي وبيانته بقاعدة «عدم إمكان إدانة العاجز» -، لكان لغواً ودون معنى، لأنّ هذه القاعدة بنفسها تتكفل الترخيص العقلي، فلو أُريد بعدئذٍ إجراء البراءة العقلية للتخصيص في طول ذاك الترخيص، للزم تحصيل الحاصل، ولكان لغواً في الكلام.

ولنا حول هذا الكلام ملاحظة واختيار.

أمّا الملاحظة، فهي أنّ المدّعى هو إجراء البراءة عن احتمال الوجوب أو الحرمة، بعد الفراغ عن منجزية العلم الإجمالي في نفسه، كما لو لم يكن هناك علم إجمالي بالإلزام بأصل التكليف من الأساس، فعندئذٍ تجري البراءة العقلية للتأمين وإسقاط العهدة، لكن هذا إنّما

يكون تام الملاك في نفسه بناءً على مسلك المشهور في فهم قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، ومنجزية العلم الإجمالي، وكذلك ملاك الاضطرار الذي يُسقط العلم الإجمالي عن البيانية فهو تام أيضاً، إلا أن ما ينفي بالبراءة العقلية هو غير ما ينفي بملاك قاعدة الاضطرار، وعدم إمكان إدانة العاجز عن الوظيفة العملية.

أمّا الاختيار المختار، فهو مبني على مسلك حق الطاعة، حيث يُقال: بأنه ينبغي أن يكون مرجع كل ما قيل ويُقال إلى تحديد حق الطاعة ودائرة المولوية، سواء في حالة العلم بالتكليف أو احتمالاً أو الشك فيه، حيث تكون هذه الحالات كلها موضوعاً لحق الطاعة. وحينئذ يُقال: بأنه لا موضوع لحق الطاعة والمولوية في موارد دوران الأمر بين المحذورين، سواء علم بأصل التكليف، كما في محل الكلام أو لا، وذلك لأنّ حق الطاعة هنا كسائر مدركات العقل العملي موضوعه «الاختيار وعدم الاضطرار»، إذن، فمع الاضطرار إلى المخالفة الاحتمالية - كما في محل الكلام - لا موضوع للإدانة وحق الطاعة، وإنّما هو من باب السالبة بانتفاء موضوعها، ومعه: فلا مقتضي للتنجيز، وليس كما قيل على مسلك المشهور، إنّ هنا مقتضيين متزاحمين، إذن، فلا موضوع للبراءة العقلية أيضاً في المقام.

وأمّا البراءة الشرعية، فقد اختلفت كلماتهم في جريانها وعدمه، وقد ذكر لمنع جريانها وجوه:

الوجه الأول: هو ما ذكره المحقق العراقي «قده»^(١) من أنّه لا يمكن جريان البراءة الشرعية إلا في المرتبة المتأخرة عن سقوط العلم

(١) مقالات الأصول: العراقي، ج ٢، ص ٨٣.

الإجمالي عن التنجيز، لأنَّ تنجيز العلم الإجمالي يمنع عن جريانها، وقد تقدّم وعرفت أنَّ سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز في المقام، إنَّما يكون بملاك استحالة وجوب غير المقدور وترخيص العاجز، وعدم إمكان إدانته، ومعه: فلا معنى للبراءة في طول الترخيص والعذر، إذ هو من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع.

وهذا الوجه غير تام، فإنَّه مضافاً إلى ما تقدّم - من أنَّ البراءة الشرعية أو العقلية، إنَّما تجري عن احتمال التكليف في كل من الطرفين في نفسه بعد الفراغ عن سقوط منجزية العلم الإجمالي بالبرهان العقلي المتقدم، من استحالة تنجيز غير المقدور، والترجيح بلا مرجح، مضافاً إلى هذا -، فإنَّ معنى جريان البراءة الشرعية: هو نفي إيجاب الاحتياط شرعاً بلحاظ الوجوب أو الحرمة، لأنَّ التزاحم في مقام الدوران بينهما، إنَّما هو تزاحم بين مصلحتين إلزاميتين متساويتين، وليس التزاحم بينهما تزاحماً بين مصلحة الإلزام، ومصلحة الترخيص عند رجحان جانب أحدهما ليكون الحكم الظاهري على طبقه، كما تقدّم عند الكلام على الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية، بل التزاحم في المقام، إنَّما هو بين مصلحتين إلزاميتين متساويتين، لا رجحان لإحدهما على الأخرى، وحينئذٍ لا يلزم المولى ظاهراً عبده بواحدة منهما، وإنَّما يرخصه ويطلق عنانه. إذن، فالبراءة الشرعية في المقام تنفي إيجاب الاحتياط وهو غير ما نفيناها بالبراءة العقلية سابقاً.

الوجه الثاني في منع جريان البراءة: هو ما ذكره المحقق النائيني «قده»^(١)، من أنَّ أدلة البراءة الشرعية لا تجري فيما نحن فيه عند دوران الأمر بين محذوري الوجوب والحرمة، لأنَّه إن كان مدرك

(١) فوائد الأصول، ج ٣، ص ١٦٢ - ١٦٣. أجود التقريرات، ج ٢، ص ٢٣٢.

شمولها لما نحن فيه هو أصالة الحل، أي «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام»، فقد عرفت سابقاً أنَّ مرتبة الحكم الظاهري لا تنحفظ في المقام، لأنها غير محتملة، بل نحن نقطع بالإلزام، فإنَّ الأمر دائر بين إلزامين، إمَّا الوجوب، وإمَّا الحرمة، وإنَّ كان مدرك شمولها لمثل ما نحن فيه حديث الرفع، «رفع ما لا يعلمون»، فإنَّه أيضاً غير شامل للمقام، لأنَّ الرفع هنا ظاهري يقابل الوضع الظاهري تقابل العدم والملكية، فيكون الرفع رفعاً لشيء يقبل الوضع، ومن الواضح أنَّ الوضع في محل الكلام غير معقول، لأنَّه إنَّ كان وضعاً للفعل والترك معاً فهو غير ممكن، لكونه جمعاً بين النقيضين، «الوجوب والحرمة»، وإنَّ كان وضعاً للجامع بينهما بنحو التخيير بينهما فهو غير صحيح، لكون الجامع بينهما ضرورياً، إذن، فلا يبقى إلَّا إيجاب الاحتياط تجاه «الوجوب والحرمة» المشكوكين، وقد عرفت بأنَّه غير معقول، إذن، فلا معنى للرفع والبراءة الشرعية أيضاً.

ويرد على هذا الكلام أمران:

الأمر الأول: هو أنَّ إمكان جعل حكم ظاهري بالهلية لا يتوقف على أن تكون الحلية الواقعية محتملة، لأنَّ حقيقة الحكم الظاهري - كما عرفت في بحث الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية - هي ترجيح أحد نوعي الأغراض الواقعية المتزاحمة، إذن، فيمكن وضع حكم ظاهري، كالاحتياط والبراءة، لأرجحية الغرض الواقعي المزاحم بغرض الإلزام.

وقد يُدعى: أنَّ الحكم الظاهري متقوم بالشك ومعه: فلا يبقى إلَّا إيجاب الاحتياط، وهو غير معقول تجاه الحرمة والوجوب المشكوكين لما عرفت، ومعه: فلا معنى للرفع والبراءة.

وجوابه: هو أنه وإن كان صحيحاً تقوّم الحكم الظاهر بالشك، ولكن لا يُراد بتقومه هذا أنه متقوم باحتمال أن يكون هناك حكم واقعي مماثل له، وإنما الصحيح من تقومه بالشك، هو عدم العلم بالحكم الواقعي، ومعه لا بدّ من التأمين على الحكم الواقعي بحكم ظاهري، لأنّه مع العلم به لا معنى لجعل شيء مؤمناً عنه أو منجزاً له، إذن، فلا مانع من جريان البراءة.

الأمر الثاني: هو أنّ الرفع الظاهري في كل من الوجوب والحرمة يقابله الوضع في مودده وهو ممكن، فيكون الرفع ممكناً، فإنّه وإن لم يمكن وضع أحدهما تخييراً، أي وضع الجامع بينهما، ولا وضعهما معاً لما تقدّم، ولكن يمكن وضع كل واحد منهما على التعيين بدون الآخر على نحو البدلي، إذن، فكما أنّ للمولى وضع كل واحد منهما، فله رفعهما، فإنّ مجموع الوضعين وإن كان مستحيلاً، ولكن كلاً من الرفعين لا يقابل إلّا وضعاً واحداً وهو أمر ممكن.

الوجه الثالث: هو منع شمول أدلة البراءة الشرعية لمحل الكلام بنكته إثباتية، فإنّ الظاهر من أدلتها، خصوصاً دليل أصالة الحل - «كل شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» - أنّها علاج مولوي يعالج حالات التزاحم بين الأغراض الإلزامية والأغراض الترخيصية في مقام الحفظ، وذلك بتقديم الغرض الترخيصي على الإلزامي، وليس علاج التزاحم بين غرضين إلزاميين، كما هو الحال في محل الكلام.

وقد يُقال في المقام: إنّهُ إذا كان المولى لا يتحفظ على الوجوب لمجرد مزاحمته بالإباحة والترخيص، وبجعل البراءة عنه، إذن، فبالأولوية أن لا يتحفظ على الوجوب عند مزاحمته بالحرمة، ونفس هذا الكلام يُقال فيما لو كانت الحرمة مزاحمة بالإباحة

والترخيص، وهذا معناه: أنَّ أدلة البراءة بالفحوى، إذن، فالأولوية تدلُّ على البراءة في محل الكلام.

وجوابه: هو أنَّه على ضوء ما أوضحناه من حقيقة الحكم الظاهري عندما تكلمنا عن الجمع بين الأحكام الظاهرية والواقعية، ينبغي أن تدرك أنَّ معنى جعل البراءة في المقام، هو ترجيح مصلحة الترخيص الواقعي على مصلحتي الوجوب والحرمة في مقام الحفظ، وهذا يعني أهمية المصلحة الترخيفية على المصلحة الإلزامية الوجوبية والتحريرية، وهذا لا يستلزم اتحاد المصلحتين الإلزاميتين في مقام الحفظ، بل قد يرجح المولى مصلحة الوجوب، أو مصلحة الحرمة في مقام الحفظ.

الوجه الرابع من وجوه عدم جريان البراءة: هو عدم شمول أدلة البراءة لمحل الكلام بنكته إثباتية.

وهذا الوجه نضيف فيه شيئاً، هو عبارة عن تصحيح لكلام الميرزا «قده» في الوجه الثاني.

فنقول: إنَّه إذا كان مدرك جريان البراءة في محل الكلام أصالة الحل من قبيل حديث: «كل شيء حلال حتَّى تعرف أنَّه حرام»، فهو غير جارٍ في المقام وذلك للقطع بعدم الحلية.

وإن كان مدرك جريان البراءة الشرعية حديث الرفع: «رفع ما لا يعلمون»، فإنَّ حديث الرفع له تفسران:

التفسير الأول: هو أن يكون المراد برفع غير المعلوم، الرفع لعنوان كل تكليف مشكوك، سواء فرض وجوده في الواقع أو لا، وهذا يكون في قبال وضع إيجاب الاحتياط، وعليه: يكون في المقام

رفعان، رفع للوجوب، ورفع للحرمة، ويكون المراد من الاسم الموصول في «رفع ما لا يعلمون» كلا عنواني الوجوب والحرمة، لأنَّ كلاَّ منهما ممَّا لا يُعلم، ومعه: فيشملهما حديث الرفع، ويكونان مرفوعين ظاهراً.

وهذا التفسير غير تام، حيث ذكرنا سابقاً أنَّ الوضع ممكن، إذن، فيصح الرفع أيضاً، فإنَّه من الممكن للمولى أن يضع أحد التكليفين معيَّناً على المكلف، إذن، يمكن له أن يرفعهما، هذا مضافاً إلى أنَّ هذا المراد الأول في نفسه خلاف الظاهر، فإنَّ الظاهر من العلم في قوله: «رفع ما لا يعلمون»، ليس هو مطلق القطع بما فيه الجهل المركب، وإنَّما الظاهر منه أنَّه لوحظت فيه جهة الانكشاف الصحيح المطابق للواقع، وعليه: فيتعين أن يكون المراد من الموصول شيئاً آخر.

التفسير الثاني: هو أن يكون المراد من الموصول واقع الحكم المشكوك الثابت في الواقع، كي تصح نسبة العلم إليه ونفيه عنه وليس وجوده العنواني، وعليه: فلا يوجد في المقام إلَّا رفع واحد، لأنَّه لا يوجد في لوح التشريع والواقع إلَّا حكم واحد، ومردد بين محذورين وحينئذ يُقال: إنَّ هذا الحكم الواحد الموضوع يتراوح تصور وضعه بين ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: هو أن يكون هذا الوضع للواقع المجمل بحسب ما هو عليه في الواقع.

وهذا الاحتمال لا يمكن المساعدة عليه، لأنَّ وضع ذات الواقع المردد بين محذورين بحسب ما هو عليه غير مفيد، إذ لا يزيد شيئاً على نفس ذلك التكليف الموجود في الواقع، فضلاً عن كون موافقته

القطعية مستحيلة لما عرفت سابقاً، ولا موافقته الاحتمالية، لأنها
ضرورية كأصل ذلك التكليف.

الاحتمال الثاني: هو أن يكون هذا قد وضع للموافقة القطعية
تجاه ذلك الواقع.

وهذا الاحتمال لا يمكن المساعدة عليه أيضاً، وذلك لاستحالة
الجمع بين محذوري الوجوب والحرمة، أو الفعل والترك، إذن،
فتستحيل الموافقة القطعية.

الاحتمال الثالث: هو أن يكون هذا الوضع للموافقة الاحتمالية
تجاه ذلك الواقع المردد بين المحذورين.

وهذا الاحتمال أيضاً لا يمكن المساعدة عليه، لأنَّ الموافقة أو
المخالفة الاحتماليتين ضرورية، ووضع الضروري مستحيل أيضاً.

وعلى ضوء ما تقدّم، وحيث إنَّ الرفع الظاهري في قبال الوضع
الظاهري، إذن، فلا يدلُّ عليه حديث الرفع إلَّا في مورد يعقل فيه
الوضع الظاهري، لأنَّه في موارد الدوران بين المحذورين، إذ لم
يعقل الوضع كما عرفت، فلا يعقل الرفع، إذ المفهوم منه هو، رفع ما
يمكن وضعه.

إذن، فبدعوى أنَّ الظاهر المراد من «اسم الموصول»: هو
التفسير الثاني وليس الأول، يتبرهن أنَّ حديث الرفع غير شامل لموارد
الدوران بين المحذورين، إذ قد عرفت فيما تقدّم أنَّ ليس المقصود من
العلم في حديث الرفع، مطلق العلم بما فيه الجهل المركب، بل
الظاهر منه لحاظ جهة الانكشاف الصحيح المطابق للواقع، بل قد

يستظهر منه وجود حكم ثابت في الواقع لا يعلمه المكلف، وبهذه النكتة الإثباتية يتم كلام الميرزا «قده» الذي أبداه في الوجه الثاني.

وقد يُقال: إنه بناءً على هذا لا يمكن التمسك بحديث الرفع في موارد الشك في التكليف، إلا إذا أحرز التكليف الثابت في الواقع، ومن الواضح أنه مع إحرازه يرتفع الشك، إذن، فأَيُّ فائدة في جعل هذا الرفع في حديث: «رفع ما لا يعلمون»؟

وجوابه: هو أنه إنَّما يتمسك بحديث الرفع لإثبات الرفع الظاهري في موارد الشك، فيما لو قُدِّرَ أنَّ هناك تكليفاً ثابتاً واقعاً، ولكنَّه مشكوك، إذ معه يُعلم بجامع الرفع الواقعي فيما إذا لم يكن هناك تكليف واقعاً، كما أنه يعلم بجامع الرفع الظاهري إذا كان هناك تكليف واقعاً، ومن الواضح أنَّ هذا كافٍ للتأمين.

ومن الواضح أنَّ كون الرفع ظاهرياً لا واقعياً، إنَّما يتناسب مع التفسير الأول «للموصول».

ولكن بناءً على التفسير الثاني «للموصول» يكون الواقع مردداً بين واقعين، وإن كان يعلم بتحقيق أحدهما، إذن، فيكون هناك رفعان وليس رفعاً واحداً.

وقد صار من الواضح أيضاً، أنَّ الوجه الأول والثالث من الوجوه الأربعة يختصان بموارد الدوران بين المحذورين، مع كَوْن المكلف عالماً بأصل الإلزام، فضلاً عن كونهما لا يمنعان من جريان البراءة فيما لو كان أصل الإلزام مشكوكاً أيضاً، بينما الوجه الثاني والرابع يمنعان عن جريان البراءة حتَّى في ذلك.

وبما تقدّم، يثبت عدم جريان البراءة في موارد الدوران بين المحذورين بملاك إثباتي كما عرفت عند استعراض الوجه الرابع.

وقد بقي أن نبحث في، أنّه هل يمكن فيما نحن فيه، جريان استصحاب عدم التكليف المنتج نتيجة البراءة في الطرفين أو لا؟.

والصحيح أنّه يجري، لأنّ المحذور الإثباتي المتقدم غير جارٍ هنا، إذ لا ظهور لدليل الاستصحاب في أنّه بملاك التسهيل.

ولكن رغم هذا فقد ذهب المحقق النائيني «قده»^(١) إلى عدم جريان الاستصحاب في المقام، لكون الاستصحاب أصلاً تنزيلياً مطعماً بشيء من الأماريّة، وهذا ممّا يوجب التعارض بين الأصلين وتساقطهما عند العلم الإجمالي بالخلاف.

وهذا خلاف مبنائي، فمن يرى هذا المبنى في مورد الأصول التنزيلية، يختار التعارض ومن ثمّ التساقط في محل الكلام، ومن يرفض هذا المبنى، يصحّ عنده جريان الاستصحاب في محل الكلام وينتج نتيجة البراءة في مورد دوران الأمر بين المحذورين.

هذا تمام ما يُقال في المقام، بقطع النظر عن فرض مزية في أحد الجانبين، من أقوائية أحد المحذورين احتمالاً أو محتملاً.

وأما إذا نظرنا إلى فرض مزية أحد المحذورين، الوجوب أو الحرمة احتمالاً أو محتملاً، فإنّه حينئذٍ لا إشكال في المقام من ناحية الأصل الشرعي من براءة أو استصحاب أو غيره، لأنّ مجرد فرض المزية لا يمنع من جريانه.

(١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٢، ص ١٦٤.

ولكن يختلف الحال على بعض المباني من ناحية الأصل العقلي والوظيفة العملية، حيث نواجه مبنيين في المقام.

المبنى الأول: هو منجزية الاحتمال - كما هو المختار - وإنكار البراءة العقلية، فإن نحن بنينا منجزية الاحتمال، حينئذ لا محالة يتقدم ذو المزية، وهذا يوجب الإتيان به لأنه أهم الطرفين احتمالاً أو محتملاً، لأنه إذا كان العقل يحكم بتنجز أصل الاحتمال، فهو بطريق أولى يحكم بمنجزيته إذا كان ذا درجة زائدة، وهكذا يحكم بتنجز احتمال الملاك الزائد في أحد المحذورين.

والحاصل: هو أنه بناءً على منجزية الاحتمال، يتنجز ذو المزية بنفس ذلك الاحتمال، بدون حاجة في منجزيته إلى العلم الإجمالي.

المبنى الثاني: هو مبنى البراءة العقلية، وهنا نواجه حالتين:

أ - الحالة الأولى: هي أن نبني على البراءة العقلية، مع وجود مزية لأحد الطرفين دون الآخر.

وحينئذ، فإن نحن بنينا على البراءة العقلية مع وجود مزية في الاحتمال، فلا يكون منجزاً حينئذ إلا العلم الإجمالي دون الاحتمال، ولكن هنا نواجه أيضاً مبنيين لا بدّ من التفصيل بينهما.

المبنى الأول: هو أن العلم الإجمالي لا ينجز إلا الجامع ابتداء وحرمة المخالفة القطعية دون أن ينجز المزية المحتملة.

ويُجاب: بأنه لا أثر ولا فائدة من تنجيز العلم الإجمالي في المقام، إذ الجامع ضروري التحقق، وبيانته ليست أقل من بيانية العلم الإجمالي، إذن، فلا يتنجز ثانية، بل هو أشبه بتحصيل الحاصل، وهو لغو.

المبنى الثاني: هو أنَّ العلم الإجمالي ينجز الواقع المعلوم بالإجمال، ومعه: فهو يوجب الموافقة القطعية، وحينئذٍ، وعلى أساس هذا المبنى الثاني يمكن لأصحابه أن يدعوا: أنَّه في فرض عدم وجود المزية تستحيل الموافقة القطعية، لأنَّها ضرورية العدم، والموافقة الاحتمالية غير ممكنة، لأنَّها ضرورية الثبوت، إلَّا أنَّه في فرض وجود المزية إذا استحالت الموافقة القطعية كما عرفت، لكن الموافقة الظنية غير مستحيلة، فإنَّ المزية تكفي في تحصيل الموافقة وتنجزها، فإنَّ مزية الظن تكون واسطة في تنجيز العلم الإجمالي، لأنَّها تكون الاحتمال الأقرب إلى الواقع، هذا فيما لو فرض وجود مزية في الاحتمال.

ب - الحالة الثانية: هي ما لو فرض وجود مزية في المحتمل، فهنا أيضاً لا يؤثر العلم شيئاً على كلا المبنيين في العلم الإجمالي، إذ قد عرفت أنَّه على المبنى الأول يُقال بتنجيز العلم الإجمالي للجامع فقط.

وقد أجيب سابقاً: بأنَّ العلم الإجمالي ليست بيانيته أكثر من مقدار الجامع، مضافاً إلى كون الجامع ضروري التحقق، إذن، فلا يتنجز ثانية.

وكما عرفت أيضاً، أنَّه على المبنى الثاني إذا أمكن أن نتزل إلى الموافقة الظنية لعدم إمكان الموافقة القطعية عندما كانت المزية زائدة في الاحتمال، فإنَّه هنا عندما تكون المزية في المحتمل لا يمكن قياسها بمزية الاحتمال، لأنَّ نسبة العلم الإجمالي في أفق النفس على حد سواء بالنسبة لكلا المحتملين هنا، وقد عرفت استحالة الموافقة القطعية، وكذلك استحالة موافقة الجامع في الاحتمال، فكذاك هنا

أيضاً في المحتمل. إذن، فلا يجب الإتيان بالطرف ذي المزية على كلا المبنيين في منجزية العلم الإجمالي، اللهمَّ إلا إذا فرض احتمال مرتبة أهم من التكليف في أحد الجانبين، فيكون هذا الأهم منهما داخلاً تحت التأمين، وإلا فكما عرفت أنَّ لا منجزية لهذا الاحتمال في المحتمل.

هذا، ومن الواضح أنَّه لا يُقاس ما نحن فيه بموارد دوران الأمر بين التعيين والتخير على القول: بأنَّ الأصل هو التعيين، وكذلك لا يُقاس ما نحن فيه بموارد ترجيح أحد المتزاحمين على الآخر باحتمال الأهمية، فإنَّ كل هذا القياس إنَّما هو قياس مع الفارق، لأنَّه - في مورد دوران الأمر بين التعيين والتخير مع القول: بأصالة التعيين -، نعلم إجمالاً بأحد وجوبين: إمَّا التعييني، وإمَّا التخييري، وحينئذ بناءً على القول: بالتعيين، يمكن الموافقة القطعية لهذا العلم الإجمالي، وذلك بأن نأخذ بجانب التعيين ونأتي به وجوباً، وهذا بخلاف العلم الإجمالي فيما نحن فيه، حيث لا يمكن فيه الموافقة القطعية.

وأما فرق ما نحن فيه عن مورد ترجيح أحد المتزاحمين المحتمل الأهمية على الآخر، فهو أنَّنا نتمسك بإطلاق دليل الأهم، أو محتمل الأهمية حتَّى لحال الاشتغال بالواجب غير الأهم، بخلاف وجوب المهم، لأنَّ وجوبه مقيّد بعدم الاشتغال بالأهم أو محتمل الأهمية، وبهذا يتضح فرق هذين الموردين عن مورد دوران الأمر بين المحذورين، مع العلم بحكم واحد مردّد بين وجوب الفعل ووجوب تركه، وهذا كله فيما إذا فرض عدم تكرار الواقعة مع فرض كون الطرفين توصليين.

المقام الثاني: هو فيما إذا فرض عدم تكرار الواقعة مع فرض

كون أحد الطرفين تعبدياً، كما لو فرضنا أنَّ الوجوب تعبدياً، كما في مثل صلاة المرأة المحتملة للحيض، إذا بنينا على الحرمة الذاتية للصلاة على الحائض، وهنا نفترض عدم وجود مزية احتمالية أو محتملية في أحد الطرفين، وفي مثل هذا، حينئذٍ يؤثر العلم الإجمالي في اقتضاء حرمة المخالفة القطعية، لأنَّها تصبح ممكنة، إذ يمكنها أن تصلِّي لا بقصد القرية، ولكن تبقى الموافقة القطعية غير ممكنة، لأنَّها غير مقدورة كما مرَّ، إذن، يبقى العلم الإجمالي منجزاً بمقدار المخالفة القطعية.

وكون العلم الإجمالي يؤثر في اقتضاء المخالفة القطعية، لأنَّها تصبح ممكنة، فهو لا يسقط عن المنجزية حتَّى وإن كانت الموافقة القطعية مستحيلة، كما ذهب إلى ذلك المحقق الخراساني «قده»^(١).

ومن هنا اعترض عليه المحقق العراقي «قده»^(٢)، حيث أفاد: بأنَّ هذا لا يتناسب مع مبناه في مسألة الاضطرار في الشبهة المحصورة إلى أحد أطراف العلم الإجمالي، حيث بنى هناك على سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز رأساً حتَّى للمخالفة القطعية، وذلك لأنَّ الترخيص التخيري يتنافى مع التكليف المعلوم بالإجمال، إذ إنَّ الترخيص في المقام هو تخيري أيضاً، لأنَّه بحسب الفرض لا يقدر على المخالفة القطعية، إذن، فهو مضطر إلى أحد الطرفين لا بعينه وما نحن فيه من هذا القبيل.

ثمَّ يعقب العراقي «قده» قائلاً: إنَّنا وإن كنَّا نلتزم بما اختاره

(١) كفاية الأصول: الخراساني، محشَّى المشككي، ج ٢، ص ٢٠٧.

(٢) مقالات الأصول: العراقي، ج ٢، ص ٨٣ - ٨٤، المطبعة العلمية في النجف الأشرف ١٣٥٨ هـ.

«قده» هنا من التنجيز، لكن لا يرد علينا هذا الإشكال، لأننا لا نقول: بسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز بسبب الاضطرار إلى أحد طرفي العلم الإجمالي لا بعينه.

نعم، ما اختاره المحقق الخراساني^(١) في فرض المسألة سابقاً إنما يتم على المنبني الآخر المختار من بقاء منجزية العلم الإجمالي بلحاظ المخالفة القطعية حتى مع الاضطرار إلى بعض أطرافه.

إن لنا في المقام تعليقين.

التعليق الأول: هو أنه على فرض أن يكون ما نحن فيه من موارد الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه، فهل يتم كلام المحقق العراقي «قده» أو لا؟

التعليق الثاني: هو في تحقيق أصل دخول ما نحن فيه موارد الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه، وعدمه.

أمّا التعليق الأول: فإنه بناء على دخول محل الكلام في موارد الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه، فإنه حينئذ يرد على المحقق العراقي نفس ما أورده على الأخوند «قده» من عدم انسجام ما اختاره من التنجيز لمبانيه في العلم الإجمالي، لأن العراقي «قده» يرى على العلم الإجمالي للموافقة القطعية، وإنما يقول: بحرمة المخالفة القطعية في موارد العلم الإجمالي مع الاضطرار إلى أحد الأطراف لا بعينه، من باب التوسط في التكليف وليس من باب التوسط في التنجيز كما يذهب إليه المحقق النائيني «قده»، حيث إن التكليف الواقعي عند الميرزا «قده» ثابت على حاله، وإنما طرأ النقص على جانب

(١) مقالات الأصول: العراقي، ج ٢، ص ٨٣ - ٨٤، نفس الطبعة.

التنجيز^(١)، ذلك لأنَّ العلم الإجمالي ليس علّة تامة لوجوب الموافقة القطعية عنده، ولذلك فهو يقول: بالتوسط في التنجيز، بينما العراقي^(٢) يقول: بالتوسط في التكليف، بمعنى: أنَّ التكليف الواقعي عنده الثابت في أحد الأطراف متقيّد بفرض مخالفة الطرف الآخر، وبعبارة أخرى: فإنَّ التكليف يتبدل من التعينية إلى التخيرية.

ومن هنا أشكل على المحقق العراقي: بأنَّ الترخيص التخيري كما يراه هو، ينافي بقاء التكليف الواقعي على حاله، لأنَّ العلم الإجمالي عنده علّة تامة لوجوب الموافقة القطعية، بينما التكليف الواقعي في أيّ فرد كان متقيّداً بفرض مخالفة الفرد الآخر، وهذا غير معقول فيما نحن فيه، لأنّه لا يعقل أن يكون وجوب الفعل بقصد القرية مشروطاً بمخالفة الفرد الآخر، أي الحرمة، لأنّها مساوقة مع الفعل، وقد عرفت سابقاً أنّه مع فرض الفعل في المرتبة السابقة لا يعقل محركة داعي القرية.

وحينئذٍ، ينبغي للمحقق العراقي أن يختار سقوط التكليف القربي المعلوم بالإجمال رأساً، لأنَّ بقاء التكليف مطلقاً ينافي الترخيص التخيري، وبقاؤه مشروطاً غير معقول كما عرفت، إذن، فيكون حال المكلّف مضطراً إلى أحد طرفي العلم الإجمالي المعين، موجباً لسقوط التكليف في الطرف الآخر، ومعه تجري البراءة عنه لصيرورة حال المكلّف شاكاً في أصل التكليف.

وبهذا، يتضح أنَّ قول العراقي «قده»: بالتوسط في التكليف دون

(٢) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٤، ص ٣٤ - ٣٥.

(١) فوائد الأصول: الكاظمي، ج ٤، ص ٣٤ - ٣٥.

التنجيز، لا يتناسب مع قوله: بحرمة المخالفة القطعية في المقام، إذن، فعاد الإشكال جذعاً عليه، إذ كما أورد على المحقق الخراساني «قده»، من أنه كان عليه أن يقول: بسقوط التكليف في المقام، صار نفس الإشكال وارداً عليه، ومعه يسلم من هذا الإشكال الميرزا «قده»، حيث إنه يسلك مسلك التوسط في التنجيز.

نعم، يمكن للعراقي أن يسلم من هذا الإشكال فيما لو كان كلا الطرفين تعدياً، لأنه حينئذ يمكن أن تكون مخالفة الطرف الآخر من دون الإتيان بالطرف الأول، بل بصدور الترك غير القربي من المكلف، ومعه: يمكن الأمر بالفعل حينئذ، أو بالعكس، فيمكن معه الأمر بالترك.

التعليق الثاني: هو أن الصحيح، أن محل الكلام من قبيل الاضطرار إلى أحد الفردين بعينه، ومعه يكون العلم الإجمالي فيه منجزاً، لأنه في طول الاضطرار إلى مخالفة أحد الحكمين المحتملين لا بعينه، وعدم إمكان الموافقة القطعية، إذن، هنا يفقد المكلف القدرة على الإتيان بالعمل بقصد القربة، ومعه: يكون مضطراً إلى ترك ومخالفة الوجوب بعينه، وذلك لأن داعوية قصد القربة إلى الفعل تتوقف على أرجحية الفعل على الترك، إمّا رجحانه بلحاظ عالم حق المولوية، وإمّا رجحانه بلحاظ عالم أغراض المولى بالمقدار الواصل منها إلى المكلف، ومن المعلوم انتفاء كلا المرجحين في محل الكلام، إمّا انتفاؤه بلحاظ أغراض المولى، فلأن كل واحد منهما يوصل إلى غرض المولى إيصالاً احتمالياً، وإمّا انتفاؤه بلحاظ حق المولوية والطاعة، فلأنه حق لا يقتضي أكثر من عدم المخالفة القطعية، ونسبة ذلك إلى الفردين على حد سواء، ومعه: نقطع بسقوط

الوجوب العبادي، - فيما لو قدر ثبوته في نفسه - وذلك لعدم القدرة على امتثاله، وبذلك يصبح احتمال الحرمة مشكوكاً شكاً بدوياً، وبذلك يكون منفيّاً بالبراءة لكونه شكاً في أصل التكليف، وهكذا الحال فيما لو كان كلاهما أمراً تعبدياً.

وبهذا، يتضح عدم سلامة المحقق النائيني «قده» من الإشكال المزبور، حتّى على مبناه من التوسط في التنجيز.

نعم، لو فرض كَوْن الوجوب العبادي أقوى احتمالاً أو محتملاً، أمكن حينئذٍ الإتيان به بقصد القربة، لكن عرفت التساوي بينهما بحسب الفرض.

وهناك محاولة لإثبات منجزية العلم الإجمالي في محل الكلام بواحد من تقرّبين، يرجعان بالدقة إلى روح واحدة.

التقريب الأول: هو أن يُقال: إنّ الإتيان بالفعل بداعٍ آخر غير إلهي، أي غير داعي القربة إلى الله تعالى، هو مقطوع الحرمة بالعلم التفصيلي، لأنّه إمّا لكونه محرماً بالحرمة النفسية، ومعه: يكون الفعل حراماً بجميع حصصه الّتي منها الفعل بداعٍ آخر غير إلهي، وإمّا لكونه حراماً بالحرمة الغيرية فيما إذا كان التكليف هو وجوب الفعل العبادي بقصد القربة، هذا بناءً على أنّ الأمر بشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص، ذلك لأنّ الفعل بداعٍ آخر غير قربي، هو ضدّ للفعل بداعٍ قربي، غاية الأمر هي أنّ هذه الحرمة المعلومة بالعلم التفصيلي تكون محتملة السقوط بالعجز عن تحصيل ملاكها، لأنّه على فرض كونها حرمة غيرية، يكون تحصيل ملاكها بإتيان الضد الواجب - الّذي هو الفعل بقصد القربة - غير مقدور للمكلّف، ومعه: يدخل هذا تحت كبرى العلم بأصل التكليف، ويكون الشك فيه حينئذٍ شكاً في السقوط

من ناحية الشك في القدرة على امتثاله، وفي مثله يُقال: بالاحتياط
بلزوم الاشتغال دون البراءة.

وبهذا، يتضح الفرق بين هذا المورد، وبقية موارد الاضطرار إلى
أحد فردي العلم الإجمالي بعينه، إذ في سائر الموارد ليس هناك حكم
واحد نقطع به لولا العجز، ونحتمل سقوطه بالعجز، بل كان أحد
الفردين يقطع بعدم التكليف به للقطع بالعجز عنه كما عرفت، والفرد
الآخر يشك في أصل التكليف به، وإن كنّا نقطع بعدم العجز عنه،
بينما هنا في محل الكلام يوجد شيء واحد هو، الفعل بداع آخر غير
قربي نقطع بحرمة لولا العجز، ونحتمل سقوط حرمة بالعجز.

وجوابه: - هو أنه مضافاً إلى فساد مبنى اقتضاء الأمر بشيء
للنهي عن ضده - هو أن الحرمة الغيرية لا تدخل في العهدة، وإنما
الذي يدخل في العهدة هو الغرض النفسي، إذ هذا الغرض هو
المطلوب مولوياً، وهذا الغرض مردد بين غرضين: كلاهما محتمل،
إلا أن أحد هذين الغرضين مقطوع السقوط للعجز عنه، والآخر يشك
في أصل ثبوته كما عرفت.

التقريب الثاني: هو أن يُقال: إن تحريك الداعي غير القربي
للفعل نقطع بكونه مبعداً للمكلف عن غرض المولى، لأن غرض
المولى لا يخلو من أحد غرضين: إمّا الترك، وإمّا الفعل القربي، فإن
كان غرض المولى في الترك، فمن الواضح حينئذ أن تحريك هذا
الداعي إلى الفعل يبعد عن غرضه، وإن كان غرض المولى هو الفعل
بداع قربي الذي هو ضد الفعل بداع آخر، فأيضاً تحريك هذا الداعي
حينئذ، يبعد عن غرض المولى، فإن تحريك الداعي نحو شيء، كما
يقرب المكلف من الشيء، فهو أيضاً يبعده عن ضد ذلك الشيء، حتى

لو قيل: بالملازمة بين فعل أحد الضدين لترك الآخر، إذن، والحال هذه، لا بدّ من استقلال العقل بقبح هذا التحرك.

وجوابه: إنّ العقل لا يستقلّ إلّا بقبح مخالفة المطلوب النفسي للمولى الواصل إلى المكلف، وهنا في محل الكلام يوجد غرضان نفسيان محتملان للمولى، يدور أمره بينهما، أحدهما نقطع بسقوطه عن المكلف للعجز عنه، والآخر، وإن لم نقطع بالعجز عنه، إلّا أنّه إذا نظرنا إليه وحده يكون حينئذٍ مشكوكاً بالشك البدوي، وحينئذٍ يجري التأمين بلحاظه.

وبهذا، يتضح أنّ إشكال جريان البراءة في مورد دوران الأمر بين المحذورين عندما يكون أحدهما تعبدياً، هو إشكال لا يمكن حلّه، لأنّه إن قيل: بأنّ الاضطرار في المقام يكون إلى أحد الفردين لا على نحو التعيين ومعه يكون العلم الإجمالي منجزاً، فقد تقدّم، أنّ البرهان العقلي على خلاف ذلك، وإن قلنا: بعدم التنجيز رأساً وجواز المخالفة القطعية، كان ذلك مستبعداً أصولياً رغم عدم الحجية لهذا الاستبعاد.

ولكن رغم أنّ هذا الإشكال لا يمكن التخلص منه أصولياً، إلّا أنّه يمكن التخلص منه فقهيّاً، وذلك بدعوى التوسعة في دائرة القربة المعتبرة في العبادات في محل الكلام، حيث إنّ فقهيّاً لا إشكالاً في عدم اعتبار كون داعي القربة هو المحرك الفعلي للمكلف نحو العبادة، وإنّما تكفي صلاحيته الفعلية للمحرّكية، فإنّه في المقام يوجد داعيان: أحدهما، احتمال الوجوب الداعي إلى الفعل، والآخر، احتمال الحرمة الداعي إلى الترك، بحيث كان كل منهما في نفسه علّة تامّة لتحريك المكلف نحو الفعل، غايته أنّه ابتلي بالمزاحمة من الداعي

الآخر، وحينئذ، ينبغي للمكلف تحصيل داعٍ نفساني لترجيح الفعل على الترك هنا، وهذا المقدار يكفي في قصد القربة المعتبرة في العبادات، وذلك لأنَّ أصل الداعي القربي حاصل، غاية الأمر أنَّه تراحم بداعٍ قربي مثله، ومثل هذه المزاحمة وإنْ أنقصت من داعويته، لكنَّها لا تضر بالقربة، لأنَّ ناقصة هذا الداعي القربي، إنَّما نشأت من المزاحمة مع داعٍ قربي آخر لا بداعٍ دنيوي، وهذا لا يُقاس بالمزاحمة مع داعٍ آخر دنيوي يحرك نحو ضده وفرض ترجيح فعله بداعٍ آخر دنيوي، إذن، فمثل هذه المزاحمة لا تضر بعبادية العمل، لأنَّ دليل اشتراط الداعي القربي في العمل العبادي ليس دليلاً لفظياً، وإنَّما هو من قبيل الإجماع ونحوه، وهو لا يدلُّ على اشتراط أكثر من ذلك المقدار من الداعوية، إذن، فيقع الفعل حينئذٍ عبادياً، وعليه: فيؤثر العلم الإجمالي أثره بمقدار حرمة المخالفة القطعية، إذن، فكل من الفعل أو الترك، إذا صدر من المكلف بداعي ترك المخالفة القطعية، كان كافياً في القربة، وبه يتحقق غرض الشارع من الفعل أو الترك، ولو كان هذا الداعي إليهما ناقص الداعوية فإنَّه يكفي لذلك، لما عرفت سابقاً.

هذا كله فيما إذا فرض تساوي طرفي العلم الإجمالي وعدم المزية في أحد المحذورين.

وأما إذا فرض وجود مزية احتمالاً، أو محتملاً في أحد الفردين لا بعينه، أو فرضت المزية في الفرد الوجوبي، أو فرض إمكان الحل الفقهي كما عرفته، فإنَّه حينئذٍ يمكن إيقاع الفعل على وجه عبادي قطعاً، وحينئذٍ يكون الاضطرار إلى أحد الفردين لا بعينه، وحينئذٍ، إذا اخترنا التوسط في التنجيز في مورد الاضطرار إلى أحد الفردين لا

بعينه، تأتّى فيما نحن فيه القول: بتأثير العلم الإجمالي بمقدار حرمة المخالفة القطعية، وفي هذا السياق يسأل حينئذٍ، أنّه في ضوء هذا، هل يكون الترخيص في محل كلامنا تخييرياً، أو أنّه يتعيّن الترخيص باقتحام الفرد الآخر الفاقد للمزية، ويبقى الفرد الآخر الواجد للمزية تحت منجزية العلم الإجمالي، أو منجزية الاحتمال، بحيث لا تجوز مخالفته حتّى عند موافقة الفرد الآخر؟ وهذا بحث وإن كنّا قد أشبعنا الكلام فيه في بحث دليل الانسداد.

لكن خلاصته: هي أنّ الترخيص في غير الواجد للمزية - على تقدير موافقة الواجد - أمر متيقن، وأمّا الترخيص فيما يزيد على هذا فهو أمر غير معلوم، فيرجع فيه إلى منجزية العلم الإجمالي، أو منجزية الاحتمال.

وهذا خلاف ما تقدّم معنا في المقام السابق عندما كان الأمر يدور بين المحذورين التوصلين، حيث قلنا هناك: إنّ كَوْن أحد الفردين واحداً للمزية من حيث المحتمل، لا يوجب تعيّن ولا يجب الاحتياط فيه بناءً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بينما هنا في فرض كَوْن أحد المحذورين عبادياً، قلنا: بتعيّن الواجد للمزية منهما، إذ الفرق بين المقامين، هو أنّ العلم الإجمالي هناك لم يكن منجزاً ولو بمقدار المخالفة القطعية لما عرفت من استحالة المخالفة القطعية، بينما هنا في المقام، المفروض منجزية العلم الإجمالي بمقدار المخالفة القطعية، ومعه تتساقط الأصول المرخصة في أطراف العلم الإجمالي غايته، أنّه يثبت الترخيص بمقدار الاضطرار، ومعه يصير احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على أيّ طرف من الطرفين منجزاً لذلك الطرف، ولا يمكن رفع اليد عنه إلّا بمقدار الاضطرار الذي قدره المتيقن، هو الترخيص في الطرف الفاقد للمزية، هذا كله فيما إذا كان أحد طرفي العلم الإجمالي توصلياً، وبهذا يتضح أنّه إذا كان

كلا الطرفين عبادياً، حينئذ لا يتسجل الإشكال الأول على المحقق العراقي «قده»، إذ قد عرفت سابقاً أنه يعقل إيجاب الفعل بقصد القرية على فرض عدم صدور الترك القربي من المكلف وهكذا العكس، بينما يبقى الإشكال الثاني مسجلاً على العراقي في كلا الجانبين، حيث يصبح المكلف فيهما مضطراً إلى مخالفة كلا الطرفين عند عدم وجود مزية لأحدهما، وأمّا لو كان أحدهما ذا مزية فيتعيّن على المكلف فعله، ومعه يصبح مضطراً إلى مخالفة فاقد المزية، وكذلك يرتفع الإشكال في المقام أيضاً بما تقدّم من الحل في الفقه.

المقام الثالث: وهو فيما إذا كانت الواقعة متكررة، كما لو علم إجمالاً بوجوب فعل «مّا»، أو حرّمته في يوم الخميس والجمعة معاً، فهنا يُقال: إنّ العلم الإجمالي هنا، - الدائر بين المحذورين في اليوم الأول، وكذلك العلم الإجمالي الدائر بينهما في اليوم الثاني - وإن كان يستحيل مخالفته القطعية وكذلك لا يمكن موافقته القطعية ولا يقبل التنجيز، وحاله حال ما لو لم تتكرر الواقعة.

إلاّ أنّه يوجد في المقام علّمان إجماليان آخران يمكن مخالفتهما القطعية: أحدهما، العلم الإجمالي بوجوب هذا الفعل في يوم الخميس أو حرّمته في يوم الجمعة، وهذا العلم الإجمالي يمكن مخالفته القطعية حينئذ، وذلك بأن يترك الفعل يوم الخميس مثلاً، ويأتي به يوم الجمعة، وكذلك يمكن موافقته القطعية، وذلك بأن يعكس ما عمل أو لا، فيأتي بالفعل يوم الخميس مثلاً، وبالترك يوم الجمعة، والثاني من هذين العلمين الإجماليين، هو العلم إجمالاً بحرمة الفعل يوم الخميس، أو وجوبه يوم الجمعة، فهو بعكس العلم الأول، وكذلك مخالفته أو موافقته القطعية هي بعكس الأول أيضاً،

إذن، فالمكلف يعلم إجمالاً بأنه لو فعل في أحد اليومين، وترك في اليوم الآخر فقد خالف مخالفة قطعية، ولكن الموافقة القطعية فهي وإن لم تكن ممكنة، لأنَّ موافقة كل من العلمين تزامم وتعاكس موافقة الآخر، إلا أنَّ موافقتهما الاحتمالية ممكنة، وذلك بأن يفعل في كلا اليومين أو يترك في كليهما، لكن هل تجب الموافقة بعد الفراغ عن منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات أم لا؟

فهنا في المقام كأنه يفرض أنَّ تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات أصلاً موضوعياً مفروغاً عنه، وحينئذ يُسأل، في أنَّ هذا العلم في المقام، هل يكون حاله كحال سائر العلوم المتعارفة، فيكون حينئذ قابلاً للتنجيز أم لا؟

ذهب المحقق الأصفهاني «قده»^(١) إلى عدم وجوب الموافقة، لأنَّ هذا العلم الإجمالي هنا ليس قابلاً للتنجيز، وذلك لأنَّ المعلوم بالإجمال في المقام تكليفان فقط، وهما: تكليف في يوم الخميس، وتكليف في يوم الجمعة.

أمَّا العلم الإجمالي بالتكليف في اليوم الأول، فينبغي أن يفرغ عن عدم منجزيته، لاستحالة مخالفته القطعية، وكذلك موافقته القطعية.

وأمَّا العلم الإجمالي بالتكليف في اليوم الثاني فهو أيضاً كذلك، فينبغي أن يفرغ عن عدم منجزيته، وذلك لعدم إمكان موافقته القطعية، ولا مخالفته القطعية أيضاً، وأمَّا العلمان الإجماليان التدريجيان، «العلم الإجمالي بوجوب الفعل في اليوم الأول، أو حرمة في اليوم الثاني»، فهما ليسا إلاَّ علماً واحداً منتزعا من العلمين الإجماليين الدائرين بين

(١) نهاية الدراية: الأصفهاني، ج ٤، ص ٢١٨ - ٢١٩ - ٢٢٠.

المحذورين، وليساً علماً آخر بتكليف جديد وراء التكليفين السابقين، كي
يتنجز وتحرم مخالفته القطعية.

وقد عرفت أنَّ المخالفة القطعية المتصورة في ذينك التكليفين، إنّما
هي حصيلة مخالفة احتمالية للتكليف الأول وقد فرغنا عن جوازها، كما
عرفت أنّها حصيلة مخالفة احتمالية للتكليف الثاني، وقد فرغنا عن
جوازها أيضاً.

وقد أورد عليه أولاً: بأنّه يمكن افتراض هذا العلم الإجمالي - الذي
يقول به الأصفهاني - في عرض ذينك العلمين الإجماليين المتقدمين، كما
لو علمنا ابتداءً بأنّه إمّا تعلق النذر بالفعل في كل من اليومين، أو بالترك في
كل منهما، وحيثُذ يقع الترك في كل واحد من اليومين مرافقاً مع الفعل في
اليوم الآخر طرفين للعلم الإجمالي في عرض وقوع الترك والفعل في أيّ
واحد من اليومين مرافقاً للفعل في نفس اليوم، طرفاً للعلم الإجمالي،
ومعنى هذا: أنّ التكليف قد تعلق به في عرض واحد علمان إجماليان:
أحدهما، لا يمكن أن ينجز، والآخر، يكون منجزاً لحرمة مخالفته
القطعية.

وأورد عليه ثانياً: بأنّه لا جدوى لكلام المحقق الأصفهاني «قده»
حتّى لو فرض كون العلم الإجمالي الثالث في طول العلمين الإجماليين
الأولين، لأنّه إذا كان التكليف بذينك العلمين الإجماليين الأولين غير
منجز، فليس معنى هذا أنّه يمنع علماً إجمالياً آخر من تنجيز التكليف،
بل قد يحصل علم إجمالي آخر في طول ذينك العلمين السابقين، فيتنجز
التكليف به.

والحاصل: هو أنّ كَوْن التكليف لم يتنجز بعلم إجمالي، لا يمنع من
تنجيّزه بعلم إجمالي آخر، لأنّ منجزية العلم الإجمالي الطولي الآخر لا

تتوقف على أن يكون هذا العلم الإجمالي الطولي قد تعلق بتكليف جديد، فإنَّ عدم قدرة العلم الإجمالي الأول على تنجيز التكليف لا تمنع علماً إجمالياً آخر في طوله على تنجيز نفس التكليف، فإنَّه يكفي في تنجيز العلم الإجمالي للتكليف - كما في المخالفة الاحتمالية - إمكان المخالفة القطعية بلحاظ معلوميتها بالعلم الإجمالي الثالث، أو علم إجمالي آخر وإن كانت ممتنعة بلحاظ علوم إجمالية أخرى، لأنَّ المنجزية من آثار ومقتضيات العلم، وبناءً على هذا، يسأل: هل يحكم بحرمة المخالفة القطعية في كل من العلمين الإجماليين الأولين، بحيث إنَّه لا يسوغ له إلا تركهما، أو فعلهما معاً في اليومين الأولين أو أنَّه يُقال: بإمكان المخالفة لأحدهما لأنَّ في مخالفته موافقة قطعية للآخر، سيِّماً إذا كان أحدهما أهم؟

وإن شئت قلت: هل تقدم الموافقة القطعية للتكليف الأهم المعلوم بالعلم الإجمالي، على المخالفة القطعية للمهم المعلوم بالإجمال أم لا؟، حتَّى ولو كانت الموافقة القطعية لأحد العلمين الإجماليين التدريجيين تساق المخالفة القطعية للعلم الإجمالي التدريجي الآخر.

والخلاصة: هي أنَّ الموافقة القطعية لكل من العلمين تنافي ترك المخالفة القطعية للعلم الآخر، ومعه: هل يؤخذ بالموافقة الاحتمالية لكل من العلمين من دون ملاحظة الأهم والمهم، أو أنَّه يؤخذ بالأهم أو محتمل الأهمية من ذينك المعلومين الإجماليين؟

قد يُقال: بالأول، وذلك بأحد تقريرين:

التقريب الأول: مبني على القول: بأنَّ العلم الإجمالي علَّة تامة لحرمة المخالفة القطعية، وحينئذ يكون منجزاً لها، بينما يكون مقتضياً

لوجوب الموافقة القطعية، فيكون تأثيره في وجوبها تعليقياً، إذن، فهو ليس علّة تامة لوجوب الموافقة القطعية، وحينئذ يُقال: إنّ كلاً من العلمين وإن كان يتقدّم في تأثيره في حرمة المخالفة القطعية على تأثير الآخر في وجوب الموافقة القطعية، لكن لأنّ تأثير الأول كان تنجيزياً، بينما تأثير الثاني كان معلقاً على عدم المانع، إذن، فتكون حرمة المخالفة القطعية للعلم الإجمالي بالمهم مانعة عن تنجيز العلم الإجمالي بالأهم. الذي هو وجوب الموافقة القطعية، شأن كل مقتضيين متزاحمين؛ أحدهما تنجيزي، والآخر معلق تنجيزه على عدم تأثير الآخر، إذ معه يتقدّم المنجز على المعلق.

وقد أجب عن هذا التقريب بجوابين:

الجواب الأول: هو أن يُقال: إنّ لو فرض تسليم هذا المبنى في تعليق تأثير العلم الإجمالي في الموافقة القطعية، فليس معناه: أنّه معلق على عدم تأثير المقتضي العقلي الآخر كي يكون المقتضي الآخر مانعاً عنه، وإنّما معناه: أنّه معلق على عدم وصول ترخيص من الشارع في ترك الموافقة القطعية، وليس الترخيص العقلي، والمفروض أنّ عدم وصول الترخيص الشرعي حاصل في كل واحد من الطرفين، ومعه يكون اقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة منجزاً كما اقتضى الآخر تنجيز حرمة المخالفة القطعية، ومعه يقع التزاحم بين المقتضيين، ويكون شأنهما شأن كل تزاحم بين مقتضيين تنجيزيين.

الجواب الثاني: هو أنّه ليس معنى تنجيزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية أنّ هذه المنجزية حتمية التأثير في ذلك، حتّى لو فرض أنّ التكليف مع وصوله لا يدخل تحت دائرة حق الطاعة والمولوية، في قبّال الأهم المعلوم إجمالاً، فضلاً عن كونه معلوماً تفصيلاً، ومعه فلا

يتم هذا التقريب في دفع دعوى تقديم الأهم على المهم، بل قد يدعى في المقام: أنه عند مزاحمة الأهم للمهم لا يدخل المهم أصلاً تحت دائرة حق المولوية والطاعة، ولعلّ نظير هذا ما يحصل للمكلف من قطع تفصيلي بتعلق غرض المولى بشيء، فإنّه رغم هذا القطع يتركه لكونه مزاحماً بغرض أهم ممّا قطع به أو محتمل الأهمية، فإذا كان هذا مقبولاً في مورد القطع، فليكن مقبولاً في مورد العلم الإجمالي.

التقريب الثاني: هو أن يُقال: إنّما نرجح بالأهمية عندما يكون التزاحم بين متعلقي التكليف الشرعي في مقام الجعل من جهة عدم قدرة المكلف على الامتثال، فيصح حينئذ أن يرفع المولى يده عن إطلاق الحكم بالمهم، لأنّه يقيّد التكليف حينئذ بعدم الاشتغال بالأهم دون المهم.

وأما في محل الكلام فلا تزاحم بين متعلقي التكليفين واقعاً، لأنّ المكلف قادر على امتثال كلا التكليفين، إذ إنّ الحكمين باقيان على إطلاقهما، وإنّما التزاحم في حكم العقل بلزوم إطاعة التكليف المعلوم بالإجمال هنا وهناك، وليس من ملاكات حكم العقل بلزوم الإطاعة الترجيح بالأهمية في المصالح والمفاسد، وإنّما ملاكه حق الطاعة للمولى في كل ما يكلف به بدون تفاوت بين تكاليفه من الشدّة والضعف والأهم والمهم، إذن، ففيما نحن فيه يحكم العقل بتقديم حرمة المخالفة القطعية لكون اقتضاء العلم الإجمالي تنجزياً بخلاف وجوب الموافقة القطعية، لكون اقتضاء العلم الإجمالي لها تعليقاً، فيقدم التنجيزي على التعليقي حينئذ^(١).

(١) دراسات في علم الأصول: الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ٢١٣ - ٢١٧.

وقد أجيب عن هذا التقريب، بأننا نمنع عدم تأثير أهمية التكليف المعلوم بالإجمال في حكم العقل بالطاعة، لأنه وإن كانت المزاخمة بين حكمين عقليين، وليس بين حكمين في عالم القدرة، ولكن قد عرفت أن حكم العقل بالطاعة إنما يكون بملاك تحقيق ما يهيم المولى من أغراضه، وروح هذا، أن العقل يحكم على المكلف أن يكون بمنزلة الآلة تكويناً بيد المولى يحركها حيث يريد، ومعه فلا محالة أنه يحركها نحو الأهم من أغراضه، ومعه لا يكون المهم داخلاً تحت دائرة حق المولوية في فرض موافقة الأهم، حتى لو أدى ذلك إلى المخالفة القطعية للمهم من أغراض المولى.

وأما في مورد عدم كون الأهمية بدرجة كبيرة، فإنَّ العقل لا يرى تقديم الموافقة القطعية للمهم - المساوقة للمخالفة القطعية للأهم - على الموافقة الاحتمالية لهما، أو العكس، أو أنه يحكم بالتخير بينهما. كما ستعرف هذه الخيارات مفصلة في بحوث العلم الإجمالي في مورد اشتباه الواجب بالحرام، هذا كله في مورد فرض كون الحكمين توصليين.

وأما في مورد كون أحدهما أو كليهما تعبدياً، فحالته يظهر من مطاوي ما تقدّم ممّا ذكرنا في المقام الثاني مع اختلاف في بعض الموارد، سنذكرها إن شاء الله تعالى في مباحث العلم الإجمالي في بحث اشتباه الواجب بالحرام، أو في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين عند دوران الأمر بين الجزئية والمانعية.

والى هنا ننهي البحث في أصالة البراءة بشقيها، وفي التخير.

والحمد لله كما هو أهله، وصلى الله على أشرف الخلق وسيد المرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين.

وقد تبيّن لي - بعد اشتداد الفتنة وفجور الطغيان وطول الحصار على الحوزة بشكل عام، وعلى أستاذنا المعظم وتلامذته بشكل خاص - أنّ هذه السطور هي السطور الأخيرة التي قدر لي أن أتلقاها وأكتبها تقريراً لأبحاث أستاذنا المعظم شهيد الإسلام السعيد آية الله العظمى حقاً المحقق المجدد السيّد محمّد باقر الصدر - طاب ثراه - حيث اختطفته عصابات طاغية العراق إلى بغداد، ومن ثمّ نفذت فيه جريمتها التي فاقت جرائم الحجاج الثقفي، بعد نصيحة للطاغية تلقاها من صهاينة الإدارة البريطانية والأمريكية، فإنّا لله وإنا إليه راجعون، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون، تغمد الله سبحانه أستاذنا الشهيد برحمته، وأسكنه مع آبائه الطّاهرين والشّهداء والصّدّيقين، وحسن أولئك رفيقاً، والحمد لله ربّ العالمين.

بيروت/ ٢٨ شعبان/ ١٤٢٤هـ

٢٠٠٣/٣/١٤م

الفهرس

١١	المقدمة	-
١٧ - ١١	تمهيد	-
	المفهوم الأصولي لفكرة الأصل العملي ومراحل	-
١٧ - ١٣	تطوره	-
١٧ - ١٥	حقيقة الأصل العملي الشرعي	-
٢٠ - ١٧	تقسيم الأصول العملية الشرعية إلى محرزة وغيرها	-
	تقسيم الأصول العملية إلى البراءة والاحتياط	-
٢٢ - ٢٠	والتخير والاستصحاب	-
٣١ - ٢٢	الفرق بين الأمارات والأصول في كلماتهم	-
	التمييز بين الأصول العملية العقلية والشرعية	-
٣٤ - ٣٢	والأمارات	-
٤٤ - ٣٤	الفرق بين قسمي الأصول العملية	-
٤٥ - ٤٤	مشكلة حاكمية الأمانة على الأصل	-
٥٢ - ٤٩	أقسام البراءة - البراءة العقلية	-
٦٦ - ٥٣	استقراء تاريخ قاعدة قبح العقاب بلا بيان	-
٨٢ - ٦٧	البراءة الشرعية، والاستدلال عليها بالكتاب	-
٧٤ - ٧٣	شمول لسان الآية للشبهات الحكمية والموضوعية	-

٨٧ - ٨٢	الاستدلال على البراءة الشرعية بالسنة	-
٩٠ - ٨٧	تحقيق الاستدلال بحديث: كل شيء مطلق... إلخ	-
	مناقشة صاحب الكفاية للاستدلال برواية: كل شيء مطلق... إلخ	-
٩٢ - ٩٠		
٩٣ - ٩٢	مناقشة المحقق الأصفهاني لصاحب الكفاية	-
١٠٨ - ٩٧	الاستدلال بحديث الرفع على البراءة الشرعية	-
١١٣ - ١٠٨	شمول الحديث للشبهة الحكمية والموضوعية	-
١٢٢ - ١١٤	الكلام في فقه الحديث	-
١٢٦ - ١٢٣	ترجيح الوجوه في فقه الرواية المذكورة	-
١٣٨ - ١٢٦	الثمرة المترتبة على وجوه فقه الحديث	-
١٤٤ - ١٣٨	الآثار المترتبة من الحديث رفعاً ووضعاً	-
١٥٣ - ١٤٥	في أن حديث الرفع امتثاني	-
١٥٩ - ١٥٣	موارد لا يشملها حديث الرفع	-
١٧٠ - ١٥٩	تطبيق الحديث على أقسام الحكم	-
١٧١ - ١٧٠	شروط تطبيق حديث الرفع	-
١٨٠ - ١٧١	الكلام في سند حديث الرفع	-
١٨٤ - ١٨٠	الاستدلال بحديث السعة	-
١٩٠ - ١٨٤	الاستدلال بحديث الحجب	-
١٩٥ - ١٩٠	الاستدلال بحديث الحلية	-
١٩٩ - ١٩٥	فقه الحديث	-
	الاستدلال على البراءة الشرعية بالاستصحاب له	-
٢٢٣ - ٢٠٠	ثلاث صيغ	
٢٤٢ - ٢٢٣	تنبيهات جريان استصحاب عدم التكليف	-

- الاستدلال على البراءة الشرعية بأخبار أخرى ٢٤٦ - ٢٤٦
- الكلام في أدلة وجوب الاحتياط ٢٤٦ -
- الأدلة العقلية على وجوب الاحتياط ٢٥٦ - ٢٤٦
- الأدلة الشرعية على وجوب الاحتياط ٢٥٧ - ٢٥٦
- الاستدلال بالكتاب على وجوب الاحتياط ٢٧٢ - ٢٥٧
- الاستدلال بالسنة على الاحتياط ٢٨٤ - ٢٧٣
- الاعتراض على الاستدلال بروايات الوقوف عند الشبهة ٢٩٢ - ٢٨٤
- الاستدلال بأخبار التثليث على الاحتياط ٣٠٣ - ٢٩٢
- الاستدلال بروايات أخرى على الاحتياط ٣٠٩ - ٣٠٣
- النسبة بين أدلة البراءة وأخبار الاحتياط ٣٢٠ - ٣٠٩
- علاج نسبة التعارض بين أخبار الاحتياط وآيات البراءة ٣٢٢ - ٣٢٠
- النسبة بين أخبار الاحتياط، واستصحاب البراءة ٣٢٤ - ٣٢٢
- تنبيهات البراءة ٣٢٥ -
- حكمة أصالة عدم التذكية على البراءة ٣٣٠ - ٣٢٦
- البحث عن أصالة عدم التذكية عند الشك فيها ٣٣٦ - ٣٣٠
- في جريان استصحاب التذكية وعدمها ٣٦١ - ٣٣٦
- في تحقيق عنوان التذكية ٣٦٢ - ٣٦١
- الاستدلال على استصحاب عدم التذكية ببعض الروايات ٣٦٤ - ٣٦٢
- حسن الاحتياط في الشبهة البدوية شرعاً بشكل عام ٣٦٩ - ٣٦٤

- تحقق الاستحباب المولوي للاحتياط في العبادات
عدا التوصلي منها ٣٦٩ - ٣٧٢
- قاعدة التسامح في أدلة السنن ٣٧٢ - ٣٧٣
- في مفاد أخبار هذه القاعدة وفقهاها ٣٧٣ - ٣٨٢
- الثمرة الفقهية بين القول بالاستحباب النفسي لعنوان
«ما بلغ عليه الثواب» والقول بجعل الحجية للخبر
الضعيف ٣٨٢ - ٣٨٥
- تحقيق ما اختلف فيه علماء الأصول من شمول أخبار
«من بلغه» لغير فرض الإتيان بالعمل انقياداً، وبداعي
بلوغ الثواب ٣٨٥ - ٣٩٦
- في شمول أخبار «من بلغه» للخبر الدال على كراهة
فعل ورجحان تركه ٣٩٦ - ٤٠٤
- في شمول أخبار «من بلغه» للخبر الضعيف المعلوم
الكذب وجداناً أو تعبداً ٤٠٤ - ٤٠٦
- في كفاية «البلوغ» للفقهاء كي يفتي باستحباب العمل
لمن لم يصل إليه خبر استحبابه أو عدم كفايته ٤٠٦ - ٤١٠
- في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية ٤١٠ - ٤١٣
- في جريان البراءة العقلية وعدمه في الشبهات
الموضوعية ٤١٣ - ٤١٧
- في بيان ضابط الشبهات الموضوعية ٤١٧ - ٤٢٩
- تطبيق هذا الضابط على موارد الحكم الوجوبي
والتحريمي ٤٢٩ - ٤٣٣
- في جريان البراءة في المستحبات ٤٣٣ - ٤٣٨

٤٤١ - ٤٣٩	أصالة التخيير - دوران الأمر بين المحذورين	-
٤٥٦ - ٤٤١	التخيير في الواقعة غير المتكررة - في التوصيات	-
٤٦٦ - ٤٥٦	التخيير في التعبديات في فرض عدم تكرار الواقعة	-
٤٧٢ - ٤٦٦	التخيير في فرض تكرار الواقعة	-
٤٧٢	الخاتمة	-