

شرح الحلقة الثالثة

الأصول العملية

لشَهِيد السَّعِيد آيَةُ اللَّهِ الْعَظِيمِ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ بِأَقْرِ الصُّدُورِ ﷺ

تقريراً لدروس المرجع الديني
السيد كمال الحيدري

الجزء الأول

من القسم الثاني

بقلم

الشيخ علي حمود العبادي

سرشناسه: حیدری، سید کمال، توضیحگر
عنوان قرار دادی: دروس فی علم الأصول. برگزیده. شرح
عنوان ونام پدیدآور: شرح الحلقة الثالثة الأصول العملية للشهيد السعيد آية العظمى السيد محمد باقر الصدر/ تقريراً
لدروس السيد کمال الحیدری؛ بقلم علي حمود العبادي.
مشخصات نشر: قم: دار فراقده، ۱۳۹۱.
مشخصات ظاهري: ج ۶.
شابک: ۶۰۰۰۰۰ ریال: دوره: ۴ - ۸۰ - ۲۹۰۲ - ۹۶۴ - ۹۷۸ ج. ۱: ۱ - ۸۱ - ۲۹۰۲ - ۹۶۴ - ۹۷۸ ج. ۲: ۸ - ۸۲ - ۲۹۰۲ - ۹۶۴ - ۹۷۸ ج. ۳: ۵ - ۸۳ - ۲۹۰۲ - ۹۶۴ - ۹۷۸ ج. ۴: ۲ - ۸۴ - ۲۹۰۲ - ۹۶۴ - ۹۷۸ ج. ۵: ۹ - ۸۵ - ۲۹۰۲ - ۹۶۴ - ۹۷۸ ج. ۶: ۶ - ۸۶ - ۲۹۰۲ - ۹۶۴ - ۹۷۸
وضعیت فهرست نویسی: فیبا
یادداشت: عربي.
یادداشت: کتاب حاضر شرح "الحلقة الثالثة" از کتاب "دروس فی علم الأصول" تألیف محمد باقر الصدر است.
یادداشت: ج. ۲-۶ (چاپ اول: ۱۳۹۱) (فیبا).
یادداشت: کتابنامه
موضوع: صدر، محمد باقر، ۱۹۳۱-۱۹۷۹ م. دروس فی علم الأصول - نقد وتفسیر.
موضوع: اصول فقه شیعه
شناسه افزوده: عبادي، علي حمود عناد
شناسه افزوده: صدر، محمد باقر، ۱۹۳۱-۱۹۷۹ م. دروس فی علم الأصول. برگزیده. شرح
رده بندی کنگره: ۴۰۲۱۳ ۱۳۹۱ د ۴ ص/ ۸ / ۱۵۹ BP
رده بندی دیویی: ۲۹۷ / ۳۱۲
شماره کتابشناسی ملی: ۲۴۸۶۷۰۱

شرح الحلقة الثالثة (الأصول العملية) للشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر قدس الجزء الأول من القسم الثاني

أبحاث:	آية الله المحقق السيد كمال الحيدري
بقلم:	الشيخ علي العبادي
عدد النسخ:	۱۰۰۰
سعر الدورة:	۶۰۰۰۰ تومان
الطبعة الأولى:	۱۴۳۳ هـ - ۲۰۱۲ م
المطبعة:	ستاره
ISBN (الدورة):	۹۷۸ - ۹۶۴ - ۲۹۰۲ - ۸۰ - ۵
ISBN (ج ۱):	۹۷۸ - ۹۶۴ - ۲۹۰۲ - ۸۱ - ۱

جميع الحقوق محفوظة للناشر
مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة
قم - إيران



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين.
لا يختلف اثنان في أهمية المنجز المعرفي لأستاذنا المجدد الشهيد السيد محمد باقر الصدر قدس سره؛ فقد ساهمت جهوده في رفد وإثراء حوزاتنا العلمية بأحد أهم الكتب الأصولية التي عرفت بها العقود الأخيرة، وهو كتابه المعروف بـ (الحلقات)، هذا الكتاب الذي نتمنى أن تعم فائدة تدريسه والتعلم من منهجيته عموم حوزاتنا العلمية.

وقد حصل لنا - في سالف الأيام - توفيق تدريس هذا الكتاب لثلة من طلبة العلوم الدينية في إطار المشروع التدريسي في حوزة قم المقدسة.
وحاول تلميذنا العلامة المحقق الشيخ علي العبادي (دام توفيقه) أن يعد تلك الدروس ويقررها ويخرجها بالصيغة الماثلة أمامكم، فوجدت - بعد ملاحظتها - أنها استطاعت أن تستوعب المطالب التي عرضت لها بعمق وحسن بيان، ومن ثم فهي تعبر عن جهد فكري وعلمي بذله الكاتب من أجل توضيح هذه الأفكار.

وإذ أبارك له هذه المواهب، وأقدر فيه هذه القابليات، أدعو العليّ القدير أن يأخذ بيده لما فيه المزيد من الرقي والتقدم في طريق تحقيق وتنفيذ دراسات أخرى، إنه وليّ التوفيق.

كمال الحيدري

٢٠/ج ٢/١٤٣٣ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة المؤسسة

بين يديك عزيزي القارئ سفر مهمّ ومنجز معرفيّ للشهيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس الله نفسه؛ وهو كتاب (دروس في علم الأصول) المعروف بين طلاب العلم بـ (الحلقات)، وقد توزّع على حلقات ثلاث، يبدأ الطالب بدراسة الأولى منها والتي أُعدّت للمبتدئين في دراسة هذا العلم، وعندما يتجاوزها للثانية يجد فيها نفس المادّة لكن بنحو أوسع وأعمق، وهكذا الثالثة.

لقد أراد السيد الشهيد عليه السلام من خلال هذه الطريقة البحثية أن يدفع عجلة الدرس الحوزوي خطواتٍ في الاتجاه الصحيح، وأن يلهم طلاب العلوم الدينية طريقة البحث والاجتهاد والرؤية والمنهج، ويبعدهم عن لغة المقولات التي تشغل الطالب في البحث عن شكلية اللفظ دون التعمّق في مضمونه. وقد قام تلميذه السيد كمال الحيدري دامت إفاضاته بشرح هذه المادّة الدراسية على ثلّة من طلاب الحوزة العلمية في قم المقدّسة قبل أكثر من خمسة عشر عاماً، وهي بحوث جاءت في إطار إيضاح هذه المادّة الدراسية من غير التعليق عليها أو نقدها؛ فإنّ التعليق أو النقد - كظاهرة علمية مستحسنة - لا تتأتّى للباحث دون هضم المادّة المراد نقدها وفهم مبادئها التصوريّة والتصديقيّة، وهي طبيعة لا بدّ أن يتربّى طلاب المعرفة عليها، وأن يعرفوا أولويّاتها، وأن يتدربوا في ممارستها، على أن نشير بأن ما طُرِح في شرح هذا الكتاب لا يمثل - بالضرورة - آراء سماحة السيد الحيدري الأصولية.

وقام فضيلة الشيخ علي العبادي مشكوراً بتقرير هذه المادّة الدراسية وتنظيمها على شكل كتاب ينفع طلاب العلم في هذه المرحلة المتقدّمة؛ وأسهم الحاج عبد الرضا عبد الحسين الافتخاري في مراجعة هذه المادّة وتحرير بعض فقراتها ومعالجة مشكلاتها اللغوية، ولا ننسى أخيراً الأخ صلاح الحلفي الذي تجشّم عناء إخراجها بهذه الحلّة الزاهية.

نسأل الله أن يجعل هذا السفر - الذي مثّل، بأجزائه الستّة، شرح قسم الأصول العملية ومباحث التعارض - نافعاً لطلاب العلوم الدينية، وأن يرفع ثواب أعمالنا إلى روح السيد الشهيد محمد باقر الصدر، إنه ولي التوفيق.

مؤسّسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة

١٥ جمادى الثانية، ١٤٣٣ هـ

مقدمة المقرر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي أخرجنا من الظلمات إلى النور وأنقذنا من الجاهلية بالإسلام، والصلاة والسلام على خير خلقه وخاتم رسله، البشير النذير والسراج المنير، سيدنا محمد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين، وبعد:

درجت العادة في التقديم حول كتابات السيد الشهيد قده في التعريف بهذه الشخصية العظيمة وما تميّز به من عمق ودقّة، بالإضافة إلى التعريف بإسهاماته في حقل المعرفة عبر إيغاله في معالجة القضايا الفكرية التي تضمّنت إلماعات فائقة الأهمية حتى صارت نظرياته وأطروحاته الجديدة من أروع النظريات وعلى الأصعدة كافة.

بيد أنّ النقطة الأهمّ هي أنّ الكتابة مهما بلغت فهي لا تعكس حقيقة هذا العالم الفدّ، الذي كان يسعى دائماً في كلّ علم يلجّه إلى فتح المغالق والمجملات، مضافاً إلى ما اتّسم به من التهذيب العالي ومن تزكية الباطن وتهذيب السلوك، حتى أصبح أسوة للعاملين.

على هذا الأساس، نكتفي بالإشارة المفهمة حول منجزاته الأصولية وما تميزت به مؤلفاته من عمق ودقّة عالية قلّ نظيرها، وما قدّمه من مبانٍ وإبداعاتٍ جديدة.

فمن إنجازاته التي تبرز إلى جوار الإنجازات الفكرية: تلك المصنّفات الأصولية المهمّة، ومن أهمّها:

١. غاية الفكر، هذا الكتاب لم يطبع منه سوى مجلّد واحد، وهو متعلّق بالعلم الإجمالي، ويُفهم من مقدّمة الكتاب أنّ الشهيد الصدر كان في صدد

تأليف دورة استدلالية كاملة في الأصول ، حيث جعل بحث العلم الإجمالي الجزء الخامس من السلسلة، ويظهر أنّه قدّمه على الأبحاث الأخرى، لكنه لم يوفّق - وللأسف - في إكمال هذه الدورة.

٢. المعالم الجديدة للأصول، كتبه سنة (١٣٨٥ هـ) لمعهد أصول الدين في بغداد، وهو على قسمين؛ الأول: حول تأريخ علم الأصول ودوره في الاستنباط. والثاني: فيه دورة أبحاث ابتدائية مبسّطة. ولهذا الكتاب أهمية كبيرة من عدّة جهات:

الأولى: البحث التاريخي الوارد في بداية الكتاب، حيث كان السيد الشهيد - دون أدنى شكّ - أوّل من كتب في تأريخ الأصول عند الشيعة بهذا التفصيل، وجميع الكتب والأبحاث التي جاءت بعده اعتمدت عليه كمصدر أساسي.

الثانية: الهيكلية الجديدة التي استخدمها في تبويب الأبحاث.

الثالثة: كونه كتاباً درسياً تعليمياً، مع الأخذ بعين الاعتبار أن كتباً مثل القوانين والرسائل والمعالم ليست كتباً دراسية، ويواجه الطلاب المبتدئون صعوبات جدية في فهم هذه الكتب؛ فكان من الضروري وجود كتب متينة تتمتع بخصائص تدريسية تحلّ مكانها، وعمل السيد الشهيد الصدر في تأليف المعالم الجديدة ودروس في علم الأصول في ثلاث حلقات عمل تأسيسية وخطوة بعيدة المدى لحلّ هذه المشكلة والاستعاضة عن هذه العناوين.

٣. دروس في علم الأصول، اشتهر هذا الكتاب بالحلقات لأنه جاء في حلقات ثلاث؛ وكتبه السيد الصدر بأسلوب صالح للتدريس؛ له مميّزات كثيرة من هذه الجهة، وبذلك تحلّ مشكلة عدم وجود دورة دراسية كاملة في السطوح (ما قبل البحث الخارج).

هذا بالإضافة إلى ما كتبه الشهيد الصدر بخطّ يده، أو دروسه الأصولية التي قام بعض تلامذته بتقريرها، وأهمّ هذه التقارير:

١. بحوث في علم الأصول لآية الله السيد محمود الهاشمي، طبع في سبعة مجلدات.

٢. مباحث الأصول لآية الله السيد كاظم الحائري، وهي دورة كاملة لكن لم يطبع منها حتى الآن سوى القسم الثاني (القطع والظن والأصول العملية) في خمسة مجلدات.

٣. بحوث في علم الأصول، تقرير الشيخ حسن عبد الساتر، طبع منه حتى الآن (١٣) مجلداً.

امتيازات كتاب الحلقات

حيث إن هذه المقدمة مخصصة لشرح الحلقة الثالثة، ينبغي أن نشير إلى أهم الخصائص والمميزات التي يتمتع بهذا الكتاب.

يتفوق هذا الكتاب عن الكتب السابقة التي وضعها السيد الشهيد، فهو منظم بطريقة متناسبة مع المستوى التعليمي في السطح الدراسي الحوزوي على ثلاث حلقات - متدرجة من الأسهل فالأصعب - ولهذا الكتاب مزايا تعليمية كثيرة، فهو كالكتاب السابق، جميل وسلس وعباراته مسبوكة، ولغته عصرية متناسبة مع الذوق الحديث لفهم اللغة العربية.

مع أن السيد الشهيد قصد منه الكتاب الدراسي، وكان آخر كتاب أصولي في حياته، لذلك نشاهد في كثير من مباحثه آخر نظرياته وما استقرت عليه آراؤه الأصولية. ولذا اعتبر هذا الكتاب مغنياً مهماً للباحثين والمحققين.

والنقطة الأخيرة فيما يرتبط بالكتاب أن تبويبه جديد وإبداعي، ومختلف عن التبويب الذي جاء في كتاب المعالم الجديدة. وخلاصته على الشكل التالي:

* **مقدمات** (تعريف علم الأصول، الموضوع والغرض منه، الحكم الشرعي وتقسيماته).

* **بحث القطع** كمستند وأساس لجميع الأبحاث الأصولية.

*** الأدلة المحرزة: (١) الدليل الشرعي؛ (٢) الدليل العقلي.**

١. الدليل الشرعي، جاء في الأبحاث التالية:

البحث الأول: تحديد دلالات الدليل الشرعي:

أ) الدليل الشرعي اللفظي: يشمل أبحاث الوضع، المعاني الحرفية، الحقيقة والمجاز، هيئة الجمل، الأوامر، النواهي، الإطلاق والتقييد، العام والخاص، المفاهيم.

ب) الدليل الشرعي غير اللفظي (دلالة الفعل ودلالة التقرير).

البحث الثاني: إثبات صغرى الدليل الشرعي:

أ) وسائل الإثبات الوجداني: ١. التواتر ٢. الإجماع ٣. الشهرة.

ب) وسائل الإثبات التعبدية (بحث حجية الخبر الواحد ودائرة حجتيه).

البحث الثالث: حجية الظهور.

٢. الدليل العقلي، وجاءت فيه الأبحاث التالية:

أ) المستقلات العقلية وغيرها. ب) حجية الدليل العقلي.

*** الأصول العملية.**

١. خصائص الأصول العملية، وتقسيماها، عقلية وشرعية وتنزيلية

ومحرزة، وموارد جريانها.

٢. الوظيفة العملية - في حالة الشك - القسم الأول.

الوظيفة الأولية في حالة الشك: مسلك قبح العقاب بلا بيان ومسلك حق الطاعة.

الوظيفة الثانوية في حالة الشك: البراءة الشرعية وأدلتها والوظيفة العملية

في حالة العلم الإجمالي.

٣. الوظيفة العملية في حالة الشك - القسم الثاني.

قاعدة منجزية العلم الإجمالي، والمباحث ذات الصلة به.

٤. مباحث الاستصحاب.

*** خاتمة في تعارض الأصول.**

آراء المصنّف ونظرياته الأصولية

الشهيد الصدر عالم أصولي بارع ، أوجد تغييرات جذرية في تبويب الأصول وبنائه، كما أنه أدخل تحديثات على المضمون وصلب الأبحاث؛ وطرح جملة مباحث غير مسبقة ، وله آراء جديدة في العديد من المباحث الأوليّة، كلّ ذلك جعل منه أصولياً عظيماً وممتازاً. وفي المقام نكتفي بعرض نماذج من أفكاره الإبداعية الأصولية:

١. ابتكر الشهيد الصدر، في إطار معالجته لبنية الأصول ودراسة المشاكل الفنيّة التي لحقت ببناءات الأصول وتنظيماته السابقة، نوعين من التبويب: الأول على أساس أقسام الدليل، والآخر طبق نوع الدليلية.

أما الأول - أقسام الدليل - فهو على الشكل التالي:

(أ) الأدلة:

- الأدلة الشرعية، وفيها مباحث الدلالات والصدور والحجية.
- الأدلة العقلية وفيها: القضايا العقلية وتحديد صغروياً ، وحجّة الدليل العقلي كبروياً.

(ب) الأصول العملية وفيها: الأبحاث العامّة في الأصول (الأبحاث المتعلّقة بالشبهة البدوية كالبراءة والاستصحاب)، والأبحاث المتعلّقة بالشبهات المقرونة بالعلم.

(ج) خاتمة في مباحث التعارض.

٢. إحدى التحوّلات التي أدخلها على قالب هذا العلم، كان تأليفه لكتاب تدريس في أصول الفقه اشتهر بالحلقات، كما أشرنا آنفاً.

٣. الشهيد الصدر أوّل من فصّل في بحث السيرة - سيرة العقلاء وسيرة المتشرّعة - وشرح طرق كشفها . وإبداعاته في هذا البحث ممتازة جداً ولا مثيل لها.

٤. نظرية حقّ الطاعة، إحدى نظرياته الأساسية في الأصول، طرحها في

مقابل نظرية القائلين بـ (قبح العقاب بلا بيان) بمعنى البراءة العقلية.

٥. من ابتكارات الشهيد الصدر نظريته لحل مشكلة إنتاجية المعرفة وبيقينية الاستقراء عن طريق حساب الاحتمالات. وجاءت هذه النظرية في كتابه الأسس المنطقية للاستقراء. واستخدمها في الأصول أيضاً؛ فأثبت كيفية تحصيل العلم بالخبر المتواتر والإجماع المحصل والشهرة عن طريق حساب الاحتمالات، بينما لم يلج أي من الأصوليين طريق الاستقراء لإثبات المعرفة بواسطته. إضافة إلى ما سبق كان للشهيد الصدر في كثير من المسائل الأخرى آراء ونظريات خاصة به لحل المشاكل العلمية، لا يسع المجال لذكرها هنا.

وعلى هذا الأساس أصبح هذا الكتاب محط اهتمام الأعلام وأساتذة الحوزة العلمية ومن جملتهم سماحة العلامة آية الله السيد كمال الحيدري حفظه الله تعالى الذي انبرى لشرح هذا الكتاب، حيث سعى في كل فكرة من أفكاره وكل خطوة من خطواته أن يرسو على فهم سليم لمضامين هذا الكتاب.

وقد وفقت بحمد الله تعالى أن أضعها بهذا الشكل المائل بين يدي القارئ العزيز، وهذا هو القسم الثاني من كتاب الحلقات الذي اختصّ بشرح الأصول العملية، حيث جاء بستة أجزاء.

منهج السيد الأستاذ في شرح الحلقة الثالثة

يتميّز منهج السيد الأستاذ آية الله الحيدري في شرح الحلقة الثالثة بما يلي:

١. إحدى النقاط المهمة في منهجية السيد الأستاذ هي أنه قبل الولوج في شرح المطلب يقوم ببيان المقدمات التي يتوقف عليها البحث، من قبيل تأريخ المسألة والأصول الموضوعية التي تتكئ عليها المسألة، مضافاً إلى بيان ثمرتها في المباحث الفقهية.

٢. وأيضاً من النقاط المنهجية الأخرى التي تبرز إلى جوار النقطة السابقة: أن طريقة الأستاذ الحيدري تميّزت بمنهجية خاصة ساهمت في إعطاء الطالب

تمرّساً في المسائل الأصولية من خلال إطلاعه على نصوص أصولية أخرى لكل مسألة، ليكسب الطالب رؤية واسعة حول المسألة الأصولية.

٣. حينما يلج السيد الحيدري في البحث، فإنه يمرّ بإضمامة من الأقوال والآراء المختلفة في البحث بأسلوب جميل، فيقوم أولاً بتوضيح المسألة إيضاحاً كاملاً، وبعد ذلك ينتقل إلى تطبيق ما أوضحه على عبارات الكتاب، الأمر الذي يُحدث لدى القارئ شحنة مكثفة من الإحساس بأهمية البحث، بالإضافة إلى أنه يساهم في تمهيد السبيل بما يحدثه من انشراح الصدور والنفوس.
٤. حين الانتهاء من الشرح يشير إلى أهمّ البحوث والتعليقات أو الإشكالات التي تتعلّق بكلّ مسألة.

منهجنا في تقرير البحث

حيث إنّ مادّة الشرح عبارة عن مجموعة من الدروس، لذا اقتضى تقريرها بهذا الشكل المائل بين يدي القارئ الكريم منهجاً خاصّاً تبعاً لما تملّيه طبيعة تحويل الدروس إلى مادّة مقروءة، ويمكن تلخيص منهج التقرير بالنقاط التالية:

١. الحفاظ على تسلسل البحث على وفق ما كان عليه في المتن، ما عدا بعض الأبحاث التي اقتضى تنظيمها التقديم والتأخير.
٢. إضاءة البحث باستحداث عناوين أخرى تساهم في سهولة المطالعة ومعرفة محتوى ومضمون البحث.

٣. تدوين الأبحاث وفتحها في ضوء مراجعة عدد من المصادر الأخرى.
٤. في بداية كلّ مقطع من المقاطع وضعت فهرساً إجمالياً لبيان أهمّ ما تضمّنه من بحوث، لإعطاء لمحة إجمالية للمباحث التي تناوّلها ذلك المقطع.
٥. بعد طيّ كلّ مسألة وضعت تعليقات لشرح العبائر المبهمة في المتن.
٦. عزّز البحث بذكر ما يرتبط بكلّ مسألة من تعميق ومناقشات وأقوال الأعلام فيها، وقد وضعت هذه الأبحاث في خاتمة كلّ مسألة، لئلا يختلط مع

حدود ودائرة البحوث في الحلقة الثالثة، الأمر الذي قد يتسبب في إحداث التشويش أو الخروج من البحث.

٧. الملاحظ في متن الكتاب أنه اعتمد على نقل النصوص بالمعنى، لذا قمت بإخراج النصوص وتخرجها من مصادرها الأصلية، مع التأكد من سلامة النصوص المقتبسة.

٨. دأبت في نهاية كل بحث أن أعقبه بخلاصة أشير فيها إلى حصيلة ما ورد فيه، من دون التوغل إلى المزيد من التفريع والتشقيق.

إهداء

أسأل الله تعالى أن يتقبل مني هذه البضاعة المزجاة بأفضل القبول، متضرعاً إليه تعالى أن يرفع أجر هذا العمل إلى الأرواح الطاهرة من أهل البيت عليهم السلام وأن تكون موضع رضاهم.

وفي الختام لا يفوتني أن أتقدم بالشكر الجزيل لأخي العزيز عبد الرضا عبد الحسين، لما قام به من جهد مشكور في مراجعة الكتاب وتدقيقه، وكذلك الأخ العزيز صلاح الحلفي؛ الذي بذل جهده في التنضيد والتصحيح وإخراجه بهذه الصورة الجمالية.

قم المقدسة


عش آل محمد صلى الله عليه وآله

على حمود عناد العبادي

الثالث من ربيع الثاني ١٤٣٣ هـ



الأصول العملية

- التمهيد
 - الوظيفة العملية في حالة الشكّ
 - الاستصحاب
- 



التمهيد

١. خصائص الأصول العملية

٢. الأصول العملية الشرعية والعقلية

٣. الأصول التنزيلية والمحرفة

٤. مورد جريان الأصول



(١)

أمور تمهيدية

- منهج الاستنباط في الفقه الإمامي والفقه السنّي
- المراحل التاريخية للأصل العملي
- الفرق بين القاعدة الفقهية والأصولية
- أقسام المسائل الأصولية

الشرح

قبلولوج في بحث الأصول العملية لا بأس بالإشارة إلى أمور:
الأمر الأول: منهج الاستنباط في الفقه الإمامي والفقه السني.
الأمر الثاني: المراحل التاريخية للأصل العملي.
الأمر الثالث: الفرق بين القاعدة الأصولية والفقهية.
الأمر الرابع: أقسام المسائل الأصولية.

الأمر الأول: منهج الاستنباط في الفقه الإمامي والفقه السني

أولاً: منهج الاستنباط في الفقه الإمامي

يتميّز الفقه الإمامي عن الفقه السني بأن منهج الاستنباط في الفقه الإمامي يعتمد على مرحلتين للاستنباط:

الأولى: هي المرحلة التي يسعى فيها الفقيه للحصول على الدليل الشرعي الموصل إلى الحكم الواقعي، سواء كان هذا الدليل قطعياً أم ظنياً معتبراً من الشارع، كخبر الثقة، ويسمى هذا الدليل بالدليل المحرز.

الثانية: وهي مرحلة البحث عن الوظيفة العملية عند العجز عن الحصول على الدليل الشرعي، وتسمى القواعد التي تبحث في هذه المرحلة بالأصول العملية كأصالة الاحتياط والبراءة. وبهذا يتضح أن دور الأصول العملية هو تشخيص الوظيفة العملية عند العجز عن العثور على الدليل المحرز وليس الكشف عن الحكم الواقعي^(١)، ولذا تسمى الأصول العملية بالأدلة غير المحرزة. قال صاحب الكفاية: «الأصول العملية وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد

(١) لا يخفى أن المراد بالشك الذي يكون موضوعاً للأصول العلمية هو الشك في التكليف، وسيأتي بيان ذلك مفصلاً في بحث: تحديد مفاد البراءة، في المقطع رقم (٢٠).

الفحص واليأس عن الظفر بدليل، مما دلّ عليه حكم العقل أو عموم النقل»^(١)، بمعنى: الأحكام الكلية التي دلّ عليها حكم العقل كالبراءة العقلية، فإنّها حكم كلي يدلّ عليها حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، أو يدلّ عليها عموم النقل كالبراءة الشرعية، حيث إنّها حكم كلي يدلّ عليها مثل حديث الرفع. فالأصول العملية هي التي تحدّد الوظيفة العملية في حالة الجهل بالحكم الشرعي في مقام العمل بعد اليأس عن الظفر بدليل على الحكم الشرعي. وعرفها المحقّق البحراني في حداثته حيث قال: «الأصول العملية وهي القواعد التي ينتهي إليها الفقيه بعد فحصه وعجزه عن الظفر بالدليل على الحكم الشرعي فيبحث عن وظيفته في هذا الفرض من الاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير حسب اختلاف الموارد»^(٢).

ثانياً: منهج الاستنباط في الفقه السني

إن مدار عملية الاستنباط في الفقه السني هو التوصل إلى الحكم الواقعي، وعلى هذا الأساس نجدهم يتمسّكون أولاً بالأدلة المشروعة من الكتاب والسنة، فإن لم يجدوا ذلك أخذوا بمطلق الأمارات من الظن والقياس ونحو ذلك، وإن لم يجدوا هذه الأمارات تمسّكوا بأيّ طريق ولو كان ضعيفاً كالأمارات والظنون القائمة على أساس اعتبارات ومناسبات واستحسانات. فهم يتوسّلون بكلّ وسيلة لإثبات الحكم الشرعي مهما أمكن، وإن اختلفوا فيما بينهم في ترتيب أدلة الاستنباط. وإليك بعض كلمات أعلام المذاهب في كيفية ترتيبهم للأدلة.

فمثلاً: نجد أن ترتيب أصول الفقه عند المذهب الحنفي بالشكل التالي: الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة، والقياس، والاستحسان والعرف.

(١) كفاية الأصول: ص ٣٣٧.

(٢) الحقائق الناضرة: ج ٩، ص ٣٦٣.

وقد ذكر الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد قول أبي حنيفة في ذلك، حيث قال: قال أبو حنيفة: «أخذ بكتاب الله فما لم أجد فبسنة رسول الله ﷺ، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول أصحابه، أخذ بقول من شئت منهم، وأدع من شئت منهم ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم. فأما إذا انتهى الأمر - أو جاء - إلى إبراهيم، والشعبي، وابن سيرين، والحسن، وعطاء، وسعيد بن المسيب - وعدد رجالاً - فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا»^(١).

وفي المذهب المالكي نجد أن ترتيب أصول الفقه بالشكل التالي:

القرآن؛ السنة؛ الإجماع؛ إجماع أهل المدينة؛ قول الصحابي؛ القياس؛ المصلحة المرسلة؛ العرف والعادات؛ سدّ الذرائع؛ الاستصحاب؛ الاستحسان^(٢).

أما أصول الفقه عند الشافعية، فقد ذكر الشافعي أن طريقة استنباط الأحكام تتم على مراحل هي:

«الأولى: الكتاب والسنة، إذا ثبتت السنة.

الثانية: الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة

الثالثة: أن يقول بعض صحابة النبي ﷺ ولا نعلم مخالفاً منهم.

الرابعة: اختلاف أصحاب النبي ﷺ في ذلك.

الخامسة: القياس على بعض الطبقات ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان وإنما يؤخذ العلم من أعلى»^(٣).

أما أصول الفقه عند المذهب الحنبلي، كما ذكرها ابن القيم الجوزية فهي: أن الأصول التي بنى عليها أحمد بن حنبل فتاواه، خمسة:

(١) تاريخ بغداد: ج ١٣، ص ٣٦٥.

(٢) انظر أصول السرخسي: ج ٢، ص ١٩٩.

(٣) كتاب الأم: ج ٧، ص ٢٨٠، وانظر: الرسالة: ص ٤٧١.

«أحدها: النصوص، فإذا وجد النصّ أفتى بموجبه ولم يلتفت إلى ما خلفه، ولذلك قدم النصّ على فتاوى الصحابة.

الثاني: ما أفتى به الصحابة ولا يعلم مخالفاً فيه، فإذا وجد لبعضهم فتوى ولم يعرف مخالفاً لها لم يعدل بها إلى غيرها، ولم يقل إن ذلك إجماع، بل يقول من ورعه في التعبير: لا أعلم شيئاً يدفعه.

الثالث: إنه إذا اختلف الصحابة تخيّر من أقوالهم أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبيّن له موافقة أحد الأقوال، حكى الخلاف ولم يجزم بالقول.

الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وهو الذي رجحه على القياس.

الخامس: إذا لم يكن عند الإمام أحمد في المسألة نصّ ولا قول للصحابة أو واحد منهم ولا أثر مرسل أو ضعيف، ذهب إلى القياس فاستعمله للضرورة^(١).

بهذا يتّضح أن منهج الاستنباط عند السنة هو السعي إلى الوصول إلى الحكم الشرعي، وإن كان الدليل على الحكم ضعيفاً كالأمارات والظنون القائمة على أساس اعتبارات ومناسبات واستحسانات، نعم إنهم يختلفون فيما بينهم في ترتيب أدلة الاستنباط.

الأصول العملية هي المائز الأساس بين الفقه الإمامي والسني

مما تقدّم يتّضح أن الرجوع إلى الأصول العملية في الفقه الإمامي في حالة عدم توفر دليل على الحكم الشرعي، من المميّزات الأساسية التي تميّزهم عن الفقه السني الذي المدار عنده دائماً هو الوصول إلى الحكم الواقعي بالأدلة المتقدّمة عنده، سواء من خلال الكتاب أو السنة أو القياس والاستحسان ونحوها

(١) انظر: الإمام الصادق والمذاهب الأربعة: ج ٤، ص ٥١٤.

من الأدلة التي تقدّم ذكرها آنفاً، وحسب الترتيب الخاصّ لدى كلّ مذهب. فمنهج الاستنباط في الفقه الإمامي يقوم على مرحلتين من الاستنباط، ففي المرحلة الأولى يبحث الفقيه عن الحكم الواقعي، فإن لم يجد دليلاً على الحكم الواقعي انتقل إلى المرحلة الثانية وهي تحديد الوظيفة العملية، ولو عقلاً، دون أن يتجه إلى التماس الأدلة الناقصة غير المعتمدة شرعاً.

ومن هنا نجد أن الفقه الإمامي قد توسّع في بحث الأصول العملية وأقسامها وشروط كلّ منها، بينما فقه العامة لم يتعرّض لتلك البحوث، بل على العكس من ذلك نجد أن للبحث عن الأمارات والظنون غير المعتمدة ومحاولات إثبات الحكم الشرعي على أساس الظنون غير المعتمدة مجالاً واسعاً في أصول فقه العامة، في الوقت الذي يكون البحث عنها عندنا محصوراً في حدود قيام دليل شرعي معتبر على حجّيتها كخبر الثقة وحجّة الظهور.

الأمر الثاني: المراحل التاريخية للأصل العملي

عند إجراء مسح ميداني لتاريخ الأصول العملية في الفقه الشيعي، نلمس بوضوح أن الأصل العملي لم يكن مطروحاً بالشكل المتعارف في عصرنا هذا، وإليك لمحة مختصرة عن الأطوار التي مرّ بها الأصل العملي.

١. الأصل العملي مندرجاً تحت دليل العقل

كان الأصل العملي في فجر تاريخ الفقه الإمامي مندرجاً تحت دليل العقل، ولذا نجد أن السيد علم الهدى وابن إدريس يذكران بأنهما يعتمدان على الأدلة العلمية فقط، ولا يجوزان إعمال أيّ دليل لا يفيد العلم كخبر الواحد والقياس، ونحوها من الأدلة الظنيّة.

وقد حصر الأدلة القطعية بالكتاب والسنة المتواترة وإجماع الطائفة والعقل، واعتبرا البراءة إحدى تطبيقات دليل العقل في فقههما.

قال السيد علم الهدى: «اعلم أنّه لا بدّ في الأحكام الشرعية من طريق

يوصل إلى العلم بها، لأننا متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنه مصلحة جوّزنا كونه مفسدة، فيقبح الإقدام منّا عليه، لأنّ الإقدام على ما لا نأمن من كونه فساداً أو قبيحاً، كالإقدام على ما نقطع على كونه فساداً، وهذه الجملة أبطلنا أن يكون القياس في الشريعة الذي يذهب مخالفونا ... وكذلك أبطلنا العمل في الشريعة بأخبار الآحاد، لأنها لا توجب علماً ولا عملاً، وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم، لأنّ خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظن بصدقه، ومن ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً وإن ظننت به الصدق، فإن الظن لا يمنع من التجويز، فعاد الأمر في العمل بأخبار الآحاد إلى أنّه إقدام على ما لا نأمن من كونه فساداً وغير صلاح ... وإنّما أردنا بهذه الإشارة أن أصحابنا كلهم سلفهم وخلفهم، متقدّمهم ومتأخّرههم يمنعون من العمل بأخبار الآحاد ومن العمل بالقياس في الشريعة، ويعيرون أشدّ عيب على الراغب إليهما والمتعلّق في الشريعة بهما، حتى صار هذا المذهب - لظهوره وانتشاره - معلوماً ضرورة منهم وغير مشكوك فيه من أقوالهم»^(١).

وقال ابن ادريس الحلي في السرائر بعد نقله لكلام السيد المرتضى في السرائر: «هذا آخر كلام المرتضى عليه السلام حرفاً فحرفاً. فعلى الأدلة المتقدمة أعمل وبها آخذ وأفتي وأدين الله تعالى، ولا ألتفت إلى سواد مسطور وقول بعيد عن الحقّ مهجور، ولا (أقلّد) إلا الدليل الواضح والبرهان اللائح، ولا أعرج إلى أخبار الآحاد، فهل هدم الإسلام إلا هي، وهذه المقدمة أيضاً من جملة بواعثي على وضع كتابي هذا، ليكون قائماً بنفسه ومقدّماً في جنسه، وليغني الناظر فيه - إذا كان له أدنى طبع - عن أن يقرأه على من فوقه، وإن كان لأفواه الرجال معنى لا يوصل إليه أكثر الكتب في أكثر الأحوال»^(٢).

(١) رسائل المرتضى: ج ١، ص ٢٠٤.

(٢) السرائر: ج ١، ص ١٨، ٢٠.

وفي موضع آخر قال: «الحق لا يعدو أربع طرق: إمّا هي من الله سبحانه، أو سنّة رسوله المتواترة المتفق عليها، أو الإجماع، فإذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسألة الشرعية - عند المحققين الباحثين عن مآخذ الشريعة - التمسك بدليل العقل فيها، فإنّها مبقاة عليه وموكولة إليه، فمن هذه الطرق نتوصل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعية في جميع مسائل أهل الفقه، فيجب الاعتماد عليها والتمسك بها، فمن تنكّر عنها عسف وخطب خطب عشواء وفارق قوله المذهب»^(١).
ومما تقدّم يتّضح أن حقيقة الأصل العملي كانت موجودة، لكنهم يدرجونها تحت دليل العقل.

٢. إلحاق البراءة بالاستصحاب

وقد تلحق البراءة بالاستصحاب؛ لأنّ الحالة الأصلية هي براءة الذمّة قبل الشرع بحكم العقل فتستصحب تلك البراءة، وسمّوها باستصحاب حال العقل. قال المحقّق الحلي: «وأما الاستصحاب: فأقسامه ثلاثة: استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبراءة الأصلية»^(١) أي: براءة الذمّة قبل الشرع. وأضيف بعد ذلك في المعتبر والذكرى إلى تقرّيات البراءة تقريب آخر حاصله: أن عدم الدليل دليل العدم، من باب أن المبلغين بلغوا الأحكام الشرعية، ففي المورد الذي لا نجد هناك دليلاً على الحكم الشرعي نستكشف منه عدم وجود ذلك الحكم، وكلّ هذا كان بروح معاملة أصالة البراءة معاملة دليل عقلي قطعي في عرض الأدلّة الثلاثة الأخرى.
قال في المعتبر: «عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه، وهذا يصحّ فيما يعلم أنّه لو كان هناك دليل لظفر به، أمّا لا مع ذلك فإنّه يجب التوقّف، ولا يكون ذلك الاستدلال حجّة، ومنه القول بالإباحة لعدم دليل الوجوب والحظر»^(١).

(١) المعتبر في شرح المختصر: ج ١، ص ٣٢.

وقال الشهيد الأوّل في الذكرى: «الأصل الرابع: دليل العقل، وهو قسمان: الأوّل: قسم لا يتوقّف على الخطاب، وهو خمسة: الأوّل: ما يستفاد من قضية العقل كوجوب قضاء الدين وردّ الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الإحسان، وكرهية منع اقتباس النار، وإباحة تناول المنافع الخالية عن المضارّ، سواء علم ذلك بالضرورة أو النظر كالصدق النافع والضارّ، وورود السمع في هذه مؤكّد. الثاني: التمسك بأصل البراءة عند عدم دليل»^(١).

وبعد توسّع البحث في نطاق الأمارات الظنيّة وخبر الواحد، جعل أصل البراءة دليلاً ظنيّاً، وفرقوا بينهما وبين الاستصحاب، حيث جعلوا الاستصحاب حجةً أيضاً، بملاك الظن.

٣. الأصل العملي وظيفية عملية

وفي عصر المتأخّرين كصاحب المعالم والشيخ البهبهاني، بدأ علم الأصول في تحديد مفهوم الأصل العملي، ولعلّ أوّل من تنبّه إلى ذلك - كما أشار إليه الشيخ الأنصاري قده - هو صاحب شرح الوافية السيد جمال الدين؛ حيث قال الشيخ الأعظم في كلامه حول انسداد باب العلم: «أمّا الاحتمالات الآتية في ضمن المقدمات الآتية، من الرجوع بعد انسداد باب العلم والظن الخاصّ إلى شيء آخر غير الظن، فإنّها هي أمور احتملها بعض المدققين من متأخري المتأخّرين، أوّهم - فيما أعلم - المحقّق جمال الدين الخونساري، حيث أورد على دليل الانسداد باحتمال الرجوع إلى البراءة واحتمال الرجوع إلى الاحتياط، وزاد عليها بعض من تأخّر احتمالات آخر»^(٢).

ومن هنا يتّضح أن فكرة الأصل العملي لم تحدّد بالشكل الموجود عندنا اليوم إلّا على يد الأستاذ الوحيد البهبهاني وتلامذته خصوصاً الشيخ محمد تقى

(١) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة: ج ١، ص ٥٢.

(٢) فرائد الأصول: ج ١، ص ٣٨٦.

صاحب الحاشية على المعالم.

وكيفما كان فإن تحديد هذا المفهوم الذي عندنا الآن بشكل دقيق كان على يد الأستاذ الوحيد البهبهاني قده وبلغ تحقيقه بيده الشريفة إلى الغاية التي بلغ إليها اليوم من حيث الدقة، فأصبح بحسب هذا المفهوم، الأصل العملي عبارة عن وظيفة عملية لا يطلب فيها الفقيه العلم بالحكم الشرعي الواقعي، ولا الظن بذلك، بل يطلب فيها ما هي الوظيفة العملية التي يخرج بها عن عهدة التكليف المعلوم بالأجمال. وهذه أحد الأمور التي دعت السيد الشهيد قده إلى أن يجعل ظهور الأستاذ الوحيد قده وما تلاه عصرًا ثالثًا من عصور تطور علم الأصول، فإن تحدّد فكرة الأصل في قبال فكرة الدليل، يعتبر مطلباً أساسياً في عملية الاستنباط وهو من المظاهر الرئيسة في هذا العصر.

ومما تجدر الإشارة إليه هو أن الأصل العملي على الرغم مما وصل إليه من درجة عالية من النضوج وتمييزه عن الأمارات، إلا أنه لم يتوصّل إلى جوهر الفرق بينه وبين الأمانة، حيث فسّر هذا الفرق بتفسير عرضي قشري، وترك التفسير الجوهرى، وسيتّضح جوهر الفرق بينهما في المبحث الآتي.

وهنا لا يفوتنا أن نشير إلى أن الشيخ الأنصاري قده نقل عن الوحيد البهبهاني أنه أطلق على الأمارات اسم الأدلة الاجتهادية وعلى الأصول العملية اسم الأدلة الفقاهتية، وذكر أن ذلك يرجع إلى تعريف الاجتهاد والفقه، حيث عرف الأوّل (الاجتهاد) بأنه تحصيل الظن بالحكم الشرعي بمعنى الأدلة والأمارات الظنية من قبيل الظواهر وخبر الواحد ونحوها، أمّا الثاني (الأصول العملية) فهو تحصيل التكليف الشرعي للحكم الشرعي، ومن هنا أطلق على الأصول العملية اسم الأدلة الفقاهتية؛ لأنها تؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعي الظاهري وهو الوظيفة العملية.

قال الشيخ الأنصاري قده في فرائد الأصول: «إذا فرضنا ورود حكم

شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم، وكان هذا الحكم الوارد متأخراً طبعاً عن ذلك المشكوك، فذلك الحكم واقعي بقول مطلق، وهذا الوارد ظاهري، لكونه المعمول به في الظاهر، وواقعي ثانوي، لأنه متأخر عن ذلك الحكم، لتأخر موضوعه عنه. ويسمى الدليل الدال على هذا الحكم الظاهري (أصلاً)، وأمّا ما دل على الحكم الأوّل - علماً أو ظناً معتبراً - فيختصّ باسم (الدليل)، وقد يقيّد بـ (الاجتهادي). كما أن الأوّل قد يسمى بـ (الدليل) مقيّداً بـ (الفقاهي). وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني، لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد^(١).

الأمر الثالث: الفرق بين القاعدة الأصولية والفقهية

قبل بيان الفرق بين القاعدتين ينبغي الإشارة إلى معنى القاعدة لغة واصطلاحاً.

أمّا لغةً: قال ابن الأثير: «القواعد: ما اعترض منها وسفل، تشبيهاً بقواعد البناء»^(٢). وقال الزبيدي: «القاعدة أصل الأس، والقواعد الأساس وقواعد البيت أساسه، وقال الزجاج: القواعد: أساطين البناء التي تعمد، وقولهم: بنى أمره على قاعدة، وقواعد، وقاعدة أمرك واهية، وتركوا مقاعدهم: مراكزهم، وهو مجاز، وقواعد السحاب: أصولها المعترضة في آفاق السماء، شبهت بقواعد البناء، قاله أبو عبيد»^(٣). وفي مفردات الراغب: قواعد البناء أساسه^(٤)؛ قال تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ﴾ (البقرة: ١٢٧). وقال محمد بن أبي

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٢٠.

(٢) لسان العرب: ج ٣، ص ٣٦١.

(٣) تاج العروس: ج ٥، ص ٢٠١.

(٤) مفردات غريب القرآن: ص ٤٠٩.

بكر الرازي في مختار الصحاح: «وقواعد البيت أساسه»^(١).
ومما تقدّم يتّضح أنّ المعنى اللغوي لكلمة قاعدة هو الأساس الذي يبنى
عليه سواء كان أساساً مادياً كأساس البيت، أو أساساً معنوياً من قبيل القواعد
العلمية أو الاخلاقية ونحو ذلك.

أمّا اصطلاحاً فقد عرّف الفقهاء القاعدة بتعريفات متعدّدة تلتقي مع المعنى
اللغوي المتقدّم، واليك إضمامة من كلماتهم:
قال فخر المحقّقين: «والقواعد جمع قاعدة وهي أمر كليّ يبنى عليه غيره
ويستفاد حكم غيره منه كالكليّ لجزئياته والأصل لفروعه»^(٢).

وقال السيد المصطفوي: «القاعدة بحسب الاصطلاح الفقهي عبارة عن
الأصل الكليّ الذي ثبت من أدلّته الشرعية، وينطبق بنفسه على مصاديقه انطباق
الكليّ الطبيعي على مصاديقه»^(٣).

وقال سعد الدين التفتازاني بأن القاعدة: «حكم كليّ ينطبق على جميع
جزئياته؛ ليعرف أحكامها منه، كقولنا: كلّ حكم منكر يجب توكيده»^(٤).
وعرّفت القاعدة في معجم ألفاظ الفقه الجعفري بأنّها: «حكم كليّ ينطبق
على قضايا مختلفة موضوعها واحد»^(٥).
مما تقدّم يتّضح ما يلي:

١. التقاء المعنى اللغوي والاصطلاحي في تعريف القاعدة.
٢. الضابطة في القاعدة أن تكون ذات حكم كليّ ينطبق على مصاديق

(١) مختار الصحاح، الرازي: ص ٢٨٠.

(٢) إيضاح الفوائد: ص ٢٨٠.

(٣) مائة قاعدة فقهية: ص ٩.

(٤) مختصر المعاني: ص ١١.

(٥) معجم ألفاظ الفقه الجعفري: ص ٣٢٧.

وأفراد متعدّدة.

وتحصّل لنا مما تقدّم أنّ:

القاعدة الفقهية: عبارة عن الأصل الكلّي الذي يثبت من أدلّته الشرعية وينطبق لنفسه، على مصاديقه انطباق الكلّي على مصاديقه، كقاعدة الطهارة -مثلاً- فإنّ هذه القاعدة تنطبق على كلّ مورد شكّ في طهارته^(١).

أمّا القاعدة الأصولية، فعرفت بتعاريف متعدّدة، وما يهّمنا في المقام هو الفرق بين القاعدة الفقهية والأصولية، لذا نقتصر على ما ذكره بعض الفقهاء من هذه الفروق.

الفارق الأوّل: إن القاعدة الأصولية يستفاد منها استنباط أحكام شرعية كلّية، مغايرة لذلك الحكم العامّ، أمّا في القاعدة الفقهية فلا يستفاد منها الاستنباط، بل هي حكم شرعي عامّ، يطبق للحصول على أحكام شرعية جزئية، تكون هي مصاديق لذلك الحكم العامّ.

قال الشيخ الأنصاري: «المسألة الأصولية عبارة عن كلّ قاعدة يبتني عليها الفقه، أعني معرفة الأحكام الكلّية الصادرة من الشارع، ومهدت لذلك، فهي بعد إتقانها وفهمها عموماً أو خصوصاً مرجع للفقيه في الأحكام الفرعية الكلّية، سواء بحث فيها عن حجّة شيء أم لا، وكلّ قاعدة متعلّقة بالعمل ليست كذلك؛ فهي فرعية سواء بحث فيها عن حجّة شيء أم لا»^(٢).

وقال المحقّق النائيني: «إنّ المائز بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية بعد اشتراكهما في أنّ كلا منهما يقع كبرى لقياس الاستنباط هو أنّ المستنتج من القاعدة الأصولية لا يكون إلّا حكماً كلياً بخلاف المستنتج من القاعدة الفقهية فإنّه يكون

(١) مائة قاعدة فقهية: ص ٩.

(٢) رسائل فقهية: ص ١٤٦.

حكماً جزئياً وإن صلحت في بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكلي أيضاً^(١).
وقال السيد البجنوردي: «المناط في كون المسألة أصولية وقوعها كبرى في قياس يستنتج منه حكم كلي فرعياً إلهياً»^(٢).

فالقاعدة الأصولية من قبيل حجّة خبر الثقة أمّا القاعدة الفقهية فهي من قبيل قاعدة (ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده)؛ فالأولى (الأصولية) يثبت بها جعل شرعي للضمان على موضوع كلي، وتطبيقه على مصاديقه المختلفة، كالإجارة والبيع؛ حيث ثبتت ضمانات متعددة مجعولة كلّها بذلك الجعل.

الفارق الثاني: ما ذكره السيد الخوئي في ضابط المسألة الأصولية بأنّها تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعية، ولا تحتاج -حين الاستنباط- إلى ضمّ قاعدة أخرى، وهذا ما أشار إليه بقوله: «أن تكون استفادة الأحكام الشرعية الإلهية من المسألة من باب الاستنباط والتوسيط، لا من باب التطبيق (أي: تطبيق مضامينها بنفسها على مصاديقها): كتطبيق الطبيعي على أفراد... وأن يكون وقوعها في طريق الحكم بنفسها من دون حاجة إلى ضمّ كبرى أصولية أخرى، وعليه فالمسألة الأصولية هي المسألة التي تتّصف بذلك»^(٣).

«وبعبارة أخرى: إن النتيجة الحاصلة في المسألة الأصولية إنّما تكون حكماً كلياً مستنبطاً من ضمّ صغرى المسألة إلى كبرائها كوجوب الصلاة مثلاً، فإنّه حكم مستنبط من ضمّ ظهور آية ﴿وأقم الصلاة﴾ إلى كبرى حجّة ظواهر الكتاب المبرهن عليها في المسألة الأصولية. وهذا بخلاف النتيجة الحاصلة في القواعد الفقهية، فإنّها تكون حكماً جزئياً مستفاداً من تطبيق كبرى القاعدة على صغرها، كلزوم المضي عند الشكّ في الركوع بعد تجاوز محلّه، فإنّه حكم جزئي

(١) فوائد الأصول: ج ١، ص ١٩.

(٢) القواعد الفقهية: ج ١، ص ٥.

(٣) محاضرات في أصول الفقه: ج ١، ص ١٢.

مستفاد من تطبيق كبرى قاعدة التجاوز على صغرها»^(١).

وناقش السيد الشهيد في هذا الفرق بأن «جملة من بحوث علم الأصول تحتاج دائماً إلى ضمّ كبرى أصولية إليها لكي يتم الاستنباط، كالمسائل المرتبطة بتشخيص أقوى الظهورين عن أضعفهما في باب العمومات والمطلقات أو في باب المنطوق والمفهوم، فإنّها تنقح صغرى أقوى الدليلين التي تكون بحاجة إلى ضمّ كبرى قواعد الجمع العرفي وملاكات الترجيح الدلالي في مقام المعارضة بين الأدلة.

ودعوى: أن قواعد الجمع العرفي كأصل حجّة الظهور من القضايا المسلّمة المتفق عليها عند العقلاء فلا يكون البحث عنها أصولياً، مدفوعة صغرى وكبرى.

أمّا صغرى؛ فلأنّ كبريات الجمع العرفي بنفسها بحاجة إلى بحث وتحقيق، خصوصاً مع إبداء البعض لاحتمال شمول الأخبار العلاجية لموارد الجمع العرفي، كما ذهب إليه صاحب الحقائق في جملة من الموارد وطبقه جملة من الفقهاء في بحوثهم الفقهية كالشيخ الطوسي في مسألة نجاسة الخمر وغيرها. وأمّا كبرى؛ فلأنّ صيرورة المسألة واضحة أو مسلّمة، لا تميّزها عن سائر مسائل العلم الواحد وإنّما تؤدّي إلى الاختلاف عنها بحسب مقام الإثبات والاستدلال»^(٢).

الفارق الثالث: إنّ العمل بالقاعدة الأصولية من مختصّات المجتهد؛ لأنّ مطلوب المكلف في المسائل الأصولية هو نتائجها، وفي القواعد الكلية الفقهية هو مصاديقها، أمّا العمل بالقاعدة الفقهية فيشترك فيه المجتهد، والمكلف العارف بمواردها؛ قال الشيخ الأنصاري: «من خواصّ المسألة الأصولية أنّها لا

(١) مباني الاستنباط: ج ١، ص ٨.

(٢) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج ١، ص ٢٩.

تنفع في العمل ما لم ينضم إليه صرف قوة الاجتهاد واستعمال ملكته، فلا تفيد المقلد، بخلاف المسائل الفروعية؛ فإنها إذا أتقنها المجتهد على الوجه الذي استنبطها من الأدلة جاز إلقاؤها إلى المقلد ليعمل بها»^(١).

وقال المحقق النائيني: «نتيجة المسألة الأصولية إنما تنفع المجتهد، ولا حظ للمقلد فيها، وأمّا النتيجة في القاعدة الفقهية فهي تنفع المقلد، ويجوز للمجتهد الفتوى بها»^(٢).

وبهذا يتضح أن المجتهد يقدم إلى العامي كبرى قاعدة الطهارة مثلاً ويقول له: إن كل ما تشك بنجاسته فهو طاهر، وعلى المكلف تطبيق هذه القاعدة في حياته العملية، أمّا مثل كبرى حجّة خبر الثقة فتطبيقها على مواردها وظيفه المجتهد فهو الذي يبحث عن الخبر الدال على حرمة أكل لحم الأرنب، ويبحث عن صحّة الرواية، ويطبق كبرى حجّة خبر الثقة عليه بعد ثبوت كونه ثقة.

إشكالية عدم قدرة المكلف على تطبيق بعض القواعد الفقهية

أورد على هذا المائز بين القواعد الأصولية والفقهية بأن بعض القواعد ممّا يتعسّر فهمها على المكلف غير المختصّ، ولا يمكنه تطبيقها؛ من قبيل: قاعدة (لا ضرر ولا ضرار).

وأجاب السيد محمد تقي الحكيم على الإشكال المتقدّم بقوله: «المقياس الذي ذكرناه ليس هو فهم غير المجتهد وعدم فهمه، وإنّما المقياس هو أنّ القاعدة الفقهية كالمسألة الفقهية ممّا تتصل بعمله مباشرة، فهو الذي يحتاج إلى إجراء قياسها، بخلاف القاعدة الأصولية، والفهم وعدم الفهم ليس هو المقياس، وحسابها حساب المسائل الفقهية، وأكثرها لا يفهمها غير المختصّين

(١) رسائل فقهية: ص ١٤٦.

(٢) فوائد الأصول: ج ٤، ص ٣١٠.

إلا بعد إيضاحها لهم»^(١).

وقال السيد البجنوردي: «إنَّ المناط في كون المسألة [القاعدة] فقهية، هو أن تترتب عليها معرفة الحكم الفرعي الكلّي الشرعي، لموضوع من الموضوعات، عامّاً كان ذلك الموضوع، أو خاصّاً من أفعال المكلفين، أو من الموضوعات الخارجية التي تتعلّق بها أفعال المكلفين؛ وذلك كطهارة الماء، ونجاسة الدم، هذا مضافاً إلى أن كثيراً من القواعد الفقهية يكون موضوعها عامّاً كذلك، حتّى أن مناط الفرق بين القاعدة الفقهية ومسألتها ربّما يكون بهذا المعنى»^(٢).

الفارق الرابع: ما ذكره السيد الشهيد: المسألة الأصولية هي العنصر المشترك والتي يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلّي كمسألة حجّية خبر الثقة. فالفقيه يستفيد منها في مقام الاستدلال في مختلف الأبواب الفقهية ولا تختصّ بباب دون باب، كما أن المستفاد هو الحكم الشرعي الكلّي دون الجزئي، وهذا بخلاف القاعدة الفقهية فهي إمّا أن يستفاد منها حكم جزئي لا كلي أو أنّها عنصر خاصّ ببعض أبواب الفقه وليس عنصراً مشتركاً^(٣).

الفارق الخامس: ما ذكره السيد محمد تقي الحكيم: «إن القاعدة الأصولية لا يتوقّف استنتاجها والتعرف عليها على قاعدة فقهية بخلاف العكس، لأنّ القواعد الفقهية جميعاً إنّما هي وليدة قياس لا تكون كبراه إلا قاعدة أصولية»^(٤).

وبهذا يتضح أن أهمّ الفروق بين القاعدة الأصولية والقاعدة الفقهية هي:

١. القاعدة الأصولية هي حكم شرعي عامّ، وبتطبيق هذا الحكم العامّ يحصل على أحكام شرعية كلّية، مغايرة له؛ أمّا القاعدة الفقهية فهي حكم

(١) الأصول العامة في الفقه المقارن: ص ٤١.

(٢) منتهى الأصول: ج ١، ص ٢٧٣.

(٣) انظر: بحوث في علم الأصول (تقارير السيد الهاشمي): ج ١، ص ٢٤-٢٦.

(٤) الأصول العامة للفقه المقارن: ص ٤٣.

شرعي عام، يستفاد من تطبيقه الحصول على أحكام شرعية جزئية، تكون مصاديق لذلك الحكم العام.

٢. إن تطبيق القاعدة الأصولية، بيد الفقيه فقط، أمّا تطبيق القاعدة الفقهية فيشترك فيه المجتهد والمكلّف العارف بمواردها.

٣. القاعدة الأصولية هي التي تقع كبرى قياس الاستنباط، أمّا القاعدة الفقهية فلا يمكن أن تقع كبرى قياس الاستنباط.

٤. إنّ المسألة الأصولية هي عنصر مشترك يستعمله الفقيه كدليل على جعل الشرعي الكلّي، وهذا بخلاف القاعدة الفقهية فهي إمّا أن يستفاد منها حكم جزئي لا كلي أو أنّها عنصر خاصّ ببعض أبواب الفقه وليس عنصراً مشتركاً.

٥. إنّ الاستنتاج في القاعدة الأصولية غير متوقّف على القاعدة الفقهية، أمّا القاعدة الفقهية فهي تتوقّف على القاعدة الأصولية.

الأمر الرابع: أقسام المسائل الأصولية

القسم الأوّل: ما يوجب القطع الوجداني بالحكم الشرعي، كالبحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، والبحث عن إمكان اجتماع الأمر والنهي وامتناعه، وما شاكل، وتسمّى هذه المباحث بالبحث عن الاستلزامات العقلية.

القسم الثاني: ما يوجب العلم التبعدي بالحكم الشرعي، وهذا قسمان. الأوّل: ما يكون البحث صغرياً كمباحث الألفاظ، من قبيل البحث عن أن الأمر ظاهر في الوجوب، أم لا؟ ونحو ذلك.

الثاني: ما يكون البحث فيه كبروياً، أي: يكون البحث فيه عن حجّة شيء لإثبات الأحكام الشرعية، كالبحث عن حجّة الخبر الواحد، وغير ذلك من

٤٠ شرح الحلقة الثالثة، الأصول العملية - ج ١

مباحث الحجج، وتقدّم الكلام عن هذه الأقسام في القسم الأول من الحلقة الثالثة.

القسم الثالث: ما لا يوصلنا إلى الحكم الواقعي بالقطع الوجداني ولا بالعلم التعبّدي، بل يبحث فيه عن القواعد المتكفّلة لبيان الأحكام الظاهرية في فرض الشكّ في الحكم الواقعي، وتسمّى هذه القواعد بالأصول العملية الشرعية، ويعبّر عن الدليل الدالّ على الحكم الظاهري بالدليل الفقاهتي، كما يعبّر عن الدليل الدالّ على الحكم الواقعي بالدليل الاجتهادي.

القسم الرابع: ما يبحث فيه عن القواعد المتكفّلة لتعيين الوظيفة العقلية عند العجز عمّا تقدّم، وتسمّى هذه القواعد بالأصول العملية العقلية، ومحلّ الكلام في المقام هو القسمان الأخيران.

(٢)

خصائص الأصول العملية

- مقدمة في بيان حقيقة الحكم الظاهري
- أقسام التزاحم
 - ✓ القسم الأول: التزاحم الملاكي
 - ✓ القسم الثاني: التزاحم الامتثالي
 - ✓ القسم الثالث: التزاحم الحفظي
- الضابطة المعتمدة للتمييز بين الأمارات والأصول
- الفرق بين الأمارات والأصول في كلمات الأصوليين
 - ✓ الفرق في سنخ المجعول الإنشائي
 - ✓ الأمانة لم يؤخذ في موضوعها الشك في مقام الجعل
 - ✓ التمييز بين الأمانة والأصل في مقام الإثبات والأدلة
 - ✓ ملاك الحجية في الأمانة هو حيثية الكشف التكويني

خصائص الأصول العملية

عرفنا فيما تقدم أن الأصول العملية نوع من الأحكام الظاهرية
الطريقية المجعولة بداعي تنجيز الأحكام الشرعية أو التعذير عنها، وهو نوع
متميز عن الأحكام الظاهرية في باب الأمارات، وقد ميّز بينهما بعدّة وجوه:
الأول: أن الفرق بينهما ينشأ من اختلافهما في سنخ المجعول في دليل
حجية الأمانة ودليل الأصل، فالمجعول في الأول الطريقية مثلاً، وفي الثاني
الوظيفة العملية أو التنزيل منزلة اليقين بلحاظ الجري العملي بدون
تضمن لجعل الطريقية. وقد تقدم الكلام عن ذلك ومرّبنا أن هذا ليس هو
الفرق الحقيقي.

وحاصل فذلّة الموقف: أنه لم يرد عنوانا (الأمانة) و(الأصل) في دليل
ليتكلم عن تمييز أحدهما عن الآخر بأي نحو اتفق، وإنما نعبر بالأمانة عن
تلك الحجّة التي لها آثارها المعهودة بما فيها إثباتها للأحكام الشرعية
المرتبة على اللوازم العقلية لمؤدّاها، ونعبر بالأصل عن ذلك الحكم الظاهري
الذي ليس له تلك الآثار، وقد عرفنا سابقاً أن مجرد كون المجعول في دليل
الحجية الطريقية لا يفي بإثبات تلك الآثار للأمانة.

الثاني: أن الفرق بينهما ينشأ من أخذ الشك موضوعاً للأصل العملي
وعدم أخذه كذلك في موضوع الحجية المجعولة للأمانة.

وهذا الفرق - مضافاً إلى أنه لا يفي بالمقصود - غير معقول في نفسه؛ لأن
الحجية حكم ظاهري، فإن لم يكن الشك مأخوذاً في موضوعها عند جعلها
لزم إطلاقها لحالة العلم، وجعل الأمانة حجة على العالم غير معقول. ومن
هنا قيل بأن الشك مأخوذ في حجية الأمانة مورداً، لا موضوعاً، غير أننا لا

نتعقّل بحسب عالم الجعل ومقام الشبوتِ نحوين من الأخذ .

الثالث: أنّ الفرقَ بينهما ينشأ من ناحية أخذ الشكّ في لسان دليل الأصل وعدم أخذه في لسان دليل حجّية الأمانة، بعد الفراغ عن كونه مأخوذاً في موضوعهما ثبوتاً معاً .

وهذا الفرق لا يفي أيضاً بالمقصود . نعم، قد يُثمرُ في تقديم دليل الأمانة على دليل الأصل بالحكومة . هذا مضافاً إلى كونه اتفاقياً، فقد يتفق أخذُ عدم العلم في موضوع دليل الحجّية، كما لو بُني على ثبوت حجّية الخبر بقوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ فهل يقال بأنّ الخبر يكون أصلاً حينئذ ؟

الرابع: ما حقّقناه في الجزء السابق من أنّ الأصل العمليّ حكمٌ ظاهريّ لوحظت فيه أهميّة المحتمل عند التزاحم بين الملاكات الواقعية في مقام الحفظ التشريعيّ عند الاختلاط والاشتباه، بينما لوحظت في أدلّة الحجّية الأهميّة الناشئة من قوّة الاحتمال محضاً، وقد عرفنا سابقاً أنّ هذه النكته تفي بتفسير ما تميّز به الأمانة على الأصل من حجّية مثبتاتها .

الشرح

بعد بيان بعض الأمور المتعلقة بالبحث، نأتي إلى متن الكتاب، حيث قدم السيد الشهيد قوله تمهيداً تناول فيه أربعة أمور، هي:

١. خصائص الأصول العملية.

٢. الأصول العملية الشرعية والعقلية.

٣. الأصول التنزيلية والمحركة.

٤. مورد جريان الأصول.

خصائص الأصول العملية

بادئ ذي بدء ينبغي أن نذكر بأن المقصود بالأصول العملية في المقام هي الأصول العملية الشرعية لا الأصول العقلية، وهذا ما أشار إليه المصنف - في تقارير السيد الهاشمي - حيث قال: «المقدمة الثانية: في البحث عن حقيقة الأصل العملي الشرعي ثبوتاً، وفرقه عن الدليل الاجتهادي من زاوية الجاعل المشرع لهما»^(١).

وقد أشرنا في الأمر الأوّل في المقدمة إلى الفرق بين الأمارات وبين الأصل العملي بلحاظ تشخيص الوظيفة العملية في مقابل الأمارات بوصفها دليلاً على الواقع.

وينصبّ هذا البحث على تحليل مفهوم الأصل العملي ثبوتاً، وبعبارة أخرى: البحث عن السبب وراء جعل هذا أمانة وذلك أصلاً عملياً، وما هو الفرق الواقعي بين الأمارات والأصول، ولماذا جعل خبر الواحد أمانة بينما كان وجوب الاحتياط أصلاً عملياً؟

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٥، ص ١١.

ولكي يتّضح الفرق الجوهرى بين الأمارات والأصول، لابدّ أن نعرف حقيقة الحكم الظاهري.

مقدمة في بيان حقيقة الحكم الظاهري

تقدّم في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي وفي جواب شبهة ابن قبة، أن الأحكام الظاهرية مطلقاً، سواء كانت أمانة أم أصلاً عملياً، وضعت لأجل حفظ ما هو الأهم من الأحكام الواقعية حينما يقع التزام الحفظي فيما بينها، فالأحكام الظاهرية هي خطابات لأجل ضمان الأهم من الأحكام الواقعية ومبادئها. فالأحكام الظاهرية ليس لها مبادئ في مقابل الأحكام الواقعية.

ومن هنا يتّضح أن وظيفة الخطاب الظاهري هي التنجيز والتعذير بلحاظ الأحكام الواقعية المشكوكة، وأن الحكم الظاهري لم يكن له موضوع مستقل، لأنه ليس له مبادئ خاصّة به وراء مبادئ الأحكام الواقعية، فحينما يحكم الشارع بوجوب الاحتياط ظاهراً، نجد أن العقل يستقلّ بلزوم التحفّظ على الوجوب الواقعي المحتمل، واستحقاق العقاب على عدم التحفّظ عليه، ولم نجد أن العقل يحكم بلزوم التحفّظ على مخالفة نفس الحكم الظاهري وهو وجوب الاحتياط بما هو، وهذا معنى ما يقال من أن الأحكام الظاهرية طريقة لا حقيقة.

وبهذا يتّضح أن الأحكام الظاهرية مجرد وسائل وطرق لتحفّظ الواقع المشكوك وإدخاله في عهدة المكلف، ولا تكون هي بنفسها موضوعاً مستقلاً داخلاً في العهدة؛ لعدم استقلالها بمبادئ في نفسها، ومن هنا نجد أن من يخالف وجوب الاحتياط في مورد ويتورّط نتيجة لذلك في ترك الواجب الواقعي لا يكون مستحقاً لعقابين، عقاب لمخالفة الوجوب الواقعي وعقاب لمخالفة وجوب الاحتياط الظاهري، بل يكون مستحقاً لعقاب واحد، وإلا لكان حاله أشدّ ممن ترك الواجب الواقعي مع علمه بوجوبه.

ولأجل أن تتّضح حقيقة الحكم الظاهري، ينبغي بيان أنحاء التزام بين الملاكات الواقعية.

وقد تقدّم في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة بيان أنحاء التزام وبيان الفرق بين التزام الحفظي وبين التزام والملاكي والتزام الامتثالي، وفيما يلي صورة إجمالية عن الفرق بينهما.

أقسام التزام

يتصوّر التزام في الأحكام المولوية على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: التزام الملاكي

وهو التزام الحاصل بين مبادئ وملاكات الأحكام المولوية من جهة المفسدة والمصلحة والإرادة والكرهية والحبّ والبغض ونحو ذلك، بمعنى أن يكون التنافي فيه في مرحلة الجعل، فلا يمكن جعل كلا الحكمين معاً، كما في مسألة اجتماع الأمر والنهي على القول بالامتناع.

وفي هذا القسم من التزام يكون الترجيح أو التخيير بيد المولى حيث لا طريق للمكلّف إلى ملاكات الأحكام الشرعية ومبادئها، فضلاً عن تشخيص الأهمّ من الملاكات.

ونسب هذا القسم من التزام إلى الأخوند الخراساني لاكتشافه له. ومن شرائط هذا التزام:

الشرط الأوّل: وحدة الموضوع؛ فمثلاً: الخمر فيه منفعة من جهة، ومفاسد أو إثم من جهة أخرى، لكن حيث إنّ إثمها أكبر من نفعها، أي: أن المفسدة المترتبة على شرب الخمر أكبر وأقوى وأشدّ من المنفعة، فالمشرّع يقدّم جانب المفسدة فيحرم الخمر، وبالعكس إذا كانت منفعة شيء أشدّ وأقوى من مفسدته، فيقدّم جانب المنفعة، وهكذا بالنسبة لجميع الأشياء، حيث يحصل كسر وانكسار بين المنافع والمفاسد، فيقدّم أحدهما إذا كان أشدّ وأقوى.

قال المحقق الإصفهاني قَالَ في نهاية الدراية: «إن التزاحم في الملاك في مقام جعل الأحكام ليس مقتضاه زوال الملاك بذاته عن أحد الطرفين، بل عدم تأثيره في الجعل لمزاحمته بالأقوى، وحيث إن جعل الحكم لاستيفاء المصلحة، فالأقوى أولى بالاستيفاء»^(١).

ففي هذا القسم من التزاحم نجد أن الموضوع واحد لا متعدّد، كالخمر في المثال، وهذا هو الشرط الأول في التزاحم الملاكي.

الشرط الثاني: أن يكون التزاحم بين حكمين اقتضائيين بمعنى أن يكون كلا الحكمين إمّا الزاميين كالوجوب والحرمة أو أحدهما إلزامي والآخر ترخيصي بنحو الإباحة الاقتضائية - لا الإباحة اللاقتضائية - كما لو كان التزاحم بين حرمة الشيء وبين إباحته.

إذن هذا القسم من التزاحم يقع عند المولى المشرّع، وليس عند العبد، كما هو واضح؛ لأنه مرتبط بملاكات الأحكام - كما سيأتي -.

القسم الثاني: التزاحم الامتثالي

وهو التزاحم الذي يقع في عالم الامتثال، نتيجة عجز المكلف عن امتثال التكليفين معاً؛ من قبيل التزاحم بين إنقاذ غريقين أو التزاحم بين الصلاة في المسجد وإزالة النجاسة من المسجد.

بعبارة أخرى: «التخير في باب التزاحم لم ينشأ من ناحية الدليل الدالّ على وجوب كلّ من المتزاحمين، بل نشأ من ناحية المدلول والمنكشف، لما عرفت: من أن المجعول في باب التكليف إنّما يقتضي التخير في امتثال أحد التكليفين عند تعذر الجمع»^(٢).

ويشترط في هذا القسم من التزاحم أن يكون الموضوع متعدّداً.

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج ٣، ص ٤٠٠.

(٢) فوائد الأصول: ج ٤، ص ٣٠.

ومن الواضح أن هذا التزام لا يعقل إلا في تكليفين إلزاميين أي: بين وجوب أو حرمة أو بين وجوبين أو بين حرمتين، إذ لو كان أحد الأطراف مباحاً - سواء إباحة اقتضائية أم لا اقتضائية - فلا يقع التزام، لعدم مزاحمة المباح للتكليف الإلزامي.

ولا يخفى أن التزام الامتثالي يقع عند العبد لا عند المولى، لأنه يقع في عالم امتثال التكليف من قبل العبد، فالعبد لا يستطيع امتثال التكليفين معاً، فلا يستطيع أن يصليّ ويزيل النجاسة في آن واحد، ولذا سمّي التزاماً امتثالياً؛ لوقوعه في عالم الامتثال؛ قال الشيخ إسحاق الفياض: «ثم إن التزام في باب الأحكام الشرعية يختلف عن التزام الملاك في نقطتين:

الأولى: ما عرفت من أن في التزام الحكمي لا تنافي بين الحكمين المتزامين في مرحلة الجعل لأنّ كلاهما مجعول على الموضوع المقدر وجوده في الخارج، والتنافي بينهما إنّما هو في مرحلة الامتثال وهو ناشئ من عدم قدرة المكلف على امتثال كلا الحكمين معاً؛ لأنّ له قدرة واحدة فإن صرفها في امتثال أحدهما عجز عن امتثال الآخر وبالعكس، وأمّا التزام الملاك فيكون التنافي فيه إنّما هو في مرحلة الجعل فلا يمكن جعل كلا الحكمين معاً، كما في مسألة اجتماع الأمر والنهي على القول بالامتناع.

الثانية: أن الترجيح أو التخيير في موارد التزام الحكمي يكون بيد المكلف فإنّه ينظر إلى الحكمين المتزامين فإن كانا متساويين فوظيفته التخيير، وإن كان أحدهما أهمّ من الآخر فوظيفته الترجيح.

وأما في موارد التزام الملاك فالترجيح أو التخيير إنّما هو بيد المولى، حيث إنه لا طريق للمكلف إلى ملاكات الأحكام الشرعية ومبادئها، فضلاً عن أن هذا الملاك أهمّ من ذلك»^(١). ويبحث هذا القسم من التزام في باب الترتّب.

(١) المباحث الأصولية: ج ٤، ص ٤٢٩.

القسم الثالث: التزامم الحفظي

وهو التزامم الذي يقع بين ملاكات الأحكام الواقعية، من قبيل مواجهة المكلف لنوعين من اللحم، أحدهما حرام والآخر مباح، واختلط عليه، فلم يعرف المباح من الحرام، فما هو موقفه العملي؟ وماذا يقول الشارع في هذه الحالة؟ ففي هذه الحالة تارة يأمر الشارع المكلف بالاجتناب عن كلا النوعين من اللحم، أي: يجب الاحتياط.

وتارة يجوز الشارع الأكل من كليهما، أي: براءة أو إباحة. فالتزامم في هذه الحالة وقع بين الأغراض التحريمية والأغراض الترخيصية.

ومن الواضح أن هذا التزامم يقع بلحاظ عمل الشارع، فإن غلب الشارع - وفقاً لقوانين خاصة سيأتي بيانها - جانب الغرض اللزومي على الغرض الترخيصي حكم بالاحتياط، وإن غلب الغرض الترخيصي حكم بالإباحة.

ولا يخفى أن ملاك البراءة أو الاحتياط - اللذين هما حكمان ظاهريان - هو نفس ملاك الأحكام الواقعية، فملاك الاحتياط هو عين ملاك الحرمة الواقعية، وملاك الإباحة هو عين ملاك الإباحة الواقعية، وعلى هذا فلا يوجد تضاد بين الحكم الظاهري والواقعي؛ لأن الحكم الظاهري نشأ من نفس متعلق الحكم الواقعي، ولم ينشأ من متعلق آخر غير متعلق الحكم الواقعي، فلا يلزم التصويب في الأحكام الواقعية. ومن هنا سميت الأحكام الظاهرية (الاحتياط أو البراءة) أحكاماً طريقية، لتنجز الأحكام الواقعية.

ويفترق هذا القسم من التزامم عن التزامم الملاكي، بأن التزامم الحفظي يقع في موضوعين أو أكثر، ويفترق أيضاً عن التزامم الامتثالي بأنه (التزامم الحفظي) من قبل المولى لا من فعل العبد.

بعبارة أخرى: إن التزامم الحفظي أخذ فيه خصوصية من التزامم الملاكي وهو كونه من فعل المولى، وأخذ خصوصية من التزامم الامتثالي وهي تعدد

موضوعه. والتزاحم الحفظي لا يختص بالأصول العملية، وإنما هو شامل للأمارات أيضاً.

إذا اتضحَت هذه المقدمة حول حقيقة الحكم الظاهري نأتي إلى بيان الضابطة المعتمدة للتمييز بين الأمارات والأصول، فنقول:

الضابطة المعتمدة للتمييز بين الأمارات والأصول

إن أعمال المولى لحفظ الأغراض الواقعية يتم بثلاثة طرق أحدها بلحاظ المحتمل، والآخر بلحاظ الاحتمال، والثالث بلحاظهما معاً، وهذه الطرق هي:

الطريق الأول: بلحاظ المحتمل

كما لو فرضنا أن هناك عدداً من الشبهات الحكمية تدور بين محرمات ومباحات، ففي هذه الحالة يحصل تزاحم حفظي عند المولى، بين ملاكات الحرمة وملاكات الإباحة، فإن رأى المولى أن ملاكات الحرمة أشدّ، حكم بوجوب الاحتياط، حتى لو فاتت ملاكات المباحات؛ لأنّ المفسدة في الوقوع في المحرمات أشدّ من مفسدة ترك المباحات.

فنظر المولى في هذه الحالة ينصبّ على نوع المحتمل وأهميته، فإن وجد أن أهميّة الحرمة أشدّ حكم بالاحتياط كما في الاحتياط في الدماء، وإن رأى أن الأهميّة في جانب المباحات حكم بالإباحة، كما هو الحال في قوله ﷺ «رُفِعَ عَنْ أُمِّي مَا لَا يَعْلَمُونَ» ونحوها من الخطابات الأخرى التي ترجع في حقيقتها إلى أعمال قوانين التزاحم من قبل المولى لأجل حفظ الأهمّ من الأغراض الواقعية.

الطريق الثاني: بلحاظ الاحتمال

في هذا الطريق يكون النظر إلى الكاشف عن الحكم الواقعي ومقدار درجة كشفه، فيجعل الحكم على ضوء درجة كشف الكاشف عن الحكم الواقعي، فلو كانت درجة الكشف عن الواقع سبعين بالمائة -مثلاً- فيجعل الحكم على

أساسه وهو ما يسمّى بالأمانة، كما لو كانت لدينا مئة شبهة، وقام خبر الثقة على حرمة بعضها، ووجوب بعضها، وإباحة البعض الآخر، فحيث إنّ خبر الثقة يحتمل مطابقته للواقع ويحتمل عدم المطابقة، لكن احتمال مطابقته للواقع أقوى من احتمال المخالفة؛ لأنّ درجة كشفه أكثر من سبعين بالمائة؛ لأنه ظن، فعلى هذا يحكم المولى بالعمل وفق خبر الثقة.

وبهذا يتّضح أن التقديم في هذا الطريق على أساس أهميّة الاحتمال أي درجة الكشف عن الواقع، لا على الأساس أهميّة المحتمل من كونه حرمة أو وجوباً أو إباحة.

الطريق الثالث: بلحاظ المحتمل والاحتمال

أي: أن المولى يأخذ في نظره كلا الأمرين المحتمل والاحتمال. وبهذا يتّضح أن الفرق بين الأمارات والأصول في ضوء مسلك السيد الشهيد هو أنّه: كلّما جعل الشارع شيئاً حجّة بملاك الأهميّة الناشئة من قوّة الاحتمال كان أمانة، سواء كان جعله حجّة بلسان أنّه علم أو بلسان الأمر بالجري على وفقه، وكلّما جعل الشارع شيئاً حجّة بملاك أهميّة المحتمل أو المحتمل والاحتمال معاً كان أصلاً عملياً.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نصح كيف تكون مثبتات الأمانة ومدلولاتها الالتزامية حجّة على القاعدة، لأنّ ملاك الحجّة في الأمانة هي حيثية الكشف التكويني التي تُعيّن الأهميّة على وفقها، وحيث إنّ نسبة الكشف التكويني في المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي نسبة واحدة، يلزم عدم التفكيك بين المدلول المطابقي والالتزامي في الحجّة؛ لأنّ حيثية الكشف التكويني - التي هي تمام الملاك في جعل الحجّة - واحدة، وبهذا يتّضح أنّنا كلّما استظهرنا الأمانة من دليل الحجّة، كفى ذلك في إثبات حجّة لوازمها العقلية، من دون حاجة إلى قرينة خاصّة.

الفرق بين الأمارات والأصول في كلمات الأصوليين

بعد أن تبين مسلك الشهيد الصدر قده في التمييز بين الأمارات والأصول، سوف نلقي الضوء على الوجوه الأخرى في التمييز بينهما، ولا يخفى أن الوجوه التي قدمت للتمييز بين الأمارات والأصول، لا تعدو كونها فروقاً لسانية وإثباتية، وليست فروقاً ثبوتية بحسب اللب والجوهر، مما سبب في اختلال النتائج المترتبة على هذه الفروق، كما سيتبين من خلال هذا البحث إن شاء الله تعالى.

تعرض المصنف إلى عرض ثلاثة وجوه من أوجه الفرق بين الأمارات والأصول، بالإضافة إلى نظريته قده في ذلك، وهذه الوجوه هي:

الوجه الأول: الفرق: في سنخ المجعول الإنشائي

وهذا هو الوجه الذي استقرّ عليه بناء الفقهاء من عصر الشيخ الأعظم قده إلى أيام المحقق النائيني، الذي نقّحها وبلّورها بصورة واضحة، وحاصله: أن الفرق بين الأمارات والأصول يكمن في سنخ المجعول الإنشائي، فإن كان المجعول هو الكاشفية الطريقية فهو أمانة، وإن كان المجعول هو الجري العملي وبيان الوظيفة العملية كان أصلاً عملياً، فالمولى إذا قال هذا الطريق كاشف تام، فهو أمانة، كخبر الثقة الذي جعله الشارع علماً بتميم كاشفاته الناقصة، وإذا قال: إجر على هذا الدليل عملاً من دون مدخلية الكشف في جعله، فهو أصل عملي كأصالة البراءة أو أصالة الاحتياط، التي يكون المجعول فيهما المعذرية والمنجزية للواقع المشكوك، فعلى أساس هذا الفرق قالوا بأن لوازم الأمارات حجة دون لوازم الأصول العلمية؛ لأنّ المجعول في الأمارات هو الكاشفية والعلمية، وحيث إنّ العلم بشيء يستلزم العلم بلوازمه، فيثبت أن لوازم الأمانة حجة، خلافاً للأصول العملية التي لا تكون لوازمها حجة.

بيانه: إن الميرزا النائيني يقول: إنّ للقطع الوجداني عدّة خصائص وهي:

الخصوصية الأولى: الحالة النفسانية النورانية التي تحصل لدى النفس وهي الاستقرار والثبات قبال التذبذب.

الخصوصية الثانية: الكاشفية عن الواقع.

الخصوصية الثالثة: الجري العملي.

الخصوصية الرابعة: المنجزية والمعدّرية.

فيرى الميرزا: أن الشارع تَمَّ الكشف الناقص في الأمارات، تَمِيماً تعبدياً، أو على نحو المجاز السكّاني، أي جعل خبر الثقة علماً مجازاً لا حقيقة ووجداناً، فقال اعتبره علماً وعامله معاملة العلم، وهذه الكاشفية هي الخصوصية الثانية للقطع. وإلى هذا المعنى أشار بقوله: «الأمانة إنّما تكون كاشفة عن الواقع مع قطع النظر عن التعبد بها، بخلاف الأصول العملية، غايته أن كشفها ليس تاماً كالعلم، بل هو كشف ناقص يجمعه احتمال الخلاف، فكلّ أمانة ظنيّة تشارك العلم من حيث الإحراز والكشف عما تحكي عنه، والفرق بينهما إنّما يكون بالنقص والكمال، فإنّ كاشفية العلم وإحرازه تامّ لا يجتمع معه احتمال الخلاف، وأمّا كاشفية الأمانة وإحرازها فهو ناقص يجتمع معه احتمال الخلاف، فالأمارات الظنيّة تقتضي الكشف والإحراز بذاتها مع قطع النظر عن التعبد بها، وإنّما التعبد يوجب تميم كشفها وتكميل إحرازها بإلغاء احتمال الخلاف. وأمّا أصل الكشف والإحراز الناقص: فليس ذلك بالتعبد، ولا يمكن إعطاء صفة الكاشفية والإحراز لما لا يكون فيه جهة كشف وإحراز، فالكشف الناقص في الأمانة كالكشف التامّ في العلم لا يمكن أن تناله يد الجعل، وإنّما الذي يمكن أن تناله يد الجعل هو تميم الكشف بإلغاء احتمال الخلاف وعدم الاعتناء به»^(١).

أمّا في الأصول فقد أوجب العمل في الخصوصية الثالثة من القطع وهي الجري العملي فقط.

(١) فوائد الأصول: ج ٤، ص ٤٨١.

فلو فرضنا أن المولى جعل المكلف عالماً ببقاء حياة زيد تعبدًا، فيلزم من ذلك أن يكون المكلف عالماً بإنبات لحيته أيضاً، لأن العلم بأحد المتلازمين يؤدي إلى العلم بالمتلازم الآخر.

وأما في باب الأصل العملي، فحيث إنَّ المجعول هو الجري العملي، فلا يلزم من ثبوت حياة زيد بالأصل العملي، الجري العملي على إنبات لحيته.

وبهذا يتضح أن الميرزا ربط الفرق بين الأمارات والأصول بسنخ المجعول الإنشائي، ففي باب الأمارات جعلها المولى علماً وطريقاً، وفي باب الأصول لا يجعل العلمية ولا يتعبد بالطريقة، بل جعل الجري العملي على طبق الأصل العملي، إمّا بأن يحكم بوجوب الجري العملي، أو ينزل الأصل في مورده منزلة العلم بلحاظ مرتبة الجري العملي، على اختلاف بين الأصل التنزيلي وغيره. إذن، فالفرق بين الأصل والأمارة بحسب عالم الجعل لا بحسب لبّ الواقع.

قال الميرزا النائيني قده: «المجعول في باب الأمارات إنّما هو الجهة الثانية من هذه الجهات، وفي باب الأصول العملية المحرزة إنّما هو الجهة الثالثة. وأمّا الجهة الأولى: فهي من اللوازم التكوينية للعلم الوجداني غير قابلة لأنّ تنالها يد الجعل التشريعي، وقد تقدّم تفصيل ذلك كلّ في الجزء الثالث من الكتاب عند البحث عن قيام الطرق والأصول مقام القطع الطريقي، وإجماله: هو أن العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في نفس العالم، وبتوسط تلك الصورة ينكشف ذو الصورة ويكون محرراً لدى العالم، فالعالم إنّما يرى ذا الصورة بتوسط الصورة المرتسمة في النفس، ومن هنا يكون المعلوم أولاً وبالذات نفس الصورة، ولأجل كونها مطابقة لذي الصورة يكون ذو الصورة معلوماً ثانياً وبالتبع، وهذا من غير فرق بين أن يكون العلم من مقولة الكيف أو الفعل أو الانفعال أو غير ذلك، فإنّه على جميع التقادير لا يتعلّق العلم بالذوات الخارجية إلا بتوسط ما يكون بمنزلة المرآة والقنطرة لها، فكاشفية العلم عن المتعلّق إنّما تكون بعد قيام

الصورة في النفس فيتعقبها الكاشفية والإحراز، ثم يتعقب الكاشفية والإحراز الحركة والجري العملي نحو المتعلق، فالعطشان العالم بوجود الماء في المكان الكذائي يطلبه ويتحرك نحوه، والخائف العالم بوجود الأسد في الطريق يفر منه ويترك سلوكه، فالجري العملي وحركة العضلات إنما يكون بعد إحراز المتعلق. فهذه الجهات الثلاث مترتبة في الوجود، بمعنى أن الجهة الأولى متقدمة^(١).

بعد ذلك ذكر الميرزا أن المجعول في باب الطرق والأمارات هو الطريقة والكاشفية والوسطية في الإثبات، بمعنى أن الشارع جعل الأمانة محرزة للمؤدى وطريقاً إليه ومثبتة له، أمّا المجعول في باب الأصول العملية مطلقاً فهو مجرد تطبيق العمل على مؤدى الأصل، إذ ليس في الأصول العملية ما يقتضي الكشف والإحراز^(٢).

مناقشة الوجه الأول

بناء على ما تقدّم في الأمر الثاني في بيان الفرق بين الأمارات والأصول - وهو أن الفرق بينهما فرق جوهري حقيقي وليس بلحاظ عالم الجعل والاعتبار - يتضح أن هذا الوجه من التفرقة يعد تفرقة صورية؛ إذ إن الاعتبار لا يغير من الواقع شيئاً، فإنّ الأمانية لخبر الثقة ثابتة سواء كان جعله بلسان كونه علماً وطريقاً أو كان لسان جعله التعبد بإيجاب الجري العملي على وفقه. ومن الواضح أن الغرض من التفرقة بين الأمانة والأصل ليس مجرد التمييز بين المصطلحين، فإن هذين المصطلحين لم يردا في لسان دليل شرعي من آية أو رواية، ليرتب على ذلك أثر فقهي، وإنّما الغرض من التفرقة بينهما هو لأجل بيان وتبرير ما هو المركوز والمتسالم عليه من أن لوازم الأمارات ومثبتاتها حجة دون لوازم الأصل.

(١) فوائد الأصول: ج ٤، ص ٤٨٦.

(٢) المصدر السابق.

ولذا نجد أن الميرزا حينما فرّق بينهما بلحاظ عالم الجعل والإنشاء، أراد أن يستخرج هذه الخاصية وهي كون لوازم الأمارات حجة دون لوازم الأصل، واليك عبارته فَدَيَّرَ، حيث يقول: «إن المجعول الشرعي في باب الطرق إنّما هو الثبوت الواقعي المحكي بالطريق، ولذا كان مثبتاتها حجة، وأمّا المجعول في باب الأصول على اختلاف أنحائها إنّما هو الجري العملي والبناء على مؤديّاتها من حيث العمل ... ولذا كان مثبتاتها غير حجة»^(١).

واستشكل سيّدنا الأستاذ السيد الخوئي فَدَيَّرَ على الميرزا بأن مجرد كون المجعول في باب الأمارات هو الطريقة والعلمية لا يستلزم حجية لوازمها، لأنّ العلم بالشيء إنّما يستلزم العلم بلوازمه إذا كان وجدانياً لا تعبدياً، لأنّ العلم التعبدّي بالأمارة تكون حدود جعله بيد الشارع، وقد يجعله الشارع حجة في المدلول المطابقي فقط، ولا توجد قرينة أو دليل خاص يدلّ على أن الشارع نزل الأمارة منزلة العلم في المدلول المطابقي والالتزامي.

وعلى هذا لا تكون لوازم الأمارة حجة، لأنّ العلم الذي تكون لوازمه حجة هو العلم الوجداني فقط، فلو كان العلم بحياة زيد - مثلاً - علماً تعبدياً فلا يلزم منه العلم بإنبات اللحية، بل يحتاج إلى إطلاق دليل، أو قرينة وهي مفقودة، فيلزم أن يقتصر في التعبد على مورده، وهو كون العلم التعبدّي حجة في المدلول المطابقي دون الالتزامي.

وهذا ما أشار إليه السيد الخوئي بقوله: «ما ذكره - من أن العلم الوجداني بشيء يقتضي ترتّب جميع الآثار حتى ما كان منها بتوسط اللوازم العقلية أو العادية، فكذا العلم التعبدّي - غير تامّ، لأنّ العلم الوجداني إنّما يقتضي ذلك، لأنّه من العلم بالملزوم يتولد العلم باللازم بعد الالتفات إلى الملازمة، فترتّب آثار اللازم ليس من جهة العلم بالملزوم، بل من جهة العلم بنفس اللازم المتولّد

(١) كتاب الصلاة: ج ١، ص ٣٣٢.

من العلم بالملزوم. ولذا يقولون: إن العلم بالنتيجة يتولد من العلم بالصغرى والعلم بالكبرى، فإن العلم بالصغرى هو العلم بالملزوم، والعلم بالكبرى هو العلم بالملازمة، فيتولد من هذين العلمين العلم الوجداني باللازم وهو العلم بالنتيجة، بخلاف العلم التعبدي المجعول، فإنه لا يتولد منه العلم الوجداني باللازم - وهو واضح - ولا العلم التعبدي به، لأن العلم التعبدي تابع لدليل التعبدي، وهو مختص بالملزوم دون لازمه^(١).

ولسنا الآن بصدد بيان أن ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله تام أو غير تام، لأن تحقيق البحث سيأتي في بحث الأصل المثبت من بحوث الاستصحاب، لكن الذي نتوخى الوصول إليه هو أن هذا الوجه من التمييز بين الأمانة والأصل، غير تام، وقد تقدم أن التمييز الصحيح بينهما يفسر في ضوء العلاج في التزام الحفظي، وهو أن الترجيح إن كان على أساس قوة الاحتمال والكاشفية، فتكون لوازمه حجة على القاعدة، لأن درجة وقوة الكاشفية في المدلول المطابقي والالتزامي واحدة، ولا يعقل أن تكون كاشفيته بلحاظ المدلول المطابقي ولا تكون بلحاظ المدلول الالتزامي، لأنه خلف الملازمة، وهذا بخلاف الأصل الذي لا يكون فيه المدلول الالتزامي حجة؛ لأن حجته لم تكن بلحاظ الكاشفية، بل بلحاظ خصوصية أخرى، بعد الفراغ عن أن الأحكام الظاهرية طريقية صرفة، كما تقدم، وليست ناشئة من مصالح في نفسها أو من مصالح زائدة على الملاكات الواقعية في متعلقاتها، بناء على السببية، كما تقدم مفصلاً في القسم الأول.

الوجه الثاني: الأمانة لم يؤخذ في موضوعها الشك في مقام الجعل

هذا الوجه يعالج الفرق بين الأمارات والأصول في مقام الثبوت ولا سيما في العنصر الثالث وهو عالم الاعتبار قبل الوصول إلى عالم الدلالة والألفاظ.

(١) مصباح الأصول: ج ٣، ص ١٥٥.

وحاصله: أن الأمانة هي الحكم الظاهري الذي لم يؤخذ في موضوعها الشك في مقام جعله، بخلاف الأصل الذي هو الحكم الشرعي الذي أخذ في موضوعه قيد الشك في مقام جعله. فحديث (رُفِعَ ما لا يعلمون) و(لا تنقض اليقين بالشك) قد أخذ الشك في موضوع الحكم، وعلى هذا يكون أصلاً عملياً، بخلاف الأمانة التي لم يؤخذ الشك في موضوعها.

وبهذا يتضح الفرق بين هذا الوجه وسابقه، ففي الوجه الأول كان التفريق بينهما بلحاظ سنخ المفعول الإنشائي، فإن كان المفعول هو الكاشفة الطريقية فهو أمانة، وإن كان المفعول هو الجري العملي وبيان الوظيفة العملية كان أصلاً عملياً، فالفرق بلحاظ المفعول، أمّا في الوجه الثاني فالفرق بينهما بلحاظ عالم الثبوت قبل الوصول إلى عالم الدلالة.

وإلى هذا الوجه أشار الميرزا النائيني رحمته بقوله: «... وتحقيق الكلام في ذلك يستدعي بيان ما تمتاز به الأمارات عن الأصول موضوعاً وحكماً.

أمّا امتيازها من حيث الموضوع فبأمر: الأول: عدم أخذ الشك في موضوع الأمانة وأخذه في موضوع الأصل، فإنّ التعبد بالأصول العملية إنّما يكون في مقام الحيرة والشك في الحكم الواقعي، فقد أخذ الشك في موضوع أدلة الأصول مطلقاً، محرزة كانت أو غير محرزة، بخلاف الأمارات، فإن أدلة اعتبارها مطلقة لم يؤخذ الشك قيداً فيها، كقوله عليه السلام: العمري ثقة فما أدّى إليك عني فعتي يؤدي»^(١).

مناقشة الوجه الثاني

يمكن توجيه عدة مناقشات على هذا الوجه منها:

المناقشة الأولى: إن أخذ الشك في موضوع حجّة الأصل دون الأمانة لا يبيّن لنا لماذا تكون اللوازم العلمية للأمانة حجّة دون لوازم الأصل، إذ لا

(١) فوائد الأصول: ج ٤، ص ٤٨١.

يوجد عندنا قاعدة عقلية أو شرعية تقول: إنَّ كلَّ حكم ظاهري لم يؤخذ الشكُّ في موضوعه تكون لوازمه حجة.

المناقشة الثانية: إن هذا الوجه غير معقول في نفسه؛ لأنه يلزم منه أن تكون الأمانة حجة حتى مع وجود العلم بالخلاف، وذلك لأنَّ عدم أخذ الشكِّ في موضوع الأمانة يلزم أن تكون مطلقة وشامله لحالة العلم بالحكم الواقعي، فلو علمت مثلاً أن هذا الثوب نجس، لكن قام خبر الثقة على أنَّه طاهر، فبناء على هذا الوجه يكون خبر الثقة حجة ويجب الأخذ به، مع أنَّنا نعلم أنَّه خلاف الواقع، وهذا غير معقول في نفسه؛ لأنَّ الأمانة مترتبة ومتفرعة في حالة عدم العلم بالواقع، وهذا الوجه يقول إنَّ الأمانة حجة حتى مع العلم بالخلاف، وهو غير معقول كما تقدّم في بحث القطع.

ولأجل التخلص من هذا الإشكال اضطرَّ البعض إلى القول بأن الأمانة وإن لم يؤخذ الشكُّ في موضوعها، لكنها مورد وظرف للشكِّ وليس الشكُّ قيداً لها، وهذا ما ذكره الميرزا النائيني قدس سره حيث قال: «نعم: الشكُّ في باب الأمارات إنما يكون مورداً للتعبّد بها، لأنه لا يعقل التعبّد بالأمانة وجعلها طريقاً محرزة للواقع مع انكشاف الواقع والعلم به، فلا بدّ وأن يكون التعبّد بالأمانة في مورد الجهل بالواقع وعدم انكشافه لدى من قامت عنده الأمانة، ولكن كون الشكِّ مورداً غير أخذ الشكِّ موضوعاً، كما لا يخفى»^(١).

وقد أجاب السيد الشهيد عن هذا الإشكال بأن قولكم إن الأمانة مورد للشكِّ، هو مجرد تفسير للعبارة؛ إذ إنَّنا لا نتعقل الفرق بين الموردية والموضوعية، لأنَّنا بين حالتين لا ثالث لهما وهي أن الجعل إمّا أخذ فيه فرض وجود الشكِّ - فهو معنى أخذه قيداً في موضوع الحكم، سواء سمّي قيداً لموضوعها، أو ظرفاً ومورداً - وإمّا لم يؤخذ الشكُّ في الجعل.

(١) فوائد الأصول: ج ٤، ص ٤٨١.

وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد بقوله: «إن هذا مجرد تغيير في العبارة، إذ المقصود أن الجعل إذا كان قد فرض فيه وجود الشك وفرغ عنه فهو معنى أخذه قيداً في موضوع الحكم، وإلا كان الحكم مطلقاً وشاملاً لحالات العلم وهو غير معقول»^(١).

وعبر السيد محمود الهاشمي في حاشيته على الحلقة الثالثة: «إن ما جاء في كلمات بعضهم من أن الأمانة قد أخذ في موردها الشك بخلاف الأصول حيث أخذ في موضوعها، إن أريد به الفرق بينهما بحسب عالم الإثبات ولسان الدليل، فهو يرجع إلى الفرق الثالث [الذي سيأتي بعد] وإن أريد به الفرق بينهما بحسب عالم الثبوت، فجوابه ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من عدم معقولية هذه التفرقة في عالم الثبوت؛ لأن الجعل إذا لم يؤخذ في موضوعه القيد ثبوتاً كان مطلقاً لا محالة لاستحالة الإهمال»^(٢) أي: استحالة الإهمال في عالم الثبوت والواقع، كما تقدّم في بحث الإطلاق والتقيد في القسم الأول.

إذاً هذا الوجه غير تام ولا يفي بالفرق بين الأمارات والأصول، إذ من غير المعقول أن يكون خبر الثقة أصلاً عملياً بمجرد أخذ الشك في موضوعه (أي: موضوع خبر الثقة).

ولا يخفى أن هذا الفرق مرتبط بالعنصر الثالث من مقام الثبوت، وهو عالم الجعل والاعتبار قبل الوصول إلى عالم الدلالة والإثبات.

الوجه الثالث: التمييز بين الأمانة والأصل في مقام الإثبات والأدلة

حاصله: إذا ورد الشك في لسان الدليل - في مقام الإثبات - فهو أصل عملي، وإذا لم يرد الشك في لسان الدليل فهو أمانة، كما في قوله: «لا تنقض

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٥، ص ١٥.

(٢) حاشية السيد محمود الهاشمي على الحلقة الثالثة: حاشية رقم (٢).

اليقين بالشك» فحيث أخذ الشك في موضوعه فهو أصل عملي، أمّا إذا لم يؤخذ الشك في موضوعه من قبيل قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ فهو أمانة، بمعنى أن الشك يؤخذ بنحو القرينة المتصلة في دليل الأصل ويؤخذ بنحو القرينة المنفصلة بحكم العقل في دليل الأمانة، فالعقل يحكم بأن إطلاق دليل الأمانة ليس شاملاً لفرض العلم بخطئها وكذبها.

وإلى هذا الوجه أشار السيد الخوئي رحمته الله في مصباح الأصول بقوله: «لا فرق بين الأصول والأمارات من هذه الجهة فإن الأمارات أيضاً قد أخذ في موضوعها الشك، غاية الأمر أن الأصول قد أخذ الشك في موضوعها في لسان الدليل اللفظي، وفي الأمارات قد ثبت ذلك بالدليل اللبي»^(١).

وهذا الوجه يشبه الوجه الثاني، ولكن يخالفه في أنّه ناظر إلى أخذ الشك وعدم أخذه في مقام البيان وفي لسان الدليل، بينما في الوجه الثاني كان أخذ الشك وعدم أخذه في عالم الجعل، أي: العنصر الثالث وهو عنصر الاعتبار.

مناقشة الوجه الثالث

المناقشة الأولى: وهي عين المناقشة التي أوردت على الوجهين السابقين، وهو أن هذا الوجه لا يفسّر لنا لماذا تكون اللوازم العقلية للأمارات حجة دون اللوازم العقلية للأصول العملية، إذ لا توجد قاعدة عقلية أو شرعية تقول إن الشك إذا أخذ في لسان دليله فلوازمه ليست بحجة، وإذا لم يؤخذ الشك في لسان الدليل فلوازمه حجة!

المناقشة الثانية: إن عدم أخذ الشك في لسان دليل الأمانة أمر اتفاقي لا دائم، فقد يتفق أن الشارع يأخذ الشك في لسان الدليل، كما لو أخذ الشك في موضوع الأمانة كما في قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ الذي

(١) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٣٩.

يعد من أقوى أدلة حجّية خبر الواحد، حيث أخذ في موضوعه الشكّ وعدم العلم، ففي ضوء هذا الوجه يلزم أن ينقلب الاستدلال بآية السؤال إلى كونه أصلاً عملياً، وهو واضح البطلان؛ لأنّ خبر الثقة أمانة سواء أخذ في لسانه الشكّ أم لا.

إلى هذا المعنى أشار السيد الشهيد، كما في تقارير السيد الحائري، حيث قال: «إن مثل هذا مربوط بلسانين لدليل الحجّية وليس مربوطاً بالأمانة والأصل، ولو فرض تمامية ذلك في دليل الأمانة والأصل فإنّها هو على سبيل الصدفة والاتفاق، لا أن أمانة الأمانة تكون بعدم أخذ الشكّ في موضوعها، وأصلية الأصل تكون بأخذ الشكّ في موضوعه، فلو فرض أن شخصاً لم يثبت حجّية خبر الواحد إلا بقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ لم ينقلب على هذا الأساس من الأمانة إلى الأصل»^(١).

نعم إن القول بالتفرقة بهذا الوجه - وهو أن الأمانة لم يؤخذ الشكّ في لسان دليلها والأصول أخذ الشكّ في لسان دليلها - ينفع في معالجة مشكلة تقديم الأمانات على بعض الأصول العملية كالاستصحاب عند تعارض الأمانات والأصول - بناء على أن الاستصحاب أمانة كما هو مبنى السيد الخوئي رحمته الله - فقالوا إن المصحح لتقديم خبر الثقة على الاستصحاب - على الرغم من كونها معاً أمانة - هو أن الاستصحاب أخذ الشكّ وعدم العلم في لسان دليله، أمّا خبر الثقة فلم يؤخذ الشكّ وعدم العلم في لسان دليله، فيكون خبر الثقة حجة مطلقاً، إلا في صورة حصول العلم الوجداني بخطأ الأمانة، وعلى هذا يكون دليل خبر الثقة رافعاً للشكّ الذي هو موضوع الاستصحاب بالعلم التعبّدي دون العكس، وهذا هو معنى الحكومة.

وبعبارة السيد الخوئي رحمته الله: «أمّا الحكومة فهي عبارة عن انتفاء الموضوع

(١) مباحث الأصول (تقرير: السيد الحائري): الجزء الثالث من القسم الثاني، ص ٤٢.

لثبوت المتعبد به بالتعبد الشرعي، وذلك كالأمارات بالنسبة إلى الأصول الشرعية التي منها الاستصحاب، فإنه بعد ثبوت ارتفاع المتيقن السابق بالتعبد الشرعي لا يبقى موضوع للاستصحاب، إذ موضوعه الشك، وقد ارتفع تعبدًا، وإن كان باقياً وجداناً لعدم كون الأمانة مفيدة للعلم على الفرض. وكذا سائر الأصول الشرعية، فإنه بعد كون الأمانة علماً تعبدياً؛ لما في تعبير الأئمة عليهم السلام عمن قامت عنده الأمانة بالعارف والفقيه والعالم، لا يبقى موضوع لأصل من الأصول الشرعية تعبدًا.

فتحصّل مما ذكرناه: أن تقديم الأمارات على الاستصحاب ليس من باب الورد، إذ بمجرد ثبوت التعبد بالأمانة لا يرتفع موضوع التعبد بالاستصحاب، لكونه الشك وهو باق بعيد قيام الأمانة على الفرض، بل تقديمها عليه إنما هو من باب الحكومة التي مفادها عدم المنافاة حقيقة بين الدليل الحاكم والمحكوم عليه»^(١).

إذن هذا الوجه ينفع في تقدّم الأمارات على الأصول، وهو بحث مرتبط بعالم الدلالة والإثبات ولسان الأدلة، ولم يبيّن لنا الفرق الواقعي بين أمارية الأمانة وأصلية الأصل الذي هو مرتبط بعالم الثبوت وروح الحكم. وهكذا يتّضح أن الوجوه المتقدمة لم تقدّم لنا فرقاً جوهرياً حقيقياً بين الأمارات والأصول.

الوجه الرابع: ملاك الحجية في الأمانة هو حيثية الكشف التكويني
وهو الوجه الذي تبناه الشهيد كما تقدّم آنفاً، وتقدّم مفصلاً في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة^(٢) وحاصله: أن الضابطة المعتمدة للتمييز بين الأمارات والأصول وكيفية إعمال المولى لحفظ الأغراض الواقعية تتم بثلاثة طرق:

(١) مصباح الأصول: ج ٣، ص ٢٥٢.

(٢) الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ص ٧٣.

الطريق الأول: بلحاظ المحتمل.

الطريق الثاني: بلحاظ الاحتمال.

الطريق الثالث: التقديم بلحاظ الاحتمال والمحمّل.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نصحّ كيف تكون مثبتات الأمانة ومدلولاتها الالتزامية حجة على القاعدة، لأنّ ملاك الحجية في الأمانة هي حيثة الكشف التكويني التي تعيّن الأهمية على وفقها، وحيث إنّ نسبة حيثة الكشف التكويني إلى المدلول المطابقي والمداليل الالتزامية نسبة واحدة، فعلى هذا لا يمكن التفكيك بين المداليل في الحجية ما دامت حيثة الكشف التكويني - التي هي تمام الملاك في جعل الحجية - واحدة، وبهذا يتّضح أنّنا كلّما استظهرنا الأمانة من دليل الحجية، كفى ذلك في إثبات حجة لوازمها العقلية، من دون حاجة إلى قرينة خاصّة.

أمّا دليل الأصل فلم تكن لوازمه حجة؛ لعدم وجود حيثة الكشف فيه على نحو تكون هي الملاك التام في جعله، كما تقدّم في بيان حقيقة الحكم الظاهري.

تعليق على النص

• قوله **فَرَّيْخُ**: «اختلافهما في سنخ المفعول». أي: أن الفرق بينهما بلحاظ عالم الجعل والثبوت وبالتحديد في عالم الاعتبار الذي هو العنصر الثالث من مقام الثبوت.

• قوله: «وحاصل فذلّة البحث». أي: النكته العلمية في البحث.

• قوله: «لم يرد عنوان الأمانة والأصل في دليل». أي: أن مصطلح الأمانة والأصل لم يرد في آية ولا رواية، وإنّهما مصطلحان أصوليان وردا في كلمات الأصوليين.

• قوله: «لا يفى بالمقصود». أي: البيان في كون اللوازم العقلية للأمانة حجة دون الأصل.

- قوله: «مأخوذ في حجة الأمانة مورداً لا موضوعاً». أي: الشك أخذ في موضوعاً الأمانة ظرفاً وليس قيداً.
- قوله: «نعم قد يثمر في تقديم دليل الأصل». هذه جملة معترضة وهي أنه توجد ثمرة وفائدة على هذا الوجه، وهي حكومة الإمارات على بعض الأصول العملية كالاستصحاب، لكن هذه الثمرة والفائدة ليست هي محل الكلام الذي هو في بيان الفرق الواقعي بين الإمارات والأصول.
- قوله: «ما حققناه في الجزء السابق». أي: القسم الأول من الحلقة الثالثة.
- قوله: «الناشئة من قوة الاحتمال محضاً». المقصود من الاحتمال محضاً هو عدم مدخلية قوة المحتمل فيه.

(٣)

الأصول العملية الشرعية والعقلية

- خصائص الأصول العملية الشرعية والعقلية
 - ✓ الشرعية ترجع إلى الملاكات، والعقلية إلى حقّ الطاعة
 - ✓ في كلّ واقعة أصل عقلي بخلاف الأصل الشرعي
 - ✓ الحصر العقلي للأصول العقلية بخلاف الشرعية
 - ✓ عدم التعارض بين الأصول العقلية وإمكانه في الشرعية
 - ✓ عدم التعارض بين الأصول الشرعية والعقلية

الأصول العملية الشرعية والعقلية

وتنقسم الأصول العملية إلى شرعية وعقلية.

فالشرعية: هي ما كنّا نقصده أنفاً، ومردّها إلى أحكام ظاهرية شرعية نشأت من ملاحظة أهمية المحتمل.

والعقلية: وظائف عملية عقلية، ومردّها في الحقيقة إلى حقّ الطاعة إثباتاً ونفياً.

فحكم العقل - مثلاً - بأنّ الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، مرجعه إلى أنّ حقّ الطاعة للمولى الذي يستقلّ به العقل إنّما هو حقّ الطاعة القطعية، فلا تفي الطاعة الاحتمالية بحقّ المولى.

وحكم العقل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان - على مسلك المشهور - مرجعه إلى تحديد دائرة حقّ الطاعة في التكاليف المعلومة خاصّة، بينما يرجع حكم العقل بمنجزية التكاليف المحتملة عندنا إلى توسعة دائرة حقّ الطاعة وهكذا.

وللقسمين مميّزات يمكن ذكر جملة منها فيما يلي:

أولاً: إنّ الأصول العملية الشرعية أحكام شرعية، والأصول العملية العقلية ترجع إلى مدركات العقل العملي فيما يرتبط بحقّ الطاعة.

ثانياً: إنه ليس من الضروري أن يوجد أصل عملي شرعي في كلّ مورد، وإنّما هو تابع لدليله، فقد يوكل الشارع أمر تحديد الوظيفة العملية للشاك، إلى عقله العملي. وهذا خلافاً للأصل العملي العقلي فإنّه لا بدّ من افتراضه بوجه في كلّ واقعة من وقائع الشك في حدّ نفسها.

ثالثاً: إنّ الأصول العملية العقلية قد تُردّ إلى أصليين؛ لأنّ العقل إن أدرك

شمول حق الطاعة للواقعة المشكوكة حكم بأصالة الاشتغال، وإن أدرك عدم الشمول حكم بالبراءة.

ولكن قد يُفرض أصل عملي عقلي ثالث وهو أصالة التخيير في موارد دوران الأمر بين المحذورين.

وقد يُعترض على افتراض هذا الأصل بأن التخيير إن أُريد به دخول التكليف في العهدة واشتغال الذمة ولكن على وجه التخيير فهو غير معقول؛ لأن الجامع بين الفعل والترك في موارد الدوران بين المحذورين ضروري الوقوع، وإن أُريد به أنه لا يلزم المكلف عقلاً بفعل ولا ترك ولا يدخل شيء في عهده فهذا عين البراءة، وسيأتي تفصيل الكلام حول ذلك في بحث دوران الأمر بين المحذورين إن شاء الله تعالى.

وأما الأصول العملية الشرعية، فلا حصر عقلي لها في البراءة أو الاشتغال بل هي تابعة لطريقة جعلها، فقد تكون استصحاباً مثلاً. رابعاً: إن الأصول العملية العقلية لا يُعقل التعارض بينها لا ثبوتاً كما هو واضح، ولا إثباتاً لأن مقام إثباتها هو عين إدراك العقل لها، ولا تناقض بين إدراكين عقليين.

وأما الأصول العملية الشرعية فيُعقل التعارض بينها إثباتاً بحسب لسان أدلتها، ولا بد من علاج ذلك وفقاً لقواعد باب التعارض بين الأدلة.

خامساً: إنه لا يُعقل التصادم بين الأصول العملية الشرعية والأصول العملية العقلية، فإذا كانا مختلفين في التنجيز والتعذير، فإن كان الأصل العملي العقلي معلقاً على عدم ورود أصل عملي شرعي على الخلاف، كان هذا وارداً، وإلا امتنع ثبوت الأصل العملي الشرعي في مورده.

الشرح

البحث في الأصول العملية الشرعية يُعدّ البحث الثاني من مباحث الأصول العملية، وينصبّ الكلام في هذا البحث في الفرق بين الأصول العملية الشرعية والأصول العلمية العقلية. وقبلولوج في هذا البحث لابد من معرفة الأصول العملية الشرعية والعقلية.

خصائص الأصول الشرعية والعقلية

الأصول العملية الشرعية: عبارة عن القواعد الشرعية التي يرجع إليها الشاك الذي لا يستطيع أن يقطع بالحكم أو يعمل بظنه، كالاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخير.

بعبارة أخرى: الأصول العملية الشرعية عبارة عن خطابات يصدرها الشارع في مقام علاج التزاحم بين أغراضه الواقعية في مقام حفظ الملاكات الواقعية، كما تقدّم البحث عنه آنفاً، سواء نشأ هذا الأصل من أهمية المحتمل؛ من قبيل أصالة الحلّ الناشئة من أهمية ملاك الحلّية المحتملة، أو من أهمية المحتمل منضماً إليه أهمية الاحتمال؛ كالأصول العملية التنزيلية أو المحرزة كقاعدة الفراغ.

أما الأصول العلمية العقلية، فهي الحكم العقلي الذي يرجع إلى سعة أو ضيق دائرة حقّ الطاعة للمولى، فإن كانت دائرة حقّ الطاعة واسعة للتكاليف المشكوكة، فالعقل يحكم بأصالة الاشتغال اليقيني الذي يستدعي الفراغ اليقيني عند الشكّ بالامتنال، أو حكم العقل بمنجّزية التكليف المحتمل.

أمّا إذا أدرك العقل العملي أن حقّ الطاعة مختصّ بالتكاليف المقطوعة ولا يشمل المحتملة، فتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان (البراءة العقلية).

إذن الملاك في الأصول العقلية ليس هو التزاحم بين الملاكات الواقعية؛ لأنّ العقل لا يدرك الملاكات الواقعية؛ إذ لا طريق للعقل لإدراك الملاك الواقعي،

وإنّما ملاك العقل هو سعة وضيق دائرة حقّ الطاعة.

وبتعبير السيد الخوئي في تعريفه للأصول العملية العقلية قال: «ما يبحث فيه عن القواعد المتكفّلة لتعيين الوظيفة الفعلية عقلاً عند العجز عن جميع ما تقدّم، فإنّ المكلف إذا لم يصل إلى الحكم الواقعي بالقطع الوجداني ولا بالتعبّد الشرعي، وعجز أيضاً عن معرفة الحكم الظاهري، تعيّن عليه الرجوع إلى ما يستقلّ به العقل من البراءة أو الاحتياط أو التأخير على اختلاف الموارد»^(١).

وفيما يلي نشير إلى خصائص كلّ من الأصول العملية الشرعية والعقلية:

الخصيصة الأولى: الشرعية ترجع إلى الملاكات والعقلية إلى حقّ الطاعة

تقدّم أنفأ أن الأصل العملي الشرعي هو حكم شرعي مرجعه إلى تقديم الملاكات التي يشخصها المولى بلحاظ المحتمل أو المحتمل منضمّاً إلى أهميّة الاحتمال، أمّا الأصل العقلي فهو حكم عقلي يرجع إلى سعة وضيق حقّ الطاعة. وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد بقوله: «إن الفارق الجوهرى الذي ذكرناه بين الأصل والأمانة إنّما كان نظرنا فيه إلى الأصول الشرعية، فإنّها هي التي تكون كالأمانة نتيجة لإعمال قوانين باب التزام وتفترق عنها في كيفية إعمالها، وأمّا الأصول العقلية فليست نتيجة لإعمال قوانين باب التزام، وترجيح بعض الأغراض على بعض، فإن هذا وظيفة المولى لا وظيفة العقل، والعقل ليس من شأنه التشريع وإنّما مرجعها إلى دائرة حقّ الطاعة سعةً وضيقاً، وهذا فرق جوهرى بين الأصول العقلية من ناحية، والأمارات والأصول الشرعية من ناحية أخرى، فالأولى مردّها إلى دائرة حقّ الطاعة، والثانية مردّها إلى تشريعات مولوية على أساس إعمال قوانين باب التزام في دائرة الحفظ والمحركة. وهذا الفرق يستوجب تقديم الأمارات والأصول الشرعية ذاتاً على

(١) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٢٤٨.

الأصول العقلية وورودها عليها، لكون حكم العقل في ذلك معلّقاً على عدم مجيء تقرير آخر من قبل الشارع، فمجيء ذلك من قبله يرفع تكويناً موضوع حكم العقل»^(١).

الخصيصة الثانية: في كلّ واقعة أصل عقلي بخلاف الأصل الشرعي

ما من واقعة إلا وفيها أصل عملي عقلي، لأنّ العقل إمّا أن يدرك سعة حقّ الطاعة للواقعة المشكوكة، وهو معنى أصالة الاحتياط العقلية، فيحكم بالامتنال، أو يدرك عدم سعة حقّ الطاعة في تلك الواقعة، فيحكم بالبراءة العقلية، فالحصر عقلي يدور بين النفي والإثبات، إمّا يدرك وإمّا لا يدرك، فلا تخلو واقعة مشكوكة من وقائع الشكّ من حكم من قبل العقل إمّا بالاحتياط وحقّ الطاعة أو بالبراءة العقلية أي: قبح العقاب بلا بيان. وهذا بخلافه في الأصل العملي الشرعي إذ ليس بالضرورة أن يجعل الشارع أصلاً عملياً في كلّ موارد الشكّ في الحكم الشرعي؛ لأنه قد يوكل الشارع أمر تلك الواقعة المشكوكة إلى الشاكّ نفسه ليحدّد وظيفته العملية على أساس عقله العملي.

الخصيصة الثالثة: الحصر العقلي للأصول العقلية بخلاف الشرعية

إنّ الأصول العملية العقلية ترجع إلى أصليين أساسيين وهما أصالة الاشتغال وأصالة البراءة العقلية، وهو حصر عقلي يدور أمره بين النفي والإثبات؛ لأنّ العقل إن أدرك حقّ الطاعة في التكاليف المشكوكة، حكم بالاشتغال، وإن أدرك عدم شمول الحقّ حكم بقبح العقاب أي: «البراءة العقلية».

فقد يقال: بأن التخيير العقلي - عند دوران الأمر بين محذورين - أصل مستقلّ برأسه ولا يرجع إلى الأصليين المتقدّمين، فلو دار الأمر بين وجوب صلاة الجمعة أو حرمتها، فالعقل يحكم بالتخيير بينهما.

(١) مباحث الأصول، للحائري: الجزء الثالث من القسم الثاني: ص ٤٣-٤٤.

قال الميرزا النائيني: «أمّا بالنسبة إلى الأصول العقلية (من البراءة والتخير والاحتياط) فالخسر فيها عقلي، لأنه في صورة الشك: إمّا أن يراعى جهة التكليف أو لا يراعى، وفي صورة المراعاة: إمّا أن يراعى من كلّ وجه أو يراعى في الجملة، فالأوّل: البراءة، والثاني: الاحتياط، والثالث: التخير. ولا يعقل أن يكون هناك أصل عقلي آخر وراء هذه الأصول الثلاثة»^(١).

الجواب: إن أريد من التخير هو التخير العقلي بين الفعل والترك، فهو تحصيل حاصل وهو باطل وغير معقول، وأن أريد بالتخير العقلي نفي التكليف بالفعل أو الترك، أي: عدم اشتغال ذمّة المكلف بالفعل أو بالترك، فهذه هي البراءة وليس أصلاً ثالثاً مستقلاً، وسيأتي تفصيل ذلك في العلم الإجمالي عند البحث في دوران الأمرين محذورين إن شاء الله تعالى.

أمّا الأصول العملية الشرعية فلا حصر عقلي لها؛ لأنها تابعة لطريقة جعلها فقد تكون براءة وقد تكون اشتغال وقد تكون استصحاب.

قال الميرزا النائيني: «وأمّا حصر الأصول في الأربع فليس بعقلي، لإمكان أن يكون هناك أصل آخر وراء هذه الأصول الأربعة»^(١).

الخصيصة الرابعة: عدم التعارض بين الأصول العقلية وإمكانه في الشرعية

بيان ذلك: أمّا بالنسبة للأصول العقلية، فلا يعقل التعارض بينهما لا في مقام الثبوت ولا في مقام الإثبات، ففي مقام الثبوت الأصول العملية العقلية من أحكام ومدركات العقل، وهي قائمة على إدراك العقل، فالعقل إمّا أن يدرك حقّ الطاعة أو لا يدرك، وبعبارة أخرى: إن العقل يستحيل أن يحكم بحكمين متنافيين في مورد واحد، كالحكم بثبوت حقّ الطاعة والحكم بعدم ثبوته، هذا في عالم الثبوت.

(١) فوائد الأصول: ج ٣، ص ٥.

وأما في مقام الإثبات، فعدم تعارض الأصول العقلية، يرجع إلى أن مقام إثباتها عين مقام ثبوتها، وأن أحدهما عين الآخر، إذ أن مقام الإثبات عبارة عن حكم العقل بحق الطاعة مثلاً وهو عين حكم العقل في مقام الثبوت، وحيث إن مقام الثبوت لا يقع فيه تعارض للأصول العقلية، كذلك مقام الإثبات.

أما الأصول العملية الشرعية، فيمكن أن يقع التعارض بينها في مقام الإثبات، أي: بحسب لسان أدلتها من قبيل الشك في وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة، فأن مقتضى دليل الاستصحاب وجوبها ومقتضى دليل البراءة عدم الوجوب، فيقع التعارض بينهما في مقام الإثبات.

أما بحسب مقام الثبوت فلا يعقل التعارض بين الأصول الشرعية؛ لأن مقام الثبوت بيد المشرع الذي يعلم بحدود الموضوع حين تشريع الحكم، وعلى هذا فلا يعقل أن يعبدنا الشارع بحكمين متنافيين.

الخصيصة الخامسة: عدم التعارض بين الأصول الشرعية والعقلية

لا تعارض بين الأصول العملية الشرعية والأصول العملية العقلية. والسبب في ذلك أن المدركات العقلية إما هي مدركات تنجيزية أو تعليقية. فإن كانت أحكام العقل تنجيزية كحكم العقل بالتنجيز بنحو القطع، فلا يمكن ثبوت البراءة الشرعية، فلا يمكن أن تشمل البراءة جميع أطراف العلم الإجمالي^(١)، ففي هذه الحالة يقدم الأصل العملي العقلي على الأصل العملي الشرعي المخالف له. وإن كانت أحكام العقل تعليقية أي معلقة على عدم ورد بيان من الشارع، ففي هذه الحالة تقدم الأصول الشرعية، كما لو أن العقل يرى حق الطاعة معلقاً على عدم ورد ترخيص من الشارع، فإذا جاء الترخيص الشرعي سواء بلسان حجية الأمانة أو بلسان حجية الأصل، فيقدم الأصل الشرعي

(١) نعم، وقع الخلاف في بعض الصغريات، من قبيل: أن هذا هل هو حكم عقلي أم لا؟

بالورود؛ لأنه يرفع موضوع الحكم العقلي حقيقة؛ لأنّ العقل يقول يجب حقّ الطاعة في التكليف المشكوك في مورد لم يرد فيه ترخيص من الشارع، فإذا جاء الترخيص الشرعي يرتفع موضوع الأصل العقلي.

وبهذا يتضح عدم وقوع التعارض بين الأصول العلمية الشرعية والعقلية؛ لأنه إن كان الأصل العقلي معلقاً، فيقدّم الأصل الشرعي، وإن كان العقل منجزاً فيقدّم الأصل العقلي. وإذا كان الأصل العملي الشرعي والعقلي متوافقان فلا تعارض بينهما كما هو واضح.

ولا يخفى أن القول بأن العقل ليس عنده أحكام معناه: لا توجد عنده أحكام شرعية، وإلا فللعقل أحكام عقلية، وبتعبير المصنّف «مدركات العقل» هي إدراك ينبغي ولا ينبغي كما تقدّم تفصيلها في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة في البحث عن كيفية تمييز العقل النظري عن العقل العملي، حيث قال: «ينقسم الحكم العقلي إلى قسمين: أحدهما: الحكم النظري وهو إدراك ما يكون واقعاً، والآخر: الحكم العملي وهو إدراك ما ينبغي أو ما لا ينبغي»^(١).

تعليق على النص

- قوله **فَلْيَرْجَعْ**: «والعقلية: وظائف عقلية». عبّر بالوظائف دون الأحكام؛ لأنّ العقل لا أحكام عنده بل إدراك؛ ولذا لم يذكر قيد الظاهرية للأصول العملية العقلية، وهذا بخلاف الأصول الشرعية التي هي أحكام ظاهرية.
- قوله: «مردّها في الحقيقة إلى حقّ الطاعة إثباتاً ونفيّاً». أي: أن دائرة حقّ الطاعة إمّا وسيعة فتتجزّز الأحكام المشكوكة وإمّا ضيقة لا تنجزّها.
- قوله: «ومرجعه إلى أن حقّ الطاعة للمولى الذي يستقلّ به العقل». أي أن حقّ الطاعة من مدركات العقل العملي ومن المستقلات العقلية بحيث لو فرض

(١) الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ص ٢٥٤.

عدم وجود أحكام شرعية، فالعقل يدرك حقّ الطاعة، لأنّ المستقلات العقلية لا تحتاج في أخذ النتيجة إلى مقدّمة شرعية، بخلاف غير المستقلات العقلية، فإنّها تحتاج إلى مقدّمة شرعية لكي تصل إلى نتيجة.

• قوله: «وهذا خلافاً للأصل العملي العقلي، فإنّه لا بدّ من افتراضه بوجه في كلّ واقعة من وقائع الشكّ في حدّ نفسها». أي: في كلّ واقعة مشكوكة أصل عملي عقلي وهو إمّا البراءة العقلية أو الاشتغال.

لكن لسائل أن يسأل عن المرجع فيما إذا شكّ العقل العملي في أحكامه؟ والجواب على ذلك: أن العقل العملي لا يشكّ في أحكامه؟ ذلك لما تقدّم في الجز الأوّل من القسم الأوّل من الحلقة الثالثة من أن الأحكام العقلية نسبتها إلى الموضوعات نسبة المعلول إلى العلّة، فما لم يتعيّن الموضوع عند العقل فلا يمكن الحكم على أساسه، وعلى هذا فلا معنى للشكّ في حكم العقل. وهذا ما أشار إليه السيد الهاشمي في حاشيته على الحلقة الثالثة بقوله: «لأنّ العقل لا معنى لفرض شكّه في حكم نفسه، بل كلّ واقعة من وقائع الشكّ عندما تطرح على العقل العملي، فإنّما أن يدرك فيها حقّ الطاعة والمنجزية وهو معنى أصالة الاحتياط العقلية، أو يدرك المعذّرية وقبح العقاب بلا بيان وهو معنى البراءة العقلية، ومن هنا لا تخلو كلّ واقعة من وقائع الشكّ في نفسه من حكم عليه من قبل العقل بالاحتياط وحقّ الطاعة، أو قبح العقاب والبراءة، وهذا بخلاف الأصل الشرعي، فإنّه قد لا يجعله الشارع في واقعة من الوقائع اعتماداً على حكم العقل العملي فيها»^(١).

(١) الحلقة الثالثة، تعليقة السيد الهاشمي: ص ٤١٢، تعليقة رقم (٤).

(٤)

الأصول التنزيلية والمحركة

- أقسام الأصول العملية الشرعية
- الفرق بين الأصول المحركة وغير المحركة على مبنى المشهور (وجوه العناية التي على أساسها يتميز الأصل التنزيلي عن المحرك)
 - ✓ العناية في الأصل التنزيلي - الثمرة الفقهية
 - ✓ العناية في الأصل المحرك - الثمرة العملية
- الفرق بين الأصول المحركة وغير المحركة على مبنى المصنّف
- الفائدة من الأصل المحرك

الأصول التنزيلية والمحركة

الأصول العملية الشرعية تارة تكون مجرد وظائف عملية بلسان إنشاء حكم تكليفي ترخيصي أو إلزامي، بدون نظر بوجه إلى الأحكام الواقعية، وهذه أصول عملية بحتة .

وأخرى تُبدل فيها عناية إضافية؛ إذ تُطعم بالنظر إلى الأحكام الواقعية، وهذه العناية يمكن تصويرها بوجهين:

أحدهما: أن يجعل الحكم الظاهري بلسان تنزيله منزلة الحكم الواقعي، كما قد يقال في أصالة الحل وأصالة الطهارة، إذ يُستظهر أن قوله (كل شيء لك حلال) أو (كل شيء لك طاهر حتى تعلم...) يتكفل تنزيل مشكوك الحلية ومشكوك الطهارة منزلة الحلال الواقعي ومنزلة الطاهر الواقعي، خلافاً لمن يقول: إن دليل هذين الأصلين ليس ناظراً إلى الواقع بل يُنشئ بنفسه حلية أو طهارة بصورة مستقلة. ويسمى الأصل في حالة بذل هذه العناية التنزيلية بالأصل التنزيلي.

وقد تترتب على هذه التنزيلية فوائد. فمثلاً: إذا قيل بأن أصل الإباحة تنزيلي، ترتب عليه حين تطبيقه على الحيوان. مثلاً - طهارة مدفوعه ظاهراً؛ لأنها مترتبة على الحلية الواقعية، وهي ثابتة تنزيلاً، فكذلك حكمها، وأما إذا قيل بأن أصل الإباحة ليس تنزيلياً بل إنشاءً لحلية مستقلة فلا يمكن أن ننقح بها طهارة المدفوع، وهكذا .

والآخر: أن ينزل الأصل أو الاحتمال المقوم له منزلة اليقين، بأن تجعل الطريقة في مورد الأصل، كما ادعى ذلك في الاستصحاب من قبل المحقق النائيني والسيد الأستاذ، على فرق بينهما، حيث إن الأول اختار: أن المجهول

هو العلمُ بلحاظ مرحلة الجري العمليِّ فقط، والثاني اختار: أنَّ المجعول هو العلمُ بلحاظ الكاشفية، فلم يبقَ على مسلك جعلِ الطريقية فرقاً بين الاستصحابِ والأماراتِ في المجعول، على رأي السيد الأستاذ . ويسمى الأصلُ في حالة بذلِ هذه العناية بالأصل المحرز.

وهذه المحرزية قد يترتبُ عليها بعضُ الفوائد في تقديم الأصلِ المحرزِ على غيره، باعتباره علماً وحاكماً على دليل الأصلِ العمليِّ البحت، على ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

وهناك معنى آخرٌ للأصول العملية المحرزة ينسجمُ مع طريقتنا في التمييز بين الأماراتِ والأصول، وهو أنَّه كلما لوحظ في جعلِ الحكم الظاهريِّ ثبوتاً أهميَّةً المحتملِ فهو أصلٌ عمليٌّ، فإن لوحظ منضمّاً إليه قوَّةُ الاحتمالِ أيضاً فهو أصلٌ عمليٌّ محرزٌ كما في قاعدة الفراغ، وإلا فلا.

والمحرزية بهذا المعنى في قاعدة الفراغ لا تجعلها حجةً في مثبتاتها إلاَّ أنَّ استظهارها من دليل القاعدة يترتبُ عليه بعضُ الآثار أيضاً، من قبيل عدم شمولِ دليل القاعدة لموارد انعدامِ الأمارية والكشفِ نهائياً. ومن هنا يقال بعدم جريان قاعدة الفراغ في موارد العلمِ بعدمِ التذكرِ حين العمل.

الشرح

أقسام الأصول العملية الشرعية

بعد أن انتهى المصنّف في البحث السابق من تقسيم الأحكام الظاهرية إلى الأمارات والأصول وبيان الفرق بينهما، شرع في بحث آخر، وهو بيان أقسام الأصول العملية الشرعية؛ فقسمها إلى قسمين:

الأول: الأصول التنزيلية أو المحرزة: وهي الأصول التي يجعل فيها الحكم الظاهري بلسان تنزيل المشكوك منزلة الواقع، كأصالة الاستصحاب وأصالة الطهارة، أي: تنزّل مشكوك الطهارة - مثلاً - منزلة الطاهر واقعاً.

الثاني: الأصول العملية البحتة: وهي الأصول التي تنشئ وظائف عملية ترخيصية أو إلزامية دون أن تكون ناظرة إلى الأحكام الواقعية، من قبيل أصالة الحلّ في قوله ﷺ: «كلّ شيء حلال حتى...».

والبحث يقع حول الميزان في تقسيم الأصول العملية إلى أصول تنزيلية أو عملية بحتة والفرق بينهما.

وهنا تارة نتكلم على مبنى المشهور وأخرى على مبنى الشهيد الصدر قدس سرّه.

الفرق بين الأصول العملية المحرزة وغير المحرزة على مبنى المشهور

قبل بيان ميزان وضابطة التمييز بين الأصول العملية المحرزة وغير المحرزة في ضوء مبنى المشهور، نشير إلى مقدّمة مهمّة ذكرها المحقّق النائيني بأنّ لليقين والعلم أربع خصائص.

١. الكيفية النفسانية الحاصلة لنفس العالم وبها يحصل على الاستقرار والثبات وعدم التذبذب.

٢. الكاشفية عن الواقع.

٣. البناء والجري العملي على طبق العلم.

٤. التنجيز والتعذير.

الخصوصية الأولى - وهي الكيفية النفسانية - مختصة باليقين والقطع الوجداني، ولا يمكن إسراؤها إلى العلم التعبدية، لأنها خصوصية تكوينية غير قابلة للجعل والوضع.

أما الخصوصية الثانية - وهي الكاشفية - فهي المجعولة تعبدًا للأمارات بتنزيلها من قبل الشارع منزلة العلم في الطريقة والكاشفية.

أما الخصوصية الثالثة - وهي البناء والجري العملي على طبق العلم - فهي مجعولة في الأصول غير التنزيلية، أي: أن المجعول فيها هو حكم تكليفي يترتب عليه التنجيز والتعذير.

إذا تبين ذلك نقول إن التفرقة بين الأصول العملية على أساس الجعل والاعتبار، تارة يتكفل المنجزية أو المعذرية من دون عناية زائدة، فيكون أصلاً عملياً غير تنزيلي، كما في قوله (احتط لدينك)، وهي الخصوصية الرابعة أي: التنجيز والتعذير.

وأخرى يفرض وجود عناية تنزيلية في لسان الدليل، فيكون أصلاً تنزيلياً أو محرزاً، وهي التي لوحظ فيها جعل الكاشفية والطريقة، لكن لا بلحاظ حكايته عن الواقع، كما هو الحال في الأمانة، بل بلحاظ البناء العملي والجري على طبقه، وهي الخصوصية الثالثة للعلم.

إذن الفرق بين الأصل التنزيلي والأصل غير التنزيلي، هو فرق عنائي، وليس فرقاً حقيقياً، وهذه العناية التي بها يكون الأصل تنزيلياً أو محرزاً في قبال غيره على وجهين:

الوجه الأول: العناية في الأصل التنزيلي

هو أن تكون هذه العناية بالتعبد بكون مؤدى الأصل العملي هو الواقع،

فيقول المولى مثلاً: «أتعبدك بأن كل شيء لا تعرف حرمة أو نجاسته فهو حلال واقعاً وظاهر واقعاً» حيث نزل نفس الطهارة أو الحلية المشكوكة على الطهارة الواقعية أو الحلية الواقعية تعبدًا.

تنبيه: هذا الوجه يفيد أن تنزيل مؤدّي الأصل العملي منزلة الواقع، فينزل الطهارة المشكوكة منزلة الطهارة الواقعية، وليس تنزيلاً ظاهرياً، كما يذهب إليه الميرزا النائيني قدس سرّه من أن دليل أصالة الحلية وأصالة الطهارة ينشئان حلية وطهارة ظاهرية، حيث قال: «إنّ المجعول في باب الأصول العملية وإن كان هو البناء العملي على أحد طرفي الشك، إلاّ أنّه تارة: يكون المجعول هو البناء العملي على ثبوت الواقع في أحد طرفي الشك وتنزيله عملاً منزلة الواقع. وأخرى: يكون المجعول مجرد تطبيق العمل على أحد طرفي الشك، من دون أن يكون الجعل متكفلاً لثبوت الواقع في أحد الطرفين. ويعبر عن الأوّل بالأصل المحرز أو المتكفّل للتنزيل، وعن الثاني بالأصل الغير المحرز، ولا يخفى ما في التعبير من المناسبة.

ويدخل في القسم الأوّل الاستصحاب وقاعدة الفراغ والتجاوز وأصالة الصحة، فإن هذه الأصول كلها متكفلة للتنزيل والإحراز، والمجعول فيها هو البناء العملي على ثبوت الواقع إن كان مؤدّي الأصل مقام الثبوت - كالاستصحاب - أو البناء العملي على الإتيان بالواقع إن كان مؤدّي الأصل مقام الفراغ والسقوط - كقاعدة الفراغ والتجاوز -.

ويدخل في القسم الثاني البراءة والاحتياط وأصالة الحلّ والطهارة، فإنّ المجعول في هذه الأصول مجرد تطبيق العمل على أحد طرفي الشك من دون أن تكون متكفلة لثبوت الواقع أو الإتيان به»^(١).

وعلى هذا الأساس أورد المحقق العراقي قدس سرّه على ذلك في تعليقه على

(١) فوائد الأصول: ج ٤، ص ٦٩٢.

الفوائد، حيث قال: «أقول: لو لم يكن قاعدة الطهارة ناظرة ولو تنزيلاً إلى إثبات الطهارة الواقعية، لابدّ من الالتزام بأحد المحذورين، إذ الدليل الدالّ على طهارة ماء الوضوء - مثلاً - إمّا أن يدلّ على شرطية الطهارة الواقعية أو الأعمّ من الواقعية والظاهرية، فعلى الأوّل: يلزم عدم إحرازه بأصالة الطهارة، وعلى الثاني: يلزم عدم لزوم إعادة الوضوء مع كشف نجاسة الماء بعد الوضوء، ولا يلتزم أحد بواحد منهما، فتدبر. ومن هنا ظهر حال أصالة الحلّ؛ لوحدة اللسان وظهور اتحاد السوق، فتدبر»^(١).

والحاصل: أن العناية على هذا الوجه هي التعبّد بكون مؤدّي الأصل العملي هو الواقع، ويسمّى هذا الأصل بالأصل التنزيلي وهو ينزل المشكوك منزلة الواقع.

الثمرة الفقهية المترتبة على الأصل التنزيلي

بناءً على أن الأصل التنزيلي ينزل المشكوك منزلة الواقع، فلا بدّ من ترتيب آثار الحكم الواقعي على هذا الأصل، فتترتب آثار الطهارة الواقعية على أصالة الطهارة والحلية الواقعية على أصالة الحل.

بيان ذلك: حيث إن أصالة الطهارة من الأصول التنزيلية، فلا بدّ أن يكون الدليل الدالّ على شرطية الطهارة الواقعية للثوب في الصلاة، موسّعاً لشرطية الطهارة الواقعية للثوب، لتشمل الثوب المشكوك طهارته - وإن كان نجساً واقعاً - وعلى هذا تكون الصلاة صحيحة واقعاً، ولا تجب إعادتها، فيما لو انكشف الخلاف، وذلك لأنّ قوله ﷺ: «كلّ شيء طاهر حتى تعلم نجاسته» يكون حاكماً على شرطية الثوب الطاهر في الصلاة؛ لأنّ لسانه توسّع الموضوع وإيجاد فرد آخر له، ومن الواضح أن هذه الثمرة - وهي صحّة الصلاة في

(١) تعلية المحقق العراقي رحمه الله على فوائد الأصول: ج ٤، ص ٦٩٢، تعلية رقم (١).

الفرص المذكور - لا تترتب فيما لو بنينا على أن أصالة الطهارة كونها طهارة ظاهرية مستقلة مغايرة للطهارة الواقعية، ومن دون تنزيلها منزلة الواقع؛ لأنّ صحّة الصلاة مترتبة على الطهارة الواقعية للثوب لا على الطهارة الظاهرية.

وقد تقدّمت الإشارة إلى هذا المطلب من المصنّف في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة^(١) حيث ذكر أن الحكم الواقعي بشرطية الثوب الطاهر في الصلاة، يتّسع بأصالة الطهارة، فيشمل الثوب المشكوك طهارته الذي جرت فيه أصالة الطهارة حتى لو كان نجساً في الواقع، وذكر أيضاً أن هذا نوع من التصويب الذي ينتج أن الصلاة في مثل هذا الثوب تكون صحيحة واقعاً ولا تجب إعادتها على القاعدة، لأنّ شرطية طهارة الثوب في الصلاة قد اتسع موضوعها، أي: أن دليل أصالة الطهارة وهو قوله: كل شيء طاهر حتى تعلم أنّه قدر، يكون حاكماً على دليل شرطية الثوب الطاهر في الصلاة؛ لأنّ لسان دليل أصالة الطهارة لسان توسعة موضوع دليل شرطية طهارة الثوب في الصلاة، وإيجاد فرد له، وليس الأمر كذلك لو ثبتت طهارة الثوب بالأمانة فقط؛ لأنّ مفاد دليل حجّة الأمانة ليس جعل الحكم المماثل، بل جعل الطريقة والمنجّزية، فهو بلسانه لا يوسّع موضوع دليل الشرطية؛ لأنّ موضوع دليلها الثوب الطاهر، وهو لا يقول هذا طاهر، بل يقول هذا محرز الطهارة بالأمانة، فلا يكون حاكماً.

ومن هنا نجد أن صاحب الكفاية قدّرح فصل بين الأمارات والأصول المنقّحة للموضوع، فبنى على أن الأصول الموضوعية توسّع دائرة الحكم الواقعي المترتب على ذلك الموضوع دون الأمارات.

مثال تطبيقي آخر: إن الظاهر من قوله ﷺ: «كل شيء لك حلال» هو جعل الحلّة الواقعية لا الحلّة الظاهرية، فهو إنشاء للحلّة الواقعية تعبداً، وعلى

(١) انظر الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ص ٢٧.

هذا لو أجرينا أصالة الحلّية في الحيوان المشكوك حلّية أكله، وأنه مأكول اللحم أم لا - كالأرنب مثلاً - فيترتب على ذلك طهارة مدفوعه؛ لأنّ الطهارة مترتبة على حلّية اللحم واقعاً.

أمّا لو كانت أصالة الحلّ مجرد حكم بالحلّية ظاهراً، من دون تنزيلها منزلة الحلّية الواقعية، فلا تثبت طهارة مدفوعه؛ لأنّ طهارة المدفوع مترتبة على الطهارة الواقعية؛ لأنه قد ورد «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»، حيث أخذت حرمة أكل لحم الحيوان موضوعاً لحكم شرعي وهو نجاسة المدفوع، وبالمقابل أخذت حلّية لحم الحيوان موضوعاً لطهارة المدفوع.

إذن الأصل التنزيلي ينزل المشكوك منزلة الواقع، ومن ثم تترتب آثار الحكم الواقعي على المشكوك.

الوجه الثاني: العناية في الأصل المحرز

هو أن تكون هذه العناية بتنزيل الأصل منزلة العلم واليقين بلحاظ الكاشفية أو بلحاظ الجري العملي، كما في الاستصحاب حيث نزل الشكّ في البقاء منزلة اليقين بقاءً، وقد ذهب إلى ذلك الميرزا النائيني والسيد الخوئي، حيث اختار الميرزا أن الاستصحاب نزل الشكّ فيه منزلة اليقين في الجري العملي على طبقه، أي: اعتباره علماً على مستوى العمل، وهي الخصوصية الثالثة من خصوصيات العلم واليقين، كما تقدّم؛ لذا يكون أصلاً عملياً محرزاً، بخلاف الأصول العملية الغير المحرزة، وعلى هذا تتقدّم الأصول المحرزة على غير المحرزة؛ لأنّ المحرزة ترفع موضوع الأصول غير المحرزة بالحكومة.

وهذا ما أشار إليه عليه السلام في فوائد الأصول بقوله: «المجعل في باب الأصول العملية مطلقاً هو مجرد تطبيق العمل على مؤدّى الأصل، إذ ليس في الأصول العملية ما يقتضي الكشف والإحراز، وليست هي طريقاً إلى المؤدّى، بل إنّما تكون وظائف تعبديّة للمتحيّر والشاكّ لا تقتضي أزيد من تطبيق العمل على المؤدّى،

سواء كان الأصل من الأصول المحرزة أو كان من الأصول الغير المحرزة، فإنه ليس معنى الأصل المحرز كونه طريقاً إلى المؤدى، بل معناه هو البناء العملي على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر، فالمجوعول في الأصل المحرز هو الجهة الثالثة من العلم الطريقي، وهي الحركة والجري العملي نحو المعلوم، فالإحراز في باب الأصول المحرزة غير الإحراز في باب الأمارات، فإن الإحراز في باب الأمارات هو إحراز الواقع مع قطع النظر عن مقام العمل، وأمّا الإحراز في باب الأصول المحرزة: فهو الإحراز العملي في مقام تطبيق العمل على المؤدى، فالفرق بين الإحرازين مما لا يكاد يخفى. وأمّا الأصول الغير المحرزة: فالمجوعول فيها مجرد تطبيق العمل على أحد طرفي الشك من دون البناء على أنه هو الواقع، فهو لا يقتضي أزيد من تنجيز الواقع عند المصادفة والمعدورية عند المخالفة، وهو الذي كان يقتضيه العلم من الجهة الرابعة^(١).

أمّا السيد الخوئي رحمته الله فقد اختار أن التزيل في الاستصحاب بلحاظ الكاشفية، فعلى هذا يكون الاستصحاب أمانة.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «الصحيح في تعريفه ما نقله الشيخ رحمته الله عن بعضهم من أن الاستصحاب كون الحكم متيقناً في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق. فإنّ كون الحكم متيقناً في الآن السابق أمانة على بقاءه ومفيدة للظن النوعي، فيكون الاستصحاب كسائر الأمارات المفيدة للظن النوعي، ويكون المثبت منه حجة أيضاً على ما هو المعروف بينهم، وإن كان لنا كلام في حجّة الاستصحاب المثبت حتى على القول بكونه من الأمارات. وسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى»^(٢).

إن قيل: بناء على مسلك السيد الخوئي، إذا تعارض الاستصحاب مع خبر

(١) فوائد الأصول: ج ٤، ص ٤٨٧.

(٢) مصباح الأصول: ج ٣، ص ٥.

الثقة فأيهما مقدّم؟

أجاب فُتِي بأن القول بكون الاستصحاب من الأمارات لا يقتضي كونه في عرض سائر الأمارات، لأنّ الأمارات بعضها يقدم على البعض الآخر، فالبيّنة مقدّمة على بيّنة اليد مع كون كليهما أمانة، وحكم الحاكم مقدّم على البيّنة، والإقرار مقدّم على حكم الحاكم، وهكذا مع أن الجميع من الأمارات. وعلى هذا فيقدّم خبر الثقة على الاستصحاب بالحكومة؛ أي: أن الأمانة ترفع موضوع الاستصحاب تعبداً؛ لأنّ الأمانة القائمة على ارتفاع الحالة السابقة تثبت انتفاء المتيقّن السابق تعبداً، وعليه لا يبقى موضوع للاستصحاب.

وهذا ما أشار إليه في مصباح الأصول بقوله: «فتحصل مما ذكرناه: أن تقديم الأمارات على الاستصحاب ليس من باب الورود، إذ بمجرد ثبوت التعبد بالأمانة لا يرتفع موضوع التعبد بالاستصحاب، لكونه الشكّ وهو باق بعيد قيام الأمانة على الفرض، بل تقديمها عليه إنّما هو من باب الحكومة التي مفادها عدم المنافاة حقيقة بين الدليل الحاكم والمحكوم عليه».

ثم قال: «لتقريب حكومة الأمانة على الاستصحاب من أن مفاد الحكومة عدم المنافاة حقيقة بين الدليل الحاكم والدليل المحكوم، لأنّ مفاد الحاكم انتفاء موضوع المحكوم بالتعبد الشرعي. ومفاد المحكوم ثبوت الحكم على تقدير وجود الموضوع، فلا منافاة بينهما. وعليه تكون الأمانة حاكمة على الاستصحاب على المسلك المختار أيضاً، فإنّ الأمانة القائمة على ارتفاع الحالة السابقة تثبت انتفاء المتيقّن السابق تعبداً، فلا يبقى موضوع للاستصحاب»^(١).

الثمرّة العملية للأصل المحرز

من الآثار المهمّة على الأصل المحرز: تقدّم الأصل المحرز على الأصول

(١) مصباح الأصول: ج ٣، ص ٢٥١.

العملية غير المحرزة عند التعارض، وهذا التقدّم هو لأجل الحكومة؛ وذلك لأنّ المجعول في الأصل المحرز هو العلمية ولو في الجري العملي فقط، فيرفع الشكّ الذي هو موضوع الأصل العملي غير المحرز المعارض، بخلاف الأصل غير التنزيلي؛ لأنّ المجعول في الأصل غير التنزيلي ليس على أساس كونه علماً وبقيناّ تعبداً بحسب الجري العملي.

مثال ذلك: الشكّ في بقاء وجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة، فأصل البراءة يقتضي نفياً وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة، أمّا الاستصحاب فيقتضي استصحاب الوجوب، فيقدّم الاستصحاب؛ لأنه أصل محرز يفيد اليقين والعلم تعبداً، وبذلك يرفع الشكّ الذي هو موضوع البراءة. وهذا بخلاف العكس، فإن جريان أصل البراءة لا يرفع الشكّ في موضوع الاستصحاب؛ لأنه ليس أصلاً محرزاً مفيداً للعلم تعبداً.

هذا هو الميزان والضابطة في التمييز بين الأصول العملية المحرزة وغير المحرزة في ضوء مبنى المشهور، وفيما يلي الكلام في الفرق بين الأصول العملية المحرزة وغير المحرزة على مبنى السيد الشهيد.

الفرق بين الأصول المحرزة وغير المحرزة على مبنى السيد الشهيد

تقدّم فيما سبق أن حقيقة الحكم الظاهري ترجع إلى أنّها خطابات تعيّن الأهمّ من الملاحظات الواقعية عند التزاحم، وتعيّن الأهمّ من الملاحظات الواقعية تستدعي جعل الحكم الظاهري على ثلاثة أنحاء:

النحو الأوّل: جعل الحكم الظاهري على أساس قوّة الاحتمال فقط، أي: من دون النظر إلى نوعية الحكم المحتمل، كجعل خبر الثقة حجّة باعتبار كاشفيته وقوّة احتمال إصابته للحكم الواقعي، وهذا الترجيح بلحاظ كمية الإصابة للواقع لا على نوعيتها وكيفيةها.

النحو الثاني: جعل الحكم الظاهري على أساس قوّة المحتمل ونوعيته

وكيفيته فقط، فهو أصل عملي غير محرز.

النحو الثالث: جعل الحكم الظاهري بلحاظ نوعية المحتمل مع مراعاة كاشفية الاحتمال، أي: أن قوة المحتمل منضماً إلى كاشفية الاحتمال من قبيل الاستصحاب. فلو فرضنا أن المولى أعمل قوة الاحتمال مع نوعية المحتمل، وكانت متساوية، فلم تكن هناك ميزة لا بلحاظ الاحتمال ولا بلحاظ المحتمل، ففي هذه الموارد يمكن للمولى أن يعمل عناية زائدة بأن يضع خطاباً ظاهرياً ينظم به وظيفة العبد، وهذا الخطاب ليس لأجل مصلحة الاحتمال بالخصوص ولا لمصلحة في نوعية المحتمل بالخصوص، وإنما لوحظ فيه نكتة نفسية ولو من باب أنه مناسب مع الارتكاز العقلائي، وهذه النكتة توجب تعيين خطاب ظاهري.

وهذا النحو من جعل الحكم الظاهري، الذي لوحظ فيه الاحتمال والمحمّل، لا تكون لوازمه حجة؛ لأنّ المناط والملاك في جعل هذا الحكم الظاهري وإن كان قد أخذ فيه قوة الاحتمال، لكن أخذ قوة الاحتمال بنحو جزء الملاك لا تمامه.

وكمثال تطبيقي لهذا الحكم نذكر قاعدة الفراغ حيث إنّها أصل عملي محرز؛ لوحظ في حجّيتها أهمّية المحتمل، وهو مصلحة الترخيص والتسهيل في العمل المركّب من اجزاء وأنه قد فرغ منه أدائه، وكذلك أخذ في حجّيتها قيد آخر وهو التذكر الإجمالي السابق حين أداء العمل، فيكون العمل الذي أداه المكلف كاملاً وصحيحاً تعبدّاً، ففي هذه القاعدة أخذ كلّ من أهمّية المحتمل وقوة الاحتمال دخيلاً في الاعتبار والحجّية، بحيث إذا انتفى أحدهما لا تجري القاعدة، وعلى هذا الأساس لا تثبت قاعدة الفراغ لوازمها؛ حتى الشرعية، من قبيل بقاء ظهور المكلف مثلاً إلى الصلوات القادمة الملازم لصحّة صلاته التي فرغ عنها بناء على قاعدة الفراغ، والسبب في عدم إثبات لوازمها حتى الشرعية هو أنّها واردة في صحّة العلم الذي فرغ من أدائه لا مطلق العمل. فإذا توضّأ المكلف وصلّى الظهر مثلاً وشكّ في صحّة وضوئه أو أنّه توضّأ أم لا، فيجري قاعدة

الفراغ لتصحيح صلاة الظهر فقط، أمّا صلاة العصر التي لم يؤدّها بعد، فلا يستطيع تأديتها بنفس وضوء صلاة الظهر، بل لابدّ أن يتوضّأ لصلاة العصر؛ لأنّ القاعدة لا تثبت لوازمها ولا تقول أنّه متطهّر.

كما أنّها لا تجري في موارد عدم احتمال الأذكريّة لعمل قد فرغ منه؛ لشرطيّة الأذكريّة حين أداء العمل، كما يظهر من الروايات الوارد في خصوص القاعدة.

• فمن الروايات التي أشارت إلى ذلك ما رواه بكير بن أعين قال: «قلت له: «الرجل يشكّ بعد ما يتوضّأ قال عليه السلام: هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»^(١).

• ومنها: ما رواه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «إذا شكّ الرجل بعدما صلى فلم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً وكان يقينه حين انصرف أنّه كان قد أتمّ، لم يعد الصلاة، وكان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك»^(٢).

إذ يظهر من نحو هذه الروايات أنّه يشترط في جريان قاعدة الفراغ أمران:
الأوّل: الفراغ من العمل.

الثاني: أن يكون المكلف أثناء أدائه لذلك العمل كالصلاة أو الوضوء، أذكر منه بعد العمل أي: غلبة الانتباه وعدم النسيان حين العمل.

وبهذا يتضح عدم جريان قاعدة الفراغ في المورد الذي تنعدم فيه تلك الكاشفية والأمارية حين الإتيان بالعمل، فلا تصحّ الصلاة إذا شكّ بالإتيان ببعض أجزائها وشرائطها، فيما لو كان علم أنّه كان ذاهلاً حين العمل.

وهذا ما أشار إليه السيد الخوئي رحمه الله بقوله: «على القول بكون قاعدة الفراغ أمانة نوعية على عدم وقوع الغفلة والسهو، لا مجال للأخذ بها مع العلم بالغفلة»^(٣).

(١) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: باب ٤٢ من أبواب الوضوء، حديث ٧.

(٢) المصدر السابق: باب ٢٧ من أبواب الخلل ص ٣٤٣، حديث ٣.

(٣) مصباح الأصول: ج ٣، ص ٩٣.

وعلى هذا الأساس لا تكون مثبتات قاعدة الفراغ حجة وكذا جميع الأصول العملية المحرزة؛ لأن الكاشفية فيها أخذت بنحو جزء الملاك، لا كونها ملاكاً تاماً.

فالتمييز بين الأصول العلمية المحرزة وغير المحرزة إنما يكون بلحاظ عالم الثبوت «فهذه التفرقة ترجع إلى عالم الروح والجواهر بقطع النظر عن الصياغة الإنشائية»^(١).

وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد بقوله: «فإن أريد التمييز في مرحلة الثبوت بين الأصلين فالتمييز بينهما يمكن أن يكون بما تقدّمت الإشارة إليه إجمالاً في بحث الحكم الظاهري، من أن الحكم الظاهري إذا كان قد جعل على أساس الترجيح بملاك نوعية المحتمل محضاً، فهو أصل غير تنزيلي، وأمّا إذا كان على أساس الترجيح بملاك نوعية المحتمل مع مراعاة كاشفية الاحتمال فهو أصل تنزيلي...»^(٢).

الفائدة من الأصل المحرز

بناء على ما تقدّم يتّضح أن الأصل المحرز له فائدتان:

الأولى: تقديم الأصل المحرز على الأصل غير المحرز عند التعارض.

الثانية: عدم جريان الأصول المحرزة في موارد انعدام الكاشفية - كالأذكية في قاعدة الفراغ - وهذا بخلاف الأصل العملي غير المحرز، فإنّه يجري وإن انعدمت أماريته.

ومن هنا يتّضح أن لا مغايرة بين الأصل المحرز والأصل التنزيلي عند المصنّف كالأستصحاب أو قاعدة الفراغ، إذ كلاهما أخذ بكلا الأمرين من الاحتمال والمحتمل، فالأستصحاب أو قاعدة الفراغ لوحظ فيهما «الكاشفية

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير حسن عبد الساتر): ج ١، ص ٣٦.

(٢) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج ٥، ص ١٧.

للحالة السابقة (كما في الاستصحاب) أو الإرادة الإجمالية حين العمل (كما هو الحال في قاعدة الفراغ) كما لوحظ في كلٍّ منهما حيثية ذاتية غير طريقية، كالحالة السابقة المقتضية للجري عليها أو حالة الفراغ عن العمل وجهد إعادته مرة أخرى، وهي حالة ذاتية تقتضي التسهيل وعدم الإلزام بالإعادة، فلا تكون لوازمها حجة، كما أنه لا بدّ من وجود الكاشفية في حجّيتها، فتكون النتيجة دائماً تابعة لأخسّ المقدّمتين والحيثيتين، بحيث كلّما انتفت إحدى الحثيتين انتفت الحجّية»^(١).

تعليق على النص

• قوله **فَلْيَتَرَكْ**: «كما قد يقال في أصالة الحلّ وأصالة الطهارة». عبّر المصنّف بـ(قد يقال) للإشارة إلى أن هذا الوجه من التفرقة غير تامّ عنده.

• قوله: «وقد تترتب على هذه التنزيلية فوائد، فمثلاً...». من أمثلة هذه الفوائد التي تترتب على الأصول التنزيلية ما ذكره المصنّف في المتن وهو طهارة مدفوع الحيوان المشكوكة طهارته، وهنالك مثال آخر ذكره في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة^(٢) وهو عدم إعادة الصلاة التي أتى بها المكلف في الثوب المشكوكة طهارته، حيث ذكر أن الحكم الواقعي لشرطية الثوب الطاهر في الصلاة، يتسع ببركة أصالة الطهارة، فيشمل الثوب المشكوكة طهارته الذي جرت فيه أصالة الطهارة حتى لو كان نجساً في الواقع، فينتج أن الصلاة في مثل هذا الثوب تكون صحيحة واقعاً، ولا تجب إعادتها على القاعدة، لأنّ الشرطية قد اتسع موضوعها، لكون دليل أصالة الطهارة بقوله: كلّ شيء طاهر حتى تعلم أنّه قدر، يكون حاكماً على دليل شرطية الثوب الطاهر في الصلاة؛ لأنّ لسانه لسان توسعة موضوع ذلك الدليل وإيجاد فرد له، فالشرط موجود إذن.

(١) الحلقة الثالثة، القسم الأول (تعليقة السيد الهاشمي): ص ٤٤٠ تعليقة رقم (١٠).

(٢) انظر المصدر السابق: ص ٣٠٥.

• قوله: «والآخر أن ينزل الأصل أو الاحتمال المقوم له...». هذا الترديد لأجل وجود مبان متعددة، بعضها يقول أن الأصول العملية المحرزة تنزل الأصل منزلة اليقين، وبعض آخر يقول تنزيل الاحتمال المقوم للأصل منزلة اليقين. وهذا ما أشار إليه في القسم الأول من الحلقة الثالثة بقوله: «وفي هذه الحالة إذا كان إنشاء الوظيفة العملية بلسان تنزيل مؤدى الأصل منزلة الواقع في الجانب العملي، أو تنزيل نفس الأصل أو الاحتمال المقوم له منزلة اليقين في جانبه العملي لا الإحرازي. فالأصل تنزيلي أو أصل محرز»^(١) أي: يكون الأصل تنزيلياً بناء على العناية الأولى التي ذكرها صاحب الكفاية، ويكون أصلاً محرزاً بناء على العناية الثانية التي ذكرها الميرزا.

• قوله: «كما في قاعدة الفراغ وإلا فلا». بمعنى إذا لم ينضم إلى نوعية المحتمل، قوة الاحتمال، لا يكون أصلاً محرزاً وإنما يكون أصلاً عملياً محضاً.

(١) الحلقة الثالثة القسم الأول: ص ٣٣.

(٥)

مورد جريان الأصول العملية

- أنحاء الشكّ في الحكم الواقعي والظاهري
 - هل نحتاج إلى إجراء براءتين أم براءة واحدة
 - الاعتراضات الواردة على إجراء براءتين
- ✓ تنافي الأحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية
- ✓ لغوية البراءة الثانية

مورد جريان الأصول العملية

لا شك في جريان الأصول العملية الشرعية عند الشك في الحكم التكليفي الواقعي لتنجيذه، كما في أصالة الاحتياط، أو للتعذير عنه كما في أصالة البراءة، ولكن قد يُشكُّ في التكليف الواقعي ويُشكُّ في قيام الحجّة الشرعية عليه بنحو الشبهة الموضوعية - كالشك في صدور الحديث - أو بنحو الشبهة الحكمية - كالشك في حجّة الأمانة المعلوم وجودها - فهل يوجد في هذه الحالة موردان للأصل العملي فنجري البراءة عن التكليف الواقعي المشكوك ونجري براءة أخرى عن الحجّة أي: الحكم الظاهري المشكوك، أو تكفي البراءة الأولى؟

وبكلمة أخرى: إن الأصول العملية هل يختصُّ موردُها بالشك في الأحكام الواقعية أو يشمل موردَ الشك في الأحكام الظاهرية نفسها؟ قد يقال بأننا في المثال المذكور نحتاج إلى براءتين؛ إذ يوجد احتمالان صالحان للتنجيز، فنحتاج إلى مؤمّن عن كل منهما: أحدهما: احتمال التكليف الواقعي، ولنسمّه بالاحتمال البسيط. والآخر: احتمال قيام الحجّة عليه، وحيث إنّ الحجّة معناها إبراز شدة اهتمام المولى بالتكليف الواقعي المشكوك - كما عرفنا سابقاً عند البحث في حقيقة الأحكام الظاهرية - فاحتمال الحجّة على الواقع المشكوك يعني احتمال تكليف واقعي متعلّق لاهتمام المولى الشديد وعدم رضائه بتفويّته، ولنسمّ هذا بالاحتمال المركّب.

وعليه فالبراءة عن الاحتمال البسيط لا تكفي بل لابدّ من التأمّن من ناحية الاحتمال المركّب أيضاً ببراءة ثانية.

وقد يُعترضُ على ذلك بأنَّ الأحكامَ الظاهريةَ - كما تقدّم في الجزء السابق - متنافيةٌ بوجوداتها الواقعية، فإذا جرت البراءةُ عن الحجية المشكوكة وفُرضَ أنَّها كانت ثابتةً، يلزمُ اجتماعُ حكمينِ ظاهريينِ متنافيين. وجوابُ الاعتراض: إنَّ البراءةَ هنا نسبتُها إلى الحجية المشكوكة نسبةً الحكم الظاهريِّ إلى الحكم الواقعيِّ لأنها مترتبةٌ على الشكِّ فيها، فكما لا منافاةَ بين الحكم الظاهريِّ والواقعيِّ، كذلك لا منافاةَ بين حكمينِ ظاهريينِ طويلينِ من هذا القبيل، وما تقدّم سابقاً من التناهي بين الأحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية ينبغي أن يفهمَ في حدود الأحكام الظاهرية العرضية، أي: التي يكونُ الموضوعُ فيها على نحوٍ واحدٍ من الشكِّ.

وقد يُعترضُ على إجراء براءة ثانيةٍ بأنَّها لغوٌ؛ إذ بدون إجراء البراءة عن نفس الحكم الواقعي المشكوك لا تنفعُ البراءة المؤمّنة عن الحجية المشكوكة، ومع إجرائها لا حاجة إلى البراءة الثانية؛ إذ لا يُحتملُ العقابُ إلا من ناحية التكليف الواقعي وقد أُمنَّ عنه.

والجوابُ على ذلك: إنَّ احتمالَ ذاتِ التكليف الواقعي شيءٌ واحتمالَ تكليفٍ واقعيٍّ واصلٍ إلى مرتبةٍ من الاهتمامِ المولوي التي تعبّر عنها الحجية المشكوكة شيءٌ آخر، والتأمينُ عن الأوّل لا يلازمُ التأمينَ عن الثاني، ألا ترى أنَّ بإمكان المولى أن يقولَ للمكلّف: كلّمَا احتملتَ تكليفاً وأنت تعلمُ بعدم قيام الحجة عليه فأنت في سعةٍ منه، وكلّمَا احتملتَ تكليفاً واحتملتَ قيام الحجة عليه فاحتطّ بشأنه.

ولكنَّ التحقيقَ مع ذلك: أن إجراء البراءة عن التكليف الواقعي المشكوك يُغني عن إجراء البراءة عن الحجية المشكوكة، وذلك بتوضيح ما يلي :
أولاً: إنَّ البراءة عن التكليف الواقعي والحجية المشكوكة حكمانِ ظاهريانِ عرضيانِ؛ لأنَّ موضوعَهما معاً الشكُّ في الواقع، خلافاً للبراءة عن

الحجّية المشكوكة فإنّها ليست في درجتها كما عرفت.

ثانياً: إنّ الحكمين الظاهريين المختلفين متنافيان بوجوديهما الواقعيين سواءً وصلاً أو لا، كما تقدّم في محله.

ثالثاً: إنّ البراءة عن التكليف الواقعيّ منافيةً ثبوتاً للحجّية المشكوكة على ضوء ما تقدّم.

رابعاً: إنّ مقتضى المناقاة أنّها تستلزم عدم الحجّية واقعاً ونفيها.

خامساً: إنّ الدليل الدالّ على البراءة عن التكليف الواقعيّ يدلّ بالالتزام على نفي الحجّية المشكوكة.

وهذا يعني: أنّنا بإجراء البراءة عن التكليف الواقعيّ سنثبت بالدليل نفي الحجّية المشكوكة، فلا حاجة إلى أصل البراءة عنها وإن كان لا محذور فيه أيضاً.

الشرح

لكي يتّضح مورد جريان الأصول العملية، لابدّ من مقدّمة لبيان أنحاء الشكّ في الحكم الواقعي وأنحاء الشكّ في الحكم الظاهري:

أنحاء الشكّ في الحكم الواقعي والظاهري

١. الشكّ في الحكم الواقعي، ويتصوّر على نحوين:

النحو الأوّل: الشكّ في الحكم الواقعي، كما لو شككنا أن الدعاء عند رؤية الهلال واجب أم لا؟ ففي هذه الحالة لا إشكال في إجراء البراءة عن الحكم الواقعي المشكوك، وهو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال.

النحو الثاني: أن يُشكّ في الحكم الواقعي، ويُشكّ كذلك بحكم ظاهري، كما لو شكّ المكلف في حرمة شرب التتن واقعاً، وكان يحتمل وجود حجة شرعية تدلّ على حرمة، كخبر الثقة مثلاً.

٢. الشكّ في الحكم الظاهري، وهو على نحوين أيضاً:

النحو الأوّل: كما لو علمنا بصدور خبر ثقة على وجوب الدعاء، لكن نشكّ في حجّة خبر الواحد؛ إذ المفروض أنّه لم يقدّم عندنا دليل على حجّة خبر الواحد، ويسمّى هذا الشكّ بالشكّ بنحو الشبهة الحكمية.

النحو الثاني: أن نشكّ في أصل صدور الخبر على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ويسمّى الشكّ بنحو الشبهة الموضوعية، كما لو كان في سند الحديث راوٍ مختلف في وثاقته.

ومن الواضح أنّه لا أشكال في إجراء البراءة عن الحكم الواقعي المشكوك، فنجري البراءة عن وجوب الدعاء عند رؤية الهلال.

هل نحتاج إلى إجراء براءتين

مورد النزاع في البحث هو النحو الثاني من الشك في الحكم الواقعي، حيث إن السؤال المطروح هو هل نحتاج إلى إجراء براءتين الأولى: عن الحرمة الواقعية المشكوكة لشرب التتن، والثانية: عن الحجية الظاهرية المشكوكة؟
بعبارة أخرى: أختص جريان الأصول العملية كالبراءة بالشك بالأحكام الواقعية أم تشمل الشك في الأحكام الظاهرية أيضاً؟ هذا هو مورد النزاع بين الأصوليين.

قد يقال إننا نحتاج إلى إجراء براءتين في المثال المذكور؛ لوجود احتمالين صالحين للتنجيز، أحدهما: احتمال الحكم الواقعي، والثاني: احتمال الحجية الظاهرية على ذلك الحكم الواقعي.

ولكي يتضح ذلك لابد من بيان مقدّمة في بيان حدود حق الطاعة، وأنه أختص بالشك البسيط أم يشمل الشك المركّب؟

تقدّم في الأبحاث السابقة أن نظرية حق الطاعة للسيد الشهيد قضى شاملة للتكليف المقطوع به والمظنون والمشكوك والموهوم ما لم نقطع بالعدم.

وهناك مطلب مهمّ لم يشر إليه السيد الشهيد في الأبحاث السابقة، لكنه أشار إليه في المقام؛ لأنّ كلّ ما تقدّم في بحث حق الطاعة هو أن الشك في التكليف منجز، أمّا المطلب الجديد الذي يمكن إضافته هنا هو أنّه ليس مطلق الشك في التكليف -الذي يطلق عليه الاحتمال البسيط- منجز للحكم وفقاً لحق الطاعة، والشك الذي هو مجرى لحق الطاعة إنّما هو بنحو خاصّ يطلق عليه الاحتمال المركّب، لأنّ الشك تارة بنحو الاحتمال البسيط، كما إذا شككنا في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فهو شك في الحكم الواقعي، وتارة أخرى يكون الشك بنحو الاحتمال المركّب، كما لو شككنا بالواقع، لكن نقول على فرض ثبوت وجوب الدعاء عند رؤية الهلال في الواقع، هل المولى يرضى بتفويته أم

لا؟

وإذا تبين ذلك نقول بأن الشك المنجز ليس هو الشك البسيط، بل الشك المركب، وهو أنه على فرض ثبوت التكليف واقعاً فالمولى لا يرضى بفواته. أما كيفية معرفة أن المولى يرضى بتفويت التكليف أو لا يرضى؟ فالجواب أن ذلك يعرف من الأدلة، فإذا ورد ترخيص معناه أنه يرضى بفواته، وإذا قال احتط، فهذا معناه أنه لا يرضى بفواته.

مثال آخر: لو قال المولى لعبده: (أنقذ ولدي إذا وجدته يغرق)، فلو شك العبد بأن الذي يغرق هو ولد المولى أو ليس بولده، فهل يجب الإنقاذ؟ فهذا التكليف منجز ويجب الإنقاذ؛ لعلم العبد بأن هذا الولد الذي يغرق لو كان في الواقع ولد المولى، فهو لا يرضى بتفويته. إذن بناء على نظرية حق الطاعة فإنه ليس مطلق الشك منجز، وإنما المنجز هو الشك المقترن بهذه القضية التقديرية وهو الشك المركب، وهو لو كان الاحتمال ثابتاً في الواقع لما رضي المولى بفواته.

إذا اتضح أن هذه المقدمة نرجع إلى المقام وهو: هل نحتاج إلى إجراء براءتين لنفي حرمة شرب التتن، أحدهما عن الحكم الواقعي، والأخرى عن الحجية الظاهرية المشكوك، أم نحتاج لبراءة واحدة وهي البراءة عن الحكم الواقعي فقط؟

قد يقال: إننا لا بد أن نجري براءتين؛ لأن إجراء البراءة عن الشك الأول وهو الحكم الواقعي - الاحتمال البسيط - لا يلزم البراءة عن الشك الثاني وهو احتمال أن المولى لا يرضى بتفويت التكليف لو كان ثابتاً واقعاً؛ لأن الحكم الظاهري ليس معناه منجزية ومعدنية وطريقة وكاشفية كما عند المشهور، بل الحكم الظاهري هو إبراز شدة اهتمام المولى بالتكليف الواقعي، وهذا يعني احتمال وجود تكليف واقعي متعلق لاهتمام المولى الشديد وعدم رضائه بتفويت

ذلك الحكم الواقعي، وهذا هو مؤدّى القضية التقديرية القائلة بأن المولى هل يرضى بتفويت الحكم المشكوك فيما لو كان ثابتاً في الواقع؟ وعلى هذا لا بدّ من إجراء براءتين إحداهما للتأمين من التكليف الواقعي، والأخرى للتأمين عن احتمال اهتمام المولى بالتكليف لو كان ثابتاً في الواقع. وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد بقوله: «لأن الحكم الواقعي وإن حصل التأمين عنه بما أنّه مشكوك، إلّا أن هذا لا يمنع عن عدم المعذّرية وثبوت اهتمام المولى به في المرتبة الطولية التي يحتمل فيها جعل حكم ظاهري منجزاً أي: بما أنّه يشكّ جعل حكم ظاهري إلزامي لحفظه، إذ لا مانع من أن يجعل التأمين عند الشكّ في الواقع ويجعل الاحتياط عند الشكّ في اهتمام المولى بالواقع»^(١).

الاعتراضات الواردة على إجراء براءتين

الاعتراض الأوّل: تنافي الأحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية

هذا الاعتراض مبني على أن الأحكام الظاهرية متنافية بوجوداتها الواقعية سواء وصلت إلى المكلف أم لم تصل، كما هو مبني السيد الشهيد الذي تقدّم تفصيله في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة حيث قال: «على مسلكنا في تفسير الأحكام الظاهرية وأنها خطابات تحدّد ما هو الأهمّ من الملاكات الواقعية المختلطة فالخطابان الظاهريان المختلفان، كالإباحة والمنع متضادّان بنفسيهما، سواء وصلا إلى المكلف أو لا، لأنّ الأوّل يثبت أهميّة ملاك المباحات الواقعية، والثاني يثبت أهميّة ملاك المحرمات الواقعية، ولا يمكن أن يكون كلّ من هذين الملاكين أهمّ من الآخر، كما هو واضح»^(٢).

وعلى هذا الأساس لا يمكن جعل الاحتياط والبراءة في مورد واحد؛ لأنّ

(١) مباحث الحجج والأصول العملية (تقرير السيد الهاشمي): ج ٤، ص ٢١.

(٢) الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ص ٣٦.

الاحتياط منشؤه الاهتمام بالمفسدة الواقعية، أمّا البراءة فهي تعني عدم الاهتمام بالمفسدة الواقعية المحتملة، والجمع بينهما جمع بين النقيضين، فحيث إن الحجّة المشكوكة حكم ظاهري، والبراءة أيضاً حكم ظاهري، فإذا أجرينا البراءة عن الحجّة المشكوكة، وفرض أن هذه الحجّة ثابتة في الواقع، فيلزم اجتماع الحجّة والبراءة معاً، وهو غير ممكن، لأنّ الحجّة والبراءة حكمان ظاهريان متنافيان في الواقع، وهو محال؛ لأنّ الحجّة تكشف عن اهتمام المولى بالمفسدة في شرب التتن، في حين إن البراءة تكشف عن عدم الاهتمام بتلك المفسدة، وعليه يلزم اجتماع الاهتمام وعدمه في آن واحد، وهو محال

إن قلت: إن الحجّة محتملة الثبوت وليست ثابتة بنحو القطع حتى يلزم اجتماع الحجّة والبراءة في آن واحد؟

قلت: وإن لم نقطع بثبوت الحجّة، لكن مجرد احتمال ثبوتها يكفي في لزوم اجتماع حكمين ظاهريين في مورد واحد؛ لأنّ ثبوت الحجّة في الواقع وإن كان بنحو الاحتمال لكنه محال أيضاً؛ لأنّ استحالة التنافي بنحو احتمال اجتماع المتنافيين في الواقع على حدّ القطع باجتماعهما.

إذن حاصل هذا الاعتراض: أن إجراء براءة ثانية يلزم منه اجتماع المتنافيين وهو محال.

والجواب عن ذلك: إن الحكمين الظاهريين تارة يكون أحدهما في عرض الآخر وموضوعهما واحد، من قبيل حرمة شرب التتن، فإن أصالة البراءة تقول: لا يحرم شرب التتن، وخبر الثقة المشكوك لو كان حجة يقول: يحرم شرب التتن، فالبراءة موضوعها الشك في الواقع، وخبر الثقة موضوعه الشك في الواقع أيضاً، فأحدهما في عرض الآخر.

وتارة أخرى يكون أحد الحكمين في طول الآخر، كما هو الحال بين الحكم الواقعي والظاهري، فإن الحكم الظاهري متأخر عن الواقعي؛ لأنّ موضوع

الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، فيكون أحدهما في طول الآخر.
 إذا تبين ذلك، نقول: يرى السيد الشهيد - كما تقدّم في القسم الأول من
 الحلقة الثالثة^(١) - أن المقصود من تنافي الأحكام الظاهرية هو في حالة كون
 الحكمين في عرض واحد، أي: التي يكون موضوعهما واحداً، أمّا إذا كان أحد
 الحكمين في طول الآخر - كما هو الحال في الحكم الظاهري والواقعي، فالحكم
 الظاهري في طول الواقعي ومتأخّر عنه؛ لأنّ موضوع الحكم الظاهري هو
 الشك في الحكم الواقعي - فلا يلزم التنافي بينهما.

وفي المقام نقول: إن البراءة عن الحجّة ليست في عرض الحجّة، بل في
 طولها؛ لأنّ موضوع البراءة الأولى (البراءة عن الواقع) هو الشك في الواقع، أمّا
 البراءة الثانية (البراءة عن الحجّة المشكوكة) فموضوعها ليس الواقع، وإنّما
 موضوعها الحجّة المشكوكة، فموضوعها ليس واحداً، فلا يلزم التنافي.

بعبارة أخرى: إن نسبة البراءة إلى الحجّة المشكوكة نسبة الحكم الظاهري
 إلى الحكم الواقعي، فكما أن الطولية بين الحكم الظاهري وبين الحكم الواقعي
 كافية لرفع التنافي بين الحكم الظاهري والواقعي، فكذلك تكفي الطولية بين
 البراءة الثانية والحجّة المشكوكة.

وعلى هذا الأساس يمكن إجراء براءتين.

الاعتراض الثاني: لغوية البراءة الثانية

بيانه: بناء على أن الأحكام الظاهرية ليس لها ثواب وعقاب مستقلّ قبال
 الأحكام الواقعية، فإجراء البراءة عن الحكم الواقعي المشكوك سوف يؤمّن
 عن العقاب، وعلى هذا يكون إجراء البراءة الثانية عن الحجّة المشكوكة لغواً
 وبلا فائدة؛ لعدم وجود عقاب محتمل للحكم الظاهري. نعم، العقاب المحتمل

(١) الحلقة الثالثة، القسم الأول: ص ٣٦.

هو من جهة التكليف الواقعي، وقد أجرينا البراءة عنه.
فلو أجرينا البراءة الثانية عن الحجية المشكوكة أولاً، فهو لا يغني عن
إجراء البراءة الأولى؛ لاحتمال بقاء التكليف الواقعي وعدم حصول المؤمن عنه،
لأن إجراء البراءة عن الحجية المشكوكة لم تؤمن من التكليف الواقعي.
والجواب عن ذلك: إن احتمال العقاب، كما ينشأ من احتمال التكليف
الواقعي، يعني الاحتمال البسيط، كذلك ينشأ من احتمال التكليف الواقعي
الواصل إلى مرتبة من الاهتمام المولوي الذي يعبر عنه بالحجية المشكوكة، أي:
الاحتمال المركب. والتأمين عن الأول لا يلزم التأمين عن الثاني؛ إذ يمكن
للمولى أن يقول للمكلف: (إذا احتملت تكليفاً وعلمت بعدم قيام الحجة عليه
فلا تهتم به، وأنك في سعة منه). وقد يقول: (إذا احتملت تكليفاً واحتملت
اهتمام المولى به بحيث لا يرضى بتفويته على فرض ثبوته في الواقع، فيجب
عليك الإتيان به)، ولا منافاة بين الأمرين، وعلى هذا لا بد من إجراء براءتين،
براءة بلحاظ الواقع وأخرى بلحاظ الحجية المشكوكة لنفي احتمال اهتمام المولى
بالتكليف.

ولكن التحقيق: أن إجراء البراءة عن التكليف الواقعي يغني عن البراءة عن
الحجية المشكوكة، أي: يمكن إجراء البراءة عن الحجية الثانية، لكن لا نحتاج
إليه ويكون إجراؤها لغواً إلا في بعض الموارد النادرة، كما سيأتي في آخر البحث.
وبيان ذلك يتم من خلال المقدمات التالية:

المقدمة الأولى: إن البراءة عن التكليف الواقعي والبراءة عن الحجية
المشكوكة، حكمان ظاهريان عريضان؛ لأن موضوعهما واحد، وهو الشك في
الواقع، إذ البراءة عن التكليف الواقعي موضوعها الشك في الواقع، والبراءة
عن الحجية المشكوكة - كخبر الثقة مثلاً - موضوعه الشك في الواقع أيضاً.
المقدمة الثانية: تقدّم في القسم الأول من الحلقة الثالثة أن الحكمين

الظاهرين المختلفين متنافيان بوجوديهما الواقعيين، سواء وصلا إلى المكلف أم لم يصل^(١).

المقدّمة الثالثة: إن البراءة عن التكليف الواقعي منافية ثبوتاً للحجّية المشكوكة؛ لأنّ البراءة عن التكليف الواقعي تقول: إن المولى لا يهتمّ بالتكليف لو كان ثابتاً في الواقع، والحجّية المشكوكة - خبر الثقة - تقول اهتمّ بالتكليف، ومن غير المعقول أن يقول المولى: اهتمّ بالدعاء عند رؤية الهلال، ولا تهتمّ به.

المقدّمة الرابعة: مقتضى منافية البراءة عن التكليف الواقعي مع الحجّية المشكوكة هو أنّنا إذا أجرينا البراءة عن التكليف الواقعي يستلزم نفي الحجّية واقعاً.

المقدّمة الخامسة: إن الذي يدلّ على نفي الحجّية المشكوكة ليس هو نفس البراءة؛ لأنّ البراءة أصل عملي غير مثبت للوازمه، وإنّما تنتفي الحجّية المشكوكة بواسطة دليل البراءة، وهو خبر الثقة، كقوله: «رفع عن أمّتي ما لا يعلمون» وهو دليل اجتهادي.

وبعد اتّضح هذه المقدّمات يتّضح أنّنا بعد إجراء البراءة عن التكليف الواقعي، يثبت بالدليل الدالّ على البراءة - كحديث الرفع - نفي الحجّية المشكوكة بالالتزام، وعلى هذا فلا حاجة إلى إجراء براءة ثانية لنفيها، وإن كان موضوعها موجوداً، لكن لا حاجة إليها. وذلك من قبيل أن يوجد لدينا خبر ثقة على طهارة الماء، فهل نحتاج عندئذ لأصالة الطهارة؟

من الواضح إنّنا لا نحتاج إليها؛ إذ مع وجود الدليل الاجتهادي لا تصل النوبة إلى الأصل العملي، وكذلك في المقام، فلا حاجة للبراءة عن الحجّية المشكوكة مع وجود الدليل الاجتهادي على نفيها بالالتزام.

(١) انظر الحلقة الثالثة، القسم الأوّل: ص ٣٦.

تعليق على النص

- قوله **فَلْيَسِّرْ**: «لا شك في جريان الأصول العملية الشرعية...». تقييد الأصول العملية بالشرعية للإشارة إلى اختصاص البحث بها دون الأصول العقلية التي أرجأ المصنّف البحث فيها إلى أبحاث الخارج.
- قوله: «ويشكّ في قيام الحجّة الشرعية عليه بنحو الشبهة الموضوعية...». المقصود من الحجّة الشرعية، هو الحكم الظاهري الذي يكون الشكّ فيه، تارة بنحو الشبهة الموضوعية، كالشكّ في صدور الحديث، أي: بعد الحكم بأن خبر الثقة حجّة، لكن يشكّ هل صدر خبر الثقة أم لم يصدر. وتارة أخرى بنحو الشبهة الحكمية، كما لو علمتُ بصدور خبر الثقة، لكن لا أعلم أن الشارع جعل خبر الثقة حجّة أم لا، أو فيما لو علمنا بأن القياس موجود، لكن نشكّ هل الشارع جعل له الحجّة أم لا.
- قوله: «الاحتمال البسيط». هو الشكّ في الحكم الواقعي، كما لو شكّ في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال.
- أما الشكّ المركّب فهو كما لو شككنا بأن المولى هل يرضى بفوات الدعاء عند رؤية الهلال، في حالة شكنا بوجوبه عند رؤيته أم لا؟
- قوله: «وجواب الاعتراض أن البراءة هنا». أي: البراءة الثانية، وهي البراءة عن الحجّة المشكوكة.
- قوله: «متنافيين بوجوديهما الواقعيين سواء وصلاً أم لا، كما تقدّم في محلّه». أي: في القسم الأوّل، خلافاً لمن قال إنهما متنافيان إذا وصلاً.

(٦)

**وقوع الأحكام الظاهرية مورداً
للأصول العملية في الاستصحاب**

- السبب في قصر البحث على أربعة أصول عملية
 - ✓ السبب من الناحية الفقهية
 - ✓ السبب من الناحية التاريخية
- خلاصة البحث في مورد جريان الأصول

ويمكنُ تصوّرُ وقوعِ الأحكامِ الظاهريةِ مورداً للأصولِ العمليةِ في الاستصحاب، إذ قد يجرى استصحابُ الحكمِ الظاهريِّ؛ لتماميةِ أركانِ الاستصحابِ فيه وعدمِ تمايُّتها في الحكمِ الواقعيِّ، كما إذا علِمَ بالحجّةِ وشُكِّ في نسخها، فإنَّ المستصحبَ هنا نفسُ الحجّةِ لا الحكمُ الواقعيّ.

الشرح

أشرنا فيما سبق إلى أننا لو أجرينا البراءة عن الواقع المشكوك، لا تصل النوبة إلى البراءة عن الحجية المشكوك التي هي حكم ظاهري، وهذا يعني أن البراءة تختص في نفي الأحكام الواقعية المشكوك.

وهنا يرمي المصنف القول بأن الأحكام الظاهرية قد تكون مورداً للاستصحاب، كما إذا علمنا بحجية خبر الثقة في عصر الرسول ﷺ ثم شك في نسخه، فهنا نستصحب حجتيه؛ لتامة أركانه، لأننا كنا على يقين من جعل الحجية لخبر الثقة، والآن نشك هل نسخت حجتيه أم لا، فنستصحب بقاءها، أي: نستصحب الحكم الظاهري وهو الحجية.

إن قلت: هل يمكن أن تجري استصحاب الحكم الواقعي المشكوك لحجية خبر الثقة، وعلى فرض إمكان ذلك، فلا نحتاج إلى استصحاب حجية خبر الثقة، فلو فرض أن خبر الثقة دل على وجوب صلاة الجمعة، فحينئذ يمكن أن نستغني عن استصحاب بقاء حجية خبر الثقة، وذلك باستصحاب نفس وجوب صلاة الجمعة؟

الجواب: إن استصحاب الحكم الواقعي المشكوك ممكن، لكن بعض المباني الأصولية لا ترى إمكان جريان الاستصحاب في عالم الجعل، لأجل اختلال بعض أركانه، فلا يجرون الاستصحاب في الأحكام التكليفية كالوجوب والحرمة، ويخصصون جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية التي منها الحجية، لذا يتعين إجراء الاستصحاب في نفس الحجية^(١).

(١) لم يتطرق المصنف في الحلقة الثالثة للسبب في قصر البحث على أربعة أصول عملية، من الناحية الفقهية والتاريخية، وهذان الموضوعان ستعرض لهما في التعليق على النص.

تعليق على النص

• قوله **فَرَسَخَ**: «ثانياً: إن الحكمين الظاهريين المختلفين متنافيان»؛ من قبيل أصالة البراءة وأصالة الاحتياط.

• قوله: «إن البراءة عن التكليف الواقعي منافية ثبوتاً للحجية المشكوكة على ضوء ما تقدّم». تقدّم في القسم الأول من الحلقة الثالثة تحت عنوان «التنافي بين الأحكام الظاهرية» بناء على مسلك السيد الشهيد أن الأحكام الظاهرية متضادة ومتنافية بنفسها سواء وصلت إلى المكلف أم لم تصل، وهذا ما ذكره المصنّف بقوله: «على مسلكنا في تفسير الأحكام الظاهرية وأنها خطابات تحدّد ما هو الأهم من الملاكات الواقعية المختلطة. فالخطابان الظاهريان المختلفان، كالإباحة والمنع متضادّان بنفسيهما، سواء وصلا إلى المكلف أو لا، لأنّ الأول يثبت أهميّة ملاك المباحات الواقعية، والثاني يثبت أهميّة ملاك المحرمات الواقعية، ولا يمكن أن يكون كلّ من هذين الملاكين أهمّ من الآخر»^(١).

وبناء على هذا لا يمكن جعل حكمين ظاهريين متنافيين وإن لم يصلا إلى المكلف، وذلك لأنّ الأحكام الظاهرية جعلت لأجل تحديد الملاك الواقعي الأهم، فاذا تنافت الملاكات يستحيل عقلاً.

السبب في قصر البحث في أربعة أصول عملية

بقيت مسألة لا بأس بلاشارة إليها - وإن لم يتعرّض لها المصنّف - وهي مسألة السبب في اقتصار المحقّقين المتأخّرين من علماء الأصول على بحث هذه الأصول الأربعة فقط وهي البراءة، والاشتغال، والتخيير والاستصحاب، ولم يبحثوا في بقية الأصول العملية، كأصالة الطهارة وأصالة عدم النسخ ونحوهما.

١. السبب من الناحية الفقهية

أمّا سبب قصر البحث في الأصول الأربعة من الناحية الفقهية، فهو لأنّ

(١) الحلقة الثالثة، القسم الأول: ص ٢٦.

بقية الأصول العملية غير الأربعة المتقدمة (البراءة، الاشتغال، التخيير والاستصحاب) تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية، من قبيل أصالة الصحة وقاعدة الفراغ والتجاوز وقاعدة اليد ونحوها، فإن هذه الأصول لا تكون قواعد أصولية؛ لما يبين في محله من أن ضابط المسألة الأصولية أن تكون عنصراً مشتركاً في عملية استنباط الجعل الشرعي الكلي، ومن المعلوم أن القواعد الأصولية آنفة الذكر لا تشكل عنصراً مشتركاً يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلي، وإنما تستنبط منها أحكام جزئية بحسب الوقائع المختلفة.

وهذا بخلاف الأصول الأربعة، كالبراءة والتخيير والاشتغال، فهي واضحة في أنها تستنبط منها أحكام كلية، وكذلك الاستصحاب بناءً على جريانه في الشبهات الحكمية، وعدم اختصاصه بالشبهات الموضوعية.

القسم الثاني: الأصول العملية الجارية في الشبهات الحكمية، من قبيل أصالة الطهارة، حيث إنها تجرى بلحاظ الشبهة الموضوعية، كما إذا شك في ملاقة الثوب للنجس وعدمه، وكذلك تجرى في الشبهات الحكمية، كما إذا شك في أن ملاقة المتنجنس توجب النجاسة، فنجري فيها أصل الطهارة أيضاً. والسبب في عدم تعرضهم للبحث في قاعدة الطهارة ما يلي:

١. إن مثل قاعدة الطهارة ثابتة عند الكل من دون أن يسجل أي خلاف فيها، فلا يحتاج إلى النقض والإبرام، بخلاف الأصول الأربعة، فإنها محل البحث وتحتاج إلى النقض والإبرام.

٢. إن قاعدة الطهارة مختصة ببعض أبواب الفقه، بخلاف الأصول الأربعة فإنها عامة لجميع أبواب الفقه.

وإلى هذا المعنى أشار صاحب الكفاية رحمته بقوله: «الأصول العملية: وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل، مما دلّ عليه

حكم العقل أو عموم النقل، والمهم منها أربعة، فإن مثل قاعدة الطهارة فيما اشتهب طهارته بالشبهة الحكمية، وإن كان مما ينتهي إليه فيما لا حجة على طهارته ولا على نجاسته، إلا أن البحث عنها ليس بمهم، حيث إنها ثابتة بلا كلام، من دون حاجة إلى نقض وإبرام، بخلاف الأربعة، وهي: البراءة والاحتياط، والتخير والاستصحاب: فإنها محل الخلاف بين الأصحاب، ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث وبيان، ومؤونة حجة وبرهان، هذا مع جريانها في كل الأبواب، واختصاص تلك القاعدة ببعضها، فافهم»^(١).

وذهب السيد الشهيد قدس سره إلى أن السبب في عدم البحث في أصالة الطهارة هو لأن أصالة الطهارة وإن كانت حكماً ظاهرياً يمكن أن يستعمله الفقيه كدليل على الحكم الشرعي، ولكن هذا غير كاف في أصولية المسألة، بل لابد أن يضاف إلى ذلك قيد الاشتراك، أي: عدم اختصاصها في استنباط الأحكام لباب فقهي واحد، وهذا ما ذكره بقوله: «بالنسبة إلى أصالة الطهارة فإنها وإن كانت جارية في الشبهات الحكمية والموضوعية، إلا أنها ليست بقاعدة أصولية؛ لأننا قد اشترطنا في أصولية القاعدة أن تكون سيالة في جميع أبواب الفقه، ولا تختص بباب دون باب، وهذا ما عبرنا عنه بالعناصر المشتركة، وأصالة الطهارة لم يكن فيها هذه الصلاحية»^(٢).

٢. السبب من الناحية التاريخية

ما تقدّم من الجواب لا يأتي في أصالة عدم النسخ؛ لأنه بناء على ما ادّعي من الإجماع على أن عدم النسخ أصل مستقل ولا يرجع إلى استصحاب عدم

(١) كفاية الأصول: ص ٣٣٧.

(٢) بحوث في علم الأصول، مبحث البراءة العقلية والشرعية، تقرير الشيخ حسن عبد الساتر: ج ١١، ص ٤٦.

النسخ، أو إلى التمسك بإطلاق الدليل اللفظي الدالّ على ثبوت الحكم، بل ادعى العلماء أجمع على أنّه إذا ثبت حكم في الشريعة الإسلامية، فنحكم ببقائه ما لم يقدّم دليل على نسخه، ولو لم يكن عندنا إطلاق لفظي في دليله، ولا استصحاب، وعلى هذا فإنّ الجواب السابق من اختصاص بعض القواعد ببعض الأبواب، لا يتمّ في أصالة عدم النسخ؛ لأنّ أصالة عدم النسخ غير مختصة باب دون آخر، وإنّما هي كأصالة البراءة في العمومية.

وعلى هذا فلا بدّ من بيان النكتة التي أدّت بهم - رحمهم الله - إلى الاختصار على هذه الأصول الأربعة. وهذه النكتة هي التطور التاريخي الذي مرّ به مفهوم الأصل العملي، كما تقدّم سابقاً، فإن فكرة الأصل العملي لم تنشأ بهذا النحو الذي عُرف به على يد فحول المرحلة الثالثة من مراحل تطوّر هذا العلم، وإنّما الأصول العلمية بدأت كشعبة من شعب الدليل العقلي، وإن فقهاءنا الأبرار كانوا يعتبرونها من الأدلة العقلية، بل حتى الاستصحاب فإنّهم كانوا يستدلّون بالعقل على حجّيته، ولم يذكر أحد منهم الاستدلال بالأخبار على حجّيته، وأوّل من ذكر ذلك هو والد الشيخ البهائي قدس سرّه.

إذن فهذه الأصول العملية من أوّل الأمر لم تذكر بعنوان الأصول العملية الجامعة ما بين الشرعية والعقلية بهذا المعنى المنقح في كتاب الرسائل للشيخ الأعظم قدس سرّه وإنّما كانت داخلية في الدليل العقلي، فلهذا اقتصر عليها؛ لأنّ العقل يقول تارة بالبراءة، وأخرى بالاحتياط، وثالثة بالتخير ورابعة بالاستصحاب، بحسب نظرهم، ومن المعلوم أنّ أصالة الطهارة وأصالة عدم النسخ ليست من الأحكام العقلية.

فالاعتصار على هذه الأصول الأربعة مرتبط بتاريخ المسألة وتطور الفكر العلمي عن الأصل العلمي، وليس ناشئاً عن نكتة فنيّة في ذلك حتى يقال: ما هي النكتة العلمية في الاقتصار على الأصول العملية الأربعة.

خلاصة البحث في مورد جريان الأصول

- الأصول العملية هي نوع من الأحكام الظاهرية، بمعنى أن وظيفتها تعيين الوظيفة العملية للمكلف تجاه الحكم الواقعي المشكوك، ولا تكشف عن الحكم الشرعي، كما أنها ليست أحكاماً نفسية ناشئة من ملاكات واقعية.
- تعرّض المصنّف إلى ثلاثة من وجوه الفرق بين الأمارات والأصول.
- الوجه الأول: ما ذهب الميرزا النائيني قدس سرّه إلى أن المجعول في الأمارات هو العلمية الطريقية، أمّا المجعول في الأصول العملية فهو الوظيفة العملية.
- وأجاب المصنّف عن ذلك بأن هذا الفرق ليس هو الفارق الحقيقي، الذي يثبت على أساسه حجّة لوازم الأمانة دون لوازم الأصل العملي.
- الوجه الثاني: يعالج الفرق بين الأمارات والأصول في مقام الثبوت وبالتحديد في العنصر الثالث وهو عالم الاعتبار قبل الوصول إلى عالم الدلالة والألفاظ. وحاصله أن الأمانة هي الحكم الظاهري الذي لم يؤخذ في موضوعها الشكّ في مقام جعله، بخلاف الأصل الذي هو الحكم الشرعي الذي أخذ في موضوعه الشكّ في مقام جعله.
- ووجه إليه المصنّف عدة مناقشات، منها:
- المناقشة الأولى: إن أخذ الشكّ في موضوع حجّة الأصل دون الأمانة لا يبيّن لنا لماذا تكون اللوازم العقلية للأمانة حجّة دون لوازم الأصل؟
- المناقشة الثانية: إن هذا الوجه غير معقول في نفسه؛ لأنه يلزم أن تكون الأمانة حجّة حتى مع وجود العلم بالخلاف.
- الوجه الثالث: الفرق بين الأمانة والأصل هو أن الأصل ما أخذ الشكّ في لسان دليله، أمّا الأمانة فهو لم يؤخذ الشكّ في لسان دليل حجّيتها، أي: يرجع الفرق إلى مقام الإثبات.
- وأجاب المصنّف على الوجه الثالث بما يلي:

(أ) أن هذا الوجه لا يفسّر لنا لماذا تكون اللوازم العقلية للأمارات حجة دون اللوازم العقلية للأصول العملية؟

(ب) إن عدم أخذ الشكّ في لسان دليل الأمانة أمر اتفاقي لا دائمي، فقد يتفق بعكس ذلك كما لو أخذ الشكّ في موضوع الأمانة كما في قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ الذي يُعدّ من أقوى أدلة حجّة خبر الواحد، حيث أخذ في موضوعه الشكّ وعدم العلم.

• الفرق بين الأمارات والأصول على مسلك المصنّف هو أن جعل الحكم الظاهري على طبق الأمانة يكون بملاك الأهميّة الناشئة من قوّة الاحتمال، أمّا جعل الحكم الظاهري على طبق الأصل فهو بملاك الأهميّة الناشئة من قوّة المحتمل، أو من أهميّة المحتمل منضمّاً إليه أهميّة الاحتمال، وعلى هذا الأساس تكون مثبتات الأمانة ومدلولاتها الالتزامية حجة على القاعدة، لأنّ ملاك الحجّة في الأمانة هي حيثية الكشف التكويني التي تعيّن الأهميّة على وفقها، وهي نسبة واحدة إلى المدلول المطابقي والمداليل الالتزامية.

• الأصول العملية الشرعية هي أحكام شرعية ظاهرية ناشئة من أهميّة المحتمل، والأصول العملية الشرعية لا حصر عقلي لها؛ لأنها تابعة لطريقة جعلها. أمّا الأصول العملية العقلية فهي ترجع إلى أصليين أساسيين وهما أصالة الاشتغال وأصالة البراءة، وهو حصر عقلي يدور أمره بين النفي والإثبات.

• ما من واقعة إلا وفيها أصل عملي عقلي، خلافاً للأصل العملي الشرعي.

• عدم وقوع التعارض بين الأصول العملية العقلية وإمكان وقوعه في الأصول العملية الشرعية.

• الأصول التنزيلية أو المحرزة، هي الأصول التي يجعل الحكم الظاهري فيها بلسان تنزيل المشكوك منزلة الواقع، كأصالة الاستصحاب وأصالة الطهارة.

أمّا الأصول العملية البحتة فهي الأصول التي تُنشأ وظائف عملية ترخيصية

أو إلزامية دون أن تكون ناظرة إلى الأحكام الواقعية، من قبيل أصالة الحل.

• للتمييز بين الأصل التنزيلى وبين المحرز، هنالك وجهان من العناية:

الوجه الأول: إنشاء حكم ظاهري لتنزيل مشكوك الطهارة أو الحلّة منزلة الطاهر والحلال الواقعي تعبدًا.

والثمرة المترتبة على الأصل التنزيلى في قوله ﷺ: «كُلَّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ» هو جعل الحلّة الواقعية تعبدًا، وعلى هذا لو أجرينا أصالة الحلّة في الحيوان المشكوك حلّة أكله، يترتب على ذلك طهارة مدفوعه أيضًا. أما لو كانت أصالة الحلّ مجرد حكم بالحلّة ظاهراً، من دون تنزيلها منزلة الحلّة الواقعية، فلا تثبت طهارة مدفوعه؛ لأنّ طهارة المدفوع مترتبة على الطهارة الواقعية.

الوجه الثاني: أن تكون هذه العناية بتنزيل الأصل منزلة العلم واليقين بلحاظ الكاشفية أو بلحاظ الجري العملي، كما في الاستصحاب حيث نزل الشكّ في البقاء منزلة اليقين بقاء.

والثمرة العملية للأصل المحرز هو تقدّم الأصل المحرز على الأصول العملية غير المحرزة عند التعارض، بالحكومة؛ وذلك لأنّ المجعول في الأصل المحرز هو العلمية ولو في الجري العملي فقط، فيرفع الشكّ الذي هو موضوع الأصل العملي غير المحرز المعارض.

• طريقة السيد الشهيد في التمييز بين الأصل المحرز والأصل العملي البحث، تنسجم مع طريقته في التمييز بين الأمارات والأصول، وحاصلها هو أن جعل الحكم الظاهري إن كان على أساس قوّة الاحتمال فقط فهو أمانة، وإن كان على أساس قوّة المحتمل ونوعيته وكيفيته فقط فهو أصل عملي بحث، وإن كان بلحاظ نوعية المحتمل منضمّاً إليه قوّة الاحتمال فهو أصل عملي محرز، وبهذا يتّضح أن لا فرق بين الأصل المحرز والأصل العملي التنزيلى عند السيد

الشهيد؛ إذ كلاهما ينشآن من أهميّة المحتمل منضمّاً إليه أهميّة الاحتمال.

• لا تكون مثبتات قاعدة الفراغ حجة، وكذا جميع الأصول العملية المحرزة؛ لأنّ الكاشفية فيها أخذت بنحو جزء الملاك، لا ملاكاً تامّاً.

• يترتب على الأصل المحرز فائدتان:

الأولى: تقديم الأصل المحرز على الأصل غير المحرز عند التعارض.

الثانية: عدم جريان الأصول العملية المحرزة في موارد انعدام الكاشفية - كالأذكية في قاعدة الفراغ - وهذا بخلاف الأصل العملي غير المحرز، فإنّه يجري وإن انعدمت أماريته.

• قد يشكّ في الحكم الواقعي، ويشكّ كذلك بحكم ظاهري.

والشكّ في الحكم الظاهري على نحوين أيضاً:

الأوّل: كما لو علمنا بصدور خبر ثقة على وجوب الدعاء، لكن نشكّ في حجّية خبر الواحد، ويسمّى هذا الشكّ بالشكّ بنحو الشبهة الحكمية.

الثاني: أن نشكّ في أصل صدور الخبر على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، ويسمّى الشكّ بنحو الشبهة الموضوعية، كما لو كان في سند الحديث راوٍ مختلف في وثاقته.

ولا إشكال في إجراء البراءة عن الحكم الواقعي المشكوك، فنجري البراءة عن وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، لكن هل نحتاج إلى إجراء براءة ثانية عن الحجّية المشكوكة التي هي حكم ظاهري؟

قد يقال: إننا نحتاج إلى إجراء براءتين في المثال المذكور؛ لوجود احتمالين صالحين للتنجيز، أحدهما: احتمال الحكم الواقعي، والثاني: احتمال الحجّية الظاهرية على ذلك الحكم الواقعي؛ لأنّ معنى الحجّية إبراز شدة اهتمام المولى بالتكليف الواقعي المشكوك، فاحتمال الحجّية يعني احتمال وجود تكليف واقعي متعلّق لاهتمام المولى، فلا بدّ من براءة للتأمين من هذا الاحتمال.

- اعترض على إجراء براءة ثانية؛ بأنه يلزم اجتماع حكمين ظاهريين متنافيين على مورد واحد على فرض ثبوت الحجية التي جرت البراءة عنها.
- أجيب عن الاعتراض المتقدم بعدم لزوم اجتماع حكمين ظاهريين متنافيين؛ لأن البراءة عن الحجية المشكوكة ليست في عرض هذه الحجية، وإنما في طولها.
- اعترض على إجراء براءة ثانية عن الحجية المشكوكة بكونه لغواً وبلا فائدة، لحصول المؤمن بالبراءة الأولى.
- وأجيب: إن احتمال العقاب كما ينشأ من احتمال التكليف الواقعي، كذلك ينشأ من احتمال التكليف الواقعي الواصل إلى مرتبة من الاهتمام المولوي الذي يعبر عنه بالحجية المشكوكة، والتأمين عن الأول لا يلزم التأمين عن الثاني.
- قد تقع الأحكام الظاهرية مورداً لجريان الأصول العملية، من قبيل جريان الاستصحاب في الحكم الظاهري؛ لتامة أركانه وعدم تماميتها في الحكم الواقعي - لعدم استصحاب الجعل على بعض المباني - كما لو علم بالحجية وشك في نسخها، فالمستصحب هنا هو نفس الحجية وليس الحكم الواقعي.



الوظيفة العملية في حالة الشك

- الوظيفة في حالة الشك البدوي
- الوظيفة في حالة العلم الإجمالي.
- الوظيفة عند الشك في الوجوب والحرمة معاً.
- الوظيفة عند الشك في الأقل والأكثر.





الوظيفة في حالة الشك البدوي

- ١ . الوظيفة الأولية في حالة الشك .
- ٢ . الوظيفة الثانوية في حالة الشك .



الوظيفة الأولى في حالة الشك

- حالات الشك في التكليف
- الوظيفة العملية في حالة الشك البدوي
- تحديد الوظيفة الأولى في حالة الشك البدوي
- الاتجاه الأول: البراءة العقلية وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان
- المقام الأول: لمحة تاريخية حول البراءة العقلية
- المقام الثاني: الأدلة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان
- ✓ الوجه الأول: المحرك للعبد هو التكليف العلمي لا الواقعي
- ✓ الوجه الثاني: العرف العقلاني لا يؤخذ على المخالفة مع عدم العلم
- ✓ الوجه الثالث: عقاب من لم تقم عليه الحجة قبيح
- ✓ الوجه الرابع: لا وجود لتكليف غير واصل
- الاتجاه الثاني: مسلك حق الطاعة
- الحالات التي ترفع اليد فيها عن أصالة الاشتغال
- ✓ الحالة الأولى: حصول دليل قطعي على نفي التكليف
- ✓ الحالة الثانية: حصول دليل قطعي على ثبوت التكليف
- ✓ الحالة الثالثة: حصول القطع بالترخيص الشرعي
- ✓ الحالة الرابعة: حصول القطع الشرعي بعدم ترك التحفظ

الوظيفة الأولية في حالة الشك

كلما شكَّ المكلفُ في تكليفٍ شرعيٍّ ولم يتأتَّ له إقامةُ الدليل عليه إثباتاً أو نفيّاً، فلا بدَّ له من تحديدِ الوظيفةِ العمليةِ تجاهه، ويقعُ الكلامُ أولاً في تحديدِ الوظيفةِ العمليةِ تجاهَ التكليفِ المشكوكِ بقطعِ النظرِ عن أيِّ تدخُّلٍ من الشارعِ في تحديدها، وهذا يعني التوجُّهَ إلى تعيينِ الأصلِ الجاري في الواقعةِ بحدِّ ذاتها، وليس هو إلاَّ الأصلُ العمليُّ العقليُّ . ويوجدُ بصدورِ تحديدِ هذا الأصلِ العقليِّ مسلكان:

١ . مسلك قبح العقاب بلا بيان:

إنَّ مسلكَ قاعدةِ قُبْحِ العقابِ بلا بيانٍ هو المسلكُ المشهور . وقد يُستدلُّ عليه بعدّةُ وجوه :

الأول: ما ذكره المحقِّقُ النائينيُّ قَالَ من أنَّه: لا مقتضيَ للتحركِ مع عدمِ وصولِ التكليفِ، فالعقابُ حينئذٍ عقابٌ على تركٍ ما لا مقتضيَ لاجباره، وهو قبيح .

وقد عرفتَ في حلقةٍ سابقةٍ أنَّ هذا الكلامَ مصادرةٌ؛ لأنَّ عدمَ المقتضي فرعٌ ضيقِ دائرةِ حقِّ الطاعةِ وعدمِ شمولها عقلاً للتكاليفِ المشكوكة؛ لوضوح أنَّه مع الشمولِ يكونُ المقتضي للتحركِ موجوداً، فينتهي البحثُ إلى تحديدِ دائرةِ حقِّ الطاعة.

الثاني: الاستشهادُ بالأعرافِ العقلانية، وقد تقدّم أيضاً الجوابُ بالتمييزِ بين المولويةِ المفعولةِ والمولويةِ الحقيقية .

الثالث: ما ذكره المحقِّقُ الأصفهانِي قَالَ من أنَّ كلَّ أحكامِ العقلِ

العمليّ مردّها إلى حكمه الرئيسيّ الأوّليّ بقبح الظلم وحسن العدل. ونحن نلاحظ أنّ مخالفة ما قامت عليه الحجة خروج عن رسم العبودية وهو ظلم من العبد لمولاه فيستحقّ منه الذم والعقاب، وإنّ مخالفة ما لم تقم عليه الحجة ليست من أفراد الظلم؛ إذ ليس من زيّ العبودية أن لا يخالف العبد مولاه في الواقع وفي نفس الأمر، فلا يكون ذلك ظلماً للمولى، وعليه فلا موجب للعقاب بل يقبح، وبذلك يثبت قبح العقاب بلا بيان.

والتحقيق: أن ادّعاء كون حكم العقل بقبح الظلم هو الأساس لأحكام العقل العمليّ بالقبح عموماً وأنها كلها تطبيقات له، وإن كان هو المشهور والمتداول في كلماته وكلمات غيره من المحقّقين، إلّا أنّه لا محصل له، لأننا إذا حللنا نفس مفهوم الظلم وجدنا أنّه عبارة عن الاعتداء وسلب الغير حقه، وهذا يعني افتراض ثبوت حقّ في المرتبة السابقة، وهذا الحقّ بنفسه من مدركات العقل العمليّ، فلولا أنّ للمنعّم حقّ الشكر في المرتبة السابقة لما انطبق عنوان الظلم على ترك شكره. فكون شيء ظلماً وبالتالي قبيحاً، مترتب دائماً على حقّ مدرك في المرتبة السابقة، وهو في المقام حقّ الطاعة.

فلا بدّ أن يتّجه البحث إلى أنّ حقّ الطاعة للمولى هل يشمل التكاليف الواصلة بالوصول الاحتماليّ، أو يختصّ بما كان واصلًا بالوصول القطعيّ بعد الفراغ عن عدم شموله للتكليف بمجرد ثبوته واقعاً ولو لم يصل بوجه.

الرابع: ما ذكره المحقّق الأصفهانيّ رحمته الله أيضاً تعميقاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، على أساس مبنّى له في حقيقة التكليف حاصله: أنّ التكليف إنشائيّ وحقيقيّ. فالإنشائيّ: ما يوجد بالجعل والإنشاء، وهذا لا يتوقّف على الوصول. والتكليف الحقيقيّ: ما كان إنشاؤه بداعي البعث والتحريك، وهذا متقوم بالوصول؛ إذ لا يُعقل أن يكون التكليف بمجرد إنشائه باعثاً ومحركاً، وإنّما يكون كذلك بوصوله. فكما أن بعث العاجز غير معقول،

كذلك بعث الجاهل. وكما يختصُّ التكليف الحقيقي بالقادر، كذلك يختصُّ بمن وصل إليه ليمكنه الانبعاث عنه، فلا معنى للعقاب والتنجز مع عدم الوصول؛ لأنه يساوق عدم التكليف الحقيقي، فيقبح العقاب بلا بيان، لأنَّ التكليف الحقيقي لا بيان عليه بل لأنه لا ثبوت له مع عدم الوصول. ويردُّ عليه:

أولاً: أنَّ حقَّ الطاعة إن كان شاملاً للتكاليف الواصلة بالوصول الاحتمالي فباعثية التكليف ومحركيته مولوياً مع الشكِّ معقولةً أيضاً، وذلك لأنَّه يحقق موضوع حقَّ الطاعة، وإن لم يكن حقَّ الطاعة شاملاً للتكاليف المشكوكة فمن الواضح أنَّه ليس من حقِّ المولى أن يعاقب على مخالفتها؛ لأنه ليس مولياً بلحاظها بلا حاجة إلى هذه البيانات والتفصيلات. وهكذا نجد مرةً أخرى أنَّ روح البحث يجب أن يتَّجه إلى تحديد دائرة حقَّ الطاعة.

وثانياً: أنَّ التكليف الحقيقي الذي ادَّعى كونه متقوماً بالوصول إن أراد به الجعل الشرعي للوجوب - مثلاً - الناشئ من إرادة ملزمة للفعل ومصلحة ملزمة فيه، فمن الواضح أنَّ هذا محفوظ مع الشكِّ أيضاً حتَّى لو قلنا بأنَّه غير منجز وأنَّ المكلف الشاك غير ملزم بامتثاله عقلاً؛ لأنَّ شيئاً من الجعل والإرادة والمصلحة لا يتوقف على الوصول.

وإن أراد به ما كان مقروناً بداعي البعث والتحريك، فلنفترض أنَّ هذا غير معقول بدون وصول، إلا أنَّ ذلك لا ينهي البحث، لأنَّ الشكَّ في وجود جعل بمبادئه من الإرادة والمصلحة الملزمتين موجوداً على أيِّ حال حتَّى ولو لم يكن مقروناً بداعي البعث والتحريك، ولا بدَّ أن يلاحظ أنَّه هل يكفي احتمال ذلك في التنجيز أو لا؟ وعدم تسمية ذلك بالتكليف الحقيقي مجرد اصطلاح، ولا يغني عن بحث واقع الحال.

٢. مسلك حق الطاعة

وهكذا نصل إلى المسلك الثاني وهو مسلكُ حق الطاعة المختار، ونحن نؤمنُ في هذا المسلك بأنَّ المولوية الذاتية الثابتة لله سبحانه وتعالى، لا تختصُّ بالتكاليف المقطوعة بل تشملُ مطلق التكاليف الواصلة ولو احتمالاً، وهذا من مدركات العقل العملي، وهي غيرُ مبرهنة. فكما أنَّ أصلَ حق الطاعة للمنعِم والخالق مدركٌ أوليٌّ للعقل العملي غيرُ مبرهنٍ كذلك حدودُه سعةٌ وضيقاً.

وعليه فالقاعدة العملية الأولى هي أصالة الاشتغال بحكم العقل ما لم يثبتُ الترخيصُ الجادُّ في ترك التحفظ، على ما تقدّم في مباحث القطع. فلا بدّ من الكلام عن هذا الترخيص وإمكان إثباته شرعاً، وهو ما يسمّى بالبراءة الشرعية.

الشرح

بعد الانتهاء من المقدمات التي نحتاج إليها للبحث في الأصول العملية، شرع المصنف في بيان الوظيفة الأولى في حالة الشك، وقد تقدّم في مطاوي البحث أن عملية الاستنباط في الفقه الإمامي تمرّ بمرحلتين: المرحلة الأولى: تحديد الحكم الشرعي. وتسمّى الأدلة التي تستعمل في هذه المرحلة الأدلة المحرزة التي يحرز بها الحكم الشرعي. المرحلة الثانية: تحديد الوظيفة العملية تجاه الحكم المشكوك بعد استحكام الشك، وتعذر تعيين الحكم الواقعي، والأدلة التي تستعمل في هذه المرحلة تسمّى بالأدلة العملية أو الأصول العملية. وحيث إنّ مورد الأصول العملية هو الشك في التكليف، فلا بدّ من بيان حالات الشك في التكليف، وقد ذكرت للشكّ حالات متعدّدة.

حالات الشك في التكليف

ذكرت للشكّ في التكليف حالات متعدّدة:

١. الشكّ المسبوق بحالة متيقّنة. وهو مورد قاعدة الاستصحاب التي يأتي الكلام عنها إن شاء الله تعالى.
٢. الشكّ غير المسبوق بحالة متيقّنة سابقة. وهو الذي يكون مورد الأصول العملية من التخيير والاحتياط والبراءة. ويقع الحديث في المقام في الحالة الثانية وهي التي لا توجد له حالة سابقة متيقّنة، ولهذه الحالة صور متعدّدة.

حالات الشكّ غير المسبوق بحالة متيقّنة

هذه الحالات عبارة عن الصور التالية:

الصورة الأولى: الشكّ البدوي. والشكّ فيه تارة بنحو الشبهة الحكمية، كما

لو شككنا في وجوب صلاة العيد أو في حرمة التدخين، وتارة بنحو الشبهة الموضوعية كما لو شككنا في وجوب الحج للشك في تحقق الاستطاعة، مع علمنا بأن الشارع جعل وجوب الحج على المستطيع.

الصورة الثانية: الشك المقرون بالعلم الإجمالي، كما لو علم بوجوب صلاة في ظهر يوم الجمعة، لكن لا يعلم أن الواجب متعلق بصلاة الظهر أم بصلاة الجمعة. وهذه الصورة مورد لأصالة الاحتياط.

الصورة الثالثة: وهي دوران الأمر بين الوجوب والحرمة. وهذه الصورة مورد لأصالة التخيير.

الصورة الرابعة: حالة العلم الإجمالي بين الأقل الأكثر، كما لو تعلّق وجوب شرعي بعملية مركّبة من أجزاء كالصلاة ونعلم باشتغال العملية على تسعة أجزاء معيّنة ونشك في اشتغالها على جزء عاشر ولا يوجد دليل يثبت أو ينفي، فالشك في العاشر مقترن بالعلم الإجمالي، وهذا العلم الإجمالي هو علم المكلف بأن الشارع أوجب مركّباً ما ولا يدري أهو المركّب من تسعة أم المركّب من عشرة - أي: من تلك التسعة بإضافة واحد - كما سيأتي البحث فيها لاحقاً.

الوظيفة العملية في حالة الشك البدوي

ويقع البحث فيها في مرحلتين:

المرحلة الأولى: الوظيفة الأولى في حالة الشك، أي: حكم العقل تجاه التكليف بقطع النظر عن أيّ تدخل من الشارع في تحديد تلك الوظيفة^(١).

(١) ثمّ بحث وقع بين الأعلام وهو أن موارد الشك في التكليف أثبت بنحو مستقل كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري - حيث قسّم الشك في التكليف إلى أقسام ثمانية، وتعرّض لكل قسم منها بنحو مستقل، فأفاد أن الشبهة إمّا تحريرية أو وجوبية، وعلى كلا التقديرين إمّا أن يكون منشأ الشك فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين أو الأمور الخارجية - أم جميع الموارد تقع تحت بحث واحد، كما ذهب إلى ذلك صاحب الكفاية، ستعرض لهذا البحث في التعليق على النص.

المرحلة الثانية: الوظيفة الثانوية في حالة الشك، أي: الوظيفة العملية في ضوء ما تقتضيه الآيات والروايات.

المقصود بالوظيفة الأولى في حالة الشك البدوي هو حكم العقل في حالة الشك مع قطع النظر عن الأدلة الشرعية، كما لو شك المكلّف في تكليف شرعي ولم يتيسر له إثباته أو نفيه، فبم يحكم العقل، أبلزوم الاحتياط أم البراءة؟

تحديد الوظيفة الأولى في حالة الشك

وفي تحديد الوظيفة العملية الأولى في حالة الشك في حكم من الأحكام يوجد اتجاهان:

الاتجاه الأول: البراءة العقلية وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان.
الاتجاه الثاني: مسلك حق الطاعة، الذي تقدّم شرحه، وهو مبني على الإيمان بأن حق الطاعة للمولى يشمل كلّ تكليف غير معلوم العدم ما لم يأذن المولى نفسه في عدم التحفظ من ناحيته.
وإليك تفصيل الاتجاهين.

الاتجاه الأول: البراءة العقلية وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان

تمهيد: حول قاعدة قبح العقاب بلا بيان

المعروف بين المحقّقين المتأخّرين الذي أسسوا فكرة الأصل العملي بمفهومه الجديد وهو البراءة العقلية المعروفة بقانون «قبح العقاب بلا بيان»، دعوى البداهة على أن العقل يحكم بقبح العقاب من المولى للمكلّف على تكليف غير مبين، وهذه القاعدة فرضت أصلاً موضوعياً وادعي بداهتها في كلماتهم، وتعد هذه القاعدة ومضايقتها وهي قاعدة «حسن العقاب مع البيان» ركنين أساسيين قام عليهما الفكر الأصولي الذي وضع أسسه الوحيد البهبهاني في مباحث القطع والظن والشك، فإنّه قدّس بعد أن فرض أن العقل يحكم بقبح

العقاب بلا بيان، وفرض أن العقل يحكم بأن البيان والقطع مصحح للعقاب، استنتج من ذلك أن الحجية والمنجزية من الشؤون الذاتية للقطع على حد ذاتية الحرارة للنار أو على حد ذاتية الزوجية للأربعة، وعلى هذا يكون عدم المنجزية من ذاتيات عدم البيان، ومن هنا التزموا بأن الظن حيث إنه ليس بياناً تاماً لملاءمته مع احتمال الخلاف، يستحيل أن يكون حجة في نفسه، إلا بجعل من الشارع؛ لأن حجتيه في نفسه خلف قانون قبح العقاب بلا بيان وتخصيص لهذه القاعدة القطعية، وهو محال؛ لأن تخصيص القانون العقلي غير معقول، وعلى هذا فلا يمكن حصول الحجية لغير العلم من الأمارات والظواهر بلا دليل شرعي.

ومما ترتب على ذلك: تحيرهم في كيفية التخريج الفني لجعل الأمارات -كخبر الثقة والظواهر- حجة منجزة للواقع، مع أن عدم البيان ثابت فيها؛ لأنها أمور ظنية.

من هنا التزموا بأن الأمارات المعتبرة شرعاً قد جعل فيها البيان، فنشأت معاني جعل الطريقة والكاشفية بعرضها العريض الذي تكلم فيها الميرزا وغيره من المحققين، لأجل الوصول إلى أن منجزية الأمانة إنما هو من باب رفع موضوع القانون العقلي أي: من باب التخصيص لا التخصيص، وهذا معناه أن اللابيان تبدل إلى البيان، وذلك من خلال جعل المولى الأمانة كاشفاً تاماً وعلماً تعبدياً.

وعلى هذا الأساس تخيل أن الفرق بين الأمارات والأصول إنما هو في اللسان وكيفية المجعول فيهما، وتفرع على ذلك آثار كثيرة مبثوثة في ثنايا مباحث علم الأصول وبالمخصوص مباحث القطع والظن والشك. ومن هذا يتضح أن هذه الأفكار والآثار جميعاً منبعها وأصلها الموضوعي الأساسي هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

التحقيق في قاعدة قبح العقاب بلا بيان

ما تقدم من منهج في بيان قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» - بأنها قاعدة

بديهيّة، وأنها مع قاعدة «حسن العقاب مع البيان» ركنان أساسيان قام عليهما الفكر الأصولي - منهج غير صحيح؛ لعدم وجود قاعدتين عقليتين إحداهما قبح العقاب بلا بيان والأخرى حسن العقاب بلا بيان، بالمعنى المركوز في أذهان الأصوليين المتأخرين، الذي أدّى إلى ترتّب آثار وثمرات مهمّة في البحوث الأصولية. وإنّما حقيقة الأمر أن روح هاتين القاعدتين يرجعان إلى أن المشهور فرضوا أصلاً موضوعياً مفروغاً عنه وهو أن مولوية المولى حقيقة ثابتة متواطئة غير مشكّكة في نفسها، وفرّعوا على ذلك أنّه متى ما ثبتت هذه الحقيقة غير المشكّكة التي لا زيادة فيها ولا نقصان، يترتّب عليها هذان القانونان، وهما حجّية القطع والآخر عدم الحجّية لغير القطع، التي عبّروا عنها بقبح العقاب بلا بيان، فنسبوا الحجّية إلى القطع وجعلوها من ذاتياته، ونسبوا اللاحجّية إلى اللاقطع واللابيان.

ومن الواضح أن هذا المنهج من البحث غير صحيح؛ لأنّ فرض المولوية حقيقة لا تقبل الزيادة والنقصان وغير مشكّكة وأنها أصل موضوعي، ثم بناء تلك القاعدتين (قبح العقاب بلا بيان وحسن العقاب مع البيان) عليها غير تامّ، كما يتّضح من البحث الآتي.

المنهج الصحيح هو البحث عن حدود مولوية المولى

الصحيح في البحث أن يتجه إلى التحقيق في أن المولى هل له حقّ الطاعة على العبيد في خصوص التكاليف المعلومة فقط أو تتسع مولويته لتشمل التكاليف غير المعلومة كالمظنونة والمشكّكة، والموهومة أيضاً، وهكذا يتّضح أن البحث في حقيقته بحث في حدود مولوية المولى، وما نؤمن به مسبقاً من حقّ الطاعة.

فلو فرضنا أن المولى له حقّ الطاعة في مطلق التكاليف المعلومة وغيرها، عند ذلك لا تصل النوبة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنّ العقاب حينئذٍ يكون من قبل المولى على حقّ له علينا قد تركناه بحسب الفرض، فيكون عقاباً

على تضييع حقه ولا يكون قبيحاً؛ لأنَّ كلَّ شخص إذا كان له حقٌّ على آخر، وضييعه الآخر فله أن يعاقبه بالنحو المناسب لمقامه. وكذلك لو فرضنا أن المولى له حقُّ الطاعة في خصوص بعض التكاليف المعلومة لا جميعها - كما لو فرض أن له مولوية في حدود ما يتوقَّف عليه حياته، وأمّا لا يتوقَّف عليه ذلك فليس له حقٌّ علينا - فحينئذٍ لا تكون تكاليفه منجزة علينا حتى لو قطعنا بها.

ومن هنا يتّضح أن المدار إنَّما هو على حدود المولوية وشؤونها، فلا حجّية القطع هي قاعدة برأسها، ولا قبح العقاب بلا بيان هي قاعدة برأسها، فضلاً عما تفرع عليهما من آثار وثمرات في التفكير الأصولي.

وما ينبغي أن يقال: إن الشيء الذي ندركه بعقلنا العملي أن المولى له حقُّ الطاعة في جميع تكاليفه المقطوعة والمظنونة والمشكوكة والموهومة ما لم يثبت عندنا الترخيص من قبله، بمعنى ما لم يثبت عندنا أن المولى لا يهتم بتكاليفه الواقعية اهتماماً شديداً بحيث يرضى بتفويته بالنحو الذي فسّرنا به الترخيص الظاهري، فلا تصل النوبة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان وما تفرع عليها من نتائج؛ لأنَّ العقاب حينئذٍ يكون عقاباً بحقٍّ ولا يكون عقاباً بلا حقٍّ.

وحيث إن إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان يبدو في هذا الزمان في غاية الغرابة؛ لأنها لُقنت تلقينا شديداً ومتوالياً في الكتب الدراسية وغيرها منذ أكثر من مائة سنة، لهذا لا بدّ من التغلب على هذا التركيز الذهني الموجود للقاعدة، لأجل رفع الاستيحاش عن إنكارها وبيان أنَّها ليست من بديهيات العقل العملي، وإنَّما هي من منتجات علم الأصول في العصور المتأخّرة.

ولأجل ذلك لا بدّ من التكلم في مقامين:

الأوّل: البحث التاريخي في هذه القاعدة ليتّضح هل هي من القواعد التي أدركها العلماء في كلّ عصر وزمان بالنحو الذي يدركها الأصوليون في عصورنا أم أن هذا الموضوع الموجود فيها لم يكن موجوداً في العصر الأوّل في ذهن

العلماء، وإنّما هو موضوع ناشئ من كثرة التلقين والتكرار.

الثاني: البحث الاستدلالي لهذه القاعدة، فتكلم فيما هو السبب الذي جعل الأكابر يلتزمون بها، ثم حلّ السبب حلاً صناعياً فنياً.

المقام الأول: لمحة تاريخية حول البراءة العقلية

يمكن أن نقسّم البحث إلى عدة أدوار:

الدور الأول: ما قبل الشيخ الصدوق

حينما نجري تتبعاً ميدانياً في التاريخ الأصولي، لم نجد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان - وبتعبير آخر البراءة العقلية - أثراً قبل الشيخ الصدوق عليه السلام، إذ لا يوجد هناك أيّ تصريح لأيّ من الأكابر بالبراءة.

الدور الثاني: عصر الشيخ الصدوق

حيث صرّح بأن الأصل هو الإباحة، فحين ذكر في مسألة أن الصوم على عشرة أوجه منها صوم الإباحة قال: «وأمّا صوم الإباحة، فمن أكل أو شرب ناسياً أو تقيّاً من غير تعمد، فقد أباح الله له ذلك، وأجزأ عنه صومه»^(١). لكن لم يظهر أنّه يقصد البراءة العقلية، لأنّ كلامه قابل للانطباق على الإباحة الثابتة بالنصوص والروايات.

الدور الثالث: عصر الشيخ المفيد والشيخ الطوسي (رحمهما الله)

حيث ذهبوا إلى عكس هذه القاعدة، وذلك في مسألة الحظر والإباحة، وهي مسألة كانت معنونة في علم الأصول القديم، ولكنها حذفت بعد الرسائل، ومضمونها أنّه ما هو الأصل في حكم الأشياء، الحظر أم الإباحة فيما إذا لم يستقلّ العقل بالقبح أو الحسن؟ فقالوا إنّ الأصل هو الحظر؛ حيث قال الشيخ الطوسي: «فإذا وردت العبادة بعدد مخصوص خرجنا عن الحظر بدلالة

(١) الهداية، الشيخ الصدوق: ص ٢٠٢.

وبقينا فيما زاد على ذلك العدد على حكم الأصل، وهو الحظر^(١). وذلك لعدم التأمين من الوقوع في المفسدة بسبب الإقدام، ومن الواضح أن هذا اللون من التفكير لا يتناسب مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الدور الرابع: عصر ما بعد الشيخ الصدوق بفترة قرن

حيث ذكر السيد ابن زهرة البراءة العقلية في نكاح المتعة حيث قال: «يدلّ أيضاً على إباحة نكاح المتعة أن ذلك هو الأصل في العقل، وإنّما ينقل عن الأصل العقلي بدليل، ولا دليل يقطع به في ذلك، فوجب البقاء على حكم الأصل»^(٢).
إلا أن الظاهر منه لم يكن يقصد قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وإن كان يقول بقبح التكليف بلا بيان أي: بلا علم؛ لأنه من التكليف بغير المقدور.

وعلى هذا يتّضح أن نكتة البراءة العقلية المترسّخة في ذهن السيد ابن زهرة غير النكتة التي تستبطنها قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومن هنا تحيّر المتأخرون في كيفية تفسير ذلك وأنه كيف يكون الجهل موجباً لانتفاء القدرة، ومن ثم حملوا كلامه على أن المقصود أن امثال المشكوك على نحو الامتثال التفصيلي غير مقدور، وعلى أيّ حال فإن هذا اللون من التفكير غير الطرز من التفكير الذي تستبطنه قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الدور الخامس: دور المحقق الذي استدلّ على البراءة بتقريين

التقريب الأوّل: إنّ البراءة عبارة عن استصحاب حال العقل، أي أن الإنسان بحسب الحالة السابقة كان يرى براءة ذمّته من التكليف فيستصحب هذه البراءة، حيث قال: «وأما الاستصحاب فأقسامه ثلاثة: استصحاب حال العقل، وهو التمسك بالبراءة الأصلية، كما تقول: ليس الوتر واجباً لأن الأصل

(١) عدّة الأصول: ج ٢، ص ٤٧٨.

(٢) غنية النزوع: ص ٣٥٦.

براءة العهدة»^(١).

وفيه أن الاستصحاب غير قاعدة قبح العقاب بلا بيان نكتةً وبياناً.

التقريب الثاني: إن التكليف بشيء مع عدم نصب دليل عليه قبيح، وعدم وصول الدليل دليل على عدم وجوده؛ حيث قال: «الثاني أن يقال: عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه، وهذا يصح فيما يعلم أنه لو كان هناك دليل لظفر به، أما لا مع ذلك فإنه يجب التوقف، ولا يكون ذلك الاستدلال حجة، ومنه القول بالإباحة لعدم دليل الوجوب والحظر»^(٢).

لكن يرد عليه أن هذا لا ربط له بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الدور السادس: عصر ما بعد المحقق

حيث شاع إدراج البراءة في الاستصحاب ولو من باب أن الدليل على عدم دليل عدم حتى أنه في كلمات الشيخ البهائي^(٣) وصاحب المعالم قدس سره ما يدل على هذا اللون من التفكير.

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

إلا أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان قد تبلورت على يد الوحيد البهبهاني وصاحب الحاشية على المعالم، شريف العلماء ومن بعده الشيخ الأنصاري.

ومما يدل على عدم كون قاعدة قبح العقاب بلا بيان من البديهيات، كما ادّعي أن جملة من هؤلاء قد شككوا في جريانها في الشبهات المفهومية، كما لو شك في انطباق مفهوم الغناء على حالة معينة، حيث قالوا لا تجري قاعدة قبح

(١) المعتبر: ج ١، ص ٣٢.

(٢) المصدر السابق: ج ١، ص ٣٢.

(٣) انظر الفوائد الحائرية: ص ٨٨.

العقاب بلا بيان؛ لاحتمال أن البيان تامّ بلحاظ كلمة «غناء». وأجابوا: إن المراد من البيان هو ما يوضح المطلب عند المكلف، لا البيان نفسه.

وقد ذهب البعض إلى عدم جريانها في الشبهات الموضوعية؛ لأنّ البيان تامّ في الشبهات الموضوعية؛ لأنّ المولى عليه بيان الكليات لا الجزئيات التي عهدها على المكلف.

وأجيب: بأن المقصود من البيان ليس لفظه، بل المقصود منه العلم، ومن الواضح أن العلم بالتكليف في الشبهة الموضوعية غير موجود؛ لأنّ العلم بالتكليف كما يتوقف على إحراز الكبرى، كذلك يتوقف على بيان الصغرى، أي: على إحراز الموضوع خارجاً.

ومن جميع ما تقدّم يظهر أن فكرة قاعدة قبح العقاب بلا بيان ليست بدينية، كما يدعى وإنما تبلورت من خلال البحث والصناعة.

المقام الثاني: الأدلة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان

استدلّ على قاعدة قبح العقاب بعدّة وجوه:

الوجه الأوّل: المحرّك للعبد هو التكليف العلمي لا التكليف الواقعي

هذا الوجه صاغه المحقق النائيني قدس سرّه وحاصله: إن الذي يكون محرّكاً للعبد أو زاجراً له هو الوجود العلمي للتكليف لا الوجود الواقعي، فالإنسان لا يهرب من الأسد الموجود في الواقع، إذا لم يعلم به، وإنّما يهرب من الأسد الذي يعلم بوجوده وإن لم يكن هناك أسد في الواقع، وكذلك نجد أن الإنسان العطشان لا يتحرّك إلى الماء الموجود إذا لم يعلم به، ولذا قد يموت الإنسان عطشاً والماء في رحله لجهله به. إذاً المقتضي للتحرّك هو العلم.

بعبارة أخرى: المحرّك للإنسان هو المعلوم بالذات وهو الصورة الذهنية، لا المعلوم بالعرض وهو الموجود الخارجي.

نعم، الإنسان العالم يتصوّر أن علمه مطابق للواقع، فيقول: الذي حركني هو الواقع الواصل لا الواقع على ما هو عليه.

وبتعبير الميرزا: «إن العلم وحضور صورة الموجود الخارجي في النفس هو الموضوع والعلّة لتحقيق الإرادة التكوينية؛ ضرورة استحالة الانبعاث أو الانزجار عن الموجود الخارجي ما لم يتّصف بصفة المعلوماتية؛ بدهة أن العطشان لا يعقل تحرّكه نحو الماء الخارجي ما لم يعلم بوجوده بل ربما يموت عطشاً مع وجود الماء عنده، كما أن الإنسان لا يفرّ عن الأسد الخارجي ما لم يعلم بوجوده، ولو ترتّب على عدم الفرار افتراسه له، وهذا بخلاف القاطع بوجود الماء أو الأسد فإنّه يتحرّك نحو الماء ويفرّ من الأسد وإن لم يكن هناك ماء أو أسد في الخارج وكان القطع غير مصيب للواقع. فتحصّل أن الموجب للحركة أو الهرب إنّما هو نفس صفة العلم ليس إلّا، ولها موضوعية في تحقيق الإرادة من دون فرق بين أن يكون للصورة النفسانية واقع يطابقها أو لم يكن»^(١).

هذا في الأمور التكوينية، أمّا في الأمور التشريعية فنقول: لو أن الله تعالى شرّع حكماً في لوح الواقع، لكن هذا الحكم لم يصل إلى المكلف ولا يعلم به، فهل يعقل أن يتحرّك لامثال هذا التكليف؟

بناء على ما تقدّم في الأمور التكوينية، يكون التحركّ إزاء هذا التكليف التشريعي غير المعلوم محالاً؛ لأنّ المقتضي للتحركّ نحو امثال التكليف هو التكليف المعلوم، وعلى هذا فما لم يوجد مقتضى للتحركّ كان العقاب على مخالفته عقاباً بلا مقتضى، وهو قبيح من الحكيم عقلاً، كما لو لم يكن حكم من المولى أصلاً. إذن المقتضي للعقاب هو التكليف الواصل لا مطلق التكليف؛ ولذا نجد الميرزا يقيّد القاعدة دائماً بالقول: «قبح العقاب بلا بيان واصل». قال في الفوائد: «وما لم يصل [الحكم] لا عقاب عليه، لاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٢٣.

واصل إلى المكلف ... لأن العقاب فرع التنجيز، وهو فرع الوصول»^(١).
وأشار إلى هذا الاستدلال السيد الخوئي رحمته الله أيضاً، حيث قال: «الوجه الرابع من وجوه الأدلة الأربعة هو حكم العقل، بتقريب: أن الانبعاث أو الانزجار إنما هو من آثار التكليف الواصل، فإذا لم يكن التكليف واصلًا كان العقاب على مخالفته عقاباً بلا مقتضى، وهو قبيح.
توضيحه: أن ما يكون محرّكاً للعبد، زاجراً له، إنما هو الوجود العلمي لا الوجود الواقعي، فقد يموت الإنسان عطشاً والماء في رحله، لجهله بذلك، فكما أن شوق المولى إلى فعل العبد لا يحركه نحوه ما لم يصل إليه، كذلك حكمه وإن بلغ من اللزوم والتأكد ما بلغ، فالحكم ما لم يصل إلى المكلف لا يمكنه التحرك منه، ومعه كان العقاب على مخالفته عقاباً بلا مقتضى، كما إذا لم يكن حكم من المولى أصلاً»^(٢).

مناقشة الوجه الأول: حقّ الطاعة محرّك للتكليف بوصوله الاحتمالي

إن هذا الاستدلال غير تامّ، ولأجل أن تتضح المناقشة بنحو لا لبس فيه، لابدّ من بيان مقدّمة، في بيان أقسام المحرّك للإنسان؛ وهو على قسمين:
الأول: المحرّك التكويني.
الثاني: المحرّك التشريعي.

المحرّك التكويني وهو الذي ينشأ عن غرض تكويني؛ من قبيل تحريك الماء للعطشان، لأجل شربه، وتحريك الأسد للإنسان نحو الفرار منه.
ولا يمكن أن يكون الشيء بوجوده الخارجي النفس الأمري محرّكاً للإنسان تحريكاً تكوينياً، من دون وصوله إليه بوجه من الوجوه، فما لم يكن واصلًا إليه لا يتحرّك نحوه.

(١) فوائد الأصول: ج ٣، ص ٢١٣.

(٢) دراسات في علم الأصول: ج ٣، ص ٢٥٨.

لكن الوصول له مراتب:

المرتبة الأولى: مرتبة اليقين.

المرتبة الثانية: مرتبة الظن.

المرتبة الثالثة: مرتبة الاحتمال والوهم.

ولا يخفى أن المحرّكات التكوينية تتفاوت مع درجة أهميّة الغرض المترتب عليها، فقد يتحرّك الإنسان الذي بلغ به العطش إلى درجة كبيرة لمجرّد احتمال وجود الماء، وقد يكون عطشه بمقدار يحركه إلى حفر الأرض، بمجرّد احتمال وجود الماء تحت الأرض، ولا ينتظر تحقّق العلم له بذلك، وكذلك يهرب من الأسد بمجرّد احتمال ذلك وإن لم يقطع ولم يعلم بوجوده، كما هو واضح. وقد لا يتحرّك، كما إذا لم يعلم الإنسان العطشان بوجود الماء تحت الأرض، فيتحمّل العطش ولا يقدم على حفر الأرض.

ومن هنا يتّضح أن هذه المحرّكات التكوينية تختلف بحسب درجة أهميتها في مقام التزام عند الإنسان، وهذا التحرك التكويني لا ربط له بباب الحسن والقبح العقلي أصلاً، بمعنى أنّه لو فرض إنكار ذلك - كما قال الأشعري - لم يكن له أثر في هذه التحرك؛ لأنّ الملاك في هذه المحرّكات هو تحقّق غرض الإنسان وموافقته طبعه أو منافرته له، ولا يخفى أن هذا الملاك تامّ حتى مع إنكار الحسن والقبح العقلي.

أمّا القسم الثاني وهو المحرك التشريعي، الذي هو عبارة عن حكم العقل بلبديّة التحرك امتثالاً لأمر المولى، فمن الواضح أن المقتضي لهذا القسم من التحرك هو أمر المولى وحكم العقل العملي بأن التحرك لامثال أمر المولى حسن وعدمه قبيح، لإدراك العقل العملي أن العبد المخلوق لهذا المولى يقبح منه أن لا يمثّل أوامر مولاه، ويحسن منه الانقياد له.

ولا يخفى أن التحرك التشريعي لامثال أوامر المولى لا ربط له بموافقة طبع

الإنسان وتحقق غرضه وعدمها، بل مقتضي التحرك التشريعي لامتنال أوامر المولى موجود سواء كان للإنسان غرض في ذلك، كما لو كان مؤمناً، أم لم يكن له غرض كالفاسق.

ومن الواضح أن أحكام المولى بوجودها الواقعي في لوح التشريع لا تكون موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتنال، وإنما المقتضي لامتنال والتحرك التشريعي هو الوجود العلمي لأحكام المولى.

إلا أننا نتساءل عن أحكام المولى التي يجب امتثالها أهي الأحكام الواصلة بالوصول العلمي أم أنها أعم من كونها معلومة أو مظنونة أو مشكوكة أو متخيلة ومحتملة؟

الجواب يرتبط بتحديد دائرة حق المولى التي يدركها العقل هل مختصة بالتكاليف المعلومة فقط، أم تشمل المشكوكة أيضاً؟

فإن كان حق الطاعة يشمل التكاليف المعلومة وغيرها، فهذا يدل على أن المحرك التشريعي المولوي يكون باحتمال التكليف، وعلى هذا الأساس نقول للميرزا النائيني رحمته ماذا تقصدون من قولكم بأن التحريك لاحتمال التكليف لا موجب له وأنه غير مستحق للعقاب؟

فإن أراد أن هذا التحريك بلا محرك تكويني فهو صحيح؛ لأن الفاسق والفاجر لم يتحرك لامتنال الأمر المولوي لعدم وجود غرض تكويني عند الفاسقين والفاجرين، لكن هذا لا يعني أنه معذور وغير مستحق للعقاب.

وإن أراد من عدم وجود الموجب للتحريك هو عدم الموجب العقلي، فهذا أول الكلام؛ لأن هذا الكلام يرجع إلى دعوى أن حق الطاعة مختص بالتكاليف المعلومة فقط وغير شامل للتكاليف المحتملة، ومن الواضح أن هذا الكلام عين الدعوى، فيكون مصادرة على المطلوب.

إذن نتيجة هذا البحث هو الرجوع إلى دائرة حق الطاعة ومدى سعتها

وضيقها، فمن بنى على اختصاص حقّ الطاعة بالتكاليف المعلومة، فقاعدة قبح العقاب تامّة عنده، ومن أنكر ذلك وبنى على سعة حقّ الطاعة وشمولها للتكاليف المحتملة، عند ذلك لا محصل لقاعدة قبح العقاب بلا بيان. وفي هذا الضوء يكون مرجع البحث إلى حقّ الطاعة للمولى وأنه أختصّ بالتكاليف المعلومة فقط، أم يشمل التكاليف المحتملة؟ وسيأتي في ثنايا البحث إن شاء الله تعالى أن حقّ الطاعة شامل للتكاليف المعلومة والمحتملة، وبالتالي لا يتمّ ما تقدّم من الاستدلال على قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الوجه الثاني: العرف لا يؤاخذ على مخالفة التكليف مع عدم العلم

وهذا الوجه جاء في كلمات الشيخ الأعظم وأستاذه شريف العلماء وغيرهما من المحقّقين، حيث قالوا إنّ ما نلمسه واضحاً في الموالي والعبيد العرفيين، وكذلك ما نجده في الوجدان والارتكاز العقلائي، أنّهم لا يؤاخذون عبيدهم على مخالفة التكليف الواقعي والظاهري في موارد الجهل وعدم العلم، فالمولى إذا أمر بأمر لم يطلع عليه العبد، ولم يمثله العبد، فلو قال له المولى (لم لم تفعل ذلك)؟ قال العبد: «ما علمت بصدور الأمر منك بذلك» ولو عاد المولى إلى العبد وقال له: «لم لم تحتط؟» يقول العبد: «انك لم توجب عليّ الاحتياط» فعند ذلك تنقطع حجة المولى وليس له أن يعاقب العبد، وهذا ما يدركه العقلاء في أمورهم مما يكون منبهاً على ارتكازية قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

قال الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول: «الرابع من الأدلّة: حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف. ويشهد له: حكم العقلاء كافة بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما يعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه»^(١).

مناقشة الوجه الثاني: الفرق بين مولوية الموالي العرفيين ومولوية الباري

حاصل مناقشة هذا الوجه هو: أنّهم تصوّروا أن مولوية الباري تعالى

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٥٦.

ومولوية غيره من الموالى العرفيين، ذات سنخ وحقيقة واحدة غير قابلة للزيادة والنقيصة، وعلى هذا قالوا إن حجّة القطع بتكاليف المولى حجّة ذاتية، وإن العقاب قبيح من المولى في حالة عدم البيان.

لكن هذا غير صحيح؛ لأنّ المولوية على نحوين:

١. المولوية الذاتية: وهي المولوية الثابتة للمولى الحقيقي، وهو الباري تعالى.

وأما ملاك هذه المولوية، ففيها اتجاهان:

الأول: أن مولوية الله تعالى قائمة على أساس منعميته تعالى، وحيث إنّ منعميته تعالى لا حدّ لها، فيلزم أن تكون المولوية التي تنشأ من هذه المنعمية غير المحدودة، لا حدّ لها أيضاً.

الثاني: أن مولوية الله تعالى ناشئة من مالكيته تعالى لنفس الإنسان وبدنه، وعلى هذا يكون تصرّف الإنسان في نفسه وبدنه تصرّفاً في مال الغير، فيلزم على الإنسان إحراز رضا المالك الحقيقي في حال الشكّ.

إذن المولوية مخصوصة به تعالى ولا شريك له فيها ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فهو تعالى لكونه المالك الحقيقي لهذا الكون وما فيه تكون له هذه المولوية الذاتية، فهذه المولوية أمر واقعي غير قابلة للجعل إثباتاً ونفيّاً. ودور العقل فيها دور الكشف عنها وبيان حدودها ودائرتها سعةً وضيقاً.

٢. المولوية المجعولة: وهي إمّا مجعولة من الباري تعالى كمولوية النبي ﷺ

والأئمة عليهم السلام أو مجعولة من قبيل العبيد أنفسهم كمولوية الحاكم الذي يُنتخب من قبل الناس أنفسهم، أو مجعولة من قبل الأعراف الاجتماعية كمولوية الأب على ابنه، أو المولوية المجعولة من قبل الظالم والطاغوت نفسه، وجميع هذه المولات المجعولة ترجع في سعتها وضيقها إلى الجاعل نفسه، وأنّه هل جعلها بشكل تكون شاملة للتكاليف المعلومة والمحتملة أم مختصة بالتكاليف المعلومة فقط؟

ومن الواضح أن المقدار المجعول في المولوية المجعولة العرفية والعقلانية ليس أكثر من موارد العلم بالتكليف، فإنّ هذا النحو من المولوية تترتب عليه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومن ثم تكون القاعدة عقلائية وليست عقلية؛ لأنّ مرجعها إلى الجعل العقلاني.

أمّا المولوية الذاتية، فحيث إنّ المالك الحقيقي للكون هو الباري تعالى، فالذي يحدّد حدودها هو العقل، الذي يرى سعة حقّ الطاعة وشمولها جميع موارد التكليف المعلومة والمحتملة. ومن هنا يتّضح أن مولوية الله تعالى تختلف عن سائر المولويات، ولا يمكن أن يبرهن على ضيقها بضيق سائر المولويات. وبهذا يمكن أن نضع يدنا على أن دعوى المحقّقين ببداية قاعدة قبح العقاب بلا بيان لها منشأ واقعي، وهو أن هذه القاعدة لها ارتكاز مستحكم وعميق في أذهان العقلاء، وهذا الارتكاز المستحكم في الأذهان أدّى إلى الوقوع في الخلط بين الارتكاز العقلاني والحكم العقلي، وهو أمر كثيراً ما يتّفق في أن يكون مطلب من المطالب الارتكازية المجعولة للعقلاء لفترة طويلة من الزمان مما يسبب الاعتقاد بكونه حكماً عقلياً بديهياً.

إلى هذا أشار المصنّف بقوله: «وهذا الوجه غير تامّ، لأنّه مبني على أن يكون حقّ الطاعة والمولوية أمراً واحداً لا درجات لها ولا مراتب، وقد عرفت خلافه وأن المولويات العرفية والعقلانية باعتبارها مجعولة وليست ذاتية أو بملاكات ضعيفة فالمقدار المجعول من المولوية عقلائياً ليس بأكثر من موارد العلم بالتكليف، و أمّا في المولى الحقيقي والذي تكون مولويته ذاتية بملاك بالغ كامل مطلق وهو المنعمية التي لا حدّ لها، بل والمالكية والخالقية للإنسان، فالعقل لا يرى أيّ قصور في مولويته وحقّ طاعته، بل يرى عمومها لتمام موارد التكليف حتى موارد عدم العلم به»^(١).

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج ٥، ص ٢٦.

إن قيل: بناء على كون قاعدة قبح العقاب بلا بيان قاعدة عقلائية، وأنها خاصة بالتكاليف المعلومة فقط، يمكن أن تكون عند المولى الحقيقي أيضاً وفي دائرة التكاليف المعلومة، من باب إمضاء الشارع وسكوته على هذه البراءة العقلائية القائمة على قبح العقاب بلا بيان، وعدم ردعه عنها.

الجواب: إننا نقبل إمضاء الشارع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لكن بعد الإمضاء تكون قاعدة شرعية وهي البراءة الشرعية وهي الوظيفة العملية الثانوية التي يأتي الكلام عنها فيما بعد، لكن ذلك خلاف ما هو المدعى من كونها من مدركات العقل العملي. وبهذا يتضح عدم تمامية هذا الوجه أيضاً.

الوجه الثالث: عقاب من لم تقم عليه الحجة قبيح

وهذا الوجه ذكره الشيخ الأصفهاني، ولكي يتضح هذا الوجه لابد من الإشارة بصورة مجملة إلى الفرق الذي ذكره المصنّف بين العقل النظري والعقل العملي.

فحيث إنّ للعقل إدراكاً للأشياء فقط، وليس له الحكم عليها، فعلى أساس هذا الإدراك ينقسم العقل إلى:

١. العقل النظري: وهو إدراك الأمور الواقعية التي لا تقتضي جرياً عملياً كإدراك وجوب الشيء وإمكانه، أو استحالة اجتماع النقيضين، ونحوهما من الإدراكات.

٢. العقل العملي: وهو إدراك الأمور الواقعية التي ينبغي أن تقع وما لا ينبغي أن تقع من قبيل حسن الصدق وقبح الكذب، أي: ينبغي فعل الصدق ولا ينبغي فعل الكذب، أو قبح الظلم وحسن العدل.

وبتعبير السيد الشهيد: «إن الحكم النظري هو إدراك الأمور الواقعية التي لا تقتضي بذاتها جرياً عملياً معيّناً، والحكم العملي هو إدراك الأمور الواقعية التي تقتضي بذاتها ذلك، ويدخل إدراك العقل للمصلحة والمفسدة في الحكم

النظري؛ لأنّ المصلحة ليست بذاتها مقتضية للجري العملي، ويختصّ الحكم العملي من العقل بإدراك الحسن والقبح»^(١).

فالعقل العملي يدرك حسن الأشياء وقبحها، فإذا كان الشيء ملائماً للقوى العاقلة يكون حسناً، وإن كان ينافرها يكون قبيحاً، فالإحسان للفقير يكون ملائماً للقوى العاقلة، وفي قبالة الإضرار وإيذاء الآخرين بلا موجب، فإنّه مما يتنفر منه العاقل بما له من قوّة عاقلة.

وعلى هذا الأساس يقول الأصفهاني تبعاً للمشهور: إن جميع مدركات العقل العملي - من قبيل قبح الخيانة والكذب ونحوهما وحسن الوفاء والصدق وأمثالهما - ترجع إلى حكم العقل الرئيسي وهو «حسن العدل وقبح الظلم»^(٢).

إذا اتضح هذه المقدمة نقول: إذا قامت الحجّة من المولى على عبده، فمقتضى عبودية العبد أن يمثل أمر مولاه، فلو لم يمثل لخرج عن زيّ العبودية وخرج العبد عن زيّ عبوديته هو ظلم للمولى والظلم قبيح فيستحقّ العبد الذمّ والعقاب.

ومعنى قيام الحجّة هو وصولها إلى العبد، أمّا إذا لم تكن الحجّة واصله إلى العبد وكان الحكم ثابتاً في الواقع، فإن العبد لو لم يمثل فلا يعدّ خارجاً من زيّ العبودية ولا يكون ظالماً للمولى، وعليه فلا موجب للعقاب، لأنّ عقاب من لم تقم عنده الحجّة قبيح^(٣)، وبذلك تثبت قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

قال المحقق الاصفهاني قدس سره: «إن هذا الحكم العقلي حكم عقلي عملي بملاك التحسين والتقيح العقليين وقد بينا في مباحث القطع والظن مراراً أن مثله مأخوذ من الأحكام العقلانية التي حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاء للنوع وهي المسماة بالقضايا المشهورة المعدودة في

(١) الحلقة الثالثة، القسم الأول: ص ٤٢٤.

(٢) انظر نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج ٢، ص ٣١١.

(٣) أشكل الشيخ الطوسي على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وسنذكره في التعليق على النصّ مع جواب الأخوند على الإشكال إن شاء الله تعالى.

الصناعات الخمس من علم الميزان، ومن الواضح أن حكم العقل بقبح البيان بلا بيان ليس حكماً عقلياً عملياً منفرداً عن سائر الأحكام العقلية العملية بل هو من أفراد حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء نظراً إلى أن مخالفة ما قامت عليه الحجّة خروج عن زيّ الرقية ورسم العبودية، وهو الظلم من العبد إلى مولاه، فيستحقّ منه الذمّ والعقاب كما أن مخالفة ما لم تقم الحجّة ليست من أفراد الظلم؛ إذ ليس من زيّ الرقية أن لا يخالف العبد مولاه في الواقع في نفس الأمر، فليس مخالفة ما لم تقم عليه الحجّة خروجاً عن زيّ الرقية حتى يكون ظلماً^(١).

مناقشة الوجه الثالث

المناقشة الأولى: بطلان الكبرى: المقصود من الكبرى هو رجوع كلّ أحكام العقل العملي إلى (حسن العدل وقبح الظلم) وهذه الكبرى وإن كانت مشهورة بين المحقّقين، لكن فيها خطأ منطقي، وذلك لأنّ معنى القبيح هو الذي لا ينبغي فعله، والحسن هو الذي ينبغي فعله، فالمحمول في «الظلم قبيح» هو ما لا ينبغي فعله، ومعنى الظلم هو سلب الحقّ وهو يستبطن ثبوت حقّ في المرتبة السابقة، وبالتالي ترجع قضية «الظلم قبيح» إلى أن الذي لا ينبغي فعله، لا ينبغي فعله، وهذه قضية بشرط المحمول. وتعبير المصنّف، كما في تقريرات السيد الهاشمي: «هذه القضية رغم صحّة مضمونها، فيها خطأ منطقي، فإنّ قضية «الظلم قبيح» يعني لا ينبغي، والظلم عبارة عن سلب ذي الحقّ حقه، وهذا يعني افتراض ثبوت حقّ في موضوع القضية، وهذا الحقّ ليس جعلياً، إذ الكلام في مدركات العقل العملي التي هي أمور واقعية بحسب هذا المسلك، وهذا الحقّ الواقعي لا معنى له إلا أن يرجع إلى ما ينبغي فعله وما لا ينبغي، وهذا يعني أن الحكم بعدم الانبغاء مأخوذ في الظلم الواقع موضوعاً لقضية «الظلم قبيح» أي: لعدم الانبغاء، فتكون القضية بشرط المحمول، فلا يمكن أن تكون

(١) نهاية الدراية: ج ٢، ص ٤١٦.

هذه القضية إلا تجميعاً للقضايا الأولية وإشارة إليها، وإلا فالصحيح أن يقال مثلاً: الخيانة قبيحة والكذب قبيح، وهتك المولى قبيح وهكذا^(١).

إذن كبرى (الظلم قبيح والعدل حسن) غير تامة.

المناقشة الثانية: أن هذا البرهان مصادرة على المطلوب؛ لأنّ المحقق الأصفهاني قدّس سره يقول: «مخالفة ما قامت عليه الحجّة خروج عن رسم العبودية وهو ظلم العبد لمولاه». فهو يفترض ثبوت حقّ في الرتبة السابقة، ومن هنا لابدّ أن نعرف حدود هذا الحقّ المفروض، وما إذا كانت دائرته واسعة تشمل التكاليف المعلومة المحتملة أم منحصرة بالتكاليف المعلومة؟

إذن روح البحث لابدّ أن يتّجه لتحديد دائرة حقّ الطاعة للمولى الحقيقي وهو البارئ تعالى. وتحديد دائرة حقّ الطاعة بالتكاليف المعلومة فقط مصادرة على المطلوب.

قال السيد الشهيد: «ذكر [الأصفهاني] في مقام تقريب القاعدة بأنّها فرد من أفراد حكم العقل في باب الحسن والقبح العقليين اللذين مرجعهما إلى قضيتي حسن العدل وقبح الظلم، وفي المقام بعد افتراض المولوية نرى أن مخالفة تكليف تمت عليه الحجّة خروج عن زيّ العبودية فيكون ظلماً قبيحاً، وأمّا مخالفة ما لم تتمّ عليه الحجّة فليس ظلماً ولا يستحقّ فاعله العقاب واللوم. وهذا الكلام من الواضح أنّه مصادرة إذ ماذا يراد بالحجّة، إذ لو أريد بها ما يصحح العقاب كانت القضية بشرط المحمول، وإن أريد بها العلم فهو أوّل الكلام، فيكون الدليل عين المدعى نفسه وبمنهج غير فنيّة؛ لأنّه التزم فيها بأن مرجع قضايا الحسن والقبح إلى قاعدة أولية بديهية هي حسن العدل وقبح الظلم، وقد تقدّم في بحث الدليل العقلي أن قضية قبح الظلم وحسن العدل لا يمكن أن تكون أولية، لأنّ الظلم عبارة عن سلب ذي حقّ حقه، فلا بدّ من تشخيص

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج ٤، ص ٤١.

الحقّ الذي هو من مدرّكات العقل العملي نفسه في المرتبة السابقة عليه^(١).
وبهذا يتّضح عدم تمامية هذا الوجه أيضاً.

الوجه الرابع: لا وجود لتكليف غير واصل

هذا الوجه ذكره المحقّق الأصفهاني أيضاً، وهو مبني على اصطلاح خاصّ به في باب الأحكام التكليفية، يقول إنّ الأحكام التكليفية تنقسم إلى قسمين:
الأوّل: الحكم الإنشائي وهو ما يحصل بالجعل والإنشاء فقط، ولا يشترط فيه أن يكون بداعي البعث والتحريك للمكلف، ومنشأ هذا الإنشاء المصلحة في نفس الجعل، ولا يوجد فيه داعي البعث والتحريك، ومن الواضح أن هذا الحكم لا يتوقّف على وصوله إلى المكلف، بل هو موجود وإن لم يوجد مكلف.
الثاني: التكليف الحقيقي وهو أن يكون جعل التكليف بداعي البعث والتحريك، فالحكم الحقيقي لا يتحقّق إلا بالبعث والتحريك، وحيث إنّ كلّ خطاب لا يعقل أن يكون باعثاً ومحرّكاً، إلا أن يصل إلى المكلف، فلا يتصور أن يكون الحكم باعثاً ومحرّكاً مع فرض عدم الوصول.

وعلى هذا فالتكليف الحقيقي غير معقول بحقّ العاجز؛ لعجزه عن الحركة لامتنال التكليف، وكذلك لا يعقل تكليف حقيقي في حقّ الجاهل، لعدم تصوّر باعثيته في صورة الجهل، ومن هنا يتّضح أن كلّ خطاب لا يعقل أن يكون باعثاً إلا إذا وصل إلى المكلف، لعدم وجود باعثية في صورة عدم الوصول، فإذا وصل الحكم كان حكماً حقيقياً، وإذا لم يصل فلا وجود حقيقي للحكم، وبذلك يقبح العقاب عليه، ليس لأجل أن التكليف الحقيقي موجود ولكن لا بيان عليه، بل لأنّ التكليف الحقيقي غير موجود واقعاً، أي: من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فعدم الوصول يساوق عدم التكليف الواقعي، فيقبح العقاب لأجل عدم وجود تكليف.

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج ٥، ص ٢٧-٢٨.

وبهذا يتّضح أن هذا الوجه يختلف عما سبقه من الوجوه بافتراضه أن قبح العقاب بلا بيان ليس لأجل أن التكليف ثابت لكنه غير واصل، بل لأجل أن التكليف غير ثابت أصلاً في حالة عدم وصوله، لذا عبر المصنّف بأن هذا الحكم متقوّم بالوصول؛ ولأجل هذا نعت المصنّف هذا الوجه بالعمق قبال الوجوه الأخرى؛ قال المحقّق الأصفهاني قدس سره: «إن مدار الإطاعة والعصيان على الحكم الحقيقي وأن الحكم الحقيقي متقوّم بنحو من أنحاء الوصول لعدم معقولية تأثير الإنشاء الواقعي في انقداح الداعي، وحينئذ فلا تكليف حقيقي مع عدم الوصول، فلا مخالفة للتكليف الحقيقي، فلا عقاب فإنّه على مخالفة التكليف الحقيقي»^(١).

مناقشة الوجه الرابع

بناء على ما حُقّق في المباحث السابقة يتّضح عدم تمامية هذا الوجه أيضاً، لما يلي:

أولاً: إن قوله أن الإنشاء لا يمكن أن يكون محرّكاً وباعثاً إلا بالوصول، يرد عليه بأنه ما المراد من الوصول؟ القطعي أم الاحتمالي؟
والجواب: إن مردّ ذلك إلى سعة وضيق حقّ الطاعة، فإن كان المحقّق الأصفهاني قدس سره يرى أن حقّ الطاعة شامل للتكاليف الواصلة بالوصول الاحتمالي، فالتكليف يكون باعثاً ومحرّكاً لامتناله عقلاً؛ لأنّ الشكّ والاحتمال يحقّق موضوع حكم العقل بلزوم الامتثال وفاء لحقّ مولوية المولى.
وإن كان المحقّق الأصفهاني قدس سره ضيق حقّ الطاعة وجعله مختصاً بالتكاليف الواصلة بالوصول القطعي، فليس من حقّ المولى عرفاً أيضاً أن يعاقب على مخالفة التكليف بلا بيان تامّ. ومن الواضح أن ذلك لا يتوقّف على تقسيم الحكم إلى إنشائي وحقيقي.

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج ٢، ص ٤٦١.

وعلى هذا يتّضح أن هذا الوجه يتوقّف على دعوى ضيق حقّ الطاعة في المرتبة السابقة، فيكون البناء على ذلك مصادرة على المطلوب؛ لأنّ المحقّق الأصفهاني قدّس سرّه لم يثبت أوّلاً أن حقّ الطاعة مختصّ بالتكاليف المقطوعة. إذن لا بدّ أن يتجه البحث أوّلاً إلى تحديد حقّ الطاعة.

ثانياً: نتساءل ما هو المقصود من الحكم الحقيقي الذي ادّعى المحقّق الأصفهاني أنّه متقوّم بالوصول، فإن كان مراده من الحكم الحقيقي الجعل الشرعي الناشئ من إرادة ومصلحة للفعل، فهو غير متقوّم بالوصول؛ إذ هو موجود سواء وصل أم لا، كما تقدّم في الحلقة الثانية، كما يقول المصنّف: «إذا حللنا عملية الحكم التكليفي كالوجوب - كما يمارسها أيّ مولى في حياتنا الاعتيادية - نجد أنّها تنقسم إلى مرحلتين: إحداهما: مرحلة الثبوت للحكم، والأخرى: مرحلة الإثبات والإبراز. فالمولى في مرحلة الثبوت يحدّد ما يشتمل عليه الفعل من مصلحة - وهي ما يسمّى بالملاك - حتى إذا أدرك وجود مصلحة بدرجة معيّنة فيه، تولدت إرادة لذلك الفعل بدرجة تتناسب مع المصلحة المدركة، وبعد ذلك يصوغ المولى إرادته صياغة جعلية من نوع الاعتبار...»^(١). فالحكم غير متقوّم بالوصول، فهو موجود وإن لم يكن هناك وصول وبعث وتحريك، فما ذكره المحقّق من عدم ثبوت الحكم مع عدم الوصول غير صحيح، لأنّ هذا الحكم ثابت وإن لم يكن واصلاً.

وإن كان مراده من الحكم الحقيقي ما كان بداعي البعث والتحريك وأنه مع عدم الوصول لا وجود للحكم.

فالجواب: لو سلّمنا ذلك، لكن غاية ما يقتضيه هو عدم وجود حكم بالمعنى المذكور أيّ حكم حقيقي، لكن هذا لا يثبت قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وذلك لوجود ملاكات الحكم ومبادئه من المصلحة والمفسدة والإرادة

(١) الحلقة الثانية: ص ١٤٦.

والكراهة، وهي أمور تكوينية محفوظة في حالات العلم والجهل معاً، وباحتمال وجود هذه المبادئ يكفي لوجوب تنجيزها حقّ الطاعة الشامل للتكاليف المحتملة، سواء أطلق على هذه المبادئ حكماً اصطلاحاً أم لا، لأنّ روح الحكم إنّما هي في الإرادة والمصلحة، ونحن يكفينا هذا المقدار، لوجوب امتثالها بناء على سعة حقّ الطاعة.

إن قيل: إن ملاك الحكم من المصلحة والمفسدة لا يطلق عليه بأنه حكم حقيقي.

الجواب: ليس الكلام في الاصطلاح والتسمية، بل كلامنا في واقع الحال، فما دمت تعترف بوجود ملاك مشكوك من مصلحة ملزمة ومفسدة ملزمة على حسب أنواع الشبهات الوجوبية والتحريمية، فإن هذا المشكوك منجّز بحكم العقل بناء على سعة دائرة حقّ الطاعة.

وعلى هذا لا بدّ أن ينصبّ البحث على بيان حدود حقّ الطاعة للمولى الحقيقي. وبهذا يتّضح عدم تمامية قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وعدم ثبوت البراءة العقلية في الشبهات الحكمية، تحريمية كانت أم وجوبية أم في موارد الشبهات الموضوعية، بل العقل يحكم بلزوم الاحتياط بمقتضى حقّ الطاعة.

الاتجاه الثاني: مسلك حق الطاعة

المقصود من حق الطاعة هو أن العقل يدرك أن من حق المولى على المكلف أن يطيعه في التكاليف المقطوعة والمشكوكة والمحتملة ما لم يقطع بالعدم.

الحالات التي ترفع اليد فيها عن أصالة الاشتغال

قد تقدّم في مباحث القطع أن هذا الأصل هو أصالة الاشتغال، لا ترفع اليد عنه إلا في الحالات التالية.

الحالة الأولى: حصول دليل قطعي على نفي التكليف

إذا حصل دليل محرز قطعي على نفي التكليف، فعند ذلك ترفع اليد عن أصالة الاشتغال، إذ لا يبقى لها موضوع، كما هو واضح.

الحالة الثانية: حصول دليل قطعي على ثبوت التكليف

إذا حصل دليل محرز قطعي على إثبات التكليف، فالتنجز يبقى على حاله، ولكنه يكون بدرجة أقوى وأشدّ كما تقدّم.

الحالة الثالثة: حصول القطع بالترخيص الشرعي

أن لا يحصل للمكلف القطع بالتكليف لا نفياً ولا إثباتاً، ولكن حصل له القطع بترخيص ظاهري من الشارع في ترك التحفظ، فحيث إن منجزية الاحتمال والظن معلقة على عدم ثبوت إذن وترخيص من الشارع في ترك التكليف، كما تقدّم، فعندئذٍ ترفع اليد عن أصالة الاشتغال.

ومن الواضح أن هذا الإذن الشرعي، تارة يثبت بجعل الشارع الحجية للأمانة، كما تقدّم، وأخرى يثبت بجعل الشارع لأصل عملي من قبله، كأصالة الحلّ الشرعية القائلة (كلّ شيء حلال حتى تعلم أنّه حرام) والبراءة الشرعية القائلة (رفع ما لا يعلمون).

الحالة الرابعة: حصول القطع الشرعي بعدم ترك التحفظ

إذا لم يحصل للمكلف القطع بالتكليف لا نفيًا ولا إثباتًا، ولكن حصل له القطع بأن الشارع لا يأذن في ترك التحفظ، فهذا يعني أن منجزية الاحتمال والظن تظل ثابتة غير أنها أكد وأشد.

وعدم الإذن في ترك التحفظ تارة يثبت من الشارع نفسه، كجعل الشارع الحجية للأمانة، كما إذا أخبر الثقة المظنون بالصدق بالوجوب فقال الشارع: ولا ينبغي التشكيك فيما يخبر به الثقة، أو قال: صدق الثقة.

وأخرى يثبت عدم الإذن في ترك التحفظ بجعل الشارع لأصل عملي كأصالة الاحتياط الشرعية المجعولة في بعض الحالات.

وقد تقدّم الكلام في أن الشارع قد جعل الحجية للأمانة التي بها نرفع بها اليد عن قاعدة الاشتغال، وعلى هذا يقع الكلام والبحث في أنه هل ورد ترخيص من المولى لأصل عملي لرفع اليد عن قاعدة الاشتغال أم لا، وهو ما يسمّى بالبراءة الشرعية، وهو ما سيأتي في البحث اللاحق.

ومما يجدر الالتفات إليه: أن أصل نظرية حق الطاعة غير مبرهنة، وإنما هي من القضايا الأولية التي يدركها العقل العملي بلا حاجة إلى البرهنة والاستدلال عليها، فيدرك العقل لزوم احترام المولى ورعاية حرمة حتى في التكاليف المحتملة، وبتعبير المصنّف: «الذي ندركه بعقولنا أن مولانا سبحانه وتعالى له حق الطاعة في كلّ ما ينكشف لنا من تكاليفه بالقطع أو بالظن أو بالاحتمال ما لم يرخص هو نفسه في عدم التحفظ»^(١).

تعليق على النص

• قوله **فَيَسِّرُ**: «الوظيفة الأولية بحالة الشك البدوي». المراد من الأولية، هي حكم العقل بذلك، قبال الوظيفة الثانية وهي التي يحكم الشارع بها.

(١) الحلقة الثانية: ص ١٥٦.

البحث في الوظيفة الأولية شامل لمطلق الشك أم لكل عنوان بحث مستقل

وقع الخلاف بين الأعلام في أن موارد الشك في التكليف هل تبحث بنحو مستقل؟ في المقام قولان:

القول الأول: وجود بحث مستقل لكل عنوان: وهو ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري وتبعه بعض الأعلام، حيث جعل بحث مستقل لكل عنوان من عناوين الشك في التكليف، فقد قسم فذكر الشك في التكليف إلى أقسام ثمانية، ثم تعرض لكل قسم منها بنحو مستقل، فأفاد أن الشبهة إما تحريرية أو وجوبية، وعلى كلا التقديرين إما أن يكون منشأ الشك فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين أو الأمور الخارجية، وقد بلغت المباحث والمسائل في البحث إلى اثنتي عشرة مسألة^(١).

وتبعه على ذلك المحقق النائيني فذكر حيث قال: «إن مجرى البراءة إنما هو الشك في التكليف، وهو على أقسام: لأن الشك قد يكون في التكليف النفسي الاستقلالي وقد يكون في التكليف الغيري، وعلى كلا التقديرين قد تكون الشبهة حكمية وقد تكون موضوعية، والشبهة الحكمية قد تكون وجوبية وقد تكون تحريرية، ومنشأ الشك في الشبهة الحكمية تارة: يكون فقد النص، وأخرى: يكون إجمال النص، وثالثة: يكون تعارض النصين، ومناطق البحث في جميع هذه الأقسام وإن كان متّحداً، إلا أنه قد يكون لبعض هذه الأقسام خصوصية تقتضي إفراد البحث عنه، فالأولى: إفراد البحث عن كل واحد من هذه الأقسام بخصوصه»^(٢).

القول الثاني: تعميم البحث لمطلق الشك في التكليف: وممن ذهب إليه صاحب الكفاية، حيث جمع البحث عند الشك في الوجوب والحرمة وعند فقد

(١) انظر فرائد الأصول: ج ٢، ص ١٧.

(٢) فرائد الأصول: ج ٣، ص ٣٢٨.

النص وإجماله في عنوان عدم الحجّة، لدخول هذه العناوين تحت ملاك واحد. وهذا ما ذكره بقوله: «لا يخفى أن جمع الوجوب والحرمة في فصل، وعدم عقد فصل لكلّ منهما على حدة، وكذا جمع فقد النص وإجماله في عنوان عدم الحجّة، إنّما هو لاجل عدم الحاجة إلى ذلك، بعد الاتحاد فيما هو الملاك، وما هو العمدة من الدليل على المهم، واختصاص بعض شقوق المسألة بدليل أو بقول، لا يوجب تخصيصه بعنوان على حدة. وأمّا ما تعارض فيه النصّان فهو خارج عن موارد الأصول العملية المقررة للشكّ على التحقيق فيه من الترجيح أو التخيير، كما أنّه داخل فيما لا حجّة فيه - بناء على سقوط النصين عن الحجّة - وأمّا الشبهة الموضوعية فلا مساس لها بالمسائل الأصولية، بل فقهيّة، فلا وجه لبيان حكمها في الأصول إلا استطراداً فلا تغفل»^(١).

وتبعه على ذلك السيد الخوئي، حيث قال: «أمّا ما صنعه الشيخ قدس سره من التقسيم والتعرّض للبحث عن كلّ قسم مستقلاً، ففيه أن ملاك جريان البراءة في جميع الأقسام واحد، وهو عدم وصول التكليف إلى المكلف. وعمدة أدلّة القول بالبراءة أيضاً شاملة لجميع الأقسام. وهذا هو الوجه لذكر الشبهة الموضوعية الوجوبية والتحريمية في المقام، فإنّ البحث عنها ليس من مسائل علم الأصول، بل من مسائل الفقه كما هو ظاهر، فذكرها في المقام إنّما هو لعموم الأدلّة لها. واختصاص بعض الأدلّة بالشبهة التحريمية لا يوجب تكثير الأقسام وإفرادها بالبحث، مع كون الملاك في الجميع واحداً وشمول عمدة الأدلّة أيضاً للجميع. فالصحيح ما صنعه صاحب الكفاية قدس سره من تعميم البحث لمطلق الشكّ في التكليف الجامع لجميع الأقسام»^(٢).

والسبب في تعدّد المسائل بنظر صاحب الكفاية قدس سره - كما صرح بذلك في

(١) كفاية الأصول: ص ٣٣٨، هامش رقم (١).

(٢) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٢٥٢.

مبحث اجتماع الأمر والنهي^(١) - هو تعدّد جهة البحث، فإذا كانت جهة البحث واحدة، تتحدّ المسألة في البحث ولو مع تعدّد الموضوع أو المحمول، وبما أن جهة البحث في المقام واحدة، لا تختلف فيها الموضوعات المتعدّدة؛ لأنّ دليل البراءة والاحتياط على تقدير واحد يعمّ جميع ما فرض من الموضوعات المتنوعة، ولا خصوصية لبعض تلك الموضوعات عن الأخرى في جهة البحث. وقد ذكر السيد الروحاني رحمته أن: «منشأ تفصيل الشيخ وتعداده المسائل يمكن أن يكون لأجل اختلاف الموارد في بعض الخصوصيات، ولذا ذهب الأخباريون إلى البراءة في الشبهة الوجوبية، وإلى الاحتياط في الشبهة الحكمية بدعوى وجود الفرق بينهما، فلا بدّ من إفراز المباحث والبحث عن كلّ مسألة على حدة، لاختلاف جهة البحث. وهذا هو الأوجه»^(٢).

• قوله: «مسلك قبح العقاب بلا بيان هو مسلك المشهور، وقد يستدلّ عليه بوجوه». الحقيقة إن هذه الوجوه التي يستدلّ بها على القاعدة، منبهات وليست أدلّة؛ لأنه إذا كانت قاعدة قبح العقاب بلا بيان قاعدة عقلية مدركة للعقل العملي فلا يمكن إقامة البرهان عليها، لأنّ جميع مدركات العقل العملي - كحسن العدل وقبح الظلم... - لا يمكن الاستدلال عليها، وإن وجد دليل فهو منبه لذلك الأمر الوجداني.

• قوله: «ما ذكر المحقّق الأصفهاني رحمته من أن كلّ أحكام العقل العملي». من الواضح أن العقل ليس شأنه الحكم وإنّما له إدراك يستتبع العمل.

• قوله: «وهو ظلم من العبد لمولاه فيستحقّ العبد من المولى الذم والعقاب». هذا مبنيّ على إحدى النظريات في علم الكلام حول العقاب والثواب وهو أن العمل شيء والعقاب شيء آخر، خلافاً للمبنى القائل بتجسيم الأعمال بمعنى أن الأعمال تُهيأ بأنفسها ويطلع عليها الإنسان، فكلّ عمل قمنا به سوف يتجسم

(١) انظر كفاية الأصول: ص ١٥٠.

(٢) منتقى الأصول: ج ٤، ص ٣٧٢.

بصورة ما، ليحضر أمام أعيننا في عرصة المحشر، كما تؤكد ذلك النصوص القرآنية كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ (البقرة: ١٧٤) ونحوها من النصوص القرآنية والروائية المتضافرة التي تدل على المضمون ذاته.

• قوله: «والتحقيق إن إدعاء كون حكم العقل بقبح الظلم...». هذه مناقشة الكبرى التي ذكرها المحقق في المقدمة وهي قوله (الظلم قبيح والعدل حسن).

• قوله: «وهذا الحق بنفسه من مدركات العقل العملي...»: جواب على التطبيق الذي ذكره في الاستدلال.

• قوله: «فيقبح العقاب بلا بيان، لا لأن التكليف الحقيقي لا بيان عليه، بل لأنه لا ثبوت له مع عدم الوصول». ذكر المحقق الأصفهاني رحمته وجود فرق بين عدم العقاب لعدم التكليف وبين عدم العقاب لعدم وصول التكليف، ومن الواضح أن مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو الثاني أي: عدم العقاب لعدم وصول التكليف لا لعدم وجوده أصلاً، حيث قال: «عدم العقاب لعدم التكليف أمر وعدم العقاب لعدم وصوله أمر آخر، وما هو مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو الثاني دون الأول، مضافاً إلى أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان مما اتفق عليه الكل، وتقوّم التكليف بالوصول مختلف فيه بل صريح شيخنا الأستاذ رحمته في تعليقه الأنيقة انفكاك مرتبة الفعلية البعثية والزجرية عن مرتبة التنجّز، فالأولى تقريب القاعدة بوجه عام مناسب للمقام»^(١).

خلاصة البحث في الوظيفة العملية في حالة الشك

• يوجد اتجاهان في تحديد الوظيفة العلمية العقلية في حالة الشك:

الاتجاه الأول: البراءة العقلية وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

(١) نهاية الدراية: ج ٢، ص ٤٦١.

والاتجاه الثاني: مسلك حقّ الطاعة.

• استدللّ على قاعدة قبح العقاب بعدّة وجوه:

الوجه الأول: إن الذي يكون محرّكاً للعبد أو زاجراً له هو الوجود العلمي للتكليف لا الوجود الواقعي.

وأجاب المصنّف بأن المقتضي لتحرك العبد لامتنال التكليف متفرع على حقّ الطاعة للمولى وكونه مختصّاً بالتكاليف المعلومة أم شاملاً للتكاليف المعلومة والمحتملة أيضاً، وتبيّن أن حقّ الطاعة شامل للتكاليف المحتملة، بالتالي لا يتمّ هذا الاستدلال على قاعدة قبح العقاب لا بيان.

الوجه الثاني: إن ما نلمسه واضحاً في الموالى والعبيد العرفيين، وكذلك ما نجده في الوجدان والارتكاز العرفي أنّهم لا يؤاخذون عبيدهم على مخالفة التكاليف الواقعية والظاهرية في موارد الجهل وعدم العلم.

وأجاب السيد الشهيد بالفرق بين المولوية العرفية المجعولة كمولوية الرئيس وبين المولوية الذاتية الحقيقية للمولى الحقيقي؛ لأنّ حقّ الطاعة في الموالى العرفيين محدود بالقدر الذي يضعه الجاعل، كالعرف العقلاني الذي يخصّصه بالتكاليف المعلومة، أمّا حقّ الطاعة الثابت للواجب تعالى، فإنّ تحديده راجع إلى حكم العقل، الذي يحكم بشمول حقّ الطاعة للتكاليف المحتملة.

الوجه الثالث: معنى قيام الحجّة هو وصولها إلى العبد، أمّا إذا لم تكن الحجّة واصله إلى العبد وكان الحكم ثابتاً في الواقع، فإنّ العبد لو لم يمثل لا يعتبر العقل العبد في هذه الحالة خارجاً من زيّ العبودية؛ فلا يكون ظالماً للمولى، وعليه فلا موجب للعقاب، لأنّ عقاب من لم تقم عنده الحجّة قبيح.

وأجاب السيد الشهيد بأن حكم العقل بقبح الظلم على أساس حكمه على جميع مدركات العقل العملي غير صحيح؛ لأنّ معنى الظلم هو سلب الحقّ، وعليه لا بدّ من افتراض حقّ في المرتبة السابقة، وهذا الحقّ نفسه من مدركات

العقل العملي، فلو لم يكن للمولى حقّ الطاعة، لم تكن مخالفته ظلماً له، وعلى هذا فإن روح البحث لابدّ أن تتجه إلى البحث عن حدود حقّ الطاعة للمولى ومعرفة ما إذا كان يشمل التكاليف المحتملة أم يختصّ بالمعلومة.

الوجه الرابع: إن التكاليف ينقسم إلى إنشائي وحقيقي، والإنشائي هو الذي يوجد بالجعل ولا يتوقّف على العلم والوصول، أمّا الحقيقي فهو متقوم بالوصول إلى المكلف، وعلى هذا الأساس يقبح العقاب مع عدم وصول التكاليف، وعدم العقاب ليس لأجل عدم البيان، بل لعدم ثبوت التكاليف؛ لأنه متقوم بالوصول.

وأجاب المصنّف بأن ذلك لا ربط له بالتقسيم المذكور، بل مرده إلى سعة وضيق حقّ الطاعة، فإن كان حقّ الطاعة شاملاً للتكاليف الواصلة بالوصول الاحتمالي أيضاً، فالتكاليف يكون باعثاً ومحركاً لأمثاله عقلاً؛ وإن كان حقّ الطاعة مختصاً بالتكاليف الواصلة بالوصول القطعي، فيقبح العقاب بلا بيان.

• **الاتجاه الثاني:** مسلك حقّ الطاعة، بمعنى أن العقل يدرك أن من حقّ المولى على المكلف أن يطيعه في التكاليف المقطوعة والمشكوكة والمحتملة ما لم يقطع بالعدم.

ومما يجدر الالتفات إليه: أن أصل نظرية حقّ الطاعة غير مبرهنة، وإنّما هي من القضايا الأوّلية التي يدركها العقل العملي بلا حاجة إلى البرهنة والاستدلال عليها، فيدرك العقل لزوم احترام المولى ورعاية حرمة حتى في التكاليف المحتملة.

(٨)

الوظيفة الثانوية في حالة الشك

المبحث الأول: أدلة البراءة الشرعية

القسم الأول: في الآيات الدالة على البراءة الشرعية

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِذَا مَا آتَاهَا﴾

- تقريب الاستدلال
- اعتراض الشيخ الأنصاري
- تساؤلات حول الآية المباركة
- ✓ ١. هل البراءة معلقة على عدم الدليل على الاحتياط؟
- ✓ ٢. هل الآية شاملة للشبهات الوجوبية والتحريمية؟
- ✓ ٣. هل تشمل الشبهات الحكمية والموضوعية معاً؟
- ✓ ٤. هل البراءة مقيدة بالفحص؟

الوظيفة الثانوية في حالة الشك

والقاعدة العملية الثانوية في حالة الشك التي ترفع موضوع القاعدة الأولى هي البراءة الشرعية. ويقع الكلام عن إثباتها في مبحثين: أحدهما: في أدلتها. والآخر: في الاعتراضات العامة التي قد توجه إلى تلك الأدلة بعد افتراض دلائلها:

١. أدلة البراءة الشرعية

وقد استدل عليها بالكتاب الكريم والسنة.

أدلة البراءة من الكتاب

أما من الكتاب الكريم فقد استدل بعدة آيات: منها: قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ بدعوى أن اسم الموصول يشمل التكليف بالإطلاق كما يشمل المال والفعل، فيدل على أنه لا يكلف بتكليف إلا إذا آتاه، وإيتاء التكليف معناه عرفاً: وصوله إلى المكلف، فتدل الآية على نفي الكلفة من ناحية التكليف غير الواصلة. وقد اعترض الشيخ الأنصاري قدس سره على دعوى إطلاق اسم الموصول باستلزامه استعمال الهيئة القائمة بالفعل والمفعول في معنيين؛ لأن التكليف بمثابة المفعول المطلق، والمال والفعل بمثابة المفعول به، ونسبة الفعل إلى مفعوله المطلق مغايرة لنسبته إلى المفعول به، فكيف يمكن الجمع بين النسبتين في استعمال واحد؟

وهناك جوابان على هذا الاعتراض:

الأول: ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من أخذ الجامع بين النسبتين، ويرد عليه أنه إن أريد الجامع الحقيقي بينهما فهو مستحيل؛ لما تقدم في

مبحث المعاني الحرفية من امتناع انتزاع الجامع الحقيقي بين النسب، وإن أُريد بذلك افتراض نسبةٍ ثالثةٍ مباينةٍ للنسبتين إلا أنها تلائم المفعول المطلق والمفعول به معاً، فلا معين لإرادتها من الكلام على تقدير تصوّر نسبةٍ من هذا القبيل.

الثاني: وهو الجواب الصحيح. وحاصله: أن مادة الفعل في الآية هي الكلفة بمعنى الإدانة، ولا يُراد بإطلاق اسم الموصول شموله لذلك، بل لذات الحكم الشرعي الذي هو موضوع للإدانة، فهو إذن مفعول به، فلا إشكال. ثم إن البراءة التي تُستفاد من هذه الآية الكريمة إن كانت بمعنى نفي الكلفة بسبب التكليف غير المأتي، فلا ينافيها ثبوت الكلفة بسبب وجوب الاحتياط إذا تمّ الدليل عليه، فلا تنفع في معارضة أدلة وجوب الاحتياط. وإن كانت البراءة بمعنى نفي الكلفة في مورد التكليف غير المأتي فهي تنفي وجوب الاحتياط وتعارض مع ما يدعى من أدلته، والظاهر هو الحمل على الموردية لا السببية؛ لأنّ هذا هو المناسب بلحاظ الفعل والمال أيضاً فالاستدلال بالآية جيد.

وبالنسبة إلى مدى الشمول فيها لا شك في شمولها للشبهات الوجوبية والتحريمية معاً، بل للشبهات الحكمية والموضوعية معاً؛ لأنّ الإيتاء ليس بمعنى إيتاء الشارع بما هو شارع ليختص بالشبهات الحكمية بل بمعنى الإيتاء التكويني لأنه المناسب للمال ولل فعل.

كما أنّ الظاهر عدم الإطلاق في الآية لحالة عدم الفحص، لأنّ إيتاء التكليف تكفي فيه عرفاً مرتبة من الوصول وهي الوصول إلى مظان العثور بالفحص.

الشرح

تقدّم مختار المصنّف قُلَيْبُ في البحث السابق من أن حقّ الطاعة يشتمل التكاليف المعلومة والمشكوكة، وعلى هذا فالقاعدة الأولى التي تحدّد الموقف العملي للمكلّف في حالة الشكّ في الشبهات الحكمية والموضوعية هي أصالة الاشتغال، إلا أن الحكم بأصالة الاشتغال هو حكم معلق على عدم ورود ترخيص من الشارع يجوز للعبد أن يُقدّم على ما يحتمل كونه مخالفاً لحقّ المولى. ومن هنا يأتي هذا البحث، وهو هل ورد إذن وترخيص من الشارع؟ وهو ما يطلق عليه بالبراءة الشرعية، وهو المقصود من الوظيفة الثانوية في حالة الشكّ البدوي.

ومن الواضح أن البراءة الشرعية لو تمت فستكون رافعة لموضوع القاعدة العملية الأولى وواردة عليها، لأنّ حكم العقل بحقّ الطاعة وقاعدة الاشتغال معلق على عدم الترخيص من الشارع في ترك التحفّظ، فإذا ثبت إذن من الشارع في ترك التحفّظ، ارتفعت قاعدة الاشتغال.

وعلى هذا يتّجه البحث إلى إثبات البراءة الشرعية، ثم بيان ما ورد عليها من اعتراضات مع مناقشتها؛ ومن هنا يقع الكلام في مبحثين:

المبحث الأول: في الأدلّة الدالّة على البراءة الشرعية
المبحث الثاني: في الاعتراضات العامّة على تلك الأدلّة.

المبحث الأول: أدلّة البراءة الشرعية

يمكن تقسيم الأدلّة الدالّة على البراءة إلى أقسام الثلاثة:

القسم الأوّل: الآيات الكريمة.

القسم الثاني: الروايات الشريفة.

القسم الثالث: الاستصحاب.

القسم الأول: في الآيات الدالة على البراءة الشرعية

هنالك آيات متعددة استدل بها على البراءة الشرعية، وقد استعرض المصنّف فَرَسَ أربعة منها:

الآية الأولى

قوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ (الطلاق: ٧)

تقريب الاستدلال

إن اسم الموصول (ما) في قوله تعالى «ما آتاه» يشمل بإطلاقه التكليف، أي: أن الله تعالى لا يكلف بتكليف إلا إذا أتى المكلف بهذا التكليف، ومعنى الإيتاء للتكليف هو الإعلام والوصول، بمعنى أن الله تعالى لا يكلف العبد تكليفاً غير واصل إلى المكلف، وهو معنى البراءة.

بيان ذلك: إن اسم الموصول في الآية فيه احتمالات متعددة:

الاحتمال الأول: أن يكون المراد من الموصول هو التكليف، أي: أن الله تعالى لا يكلف تكليفاً إلا أن يكون قد آتاه هذا التكليف، وهو إيصاله إلى المكلف خارجاً، إذ إن معنى الإيتاء للتكليف عرفاً هو الإيصال إلى المكلف وإعلامه إياه وجعله عالماً به.

وهذا الاحتمال وإن كان في صالح ثبوت البراءة الشرعية، إلا أنه لا يمكن المصير إليه لعدم مناسبته لمورد الآية؛ لأن الآية جاءت في صدرها: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمِلٍ فَلَا تُنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاتُّوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأُتِمُّوا بِبَيْنِكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَرِّضْ لَهُ أُخْرَى لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ حيث إنها أمرت الأزواج أن ينفقوا

بمقدار وسعهم، فلا يناسب تخصيص اسم الموصول بالتكليف مع أن موردها المال والرزق، إذن هذا الاحتمال باطل.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد من الموصول هو المال، فيكون مرجع الآية الكريمة إلى أن الله تعالى لا يكلف نفساً بهال إلا أن يكون قد أعطاه ذلك المال، فالتكليف بالإنفاق يكون في حدود المال المعطى.

وهذا الاحتمال هو الذي يتناسب مع مورد الآية المباركة، باعتبار أن الآية واردة في سياق أحكام النفقة؛ لأنه قد جاء في صدرها ﴿لُتُضَيَّقُوا عَلَيْهِنَّ ... إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ حيث أمرت الأزواج أن ينفقوا في العدة بمقدار وسعهم وقدرتهم على الإنفاق. وهذا هو القدر المتيقن من الآية، إلا أن المورد لا يخصص الوارد؛ لأنه على خلاف إطلاق اسم الموصول في نفسه، فلا موجب للاختصاص بمورد المال فقط، نعم المال هو القدر المتيقن.

إلا أنه قد حُقق في محله أن القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يمنع انعقاد الإطلاق بعد تمامية مقدمات الحكمة، فالإطلاق لا غبار عليه، مضافاً إلى أن الآية المباركة «لا يكلف نفساً إلا ما آتاه» بمثابة التعليل لصدر الآية وإعطاء القانون الكلي، وهو يناسب إطلاق الآية ويكون المال أحد مصاديقها، كما أن التكليف أحد مصاديقها.

وعليه فلا موجب لتخصيص اسم الموصول بالمال لتامة قرينة الحكمة. إذن هذا الاحتمال غير تام أيضاً.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد من الموصول هو الفعل، أي: أن الله تعالى لا يكلف نفساً بفعل من الأفعال، إلا أن يكون ذلك الفعل مقدوراً عليه؛ لأنّ التكليف بغير المقدور ليس من شأن الله سبحانه، إمّا لاستحالته أو لقبحه، كما ذكر في محله.

لكن هذا الاحتمال باطل أيضاً، لعدم إمكان المصير إليه، بعد فرض تمامية

قرينة الحكمة وثبوت الإطلاق في اسم الموصول في نفسه كما تقدّم.

الاحتمال الرابع: أن يكون المراد من اسم الموصول هو الجامع الذي يشمل التكليف والمال والفعل ويكون مفهوم الإيتاء واحداً عرفاً لكن يختلف بحسب مصاديقه، فالإيتاء في التكليف يكون بمعنى الإعلام والإيصال، وفي المال بمعنى التملك والرزق من قبل الله تعالى، وفي الفعل بمعنى الإقذار عليه. وعلى هذا الأساس يكون المعنى: أن الله تعالى لا يكلف نفساً تكليفاً إلا إذا أوصله إليها، ولا يكون المكلف مسؤولاً عن تكليف غير واصل إليه، وهو معنى البراءة الشرعية، وهو المطلوب.

اعتراض الشيخ الأنصاري

ذكر الشيخ الأعظم قدس سره في الفرائد اعتراضاً على هذا الاستدلال بقوله: «وإرادة الأعمّ منه ومن المورد يستلزم استعمال الموصول في معنيين؛ إذ لا جامع بين تعلق التكليف بنفس الحكم وبالفعل المحكوم عليه فافهم»^(١).

بيانه: أنّه قدس سره ذهب إلى عدم صحّة الاحتمال الرابع، وذلك لأنّ إطلاق اسم الموصول وإرادة المعنى الجامع في المقام غير معقول، والسبب في ذلك هو أن اسم الموصول بلحاظ شموله الفعل يكون مفعولاً به للفعل «يكلف»، وبلحاظ شموله للتكليف يكون مفعولاً مطلقاً، فيكون المعنى «لا يكلف الله نفساً إلا التكليف الذي آتاها» وعلى هذا تكون هيئة الربط بين الفعل والمفعول مستعملة في نسبتين متباينتين متغايرتين؛ لأنّ النسب متغايرة ولا جامع بينها، كما تقدّم في المعنى الحرفي، فإنّ نسبة المفعول به إلى الفعل هي نسبة المغاير إلى المغاير، ففي قولنا «ضربت زيداً» نجد أن زيداً يغاير الضرب؛ ولذا قيل إن المفعول به لا بدّ أن يكون موجوداً في الخارج قبل الفعل، وتعلّق الفعل به موجب لظرو وصف على ذات المفعول، ففي جملة «ضربت زيداً» (زيد) كان

(١) فرائد الأصول: ج ١٢، ص ٢٢.

موجوداً قبل ورود الضرب عليه، وهذا بخلافه في نسبة المفعول المطلق إلى الفعل، لأنّ نسبة المفعول المطلق إلى الفعل نسبة الحدث إلى طور من أطواره وشأن من شؤونه وكيفية من كفياته، ويكون المفعول المطلق موجوداً بوجود الفعل لا قبله، كما في قولك «أكلت أكلاً» فلم ينسب المفعول المطلق إلى شيء يختلف عن الفعل، وإنّما أراد المتكلم أن يشير إلى طور من أطوار الأكل.

وعلى هذا الأساس فلو أُريد المعنى الجامع بين المعاني الثلاثة، لأدّى إلى الجمع بين هاتين النسبتين، وهو من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو إمّا غير معقول، وعلى فرض معقوليته فهو غير صحيح إثباتاً؛ لأنه خلاف الظهور فيحتاج إلى قرينة؛ لأنّ الظهور العرفي يقول إن اللفظ لا يستعمل إلا في معنى واحد، فإن استعمل في أكثر من معنى، فلا بدّ من قرينة خاصّة.

وعلى هذا فلا بدّ أن تكون إحدى النسبتين في الآية هي المرادة، وحيث إنّ إرادة المال هو القدر المتيقّن؛ فيسقط الاستدلال بالآية، لأنّ الاستدلال بالآية يتوقّف على إرادة الجامع الذي يشمل التكليف، وهو باطل.

وقد أجيب عن هذا الاعتراض بجوابين:

الجواب الأوّل: للمحقّق العراقي

وحاصل هذا الجواب هو أن إشكال الشيخ قزويني مبني على أن الهيئة الواحدة والنسبة الواحدة لا يمكن استعمالها في المفعول المطلق بخصوصيته وفي المفعول به بخصوصيته أيضاً؛ لأنه يلزم استعمال اللفظ في نسبتين متباينتين، لكنّا نقول أنّنا ننتزع معنى جامعاً بين النسبتين - نسبة المفعول به والمفعول المطلق - ونفرض أن هيئة الفعل والمفعول مستعملة في هذا المعنى الجامع، أمّا خصوصية كونه مفعولاً به أو مفعولاً مطلقاً، فتستفاد من دوال خارجية لا من نفس الهيئة، ومع عدم وجود قرينة دالّة على خصوصية بعينها سوف نتمسك بقرينة الحكمة لإثبات الإطلاق وأن المراد هو جامع النسبة الذي يتلاءم مع المفعول به

والمفعول المطلق، من قبيل الجامع بين الإنسان والبقر، فإن الجامع المشترك بينهما هو الحيوانية، وإن اختص كل منهما بخصوصية معينة، فنأخذ الجامع وهو نسبة الفعل إلى المفعول من دون خصوصية كونه مفعولاً به أم مفعولاً مطلقاً، وعلى هذا فالاستدلال بالآية يكون تاماً ولا إشكال فيه.

واليك نص عبارة المحقق العراقي: «وأنت خير بما في هذا الإشكال. أما أولاً فلأنه يرد ذلك في فرض إرادة الخصوصيات المزبورة من شخص الموصول. وإلا فبناء على استعمال الموصول في معناه الكلي العام وإرادة الخصوصيات المزبورة من دوال آخر خارجية، لا يتوجه محذور، لا من طرف الموصول، ولا في لفظ الإيتاء، ولا من جهة تعلّق الفعل بالموصول وذلك.

أما من جهة الموصول فظاهر فإنّه لم يستعمل إلا في معناه الكلي العام وإن إفادة الخصوصيات إنّما كان بتوسيط دال آخر خارجي. وكذلك الأمر في لفظ الإيتاء فإنّه أيضاً مستعمل في معناه وهو الإعطاء غير أنّه يختلف مصاديقه من كونه تارة هو الإعلام عند إضافته إلى الحكم، وأخرى الملكية أو الإقدار عند إضافته إلى المال أو الفعل.

وهكذا في تعلّق الفعل بالموصول حيث لا يكون له إلا نحو تعلّق واحد به، ومجرد تعدّده بالتحليل إلى نحو التعلّق بالمفعول به والتعلّق بالمفعول المطلق لا يقتضي تعدّده بالنسبة إلى الجامع الذي هو مفاد الموصول كما هو ظاهر. غاية الأمر أنّه يحتاج إلى تعدّد الدال والمدلول...».

إلى أن يقول: «وحيث بعد إمكان إرادة الأعم من الحكم والفعل والمال، ولو بنحو تعدّد الدال والمدلول، أمكن التمسك بإطلاق الآية على مطلوب القائل بالبراءة من عدم وجوب الاحتياط عند الشك، وعدم العلم بالتكليف»^(١).

(١) نهاية الأفكار: ج ٣، ص ٢٠٢.

مناقشة المصنّف للمحقّق العراقي

إنّ المحقّق العراقي قدّس سرّه إنّ أراد من الجامع بين النسبتين افتراض نسبة ثالثة مباينة لكلّ من هاتين النسبتين، لكنها تلائم المفعول المطلق والمفعول به معاً، فهذا وإن كان معقولاً، لكن لا يمكن إثباته بالإطلاق وقرينة الحكمة في اسم الموصول، وتوضيح ذلك يحتاج إلى بيان مقدّمة، حاصلها:

لو كان لدينا كلمة لها معنيان بحسب المفهوم، لكن في الصدق الخارجي هذان المفهومان أحدهما أعمّ من الآخر، من قبيل لفظ الدابة، فإنّ الدابة في اللغة هو كلّ ما يدبّ على الأرض، لكن معنى الدابة عرفاً هو الحمار مثلاً، وهو غير مفهوم الدابة لغة - الذي هو كلّ ما يدبّ على الأرض - لأنّ المفاهيم متباينة فيما بينها، كما حقّق في محله، فلا يوجد بين المفاهيم عموم وخصوص من وجه، وإن كان بحسب الصدق الخارجي عموم وخصوص.

إذن مفهوم الدابة لغةً مباين لمفهوم الدابة عرفاً، وإن كان المفهوم الأوّل أعمّ من مصاديق المفهوم الثاني، فلو شككنا أن المولى هل يريد الدابة بالمعنى الأوّل (اللغوي) أم المعنى الثاني (العرفي) فهنا لا نستطيع التمسك بالإطلاق لإثبات المعنى الأوسع، لأنّ نسبة كلمة الدابة إلى المعنيين الأعمّ (أي: اللغوي) وهو كلّ ما دبّ على الأرض) والأخصّ (أي: العرفي) وهو الحمار) متساوية ولا يوجد مرجح بينهما، لأنّ إرادة الحمار ليس معناه إرادة الدابة مقيداً بالحمار؛ لأنّ الحمار معنى آخر غير مفهوم الدابة، فيدور الأمر بين إرادة معنى واسع بذاته وبين إرادة معنى ضيق بذاته، ومن المعلوم أنّه ليس من وظيفة مقدّمات الحكمة تعيين إرادة المعنى الأوسع بذاته من حيث الصدق؛ لأنّ قرينة الحكمة موردها فيما لو تعيّن إرادة معنى واحد من اللفظ ودار أمره بين الإطلاق والتقييد، حيثُ يثبت بها إرادة الإطلاق، كلفظ العالم مثلاً فيما لو شككنا في أنّه مقيد بالعدالة مثلاً أم لا، فيمكن التمسك بالإطلاق ومقدّمات الحكمة، وأمّا إذا كانت المفاهيم متباينة فلا تستطيع

قرينة الحكمة تعيين المعنى الأوسع؛ لأنّ هذا ليس من وظيفة قرينة الحكمة. إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: لا يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات نسبة ثالثة؛ لأنّ هذه النسبة الثالثة مفهوم مباين لنسبة المفعول المطلق والمفعول به، والمفاهيم متباينة ذاتاً فيما بينها كما تقدّم، وكونها أوسع مصداقاً لا يوجب عدم التباين الذاتي، وعليه فلا يمكن التمسك بالإطلاق لإثبات المفهوم الأوسع. بعبارة أخرى: (الإطلاق ومقدّمات الحكمة) لا تحدّد المعنى المستعمل فيه وإنّما تنفي القيد الزائد عن المعنى المستعمل فيه، المفاد بالدلالة اللفظية الوضعية. هذا مضافاً إلى أن أصل وجود مثل هذه النسبة الثالثة ولو مفهوماً غير ممكن؛ لعدم وجود نسبة متلائمة مع كلتا النسبتين الأخيرتين في اللغة العربية. وإن أراد من الجامع بين النسبتين الجامع الحقيقي بين النسبتين، فيكون بين النسبتين جزء تحليلي مشترك، وجزء مختص، ما به الاشتراك وهي هيئة إضافة الفعل إلى المفعول؛ لأنّها القدر المشترك ما بينهما. أمّا ما به الامتياز فلا يمكن استفادته من الهيئة، وإنّما يدلّ عليه دالّ آخر وقرينة أخرى يعرف بها أن هذا مفعول مطلق وذاك مفعول به. وهذا الكلام لو تمّ لا يرد عليه الإشكال المتقدّم من عدم جريان قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق، بل يمكن إثبات الإطلاق؛ لأنّ المفروض أن الهيئة التي هي إضافة الفعل إلى المفعول، موضوعة للجامع بين النسبتين، وحينئذ يقال أنّه إن أريد من الهيئة أمر زائد على القدر المشترك كخصوصية هذه النسبة أو تلك، فلا بدّ من نصب قرينة على ذلك، ومع عدم القرينة يثبت الإطلاق. إلا أنّه يرد عليه عدم معقولية فرض جامع حقيقي بين النسب؛ لأنّ الجامع الحقيقي هو الذي يجمع ذاتيات الأفراد المشتركة بعد حذف خصوصيات الأفراد، من قبيل الجامع بين أفراد الإنسان مثلاً وهو الحيوان الناطق، الذي هو مشترك بين جميع أفراد، بحيث إذا نزعنا الحيوانية والناطقية من أي فرد من

أفراد الإنسان، لا يبقى إنساناً.

وفي المقام يستحيل أن يوجد جامع بين المعاني الحرفية كذلك؛ لأن النسب متباينة ذاتاً فيما بينها ولا يوجد جامع ماهوي فيما بينها، فإن النسبة بين الفعل والمفعول به هي هيئة قائمة بينهما، وكذلك النسبة بين الفعل والمفعول المطلق، وكل هيئة فهي جزئية بلحاظ قيامها بطرفيها، فلو ألغينا المفعول به والمفعول المطلق لكي نأخذ بالقدر المشترك، لانعدمت النسبة أصلاً.

إذن هذا الجواب على إشكال الشيخ الأنصاري رحمته الله غير تام.

الجواب الثاني: للسيد الشهيد

حاصله: تقدّم أن الآية المباركة توجد فيها نسبتان، ولذا احتجنا إلى تصوير جامع بينهما لئلا يلزم استعمال اللفظ في معنيين، كما يقول الشيخ الأنصاري رحمته الله. لكن الصحيح عدم وجود نسبتين، وإنما نسبة واحدة وهي نسبة اسم المصدر إلى المفعول به؛ وذلك لأن اسم الموصول بلحاظ شموله للتكليف هو مفعول به وليس مفعولاً مطلقاً، ومن ثم لا تكون هناك نسبتان، وإنما هي نسبة واحدة في جميع الاحتمالات.

بيان ذلك: إن التكليف يطلق على معنيين، أحدهما بمعناه الاصطلاحي بمعنى المصدر، أي: مصدر يكلف، فعلى هذا المعنى يصير التكليف مفعولاً مطلقاً، وتكون نسبة يكلف إلى التكليف نسبة الشيء إلى طور من أطوار الفعل ومصدراً له، ومن ثم تكون النسبتان في الآية المباركة متغايرتين؛ لأن نسبة الفعل إلى المفعول به تغاير نسبة الفعل إلى المفعول المطلق، فيأتي ما تقدّم من محذور.

أمّا المعنى الثاني للتكليف وهو المعنى اللغوي بمعنى الكلفة والمشقة، أي: أن الله تعالى لا يوقع عباده في الكلفة والمشقة ولا يدين أحداً بتشريع لم يوصل إليه، بناءً على هذا المعنى للتكليف وهو المعنى اللغوي يكون المراد من اسم الموصول «ما» هو التكليف، أمّا الإيتاء له فهو موضوع للإدانة، فيكون معنى

«تكليفاً» المحذوف بعد «نفساً» مفعولاً به، أي: لا يكلف الله تكليفاً - سواء كان ذلك التكليف إنفاق مال أو القيام بفعل أو غير ذلك من التكاليف - إلا التكليف الذي آتاها، وعلى هذا يكون إطلاق «تكليفاً» المحذوف مستعملة في المفعول به فقط.

والقرينة على أن الآية المباركة أرادت الثاني من التكليف أي: المعنى اللغوي، هي أن نسبة تعلق الفعل - يكلف - باسم الموصول قد فرض إناطته بأن يكون الشيء مأتياً في الرتبة السابقة، بمعنى له وجود مستقل عن الفعل، وهذا معناه أن الشيء الذي يؤتيه الله تعالى للإنسان، قد فرض له نحو ثبوت ووجود مستقل قبل أن يعرضه الفعل، وهذا هو ضابط المفعول به، لا المفعول المطلق، وهذا لا يتأتى فيما لو فرض أن اسم الموصول شأن من شؤون نفس الفعل، ولا يكون له نحو من الحصول في الرتبة السابقة على تعلق الفعل، وذلك لأن تعلق الفعل «يكلف» باسم الموصول متوقف على إعطاء الله وإيتائه، وهذا يعني أن ذلك الشيء المعطى للإنسان له نحو ثبوت في الرتبة السابقة على الإعطاء، فإن أعطي ذلك الشيء يكون اسم الموصول قد تعلق به الفعل، وإلا فلا، وعلى هذا فإن اسم الموصول شيء لوحظ مغايرته مع مادة الفعل وثبوته في الرتبة السابقة عليه، فيصح وقوعه مفعولاً به للفعل يكلف، وبذلك يكون الجامع هو المراد من الموصول ويكون مفعولاً به.

بعبارة أخرى: لو أريد بالتكليف في الآية المعنى الاصطلاحي، أي: الحكم التكليفي، فقد يتجه اعتراض الشيخ قدس سره؛ لأن التكليف الواقعي المشكوك مفعولاً مطلقاً لفعل التكليف، لكن هذا المعنى لا موجب له، بل معنى التكليف لغة هو الإدانة وتحميل المسؤولية، وبهذا المعنى يكون الحكم التكليفي موضوعاً له، فيكون كالمال ونحوه مفعولاً به لفعل التكليف، فيشمله إطلاق الموصول الواقع مفعولاً به في الآية المباركة.

وهذا ما أشار إليه المحقق العراقي رحمته في ذيل استدلاله بالآية: «فلا محيص حينئذ من جعل التكليف في الآية عبارة عن المشقة، والموصول عبارة عن الحكم والتكليف المبرز بالإنشاء، فيكون الموصول حينئذ محضاً بالمفعول به أو المفعول منه ولا يتصور فيه كونه المفعول المطلق؛ لعدم كونه من جنس الفعل المذكور في الكلام، وحينئذ بعد إمكان إرادة الأعم من الحكم والفعل والمال ولو بنحو تعدد الدال والمدلول، أمكن التمسك بإطلاق الآية على مطلوب القائل بالبراءة»^(١).

ومن الجدير أن نشير إلى أن منشأ الشبهة التي بسببها فُسر اسم الموصول وهو التكليف بالمعنى الاصطلاحي هو وهم وقع في علم الأصول نتيجة الاعتقاد على التعبير عن الحكم بالتكليف، وحيث ورد في الآية المباركة: «لا يكلف الله...» فتوهم أن المراد من التكليف هو الحكم الشرعي، وحينئذ يكون المفعول هنا طوراً من أطوار الفعل، فتكون النسبة هي المفعول المطلق، فيلزم ما تقدّم من محذور تعدد النسبة، لكن الصحيح أن المعنى المراد من التكليف هو التكليف بالمعنى اللغوي بالقرينة المتقدمة.

قد يقال: إن الإيتاء وإن كان يستعمل في إيصال التكليف للإنسان خارجاً، إلا أنه استعمال مجازي، وذلك لأن الآية الكريمة تقول لا يكلف الله المال والفعل إلا ما آتاها، ومن الواضح أن استعمال الإيتاء في مورد المال والفعل يكون مصداقاً حقيقياً لمفهوم الإيتاء، وهذا بخلاف استعماله في التكليف الذي هو عبارة عن إيصاله إلى المكلف، فإنه لا يعد فرداً حقيقياً للإيتاء وإنما هو فرد عنائي، ومن الواضح أن الإطلاق لا يثبت الأفراد العنائية المجازية.

الجواب: إن هذا البيان غير تام؛ لأن الإيتاء في المقام هو بمعنى الإعطاء، وهو لا ينحصر مفهومه بالمصداق المادي، بل كما أن الأمور المادية قابلة للإعطاء

(١) نهاية الأفكار: ج ٣، ص ٢٠٣.

خارجاً، كذلك الأمور المعنوية قابلة للإعطاء والأخذ بلا عناية أصلاً، فنحن نجد أن القرآن الكريم استعمل الإيتاء في الملك والنبوة والعلم والهدى والرحمة والشرعة، بل في بعض الموارد استعمل الاعطاء بنحو مبهم، وفُسر في الروايات بالفرائض والأحكام، كما في قوله تعالى ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ (البقرة: ٦٣) والمناسب للسياق القرآني أن يكون المقصود منه الشرعة والأحكام.

والشاهد على أن كلمة الإعطاء تستعمل في الأحكام هو ما جاء في سؤال السائل للإمام عليه السلام بقوله: «يونس بن عبد الرحمن أخذ منه معالم ديني»، فهذا استعمال للإيتاء في معالم الدين والشرعة، ولا نجد فيه أي عناية، فلا يكون فرداً عنائياً بل يكون من المصاديق الحقيقية له.

قد يقال: إن غاية ما تدل عليه الآية الشريفة: أن الله تعالى لا ينجز التكاليف على العباد إلا إذا بينها لهم، وهذا غير محل الكلام، لأننا لانشك أن الله تعالى بين الأحكام على لسان الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام بتامها، وإنما شكنا من ناحية استتار البيان علينا، فلا تكون الآية مثمرة في المقام.

الجواب: إن الآية لا تقول «لا يكلف الله نفساً إلا ما بينه في نفسه» بل تقول «إلا ما آتاها» الذي يفرض الإتيان لكل نفس بنحو القضية الانحلالية، فيكون المقصود من الإيتاء هو البيان بالمعنى الذي يفيدنا في محل الكلام. فالإنصاف أن هذا الآية المباركة قد تكون من أحسن الأدلة لإثبات البراءة الشرعية^(١).

تساؤلات حول الآية المباركة

بعد أن اتضح أن الآية المباركة دالة على ثبوت البراءة الشرعية، لابد من الإجابة على ما يطرح عليها من تساؤلات، وفي المقام هنالك أربعة أسئلة واستفهامات متعلقة بالآية المباركة وهي:

(١) هنالك جواب آخر للميرزا والسيد الخميني مع بعض المناقشات نذكرها في التعليق على النص.

١. هل البراءة معلّقة على عدم الدليل على الاحتياط؟

بمعنى: ما مفاد البراءة الثابتة بالآية المباركة؛ أهى البراءة العقلية (قبح العقاب بلا بيان) أي: معلّقة على عدم الدليل على وجوب الاحتياط، أم هي براءة منجزة، فتكون معارضة لدليل وجوب الاحتياط؟

ولكي يتّضح الجواب لابدّ أن نشخص أولاً النسبة بين التكليف (الفعل) وبين المفعول به (اسم الموصول) ما هي: أنسبة السببية أم نسبة الموردية؟ فإن كانت نسبة السببية، فالآية تكون بمفاد البراءة العقلية أي: معلّقة على عدم ورود الاحتياط، فإذا ورد الاحتياط فسوف يرفع موضوعها، أمّا إذا كانت النسبة بين التكليف والمفعول به هي نسبة الموردية، فتكون بمستوى أرقى وأعلى من البراءة العقلية، أي: لا يرتفع موضوعها عند مجيء الاحتياط، وإنّما يقع التعارض بينها وبين دليل وجوب الاحتياط.

بيان ذلك: إنا لو فرضنا أن المولى أمر عبده بالإنفاق على فقير، فيكون العبد مكلفاً بالامتثال، وهذه الكلفة لها نسبة إلى المولى وهي نسبة السببية، أي: أن هذه الكلفة التي جاءت في عهدة العبد يكون المولى سبباً ومنشأً لها، أمّا الفقير الذي يعطى درهماً بأمر المولى، يكون مورداً لتلك النسبة، بمعنى أن الفقير مورد لهذا التكليف.

والفرق بين نسبة السببية والموردية هو أن الآية المباركة تارة معناها أن الله تعالى يجعل الإنسان في كلفة بسبب حكم شرعي غير واصل، فتكون النسبة سببية، فتدلّ الآية على البراءة في مورد عدم وصول الحكم الشرعي، إذ في هذه الحالة يكون التكليف الواقعي مشكوكاً، كما أن وجوب الاحتياط غير معلوم، لكن لو ألزم الشارع المكلف - بمقتضى حقّ المولوية - بالإتيان بالفعل احتياطاً، لكان هذا التكليف واصلًا إلى المكلف، إذ لا فرق بين التكليف الواصل في كونه حكماً واقعياً أم ظاهرياً وهو وجوب الاحتياط، وبهذا يتّضح أنّه لو دلّ دليل على وجوب الاحتياط فإنّه يرفع موضوع الآية، وبهذا تكون دلالة الآية على البراءة

بمستوى قبح العقاب بلا بيان.

أمّا إذا قلنا إن النسبة نسبة الموردية أي: أن المولى يقول في المورد الذي لم يصل فيه الحكم الشرعي فحكمي هو البراءة، فحيث تدلّ الآية على نفي وجوب الاحتياط، وذلك لأنّ الاحتياط ينجز الواقع بنحو الاحتمال، بمعنى حينما يقول الشارع: احتط، فالمكلف يحتاط بناء على احتمال التكليف الواقعي، وبهذا يكون وجوب الاحتياط لو تم، فإنّه يوجب كلفة في مورد التكليف غير الواصل، وحيث يكون معارضاً للآية التي تقول لا تهتمّ بالاحتياط في المورد الذي لم يصلك الحكم.

والظاهر من المعنيين هو الموردية لا السببية؛ وذلك لأنه بناء على الاحتمال الرابع وهو أن اسم الموصول لا ينحصر في التكليف وإنّما يشمل المال والفعل أيضاً، نفهم أن المعنى المراد هو الموردية، لأنّ الفعل والمال لا يكونان سبباً للتكليف، فلا يقول تعالى: (لا أكلف تكليفاً إلا بسبب مال آتية) بل الصحيح أن الله لا يكلف تكليفاً إلا في المورد الذي يوجد عنده مال، ولا يكلف فعلاً إلا في المورد الذي يكون المكلف قادراً عليه، إذن بقرينة المال والفعل ثبت أن النسبة هي نسبة الموردية، وبهذا تكون الآية معارضة لدليل الاحتياط.

٢. هل الآية شاملة للشبهات الوجوبية والتحريمية؟

أي: أن الآية المباركة هل شاملة بإطلاقها للشبهات الوجوبية والتحريمية معاً أم إنّها تختصّ بإحدهما دون الأخرى؟

الجواب: الظاهر: شمول الآية للشبهات الوجوبية والتحريمية؛ إذ لا موجب لتخصيص الآية بالأحكام الوجوبية أو التحريمية، بل مقتضى إطلاق اسم الموصول يلزم أن يكون كلّ حكم غير مأني للمكلف لا يقع موضوعاً للكلفة من قبل المولى، إذ لا فرق بين التكليف المشكوك في الشبهة الوجوبية أو التحريمية.

٣. هل تشمل الشبهات الحكمية والموضوعية معاً أم لا؟

أي: أن الآية المباركة هل شاملة بإطلاقها للشبهات الحكمية والموضوعية معاً أم أنّها تختصّ بالحكمية فقط؟

والجواب: قد يقال: إن الآية مختصة بالشبهات الحكمية؛ وذلك لأنّ وظيفة الشارع بما هو مشرّع ومقنّن هو بيان الحكم لا بيان الموضوع؛ إذ ليس من وظيفة الشارع أن يبيّن أن هذا خمر وهذا نجس... إذن بهذه القرينة تكون الآية دالة على الاختصاص بالشبهات الحكمية التي تحتاج إلى بيان الشارع، وبهذا يتضح أن المراد من الإتياء في الآية المباركة هو الإتياء التشريعي؛ لأنه هو المناسب لوظيفة الشارع التي هي بيان الأحكام.

إلا أن هذا الكلام غير تام؛ لوجود قرينة في الآية تدلّ على شمول الآية للشبهات الموضوعية، وحاصلها هي: أن المراد من الإتياء، إمّا هو الإتياء التكويني - أي: بما هو خالق الكون وباسط الرزق وله القدرة على كلّ شيء - فتكون الآية شاملة للشبهتين؛ إذ كما يكون بيان الأحكام بيد المولى، كذلك يكون بيان الموضوع بيده؛ لأنّ أيّ علم يعلمه المكلف سواء علم بالحكم أم علم بالموضوع، فهو من فيوضات المولى، ويصدق عليه أنّه إتياء؛ بقرينة أن مورد الآية هو إتياء المال الذي يناسب الإتياء التكويني، فتكون الآية شاملة للشبهتين - أو الأعمّ من التكويني والتشريعي - وعلى هذا تكون الآية شاملة للشبهات الحكمية والموضوعية.

٤. هل البراءة مقيّدة بالفحص؟

أي: أن البراءة المستفادة من الآية هل هي مختصة لما بعد الفحص أم شاملة بإطلاقها لما قبل الفحص؟

الجواب: الظاهر من الآية: عدم شمولها لما قبل الفحص؛ وذلك لأنّ

المقصود من الإيتاء هو جعل الحكم في معرض الوصول إلى المكلف، لا أن يوصل إلى كل فرد فرد من المكلفين، وعلى هذا فالإيتاء متحقق إذا كانت مدارك التكليف موجودة في القرآن والسنة؛ فإن المناط في صدق عنوان إيتاء الحكم الشرعي عرفاً لا يتوقف أن يكون المكلف عالماً به بالفعل، وإنما يكفي أن يكون الحكم في معرض الوصول إليه عند الفحص، من قبيل ما لو كانت هناك حجة تامة في كتاب الوسائل وكان هذا الكتاب بين يدي الفقيه، ففي مثل هذه الحالة يصدق في حقه أنه قد أوتي الحكم ولو لم يفحص عنه، وعلى هذا فليس في الآية المباركة إطلاق لما قبل الفحص، فلا يمكن أن يجري البراءة المستفادة من هذه الآية قبل الفحص عن الحكم الشرعي.

أما الثمرة المترتبة على ذلك فهي أننا إذا قلنا أن الآية مطلقة لحالة ما قبل الفحص، ومن جهة أخرى أنها مطلقة أيضاً بالنسبة للشبهات الحكمية والموضوعية والوجوبية والتحريمية - كما تقدّم - فعلى هذا يكون دليل وجوب الاحتياط أخصّ مطلقاً من الآية؛ لاختصاص الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية - كما سيأتي بيانه - فيقدّم الاحتياط على البراءة.

أما إذا قلنا إن الآية المباركة مختصة بحالة ما بعد الفحص ولا إطلاق لها لما قبل الفحص، فحينئذ تكون النسبة بين الآية وبين دليل وجوب الاحتياط هي العموم من وجه، ومادة الافتراق في الآية هو شمولها للمال والفعل، ومادة الافتراق في دليل وجوب الاحتياط هو شموله لما قبل الفحص، ومادة الاجتماع هو الحكم المشكوك بعد الفحص في الشبهات الحكمية، فيتعارضان. ومن الواضح أنه إذا تعارض خبر الواحد مع القرآن الكريم يقدّم القرآن؛ لأنه قطعيّ السند.

وبهذا يتّضح أن الآية المباركة دالة على البراءة الشرعية، بل يمكن أن يقال إنها من أفضل الأدلة الدالة على البراءة الشرعية.

تعليق على النص

- قوله **فَذَكِّرْ**: «بدعوى أن اسم الموصول يشمل التكليف بالإطلاق كما يشمل المال والفعل». أي: أن الإطلاق يستلزم استعمال الهيئة القائمة بالفعل «يكلّف» والمفعول «اسم الموصول» في معنيين، والمعنى الأول منها هو نسبة الفعل إلى المفعول به، والمعنى الثاني نسبة الفعل إلى المفعول المطلق.
- قوله: «افتراض نسبة ثلاثة مباينة للنسبتين»؛ لأن هذا مفهوم ثالث في قبال النسبتين، فلا يكون الجامع بينهما حقيقياً.
- قوله: «على تقدير تصوّر نسبة من هذا القبيل». هذا التعبير إشارة إلى إشكال آخر مفاده أننا لا يمكننا تصوّر نسبة جامعة حقيقية بين النسبتين ولو مفهوماً.
- قوله: «وهناك جوابان على هذا الاعتراض: الأول ما ذكره المحقق العراقي». والثاني ما يلي:

الجواب الثاني على اعتراض الأنصاري: للميرزا النائيني

تقدّم الجواب من المحقق العراقي على اعتراض الشيخ الأنصاري من عدم صحّة إطلاق اسم الموصول وإرادة المعنى الجامع في المقام.

وهناك جواب آخر للمحقق النائيني على هذا الاعتراض، حاصله: أن المراد من الموصول خصوص المفعول به، ويكون ذلك شاملاً للتكليف وموضوعه، فإن إيتاء كلّ شيء بحسبه، وأن المفعول المطلق النوعي والعددي يصحّ جعله مفعولاً به بنحو من العناية، فلا يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «ولكن الإنصاف: أنّه يمكن أن يراد من الموصول: الأعمّ من التكليف وموضوعه، وإيتاء كلّ شيء إنّما يكون بحسبه، فإن إيتاء التكليف إنّما يكون بالموصول والإعلام، وإيتاء المال إنّما يكون بإعطاء الله تعالى وتمليكّه، وإيتاء الشيء فعلاً أو تركاً إنّما يكون بإقدار الله تعالى عليه، فإن للإيتاء معنى ينطبق على الإعطاء وعلى الإقدار، ولا يلزم أن يكون المراد من

(الموصول) الأعم من المفعول به والمفعول المطلق، بل يراد منه خصوص المفعول به»^(١).

مناقشة المصنّف للميرزا

حاصل هذه المناقشة: قد يراد من المصدر اسم المصدر مع عناية، لكن هذه العناية في كيفية لحاظ المصدر، ولا يوجد شيان حقيقيان في الخارج أحدهما مصدر الحدث والآخر اسم المصدر، ومن الواضح أن الإطلاق ومقدمات الحكمة في اسم الموصول لا تثبت إلا عموم اسم المصدر لما هو ثابت في الخارج، وليس واقع التكليف كحدث في الخارج صالحاً لذلك بحسب الفرض^(٢).

مناقشة السيد الخميني قدس سره للاستدلال بالآية

ناقش السيد الخميني في كثير مما أفاده المحققان النائيني والعراقي رحمهما الله. ثم أورد على الاستدلال بالآية على البراءة بما حاصله: أن التمسك بالإطلاق إنما هو بعد ظهور اللفظ ودلالته، وفي مثل المقام لا مجال للتمسك بإطلاق الآية والاستدلال به على البراءة، لعدم ظهور اللفظ ودلالته على معنى معين؛ إذ يحتمل إرادة المعنى الجامع الانتزاعي أو إرادة المعاني الأخرى. وهذا ما أشار إليه بقوله: «عدم جواز التمسك بالإطلاق لأن الاحتجاج بالإطلاق إنما هو بعد ظهور اللفظ ودلالته، وحينئذ لو جعل طبيعة دالة على معنى موضوعاً لحكم، واحتملنا دخالة قيد في الحكم بحسب اللب والجد، لدفع الاحتمال بأصالة الإطلاق، وفي مثل المقام الذي لا يثبت ظهور اللفظة - وأنه هل أراد المعنى الجامع الانتزاعي الذي نحتاج في تصوّر إرادته إلى تكلف، أو أراد أحد المعاني الأخرى؟ - لا مجال للتمسك بالإطلاق، كما لا يخفى»^(٣).

(١) فوائد الأصول: ج ٣، ص ٣٣٢.

(٢) انظر بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج ٥، ص ٣٢.

(٣) أنوار الهداية: ج ٢، ص ٢٩.

(٩)

الآيات الدالة على البراءة الشرعية

الآية الثانية قوله تعالى:

﴿وما كنا معذّبين حتى نبعث رسولا﴾

- تقريب الاستدلال
- الاعتراضات المتوجهة على الاستدلال بالآية
 - ✓ الآية تدلّ على نفي فعلية العذاب لا استحقاقه
 - ✓ الآية ناظرة إلى الأمم السابقة
- مناقشة المصنّف للاستدلال بالآية على البراءة
- تعليق على النصّ
 - ✓ جواب صاحب الكفاية على الاعتراض الأوّل
 - ✓ جواب السيد الخوئي على الاعتراض الأوّل
 - ✓ جواب السيد الخميني على الاعتراض الأوّل والثاني
 - ✓ جواب المحقّق العراقي على الاعتراض الثاني
 - ✓ جواب المحقّق الأصفهاني على الاعتراض الثاني

ومنها: قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾. وتقريب الاستدلال واضح بعد حمل كلمة (رسول) على المثال للبيان. وقد يُعترض على ذلك، تارةً: بأن الآية الكريمة إنما تنفي العقاب لا استحقاقه، وهذا لا ينال في تنجز التكليف المشكوك؛ إذ لعله من باب العفو. وأخرى: بأنها ناظرة إلى العقاب الرباني في الدنيا للأمم السالفة، وهذا غير محل البحث.

والجواب على الأول: إن ظاهر النفي في الآية أنه هو الطريقة العامة للشارع التي لا يناسبه غيرها، كما يظهر من مراجعة أمثال هذا التركيب عرفاً. وهذا معناه عدم الاستحقاق.

ومنه يظهر الجواب على الاعتراض الثاني لأن النكتة مشتركة، مضافاً إلى منع نظر الآية إلى العقوبات الدنيوية، بل سياقها سياق استعراض عدة قوانين للجزاء الأخروي؛ إذ وردت في سياق ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ فإن هذا شأن عقوبات الله في الآخرة، لا في الدنيا، ولا منشأ لدعوى النظر المذكور إلا ورود التعبير بصيغة الماضي في قوله (وما كنا) وهذا بنكتة إفادة الشأنية والمناسبة، ولا يتعين أن يكون بلحاظ النظر إلى الزمان الماضي خاصة.

ولكن يرد على الاستدلال بالآية الكريمة ما تقدم في الحلقة السابقة من أن الرسول إنما يمكن أخذه كمثال لصدور البيان من الشارع لا للوصول الفعلي، فلا تنطبق الآية في موارد صدوره وعدم وصوله.

ثم إن البراءة إذا استُفيدت من هذه الآية فهي براءة منوطة بعدم قيام دليل على وجوب الاحتياط لأن هذا الدليل بمثابة الرسول أيضاً.

الآية الثانية: قوله تعالى:

﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ (الإسراء: ١٥)

تقريب الاستدلال

إن المولى تعالى نفى التعذيب والعقاب على مخالفة التكليف، إلا في حالة إرسال الرسل، بعد حمل الرسول على المثال لمطلق البيان، لأنه من أوضح مصاديق البيان، فالرسول في الآية بحسب الارتكاز والفهم العرفي كناية عن إيصال الحجّة والبيان، فيكون المعنى: أن الله تعالى ليس من شأنه أن يعاقب أحداً حتى يبيّن له الحكم، وهو عبارة عن قبح العقاب بلا بيان، لكن بالدليل الشرعي. عبارة أخرى^(١): إن بعث الرسول كناية عن بيان الأحكام للعباد وإيصالها إليهم بذكر الملزوم وإرادة اللازم، فالتعبير بالبعث ليس لأجل خصوصية، كما في قول القائل: «لا أصلي حتى يؤذن المؤذن» كناية عن دخول الوقت، وعلى هذا الأساس يكون مفاد الآية «ما كنا معذّبين حتى نبين الأحكام للعباد ببعث الرسول إليهم لتبليغها وإيصالها» فتدلّ الآية على نفي العذاب بمخالفة التكليف غير الواصل إليهم^(٢).

الاعتراضات المتوجهة على الاستدلال بالآية

ذكر الشيخ الأنصاري رحمته الله في الرسائل اعتراضين على الاستدلال بالآية المباركة على البراءة، هما:

(١) كما أفاده الشيخ الأنصاري رحمته الله في فرائد الأصول: ج ٢، ص ٢٢.

(٢) هنالك وجه آخر للتقريب ذكره السيد الخميني، يأتي في التعليق على العبارات.

الاعتراض الأول: الآية تدلّ على نفي فعلية العذاب لا استحقاقه

بيانه: إنّ غاية ما تدلّ عليه الآية المباركة هو نفي فعلية العذاب لا استحقاقه، حيث قالت: إنّ الله تعالى لا يعذب، لكن كون الله لا يعذب لا يعني عدم استحقاق العبد للعذاب، بل لعل عدم العذاب من باب عفوه تعالى عن عباده، وعدم العذاب لأجل العفو لا يدل على البراءة؛ لأنه خارج عن محلّ النزاع في إثبات البراءة وعدمها، إذ إنّ محلّ النزاع بين الأصولي والأخباري ليس في فعلية العذاب وعدم فعليته، وإنّما في الاستحقاق وعدمه، أي: في مورد الشكّ في الشبهة الحكمية التحريمية لو ارتكب المكلف الفعل المحرم، فالأصولي يقول لا يستحقّ العقاب، والأخباري يقول يستحقّ العقاب، وهذا ليس هو مورد الآية؛ لأنّ الآية تنفي فعلية العذاب، ولا تنفي استحقاقه، إذ قد يكون المكلف مستحقاً للعذاب، ولكن المولى لا يعذبه لعفوه عنه، ومن الواضح أن لا ملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق؛ وعلى هذا لا يصحّ الاستدلال بالآية على البراءة.

هذا ما أشار إليه الشيخ الأنصاري رحمته الله في الفرائد بقوله: «إنه ربما يورد التناقض على من جمع بين التمسك بالآية في المقام وبين ردّ من استدلّ بها؛ لعدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع: بأن نفي فعلية التعذيب أعمّ من نفي الاستحقاق، فإن الإخبار بنفي التعذيب إنّ دلّ على عدم التكليف شرعاً، فلا وجه للثاني، وإن لم يدل، فلا وجه للأول»^(١).

الجواب على الاعتراض: إنّ الآية المباركة فيها قرينة على أن نفي العذاب لأجل عدم الاستحقاق وليس لعدم الفعلية، والقرينة هي أن الآية المباركة عبرت بـ «ما كنا» الذي يلائم نفي الشأنية، أي: أن العذاب غير لائق بنا، وهو لا يكون في مورد عدم الاستحقاق، إذ لو كان هناك شخص يستحقّ العذاب

(١) فرائد الأصول: ص ٢٣.

وأراد المولى أن يعذب، فمن الواضح أن هذا العذاب لا ينافي شأنه تعالى؛ لأن ذلك الشخص مستحق للعذاب، إذن هناك فرق بين تعبير الآية بـ«ما كنا» الذي يعني أن العذاب غير لائق بنا لعدم الاستحقاق، وبين التعبير بـ«لا نعذب» الذي ينسجم مع عدم الفعلية، وينسجم كذلك مع العفو، أي: أنكم تستحقون العذاب لكني لا أعذب من باب رحمتي.

قال صاحب الكفاية: «وفيه أن نفي التعذيب قبل إتمام الحجّة ببعث الرسل لعلّه كان منّة منه تعالى على عباده مع استحقاقهم لذلك»^(١).

وإلى هذا الجواب أشار السيد الخوئي رحمته بقوله: «إن جملة (ما كان) أو (ما كنا) وأمثالهما من هذه المادة مستعملة في أن الفعل غير لائق به تعالى، ولا يناسبه صدوره منه جلّ شأنه. ويظهر ذلك من استقراء موارد استعمالها، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ﴾. وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾. وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصُدًا﴾ إلى غير ذلك. فجملة الفعل الماضي من هذه المادة منسلخة عن الزمان في هذه الموارد فيكون المراد أن التعذيب قبل البيان لا يليق به تعالى»^(٢)، فالآية بصدد بيان أن الله تعالى سنخ وجود لا يمكن أن يصدر منه عذاب من دون بيان.

الاعتراض الثاني: الآية ناظرة إلى الأمم السابقة

إن قوله تعالى: (وما كنا معذبين) فعل ماضي يدلّ على الماضي، فالآية المباركة ناظرة إلى العقاب الدنيوي وإلى سيرة الله تعالى في الأمم السابقة، وأنه تعالى لم ينزل عقابه على أمة من الأمم إلا بعد أن يرسل إليهم رسولاً، ويقيم عليهم الحجّة، وهذا أجنبى عن محلّ كلامنا في شريعتنا، لأنّ المقام في أن المكلف إذا لم

(١) كفاية الأصول: ص ٣٢٩.

(٢) مصباح الأصول: ج، ص ٢٥٦.

يجد دليلاً على حرمة أكل لحم الارنب مثلاً، هل يعاقب أم لا.
هذا أولاً. وثانياً: إننا نتكلم في العذاب الأخروي، لا في العذاب الدنيوي.
وهذا ما أشار إليه الشيخ قدس سره بقوله: «إن ظاهره الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث، فيختصّ بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السابقة»^(١).

الجواب على الاعتراض الثاني

أولاً: قبح العقاب بلا بيان حكم عقلي غير قابل للتخصيص

اتّضح من جواب الاعتراض الأول أن الآية بصدد بيان نفي الشأنية عن العذاب، لا نفي الفعلية، وأن نفي شأنيته تعالى عن العذاب لتكليف من دون بيان، سنّة إلهية، ومن الواضح أن هذه السنّة الإلهية ليست مختصة بالنفي عن الأمم السابقة أو نفي العذاب الدنيوي فقط، بل عامة وشاملة للعالم والآخر، إذ لا معنى أن نقول أنه تعالى ليس من شأنه أن يعذب في الدنيا من دون بيان؛ لأنه قبيح، ومن شأنه أن يعذب في الآخرة من دون بيان، إذ لا فرق بين قبح العذاب الدنيوي والأخروي؛ لأنّ عدم شأنيته تعالى وقبح العذاب والعقاب بلا بيان، حكم عقلي، والحكم العقلي غير قابل للتخصيص.

وبهذا يتّضح أن الشهيد الصدر قدس سره قرّب الاستدلال بالآية بنحو قانون عقلي غير قابل للتخصيص، وهو أنّه تعالى لا يعاقب بلا بيان.

إن قيل: هذا التقريب للاستدلال بالآية على البراءة بنحو عقلي ينسجم مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهو يتنافى مع ما تقدّم من مبنى المصنّف القائل بقاعدة حقّ الطاعة؟

فالجواب: تقدّم أن السيد الشهيد يقول بقاعدة حقّ الطاعة في حالة فرض صدور التشريع، أمّا إذا لم يصدر التشريع من الشارع، فالسيد الشهيد يقول

(١) فرائد الأصول: ص ٢٣.

بمقولة المشهور وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان، كما تقدّم ذلك مفصلاً في القسم الأول من الحلقة الثالثة، إذ إنّنا تارة نشكّ في أن الشارع صدر منه تشريع أم لا، فهذا شكّ في أصل الصدور، فهنا تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان بلا خلاف بين الأصوليين. وتارة نعلم بوجود تشريع لكن عندما نأتي إلى واقعة معيّنة ولا نعلم حكمها، فنحتمل أن الشارع صدر منه تشريع حول هذه الواقعة، ولكنه لم يصلنا، فهنا وقع الخلاف، فذهب السيد الشهيد إلى جريان قاعدة حقّ الطاعة، أمّا المشهور فذهب إلى جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومن هنا نجد الميرزا النائيني قدس سره يضيف نقطة إضافية مهمّة وهي أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان مقيدة بقيد وهو أن يكون ذلك البيان واصلاً، أمّا إذا لم يكن هناك بيان أصلاً بمعنى عدم الصدور، فعدم العقاب من باب السالبة بانتفاء الموضوع، ولا معنى أن نسأل أنّه أيحسن من المولى العقاب أم لا يحسن؟ لأنّ الكلام بأنّه يحسن العقاب أو لا يحسن في حالة الصدور وعدم الوصول.

وقد أشار الميرزا قدس سره إلى ذلك في معرض ردّه على من قال بأن حكم العقل بالقبح إنّما هو في فرض عدم البيان من الشارع، وأمّا لو فرض صدور البيان منه واختفاؤه لبعض الأمور الخارجية، فلا يستقلّ العقل بقبح العقاب، كما لو احتمل المكلف حرمة شرب التنّ مثلاً واحتمل صدور بيانها من الشارع فلا يستقلّ العقل بقبح العقاب على تقدير وجود الحرمة واقعاً وصدور بيانها من الشارع، حيث قال: «ولكن فساد هذا التوهم من الوضوح بمكان، فإنّ لفظ البيان ليس المراد منه ما هو ظاهره، بل المراد منه هو وصول الحكم على المكلف من حيث الكبرى والصغرى، فإنّ إحراز الحكم الكلّي، كحرمة شرب التنّ، مثلاً، مع عدم إحراز الموضوع الخارجي كإحراز الموضوع الخارجي، مع عدم إحراز الحكم الكلّي، يستحيل أن يكون محرّكاً، فالحكم المحرّك بالإرادة لا بدّ وأن يكون واصلاً من حيث نفسه وموضوعه، ومن دون ذلك يستحيل

محرّكته، فيقبح العقاب على مخالفته، والذي أوقع المتوهم في الغلط هو ظهور لفظ البيان في ذلك، مع غفلته عن ملاك حكم العقل بالقبح، بل إن عدم العقاب في فرض عدم البيان من الشارع بالمعنى الذي ذكره المتوهم خارج عن محلّ الكلام، فإنّه من باب السالبة بانتفاء الموضوع ضرورة أنّه ما لم يصدر الحكم من الشارع لكان داخلياً في عموم ما سكّته الله عنه، ومعه لا حكم حقيقة حتى يتحقّق المخالفة فيحكم العقل بقبح العقاب عليها^(١).

ثانياً: عدم الدليل على الاختصاص بالعذاب الدنيوي

إن القول بكون الآية المباركة مختصة بالعذاب الدنيوي للأمم السابقة، لا دليل عليه، إلا مجيء العبارة بصيغة الفعل الماضي (ما كنا)، وقد أشرنا في الجواب على الاعتراض الأوّل أن سياقها هو نفي الشأنيّة وليس الإخبار عن الأمم الهالكة، فالآية منسلخة عن الزمان، بل سياقها يناسب إرادة العذاب الأخروي؛ لأنه قد سبق هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الأنعام: ٦٤) التي تشير إلى سنن الله تعالى في العذاب الأخروي وأنه يختصّ بالمستحقّ فقط، بخلاف العذاب الدنيوي، كعذاب الاستئصال الذي لا يختصّ بالمسيء فقط، وإنّما يشمل غيره أيضاً، كما نطق بذلك القرآن الكريم والروايات المتضافرة، كما في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ (الأنفال: ٢٥) فالعذاب الدنيوي قد يشمل غير المستحقّين في بعض الحالات. فمجيء قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ قبل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى..﴾ يكشف عن أن هذه الآية ﴿وما كنا..﴾ مختصة لبيان سنّة العذاب الأخروي^(٢).

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ١٨٩.

(٢) أجاب عن هذا الاعتراض العراقي والأصفهاني والخميني، كما سيأتي في التعليق على النصّ.

مناقشة المصنف للاستدلال بالآية على البراءة

بعد الانتهاء من الإجابة على الاعتراضين المتقدمين، يقول السيد الشهيد عليه السلام أن الآية خارجة عن محل البحث؛ لأنها لا تفيد البراءة لا بمستوى قبح العقاب بلا بيان ولا بمستوى أعلى، أي: البراءة الشرعية، وهي البراءة في حالة الشك في الوصول، وذلك لأن الآية المباركة تنفي العذاب في حالة الشك في الصدور، والذي لا خلاف بين الأصوليين والأخباريين في جريان البراءة فيه، لأن الآية المباركة تنفي شأنه العذاب في فرض عدم الصدور؛ لأن الرسول هنا - بعد إلغاء الخصوصية - بحسب الارتكاز العرفي هو تعبير عن مطلق وسائل البيان، وعلى هذا يكون المراد من الرسول هو صدور البيان من الشارع سواء وصل إلى المكلف أم لا، وقد تقدّم أنّها في حالة عدم الصدور لا خلاف في قبح العقاب حتى عند المصنف القائل بقاعدة حق الطاعة.

بعبارة أخرى: لو فرض أن الله تعالى لم يرسل الأنبياء لهداية البشر لبيان أحكامه، فهذا يكشف عن عدم وجود أغراض لزومية محرّكة في مقام حفظها؛ لأنّ العقل إنّما يحكم بحق الطاعة والمولوية للمولى بالنسبة إلى أغراضه التي يهتم بها ولا يرضى بفواتها حتى من الشاك، فيتحرّك لحفظها بالطرق المناسبة لها، و أمّا لو كان صاحب الحق لا يهتم بأغراضه الواقعية، فلا إشكال في عدم وجود حق الطاعة له بمقتضى حكم العقل، وعند ذلك يقبح العقاب على تكليف غير صادر مطلقاً.

إذن الآية المباركة إنّما تثبت نفي شأنه العقاب في موارد عدم صدور البيان من قبل الشارع، وهو لا يفيد في إثبات البراءة في حالة الشك في الوصول التي هي مورد البحث والنزاع، فالآية أجنبية عن محل الكلام.

ثم لو تنزّلنا وقلنا أن الآية المباركة دالة على البراءة الشرعية، فإنّها تكون بمستوى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بمعنى أنّه إذا تمّ الدليل على وجوب

الاحتياط يكون رافعاً لموضوعها، لأنّ الرسول الذي أخذ في موضوعها إنّما هو بمنزلة البيان، ومن الواضح أن الاحتياط بيان بمنزلة الرسول، فيكون رافعاً لموضوعها سواء كان حكماً واقعياً أم ظاهرياً، وعلى هذا فتكون البراءة المستفادة من الآية منوطة بعدم قيام الدليل على وجوب الاحتياط.

وهذا ما أشار إليه المحقق العراقي قُلَيْبٌ بقوله: «(نعم) يتوجّه على الاستدلال بالآية للبراءة أنّها لا تصلح للمقاومة مع أدلة الأخباريين لكونها موروداً بالنسبة إليها (لأنّ) مفادها مساوق كبرى قبح العقاب بلا بيان»^(١). هذا تمام الكلام في هذه الآية.

تعليق على النص

• قوله قُلَيْبٌ: «وتقريب الاستدلال واضح بعد حمل كلمة الرسول على المثال للبيان». وهنالك وجه آخر للتقريب وهو للسيد الخميني قُلَيْبٌ حاصله: «أنّ المتفاهم العرفي من الآية - بمناسبة الحكم والموضوع - أن بعث الرسل طريق إلى إيصال الأحكام إلى العباد، فالملاك كله في نفي العذاب هو وصول الأحكام إلى العباد.

وعلى هذا لو فرضنا أن الله تعالى بعث رسولاً، لكنه لم يبلغ الأحكام إلى العباد - لسبب من الأسباب أو لجهة من الجهات أو لوجود مصلحة من المصالح - فإن العرف في هذه الحالة يفهم من الآية الشريفة نفي العذاب عنهم. وكذا لو فرضنا أن الرسل بلّغوا الأحكام، لكنها لم تصل إلى العباد، فإن هذا التبليغ في حكم عدم التبليغ. فإذا فحص المكلف ولم يظفر بما يدلّ على حكم موضوع، يكون مشمولاً لقوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾، فتدلّ الآية على البراءة.

(١) نهاية الأفكار: ج ٣، ص ٢٠٥.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «وتقريب الاستدلال بها على وجه يدفع الإشكالات عنها أن يقال: إنه لا إشكال في أن المتفاهم العرفي من الآية الشريفة - ولو بمناسبة الحكم والموضوع - أن بعث الرسل يكون طريقاً إلى إيصال التكليف [إلى] العباد، لا أن له جهة موضوعية - خصوصاً مع انتخاب لفظ الرسول المناسب للرسالة والتبليغ - فلو فرضنا أنه تعالى بعث رسولاً، لكنه لم يبلغ الأحكام إلى العباد في شطر من الزمان لجهة من الجهات ومصلحة من المصالح، لا يمكن أن يقال: إنه تعالى يعذبهم لأنه بعث الرسول؛ ضرورة أن المتفاهم من الآية أن البعث لأجل التبليغ، وإتمام الحجة يكون غاية لعدم التعذيب، وهذا واضح .

وكذا لو فرضنا أنه بلغ بعض الأحكام دون بعض، كان التعذيب بالنسبة إلى ما لا يبلغه مخالفاً للوعد في الآية الشريفة، وكذا لو فرض أنه بلغ إلى أهل بلد خاص دون سائر البلدان، وانقطع بالنسبة إليها لأجل حوادث، أو بلغ جميع الأحكام إلى جميع البلدان في عصره، ثم عرض الاشتباه، وانقطع وصول التبليغ على ما هو عليه بالنسبة إلى سائر الأعصار، فإن في جميع تلك الصور يفهم عرفاً من الآية الشريفة: أن الغاية - التي هي إيصال الأحكام إلى العباد وإتمام الحجة عليهم - لم تحصل. فكما أن مجرد وجود الرسول بين الأمة قبل تبليغه الأحكام لا يصحح العقاب، كذلك التبليغ الغير الواصل إلى العباد في حكم عدم التبليغ في ذلك عند العقل والعرف»^(١).

• قوله: «والجواب الأول إن ظاهر النفي في الآية أنه هو الطريقة العامة..».

وقد أجاب صاحب الكفاية على الاعتراض الأول بجوابين، كما يظهر من قوله: «ولو سلم اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعالية، لما صح الاستدلال بها إلا جديلاً، مع وضوح منعه، ضرورة أن ما شك في وجوبه أو

(١) أنوار الهداية: ج ٢، ص ٢١.

حرمته ليس عنده بأعظم مما علم بحكمه، وليس حال الوعيد بالعذاب فيه إلا كالوعيد به فيه^(١).

توضيح ذلك: الجواب الأول: إن الأخباري لو سلّم الاعتراف بالملازمة بين فعلية العذاب وبين استحقاقه، فلا يصحّ عنده الاستدلال بالآية؛ لأنّ الاستدلال بها - حينئذ - يصير جدلياً، لأنّنا لا نقول بالملازمة، وعليه فلا ينفعنا الاستدلال بها لإثبات البراءة.

الجواب الثاني: إنا لا نسلّم بأن الأخباري يقول بالملازمة بين فعلية العذاب وبين استحقاقه؛ لأنّ الأخباري القائل باستحقاق العذاب في المعصية المعلومة لا يدّعي الملازمة بين الاستحقاق والفعلية فيها، لإمكان تعقبها التوبة والشفاعة، فكيف يدّعي الملازمة بينهما في شبهة المعصية؟!

جواب السيد الخميني على الاعتراض الأول

وقد أورد الإمام الخميني عليه السلام على الاعتراض الأول ما حاصله: إنا لا نسلّم أن النزاع في خصوص استحقاق العقوبة وليس في فعليتها، بل النزاع بين الأصولي والأخباري إنّما هو في لزوم الاحتياط في الشبهات وعدمه. وبعد ثبوت المؤمن من قبل الله تعالى فلا محذور في ارتكاب الشبهة. وعلى هذا الأساس يكون رفع العقوبة الفعلية وحصول المؤمن من عذاب الله يكفي في إثبات البراءة.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «إنّ توقّف الاستدلال بها على ما ذكر - وكون النزاع في البراءة إنّما هو في استحقاق العقوبة لا فعليتها - غير مسلّم، فإنّ نزاع الأصولي والأخباري إنّما هو في لزوم الاحتياط في الشبهات وعدمه، وبعد ثبوت المؤمن من قبل الله لا نرى بأساً في ارتكابها، فشرب التتن المشتبه حرمته إذا كان ارتكابه مما لا عقاب فيه - ولو بمؤمّن شرعي وترخيص إلهي - ليس في

ارتكابه محذور عند العقل.

وبالجملة: رفع العقوبة الفعلية وحصول المؤمن من عذاب الله يكفي القائل بالبراءة في تجويز ارتكاب الشبهات وإن لم يثبت بها الإباحة، ولذا ترى يستدلون بحديث الرفع وأمثاله للبراءة ولو مع تسليم كون مفاده رفع المؤاخذة^(١).

• قوله **فَإِنَّ**: «ومنه يظهر الجواب على الاعتراض الثاني». وقد أجاب على الاعتراض الثاني عدد من المحققين، فمن ذلك:

جواب المحقق العراقي على الاعتراض الثاني

إن ما ذكر في الاعتراض الثاني مبني على أن قوله (ما كنا) ظاهر في الزمان الماضي عند وقت الخطاب والتكلم. لكن هذا الظهور غير تام، بل نقول: إن الآية المباركة ظاهرة في كون الماضي بلحاظ زمان بعثة الرسول وإتمام الحجّة، وإذا كان كذلك فلا يكون العذاب مختصاً بالعذاب الدنيوي.

مضافاً إلى أن الآية ظاهرة في بيان ما هو سنة الله في باب العذاب من رعاية العدل وعدم العذاب قبل إتمام الحجّة بإيصال الأحكام، وهذا لا يختصّ بقوم دون قوم ولا بعذاب دون عذاب.

وهذا ما ذكره بقوله: «وفيه» أنه مبني على جعل المضي في (وما كنا معذبين) بلحاظ حال الخطاب، وهو خلاف ظاهر الآية؛ بداهة ظهورها في كونه بلحاظ زمان البعث وإتمام الحجّة لا بلحاظ زمان الحال والخطاب كما كان الاستقبال في بعث الرسول أيضاً بلحاظ العذاب المنفي لا بلحاظ زمان الخطاب. ومثله لا يختصّ بالعذاب الدنيوي، بل الظاهر منها هو كونها بصدد اظهار العدل ببيان أنه سبحانه لم يكن من شأنه عز وجل أن يعذب قوماً إلا بعد البيان وإتمام الحجّة، نظير قوله ﴿وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾ (ومن الواضح) عدم اختصاص ذلك بقوم

(١) أنوار الهداية: ج ٢، ص ٢٥.

دون قوم ولا بعذاب دون عذاب»^(١).

لكنه أورد على أصل الاستدلال بالآية على البراءة من أنها لاتصلح لمقاومة أدلة الاحتياط، كما أشرنا إلى ذلك في ثنايا البحث.

جواب المحقق الإصفهاني على الاعتراض الثاني

حاصل ما أفاده المحقق الإصفهاني قدس سره هو أن سياق الآية ظاهر في أنها سنّة الله في عباده أجمعين، وأنها غير مختصة بالأمم السابقة، وعليه فلا يتم ما قيل من اختصاص الآية بالعذاب الدنيوي؛ لأنّه إذا كان العذاب الدنيوي منفيّاً قبل إتمام الحجّة فالعذاب الآخروي منفي بالأولوية، لأنه أعظم وأدوم، وتوقف الأخفّ على إتمام الحجّة يقتضي توقف الأشدّ عليه بالأولوية.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «وفيه: إن أريد أصل العذاب الدنيوي فالعذاب الآخروي منفيّ بالأولوية فإنّه أعظم وأدوم وتوقف الأخفّ على إتمام الحجّة يقتضي توقف الأشدّ بالأولوية».

وإن أريد المعالجة بالعقوبات الدنيوية فلا مجرى لها في العقوبة الآخروية، حيث لا يتصوّر فيها المعالجة، لكونها في حدّ ذاتها مؤجلة إلّا أن الآية بناء على تسليم إرادة العذاب الدنيوي ناظرة إلى أصله لا إلى المعالجة به، فتدبر.

كما أنّه ربما يورد على الاستدلال بها بأنّ ظاهرها عدم وقوع التعذيب منه سابقاً قبل البعث فيختصّ بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السالفة.

وفيه: أن مساقها ظاهر في أنّه سنّة الله تعالى في عباده، وهذه الأمة المرحومة أولى بالعناية والرعاية، ومن حيث العقوبة الدنيوية قد عرفت ما فيها من الأولوية»^(٢).

(١) نهاية الأفكار: ج ٣، ص ٢٠٥.

(٢) نهاية الدراية: ج ٢، ص ٤٢١.

جواب السيد الخميني على الاعتراض الثاني

حاصل جواب السيد الخميني قَالَ هو: لا وجه لا اختصاص الآية بالأُمم السابقة؛ لأنَّ الفعل الماضي في قوله: (ما كنَّا) يكون بلحاظ يوم الحساب، لا بلحاظ زمان الخطاب والتكلم، ولذا قال تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ﴾ (الإسراء: ١٣).

ولو سلَّمنا أن مورد الآية هو عذاب الأُمم السابقة، لكن يفهم من ذلك - ولو بمناسبة الحكم والموضوع وكيفية التعبير وإلقاء الخصوصية - أن التعذيب قبل البيان لم يقع ولا يقع أبداً.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «أولاً: بمنع كونها مربوطة بالأُمم السالفة، بل الظاهر من الآيات المتقدمة عليها أنَّه عند الحساب يقال للإنسان الذي أُلزم طائره في عنقه: ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾، وترى أن الجزاء على ميزان العدل، من غير أن تزر وازرة وزر أخرى، ومن غير أن يكون التعذيب بلا تمامية التبليغ وإرسال الرسول وإيصال التكليف، فلا دلالة فيها على كونها راجعة إلى الأُمم. ولا دلالة لقوله: (وما كنَّا) بصيغة الماضي على ذلك، فإن النظر إلى يوم الحساب، ويعتبر المضي بالنسبة إليه، ولذا قال: ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ﴾ مع أن زمان صدور الآية لم يكن كذلك إلا بتأويل^(١).

• قوله قَالَ: «ثم إن البراءة اذا استفيدت من هذه الآية فهي منوطة بعدم قيام دليل على وجوب الاحتياط». أي: أنَّه اذا ثبت دليل على وجوب الاحتياط يكون بمثابة البيان، وعليه فلا تجري البراءة.

(١) أنوار الهداية: ج ٢، ص ٢٥.

(١٠)

الآيات الدالة على البراءة الشرعية

الآية الثالثة: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِي إِلَيَّ مُحَرَّمًا

عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ..﴾

- تقريب الاستدلال
- الإشكالات المتوجهة على الاستدلال بالآية
 - ✓ عدم وجدان النبي ليس دليلاً على البراءة
 - ✓ عدم وجدان النبي يساق عدم الصدور
 - ✓ عدم وجدان النبي يدلّ على البراءة بالدليل الاجتهادي

ومنها: قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لغيرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ إذ دلَّ على أنَّ عدمَ الوجدانِ كافٍ في إطلاقِ العنانِ.
ويردُ عليه:

أولاً: أنَّ عدمَ وجدانِ النبيِّ فيما أُوحيَ إليه يساوقُ عدمَ الحرمةِ واقعاً.
وثانياً: أنَّه إن لم يُساوقِ عدمَ الحرمةِ واقعاً، فعلى الأقلِّ يُساوقُ عدمَ صدورِ بيانٍ مِنَ الشارعِ، إذ لا يُحتملُ صدوره واختفاؤه على النبيِّ، وأين هذا من عدمِ الوصولِ الناشئِ من احتمالِ اختفاءِ البيانِ؟
وثالثاً: أنَّ إطلاقَ العنانِ كما قد يكونُ بلحاظِ أصلٍ عمليٍّ، قد يكونُ بلحاظِ عموماتِ الحلِّ التي لا يُرفعُ اليدُ عنها إلاَّ بمخصَّصٍ واصلٍ.

الآية الثالثة:

﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٤٥)

تقريب الاستدلال

إن الله تعالى لقن نبيه ﷺ كيفية المحاججة وطريقة الرد على اليهود الذين حرّموا على أنفسهم ما رزقهم الله تعالى بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ...﴾، وقد حاججهم الرسول ﷺ بأنّي لم أجد فيما أوحى إليّ شيء محرم، سوى هذه المحرمات المذكورة في الآية، فدلّت الآية على أن عدم الوجدان لدليل على الحرمة دليل على عدم الوجود. وإذا كان كذلك، فبمقتضى الآية يتم القول بالبراءة في الشبهات التحريمية، فيما إذا فحصنا ولم نجد الدليل على التكليف، فما لم يوجد دليل على تحريمه لا يحكم عليه بالحرمة، وهو المطلوب. لكن أشكل على الاستدلال بالآية بإشكالات متعدّدة؛ منها:

الإشكالات المتوجهة على الاستدلال بالآية

الإشكال الأوّل: عدم وجدان النبي ليس دليلاً على البراءة

إن عدم وجدان النبي ﷺ - لشيء محرم مما أوحى إليه غير ما ذكر بالآية - دليل قطعي على عدم التحريم واقعاً، أمّا عدم الوجدان بالنسبة إلينا، فلا يدلّ على التحريم واقعاً، إذ قد يكون الشيء قد حرّمه الشارع، لكن لم يصل إلينا، وعلى هذا فلا يمكن قياس عدم وجدان النبي على عدم وجداننا، إذ قد يكون دليل الحرمة موجوداً واقعاً، لكن لم يصل إلينا لضياحه أو غيره من الأسباب، وعلى هذا الأساس فالآية لا دلالة فيها على البراءة؛ قال الشيخ الأنصاري:

«الإنصاف: أن غاية الأمر أن يكون في العدول عن التعبير بعدم الوجود إلى عدم الوجدان إشارة إلى المطلب، وأمّا الدلالة فلا، ولذا قال في الوافية: وفي الآية إشعار بأن إباحة الأشياء مركوزة في العقل قبل الشرع»^(١).

إن قلت: إن المورد لا يخصّص الوارد، فالآية وإن كان موردها الرسول ﷺ لكن هذا المورد لا يسوّغ تخصيص الآية به ﷺ.

الجواب: إننا لا نريد أن نستدلّ بالمورد، ولا ننكر أن المورد لا يخصّص الوارد، لكن نقول: إننا تارة نحتمل وجود قرينة على اختصاص الآية بالنبي ﷺ، فننفّيها بأصالة عدم الاختصاص، وأخرى نحتمل قرينة الوجود، أي: يوجد شيء نحتمل أنّه قرينة على الاختصاص، وفي المقام نحتمل أن يكون ما نسب عدم الوجدان إليه وهو النبي ﷺ يدلّ أن عدم الوجدان من قبله ﷺ يدلّ على عدم الوجود واقعاً، للملازمة بين عدم وجدان النبي ﷺ وعدم الحرمة واقعاً، وهذه الخصوصية في المقام يمكن أن تكون قرينة على أن عدم الوجدان معذّر باعتبار عدم وجود الحكم واقعاً، ومع وضوح هذه القرينة التي تكتف شخص هذا المورد، يمكن أن يكون المولى قد اعتمد عليها في مقام بيان أن معذرية عدم الوجدان لا بلحاظ أدائه إلى الشكّ، لكي يفيد البراءة، بل بلحاظ أدائه إلى العلم بعدم الحرمة واقعاً، مع أنّنا نبحت عن الحكم الظاهري الناشئ من احتمال صدور البيان واختفائه عنا، ومع اكتناف الكلام بما يصلح للقرينة لا يمكن التمسك به لإثبات المطلوب وهو البراءة الشرعية في حالة عدم الوجدان.

الإشكال الثاني: عدم وجدان النبي يساوق عدم الصدور

لو سلّمنا أن عدم الوجدان عند النبي ﷺ يدلّ على البراءة، إلا أن غاية ما يستفاد منه أن عدم وجدان النبي يساوق عدم صدور البيان من الشارع؛ لأنّ الآية تنسب عدم وجدانه ﷺ إلى دائرة الوحي، وعلى هذا فلا يعقل أن يكون

(١) فرئد الأصول: ج ٢، ص ٢٦.

البيان صادراً من الشارع، ولكنه اختفى على النبي ﷺ، إذن غاية ما يستفاد من الآية هو البراءة في فرض عدم صدور البيان، وهو خارج عن محل كلامنا؛ لأنّ كلامنا هو في البراءة عن التكاليف المشكوكة التي لم تصل إلينا لسبب من الأسباب كظلم الظالمين وغيره.

الإشكال الثالث: عدم وجدان النبي يدلّ على البراءة بالدليل الاجتهادي

لعلّ عدم وجدان النبي ﷺ دالّ على الإباحة والتأمين ليس من باب الأصل العملي، وإنّما باب الدليل الاجتهادي، أي: أن الآية حكمت بالإباحة من جهة الاعتماد على بعض العمومات الاجتهادية، كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ (البقرة: ٢٩)، الدالّ على أنّه تعالى أباح كلّ مخلوق من الطعومات، وبهذا يكون الدليل الذي قام على تحريم بعض الأشياء مخصّصاً لتلك العمومات التي دلت على الحل، وهذا ما أكده السيد الشهيد بقوله: «يحتمل أن يكون قد لوحظ عدم وجدان الحرمة منضماً إلى الأدلة الاجتهادية اللفظية الدالة على الحلّية في باب الطعومات مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ مثلاً، فلا معيّن في أن يكون النظر إلى إناطة الترخيص العملي بعدم الوجدان»^(١).

وبهذا يتّضح أن الاستدلال بهذه الآية على المطلوب غير تامّ.

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٥، ص ٣٤.

(١١)

الآيات الدالة على البراءة الشرعية

الآية الرابعة: قوله تعالى:

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ..﴾

- تقريب الاستدلال
- الإشكالات المتوجّهة للاستدلال بالآية المباركة
 - ✓ الآية في مقام الإخبار عن سنّة الله في الأمم السابقة
 - ✓ الآية لا تدلّ على البراءة لعدم نفيها طبيعيّ العقاب
 - ✓ غاية ما تدلّ عليه الآية هونفي العقاب قبل البيان
- تساؤلات حول الآية
 - ✓ هل تشمل الشبهات الحكمية والموضوعية معاً؟
 - ✓ هل تشمل الشبهات التحريمية والوجوبية؟
 - ✓ هل تشمل ما قبل الفحص أم مختصة فيما بعده؟

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

وتقريب الاستدلال كما تقدم في الحلقة السابقة: وما يُتَّقَى إن أُريدَ به ما يُتَّقَى بعنوانه، انحصر بالمخالفة الواقعية للمولى، فتكون البراءة المستفادة من الآية الكريمة منوطةً بعدم بيان الواقع، وإن أُريدَ به ما يُتَّقَى ولو بعنوان ثانويٍّ ظاهريٍّ كعنوان المخالفة الاحتمالية، كان دليل وجوب الاحتياط وارداً على هذه البراءة لأنه بيان لما يُتَّقَى بهذا المعنى .

الآية الرابعة: قوله تعالى:

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (التوبة: ١١٥)

تقريب الاستدلال

حاصل الاستدلال بالآية المباركة هو أن الإضلال في الآية المنسوب إليه تعالى يحتمل أن يكون بأحد المعنيين التاليين:

الاحتمال الأول: أن يكون الإضلال بمعنى جعلهم ضالين منحرفين، فعلى هذا الاحتمال يكون معنى الآية أن الله تعالى ليس من شأنه بما هو مولى رؤوف بعباده، أن يؤاخذهم ويجعلهم في قائمة الضالين مع عدم البيان، كما يظهر من موارد استعمال جملة «ما كان» و«ما كنا» في عدد من النصوص القرآنية كقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ (آل عمران: ١٧٨) وقوله ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾ (الأنفال: ٣٣) وقوله ﴿وَمَا كُنْتَ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عُضْدًا﴾ (الكهف: ٥١). فجملة الفعل الماضي في هذه المادة منسلخة عن الزمان في هذه الموارد، فيكون المعنى في الآية المباركة التي هي محل البحث أن التعذيب قبل البيان لا يليق به تعالى ولا يناسب حكمته وعدله.

الاحتمال الثاني: إيجاد الضلال، لكن لا بمعنى الإيقاع في الضلالة؛ لأنه غير مراد قطعاً؛ لاستلزامه الجبر، فلا بد أن يُحمل على المعنى الظاهر منه في المقام وهو الخذلان بمعنى سلب التوفيق عنهم، والطردهم من رحمة الله تعالى، فأطلق السبب وأراد المسبب، والمعنى أن الله تعالى لا يخذل الناس ويطردهم من رحمته إذا ضلوا وانحرفوا ما لم يبين لهم.

وعلى كل حال فالآية المباركة علقت الإضلال - بكلا المعنيين المتقدمين -

بالبیان لهم، بقرينة قوله تعالى: ﴿لَهُمْ﴾ في قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَبَيِّنَ لَهُمْ﴾ أي: أن الله تعالى لا يعاقب قوماً إلا إذا بيّن لهم ما يتقون، وحيث إنّ البيان أضيف لهم، فيكون ظاهراً في الوصول، ومع عدمه - الوصول - لا يستحقون العقاب والضلال، وهذا هو معنى البراءة الشرعية.

الإشكالات المتوجهة للاستدلال بالآية المباركة

الإشكال الأول: الآية في مقام الإخبار عن سنة الله في الأمم السابقة

تقدّم نظير هذا الإشكال في الاعتراض الثاني على الاستدلال بالآية الثانية من أن الآية في مقام الإخبار عن سنة الله تعالى في الأمم السابقة، وأنه تعالى لم يكن ينزل عليهم العقاب والعذاب إلا بعد البيان، ومثل هذا اللسان يكون مختصاً بالعذاب الدنيوي، ولا يشمل العذاب الإلهي في يوم القيامة، والنكتة في ذلك هو استعمال فعل الماضي أيضاً في قوله: «وما كان» وهو مختصّ بالزمان الماضي أي: في الأمم السابقة، كما بيناه فيما سبق، مع أن محلّ البحث هو في نفي العذاب الأخروي لا الدنيوي، فالآية أجنبية عن محلّ البحث.

الجواب: هذا الإشكال تقدّم هو وجوابه في الآية المتقدمة وتبيّن أن الظاهر من استقراء موارد استعمال الفعل الماضي، أن هذه المادة منسلخة عن الزمان، كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتَّخِذُ الْمُضِلِّينَ عِزًّا﴾ إلى غير ذلك من الموارد، وعلى هذا فالآية بصدد بيان أن الله تعالى سنخ وجود لا يمكن أن يصدر منه عذاب من دون بيان.

الإشكال الثاني: الآية لا تدلّ على البراءة لعدم نفيها طبعي العقاب

هذا الإشكال يرد على المعنى الثاني من الإضلال، حيث قيل إن المنفي في

الآية هو نوع خاص من العقاب الإلهي قبل البيان، وهو الخذلان بمعنى سلب التوفيق عنهم، والطرْد من رحمة الله تعالى، مع أن المطلوب إثباته لإفادة البراءة الشرعية هو انتفاء طبيعي العقاب والعذاب الإلهي، ولعلّ هذا يشبه كلام الشيخ الأنصاري رحمته الله حيث قال: «إن توقّف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب، اللهم إلا بالفحوى»^(١)؛ لأنّ انتفاء نوع من العذاب قبل البيان لا يستلزم الإسراء إلى انتفاء نوع آخر من العذاب، إلا بالفحوى، بمعنى: إذا انتفى العذاب الدنيوي، فمن الأولى انتفاء العذاب الأخروي.

الجواب: إن هذا الإشكال لا يمكن قبوله، وذلك لأنّنا وإن سلّمنا أن المنفي في الآية هو نوع خاص من العذاب الإلهي، وهو الخذلان والطرْد من رحمة الله تعالى، إلا أنّه لا خصوصية لكون العذاب خذلاناً أو أيّ شيء آخر؛ وذلك لأنّ الفهم والارتكاز العرفي يلغي خصوصية المورد، كما فعلنا في الآية الثانية، فكأن الآية بصدد بيان أن مسؤولية العبد تجاه المولى إنّما هي منوطة بإقامة الحجّة على التكليف، فلم تقم الحجّة والبيان على التكليف فلا مسؤولية للعبد، وأمّا خصوصية المورد وهو كون العذاب نوعاً خاصاً، فلا أثر لها عرفاً، وبهذا لا نحتاج إلى الفحوى التي أشار إليها الشيخ الأعظم.

الإشكال الثالث: غاية ما تدلّ عليه الآية هو نفي العقاب قبل البيان

هذا من أهمّ الإشكالات في المقام وهو أن يقال: إن غاية ما تدلّ عليه الآية هو أنّها تنفي العقاب قبل البيان؛ لأنه أخذ في موضوع النفي عدم بيان ما يتقون، ولو بعنوان ثانوي ظاهري، وعليه يكون وجوب الاحتياط رافعاً لموضوع القاعدة العقلية، وهي قبح العقاب بلا بيان، والذي يفيد الأصولي في ضوء قاعدة قبح العقاب إنّما هو إثبات البراءة الشرعية بنحو تكون معارضة مع دليل وجوب الاحتياط، وأمّا إذا كانت رتبة البراءة في رتبة قاعدة قبح العقاب بلا

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٢٥.

بيان، فلا تنفع؛ لأنه إذا تمّ الدليل على وجوب الاحتياط، يكون بياناً، ومن ثم يكون حاكماً على البراءة ورافعاً لموضوعها.

الجواب: إن ذلك يتوقف على ما يستفاد من قوله تعالى ﴿حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ فهل يراد من اسم الموصول في قوله ﴿مَا يَتَّقُونَ﴾ العنوان الأولي أي: التكليف الواقعي أم العنوان الثانوي، أي: الأعم من التكليف الواقعي أو الظاهري، كعنوان المجهول والمشتبه؟

فإن كان الأول يكون معنى الآية: «حتى يبين لهم حال الحكم الواقعي» وهذا بنفسه ينفي وجوب الاحتياط، ويكون معارضاً لوجوب الاحتياط؛ لأن الاحتياط لا يكون مبيناً للحكم الواقعي.

وإن كان الثاني - أي: الأعم من الأحكام الواقعية والظاهرية - يكون دليل وجوب الاحتياط رافعاً لموضوع البراءة لأن الاحتياط يكون بياناً ظاهرياً.

والظاهر أن المراد هو المعنى الأول - العنوان الأولي الواقعي - أي: أن الله تعالى إذا بين لهم الواقع ولم يتقوا، فسوف يسجلهم ضالين، وإذا لم يبين لهم الواقع ولم يتقوا، فلا يسجلهم ضالين، أي: براءة؛ لأن الظاهر من الآية إناطة العقاب والإضلال بلحاظ مخالفة الواقع، لا مخالفة الظاهر؛ لأن الذي يحذر العبد من الوقوع فيه إنما هو الحرام الواقعي وترك الواجب الواقعي، وحينئذ تكون دلالة الآية معارضة لوجوب الاحتياط.

ويؤيد ذلك ما ورد في الحديث الوارد عن حمزة بن محمد الطيّار عن أبي عبد الله عليه السلام في قول عز وجل ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ قال: «حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه»^(١) فإن الذي يرضيه ويسخطه هو الذي يكون مركزاً لمبادئ الإرادة والكراهة وهي متعلقات الأحكام الواقعية لا متعلقات الأحكام الظاهرية، أمّا ترك الاحتياط بما هو،

(١) الكافي، الكليني: ج ١، ص ١٦٣، باب البيان والتعريف ولزوم الحجّة، ح ٣.

فليس شيئاً يتقى منه، نعم بلحاظ أدائه إلى ترك الأحكام الواقعية يكون موضوعاً للتحذّر.

وبهذا تتضح دلالة الآية المباركة على البراءة، وهو أن الله تعالى لا يعاقب أحداً إلا بعد بيان الحكم الواقعي له، ومن المعلوم أن وجوب الاحتياط ليس بياناً للواقع، وعلى هذا تكون الآية نافية بنفسها لوجوب الاحتياط، فالاستدلال بالآية على البراءة الشرعية تام.

تساؤلات حول الآيات

بعد بيان تمامية دلالة الآية على البراءة، ينبغي الإجابة على عدّة تساؤلات:

السؤال الأول: هل تشمل الشبهات الحكمية والموضوعية معاً؟

الجواب: الظاهر أنها تختصّ بالشبهات الحكمية وعدم شمولها للشبهة الموضوعية، والنكته في ذلك هو التعبير بالبيان، حيث قالت: ﴿حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ...﴾ والظاهر عرفاً من البيان هو الخطاب، ومن الواضح أن بيان الخطاب هو من شأن المولى بما هو مشرّع، وحيث تكون الآية مختصة بالشبهة الحكمية التي يترقّب مجيء الخطاب فيها، وأما الشبهة الموضوعية فلا يترقّب مجيء الخطاب والبيان فيها.

السؤال الثاني: هل تشمل الشبهات التحريمية والوجوبية؟

الجواب: إنها تختصّ بالشبهة التحريمية.

قد يقال: إن الآية المباركة تختصّ بالشبهات التحريمية بقرينة قوله تعالى: ﴿حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ والاتقاء هو الاجتناب عما يتحذر منه الإنسان، ومن الواضح بمقتضى الفهم العرفي أن الاجتناب إنما يضاف إلى الفعل، وأما إضافته إلى الترك، فهو وإن كان أمراً معقولاً، إلا أنه بحاجة إلى عناية لتصحيح الإضافة، وحيث لا قرينة على إعمال تلك العناية، فمقتضى القاعدة هو الاختصاص بالشبهة التحريمية.

ثم إنه حتى لو قلنا أن الآية فيها إطلاق يشمل الشبهة الوجوبية أيضاً، فلا

إشكال في أن شمول الآية للشبهات التحريمية أقرب من شمولها للشبهات الوجوبية بحسب حاق اللفظ والفهم العرفي، وتظهر ثمرة ذلك عند التعارض بين الأدلة التي استدلل بها على وجوب الاحتياط - لو تمت - وبين الأدلة التي استفيد منها إثبات البراءة الشرعية.

السؤال الثالث: هل تشمل ما قبل الفحص أم مختصة بما بعده؟

الجواب: إنها مختصة بما بعد الفحص. بعدما تبين أن الآية تثبت البراءة الشرعية في مورد صدور الحكم من الشارع وعدم وصوله، وهذا بخلافه في آية «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا» الدالة على البراءة في مورد عدم الصدور لا في عدم الوصول، والنكتة في الآية محل البحث هو التعبير بـ«لهم» في قوله «حتى يبين لهم» الدالة على اعتبار الوصول، لكن ليس بحسب المتفاهم العرفي من الوصول الفعلي لكل مكلف، بل المراد منه أن البيان لا بد أن يكون في معرض الوصول فيما لو فحص المكلف عنه في مظانّه، وهو كافٍ في تحقق الإيصال المتعارف، ولا يتوقف على أكثر من هذا المقدار.

وبناء على هذا تكون الآية مختصة بما بعد الفحص، وغير شاملة لما قبل الفحص، فتحصل أن البراءة المستفادة من هذه الآية مختصة بالشبهة الحكمية دون الموضوعية والمتيقن منها هي الشبهة التحريمية إن لم ندع اختصاصها بذلك، كما أنّها لا تشمل ما قبل الفحص، وإنّما هي مختصة بما بعده.

وبهذا يتم الكلام في الاستدلال على البراءة بهذه الآية المباركة وتبين أنّها تامة لإثبات المطلوب.

خلاصة البحث في الاستدلال على البراءة بالآيات

الآيات التي استدلت بها على البراءة هي:

• الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا﴾ (الطلاق: ٧).

بتقريب: أن اسم الموصول يشمل بإطلاقه للتكليف والمال والفعل، وهو يدل على أن الله تعالى لا يكلف بتكليف إلا إذا آتاه، ومعنى الإيتاء عرفاً هو الوصول إلى المكلف، فتدل الآية على نفي الاحتياط تجاه التكليف غير الواصل.

• اعترض الشيخ الأنصاري قدس سره بأن إطلاق اسم الموصول وإرادة المعنى الجامع في المقام غير معقول؛ لأن اسم الموصول بلحاظ شموله الفعل يكون مفعولاً به للفعل «يكلف»، وبلحاظ شموله للتكليف يكون مفعولاً مطلقاً، وعلى هذا تكون هيئة الربط بين الفعل والمفعول مستعملة في نسبتين متباينتين متغايرتين؛ وهو من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو إما غير معقول، وعلى فرض معقوليته فهو غير صحيح إثباتاً؛ لأنه خلاف الظهور فيحتاج إلى قرينة.

• أجاب المحقق العراقي: بالإمكان انتزاع معنى جامع بين النسبتين - نسبة المفعول به والمفعول المطلق - وعلى هذا فالاستدلال بالآية يكون تاماً ولا إشكال فيه.

• وأجاب المصنف بأن المحقق العراقي قدس سره إن أراد من الجامع بين النسبتين هو افتراض نسبة ثالثة مباينة لكل من هاتين النسبتين، لا يمكن إثباته بالإطلاق وقرينة الحكمة في اسم الموصول؛ لأن هذه النسبة الثالثة مفهوم مباين لنسبة المفعول المطلق والمفعول به، والمفاهيم متباينة ذاتاً فيما بينها، وكونها أوسع مصداقاً لا يوجب عدم التباين الذاتي، وعليه فلا يمكن التمسك بالإطلاق

لإثبات المفهوم الأوسع.

هذا مضافاً إلى أن أصل وجود مثل هذه النسبة الثالثة ولو مفهوماً غير ممكن؛ لعدم وجود نسبة متلائمة مع كلا النسبتين الأخيرتين في اللغة العربية. وإن أراد من الجامع بين النسبتين الجامع الحقيقي بين النسبتين، فيرد عليه عدم معقولية فرض جامع حقيقي بين النسب.

• الجواب الثاني: وهو الجواب الصحيح، وهو عدم وجود نسبتين، وإنما نسبة واحدة وهي نسبة اسم المصدر إلى المفعول به؛ وذلك لأن اسم الموصول بلحاظ شموله للتكليف هو مفعول به وليس مفعولاً مطلقاً، ومن ثم لا تكون هناك نسبتان، وإنما هي نسبة واحدة في جميع الاحتمالات.

• لمعرفة أن الآية هل هي معلقة على عدم الاحتياط أو غير معلقة، لا بد أن نشخص أولاً النسبة بين التكليف وهو الفعل وبين المفعول به وهو اسم الموصول هل هي نسبة السببية أم نسبة الموردية؟

فإن كانت نسبة السببية، فالآية تكون بمفاد البراءة العقلية، فإذا ورد الاحتياط فسوف يرفع موضوعها، أما إذا كانت النسبة نسبة الموردية، فلا يرتفع موضوعها عند مجيء الاحتياط، وإنما يقع التعارض بينها وبين دليل وجوب الاحتياط، والظاهر من المعنيين هو الموردية لا السببية.

• الظاهر شمول الآية للشبهات الوجوبية والتحريمية؛ لإطلاق اسم الموصول.

• الظاهر شمول الآية للشبهات الموضوعية والحكمية، كما أن الظاهر من الآية عدم شمولها لما قبل الفحص؛ وذلك لأن المقصود من الإتياء هو جعل الحكم في معرض الوصول إلى المكلف، لا أن يوصل إلى كل فرد من المكلفين، وعلى هذا فالإتياء متحقق إذا كانت مدارك التكليف موجودة في القرآن والسنة.

• الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥).

بتقريب: بعد حمل كلمة الرسول على المثال لمطلق البيان، وكناية عن إيصال الحجّة والبيان، يكون المعنى أن الله تعالى ليس من شأنه أن يعاقب أحدا حتى يبين له الحكم.

• اعترض على الاستدلال المتقدم بعدد من الإشكالات وهي:

الاعتراض الأول: أن غاية ما تدلّ عليه الآية المباركة هو نفي فعلية العذاب لا استحقاقه، ولعل ذلك من باب عفوّه تعالى عن عباده، وهذا خارج عن محلّ النزاع.

والجواب: إن نفي العذاب لأجل عدم الاستحقاق وليس لعدم الفعلية، والقرينة عليه هو تعبير الآية المباركة بـ«ما كنا» الذي يلائم نفي الشأنية، أي: أن العذاب غير لائق بنا، فيكون نفي العذاب لعدم الاستحقاق.

الاعتراض الثاني: أن الآية المباركة ناظرة إلى العقاب الدنيوي وإلى سيرة الله تعالى في الأمم السابقة، وأنه تعالى لم ينزل عقابه على أمة من الأمم إلا بعد أن يرسل إليهم رسولا، ويقيم عليهم الحجّة، وهذا أجنبى عن محلّ كلامنا في شريعتنا.

والجواب: أولاً: (قبح العقاب بلا بيان) حكم عقلي غير قابل للتخصيص.

وثانياً: أن سياق الآية هو نفي الشأنية وليس الإخبار عن الأمم الهالكة.

• مناقشة المصنّف للاستدلال بالآية على البراءة هو أن تنفي العذاب في حالة الشك في الصدور. ولو تنزلنا وقلنا إن الآية المباركة دالة على البراءة الشرعية، فإنّها تكون بمستوى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بمعنى أنّه إذا تمّ الدليل على وجوب الاحتياط يكون رافعاً لموضوعها.

• الآية الثالثة: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ

مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ﴾.

بتقريب أن الآية دلت على أن عدم وجدان دليل على الحرمة، دليل على عدم الوجود، وإذا كان كذلك فبمقتضى الآية يتم القول بالبراءة في الشبهات التحريمية، فيما إذا فحصنا ولم نجد الدليل على التكليف.

لكن أشكال على الاستدلال بالآية بإشكالات متعددة:

الإشكال الأول: عدم وجدان النبي ليس دليلاً على البراءة؛ لأن عدم وجدان النبي ﷺ دليل قطعي على عدم التحريم واقعاً، أمّا عدم الوجدان بالنسبة إلينا، فلا يدلّ على عدم الحرمة واقعاً.

الإشكال الثاني: عدم وجدان النبي ﷺ - لو سلّم دلالاته على البراءة - فإنّه يساوق عدم الصدور.

الإشكال الثالث: إن عدم وجدان النبي ﷺ لعله دالّ على الإباحة والتأمين ليس من باب الأصل العملي، وإنّما باب الدليل الاجتهادي، من جهة الاعتماد على بعض العمومات الاجتهادية، كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾.

• الآية الرابعة: «قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (التوبة: ١١٥).

بتقريب أن الإضلال في الآية المنسوب إليه تعالى يحتمل أن يكون وفق أحد المعنيين التاليين:

الاحتمال الأول: أن يكون الإضلال بمعنى جعلهم ضالين منحرفين، فعلى هذا الاحتمال يكون معنى الآية أن الله تعالى ليس من شأنه بما هو مولى رؤوف بعباده أن يؤاخذهم ويجعلهم في قائمة الضالين مع عدم البيان، فيكون المعنى أن التعذيب قبل البيان لا يليق به تعالى ولا يناسب حكمته وعدله.

الاحتمال الثاني: إيجاد الضلال، وهو الخذلان بمعنى سلب التوفيق عنهم، والطرده من رحمته تعالى، والمعنى أن الله تعالى لا يخذل أحداً ويطرده من رحمته إذا

ضلّ وانحرف ما لم يبيّن له.

لكن أُشكل على الاستدلال بالآية بإشكالات؛ منها:

الإشكال الأول: الآية في مقام الإخبار عن سنة الله في الأمم السابقة

وهذا الإشكال تقدّم هو وجوابه في الآية المتقدمة وتبيّن أن الظاهر من

استقراء موارد استعمال الفعل الماضي، أن هذه المادة منسلخة عن الزمان.

الإشكال الثاني: الآية لا تدلّ على البراءة لعدم نفيها طبيعي العقاب.

هذا الإشكال يرد على المعنى الثاني من الإضلال، حيث قيل أن المنفي في

الآية هو نوع خاص من العقاب الإلهي قبل البيان، وهو الخذلان بمعنى سلب

التوفيق عنهم، مع أن المطلوب إثباته لإفادة البراءة الشرعية هو انتفاء طبيعي

العقاب.

والجواب: لو سلّمنا أن المنفي في الآية هو نوع خاص من العذاب الإلهي،

إلا أنّه لا خصوصية لكون العذاب خذلاناً أو أيّ شيء آخر؛ وذلك لأنّ الفهم

والارتكاز العرفي يلغي خصوصية المورد.

الإشكال الثالث: إن غاية ما تدلّ عليه الآية، أنّها تنفي العقاب قبل البيان؛

لأنّه أخذ في موضوع النفي عدم بيان ما يتقون، ولو بعنوان ثانوي ظاهري،

وعليه يكون وجوب الاحتياط رافعاً لموضوع القاعدة العقلية.

الجواب: إن ذلك يتوقّف على ما يستفاد من قوله تعالى ﴿حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا

يَتَّقُونَ﴾ فهل يراد من اسم الموصول في قوله ﴿مَا يَتَّقُونَ﴾ العنوان الأوّل أي:

التكليف الواقعي أم العنوان الثانوي، أي: الأعم من التكليف الواقعي أو

الظاهري، كعنوان المجهول والمشتبه؟

فإن كان الأوّل يكون معنى الآية: «حتى يبيّن لهم حال الحكم الواقعي»

وهذا بنفسه ينفي وجوب الاحتياط، ويكون معارضاً لوجوب الاحتياط؛ لأنّ

الاحتياط لا يكون مبيّناً للحكم الواقعي.

وإن كان الثاني أي: الأعم من الأحكام الواقعية والظاهرية يكون دليل وجوب الاحتياط رافعاً لموضوع البراءة لأن الاحتياط يكون بياناً ظاهرياً. والظاهر أن المراد هو المعنى الأول، فيكون المراد من اسم الموصول في قوله ﴿مَا يَتَّقُونَ﴾ هو التكليف الواقعي، وحينئذ تكون دلالة الآية معارضة لوجوب الاحتياط.

• الظاهر أن الآية المتقدمة تختص بالشبهات الحكمية وعدم شمولها للشبهات الموضوعية، والنكتة في ذلك هو التعبير بالبيان، حيث قالت: ﴿حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ...﴾.

كما أن الظاهر أن الآية مختصة بما بعد الفحص، وغير شاملة لما قبل الفحص.

أدلة البراءة من السنة

الحديث الأول: حديث الإطلاق

- المرحلة الأولى: أن يكون الورود بمعنى الوصول - وجوه الأدلة
 - ١. ما ذكره السيد الخوئي
 - ٢. الورود يستبطن الوصول لا الصدور
- المرحلة الثانية: المراد من النهي في الرواية هو النهي الواقعي
- أقوال الأعلام في دلالة الحديث على البراءة وعدمها
 - ✓ الشيخ الأنصاري: الحديث تامّ الدلالة على البراءة
 - ✓ صاحب الكفاية: الحديث لا يدلّ على البراءة
 - ✓ المحقق النائيني: عدم دلالة الحديث على البراءة
 - ✓ المحقق العراقي: عدم دلالة الحديث على البراءة
 - ✓ السيد الخوئي: البراءة في خصوص الشبهات التحريمية
 - ✓ السيد الخميني: دلالة الحديث على البراءة مطلقاً

أدلة البراءة من السنة

واستدل من السنة بروايات؛ منها: ما روي عن الصادق عليه السلام من قوله: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي».

وفي الرواية نقطتان لابد من بحثهما:

الأولى: أن الورود هل هو بمعنى الوصول ليكون مفاد الرواية البراءة بالمعنى المقصود، أو الصدور لئلا يفيد في حالة احتمال صدور البيان من الشارع مع عدم وصوله؟

الثانية: أن النهي الذي جعل غاية: هل يشمل النهي الظاهري المستفاد من أدلة وجوب الاحتياط أو لا؟

فعلى الأول تكون البراءة المستفادة ثابتة بدرجة يصلح دليل وجوب الاحتياط للورود عليها، وعلى الثاني تكون بنفسها نافية لوجوب الاحتياط. أما النقطة الأولى: فقد يقال بتردد الورود بين الصدور والوصول، وهو موجب للإجمال الكافي لإسقاط الاستدلال، وقد تُعين إرادة الوصول بأحد وجهين:

الأول: ما ذكره السيد الأستاذ من أن المغيى حكم ظاهري، فيتعين أن تكون الغاية هي الوصول لا الصدور؛ لأن كون الصدور غاية يعني أن الإباحة لا تثبت إلا مع عدم الصدور واقعاً، ولا يمكن إحرازها إلا بإحراز عدم الصدور، ومع إحرازه لا شك، فلا مجال للحكم الظاهري.

فإن قيل: لماذا لا يفترض كون المغيى إباحة واقعية؟ كان الجواب منه أن الإباحة الواقعية والنهي الواقعي الذي جعل غاية متضادان. فإن أريد تعليق الأولى على عدم الثاني حقيقة فهو محال؛ لاستحالة مقدمية عدم أحد

الضدين للضد الآخر، وإن أريد مجرد بيان أن هذا الضد ثابت حيث لا يكون ضده ثابتاً، فهذا لغو من البيان؛ لوضوحه .

ويرد على هذا الوجه: أن النهي عبارة عن الخطاب الشرعي الكاشف عن التحريم وليس هو التحريم نفسه، والتضاد نفسه لا يقتضي تعليق أحد الضدين على عدم الضد الآخر ولا على عدم الكاشف عن الضد الآخر، ولكن لا محذور في أن توجد نكته أحياناً تقتضي إناطة حكم بعدم الكاشف عن الحكم المضاد له، ومرجع ذلك في المقام إلى أن تكون فعلية الحرمة بمبادئها منوطة بصدور الخطاب الشرعي الدال عليها؛ نظير ما قيل من أن العلم بالحكم من طريق مخصوص يؤخذ في موضوعه.

الثاني: أن الورود يستبطن دائماً حيثية الوصول، ولهذا لا يتصور بدون مورود عليه، ولكن هذا المقدار لا يكفي أيضاً؛ إذ يكفي لإشباع هذه الحيثية ملاحظة نفس المتعلق موروداً عليه.

فالاستدلال بالرواية إذن غير تام، وعليه فلا أثر للحديث عن النقطة

الثانية.

الشرح

استدل الأصوليون على البراءة الشرعية بعدة روايات؛ منها: حديث الإطلاق، وهو ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرُدَّ فِيهِ نَهْيٌ»^(١). وتقريب الاستدلال بنحو ساذج بأن يقال: إن مفاد الرواية هو الإطلاق والتوسعة ما لم يرد فيه نهْي، فمع عدم وصول النهي لا يتحقق الورود، فيكون الشيء مطلقاً، وهو معنى البراءة الشرعية.

وتحقيق الكلام في الاستدلال بهذه الرواية يتوقف على البحث في مرحلتين: المرحلة الأولى: أن يكون الورود بمعنى الوصول.

المرحلة الثانية: المراد من النهي في الرواية هو النهي الواقعي.

ففي المرحلة الأولى لإثبات أن الورود الذي جعل غاية في الرواية (حتى يرد فيه نهْي) هو الوصول لا الصدور، إذ لو كان معنى الورود هو الصدور فهو خارج عن محل كلامنا، لأن كلامنا فيما إذا شك في وصول الحكم الشرعي، أما لو شكنا في الصدور ولم نعلم أصدر الحكم من الشارع أم لا، فهذا خارج عن محل كلامنا؛ لأن هذا الفرض أي: الشك في الصدور مورد اتفاق بين الأصوليين والأخباريين في جريان البراءة الشرعية، كما لا إشكال أيضاً في جريان البراءة العقلية في هذا المورد حتى بناء على قاعدة حق الطاعة، كما تقدم من أن أصالة حق الطاعة تجري في الشك في الوصول، أما في حالة الشك في الصدور فهو مجرى لأصالة البراءة عند الجميع حتى عند من يقول بأصالة حق الطاعة، فالخلاف بين الأصوليين بين من يقول بقاعدة قبح العقاب بلا بيان وبين من يقول بحق الطاعة ينحصر فيما لو شك في الوصول.

(١) انظر وسائل الشيعة: ج ٢٧، ص ١٧٤، أبواب جواز القنوت، باب جواز القنوت بغير العربية، ح ٣.

وكذلك الخلاف بين الأصوليين القائلين بقاعدة قبح العقاب بلا بيان وبين الأخباريين إنما هو في حالة الشك في الوصول مع وجود احتمال الصدور، فالقائلون بقاعدة قبح العقاب بلا بيان يقولون بالبراءة، أمّا الأخباريون فيقولون بالاحتياط.

نعم يوجد خلاف بين الأخباريين أنفسهم، حيث ذهب البعض إلى أن الاحتياط يجري في الشبهات التحريمية والوجوبية معاً، والبعض الآخر خصّ جريان الاحتياط في التحريمية فقط، كما سيأتي بيانه مفصلاً إن شاء الله تعالى. إذاً في المرحلة الأولى لا بدّ أن نثبت أن الورود بمعنى الوصول لا الصدور. وفي المرحلة الثانية - بعد التسليم بأن المراد من الورود هو الوصول - لا بدّ أن يقع البحث في أن البراءة الثابتة بهذا الحديث هل هي نافية لوجوب الاحتياط أو أن موضوعها يرتفع لو دلّ دليل على الاحتياط؟

فإن قلنا إن المراد من النهي في الرواية (حتى يرد فيه نهى) هو النهي بعنوانه الأولي أي: الواقعي، فلا إشكال في أن مفاد الرواية يكون نفى الاحتياط ويكون دليل الاحتياط معارضاً مع مفاد الرواية؛ لأنها تقول إن هذا الشيء لا يوجد فيه نهى واقعي، أمّا النهي في الاحتياط فهو ليس نهياً واقعياً وإنّما نهى ظاهري، فيكون بمستوى أعلى من قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

أمّا إذا قلنا إن المراد من النهي في الرواية هو النهي بعنوانه الثانوي، أي: الأعمّ من النهي الواقعي والظاهري، ففي هذه الحالة يكون دليل الاحتياط رافعاً لموضوع البراءة؛ لأنه أخذ في موضوع البراءة عدم وصول النهي، وإن كان نهياً ظاهرياً، والاحتياط يقول جعلت النهي.

المرحلة الأولى: أن يكون الورود بمعنى الوصول

أمّا المرحلة الأولى - وهي أن يكون المراد من الورود في الرواية هو الوصول - فقد يقال إن الورود مرّدّد بين الصدور والوصول، كما ذهب إلى

ذلك صاحب الكفاية قُلَيْبٌ حيث قال: «ودلالته تتوقف على عدم صدق الورود إلا بعد العلم أو ما بحكمه بالنهي عنه وإن صدر عن الشارع ووصل إلى غير واحد»^(١) فالتردد في كون الورود بين الصدور والوصول يؤدي إلى إجمال الرواية، ومع الإجمال لا يتم الاستدلال، ومن هنا تصدى بعض المحققين لإثبات أن المراد منه هو الوصول، بأحد الوجهين التاليين.

الوجه الأول: ما ذكره السيد الخوئي

حيث ذكر قُلَيْبٌ في مصباح الأصول أن المراد بالورود هو الوصول، بتقريب أن الإطلاق الوارد في الرواية (كل شيء مطلق) فيه احتمالات ثلاثة: الاحتمال الأول: ما ذكره الميرزا النائيني قُلَيْبٌ من أن مفاد الرواية هو اللاخرجية الأصلية قبل ورود الشريعة، وعلى هذا يكون مفاد الرواية أن الأشياء بعناوينها الأولية مطلقة ومرسلة حتى يرد نهى من الشارع، أي: أن الإطلاق فيها بمعناه اللغوي؛ فتكون الرواية في مقام الإرشاد إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وعلى هذا الأساس تكون الرواية أجنبية عن الاستدلال على إثبات البراءة في حالة الشك بعد ثبوت الشريعة وحكمها بحرمة أشياء وحلية أشياء أخرى^(٢).

وأجاب السيد الخوئي عن هذا الاحتمال، بأنه خلاف الظاهر من خطاب الشارع؛ لأن الأصل في كلام الشارع هو المولوية لا الإرشادية، حيث قال: «إن الإطلاق وإن كان بمعنى الإرسال، إلا أن حمله على اللاخرجية الأصلية خلاف الظاهر، فإن ظاهر الحكم الصادر في كلام الشارع أو من هو بمنزلة كونه حكماً

(١) الكفاية: ص ٣٤٢.

(٢) أجود التقريرات: ج ٣، ص ٣١٧، سوف نذكر عبارته عند استعراض أقوال الأعلام في الحديث، في التعليق على النص.

شرعياً لا حكماً عقلياً أو حكماً شرعياً إرشادياً»^(١).

الاحتمال الثاني: أن يراد من الإطلاق الإطلاق الشرعي لا العقلي، أي: الإباحة الواقعية، فكلّ شيء مطلق... يعني كلّ شيء مباح واقعاً ما لم يرد فيه نهى، سواء حملنا الورود على الصدور أم على الوصول.

وجواب هذا الاحتمال يتّضح بعد التعرّض للاحتمال الثالث.

الاحتمال الثالث - وهو المتعيّن بعد بطلان الاحتمالين المتقدمين -: أن يكون المراد من الإطلاق الإطلاق الشرعي، أي: الإباحة الظاهرية، وبذلك يتم الاستدلال بهذه الرواية.

إن قيل: لماذا قيل أن الإباحة الظاهرية هي المتعيّنة، ولم لا يقال إن المراد بالإباحة المغيّاة هي الإباحة الواقعية؟

الجواب: إن احتمال الإباحة الواقعية غير معقول أو غير عقلائي؛ وذلك لأنّ الورود الذي جعل غاية للإباحة، إمّا يراد به الوصول وإمّا الصدور، وعلى كلا الوجهين لا يعقل أن يكون المراد منه الإباحة الواقعية.

أمّا على الأوّل وهو أن الورود بمعنى الوصول؛ فلعدم معقولية أخذ حكم واقعي وهو الإباحة مشروطاً بعدم العلم بالحرمة، لأنّ هذا معناه تقييد الحرمة الواقعية بالعلم بها، وهو من أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، وهو محال.

بعبارة أخرى: يلزم اختصاص الأحكام بالعالمين بها، وهو غير ممكن؛ لاستلزامه التصويب، وبعبارة السيد الخوئي: «مستلزم للتصويب المجمع على بطلانه»^(٢).

وأمّا الثاني - وهو أن يراد بالورود الصدور - فتكون العبارة حينئذ: «كلّ شيء مباح واقعاً ما لم يصدر عنه نهى واقعاً»، ومن الواضح أن هذا لا معنى له؛

(١) دراسات في علم الأصول: ج ٣، ص ٢٥٦.

(٢) المصدر نفسه.

لأنه إن أريد بذلك تقييد الإباحة الواقعية بعدم النهي الواقعي، فهو محال؛ لأنه من أخذ عدم الضدّ قيداً في موضوع الضد الآخر، وهو محال، كما تقدّم في القسم الأوّل؛ لأنّ الإباحة الواقعية والنهي الواقعي متضادّان.

وإن أريد من عبارة «كلّ شيء مباح واقعاً ما لم يصدر عنه نهى واقعاً» مجرد بيان واقعي، وهو أنّه متى لم يكن هذا الضد موجوداً وهو النهي، فالضد الآخر وهو الإباحة يكون ثابتاً، لكن هذا غير معقول؛ لأنه لغو وتحصيل حاصل، وبتعبير السيد الخوئي رحمته الله: «نظير أن يقال: كلّ شيء ساكن إلى أن يتحرّك، فإنّ الحلية والحرمة الواقعتين ضدان لا يجتمعان، فبتحقّق أحدهما يرتفع الآخر، كما في جميع الأضداد»^(١). وبهذا يتّضح أن المراد من الورود هو الصدور، ومن ثمّ يتم الاستدلال بالرواية على البراءة.

مناقشة ما ذكره السيد الخوئي

لكي تتّضح هذه المناقشة، لابدّ من بيان الفرق بين الحكم الشرعي والخطاب الشرعي، حيث تقدّم في الحلقة الأولى أن المصنّف ميّز بينهما، بقوله: «الحكم الشرعي هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان، والخطابات الشرعية في الكتاب والسنة مبرزة للحكم وكاشفة عنه، وليست هي الحكم الشرعي نفسه»^(٢) فالحكم الشرعي هو ذلك الشيء الذي هو في مقام الثبوت من الإرادة والكرهية والملاك والمصلحة والمفسدة، أمّا الخطاب الشرعي فهو المبرز للحكم الشرعي. فإذا تبين الفرق بين الحكم الشرعي والخطاب الشرعي نقول: لا محذور أن نحمل الإباحة على الإباحة الواقعية، والورود على الصدور، ولا يلزم ما ذكر من محذور، وهو أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم؛ لأنّ الخطاب ليس هو الحكم وإنّما كاشف عن الحكم، فلا يلزم محذور التصويب إذا أخذ العلم

(١) المصدر السابق: ص ٢٥٧.

(٢) الحلقة الأولى: ص ١٦.

بالخطاب في موضوع الحكم.

وكذلك لا يلزم محذور أخذ عدم الضد قيداً في موضوع الضد الآخر؛ لما ذكرنا من أن الحكم الشرعي - وهو الإباحة الواقعية - ليس ضدّاً للخطاب الشرعي. نعم، غاية ما يلزم هو تقييد الحرمة الواقعية بالعلم بخطابها، وهذا لا محذور فيه؛ نظير تقييد مسألة الجهر والإخفات بالعلم. إذن فرق بين تعليق أحد الضدين على عدم الآخر وبين أن يكون التعليق لوجود أحد الضدين على عدم الكاشف عن الضد الآخر.

وكذلك لا يلزم محذور اللغوية؛ إذ لعل الرواية بصدد بيان نكتة مهمة وهي أن الملاكات الواقعية للحرمة لا تأثير لها، إلا إذا تصدى الشارع لجعل خطاب على أساسها، بمعنى أن صدور الخطاب من الشارع له دخل في تمامية ملاك الحرمة، وهذا نظير ما ذكره الشيخ الأنصاري رحمته الله في الرسائل^(١) لتوجيه كلام الأخباريين الذين ذهبوا إلى أن القطع المستند إلى الدليل العقلي ليس حجة، حيث أفاد بأنه يمكن أن يكون مرادهم أن الملاك لا يكون ثابتاً، إلا إذ بُيِّن ذلك بخطاب شرعي، ومن الواضح أن هذا المطلب ليس بيانه من باب اللغوية والفضول، لأنه معقول ثبوتاً، وإن لم يدل عليه دليل إثباتاً. وبهذا يتضح أن الإباحة هي إباحة واقعية ومن ثم لا يتم الاستدلال على البراءة الظاهرية.

الوجه الثاني: الورود يستبطن الوصول لا الصدور

قل إن الورود يستبطن الوصول لا الصدور، وهذا الوجه يتكئ على وجود قرينة في الحديث تثبت أن المراد بالورود هو الوصول لا الصدور، وهذه القرينة هي أن الورود يستبطن الوفود على الشيء، ولهذا يحتاج تعديته إلى حرف جرّ فيقال: «وردت على...» فالورود ليس معنى قائماً بنفسه بالفاعل دون

(١) انظر فرائد الأصول: ج ١، ص ٣٧٠.

مفعول به وهو المورد عليه.

وهذا بخلاف الصدور الذي هو سنخ معنى يتقوم بالفاعل فقط، من دون حاجة إلى افتراض مفعول، فلا يطلق الورود على الصدور، ولهذا يقال في كتب اللغة أن الصدور يقابله الورود، كما يقال: «يردون المحشر ويصدرون منه متفرّقين، فقوم إلى الجنة وقوم إلى النار».

فالصدور يلحظ فيه جهة يخرج منها، والورود يلحظ فيه جهة ينتهي إليها، وعلى هذا الأساس يكون معنى ورود النهي هو وصوله إلى المكلف، وبهذا يكون الاستدلال تاماً.

وهذا الوجه ذهب إليه المحقّق الأصفهاني، حيث قال: «المراد من الورود هو الورود على المكلف المساوق لوصوله إليه، والمراد بالإطلاق هو الترخيص الشرعي الظاهري وعدم تقيد المكلف ظاهراً بطرف الترك أو بطرف الفعل فيكون دليلاً على المسألة، والتعبير عن الوصول بالورود تعبير شائع لا ينسب إلى أذهان أهل العرف وغيره، بل الظاهر كما يساعده تتبّع موارد الاستعمالات أن الورود ليس بمعنى الصدور أو ما يساوقه، بل هو معنى متعدّد بنفسه، فهناك بلحاظه وارد ومورود فيقال (ورد الماء) و(ورد البلد) و(وردني كتاب من فلان) وإن كان بلحاظ إشراف الوارد على المورد وبما يتعدّى بحرف الاستعلاء . نعم، ربما يكون الوارد أمراً له محلّ في نفسه كالحكم فيقال ورد فيه نهى مثلاً. فالموضوع محلّ الوارد لا مضاييف الوارد، بل مضاييفه من ورده هذا التكليف الخاصّ، ولذا لا يصحّ أن يقال بالإضافة إلى الموضوع (ورده نهى) بل (ورد فيه) بخلاف المكلف فإنّه الذي ورده التكليف أو ورد عليه بلحاظ إشرافه عليه.

وبالجملة: نفس معنى الورود متعدّد بنفسه إلى المورد، ولمكان التضاييف لا يعقل الوارد إلّا بلحاظ المورد، وليس المورد هنا إلّا المكلف دون محلّ الوارد، ولذا لو لم يكن الوارد محتاجاً إلى المحلّ لا يتعدّى إلّا بنفسه أو بحرف الاستعلاء

بلحاظ الاشراف.

فتحقق: أن الورود ليس بمعنى الصدور وما يساوقه مفهوماً حتى لا يحتاج في ذاته إلى مكلف يتعلّق به، بل بمعنى يساوق الوصول إليه لتضاييف الوارد والمورود، فتدبر جيداً^(١).

مناقشة الوجه الثاني: إنا نسلّم أن الورود يستبطن وجود مورود عليه، إلا أن كون المورود عليه هو المكلف لا دليل عليه؛ إذ يمكن أن يكون المورود عليه: • إمّا هو المتعلّق كشرب التّن مثلاً... وعليه فلا يكون الورود بمعنى الوصول، وعلى هذا لا يتم الاستدلال.

• وإمّا أن يكون الورود بمعنى الورود على المكلف، لكن لا على نحو الانحلال، بحيث يكون كلّ مكلف له ورود خاصّ به، بل ورود على جنس المكلفين أي: على الأمة على نحو العموم المجموعي، فإذا صدر من الرسول ﷺ خطاب وأوضحه للصحابة فيقال: إن هذا الخطاب ورد للأمة فيكون معنى الحديث «كلّ شيء مطلق حتى يصل تحريمه إلى الأمة» هذا يعني كون المراد بالورود هو الصدور لا الوصول، ومعه لا يكون الحديث مفيداً لإثبات البراءة.

تعليق على النص

المرحلة الثانية: المراد من النهي في الرواية هو النهي الواقعي^(٢).

• قوله: «منها ما روي عن الصادق عليه السلام من قوله كل شيء مطلق».

البحث في سند الرواية: لم يتعرّض له المصنّف في الحلقة الثالثة وإن تعرّض له في البحث الخارج، لكن لأجل الفائدة نتعرّض بصورة مجمل لسند هذه الرواية. والرواية كما هو واضح يرسلها الشيخ الصدوق عن الإمام الصادق عليه السلام،

(١) نهاية الدراية: ج ٢، ص ٤٥٧، وهناك وجه آخر للأصفهاني ذكره في التعليق على النص.

(٢) لا يخفى أن المصنّف لم يلج في البحث في هذه المرحلة، معللاً ذلك بعدم الثمرة فيها بعد بيان عدم تمامية الاستدلال بالرواية في المرحلة الأولى، لكن إتماماً للفائدة ذكرها هنا.

وفي مراسيل الشيخ الصدوق توجد ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: يرى أن ما ورد في الكتب الأربعة بما فيها مراسيل الشيخ الصدوق، فهو معتبر وموثوق^(١).

الاتجاه الثاني: وهو الذي يذهب إلى أن مراسيل الشيخ الصدوق ليست حجة سواء كانت بعنوان قال الصادق أم بعنوان روي عن الصادق عليه السلام.
ومن ذهب إلى ذلك السيد الخوئي والشهيد الصدر (رحمهما الله)^(٢).

الاتجاه الثالث: وهو الاتجاه الوسط الذي يذهب إلى أن مراسيل الصدوق على قسمين: أحدهما: ما أرسله ونسبه إلى المعصوم بنحو الجزم، كقوله: قال أمير المؤمنين كذا. وثانيهما ما قال: روي عنه عليه السلام مثلاً. والقسم الأول من المراسيل هي المعتمدة المقبولة؛ لأن ذلك شهادة من الصدوق على صدور الرواية من الإمام عليه السلام، مما يدل على وجود ما ثبت الصدور عند الشيخ^(٣).
أمّا إذا كانت بعنوان «روي عن الصادق عليه السلام» فهو ليس بحجة.

وبناء على مبنى الشهيد الصدر قدس سره على عدم قبوله المراسيل مطلقاً، فالرواية ساقطة سنداً بالإرسال؛ قال السيد الشهيد: «وأما سنده فهو ساقط بالإرسال؛ لأنه نقله الصدوق بعنوان قال الصادق، والمختار عندنا سقوط المراسيل سواء كان بعنوان قال المعصوم الظاهر في تعهد الناقل بصدوره أم بعنوان روي عنه»^(٤).

- قوله: «ما ذكره السيد الأستاذ من أن المغي» أي: الإباحة الظاهرية.
- قوله: «فإن أريد تعليق الأولى على عدم الثاني». أي: تعليق الإباحة الواقعية، والمراد من عدم الثاني هو النهي الواقعي.

(١) الفوائد الرجالية: ج ٣، ص ٣٠٠.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ٥، ص ٣٩.

(٣) انظر الرسائل الرجالية: ج ٢، ص ٤٧٢.

(٤) بحوث في علم الأصول: ج ٥، ص ٣٩.

• قوله: «ملاحظة نفس المتعلق موروداً عليه». مثل شرب التبن أو أكل لحم الأرنب ونحوها.

• قوله: «الثاني أن الورود يستبطن حيثية الوصول». هذه الوجه الأول الذي استدلل به المحقق الأصفهاني قوله لإثبات دلالة الحديث على البراءة، وله وجه آخر وهو:

الوجه الثاني للمحقق الاصفهاني لدلالة الرواية على البراءة

حاصل الوجه: إن الورود حتى لو قلنا بأنه ظاهر في الصدور، لكن لا بد أن يحمل على الوصول في المقام؛ وذلك لوجود قرينة تستدعي هذا الحمل، وهذه القرينة هي قوله: «كل شيء مطلق» إذ من الواضح أن الصدور لا يتلاءم مع الإطلاق، سواء كان المراد من الإطلاق هو الإباحة الشرعية الواقعية أو كان المراد منه الإباحة الشرعية الظاهرية أو المراد منه الإباحة المالكية - بمعنى اللاخرج من قبل المولى في قبال المنع الحديث: «أن كل شيء مباح واقعاً ما لم يصدر النهي عنه من المولى» - ومرجعه إمّا إلى بيان أن غير الحرام مباح، وهذا لغو، كما هو واضح، لأنه لا يحتاج إلى بيان.

وإمّا إلى عدم أخذ الحرمة في موضوع الإباحة؛ لكنه يلزم جعل عدم أحد الضدين شرطاً للضد الآخر، وهو باطل، لأنّ الضدين متلازمان.

وأمّا الإباحة الظاهرية: فلأن جعلها مغياة بعدم صدور النهي واقعاً غير

صحيح لما يلي:

الأول: أن الموضوع في الحكم الظاهري الشرعي هو الجهل بالحكم الواقعي وعدم وصوله إلى المكلف، وعلى هذا لا يرتفع الحكم الظاهري إلا بوصول الحكم الواقعي إلى المكلف، وأمّا مجرد صدوره من الشارع من دون الوصول إلى المكلف، فلا يرتفع الحكم الظاهري، وعلى هذا الأساس لا يصحّ جعل صدور النهي من الشارع غاية للإباحة الظاهرية، وإلا لزم تخلف الحكم عن

موضوعه، وهو محال؛ لأنّ الموضوع بمثابة العلة لثبوت الحكم.
 الثاني: إذا كان عدم صدور النهي موضوعاً للإباحة الظاهرية وكان مشكوك الحصول أيضاً، فلا بدّ من إثبات الإباحة الظاهرية من التمسك باستصحاب عدم الصدور، وهو غير صحيح؛ والسبب في ذلك هو إمّا لكون الاستصحاب غير كافٍ في إثبات الحكم الظاهري وإن لم يكن هذا الخبر موجوداً، وإمّا لعدم صحّة التمسك به.

الثالث: أن ظاهر الخبر - بناء على أن يكون المراد من الورود هو الصدور - جعل صدور النهي غايةً رافعةً للإباحة الظاهرية؛ وهو يرجع إلى فرض عدم الحرمة حدوثاً؛ ومقتضاه عدم الشك في الحرمة.

وأما الإباحة المالكية: فلأن إرادتها قبل الشرع - التي يحكم بها عقل كلّ عاقل - بعيدة غير مناسبة لمنصب الإمام عليه السلام المعد لتبليغ الأحكام.

وإذا ظهر عدم تلاؤم الإطلاق بجميع أقسامه مع إرادة الصدور من الورود فلا بدّ من حمل الورود على الورود المساوق لوصول الحكم إلى المكلف وإرادة الإباحة الشرعية الظاهرية من الإطلاق^(١).

• قوله: «فلاستدلال بالرواية اذن غير تام، وعليه فلا أثر للحديث عن النقطة الثانية».

لا يخفى أن المصنّف لم يلج في البحث في هذه المرحلة، معللاً ذلك بعدم الثمرة فيها بعد بيان عدم تمامية الاستدلال بالرواية في المرحلة الأولى، لكن إتماماً للفائدة نقول:

المرحلة الثانية: المراد من النهي في الرواية هو النهي الواقعي

إننا لو بنينا على أن المراد من النهي في الرواية (حتى يرد فيه نهي) هو النهي بعنوانه الأوّل أي: النهي الواقعي، فلا إشكال في أن يكون مفاد الرواية هو نفي

(١) انظر نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج ٢، ص ٤٥٢.

الاحتياط، ويكون دليل الاحتياط معارضاً مع مفاد الرواية، وعلى هذا تكون الرواية حاکمة على الاحتياط، لأنها تقول إن هذا لا يوجد فيه نهي واقعي، ومن الواضح أن الاحتياط يجعل النهي الظاهري لا الواقعي.

أمّا إذا قلنا إن المراد من النهي في الرواية هو النهي بعنوانه الثانوي أي: الأعم من النهي الواقعي والظاهري، ففي هذه الحالة يكون دليل الاحتياط حاکماً على مفاد الرواية؛ لأنه أُخذ في موضوع البراءة عدم وصول النهي، ولو كان نهياً ظاهرياً، والاحتياط يقول: جعلت النهي.

والصحيح هو إرادة خصوص النهي الواقعي؛ وذلك لأنّ الظاهر أن النهي في الرواية أضيف إلى موضوع القضية وهو «الشيء» في ذاته، فقول «حتى يرد فيه نهي» وهو ظاهر في ورود النهي فيه بما هو على الشيء بذاته لا بما هو مشكوك الحرمة، وهذا يعني أن النهي واقعي، وعلى هذا فالمرحلة الثانية من الاستدلال تامة، إلا أن المرحلة الأولى غير تامة.

أقوال الأعلام في دلالة الحديث على البراءة وعدمها

ذهب الشيخ الأنصاري رحمته الله إلى أن دلالة الحديث على البراءة أوضح من الكل، حيث قال: «ودلالته على المطلب أوضح من الكل، وظاهره عدم وجوب الاحتياط، لأنّ الظاهر إرادة ورود النهي في الشيء من حيث هو، لا من حيث كونه مجهول الحكم»^(١).

فيما ذهب الآخوند إلى أن دلالة الحديث على البراءة مبني على أن يكون المراد من الورود هو الوصول أي: وصول النهي إلى المكلف وعلمه به، وليس بمعنى صدوره من الشارع، وحيث إننا لم نجزم بأن المراد من الورود هو الوصول لأحتمال أن يكون المراد من الورود هو الصدور؛ وعلى هذا فلا يمكن

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٤٣.

الاستدلال بالحديث على البراءة.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «ودلالته تتوقف على عدم صدق الورود إلا بعد العلم أو ما بحكمه، بالنهي عنه وإن صدر عن الشارع ووصل إلى غير واحد، مع أنه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيما بعد بلوغه إلى غير واحد، وقد خفي على من لم يعلم بصدوره»^(١).

أما المحقق النائيني فذهب إلى عدم دلالة حديث الإطلاق على البراءة؛ لأن الاستدلال به على البراءة يتوقف على أن يكون المراد من الشيء في قوله: (كل شيء) هو الشيء المجهول، وحيث إن الظاهر من لفظ «شيء» هو الشيء بعنوانه الأولي، فيكون الحديث دليلاً على كون الأصل في الأشياء في الشريعة هو الإباحة حتى يثبت المنع، ولا يدل على أن كل شيء مجهول الحكم مباح ظاهراً حتى يصل النهي عنه إلينا.

وهذا ما ذكره بقوله: «الاستدلال به يتوقف على كون المراد من لفظ الشيء، الشيء المجهول ومن الورود الوصول، ولفظ الورود وإن كان ظاهراً في الوصول، إلا أن الظاهر أن المراد من لفظ الشيء هو الشيء بعنوانه الأولي، فيكون دليلاً على كون الأصل في الأشياء في الشريعة الإباحة حتى يثبت الحظر، وعليه يكون مفاد الرواية أجنبياً عن محل الكلام بالكلية»^(٢).

وذهب المحقق العراقي رحمته الله أيضاً إلى عدم دلالة حديث الإطلاق على إثبات البراءة؛ إذ ليس من البعيد أن يكون من الورود هو مجرد صدور النهي عن الشارع، لا وصوله إلى المكلف.

وهذا ما ذكره بقوله: «وأما احتمال كون المراد من الورود هو مجرد ورود النهي واقعاً لا وصوله إلى المكلف فغير بعيد عن ظاهر الرواية، وعليه لا بد في

(١) كفاية الأصول: ص ٣٤٢.

(٢) أجود التقريرات: ج ٣، ص ٣١٧.

صحّة الاستدلال بها للمطلوب من سدّ هذا الاحتمال»^(١).

وذهب السيد الخوئي قدس سرّه إلى دلالة الحديث على البراءة في خصوص الشبهات التحريمية، حيث قال: «وأما احتمال كون المراد من الورود هو مجرد ورود النهي واقعاً لا وصوله إلى المكلف، فغير بعيد عن ظاهر الرواية. وعليه لابدّ في صحّة الاستدلال بها للمطلوب من سدّ هذا الاحتمال»^(٢).

السيد الخميني قدس سرّه ذهب إلى دلالة حديث الإطلاق على البراءة مطلقاً، بدليل أن الإطلاق والإرسال في قوله عليه السلام: (حتى يرد نهى) باقٍ إلى ورود النهي؛ وليس المراد من الورود هو الصدور عن الشارع، لا نقطاع الوحي في زمان صدور الرواية.

وهذا ما ذكره بقوله: «المختار في معنى الرواية هذا كله محتملات الرواية حسب الثبوت، وأما مفادها حسب الإثبات فلا شكّ أن معنى قوله عليه السلام (حتى يرد فيه نهى) أن هذا الإطلاق والإرسال باقٍ إلى ورود النهي، وليس المراد من الورود هو الورود من جانب الشارع لانقطاع الوحي في زمان صدور الرواية، والحمل على النواهي المخزونة عند ولي العصر بعيد جداً، فإنّه على فرض وجود تلك النواهي عنده فتعيّن أن يكون المراد من الورود هو الوصول على المكلف، وهذا عرفاً عين الحكم الظاهري المجعول في حقّ الشاكّ إلى أن يظفر على الدليل»^(٣).

(١) نهاية الأفكار: ج ٢، ص ٢٣٠.

(٢) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٢٧٩.

(٣) تهذيب الأصول: ج ٢، ص ٢٤٨.

(١٣)

حديث الرفع

المرحلة الأولى: في فقه الحديث بنحو الإجمال

- الجهة الأولى: في تصوير الرفع إلى الأمور المذكورة في الحديث
 - ✓ الاحتمال الأول: الرفع حقيقي وهو مقدّر كالمؤاخذه
 - ✓ الاحتمال الثاني: الرفع حقيقي لكن في عالم التشريع
 - ✓ الاحتمال الثالث: الرفع تنزيلي ... لا حقيقي
- الجهة الثانية حديث الرفع مسوق للامتنان؛ الثمرات الفقهية

ومنها: حديثُ الرفعِ المرويُّ عن النبيِّ صلى الله عليه وآله . ونصُّه «رُفِعَ عن أُمَّتي تسعةُ: الخطأُ، والنسيانُ، وما أُكْرِهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يُطِيقون، وما اضْطُرُّوا إليه، والحسدُ، والطيرةُ، والتفكُّرُ في الوسوسة في الخلق، ما لم ينطق بشفة» .

والبحثُ حول هذا الحديث يقعُ على ثلاثِ مراحل:

المرحلةُ الأولى: في فقه الحديث على وجه الإجمال، والنقطةُ المهمَّةُ في هذه المرحلة تصويرُ الرفعِ الواردِ فيه، فإنَّه لا يخلو عن إشكال؛ لوضوح أنَّ كثيراً ممَّا فُرضَ رفعُهُ في الحديث أمورٌ تكوينيةٌ ثابتةٌ وجداناً، ومن هنا كان لابدَّ من بذلِ عنايةٍ في تصحيح هذا الرفع، وذلك:

إمَّا بالتقدير بحيثُ يكونُ المرفوعُ أمراً مقدَّراً قابلاً للرفع حقيقةً، كماؤخذة مثلاً.

وإمَّا بجعل الرفعِ منصباً على نفس الأشياءِ المذكورة ولكن بلحاظِ وجودها في عالم التشريع بالنحو المناسبِ من الوجودِ لموضوع الحكم ومتعلِّقه في هذا العالم . فشربُ الخمرِ المضطرُّ إليه يرفعُ وجوده التشريعيِّ بما هو متعلِّقٌ للحرمة، وروحُ ذلك رفعُ الحكم.

وإمَّا بصبِّ الرفعِ على نفس الأشياءِ المذكورة بوجوداتها التكوينية، ولكن يفترضُ أنَّ الرفعَ تنزيليٌّ وليس حقيقياً . فالشربُ المذكورُ نُزِّلَ منزلةَ العدمِ خارجاً، فلا حرمةَ ولا حدَّ.

ولا شكَّ في أنَّ دليلَ الرفعِ على الاحتمالاتِ الثلاثة جميعاً يعتبرُ حاكماً على أدلَّةِ الأحكامِ الأوَّليةِ باعتبارِ نظره إليها . وهذا النظرُ:

إمَّا أن يكونَ إلى جانبِ الموضوع من تلك الأدلَّةِ كما هو الحالُ على

الاحتمال الثالث، فيكونُ على وزان (لا ربا بين الوالد وولده).

أو يكونُ إلى جانب المحمول - أي: الحكم - مباشرةً كما هو الحالُ على الاحتمالِ الأوّل إذا قدرنا الحكمَ فيكونُ على وزان (لا ضرر).

أو يكونُ إلى جانب المحمول ولكن منظوراً إليه بنظرٍ عنائيٍّ كما هو الحالُ على الاحتمال الثاني؛ لأنَّ النظرَ فيه إلى الثبوت التشريعيّ للموضوع وهو عينُ الثبوت التشريعيّ للحكم، فيكونُ على وزان (لا رهبانية في الاسلام). والظاهرُ أنَّ أبعادَ الاحتمالاتِ الثلاثةِ الاحتمالُ الأوّل، لأنّه منفيٌّ بأصالة عدم التقدير.

فإن قيل: كما أنَّ التقديرَ عنائيّةً، كذلك توجيهُ الرفعِ إلى الوجود التشريعيّ مثلاً.

كان الجوابُ: إنَّ هذه عنائيّةٌ يقتضيها نفسُ ظهورِ حالِ الشارعِ في أنَّ الرفعَ صادرٌ منه بما هو شارعٌ وبما هو إنشاءٌ لا إخبار، بخلاف عنائية التقدير فإنّها خلافُ الأصل حتّى في كلام الشارع بما هو مستعملٌ، كما أنَّ الظاهرَ أنَّ الاحتمالَ الثاني أقربُ من الثالث؛ لأنَّ بعضَ المرفوعات مما ليس له وجودٌ خارجيٌّ ليتعلّقَ في شأنه رفعُهُ بمعنى تنزيل وجوده الخارجي منزلةَ العدم كما في (ما لا يطيقون). فالمتعيّنُ إذن هو الاحتمالُ الثاني. وتترتّبُ بعضُ الثمرات على هذه الاحتمالات الثلاثة.

فعلى الأوّل يكونُ المقدّرُ غيرَ معلوم، ولا بدّ من الاقتصار فيه على القدر المتيقّن من الآثار، خلافاً للأخرين؛ إذ يُتمسّكُ بناءً عليهما بإطلاق الرفع لنفي تمام الآثار.

كما أنّه على الثالث قد يُستشكلُ في شمول حديث الرفع لما إذا اضطرَّ إلى الترك مثلاً؛ لأنَّ نفي التركِ خارجاً عبارةً عن وضع الفعل، وحديث الرفع يتكفّل الرفع لا الوضع.

وخلافاً لذلك ما إذا أخذنا بالاحتمال الثاني؛ إذ لا محذور حينئذٍ في تطبيق الحديث على الترك المضطر إليه، لأن المرفوع ثبوته التشريعي فيما إذا كان موضوعاً أو متعلقاً لحكم، ورفع هذا النحو من ثبوته ليس عبارة عن وضع الفعل؛ إذ ليس معناه إلا عدم كونه موضوعاً أو متعلقاً للحكم، وهذا لا يعني جعل الفعل موضوعاً كما هو واضح.

وعلى أي حال، فحديث الرفع يدل على أن الإنسان إذا شرب المسكر اضطراراً أو أكرهه على ذلك، فلا حرمة ولا وجوب للحد، كما أنه إذا أكرهه على معاملة فلا يترتب عليها مضمونها. نعم، يختص الرفع بما إذا كان في الرفع امتناناً على العباد، لأن الحديث مسوق مساق الامتنان، ومن أجل ذلك لا يمكن تطبيق الحديث على البيع المضطر إليه لإبطاله؛ لأن إبطاله يعني إيقاع المضطر في المحذور، وهو خلاف الامتنان، بخلاف تطبيقه على البيع المكروه عليه فإن إبطاله يعني تعجيز المكروه عن التوصل إلى غرضه بالإكراه.

الشرح

البحث في حديث الرفع يقع في مراحل ثلاث:
المرحلة الأولى: في فقه الحديث بنحو الإجمال.
المرحلة الثانية: في فقرة الاستدلال وهو «ما لا يعلمون».
المرحلة الثالثة: شمول فقرة الاستدلال للشبهات الموضوعية والحكمية.
المرحلة الأولى: في فقه الحديث بنحو الإجمال.
ويقع البحث في هذه المرحلة في جهتين:
الجهة الأولى: في تصوير الرفع إلى الأمور المذكورة في الحديث.
الجهة الثانية: أن حديث الرفع مسوق للامتنان.

الجهة الأولى: تصوير الرفع إلى الأمور المذكورة في الحديث

أي: نوع الرفع في الحديث الشريف أحقيقي أم مجازي ظاهري؟
والجواب على ذلك: إن جملة من الأمور التسعة المذكورة في هذا الحديث لا
يمكن أن يتعلّق الرفع بها على حقيقتها؛ لكون كثير منها موجودة بالفعل في عالم
التكوين كالخطأ والنسيان والاضطرار وأمثالها التي تحصل للأمة كثيراً، ولا
يمكن للشارع رفعها؛ لعدم قابليتها للرفع والوضع الشرعيين، كما هو واضح،
ومع ذلك نسب إليها الرفع، وعلى هذا الأساس لابدّ من بذل عناية لتصحيح
هذا الرفع، والعناية المتصوّرة في المقام على ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: الرفع حقيقي وهو مقدر كالمؤاخذه والعقاب

هذا ما ذكره الشيخ رحمته الله في الرسائل من أن الرفع هو رفع حقيقي لكن لا
بمعنى رفع العناوين الخارجية من النسيان والخطأ... وإنّما رفع شيء مقدر لم
يذكر في الرواية كالعقاب والمؤاخذه ونحوهما، فالمرفوع عند شرب الخمر

للمضطرّ مثلاً هو حكم شرب الخمر وهو الحد، وهكذا في بقية الموارد، فالرفع حقيقي والمرفوع حقيقي أيضاً، لكن متعلّق الرفع أمر مقدّر غير مذكور في الحديث، والأمر المقدر يعرف ببركة دلالة الاقتضاء وهي أن صدق كلام المتكلم أو صحّة كلامه عقلاً أو شرعاً أو عرفاً متوقّفة على تقدير شيء، وعلى هذا فإنّ صدق الرواية متوقّف على تقدير شيء يكون هو المرفوع حقيقة، لأنّ الأشياء المذكورة في الرواية كالنسيان والاضطرار والإكراه... لا شبهة في وقوعها للأمة، فلا يمكن أن يخبرنا النبي ﷺ برفع هذه الأمور المتحقّقة في الخارج، وعلى هذا فلا بدّ من تقدير شيء مرفوع. فيكون هذا الحديث على وزان حديث «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»^(١) أي: لا حكم ضرريّ في الإسلام، فالشارع يقول إني لم أجعل في حقكم حكماً ضررياً، فإذا لزم من الوضوء مثلاً ضرر، فالوضوء غير واجب. إذا الرفع حقيقي، لكن للحكم المقدر.

قال الشيخ في الرسائل: «إن المرتفع في (ما لا يعلمون) وأشباهه مما لا يشمل أدلة التكليف، هو إيجاب التحفّظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي، ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه، المرتفع أولاً وبالذات أمر مجعول يترتّب عليه ارتفاع أمر غير مجعول»^(٢).

الاحتمال الثاني: الرفع حقيقي وهو رفع وجود الأشياء في عالم التشريع

أي: الرفع حقيقي أيضاً، لكن لا من حيث وجودات الأشياء التكوينية، بل من حيث وجوداتها في عالم التشريع.

بيان ذلك: إن الشارع حينما يضع حكماً لموضوع ما، لا بدّ أن يعتبر وجود الموضوع أولاً ثم يضع الحكم بإزاءه، لأنّ نسبة الحكم إلى الموضوع نسبة المعلول إلى علته، فإذا لم يوجد موضوع فلا يمكن أن يضع الشارع حكماً.

(١) الكافي، الشيخ الكليني: ج ٥، ص ٢٩٣.

(٢) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٣٤.

إذا تبين ذلك نقول إن الشارع رفع الأشياء المذكورة في حديث الرفع من الخطأ والنسيان ... لكن ليس برفع وجوداتها الخارجية وإنما برفع وجودها في عالم التشريع، بمعنى أن شرب الخمر نسياناً أو خطأ أو إكراهاً لم يقع موضوعاً للحرمة، نظير قوله ﷺ « لا رهبانية في الإسلام » أي: رفع الرهبانية (التي هي الاعتزال عن الناس كلياً والتخلي للعبادة وترك المحللات من الدنيا) فالرفع حقيقي، لكن المرفوع هو الوجود المناسب للرافع وهو الرفع في عالم التشريع لا في الواقع الخارجي، أي أن الرهبانية لم تقع موضوعاً للحكم الاستحبابي في الإسلام، وهكذا الكلام في حديث الرفع بمعنى أن الفقرات التسع من الخطأ وغيره لم تقع موضوعاً للحكم في عالم التشريع، فينتفي حكمها.

بعبارة أخرى: إن الحديث يرجع في الحقيقة إلى رفع الحكم، لأنه حينما يرفع الموضوع فهو يرفع الحكم أيضاً؛ لأن نسبة الحكم إلى الموضوع نسبة المعلول إلى علته، فالحديث يريد أن يقول: إن شرب الخمر حيث إنه صدر خطأ فهو ليس بحرام، إلا أن الشارع لم ينفِ الحكم مباشرة، ولكن نفى الحكم بنفي موضوعه.

الاحتمال الثالث: الرفع تنزيلي تعبدي للأشياء التسعة المذكورة لا حقيقي

بمعنى أن هذه الأشياء التسعة المذكورة في الحديث مرفوعة رفعاً تنزيلياً تعبدياً، وليس رفعاً حقيقياً، بمعنى أن شرب الخمر من المضطر أو المكروه أو الناسي ينزل منزلة العدم، في عالم التشريع لا في عالم التكوين، فيكون تصرف الشارع في الرفع، لا في المرفوع، على وزان حديث « لا ربا بين الوالد والولد » حيث نزل الربا الخارجي منزلة العدم تشريعاً.

حكومة حديث الرفع على أدلة الأحكام الأولية

من الواضح أن دليل حديث الرفع حاكم على الأدلة الأولية؛ لأنه ناظر إليها، ولكي يتضح هذا المطلب بشكل واضح ينبغي أن نستذكر معنى الحكومة،

حيث تقدّم في الحلقة الثانية أن نظر أحد الدليلين إلى الدليل الآخر نظر تفسير له، يكون على نحوين:

الأوّل: نظر الدليل الحاكم إلى موضوع الدليل المحكوم، أي: يتصرّف في موضوع الدليل المحكوم من قبيل: «لا ربا بين الوالد وولده» الذي يتصرّف في موضوع الربا ويقول لا ربا بين الوالد وولده، أي: ينزل الربا منزلة العدم.

الثاني: نظر دليل الحاكم إلى محمول الدليل المحكوم، أي: ينظر إلى الحكم ويتصرّف به من قبيل «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» فإنّه ينفي الحكم الضرري، فإذا كان الموضوع مستلزماً للضرر، فدليل (لا ضرر) يرفع وجوب الموضوع أي: المحمول وهو الحكم.

وإذا تبين ذلك نقول: إنّ حديث الرفع حاكم على أدلّة الأحكام الأوّلية؛ لأنه ناظر إليها على جميع الاحتمالات:

فعلى الاحتمال الأوّل يكون ناظراً إلى الحكم أي: المحمول، أي: لا حكم في حالة عدم العلم أو الاضطرار والنسيان، فيكون على وزان حديث لا ضرر الذي ينفي الحكم الضرري.

أمّا على الاحتمال الثاني - وهو أن الرفع للأشياء بوجودها التشريعي - فإنّ الدليل الحاكم يتصرّف في المحمول (أي: الحكم) أيضاً، لكن لا بصورة مباشرة كما في الاحتمال الأوّل، وإنّما يرفع الحكم من خلال رفع الموضوع، فيكون على وزان حديث لا رهبانية في الإسلام الذي ينفي وقوع الرهبانية في عالم التشريع وينفي استحبابها.

أمّا على الاحتمال الثالث (الرفع التنزيلي) فحديث الرفع ناظر إلى موضوع أدلّة الأحكام الأوّلية، من قبيل قولنا «لا ربا بين الوالد وولده» فهو ناظر إلى موضوع الربا، وينزل الربا بين الوالد والولد منزلة العدم بمعنى نفي حرمة. بعد أن اتّضحت الاحتمالات الثلاثة في الحديث يقع الكلام في أمرين:

الأمر الأول: في بيان ما هو الأظهر من الاحتمالات الثلاثة.

الأمر الثاني: في بيان الثمرات المترتبة عليها.

الأمر الأول: في بيان ما هو الأظهر من الاحتمالات الثلاثة

ويقع البحث في هذا الأمر في مسألتين:

المسألة الأولى: في تعيين الاحتمالين الأخيرين قبال الاحتمال الأول

لقائل أن يقول: إن الاحتمالات الثلاثة المتقدمة جميعاً فيها عناية فتعارض فيما بينهما وتتساقط ويكون الحديث مجملاً، لأنه على الاحتمال الأول - وهو تقدير شيء كالمؤاخذه والعقاب - فينفي بأصالة عدم التقدير. أما الاحتمال الثاني - رفع الأشياء بوجودها التشريعي - فينفي بأصالة الظهور في أن المرفوع ليس الوجود التشريعي وإنما الوجود التكويني. أما الاحتمال الثالث - وهو أن الرفع تنزيلي - فينفي بأصالة الظهور في كون الرفع هو الرفع الحقيقي لا الرفع التنزيلي، وعلى هذا فتعارض هذه الاحتمالات وتتساقط.

والجواب: إن الاحتمال الأول أبعد الاحتمالات؛ لأنه منفي بأصالة عدم التقدير، إذ التقدير خلاف الظهور سواء كان المتكلم شارعاً أم ليس بشارع؛ فحذف جزء من الكلام ثم تقديره لا ينبغي أن يرتكبه أي متكلم ولو كان شارعاً. إن قيل: جميع الاحتمالات في خلاف الظهور متساوية فتساقط.

أي: لقائل أن يقول: كما أن التقدير في الاحتمال الأول خلاف الأصل والظهور الأولي في الكلام؛ لأن الأصل عدم التقدير، فكذلك الاحتمال الثاني والثالث فيها ارتكاب خلاف الظهور أيضاً؛ فإن توجيه الرفع إلى الوجود التشريعي (كما في الاحتمال الثاني) أو كون الرفع تنزيلي (كما في الاحتمال الثالث) خلاف الظهور أيضاً، وعلى هذا فالاحتمالات الثلاثة في عرض واحد في عدم

إمكان الأخذ بالظهور الأوّلي للكلام في الحديث؛ إذ لا فرق في إعمال العناية وارتكاب خلاف الظهور على جميع الاحتمالات.

الجواب: الاحتمال الأوّل لا يمكن الأخذ به في المقام.

بيانه: يوجد فرق بين الاحتمال الأوّل والاحتمالين الآخرين، وحاصل هذا الفرق: هو أن ظاهر حال الشارع حينما يتكلم بكلام فهو يتكلم بما هو مشرّع، ولا بدّ أن يكون كلامه منسجماً بما هو مشرّع، وعلى هذا الأساس فإنّ الاحتمال الثاني - وهو الرفع للأشياء بوجودها التشريعي - يكون الرفع فيه يناسب الشارع بما هو مشرّع.

أمّا الاحتمال الأوّل - الذي يكون المرفوع شيء مقدر - فلا يناسب الشارع بما هو شارع، ولا توجد قرينة تساعد عليه؛ لأنّ تقدير كلمة محذوفة خلاف الظاهر وخلاف الأصل الأوّلي في الظهور حتى من المشرّع بما هو مشرّع، لأنّ أصالة الظهور تقتضي أن المتكلم في أية حالة فرض، أن يذكر في مقام الإثبات كلّ ما يريده جداً في مقام الثبوت ولا يحذف منه شيئاً لأصالة التطابق بينهما.

أمّا على الاحتمال الثاني - رفع الأشياء بوجودها التشريعي - فهو وإن كان خلاف الطبع الأوّلي للمتكلم، إلّا أنّه مع الأخذ بعين الاعتبار حال الشارع بما هو شارع لا يكون خلاف الظهور وإنّما يكون منسجماً ومناسباً مع حال الشارع، لأنّ الشارع حينما يتكلم، فكلامه بلحاظ شارعيته وبلحاظ لوح التشريع والإنشاء لا بلحاظ التكوين والإخبار، ولذا إذا جاءت جملة خبرية في كلام الشارع نحملها على وظيفة الشارع وهي الإنشاء.

أمّا الاحتمال الثالث - وهو أن الرفع تنزيلي - فإنّه يناسب الشارع بما هو شارع، بخلاف الرفع التكويني الذي لا يستطيع الشارع رفعه حقيقة، وإنّما يستطيع رفعه تعبّداً وتنزيلاً.

إذن الصحيح أن التقدير وإن كان خلاف الظهور في الاحتمالين الثاني

والثالث، لكن فرق بين خلاف الظهور في الاحتمال الأول وبين الآخرين، لأنه في الاحتمال الأول خلاف الظهور مطلق سواء كان شارعاً أم غيره، أمّا في الاحتمالين الآخرين فإن خلاف الظهور لغير الشارع، أمّا بالنسبة إلى الشارع بما هو شارع فلا يوجد خلاف للظهور.

المسألة الثانية: تعيين الاحتمال الثاني في قبال الثالث

بعد أن اتّضح ترجيح الاحتمالين الآخرين على الاحتمال الأول، يقع الكلام في أيّ من الاحتمالين الآخرين مرجّح على الآخر؟ فنقول إن المرجّح هو الاحتمال الثاني، وذلك لأنه على الاحتمال الثالث الذي يكون فيه الرفع تنزيلاً، يقتضي أن يكون للأمور المذكورة في حديث الرفع من الخطأ والنسيان... وجود خارجي حتى يصحّ رفعها تنزيلاً، مع أنّنا نجد أن بعض فقرات الحديث لا وجود حقيقي لها، لأنّ من جملة فقرات الحديث هي فقرة «رفع ما لا يطيقون» أي: ما يعجزون عن الفعل، وما يعجز عنه المكلف لا يصدر عنه خارجاً وتكويناً، لكي يرفع وجوده الخارجي تنزيلاً، وبما أن ظاهر الحديث كون الرفع في جميع الفقرات واحداً، فلا بدّ أن ينسجم الرفع في جميع العناوين المذكورة، وحيث إنّ بعض فقراته كفقرة «ما لا يطيقون» ليس لها وجود خارجي حتى يتعقل بشأنها الرفع، كما لو ترك الحج بسبب عدم استطاعته، فلا يوجد شيء خارجاً لكي يرفع تنزيلاً، فعلى هذا لا تتمّ دلالة الحديث على الاحتمال الثالث.

أمّا بناء على الاحتمال الثاني، فالرفع للوجود التشريعي، ومن الواضح أن الوجود التشريعي غير مختصّ بالأمور الوجودية، بل شامل للأمور العدمية أيضاً، فإن ترك الصوم يكون موضوعاً للحرمة في عالم التشريع لوجوب الكفارة، وعدم الإتيان بالنذر موضوعاً للكفارة.

إذن بناء على الاحتمال الثاني فإن حديث الرفع شامل للأمور الوجودية

كفعل الحرام إكراهاً أو نسياناً أو اضطراراً، وشامل كذلك للأمور العدمية كالاضطرار لترك واجب. فمن ترك الصوم اضطراراً، فحديث الرفع ينفي وقوع الترك - ترك الصوم - موضوعاً للحرمة في عالم التشريع.

ولا يخفى أن العرف يفهم من رفع الشيء بحسب عالم التشريع بنحو ينطبق على ترك الواجب وفعل الحرام على حدّ سواء، وإن فرض بالتدقيق الأصولي الفرق بين فعل الحرام وترك الواجب، بوقوع الأوّل موضوعاً للحكم الشرعي خلافاً للثاني.

وبهذا يتحصّل أن الاحتمال الثاني هو المتعيّن.

الأمر الثاني: في بيان الثمرات المترتبة على الاحتمالات المتقدمة

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: بيان الثمرة على الاحتمال الأوّل مقابل الاحتمالين الآخرين
ذكر المصنّف أنّه على الاحتمال الأوّل لا يتمّ الإطلاق في الحديث، خلافاً للاحتمالين الآخرين.

بيانه: بناء على الاحتمال الأوّل وهو التقدير، لا يعلم ما هو المقدّر: هل المؤاخذه والعقاب، أم الحكم، أم شيء آخر غيرهما، كذلك لا يعلم حدوده ودائرته وأنّه جميع الآثار أم بعضها، فيقتصر على القدر المتيقّن من الآثار وهو رفع المؤاخذه والعقاب؛ لأنها ترتفع بارتفاع الحكم.

إن قيل: لماذا لا نتمسّك بالإطلاق لجميع الاحتمالات المقدرة، لأنّ حذف المتعلّق يدلّ على العموم، وحيث إنّ متعلّق الرفع محذوف فيتمسّك بالإطلاق لجميع احتمالات المقدّر؟

الجواب: إن حذف المتعلّق يدلّ على العموم فيما لو كان المتعلّق المحذوف معلوماً ومعيناً ولا نعلم أن دائرته وسيعة أم ضيقة، أمّا إذا كان المتعلّق المحذوف غير متعيّن، فلا يدلّ على العموم، وفيما نحن فيه أن المتعلّق المحذوف

غير متعين، فلا يدلّ على العموم.

وإلى هذا أشار السيد الشهيد بقوله: «ولا يمكن رفع الإجمال لا على أساس قرينة مناسبة عرفية كما في بعض المقدرات مثل ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ إذ في كلا التقديرين يكون هناك مفهوم معين يُشكّ في المراد منه، لا ما إذا شكّ في المفهوم المقدر وأنه الأعمّ أو الأخص، فإن مقدمات الحكمة لا تعيّن المفهوم وإنّما تثبت عدم القيد فيه، وعلى هذا فلا بدّ من الاختصار على القدر المعين وهو رفع المؤاخذه»^(١).

أمّا على الاحتمالين الآخرين فلا يوجد شيء محذوف، إذ على الاحتمال الثاني أن الموضوع معين وهو الوجود التشريعي للأشياء، ولكن نشكّ أن الرفع لبعض آثار الموضوع أم لجميعها، فمقتضى الإطلاق هو رفع جميع الآثار المترتبة على الموضوع، فمثلاً الفعل المضطرّ إليه له وجودات تشريعية بعدد الأحكام المترتبة عليه، وبالإطلاق نرفع جميع الأحكام المتعلقة به، إلا ما يكون في رفعها خلاف الامتنان كما سيأتي بيانه.

وأمّا على الاحتمال الثالث فنتمسك بالإطلاق أيضاً لرفع جميع الآثار المترتبة على الموضوع وتنزيلها منزلة العدم؛ ولهذا لا يشكّ العرف في التمسك بإطلاق أدلة التنزيل لإثبات جميع الآثار ما لم تكن هناك قرينة على الاختصاص.

المسألة الثانية: في بيان الثمرة المترتبة على الاحتمال الثاني والثالث

اتّضح مما تقدّم أنّه على الاحتمال الثالث - وهو الرفع التنزيلي - لا يكون حديث الرفع رافعاً للأمر العدمية. فالفعل الصادر من المكلف عن نسيان أو إكراه، كشرب الخمر، يمكن ورود الرفع عليه وجعله بمنزلة العدم وكأن لم يصدر، و أمّا الفعل الذي لم يصدر من المكلف وكان تاركاً له عن نسيان وإكراه،

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٥، ص ٤٨.

مثل ترك الصوم أو ترك الحج، فلا محل للرفع فيه، لأن رفع المعدوم لا يمكن إلا بالوضع والجعل، لأن سلب السلب إيجاب، فيكون مفاد حديث الرفع الوضع لا الرفع، وهو خلاف مفاد حديث الرفع.

وهذا ما أشار إليه المحقق النائيني قدس سره حيث قال: «إنه فرق بين الوضع والرفع، فإن الوضع يتوجه على المعدوم فيجعله موجوداً ويلزمه ترتيب آثار الوجود على الموضوع، والرفع يتوجه على الموجود فيجعله معدوماً ويلزمه ترتيب آثار عدمه على المرفوع، فالفعل الصادر من المكلف عن نسيان أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه وجعله كأن لم يصدر، فلا يترتب عليه آثار الوجود إن كان موافقاً للتوسعة والامتنان، وأمّا الفعل الذي لم يصدر من المكلف وكان تاركاً له عن نسيان وإكراه فلا محل للرفع فيه لأن رفع المعدوم لا يمكن إلا بالوضع والجعل، وحديث الرفع لا يتكفل الوضع، بل مفاده الرفع»^(١).

أمّا بناء على الاحتمال الثاني - وهو رفع الأشياء بوجودها التشريعي - فيمكن تطبيق حديث الرفع؛ لأن رفع الأشياء بوجودها التشريعي غير مختص بالأمور الوجودية، بل شامل للأمور العدمية أيضاً، فإن حديث الرفع على الاحتمال الثاني ينفي وقوع ترك الصوم موضوعاً للحرمة في عالم التشريع. إذن بناء على الاحتمال الثاني يتضح رفع جميع الآثار المترتبة على الأمور التسعة المذكور في حديث الرفع من الخطأ والنسيان... وعلى هذا الأساس إذا أكره المكلف على شرب الخمر - مثلاً - فيرفع عنه أثر الحرمة وكذلك يرفع الحد أيضاً؛ لأن المرفوع هو جميع الآثار لما يقتضيه الإطلاق، وكذلك لو أكره المكلف على معاملة كالبيع مثلاً، فلا يترتب مضمونها من النقل والانتقال وهكذا الأمر في بقية الموارد.

وبهذا يتضح أن أرجح الاحتمالات هو الاحتمال الثاني.

(١) فوائد الأصول: ج ٣، ص ٣٥٣.

الجهة الثانية حديث الرفع مسوق للامتنان

وتساق في المقام قرينتان:

القرينة الأولى: القرينة اللفظية وهي تعدية الرفع بـ«عن» الظاهر في وجود ثقل أزبح، ورفع الثقل فيه امتنان، كما في قوله تعالى: ﴿ورفعنا عنك وزرك﴾ (الانشراح: ٢).
القرينة الثانية: وهي قرينة سياقية، بمعنى أن الحديث وردت في سياق إظهار التحبب والتودد، حيث إن رسول الله ﷺ أضاف الرفع إلى أمته، ومثل هذا اللسان يشعر بأنه في مقام الامتنان والتلطف.

وهاتان القرينتان وإن اشتركتا في عدم انطباق الحديث في مورد لا امتنان فيه، لكن يوجد فرق بينهما وهو أنه على القرينة الأولى - اللفظية - تقييد الرفع بكونه امتناناً لمن رفع عنه سواء خالف الامتنان للآخرين أم لا.

أما القرينة الثانية (السياقية) فهي تمنع إطلاق الرفع إذا خالف الامتنان لنفس الشخص المرفوع عنه التكليف أو كون الرفع خلاف الامتنان للآخرين.
قال صاحب الكفاية: «وقد انقذ بذلك أن رفع التكليف كان منة على الأمة، حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط فرفعه»^(١).

وقد بين المحقق الأصفهاني رحمته دلالة الحديث على الامتنان بوجه آخر، حيث قال: «إن ورود الخبر مورد الامتنان يقتضي أن الجهات الموجبة للمنة برفع الأحكام والآثار هي هذه العناوين المأخوذة في الخبر من الجهل والخطأ والنسيان والإكراه والاضطرار، فإذا كانت هذه الجهات مقتضية لرفع تلك الأحكام فلا محالة ليست بما هي مقتضية لثبوتها؛ إذ لا يعقل أن يكون العنوان الواحد مقتضياً لطرفي النقيض، فموضوعات تلك الأحكام المستدعية لها ذات المجهول وذات ما أكره عليه وهكذا، وعليه فلا يكون الخبر رافعاً لآثار الخطأ والنسيان بما هما حتى يلزم ورود التخصيص الكثير عليه»^(٢).

(١) كفاية الأصول: ص ٣٨٧.

(٢) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج ٢، ص ٤٤٢.

الثمرات الفقهية المترتبة على كون الحديث مسوقاً للامتنان

فرع الفقهاء على هذه النكتة ثمرات:

منها: بطلان المعاملات الإكراهية لأنّ في رفعها امتناناً على المكره، مضافاً إلى تعجيز المكره عن التوصل إلى غرضه بالإكراه، وهذا بخلاف المعاملات الاضطرارية كمن اضطرّ إلى بيع داره لتحصيل مال ينفعه في علاج ولده، فإنّ رفع ذلك لا يكون امتناناً على المكلف، بل يؤدي إلى إيقاعه في المحذور، وعلى هذا الأساس فصل الفقهاء بين بيع المكره عليه فحكموا بالبطلان، وبين البيع المضطرّ إليه فقالوا بالصحة.

ومنها: إن حديث الرفع لا يشمل الإكراه على إيذاء شخص أو قتله؛ لأنه خلاف الامتنان لذلك الشخص وإن كان تخفيفاً للمكره، فلو قال الظالم لشخص لو لم تقتل فلان لضربتك، فلا يجوز للمكره قتل ذلك الشخص؛ لأنه خلاف الامتنان على الأمة.

تعليق على النص

- قوله **فَإِنَّ**: «والنقطة المهمة في هذه المرحلة تصوير الرفع». أي: تصوير المرفوع وهي أهم جهة في هذه المرحلة التي فيها مباحث متعددة.
- قوله: «فشرب الخمر المضطرّ إليه يرفع وجوده التشريعي بما هو متعلّق للحرمة، وروح ذلك رفع الحكم». الرفع هنا حقيقي، لكن للوجود التشريعي، ويرجع في الحقيقة إلى رفع الحكم أي: لا يوجد شرب للخمر في لوح التشريع.
- قوله: «بالنحو المناسب من الوجود لموضوع الحكم ومتعلّقه في هذا العالم». أي: في عالم التشريع لا عالم التكوين، فما كان وجوده مناسباً أن يكون موضوعاً للحكم فيرفع موضوعيته للحكم، وما كان أن يكون متعلّقاً للحكم، فحديث الرفع يرفع متعلّقيته.
- قوله: «فالشرب المذكور نزل منزلة العدم خارجاً فلا حرمة ولا حدّ». لا

يخفى أن التنزيل يصح إذا كان للمنزل عليه آثار شرعية، أمّا إذا لم يكن له آثار شرعية فلا معنى للتنزيل، ومن هنا يتّضح الفرق بين التنزيل والاعتبار، فالتنزيل يشترط وجود آثار شرعية للمنزل عليه، أمّا الاعتبار فلا يشترط وجود الآثار.

• قوله: «على الثالث قد يستشكل...». كلمة «قد» إذا دخلت على الفعل المضارع تفيد التقليل، ومقصود السيد الشهيد قَلْبًا من التعبير بها في المقام هو للإشارة إلى إمكانية دفع الإشكال المتوجّه على هذا الاحتمال، وهو أن رفع العدم مساوق لوضع الوجود، فلا يكون مشمولاً بحديث الرفع، كما تقدّم بيانه.

وحاصل الإجابة عن الإشكال هو أن الإشكال لا يتمّ على الإطلاق لأنّ الرفع التشريعي تارة نختار تعلّقه بالعنوان الأوّلي أي: بذات ما اضطرّوا إليه... وتارة أخرى نختار تعلّقه بالعنوان الثانوي، أي: بعنوان ما اضطرّوا إليه بذاته. فعلى الأوّل وهو تعلّق الرفع بذات المضطرّ إليه يأتي الأشكال؛ لأنّ ذات المضطرّ إليه أمر عدمي ورفع هذا الأمر العدمي مساوق لوضعه، فلا يكون مشمولاً بحديث الرفع، أمّا إذا اخترنا الثاني وهو تعلّق الرفع بعنوان ما اضطرّوا لا بذات ما اضطرّوا، فلا يرد الإشكال؛ لأنّ عنوان ما اضطرّوا أمر ثبوتي، وإن كان منتزعا من أمر عدمي، كما لو لم يقيم شخص لأبيه، فعدم القيام وإن كان أمراً عدمياً، لكن ينتزع منه عنوان ثبوتي، كعنوان الإهانة وهو (عنوان الإهانة) وإن كان منطبقاً على أمر عدمي، لكن يصحّ إسناد الرفع التشريعي إليه، كأن يقال: (رفعت عنك الإهانة) من دون أية عناية^(١).

(١) انظر مباحث الأصول (تقرير السيد الخائري): ج ٣ من القسم الثاني، ص ١٨٧.

(١٤)

حديث الرفع

المرحلة الثانية: الاستدلال بفقرة (ما لا يعلمون) على البراءة

- دلالة الحديث على التأمين ولو كان مجملًا
 - أدلة القائلين بأن الرفع واقعي لا ظاهري
 - الرد على القائلين بأن الرفع واقعي
- ✓ الوجه الأول: عدم الحاجة في مقام الامتنان إلى رفع الواقع
- ✓ الوجه الثاني: العناية في الرفع متحققة ولو كان واقعياً

[المرحلة الثانية: الاستدلال بفقرة «ما لا يعلمون» على البراءة]

المرحلة الثانية في فقرة الاستدلال، وهي «رُفَعَ ما لا يعلمون»، وكيفية الاستدلال بها.

وتوضيح الحال في ذلك: أن الرفع هنا إما واقعي وإما ظاهري، وقد يقال: إن الاستدلال على المطلوب تام على التقديرين، لأن المطلوب إثبات إطلاق العنان وإيجاد معارضٍ لدليل وجوب الاحتياط لو تم، وكلا الأمرين يحصل بإثبات الرفع الواقعي أيضاً كما يحصل بالظاهري.

ولكن الصحيح عدم اطراد المطلوب على تقدير حمل الرفع على الواقعي، إذ كثيراً ما يتفق العلم أو قيام دليل على عدم اختصاص التكليف المشكوك - على تقدير ثبوته - بالعالم، ففي مثل ذلك يجب الالتزام بتخصيص حديث الرفع مع الحمل على الواقعية، خلافاً لما إذا حُمِلَ على الرفع الظاهري.

نعم، يكفي للمطلوب عدم ظهور الحديث في الرفع الواقعي؛ إذ حتى مع الإجمال يصح الرجوع إلى حديث الرفع في الفرض المذكور؛ لعدم إحراز وجود المعارض أو المخصص لحديث الرفع حينئذ.

وعلى أي حال فقد يقال: إن ظاهر الرفع كونه واقعياً؛ لأن الحمل على الظاهري يحتاج إلى عناية، إما بجعل المرفوع وجوباً احتياطياً تجاه ما لا يُعلم - لا نفسه - وهو خلاف الظاهر جداً، وإما بتطعيم الظاهرية في نفس الرفع بأن يفترض أن التكليف له وضعان ورفعان: واقعي وظاهري. فوجوب الاحتياط وضع ظاهري للتكليف الواقعي، ونفي هذا الوجوب رفع ظاهري له. وكل ذلك عناية، فيتعين الحمل على الرفع الواقعي.

والجواب على ذلك بوجهين:

الوجه الأول: ما عن المحقق العراقي قدس الله روحه من أن الحديث لما

كان امتنانياً والامتنان يرتبطُ برفع التكليف الواقعي المشكوك ببعض مراتبه - أي: برفع وجوب الاحتياط من ناحيته سواء رُفعت المراتب الأخرى أو لا. فلا يكونُ الرفعُ في الحديث شاملاً لتلك المراتب، فالامتنان قرينةٌ محدّدةٌ للمقدار المرفوع.

ويمكنُ الاعتراضُ على هذا الوجه: بأنَّ الامتنان وإن كان يحصلُ بنفي إيجاب الاحتياط ولا يتوقّفُ على نفي الواقع، ولكن لما كان نفي إيجاب الاحتياط بنفسه قد يكونُ بنفي الواقع رأساً، أمكن أن تكون التوسعة الممتن بها مترتبةً على نفي الواقع ولو بالواسطة، ولا يقتضي ظهور الحديث في الامتنان سوى كون مفاده منشأً للتوسعة والامتنان ولو بالواسطة.

الوجهُ الثاني: أنَّ الرفع إذا كان واقعياً فهذا يعني أخذ العلم بالتكليف فيه، فإن كان بمعنى أخذ العلم بالتكليف المجعول قيداً فيه فهو مستحيلٌ ثبوتاً كما تقدّم، وإن كان بمعنى أخذ العلم بالجعل قيداً في المجعول فهو ممكنٌ ثبوتاً ولكنه خلافُ ظاهر الدليلِ جداً؛ لأنَّ لازم ذلك أن يكون المرفوعُ غيرُ المعلوم؛ لأنَّ الأوّل هو المجعول، والثاني هو الجعل، مع ظهور الحديث في أنَّ العلم والرفع يتبادلان على مصبٍّ واحد، وهذا بنفسه كافٍ لجعل الحديث ظاهراً في الرفع الظاهري، وبذلك يثبت المطلوب.

الشرح

تقدّم الكلام في المرحلة الأولى التي كرّست للبحث في فقه الحديث إجمالاً، وتبيّن أن حديث الرفع يدلّ على أن الانسان إذا شرب المسكر - مثلاً - اضطراراً أو أكرهه على ذلك، فلا حرمة ولا وجوب للحد، كما أنّه إذا اكرهه على معاملة فلا يترتب عليها مضمونها، وتبيّن أيضاً أن الرفع يختصّ بما إذا كان في الرفع امتنان على العباد؛ لأنّ الحديث مسوق مساق الامتنان .

وفي هذه المرحلة يدور البحث حول كيفية الاستدلال بفقرة «ما لا يعلمون» أي: البحث في المراد من الرفع في هذه الفقرة، أ هو الرفع الظاهري أم الواقعي؟ والسبب في الدخول في بيان المراد من الرفع في هذه الفقرة، من الحديث الشريف وهي قوله ﷺ: «رفع ما لا يعلمون» هو لأنّ الاستدلال على البراءة بهذا الحديث يتوقّف على أن يكون الرفع هو الظاهري لا الواقعي، كما سيّضح. والمراد من الرفع الواقعي هو رفع التكليف واقعاً عند الشكّ، كما لو شكّ في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فيكون مفاد الحديث أنّه لا وجوب للدعاء واقعاً، وبذلك تكون الأحكام مختصةً بالعالم، وهو ما أجمع على بطلانه. أمّا الرفع الظاهري فهو أن الوجوب الواقعي باقٍ على ما هو عليه، لكن المكلف معذور، ولا يجب عليه الاحتياط.

قد يقال: إن الاستدلال تامّ سواء كان الرفع واقعياً أم ظاهرياً، أي: إن غرض الأصولي من إثبات البراءة هو تحصيل المؤمّن في حالة الشكّ، وهذا الغرض حاصل ولو في ضمن الإباحة الواقعية، فإنّ حديث الرفع حاكم على أدلّة الأحكام الأوليّة بملاك النظر - كما تقدّم - فيرفع تلك الأحكام واقعاً في صورة عدم العلم، وهذا كافٍ في التأمين سواء قلنا أن الرفع واقعي أم ظاهري.

الجواب: عدم تمامية الاستدلال لو كان الرفع واقعياً، أي: إن النتيجة - وهي البراءة - في الجملة وإن كانت تحصل بحمل الحديث على الرفع الواقعي، لكن لا يحصل تمام المطلوب، وذلك لأنه في كثير من الموارد يقوم دليل قطعي على أن التكاليف الواقعي شامل للعالم والجاهل على حد سواء، فلو بني على أن حديث الرفع مفاده الرفع الواقعي، فيلزم تخصيص حديث الرفع في غير موارد اشتراك العالم والجاهل في الحكم، وهي موارد نادرة جداً.

فإذا قطعنا أن الحكم مشترك بين العالم والجاهل، فمثل هذا الحكم لو شكّ المكلف به، لا يمكن التمسك بحديث الرفع لإثبات البراءة، وذلك للقطع بأن الحكم مشترك بين العالم والجاهل وعدم اختصاصه بالعالم، لأننا بإجراء حديث الرفع الواقعي في هذا المورد نعلم بمخالفته للواقع للدليل القطعي الدال على أن هذا الحكم مشترك بين العالم والجاهل.

أما لو كان الرفع ظاهرياً فتثبت البراءة حتى في الموارد التي نقطع باشتراك العالم والجاهل في الحكم، لأن معنى البراءة هو عدم وجوب الاحتياط، وهو ثابت سواء كان الحكم مختصاً بالعالم أم شاملاً للعالم والجاهل معاً.

بعبارة أخرى: لو كان الرفع ظاهرياً، فلا يكون الدليل القطعي الدال على أن هذا الحكم مشترك بين العالم والجاهل مختصاً لحديث الرفع؛ لعدم وجود معارضة بينهما، لأن حديث الرفع مفاده الحكم الظاهري - بحسب الفرض - والدليل القطعي الدال على الاشتراك مصبه الحكم الواقعي، فلا يقع التعارض. وبهذا يتضح أن الذي يثبت البراءة بشكل تام هو حمل الرفع في الحديث على الرفع الظاهري. وعلى هذا الأساس لابد من البحث في أن الرفع ظاهري أم واقعي؟ ولهذا لابد من بيان الأمرين التاليين:

الأمر الأول: دلالة الحديث على التأمين ولو كان مجملاً

بعد أن علمنا أنه على تقدير كون الرفع واقعياً، لا يجوز التمسك بحديث

الرفع في موارد قيام الدليل على الاشتراك، أمّا على تقدير أن الرفع في الحديث هو الرفع الظاهري، فيجوز التمسك بالحديث لإثبات البراءة. إلا أنّه لو فرضنا أن الحديث - مجملًا - مردّدًا بين الرفع الواقعي والظاهري، فهل النتيجة لصالح إثبات البراءة أيضاً أم لا؟

الجواب: النتيجة تكون في صالح الاستدلال على البراءة وحصول المؤمّن؛ وذلك لأنه يرجع إلى الشكّ في تخصيص الرفع وعدمه، فيكون المرجع في حالة الشكّ هو العموم.

بيانه: تقدّم أن الرفع لو كان واقعياً فلا بدّ أن يخصّص الرفع في غير موارد الاشتراك للعالم والجاهل، أمّا إذا كان المراد من الرفع هو الرفع الظاهري، فلا يخصّص الرفع بالعالم فقط. وعلى هذا الأساس، لو شككنا أن الرفع واقعي أم ظاهري، يرجع إلى الشكّ في أن حديث الرفع هل هو مخصّص في غير موارد الاشتراك؟ ومن الواضح أن الشكّ في تخصيص عموم الحديث يتمسك بأصالة عموم الحديث، وعدم تخصيصه، فتثبت البراءة.

فلو قطعنا أن الحكم المشكوك مشترك بين العالم والجاهل على تقدير ثبوته، كوجوب الصيام - مثلاً - وشكّ المكلف في ثبوت أصل وجوب الصيام، فهنا يجوز له التمسك بحديث الرفع لنفي وجوب الصوم، لأنّه مع فرض إجمال الحديث بكون المراد منه الرفع الظاهري أم الواقعي، يعني الشكّ في المخصّص لحديث الرفع في العالم بالحكم فقط، لأنّه إذا كان الرفع واقعياً، فحديث الرفع مخصّص في غير حالة الاشتراك للعالم والجاهل، وإذا كان الرفع ظاهرياً، فالحديث عام وغير مخصّص، وعند الشكّ في كون الرفع واقعياً أو ظاهرياً يعني الشكّ في المخصّص، وعند الشكّ وعدم إحراز المخصّص، يرجع إلى العموم، فيتمسك بعموم حديث الرفع وعدم تخصيصه. وبهذا تكون النتيجة في حالة كون الرفع مجملًا هي البراءة، وهي نتيجة الرفع الظاهري.

بعبارة أخرى: ما لم نحرز المخصّص للرفع، يُتمسك بعموم الحديث، وحيث إنّ إطلاق الأدلة الأولى يقول إنّ الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل فهذا يعني أنّ الرفع ليس واقعياً، ولازم عدم كون الرفع واقعياً أنّه ظاهري. إذن من خلال إسقاط أحد المحتملين وهو الرفع الواقعي يثبت المحتمل الآخر بالملازمة وهو كون الرفع ظاهرياً من دون حاجة لإقامة دليل على كون الرفع ظاهرياً.

إلى هذه النقطة أشار السيد الهاشمي في تعليقه على الحلقة الثالثة بقوله: «إنّ الاستدلال بالحديث لا يتوقف على إثبات كون الرفع فيه ظاهرياً، بل يكفي عدم ثبوت كونه واقعياً وتردده بين أن يكون ظاهرياً أو واقعياً، حيث يمكن التمسك حينئذ بإطلاق أدلة الأحكام الواقعية لمورد الجهل وعدم العلم بها وإثبات كون الرفع المذكور في الحديث ظاهرياً لا محالة بالملازمة، لأنّ كلّ ظهور حجة ما لم يعلم بالخلاف، وحيث إنّ أصل الرفع وجامعه الذي هو مدلول هذا الحديث مما يحتمل مطابقتها للواقع، فيكون الدليل حجة فيه، ويثبت كونه ضمن الرفع الظاهري بالملازمة المذكورة، وهذا بخلاف ما إذا استظهر منه الرفع الواقعي، فإنّه حينئذ يكون معارضاً مع تلك الإطلاقات، فلو فرض إمكان تقييدها به في بعض الموارد، فلا يمكن ذلك في المورد الذي يعلم فيه بعدم الاختصاص أو قام دليل بالخصوص على الاشتراك بين العالمين والجاهلين في الأحكام الواقعية حيث يكون معارضاً مع الحديث عندئذ»^(١).

الأمر الثاني: أدلة القائلين بأن الرفع واقعي لا ظاهري

استدلّ على أنّ الرفع في الحديث هو رفع واقعي لا ظاهري بدعوى أن حمل الحديث على الرفع الظاهري يحتاج إلى عناية زائدة، وحيث إنّ العناية خلاف

(١) تعليقة على الحلقة الثالثة، السيد الهاشمي: ص ٤١٧، تعليقة رقم (١٣).

الأصل؛ لأنّ الأصل عدم العناية، فلا بدّ أن يحمل الحديث على الرفع الواقعي.

والعناية في الرفع الظاهري تتصوّر على نحوين:

النحو الأوّل: لو كان الرفع ظاهرياً، فلا بدّ من تقدير، فنقول رفع «ما لا يعلمون» أي: رفع الحكم الظاهري - وهو إيجاب الاحتياط - في حالة عدم العلم بالواقع، ففي مورد عدم العلم بالواقع جعلت في الظاهر عدم وجوب الاحتياط، وهنا اختلف مصبّ الرفع وهو الحكم الظاهري عن مصبّ «ما لا يعلمون» وهو الحكم الواقعي، لذلك احتجنا إلى تقدير، وهو رفع وجوب الاحتياط تجاه التكليف المشكوك، وحيث إنّ التقدير خلاف الأصل، فلا بدّ أن يحمل الرفع على الرفع الواقعي، لئلا يلزم مخالفة الأصل.

النحو الثاني: إن الحكم الواقعي له وضعان، وفي قبال هذين الوضعين يوجد رفعان، والوضعان هما:

الأوّل: وضع واقعي، بمعنى أن المولى جعل وجوب الصلاة على المكلف سواء علم بوجوب الصلاة أم لا، وفي قبال هذا الوضع الواقعي يوجد رفع واقعي، أي في حالة الشكّ يرفع الحكم الواقعي، فلا وجوب للصلاة واقعاً.

الثاني: جعل ثقل التكليف على المكلف ووضع على عاتقه، أي: وضع الاحتياط للتكليف الواقعي المشكوك، فالاحتياط حكم ظاهري للتكليف الواقعي، وفي مقابل هذا الوضع الظاهري يوجد رفع ظاهري وهو رفع ثقل التكليف عن المكلف وعدم إلزامه بالعمل به، أي: رفع وجوب الاحتياط، وهو رفع ظاهري للحكم الواقعي، وهذا هو معنى تطعيم الظاهرية في نفس الرفع.

إذا تبين ذلك نقول: إن حمل الرفع على الرفع الظاهري يحتاج إلى عناية إمّا بتقدير (رفع وجوب الاحتياط) كما في العناية الأولى، وإمّا حمل الرفع في قبال الوضع الظاهري، أي تطعيم الظاهري في نفس الرفع، كما في العناية الثانية، وكلا العنايةيتين خلاف الظاهر، فيتعيّن الحمل على الرفع الواقعي، وبذلك يسقط

الاستدلال بالحديث على البراءة. وأجيب على هذا الاستدلال بوجهين

الوجه الأول: عدم الحاجة في مقام الامتنان إلى رفع الواقع

هذا الوجه هو للمحقق العراقي، وهو أن حديث الرفع في مقام الامتنان على الأمة ورفع الضيق عنها، والامتنان يتحقق برفع وجوب الاحتياط، لأن الاحتياط فيه كلفة على الأمة فيكون رفعه امتناناً، ولا نحتاج في تحقق الامتنان إلى رفع الواقع، إذ إن وجود التكليف الواقعي وعدم وجوده لا يؤثر على المكلف بعد رفع وجوب الاحتياط عنه، فلا توجد توسعه وامتنان على العباد في رفع الواقع، لأن المهم هو رفع وجوب الاحتياط؛ قال فقيه: «انحصار المرفوع فيه بإيجاب الاحتياط (لأنه الذي) يكون أمر رفعه ووضع يده الشارع وهو الذي يكون المكلف من قبل وضعه في الضيق ويقتضي الامتنان رفعه فيكون هو المرفوع حقيقة من بين الآثار، دون المؤاخذه واستحقاق العقوبة، ودون الحكم الواقعي ولو بمرتبة الفعلية (إذ) المؤاخذه والاستحقاق إنما هي من المدركات العقلية التي لا تنالها يد الجعل التشريعي بلا توسط منشئها الذي هو إيجاب الاحتياط (و أما العقوبة) الفعلية فرفعها وإن كان بيد الشارع حيث كان له العفو تفضلاً مع ثبوت الاستحقاق (إلا) أن رفعها ليس من تمام المنّة على المكلف، فإن تمام المنّة إنما هو رفع أصل الاستحقاق بحيث يرى المكلف نفسه غير مستوجب لشيء (مضافاً) إلى أنه لا يجدي فيما هو المهم في المقام من نفي استحقاق العقوبة على ارتكاب المشتبه (و أما الحكم الواقعي) فهو وإن كان مجعولاً شرعياً، إلا أنه لا يمكن أن يتعلّق به الرفع الحقيقي لوجوه (منها) ما عرفت في الأمر الرابع من أن حديث الرفع ناظر إلى رفع الآثار التي وضعها خلاف الامتنان بحيث لولا الرفع كان المكلف من قبل وضعها في الضيق، فإن من الواضح أن ذلك لا يتصور في التكليف الواقعي ولو بمرتبة فعليته، إذ لا يكون»^(١) إذن بقرينة

(١) نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث، ص ٢١٣.

الامتنان يقتضي أن يكون الرفع ظاهرياً لا واقعياً.

وناقشه الشهيد الصدر بأن الامتنان لا يكون قرينة على أن الرفع ظاهري، لأن الامتنان كما يتحقق برفع إيجاب الاحتياط، كذلك يتحقق الامتنان برفع الواقع رأساً، فيرفع الاحتياط بواسطة رفع الواقع، وبعبارة أخرى: إن رفع الاحتياط كما يتحقق مع وجود التكليف الواقعي، كذلك يتحقق رفع وجوب الاحتياط بارتفاع الحكم الواقعي.

وإذا كانت قرينة الامتنان غير دالة على أن المرفوع هو الحكم الظاهري، وكذلك غير دالة على أن المرفوع هو الحكم الواقعي لتناسب الامتنان مع الرفع الواقعي والظاهري، فيكون الحديث مجملاً، وهو يكفي في الاستدلال على البراءة كما تقدّم.

الوجه الثاني: العناية في الرفع متحققة ولو كان الرفع واقعياً

الوجه الثاني في مناقشة القائلين بأن الرفع واقعي هو أن العناية في الرفع موجودة ومتحققة حتى لو كان الرفع واقعياً، وبيان ذلك يعتمد على مقدمتين: المقدمة الأولى: إن رفع كل شيء هو نقيض وجود ذلك الشيء والنقيضان في مرتبة واحدة، فالرفع والمرفوع دائماً في مرتبة واحدة ولا يعقل أن يكون أحدهما في طول الآخر.

المقدمة الثانية: إن الرفع في الحديث قد أخذ في موضوعه الشك، ومن الواضح أن الشك بالحكم الواقعي متأخر عن نفس الحكم الواقعي.

إذا اتّضحت هاتان المقدمتان نقول: إن نقيض «رفع ما لا يعلمون» هو «ما يعلمون» أي: أن الأحكام الواقعية التي تعلمونها موضوعة عليكم، فإذا علمتم بوجوب الصلاة تشريعاً فهي واجبة عليكم بالوجوب الفعلي، وهذا يعني تقييد الأحكام الواقعية بالعالمين بها فقط، وهو محال، كما تقدّم في الحلقة الثانية؛ لأنه يستلزم الدور المحال، وللخروج من هذا المحذور الثبوتي وهو لزوم الدور، لابدّ

من إعمال عناية وهي حمل الحديث على خلاف ظهوره في الرفع الواقعي.
إذن كما أن حمل الحديث على الرفع الظاهري يحتاج إلى عناية، كذلك حمله
على الرفع الواقعي يحتاج إلى عناية، وإلا لاستلزم تقييد الأحكام بالعالمين بها
وهو مستحيل للزوم الدور.

إن قلت: أو لستم قلتم بإمكان أخذ العلم بالجعل في موضوع المجعول،
فتكون الصلاة واجبة بالوجوب الفعلي إذا علمت بجعلها وتشريعها، فالحكم
المجعول متوقف على العلم بالجعل فلا يلزم الدور، وعلى هذا الأساس يمكن
حمل الرفع على الواقعي، فيكون قوله (رفع ما لا يعلمون) معناه «رفع عن أمتي
الحكم الفعلي المجعول الذي لا يعلمون بجعله» وهذا مما لا محذور فيه.

فالجواب: إن هذا وإن لم يكن فيه المحذور الثبوتي وهو لزوم الدور، لكن
فيه محذور إثباتي وهو أنه خلاف ظاهر الحديث، لأن ظاهر الحديث وحدة
المرفوع والتكليف غير المعلوم؛ لأن قولكم «رفع ما» أن المرفوع هو المجعول
أي: الوجوب الظاهري وهو وجوب الاحتياط، وهو مختلف مع «ما لا
يعلمون» الذي هو الجعل والتشريع.

وبهذا يتضح أن الرفع إذا كان واقعياً فهو يستلزم إما المحذور الثبوتي وهو
لزوم الدور، وإما المحذور الإثباتي وهو ارتكاب خلاف ظاهر الحديث.
وحيث إن ظاهر الحديث أن المرفوع والمعلوم يتبادلان على مصب واحد،
فيكون قرينة على أن الرفع لا بد أن يكون ظاهرياً ولا يمكن أن يكون واقعياً.
وفي الأقل يكون الحديث مجملاً وهو في صالح الاستدلال على البراءة كما تقدم.

تعليق على النص

• قوله: «إن الاستدلال على المطلوب تام». المقصود من المطلوب هو إثبات
التأمين الشرعي قبال وجوب الاحتياط في حالة الشك.

- قوله: «إذ كثيراً ما يتفق العلم أو قيام دليل على اختصاص». هذا القول إشارة إلى وجود مخصصات كثيرة لحديث الرفع، وعلى الأقل الأدلة الخاصة على عدم اختصاص الحكم بالعالم، فضلاً عن إطلاقات الأدلة الأولية والإجماع.
- قوله: «على تقدير ثبوته». أي: على تقدير ثبوت التكليف في الواقع كوجوب الصلاة ونحوها من الأحكام التي نعلم بأنها ثابتة في الواقع وعدم اختصاصها بالعالمين فقط.
- قوله: «لعدم إحراز وجود المعارض أو المخصص لحديث الرفع». المعارض من قبيل الأدلة الخاصة على اشتراك بين العالمين والجاهلين في الأحكام الواقعية التي تعارض حديث الرفع، والمراد من المخصص هو من قبيل إطلاقات الأحكام الأولية الدالة على الاشتراك التي تخصص حديث الرفع.
- فالمقصود من العبارة أننا ما لم نحرز المعارض والمخصص لحديث الرفع يكون حديث الرفع ظاهراً في الرفع الظاهري، لأن كل ظهور حجة ما لم يعلم بالخلاف، أما إذا حمل على الرفع الواقعي فيوجد معارض ومخصص.
- قوله: «التكليف له وضعان ورفعان واقعي وظاهري». المقصود من الوضع الواقعي هو وضع الحكم الواقعي على عهدة المكلف سواء علم به أم لا، كما لو قال المولى (الصلاة واجبة عليك) علمت بها أم لا، ويقابل هذا الوضع، الرفع الواقعي وهو رفع وجوب الصلاة في حالة عدم العلم بها.
- أما المقصود من الوضع الظاهري وهو وضع وجوب الاحتياط في حالة الشك وعدم العلم، ويقابله الرفع الظاهري وهو رفع وجوب الاحتياط حالة عدم العلم.

حديث الرفع

المرحلة الثالثة:

شمول فقرة الاستدلال للشبهات الموضوعية والحكمية

- (١) تصويرات الجامع للشبهات الموضوعية والحكمية
 - التصوير الأول: اسم الموصول الشيء الشامل للحكم والموضوع
 - ✓ اعتراض الآخوند على التصوير الأول للجامع
 - ✓ مناقشة المحقق الأصفهاني للآخوند
 - ✓ مناقشة السيد الشهيد للمحقق الأصفهاني
 - ✓ مناقشة السيد الشهيد للآخوند
 - التصوير الثاني للجامع وهو للمحقق العراقي
- (٢) عدم القرينة على الاختصاص بالشبهات الموضوعية
 - فائدة في قرينة وحدة السياق
 - استدلال المحقق العراقي على اختصاص الحديث بالشبهات الحكمية
 - مناقشة المحقق العراقي

المرحلة الثالثة: في شمول فقرة الاستدلال للشبهات الموضوعية والحكمية

إذ قد يُترأى أنه لا يتأتى ذلك؛ لأنّ المشكوك في الشبهة الحكمية هو التكليف، والمشكوك في الشبهة الموضوعية الموضوع، فليس المشكوك فيهما من سنخ واحدٍ ليشملهما دليلٌ واحد.

والتحقيق: أنّ الشمول يتوقّف على أمرين:

أحدهما: تصوير جامعٍ مناسبٍ بين المشكوكين في الشبهتين ليكون مصباً للرفع.

والآخر: عدم وجود قرينة في الحديث على الاختصاص.

أمّا الأمر الأول: فقد قدّم المحققون تصويرين للجامع:

التصوير الأول: أنّ الجامع هو الشيء باعتبارِه عنواناً ينطبق على التكليف المشكوك في الشبهة الحكمية والموضوع المشكوك في الشبهة الموضوعية. وقد اعترض صاحب الكفاية على ذلك بأنّ إسناد الرفع إلى التكليف حقيقي، وإسناده إلى الموضوع مجازي، ولا يمكن الجمع بين الإسنادين الحقيقي والمجازي.

وحاول المحقق الأصفهاني أن يدفع هذا الاعتراض بأنّ من الممكن أن يجتمع وصفا الحقيقة والمجاز في إسناد واحدٍ باعتبارين. فبما هو إسناد للرفع إلى هذه الحصّة من الجامع حقيقي، وبما هو إسناد له إلى الأخرى مجازي.

وهذه المحاولة ليست صحيحة، إذ ليس المحذور في مجرد اجتماع هذين الوصفين في إسناد واحد، بل يدعى أنّ نسبة الشيء إلى ما هو له مغايرة ذاتاً لنسبة الشيء إلى غير ما هو له. فإن كان الإسناد في الكلام مستعملاً لإفادة إحدى النسبتين اختصّ بما يناسبها، وإن كان مستعملاً لإفادتهما معاً فهو

استعمالاً لهيئة الإسناد في معنيين، ولا جامع حقيقي بين النسب لتكون
الهيئة مستعملة فيه.

والصحيح أن يقال: إن اسناد الرفع مجازي حتى إلى التكليف؛ لأن رفعه
ظاهري عنائي وليس واقعياً.

التصوير الثاني: أن الجامع هو التكليف وهو يشمل الجعل بوصفه
تكليفاً للموضوع الكلي المقدّر الوجود، ويشمل المجعول بوصفه تكليفاً للفرد
المحقق الوجود. وفي الشبهة الحكمية يشك في التكليف بمعنى الجعل، وفي
الشبهة الموضوعية يشك في التكليف بمعنى المجعول، وهذا تصوير معقول
أيضاً بعد الإيمان بثبوت جعل ومجعول، كما عرفت سابقاً.

وأما الأمر الثاني، فقد يُقال بوجود قرينة على الاختصاص بالشبهة
الموضوعية من ناحية وحدة السياق، كما قد يدعى العكس، وقد تقدّم الكلام
عن ذلك في الحلقة السابقة واتضح أنه لا قرينة على الاختصاص، فالإطلاق
تام.

الشرح

هذه المرحلة (شمول فقرة الاستدلال للشبهات الموضوعية والحكمية) مهمة جداً في الاستدلال على البراءة، لأنّ حديث الرفع على تقدير اختصاصه بالشبهة الموضوعية لا ينفع الأصولي؛ لأنّ الشبهات الموضوعية تجري فيها البراءة بالاتفاق، فكّل من الأخباري والأصولي يرى أن الشبهة الموضوعية مجرى لأصالة البراءة، وإنّما محلّ النزاع في الشبهات الحكمية، فلو لم يكن هذا الحديث شاملاً للشبهة الحكمية فلا يتمّ مدعى الأصولي في قبال الأخباري.

مضافاً إلى وجود أدلة كثيرة لإثبات البراءة في الشبهات الموضوعية، كأصالة الطهارة وأصالة الإباحة ونحوها، فلا مشكلة في جانب الشبهات الموضوعية. وقبل الولوج في الاستدلال بشمول حديث الرفع لكلا الشبهتين لابدّ من بيان المراد من الشبهة الموضوعية والشبهة الحكمية:

الشبهة الحكمية: هي الشكّ في الحكم، كالشكّ في حرمة لحم الأرنب مثلاً مع العلم بأن هذا الموجود الخارجي هو أرنب، فالشكّ في جواز أكل لحمه، فالموضوع واضح ومعلوم، لكن الشكّ في حكمه.

الشبهة الموضوعية: وهو الشكّ في الموضوع مع العلم بالحكم. مثلاً: إذ المكلف يعلم أن الخمر يحرم شربه، وأن الخلّ يجوز شربه، لكن يشكّ أن هذا السائل خمر أم خلّ؟

ولكي نثبت أن حديث الرفع شامل للشبهتين معاً، لابدّ من إثبات أمرين: الأمر الأوّل (البحث الثبوتي): أن نثبت وجود جامع للمرفوع يشمل الحكم والموضوع معاً في مقام الثبوت، لئلا يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، لأنّ المشكوك في الشبهة الموضوعية هو الموضوع الخارجي، أمّا المشكوك في الشبهة الحكمية فهو الحكم، وحيث إنّ الموضوع والحكم متغايران،

فلا بدّ من إثبات إمكان تصوير جامع بينهما ثبوتاً.

وثمرة إثبات إمكان هذا الجامع، هي أنّه إذا أمكن تصوير جامع ثبوتاً، حينئذ نذهب إلى القرائن في مقام الإثبات لنرى هل توجد قرينة على الشمول، أمّا إذا ثبت امتناع تصوير جامع بين الشبهتين في مقام الثبوت، ففي هذه الحالة لا يمكن الاستدلال على الشمول في مقام الإثبات، إذ حتى لو وجدت قرائن دالة على الشمول لا يمكن الأخذ بها؛ لامتناع الشمول ثبوتاً.

الأمر الثاني (البحث الإثباتي): عدم وجود قرينة على اختصاص الحديث بإحدى الشبهتين إثباتاً. وإليك بيان الأمرين:

الأمر الأول: تصورات الجامع للشبهات الحكمية والموضوعية

أمّا الأمر الأول: فقد صوّر الجامع للشبهات الحكمية والموضوعية بعدّة وجوه، وما ينبغي التعرّض له وجهان:

التصوير الأول: اسم الموصول الشيء الشامل للحكم والموضوع

إن المراد من اسم الموصول هو عنوان الشيء الشامل للحكم والموضوع معاً؛ لأنّ الحديث ورد بعنوان (ما لا يعلمون)، ومدلول اسم الموصول (ما) يساوق الشيء، أي: رفع الشيء الذي لا يعلم، ومعنى الشيء شامل للتكليف والموضوع، كذلك شامل للحكم الكلي والحكم الجزئي^(١).

اعتراض الآخوند على التصوير الأول للجامع

اعتراض صاحب الكفاية قدس سرّه على هذا الوجه في تعليقه على الرسائل، بأن ما تقدّم من تصوير الجامع غير تامّ، لأنّ الشيء الذي بمعنى الحكم والتكليف هو إسناد الشيء إلى ما هو له؛ لأنّ الحكم بيد الشارع، فيمكنه أن يرفعه أو يضعه، أمّا إسناد الرفع إلى الموضوع الخارجي فهو إسناد الشيء إلى غير ما هو

(١) انظر نهاية الدراية: ج ٢، ص ٢٠٥.

له، أي: إسناد مجازي؛ لأنَّ الموضوع الخارجي لا يرتفع برفع الشارع، وعلى هذا يكون إسناد الرفع إلى الموضوع الخارجي إسناداً مجازياً، ومن هنا لا يمكن إسناد الرفع إلى الجامع بين التكليف والموضوع الخارجي، لأنه يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو غير معقول؛ إذ لا يمكن إرادة معنيين مختلفين من لفظ واحد، لأنه إمّا محال عقلي أو أنّه غير معقول عرفاً.

قال الآخوند: «إسناد الرفع إلى الحكم إسناد إلى ما هو له، وإلى الموضوع إسناد إلى غير ما هو له، ولا جامع بينهما»^(١).

مناقشة المحقق الأصفهاني للآخوند

حاصل المناقشة^(٢): أنّه لا مانع من اجتماع الوصفين - أي: إسناد ما هو له الذي هو الإسناد الحقيقي، والإسناد إلى غير ما هو له وهو الإسناد المجازي - لأنَّ التقابل بين هذين الوصف (الحقيقي والمجازي) ليس تقابلاً حقيقياً كالتقابل بين السواد والبياض اللذين يستحيل اجتماعيهما في موجود واحد، وإنّما هما - وصفاً الحقيقي والمجازي - من الأوصاف الاعتبارية التي لا مانع من اجتماعهما في إسناد واحد باعتبارين مختلفين، فإن اسم الموصول «ما» باعتبار انطباقه على التكليف يكون انطباقاً حقيقياً، ومن حيث انطباقه على الموضوع الخارجي يكون مجازياً؛ كما لو اسندنا العلم والجهل إلى زيد باعتبارين، فيكون عالماً بالفقه وجاهلاً بالفلك، فلا إشكال في ذلك.

مناقشة السيد الشهيد للمحقق الأصفهاني

حاصل المناقشة: بأن مقصود صاحب الكفاية ليس هو أن هذا الإسناد في عالم التطبيق والانحلال بلحاظ المصاديق والخصص، ليكون مصداق وحصة

(١) انظر تعليقة المحقق الخراساني على الرسائل: ص ١١٤.

(٢) انظر نهاية الدراية: ج ٥، ص ٢٠٧.

من الإسناد بلحاظ التكليف وحصة منه بلحاظ الموضوع الخارجي، بل مقصوده قَلْبِيٌّ في مرحلة الاستعمال التي هي مرتبة سابقة على مرحلة انحلال المصاديق، وحيث إنَّ مرتبة الاستعمال تكون الهيئة المستعملة في النسبة الإسنادية إمَّا مستعملة فيما هو له، ليكون إسناداً حقيقياً أي: في التكليف، وإمَّا أن تكون مستعملة في غير ما هو له، فيكون إسناداً مجازياً، أي: الموضوع الخارجي، لأنَّ النسبة إلى غير ما هو له تختلف نسخاً عن النسبة إلى ما هو له، وعلى هذا فلا يمكن الاستعمال فيهما معاً؛ لأنه استعمال لنسبة الإسناد في معنيين متغايرين، وهو مستحيل؛ لأنه من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو إمَّا محال عقلاً أو غير مقبول عرفاً، ولا يوجد جامع حقيقي بين النسب؛ لأنَّ النسب كلها متباينة ذاتاً، لأنَّ النسب من المعاني الحرفية، وتقدّم أن المعاني الحرفية لا جامع حقيقي بينها، وعليه تكون الهيئة إمَّا مستعملة في النسبة الحقيقية ويترتب على ذلك اختصاص حديث الرفع بالشبهة الحكمية، وإمَّا تكون مستعملة في النسبة المجازية ويترتب عليه اختصاص حديث الرفع بالشبهة الموضوعية.

مناقشة السيد الشهيد للآخوند

يرى السيد الشهيد أن المناقشة الصحيحة للآخوند هو أن يقال إن إسناد الرفع إلى التكليف مجازي أيضاً كإسناده إلى الموضوع الخارجي؛ لأنَّ الرفع في الحديث هو رفع ظاهري وهو رفع وجوب الاحتياط تجاه الحكم المشكوك لا رفع الحكم نفسه، وإلا - أي: لو كان رفعاً لنفس الحكم المشكوك - للزم ما تقدّم من المحاذير من اختصاص الأحكام بالعالمين بها ونحوها.

وبهذا يتّضح أن الهيئة مستعملة في إسناد مجازي سواء كان الرفع للحكم أم للموضوع الخارجي، ولا يلزم الجمع بين نسبتين متغايرتين في استعمال واحد، وإنَّما هي نسبة واحدة مجازية، طرفها واحد وهو الشيء، نعم مصاديقه مختلفة، فتارة يكون مصداقه الحكم وتارة أخرى يكون مصداقه الموضوع، وعلى هذا

يكون المعنى: أن الكلفة والمشقة المترتبة على ما لا يطيقونه أو على ما لا يعلمون، مرفوعة سواء كان حكماً أو فعلاً وموضوعاً خارجياً.

التصوير الثاني للجامع: وهو للمحقق العراقي: أن الجامع هو التكليف الشامل للتكليف المشكوك في الشبهة الحكمية الذي يطلق عليه الحكم الكلي، وكذلك شامل للتكليف المشكوك في الشبهة الموضوعية الذي يطلق عليه التكليف الجزئي، وبذلك يكون الإسناد إلى التكليف «الجامع» إسناداً حقيقياً.

قال المحقق العراقي: «المراد من الموصول فيما لا يعلم هو مطلق الحكم الشرعي المجهول للجامع بين الشبهات الحكمية والموضوعية، حيث لا فرق بينهما إلا أن منشأ الشك في الشبهات الحكمية فقد النص أو إجماله، وفي الشبهات الموضوعية الأمور الخارجية، ولا يوجب ذلك فرقاً بينهما في إضافة الرفع وإسناده إلى الموصول كما هو ظاهر»^(١).

وهذا الجامع وإن كان لا بأس به، إلا أنه لا يتصور إلا على القول بأن للحكم وجودين، وجود الجعل ووجود المجعول، فوجوده الجعلي هو الحاصل بمجرد جعل الحكم في الشريعة على عنوان كلي، كإيجاب الحج على المستطيع، فيتنزع العرف منه الإلزام والتكليف بالنسبة إلى ذلك العنوان، ووجوده المجعولي الذي يوجد بفعلية موضوع الحكم في الخارج وهو انطباق ذلك العنوان بحسب الخارج على شخص وتامية الموضوع، فإن العرف يتنزع هنا أيضاً الإلزام والتكليف بالنسبة إلى ذلك الشخص بخصوصه من دون أي عناية.

فكما يكون المكلف في الشبهة الحكمية شاكاً في التكليف، كذلك يكون شاكاً في الشبهة الموضوعية أيضاً، لأنه وإن كان عالماً بالجعل لكنه ليس عالماً بالمجعول الذي هو أيضاً نحو من وجود التكليف، فإذا كان المقصود من الوصول مطلق وجود التكليف سواء وجوده الجعلي أو المجعولي، فالشك فيه يكون ثابتاً في

(١) نهاية الأفكار: ج ٣، ص ٢١٧.

الشبهة الحكمية والموضوعية. وبهذا يتّضح أن هذا الجامع لا إشكال فيه. نعم هناك تحقيق ذكرناه في بحث المطلق والمقيّد من أن الحكم ليس له إلا وجود واحد وهو وجود الجعل، وفي الشبهة الموضوعية ليس هناك شك في التكليف، وإنّما الشك في الموضوع الخارجي، إلا أن ذلك التحقيق إنّما يكون صحيحاً في بيان حقيقة الحكم عقلياً ولا ارتباط له بما نحن فيه؛ لأنّ الفهم العرفي ينتزع عنوان الإلزام والتكليف في مقامين وهما مقام الجعل ومقام المجعول كما تقدّم. إذن الجامع هو التكليف وهو يشمل الشك في الجعل أي الشبهة الحكمية، والشك في المجعول أي في الشبهة الموضوعية.

أيّ من التصويرين للجامع هو الراجح؟

بناء على تمامية التصوير الثاني للجامع، نتساءل عن أيّ من التصويرين للجامع هو الراجح؟

الجواب: إن التصوير الراجح للجامع هو التصوير الأوّل؛ لعدم وجود قرينة على حمل «ما» الموصولة على التكليف، بل حملها على معناها اللغوي - وهو الشيء - أولى، لأنّ حمل الشيء على التكليف خلاف الظاهر، وإن كان التصوير الثاني تامّاً ولا إشكال فيه.

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل وثبت إمكان شمول الحديث للشبهات الموضوعية ثبوتاً، وفيما يلي يقع الكلام في إثبات عدم وجود قرينة على الاختصاص بإحدى الشبهتين.

الأمر الثاني: عدم وجود قرينة على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية

هذا بحث إثباتي، وقد تقدّم الاستدلال على عدم الاختصاص بإحدى الشبهتين في الحلقة الثانية^(١) وفيما يلي حاصل ما تقدّم:

استُدلّ على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية بوحدة السياق في

(١) انظر الحلقة الثانية: ص ٣٢٧.

الفقرات الثماني ما عدا فقرة «ما لا يعلمون» إذ إن جميع هذه الفقرات الثماني يراد من اسم الموصول «ما» هو الموضوع الخارجي، وعلى هذا فيكون المراد في الجميع هو الشبهات الموضوعية.

وأجيب عن ذلك: أن وحدة السياق تقتضي أن يكون مدلول اللفظ المتكرر واحداً في السياق الواحد، لا كون المصاديق من سنخ واحد، وعلى هذا فإن اسم الموصول في الحديث في معنى واحد في الجميع وهو الشيء المبهم، لكن المصاديق مختلفة من جملة إلى أخرى، أي: رفع الشيء الذي أكرهوا عليه، والشيء الذي لا يعلمون، والشيء الذي لا يطيقونه، وهكذا.

فائدة: في قرينة وحدة السياق

إن قرينة وحدة السياق فيها خلاف بين الإعلام، ولتوضيح ذلك نقول: توجد ثلاث مراحل للحكم: مرحلة الاستعمال ومرحلة الإرادة الجدية ومرحلة الانطباق على المصاديق الخارجية، ومن الواضح أن هذه المراحل الثلاث إذا كانت متطابقة جميعاً - بمعنى أن المولى في مرحلة الاستعمال وفي مرحلة الإرادة الجدية وفي مرحلة الانطباق على المصاديق الخارجية يريد شيئاً واحداً - ففي مثل هذه الحالة لا خلاف بين الإعلام في قرينة وحدة السياق وعدم جواز مخالفة السياق، لأن مخالفة السياق في هذه الحالة هو مخالفة لظاهر الكلام.

لكن قد يوجد اختلاف بين هذه المراحل الثلاث، والاختلاف تارة ينشأ في المدلول الاستعمالي من قبيل (زر الإمام) و(صلّ خلف الإمام)، فيكون المراد الاستعمالي من الإمام في الجملة الأولى هو المعصوم، وفي الجملة الثانية إمام الجماعة، فالمدلول الاستعمالي مختلف بين الجملتين، وفي هذه الحالة من موارد الاختلاف في وحدة السياق، لا إشكال في مخالفته.

وتارة يكون الاختلاف في الإرادة الجدية للكلام من قبيل (أكرم العلماء) و(قلّد العلماء)، فالمراد من العالم في الجملتين واحد، لكن الإرادة الجدية مختلفة،

إذ الإرادة الجدية في الجملة الأولى هي شمول العلماء للعالم العادل والفاسق معاً، أمّا الإرادة الجدية في الجملة الثانية فهي خصوص العالم العادل؛ لأنّ مراده من (قلّد العلماء) خصوص العدول منهم فهو غير شامل للفاستقين، وفي هذه الحالة هل يمكن التمسك بوحدة السياق؟

هذه النقطة هي منشأ الخلاف بين الفقهاء، فبعضهم يقول: نستطيع أن نتمسك بقرينة وحدة السياق لإثبات معنى واحد، وبعض آخر يقول: لا يمكن التمسك بوحدة السياق لاختلاف الإرادة الجدية في الكلام.

وتارة ثالثة لا يوجد اختلاف لا في المدلول الاستعمالي ولا في المدلول الجدي، وإنّما الاختلاف في المصاديق الخارجية، كما لو قال (لا تغصب ما تأكله ولا ما تلبسه، ولا ما تنام عليه)، فالمصداق فيما يؤكل هو الأكل وفي اللبس هو الثوب وفيما تنام عليه هو السرير، وفي هذه الحالة يقول السيد الشهيد: إن السياق في الجميع واحد وهو الشيء وإن اختلفت المصاديق. «وفيما نحن فيه من هذا القبيل لأنّ المراد بالموصل استعمالاً مفهوماً واحد وهو الشيء، أو ما يساوقه وهو المراد جداً أيضاً، وإنّما الاختلاف في مصداقه كما لا يخفى»^(١).

قال السيد الخوئي قُلَيْبٌ: «إن الموصول في جميع الفقرات مستعمل في معنى واحد، وهو معناه الحقيقي المبهم المرادف للشيء، ولذا يقال إن الموصول من المبهات، وتعريفه إنّما هو بالصلة، فكأنه ﷺ قال: رفع الشيء الذي لا يعلم، والشيء الذي لا يطيقون، والشيء المضطرّ إليه، وهكذا، فلم يستعمل الموصول في جميع الفقرات إلا في معنى واحد؛ غاية الأمر أن الشيء المضطرّ إليه لا ينطبق خارجاً إلا على الأفعال الخارجية وكذا الشيء المكروه عليه، بخلاف الشيء المجهول فإنّه ينطبق على الحكم أيضاً. والاختلاف في الانطباق من باب الاتفاق من جهة اختلاف الصلة لا يوجب اختلاف المعنى الذي استعمل فيه الموصول،

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج ٥، ص ٤٥.

كي يضرب بوحدة السياق، فإنّ المستعمل فيه في قولنا (ما ترك زيد فهو لوارثه، وما ترك عمرو فهو لوارثه، وما ترك خالد فهو لوارثه) شيء واحد، فوحدة السياق محفوظة^(١).

وبهذا يتّضح أن السياق واحد في الجميع.

هذا تمام الكلام في إثبات عدم الاختصاص بالشبهات الموضوعية.

استدلال المحقق العراقي على اختصاص الحديث بالشبهات الحكمية

أمّا عدم الاختصاص بالشبهات الحكمية، فتقدّم أيضاً في الحلقة الثانية، وثبت عدم وجود قرينة على اختصاص الحديث بها.

نعم، استدلل المحقق العراقي رحمته على أن الحديث مختصّ بالشبهات الحكمية بقرينة أن الظاهر من اسم الموصول «ما» هو الذي لا يعلم، والشيء الذي لا يعلم هو الحكم والتكليف، لأنّ الموضوع الخارجي معلوم، وإنّما الشكّ في حكمه؛ حيث قال: «الظاهر من الموصول في (ما لا يعلمون) هو ما كان بنفسه معروض الوصف وهو عدم العلم كما في غيره من العناوين الآخر كالاضطرار والإكراه ونحوهما، حيث كان الموصول فيها معروضا للأوصاف المزبورة. فتخصيص الموصول بالشبهات الموضوعية ينافي هذا الظهور؛ إذ لا يكون الفعل فيها بنفسه معروضا للجهل وإنّما المعروض له هو عنوانه، وحينئذ يدور الأمر بين حفظ السياق من هذه الجهة بحمل الموصول فيما لا يعلم على الحكم المشتبه وبين حفظه من جهة أخرى بحمله على إرادة الفعل ولا ريب في أن العرف يرجح الأوّل فيتعيّن الحمل في (ما لا يعلمون) على إرادة الحكم»^(٢).

(١) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٢٦٠.

(٢) نهاية الأفكار: ج ٣، ص ٢١٦.

مناقشة المحقق العراقي

أولاً: يكفي الجهل بالعنوان لتطبيق «ما لا يعلمون» على الموضوع الخارجي، أي: أن المائع الخارجي وإن كان معلوماً أنه سائل، لكن يشك أنه خمر أم ليس بخمر، فعند الشك يرفع عنوان الخمر المشكوك.

ثانياً: لو سلمنا أن المقصود من فقرة «ما لا يعلمون» هو التكليف فقط، لكن نقول إن التكليف تارة بمعنى الجعل وأخرى بمعنى المجعل، ومن الواضح أن فعلية المجعل متوقفة على فعلية الموضوع، فإذا شك المكلف في الموضوع شك في تحقق فعلية المجعل أيضاً، وعلى هذا يكون الشك في الموضوع شكاً في التكليف.

ثالثاً: في جملة من الموارد يكون الموضوع الخارجي مشكوكاً أيضاً، كما إذا كان نزول المطر موضوعاً لحكم شرعي وشك في نزوله.

وبهذا يتضح عدم وجود قرينة على اختصاص حديث الرفع بإحدى الشبهتين الموضوعية أو الحكمية، وعلى هذا تجري الإطلاق وقرينة الحكمة لإثبات شمول الحديث للشبهتين معاً.

تعليق على النص

- قوله قَالَ: «إذ ليس المحذور في مجرد اجتماع هذين الوصفين في إسناد واحد»، الإسناد الواحد هو إسناد الرفع إلى التكليف والموضوع.
- قوله قَالَ: «ويشتمل المجعل بوصفه تكليفاً للفرد المحقق الوجود». الفرد المحقق الوجود هو المكلف الذي تحقق فيه شرائط التكليف وأصبح التكليف فعلياً بحقه، كتحقق الاستطاعة بالنسبة لوجوب الحج.
- قوله: «وفي الشبهة الموضوعية يُشك بالتكليف». أي: أن الشك على نحو الشبهة الموضوعية يرجع إلى الشك بالتكليف وإن كان يعلم بالجعل.

الاستدلال على البراءة الشرعية بالاستصحاب

- وجوه الاستدلال على البراءة الشرعية بالاستصحاب
 - ✓ الوجه الأول: الاستصحاب بلحاظ حال الصغر
 - ✓ الوجه الثاني: الاستصحاب بلحاظ بداية الشريعة
 - ✓ الوجه الثالث: بلحاظ ما قبل تحقق شرائط الخاصّة

روايات أخرى استدلت بها على البراءة

- أولاً: حديث الحجب
- ثانياً: حديث الحلّ
- القول الأول: اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية
- القول الثاني: دلالة على البراءة في الشبهة الحكمية والموضوعية
- الاعتراضات على إثبات البراءة بالاستصحاب

[روايات أخرى استدلت بها على البراءة]

وهناك روايات أخرى استدلت بها للبراءة تقدّم الكلام عن جملة منها في الحلقة السابقة وعن قصور دلائلها أو عدم شمولها للشبهات الحكمية، فلاحظ.

كما يمكن التعويض عن البراءة بالاستصحاب، وذلك بإجراء استصحاب عدم جعل التكليف، أو استصحاب عدم فعالية التكليف المجعول. وزمان الحالة السابقة بلحاظ الاستصحاب الأول بداية الشريعة، وبلحاظ الاستصحاب الثاني زمان ما قبل البلوغ مثلاً، بل قد يكون زمان ما بعد البلوغ أيضاً، كما إذا كان المشكوك تكليفاً مشروطاً وتحقق الشرط بعد البلوغ، فبالإمكان استصحاب عدمه الثابت قبل ذلك.

الشرح

هناك طوائف أخرى من الروايات استُدل بها للبراءة من قبيل حديث الحجب، وهو ما رواه يحيى بن زكريا عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو مرفوع عنهم»^(١) وحديث الحلية وهو ما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»^(٢) وقد تقدّم الكلام عنها في الحلقة الثانية وتبين قصور دلالتها أو عدم شمولها للشبهات الحكمية^(٣).

وجوه الاستدلال على البراءة الشرعية بالاستصحاب

الوجه الأول: الاستصحاب بلحاظ حال الصغر

المراد من الاستصحاب: استصحاب عدم التكليف الثابت قبل البلوغ، بأن يلحظ عالم المجعول، فإنه قبل البلوغ يعلم بعدم وجوب الجمعة عليه، وبعد البلوغ إذا شك في وجوبها، يستصحب عدم الوجوب. فعلة استصحاب عدم الحكم الفعلي - أي استصحاب عدم المجعول -: أن الحكم الشرعي إنما يكون فعلياً بالبلوغ، فقبل البلوغ يقطع المكلف أن الحكم لم يكن فعلياً، ويشك في ثبوت الفعلية بعد البلوغ، فيستصحب عدم فعلية الحكم الثابت قبل البلوغ.

الوجه الثاني: الاستصحاب بلحاظ بداية الشريعة

وهو أن يستصحب العدم الثابت في أول الشريعة، بأن يلحظ عالم الجعل، لأن جعل الأحكام الشرعية لم يكن قديماً، وإنما حدث بعد بعثة النبي صلى الله عليه وآله

(١) التوحيد: ص ٤١٣، ح ٩.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ج ١، ص ٣١٧.

(٣) ستعرض لبيان الاستدلال بهذه الأحاديث على البراءة في التعليق على النص.

بصورة تدريجية، فيلتفت الشاك إلى نقطة زمنية أولية في بداية الشريعة لم يكن هذا الجعل موجوداً، فيقول إن الحكم المشكوك لم يكن مجعولاً في تلك الفترة جزماً، والآن يشك في جعله، فيستصحب عدم جعله، أي: استصحب عدم الجعل الثابت قبل الإسلام. فاذا شك في وجوب الدعاء أول الشهر مثلاً، يستصحب عدم تشريع وجوب الدعاء أول الشهر قبل الإسلام، اذ قبل الإسلام يجزم بعدم تشريع وجوب الدعاء أول الشهر.

الوجه الثالث: الاستصحاب بلحاظ ما قبل تحقق الشرائط الخاصة

وهو أن يلحظ زمان ما قبل تحقق موضوع التكليف المشكوك إذا كان له موضوع وقيود، فيستصحب عدم تحقق الموضوع قبل تحقق الشرط، كما لو شككنا في تحقق الاستطاعة عند بذل النفقة، فيشك المكلف في وجوب الحج إذا بذلت له نفقة الحج فيستصحب عدم الوجوب الذي كان ثابتاً قبل تحقق شرط الاستطاعة. ومن الواضح أن هذا العدم هو عدم المجعول، الثابت في حالة بعد البلوغ^(١).

تعليق على النص

• قوله: «وهناك روايات أخرى استدلت بها على البراءة». من الروايات التي استدلت بها على البراءة:

أولاً: حديث الحجب

فقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^(٢). والاستدلال بالحديث يتوقف على بيان المفردات الواردة فيه:

(١) اعترض على إثبات البراءة بالاستصحاب بعدة اعتراضات، نعرض لها في التعليق على النص
(٢) وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ١١٩، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٨. ورواه الكافي هكذا: «ما حجب الله عن العباد فهو موضوع منهم» الكافي: ج ١، ص ١٦٤. وفي تحف العقول (ص ٢٦٥): «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم حتى يعرفوه».

١. اسم الموصول «ما» في قوله: «ما حجب» والمراد منه أحد وجوه:
 الوجه الأول: كل حكم أو موضوع ذي حكم؛ لعموم الموصول.
 وقد ذهب إلى هذا الوجه صاحب الكفاية^(١) والسيد الخوئي (رحمهما الله)^(٢).
 الوجه الثاني: أن يكون المراد منه هو الحكم الشرعي فقط، والدليل على ذلك هو إسناد الحجب إلى الله تعالى؛ لأن استناد الحجب إلى الله تعالى مختص بالأحكام التي كان رفع الجهل عنا من مقتضيات تكليفه تعالى.
 وقد ذهب إلى هذا الوجه المحقق العراقي حيث قال: «ولعل هذا الخبر أظهر في الدلالة على المطلوب من حديث الرفع، إذ لا يتوجه عليه إشكال الاختصاص بالشبهات الموضوعية، بل يمكن فيه دعوى العكس؛ فإن الموصول وإن كان عاماً لكن بقرينة استناد الحجب إليه سبحانه يختص بالأحكام التي كان رفع الجهل عنها من وظائفه سبحانه بإيصال البيان إلى العباد ولو بتوسط رسوله ﷺ، وهي لا تكون إلا الأحكام الكلية دون الجزئية لأن رفع الجهل عنها لا يكون من وظائف الفقيه فضلاً عن الشارع»^(٣).
 الوجه الثالث: المراد بالموصول هو بعض الموضوعات الخارجية التي تقتضي المصلحة عدم علم العباد بها، كوقت ظهور الإمام الثاني عشر عليه السلام وقيام الساعة والقيامة، بقرينة أنه سبحانه لم يحجب شيئاً من الأحكام الشرعية على العباد، بل بينها جميعاً؛ لأنه أكمل الدين وأتم النعمة.
 الوجه الرابع: أن يكون المراد من اسم الموصول هو من كان محجوباً عن الحكم، لأن الظاهر من قوله: «موضوع عنهم» أن الحكم المجهول المجعول بحسب الواقع موضوع عن الجاهل.

(١) انظر كفاية الأصول: ص ٣٤.

(٢) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٢٧١.

(٣) نهاية الأفكار: ج ٣، ص ٢٢٦.

٢. «حجب الله علمه». المراد من الحجب لغة هو الستر أو المنع^(١).

والمراد من الحجب في الحديث أحد الوجهين:

الأول: أن الله لم يبين الحكم أو الموضوع للعباد، ولم يأمر الرسول ﷺ أو الأئمة عليهم السلام بتبليغه إليهم، لبعض المصالح. وهذا ما استظهره الشيخ الأنصاري بقرينة إسناد الحجب إلى الله تعالى؛ حيث قال: «إن الظاهر مما حجب الله علمه ما لم يبينه للعباد، لا ما بينه واختفى عليهم بمعصية من عصى الله في كتمان الحق أو ستره، فالرواية مساوقة لما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: إن الله تعالى حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها، رحمةً من الله لكم»^(٢).

الثاني: أن يكون المراد من الحجب هو أن الله بلغ الحكم أو الموضوع إلى الناس وبين لهم، ولكن بعض الأحكام اختفت ولم يصل إليهم بسبب ظلم الظالمين ووقوع المهالك العامة ونحو ذلك، كما ذهب إليه بعض المحققين كالسيد الخوئي قدس سره^(٣).

إذا تبين ذلك نقول: دلالة الحديث على البراءة تتم إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن المراد بالموصول في «ما حجب» كل حكم أو موضوع ذي حكم. وأن يكون المراد بالحجب أن الله بلغ الأحكام وبينها للناس، لكنّها خفيت على العباد لبعض الأسباب الخارجية. فتكون الدلالة بالشكل التالي: إن الأحكام التي بينها الله تعالى للعباد وخفيت عليهم لإخفاء الظالمين وغيره من الأسباب الشرعية مرفوعة عنهم في ظرف الجهل بها، وهو مفاد البراءة.

وهذا ما أفاده السيد الخوئي قدس سره في مصباح الأصول، حيث قال: «ومما

(١) انظر مجمع البحرين: ج ١، ص ٤٤٥.

(٢) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٤١.

(٣) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٢٧١.

استدلّ به على البراءة قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» وتوهم اختصاصه بالشبهة الموضوعية - بقرينة السياق على ما تقدّم بيانه عند الاستدلال بحديث الرفع - غير جارٍ هنا، إذ لم يذكر فيه إلّا موصول واحد كما ترى . وتوهم أن شموله للشبهة الحكمية والموضوعية مستلزم لاستعمال لفظ الموصول في معنيين، مندفع بما تقدّم في الاستدلال بحديث الرفع ولا حاجة إلى الإعادة^(١).

إشكالية عدم دلالة الحديث على البراءة

قد يستشكل هنا بأن ظاهر إسناد الحجب إلى الله هي الأحكام التي لم يبيّننها الله تعالى لأجل التسهيل والتوسعة على الأمة، أو لمانع من البيان مع وجود المقتضى لها، فيكون معنى الحديث أن ما لم يبيّن الله وأخفاه عن عباده فهو محجوب عنهم، وليسوا مسؤولين عنه، وهو أجنبى عن البراءة التي نبحت عنها^(١).

جواب السيد الشهيد: إن الحجب حتى لو أضيف إلى الله تعالى بما هو خالق لا بما هو مولى ومشترع، فهو يصدق أيضاً على عدم الوصول إلى المكلف؛ لأنّ الحجب عن المكلف أيضاً مضاف إليه تعالى بما هو خالق كلّ شيء «بل يشمل على هذا حتى الشبهات الموضوعية لأنّ حجب الموضوع أيضاً مضاف إليه تعالى بما هو خالق، ويمكن تعيين أن المضاف إليه هو ذلك تارة بدعوى ظهور اسم الجلالة فيه، وأخرى باعتبار أن إرادة حجب الشارع بما هو شارع، بعيد في نفسه، غير مناسب مع سياق الحديث؛ إذ ما يكون المولى بنفسه في مقام إخفائه من تكاليفه لا يكون في معرض توهم مسؤولية العباد عنها، ويكون عرفاً مناقضاً مع فرض المسؤولية والإدانة، فيكون مفاد الحديث على هذا كأنه الإخبار عن ثبوت أحد الضدين بانتفاء الآخر، وهو مستهجن عرفاً، وهذا

(١) ذهب إلى هذا الإشكال الشيخ الأعظم الأنصاري في فرائد الأصول: ج ٢، ص ٤١، وتبعه على ذلك المحقق النائيني في أجود التقريرات: ج ٢، ص ١٨١.

بنفسه يبعد هذا الاحتمال ويعين أن تكون الإضافة إليه تعالى بما هو خالق. وعلى هذا فلا يكون هناك حجب واحد عن مجموع العباد، كما هو على الاحتمال الآخر بل ينحلّ بعدد العباد بمقتضى لا تقابل بين الحجب عن العباد والوضع عنهم^(١). فيصح الاستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشبهات الحكمية، بل يرى السيد الشهيد أن هذا الحديث خير دليل من السنة على البراءة في الشبهة الحكمية؛ لتأميمته دلالةً وسنداً^(٢).

ثانياً: حديث الحلّ

من أهمّ صياغات هذا الحديث ما ورد عن عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «كلّ شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»^(٣).

وكذلك ما رواه عبد الله بن سليمان قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن؟ فقال: لقد سألتني عن طعام يعجبني، ثم أعطى الغلام درهماً فقال: يا غلام ابتع لنا جبناً، ثم دعا بالغداء فتغدينا معه فأتي بالجبن فأكل وأكلنا، فلما فرغنا من الغداء قلت: ما تقول في الجبن؟ قال: أو لم ترفي آكله؟ قلت: بلى ولكنني أحبّ أن أسمع منك. فقال: سأخبرك عن الجبن وغيره، كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه»^(٣).

وقد اختلف الأعلام في دلالة الحديث على البراءة وعدمه، وإليك لمحة إجمالية عن البحث في هذا الحديث:

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج ٥، ص ٦٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ج ٣، ص ٣٤١، وسائل الشيعة: الباب الرابع من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

(٣) تهذيب الأحكام: ج ٢٥، ص ١١٨، وسائل الشيعة: الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث ١.

القول الأول: اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية

ذهب بعض الأعلام إلى دلالة الحديث على أن البراءة مختصة بالشبهة الموضوعية، ومن ذهب إلى هذا القول المحقق النائيني والسيد الخوئي والسيد الشهيد (رحمهم الله).

استدل النائيني على اختصاصه بالشبهة الموضوعية بقريتين:

القرينة الأولى: ظهور الحديث في الصدور كما في كلمة (فيه) في قوله: (فيه حلال وحرام)، فإنها ظاهرة في أن مورد الحلية هو الشيء الذي ينقسم إلى صنفين حلال وحرام، بأن يكون قسم منه حلالاً وقسم منه حراماً، واشتبه الحلال منه بالحرام ولم يعلم أن المشكوك فيه من القسم الحلال أو من الحرام، من قبيل اللحم المشكوك كونه من الميتة أو المذكي، فمن الواضح أن اللحم بالفعل منقسم إلى قسمين أحدهما حلال والآخر حرام، ومثل هذا لا يتصور إلا في الشبهات الموضوعية، وهذا لا يصدق في الشبهات الحكمية، لأنها لا تنقسم قسمة فعلية إلى حلال وحرام، نعم تكون القسمة فيها فرضية، بمعنى احتمال الحرمة والحلية، فإن شرب التتن المشكوك حليته وحرمة ليس له قسمان: قسم حلال وقسم حرام، بل هو إما أن يكون حراماً وإما أن يكون حلالاً، فلا يصح أن يقال: إن شرب التتن فيه حلال وحرام، فكلمة (فيه) ظاهرة في اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية.

وإلى هذه القرينة أشار الميرزا بقوله: «ولا يخفى ظهور كلمة (فيه) و (منه) و (بعينه) في الانقسام والتبعيض الفعلي - أي: كون الشيء بالفعل منقسماً إلى الحلال والحرام - بمعنى أن يكون قسم منه حلالاً وقسم منه حراماً واشتبه الحلال منه بالحرام ولم يعلم أن المشكوك من القسم الحلال أو الحرام، كاللحم المطروح المشكوك كونه من الميتة أو المذكي، أو المايح المشكوك كونه من الخل أو الخمر، فإن اللحم أو المايح بالفعل منقسم إلى ما يكون حلالاً وإلى ما يكون

حراماً، وذلك لا يتصور إلا في الشبهات الموضوعية. وأمّا الشبهات الحكمية فليس القسمة فيها فعلية وإنما تكون القسمة فيها فرضية - أي: ليس فيها إلا احتمال الحلال والحرم - فإن شرب التتن الذي فرض الشك في كونه حلالاً أو حراماً ليس له قسمان: قسم حلال وقسم حرام، بل هو إما أن يكون حراماً وإما أن يكون حلالاً، فلا يصح أن يقال: إن شرب التتن فيه حلال وحرام، إلا بضرب من التأويل والعناية التي لا يساعد عليها ظاهر اللفظ. فكلمة (فيه) ظاهرة في اختصاص الحديث في الشبهات الموضوعية»^(١).

القرينة الثانية: إن مقتضى تأسيسية كلمة (بعينه) في الرواية أن يكون احترازياً لا تأكيداً لمعرفة الحرام، لأن معرفة الشيء بعينه إنما يكون في الموضوعات الخارجية، ولا يتصور العلم بالحرام بعينه في الشبهات الحكمية، إذ لا معنى لأن يقال: (حتى تعرف الحكم بعينه).

وهذا ما ذكره بقوله: «كلمة (فيه) ظاهرة في اختصاص الحديث في الشبهات الموضوعية، وكذا كلمة (بعينه) فإن معرفة الشيء بعينه إنما يكون في الموضوعات الخارجية ولا معنى لأن يقال: حتى تعرف الحكم بعينه. ومن ذلك يظهر اختصاص قوله ﷺ: (كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه) بالشبهات الموضوعية، فإنه لو لا كلمة (بعينه) كان الخبر عاماً للشبهات الحكمية والموضوعية، كقوله ﷺ: (كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قذر) ولكن لفظة (بعينه) توجب ظهور الخبر في الشبهات الموضوعية»^(٢).

كذلك استدلل السيد الخوئي على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية بقرينة كلمة (بعينه)، حيث قال: «القرينة المشتركة فهي قوله ﷺ (بعينه) فإنه ظاهر في الاختصاص بالشبهة الموضوعية، وذلك لأن حمل هذه الكلمة على

(١) فوائد الأصول: ج ٣، ص ٣٦٣.

(٢) المصدر السابق.

التأكيد - بأن يكون المراد منها تأكيد النسبة والاهتمام بالعلم بالحرمة - خلاف الظاهر، إذ الظاهر أن يكون احترازاً عن العلم بالحرام لا بعينه، ولا ينطبق ذلك إلا على الشبهة الموضوعية، إذ لا يتصور العلم بالحرام لا بعينه، في الشبهة الحكمية، فإنه مع الشك في حرمة شيء وحليته لا علم لنا بالحرام لا بعينه»^(١).

المحقق الأصفهاني بعدما استشكل في دلالة الحديث على البراءة بالصيغة المتقدمة، ذكر أنه يمكن الاستدلال بالحديث على البراءة في خصوص الشبهة الموضوعية بالصيغة الأخرى وهي موثقة مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة والمملوك عندك لعله حر قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيّنة»^(٢).

وقد ذكر أن الحديث يدل على البراءة في خصوص الشبهة الموضوعية بقرينة أن الإمام عليه السلام طبق القضية الكلية (كل شيء هو لك حلال...) على الشبهة الموضوعية بقوله: (وذلك مثل الثوب..); حيث قال: «ظهورها [أي: الموثقة] صدرًا وذيلاً في الشبهة الموضوعية في غاية الوضوح وليس من باب تخصيص الكلية بالمورد، بل الإمام عليه السلام طبقها على الشبهة الموضوعية بقوله عليه السلام (وذلك مثل) الخ، ثم أكدها أخيراً بما يختص بالشبهة الموضوعية بقوله عليه السلام أو تقوم به البيّنة»^(٣).

واستدلّ الصدر قدس سره على اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية، حيث قال: «ظهور صدرها في أن مورد الحلية الشيء الذي ينقسم إلى صنفين حلال

(١) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٢٧٣.

(٢) وسائل الشيعة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٣) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج ٢، ص ٤٤٩.

وحرام، ومنشأ الاشتباه والتردد هو هذا الانقسام كالجن مثلاً فيه المتخذ من الميتة فيكون حراماً وفيه المتخذ من المذكى فيكون حلالاً، وهذا لا يصدق إلا في الشبهات الموضوعية؛ إذ الشبهة الحكمية فيها ترديد لا تصنيف»^(١).

القول الثاني: دلالة على البراءة في الشبهة الحكمية والموضوعية

هذا القول ذهب إليه صاحب الكفاية، وذكر أن الحديث يدل على البراءة سواء كان منشأ الجهل فقدان النص كما هو الحال في الشبهة الحكمية، أم كان الشبهة الموضوعية، حيث قال: «قوله عنه (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه) الحديث، حيث دل على حلية ما لم يعلم حرمة مطلقاً، ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمة، وبعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط فيه وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية، يتم المطلوب»^(٢).
ومن ذهب إلى هذا القول أيضاً الإمام الخميني، وقد استدلل على ذلك بعدم قرينة قوله عنه (بعينه) على الاختصاص بالشبهة الموضوعية، حيث قال: «ودلالته واضحة ولا يختص بالشبهات الموضوعية بقرينة قوله: (بعينه) لعدم القرينة»^(٣).

نعم ذكر أن الحديث لا يدل على البراءة في الشبهات التحريمية البدوية، لأن ظهور قوله عنه (بعينه) في مقابل المعلوم بالإجمال حتى يعرف بعينه أي: يعرف تفصيلاً، نعم لا يبعد دعوى ظهور قوله: (بعينه) في مقابل المعلوم بالإجمال، فيكون الحديث بصدد الترخيص في ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال حتى يعرف الحرام بعينه، أي: تفصيلاً «كما أن الظاهر من قوله: (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام بعينه) هو ذلك، أي:

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج ٥، ص ٦٥.

(٢) كفاية الأصول: ص ٣٤١.

(٣) أنوار الهداية: ج ٢، ص ٧٢.

ترخيص في التصرف بالمال المختلط بالحرام . فهذان الحديثان يمكن أن يكونا منسلكين في سلك الأحاديث الواردة في المال المختلط بالحرام^(١) .
ونكتفي بهذه الأحاديث في الاستدلال على البراءة.

أخبار استدلل بها على البراءة في درجة قاعدة قبح العقاب بلا بيان

الحديث الأول: ما ذكره الكليني في الكافي، عن حمزة بن الطيار عن الصادق عليه السلام: قال: «إن أبا عبد الله عليه السلام قال: اكتب أن من قولنا: أن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم، ثم أرسل إليهم رسولا وأنزل عليهم الكتاب فأمر فيه ونهى...»^(٢).

تقريب الاستدلال: أن ميزان الاحتجاج هو الإتياء والتعريف، ولو احتج وعاقب من دون إيصال التكليف، ولا إيصال إيجاب الاحتياط، كان احتجاجاً من دون الإتياء ولو احتج بإيصال إيجاب الاحتياط فهو احتجاج بميزان الإتياء، وبهذا يدل الحديث على البراءة بمستوى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الحديث الثاني: ما في توحيد الصدوق قال: «حدثنا أبي قال: حدثنا سعد بن عبد الله عن القاسم بن محمد الأصفهاني عليه السلام عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث النخعي القاضي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من عمل بما علم كُفي ما لم يعلم»^(٣)

وهذه الرواية أحسن الروايات دلالة، فإن الظاهر من هذا الحديث أن الله تعالى يكتفي بالعمل بما علم العبد وإنه لا تبعه عليه من ناحية ما لا يعلم.

هذا تمام الكلام من حيث الدلالة. وأما من حيث السند ففيه قاسم بن محمد الأصفهاني عليه السلام - المعروف بـ(كاسولا) - ولم يثبت وثاقته بل ضَعَف في

(١) المصدر السابق.

(٢) الكافي: ج ١، ص ١٦٤.

(٣) التوحيد: ص ٢١٤.

بعض الكتب؛ قال النجاشي: «يعرف بكاسولا، لم يكن بالمرضي»^(١).

الحديث الثالث: ما رواه الكافي عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحجاج عن ثعلبة بن ميمون عن عبد الأعلى بن أعين قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن من لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال: لا»^(٢).

وتقريب الاستدلال بالحديث على البراءة: أن المعرفة يمتثل أن تكون ملحوظة بنحو المعنى الاسمي أي: بلحاظ الآثار المترتبة على نفس المعرفة، فيكون المقصود من المعرفة بالأشياء التي يطلب في الشريعة نفس المعرفة بها من قبيل المعرفة بالله وبالرسول وبالجنة والنار.

ويحتمل أن تكون ملحوظة بالمعنى الحرفي أي: بلحاظ الآثار المترتبة على الواقع الذي ينكشف بالمعرفة، والمعرفة تكون طريقاً إلى ترتيب تلك الآثار.

وعلى الاحتمال الأول لابد من حمل الحديث على القاصر؛ لأن المقصّر والملتفت الشاك في مثل وجود الله ورسوله ليس معذوراً في ترك المعرفة قطعاً، وعلى هذا الاحتمال يخرج هذا الحديث عما نحن فيه؛ لأن محل الكلام ليس هو هذه المعرفة، بل الكلام فيما إذا لم يعرف حكماً عملياً تكليفاً.

إلا أن هذا الاحتمال خلاف الظاهر؛ لأن مثل كلمة (المعرفة) حينما تستعمل تكون ظاهرة في إرادة المعاني العرفية الطريقية إلى ما تعلقت بها، خصوصاً إن الأمور المطلوب معرفتها نفسياً محدودة قليلة، بخلاف الأحكام التكليفية التي تكون المعرفة إليها طريقاً إلى ترتيب آثارها، وإطلاق كلمة (شيء) هنا لا يتناسب مع ضيق دائرة تلك الأشياء «وهذا لا يكون إلا مع عدم التعرف على الحكمين الواقعي والظاهري - أعني إيجاب الاختياط - معاً، وإلا لم يترتب

(١) رجال النجاشي: ص ٣١٥.

(٢) الكافي: ج ١، ص ١٦٠.

عدم العمل»^(١).

وأما سنده فجميع رواته موثّقون مشهود بوثاقتهم في كتب الشيخ النجاشي ما عدا عبد الأعلى بن أعين، إلا أنّه مشهود بجلالته وعظم مقامه في كلام للشيخ المفيد، وما قد يחדش في توثيق الشيخ المفيد وغيره من الفقهاء إذا كان في غير كتاب الرجال من أنّه لا يحتمل عقلاً كونه شهادة عن الحسن، لا يأتي هنا، إذ المفيد قد شهد بشهادة مفصلة جداً وذكر في حقّه ضمن جماعة أنّه ليس فيهم همز ولا لمز ولا يرتاب في فقههم وعلمهم، وشخص كهذا لا يستبعد أن تكون شهادته بوثاقته عن حسن؛ قال الشيخ المفيد في رسالته العددية: «هو من فقهاء أصحاب الصادقين عليه السلام والأعلام والرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام، والفتيا والأحكام، والذين لا يطعن عليهم، ولا طريق إلى ذمّ واحد منهم، وهم أصحاب الأصول المدوّنة، والمصنّفات المشهورة»^(٢).

الحديث الرابع: خبر عبد الصمد بن بشير المتضمّن لقضية الأعجمي الذي حجّ وأحرم في ثيابه الذي أفتى أصحاب ابن حنيفة عليه بفساد الحج ولزوم البدنة فقال أبو عبد الله عليه السلام: «أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»^(٣). وتقريب الاستدلال به: أن الظاهر منه دلالة على عدم العقوبة ونفي البأس على ارتكاب المحرّم عن جهل.

وأورد عليه الشيخ الأعظم بأن الظاهر من الرواية هو اعتقاد الصواب والغفلة عن الواقع، فلا يعمّ صورة التردد في كون فعله صواباً أو خطأً، ولعل نظره الشريف إلى أن الباء في قوله «بجهالة» ظاهر في السببية للارتكاب، فيختصّ بالجاهل المركّب والغافل، ثم أيده بأنّ تعميم الجهالة بصورة التردد

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج ٥، ص ٧٦.

(٢) الرسالة العددية للشيخ المفيد: ج ١٠، ص ٢٧٦.

(٣) وسائل الشيعة باب ٤٥ من أبواب تروك الإحرام، الحديث ٣.

يُحجّج الكلام إلى التخصيص بالشاكّ غير المقصر، وسياقه آبٍ عن التخصيص حيث قال: «فيه: أن الظاهر من الرواية ونظائرها من قولك: (فلان عمل بكذا بجهالة) هو اعتقاد الصواب أو الغفلة عن الواقع، فلا يعمّ صورة التردد في كون فعله صواباً أو خطأً. ويؤيّدُه: أن تعميم الجهالة لصورة التردد يحجّج الكلام إلى التخصيص بالشاكّ الغير المقصر، وسياقه يأبى عن التخصيص»^(١).

وأورد عليه المحقّق العراقي بأن السبب في الارتكاب في مورد الجهل البسيط هو الجهل أيضاً بتوسيط قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فالمستند بالآخرة هو الجهل، فظهور الباء في السببية لا يقتضي تخصيص النصّ بالجاهل المركّب. قال قُتَيْبٌ: «إنّه كذلك في الجهل البسيط أيضاً لكونه هو السبب في الارتكاب بمقتضى حكم عقله بقبح العقاب بلا بيان. ودعوى: أن الباء ظاهر في السببية بلا واسطة فلا يشمل الجهل البسيط؛ لأنّ: سببته للارتكاب إنّما هو بتوسيط حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان كما ترى»^(٢).

وقال السيد الشهيد: «عنوان الجهالة يصدق على عدم العلم التصديقي كما يصدق على الغفلة والجهالة التصوّرية وإطلاق الشيء المنفيّ يشمل العقاب والمؤاخظة»^(٣). وظاهر الحديث هو رفع المؤاخظة فيما لو نشأ ارتكاب العمل من الجهالة، وهذا لا يكون إلا مع فرض عدم العلم حتى بالحكم الظاهري بإيجاب الاحتياط.

الاعتراضات على إثبات البراءة بالاستصحاب

• قوله قُتَيْبٌ: «كما يمكن التعويض عن البراءة بالاستصحاب». نذكر أدناه

بعض الاعتراضات الواردة على إثبات البراءة بالاستصحاب

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٤٢.

(٢) نهاية الأفكار: ج ٣، ص ٢٢٩.

(٣) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج ٥، ص ٧٦.

١. لا يمكن استصحاب عدم الحكم

إن المستصحب لا بد أن يكون حكماً شرعياً مجعولاً أو موضوعاً لحكم شرعي، وعلى هذا فلا يصح إجراء استصحاب عدم التكليف؛ لأنّ العدم ليس مجعولاً من قبل المولى.

وقد نسب صاحب الكفاية هذا الإشكال إلى الشيخ الأنصاري، فقال: «وكذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده أو نفيه وعدمه، ضرورة أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوته، وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر، إذ ليس هناك ما دلّ على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشك برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح، فلا وجه للإشكال في الاستدلال على البراءة باستصحاب البراءة من التكليف، وعدم المنع عن الفعل بما في الرسالة، من أن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية، فإن عدم استحقاق العقوبة وإن كان غير مجعول، إلا أنّه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع، وترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقلياً على استصحابه، إنّما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر»^(١).

استغرب السيد الخوئي من نسبة الإشكال إلى الشيخ الأنصاري، لقوله بجريان الاستصحاب في العدم الأزلي فضلاً عن العدم المتعارف، كما هو في محلّ الكلام. وهذا ما أشار إليه بقوله: «الظاهر أن ذلك ليس منشأ إشكال الشيخ في الاستصحاب في المقام. كيف وهو يرى جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية»^(٢). وناقشه السيد الشهيد بأن الاستغراب لا وجه له؛ لأننا حتى لو سلّمنا صحّة نسبة الإشكال إلى الشيخ الأنصاري، لكنه فلا يزال يقبل جريان الاستصحاب في

(١) كفاية الأصول: ص ٤١٧. وانظر فرائد الأصول: ج ٢، ص ٥٩.

(٢) دراسات في علم الأصول: ج ٣، ص ٢٦٤.

الحكم والمجعول وفي موضوع الحكم المجعول، ومن الواضح أن العدم الأزلي يمكن أن يتصور في موضوع الحكم الشرعي أيضاً كما في استصحاب عدم القرشية، وعلى هذا فإن القول بجريان الاستصحاب في العدم الأزلي لا يلزم منه جريان الاستصحاب في عدم الجعل.

وقد يجاب عن الإشكال بأن الميزان في جريان الاستصحاب هو أن يكون مورد الاستصحاب تحت قدرة المولى رفعاً ووضعاً، وعدم الحكم يكون تحت قدرة المولى كالحكم المجعول ولا موجب لاشتراط أكثر من ذلك.

وقد أجاب السيد الشهيد على الاعتراض وما أجيب عنه بقوله: «والتحقيق: إنه لا موجب لهذا الشرط لا بصيغته الأولى ولا الثانية، فإن الاستصحاب قد يجري فيما ليس تحت قدرة المولى بما هو مولى، كما في الموضوعات الخارجية وإنما الميزان أن يكون مورد الاستصحاب قابلاً للتصرف المولوي الظاهري وذلك بأن يكون قابلاً للتنجيز والتأمين، أي: يكون التعبد به منجزاً أو معذوراً، وهذا كما يجري في المجعول الشرعي أو موضوعه كذلك يجري في التعبد بعدمهما»^(١).

٢. اعتراض النائيني

اعترض المحقق النائيني قدس سره على إجراء الاستصحاب المتقدم، بأن استصحاب عدم حدوث ما يُشكّ في حدوثه، إنما يجري إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب مترتباً على عدم الحدوث، فنثبت عدم الحدوث تعبداً بالاستصحاب؛ من قبيل أن نشكّ في حدوث النجاسة في الماء، والأثر المترتب على عدم حدوث النجاسة هو صحّة الوضوء بالماء، فنجري استصحاب عدم حدوث النجاسة ونثبت بالتعبد الاستصحابي أن الوضوء به صحيح. وأما إذا كان الأثر الذي يراد إثباته بالاستصحاب يكفي في تحققه مجرد

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج ٥، ص ٦٨.

عدم العلم بحدوث ذلك الشيء، فيكون ذلك الأثر محققاً وجداناً في حالة الشك في الحدوث، ولا نحتاج حينئذ إلى إجراء استصحاب عدم الحدوث؛ من قبيل الشك في حرمة شرب التن مثلاً، فإن الأثر المطلوب هنا هو التأمين ونفي استحقاق العقاب، وهذا الأثر مترتب على مجرد عدم البيان، وعدم العلم بحدوث التكليف (وفقاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان) فهو حاصل وجداناً، وعليه فلا مجال لإثباته تعبدًا بالاستصحاب، إذ إن هذا من تحصيل الحاصل^(١).

وقد أجاب السيد الشهيد على هذا الاعتراض بما يلي:

١. بطلان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، كما تقدّم، وعليه فترتب الأثر المطلوب لا يكفي فيه مجرد عدم العلم.
٢. لو سلّمنا بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فمن الواضح أن قبح العقاب على مخالفة تكليف مشكوك لم يصل إذن الشارع فيه، يكون القبح ثابتاً بدرجة أقل من قبحه على مخالفة تكليف مشكوك قد بين إذن الشارع في مخالفته. وعلى هذا فإننا بإجراء الاستصحاب نحقق الدرجة الأعلى من قبح العقاب، فلا يكون إجراء الاستصحاب من تحصيل الحاصل^(٢).

خلاصة البحث في الاستدلال بالسنة على البراءة

استدلّ على البراءة بعدّة أحاديث منها:

(١) حديث الإطلاق

وهو ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»^(٣).

(١) انظر: أجود التقريرات: ج ٢، ص ١٨٩.

(٢) انظر دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ص ٣٤٨.

(٣) وسائل الشيعة، أبواب القنوت، باب جواز القنوت بغير العربية: ح ٣.

وتحقيق الكلام في الاستدلال بالحديث يتوقف على البحث في مرحلتين:
 الأولى: أن يكون الورود الذي جعل غاية في الرواية هو الوصول لا
 الصدور؛ إذ لو كان معنى الورود هو الصدور، فهو خارج عن محل كلامنا.
 الثانية: بعد التسليم بأن المراد من الورود هو الوصول لابد أن يقع البحث
 في أن البراءة الثابتة بهذا الحديث أنافية هي لوجوب الاحتياط أم أن موضوعها
 يرتفع لو دل دليل على الاحتياط؟
 أما المرحلة الأولى، فقد تصدى بعض المحققين لإثبات أن المراد منه هو
 الوصول، بأحد الوجهين التاليين.

الوجه الأول ما ذكره السيد الخوئي من أن المراد بالورود هو الوصول
 بتقريب أن الإطلاق الوارد في الرواية «كل شيء مطلق...» فيه احتمالات ثلاثة:
 الاحتمال الأول: أن مفاد الرواية هو اللاخرجية الأصلية قبل ورود الشريعة
 فتكون الرواية في مقام الإرشاد إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وعلى
 هذا الأساس تكون الرواية أجنبية عن الاستدلال على إثبات البراءة.

وأجاب السيد الخوئي قدس سره عن هذا الاحتمال، بأنه خلاف الظاهر من
 خطاب الشارع؛ لأن الأصل في كلام الشارع هو المولية لا الإرشادية.
 الاحتمال الثاني: أن يراد من الإطلاق الإطلاق الشرعي لا العقلي، أي:
 الإباحة الواقعية، فـ«كل شيء مطلق» يعني: كل شيء مباح واقعاً، ما لم يرد فيه
 نهي، سواء حملنا الورود على الصدور أم على الوصول.

وجواب هذا الاحتمال يتضح بعد التعرّض للاحتمال الثالث.

الاحتمال الثالث - وهو المتعين بعد بطلان الاحتمالين المتقدمين -: أن يراد
 من الإطلاق الإطلاق الشرعي أي: الإباحة الظاهرية، وبذلك يتم الاستدلال
 بهذه الرواية.

إن قيل: لماذا قلتم أن الإباحة الظاهرية هي المتعينة، ولم لا تقولون إن المراد
 بالإباحة المغيئة هي الإباحة الواقعية؟

الجواب: إن احتمال الإباحة الواقعية غير معقول أو غير عقلائي؛ وذلك لأنّ الورود الذي جعل غاية للإباحة، إمّا يراد به الوصول وإمّا الصدور، وعلى كلا الوجهين لا يعقل أن يكون المراد منه الإباحة الواقعية.

إمّا على الأوّل وهو أن الورود بمعنى الوصول فلعدم معقولية أخذ حكم واقعي وهو الإباحة مشروطاً بعدم العلم بالحرمة، لأنّ هذا معناه تقييد الحرمة الواقعية بالعلم بها، وهو من أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، وهو محال.

وأما الثاني - وهو أن يراد بالورود الصدور - فتكون العبارة حينئذ: «كلّ شيء مباح واقعاً ما لم يصدر عنه نهي واقعاً» ومن الواضح أن هذا لا معنى له؛ لأنه إن أريد بذلك تقييد الإباحة الواقعية بعدم النهي الواقعي، فهو محال؛ لأنه من أخذ عدم الضد قيداً في موضوع الضد الآخر، وهو محال.

وإن أريد من عبارة «كلّ شيء مباح واقعاً ما لم يصدر عنه نهي واقعاً» مجرد بيان واقعي، وهو أنّه متى لم يكن هذا الضد موجوداً وهو النهي، فالضد الآخر وهو الإباحة يكون ثابتاً، فهذا غير معقول؛ لأنه لغو، وتحصيل حاصل.

وقد ناقش المصنّف السيد الخوئي بالفرق بين الحكم الشرعي والخطاب الشرعي، من أن الحكم الشرعي هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان، أمّا الخطابات الشرعية في الكتاب والسنة فهي مبرزة للحكم وكاشفة عنه، وليست هي الحكم الشرعي نفسه، وإذا تبين الفرق بين الحكم الشرعي والخطاب الشرعي نقول: لا محذور أن نحمل الإباحة على الإباحة الواقعية، والورود على الصدور، ولا يلزم ما ذكر من محذور، وهو أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم؛ لأنّ الخطاب ليس هو الحكم وإنّما هو كاشف عن الحكم، فلا يلزم محذور التصويب إذا أخذ العلم بالخطاب في موضوع الحكم.

وكذلك لا يلزم محذور أخذ عدم الضد قيداً في موضوع الضد الآخر؛ لما ذكرنا أن الحكم الشرعي وهو الإباحة الواقعية ليست ضدّاً للخطاب الشرعي.

نعم غاية ما يلزم تقييد الحرمة الواقعية بالعلم بخطابها، وهذا لا محذور فيه نظير تقييد مسألة الجهر والإخفات بالعلم.

وكذلك لا يلزم محذور اللغوية؛ إذ لعل الرواية بصدد بيان نكتة مهمّة وهي أن الملاكات الواقعية للحرمة لا تأثير لها، إلا إذا تصدى الشارع لجعل خطاب على أساسها، بمعنى أن صدور الخطاب من الشارع له دخل في تمامية ملاك الحرمة، وبهذا يتّضح أن الإباحة هي إباحة واقعية ومن ثم لا يتم الاستدلال على البراءة الظاهرية.

الوجه الثاني: الورود يستبطن الوصول لا الصدور؛ بقرينة أن الورود يستبطن الوفود على الشيء، ولهذا يحتاج تعديته إلى حرف جر.

وهذا بخلاف الصدور الذي هو سنخ معنى يتقوم بالفاعل فقط، من دون حاجة إلى افتراض مفعول، وعلى هذا الأساس يكون معنى ورود النهي هو وصوله إلى المكلف، وبهذا يكون الاستدلال تاماً.

مناقشة الوجه الثاني: إنا نسلم أن الورود يستبطن وجود ورود عليه، إلا أن كون المورد عليه هو المكلف لا دليل عليه؛ إذ يمكن أن يكون المورد عليه: إمّا هو المتعلّق كشرب التتن مثلاً ... وعليه فلا يكون الورود بمعنى الوصول، وعلى هذا لا يتم الاستدلال.

وإمّا أن يكون الورود بمعنى الوصول على المكلف، لكن لا على نحو الانحلال، بحيث يكون كلّ مكلف له ورود خاصّ به، بل ورود على جنس المكلفين أي: على الأمة على نحو العموم المجموعي، وهذا يعني كون المراد بالورود هو الصدور لا الوصول، ومعه لا يكون الحديث مفيداً لإثبات البراءة. هذا تمام الكلام في المرحلة الأولى، وتبيّن عدم تمامية الاستدلال بالرواية على البراءة.

أما المرحلة الثانية: وهي أن المراد من النهي في الرواية هل هو الواقعي أم

الأعم؟ فلم يلج المصنّف في البحث في هذه المرحلة، معللاً ذلك بعدم الثمرة فيها بعد بيان عدم تمامية الاستدلال بالرواية في المرحلة الأولى.

لكن إتماماً للفائدة نقول: إننا لو بنينا على أن المراد من النهي في الرواية (حتى يرد فيه نهى) هو النهي بعنوانه الأوّل أي: النهي الواقعي، فلا إشكال في أن يكون مفاد الرواية هو نفى الاحتياط، ويكون دليل الاحتياط معارضاً مع مفاد الرواية.

أمّا إذا قلنا أن المراد من النهي في الرواية هو النهي بعنوانه الثانوي أي: الأعم من النهي الواقعي والظاهري، ففي هذه الحالة يكون دليل الاحتياط حاكماً على مفاد الرواية.

والصحيح هو إرادة خصوص النهي الواقعي؛ وذلك لأنّ الظاهر أن النهي في الرواية أضيف إلى موضوع القضية وهو «الشيء» في ذاته، وهو ظاهر في ورود النهي فيه بما هو على الشيء بذاته لا بما هو مشكوك الحرمة، وهذا يعني أن النهي واقعي.

وعلى هذا فالمرحلة الثانية من الاستدلال تامّة، أمّا المرحلة الأولى فغير تامّة.

(٢) حديث الرفع

• وقع البحث في حديث الرفع في مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: في فقه الحديث بنحو الإجمال

وقع البحث فيها من جهتين: الجهة الأولى: في تصوير الرفع إلى الأمور المذكورة في الحديث، فحيث إن جملة من الأمور التسعة المذكورة في الحديث لا يمكن أن يتعلّق الرفع بها على حقيقتها؛ لكون كثير من الأمور التسعة موجودة بالفعل في عالم التكوين ومع ذلك نسب إليها الرفع، فلا بدّ من بذل عناية لتصحيح هذا الرفع، والعناية المتصوّرة في المقام على ثلاثة احتمالات:
الاحتمال الأوّل: أن الرفع حقيقي، لكنه مقدر كالعقاب والمؤاخذه.

الاحتمال الثاني: الرفع حقيقي لتلك العناوين، لكن لا من حيث وجودات الأشياء الخارجية، بل من حيث وجوداتها في عالم التشريع.

الاحتمال الثالث: الرفع تنزيلي تعبدي لا حقيقي، بمعنى: أن هذه الأشياء التسعة المذكورة في الحديث مرفوعة رفعاً تنزيلياً تعبدياً.

• دليل حديث الرفع حاكم على الأدلة الأولى.

• الاحتمال الأول أبعد الاحتمالات؛ لأنه منفي بأصالة عدم التقدير.

أمّا الاحتمال الثاني (رفع الأشياء بوجودها التشريعي) والاحتمال الثالث (وهو أن الرفع تنزيلي) وإن كانا خلاف الظهور أيضاً كما هو الحال في الاحتمال الأول، لكن يوجد فرق بين الاحتمال الأول والاحتمالين الآخرين وهو أن التقدير على الاحتمال الثاني وإن كان خلاف الطبع الأولي للمتكلم، إلا أنه ليس خلاف ظهور الشارع، وهكذا في الاحتمال الثالث، فإن الرفع المناسب للشارع هو الرفع التنزيلي لا الرفع التكويني.

• الاحتمال المرجح هو الثاني، وذلك لأنّ على الاحتمال الثالث الذي يكون فيه الرفع تنزيلياً، يقتضي أن يكون للأمور المذكورة في حديث الرفع من الخطأ والنسيان.... وجود خارجي حتى يصحّ رفعها تنزيلاً، مع أننا نجد أن بعض فقرات الحديث لا وجود حقيقي لها، كفقرة «رفع ما لا يطيقون».

أمّا بناء على الاحتمال الثاني فالرفع للوجود التشريعي، ومن الواضح أن الوجود التشريعي غير مختصّ بالأمور الوجودية، بل شامل للأمور العدمية.

• الثمرة على الاحتمال الأول مقابل الاحتمالين الآخرين هي عدم إمكان التمسك بالإطلاق على الاحتمال الأول، خلافاً للاحتمالين الآخرين.

• الثمرة المترتبة على الاحتمال الثاني والثالث، أن الاحتمال الثالث (وهو الرفع التنزيلي، أي: تنزل ما هو موجود خارجاً منزلة العدم) فلا يكون حديث الرفع رافعاً للأمور العدمية كالاضطرار إلى ترك واجب مثلاً؛ أمّا بناء على

الاحتمال الثاني فيرفع جميع الآثار المترتبة وإن كانت من الأمور العدمية.

• **الجهة الثانية:** حديث الرفع مسوق للامتنان لقريبتين؛ الأولى: لفظية، وهي تعدية الرفع بـ«عن» الظاهرة في وجود ثقل أزيح، ورفع الثقل فيه امتنان، والثانية: سياقية بمعنى أن الحديث ورد في سياق إظهار التحبب والتودد، ومثل هذا اللسان يشعر بأنه في مقام الامتنان والتلطف.

وهاتان القريبتان وإن اشتركتا في عدم انطباق الحديث في مورد لا امتنان فيه، لكن يوجد فرق بينهما وهو أنه على القرينة الأولى (اللفظية) تقيد الرفع بكونه امتناناً لمن رفع عنه سواء خالف الامتنان للآخرين أم لا، أما القرينة الثانية (السياقية) فهي تمنع إطلاق الرفع إذا خالف الامتنان لنفس الشخص المرفوع عنه التكليف أو كون الرفع خلاف الامتنان للآخرين.

• **المرحلة الثانية:** الاستدلال بفقرة «ما لا يعلمون» على البراءة، والبحث فيها هل الرفع واقعي أم ظاهري؟. وإذا كان الحديث مجملاً مردداً بين الرفع الواقعي والظاهري، فالنتيجة في صالح الاستدلال على البراءة.

• استدلل على أن الرفع واقعي بدعوى أن حمل الحديث على الرفع الظاهري يحتاج إلى عناية زائدة، والعناية تتصور على نحوين:

الأول: العناية في المرفوع فيقال: رفع «ما لا يعلمون» أي: رفع الحكم الظاهري - وهو إيجاب الاحتياط - وهنا اختلف مصب الرفع وهو الحكم الظاهري عن مصب «ما لا يعلمون» وهو الحكم الواقعي.

والثاني: العناية في الرفع أي: رفع وجوب الاحتياط، الذي هو رفع ظاهري للحكم الواقعي، وهو معنى تطعيم الظاهرية في نفس الرفع، وكلا العنايةيتين خلاف الظاهر. فيتعين الحمل على الرفع الواقعي.

• أجب عن الاستدلال المتقدم بوجهين؛ الوجه الأول وهو للمحقق العراقي قدس سره: بأن الرفع في مقام الامتنان على الأمة، ورفع الضيق عنها،

والامتنان يتحقق برفع وجوب الاحتياط، لأن الاحتياط فيه كلفة على الأمة، فيكون رفعه امتناناً ولا نحتاج في تحقق الامتنان إلى رفع الواقع.

• ناقش السيد الشهيد المحقق العراقي بأن الامتنان كما يحصل برفع إيجاب الاحتياط، كذلك يتحقق برفع الواقع رأساً، فيرفع الاحتياط بواسطة رفع الواقع.

• الوجه الثاني في مناقشة القائلين بأن الرفع واقعي: أن العناية في الرفع موجودة ومتحققة حتى لو كان الرفع واقعياً، وذلك لأن الرفع لو كان هو الواقعي للزم تقييد الأحكام الواقعية بالعالمين بها فقط، وهو محال، لأنه يستلزم الدور المحال، فلا بد من إعمال عناية وهي حمل الحديث على خلاف ظهوره في الرفع الواقعي.

• المرحلة الثالثة: في شمول فقرة الاستدلال للشبهات الموضوعية والحكمية، ويتوقف ذلك على تصوير جامع بينهما، وصور الجامع بثلاثة تصورات هي:

التصوير الأول: أن المراد من اسم الموصول هو عنوان الشيء الشامل للحكم والموضوع معاً؛ واعتراض الآخوند قُلَيْبٍ بأن إسناد الرفع إلى الحكم إسناد إلى ما هو له، وإلى الموضوع إسناد إلى غير ما هو له، ولا جامع بينهما. • ولاحظ الأصفهاني على الآخوند بأنه لا مانع من اجتماع الوصفين، لأن التقابل بين هذين الوصفين الحقيقي والمجازي ليس تقابلاً حقيقياً.

• وناقش السيد الشهيد المحقق الأصفهاني قُلَيْبٍ بأن مقصود صاحب الكفاية ليس هو أن هذا الأسناد في عالم التطبيق والانحلال بلحاظ المصاديق والخصص، بل مقصوده قُلَيْبٍ في مرتبة أسبق وهي مرتبة استعمال هيئة الإسناد في المعنى النسبي القائمة بين المسند والمسند إليه.

• ناقش السيد الشهيد الآخوند بأن إسناد الرفع إلى التكليف مجازي أيضاً، كإسناده إلى الموضوع الخارجي؛ لأن الرفع في الحديث هو رفع ظاهري وهو

رفع وجوب الاحتياط تجاه الحكم المشكوك لا الحكم الواقعي نفسه، وإلا يلزم ما تقدّم من المحاذير من اختصاص الأحكام بالعالمين بها ونحوها.

• **التصوير الثاني:** التكليف وهو شامل للتكليف الكلي المشكوك في الشبهة الحكمية والتكليف الجزئي المشكوك في الشبهة الموضوعية.

• **التصوير الرابع:** للجامع هو التصوير الأول؛ لعدم وجوب قرينة على حمل «ما» الموصولة على التكليف، بل حملها على معناها اللغوي وهو الشيء أولى، لأنّ حمل الشيء على التكليف خلاف الظاهر.

• **الأمر الثاني:** عدم وجود قرينة على الاختصاص: استدللّ على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية، بوحدة السياق في الفقرات الثماني ما عدا فقرة «ما لا يعلمون».

• **وأجيب عن ذلك:** بأن وحدة السياق تقتضي أن يكون مدلول اللفظ المتكرّر واحداً في السياق الواحد، لا كون المصاديق من سنخ واحد، وعلى هذا فإنّ اسم الموصول في الحديث في معنى واحد في الجميع وهو الشيء المبهم، لكن المصاديق مختلفة من جملة إلى أخرى.

أمّا الشبهات الحكمية، فلا توجد قرينة على اختصاص الحديث بها.

• **نعم استدللّ المحقق العراقي قُلَيْبٌ** على أن الحديث مختصّ بالشبهات الحكمية بقرينة أن الظاهر من اسم الموصول «ما»: الشيء الذي لا يعلم، والشيء الذي لا يعلم هو الحكم والتكليف؛ لأنّ الموضوع الخارجي معلوم، وإنّما الشك في حكمه.

• **وفيه:** أولاً: يكفي الجهل بالعنوان لتطبيق «ما لا يعلمون» على الموضوع الخارجي، أي: أن المائع الخارجي وإن كان معلوماً أنّه سائل، لكن يشكّ أنّه خمر أم لا، فعند الشكّ يرفع عنوان الخمر المشكوك.

١٤. هناك طوائف أخرى من الروايات استدللّ بها على البراءة من قبيل

حديث الحجب، وحديث الحلّية.

• استدللّ على البراءة الشرعية بالاستصحاب بثلاثة وجوه:

الوجه الأوّل: الاستصحاب بلحاظ حال الصغر.

الوجه الثاني: الاستصحاب بلحاظ بداية الشريعة.

الوجه الثالث: الاستصحاب بلحاظ ما قبل تحقّق شرائط الخاصّة.

الاعتراضات العامة على أدلة البراءة

الاعتراض الأول

(١) أدلة الاحتياط إما حاكمة على أدلة البراءة أو معارضة لها

- ألسنة دليل البراءة
- ١. الأدلة التي تجعل البراءة في حالة عدم ثبوت البيان مطلقاً
- ٢. الأدلة التي تجعل البراءة في حالة عدم ثبوت البيان الواقعي
- جواب الاعتراض الأول
- ١. عدم تمامية روايات الاحتياط
- ٢. روايات الاحتياط ليست حاكمة على أدلة البراءة
- ٣. تقدم أدلة البراءة لكونها قرآنية أو موافقة له
- المقام الأول: علاج التعارض بين روايات الاحتياط وآيات البراءة
- المقام الثاني: علاج التعارض بين روايات الاحتياط وحديث الرفع
- آيات أخرى استدلت بها على الاحتياط
- روايات أخرى استدلت بها على الاحتياط ومناقشتها
- الاستدلال العقلي على الاحتياط ومناقشته

الاعتراضات العامة

ويعترضُ على أدلة البراءة المتقدمة باعتراضين أساسيين :
أحدهما: أنها معارضةٌ بأدلةٍ تدلُّ على وجوب الاحتياط، بل هذه الأدلةُ
حاكمةٌ عليها لأنها بيانٌ للوجوب، وتلك تتكفلُ جعلَ البراءةِ في حالة عدم
البيان.

والاعتراضُ الآخرُ: أن أدلة البراءة تختصُ بموارد الشكِّ البدويِّ،
والشبهاتُ الحكميةُ ليستُ مشكوكاتٍ بدويةً، بل هي مقرونةٌ بالعلمِ الإجماليِّ
بثبوت تكاليفٍ غيرِ معينةٍ في مجموع تلك الشبهات.
أما الاعتراضُ الأوَّلُ فنلاحظُ عليه عدَّةَ نقاطٍ:

الأولى: أن ما استُدِّلَ به على وجوب الاحتياط ليس تاماً، كما يظهرُ
باستعراض الروايات التي ادُّعيتْ دلائلُها على ذلك، وقد تقدَّم في الحلقة
السابقة استعراضُ عددٍ مهمٍّ منها، مع مناقشة دلائلها. نعم، جملةٌ منها تدلُّ
على الترغيب في الاحتياط والحثُّ عليه، ولا كلامَ في ذلك.

الثانية: أن أدلة وجوب الاحتياط المدَّعاة ليست حاكمةً على أدلة البراءة
المتقدمة؛ لما اتَّضح سابقاً من أن جملةً منها تُثبتُ البراءةَ المنوطةَ بعدم وصولِ
الواقع، فلا يكونُ وصولُ وجوب الاحتياط رافعاً لموضوعها بل يحصلُ التعارضُ
حينئذٍ بين الطائفتين من الأدلة.

الثالثة: إذا حصل التعارضُ بين الطائفتين، فقد يقالُ بتقديم أدلة
وجوب الاحتياط؛ لأنَّ ما يعارضُها من أدلة البراءة القرآنية الآية الأولى على
أساس الإطلاق في اسم الموصول فيها للتكليف، وهذا الإطلاق يُقيَّدُ بأدلة
وجوب الاحتياط، وما يعارضُها من أدلة البراءة في الروايات حديثُ الرفع،

وهي أخص منه أيضاً؛ لورودها في الشبهات الحكمية، وشموله للشبهات الحكمية والموضوعية فيقيّد بها.

ولكن التحقيق: أنّ النسبة بين أدلة وجوب الاحتياط والآية الكريمة هي العموم من وجه، لشمول تلك الأدلة موارد عدم الفحص، واختصاص الآية بموارد الفحص، كما تقدّم عند الكلام عن دلالتها، فهي كما تُعتبر أعمّ بلحاظ شمولها للفعل والمال كذلك تعتبر أخصّ بلحاظ ما ذكرناه، ومع التعارض بالعموم من وجه، يقدّم الدليل القرآني لكونه قطعياً.

كما أنّ النسبة بين أدلة وجوب الاحتياط وحديث الرفع العموم من وجه أيضاً؛ لعدم شموله موارد العلم الإجمالي وشمول تلك الأدلة لها، ويقدم حديث الرفع في مادة الاجتماع والتعارض؛ لكونه موافقاً لإطلاق الكتاب ومخالفه معارض له.

ولو تنزّلنا عمّا ذكرناه مما يوجب ترجيح دليل البراءة وافترضنا التعارض والتساقط، أمكن الرجوع إلى البراءة العقلية على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وأمكن الرجوع إلى دليل الاستصحاب كما أوضحنا ذلك في الحلقة السابقة.

الشرح

بعد أن انتهى المصنّف من المبحث الأوّل وهو البحث في الأدلّة الدالّة على إثبات البراءة الشرعية في الكتاب والسنة، شرع في بحث الاعتراضات العامّة على أدلّة البراءة، وهذه الاعتراضات لا تختصّ بدليل معيّن من أدلّة البراءة، وإنّما هي اعتراضات شاملة لجميع الأدلّة التي استدلّ بها على البراءة؛ ولذا أطلق عليها اسم الاعتراضات العامّة.

وسوف يتّضح - بعد المناقشة - عدم صحّة هذه الاعتراضات، ومن ثم يكون القول بالبراءة الشرعية ممّا لا إشكال فيه.

وقد تقدّمت هذه الاعتراضات في الحلقة الثانية، والمهمّ منها اعتراضان:

١. أدلّة الاحتياط إمّا حاكمة على أدلّة البراءة أو معارضة لها

إن أدلّة البراءة معارضة بأدلة شرعية وروايات تدلّ على وجوب الاحتياط، وهذه الروايات، إمّا رافعة لموضوع أدلّة البراءة، وإمّا مكافئة لها، وذلك أن هذه الروايات المعارضة للبراءة هي بيان لوجوب الاحتياط وليست بياناً للتكليف الواقعي المشكوك. فدليل البراءة إن كانت البراءة فيه مجعولة في حقّ من لم يتمّ عنده البيان لا على التكليف الواقعي، ولا على وجوب الاحتياط، كانت تلك الروايات رافعة لموضوع البراءة المجعولة فيه؛ باعتبارها بياناً لوجوب الاحتياط، وإن كانت البراءة في دليلها مجعولة في حقّ من لم يتمّ عنده البيان على التكليف الواقعي، فروايات الاحتياط لا ترفع موضوعها، ولكنها تعارضها، ومع التعارض لا يمكن أيضاً الاعتماد على أدلّة البراءة، بل لابدّ من الرجوع إلى القاعدة الأولى وهي الاشتغال على مبنى السيد الشهيد والبراءة العقلية على المشهور.

بيان ذلك: إن لسان دليل جعل البراءة على قسمين:

اللسان الأول: الأدلة التي تجعل البراءة لمن يثبت عنده البيان مطلقاً، سواء كان البيان، بياناً للحكم الواقعي أو الظاهري كالاختياط، وهذه الأدلة تعني أن البراءة معلقة على عدم البيان من الشارع سواء كان البيان واقعياً أم ظاهرياً كوجوب الاختياط، فإذا دلّ الدليل على وجوب الاختياط يكون بياناً للحكم الشرعي، وبذلك يرتفع موضوع البراءة بالورود.

ومن أمثلة هذا اللسان من أدلة البراءة قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ حيث إن الرسول مثال لمطلق البيان، وعلى هذا يكون الاختياط بياناً على الحكم الشرعي، وعلى هذا الأساس تكون الروايات الدالة على الاختياط رافعة لموضوع البراءة التي يكون لسانها ثبوت البراءة لمن لم يثبت عنده البيان الأعم من البيان الواقعي أو الظاهري.

اللسان الثاني: الأدلة التي تجعل البراءة لمن لم يثبت عنده البيان الواقعي فقط، فإذا لم يعلم المكلف بالحكم الواقعي، فهو في سعة منه، ومن الواضح أن روايات الاختياط لا تجعل المكلف عالماً بالحكم الواقعي، وإنما تجعله عالماً بالحكم الظاهري، وعلى هذا سوف يقع التعارض بين أدلة البراءة وأدلة الاختياط، لأن أدلة الاختياط تقول للمكلف احتط. بينما أدلة البراءة تنفي وجوب الاختياط، فيقع التعارض بينهما.

ومن أمثلة هذا اللسان من أدلة البراءة: حديث الرفع أو الحجب، فإن مفاده الرفع الظاهري للتكليف الواقعي المشكوك كما تقدّم، ومعنى الرفع الظاهري عدم وجوب الاختياط تجاه التكليف المشكوك، وكذا الحال في حديث الحجب، فإنه بمعنى الرفع الظاهري أيضاً، فالبراءة المستفادة من هذا الحديث تنفي الاختياط تجاه التكليف المشكوك، وأدلة الاختياط تثبته، فيقع التعارض.

وبهذا يتضح أن هذا الاعتراض يدعي وجود روايات تدلّ على وجوب الاختياط، وهذه الروايات إما تكون رافعة لموضوع البراءة، فيما لو كان لسانها

لسان جعل البراءة لمن لم يثبت عنده البيان الأعمّ من الواقعي والظاهري، أو تكون روايات الاحتياط معارضة لأدلة البراءة فيما لو كان لسان جعل البراءة في حقّ من لم يثبت عنده البيان الواقعي فقط. وبهذا فلا تتم أدلة البراءة^(١).

الجواب على الاعتراض الأوّل

يمكن الجواب على هذا الاعتراض بثلاثة وجوه:

الوجه الأوّل: عدم تمامية روايات الاحتياط

تقدّم في الحلقة الثانية استعراض جملة من هذه الروايات التي استدلتّ بها الأخباري على وجوب الاحتياط وتبيّن أنّها لا تنهض لإثبات ذلك؛ وذلك لأنّ هذه الروايات إمّا ضعيفة سنداً وإمّا أنّها غير تامّة دلالةً، على تقدير صحّة سندها، إذ هي إمّا تدلّ على الترغيب في الالتقاء في الشبهات، دون الإلزام، وإمّا تدلّ على الإرشاد لحسن الاحتياط، الذي لا خلاف فيه بين الأخباري والأصولي، وإمّا أنّها في مقام الحث على التعلّم، ونحو ذلك من الدلالات التي لا ربط لها بوجوب الاحتياط.

وهذا ما ذكره السيد الشهيد قدس سره بقوله: «وأما السنّة الشريفة فهناك طوائف عديدة استدلتّ بها الأخباريون على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية ونحن لم نجد فيها حديثاً تامّ السند يمكن أن يستفاد منه وجوب الاحتياط»^(٢).

الوجه الثاني: روايات الاحتياط ليست حاکمة على أدلة البراءة

لو تنزّلنا وفرضنا تمامية روايات وجوب الاحتياط، فمع ذلك لا تكون هذه الروايات حاکمة على أدلة البراءة؛ لما تقدّم في الاستدلال على البراءة من أن جملة

(١) استدلتّ على وجوب الاحتياط أيضاً بحكم العقل، كما سيّضح في التعليق على النص.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ٥، ص ٨٧. ستعرض لجملة من النصوص التي استدلتّ بها على الاحتياط ومناقشتها، في التعليق على النص.

من تلك الأدلة تثبت البراءة بحق من لم يثبت عنده البيان الواقعي فقط، وعلى هذا تكون أدلة البراءة معارضة لأدلة وجوب الاحتياط، من قبيل قوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا﴾، فدليل البراءة في هذه الآية يثبت البراءة بنحو معارض لأدلة الاحتياط.

الوجه الثالث: تقدّم أدلة البراءة لكونها أدلة قرآنية أو لموافقتها للكتاب

مع فرض تمامية روايات الاحتياط، لكن أثبتنا في الوجه الثاني أنها ليست حاکمة على أدلة البراءة وإنها معارضة لها، فيقع الكلام في مقامين:
المقام الأول: علاج التعارض بين روايات الاحتياط وبين آيات البراءة.
المقام الثاني: علاج التعارض بين روايات الاحتياط وبين الروايات الدالة على البراءة، كحديث الرفع الذي ثبتت تماميته في الدلالة على البراءة.

المقام الأول: علاج التعارض بين روايات الاحتياط وبين آيات البراءة

قد يقال إن روايات الاحتياط مقيّدة لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا﴾ لأنّ مورد الآية عام شامل للمال والفعل والتكليف - كما تقدّم - أمّا مورد روايات الاحتياط، فهو في خصوص التكليف فقط، وعلى هذا فلا بدّ أن تكون أدلة الاحتياط مخصّصة لأدلة البراءة، وبهذا يتبيّن أن أدلة الاحتياط تتقدّم على أدلة البراءة بالتخصيص.

مناقشة علاج التعارض المتقدّم

الوجه الأول: النسبة بين الآيات وروايات الاحتياط العموم من وجه

إن النسبة بين الآية المباركة المتقدّمة وبين روايات الاحتياط هي العموم من وجه، أمّا عموم أخبار الاحتياط؛ فلشموها لموارد الشكّ قبل الفحص، بينما البراءة المستفادة من هذه الآية، فهي مختصة بما بعد الفحص كما تقدّم.
أمّا أعمية الآية على روايات الاحتياط؛ فلأنها شاملة للتكليف والمال

والفعل، فيقع التعارض في مورد الاجتماع وهو بعد الفحص.
والنتيجة تقدّم أدلة البراءة على وجوب الاحتياط؛ لأنها نصّ قرآني لقطعيته، وذلك لأنه كلّما تعارض خبر الواحد بنحو العموم من وجه مع إطلاق القرآن الكريم، يسقط الخبر عن الحجّية؛ لقطعية صدور الدليل القرآني، لما يأتي في بحث التعارض أن الدليل الظنّي السند يسقط عن الحجّية عند المعارضة مع الدليل القطعي السند.

قال الشهيد الصدر في تقارير بحثه: «قوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا﴾ أن نسبتها مع أخبار الاحتياط العموم من وجه لعدم شمولها الشبهة قبل الفحص، وسوف يأتي في بحوث التعارض أن خبر الواحد إذا كان معارضاً مع القرآن الكريم بنحو العموم من وجه، سقط عن الحجّية في مورد التعارض في نفسه، فثبت أن أخبار الاحتياط لو تمّ شيء منها فإمّا يخصّص بالقرآن أو يسقط عن الحجّية»^(١).

الوجه الثاني: تقدّم آيات أخرى على الاحتياط لأخصّيتها

لو سلّمنا أن أدلة الاحتياط تقيّد إطلاق الآية المتقدمة، إلّا أنّنا قد حقّقنا فيما سبق أن تلك الآية الكريمة وهي قوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا﴾ ليست هي الآية الوحيدة الدالة على البراءة، بل هناك آية أخرى، هي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ وقد تقدّم أن البراءة المستفادة منها مختصة بالشبهة التحريمية دون الموضوعية، والمتيقّن منها الشبهة التحريمية، كما أنّها لا تشمل ما قبل الفحص، بل مختصة بما بعد الفحص، وحيث تكون هذه الآية من أنفس الأدلة على البراءة، أمّا أخبار الاحتياط فهي عامة شاملة لما قبل الفحص وبعده، كما أنّها شاملة لموارد الشبهة

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٥، ص ١٠٤.

المقرونة بالعلم الإجمالي، بخلاف الآية المباركة الدالة على البراءة فإنها غير شاملة لموارد الشك المقرون بالعلم الإجمالي، وعلى هذا الأساس فتقدم الآية على أخبار الاحتياط بالتخصيص^(١).

مضافاً إلى أننا لو سلمنا أن أدلة الاحتياط أخص من الآية - وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ - لكن لا يمكن لأدلة الاحتياط أن تقيّد عموم الآية؛ لأنّ لسان الآية آب عن التخصيص بشبهة دون شبهة، لأنّ لسانها يعبر بـ ﴿وَمَا كَانَ﴾ الذي يعني نفى الشائبة عن الباري تعالى. وما كان كذلك، لا معنى أن يخصّص بمورد معيّن دون مورد، إذ لا معنى أن يقال: لا يفعل الباري تعالى هذا الفعل؛ لأنه خلاف سجيته وشأنه، إلا في هذا المورد، كما قوله تعالى ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ إذ من الواضح أن هذا الإطلاق آب عن التخصيص، فلا نستطيع أن نقول أنه ليس بظلام للعبيد إلا في هذا المورد.

وبهذا يتضح أن أدلة الاحتياط لا يمكن أن تقيّد عموم الآية؛ لأنّ لسان الآية آب عن التخصيص. قال الشهيد الصدر قدس سره: «قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾.. مختصة بالشبهة الحكمية بعد الفحص بلسان يأبى عن التخصيص بخصوص بعض الشبهات الحكمية، فتقدم على أخبار الاحتياط بالأخصية»^(٢).

الوجه الثالث: مع فرض التعارض والتساقط، المرجع البراءة العقلية

لو تنزّلنا عما ذكرنا من إعمال قواعد الترجيح عند التعارض وسلمنا بعدم تقديم أدلة البراءة لكونها موافقة للكتاب، وافترضنا تعارض الدليلين وتساقطهما،

(١) وذكر صاحب الكفاية وجهاً آخر لتقديم أخبار البراءة على الاحتياط، تعرّض له في التعليق على النص.

(٢) مباحث الأصول، السيد الحائري: الجزء الثالث من القسم الثاني، ص ٤٥٢.

فعلى الرغم من ذلك يمكن أن نرجع إمّا إلى البراءة العقلية بناء على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، على مبنى المشهور، أو الرجوع إلى العموم الفوقاني وهو الاستصحاب القاضي باستصحاب عدم التكليف، على مبنى حق الطاعة؛ لأنّ دليل الاحتياط أخصّ من الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب يجري في التكليف والموضوع وفي الشبهة التحريمية والوجوبية. أمّا الاحتياط فيجري في الشبهات الحكمية فقط؛ بناء على اختصاص الاحتياط بالشبهات الحكمية.

وبهذا يتّضح أنّه إذا سقط دليل الاحتياط بمعارضته مع أدلة البراءة، نرجع إلى العموم الفوقاني وهو استصحاب عدم التكليف. وبهذا يتّضح تقدّم أدلة البراءة؛ لما ذكرنا من الوجوه.

المقام الثاني: علاج التعارض بين روايات الاحتياط وبين روايات البراءة

أمّا التعارض بين روايات الاحتياط وبين الروايات الدالة على البراءة كحديث الرفع التامّ الدلالة على البراءة، فقد يقال أن أخبار الاحتياط مقدّمة على حديث الرفع بالأخصية؛ لأنّ أخبار الاحتياط مختصة بالشبهات الحكمية، أمّا حديث الرفع فهو عام وشامل للشبهة الحكمية الموضوعية.

لكن هذا غير تامّ، بل النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه؛ لأنّ أخبار الاحتياط وإن كانت خاصّة من جهة اختصاصها بالشبهات الحكمية، لكنها عامة من جهة أخرى وهي شمولها لموارد العلم الإجمالي، بينما يختصّ حديث الرفع بالشبهة البدوية، وعلى هذا يقع التعارض بينهما في مادة الاجتماع وهو الشبهة البدوية، ومن ثمّ يقدّم حديث الرفع لموافقته للكتاب، لما تقدّم من أن الكتاب يدلّ على البراءة لا الاحتياط، طبقاً لقواعد الترجيح عند التعارض.

ومع قطع النظر عن تطبيق قواعد الترجيح عند التعارض والقول بتساقط المتعارضين، يتمّ الرجوع إلى العموم الفوقاني وهو الاستصحاب القاضي باستصحاب عدم التكليف، كما تقدّم آنفاً.

تعليق على النص

• قوله **قَالَ**: «أنها معارضة بأدلة تدل على وجوب الاحتياط». استدلل على الاحتياط تارة بالكتاب وتارة بالسنة، ولم يتعرض لها المصنف في المتن بالتفصيل، وفيما يلي بعض الآيات والروايات التي استدلل بها على الاحتياط.

آيات أخرى استدلل بها على الاحتياط

١. قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥).

تقريب الاستدلال: إن الآية إنما تنهى عن إلقاء الإنسان نفسه في الهلكة، فلا يجوز له أن يعرض نفسه للتهلكة. وهذا التعريض ينطبق على الاقتحام في الشبهة البدوية لأنه في معرض مخالفة الله تعالى، ولا يخفى عظم وشدة الهلكة في مخالفة أوامر ونواهي الله تعالى.

ويرد على الاستدلال بالآية أمران:

الأمر الأول: إن قوله تعالى - المتقدم - فيه ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: وهو الاحتمال الذي بني عليه الاستدلال، وهو أن يكون هذا النهي خطاباً مستقلاً لا ربط له بما ما قبله وما بعده.

الاحتمال الثاني: أن هذا النهي نهي شرطي بالنسبة إلى الأمر الذي قبله وهو قوله تعالى ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١٩٥) فيكون هذا النهي لأجل تحديد المقدار الواجب من الإنفاق، أي: لا ينبغي الإنفاق بدرجة توجب الإفلاس والتعرض إلى الهلاك، فيكون نظير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾.

الاحتمال الثالث: أن تكون جملة ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ تكرر سلبى للجملة الأولى، «و هذا أيضاً سياق عرفي رائع: فالمولى يأمر بفعل (وهو الإنفاق في المقام) وينهي عما يكون مقابلاً لذلك الفعل ومن شؤون تركه (وهو التهلكة) في مقام التأكيد على ذلك الفعل. فشيء واحد يلبس أولاً ثوب

الإيجاب فيكون أمراً به، ويلبس ثانياً ثوب السلب فيكون نهياً؛ نظير قولك (صل أرحامك ولا تشغل نفسك بخصومتهم وبغضهم) فيكون المقصود أن ترك الإنفاق في سبيله إلقاء في الهلكة. وهذا مضمون جملة من الروايات التي أكدت أن ترك الإنفاق في سبيله يؤدي إلى الهلاك، وقد ورد ذلك بلسان (حصنوا أموالكم بالزكاة) وهو صريح في النظر إلى إهلاك المال لا المالك، والنظر في أمثال هذه الخطابات والتوجيهات مع الطبيعي والنوع لا الأفراد، فلا ينافي أن لا تهلك أموال بعض الأغنياء الذين لا ينفقونه^(١).

ومن الواضح أنه مع وجود هذه الاحتمالات الثلاثة، تكون الآية مجملة ولا يمكن الاستدلال بها على البراءة.

الأمر الثاني: يناقش الاستدلال بالآية على البراءة أننا حتى لو سلّمنا بأن الاحتمال الأول هو الظاهر، لكن يرد عليه أن مثل هذا النهي (لاتلقوا) يستحيل أن يكون مولوياً منجزاً للتكليف؛ لأنه يفرض في المرتبة السابقة عليه وجود التهلكة. وعلى هذا إذا فرض أن في الشبهة البدوية وجود تكليف منجز في المرتبة السابقة على هذا النهي، فلا يكون هذا النهي (و لا تلقوا) إلا إرشاداً وتحذيراً عن دخول نار الهلكة.

ولو فرضنا أنه لا موضوع للنهي عن الإلقاء في التهلكة فيستحيل استفادة التنجيز والعقاب والهلكة من نفس هذا النهي لأنه أخذ في موضوعه الهلكة.

٢. قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ (الحج: ٧٨).

تقريب الاستدلال: أن المجاهدة تعني المجاهدة في طاعة الله، والتعبير بالمجاهدة لبيان لزوم غاية الجهد، ومن الواضح أن بذل غاية الجهد يشمل الاحتياط في الشبهات؛ لأن من لم يحتط في الشبهة لا يكون باذلاً للجهد في طاعة الله سبحانه.

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج ٥، ص ٨٤.

ويرد عليه ما يلي:

أولاً: إن الجهاد المأمور به في الآية قد حُذِفَ متعلّقه المباشر، إذ لا إشكال بأنّ مصبّ المجاهدة لا يمكن أن يكون الباري تعالى مباشرة، فلا بدّ أن يكون أمراً وشأناً من شؤونه، فلا بدّ من أن يكون المصّب حيثية مقدّرة هي في الواقع متعلّق المجاهدة.

و في مقام تحديد ذلك المصّب يمكن افتراض أن يكون طاعة الله، ويمكن أن يكون نصره الله والدفاع عن الإسلام وقتال أعدائه، كما يحتمل أن يكون معرفة الله حقّ معرفته.

وهذه الاحتمالات الثلاثة لا معيّن ولا مرجّح لأحدها في قبال الآخر. ثانياً: لو سلّمنا أن المجاهدة هنا بمعنى المجاهدة في الطاعة، فعلى هذا «تكون هذه الآية على حدّ سائر الأوامر بإطاعة الله وعدم معصيته شاملة لموارد الطاعات الثابتة والمتنّجة بالعلم أو غيره بل تشمل حتى المستحبات، ومثل هذه الأوامر - كما قلنا - لا تكون أوامر تأسيسية مولوية بل إرشادية، فلا يمكن أن نثبت بها إيجاب الاحتياط شرعاً الذي هو المطلوب»^(١).

٣. قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾

تقريب الاستدلال: الاستدلال مبني على تخيل أن الأمر بالردّ إلى الله والرسول كناية عن الأمر بالتوقّف والتريث المساوق لعدم الاقتحام. ويناقد بأنّ الصحيح أن الآية الكريمة أجنبية عن محلّ الكلام بلحاظ موضوعها ومحمولها.

أمّا بلحاظ موضوعها؛ فلأنّ موضوعها هو المنازعة المساوقة للمخاصمة وليس موضوعها الشكّ الذي هو موضوع وجوب الاحتياط.

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٥، ص ٨٤.

و أمّا بلحاظ محمولها؛ فلأن الأمر بالرد إلى الله والرسول في الآية الكريمة ليس معناه إلا الأمر بتحكيم الله وتحكيم الشريعة في شؤون الحياة وعدم جواز حكومة للناس لأنفسهم، وأن التصدي لهذا المطلب غير جائز، وهذا أمر مفروغ عنه ومن ضروريات الإسلام ولا نزاع فيه بين المحدثين والأصوليين وإنّما النزاع في أنّه ماذا تحكم الشريعة في موارد الشبهات البدوية، أتحكم بوجوب الاحتياط أم بأصالة البراءة.

ثمّ لو تنزّلنا وفرضنا أن هذه الآية موضوعاً ومحمولاً تناسب محلّ الكلام أي: أنّها تتكلم في فرض الشكّ وأنها ليست بصدّد بيان الحكم الصادر من الحاكم، لقلنا: أن رد الشبهة إلى الله ورسوله إمّا أن يكون بلحاظ الحكم الواقعي المشتبه أو بلحاظ الحكم الظاهري المجعول من قبل الشارع للشبهة، فإن فرض الأوّل فهذا معناه وجوب رفع الشبهة مع الإمكان باستعلام الواقع بالردّ إلى الله ورسوله، أي: أن الحكم الصادر من الحاكم في الشبهة قبل الفحص هو وجوب الفحص لا البراءة.

وهذا لا نزاع فيه، فإن الفحص في الشبهة الحكمية واجب جزمًا، وإنّما الكلام في أنّه لو فحصنا ولم نظفر بشيء فماذا نصنع؟

وإن فرض الثاني - أي رد الشبهة إلى الله ورسوله بلحاظ الحكم الظاهري المجعول من قبل الشارع للشبهة - فمعناه أن الحكم المجعول للشبهة يجب استعلامه من الشارع، بمعنى أنّه إذا شكّ في حكم الشبهة ما هو؛ الاحتياط أم البراءة؟ فحكم الحاكم في فرض هذا الشكّ هو وجوب الفحص، وليس إجراء البراءة قبل الفحص، وهذا أيضاً مسلّم بين الأصوليين والأخباريين، والأصولي يدعي أنّه فحص وانتهى إلى الحكم بالبراءة من قبل الشارع، فالآية على أيّ حال أجنبية مما نحن بصدده.

٤. قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ (آل عمران: ١٠٢).

تقريب الاستدلال: أن غاية التقوى تشتمل على ترك الشبهات وقد أمر الله تعالى بذلك.

ويرد عليه: أن التقوى يجب أن يفرض في المرتبة السابقة على ما يتقوى منه ويُحذر من العقاب، فملاك التقوى يجب أن يكون مفروغاً عنه في المرتبة السابقة، فالأمر به لا محالة يكون إرشاداً، ولا يدل هذا الأمر على موارد تحقق موضوعه وإنما يجب أن يستفاد ذلك من الخارج.

٥. قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾

وكذا قوله: ﴿أَلَمْ يَأْذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ ونحوها من الآيات

تقريب الاستدلال: إن هذه الآيات رادعة عن القول بغير علم، بدعوى أن القول بالبراءة قول بغير علم.

ويلاحظ على الاستدلال بالآية: أن كلاً من الأصولي والأخباري إن أراد من قوله الإباحة الواقعية أو الحرمة الواقعية، فكلاهما قد قالا بغير علم؛ وذلك حرام ولا نزاع في حرمة.

وإن أراد به الحكم الظاهري الشرعي بالبراءة أو بالاحتياط، فلا نزاع أيضاً في أن ذلك لا بد أن يكون مأخوذاً من الشارع، فإن لم يؤخذ منه كان قولاً بغير علم وحراماً، وإن أخذ منه لم يكن كذلك، وكلّ منهما يدعي أن مختاره مأخوذ من الشارع، وإن أراد به البراءة العقلية أو الاحتياط العقلي، فلم ينسب إلى الشارع شيئاً وإنما بين ما يدركه عقله العملي ولم يقل ذلك دون علم وليست الآيات مربوطة بذلك.

روايات أخرى استُدل بها على الاحتياط

وأما السنة فقد استدلّ بعدد كبير من الروايات على وجوب الاحتياط

شرعاً، وقال السيد الشهيد: «ونحن لم نجد فيها حديثاً تامّ السند يمكن أن يستفاد منه وجوب الاحتياط»^(١).

ولا يسع المقام لاستعراض جميع هذه الروايات ومناقشتها بصورة تفصيلية، لذا تقتصر على إبداء مناقشات كلية حولها.

المناقشات العامة للروايات

هناك نقاط ثمان بالالتفات إليها يتّضح بسهولة عدم تمامية دلالة جملة كبيرة مما استدّل بها على المقصود.

١. إنها لادلالة فيها على الإلزام

إن جملة من تلك الروايات ليس فيها رائحة الإلزام أصلاً، إن ثبت كونها واردة في محلّ الكلام موضوعاً ومحمولاً، فمن تلك الروايات المرسلة المروية عن الصادق عليه السلام قال: «من أتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه»^(٢).

فإنّها لم تبيّن الكبرى وهي وجوب الاستبراء للدين ومجرد فهم أن اتقاء الشبهات إستبراء للدين لا يثبت وجوب ذلك الاتقاء.

ومنها: ما ورد في أمالي الطوسي بسند ينتهي إلى الإمام الرضا عليه السلام: أن أمير المؤمنين عليه السلام قال لكميل بن زياد: «يا كميل أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»^(٣). فإن الاحتياط وأن وقع متعلقاً للأمر إلا أنّه بقرينة توكيل مقدار الاحتياط إلى المكلف من حيث الزيادة والنقصان، فكأنه في مقام بيان أنّه حيث إنّ الدين أمر مهم فبأيّ مرتبة نحتاط من أجله فهو أمر حسن، ولا أقلّ من الإجمال بمعنى كنائي، نظير قولك: هذا أخوك فإن شئت فاحفظه.

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج ٥، ص ٨٧.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، حديث ٦٤.

(٣) المصدر نفسه، حديث ٤٧.

٢. إنها واردة في مقام عدم جواز الاعتماد على الأهواء والأذواق في الأحكام

إن جملة من هذه الروايات واردة في مقام بيان تحكيم الأئمة عليهم السلام وعدم جواز الاستقلال عنهم كما هو شأن من لم يكن مؤمناً بأهل البيت، حيث إنهم كانوا يعتمدون في الأحكام على آرائهم وأذواقهم ومشتهياتهم، وليس النزاع بين الأصولي والأخباري في حاكميتهم، وإنما النزاع فيما حكم به الحاكم، ومن هذا القبيل خبر حمزة بن طيارانه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه حتى إذا بلغ موضعاً منها قال عليه السلام: كف واسكت. ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا يسعكم فيما ينزل بكم ما لا تعلمون ألا أكلف عنه والتثبت والرد إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على الحق ويجلو عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق؛ قال الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ فهذا الحديث يمكن حمله على ذلك، فإنه أمر بالتثبت بمعنى أنه ردع عن الانسياق وراء الطرق الباطلة في مقام استنباط الأحكام التي وضعها غير علماء أهل البيت عليهم السلام بالرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام فهذا أيضاً في مقام حصر المرجعية في بيان الحلال والحرام بالأئمة عليهم السلام وعدم وجود مرجع آخر من اجتهاد أو ذوق أو استحسان ونحو ذلك من المراجع الباطلة، وهذا خارج عن محل الكلام.

٣. إنها واردة في حال ظهور الإمام

إن جملة من الروايات واردة في حال وجود الإمام عليه السلام والتمكّن من مراجعته، فلو فرض أنها دلّت على نفي البراءة لما كان هذا يضرنا فإنه لا يدّعي أحد جريان البراءة مع التمكن من الفحص وتحصيل العلم وإنما شرط البراءة اليأس عن الظفر. ومن هذا القبيل مقبولة عمر بن حنظله حيث إنه فرض فيها تعارض الروايتين وذكر المرجّحات حتى إذا استوى المتعارضان قال: - «أرجئه حتى تلقى أمامك»^(١)، فإذا فرضنا أن قوله (أرجئه) يكون مرجعه إلى الأمر

(١) وسائل الشريعة، باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، حديث ٦.

بالتوقف والاحتياط في مقام العمل وإلغاء أصالة البراءة لا يضرنا هذا، لأنّ ظاهر الغاية وهو قوله «حتى تلقى إمامك» أن محلّ الكلام هو مورد التمكن من لقاء الإمام عليه السلام.

٤. بعض الروايات مسوقة مساق وجوب الفحص

إن بعض تلك الروايات مسوقة مساق وجوب الفحص، فتأمر بالتعلم وأن الجاهل لا يسعه أن يقول: لا أعلم؛ إذ يقال له: لماذا لم تتعلم، وأمّا أنّه لو فحص ولم يجد، فماذا يصنع؟ فهذه الرواية ساكتة عن ذلك، فهي غير مربوطة بما نحن فيه.

٥. إنّها واردة في تحريم القول بلا علم

إن بعض الروايات مسوقة مساق تحريم القول بلا علم والالتزام بالمطلب دون علم بذلك المطلب، من قبيل بعض الآيات المتقدمة، ومثل هذا أيضاً خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ الكلام ليس في أن الأصولي يلتزم بالإباحة الواقعية مع أنّه لا يعلم بها، بل هو يلتزم بمقدار ما يعلم وهو الإباحة الظاهرية. من هذا القبيل خبر زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لو أنّ العباد جهلوا وقفوا ولم يحدوا لم يكفروا» وكذلك خبر علي بن الحسين قال لابن عباس - إن صحّت الرواية -: «يا أخا عبد قيس إن وضع لك أمر فاقبله وإلا فاسكت تسلم، ورد عمله إلى الله، فإنه أوسع فيما بين السماء والأرض»^(١).

٦. إنّها تدلّ على حرمة الجري بلا علم

إن بعض الروايات تدلّ على حرمة الجري والحركة بلا علم من قبيل قوله: «من هجم على أمر بغير علم جذع أنف نفسه»^(٢) وليس معناه من هجم على أمر

(١) وسائل الشيعة، باب ١٢ من ابواب صفات القاضي، حديث ٤٠.

(٢) المصدر نفسه، حديث ٥.

مشكوك وإنما معناه كون الهجوم بغير علم، فمن لم يستند هجومه إلى علم وركن وثيق، فمن كان كذلك جذع أنف نفسه للخطر والضرر. وهذا تنبيه إلى ما يستقل به العقل ولا نزاع فيه؛ لأن الإنسان في حركته يجب أن يستند إلى العلم دائماً والأصولي في اقتحامه في الشبهات التحريمية يستند إلى العلم بالإباحة عقلاً أو شرعاً.

٧. لم يؤخذ في موضوعها الشك في التكليف

إن جملة من الروايات لم يؤخذ في موضوعها عنوان الشبهة والشك في التكليف من قبيل مطلقات قوله «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»^(١) فإن هذا المطلق في نفسه لم يؤخذ في موضوعه أن يكون الريب من ناحية التكليف الشرعي، إذن فلا بد وأن يفهم بمقدار ما بين في اللفظ، وحينئذ من المحتمل أن يكون هذا أمراً تعليمياً مرجعه إلى النهي عن المخاطرة والمغامرة في شؤون الحياة، فإن كانت مثلاً تجارة الشاي مما يريب بخلاف تجارة الحنطة، فلا داعي للتورط في أمر فيه شك وريب.

والحاصل أنه لم يؤخذ في موضوعها الشبهة الحكمية التكليفية، بل هي قاعدة موضوعها مطلق الشك سواء كان في باب الأحكام أو في شؤون الحياة، فتحمل على أنها قاعدة أخلاقية.

٨. الاقتصار على موردها في دلالتها على الاحتياط

إن بعض الروايات واردة في موارد خاصة بحيث لا يمكن التعدي عنها، فلو فرض دلالتها على وجوب الاحتياط، فلا بد أن يقتصر فيها على موردها، من قبيل ما ورد من أن أمير المؤمنين عليه السلام كتب إلى عثمان بن حنيف عامله على البصرة: «أما بعد يا ابن حنيف فقد بلغني أن رجلاً من فتية أهل البصرة دعاك إلى مأدبة

(١) وسائل الشيعة، باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٣.

فأسرعت إليها، تستطاب لك الألوان وتنقل إليك الجفان، وما ظننت أنك تجيب إلى طعام قوم عائلهم مجفوّ، وغنيهم مدعوّ، فانظر إلى ما تقتضيه من هذا المقضم، فما اشتبه عليك علمه فالفظه، وما أيقنت بطيب وجوهه فنل منه»^(١).

فحيث إن عثمان بن حنيف كان من جملة الصحابة ومن أروعهم واتقاهم فكان يترقب في شأنه الترفع عن إجابة وليمة يراد بها التملق للأغنياء واحترامهم بما هم أغنياء ويقصى عنها الفقراء باعتبار فقرهم ومسكنتهم، فلهذا عاتبه على ذلك وبعد العتاب بيّن له الحكم الشرعي فيقول له: فانظر إلى ما تقتضيه من هذا القضم فما أشبه عليك علمه فالفظه، وما أيقنت بطيب وجهه فنل منه.

فيدلّ هذا الكلام على وجوب الاحتياط، إلا أن هذه الرواية في مورد خاص ويمكن الالتزام بوجوب الاحتياط في هذا المورد الخاص حيث إنّ المخاطب كان والياً من ولاية المسلمين ومن ائتمن على أموال المسلمين ودمائهم من قبل إمام المسلمين، وهذا الشخص هو في مظنة أن يعامل بالحسنى ويقدم إليه الأموال باعتبار الإغراء والاستهواء وقضاء بعض المصالح الشخصية وتقديم جانب الأشخاص على جانب الله مما يرجع بالآخرة إلى الرشوة ببعض مراتبها وأنحائها، وحيث إنّ الوالي في معرض هذا الأمر فالإمام يحرم عليه تناول الإحسان من شخص ما لم يعلم بطيب وجهه، ومن ثم لا يقاس على هذا المورد غيره، خصوصاً أن الشبهة موضوعية ولا إشكال في عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعية في غير هذا المورد.

الدليل العقلي على الاحتياط

• قوله: «والاعتراض الآخر: أن أدلة البراءة تختص بموارد الشكّ

(١) وسائل الشيعة، باب ١٢ من أبواب التوقّف والاحتياط في الفتوى، الحديث ١٧.

البدوي...». من الأدلة التي استدلت بها على الاحتياط ولم يتعرض لها المصنف في المتن الدليل العقلي، وقد قرب بثلاثة وجوه:

الوجه الأول: العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزامية في موارد الشك

وهو ما تقدّم في مطاوي البحث من العلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في موارد الشك.

الوجه الثاني: ما قيل من أن العقل يستقلّ بالحظر في الأفعال غير الضرورية حتى يرد الترخيص من الشرع.

وقد يوجّه ذلك بوجه استحساني وهو: إن العبد لما كان مملوكاً للمولى كانت تصرّفاته بيد المولى، فتصرّفه في شيء بدون إذن المولى تصرّف في سلطان المولى وهو مما يحكم العقل بقبحه، لأنه خروج عن زيّ الرقية ومقتضى العبودية. والحقيقة أنّ هذا الإشكال يرد على قاعدة قبح العقاب بلا بيان كما أفاده شيخ الطائفة في العدة، من أن احتمال التكليف الإلزامي وإن لم يكن ملازماً لاحتمال المنفعة أو المصرة، فلا يلازمان احتمال العقاب الأخرى، إلا أن العقل يحكم بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته، كما يحكم بقبحه على ما علم مفسدته، ومن الواضح أن محتمل الحرمة مما لا تؤمن مفسدته، وعلى هذا الأساس تكون قاعدة قبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته رافعة لموضوع قبح العقاب بلا بيان، لأنّ قاعدة قبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته صالحة للبيان. ومن هنا استدلت الشيخ بقاعدة قبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته على الحظر والوقف.

وهذا ما أشار إليه الشيخ الطوسي بقوله: «وذهب كثير من الناس إلى أنّها على الوقف، ويجوز كلّ واحد من الأمرين فيه، ويتنظر ورود السمع بواحد منهما، وهذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبد الله عليه السلام وهو الذي يقوى في نفسي»^(١).

(١) العدة في أصول الفقه: ج ٢، ص ٧٤٢.

وأورد صاحب الكفاية رحمته على هذا الوجه ثلاثة إشكالات:

الإشكال الأول: إن هذه المسألة محلّ خلاف ومعرفة الآراء، كما ذكر الشيخ الطوسي نفسه في العدة، حيث قال: «وذهب كثير من البغداديين وطائفة من أصحابنا الإمامية إلى أنّها على الحظر، ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء. وذهب أكثر المتكلمين من البصريين - وهي المحكي عن أبي الحسن وكثير من الفقهاء - إلى أنّها على الإباحة، وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى رحمته. وذهب كثير من الناس إلى أنّها على الوقف»^(١).

وعلى هذا الأساس لا يتجه الاستدلال بأحد القولين فيها، وإلاّ لأمكن التمسك للبراءة بالرأي الآخر القائل بأن الأفعال على الإباحة لا على الحظر. قال صاحب الكفاية: «وفيه أولاً: إنه لا وجه للاستدلال بما هو محلّ الخلاف والإشكال، وإلاّ لصحّ الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحة»^(٢).

الإشكال الثاني: إنّه ورد الترخيص شرعاً؛ لما عرفت من قيام الأدلة على الإباحة شرعاً، ولا تعارضها أدلة الاحتياط.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «ثانياً: إنه ثبت الإباحة شرعاً؛ لما عرفت من عدم صلاحية ما دلّ على التوقف أو الاحتياط، للمعارضة لما دلّ عليها»^(٣).

الإشكال الثالث: إن تلك المسألة تختلف عما نحن فيه، ولعل الوجه فيه هو أن الكلام في تلك المسألة بلحاظ ما قبل الشرع، والكلام في البراءة والاحتياط بلحاظ ما بعد الشرع، وهذا الفرق يمكن أن يكون فارقاً اعتباراً، فلا يلزم القول بالوقف في تلك المسألة للاحتياط في هذه المسألة، بل قد يحكم العقل فيها

(١) المصدر السابق: ج ٢، ص ٧٤٢.

(٢) كفاية الأصول: ص ٣٤٨.

(٣) المصدر السابق: ص ٣٤٨.

بالبراءة استناداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وإلى هذا المعنى أشار بقوله: «وثالثاً: إنه لا يستلزم القول بالوقوف في تلك المسألة، للقول بالاحتياط في هذه المسألة؛ لاحتمال أن يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان»^(١).

الوجه الثالث: وجوب دفع الضرر المحتمل

حاصل هذا الوجه هو أن محتمل الحرمة يعني احتمال الضرر لأنه يكشف عن احتمال المفسدة فيه، ودفع الضرر المحتمل واجب.

جواب صاحب الكفاية على الوجه الثالث

أمّا الجواب على الصغرى (وهي وجود ضرر في الحرمة) فلا إن احتمال الحرمة يلزم احتمال المفسدة لا احتمال الضرر، والمفسدة المحتملة ليست بضرر، إذ المصالح والمفاسد لا ترجع إلى المنافع والمضار، بل يكون الأمر بالعكس. أمّا الجواب على الكبرى (وهي وجوب دفع الضرر المحتمل) فنقول: لا يجب عقلاً دائماً التحرز من الضرر مقطوع التحقق، فضلاً عن المحتمل، بل قد يجب ارتكابه، إذا ترتّب عليه ما هو أهمّ منه بنظر العقل.

والى هذا الجواب أشار فَلْيَحْذَرِ بقوله: «ممنوع، ولو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالباً، ضرورة أن المصالح والمفاسد التي هي مناطات الأحكام ليست براجعة إلى المنافع والمضار، بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر، والمفسدة فيما فيه المنفعة، واحتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالباً لا يعتنى به قطعاً، مع أن الضرر ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلاً، بل يجب ارتكابه أحياناً فيما كان المترتب عليه أهمّ في نظره مما في الاحتراز عن ضرره، مع القطع به فضلاً عن احتماله»^(٢).

(١) المصدر السابق: ص ٣٤٨.

(٢) كفاية الأصول: ص ٣٤٨.

وفي موضع آخر قال: «استقلاله [أي: استقلال العقل بدفع الضرر المحتمل] بذلك ممنوع، والسند شهادة الوجدان ومراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل والأديان، حيث إنهم لا يحترزون مما لا تؤمن مفسدته، ولا يعاملون معه معاملة ما علم مفسدته، كيف؟ وقد أذن الشارع بالإقدام عليه، ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح»^(١).

مناقشة السيد الشهيد للاستدلال بالعقل على الاحتياط

وذكر السيد الشهيد «أن هذه الكلمات ناظرة إلى نفس ما قلناه وعبرنا عنه في مسألة البراءة العقلية من لزوم الاحتياط في الشبهات مراعاة لحق المولى، وهذا صحيح في جميع الشبهات حتى الموضوعية، إلا أن هذه القاعدة التي سمّيناها بمسلك حق الطاعة محكومة لأدلة البراءة الشرعية المتقدمة.. لأن العقل إنَّما يحكم بالاحتياط إذا لم يرد ترخيص منهم عليه السلام على حدّ تعبير الشيخ، وهذا التقريب صحيح لإثبات الاحتياط العقلي إلاَّ أنَّه محكوم لأدلة البراءة»^(٢).

الأخبار الدالة على وجوب التوقّف

وهي على طوائف ثلاث:

أولاًها: الأخبار المعللة الدالة على وجوب التوقّف مطابقةً. وهي عدة روايات؛ منها: مقبولة عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام: «فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»^(٣).

وثانيتهما: الأخبار غير المعللة التي تدلّ على وجوبه مطابقةً. وهي أيضاً عدة روايات، منها: ما رواه جابر عن أبي جعفر عليه السلام في وصية له لأصحابه به، قال: «إذا اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح

(١) كفاية الأصول: ص ٣٤٤.

(٢) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج ٥، ص ٨٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٧٥-٧٦، الباب ٩، من أبواب صفات القاضي، الحديث: ١.

لنا»^(١).

وثالثها: الأخبار الدالة على وجوب التوقف التزاماً، وهي كثيرة منها موثقة حمزة بن طيار، أنه عرض على أبي عبد الله عليه السلام بعض خطب أبيه عليه السلام حتى إذا بلغ موضعاً منها، قال له: «كف واسكت» ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنه لا يسعكم فيما ينزل بكم ما تعلمون إلا الكف عنه والتثبت والرد إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق، قال الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣)»^(٢).

- قوله عليه السلام: «بل هذه الأدلة حاكمة عليها». أي: على أدلة البراءة.
- قوله: «وتلك تتكفل جعل البراءة في حالة عدم البيان». أي: أن أدلة البراءة تتكفل جعل البراءة في حالة عدم البيان، لأن البراءة تنفي الوجوب غير المعلوم والاحتياط يجعله معلوماً.

القرائن الدالة على الإرشاد

- قوله: «نعم جملة منها تدل على الترغيب في الاحتياط».
- لا خلاف في استحباب الاحتياط عقلاً وشرعاً، وإنما الكلام في وجوب الاحتياط في الموارد التي قال بها الأخباري، ومن القرائن الدالة على الإرشاد: القرينة الأولى: لو لم يكن الأمر للإرشاد يلزم تخصيص الأكثر، لأن موضوع الأمر بالتوقف والاحتياط هو عنوان «الشبهة» وهو (عنوان الشبهة) يصدق على كل شبهة.
- فلو حملنا الأمر بالاحتياط على ظاهره من الأمر المولوي للزومي، فهو يستلزم أن يكون شاملاً بظاهره للشبهات مطلقاً.

(١) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٣.

(٢) المصدر السابق، الحديث ٣.

وحيث إن المتفق عليه بين الأخباري والأصولي أن البراءة تجري في غير الشبهة الحكمية، فيخصّص الأمر بالاحتياط بالشبهة الحكمية الوجوبية والشبهة الموضوعية بكلا قسميه، فيلزم حينئذٍ تخصيص الأكثر، وهو مستهجن. القرينة الثانية: بيان حكمة طلب التوقّف في بعض الروايات من أنّه سبب للتحرّز عن المحذور.

القرينة الثالثة: ما أشار إليه المصنّف قُلَيْبٌ في المتن من إباء سياق الروايات من التخصيص.

• قوله قُلَيْبٌ: «أتضح سابقاً من أن جملة منها تثبت البراءة المنوطة بعدم وصول الواقع». وصول الواقع وليس عدم وصول البيان، فلا يكون وجوب الاحتياط رافعاً لموضوعها.

• قوله: «ولكن التحقيق...». ذكر صاحب الكفاية قُلَيْبٌ وجهاً آخر لتقديم أخبار البراءة على أخبار الاحتياط، بتقريب أن أخبار الاحتياط ظاهرة في وجوب الاحتياط، وأخبار البراءة بعضها أظهر منها في الدلالة على حلّية المشتبه (كحديث الرفع وحديث السعة) وبعضها نصّ في الدلالة على الحلّية (كحديث الحلّية) ومعلوم أن النصّ والأظهر مقدّم على الظاهر.

وهذا ما ذكره قُلَيْبٌ بقوله: «ولا يصغى إلى ما قيل من أن إيجاب الاحتياط... إلا أنّها تعارض بما هو أخصّ وأظهر، ضرورة أن ما دلّ على حلّية المشتبه أخصّ، بل هو في الدلالة على الحلّية نصّ، وما دلّ على الاحتياط غايته أنّه ظاهر في وجوب الاحتياط، مع أن هناك قرائن دالة على أنّه للإرشاد، فيختلف إيجاباً واستحباباً حسب اختلاف ما يرشد إليه»^(١).

(١) كفاية الأصول: ص ٣٤٥.

(١٨)

الاعتراضات العامة على أدلة البراءة

(٢) وجود علم إجمالي في الشبهات الحكمية

- الجواب الأوّل على الاعتراض الثاني: انحلال العلم الإجمالي
- الجواب الثاني على الاعتراض الثاني: اختلال الركن الثالث
 - ✓ تقريب السيد الخوئي للانحلال ومناقشة الشهيد له
 - ✓ تقرير الدليل على الاحتياط للتكاليف المقرّنة بالعلم الإجمالي
 - ✓ إشكالية تأخّر العلم الإجمالي الصغير عن الكبير

[الاعتراض الثاني: وجود علم إجمالي في الشبهات الحكمية]

وأما الاعتراض الثاني بوجود العلم الإجمالي فقد أجيب عليه بجوابين:
 الجواب الأول: إن العلم الإجمالي المذكور منحل بالعلم الإجمالي
 بوجود التكاليف في دائرة أخبار الثقات وفقاً لقاعدة انحلال العلم الإجمالي
 الكبير بالعلم الإجمالي الصغير؛ لتوفر كلا شرطي القاعدة فيها؛ فإن
 أطراف العلم الصغير بعض أطراف الكبير، ولا يزيد عدد المعلوم بالعلم الكبير
 على عدد المعلوم بالعلم الصغير، ومع الانحلال تكون الشبهة خارج نطاق
 العلم الصغير بدوئية، فتجري البراءة في كل شبهة لم يقم على ثبوت
 التكليف فيها أمانة معتبرة من أخبار الثقات ونحوها، وهذا هو المطلوب.
 وهذا الجواب ليس تاماً؛ إذ كما يوجد علم إجمالي صغير بوجود
 التكاليف في نطاق الأمارات المعتبرة من أخبار الثقات ونحوها، كذلك
 يوجد علم إجمالي صغير بوجود التكاليف في نطاق الأمارات غير المعتبرة؛ إذ
 لا يحتمل - عادةً وبحساب الاحتمالات - كذبها جميعاً، فهناك إذن علمان
 إجماليان صغيران، والنطاقان وإن كانا متداخلين جزئياً - لأن الأمارات
 المعتبرة وغير المعتبرة قد تجتمع - ولكن مع هذا يتعذر الانحلال؛ لأن
 المعلومين بالعلمين الإجماليين الصغيرين إن لم يكن من المحتمل تطابقهما
 المطلق فهذا يعني أن عدد المعلوم من التكاليف في مجموع الشبهات أكبر من
 عدد المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير المفترض في دائرة أخبار الثقات، وبذلك
 يختل الشرط الثاني من الشرطين المتقدمين لقاعدة انحلال العلم الإجمالي
 الكبير بالصغير.

وإن كان من المحتمل تطابقهما المطلق فشرطاً القاعدة متوفران
 بالنسبة إلى كل من العلمين الإجماليين الصغيرين في نفسه، فافتراض أن

أحدهما يوجب الانحلال دون الآخر بلا موجب.

الجواب الثاني: إن العلم الإجمالي الذي تضم أطرافه كل الشبهات، يسقط عن المنجزية باختلال الركن الثالث من الأركان الأربعة التي يتوقف عليها تنجزه، وقد تقدم شرحها في الحلقة السابقة، وذلك لأن جملة من أطرافه قد تنجزت فيها التكاليف بالأمارات والحجج الشرعية المعتمدة من ظهور آية وخبر ثقة واستصحاب مثبت للتكليف، وفي كل حالة من هذا القبيل تجري البراءة في بقية الأطراف ويسمى ذلك بالانحلال الحكمي كما تقدم.

وقد قيل في تقريب فكرة الانحلال الحكمي في المقام - كما عن السيد الأستاذ - بأن العلم الإجمالي متقوم بالعلم بالجامع والشك في كل طرف، ودليل حجية الأمانة المثبتة للتكليف في بعض الأطراف، لما كان مفاده جعل الطريقية فهو يلغي الشك في ذلك الطرف ويتعبد بعدمه، وهذا بنفسه إلغاء تعبد للعلم الإجمالي.

ويرد على هذا التقريب: أن الملاك في وجوب الموافقة القطعية للعلم الإجمالي هو التعارض بين الأصول في أطرافه كما تقدم، وليس هو العلم الإجمالي بعنوانه، فلا أثر للتعبد بإلغاء هذا العنوان وإنما يكون تأثيره عن طريق رفع التعارض، وذلك بإخراج موارد الأمارات المثبتة للتكليف عن كونها مورداً لأصل البراءة؛ لأن الأمانة حاکمة على الأصل فتبقى الموارد الأخرى مجرى لأصل البراءة بدون معارض، وبذلك يختل الركن الثالث ويتحقق الانحلال الحكمي من دون فرق بين أن نقول بمسلك جعل الطريقية وإلغاء الشك بدليل الحجة، أو لا .

الشرح

حاصل هذا الاعتراض يقول: إن دليل البراءة مختصّ بحالة الشكّ البدوي ولا يشمل حالة الشكّ المقترن بعلم إجمالي، كما تقدّم في الحلقة السابقة من أن شمول البراءة لكلا الطرفين كصلاة الظهر والجمعة - مثلاً - يؤدي إلى براءة الذمّة من الظهر والجمعة وجواز تركهما معاً، وهذا يتعارض مع القطع بوجوب أحد الأمرين؛ فلو حكم الشارع بالبراءة في كلّ من الطرفين، لكان معنى ذلك ترخيص في المخالفة القطعية وهو مستحيل كما تقدّم، وشمول البراءة لأحد الطرفين دون الآخر - وإن لم يؤد إلى الترخيص في ترك الأمرين معاً - لكنه ترجيح بلا مرجح.

وهذا يعني أن كلّ طرف من أطراف العلم الإجمالي يبقى مندرجاً ضمن نطاق القاعدة العملية الأساسية القائلة بالاحتياط ما دامت القاعدة الثانوية عاجزة عن شموله، وعلى هذا الأساس يتّضح الفرق بين الشكّ البدوي والشكّ الناتج عن العلم الإجمالي، فالأوّل (الشكّ البدوي) يدخل في نطاق القاعدة الثانوية وهي أصالة البراءة، والثاني (الشكّ الناتج من العلم الإجمالي) يدخل في نطاق القاعدة الأولى وهي أصالة الاحتياط.

إذا تبين ذلك نقول: إن أدلّة البراءة لا تشمل الشبهات الحكمية؛ لأنّ الفقيه حينما يلحظ الشبهات الحكمية ككل، يحصل لديه علم إجمالي بوجود عدد كبير من التكاليف المنتشرة في تلك الشبهات؛ لأنّ الله تعالى أنزل هذه الشريعة ولم يترك الإنسان سدى، فنعلم أن فيها واجبات ومحرمات، فيحصل له علم إجمالي، أطرافه جميع الشبهات الحكمية، فلو أراد المكلف أن يجري البراءة عن أيّ من هذه الأطراف كالبراءة عن حرمة شرب التنّ مثلاً، فلا يمكنه ذلك، لأنّ كلّ شبهة هي طرف من أطراف العلم الإجمالي، وهكذا في سائر الشبهات، فلا يبقى

لدينا مورد من هذه الشبهات الحكمية يكون مجرى لأصالة البراءة، لأنّ كلّ شبهة تمثّل طرفاً من أطراف العلم الإجمالي.

وهذا ما أشارا إليه صاحب الكفاية بقوله: «وأما العقل: فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمة، حيث علم إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه أو حرمة، مما لم يكن هناك حجة على حكمه، تفريغاً للذمة بعد اشتغالها، ولا خلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي إلا من بعض الأصحاب»^(١).

وعلى هذا الأساس لابدّ من جريان الاحتياط في الشبهات الحكمية^(٢)، كما ذهب إلى ذلك علماؤنا الأخباريون^(٣)، مقابل الأصوليين القائلين بجريان البراءة في الشبهات الحكمية.

الجواب الأول: انحلال العلم الإجمالي

أجيب على هذا الاعتراض بجوابين، الأوّل انحلال العلم الإجمالي. ولأجل أن يتّضح هذا الجواب بشكل دقيق ينبغي تقديم مقدّمة حاصلها: أن انحلال العلم الإجمالي يكون على نحوين:

النحو الأوّل: انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي في بعض أطرافه والشكّ البدوي في أطرافه الأخرى، كما إذا لو علمت بنجاسة أحد الإنائين ثم علمت أن النجاسة في هذا الإناء المعين، عند ذلك سوف يزول العلم الإجمالي بسبب هذا العلم التفصيلي، إذ بعد اكتشاف أن النجاسة في الإناء المعين، يبقى الشكّ البدوي في الإناء الآخر، فنجري البراءة فيه.

(١) كفاية الأصول: ص ٣٤٦.

(٢) يوجد تقرير آخر لهذا الدليل ذكره الشيخ الأعظم والميرزا والمحقّق العراقي، نذكره في التعليق على النصّ.

(٣) انظر الفوائد المدنية: ص ٣١٠، الحقائق الناضرة: ج ١، ص ٦٩.

ويعبر عن هذا الانحلال في العرف بانحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بأحد الطرفين والشك البدوي في الآخر؛ لأن نجاسة ذلك الإناء المعين أصبحت معلومة بالتفصيل، ونجاسة الآخر أصبحت مشكوكة شكاً بدوياً، فيأخذ العلم التفصيلي مفعوله من الحجية وتجري أصالة البراءة بالنسبة إلى الشك الابتدائي.

النحو الثاني: انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، كما لو علمنا إجمالاً بنجاسة مائعين في ضمن عشرة، فهذا العلم الإجمالي له عشرة أطراف، والمعلوم نجاسته فيه اثنان منها، ثم علمنا بعد ذلك بنجاسة مائعين في ضمن هذه الخمسة بالذات من تلك العشرة، عند ذلك ينحل العلم الإجمالي الأول بالعلم الإجمالي الثاني، ويكون الشك في الخمسة الأخرى شكاً بدوياً، لأن العلم بجامع اثنين في عشرة سرى إلى خصوصية جديدة، وهي كون الاثنين في ضمن الخمسة فلم يعد التردد في نطاق العشرة بل في نطاق الخمسة، فينحل العلم الإجمالي الأول (الكبير) بالعلم الإجمالي الثاني أي: (الصغير).

ويشترط في هذا الانحلال شرطان:

الأول: أن تكون أطراف العلم الإجمالي الصغير بعض أطراف العلم الإجمالي الكبير، كما في المثال المتقدم.

الثاني: أن لا يزيد عدد المعلوم بالإجمال في العلم الأول الكبير على المعلوم إجمالاً بالعلم الصغير، فلو زاد لم ينحل، كما لو افترضنا في المثال المتقدم أن العلم الإجمالي الصغير تعلق بنجاسة مائع في ضمن الخمسة، فإن العلم الإجمالي بنجاسة المائع الثاني في ضمن العشرة يظل ثابتاً، ومن ثم لا ينحل العلم الإجمالي الكبير لبقائه مقروناً بوجود إناء نجس غير معلوم.

وإذا تبين ذلك نقول: إن العلم الإجمالي في المقام منحل إلى علم تفصيلي وإلى شك بدوي، ومن ثم تكون الشبهات الحكمية غير المعلومة تفصيلاً شبهات بدوية، فتكون مجرى لأصالة البراءة؛ وذلك لأن العلم الإجمالي الكبير

الذي أطرافه كل الأحكام الواردة في الشريعة، قد انحل بعلم إجمالي أصغر منه الذي أطرافه أخبار الثقات والأمارات المعتبرة؛ لأنّ الفقيه من خلال استنباطه وتتبعه يحصل لديه علم تفصيلي بعدد محدد من التكاليف، وعدد أطراف هذا العلم لا يقلّ عن العدد الذي كان يعلمه بالعلم الإجمالي في البداية، إذ لا يوجد دليل على أن أطراف العلم الإجمالي الكبير أزيد من أطراف العلم الإجمالي الصغير، وهذا يعني توفر الشرط الثاني من شرائط انحلال الكبير بالصغير، وهو أن لا يزيد عدد المعلوم بالإجمال في العلم الأوّل الكبير على المعلوم إجمالاً بالعلم الصغير، مضافاً إلى توفر الشرط الأوّل أيضاً وهو أن تكون أطراف العلم الإجمالي الصغير بعض أطراف العلم الإجمالي الكبير، لأنّ العلم الإجمالي الصغير الذي دائرته أخبار الثقات والأمارات المعتبرة هو جزء من العلم الكبير الذي دائرته جميع التكاليف في الشريعة، وعلى هذا يتحول علمه الإجمالي الكبير إلى علم تفصيلي بالتكليف في دائرة أخبار الثقات والأمارات المعتبرة، وإلى شكّ بدوي في التكليف في سائر الموارد الأخرى، وقد تقدّم أن العلم الإجمالي إذا انحلّ إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي، بطلت منجزيته، وجرت البراءة في الأطراف التي لم تُعلم تفصيلاً، وبهذا يتضح جريان البراءة في الشبهات الحكمية.

وإلى هذا الجواب أشار صاحب الكفاية قلّ بقوله: «إن العقل وإن استقلّ بذلك، إلا أنّه إذا لم ينحلّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي، وقد انحلّ هاهنا، فإنّه كما علم بوجود تكاليف إجمالاً، كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومّة أو أزيد، وحينئذ لا علم بتكاليف آخر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من الطرق والأصول العملية»^(١).

(١) كفاية الأصول: ص ٢٣٢.

مناقشة الجواب الأول على الاعتراض الثاني

التحقيق أن هذا الجواب غير تام، وذلك لأنه لو كان لدينا علم إجمالي صغير واحد، لانحلّ العلم الإجمالي الكبير، لكن في الواقع ليس لدينا علم إجمالي صغير واحد، بل يوجد علمان صغيران ناشئان من ملاك واحد ولا يعقل التفكيك بينهما، وهما العلم الإجمالي الصغير في دائرة أخبار الثقات والعلم الإجمالي الصغير الثاني في دائرة الأمارات غير المعتبرة، فلو فرضنا أننا لدينا مئة شهرة، فهذه الشهرة وإن كانت غير معتبرة فيما لو أخذت كلّ واحدة منها على حدة، لكن بحساب الاحتمال نجزم أن بعضاً من مجموع هذه الشهرة مطابقة للواقع، ومن ثم يحصل لدينا علم إجمالي في دائرة الشهرة والأمارات غير المعتبرة، وهذا الملاك وهو حساب الاحتمال الذي تحقق على أساسه علم إجمالي في دائرة الشهرة، هو نفس الملاك الذي اعتمدناه وتشكّل لدينا علم إجمالي في دائرة أخبار الثقات، فلو فرضنا وجود علم إجمالي كبير أطرافه مائتين، والمعلوم بالإجمال منه عشرة أحكام إلزامية، ويوجد عندنا علم إجمالي صغير وهو أخبار الثقات وأطرافه مائة وأن المعلوم عشرة أحكام إلزامية أيضاً، ويوجد لدينا علم إجمالي صغير آخر وهو الشهرة والأمارات غير المعتبرة والمعلوم منه بالإجمال عشرة أيضاً، فنقول: إن العلمين الإجماليين الصغيرين - في دائرة أخبار الثقات ودائرة الشهرة - إما أن يكونا غير متطابقين كلياً، بل كانا متداخلين، وإما أن يكونا متطابقين كلياً.

فإن كانا غير متطابقين كلياً - إذ إن كثيراً من الشهرة يوجد إلى جنبها أخبار ثقات وكثير من الأخبار يوجد إلى جنبها شهرة - ولا أقل أن يكون أحد هذه الأحكام العشرة الموجودة في أخبار الثقات غير تلك العشرة الموجودة في الشهرة، فتكون متطابقة في تسعة فقط، فيوجد خبر ثقة واحد من دون أن يكون معه شهرة، وعلى هذا يكون المعلوم الإجمالي في العلم الإجمالي الكبير أحد

عشر، وحينئذ يختل قانون الانحلال؛ لعدم توفر الشرط الثاني من شروط الانحلال وهو أن لا يزيد المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير على المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير، وهنا قد زاد الكبير على الصغير، لأنّ الكبير أحد عشر والمعلوم الإجمالي الصغير الذي هو أخبار الثقات عشرة، فلا يحصل الانحلال. وإن كان العلمان الإجماليان الصغيران متطابقين كلياً - بأن كانت التحريات العشرة، في دائرة أخبار الثقات هي عين تلك التحريات في دائرة أخبار الشهرة - فحينئذ لا يمكن أن ينحل العلم الإجمالي الكبير، لأنه وإن تحققت شرائط الانحلال وكان المعلوم بالإجمال في الكبير لا يزيد على المعلوم بالإجمالي في العلمين الصغيرين وهو عشرة أحكام إلزامية، إلا أننا نقول إنّ العلم الإجمالي الكبير إذا انحل بالعلم الإجمالي الصغير في دائرة أخبار الثقات فقط، دون العلم الإجمالي الصغير الثاني في دائرة الشهرة، فهو ترجيح بلا مرجح، لأنّ نسبة العلم الإجمالي الكبير إلى كل من العلمين الصغيرين نسبة واحدة. إن قلت: لماذا لا ينحل بالعلمين الإجماليين الصغيرين، أي: في دائرة أخبار الثقات وفي دائرة الشهرة؟

الجواب: إن ذلك يستلزم حجّة الأمارات غير المعتمدة.

الجواب الثاني على الاعتراض الثاني: اختلال الركن الثالث

هذا الاعتراض يقول: إن العلم الإجمالي غير منجز؛ لاختلال الركن الثالث.

ولكي يتّضح هذا الجواب لابدّ أن نستذكر مطلبين من بحوث العلم الإجمالي، وسيأتي تفصيلهما إن شاء الله تعالى.

المطلب الأوّل: أن الانحلال ينقسم إلى نوعين:

الأوّل: الانحلال الحقيقي، وهو ما يؤدي إلى إعدام العلم الإجمالي حقيقة ووجوداً، فيكون علماً تفصيلياً بالأقل وشكاً بدوياً في الزائد، كما هو واضح.

الثاني: الانحلال الحكمي، وهو الذي يكون العلم الإجمالي قائماً وموجوداً؛ لكن لا تأثير له، وهو انحلال في مقام التنجيز، لا في مقام الانكشاف والوجود، من قبيل ما لو أخبرنا المعصوم بنجاسة خمس أوان من خمسين ثم قامت أمانة شرعية مثلاً على عدم النجاسة في خمسة وأربعين منهما، فحينئذ ينحل العلم الإجمالي بإعمال هذه الأمارات الدالة على عدم التكليف.

المطلب الثاني: سيأتي في محله أن أركان العلم الإجمالي أربعة، والثالث منها أن يكون كل من الطرفين مشمولاً في نفسه، وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجمالي لدليل أصالة البراءة، فلو كان أحدهما مثلاً غير مشمول لدليل البراءة لسبب آخر، لجرت البراءة في الطرف الآخر بدون محذور، لأن البراءة في طرف واحد لا تعني الترخيص في المخالفة القطعية، وإنها لا تجري لأنها معارضة بالبراءة في الطرف الآخر، فإذا افترضنا أن الطرف الآخر لا تجري فيه البراءة لسبب آخر، فحينئذ لا مانع من جريان البراءة في الطرف المقابل له، وإذا جرت البراءة في الطرف المقابل فلا تجب الموافقة القطعية.

إذا اتضح ذلك نقول:

إن العلم الإجمالي ينحل بنفس الأمارات المعتبرة والحجج الشرعية من ظهور الآيات في بعض الأحكام والاستصحاب، فهذه الحجج والأمارات المعتبرة لا تقل عن المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير إن لم تك أكثر منه، وعلى هذا تجري البراءة في الطرف الآخر بلا معارض، لأن المحذور من عدم إجراء البراءة في كل الأطراف هو أننا لو أجرينا البراءة في جميع الأطراف، فسوف تتعارض فيما بينها وتتساقط، وفي المقام لا تتعارض الأطراف؛ لأن الموارد التي قامت عليها الحجج الشرعية لا تجري فيها البراءة، لتقدم هذه الحجج على البراءة، وعند ذلك تجري البراءة في الأطراف الأخرى التي لم تقم عليها حجة شرعية بلا معارض، ويطلق على هذا الانحلال الحكمي؛ لأن العلم الإجمالي باقٍ ولم

يرتفع حقيقة، والذي ارتفع منه هو المنجزية فقط؛ لعدم تعارض جريان أصالة البراءة في أطرافه.

وبهذا يتضح عدم منجزية العلم الإجمالي لاختلال الركن الثالث وهو أن تكون كل أطراف العلم الإجمالي مشمولة في نفسها، وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجمالي لدليل أصالة البراءة، وفي المقام اتضح أن الموارد التي قامت عليها الحجج الشرعية لا تجري فيها البراءة، لتقدم هذه الحجج على البراءة، وعند ذلك تجري البراءة في الأطراف الأخرى التي لم تقم عليها حجة شرعية، بلا معارض.

تقريب السيد الخوئي للانحلال

ذكر السيد الخوئي تقريباً آخر لانحلال العلم الإجمالي، حاصله: إن من أركان العلم الإجمالي: العلم بالجامع والشك بالأطراف، وحيث إن الشارع قد تعبّدنا بجعل الأمانة علماً - بناء على مسلك جعل الطريقة والكاشفية - فعلى هذا فإنّ الأمارات سوف تلغي الشك وتجعله علماً تعبّداً، ومن ثم يختل الركن الثاني، وهو الشك بالأطراف، وهذا بنفسه إلغاء تعبّدي للعلم الإجمالي. وإليك عبارة السيد الخوئي رحمته، حيث يقول: «على القول بأن المجعول في باب الأمارات هو نفس الطريقة والمحرزية، فالأمر واضح؛ لأنّ قيام الأمانة يوجب العلم بالواقع تعبّداً... فقيام الأمانة على ثبوت التكليف بمقدار المعلوم بالإجمال يوجب انحلال العلم الإجمالي لا محالة»^(١).

مناقشة السيد الشهيد للسيد الخوئي

إن ما ذكرناه في الوجه الثاني من انحلال العلم الإجمالي لا علاقة له بما ذكره السيد الخوئي من جعل الطريقة والعلمية للأمانة.

(١) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٣٠٧.

ولكي يتّضح ذلك لابدّ من بيان مطلب مهم يأتي تفصيله في بحث العلم الإجمالي، وحاصل ذلك هو أن الميزان في وجوب الموافقة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية للعلم الإجمالي هو تعارض الأصول المؤمّنة في أطرافه وعدم تعارضها، وليس الميزان في وجوب الموافقة القطعية هو عنوان العلم الإجمالي، وعلى هذا كلّما تعارضت الأصول العملية المرخصة أي: البراءة بين أطراف العلم الإجمالي وجبت الموافقة القطعية؛ إذ لا يمكن جريان البراءة في أيّ طرف؛ لأنّ جريانها في طرف دون آخر ترجيح بلا مرجّح وجريانها في الكلّ غير ممكن، لأنه يوقع في المخالفة القطعية، لكن إذا جرت البراءة في أحد الأطراف دون معارضة الأطراف الأخرى، فعندئذ ينحلّ العلم الإجمالي.

وبهذا يتّضح أن انحلال العلم وعدم انحلاله يدور مدار تعارض الأصول المؤمّنة بين أطرافه وعدم تعارضها ولا ربط له بمبنى جعل الطريقة والعلمية. وفي المقام لا يوجد تعارض بين الأصول المؤمّنة؛ إذ بعد قيام الأمارات المعتبرة والحجج الشرعية في بعض الأطراف، سوف تجري البراءة في بقية الأطراف بلا معارض، ومن ثم يحصل الانحلال الحكمي للعلم الإجمالي. وبهذا يتّضح أن العلم الإجمالي منحلّ من دون فرق بين القول بمسلك جعل الطريقة للأمرة وعدمها^(١).

نعم ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله في تقريره لانحلال العلم الإجمالي من خلال جعل العلمية للأمرة، ومن ثم إلغاء الشكّ تعبداً، يبتني على أن وجوب الموافقة القطعية قائم على أن العلم الإجمالي علّة تامّة لتنجّز الجامع، لكن اتّضح أن هذا غير تامّ وأن الصحيح، أن وجوب الموافقة القطعية تدور مدار تعارض الأصول المؤمّنة وعدمها من دون مدخلة العلم الإجمالي.

(١) ذكر صاحب الكفاية إشكالاً على هذا الانحلال؛ لأنّ العلم الإجمالي الصغير متأخّر عن العلم الإجمالي الكبير، وستعرض إن شاء الله لهذا الإشكال وجوابه في التعليق على النصّ.

تعليق على النص

• قوله **فَلْيَسِّرْ**: «الاعتراض الآخر... بل هي تكاليف مقرونة بالعلم الإجمالي بثبوت تكاليف غير معينة في مجموع تلك الشبهات».

تقرير الدليل على الاحتياط للتكاليف المقرونة بالعلم الإجمالي

التقرير الأول: هو الذي جعل متعلق العلم الإجمالي مطلق التكاليف الإلزامية في الوقائع المشتبهة، بما فيها الشبهات الوجوبية والتحريمية، وهو ما ذكره المصنّف في المتن، وهو الذي ذهب إليه صاحب الكفاية **فَلْيَسِّرْ** كما تقدّم في ثنايا البحث.

التقرير الثاني: هو الذي جعل متعلق العلم الإجمالي في المقام خصوص التكاليف الإلزامية التحريمية في الشبهات التحريمية، فأخرج الشبهات الوجوبية عن محل النزاع، كما ذهب إلى ذلك الشيخ الأعظم والمحقق العراقي والنائني (رحمهم الله).

وهذا ما أشار إليه الشيخ الأنصاري **فَلْيَسِّرْ** بقوله: «إننا نعلم إجمالاً قبل مراجعة الأدلة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب - بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتَهُوا﴾ ونحوه - الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين بالاجتناب أو اليقين بعدم العقاب، لأن الاشتغال اليقيني يستدعي اليقين بالبراءة باتفاق المجتهدين والأخباريين، وبعد مراجعة الأدلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية، فلا بدّ من اجتناب كلّ ما احتمل أن يكون منها إذا لم يكن هناك دليل شرعي يدلّ على حليته، إذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير حرمة واقعه»^(١).

وقال المحقق النائني: «الدليل الثالث: (الذي استدلّ به الأخباري على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية) هو حكم العقل، وتقريره من

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٨٧.

وجهين؛ أحدهما: العلم الإجمالي بثبوت محرمات في الشريعة، وهذا العلم الإجمالي حاصل لدى كل أحد قبل مراجعة أدلة الأحكام، ولا إشكال في استقلال العقل بأن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، فلا بد من ترك كل ما يحتمل الحرمة ليحصل اليقين بالفراغ، ولا يجوز الاقتصار على ترك ما علم حرمة، لأن ذلك لا يوجب حصول العلم بالفراغ^(١).

وقال المحقق العراقي: «بتقريب أنه قبل مراجعة الأدلة يعلم إجمالاً بثبوت محرمات كثيرة في الشريعة فيجب بحكم العقل الجزمي الاجتناب عن كل ما يحتمل الحرمة تحصيلاً للجزم بالفراغ لاقتضاء الاشتغال اليقيني بالتكليف البراءة اليقينية باتفاق المجتهدين والأخباريين، إذ لم يحصل بعد المراجعة إلى الأدلة والعمل بها ما يعلم معه الخروج عن عهدة تلك المحرمات الواقعية التي كلفنا الشارع بالاجتناب عنها»^(٢).

ولعل السبب في جعل الميرزا والعراقي متعلق العلم الإجمالي خصوص الشبهات التحريمية، حصر النزاع مع الأخباريين في خصوص الشبهات التحريمية، أمّا الشبهات الوجوبية فلا نزاع معهم في جريان البراءة.

إشكالية تأخر العلم الإجمالي الصغير عن الكبير

• قوله فَلْيَتَرَكْ: «إن العلم الإجمالي الذي تضم أطرافه كل الشبهات يسقط عن المنجزية باختلال العلم الإجمالي».

قد يقال: إن العلم الإجمالي الصغير في ثبوت التكاليف الفعلية في موارد الطرق والأصول العملية المعتبرة متأخر عن العلم الإجمالي بثبوت التكاليف في مطلق المشتبهات وموارد الأمارت والأصول العملية، لأن العلم الإجمالي

(١) فوائد الأصول: ج ٣، ص ٣٧٨.

(٢) نهاية الأصول: ج ٣، ص ٢٤٨.

الكبير يحصل من أول البلوغ والالتفات إلى الشريعة، أمّا العلم الإجمالي الصغير فهو يحصل بعد الفحص والتتبع للطرق والأصول العملية المعتبرة، وعلى هذا الأساس فإنّ العلم الإجمالي الصغير متأخر عن العلم الإجمالي الكبير، والعلم الإجمالي المتأخر لا يؤثر في انحلال العلم الإجمالي المتقدّم، لأنّ العلم الإجمالي الذي يؤثر في الانحلال هو العلم المتقدّم أو المقارن له.

وهذا الإشكال ذكره صاحب الكفاية قلبي بقوله: «إن قلت: نعم، لكنه [الانحلال] إذا لم يكن العلم بها مسبقاً بالعلم بالتكاليف [العلم بالأحكام التي هي مؤدّيات الأمارات وموارد الأصول]»^(١).

وأجاب عنه صاحب الكفاية، بأن ما يعتبر في انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير هو مطابقة العلم الإجمالي الصغير مع المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير، ولا يشترط مقارنة العلم الإجمالي الصغير مع العلم الإجمالي الكبير أو سبقه عليه، وفي المقام حيث يحتمل انطباق المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير على المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير، فيتحد المعلومان وينحلّ العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير سواء كان العلم الإجمالي الصغير متقدّماً أم مقارناً أم متأخراً عن العلم الإجمالي الكبير.

وهذا ما أشار إليه صاحب الكفاية قلبي بقوله: «قلت: إنّما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً، وأمّا إذا لم يكن كذلك بل مما ينطبق عليه ما علم أولاً، فلا محالة قد انحلّ العلم الإجمالي إلى التفصيلي والشك البدوي»^(٢).

(١) كفاية الأصول: ص ٣٤٧.

(٢) كفاية الأصول: ص ٣٤٧.

(١٩)

تحديد مفاد البراءة

- ضابطة إجراء البراءة هو الشكّ في التكليف لا الامتثال
- كيفية التمييز بين الشكّ في التكليف والشكّ في الامتثال
- أطراف الحكم الشرعي
- ميزان جريان البراءة
- ميزان جريان أصالة الاشتغال
- إشكال الميرزا بإرجاع القيد الثاني لميزان جريان البراءة إلى الأول

تحديد مفاد البراءة

وبعد أن اتضح أن البراءة تجري عند الشك؛ لوجود الدليل عليها وعدم المانع، يجب أن نعرف أن الضابط في جريانها أن يكون الشك في التكليف؛ لأن هذا هو موضوع دليل البراءة. وأما إذا كان التكليف معلوماً والشك في الامتثال، فلا تجري البراءة وإنما تجري أصالة الاشتغال؛ لأن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

وهذا واضح على مسلكنا المتقدم القائل بأن الامتثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف بل من أسباب انتهاء فاعليته، إذ على هذا المسلك لا يكون الشك في الامتثال شكاً في فعلية التكليف، فلا موضوع لدليل البراءة بوجه. وأما إذا قيل بأن الامتثال من مسقطات التكليف، فالشك فيه شك في التكليف لا محالة. ومن هنا قد يُوهم تحقق موضوع البراءة وإطلاق أدلتها لمثل ذلك، ولا بد للتخلص من ذلك: إما من دعوى انصراف أدلة البراءة إلى الشك الناشئ من غير ناحية الامتثال، أو التمسك بأصل موضوعي حاكم، وهو استصحاب عدم الامتثال.

ثم بعد الفراغ عن الفرق بين الشك في التكليف والشك في الامتثال - أي: المكلف به - باتخاذ الأول ضابطاً للبراءة، والثاني ضابطاً لأصالة الاشتغال، يقع الكلام في ميزان التمييز الذي به يُعرف كون الشك في التكليف لكي تجري البراءة.

وهذا الميزان إنما يراود في الشبهات الموضوعية التي قد يحتاج التمييز فيها إلى دقة، دون الشبهات الحكمية التي يكون الشك فيها عادة شكاً في التكليف كما هو واضح.

وتوضيح الحال في المقام: أن الشبهة الموضوعية تستبطن دائماً الشك في أحد أطراف الحكم الشرعي، إذ لو كانت كلها معلومة فلا يتصور شك إلا في أصل حكم الشارع وتكون الشبهة حينئذٍ حكمية، وهذه الأطراف هي عبارة عن قيد التكليف ومتعلقه، ومتعلق المتعلق له، المسمى بالموضوع الخارجي. فحرمة شرب الخمر المشروطة بالبلوغ قيدها «البلوغ» ومتعلقها «الشرب» ومتعلق متعلقها «الخمر»، وخطاب «أكرم عالماً إذا جاء العيد» قيد الوجوب فيه «مجيء العيد»، ومتعلقه «الأكرام»، ومتعلق متعلقه «العالم».

فإن كان الشك في صدور المتعلق مع إحراز القيود والموضوع الخارجي فهذا شك في الامتنال بلا إشكال، وتجري أصالة الاشتغال، لأن التكليف معلوم ولا شك فيه؛ لبداية أن فعلية التكليف غير منوطة بوجود متعلقه خارجاً وإنما الشك في الخروج عن عهده، فلا مجال للبراءة.

وأما إذا كان الشك في الموضوع الخارجي، كما إذا لم يحرز كون فرد ما مصداقاً للموضوع الخارجي، فإن كان إطلاق التكليف بالنسبة إليه شمولياً جرت البراءة؛ لأن الشك حينئذٍ يستبطن الشك في التكليف الزائد، كما إذا قيل «لا تشرب الخمر» و«أكرم الفقراء» وشك في أن هذا خمر وفي أن ذاك فقير.

وإن كان إطلاق التكليف بالنسبة إليه بدلاً لم تجر البراءة، كما إذا ورد «أكرم فقيراً» وشك في أن زيدا فقيراً فلا يجوز الاكتفاء بإكرامه؛ لأن الشك المذكور لا يستبطن الشك في تكليف زائد بل في سعة دائرة البدائل الممكن امتثال التكليف المعلوم ضمنها.

وعلى هذا الضوء يُعرف أن لجريان البراءة إذن ميزانين:

أحدهما: أن يكون المشكوك من قيود التكليف الدخيلة في فعليته. والآخر: أن يكون إطلاق التكليف بالنسبة إليه شمولياً لا بدلاً.

فإن قيل: إن مردّ الشكّ في الموضوع الخارجي إلى الشكّ في قيد التكليف لأنّ الموضوع قيدٌ فيه، فحرمةُ شربِ الخمرِ مقيدةٌ بوجودِ الخمرِ خارجاً. فمع الشكّ في خمريّة المائع يُشكّ في فعليّة التكليفِ المقيّد وتجري البراءة، وبهذا يمكنُ الاقتصارُ على الميزانِ الأوّل فقط كما يظهرُ من كلماتِ المحقّق النائيني قدّس الله روحه.

كان الجواب: إنّهُ ليس من الضروريّ دائماً أن يكونَ متعلّقُ المتعلّق مأخوذاً قيداً في التكليف، سواءً كان إيجاباً أو تحريماً، وإنّما قد تتفقُ ضرورة ذلك فيما إذا كان أمراً غير اختياريّ كالقبلة مثلاً، وعليه فإذا افترضنا أنّ حرمةَ شربِ الخمرِ لم يؤخّذْ وجودُ الخمرِ خارجاً قيداً فيها على نحوٍ كانت الحرمةُ فعليّةً حتّى قبل وجودِ الخمرِ خارجاً، صحّ مع ذلك إجراءُ البراءة عند الشكّ في الموضوع الخارجي؛ لأنّ إطلاقَ التكليفِ بالنسبة إلى المشكوك شموليٌّ.

ولكن بتدقيقٍ أعمق نستطيعُ أن نردّ الشكّ في خمريّة المائع إلى الشكّ في قيد التكليف، لا عن طريقِ افتراضِ تقيّدِ الحرمةِ بوجودِ الخمرِ خارجاً، بل بتقريب: أنّ خطابَ «لا تشربِ الخمر» مرجعه إلى قضيةٍ شرطيّة مفادها: كلّما كان مائعٌ ما خمراً فلا تشربه، فحرمةُ الشربِ مقيدةٌ بأن يكونَ المائعُ خمراً سواء وُجد خارجاً أو لا، فإذا شكّ في أنّ الفقاعَ خمراً أو لا مثلاً، جرّت البراءة عن الحرمة فيه.

وبهذا صحّ القولُ بأن البراءة تجري كلّما كان الشكّ في قيود التكليف، وأنّ قيودَ التكليفِ تارةً تكونُ على وزانٍ مفادٍ كان التامّة بمعنى إناطته بوجودِ شيءٍ خارجاً، فيكونُ الوجودُ الخارجي قيداً، وأخرى يكونُ على وزانٍ مفادٍ كان الناقصة، بمعنى إناطته باتّصافِ شيءٍ بعنوانٍ، فيكونُ الاتّصافُ قيداً، فإذا شكّ في الوجودِ الخارجي على الأوّل، أو في الاتّصافِ على

الثاني، جرت البراءة وإلا فلا.

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نعمم فكرة قيود التكليف التي هي على وزن مفادٍ كان الناقصة على عنوان الموضوع وعنوان المتعلق معاً، فكما أن حرمة الشرب مقيّدة بأن يكون المائع خمراً، كذلك الحال في حرمة الكذب فإن ثبوتها لكلامٍ مقيّد بأن يكون الكلام كذباً، فإذا شك في كون كلام كذباً، كان ذلك شكاً في قيد التكليف .

وهكذا نستخلص: أن الميزان الأساسي لجريان البراءة هو الشك في قيود التكليف، وهي تارة على وزن مفادٍ كان التامة، كالشك في وقوع الزلزلة التي هي قيدٌ لوجوب صلاة الآيات.

وأخرى على وزن مفادٍ كان الناقصة بالنسبة إلى عنوان الموضوع، كالشك في خمريّة المائع.

وثالثة على وزن كان الناقصة بالنسبة إلى عنوان المتعلق، كالشك في كون الكلام الفلاني كذباً.

الشرح

بعد أن انتهى المصنّف من إثبات أنّ الوظيفة العملية الثانوية هي أصالة البراءة، شرع في تحديد مفاد هذا الأصل وبيان حدوده.

وقد تناول في الحلقة الثانية البحث في بعض حدود هذا الأصل كالبحث في شرطية الفحص واليأس عن الظفر بدليل، فلا يجوز إجراء البراءة لمجرد الشكّ في التكليف، وبدون فحص في مظانّ وجوده من الأدلّة.

وفيما يلي يبحث المصنّف تحديدات أخرى لمفاد البراءة، وهي:

١. ضابطة إجراء البراءة هي الشكّ في التكليف لا الشكّ في الامتثال.

٢. كيفية التمييز بين الشكّ في التكليف والشكّ في الامتثال.

ضابطة إجراء البراءة هي الشكّ في التكليف لا الشكّ في الامتثال

المراد من الشكّ في التكليف هو الشكّ في ثبوت الحكم الشرعي، كما إذا شكّ في حرمة شرب التتن أو في وجوب صلاة الآيات عند الخسوف. وهذا الشكّ يكون مجرى للبراءة العقلية والبراءة الشرعية عند المشهور، وهو مجرى البراءة الشرعية عند المصنّف.

أمّا الشكّ في الامتثال، فهو الشكّ في امتثال الحكم الشرعي بعد العلم به، كما إذا علم بأن صلاة الظهر واجبة، لكن شكّ في أنّه هل أتى بها أو لا.

والشكّ في الامتثال لا تجري فيه البراءة العقلية ولا الشرعية؛ لأنّ التكليف معلوم، وإنّما الشكّ في الامتثال والخروج عن عهده، فيجري أصل يسمى بأصالة الاشتغال، ومفاده كون التكليف في العهدة حتى يحصل الجزم بامتناله، وهذا واضح على مبنى المصنّف من أن الامتثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف، وإنّما من انتهاء فاعليته، أمّا على مبنى المشهور من أن الامتثال والعصيان يسقطان

التكليف، فعندئذ يكون الشك في الامتثال مجرى لأصالة البراءة؛ لأنه يكون من الشك في التكليف الذي هو مجرى للبراءة، فاذا شك المكلف في أنه صلى أم لا، فهذا يعني أنه شك في التكليف، فيكون مجرى لأصالة البراءة. ولكي يتضح المطلب ينبغي بيان مبنى المصنّف في أن الامتثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف وإنّما من أسباب انتهاء فاعليته.

الامتثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف عند المصنّف

في المقام دعويان:

الأولى: أن العصيان ليس من مسقطات التكليف وإنّما من أسباب انتهاء فاعليته.

الثانية: أن الامتثال ليس من مسقطات التكليف وإنّما من أسباب انتهاء فاعليته أيضاً.

أمّا الدعوى الأولى - وهي أن العصيان ليس من مسقطات التكليف وإنّما من أسباب انتهاء فاعليته - فلم يتقدّم من المصنّف ما يثبت ذلك، نعم ذكر في بحث الجامع بين المقدور وغير المقدور أن الصحيح هو أن العصيان ليس من مسقطات التكليف وإنّما هو من أسباب انتهاء فاعليته، واستدلّ على ذلك بأن الوجوب المجعول المشروط بالقدرة يرتفع بارتفاع القدرة عليه، أمّا إذا كان الوجوب المجعول مشروطاً بالقدرة بالمقدار الذي الذي يحقق الإدانة والمسؤولية فمن الواضح أن هذا المقدار من القدرة يحصل بنفس حدوث القدرة في أول الأمر، وعليه لا يكون بقاء الوجوب منوطاً ببقاء القدرة.

والبرهان على اشتراط القدرة في التكليف لا يقتضي أكثر من اشتراط القدرة بالمقدار الذي يحقق الإدانة والمسؤولية وهو القدرة حدوثاً. فإذا عصى المكلف التكليف، فلا يسقط التكليف في حقه لعدم اشتراط القدرة في بقاء التكليف، وإنّما شرط التكليف هو القدرة حدوثاً، وعلى هذا فلا يكون العصيان موجباً لسقوط التكليف، وإنّما يكون موجباً لانتهاء فاعليته.

وهذا ما أشار إليه المصنّف في الحلقة الثانية بقوله: «إن الوجوب المجعول إذا كان مشروطاً بالقدرة ما دام ثابتاً، فحيث لا قدرة بقاء لا وجوب كذلك. وأمّا إذا كان مشروطاً بالقدرة بالقدر الذي يحقّق الإدانة والمسؤولية، فهذا حاصل بنفس حدوث القدرة في أوّل الأمر فلا يكون الوجوب في بقاءه منوطاً ببقائها. والبرهان على اشتراط القدرة في التكليف لا يقتضي أكثر من ذلك وهو أن التكليف قد جُعِلَ بداعي التحريك المولوي، ولا تحريك مولوي إلا مع الإدانة، ولا إدانة إلا مع القدرة حدوثاً، فما هو شرط التكليف إذن بموجب هذا البرهان هو القدرة حدوثاً»^(١).

أمّا الدعوى الثانية - وهي أن الامتثال ليس من مسقطات التكليف وإنّما من أسباب انتهاء فاعليته - فيمكن تقريبها بأن سقوط فعالية التكليف بشيء لا تتحقّق إلا بأخذ عدم ذلك الشيء قيداً في موضوع التكليف، فلو أخذ الامتثال قيداً في فعالية التكليف لكان التكليف بهذا النحو «أقيموا الصلاة إن لم تمتثلوا أمر إقامة الصلاة» وهذا واضح البطلان.

مضافاً إلى أن الشيء الذي يؤخذ موضوعاً للتكليف، لا بدّ أن يكون دخيلاً في ملاكته ومحبوبيته أو مبغوضيته، ومن الواضح أن الامتثال والعصيان لا يكونان دخيلين في ملاك التكليف ومبادئه من المحبوبة أو المبغوضة، وإنّما يكون الامتثال إيجاباً للملاك وللمحبيب للمصلحة، وكذا يكون العصيان إيجاباً للمبغوض.

وعلى هذا الأساس فإن المكلف إذا أتى بالتكليف وأدى الصلاة، فلم تسقط المصلحة والإرادة والملاك، ولم يسقط التكليف، وإنّما يستوفي المصلحة والغرض المترتب على ذلك الفعل.

وإلى هذا المعنى أشار السيد محمود الهاشمي في تعليقه على الحلقة الثالثة

(١) الحلقة الثانية: ص ١٨٤.

بقوله: « تقدّم في الجزء الأول بيان الوجه في أن العصيان ليس من مسقطات التكليف، بل من أسباب انتهاء فاعليته، وأمّا بالنسبة إلى الامتثال فلم يتقدّم وجهه صريحاً، ولكنه يستفاد من نفس ما تقدّم في العصيان، وحاصله: أن سقوط الفعلية بشيء لا يكون إلاّ بأخذ عدمه قيداً في موضوع التكليف، ولا يؤخذ شيء في موضوع التكليف إلاّ إذا كان دخيلاً في ملاكه ومحبوبته أو مبعوضيته، ومن الواضح أن العصيان والامتثال لا يكونان دخيلين في ملاك التكليف ومبادئه من المحبوبة أو المغوضية وإنّهما إجماد للمحسوب أو المبعوض أو ترك لهما، وهو لا يخرجهما عن المحبوبة أو المغوضية، وأمّا زوال القدرة على الامتثال بهما فالقدرة وإن كانت شرطاً في موضوع التكليف وقد تكون من شرائط الاتصاف الدخيلة في الملاك، إلا أن الشرط أصل القدرة على الامتثال الحاصل حدوثاً لا أكثر، وهذا واضح.

وهكذا يتّضح أنّه بناء على ما هو الصحيح من عدم سقوط فعلية التكليف بالامتثال والعصيان تكون موارد الشك في الامتثال خارجة عن موضوع أدلة البراءة تخصّصاً؛ لعدم الشك فيها في التكليف الفعلي أصلاً، فلا نحتاج إلى الوجوه التي ذكرت في كلمات المحقّقين لصرف هذه الأدلة أو تخصيصها عن شمول موارد الشك في الامتثال»^(١).

الوظيفة في حالة الشك في الامتثال على مبنى المصنّف

بناء على ما تقدّم يتّضح أنّه على مبنى المصنّف من أن الامتثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف لا يكون الشك في الامتثال شكّاً في فعلية التكليف، إنّما شك في فاعلية التكليف، فعلى هذا الأساس فإنّ فعلية التكليف موجودة ولا شك فيها، فعند ذلك لا بدّ أن تجري أصالة الاشتغال، فإذا علم

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الثاني، ص ٤١٩، تعليقة رقم (١٧).

بوجوب الصلاة عليه وشك في امتثالها، يجب عليه امتثال الصلاة؛ لأن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وهذا واضح ولا شبهة فيه على مبنى المصنّف.

الوظيفة في حالة الشك في الامتثال على مبنى المشهور

أما الوظيفة في حالة الشك في الامتثال على مبنى المشهور، فحيث إنّ المشهور ذهبوا إلى أن الامتثال والعصيان من مسقطات التكليف، فعلى هذا يكون الشك في الامتثال شكّا في التكليف، وعند ذلك لا بدّ أن تجري أصالة البراءة، لأنّ الشك في التكليف مجرى لأصالة البراءة كما تقدّم.

لكن يمكن التخلّص من إجراء أصالة البراءة عند الشك في الامتثال، بما يلي:

١. أن نقول أن أدلة البراءة منصرفة عن حالة الشك في الامتثال، فلا إطلاق لها؛ لشمول حالة الشك في الامتثال، أي: قصور في مقام الإثبات والدلالة.

٢. استصحاب ثبوت التكليف، فبعد الزوال يكون وجوب صلاة الظهر مثلاً فعلياً، وبعد الزوال بلحظة واحدة كان على يقين أنّه لم يمتثل، وبعد ذلك يشك أنّه امتثل أم لا، فيستصحب عدم الامتثال، ومن الواضح أن الاستصحاب مقدّم على أصالة البراءة؛ لما سيأتي من أن الاستصحاب إمّا أمانة وإمّا من الأصول المحرزة أو التنزيلية، وعلى جميع الاحتمالات فإنّ الاستصحاب مقدّم على البراءة. وهذا يتّضح أن الضابط في إجراء البراءة هو الشك في التكليف، أمّا الضابط لأصالة الاشتغال فهو الشك في الامتثال.

كيفية التمييز بين الشك في التكليف والشك في الامتثال

بعد أن تبين الفرق بين الشك في التكليف والشك في الامتثال - أي: المكلف به - باتخاذ الأوّل ضابطاً للبراءة والثاني ضابطاً لأصالة الاشتغال، يقع الكلام في ضابطة التمييز بين الشك في التكليف وبين الشك في الامتثال. والتمييز بين الشك في التكليف والشك في الامتثال في الشبهات الحكيمة

واضح عادة، لأنّ الشكّ في الشبهة الحكمية، إنّما يكون عادة في التكليف.
و أمّا الشبهات الموضوعية، ففيها كلا القسمين - أي: الشكّ في التكليف
والشكّ في الامتثال - ولهذا لا بدّ من تمييز الشبهة الموضوعية بدقة وتحديد
دخولها في الشكّ في التكليف أم في الامتثال.
ولكي يتّضح المطلوب لا بدّ من بيان مقدّمة في معرفة أطراف الحكم الشرعي.

أطراف الحكم الشرعي

للحكم الشرعي ثلاثة أطراف:

الطرف الأوّل: قيود التكليف، وهي القيود المأخوذة في نفس التكليف من
قبيل الشرائط العامّة كالبلوغ والقدرة والعقل، وكذا الشرائط الخاصّة من قبيل
دخول الوقت في الصلاة والاستطاعة للحج.
فإذا شكّ في أصل وجود قيد التكليف، فهذا يعني الشكّ في فعليّة التكليف
المجعول، كالشكّ في البلوغ أو الوقت أو الاستطاعة، فتجري البراءة.
الطرف الثاني: متعلّق الحكم، ففي قوله: «لا تشرب الخمر» متعلّق النهي
عن الشرب هو «لا تشرب»، وكذلك في قوله تعالى ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ فإنّ إقامة
الصلاة متعلّق الأمر بالصلاة، وفي قوله: «أكرم عالماً إذا جاء العيد» الإكرام هو
المتعلّق للأمر.

ومن الواضح أن الشكّ في صدور المتعلّق - أي: الشكّ أنّه صلى أم لا أو
أكرم العالم أم لا - مع إحراز قيود الموضوع، هو شكّ في الامتثال، وتجري
أصالة الاشتغال، لما تقدّم من أن فعليّة التكليف غير منوطة بوجود متعلّقه
خارجاً، فالشكّ في صدور المتعلّق هو شكّ في الخروج من عهدة التكليف،
وعليه لا بدّ من إجراء أصالة الاشتغال لا البراءة.

الطرف الثالث: متعلّق المتعلّق وهو الموضوع الخارجي، وهو ذلك الشيء
الخارجي الذي ربط به المتعلّق من قبيل الخمر في قوله: «لا تشرب الخمر» ومن

قبيل القبلة في قوله: «صل إلى القبلة».

والشكّ في متعلّق المتعلّق أي: الموضوع الخارجي له حالتان.

الحالة الأولى: أن يكون إطلاق التكليف بالنسبة إلى الموضوع الخارجي - أي: متعلّق المتعلّق - إطلاقاً شمولياً، ومثاله: أن يكون وجوب إكرام الإنسان مقيد بكونه فقيراً، كما في «أكرم الفقراء» وعلم بأن هذا فقير وشكّ في أن ذلك فقير أم لا، فمن الواضح أن وجوب الإكرام بالنسبة إلى الفقراء، يكون شمولياً وانحلالياً، بمعنى أن كلّ فرد له وجوب إكرام.

وفي هذه الحالة تجري البراءة في الفرد المشكوك؛ لأنّ الشكّ في أن زيداً فقير أم لا، هو شكّ في التكليف الزائد، فلا يجب إكرام من يشكّ في فقره.

ومثال الحرمة: «لا تشرب الخمر» فالإطلاق هنا شمولي، فإذا شكّ في مائع أنّه خمر أم لا، أجرى البراءة، لأنه يستبطن الشكّ في التكليف الزائد.

الحالة الثانية: أن يكون إطلاق التكليف إلى الموضوع الخارجي، أي: متعلّق المتعلّق، إطلاقاً بدلياً، ومثاله: أن يكون وجوب الغسل مقيداً بالماء، بمعنى أنّه يجب الغسل بالماء ويعلم بأن هذا ماء، لكن يشكّ في أن ذاك ماء أم لا.

فمن الواضح أن المشكوك لو كان فرداً ثانياً حقاً للماء لما حدث وجوب آخر للغسل، لأنّ وجوب الغسل بالنسبة إلى أفراد الماء بدلي، فلا يجب الغسل بكلّ فرد من الماء، بل بصرف الوجود، فكون المشكوك فرداً من الماء لا يعني تعدّداً في الواجب، بل يعني أنك لو غسلت به كفى في الامتثال، وعلى هذا الأساس لا بدّ من جريان أصالة الاشتغال عند الغسل بالمائع المشكوك، لأنّ الشكّ في الماء شكّ في الامتثال، فلا يجوز أن يكتفي بالغسل بالمائع الذي يشكّ في أنّه ماء.

مثال آخر لو قال: «أكرم فقيراً» وشكّ أن زيداً فقير أم لا، فمن الواضح أن الإطلاق في وجوب الإكرام هو إطلاق بدلي، وعليه لا يجوز الاكتفاء بإكرام زيد المشكوك فقره، لعدم العلم بالخروج من عهدة التكليف؛ لأنه يرجع إلى سعة

البدائل الممكن امتثال التكليف المعلوم ضمنها، وحيث إن الشك أن هذا الفرد يحقق الخروج من العهدة أم لا، فيكون شكاً في الامتثال، فلا تجري البراءة. وإلى هذا أشار الميرزا النائيني قَالَ بقوله: «ضابط الشك في التكليف: هو رجوع الشك، إمّا إلى تحقق الصغرى خارجاً، وإمّا إلى جعل الكبرى شرعاً، غايته: أنه إن كان الشك في تحقق الصغرى تكون الشبهة موضوعية، وإن كان في جعل الكبرى تكون الشبهة حكمية. ومنشأ الشك في الصغرى أحد موجبات الجهل بوجود الموضوع، وفي الكبرى فقد النص أو إجماله أو تعارضه. وقد تقدّم الكلام فيها. وضابط الشك في المكلف به: هو رجوع الشك، إمّا إلى نفس متعلّق التكليف وهو الفعل أو الترك المطالب به أو بنقيضه، وإمّا إلى متعلّق المتعلّق وهو الموضوع الخارجي لأجل ترده بين أمور بعد العلم بتحقيقه خارجاً أو ما هو بمنزلة العلم من الأمارات والأصول الشرعية»^(١).

ميزان جريان البراءة

في ضوء ما تقدّم يتّضح أن لجريان البراءة ميزانين:
الميزان الأول: أن يكون المشكوك من قيود التكليف العامة والخاصة الدخيلة في فعليته، من قبيل البلوغ والقدرة والعقل، ودخول الوقت والاستطاعة للحج ونحوها. ولا يخفى أن هذا الميزان لم يذكره المصنّف في المتن.
الميزان الثاني: أن يكون إطلاق التكليف بالنسبة إلى الموضوع الخارجي - أي: متعلّق المتعلّق - إطلاقاً شمولياً لا بدلاً.

ميزان جريان أصالة الاشتغال

بناءً ما تقدّم يتّضح أن لجريان الاشتغال ميزانين أيضاً:
الميزان الأول: أن يكون الشك في المتعلّق، كالشك في الإتيان بالصلاة بعد العلم بوجوبها.

(١) فوائد الأصول: ج ٤، ص ٦.

الميزان الثاني: أن يكون الشك في متعلق المتعلق - أي: الموضوع الخارجي - مع كون الإطلاق فيه بدلياً، كالشك في الغسل بالمائع المشكوك كونه ماء.

إشكال الميرزا بإرجاع القيد الثاني لميزان جريان البراءة إلى الأول

يرى الميرزا النائيني رحمته أن ميزان جريان البراءة هو الشك في قيود التكليف فقط، و أما الميزان الثاني وهو الشك في الموضوع الخارجي - متعلق المتعلق - مع كون الإطلاق شمولياً، فهو مستدرك؛ لأن مرجعه إلى الميزان الأول، وهو الشك في قيود التكليف؛ وذلك لأن تحقق الموضوع خارجاً يكون قيداً للتكليف، وعلى هذا فالشك في تحقق الموضوع خارجاً هو شك في التكليف، فالمولى حينما يقول: «لا تشرب الخمر» بنحو القضية الحقيقية، فهي ترجع إلى قضية شرطية وهي: «إذا وجد خمر فلا تشربه» أما إذا لم يوجد خمر فلا يقول «لا تشرب الخمر» لأنها سالبة بانتفاء الموضوع، أي: لا يوجد حكم؛ لأن الحكم فرع وجود الموضوع خارجاً.

وعلى هذا فإذا شك في أن هذا خمر أم لا، فهو يرجع إلى الشك في فعلية الحكم، أي: قيود التكليف؛ لأن فعلية الحكم فرع وجود الموضوع خارجاً. ومن هنا يتضح أن الإطلاق الشمولي الذي ذكر ميزاناً ثانياً لجريان البراءة يرجع إلى الميزان الأول وهو الشك في قيود الفعلية وهو الشك في قيود التكليف.

بتعبير الميرزا في فوائد الأصول: «إن كان للتكليف تعلق بموضوع خارجي، فما لم يعلم وجود ذلك الموضوع لم تصح العقوبة على مخالفة ذلك التكليف، فسواء كان الموضوع من الموضوعات التي يمكن للمكلف إيجادها أو كانت خارجة عن قدرة المكلف لا يكاد يكون الخطاب فعلياً إلا بعد وجود الموضوع خارجاً. فإن نسبة الموضوع إلى التكليف كنسبة الفاعل والمكلف، فكما أنه لا يمكن أن يكون الخطاب فعلياً إلا بعد وجود المكلف، كذلك لا يمكن أن يكون الخطاب فعلياً إلا بعد وجود الموضوع، والسر في ذلك واضح، فإن

التكاليف الشرعية إنّما تكون على نهج القضايا الحقيقية التي تنحلّ إلى قضية شرطية مقدّمة وجود الموضوع وتاليها عنوان المحمول، فلا بدّ من فرض وجود الموضوع في ترتّب المحمول. فمع العلم بعدم وجود الموضوع خارجاً، يعلم بعدم فعلية التكليف، ومع الشكّ في وجوده يشكّ في فعليته، لأنّ المناط في صحّة العقوبة عقلاً هو أن يكون التكليف قابلاً للباعثية والداعوية، بحيث يكون محرّكاً - في عالم التشريع - لعضلات المكلف، وذلك لا يكون إلا بعد العلم بتحقيق الموضوع وانطباق الكبرى المجعولة الشرعية عليه، فلا أثر للعلم بتشريع الكبرى مع عدم العلم بانضمام الصغرى إليها، لأنّ وجود الصغرى خارجاً مما له دخل في فعلية الكبرى، غايته أن التكليف قد يكون على وجه يجب على المكلف إيجاد الصغرى - إن كان مما يمكنه إيجاده - فتطبق الكبرى عليها فيكون الحكم فعلياً، وقد يكون التكليف على وجه لا يجب على المكلف إيجاد الصغرى وإن كان يمكنه إيجادها»^(١).

مناقشة السيد الشهيد للميرزا النائيني

إن ما تقدّم من الميرزا رحمته من أن الموضوعات الخارجية جميعاً من قيود التكليف غير تامّة؛ لأنّ الموضوعات الخارجية تنقسم إلى قسمين:
الأوّل: الموضوعات الخارجية الغير اختيارية، كالقبلة في «صل إلى القبلة»، فالقبلة - التي هي الموضوع الخارجي - قيد في فعلية التكليف، وكذلك الزوال في «تجب الصلاة عند زوال الشمس» ومثل هذه الموضوعات الخارجية غير الاختيارية يمكن أن تكون قيداً في التكليف.

الثاني: الموضوعات الخارجية الاختيارية، أي: التي إيجادها وإعدامها بيد المكلف، كوجود الخمر مثلاً، فإنّ إيجاده وإعدامه بيد المكلف، وحيث لا

(١) فوائد الأصول: ج ٣، ص ٣٩٢.

ضرورة لأخذه قيداً في فعلية التكليف.

إذا تبين ذلك نقول: ليس دائماً أن يكون تحقق الموضوع خارجاً قيداً في الحكم، نعم يتحقق ذلك في بعض الموارد، وهي فيما إذا كان وجود الموضوع غير واقع تحت اختيار المكلف، من قبيل قيد القبلة والزوال، فمثل هذه الموضوعات الخارجية غير الاختيارية يمكن أن تكون قيداً في التكليف، فيقول المولى: إن تحقق الزوال وجبت الصلاة، أو تجب الصلاة إلى هذه الجهة إن كانت القبلة فيها وهكذا. أما إذا كان الموضوع الخارجي واقعاً تحت اختيار المكلف، كوجود الخمر مثلاً، ففي هذه الحالة لا ضرورة لأخذه قيداً في التكليف، وعليه لا يمكن الاكتفاء بالميزان الأول لجريان البراءة، بل يمكن أن يكون التكليف بحرمة شرب الخمر فعلياً حتى قبل أن يوجد الخمر في الخارج، وعلى هذا لا يكون الشك في خمرية مائع معين من الشك في فعلية التكليف، ومع ذلك يمكن إجراء البراءة ليس لعدم إحراز تحقق الخمر خارجاً، لأن تحقق الخمر خارجاً ليس قيداً في الحكم وهو الحرمة، وإنما تجري البراءة لعدم إحراز اتصاف السائل الموجود بالخمرية على تقدير وجوده.

وبهذا يتضح أن الميزان الثاني - وهو أن يكون إطلاق التكليف بالنسبة إلى الموضوع الخارجي، إطلاقاً شمولياً - وهو ما اشترطه المصنف، لا يمكن إلغاؤه.

تصحيح ميزان البراءة عند الميرزا

يقول المصنف إنه يمكن أن نصحح كلام الميرزا من جعل ميزان إجراء البراءة هو الميزان الأول فقط وهو أن يكون المشكوك من قيود التكليف العامة والخاصة الدخيلة في فعليته، لكن مع إجراء تعديل عليه.

والتعديل هو أن معنى تحويل الجملة الحملية إلى شرطية، يكون كالتالي: لو قال المولى «لا تشرب الخمر» وهي جملة حملية، تتحول إلى جملة شرطية وهي: «كلما كان هناك مائع متصف بأنه خمر فلا تشربه» بمعنى: أن حرمة شرب الخمر

فعلية، سواء وجد خمر في الخارج أم لم يوجد، فالحكم يدور مدار الجملة الشرطية، وحيث إن الجملة الشرطية صادقة وإن لم يوجد طرفاها، أي: حتى لو لم يوجد الخمر خارجاً، فحينئذ تكون حرمة شرب الخمر فعلية سواء وجد في الخارج أم لا؛ فكلّ مائع يحرم إن اتّصف بكون خمرأ على تقدير وجوده، فالمائع قبل وجوده خارجاً، إذا فرض صدق الخمر عليه على تقدير وجوده خارجاً فهو حرام. نعم تجري البراءة ليس لأجل الشك في تحقق الخمر خارجاً، وإنما من جهة أخرى وهي الشك في الاتصاف الذي هو من قيود فعلية الحكم، فلو شككنا في اتصاف المائع بالخميرية، فهذا شك في الاتصاف، أي: شك في فعلية الحكم. فيكون من الشك في التكليف.

فإجراء البراءة ليس لعدم إحراز تحقق الخمر خارجاً، لأنّ تحقق الخمر خارجاً ليس قيداً في الحكم وهو الحرمة، وإنما تجري البراءة لعدم إحراز اتصاف السائل الموجود بالخميرية على تقدير وجوده.

والحاصل: إنّنا يمكن أن نرجع إلى الضابط الأوّل في جريان البراءة وهو الشك في قيود التكليف، لكن مع هذا التعديل وهو ملاحظة كون قيود التكليف على أقسام ثلاثة:

الأوّل: قيود التكليف من الشرائط العامة، كالبلوغ والزوال ووقوع الزلزلة التي هي قيد لوجوب لصلاة الآيات ونحوهما، وهي تكون بمفاد كان التامة، فالشك في هذه القيود هو شك في التكليف، فتجري البراءة.

الثاني: قيود التكليف من قبيل المتعلّق، بنحو كان الناقصة، كما لو شك في أن الكلام الفلاني الذي قلته لإنقاذ حياة مؤمن، هل متّصف بكونه كذباً أم لا، فنجري البراءة.

وهذا بخلاف ما لو شككنا بالمتعلّق على نحو كان التامة، فقد تقدّم الكلام بأنّه من أوضح مصاديق أصالة الاشتغال، كما لو شككت بأني صليت أم لا. **الثالث:** قيود التكليف من قبيل الموضوع الخارجي أي: متعلّق المتعلّق، وهو

لا يتصور إلا بنحو كان الناقصة، كالشك في خيرية المانع، أي: شك في الاتصاف، الذي هو من قيود فعلية التكليف، فيكون مجرى لأصالة البراءة أيضا.

تعليق على النص

- قوله **فَلَيْسَ**: «لوجود الدليل عليها وعدم المانع». أي: أن البراءة الشرعية تمت الأدلة عليها، وكذلك أثبتنا عدم وجود مانع من جريانها، لعدم تمامية ما أورد من اعتراضات من قبل الأخباريين على جريانها، كما تقدّم.
- قوله: «على مسلكنا القائل بأن الامتثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف». وهذا يعني أن القصور في جريان البراءة في مقام الثبوت، بمعنى أن الشك في الامتثال على مسلك المصنّف خارج تخصّصاً عن دليل البراءة، أمّا على مسلك المشهور فإنّ الشك في الامتثال داخل في موضوع جريان البراءة.
- قوله: «ولابدّ للتخلص من ذلك أمّا من دعوى انصراف...». أي: للتخلص من توهم شمول دليل البراءة للشك في الامتثال.
- قوله: «فإن كان الشك في إيجاد المتعلّق». أي: في إيجاده وعدم إيجاده، كما لو شككنا أن الإكرام حصل أم لا.

خلاصة البحث في الاعتراضات العامة

- من الاعتراضات العامة على أدلة البراءة:
 - الاعتراض الأول: أدلة الاحتياط حاکمة على أدلة البراءة.
 - جواب الاعتراض الأول:
 - الوجه الأول: عدم تمامية روايات الاحتياط.
 - الوجه الثاني: روايات الاحتياط ليست حاکمة على أدلة البراءة.
 - الوجه الثالث: لو فرضنا التعارض والتساقط كان المرجع البراءة العقلية.
- بناء على تمامية روايات الاحتياط، فلا تكون حاکمة على أدلة البراءة وإنّما

معارضة لها، فيقع الكلام في مقامين:

• **المقام الأول:** علاج التعارض بين روايات الاحتياط وبين آيات البراءة وقد نوقش ذلك بوجوه:

الوجه الأول: النسبة بين الآيات وروايات الاحتياط هي العموم من وجه.

الوجه الثاني: تقدّم آيات أخرى على الاحتياط لأخصيتها.

الوجه الثالث: تقديم أدلة البراءة لموافقتها للكتاب.

• **المقام الثاني:** علاج التعارض بين روايات الاحتياط وبين حديث الرفع، فالنسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه؛ فيقدّم حديث الرفع لموافقه للكتاب. ومع قطع النظر عن تطبيق قواعد الترجيح عند التعارض وقلنا بتساقط المتعارضين، عندئذ نرجع إلى العموم الفوقاني وهو الاستصحاب القاضي باستصحاب عدم التكليف.

• **الاعتراض الثاني:** لا بدّ من جريان الاحتياط في الشبهات الحكمية، لوجود علم إجمالي بالتكليف في الشبهات الحكمية.

وأجيب عن هذا الاعتراض بجوابين:

الجواب الأول: انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير؛ وذلك لأنّ العلم الإجمالي الكبير الذي أطرافه كلّ الأحكام الواردة في الشريعة، قد انحل بعلم إجمالي أصغر منه الذي أطرافه أخبار الثقات والأمارات المعتبرة.

• **مناقشة الجواب الأول على الاعتراض الثاني** بأنه غير تامّ لوجود علمين صغيرين ناشئين من ملاك واحد ولا يعقل التفكيك بينهما، وهما العلم الإجمالي الصغير في دائرة أخبار الثقات والعلم الإجمالي الصغير الثاني في دائرة الأمارات غير المعتبرة، فإن كانا غير متطابقين كلياً، فسوف يختلّ قانون الانحلال؛ لعدم توفر الشرط الثاني من شروط الانحلال.

وإن كانا العلمان الإجماليان الصغيران متطابقين كلياً - فحينئذ لا يمكن أن

ينحلّ العلم الإجمالي الكبير، لأنّ العلم الإجمالي الكبير إذا انحلّ بالعلم الإجمالي الصغير في دائرة أخبار الثقات فقط، دون العلم الإجمالي الصغير الثاني في دائرة الشهرة، فهو ترجيح بلا مرجح، لأنّ نسبة العلم الإجمالي الكبير إلى كلّ من العلمين الصغيرين واحدة، وانحلاله بالعلمين الإجماليين الصغيرين، أي: في دائرة أخبار الثقات وفي دائرة الشهرة يستلزم حجّة الأمارات غير المعبرة.

• الجواب الثاني: عدم منجزية العلم الإجمالي لاختلال الركن الثالث، وهو أن تكون كلّ أطراف العلم الإجمالي مشمولة في نفسها، وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجمالي لدليل أصالة البراءة، وفي المقام نجد أن الموارد التي قامت عليها الحجج الشرعية لا تجري فيها البراءة؛ لتقدّم هذه الحجج على البراءة، وعند ذلك تجري البراءة في الأطراف الأخرى التي لم تقم عليها حجّة شرعية بلا معارض.

• تقريب السيد الخوئي قده لانحلال العلم الإجمالي بأن من أركان العلم الإجمالي: العلم بالجامع والشكّ بالأطراف، وحيث إنّ الشارع قد تعبّدنا بجعل الأمانة علماً - بناء على مسلك جعل الطريقة والكاشفة - فعلى هذا فإنّ الأمارات سوف تلغي الشكّ وتجعله علماً تعبّداً، ومن ثمّ يختلّ الركن الثاني، وهو الشكّ بالأطراف.

• مناقشة السيد الشهيد للسيد الخوئي قده بأن ما ذكرناه في الوجه الثاني من انحلال العلم الإجمالي لا علاقة له بجعل الطريقة والعلمية للأمانة، لأنّ انحلال العلم الإجمالي وعدم انحلاله يدور مدار تعارض الأصول المؤمّنة بين أطرافه وعدم تعارضها ولا ربط له بمبنى جعل الطريقة والعلمية. وفي المقام لا يوجد تعارض بين الأصول المؤمّنة؛ إذ بعد قيام الأمارات المعبرة والحجج الشرعية في بعض الأطراف، سوف تجري البراءة في بقية الأطراف بلا معارض، ومن ثمّ يحصل الانحلال الحكمي.

استحباب الاحتياط

١. في إمكان جعل الاحتياط شرعا في الشبهات البدوية

- وجوه الاستدلال على عدم إمكان جعل استحباب الاحتياط
 - ✓ لغوية جعل الاحتياط المولوي
 - ✓ جعل استحباب الاحتياط المولوي يؤدّي إلى محذور التسلل
 - ✓ مناقشة المصنّف للوجوه المتقدمة

٢. استحباب الاحتياط في العبادات

- وجه الاشكال في الاحتياط في العبادات
- الفروض المتصورة في اشتراط وعدم اشتراط القصد في العبادة

استحباب الاحتياط

عرفنا سابقاً عدم وجوب الاحتياط، ولكن ذلك لا يحول دون القول بمطلوبيته شرعاً واستحبابه؛ لما ورد في الروايات من الترغيب فيه. والكلام في ذلك يقع في نقطتين:

النقطة الأولى: في إمكان جعل الاستحباب المولوي على الاحتياط ثبوتاً، إذ قد يقال بعدم إمكانه، فيتعين حمل الأمر بالاحتياط على الإرشاد إلى حسنه عقلاً؛ وذلك لوجهين:

الأول: أنه لغو؛ لأنه إن أريد باستحباب الاحتياط الإلزام به فهو غير معقول، وإن أريد إيجاد محرّك غير إلزامي نحوه، فهذا حاصل بدون جعل الاستحباب، إذ يكفي فيه نفس التكليف الواقعي المشكوك بضم استقلال العقل بحسن الاحتياط واستحقاق الثواب عليه؛ فإنه محرّك بمرتبة غير إلزامية.

الثاني: أن حسن الاحتياط كحسن الطاعة وقبح المعصية واقع في مرحلة متأخرة عن الحكم الشرعي، وقد تقدّم المسلك القائل بأن الحسن والقبح الواقعيين في هذه المرحلة لا يستتبعان حكماً شرعياً. وكلا الوجهين غير صحيح.

أما الأول: فلأن الاستحباب المولوي للاحتياط إمّا أن يكون نفسياً؛ لملاك وراء ملاكات الأحكام المحتاط بلحاظها، وإمّا أن يكون طريقياً بملاك التحفظ على تلك الأحكام. وعلى كلا التقديرين لا لغوية. أما على النفسية فلأن محرّكيته مغايرةً سنخاً لمحرّكية الواقع المشكوك،

فتتأكد إحداهما بالأخرى.

وأما على الطريقة فلأن مرجعه حينئذٍ إلى إبراز مرتبة من اهتمام المولى بالتحفظ على الملاكات الواقعية في مقابل إبراز نفي هذه المرتبة من الاهتمام أيضاً. ومن الواضح أن درجة محرّكية الواقع المشكوك تابعة لما يحتمل أو يحرز من مراتب اهتمام المولى به.

وأما الوجه الثاني: فلو سلّم المسلك المشار إليه فيه، لا ينفع في المقام، إذ ليس المقصود استكشاف الاستحباب الشرعي بقانون الملازمة واستتباع الحسن العقلي للطلب الشرعي ليرد ما قيل، بل هو ثابت بدليله، وإنما الكلام عن المحذور المانع عن ثبوته، ولهذا فإن متعلق الاستحباب عبارة عن تجنب مخالفة الواقع المشكوك ولو لم يكن بقصد قربي، والعقل إنما يستقل بحسن التجنب الانقيادي والقربي خاصة.

النقطة الثانية: أن الاحتياط متى ما أمكن فهو مستحب، كما عرفت، ولكن قد يقع البحث في امكانه في بعض الموارد.

وتوضيح ذلك: أنه إذا احتمل كون فعل ما واجباً عبادياً، فإن كانت أصل مطلوبيته معلومة أمكن الاحتياط بالإتيان به بقصد الأمر المعلوم تعلّقه به، وإن لم يعلم كونه وجوباً أو استحباباً فإن هذا يكفي في وقوع الفعل عبادياً وقربياً، وأما إذا كانت أصل مطلوبيته غير معلومة فقد يستشكل في إمكان الاحتياط حينئذٍ، لأنه إن أتى به بلا قصد قربي فهو لغو جزماً، وإن أتى به بقصد امتثال الأمر فهذا يستبطن افتراض الأمر والبناء على وجوده، مع أن المكلف شاك فيه، وهو تشريع محرّم، فلا يقع الفعل عبادة لتحصل به موافقة التكليف الواقعي المشكوك.

وقد يجاب على ذلك بوجود أمر معلوم وهو نفس الأمر الشرعي الاستحبابي بالاحتياط، فيقصد المكلف امتثال هذا الأمر، وكون الأمر

بالاحتياط توصلياً (لا تتوقف موافقته على قصد امتثاله) لا ينافي ذلك؛
لأن ضرورة قصد امتثاله في باب العبادات لم تنشأ من ناحية عبادية نفس
الأمر بالاحتياط، بل من عبادية ما يُحتاط فيه.

ولكن التحقيق عدم الحاجة إلى هذا الجواب، لأن التحرك عن احتمال
الأمر بنفسه قربي كالتحرك عن الأمر المعلوم، فلا يتوقف وقوع الفعل عبادةً
على افتراض أمر معلوم بل يكفي الإتيان به رجاءً.

الشرح

تقدّم إبطال القول بوجوب الاحتياط في الشبهات البدوية، إلا أن هذا لا يعني نفي أصل مشروعية الاحتياط، لما ورد في الروايات من الترغيب فيه، ولذا يقع البحث في حسنه واستحبابه، والكلام يقع في نقطتين:

النقطة الأولى: في إمكان جعل الاحتياط المولوي في الشبهات البدوية عموماً، أي: البحث في مقام الثبوت، فلو فرضنا عدم إمكان جعل الاحتياط المولوي ثبوتاً، لابدّ من حمل الروايات الدالة عليه من قبيل «أخوك دينك فاحتط لدينك» على الإرشاد وأنه حسن عقلاً.

النقطة الثانية: البحث في بعض الصغريات وهي الاحتياط في العبادات.

النقطة الأولى: إمكان جعل الاحتياط المولوي في الشبهات البدوية عموماً

ذهب المشهور إلى أن الاحتياط حسن عقلاً وأنه مستحب شرعاً في الشبهات البدوية عموماً سواء كان في العبادات أم في غيرها، تمسكاً بالأخبار التي استدلّ بها الأخباري على وجوب الاحتياط، فإنّ الأخبار لا إشكال في دلالتها على أصل الرجحان والاستحباب في نفسها، أو بعد جمعها مع أدلة البراءة.

قال المحقّق الخراساني: «الثاني: إنه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجوبية أو التحريمية في العبادات وغيرها، كما لا ينبغي الارتياح في استحقاق الثواب فيما إذا احتاط وأتى أو ترك بداعي احتمال الأمر أو النهي»^(١).

وقال المحقّق الأصفهاني: «لا شبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجوبية أو التحريمية في العبادات والمعاملات بمجرد احتمال المطلوبة الذي هو موضوع الاحتياط ولو مع قيام الحجّة المعتبرة على نفي التكليف، إذ

(١) كفاية الأصول: ص ٣٥٠.

مجرد احتمال المطلوبة كافٍ في حسن الاحتياط عقلاً والحجة المعتمدة لا تنفي الاحتمال، كما أنه لا شبهة في استحقاق الثواب فيما إذا احتاط وأتى أو ترك بداعي احتمال الأمر أو النهي^(١).

لكن البعض ذهب إلى عدم إمكان جعل استحباب الاحتياط المولوي، كما يتضح من البحث الآتي.

الوجه الثاني استدل بها على عدم إمكان جعل استحباب الاحتياط

ذهب جملة من المحققين ومنهم الميرزا النائيني قده إلى عدم إمكان استحباب الاحتياط مولوياً، وعلى هذا الأساس حملوا الأخبار الآمرة بالاحتياط - كما في لسان: «أخوك دينك، فاحتط لدينك»^(٢) - على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، وقد استدل على عدم إمكان ومعقولة ذلك بوجهين:

الوجه الأول: لغوية جعل الاحتياط المولوي

استدل على عدم إمكان جعل الاستحباب الشرعي للاحتياط؛ بلزوم وعدمية المعقولة من جعله.

بيان ذلك: إن الغرض من جعل الأمر المولوي للاحتياط، إمّا إيجاد محرّك يلزم المكلف بالاحتياط. وهذا غير معقول؛ لأنه يلزم انقلاب الاحتياط من كونه مستحباً إلى صيرورته واجباً وهو خلف.

وإمّا أن يكون الغرض من جعل الشارع للاستحباب هو لأجل إيجاد محرّك غير ملزم بالاحتياط.

ويرد عليه أن إيجاد محرّك غير لزومي للاحتياط لغو وتحصيل حاصل؛ لأنّ هذا المحرّك حاصل من دون جعل الاستحباب للاحتياط؛ لكفاية احتمال

(١) وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: ج ٢، ص ٦١٢.

(٢) الأمالي، الشيخ المفيد: ص ٢٨٣.

التكليف الواقعي المشكوك، مضافاً إلى كون العقل محرّكاً للمكلف نحو حسن الاحتياط واستحقاق الثواب، وعلى هذا يكون جعل الشارع لاستحباب الاحتياط لغواً.

وإلى هذا الوجه أشار الميرزا النائيني بقوله: «التنبية الأول: لا إشكال في رجحان الاحتياط عقلاً في جميع أقسام الشبهة التحريمية والوجوبية الحكمية والموضوعية، وفي استحبابه الشرعي من جهة أوامر الاحتياط إشكال، لاحتمال أن تكون الأخبار الواردة في الباب - على كثرتها - للإرشاد إلى ما يستقلّ به العقل من حسن الاحتياط تحرّزاً عن الوقوع في المفسدة الواقعية وفوات المصلحة النفس الأمرية، وحكم العقل برجحان الاحتياط وحسنه إنّما يكون طريقاً إلى ذلك، لا أنّه نشأ عن مصلحة في نفس ترك ما يحتمل الحرمة وفعل ما يحتمل الوجوب، بحيث يكون ترك المحتمل وفعله بما أنّه محتمل ذا مصلحة يحسن استيفاؤها عقلاً»^(١).

الوجه الثاني: جعل استحباب الاحتياط المولوي يؤدي إلى محذور التسلسل
لكي يتّضح هذه البيان بشكل دقيق لابدّ من مقدّمة في بيان استتباع الحكم الشرعي للحكم العقلي؛ فنقول: ذهب جماعة من الأصوليين ومنهم الميرزا النائيني إلى القول بالملازمة بين حسن الفعل عقلاً، والأمر به شرعاً، والملازمة بين قبح الفعل عقلاً والنهي عنه شرعاً، لكنه (الميرزا) فصل بين نوعين من الحسن والقبح.

الأول: الحسن والقبح الواقعيان في مرحلة متأخرة عن الحكم الشرعي، من قبيل حسن الطاعة وقبح المعصية، فإنّ اتصاف الفعل بالحسن لأنّه طاعة للمولى، واتصافه بالقبح لأنّه معصية للمولى إنّما هو مرتبط بعالم الامتثال

(١) فوائد الأصول: ج ٣، ص ٣٩٨.

والعصيان، إنّما يكون بعد حكم الشارع بكون ذلك الفعل واجباً أو محرماً، ومن دون الأمر والنهي من المولى للفعل، لا معنى أن يتّصف الفعل بكونه طاعة أو معصية، من قبيل حسن الوضوء باعتباره طاعة لأمر شرعي، وقبح أكل لحم الأرنب بوصفه معصية منهيّاً عنها شرعاً، ويعبّر عن هذا النوع من الحسن والقبح بالحسن والقبح الواقعيين في سلسلة معلولات الأحكام.

الثاني: الحسن والقبح الواقعيان في مرتبة أسبق عن الحكم الشرعي، مثل إدراك العقل لحسن الصدق والأمانة، وقبح الكذب والخيانة، حيث إنّهما واقعان في مرحلة متقدّمة على الحكم الشرعي، فإنّ حكم العقل بحسن الصدق وقبح الكذب ثابت بقطع النظر عن حكم الشارع بوجوب الصدق وحرمة الكذب.

ويطلق على هذا النوع من الحسن والقبح بالحسن والقبح الواقعيين في سلسلة علل الأحكام.

ففي النوع الأوّل يستحيل أن يكون الحسن والقبح مستلزماً للحكم الشرعي، وإلا للزم التسلسل، لأنّ حسن الطاعة وقبح المعصية إذا استتبعا أمراً ونهياً شرعيين، كانت طاعة ذلك الأمر حسنة عقلاً، ومعصية هذا النهي قبيحة عقلاً أيضاً، وهذا الحسن والقبح يستلزم بدوره أمراً ونهياً، وهكذا فيتسلسل.

أمّا في النوع الثاني، وهو الحسن والقبح الواقعيان بصورة منفصلة عن الحكم الشرعي كحسن الصدق والأمانة، وقبح الكذب والخيانة، فإنّ الملازمة ثابتة بين حسن الفعل عقلاً، والأمر به شرعاً، وبين قبح الفعل عقلاً والنهي عنه شرعاً وليس فيه محذور التسلسل، كما هو واضح.

إذا اتّضحت هذه المقدّمة نقول: يرى الميرزا أن حسن الاحتياط كحسن الطاعة وقبح المعصية الواقعيين في مرحلة متأخرة عن الحكم الشرعي، وعليه فلا يمكن أن يكون حسن الاحتياط مستلزماً للاستحباب المولوي للاحتياط،

فيتعين حمل الأمر بالاحتياط على الإرشاد إلى حسنه عقلاً؛ لما تقدّم في المقدمة آنفة الذكر من أن الأحكام العقلية الواقعة في مرحلة متأخرة عن الحكم الشرعي يستحيل أن تكون مستلزمة للحكم الشرعي؛ للزوم محذور التسلسل؛ لأنّ حسن الطاعة وقبح المعصية إذا استتبعا أمراً ونهياً شرعيين، كانت طاعة ذلك الأمر حسنة عقلاً، ومعصية هذا النهي قبيحة عقلاً أيضاً، وهذا الحسن والقبح يستلزم بدوره أمراً ونهياً، وهكذا فيتسلسل.

وإلى ذلك أشار الميرزا بقوله: «إن الأحكام العقلية إن كانت واقعة في مرتبة العلة للحكم الشرعي بأن كان الحكم الشرعي متأخراً عنها في الرتبة فقاعدة الملازمة بين الحكمين يثبت الحكم الشرعي لا محالة، وأما إذا كان الحكم العقلي واقعاً في مرتبة الامتثال التي هي متأخرة عن جعل الحكم الشرعي ومرتبة عليه فلا يمكن الاستكشاف وذلك كحكم العقل بحسن الامتثال المترتب على جعل الحكم الشرعي وتحققه، وحينئذ فحكم العقل في المقام بحسن الاحتياط لا يمكن أن يستكشف به الحكم الشرعي بملاكه فإن حكم العقل في هذه المرتبة حكم مترتب على جعل الأحكام ضرورة أنه مترتب على احتمال الحكم المتأخر عن جعله بالرتبة»^(١).

وبهذا يتضح عدم معقولية الأمر المولوي بالاحتياط، وعلى هذا يجب حمل النصوص القرآنية أو الروائية الآمرة بالاحتياط، على الإرشاد بحسن الاحتياط.

مناقشة المصنف للوجوه المتقدمة

مناقشة الوجه الأوّل: عدم لزوم اللغوية

إن ما تقدّم من أن الأمر المولوي باستحباب الاحتياط لغو وتحصيل

(١) أجود التقريرات: ج ٣، ص ٢٠٤.

حاصل، غير تامّ، وذلك لأنّ الاستحباب المولوي للاحتياط فيه احد احتمالين، وهما إمّا أن يفرض أن الاحتياط نفسي وإمّا طريقي.

أمّا الاحتمال الأوّل وهو ما لو فرض أن ملاكه نفسي، فبمعنى أن جعل استحباب الاحتياط ليس لأجل التحفّظ على تجنب المحرمات الواقعية المحتملة، وإنّما لأجل ملاك آخر، كما لعله يستفاد ذلك من لسان: «فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك، والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»^(١) الدالّ على أن النهي عن ارتكاب المشتبه لأجل خلق قوّة وملكة في النفس قادرة على ترك المحرمات المعلومة، وأن لا يتجرأ المكلف بالتدريج على مخالفة المولى في المتيقّن والبيّن غيّه، وعلى أساس هذه النكته يمكن جعل أمر مولوي نفسي بالاحتياط، ومن ثم لا يلزم محذور اللغوية؛ لاختلاف الملاك في جعل الاحتياط.

إن قيل: ما الفائدة من جعل هذا الاستحباب النفسي للاحتياط مع وجود محرّكية من قبل العقل بحسن الاحتياط؟

الجواب: إن الفائدة من ذلك هو تأكيد المحرّكية عند المكلف؛ لاجتماع ملاكين للاحتياط، أحدهما من قبل العقل، والآخر من الأمر المولوي بالاستحباب النفسي للاحتياط، ولا محذور في ذلك، كما هو الحال في جميع الموارد التي يجتمع فيها ملاكان وأمران على شيء واحد، وبالتالي يتأكد حكم العقل بالانبعاث.

وعلى هذا فلا يكون جعل الاستحباب النفسي للاحتياط لغواً وبلا فائدة. وإلى هذه النكته أشار الميرزا النائيني - بعد أن استدلّ على عدم إمكان جعل الاحتياط المولي - حيث قال: «نعم لا مضايقة في استحباب الاحتياط شرعاً بملاك آخر غير ما هو الملاك في حكم العقل بالحسن مثل كون الاحتياط

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ٢١، باب وجوب التوقّف والاحتياط....

موجباً لقوة ملكة النفس على التحرز عن المعصية، كما هو المستفاد من قوله ﷺ «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك» ولأجل ذلك استظهرنا فيما مر استحباب الاحتياط شرعاً زائداً على ما هو عليه من حسنه العقلي^(١).

أما الاحتمال الثاني - وهو ما لو فرض أن يكون الاحتياط بملاك طريقي، بمعنى أن منشأ التحفظ على الملاكات الواقعية - فبناء على هذا الاحتمال لا تلزم اللغوية في جعله أيضاً.

بيان ذلك: لما كان الأمر بالاحتياط حكماً ظاهرياً، فهذا يعني أن ملاك جعل الاحتياط هو عين ملاك الواقع، لما تقدّم من أن ملاك الأحكام الظاهرية عين ملاك الواقع؛ فملاك الاحتياط هو التحفظ على الواقع. إذا تبين ذلك نقول: في المقام ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يكون ملاك الواقع في غاية من الأهمية بحيث لا يرضى المولى بتفويته حتى في حالة الشك، عند ذلك يبرز هذه الأهمية من خلال وجوب الاحتياط.

الحالة الثانية: أن أهمية الواقع في غاية الضعف بحيث لا يفرّق المولى بين الاحتياط للشك وعدم الاحتياط، وعند ذلك يبرز عدم مطلوبة الاحتياط بأن المولى لا يريد الاحتياط ولو استحباباً.

الحالة الثالثة: أن يفرض اهتمام المولى بدرجة الاحتياط الاستحبابي، وحيث يبرز استحباب الاحتياط، وعند ذلك سوف تتأكد المحركة التي كان يقتضيها حسن الاحتياط عقلاً، وعلى هذا الأساس فلا يلزم محذور اللغوية.

وإلى هذا أشار الشاهد الصدر رحمته الله بقوله: «إن فرض الأمر بالاحتياط بملاك نفسي فلا لغوية كما هو واضح، وإن فرض بملاك طريقي وهو حفظ الملاكات اللزومية الواقعية المتزاحمة كما هو ظاهر التعبير بالاحتياط أو عدم

(١) أجود التقريرات: ج ٣، ص ٢٠٤.

الاقترام فأيضاً لا لغوية؛ لما ذكرناه من أن هذا الأمر يكشف عن درجة رجحان في ملاكات الأحكام اللزومية عند المولى بالنسبة إلى أحكامه الترخيصية، وفائدة ذلك تأكيد حسن الاحتياط عند العقل ومزيد تحريك للمكلف بالمقدار الثابت في الأوامر الاستجابية، الأمر الذي لم يكن لو وصله العكس وثبتت رجحان أغراض المولى الترخيصية أو احتمال ذلك على الأقل^(١).

وبهذا يتضح أنه على كلا التقديرين لا لغوية في جعل استجاب الاحتياط، وعلى هذا فلا موجب لحمل ما ورد من أوامر استجابية بالاحتياط على الإرشاد لحكم العقل بحسن الاحتياط.

مناقشة الوجه الثاني: عدم لزوم محذور التسلسل

تقدم أن الوجه الثاني هو أن حكم العقل بحسن الاحتياط لا يلزم الحكم الشرعي باستجابته؛ للزوم محذور التسلسل، وهذا الوجه باطل صغرى وكبرى:

أما الكبرى - وهي أن الحسن والقبح الواقعيين في مرحلة متأخرة عن الحكم الشرعي يستحيل أن يستتبعاً حكماً شرعياً على طبقهما - والمناقشة فيها هي أننا لا نسلّم بمحذور التسلسل، لأن التسلسل المستحيل هو التسلسل في الأمور التكوينية، التي يؤول الأمر فيها إلى ما لا نهاية، أما التسلسل في الأمور الاعتبارية، فليس مستحيلاً، ومن الواضح أن التسلسل في المقام إنما هو في الأحكام، التي هي أمور اعتبارية، فيكون أمر إيقاف السلسلة فيها إلى نفس المعتبر.

وإلى هذا الوجه أشار السيد الشهيد بقوله: «إن التسلسل المستحيل إنما هو التسلسل في الأمور التكوينية، ومن الواضح أن التسلسل اللازم في المقام إنما هو تسلسل في الأمور الاعتبارية، فإن الأحكام التي يلزم تسلسلها إنما هي أمور اعتبارية، والتسلسل فيها ليس مستحيلاً أو غير لازم؛ لأنه يمكن وفق هذا

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الهاشمي): ج ٥، ص ١١٨.

التسلسل في المقام عندما يرفع المعتبر اعتباره فإنه ينقطع التسلسل ويخرج عن كونه تسلسلاً^(١).

وبهذا يتضح بطلان هذا القانون كبروياً، وهو الملازمة بين حكم العقل والشرع.

أما المناقشة في الصغرى - وهي أن الاحتياط حسن عقلاً - فكما يلي:

١. لو سلمنا باستحالة التسلسل حتى في الأمور الاعتبارية، لكن المقام ليس من صغريات ذلك القانون، وهو ما حكم به العقل يحكم به الشرع، وذلك لأننا لا نريد أن نثبت استحباب الاحتياط من طريق الملازمة بين حسن الاحتياط العقلي وبين استحبابه الشرعي، حتى يقال بلزوم التسلسل، وذلك لأن استحباب الاحتياط ثابت بدليله الخاص وهو تلك الأخبار من قبيل «أخوك دينك، فاحتط لدينك» ونحوها، فكلامنا ليس في إثبات استحباب الاحتياط بقانون الملازمة، وإنما الكلام في نفي المانع من ثبوت استحباب الاحتياط.

والدليل على أن كلامنا ليس في استكشاف استحباب الاحتياط شرعاً من طريق الملازمة بينه وبين حكم العقل بحسن الاحتياط، هو أننا لو أردنا إثبات استحباب الاحتياط بقانون الملازمة، للزم أن يكون الاستحباب الشرعي على طبق الحسن العقلي للاحتياط، الذي يجب به إحراز الواقع بقصد القربة أو داعي الانقياد، بينما الاستحباب الشرعي للاحتياط الذي أمرت به في الأخبار لم يؤخذ فيه قصد القربة، وذلك لأن المستفاد من لسان «أخوك دينك، فاحتط لدينك» هو ملاحظة أطراف الشبهة من الفعل أو الترك للتخلص من الواقع المشكوك، سواء كان بداعي قربي أو لشيء آخر كأمر الوالد به.

بعبارة أخرى: إن ما أمر به في الأخبار هو ذات الاحتياط، وما حكم العقل بحسنه هو الاحتياط بداعي التقرب إلى المولى، حيث إن العقل يدرك أن كل

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١١، ص ٣٦٨.

تقرب إلى المولى حسن، فليس المأمور به في الأخبار داخلاً في القانون الذي حققه في موارد حكم العقل بالحسن والقبح.

٢. إن الأمر المولوي بالاحتياط يكشف عن درجة من اهتمام المولى بملاكات الأحكام الواقعية اللزومية «وهذا يجعل حكم العقل بحسن الاحتياط أشد وبملاك أقوى؛ إذ يكشف عن رجحان الملاكات اللزومية على الملاكات الترخيفية في مقام التزام عند الشارع، فليس الحكم الشرعي بالاحتياط بنفس ملاك الحكم العقلي بالحسن ليتوهم استحالته إذا كان في سلسلة معلولات الأحكام»^(١).

النقطة الثانية: استحباب الاحتياط في العبادات

البحث في هذه النقطة هو في كيفية تصوير الاحتياط صغرياً بعدما فرغنا عن حسنه واستحبابه كبرياً في النقطة السابقة.

وجه الاشكال في الاحتياط في العبادات

ووجه الإشكال في الاحتياط في العبادات ينشأ من لزوم قصد القربة في العبادة، ومن الواضح أن قصد القربة في العبادة المشكوكه وعدم العلم بالأمر بها، هو نحو من التشريع المحرم والمبطل للعبادة.

بيان ذلك: لو كان فعل عبادياً - كالدعاء عند رؤية الهلال - ونشك في كونه مستحباً أم لا، فلذلك حالتان:

الحالة الأولى: أن نجزم بأن الفعل العبادي مطلوب، إلا أننا نشك أن مطلوبيته أعلى نحو الاستحباب، أم على نحو الوجوب؟ كما في الدعاء عند رؤية الهلال حيث نجزم بأصل مطلوبيته، لكن نشك في أن هذه المطلوبية، أبنحو الوجوب هي أم الاستحباب؟ ففي مثل هذه الحالة يمكن الاحتياط؛ وذلك بأن

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٥، ص ١١٨.

يأتي بالفعل بقصد الأمر المعلوم تعلّقه بأصل مطلوبيته، وإن كنا نشكّ في أن مطلوبيته، أعلى نحو الوجوب أم الاستحباب؟ فإنّ الإتيان بالفعل العبادي بقصد الأمر المعلوم تعلّقه بأصل مطلوبيته يكفي في وقوع هذا الفعل عبادياً وقريباً، وبذلك يتحقّق الاحتياط في مثل هذه الحالة.

الحالة الثانية: إذا كانت أصل مطلوبة الفعل غير معلومة، فلا نعلم أن هذا الفعل مطلوب من الشارع أم غير مطلوب، فحيث قد يستشكل في إمكان الاحتياط؛ وذلك لأنّ الغرض من العبادة لا يتحقّق إلا مع قصد القرية، وعلى هذا فالاحتياط في العبادة لا بدّ أن يكون بقصد قري، فإنّ الصلاة مثلاً لا تقع إلا مع قصد التقرب بها إلى المولى، وإلا تكون لغواً، وعلى هذا الأساس فلو أتى بالصلاة المشكوك مطلوبيتها، بقصد القرية، فهو غير ممكن، لأنّ قصد القرية أو قصد امتثال الأمر يتوقّف على وجود أمر جزمي بالفعل، وفي حالة الشكّ لا يوجد أمر جزمي بالفعل؛ لأنّ المكلف يشكّ في مطلوبة الفعل، وعليه فلا يكون ما أتى به المكلف عبادة، بل إن ما أتى به من الصلاة متقرباً بها إلى المولى يكون تشريعاً محرماً، إذ لا فرق في حرمة التشريع -الذي هو إسناد ما لا يعلم أنّه من المولى- بين التشريع القولي بأن يسند قولاً إلى المولى، وهو لا يعلم أنّه من المولى، وبين التشريع الفعلي بأن يأتي بفعل بقصد أنّه مأمور به من قبل المولى، وهو لا يعلم بأمره به، وهذه الحرمة تبطل العبادة جزماً.

وبهذا يتّضح أن الاحتياط في العبادة لا يمكن تحقّقه في بعض الموارد، وهي الموارد التي لا يجزم بمطلوبة الأمر العبادي.

وتحقيق الكلام في ذلك هو أنه يتصوّر فقهيّاً فروض ثلاثة:

الفروض المتصورة في اشتراط وعدم اشتراط القصد في العبادة

الفرض الأوّل: يشترط في صحّة العبادة قصد الأمر الجزمي، سواء كان الأمر متعلّقاً بذات العمل ابتداءً أو متعلّقاً بالاحتياط، وبناء على هذا الفرض

يمكن قصد القربة عند الإتيان بالفعل في المقام، وذلك لأن قصد القربة يتوقف على وجود أمر جزمي بالفعل، وهذا الأمر الجزمي موجود، وهو نفس الأمر الشرعي الاستحبابي بالاحتياط، كما في «أخوك دينك، فاحتط لدينك». فيمكن للمكلف أن يقصد امتثال هذا الأمر بالاستحبابي بالاحتياط.

إن قيل: إن الأمر الاستحبابي المتعلق بالاحتياط هو أمر توصلي، لأنه لأجل التوصل به إلى الواقع المشكوك، ولم ينشأ من ملاك نفسي، وإنما هو طريقي، ومن الواضح أن التوصلي لا يتوقف الإتيان به على قصد القربة، بمعنى أن الأمر باستحباب الاحتياط يسقط بمجرد إتيان الفعل المحتاط به ولو لم يكن بقصد القربة، وعليه فكيف يقصد امتثاله؟

أجيب: بأن قصد لزوم امتثال الأمر بالاحتياط لم ينشأ من كونه أمراً عبادياً، ليشكل ويقال: بأنه توصلي وليس بعبادي، وإنما نشأ لزوم قصد امتثال الأمر بالاحتياط من جهة احتمال كون هذا الفعل أمراً عبادياً ومطلوباً واقعاً، لأجل ذلك كان لابد من قصد الأمر الاستحبابي بالاحتياط، كي تتحقق العبادة التي نحتمل أنها مطلوبة واقعاً، وعلى هذا الأساس يتّضح أن القصد القربي للاحتياط في باب العبادات لم ينشأ من ناحية عبادية نفس الأمر بالاحتياط، وإنما نشأ من ناحية احتمال عبادية ما يحتاط فيه أي: العمل العبادي، حيث نحتمل كونه عبادة ومطلوباً واقعاً، وبهذا يتّضح أن هذا الفرض صحيح، لكن يوجد جواب أولى منه كما يتّضح في الفرض الآتي.

الفرض الثاني: كفاية مطلق الداعي القربي في صحّة العبادة، بما فيه الداعي الناشئ من الأمر الاحتمالي، أي: أن التحرك عن الأمر المحتمل يحقق التقرب كما يحققه الأمر الجزمي المعلوم، وعليه فلا يتوقف وقوع الفعل عبادة على افتراض أمر معلوم، بل يكفي قصد امتثال الأمر المحتمل، فيأتي بالفعل حينئذ بنية رجاء المطلوبة.

وهذا الفرض هو ما ذهب إليه الشهيد الصدر قده، في المتن - الذي عبّر عنه بأنه أولى من الفرض الأول - وهو صحيح كبرى وصغرى، أمّا الكبرى - وهي عدم اشتراط الأمر الجزمي في العبادة - فتنتيحها موكول إلى الفقه، حيث ثبت في الفقه أنّه لا يحتمل فقهيّاً اشتراط أزيد من مطلق الداعي القربي في باب العبادات.

و أمّا الصغرى فلما تحقّق في محلّه من أن الانبعاث من الصورة الاحتمالية لأمر المولى تقرب إليه؛ لأنه مظهر للإخلاص ذاتاً، لا جعلاً حتى نحتاج إلى دليل على الجعل، وكلّ ما هو مظهر للإخلاص للمولى يوجب التقرب إليه جزماً، ولم ينازع أحد في ذلك.

وبتعبير السيد الخوئي: «التحقيق أن يقال إن الإشكال المذكور مبني على أن عبادة الواجب متوقّفة على الإتيان به بقصد الأمر الجزمي وليس الأمر كذلك، إذ يكفي في عبادة الشيء مجرد إضافته إلى المولى، ومن الواضح أن الإتيان بالعمل برجاء المحبوبة واحتمال أمر المولى من أحسن أنحاء الإضافة، والحاكم بذلك هو العقل والعرف، بل هو أعلى وأرقى من امتثال الأمر الجزمي، إذ ربما يكون الانبعاث إليه لأجل الخوف من العقاب، وهو غير محتمل في فرض عدم وصول الأمر والإتيان بالعمل برجاء المطلوبة، هذا مضافاً إلى أن اعتبار الجزم على تقدير التسليم مختصّ بصورة التمكّن كما ذكر في محلّه»^(١).

وقال المحقّق العراقي: «فبناء على الاكتفاء في التقرب بها [العبادات] بمجرد [إتيانها] بداعي [أمرها] المحتمل رجاء، فلا إشكال فيه لإمكان ذلك فيها ولو لم يكن الاحتياط فيها راجحاً عقلاً فضلاً عن [رجحانه] شرعاً»^(٢).

نعم ذهب بعض المحقّقين كالمرزا قده إلى أن التقرب الاحتمالي برجاء

(١) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٣١٦.

(٢) مقالات الأصول: ج ٢، ص ٢١١.

المطلوبية في طول التقرب بالأمر الجزمي، أي: أنه مع التمكن من التقرب بقصد الأمر الجزمي لا يمكن التقرب بقصد الأمر الاحتمالي، حيث قال: «فتحصّل مما ذكرناه أن الاحتياط المحكوم بكونه حسناً عند العقل ومحبوباً مولوياً عند الشرع ويجري في العبادات كما يجري في غيرها لما عرفت من كون الإتيان برجاء المحبوبة من وجوه المقربة والتعبّد عند عدم التمكن من جعل الأمر الواقعي بنفسه داعياً من دون احتياج إلى تكلف الالتزام باستحباب نفس العمل الموافق لمعلّق الأمر الواقعي مع أنه غير صحيح كما عرفت»^(١).

وبهذا يتّضح أن هذا الجواب أولى من الجواب المتقدّم - وهو يشترط في صحّة العبادة قصد الأمر الجزمي، سواء كان الأمر متعلّقاً بذات العمل ابتداءً أو متعلّقاً بالاحتياط - حيث إنّ هذا الجواب يذهب إلى أن الفعل العبادي لا يتوقّف على وجود أمر جزمي، بل يكفي الإتيان به (الفعل العبادي) بنية رجاء المطلوبة، وبه يتحقّق التقرب إلى المولى.

الفرض الثالث: يشترط قصد الأمر الجزمي المتعلّق بذات العمل ابتداءً، لا قصد الأمر المتعلّق بالاحتياط.

وعلى هذا الفرض لا إشكال في عدم صحّة الاحتياط في العبادة لاشتراط قصد الأمر الجزمي المتعلّق بذات العمل ابتداءً.

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله في الفرائد: «وفي جريان ذلك في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب وجهان: العدم، لأنّ العبادة لا بدّ فيها من نية التقرب المتوقّفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً»^(٢).

(١) أجود التقريرات: ج ٢ ص ٢٠٧.

(٢) فوائد الأصول: ج ٢، ص ١٥١.

تعليق على النص

- قوله **فَلْيَحْ**: «في إمكان جعل الاستحباب المولوي» أي: الإمكان ثبوتاً.
- قوله: «استقلال العقل بحسن الاحتياط». يطلق على مسألة احتياط المكلف نتيجة لحكم العقل بالانقياد، وهي على عكس مسألة التجري.
- قوله: «وقد تقدّم المسلك القائل بأن الحسن والقبح العقليين والواقعيين في هذه المرحلة». تقدّم في الحلقة الثانية في بحث الملازمة بين الحسن والقبح والأمر والنهي. والمقصود من (هذه المرحلة): الحسن والقبح العقليين والواقعيين بعد تشريع الأحكام الشرعية، فإنّهما لا يستتبعان احتياطاً شرعياً.

خلاصة البحث في استحباب الاحتياط

- يقع الكلام في استحباب الاحتياط في نقطتين:
- النقطة الأولى: في إمكان جعل الاحتياط شرعاً في الشبهات البدوية.
- النقطة الثانية: البحث في بعض الصغريات وهي الاحتياط في العبادات.
- أمّا النقطة الأولى: ذهب المشهور إلى أن الاحتياط حسن عقلاً وأنه مستحب شرعاً؛ تمسكاً بالأخبار التي استدلل بها الأخباري على وجوب الاحتياط.
- ذهب جملة من المحققين ومنهم الميرزا النائيني **فَلْيَحْ** إلى عدم إمكان استحباب الاحتياط مولوياً، ولذا لا بدّ من حمل الأخبار الآمرة بالاحتياط على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، وقد استدلل على عدم إمكان ومعقولية ذلك بوجهين:
- الوجه الأوّل: لغوية جعل الاحتياط؛ لأنّ الغرض من الاستحباب الشرعي للاحتياط إمّا إيجاد محرّك يلزم المكلف بالاحتياط، وهذا غير معقول؛ لأنّه خلف كونه مستحباً.

وإمّا لأجل إيجاد محرّك غير ملزم بالاحتياط، وهو تحصيل حاصل؛ لكفاية احتمال التكليف الواقعي المشكوك.

الوجه الثاني: حسن الاحتياط كحسن الطاعة وقبح المعصية، واقعان في مرحلة متأخرة عن الحكم الشرعي، وعليه يستحيل أن تكون مستلزمة للحكم الشرعي؛ للزوم محذور التسلسل.

• ناقش المصنّف الميرزا، أمّا مناقشته للوجه الأوّل: فحاصلها أن استحباب الاحتياط فيه احتمالان وهما إمّا أن يفرض أن الاحتياط نفسي وإمّا طريقي. فإن كان ملاكه نفسياً، فلا يلزم محذور اللغوية؛ لاختلاف الملاك في جعل الاحتياط، مما يوجب تأكد المحرّكية لاجتماع ملاكين فيه.

وإن كان الاحتياط بملاك طريقي، فلا يلزم محذور اللغوية؛ لأنّ منشأ التحقّظ على الملاكات الواقعية، لأنّ الاحتياط يكشف عن أهميّة الواقع بحيث لا يرضى المولى بتفويته، وعند ذلك تتأكد المحرّكية وتقوى، فلا تلزم اللغوية. أمّا مناقشة الوجه الثاني فهي ما يلي:

١. إننا لا نسلم بمحذور التسلسل؛ لأنّ التسلسل المستحيل إنّما هو في الأمور التكوينية، لا الاعتبارية.

٢. لو سلّمنا باستحالة التسلسل حتى في الأمور الاعتبارية، لكن المقام ليس من صغريات ذلك القانون، وهو ما حكم به العقل يحكم به الشرع، وذلك لأنّنا لا نريد أن نثبت استحباب الاحتياط من طريق الملازمة بين حسن الاحتياط العقلي وبين استحبابه الشرعي.

• النقطة الثانية: استحباب الاحتياط في العبادات

البحث في هذه النقطة هو كيفية تصوير الاحتياط صغرياً بعدما فرغنا عن حسنه واستحبابه كبرياً في النقطة السابقة، ووجه الإشكال ينشأ من لزوم قصد القربة في العبادة، ومن الواضح أن قصد القربة في العبادة المشكوكة هو

نحو من التشريع المحرم والمبطل للعبادة.

وتحقيق الكلام في ذلك أن يتصور فقهاء فروض ثلاثة:

الفرض الأول: يشترط في صحة العبادة قصد الأمر الجزمي، سواء كان الأمر متعلقاً بذات العمل ابتداءً أو متعلقاً بالاحتياط، فيمكن قصد القرية عند الإتيان بالفعل في المقام، لأنّ الأمر الجزمي موجود، وهو نفس الأمر الشرعي الاستحبابي بالاحتياط.

الفرض الثاني: يكفي في صحة العبادة مطلق الداعي القربي بما فيه الداعي الناشئ من الأمر الاحتمالي، أي: أن التحرك عن الأمر المحتمل يحقق التقرب كما يحققه الأمر الجزمي المعلوم، وهذا الفرض هو ما ذهب إليه الشهيد الصدر رحمته الله، في المتن، وعبر عنه بأنه أولى من الفرض الأول.

الفرض الثالث: يشترط في صحة العبادة قصد الأمر الجزمي المتعلق بذات العمل ابتداءً، وعلى هذا الفرض لا إشكال في عدم صحة الاحتياط في العبادات.



الوظيفة في حالة العلم الإجمالي

- ١ . قاعدة منجّزية العلم الإجمالي
- ٢ . أركان منجّزية العلم الإجمالي
- ٣ . تطبيقات منجّزية العلم الإجمالي



(٢١)

الوظيفة في حالة العلم الإجمالي

مقدمات تمهيدية

- الفرق بين الشك البدوي والشك المقرون بالعلم الإجمالي
- الفرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي
- أقسام العلم الإجمالي بالتكليف
- الفرق بين العلم الإجمالي في مبحث القطع وفي الأصول

الوظيفة في حالة العلم الإجمالي

كلُّ ما تقدّم كان في تحديد الوظيفة العملية في حالات الشكّ البدويّ. والآن نتكلّم عن الشكّ في حالات العلم الإجماليّ. والبحث حول ذلك يقع في ثلاثة فصول:

الأوّل: في أصل قاعدة منجزية العلم الإجماليّ.

والثاني: في أركان هذه القاعدة.

والثالث: في بعض تطبيقاتها، كما يأتي تباعاً إن شاء الله تعالى.

الشرح

تقدّم الكلام في تحديد الوظيفة العملية في حالات الشكّ البدويّ المجرد عن العلم الإجمالي. والآن نتكلّم عن الشكّ في التكليف حينما يكون مقترناً بالعلم الإجمالي، وقبلولوج في البحث ينبغي بيان بعض المقدمات.

١. الفرق بين الشكّ البدوي والشكّ المقرون بالعلم الإجمالي

- الشكّ البدوي: هو شكّ محض غير ممتزج بأيّ لون من العلم، ويسمّى بالشكّ الابتدائي أو البدوي، وللشكّ البدوي أنحاء متعدّدة:
 - النحو الأوّل: الشكّ بين الوجوب والإباحة، ويسمّى بالشبهة الوجوبية، كالشكّ في وجوب صلاة العيد.
 - النحو الثاني: الشكّ بين الحرمة والإباحة، ويسمّى بالشبهة التحريمية، كالشكّ في حرمة التدخين.
 - النحو الثالث: الشكّ بين الوجوب والحرمة والإباحة، ويطلق عليه: الشكّ البدوي في الوجوب والحرمة والإباحة معاً.
- أمّا العلم الإجمالي^(١) فهو علم بالجامع مع شكوك بعدد أطراف العلم، وكلّ شكّ يمثّل احتمالاً من احتمالات انطباق الجامع، ومورد كلّ واحد من هذه الاحتمالات يسمّى بطرف من أطراف العلم الإجمالي، أمّا الواقع المجمل المرّد بينها فيطلق عليه المعلوم بالإجمال، كما لو شكّ في وجوب إمّا صلاة الظهر وإمّا صلاة الجمعة، فهنا علم إجمالي بوجوب إحداها جزماً، لكنه يشكّ في أن الواجب أيّ واحد منهما.

(١) أمّا الفرق بين العلم الإجمالي في علم الأصول والعلوم الإجمالي في الفلسفة ففيه تفاصيل لا تناسب المقام؛ لذا نتعرّض لها في آخر المقطع اللاحق.

٢. الفرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي

تقدّم في المقدمة الأولى أن العلم الإجمالي هو علم بالجامع مع شكوك بعدد أطراف العلم، أمّا العلم التفصيلي فهو العلم الذي ليس فيه أيّ تردّد أو غموض. وقد اختلف الأعلام في الفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي، حيث ذهب المحقّق العراقي قدس سرّه إلى أن الفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي، هو في العلم وليس في المعلوم؛ لأن المعلوم واحد في العلمين، بمعنى أن المعلوم يتعلّق بالواقع سواء كان علماً تفصيلاً أم إجمالاً، والفرق بينهما في العلم والانكشاف، ففي العلم التفصيلي يكون الانكشاف تامّاً لا غموض ولا تردّد فيه، أمّا في العلم الإجمالي فالانكشاف غير واضح وفيه غموض وتردّد، كما سيأتي بيانه لاحقاً.

أمّا الميرزا النائيني قدس سرّه ^(١) فذهب إلى أن الفرق بينهما ليس في نفس العلم والانكشاف؛ لأن العلم هو تمام الانكشاف ولا إجمال فيه، ولكن الفرق بينهما من ناحية المعلوم الذي تعلّق به العلم، فإن كان المعلوم لا تردّد فيه ولا غموض فيكون علماً تفصيلاً، كالعلم بوجوب الصلاة أو الصوم على المكلف، أمّا إذا كان المعلوم مردّداً بين طرفين أو أطراف فيكون علماً إجمالياً كالعلم بوجوب إمّا صلاة الجمعة أو الظهر ^(٢).

٣. أقسام العلم الإجمالي بالتكليف

لا يخفى أن العلم بالتكليف والإلزام قد يكون علماً تفصيلاً وقد يكون علماً إجمالياً. والعلم الإجمالي يكون على أقسام ثلاثة:

١. العلم الإجمالي بنوع التكليف، كما إذا علم بالوجوب وتردّد بين أن

(١) انظر فوائد الأصول: ج ٢، ص ٧٥.

(٢) سيأتي البحث مفصلاً عن حقيقة العلم الإجمالي عند البحث في اتجاهاته.

يكون متعلّقه الصلاة تماماً أو الصلاة قصراً، أو علم بالحرمة وتردّد بين أن يكون متعلّقه هذا المائع أو ذاك، أو علم بالوجوب وتردّد بين أن يكون متعلّقه الصلاة مع السورة أو الصلاة من دون السورة.

٢. العلم الإجمالي بجنس التكليف المتعلّق بأمرٍ واحد، كما إذا أحرز صدور خطاب إلزاميّ من المولى، ودار بين كونه وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وبين كونه حرمة الدعاء كذلك. ومن الواضح أن هذا القسم يرجع إلى الشكّ في التكليف، والمرجع فيه هو البراءة.

٣. العلم الإجمالي بجنس التكليف المتعلّق بأمرين أو أمور، كما إذا علم بصدور خطاب إلزاميّ من المولى، ودار أمره بين وجوب الدعاء عند رؤية الهلال وحرمة شرب التتن.

وقد وقع الخلاف في هذا القسم، أيعدّ من الشكّ في التكليف ليكون مرجعه إلى البراءة، أم من الشكّ في المكلف به كي يدخل في محلّ النزاع؟ ذهب الشيخ الأعظم الأنصاري إلى أنه من الشكّ في التكليف، لا المكلف به، حيث قال قلّبي: «الموضع الثاني في الشكّ في المكلف به مع العلم بنوع التكليف، بأن يعلم الحرمة أو الوجوب، ويشتبه الحرام أو الواجب»^(١).

٤. الفرق بين العلم الإجمالي في مبثي القطع والأصول العملية

درج علماء الأصول على بحث العلم الإجمالي في موضعين:
الأوّل: في مباحث القطع، حيث بحثوا هناك المنع عن المخالفة القطعية.
الثاني: في مبحث الاشتغال من الأصول العملية، حيث بحثوا في هذا الموضع المنع عن المخالفة الاحتمالية المساوق لإيجاب الموافقة القطعية.
وذكروا بعض الوجوه لبيان السبب في بحث العلم الإجمالي في موضعين:

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ١٩٥.

١. ما ذكره الشيخ الأنصاري

يرى الشيخ الأعظم أن العلم الإجمالي علة تامّة في حرمة المخالفة القطعية، ومقتضى لوجوب الموافقة القطعية، وعلى هذا يكون للعلم الإجمالي مرتبتان: الأولى: مرتبة تأثير العلم الإجمالي التامّ بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، والبحث في هذه المرتبة يناسب مبحث القطع.

الثانية: مرتبة جعل المانع عن تأثير العلم الإجمالي لوجوب الموافقة وهو المناسب للبحث عنه في باب الاشتغال، وعلى هذا فلا يلزم في البحث عن العلم الإجمالي التكرار في المقامين.

وهذا ما أشار إليه الشيخ بقوله: «إن المعلوم إجمالاً هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الاعتبار، أم لا؟ والكلام فيه يقع: تارة في اعتباره من حيث إثبات التكليف به، وأن الحكم المعلوم بالإجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل في التنجّز على المكلف، أم هو كالمجهول رأساً؟ وأخرى في أنه بعدما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي أو الإجمالي المعتبر، فهل يكتفى في امتثاله بالموافقة الإجمالية ولو مع تيسّر العلم التفصيلي، أم لا يكتفى به إلا مع تعذّر العلم التفصيلي، فلا يجوز إكram شخصين أحدهما زيد مع التمكن من معرفة زيد بالتفصيل، ولا فعل الصلاتين في ثوبين مشبهين مع إمكان الصلاة في ثوب طاهر؟ والكلام من الجهة الأولى يقع من جهتين، لأن اعتبار العلم الإجمالي له مرتبتان:

الأولى: حرمة المخالفة القطعية.

والثانية: وجوب الموافقة القطعية.

والمتكفّل للتكلّم في المرتبة الثانية هي مسألة البراءة والاشتغال عند الشكّ في المكلف به، فالمقصود في المقام الأوّل التكلّم في المرتبة الأولى»^(١).

(١) فرائد الأصول: ج ١، ص ٦٩.

٢. مذكره صاحب الكفاية

ذهب صاحب الكفاية رحمته الله إلى أن المناسب للبحث عنه في القطع هو البحث عن تأثير العلم الإجمالي، أي: هل العلم الإجمالي مقتضى لثبوت الحكم لحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية أم هو علة تامة؟ فإن كان بنحو العلية التامة فلا وجه للبحث عنه في باب الأصول العملية؛ لعدم معقولية إيجاد المانع عن تأثيره أصلاً، وإن كان بنحو الاقتضاء، فيناسب ذكره في باب الاشتغال للبحث عن جعل المانع له بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، وحيث إنه بنى على كون تأثير العلم الإجمالي بنحو الاقتضاء، إذن لا بد أن يبحث في مبحث الأصول العلمية عن المانع عن حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية.

وهذا ما أشار إليه رحمته الله بقوله: «قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامة لتنجزه، لا تكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفيّاً، فهل القطع الإجمالي كذلك؟ فيه إشكال، ربما يقال: إن التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف، وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً، ومحدور مناقضته مع المقطوع إجمالاً إنما هو محدور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة غير المحصورة، بل الشبهة البدوية؛ ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بين التكليف الواقعي والإذن بالافتحام في مخالفته بين الشبهات أصلاً، فما به التفصي عن المحدور فيهما كان به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصورة أيضاً، كما لا يخفى، وقد أشرنا إليه سابقاً، ويأتي إن شاء الله مفصلاً.

نعم كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء، لا في العلية التامة، فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً، كما كان في أطراف كثيرة غير محصورة، أو شرعاً كما في إذن الشارع في الافتحام فيها، كما هو ظاهر (كلّ

شيء فيه»^(١).

ويمكن أن نبرز وجهاً آخر في المقام وهو أن البحث في العلم الإجمالي في مباحث القطع يختصّ في البحث في منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية، لذا يكون من المناسب أن تبحث هذه الحثية في مباحث القطع. أمّا البحث في الأصول العملية فيتمحور حول جريان - وعدم إمكان جريان - الأصل المؤن في أطرافه المشكوكة؛ لذا ناسب البحث في هذه الحثية في الأصول العملية.

وعلى هذا وقع البحث في تحديد الوظيفة في حالة الشكّ المقترن بالعلم الإجمالي في ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في أصل قاعدة منجزية العلم الإجمالي.

فلو علم المكلف إجمالاً بوجوب إمّا صلاة الجمعة أو الظهر، فهل يحكم العقل أن هذا العلم الإجمالي منجز؟ وإذا حكم بالتنجيز فهل يحكم بتنجير كلا الطرفين (الموافقة القطعية) أم تنجيز أحد الأطراف، أي حرمة المخالفة القطعية؟ بعبارة أخرى: يبحث هذا الفصل حول بيان معنى منجزية العلم الإجمالي وبيان حدودها ومقدارها.

الفصل الثاني: في أركان القاعدة. وقد كرّس هذا الفصل للبحث في بيان أركان وشروط قاعدة منجزية العلم الإجمالي، وأن اختلال أيّ من هذه الأركان والشروط يكون موجباً لاختلال منجزية العلم الإجمالي.

الفصل الثالث: في تطبيقات هذه القاعدة. ويدور البحث فيه عن بعض الموارد التي فيها نوع غموض وإبهام، ووقع الخلاف فيها من حيث كونها من مصاديق قاعدة منجزية العلم الإجمالي.

(١) كفاية الأصول: ص ١٢٥.

(٢٢)

الوظيفة في حالة العلم الإجمالي

الفصل الأوّل

في أصل قاعدة منجزية العلم الإجمالي

• الأمر الأوّل: أصل منجزية العلم الإجمالي بقطع النظر
عن الأصول المؤمّنة

✓ منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية

✓ منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية

✓ الفرق بين الإجمالي في علمي الأصول والفلسفة

١. قاعدة منجزية العلم الإجمالي

والكلام في هذه القاعدة يقع في ثلاثة أمور:

الأمر الأول: في أصل منجزية العلم الإجمالي، ومقدار هذه المنجزية بقطع النظر عن الأصول الشرعية المؤمّنة.

والأمر الثاني: في جريان الأصول في جميع أطراف العلم الإجمالي وعدمه ثبوتاً أو إثباتاً.

والأمر الثالث: في جريانها في بعض الأطراف.

ومرجع البحث في الأمرين الأخيرين إلى مدى مانعية العلم الإجمالي بذاته أو بتنجزه عن جريان الأصول بإيجاد محذور ثبوتي أو إثباتي يحول دون جريانها في الأطراف كلاً أو بعضاً. وسنبحث هذه الأمور الثلاثة تباعاً:

١. منجزية العلم الإجمالي بقطع النظر عن الأصول المؤمّنة الشرعية

والبحث في أصل منجزية العلم الإجمالي إنما يتجه بناءً على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، حيث إن كل شبهة من أطراف العلم مؤمّن عنها بالقاعدة المذكورة، فيحتاج تنجز التكليف فيها إلى منجز، ولا بد من البحث حينئذٍ عن حدود منجزية العلم الإجمالي، ومدى إخراج أطرافه عن موضوع القاعدة. وأمّا بناءً على مسلك حق الطاعة فكل شبهة منجزية في نفسها، بقطع النظر عن الأصول الشرعية المؤمّنة، وينحصر البحث على هذا المسلك في الأمرين الأخيرين.

وعلى أي حال، فنحن نتكلّم في الأمر الأول على أساس افتراض قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وعليه فلا شك في تنجز العلم الإجمالي لمقدار الجامع بين التكليفين؛ لأنّه معلوم وقد تمّ عليه البيان سواء قلنا بأن مردّ

العلم الإجمالي إلى العلم بالجامع أو العلم بالواقع.

أما على الأول فواضح، وأما على الثاني فلأن الجامع معلوم ضمناً حتماً. وعليه يحكم العقل بتنجز الجامع، ومخالفة الجامع إنما تتحقق بمخالفة كلا الطرفين؛ لأن ترك الجامع لا يكون إلا بترك كلا فرديه، وهذا معنى حرمة المخالفة القطعية عقلاً للتكليف المعلوم بالإجمال. وإنما المهم البحث في تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية عقلاً، فقد وقع الخلاف في ذلك.

فذهب جماعة - كالمحقق النائيني والسيد الأستاذ - إلى أن العلم الإجمالي لا يقتضي بحد ذاته وجوب الموافقة القطعية وتنجيز كل أطرافه مباشرة.

وذهب المحقق العراقي وغيره إلى أن العلم الإجمالي يستدعي وجوب الموافقة القطعية كما يستدعي حرمة المخالفة القطعية.

ويظهر من بعض هؤلاء المحققين أن المسألة مبنية على تحقيق هوية العلم الإجمالي، وهل هو علم بالجامع أو بالواقع؟

وعلى هذا الأساس سوف نمهد للبحث بالكلام عن هوية العلم الإجمالي والمباني المختلفة في ذلك، ثم نتكلم في مقدار التنجيز على تلك المباني.

الشرح

البحث في هذا الفصل يقع في ثلاثة أمور:

الأمر الأول: في أصل منجزية العلم الإجمالي ومقدار هذه المنجزية بقطع النظر عن الأصول الشرعية المؤمّنة، كأصالة البراءة.

الأمر الثاني: في جريان الأصول في جميع أطراف العلم الإجمالي وعدمه ثبوتاً أو إثباتاً، أي هل يمكن جريان الأصول العملية الشرعية المؤمّنة في أطراف العلم الإجمالي بلحاظ عالم الإمكان، وكذا بلحاظ عالم الوقوع أم لا؟

الأمر الثالث: في جريان الأصول العملية في بعض الأطراف، أي: هل يمكن جريان الأصول العملية الشرعية المؤمّنة في بعض أطراف العلم الإجمالي؟

الأمر الأول

أصل منجزية العلم الإجمالي بقطع النظر عن الأصول المؤمّنة

يدور البحث في هذا الأمر حول أصل منجزية العلم الإجمالي، ومقدار هذه المنجزية بقطع النظر عن الأصول الشرعية المؤمّنة.

ومن الواضح أن البحث في منجزية العلم الإجمالي وعدمها، يتّجه على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وذلك لأن كلّ شبهة من أطراف العلم الإجمالي مؤمّن عنها بقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لعدم تمامية البيان فيها، وعلى هذا الأساس فلا بدّ من البحث عن حدود منجزية العلم الإجمالي ومدى إخراجها لأطرافه عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

أمّا على مسلك المصنّف (حقّ الطاعة ومنجزية الاحتمال)، فإنّ كلّ طرف من أطراف العلم الإجمالي منجز بنفسه، بقطع النظر عن اقترانه بالعلم الإجمالي. فعلى مسلك حقّ الطاعة لا يبقى مجال للبحث عن منجزية العلم الإجمالي

وحدودها؛ لوجوب الموافقة القطعية، فضلاً عن حرمة المخالفة القطعية، فإنّ كلا طرفي العلم الإجمالي (صلاة الجمعة وصلاة الظهر مثلاً) منجّز بنفسه، ولا بد من الإتيان بكلتا الصلاتين، سواء وُجد العلم الإجمالي أم لا.

نعم، يبحث على مسلك حق الطاعة أمران، الأوّل: في مدى جريان الأصول المؤمّنة في جميع الأطراف وعدمه، والثاني: في مدى جريان الأصول العملية في بعض الأطراف وعدمه.

وعلى هذا سوف يختصّ البحث بناءً على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومعرفة أن التنجيز للعلم الإجمالي بأي مقدار، هل ينجز لكلا الطرفين ولزوم الإتيان بالصلاتين (الجمعة والظهر) أم أن منجّزية العلم الإجمالي بمقدار الإتيان بأحد الأطراف، ومن ثم يجوز ترك إحدى الصلاتين.

والبحث في منجّزية العلم الإجمالي على أساس قاعدة قبح العقاب بلا بيان، تارة يكون بلحاظ حرمة المخالفة القطعية وأخرى بلحاظ وجوب الموافقة القطعية.

منجّزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية

لا شكّ في أن العلم بالجامع حجّة ومنجّز؛ لأنه معلوم وقد تمّ البيان عليه، وإذا كان علماً وبياناً فهذا مما لا إشكال في تنجّزه، على جميع مباني العلم الإجمالي، سواء كان مردّ العلم الإجمالي إلى العلم بالجامع أو العلم بالواقع.

أمّا الأوّل فواضح؛ لأن الجامع هو أحد الطرفين، فيكفي الإتيان بأحدهما ولا يجوز تركهما معاً؛ لأنّ تركهما معاً هو ترك للجامع، والمفروض أن الجامع معلوم ومنجّز.

وأما الثاني - أي العلم الإجمالي متعلّق بالواقع - فالجامع منجّز أيضاً؛ لأنه قد تمّ البيان عليه؛ وذلك لأن الجامع معلوم ضمناً حتماً، ويصدق عليه عنوان «أحدهما» فيحكم العقل بتنجّزه (أي الجامع).

وحيث إنّ مخالفة الجامع لا تتحقّق إلا بمخالفة جميع أطراف العلم الإجمالي؛ وإن تحقّق الجامع يتمّ بالإتيان بفرد واحد من الجامع، فلكي لا نقع بمخالفة الجامع لا يجوز ترك جميع الأفراد، لأن في ترك جميع الأفراد مخالفة قطعية للجامع المعلوم، الذي يحكم العقل بتنجزه، وهذا هو معنى حرمة المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالعلم الإجمالي.

منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية

بعد أن عرفنا أن العلم الإجمالي ينجز حرمة المخالفة القطعية، يأتي السؤال عن منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، أي أن العلم الإجمالي هل ينجز الجامع فقط - الذي يتحقّق بالإتيان بفرد واحد - أم ينجز كلّ أطراف العلم الإجمالي، فينجز وجوب صلاة الجمعة ووجوب صلاة الظهر معاً، وهو معنى وجوب الموافقة القطعية؟ هنا وقع الخلاف في تنجيز العلم لوجوب الموافقة القطعية عقلاً إلى ثلاثة مذاهب:

١. ذهب الميرزا النائيني^(١) وتبعه المحقّق الخوئي^(٢) إلى عدم اقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية.

٢. ذهب البعض إلى اقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، لكن القائلين بالاقتضاء اختلفوا فيما بينهم إلى قسمين:

فذهب بعضهم إلى أن اقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية بنحو العلّية التامة كما هو معروف عن المحقّق العراقي^(٣) الذي نسب ذلك إلى بعض كلمات الشيخ الأعظم قدس سره.

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٢٤٢.

(٢) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٣٤٨.

(٣) نهاية الأفكار: القسم الثاني من الجزء الثالث: ص ٣٠٧.

والبعض الآخر ذهبوا إلى أن الاقتضاء ليس بنحو العلّية التامة، كما نسب ذلك إلى الشيخ الأعظم أيضاً بلحاظ بعض كلماته، كما يأتي بيانه في المبحث الآتي. وربط بعض المحققين مسألة تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية عقلاً، بحقيقة هوية العلم الإجمالي، وهل هو علم بالجامع أم علم بالواقع؟ وعلى هذا الأساس لابد من بيان الاتجاهات في تفسير العلم الإجمالي والمباني المختلفة فيه، ثم نبين مقدار التنجيز في ضوء تلك المباني.

الفرق بين الإجمالي في علم الأصول والإجمالي في الفلسفة

بعدما عرفنا المراد من العلم الإجمالي في المقام، يتضح أن هناك فرقاً بين العلم الإجمالي في علم الأصول وبين العلم الإجمالي في علم الفلسفة، وإليك بعض الفروق بينهما:

١. العلم الإجمالي المبحوث عنه في الفلسفة هو علم بسيط غير مركّب، في عين الكشف التفصيلي، ومثّلوا له بحال الشخص الذي يُسأل عن عدّة من المسائل التي يعلم بها، فهو يعلم بها جميعاً علماً يقينياً بالفعل، لكن من دون تميّز لبعضها من بعض ولا تفصيل، وإنّما يحصل التميّز والتفصيل بالجواب، كأنّ ما عنده من بسيط العلم منبع ينبع وتجري منه التفاصيل، فهو من جهة علم إجمالي فيه كلّ التفاصيل؛ لأنّ المجتهد قبل أن يُجيب عن الأسئلة يكون لديه علم إجمالي، ولكن بعد أن يسأل فهو يُجيب بالتفاصيل. وبتعبير صدر المتألهين الشيرازي قُلَيْبٌ: «إن الانسان إذا أورد «مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم إجمالي بجواب الكل ثم يأخذ بعده في التفصيل شيئاً فشيئاً حتى يمتلئ منه الأسماع والأوراق. فهو في هذه الحالة يعلم من نفسه يقيناً أنه يحيط بالجواب جملة ولم يفصل في ذهنه ترتيب الجواب، ثم يخوض في الجواب مستمداً من الأمر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه، فهذا العلم الواحد البسيط فعّال للتفاصيل

وهو أشرف منها»^(١).

فالعلم الإجمالي في الفلسفة هو الأصل، والعلوم التفصيليّة فروع وآثاره.
إذن العلم الإجمالي الفلسفي علمٌ بسيط فيه جميع تفاصيل العلم التفصيلي،
فهو مصدرها ومنبعها والخلاق لها.

أمّا العلم الإجمالي عند الأصوليين فهو يرجع في الحقيقة إلى علم من جهة
وجهل من جهة أخرى، لأنّه علم بصورة كلّية، كالعالم بنجاسة أحد الإنائين
مثلاً، وجهل بأيّ من الإنائين بعينه، وكلّما ازدادت أطراف العلم الإجمالي ازداد
الإبهام والجهل.

٢. العلم التفصيلي الفلسفي أضعف من العلم الإجمالي الفلسفي، لأنّه
متفرّع عليه، أمّا علم الأصول فالعلم التفصيلي فيه أقوى من العلم الإجمالي.
وهناك معنى آخر للعلم الإجمالي في الفلسفة أيضاً يتناسب مع الإبهام، كما
نسب إلى شيخ الإشراق السهروردي في تصوير علم الواجب تعالى قبل الإيجاد،
وتبعه على ذلك جمعٌ من المحقّقين كالمحقّق الطوسي وابن كمّونة والعلامة
الشيرازي ومحمّد الشهرزوري صاحب كتاب الشجرة الإلهيّة^(٢)؛ حيث قالوا إنّ
الواجب تعالى يعلم الأشياء قبل إيجادها علماً إجمالياً، وله علمٌ تفصيليٌّ بها حين
الإيجاد، ومرادهم من العلم الإجمالي هو العلم المبهم. ففي مقام ذاته تعالى يعلم
الأشياء علماً مبهماً من دون علمه بخصوصيّات الأشياء، نعم يعلم الأشياء تفصيلاً
بعد إيجادها، من قبيل الرسّام فإنّه يعلم أنّه قادر على إيجاد عشر لوحات فنيّة مثلاً،
لكن لا يعلم خصوصيّات وتفاصيل تلك اللوحات إلّا بعد إيجادها خارجاً^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٨، ص ٢٤٣.

(٢) انظر المصدر السابق: ج ٦، ص ١٨١.

(٣) انظر درر الفوائد: ج ١، ص ٤٩٤.

(٢٣)

الاتجاهات في تفسير العلم الإجمالي

- المبنى الأول: تعلّق العلم الإجمالي بالجامع
- المبنى الثاني: تعلّق العلم الإجمالي بالفرد المرّد
- المبنى الثالث: العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع

الاتجاهات في تفسير العلم الإجمالي

ويمكن تلخيص الاتجاهات في تفسير العلم الإجمالي في ثلاثة مبان:
الأول: المبنى القائل بأن العلم الإجمالي علم تفصيلي بالجامع مقترن بشكوك تفصيلية بعدد أطراف ذلك العلم. وهذا ما اختاره المحققان النائي والأصفهاني، وهذا المبنى يشتمل على جانب إيجابي (وهو اشتغال العلم الإجمالي على العلم بالجامع) وهذا واضح بداهة، وعلى جانب سلبي (وهو عدم تعدّي العلم من الجامع).

وبرهانه: أنه لو فرض وجود علم يزيد على العلم بالجامع، فهو إما أن يكون بلا متعلق، أو يكون متعلقاً بالفرد بحدّه الشخصي المعين، أو بالفرد بحدّ شخصي مردّد بين الحدين أو الحدود. والكل باطل.

أما الأول: فلأن العلم صفة ذات الإضافة، فلا يعقل فرض انكشاف بلا منكشف.

وأما الثاني؛ فلبداهة أنّ العالم بالإجمال لا يعلم بهذا الطرف بعينه ولا بذاك بعينه.

وأما الثالث؛ فلأن المردّد إن أُريدَ به مفهوم المردّد، فهذا جامع انتزاعي، والعلم به لا يعني تعدّي العلم عن الجامع. وإن أُريدَ به واقع المردّد فهو مما لا يُعقل ثبوته، فكيف يُعقل العلم به؛ لأنّ كلّ ما له ثبوت فهو متعيّن بحدّ ذاته في أفق ثبوته.

الثاني: المبنى القائل بأن العلم في مورد العلم الإجمالي يسري من الجامع إلى الحدّ الشخصي ولكنه ليس حدّاً شخصياً معيّناً؛ لوضوح أنّ كلا

من الطرفين بحدّه الشخصي المعيّن ليس معلوماً بل حداً مردداً في ذاته بين الحدين.

وهذا ما يظهر من صاحب الكفاية اختياره، حيث ذكر في بحث الواجب التخييري من الكفاية: أنّ أحد الأقوال فيه هو كون الواجب الواحد المردّد، وأشار في تعليقه على الكفاية إلى الاعتراض على ذلك بأنّ الوجوب صفة، وكيف تتعلّق الصفة بالواحد المردّد، مع أنّ الموصوف لا بدّ أن يكون معيّناً في الواقع؟

وأجاب على الاعتراض: بأنّ الواحد المردّد قد يتعلّق به وصف حقيقي ذو الإضافة كالعلم الإجمالي، فضلاً عن الوصف الاعتباري كالوجوب.

ويمكن الاعتراض عليه: بأنّ المشكلة ليست هي مجرد أنّ المردّد كيف يكون لوصف من الأوصاف نسبة وإضافة إليه، بل هي استحالة ثبوت المردّد ووجوده بما هو مردّد، وذلك لأنّ العلم له متعلّق بالذات وله متعلّق بالعرض، ومتعلّقه بالذات هو الصورة الذهنية المقومة له في أفق الانكشاف، ومتعلّقه بالعرض هو مقدار ما يطابق هذه الصورة من الخارج، والفرق بين المتعلّقين أنّ الأوّل لا يعقل انفكاكه عن العلم حتّى في موارد الخطأ، بخلاف الثاني.

وعليه، فنحن نتساءل: ما هو المتعلّق بالذات للعلم في حالات العلم الإجمالي؟ فإن كان صورة حاكية عن الجامع لا عن الحدود الشخصية، رجعنا إلى المبنى السابق. وإن كان صورة للحدّ الشخصي ولكنّها مردّدة بحدّ ذاتها بين صورتين لحدين شخصيين، فهذا مستحيل؛ لأنّ الصورة وجود ذهني، وكلّ وجود متعيّن في صقع ثبوته، وتتعين الماهية تبعاً لتعين الوجود لأنّها حدّ له.

الثالث: ما ذهب إليه المحقّق العراقي من أنّ العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع، بمعنى: أنّ الصورة الذهنية المقومة للعلم والمتعلّقة له بالذات، لا

تحكي عن مقدار الجامع من الخارج فقط، بل تحكي عن الفرد الواقعي بحدّه الشخصي. فالصورة شخصية ومطابقها شخصي، ولكن الحكاية إجمالية، فهي من قبيل رؤيتك لشبح زيد من بعيد دون أن تتبين هويته، فإن الرؤية هنا ليست رؤية للجامع، بل للفرد ولكنها رؤية غامضة.

ويمكن أن يبرهن على ذلك: بأن العلم في موارد العلم الإجمالي لا يمكن أن يقف على الجامع بحدّه؛ لأنّ العالم يقطع بأنّ الجامع لا يوجد بحدّه في الخارج وإنما يوجد ضمن حدّ شخصي. فلا بدّ من إضافة شيء إلى دائرة المعلوم. فإن كان هذا الشيء جامعاً و كلياً، عاد نفس الكلام، حتّى ننتهى إلى العلم بحدّ شخصي. ولما كان التردّد في الصورة مستحيلاً - كما تقدّم - تعيّن أن يكون العلم متقوّمًا بصورة شخصية معيّنة مطابقة للفرد الواقعي بحدّه ولكنّ حكايتها عنه إجمالية.

الشرح

ذكر المحققون مباني ثلاثة في بيان حقيقة العلم الإجمالي، هي:

المبنى الأول: تعلق العلم الإجمالي بالجامع

وهو ما ذهب إليه المحقق النائيني والمحقق الأصفهاني من أن العلم الإجمالي متعلق بالجامع، بخلاف العلم التفصيلي، فيكون الفرق بينهما من ناحية المعلوم، لا من ناحية العلم، فالمعلوم بالعلم الإجمالي هو الجامع وليس الأطراف؛ إذ لا يوجد علم بلحاظ الأطراف، وإنما الموجود في الأطراف هو شك فقط.

وهذا بخلاف المعلوم بالعلم التفصيلي، حيث إن الفرد الخارجي بحده الشخصي - وهو زيد مثلاً - هو المعلوم.

وهذا ما أشار إليه الميرزا بقوله: «ضابط الشك في المكلف به هو أن يكون هناك علم تفصيلي متعلق بجامع الإلزام مشوبّ بجهل تفصيلي في خصوص الأطراف، ولازم ذلك تشكيل قضية منفصلة مانعة الخلو، كما يقال (هذا أو ذاك واجب) ومرجعه إلى وجود قضية متيقّنة وقضيتين أو قضايا مشكوكة»^(١)

وقال في فوائد الأصول: «إن العلم الإجمالي عبارة عن خلط علم بجهل، وتنحل القضية المعلومّة بالإجمال إلى قضية معلومة بالتفصيل على سبيل منع الخلو في ضمن جميع الأطراف وقضيتين مشكوكتين في كلّ طرف بالخصوص. فلو علم بوجود أحد الشيئين أو الأشياء، فهنا قضية معلومة تفصيلاً وهي وجوب أحدهما على سبيل منع الخلو، وقضيتان مشكوكتان إحداهما: وجوب

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٢٣٢.

هذا الطرف بالخصوص، والأخرى: وجوب الطرف الآخر كذلك. ولو كانت الأطراف متعدّدة فالقضايا المشكوكة تزيد بمقدار عدد الأطراف^(١)، وقال المحقّق الأصفهاني: «إن حقيقة العلم الإجمالي المصطلح عليه في هذا الفن لا تفارق العلم التفصيلي في حدّ العلمية، وليساهما طورين من العلم، نظراً إلى تعلّق العلم الإجمالي بالمرّدّد، أعني أحد الأمرين»^(٢).

ومما تقدّم يتضح أن هذا المبنى يشتمل على جانبين:

الجانب الأوّل: هو جانب إيجابي، وهو اشتغال العلم الإجمالي على العلم بالجامع، وهذا واضح بداهة.

الجانب الثاني: وهو جانب سلبي، وهو عدم تعدّي العلم من الجامع إلى أيّ طرف من أطرافه، وقد برهن على هذا الجانب الثاني بما يلي:

استدلال المحقّق الأصفهاني على عدم تعدّي العلم بالجامع إلى الأطراف

لو فرضنا أن العلم لا يقف على الجامع، فهذا يعني وجود علم آخر يزيد على العلم بالجامع، وهو مغاير للعلم بالجامع وإلا لما زاد عليه، وذاك العلم الآخر الذي يزيد على الجامع لا يخلو من أحد الاحتمالات الآتية:

الاحتمال الأوّل: أن لا يتعلّق بشيء.

الاحتمال الثاني: أن يتعلّق بالفرد بحده الشخصي المعين.

الاحتمال الثالث: أن يتعلّق بحده الشخصي المرّدّد.

الاحتمال الرابع: أن يتعلّق بالجامع.

والاحتمالات الثلاثة الأولى باطلة، فيتعيّن الرابع.

أمّا بطلان الأوّل (أن لا يتعلّق بشيء) فلأن العلم من الأوصاف الحقيقية

(١) فوائد الأصول: ج ٤، ص ١٢.

(٢) نهاية الدراية: ج ٢، ص ٩٣.

ذات الإضافة، فلا يعقل أن يتحقق علم وانكشاف بلا معلوم ومنكشف.
 وأمّا بطلان الثاني (وهو تعلّق العلم بالفرد بحدّه الشخصي المعيّن) فهو
 خلاف الفرض، لأنّ لازمه صيرورة صلاة الظهر معلومة الوجوب تفصيلاً، مع
 أننا فرضنا أن العلم الإجمالي لا يعلم بهذا الطرف بعينه، ولا بذلك الطرف بعينه.
 وأمّا بطلان الثالث (وهو تعلّق العلم الإجمالي بالفرد المردّد) فلعدم معقولية
 تعلّق العلم بالفرد المردّد؛ لأنّه إن أريد الواحد المفهومي فهو ليس مردّداً وإنما
 هو جامع انتزاعي، والعلم به لا يعني تعدّي العلم عن الجامع. وإن أريد واقع
 الفرد المردّد، فهذا غير معقول؛ إذ كلّ ماهية لها تعيّن ماهويّ لا محالة، وما ليس
 لها ذلك فليست ماهيةً حتى يتعلّق العلم بها.

وبتعبير المحقّق الأصفهاني قدس سره: «إن طرف العلم ينكشف به تفصيلاً لا
 مجال للتردّد فيه بما هو طرف للعلم، إذ القائم بالنفس الذي به تشخّص مقولة
 العلم أمر جزئيّ شخصي بحسب هذا الوجود، والمردّد بما هو مردّد لا ثبوت له
 ماهية ولا هوية، إذ كلّ ماهية لها نحو من التعيّن الماهوي الذي به يمتاز عن
 سائر الماهيات، وكل هوية بنفسها ممتازة عن سائر الهويات، كيف والوجود
 نفس التشخّص، والوحدة رفيق الوجود، تدور معه حيثما دار»^(١).

وببطلان الاحتمالات الثلاثة يتعيّن الاحتمال الرابع، وهو: تعلّق العلم
 التفصيلي بالجامع مع الشكوك التفصيلية بالأطراف.

المبنى الثاني: تعلّق العلم الإجمالي بالفرد المردّد

وهو ما يستفاد من كلام المحقّق الخراساني قدس سره حيث ذكر في بحث
 الواجب التخييري في الكفاية أن أحد الأقوال فيه هو الواحد المردّد؛ قال: «إذا
 تعلّق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء، ففي وجوب كلّ واحد على التخيير،

(١) نهاية الدراية: ج ٢، ص ٩٣.

بمعنى عدم جواز تركه إلا إلى بدل، أو وجوب الواحد لا بعينه، أو وجوب كلّ منهما مع السقوط بفعل أحدهما، أو وجوب المعين عند الله، أقوال»^(١)، فأحد الأقوال أن الواجب متعلّق بواحد غير معيّن.

وليس معنى تعلّق العلم الإجمالي بالفرد المردّد هو أن الثابت واقعاً فرد مردّد، حتى يشكل عليه بأنه لا ماهية له ولا هوية، بل بمعنى أن المقدار المنكشف هو هذا، أي أن الانكشاف لم يتعلّق بأكثر من خصوصية مردّدة يمكن أن يعبر عنها بأنها: إمّا هذا وإمّا ذاك، فمفاد قولنا: إمّا هذا وإمّا ذاك، هو المعلوم الإجمالي.

اعتراض صاحب الكفاية على نفسه

اعترض صاحب الكفاية رحمته الله على نفسه كما ذكر ذلك في حاشيته على الكفاية في بحث الواجب التخييري الذي ذكر أن أحد الأقوال في الواجب التخييري هو كون الواجب هو الواحد المردّد، كما تقدّم آنفاً.

وحاصل الاعتراض: أن الوجوب صفة، فكيف تتعلّق الصفة بالواحد المردّد الذي لا ثبوت له، مع أن الموصوف لا بدّ أن يكون معيّنًا في الواقع؟ وأجاب: أن لا غرابة في تعلّق الصفة بالواحد المردّد الذي لا ثبوت له؛ وذلك لأننا نجد العلم الذي هو صفة حقيقية ذات إضافة تتعلّق بالفرد المردّد، كما في العلم الإجمالي، فكيف أن الأمر الاعتباري وهو الوجوب لا يتعلّق بالمردّد؟ قال: «وإن كان مما يصح أن يتعلّق به بعض الصفات الحقيقية ذات الإضافة كالعلم فضلاً عن الصفات الاعتبارية المحضة كالوجوب والحرمة وغيرهما»^(٢)، وهذا يكشف عن أن مبناه في العلم الإجمالي هو تعلّق العلم بالفرد المردّد.

(١) كفاية الأصول: ص ١٧٤.

(٢) كفاية الأصول: ص ١٧٥، حاشية رقم (١).

اعتراض المصنّف على صاحب الكفاية

اعتراض السيد الشهيد على صاحب الكفاية قَالَ بأن المشكلة ليست هي أن المرّد كيف يكون لوصف من الأوصاف نسبة وإضافة إليه، بل المشكلة هي استحالة ثبوت ووجود المرّد بما هو مرّد، وذلك لما حُقّق في محله من مباحث الفلسفة والحكمة أن الوجود سواء كان خارجياً أم ذهنياً مساوقاً للتشخيص والتعيين، في ضوء القاعدة الفلسفية القائلة أن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد^(١)، وعلى أساس هذه القاعدة يستحيل تعلّق العلم بالمرّد بما هو مرّد؛ لأن المرّد لا وجود له حتى يتعلّق به العلم.

بيان ذلك: إن العلم له متعلّقان:

الأوّل: متعلّق بالذات، وهو الصورة الذهنية الموجودة في أفق النفس.

الثاني: متعلّق بالعرض، وهو ذلك الوجود الخارجي المنكشف بهذه الصورة الذهنية.

والفرق بين المتعلّقين هو أن الأوّل - وهو الصورة الذهنية الموجودة في أفق النفس - لا يمكن انفكاكها عن العلم حتى في موارد الخطأ؛ لاتّحاد العلم والمعلوم بالذات، وأن أحدهما عين الآخر، بناءً على نظرية اتّحاد العلم والمعلوم^(٢) بالذات التي لا يختلف فيها أحد، وإن وقع الخلاف والكلام بينهم في أن العالم هل هو عين العلم أو ليس كذلك؟ وهذه مسألة أخرى، أمّا مسألة اتّحاد العلم والمعلوم بالذات فهي من المسائل التي يتفق عليها جميع الحكماء. أمّا الثاني - وهو المتعلّق بالعرض، وهو الوجود الخارجي - فيمكن انفكاكه عن العلم، فلا يتطابق مع تلك الصورة الذهنية، كما في موارد الخطأ.

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩، ص ٢٩١.

(٢) المصدر السابق: ج ٩، ص ٢٩١.

وعلى هذا الأساس نسأل المحقق الخراساني: ما هو المتعلق بالذات في العلم الإجمالي؟

فإن كان المتعلق هو الجامع، فهذا رجوع إلى المبنى الأول، وهو مبنى المحقق الأصفهاني.

وإن كان متعلق العلم الإجمالي هو صورة للحدّ الشخصي، لكنها مرددة بحدّ ذاتها بين صورتين لحدّين شخصيين، فهذا غير معقول؛ لأن الصورة الذهنية وجود ذهني، وكلّ وجود متعيّن في صقع ثبوته، سواء كان في الخارج أم في الذهن؛ لأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد. وتعيّن الماهية تبعاً لتعيّن الوجود؛ لأنها حدّ الوجود، فما لم يكن متعلق العلم ثابتاً ومتعيّناً - كالمردّد - لا وجود له؛ فلا يمكن أن يقع متعلقاً للعلم.

وبهذا يتضح أنّ العلم الذي هو انكشاف محض، لا بدّ أن يكون متعلقاً بشيء له ثبوت وتعيّن في أفق ثبوته، وينعكس إلى: أنّ ما لا تعيّن له - كالمردّد - لا ثبوت له، فلا يقع متعلقاً للعلم.

وبهذا يتضح بطلان مبنى صاحب الكفاية القائل بأن العلم الإجمالي يتعلّق بالفرد المردّد.

المبنى الثالث: العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع

وهو ما ذهب إليه المحقق العراقي قدس سره من عدم الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي في تعلّقهما بالواقع وانكشاف الواقع بهما، والفرق بينهما (العلم الإجمالي والتفصيلي) في نفس العلم والانكشاف، فقد يكون انكشافاً تامّاً تفصيلياً، كما في العلم التفصيلي، وقد يكون انكشافاً مجملّاً وغير واضح، كما في العلم الإجمالي، بمعنى أن الفرد قد ينكشف بصورة مفصلة واضحة، وقد ينكشف بصورة مشوشة، كما لو فرضنا أن شخصين يريان جسماً، لكن أحدهما يراه من

قريب، والآخر يراه من بعيد، فالذي يرى الجسم من بعيد يرى شبحاً لا يعلم أنه إنسان أم حيوان أم شجر مثلاً، فكلُّ من الشخصين يتعلّق إحساسهما بالواقع المعين الواحد، لكنَّ أحدهما له إحساس تفصيلي، والآخر إجمالي وغير واضح.

وإلى ذلك يشير المحقّق العراقي فدّير بقوله: «ولقد بلغني من بعض من يدّعي الفضل بأن العلم الإجمالي بالإضافة إلى متعلّقه علم تفصيلي، وهو كما ترى خلط بين الصور الإجمالية مع التفصيلية»^(١).

وفي نهاية الأفكار قال: «وبما ذكرنا ظهر وجه امتياز العلم الإجمالي عن العلم التفصيلي وأنه إنّما كان من جهة المعلوم والمنكشف لا من جهة العلم والكاشف، فكان اتّصاف العلم بالتفصيل من جهة أن متعلّقه عنوان تفصيلي للشيء حاكٍ عن شراشر وجوده، ولذلك لا يجتمع مع الشكّ لأوّله إلى اجتماع الضدّين، بخلاف العلم الإجمالي فإنّ اتّصافه بالإجمال إنّما كان باعتبار متعلّقه لكونه عبارة عن الصورة الإجمالية المعبر عنها بعنوان أحد الأمرين وبالجامع بين الطرفين، وذلك أيضاً لا بمعنى أن الجامع بنفسه وحيال ذاته متعلّق للعلم الإجمالي ولو بنحو الحكاية عن منشئه كما في الطبيعي المأخوذ في حين التكاليف بل بما أنه مرآة إجمالي إلى الخصوصية الواقعية المردّدة في نظر القاطع بين خصوصيات الأطراف بنحو تكون نسبته إليها نسبة الإجمال والتفصيل بحيث لو كشف الغطاء لكان المعلوم بالإجمال عين المعلوم بالتفصيل ومنطبقاً عليه بتمامه، لا بجزء تحليل منه، كما في الطبيعي بالنسبة إلى فرد»^(٢).

ولعلّ هذا ما يظهر من بعض كلمات الشيخ الأعظم كقوله: «الرابع أن الثابت في كلّ من المشتبهين - لأجل العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي فيهما

(١) مقالات الأصول، للعراقي: ج ٢، ص ٢٣٠؛ نهاية الأفكار، القسم الثالث: ص ٢٩٩.

(٢) نهاية الأفكار: ج ٣، ص ٢٩٩.

- هو وجوب الاجتناب، لأنه اللازم من باب المقدمة من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي^(١).

استدلال المحقق العراقي على تعلّق العلم بالواقع

برأي السيد الشهيد لا يظهر من المحقق العراقي أنه أقام برهاناً على مبناه، إلا أنه يمكن أن نستظهر من كلامه ما يكون كذلك، وهو أن الصورة الإجمالية تنطبق على تمام ما في الخارج انطباق المجل على المفصل، والمبهم على المبين، لا أنه تنطبق على جزئه كما في انطباق الكلّي على الفرد.

وإلى ذلك يشير السيد الشهيد بقوله: «إن العلم في موارد العلم الإجمالي لا يمكن أن يقف على الجامع بحدّه؛ لأن العالم يقطع بأن الجامع لا يوجد بحدّه في الخارج، وإنما يوجد ضمن حدّ شخصي، فلا بد من إضافة شيء إلى دائرة المعلوم. فان كان هذا الشيء جامعاً و كلياً، نقلنا الكلام إلى هذا الشيء الجامع والكلي، وهكذا حتى ننتهي إلى العلم بحدّ شخصي، ولما كان التردّد في الصورة مستحيلاً كما عرفت، تعيّن أن يكون العلم متقوماً بصورة شخصية معيّنة مطابقة للفرد بحدّه، ولكن حكايتها عنه إجمالية»^(٢).

بعبارة أخرى: إن المعلوم بالإجمال ينطبق على المعلوم بالتفصيل لو انكشف الحال بتمامه، ولذا يشار إليه فيقال: هذا ما علمته إجمالاً، وعلى هذا يتضح أن المعلوم بالإجمال لا يمكن أن يكون هو الجامع؛ لعدم انطباقه على الفرد الخارجي بتمامه بل على جزء تحليلي منه.

ومما تقدّم يتضح الفرق بين المبنى الأوّل والمبنى الثالث، فعلى الأوّل فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي من حيث المتعلّق لا من حيث العلم، فالعلم الإجمالي متعلّق بالجامع، في حين إنّ العلم التفصيلي متعلّق بالواقع.

(١) انظر فوائد الأصول: ج ٢، ص ٢٣٩.

(٢) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ص ٥٧.

أمّا على المبنى الثالث، فالمتعلّق في العلمين - الإجمالي والتفصيلي - هو الواقع، والفرق بينهما من حيث العلم، فالعلم الإجمالي متعلّق بالواقع مبهماً مشوباً، أمّا العلم التفصيلي فهو متعلّق بالواقع بلا شوب وإبهام.

تعليق على النص

• قوله: «ويمكن تلخيص الاتجاهات في تفسير العلم الإجمالي...».

محاولة السيد الشهيد للجمع بين الاتجاهات في تفسير العلم الإجمالي

حاصل هذه المحاولة هو أن العلم الإجمالي يتعلّق بجامع يخترعه العقل ويرمز به إلى تمام الفرد، لا الجامع الحقيقي.

بيان ذلك: إن الصورة الكلية المنتقشة في الذهن على قسمين:

القسم الأول: الصورة الكلية المنتقشة في الذهن للجزئيات والأفراد الخارجية من أفراد الإنسان، فإن الذهن البشري يقوم بتقشير هذه الصورة، ويطرح الصفات والمميزات الخاصة للأفراد، فتبقى صورة كلية قابلة للانطباق على كثيرين، لكونها منتزعة من كثيرين، بناء على تصوّرات المنطق الأرسطي، ولذا يقال: إن الكلي موجود بوجود الفرد، وإذا وُجد الكل وُجد الجزء.

القسم الثاني: الصورة التي يخلقها الذهن البشري نفسه، ويلبسها لما في الخارج، ويجعلها صورة ترمز إلى كلّ فرد من الأفراد، فهذه الصورة ليست قابلة للانطباق على ما في الخارج كما في القسم الأول، لأنها ليست هي جزءاً مقشراً لكل فرد، وموجودة في ضمن كلّ فرد من الأفراد، وإنما هي رمز يرمز به إلى الفرد الخارجي بقشوره.

وهذه الصورة يخلقها الذهن البشري في حالة عدم استطاعته أن يسيطر على الأفراد، فينسج حيثئذ صورة بنفسه، لكي تكون رمزاً يرمز بها إلى أيّ فرد أراد، من قبيل الصورة التي يخلقها للعدم، لأنّ العدم لا وجود له في الخارج ولا

معنى لإتيان أفراد العدم من الخارج إلى الذهن، فلا يرد شيء إلى الذهن من الخارج لكي يقشره ويخلق منه صورة العدم الكلي، ولما لم يكن الذهن قادراً على أن يسيطر على الأفراد، خلق هذه الصورة للعدم لكي تكون رمزاً يرمز به إلى الواقع، ومثله صورة الوجود، حيث إن أفراد الوجود لم تكن تأتي إلى الذهن حسب ما يقال: (من أن الوجود في الأعيان)، بل لم يكن يأتي في الذهن، فلما لم يقدر الذهن البشري على السيطرة على أفرادها، صاغ في نفسه هذا الرمز كي يرمز به إلى الأفراد.

ومن جملة هذه الصور التي يخلقها الذهن البشري هي عنوان (أحدهما) ونحوه، فعنوان (أحدهما) عنوان رمزي، وليس شيئاً ينطبق على ما في الخارج، وجزءاً من كل فرد، بل هو رمز لتمام ذلك الفرد بقشوره، وهذا يشبه في اللغة المشترك اللفظي، الذي هو رمز لكل واحد من المعاني بتمامه، لا لخصوص الجزء الجامع بينها، فهذا الرمز يُخلق من قبل الذهن البشري بقوة خاصة في الفهم البشري أودعها الله تعالى فيه ليدرك بها الأشياء.

وهنا يقال بناءً على هذا التصور: إنه في باب العلم الإجمالي لما لم يستطع الذهن البشري أن يسيطر على الفرد الموجود من الفردين في الخارج، ويصب العلم على صورته، نسج عنوان (أحدهما) وصب العلم على هذه الصورة التي هي رمز تصلح لأن يرمز بها إلى أي واحد من الفردين.

وهذا البيان لا يرد عليه شيء من الإشكالات السابقة.

أما عدم ورود إشكال الفرد المردّد على هذا البيان المتقدم؛ فلأن عنوان (أحدهما) ليس فرداً مردّداً واقعاً، وإنما هو رمز يمكن أن يرمز به إلى هذا الفرد بتمامه، ويمكن أن يرمز به إلى ذاك الفرد بتمامه.

وأما إشكال: هل الحدّ الشخصي داخل تحت الصورة الإجمالية مردّداً أو معيّناً؟ فالأول غير معقول، والثاني يلزم منه انقلاب العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي.

فالجواب عنه: أننا لم نقل إنَّ مصبَّ العلم هو الحدَّ الشخصي، بل ندَّعي أنَّ مصبَّ العلم هو عنوان (أحدهما).

وبهذا البيان يتبيَّن الواقع الحقيقي للمطلب، لكن التعابير حوله مختلفة، فالبعض يعبر عنه بالفرد المرَّد، وآخر يعبر عنه بالجامع، وآخر يعبر عنه بالواقع.

فهذه الصورة أو الرمز يتمتَّع بمرونة، حيث إنَّه يمكن أن يرمز به إلى هذا الفرد، ويمكن أن يرمز به إلى ذاك الفرد، نعم لا يمكن أن يرمز به إلى الفردين معاً بنحو المجموعة، بل يرمز به إلى كلِّ واحد منهما على سبيل البدل عيناً، من قبيل الثوب الذي يصحَّ أن يقال: إنه صالح لأن يلبسه كلُّ أحد، ويصحَّ أن يقال: إنه لا يصلح إلا للبس فرد واحد.

وعلى هذا الأساس فإن الذي ينظر إلى مرونة هذا الرمز عبر بالجامع، ومن نظر إلى الفرد المعين الذي رمز إليه بهذا الرمز عبر بالواقع، ومن نظر إلى أن ما يصلح لأن يرمز إليه هو أحد الفردين على سبيل البدل، عبر بالفرد المرَّد.

وأما المراد من التعبير بالواقع فيقال: إن هذا الرمز ليس دائماً يرمز إلى الواقع المعين، بل في بعض الأحيان لا يرمز إلى الواقع، أي إن علم الشخص لا يكون متوجَّهاً نحو فرد معين؛ لاستواء نسبة العلم إلى كلا الفردين.

بيان ذلك: المقصود بتعلُّق العلم الإجمالي بالواقع ليس هو كون المعلوم بالذات هو الواقع، فإنَّ ذلك معلوم بالعرض، والمعلوم بالذات ثابت في أفق النفس، وكذلك ليس المقصود بتعلُّق العلم الإجمالي بالواقع: أن المعلوم بالذات، دائماً يوجد في الخارج ما يطابقه من معلوم بالعرض الذي قد يكون أيضاً جهلاً مركباً، فلا يوجد فرد معين في الخارج يطابق المعلوم بالذات تفصيلاً، وإنما المقصود بتعلُّق العلم الإجمالي بالواقع هو بيان ضيق الصورة المعلوم بالذات، وأنها بمقدار الواقع، ومن الواضح أن انتفاء الواقع لا يوجب سعة في الصورة

المعلومة بالذات، ولذا يقال في العلم التفصيلي بلا إشكال: إنه متعلق بالواقع، في قبال تعلّقه بالجامع ولو لم يكن المعلوم موجوداً في الخارج أصلاً، لأن الصورة المعلومة بالذات لا تتسع بعدم المعلوم بالذات، وكذلك الحال في العلم الإجمالي، فالصورة المعلومة إن لم ترمز إلى فرد معيّن في الواقع، إمّا لعدم وجوده أصلاً، أو لكون نسبتها إلى الفردين على حدّ سواء، فهذا ليس توسعة في تلك الصورة، كما لو علم محالاً بالجامع فقط، وإنما هي باقية على حالها من الضيق.

ولا يخفى أن ما قدمناه من تخريج كلام المحقّق العراقي على أساس الصورة التي يصوغها العقل البشري، وإن كان المحقّق العراقي نفسه يقصد أكثر من ذلك، لأنه **فَلَيْسَ** لا يدّعي فقط ضيق الصورة المعلومة بالذات، بل يدّعي أيضاً انطباق هذه الصورة الضيقة المعلومة بالذات، على أحد الفردين المعيّنين في الواقع والمجهول عندنا، ولذا فهو يرى أن امثال أحد الفردين لا يكفي، لعدم إحراز كونه هو المطابق للمعلوم بالإجمال^(١).

• قوله: «المبنى القائل بأن العلم الإجمالي علم تفصيلي بالجامع مقترن بشكوك تفصيلية بعدد أطراف ذلك العلم».

جواب السيد الشهيد المدّعي الاصفهاني

يقيم الأصفهاني **فَلَيْسَ** برهاناً على هذا المدّعي، ويرى السيد الشهيد أنّه يمكن أن نقيم صورة برهان أيضاً في قبال هذا البرهان، وهي أننا وإن كنا نعلم بوجود الجامع في المسجد، لكننا نعلم أيضاً بشيء زائد على هذا، إذ إننا عرفنا في المنطق أن الجامع لا يوجد إلّا في ضمن خصوصية الفرد ولا يوجد مستقلاً عن الأفراد، فنعلم لا محالة أن هذا الجامع ليس باستقلاله موجوداً في المسجد، بل مع خصوصية، فقد تعدى علمنا من الجامع إلى خصوصية زائدة، ثم ننقل

(١) انظر: مباحث الأصول: ق ٢، ج ٤، ص ٢٦.

الكلام إلى تلك الخصوصية الزائدة التي تعلّق بها العلم، فنقول: إنّها أيضاً إمّا جامع أو جزئي، فإن فرض جامعاً أعدنا البرهان وقلنا: إنّّه لا يوجد إلا في ضمن خصوصية، وهكذا فلا بدّ أن ينتهي الأمر إلى الفرد؛ لاستحالة التسلسل، فالعلم يتعلّق بالفرد لا بالجامع، وكأن ما ذكره المحقّق الاصفهاني من أننا نعلم مضافاً إلى الجامع بأن هذا الجامع ليس غير زيد وعمرو، علاج لهذا المطلب، أي زاد من العلم شيء زائداً على الجامع، لكن هذا الشيء الزائد إذا كان بنفسه جامعاً كلياً، بما ذكرناه من البرهان من أننا نعلم بأن الجامع لا يوجد إلا مع التعيين في ضمن الفرد والانطباق عليه، فلا بدّ من انتهاء الأمر إلى تعلّق بالفرد. ولا يكفي أن يقال: إنّنا نعلم بالجامع مفروغاً عن انطباقه، أي نعلم بأنه وجد الجامع منطبقاً على الفرد.

فإنّه يقال: أننا نعيد الكلام في هذا الانطباق المعلوم فنقول: هل نعلم بجامع الانطباق أو بانطباق معيّن. فإن علمنا بانطباق معيّن، فقد آل الأمر إلى تعلّق العلم بالفرد، وإن علمنا بجامع الانطباق أعدنا برهان: العلم بالجامع لا يوجد إلا في ضمن الفرد.

فهرس المصادر

١. أجود التقريرات، تقرير بحث النائيني ، للسيد الخوئي، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ ش، منشورات مصطفىوي - قم.
٢. أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
٣. الأصول العامة في الفقه المقارن، محمد تقي الحكيم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٧٩ م.
٤. الأمالي، الشيخ المفيد، تحقيق: حسين الأستاذ ولي، علي أكبر الغفاري، الطبعة: الثانية، سنة ١٤١٤ هـ، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.
٥. الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، الشيخ أسد حيدر، بيروت.
٦. أنوار الهداية، روح الله الخميني، المتوفى (١٤١٢ هـ) الطبعة الأولى، قم، مؤسسة تنظيم نشر آثار الإمام الخميني، ١٣١٤ هـ.
٧. إيضاح الفوائد، ابن العلامة، تعليق: السيد حسين الموسوي الكرمانلي، الشيخ علي پناه الإشتهاردي، الشيخ عبد الرحيم البروجردي، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ هـ، المطبعة العلمية، قم.
٨. بحوث في علم الأصول، تقريرات الشيخ حسن عبد الساتر، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ هـ، قم المقدسة.
٩. بحوث في علم الأصول، مباحث الحجج والأصول العملية، السيد

- محمود الهاشمي، تقريراً لأبحاث الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط ٢، ١٩٩٧ م.
١٠. تاج العروس، الزبيدي، محمد رضا، تحقيق علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م، بيروت - لبنان.
١١. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
١٢. تحف العقول، ابن شعبة الحرّاني، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ.
١٣. تعليقة المحقق الخراساني على الرسائل، مكتبة بصيرتي.
١٤. تعليقة على الحلقة الثالثة، السيد محمود الهاشمي، إسماعيليان، الطبعة الثانية ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
١٥. تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث بقم المشرفة.
١٦. تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد رضوان الله عليه، تأليف شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي المتوفى ٤٦٠ هـ، حققه وعلّق عليه سيّدنا الحجّة السيد حسن الموسوي الخراساني، دار الكتب الإسلامية، طهران.
١٧. التوحيد، الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه (الصدوق)، تعليق السيد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.

١٨. الحدائق الناضرة، المحقق الشيخ يوسف البحراني، تحقيق وتعليق: محمد تقي الإيرواني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المقدسة.
١٩. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمد الشيرازي، ١٣٨٣ هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
٢٠. الحلقة الأولى، السيد الشهيد، مجمع الفكر الإسلامي، مؤسسة إسماعيليان، قم.
٢١. الحلقة الثانية، دار الكتاب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ، بيروت - لبنان.
٢٢. دراسات في علم الأصول، للسيد الخوئي، تقرير علي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨ م.
٢٣. درر الفوائد، العلامة آية الله العظمى الشيخ عبد الكريم الحائري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم المقدسة، تحقيق الشيخ محمد مؤمن القمي، الطبعة الخامسة.
٢٤. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، الشهيد الأول، محمد بن جمال، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١٨ هـ.
٢٥. رجال النجاشي، النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الخامسة، ١٤١٦ هـ.
٢٦. الرسائل الرجالية، لأبي المعالي محمد بن محمد إبراهيم الكلباسي، تحقيق: محمد حسين الدرايتي، دار الحديث للطباعة والنشر، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.
٢٧. رسائل المرتضى، السيد علم الهدى، تقديم: السيد أحمد الحسيني، إعداد: السيد مهدي الرجائي، ١٤٠٥ هـ، مطبعة سيد الشهداء، قم.
٢٨. رسائل فقهية، الشيخ الأنصاري، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ

- الأعظم، الطبعة الأولى، ربيع الأول ١٤١٤ هـ، المطبعة: باقري، قم،
الناشر: المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ
الأنصاري.
٢٩. الرسالة العددية للشيخ المفيد، نقلاً عن معجم رجال الحديث، السيد
الخوئي، الطبعة الخامسة، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م.
٣٠. الرسالة، الشافعي، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، نشر المكتبة
العلمية، بيروت - لبنان.
٣١. السرائر، ابن ادريس الحلي، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ، مؤسسة النشر
الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
٣٢. عدة الأصول الفقه، الشيخ الطوسي، تحقيق: محمد رضا الأنصاري
القمي، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ، المطبعة: ستارة، قم.
٣٣. غنية النزوع، ابن زهرة الحلبي، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري،
إشراف: جعفر السبحاني، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ، مؤسسة الإمام
الصادق عليه السلام، قم.
٣٤. فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ
الأعظم، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ، نشر مجمع الفكر الإسلامي.
٣٥. فوائد الأصول، الميرزا النائيني، تقرير: محمد علي الكاظمي، الطبعة
الأولى، ١٤٠٩ هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين
بقم المشرفة.
٣٦. الفوائد الحائرية، الوحيد البهبهاني، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة
الأولى المحققة، ١٤١٥ هـ.
٣٧. الفوائد الرجالية، السيد بحر العلوم، تحقيق وتعليق: محمد صادق بحر
العلوم، حسين بحر العلوم، مكتبة الصادق، طهران، الطبعة الأولى،

١٩٨٤ م.

٣٨. الفوائد المدنية للمحدث الاستر آبادي، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم المقدسة.
٣٩. القواعد الفقهية، محمد حسن البجنوردي، تحقيق: مهدي المهريزي، محمد حسين الدرايتي، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ، نشر الهادي، قم.
٤٠. الكافي، الشيخ الكليني، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الخامسة، ١٩٨٤ م.
٤١. كتاب الأم، للشافعي، الطبعة الثانية: ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
٤٢. كتاب الصلاة، الميرزا النائيني، تقرير الكاظمي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.
٤٣. كفاية الأصول، المحقق الخراساني، مؤسسة أنصاريان، قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.
٤٤. لسان العرب، ابن منظور الإفريقي، نشر أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥ هـ.
٤٥. مائة قاعدة فقهية، المصطفوي محمد كاظم، الطبعة الثالثة المنقحة، ١٤١٧ هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة.
٤٦. مباحث الأصول، السيد كاظم الحائري، تقريراً لآبحاث آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، الناشر: المؤلف، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ.
٤٧. المباحث الأصولية، الشيخ إسحاق الفياض، مطبعة شريعت، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.
٤٨. المباحث المشرقية، الفخر الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، تحقيق

- محمد المعتصم بالله البغدادي؛ الطبعة الثانية، ١٤٢٩ هـ، منشورات ذوي القربى.
٤٩. مباني الاستنباط، من تقارير بحث ساحة آية الله العظمى السيد أبي القاسم الخوئي، تأليف السيد أبي القاسم الكواكبي، منشورات العزيزي، قم - إيران.
٥٠. مجمع البحرين، الشيخ الطريحي، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ.
٥١. محاضرات في أصول الفقه، السيد الخوئي، تقرير: الشيخ إسحاق الفيّاض، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.
٥٢. مختار الصحاح، الرازي، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، الطبعة الأولى: ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
٥٣. مختصر المعاني، التفتازاني، مسعود، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ، دار الفكر، قم.
٥٤. مصباح الأصول، السيد الخوئي، تقرير السيد محمد سرور الواعظ البهسودي، مكتبة الداوري، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٧ هـ.
٥٥. المعتبر في شرح المختصر، المحقق نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن الحلي، تصحيح عدّة من الأفاضل، إشراف: ناصر مكارم شيرازي، مؤسسة سيد الشهداء (عليه السلام)، قم، ١٤١٣ هـ.
٥٦. معجم ألفاظ الفقه الجعفري، فتح الله أحمد، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، مطابع المدوخل، الدمام.
٥٧. مفردات غريب القرآن، الراغب الاصفهاني، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ، دفتر نشر كتاب، إيران.

٥٨. مقالات الأصول، المحقق العراقي، تحقيق: الشيخ مجتبی الموحدي، السيد منذر الحكيم، الطبعة الأولى المحققة، ١٤٢٠هـ، مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدسة.
٥٩. من لا يحضره الفقيه، أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه (الصدوق)، تعليق علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين للحدوة العلمية بقم، الطبعة الثانية.
٦٠. منتقى الأصول، السيد محمد الروحاني، مطبعة الهادي، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ.
٦١. منتهى الأصول، حسن بن علي أصغر الموسوي البجنوردي، المتوفى ١٣٧٩.
٦٢. نهاية الأفكار، المحقق العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٥هـ.
٦٣. نهاية الدراية في شرح الكفاية الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني، تحقيق: رمضان قلي زاده المازندراني، انتشارات سيد الشهداء عليه السلام، قم، ١٩٩٥ م.
٦٤. الهداية، الشيخ الصدوق، تحقيق: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٦٥. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن الحسن الحر العاملي، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٤ هـ، قم المقدسة.
٦٦. وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول، تقرير بحث الأصفهاني، بقلم الميرزا حسن السيادي السبزواري؛ تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

فهرس الكتاب

كلمة المؤسسة.....	٧
مقدمة المقرر.....	٩

التمهيد

(١) أمور تمهيدية.....	٢١
الأمر الأول: منهج الاستنباط في الفقه الإمامي والفقه السني.....	٢٣
أولاً: منهج الاستنباط في الفقه الإمامي.....	٢٣
ثانياً: منهج الاستنباط في الفقه السني.....	٢٤
الأصول العملية هي المائز الأساس بين الفقه الإمامي والسني.....	٢٦
الأمر الثاني: المراحل التاريخية للأصل العملي.....	٢٧
١. الأصل العملي مندرجاً تحت دليل العقل.....	٢٧
٢. إلحاق البراءة بالاستصحاب.....	٢٩
٣. الأصل العملي وظيفية عملية.....	٣٠
الأمر الثالث: الفرق بين القاعدة الأصولية والفقهية.....	٣٢
إشكالية عدم قدرة المكلف على تطبيق بعض القواعد الفقهية.....	٣٧
الأمر الرابع: أقسام المسائل الأصولية.....	٣٩
(٢) خصائص الأصول العملية.....	٤١
مقدمة في بيان حقيقة الحكم الظاهري.....	٤٥
أقسام التزاحم.....	٤٦
القسم الأول: التزاحم الملاكي.....	٤٦
القسم الثاني: التزاحم الامثالي.....	٤٧

القسم الثالث: التزام الحفظي	٤٩
الضابطة المعتمدة للتمييز بين الأمارات والأصول	٥٠
الطريق الأول: بلحاظ المحتمل	٥٠
الطريق الثاني: بلحاظ الاحتمال	٥٠
الطريق الثالث: بلحاظ المحتمل والاحتمال	٥١
الفرق بين الأمارات والأصول في كلمات الأصوليين	٥٢
الوجه الأول: الفرق: في سنخ المفعول الإنشائي	٥٢
مناقشة الوجه الأول	٥٥
الوجه الثاني: الأمانة لم يؤخذ في موضوعها الشك في مقام الجعل	٥٧
مناقشة الوجه الثاني	٥٨
الوجه الثالث: التمييز بين الأمانة والأصل في مقام الإثبات والأدلة .	٦٠
مناقشة الوجه الثالث	٦١
الوجه الرابع: ملاك الحجية في الأمانة هو حيثية الكشف التكويني ...	٦٣
تعليق على النص	٦٤
(٣) الأصول العملية الشرعية والعقلية	٦٧
خصائص الأصول الشرعية والعقلية	٧٠
الخصيصة الأولى: الشرعية ترجع إلى الملاكات والعقلية إلى حق الطاعة	٧١
الخصيصة الثانية: في كل واقعة أصل عقلي بخلاف الأصل الشرعي .	٧٢
الخصيصة الثالثة: الحصر العقلي للأصول العقلية بخلاف الشرعية ...	٧٢
الخصيصة الرابعة: عدم التعارض بين الأصول العقلية وإمكانه في الشرعية ..	٧٣
الخصيصة الخامسة: عدم التعارض بين الأصول الشرعية والعقلية ...	٧٤
تعليق على النص	٧٥
(٤) الأصول التنزيلية والمحركة	٧٧

فهرس الكتاب	٤٤١
أقسام الأصول العملية الشرعية	٨٠
الفرق بين الأصول العملية المحرزة وغير المحرزة على مبنى المشهور	٨٠
الوجه الأول: العناية في الأصل التنزيلى	٨١
الثمرة الفقهية المترتبة على الأصل التنزيلى	٨٣
الوجه الثاني: العناية في الأصل المحرز	٨٥
الثمرة العملية للأصل المحرز	٨٧
الفرق بين الأصول المحرزة وغير المحرزة على مبنى السيد الشهيد	٨٨
الفائدة من الأصل المحرز	٩١
تعليق على النص	٩٢
(٥) مورد جريان الأصول العملية	٩٥
أنحاء الشك في الحكم الواقعي والظاهري	٩٩
هل نحتاج إلى إجراء براءتين	١٠٠
الاعتراضات الواردة على إجراء براءتين	١٠٢
الاعتراض الأول: تنافي الأحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية	١٠٢
الاعتراض الثاني: لغوية البراءة الثانية	١٠٤
تعليق على النص	١٠٧
(٦) وقوع الأحكام الظاهرية مورداً للأصول العملية في الاستصحاب	١٠٩
تعليق على النص	١١٢
السبب في قصر البحث في أربعة أصول عملية	١١٢
١. السبب من الناحية الفقهية	١١٢
٢. السبب من الناحية التاريخية	١١٤
خلاصة البحث في مورد جريان الأصول	١١٦

الوظيفة العملية في حالة الشك

الوظيفة في حالة الشك البدوي

- (٧) الوظيفة الأولى في حالة الشك ١٢٥
- حالات الشك في التكليف ١٣٠
- حالات الشك غير المسبوق بحالة متيقّنة ١٣٠
- الوظيفة العملية في حالة الشك البدوي ١٣١
- تحديد الوظيفة الأولى في حالة الشك ١٣٢
- الاتجاه الأوّل: البراءة العقلية وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان ١٣٢
- تمهيد: حول قاعدة قبح العقاب بلا بيان ١٣٢
- التحقيق في قاعدة قبح العقاب بلا بيان ١٣٣
- المنهج الصحيح هو البحث عن حدود مولوية المولى ١٣٤
- المقام الأوّل: لمحة تاريخية حول البراءة العقلية ١٣٦
- الدور الأوّل: ما قبل الشيخ الصدوق ١٣٦
- الدور الثاني: عصر الشيخ الصدوق ١٣٦
- الدور الثالث: عصر الشيخ المفيد والشيخ الطوسي (رحمهما الله) ١٣٦
- الدور الرابع: عصر ما بعد الشيخ الصدوق بفترة قرن ١٣٧
- الدور الخامس: دور المحقق الذي استدّل على البراءة بتقريبين ١٣٧
- الدور السادس: عصر ما بعد المحقق ١٣٨
- المقام الثاني: الأدلّة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ١٣٩
- الوجه الأوّل: المحرّك للعبد هو التكليف العلمي لا الواقعي ١٣٩
- مناقشته: حقّ الطاعة محرّك للتكليف بوصوله الاحتمالي ١٤١
- الوجه الثاني: العرف لا يؤاخذ على مخالفة التكليف مع عدم العلم ١٤٤

مناقشته: الفرق بين مولوية الموالي العرفيين ومولوية الباري	١٤٤
الوجه الثالث: عقاب من لم تقم عليه الحجة قبيح	١٤٧
مناقشة الوجه الثالث	١٤٩
الوجه الرابع: لا وجود لتكليف غير واصل	١٥١
مناقشة الوجه الرابع	١٥٢
الاتجاه الثاني: مسلك حق الطاعة	١٥٥
الحالات التي ترفع اليد فيها عن أصالة الاشتغال	١٥٥
الحالة الأولى: حصول دليل قطعي على نفي التكليف	١٥٥
الحالة الثانية: حصول دليل قطعي على ثبوت التكليف	١٥٥
الحالة الثالثة: حصول القطع بالترخيص الشرعي	١٥٥
الحالة الرابعة: حصول القطع الشرعي بعدم ترك التحفظ	١٥٦
تعليق على النص	١٥٦
البحث في الوظيفة الأولى شامل لمطلق الشك أم لكل عنوان بحث	١٥٧
خلاصة البحث في الوظيفة العملية في حالة الشك	١٦٠
(٨) الوظيفة الثانوية في حالة الشك	١٦٣
المبحث الأول: أدلة البراءة الشرعية	١٦٦
القسم الأول: في الآيات الدالة على البراءة الشرعية	١٦٧
الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿لَيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾	١٦٧
تقريب الاستدلال	١٦٧
اعتراض الشيخ الأنصاري	١٦٩
الجواب الأول: للمحقق العراقي	١٧٠
مناقشة المصنف للمحقق العراقي	١٧٢

- الجواب الثاني: للسيد الشهيد ١٧٤
- تساؤلات حول الآية المباركة ١٧٧
١. هل البراءة معلقة على عدم الدليل على الاحتياط؟ ١٧٨
٢. هل الآية شاملة للشبهات الوجوبية والتحريمية؟ ١٧٩
٣. هل تشمل الشبهات الحكمية والموضوعية معاً أم لا؟ ١٨٠
٤. هل البراءة مقيدة بالفحص؟ ١٨٠
- تعليق على النص ١٨٢
- الجواب الثاني على اعتراض الأنصاري: للميرزا النائيني ١٨٢
- مناقشة المصنّف للميرزا ١٨٣
- مناقشة السيد الخميني قدس سره للاستدلال بالآية ١٨٣
- (٩) الآية الثانية قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ ١٨٥
- تقريب الاستدلال ١٨٧
- الاعتراضات المتوجهة على الاستدلال بالآية ١٨٧
- الاعتراض الأول: الآية تدلّ على نفي فعلية العذاب لا استحقاقه ١٨٨
- الاعتراض الثاني: الآية ناظرة إلى الأمم السابقة ١٨٩
- الجواب على الاعتراض الثاني ١٩٠
- أولاً: قبح العقاب بلا بيان حكم عقلي غير قابل للتخصيص ١٩٠
- ثانياً: عدم الدليل على الاختصاص بالعذاب الدنيوي ١٩٢
- مناقشة المصنّف للاستدلال بالآية على البراءة ١٩٣
- تعليق على النص ١٩٤
- جواب السيد الخميني على الاعتراض الأول ١٩٦
- جواب المحقّق العراقي على الاعتراض الثاني ١٩٧
- جواب المحقّق الإصفهاني على الاعتراض الثاني ١٩٨

جواب السيد الخميني على الاعتراض الثاني.....	١٩٩
(١٠) الآية الثالثة: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ﴾.....	٢٠١
تقريب الاستدلال	٢٠٣
الإشكالات المتوجهة على الاستدلال بالآية.....	٢٠٣
الإشكال الأول: عدم وجدان النبي ليس دليلاً على البراءة.....	٢٠٣
الإشكال الثاني: عدم وجدان النبي يساوق عدم الصدور.....	٢٠٤
الإشكال الثالث: عدم وجدان النبي يدلّ على البراءة بالدليل	٢٠٥
(١١) الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ﴾.....	٢٠٧
تقريب الاستدلال	٢٠٩
الإشكالات المتوجهة للاستدلال بالآية المباركة.....	٢١٠
الإشكال الأول: الآية في مقام الإخبار عن سنّة الله في الأمم السابقة.....	٢١٠
الإشكال الثاني: الآية لا تدلّ على البراءة لعدم نفيها طبعي العقاب.....	٢١٠
الإشكال الثالث: غاية ما تدلّ عليه الآية هونفي العقاب قبل البيان.....	٢١١
تساؤلات حول الآية.....	٢١٣
خلاصة البحث في الاستدلال على البراءة بالآيات	٢١٥
(١٢) أدلة البراءة من السنة.....	٢٢١
الحديث الأول: حديث الإطلاق	٢٢١
المرحلة الأولى: أن يكون الورود بمعنى الوصول	٢٢٥
الوجه الأول: ما ذكره السيد الخوئي	٢٢٦
مناقشة ما ذكره السيد الخوئي	٢٢٨
الوجه الثاني: الورود يستبطن الوصول لا الصدور.....	٢٢٩
تعليق على النص	٢٣١

- المرحلة الثانية: المراد من النهي في الرواية هو النهي الواقعي ٢٣١
- الوجه الثاني للمحقق الاصفهاني لدلالة الرواية على البراءة ٢٣٣
- المرحلة الثانية: المراد من النهي في الرواية هو النهي الواقعي ٢٣٤
- أقوال الأعلام في دلالة الحديث على البراءة وعدمها ٢٣٥
- (١٣) حديث الرفع ٢٣٩
- المرحلة الأولى: في فقه الحديث بنحو الإجمال ٢٣٩
- الجهة الأولى: تصوير الرفع إلى الأمور المذكورة في الحديث ٢٤٣
- الاحتمال الأوّل: الرفع حقيقي وهو مقدر كالمؤاخذه والعقاب ٢٤٣
- الاحتمال الثاني: الرفع حقيقي وهو رفع وجود الأشياء في عالم التشريع ٢٤٤
- الاحتمال الثالث: الرفع تنزيلي تعبدي للأشياء التسعة لا حقيقي ٢٤٥
- حكومة حديث الرفع على أدلة الأحكام الأولية ٢٤٥
- الأمر الأوّل: في بيان ما هو الأظهر من الاحتمالات الثلاثة ٢٤٧
- المسألة الأولى: في تعيين الاحتمالين الأخيرين قبال الاحتمال الأوّل ٢٤٧
- المسألة الثانية: تعيين الاحتمال الثاني في قبال الثالث ٢٤٩
- الأمر الثاني: في بيان الثمرات المترتبة على الاحتمالات المتقدمة ٢٥٠
- المسألة الأولى: بيان الثمرة على الاحتمال الأوّل مقابل الاحتمالين ٢٥٠
- المسألة الثانية: في بيان الثمرة المترتبة على الاحتمال الثاني والثالث ٢٥١
- الجهة الثانية حديث الرفع مسوق لامتنان ٢٥٣
- الثمرات الفقهية المترتبة على كون الحديث مسوقاً لامتنان ٢٥٤
- تعليق على النص ٢٥٤
- (١٤) المرحلة الثانية: الاستدلال بفقرة (ما لا يعلمون) على البراءة ٢٥٧
- الأمر الأوّل: دلالة الحديث على التأمين ولو كان مجملاً ٢٦١

- الأمر الثاني: أدلة القائلين بأن الرفع واقعي لا ظاهري ٢٦٣
- الوجه الأول: عدم الحاجة في مقام الامتنان إلى رفع الواقع ٢٦٥
- الوجه الثاني: العناية في الرفع متحققة ولو كان الرفع واقعياً ٢٦٦
- تعليق على النص ٢٦٧
- (١٥) المرحلة الثالثة: شمول فقرة الاستدلال للشبهات الموضوعية والحكمية ٢٦٩
- الأمر الأول: تصورات الجامع للشبهات الحكمية والموضوعية ٢٧٣
- التصوير الأول: اسم الموصول الشيء الشامل للحكم والموضوع ٢٧٣
- اعتراض الآخوند على التصوير الأول للجامع ٢٧٣
- مناقشة المحقق الأصفهاني للآخوند ٢٧٤
- مناقشة السيد الشهيد للمحقق الأصفهاني ٢٧٤
- مناقشة السيد الشهيد للآخوند ٢٧٥
- الأمر الثاني: عدم وجود قرينة على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية ٢٧٧
- فائدة: في قرينة وحدة السياق ٢٧٨
- استدلال المحقق العراقي على اختصاص الحديث بالشبهات الحكمية ٢٨٠
- مناقشة المحقق العراقي ٢٨١
- تعليق على النص ٢٨١
- (١٦) الاستدلال على البراءة الشرعية بالاستصحاب ٢٨٣
- [روايات أخرى استدلت بها على البراءة] ٢٨٤
- وجوه الاستدلال على البراءة الشرعية بالاستصحاب ٢٨٥
- الوجه الأول: الاستصحاب بلحاظ حال الصغر ٢٨٥
- الوجه الثاني: الاستصحاب بلحاظ بداية الشريعة ٢٨٥
- الوجه الثالث: الاستصحاب بلحاظ ما قبل تحقق شرائط الخاصة ٢٨٦

٢٨٦.....	تعليق على النص
٢٨٦.....	أولاً: حديث الحجب
٢٨٩.....	إشكالية عدم دلالة الحديث على البراءة
٢٩٠.....	ثانياً: حديث الحلّ
٢٩١.....	القول الأول: اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية
٢٩٤.....	القول الثاني: دلالته على البراءة في الشبهة الحكمية والموضوعية
٢٩٥.....	أخبار استدلل بها على البراءة في درجة قاعدة قبح العقاب بلا بيان
٢٩٨.....	الاعتراضات على إثبات البراءة بالاستصحاب
٢٩٩.....	١. لا يمكن استصحاب عدم الحكم
٣٠٠.....	٢. اعتراض النائيني
٣٠١.....	خلاصة البحث في الاستدلال بالسنة على البراءة
٣٠١.....	(١) حديث الإطلاق
٣٠٥.....	(٢) حديث الرفع
٣١١.....	(١٧) الاعتراضات العامة
٣١١.....	الاعتراض الأول: أدلة الاحتياط إما حاكمة على أدلة البراءة أو معارضة
٣١٦.....	الجواب على الاعتراض الأول
٣١٦.....	الوجه الأول: عدم تمامية روايات الاحتياط
٣١٦.....	الوجه الثاني: روايات الاحتياط ليست حاكمة على أدلة البراءة
٣١٧.....	الوجه الثالث: تقدّم أدلة البراءة لكونها أدلة قرآنية أو لموافقتها للكتاب
٣١٧.....	المقام الأول: علاج التعارض بين روايات الاحتياط وبين آيات البراءة
٣١٧.....	مناقشة علاج التعارض المتقدّم
٣١٧.....	الوجه الأول: النسبة بين الآيات وروايات الاحتياط العموم من وجه
٣١٨.....	الوجه الثاني: تقدّم آيات أخرى على الاحتياط لأخصّيبتها

- الوجه الثالث: مع فرض التعارض والتساقط، المرجع البراءة العقلية .. ٣١٩
- المقام الثاني: علاج التعارض بين روايات الاحتياط وبين روايات البراءة . ٣٢٠
- تعليق على النص ٣٢١
- آيات أخرى استدلت بها على الاحتياط ٣٢١
١. قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ ٣٢١
٢. قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ ٣٢٢
٣. قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ ٣٢٣
٤. قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ ٣٢٥
٥. قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ ٣٢٥
- روايات أخرى استدلت بها على الاحتياط ٣٢٥
- المناقشات العامة للروايات ٣٢٦
١. إنها لا دلالة فيها على الإلزام ٣٢٦
٢. إنها واردة في مقام عدم جواز الاعتماد على الأهواء والأذواق في الأحكام ٣٢٧
٣. إنها واردة في حال ظهور الإمام ٣٢٧
٤. بعض الروايات مسوقة مساق وجوب الفحص ٣٢٨
٥. إنها واردة في تحريم القول بلا علم ٣٢٨
٦. إنها تدل على حرمة الجري بلا علم ٣٢٨
٧. لم يؤخذ في موضوعها الشك في التكليف ٣٢٩
٨. الاقتصار على موردها في دلالتها على الاحتياط ٣٢٩
- الدليل العقلي على الاحتياط ٣٣٠
- الوجه الأول: العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزامية في موارد الشك ٣٣١
- الوجه الثاني: العقل يستقل بالحظر في الأفعال غير الضرورية ٣٣١
- الوجه الثالث: وجوب دفع الضرر المحتمل ٣٣٣

٣٣٣.....	جواب صاحب الكفاية على الوجه الثالث
٣٣٤.....	مناقشة السيد الشهيد للاستدلال بالعقل على الاحتياط
٣٣٤.....	الأخبار الدالة على وجوب التوقف
٣٣٥.....	القرائن الدالة على الإرشاد
٣٣٧.....	(١٨) الاعتراض الثاني: وجود علم إجمالي في الشبهات الحكمية
٣٤١.....	الجواب الأول: انحلال العلم الإجمالي
٣٤٤.....	مناقشة الجواب الأول على الاعتراض الثاني
٣٤٥.....	الجواب الثاني على الاعتراض الثاني: اختلال الركن الثالث
٣٤٧.....	تقريب السيد الخوئي للانحلال
٣٤٧.....	مناقشة السيد الشهيد للسيد الخوئي
٣٤٩.....	تعليق على النص
٣٤٩.....	تقرير الدليل على الاحتياط للتكاليف المقرونة بالعلم الإجمالي
٣٥٠.....	إشكالية تأخر العلم الإجمالي الصغير عن الكبير
٣٥٣.....	(١٩) تحديد مفاد البراءة
٣٥٨.....	ضابطة إجراء البراءة هي الشك في التكليف لا الشك في الامتثال
٣٥٩.....	الامتثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف عند المصنّف
٣٦١.....	الوظيفة في حالة الشك في الامتثال على مبنى المصنّف
٣٦٢.....	الوظيفة في حالة الشك في الامتثال على مبنى المشهور
٣٦٢.....	كيفية التمييز بين الشك في التكليف والشك في الامتثال
٣٦٣.....	أطراف الحكم الشرعي
٣٦٥.....	ميزان جريان البراءة
٣٦٥.....	ميزان جريان أصالة الاشتغال
٣٦٦.....	إشكال الميرزا بإرجاع القيد الثاني لميزان جريان البراءة إلى الأول

٣٦٧..... مناقشة السيد الشهيد للميرزا النائيني	
٣٦٨..... تصحيح ميزان البراءة عند الميرزا	
٣٧٠..... تعليق على النص	
٣٧٠..... خلاصة البحث في الاعتراضات العامة	
٣٧٣..... (٢٠) استحباب الاحتياط	
٣٧٧..... النقطة الأولى: إمكان جعل الاحتياط المولوي في الشبهات البدوية عموماً	
٣٧٨..... الوجوه التي استدلل بها على عدم إمكان جعل استحباب الاحتياط	
٣٧٨..... الوجه الأول: لغوية جعل الاحتياط المولوي	
٣٧٩..... الوجه الثاني: جعل استحباب الاحتياط المولوي يؤدي لمحدور التسلسل	
٣٨١..... مناقشة المصنف للوجوه المتقدمة	
٣٨١..... مناقشة الوجه الأول: عدم لزوم اللغوية	
٣٨٤..... مناقشة الوجه الثاني: عدم لزوم محدور التسلسل	
٣٨٦..... النقطة الثانية: استحباب الاحتياط في العبادات	
٣٨٦..... وجه الاشكال في الاحتياط في العبادات	
٣٨٧..... الفروض المتصورة في اشتراط وعدم اشتراط القصد في العبادة	
٣٩١..... تعليق على النص	
٣٩١..... خلاصة البحث في استحباب الاحتياط	

الوظيفة في حالة العلم الإجمالي

٣٩٧..... (٢١) مقدمات تمهيدية	
٣٩٩..... ١. الفرق بين الشك البدوي والشك المقرون بالعلم الإجمالي	
٤٠٠..... ٢. الفرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي	
٤٠٠..... ٣. أقسام العلم الإجمالي بالتكليف	

٤٠١.....	٤. الفرق بين العلم الإجمالي في مبحثي القطع والأصول العملية.....
٤٠٢.....	١. ما ذكره الشيخ الأنصاري
٤٠٣.....	٢. ما ذكره صاحب الكفاية
٤٠٥.....	(٢٢) الفصل الأول: في أصل قاعدة منجزية العلم الإجمالي.....
٤٠٨.....	الأمر الأول: أصل منجزية العلم الإجمالي بقطع النظر عن الأصول المؤمّنة
٤٠٩.....	منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية
٤١٠.....	منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية
٤١١.....	الفرق بين الإجمالي في علم الأصول والإجمالي في الفلسفة
٤١٣.....	(٢٣) الاتجاهات في تفسير العلم الإجمالي
٤١٧.....	المبنى الأول: تعلق العلم الإجمالي بالجامع
٤١٨.....	استدلال المحقّق الأصفهاني على عدم تعدّي العلم بالجامع إلى الأطراف
٤١٩.....	المبنى الثاني: تعلق العلم الإجمالي بالفرد المردد
٤٢٠.....	اعتراض صاحب الكفاية على نفسه
٤٢١.....	اعتراض المصنّف على صاحب الكفاية
٤٢٢.....	المبنى الثالث: العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع
٤٢٤.....	استدلال المحقّق العراقي على تعلق العلم بالواقع
٤٢٥.....	تعليق على النص
٤٢٥.....	محاولة السيد الشهيد للجمع بين الاتجاهات في تفسير العلم الإجمالي
٤٢٨.....	جواب السيد الشهيد لمدّعى الاصفهاني
٤٣١.....	فهرس المصادر
٤٣٩.....	فهرس الكتاب