

شرح الحلقة الثالثة

الأصول العملية

للسهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر فاطم

تقريراً للدروس المرجع الدينى
السيد كمال الحيدري

الجزء الأول

من القسم الثاني

بقلم

الشيخ علي حمود العبادى

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

آية الله المحقق السيد كمال الحيدري	أبحاث:
الشيخ علي العبادي	بقلم:
١٠٠٠	عدد النسخ:
٦٠٠٠٠ تومان	سعر الدورة:
٢٠١٢ هـ - ١٤٣٣ م	الطبعة الأولى:
ستاره	المطبعة:
٩٧٨ - ٩٦٤ - ٢٩٠٢ - ٨٠ - ٥	ISBN (الدورة):
٩٧٨ - ٩٦٤ - ٢٩٠٢ - ٨١ - ١	ISBN (ج):

جميع الحقوق محفوظة للناشر
مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام لل الفكر والثقافة

قم- ایران

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والصلاوة 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 عرفها العقود الأخيرة، وهو كتابه المعروف بـ(الحلقات)، هذا الكتاب الذي نتمنى أن تعمّ فائدة تدريسه والتعلم من منهجه عجم 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 يعدّ تلك الدروس ويقرّرها ويندرجها بالصيغة الماثلة أمامكم، فوجدت - بعد ملاحظتها - أنها استطاعت أن تستوعب المطالب التي عرضت لها بعمق وحسن بيان، ومن ثمّ فهي تعبّر عن جهود فكريّ وعلميّ بذله الكاتب من أجل توضيح هذه الأفكار.

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

كمال الحيدري
٢٠/٢/١٤٣٣ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة المؤسسة

بين يديك عزيزي القارئ سفر مهمٌ ومنجز معرفيٌ للشهيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس الله نفسه؛ وهو كتاب (دروس في علم الأصول) المعروف بين طلاب العلم بـ (الحلقات)، وقد توزع على حلقات ثلاثة، يبدأ الطالب بدراسة الأولى منها والتي أعدّت للمبتدئين في دراسة هذا العلم، وعندما يتتجاوزها للثانية يجد فيها نفس المادة لكن بنحو أوسع وأعمق، وهذا الثالثة.

لقد أراد السيد الشهيد قده من خلال هذه الطريقة البحثية أن يدفع عجلة الدرس الحوزوي خطواتٍ في الاتجاه الصحيح، وأن يلهم طلاب العلوم الدينية طريقة البحث والاجتهاد والرؤى والمنهج، ويبعدهم عن لغة المقولات التي تشغّل الطالب في البحث عن شكلية اللفظ دون التعمق في مضمونه.

وقد قام تلميذه السيد كمال الحيدري دامت إفاضاته بشرح هذه المادة الدراسية على ثلاثة من طلاب الحوزة العلمية في قم المقدّسة قبل أكثر من خمسة عشر عاماً، وهي بحوث جاءت في إطار إيضاح هذه المادة الدراسية من غير التعليق عليها أو نقدّها؛ فإن التعليق أو النقد - كظاهرة علمية مستحسنة - لا تتأتى للباحث دون هضم المادة المراد نقدّها وفهم مبادئها التصورية والتصديقية، وهي طبيعة لا بدّ أن يتربّى طلاب المعرفة عليها، وأن يعرفوا أولوياتها، وأن يتدرّبوا في ممارستها، على أن نشير بأن ما طرّح في شرح هذا الكتاب لا يمثّل - بالضرورة - آراء ساحة السيد الحيدري الأصولية.

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

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

مؤسسة 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، والصلوة والسلام على خير خلقه وخاتم رسالته، البشير النذير والسراج المنير، سيدنا محمد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين، وبعد: درجت العادة في التقديم حول كتابات السيد الشهيد فؤاد فؤاد في التعريف بهذه الشخصية العظيمة وما تميّز به من عمق ودقة، بالإضافة إلى التعريف بإسهاماته في حقل المعرفة عبر إигاله في معالجة القضايا الفكرية التي تضمنّت إلماعات فاتقة الأهمية حتى صارت نظرياته وأطروحاته الجديدة من أروع النظريات وعلى الأصعدة كافة.

بيد أنَّ النقطة الأهم هي أنَّ الكتابة مهما بلغت فهي لا تعكس حقيقةَ هذا العالم الفذ ، الذي كان يسعى دائمًا في كل علم يلجه إلى فتح المغالق والمجملات، مضافًا إلى ما اتّسم به من التهذيب العالي ومن تزكية الباطن وتهذيب السلوك، حتى أصبح أسوةً للعاملين.

على هذا الأساس، نكتفي بالإشارة المفهمة حول منجزاته الأصولية وما تميّزت به مؤلفاته من عمق ودقة عالية قلل نظيرها، وما قدّمه من مبانٍ وإبداعاتٍ جديدة.

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

١. غاية الفكر، هذا الكتاب لم يطبع منه سوى مجلد واحد، وهو متعلق بالعلم الإجمالي، ويُفهم من مقدمة الكتاب أنَّ الشهيد الصدر كان في صدد

تأليف دورٍ استدلالية كاملة في الأصول ، حيث جعل بحث العلم الإجمالي الجزء الخامس من السلسلة، ويظهر أنَّه قدَّمه على الأبحاث الأخرى، لكنه لم يوفق - وللأسف - في إكمال هذه الدورة.

٢. المعالم الجديدة للأصول، كتبه سنة (١٣٨٥ هـ) لمعهد أصول الدين في بغداد، وهو على قسمين؛ الأوَّل: حول تاريخ علم الأصول ودوره في الاستنباط. والثانٰي: فيه دورة أبحاث ابتدائية مبسطة. وهذا الكتاب أهمية كبيرة من عدَّة جهات:

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

الثانية: الهيكلية الجديدة التي استخدمها في تبويب الأبحاث.

الثالثة: كونه كتاباً درسياً تعليمياً، مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّ كتبًا مثل القوانين والرسائل والمعالم ليست كتاباً دراسية، ويواجه الطالب المبتدئون صعوبات جدية في فهم هذه الكتب؛ فكان من الضروري وجود كتب متينة تتمتع بخصائص تدريسية تحلَّ مكانتها، وعمل السيد الشهيد الصدر في تأليف المعالم الجديدة ودروس في علم الأصول في ثلات حلقات عملٍ تأسيسيٍّ وخطوةٌ بعيدة المدى حلَّ هذه المشكلة والاستعاضة عن هذه العناوين.

٣. دروس في علم الأصول، اشتهر هذا الكتاب بالحلقات لأنَّه جاء في حلقاتٍ ثلات؛ وكتبه السيد الصدر بأسلوب صالح للتدرис؛ له ميَّزات كثيرة من هذه الجهة، وبذلك تحلَّ مشكلة عدم وجود دورة دراسية كاملة في السطوح (ما قبل البحث الخارج).

هذا بالإضافة إلى ما كتبه السيد الصدر بخطِّ يده، أو دروسه الأصولية التي قام بعض تلامذته بتقريرها، وأهمَّ هذه التقريرات:

١. بحوث في علم الأصول لآية الله السيد محمود الماشمي، 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 بها هذا الكتاب.

يتفوّق هذا الكتاب عن الكتب السابقة التي وضعها السيد الشهيد ، فهو منظم بطريقة متناسبة مع المستوى التعليمي في السطح الدراسي الحوزوي على ثلاث حلقات - متدرّجة 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 استقرّت عليه آراؤه الأصولية. ولذا اعتبر هذا الكتاب مغناًًاً مهماً للباحثين والمحقّقين.

والنقطة الأخيرة فيها يرتبط بالكتاب أنَّ تبويبه جديد وإبداعي ، و مختلف عن التبويب الذي جاء في كتاب المعلم الجديدة. وخلاصته على الشكل التالي:

* مقدّمات (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 اللغظي: يشمل أبحاث الوضع، المعانى الحرفية، الحقيقة والمجاز، هيئة الجمل، الأوامر، النواهي، الإطلاق والتقييد، العام والخاص، المفاهيم.

ب) الدليل الشرعي غير اللغظي (دلالات الفعل ودلالات التقرير).

البحث الثاني: إثبات صغرى الدليل الشرعي:

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

ب) وسائل الإثبات التعبدى (بحث حجية الخبر الواحد ودائرة حجيتها).

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، وتقسيماتها، 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 الحالة الشك: البراءة الشرعية وأدلةها والوظيفة العملية

في حالة العلم الإجمالي.

٣. الوظيفة العملية في حالة الشك - القسم الثاني.

قاعدة منجزية العلم الإجمالي، والباحث ذات الصلة به.

٤. بحث الاستصحاب.

* خاتمة في تعارض الأصول.

آراء المصنف ونظرياته الأصولية

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

١. ابتكر الشهيد الصدر، في إطار معالجته لبنيّة الأصول ودراسة المشاكل الفنية 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 والصدر والحجية.

- الأدلة العقلية وفيها: القضايا العقلية وتحديدها صغرياً، وحجية الدليل العقلي كبرياً.

ب) الأصول العملية وفيها: الأبحاث العامة في الأصول (الأبحاث المتعلقة بالشبهة البدوية كالبراءة والاستصحاب)، والأبحاث المتعلقة 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 أول من فصل في بحث السيرة - سيرة العقلاة وسيرة المشرّعة - وشرح طرق كشفها . وإبداعاته في هذا البحث متازة جداً ولا مثيل لها.

٤. نظرية حق الطاعة، إحدى نظرياته الأساسية في الأصول، طرحتها في

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

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

وعلى هذا الأساس أصبح هذا الكتاب محطة اهتمام الأعلام وأساتذة الحوزة العلمية ومن جملتهم سماحة العالمة 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 لمضمون هذا الكتاب.

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

منهج السيد الأستاذ في شرح الحلقة الثالثة

يتميز 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 بيان المقدمات التي يتوقف عليها البحث، من قبيل تاريخ المسألة والأصول الموضوعة التي تتکئ 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 تميّز بمنهجية خاصة ساهمت في إعطاء الطالب

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

٣. حينما يلج السيد الحيدري في البحث، فإنه يمرّ بإضمامه من الأقوال والآراء المختلفة في البحث بأسلوب جميل، فيقوم أولاً بتوضيح المسألة إيضاحاً كاملاً، وبعد ذلك يتنتقل 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 يحدّثه من اشرح الصدور والنفوس.

٤. حين الانتهاء من الشرح يشير إلى أهمّ البحوث والتعليقات أو الإشكالات التي تعلّق بكلّ مسألة.

منهجنا في تقرير البحث

حيث إنّ مادة الشرح عبارة عن مجموعة من الدروس، لذا اقتضى تقريرها بهذا الشكل الماثل بين يدي القارئ الكريم منهجاً خاصاً تبعاً لما تملّيه طبيعة تحويل الدراس إلى مادة مقرّرة، 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 تسهم 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 تناولها ذلك المقطع.

٥. بعد طيّ كلّ مسألة وضعت تعليقات لشرح العبار المهمة في المتن.

٦. عُزّز 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 التشویش أو الخروج من البحث.

٧. الملاحظ في متن الكتاب أنه اعتمد على نقل النصوص بالمعنى، لذا قمت بإخراج النصوص وتخريجها من مصادرها الأصلية، مع التأكيد 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 المزاجة بأفضل القبول، متضرّعاً إليه تعالى أن يرفع أجر هذا العمل إلى الأرواح الطاهرة من أهل البيت عليهم السلام وأن تكون موضع رضاهم.

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

قم المقدسة

عش آل محمد صلى الله عليه وآلـهـ

على حمود عناد العبادي

الثالث من ربيع الثاني ١٤٣٣ هـ



الأصول العملية

- التمهيد
- الوظيفة العملية في حالة الشك
- الاستصحاب



الأصول العملية
(١)

التمهيد

١. خصائص الأصول العملية
٢. الأصول العملية الشرعية والعقلية
٣. الأصول التنزيلية والمحرزة
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

قبل الولوج في بحث الأصول العملية لا بأس بالإشارة إلى أمور:

الأمر الأول: منهج الاستنباط في الفقه الإمامي والفقه السنّي.

الأمر الثاني: المراحل التأريخية للأصل العملي.

الأمر الثالث: الفرق بين القاعدة الأصولية والفقهية.

الأمر الرابع: أقسام المسائل الأصولية.

الأمر الأول: منهج الاستنباط في الفقه الإمامي والفقه السنّي

أولاًً: منهج الاستنباط في الفقه الإمامي

يتميز الفقه الإمامي عن الفقه السنّي بأن منهج الاستنباط في الفقه الإمامي

يعتمد على مراحلتين للاستنباط:

الأولى: هي المراحلة التي يسعى فيها الفقيه للحصول على الدليل الشرعي الموصل إلى الحكم الواقعي، سواء كان هذا الدليل قطعياً أم ظنّياً 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 المراحلة بالأصول العملية كأصلية 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 ينفي 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 كليّ يدلّ عليها حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، أو يدلّ عليها عموم النقل كالبراءة الشرعية، حيث إنّها حكم كليّ 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.

وعرّفها المحقق البحري في حداقه حيث قال: «الأصول العملية وهي القواعد التي يتّهّي إليها الفقيه بعد فحصه وعجزه عن الظفر بالدليل على الحكم الشرعي فيبحث عن وظيفته في هذا الفرض من الاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخير حسب اختلاف الموارد»^(٢).

ثانياً: منهج الاستنباط في الفقه السنّي

إن مدار عملية الاستنباط في الفقه السنّي هو التوصل إلى الحكم الواقعي، وعلى هذا الأساس نجد لهم 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 للأمارات والظنون القائمة على أساس اعتبارات ومناسبات واستحسانات.

ففهم يتولّون 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) الحدائق 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 فسنته رسول الله ﷺ، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ أخذت بقول أصحابه، أخذ بقول من شئت منهم، وأدّع من شئت منهم ولا أخرج من قوله إلى قول غيرهم. فأمّا 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؛ سد الذرائع؛ الاستصحاب؛ الاستحسان^(٢).
أمّا 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 مخالفًا منهم.

الرابعة: اختلاف أصحاب النبي ﷺ في ذلك.

الخامسة: القياس على بعض الطبقات ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهم موجودان وإنما يؤخذ العلم من أعلى»^(٣).
أمّا أصول الفقه عند المذهب الحنفي، 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 السرخيسي: ج ٢، ص ١٩٩.

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

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

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

الثالث: إنه إذا اختلف الصحابة تخير من أقواهم أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقواهم، 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 نص 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 كالamarات والظنون القائمة على أساس اعتبارات ومناسبات واستحسانات، نعم إنهم يختلفون فيما بينهم في ترتيب أدلة الاستنباط.

الأصول العملية هي المائز الأساس بين الفقه الإمامي والسنّي

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

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

من الأدلة التي تقدم ذكرها آنفًا، وحسب الترتيب الخاص 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 التهاب الأدلة الناقصة غير المعتبرة شرعاً.

ومن هنا نجد أن الفقه الإمامي قد توسيّع 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 المعتبرة ومحاولات إثبات الحكم الشرعي على أساس الظنون غير المعتبرة مجالاً واسعاً في أصول فقه العامة، في الوقت الذي يكون البحث عنها عندنا محصوراً في حدود قيام دليل شرعي معتبر على حجّيتها كخبر الثقة وحجّية 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 لحنة مختصرة عن الأطوار التي مرّ بها الأصل العملي.

١. الأصل العملي مندرج تحت دليل العقل

كان الأصل العملي في فجر تاريخ الفقه الإمامي مندرج تحت دليل العقل، ولذا نجد أن السيد علم الهدى وابن إدريس يذكرون بأنّهما يعتمدان على الأدلة العلمية فقط، ولا يجوز أن إعمال أيّ دليل لا يفيد العلم كخبر الواحد والقياس، ونحوها من الأدلة الظنية.

وقد حصر الأدلة القطعية بالكتاب والسنّة المتواترة وإجماع الطائفة والعقل، واعتبر البراءة إحدى تطبيقات دليل العقل في فهمها.

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

يصل إلى العلم بها، لأننا متى لم نعلم الحكم ونقطع بالعلم على أنه مصلحة جوّزنا كونه مفسدة، فيصبح الإقدام ممّا عليه، لأنّ الإقدام على ما لا نأمن من كونه فساداً أو قبيحاً، كإقدام على ما نقطع على كونه فساداً، وهذه الجملة أبطلنا أن يكون القياس في الشريعة الذي يذهب خالفونا ... وكذلك أبطلنا العمل في الشريعة بأخبار الآحاد، لأنها لا توجب على ولا عملاً، وأوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم، لأنّ خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظن بصدقه، ومن ظنت صدقه يجوز أن يكون كاذباً وإن ظنت به الصدق، فإن الظن لا يمنع من التجويز، فعاد الأمر في العمل بأخبار الآحاد إلى أنه إقدام على ما لا نأمن من كونه فساداً وغير صلاح ... وإنما أردنا بهذه الإشارة أن أصحابنا كلام سلفهم وخلفهم، متقدّمهم ومتأخرهم يمنعون من العمل بأخبار الآحاد ومن العمل بالقياس في الشريعة، ويعيرون أشدّ عيب على الراغب إليهم 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 لكتاب السيد المرتضى في السرائر: «هذا آخر كلام المرتضى فلابد حرفاً فحرفاً. فعلى الأدلة المتقدمة أعمل وبها آخذ وأفتى وأدين الله تعالى، ولا ألتفت إلى سواد مسطور وقول بعيد عن الحق مهجور، ولا (أقلد) إلا الدليل الواضح والبرهان اللائح، ولا أعرج إلى أخبار الآحاد، فهل هدم الإسلام إلا هي، وهذه المقدمة أيضاً من جملة بوعثي على وضع كتابي هذا، ليكون قائماً بنفسه ومقدّماً في جنسه، وليعني 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 يعود أربع طرق: إما هي من الله سبحانه، أو سنة رسوله المتواترة المتفق عليها، أو الإجماع، فإذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسألة الشرعية - عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة - التمسك بدليل العقل فيها، فإنها مبقة عليه وموكولة إليه، فمن هذه الطرق نتوصل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعية في جميع مسائل أهل الفقه، فيجب الاعتماد عليها والتمسك بها، فمن تنكر عندها عسف وخطب خبط عشواء وفارق قوله المذهب»^(١).
وما تقدم يتضح أن حقيقة الأصل العملي كانت موجودة، لكنهم يدرجونها تحت دليل العقل.

٢. إلهاق البراءة بالاستصحاب

وقد تلحق البراءة بالاستصحاب؛ لأنّ الحالة الأصلية هي براءة الذمة قبل الشرع بحكم العقل فتستصحب تلك البراءة، وسمّوها باستصحاب حال العقل.
قال المحقق الحلي: «وأمّا الاستصحاب: فأقسامه ثلاثة: استصحاب حال العقل وهو التمسك بالبراءة الأصلية»^(١) أي: براءة الذمة قبل الشرع.
وأضيف بعد ذلك في المعتبر والذكرى إلى تقريرات البراءة تقرير 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 الأدلة الثلاثة الأخرى.

قال في المعتبر: «عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه، وهذا يصحّ فيما يعلم أنه لو كان هناك دليل لظفر به، أمّا لا مع ذلك فإنه يجب التوقف، ولا يكون ذلك الاستدلال حجّة، ومنه القول بالإباحة لعدم دليل الوجوب والمحظى»^(١).

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

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

وبعد توسيع البحث في نطاق الأamarات الظنية وخبر الواحد، جعل أصل
البراءة دليلاً ظنياً، وفرقوا بينهما وبين الاستصحاب، حيث جعلوا
الاستصحاب حجّة أيضاً، بملأ الظن.

٣. الأصل العملي وظيفة عملية

وفي عصر المتأخرين كصاحب المعلم والشيخ البهبهاني، بدأ علم الأصول
في تحديد مفهوم الأصل العملي، ولعل أول من تنبّه إلى ذلك - كما أشار إليه
الشيخ الأنصاري فلاش - هو صاحب شرح الوافية السيد جمال الدين؛ حيث
قال الشيخ الأعظم في كلامه حول انسداد باب العلم: «أمّا الاحتمالات الآتية
في ضمن المقدّمات الآتية، من الرجوع بعد انسداد باب العلم والظن الخاصّ
إلى شيء آخر غير الظن، فإنّها هي أمور احتملها بعض المدققين من متأخّري
المتأخرین، أوّلهم - فيما أعلم - المحقق 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 الموجّد عندنا
اليوم إلّا على يد الأستاذ الوحديد 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.

وكيما كان فإن تحديد هذا المفهوم الذي عندنا الآن بشكل دقيق كان على يد الأستاذ الوحيد البهبهاني فَلَيْلَكَ 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 العطن بذلك، بل يطلب فيها ما هي الوظيفة العملية التي يخرج بها عن عهدة التكليف المعلوم بالأجمال. وهذه أحد الأمور التي دعت السيد الشهيد فَلَيْلَكَ إلى أن يجعل ظهور الأستاذ الوحيد فَلَيْلَكَ وما تلاه عصراً ثالثاً من عصور تطور علم الأصول، فإن تحدد فكرة الأصل في قبال فكرة الدليل، يعتبر مطلباً أساسياً في عملية الاستنباط وهو من المظاهر الرئيسية في هذا العصر.

وما تجدر الإشارة إليه هو أن الأصل العملي على الرغم مما وصل إليه من درجة عالية من النضوج وتميزه عن الأمارات، إلا أنه لم يتوصل إلى جوهر الفرق بينه وبين الأمارة، حيث فسر هذا الفرق بتفسير عرضي قشرى، وترك التفسير الجوهرى، وسيتضح جوهر الفرق بينهما في المبحث الآتى.

وهنا لا يفوتنا أن نشير إلى أن الشيخ الأنصاري فَلَيْلَكَ نقل عن الوحيد البهبهاني أنه أطلق على الأمارات أسم الأدلة الاجتهادية وعلى الأصول العملية أسم الأدلة الفقاهية، وذكر أن ذلك يرجع إلى تعريف الاجتهد والفقه، حيث عرف الأول (الاجتهد) بأنه تحصيل العطن بالحكم الشرعي بمعنى الأدلة والأمارات الظنية من قبيل الظواهر وخبر الواحد ونحوها، أما الثاني (الأصول العملية) فهو تحصيل التكليف الشرعي للحكم الشرعي، ومن هنا أطلق على الأصول العملية أسم الأدلة الفقاهية؛ لأنها تؤدي إلى العلم بالحكم الشرعي الظاهري وهو الوظيفة العملية.

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

شرعى 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)، وأماماً ما دل على الحكم الأول - علمأً أو ظنناً معتبراً - فيختص باسم (الدليل)، وقد يقيّد بـ (الاجتهادي). كما أن الأول قد يسمى بـ (الدليل) مقيداً بـ (الفقاهي). وهذا 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.

أماماً لغةً: قال ابن الأثير: «القواعد: ما اعترض منها وسفل، تشبهها بقواعد البناء»^(٢). وقال الزبيدي: «القاعدة أصل الأُس، والقواعد الأساس وقواعد البيت أساسه، وقال الزجاج: القواعد: أساطين البناء التي تعمده، وقوتهم: بني أمره على قاعدة، وقواعد، وقاعدة أمرك واهية، وتركوا مقاعدهم: مراكزهم، وهو مجاز، وقواعد السحاب: أصولها المعرضة 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).
وما تقدّم يتّضح أنَّ المعنى اللغوي لكلمة قاعدة هو الأساس الذي يبني عليه سواء كان أساساً مادياً كأساس البيت، أو أساساً معنوياً من قبيل القواعد العلمية أو الأخلاقية ونحو ذلك.

أمّا اصطلاحاً فقد عرّف الفقهاء القاعدة بتعريفات متعدّدة تلتقي مع المعنى اللغوي المتقدّم، واليick إضافة من كلماتهم:

قال فخر المحقّقين: «والقواعد جمع قاعدة وهي أمر كليٌّ يبني عليه غيره ويستفاد حكم غيره منه كالكلي لجزئاته والأصل لفروعه»^(٢).

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

وقال سعد الدين التفتازاني بأن القاعدة: «حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته، ليعرف أحکامها منه، كقولنا: كل حكم منكر يجب توكيده»^(٤).

وعرّفت القاعدة في معجم ألفاظ الفقه الجعفري بأنّها: «حكم كلي ينطبق على قضايا مختلفة موضوعها واحد»^(٥).

ما تقدّم يتّضح ما يلي:

١. التقاء المعنى اللغوي والاصطلاح في تعريف القاعدة.
٢. الضابطة في القاعدة أن تكون ذات حكم كلي 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 متعددة.

وتحصل لنا مما تقدّم أنّ:

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

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

الفارق الأول: إن القاعدة الأصولية يستفاد منها استنباط أحكام شرعية كليلة، مغایرة لذلك الحكم العام، أمّا في القاعدة الفقهية فلا يستفاد منها الاستنباط، بل هي حكم شرعي عام، يطبق للحصول على أحكام شرعية جزئية، تكون هي مصاديق لذلك الحكم العام.

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

وقال المحقق النائي: «إنّ المأثر بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية بعد اشتراكهما في أنّ كلاً منها يقع كبرى لقياس الاستنباط هو أنّ المستخرج من القاعدة الأصولية لا يكون إلاّ حكماً كلياً بخلاف المستخرج من القاعدة الفقهية فإنّه يكون

(١) مائة قاعدة فقهية: ص ٩.

(٢) رسائل فقهية: ص ١٤٦.

حِكْمَةً جُزئِيًّا وإن صلحت في بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكلّي أيضًا^(١).
وقال السيد الجنوردي: «المناط في كون المسألة أصولية وقوعها كبرى في
قياس يستخرج منه حكم كليٌّ فرعٍ إلهيٌّ»^(٢).

فالقاعدة الأصولية من قبيل حجّةٍ حبر الثقة أمّا القاعدة الفقهية فهي من
قبيل قاعدة (ما يضمن بصحيحيه يضمن بفاسده)؛ فالأولى (الأصولية) يثبت بها
جعل شرعي للضمان على موضوع كليٍّ، وتطبيقه على مصاديقه المختلفة،
كالإجارة والبيع؛ حيث ثبت ضمانت متعددة متعلقة كلّها بذلك الجعل.

الفارق الثاني: ما ذكره السيد الخوئي في ضابط المسألة الأصولية بأئمّها 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 والتوضيّط، لا من باب التطبيق (أي: تطبيق
مضامينها بنفسها على مصاديقها)؛ كتطبيق الطبيعي على أفراده... وأن يكون
وقوعها في طريق الحكم بنفسها من دون حاجة إلى ضمّ كبرى أصولية أخرى،
وعليه فالمسألة الأصولية هي المسألة التي تتصف بذلك»^(٣).

«وبعبارة أخرى: إن النتيجة الحاصلة في المسألة الأصولية إنّما تكون حكمًا
كليًاً مستنبطًاً من ضمّ صغرى المسألة إلى كبراهَا كوجوب الصلاة مثلاً، فإنّه
حكم مستنبط من ضمّ ظهور آية «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ» إلى كبرى حجّية ظواهر
الكتاب المبرهن عليها في المسألة الأصولية. وهذا بخلاف النتيجة الحاصلة في
القواعد الفقهية، فإنّها تكون حكمًا جزئيًّا مستفادًاً من تطبيق كبرى القاعدة على
صغراهَا، كلزوم المضي عند الشك في الركوع بعد تجاوز محله، فإنه حكم جزئيٌّ

(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 دائمًا إلى ضمّ كبرى أصولية إليها لكي يتم الاستنباط، كالمسائل المرتبطة بتشخيص أقوى الظهورين عن أضعفهما في باب العمومات والمطلقات أو في باب المنطق والمفهوم، فإنّها تنفع صغرى أقوى الدليلين التي تكون بحاجة إلى ضمّ كبرى قواعد الجمع العربي وملامح الترجيح الدلالي في مقام المعارضة بين الأدلة.

ودعوى: أن قواعد الجمع العربي كأصل حجّية الظهور من القضايا المسلمة المتفق عليها عند العقلاء فلا يكون البحث عنها أصولياً، مدفوعة صغرى وكبرى.

أمّا صغرى؛ فلأنّ كبريات الجمع العربي بنفسها بحاجة إلى بحث وتحقيق، خصوصاً مع إبداء البعض لاحتمال شمول الأخبار العلاجية لموارد الجمع العربي، كما ذهب إليه صاحب الحدائق 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 مسلمة، لا تميّزها عن سائر مسائل العلم الواحد وإنّا تؤدي إلى الاختلاف عنها بحسب مقام الإثبات والاستدلال»^(٢).

الفارق الثالث: إنّ العمل بالقاعدة الأصولية من مختصّات المجتهد؛ لأنّ مطلوب المكلّف في المسائل الأصولية هو نتائجها، وفي القواعد الكلّية الفقهية هو مصاديقها، أمّا العمل بالقاعدة الفقهية فيشتراك فيه المجتهد، والمكلّف العارف بمواردها؛ قال الشيخ الأنصاري: «من خواصّ المسألة الأصولية أمّا لا

(١) مباني الاستنباط: ج ١، ص ٨.

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

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

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

وبهذا يتّضح أنّ المجتهد يقدّم إلى العامي كبرى قاعدة الطهارة مثلاً ويقول له: إنّ كلّ ما تشكّ برجاسته فهو ظاهر، وعلى المكلّف تطبيق هذه القاعدة في حياته العملية، أمّا مثل كبرى حجّية خبر الثقة فتطبّيقها على مواردّها وظيفة المجتهد فهو الذي يبحث عن الخبر الدالّ على حرمة أكل لحم الأرنب، ويبحث عن صحة الرواية، ويطبّق كبرى حجّية خبر الثقة عليه بعد ثبوت كونه ثقة.

إشكالية عدم قدرة المكلّف على تطبيق بعض القواعد الفقهية

أورد على هذا المائز بين القواعد الأصولية والفقهية بأنّ بعض القواعد ممّا يتعرّض فهمها على المكلّف 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 تتّصل 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.

إلاً بعد إيضاحها لهم»^(١).

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

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

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

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

١. القاعدة الأصولية هي حكم شرعى عام، وتطبيق هذا الحكم العام يحصل على أحكام شرعية كلية، مغايرة له؛ أمّا القاعدة الفقهية فهي حكم

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

(٢) متنهى الأصول: ج ١، ص ٢٧٣.

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

(٤) الأصول العامة للفقه المقارن: ص ٤٣.

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

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

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

٤. إن المسألة الأصولية هي عنصر مشترك يستعمله الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلي، وهذا بخلاف القاعدة الفقهية فهي إما أن يستفاد منها حكم جزئي لا كلي أو أنها عنصر خاص ببعض أبواب الفقه وليس عنصراً مشتركاً.

٥. إن الاستنتاج في القاعدة الأصولية غير متوقف على القاعدة الفقهية، أما القاعدة الفقهية فهي تتوقف على القاعدة الأصولية.

الأمر الرابع: أقسام المسائل الأصولية

القسم الأول: ما يوجب القطع الوجدي بالحكم الشرعي، كالبحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته، والبحث عن إمكان اجتماع الأمر والنهي وامتناعه، وما شاكل، وتسمى هذه المباحث بالبحث عن الاستلزمات العقلية.

القسم الثاني: ما يوجب العلم التعّدي بالحكم الشرعي، وهذا قسمان.
الأول: ما يكون البحث صغيراً 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 حجّية شيء لإثبات الأحكام الشرعية، كالبحث عن حجّية الخبر الواحد، وغير ذلك من

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

القسم الثالث: ما لا يوصلنا إلى الحكم الواقعي بالقطع الوجданى ولا بالعلم التعبّدي، بل يبحث فيه عن القواعد المتكفلة لبيان الأحكام الظاهرية في فرض الشك في الحكم الواقعي، وتسمى هذه القواعد بالأصول العملية الشرعية، ويعبر عن الدليل الدال على الحكم الظاهري بالدليل الفقاهي، كما يعبر عن الدليل الدال على الحكم الواقعي بالدليل الاجتهادي.

القسم الرابع: ما يبحث فيه عن القواعد المتكفلة لتعيين الوظيفة العقلية عند العجز عن تقديم، وتسمى هذه القواعد بالأصول العملية العقلية، ومحل 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 الامثلاني
 - ✓ القسم الثالث: التزاحم الحفظي
- الضابطة المعتمدة للتمييز بين الأمارات والأصول
- الفرق بين الأمارات والأصول في كلمات الأصوليين
 - ✓ الفرق في سُنْخ المجعلوں الإِنْسَانِي
 - ✓ الأمارة لم يؤخذ في موضوعها الشك في مقام الجعل
 - ✓ التمييز بين الأمارة والأصل في مقام الإثبات والأدلة
 - ✓ ملاك الحجّية في الأمارة هو حيّثية الكشف التكويني

خصائص الأصول العملية

عرفنا فيما تقدم أنَّ الأصول العملية نوعٌ من الأحكام الظاهرية الطريقيَّة المجعلة بداعٍ تنجيز الأحكام الشرعية أو التعذير عنها، وهو نوعٌ متميَّز عن الأحكام الظاهرية في باب الأمارات، وقد ميَّز بينهما بعده وجوهٌ:

الأول: أنَّ الفرق بينهما ينشأ من اختلافهما في سُنْخ المجعل في دليل حجَّة الأمارة ودليل الأصل، فالمجعل في الأول الطريقيَّة مثلاً، وفي الثاني الوظيفة العملية أو التَّنْزيل منزلاً اليقين بلحاظ الجري العمليِّ بدون تضمنٍ لجعل الطريقيَّة. وقد تقدم الكلامُ عن ذلك ومرَّ بنا أنَّ هذا ليس هو الفرقُ الحقيقِيُّ.

وحاصِلُ فذلكة الموقف: أنَّه لم يردُ عنواناً (الأمارة) و(الأصل) في دليلٍ ليُتكلَّم عن تمييز أحدهما عن الآخر بآيٍّ نحوِ اتفاق، وإنَّما نعبرُ بالأمارة عن تلك الحجَّة التي لها آثارُها المعهودة بما فيها إثباتها للأحكام الشرعية المترتبة على اللوازِم العقلية لمؤدِّها، ونعبرُ بالأصل عن ذلك الحكم الظاهري الذي ليس له تلك الآثار، وقد عرفنا سابقاً أنَّ مجردَ كون المجعل في دليل الحجَّة الطريقيَّة لا يفي بإثبات تلك الآثار للأمارة.

الثاني: أنَّ الفرقَ بينهما ينشأ من أخذِ الشكَّ موضوعاً للأصل العمليِّ وعدمِ أخذِه كذلك في موضوع الحجَّة المجعلة للأمارة.

وهذا الفرقُ - مضافاً إلى أنَّه لا يفي بالمقصود - غيرُ معقولٍ في نفسه؛ لأنَّ الحجَّة حكمٌ ظاهريٌّ، فإنَّ لم يكن الشكُّ مأْخوذًا في موضوعها عند جعلها لزِم إطلاقها لحالةِ العلم، وجعل الأمارة حجَّةً على العالم غيرُ معقولٍ. ومن هنا قيلَ بأنَّ الشكَّ مأْخوذٌ في حجَّة الأمارة مورداً، لا موضوعاً، غيرَ أنَّنا لا

نتعقلُ بحسب عالمِ الجعل ومقامِ الثبوتِ نحوين من الأخذ.

الثالثُ: أنَّ الفرقَ بينهما ينشأُ من ناحيةِ أخذِ الشكِّ في لسانِ دليلِ الأصلِ وعدمِ أخذِه في لسانِ دليلِ حجَّةِ الأمارة، بعدَ الفراغِ عن كونِه مأخوذاً في موضوعِهما ثبوتاً معاً.

وهذا الفرقُ لا يضيأً أيضاً بالمقصود. نعم، قد يُثمرُ في تقديمِ دليلِ الأمارة على دليلِ الأصلِ بالحكومة . هذا مضافاً إلى كونِه اتفاقياً، فقد يتَّفقُ أخذُ عدمِ العلمِ في موضوعِ دليلِ الحجَّةِ، كما لو بُنيَ على ثبوتِ حجَّةِ الخبرِ بقولِه تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ فهل يقالُ بأنَّ الخبرَ يكونُ أصلاً حينئذ؟

الرابعُ: ما حَقَّقْنَاه في الجزءِ السابقِ من أنَّ الأصلَ العمليَّ حكمٌ ظاهريٌّ لوحظَتْ فيه أهميَّةُ المحتَملِ عندَ التزاحمِ بينِ الملاكاتِ الواقعيةِ في مقامِ الحفظِ التشريعيِّ عندَ الاختلاطِ والاشتباهِ، بينما لوحظَتْ في أدلةِ الحجَّةِ الأهميَّةُ الناشئةُ من قوَّةِ الاحتمالِ مُحْضًا، وقد عرفنا سابقاً أنَّ هذه النكتةَ تُفِي بِتَفْسِيرِ مَا تَمْيِيزُ به الأمارةُ على الأصلِ من حُجَّةٍ مثبتاتِها.

الشرح

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

١. خصائص الأصول العملية.
٢. الأصول العملية الشرعية والعقلية.
٣. الأصول التنزيلية والمحرزة.
٤. مورد جريان الأصول.

خصائص الأصول العملية

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

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

وينصبّ هذا البحث على تحليل مفهوم الأصل العملي ثبوتاً، وبعبارة أخرى: البحث عن السبب وراء جعل هذا أماراة وذاك أصلاً عملياً، وما هو الفرق الواقعي بين الأamarات والأصول، ولماذا جعل خبر الواحد أماراة 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 الواقعى وفي جواب
شبهة ابن قبة، أن الأحكام الظاهرية مطلقاً، سواء كانت أمارة أم أصلأً عملياً،
وضعت لأجل حفظ ما هو الأهم من الأحكام الواقعية حينما يقع التزاحم
الحفظى 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 خاصة به وراء مبادئ الأحكام الواقعية، فحينما يحكم الشارع
بوجوب الاحتياط ظاهراً، نجد أن العقل يستقلّ بلزوم التحفظ على الوجوب
الواقعي المحتمل، واستحقاق العقاب على عدم التحفظ عليه، ولم نجد أن العقل
يحكم بلزوم التحفظ على مخالفة نفس الحكم الظاهري وهو وجوب الاحتياط بما
هو، وهذا معنى ما يقال من أن الأحكام الظاهرية طريقية لا حقيقة.

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

ولأجل أن تتّضح حقيقة الحكم الظاهري، ينبغي بيان أنحاء التزاحم بين الملّاكات الواقعية.

وقد تقدّم في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة بيان أنحاء التزاحم وبيان الفرق بين التزاحم الحفظي وبين التزاحم الملّاكي والتزاحم الامثالي، وفيما يلي صورة إجمالية عن الفرق بينهما.

أقسام التزاحم

يتصور التزاحم في الأحكام المولوية على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: التزاحم الملّاكي

وهو التزاحم الحاصل بين مبادئ وملّاكات الأحكام المولوية من جهة المفسدة والمصلحة والإرادة والكرامة 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 التزاحم يكون الترجيح أو التخيير بيد المولى حيث لا طريق للمكثف إلى ملّاكات الأحكام الشرعية ومبادئها، فضلاً عن تشخيص الأهمّ من الملّاكات.

ونسب هذا القسم من التزاحم إلى الآخوند الخراساني لاكتشافه له. ومن شرائط هذا التزاحم:

الشرط الأوّل: وحدة الموضوع؛ فمثلاً: الخمر فيه منفعة من جهة، ومجاًدة أو إثم من جهة أخرى، لكن حيث إن إثمه أكبر من نفعه، أي: أن المفسدة المترتبة على شرب الخمر أكبر وأقوى وأشدّ من المنفعة، فالمشرع يقدّم جانب المفسدة فيحرم الخمر، وبالعكس إذا كانت منفعة شيء أشدّ وأقوى من مجده، فيقدّم جانب المنفعة، وهكذا بالنسبة لجميع الأشياء، حيث يحصل كسر وانكسار بين المنافع والمجاّدات، فيقدّم أحدهما إذا كان أشدّ وأقوى.

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

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

الشرط الثاني: أن يكون التزاحم بين حكمين اقتضائيين بمعنى أن يكون كلا الحكمين إما الزامين كالوجوب والحرمة أو أحدهما إلزامي والآخر ترخيصي بنحو الإباحة الاقتصائية- لا الإباحة اللاقتصائية- كما لو كان التزاحم بين حرمة الشيء وبين إباحته.

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

القسم الثاني: التزاحم الامتالي

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

بعباره أخرى: «التخير في باب التزاحم لم ينشأ من ناحية الدليل الدال على وجوب كل من المتزاحمين، بل نشأ من ناحية المدلول والمنكشف، لما عرفت: من أن المجعل في باب التكاليف إنما يقتضي التخير في امتثال أحد التكليفين عند تعذر الجمع»^(٢).

ويشترط في هذا القسم من التزاحم أن يكون الموضوع متعددًا.

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

(٢) فوائد الأصول: ج ٤، ص ٣٠.

ومن الواضح أن هذا التزاحم لا يعقل إلا في تكليفين إلزاميين أي: بين وجوب أو حرمة أو بين وجوهين أو بين حرمتين، إذ لو كان أحد الأطراف مباحاً - سواء إباحة اقتصائية أم لا اقتصائية - فلا يقع تزاحم، لعدم مزاحمة المباح للتوكيل الإلزامي.

ولا يخفى أن التزاحم الامثلاني يقع عند العبد لا عند المولى، لأنه يقع في عالم امثالي التكليف من قبل العبد، فالعبد لا يستطيع امثالي التكليفين معاً، فلا يستطيع أن يصلّي ويزيل النجاسة في آن واحد، ولذا سمي تزاحماً امثاليّاً لوقوعه في عالم الامثال؛ قال الشيخ إسحاق الفياض: «ثم إن التزاحم في باب الأحكام الشرعية مختلف عن التزاحم الملاكي في نقطتين:

الأولى: ما عرفت من أن في التزاحم الحكمي لا تنافي بين الحكمين المتزاحمين في مرحلة الجعل لأنّ كلاًّ منهما مجعل على الموضوع المقدر وجوده في الخارج، والتنافي بينهما إنّما هو في مرحلة الامثال وهو ناشئ من عدم قدرة المكلّف على امثالي كلاً الحكمين معاً، لأنّ له قدرة واحدة فإن صرفاً في امثالي أحدهما عجز عن امثالي الآخر وبالعكس، وأمّا التزاحم الملاكي فيكون التنافي فيه إنّما هو في مرحلة الجعل فلا يمكن جعل كلاً الحكمين معاً، كما في مسألة اجتماع الأمر والنهي على القول بالامتناع.

الثانية: أن الترجيح أو التخيير في موارد التزاحم الحكمي يكون بيد المكلّف فإنه ينظر إلى الحكمين المتزاحمين فإن كانا متساوين فوظيفته التخيير، وإن كان أحدهما أهّم من الآخر فوظيفته الترجيح.

وأمّا في موارد التزاحم الملاكي فالترجيح أو التخيير إنّما هو بيد المولى، حيث إنه لا طريق للمكلّف إلى ملاكات الأحكام الشرعية ومبادئها، فضلاً عن أن هذا الملاك أهّم من ذاك»^(١). ويُبحث هذا القسم من التزاحم في باب الترتيب.

(١) المباحث الأصولية: ج ٤، ص ٤٢٩.

القسم الثالث: التزاحم الحفظي

وهو التزاحم الذي يقع بين ملاكات الأحكام الواقعية، من قبيل مواجهة المكلّف 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 المكلّف بالاجتناب عن كلا النوعين من اللحم، أي: يجب الاحتياط.

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

ومن الواضح أن هذا التزاحم يقع بلحاظ عمل الشارع، فإن غلّب الشارع - وفقاً لقوانين خاصة سيأتي بيانها - جانب الغرض اللزومي على الغرض الترخيصي حكم بالاحتياط، وإن غلّب 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؛ لأنّ 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، لتنجيز الأحكام الواقعية.

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

بعارة أخرى: إن التزاحم الحفظي أخذ فيه خصوصية من التزاحم الملاكي وهو كونه من فعل المولى، وأخذ خصوصية من التزاحم الامثالي وهي تعدد

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

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

الضابطة المعتمدة للتمييز بين الأمارات والأصول

إن إعمال المولى لحفظ الأغراض الواقعية يتم بثلاثة طرق أحدها بلحاظ المحتمل، الآخر بلحاظ الاحتمال، والثالث بلحاظها 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 ملائكة الحرمة وملائكة الإباحة، فإن رأى المولى أن ملائكة الحرمة أشدّ حكم بوجوب الاحتياط، حتى لو فاتت ملائكة المباحات؛ لأن المفسدة في الواقعة في المحرمات أشدّ من مفسدة ترك المباحات.

فنظر المولى في هذه الحالة ينصب على نوع المحتمل وأهميته، فإن وجد أن أهمية الحرمة أشدّ حكم بالاحتياط كما في الاحتياط في الدماء، وإن رأى أن الأهمية في جانب المباحات حكم بالإباحة، كما هو الحال في قوله ﷺ «رُفع عن أمتي ما لا يعلمون» ونحوها من الخطابات الأخرى التي ترجع في حقيقتها إلى إعمال قوانين التزاحم من قبل المولى لأجل حفظ الأهم 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 يسمى بالأمارة، كما لو كانت لدينا مئة شبهة، وقام خبر الثقة على حرمة بعضها، ووجوب بعضها، وإباحة البعض الآخر، فحيث إن خبر الثقة يحتمل مطابقته للواقع ويحتمل عدم المطابقة، لكن احتمال مطابقته للواقع أقوى من احتمال المخالفة؛ لأن درجة كشفه أكثر من سبعين بالمائة؛ لأنه ظن، فعلى هذا يحكم المولى بالعمل وفق خبر الثقة.

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

الطريق الثالث: بلحاظ المحتمل والاحتمال

أي: أن المولى يأخذ في نظره كلا الأمرين المحتمل والاحتمال.

وبهذا يتضح أن الفرق بين الأمارات والأصول في ضوء مسلك السيد الشهيد هو أنه: كلما جعل الشارع شيئاً حجّة بملك الأهمية الناشئة من قوّة الاحتمال كان أمارة، سواء كان جعله حجّة بلسان أنه علم أو بلسان الأمر بالجري على وفقه، وكلما جعل الشارع شيئاً حجّة بملك أهمية المحتمل أو المحتمل والاحتمال معاً كان أصلاً عملياً.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نصحح كيف تكون مثبتات الأمارة ومدلولاتها الالتزامية حجّة على القاعدة، لأن ملك الحجّية في الأمارة هي حيّة الكشف التكويني التي تعيّن الأهمية على وفقها، وحيث إن نسبة الكشف التكويني في المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي نسبة واحدة، يلزم عدم التفكير بين المدلول المطابقي والالتزامي في الحجّية؛ لأن حيّة الكشف التكويني - التي هي تمام الملك في جعل الحجّية - واحدة، وبهذا يتضح أننا كلما استظهنا الأمارية من دليل الحجّية، كفى ذلك في إثبات حجّية لوازمهما العقلية، من دون حاجة إلى قرينة خاصة.

الفرق بين الأمارات والأصول في كلمات الأصوليين

بعد أن تبيّن مسلك الشهيد الصدر فاطم في التمييز بين الأمارات والأصول، سوف نلقي الضوء على الوجه الآخر في التمييز بينهما، ولا يخفى أن الوجه التي قدمت للتمييز بين الأمارات والأصول، لا تعدو كونها فروقاً لسانية وإثباتية، ولن يستقرّ ثبوتيّة بحسب اللبّ والجوهر، مما سبّب في اختلال النتائج المترتبة على هذه الفروق، كما سيبيّن من خلال هذا البحث إن شاء الله تعالى.

تعرّض المصنّف إلى عرض ثلاثة وجوه من أوجه الفرق بين الأمارات والأصول، بالإضافة إلى نظريته فاطم في ذلك، وهذه الوجوه هي:

الوجه الأول: الفرق: في سُنْخ المَجْعُولِ الإِنْشَائِيِّ

وهذا هو الوجه الذي استقرّ عليه بناء الفقهاء من عصر الشيخ الأعظم فاطم إلى أيام المحقق النائيني، الذي نَقَّحْها وبلَوَرْها بصورة واضحة، وحاصله: أن الفرق بين الأمارات والأصول يكمن في سُنْخ المَجْعُولِ الإِنْشَائِيِّ، فإن كان المَجْعُول هو الكاشفية الطريقة فهو أمارة، وإن كان المَجْعُول هو الجري العملي وبيان الوظيفة العملية كان أصلًا عملياً، فالمولى إذا قال هذا الطريق كاشف تمام، فهو أمارة، كخبر الثقة الذي جعله الشارع علماً بتمييم كاشفيته الناقصة، وإذا قال: إِجْرٍ على هذا الدليل عملاً من دون مدخلية الكشف في جعله، فهو أصل عملي كأصلالة البراءة أو أصلالة الاحتياط، التي يكون المَجْعُول فيها المعدّية والمنجّية للواقع المشكوك، فعلى أساس هذا الفرق قالوا بأن لوازم الأمارات حجّة دون لوازم الأصول العلمية؛ لأنّ المَجْعُول في الأمارات هو الكاشفية والعلمية، وحيث إنّ العلم بشيء يستلزم العلم بلوازمه، فيثبت أن لوازم الأمارة حجّة، خلافاً للأصول العملية التي لا تكون لوازمه حجّة.

بيانه: إن الميرزا النائيني يقول: إن للقطع الوجданى عدّة خصائص وهى:

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 والمعذرية.

فيرى الميرزا: أن الشارع تم الكشف الناقص في الإمارات، تتميّأ تعبيداً، أو على نحو المجاز السكاكي، أي جعل خبر الثقة علمًا مجازاً لا حقيقة ووجданاً، فقال اعتبره علمًا وعامله معاملة العلم، وهذه الكاشفية هي **الخصوصية الثانية** للقطع. وإلى هذا المعنى أشار بقوله: «الأمارة إنّما تكون كاشفة عن الواقع مع قطع النظر عن التعبد بها، بخلاف الأصول العملية، غايتها أن كشفها ليس تاماً كالعلم، بل هو كشف ناقص يحاجمه احتمال الخلاف، فكلّ أمارة ظنية تشارك العلم من حيث الإحراز والكشف بما تحكي عنه، والفرق بينهما إنّما يكون بالنقض والكمال، فإنّ كاشفية العلم وإحرازه تاماً لا يجتمع معه احتمال الخلاف، وأمّا كاشفية الأمارة وإحرازها فهو ناقص يجتمع معه احتمال الخلاف، فالأمارات الظنية تقتضي الكشف والإحراز بذاتها مع قطع النظر عن التعبد بها، وإنّما التعبد يوجب تتميم كشفها وتمكيل 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 الأمارة كالكشف التام في العلم لا يمكن أن تناهه يد الجعل، وإنّما الذي يمكن أن تناهه يد الجعل هو تتميم 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 أيضًا، لأن العلم بأحد المتلازمين يؤدي إلى العلم باللازم الآخر.

وأمامًا في باب الأصل العملي، فحيث إن المجعل 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 بنسخ المجعل الإلنسائي، ففي باب الأمارات جعلها المولى علمًا وطريقًا، وفي باب الأصول لا يجعل العلمية ولا يتعدّ بالطريقة، بل جعل الجري العملي على طبق الأصل العملي، إمامًا 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 لب الواقع.

قال الميرزا النائيني فَلَيَتَّقَرَّبَ إِلَيْهِ: «المجعل في باب الأمارات إنما هو الجهة الثانية من هذه الجهات، وفي باب الأصول العملية المحرزة إنما هو الجهة الثالثة. وأماماً الجهة الأولى: فهي من اللوازم التكوينية للعلم الوجداني غير قابلة لأن تناها يد الجعل التشريعي، وقد تقدّم تفصيل ذلك كله 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، ويتوسط تلك الصورة ينكشف ذو الصورة ويكون محرزاً لدى العالم، فالعالم إنما يرى ذا الصورة بتوسط الصورة المرسمة في النفس، ومن هنا يكون المعلوم أولاً وبالذات نفس الصورة، ولأجل كونها مطابقة لذى الصورة يكون ذو الصورة معلوماً ثانياً وبالتالي، وهذا من غير فرق بين أن يكون العلم من مقوله كيف أو الفعل أو الانفعال أو غير ذلك، فإنه على جميع التقادير لا يتعلّق العلم بالذوات الخارجية إلا بتوسط ما يكون بمنزلة المرأة والقنطرة لها، فكافشية العلم عن المتعلق إنما تكون بعد قيام

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

بعد ذلك ذكر الميرزا أن المجعل في باب الطرق والأمارات هو الطريقة والكاشفية والوسطية في الإثبات، بمعنى أن الشارع جعل الأمارة محززة للمؤدّى وطريقاً إليه ومشتبه له، أمّا المجعل في باب الأصول العملية مطلقاً فهو مجرّد تطبيق العمل على مؤدّى الأصل، إذ ليس في الأصول العملية ما يقتضي الكشف والإحراز^(٢).

مناقشة الوجه الأوّل

بناء على ما تقدّم في الأمر الثاني في بيان الفرق بين الأمارات والأصول - وهو أن الفرق بينهما فرق جوهرى حقيقي وليس بلحاظ عالم الجعل والاعتبار - يتّضح أن هذا الوجه من التفرقة يعد تفرقة صورية؛ إذ إنّ الاعتبار لا يغيّر من الواقع شيئاً، فإنّ الأمارة خبر الثقة ثابتة سواء كان جعله بلسان كونه علمًّا وطريقاً أو كان لسان جعله التعبد بإيجاب الجري العملي على وفقه.

ومن الواضح أن الغرض من التفرقة بين الأمارة والأصل ليس مجرّد التمييز بين المصطلحين، فإن هذين المصطلحين لم يردا في لسان دليل شرعى من آية أو رواية، ليترتب على ذلك أثر فقهي، وإنّما الغرض من التفرقة بينهما هو لأجل بيان وتبصير ما هو المركوز والمتسلّم عليه من أن لوازم الأمارات ومشتقاتها حجّة دون لوازم الأصل.

(١) فوائد الأصول: ج ٤، ص ٤٨٦.

(٢) المصدر السابق.

ولذا نجد أن الميرزا حينما فرق بينهما بلحاظ عالم الجعل والإنشاء، أراد أن يستخرج هذه الخاصية وهي كون لوازم الأمارات حجّة دون لوازم الأصل، واليك عبارته فُلَيْلَك، حيث يقول: «إن المجعل الشرعي في باب الطرق إنما هو الثبوت الواقعي المحكي بالطريق، ولذا كان مثبتاتها حجّة، وأمّا المجعل في باب الأصول على اختلاف أنحائه إنما هو الجري العملي والبناء على مؤدياتها من حيث العمل ... ولذا كان مثبتاتها غير حجّة»^(١).

واستشكل سيدنا الأستاذ السيد الخوئي فُلَيْلَك على الميرزا بأن مجرّد كون المجعل في باب الأمارات هو الطريقة والعلمية لا يستلزم حجّة لوازمه، لأنّ العلم بالشيء إنما يستلزم العلم بلوازمه إذا كان وجداً لا تعبدية، لأنّ العلم التعبدية بالأماراة تكون حدود جعله بيد الشارع، وقد يجعله الشارع حجّة في المدلول المطابقي فقط، ولا توجد قرينة أو دليل خاص يدل على أن الشارع نزل الأمارة منزلة العلم في المدلول المطابقي والالتزامي.

وعلى هذا لا تكون لوازم الأمارة حجّة، لأنّ العلم الذي تكون لوازمه حجّة هو العلم الوجداني فقط، فلو كان العلم بحياة زيد - مثلاً - على تعبدية 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 التعبدية حجّة في المدلول المطابقي دون الالتزامي.

وهذا ما أشار إليه السيد الخوئي بقوله: «ما ذكره - من أن العلم الوجداني بشيء يقتضي ترتيب جميع الآثار حتى ما كان منها بتوسيط اللوازم العقلية أو العادية، فكذا العلم التعبدية - غير تام، لأنّ العلم الوجداني إنما 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 الوجдاني باللازم وهو العلم بالنتيجة، بخلاف العلم التعبّدي المجعل، فإنه لا يتولد منه العلم الوجداني باللازم - وهو واضح - ولا العلم التعبّدي به، لأنّ العلم التعبّدي تابع لدليل التعبّد، وهو مختصّ بالملزوم دون لازمه»^(١).

وليسنا الآن بصدّد بيان أن ما ذكره السيد الخوئي فَلَيَسَّرْ تام أو غير تام، لأنّ تحقيق البحث سيأتي في بحث الأصل المثبت من بحوث الاستصحاب، لكن الذي نتوخى الوصول إليه هو أن هذا الوجه من التمييز بين الأمارة والأصل، غير تام، وقد تقدّم أن التمييز الصحيح بينهما يفسّر في ضوء العلاج في التزاحم الحفظي، وهو أن الترجيح إن كان على أساس قوّة الاحتمال والكافشية، فتكون لوازمه حجّة على القاعدة، لأنّ درجة وقوّة الكافشية في المدلول المطابقي والالتزامي واحدة، ولا يعقل أن تكون كافشيتها بلحاظ المدلول المطابقي ولا تكون بلحاظ المدلول الالتزامي، لأنّ خلف الملازمة، وهذا بخلاف الأصل الذي لا يكون فيه المدلول الالتزامي حجّة؛ لأنّ حجّيته لم تكن بلحاظ الكافشية، بل بلحاظ خصوصية أخرى، بعد الفراغ عن أن الأحكام الظاهرية طريقية صرفة، كما تقدّم، وليس ناشئه من مصالح في نفسها أو من مصالح زائدة على الملاكات الواقعية في متعلّقاتها، بناء على السبيبية، كما تقدّم مفصّلاً في القسم الأول.

الوجه الثاني: الأمارة 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: ج٣، ص ١٥٥.

وحاصله: أن الأمارة 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. ف الحديث (رُفع ما لا يعلمون) (الاتنقض اليقين بالشك) قد أخذ الشك في موضوع الحكم، وعلى هذا يكون أصلاً عملياً، بخلاف الأمارة التي لم يؤخذ الشك في موضوعها.

وبهذا يتضح الفرق بين هذا الوجه وسابقه، ففي الوجه الأول كان التفريق بينهما بلحاظ سخ المجعل الإنثائي، فإن كان المجعل هو الكاشفية الطريقة فهو أمارة، وإن كان المجعل هو الجري العملي وبيان الوظيفة العملية كان أصلاً عملياً، فالفرق بلحاظ المجعل، أما في الوجه الثاني فالفرق بينهما بلحاظ عالم الثبوت قبل الوصول إلى عالم الدلالة.

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

أما امتيازها من حيث الموضوع فبأمر: الأول: عدم أخذ الشك في موضوع الأمارة وأخذه في موضوع الأصل، فإن التعبد بالأصول العملية إنما يكون في مقام الحيرة والشك في الحكم الواقعي، فقد أخذ الشك في موضوع أدلة الأصول مطلقاً، محزة كانت أو غير محزة، بخلاف الأمارات، فإن أدلة اعتبارها مطلقة لم يؤخذ الشك قياداً فيها، كقوله عليه السلام: العمرى ثقة فما أدى إليك عني فعى يؤدى»^(١).

مناقشة الوجه الثاني

يمكن توجيه عدة مناقشات على هذا الوجه منها:

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

(١) فوائد الأصول: ج ٤، ص ٤٨١.

يوجد عندنا قاعدة عقلية أو شرعية تقول: إنَّ كُلَّ حُكْمٍ ظاهريٍ لم يُؤْخَذُ الشُّكُّ في موضوعه تكون لوازمه حَجَّةً.

المناقشة الثانية: إن هذا الوجه غير معقول في نفسه؛ لأنَّه يلزم منه أن تكون الأُمَارَة حَجَّةً حتى مع وجود العلم بالخلاف، وذلك لأنَّ عدم أخذ الشُّكُّ في موضوع الأُمَارَة يلزم أن تكون مطلقة وشاملة لحالة العلم بالحكم الواقعي، فلو علمت مثلاً أن هذا الثوب نجس، لكن قام خبر الثقة على أَنَّه ظاهر، فبناء على هذا الوجه يكون خبر الثقة حَجَّةً ويجب الأخذ به، مع أَنَّنا نعلم أَنَّه خلاف الواقع، وهذا غير معقول في نفسه؛ لأنَّ الأُمَارَة مترتبة ومتفرعة في حالة عدم العلم بالواقع، وهذا الوجه يقول إنَّ الأُمَارَة حَجَّةً حتى مع العلم بالخلاف، وهو غير معقول كما تقدَّم في بحث القطع.

ولأجل التخلص من هذا الإشكال اضطُرَّ البعض إلى القول بأنَّ الأُمَارَة وإن لم يُؤْخَذُ الشُّكُّ في موضوعها، لكنها مورد وظرف للشُّكُّ وليس الشُّكُّ قياداً لها، وهذا ما ذكره الميرزا النائيني فُلَيْلِي حيث قال: «نعم: الشُّكُّ في باب الأُمَارَات إنَّما يكون مورداً للتعبد بها، لأنَّه لا يعقل التعبد بالأُمَارَة وجعلها طريقاً محززة للواقع مع انكشاف الواقع والعلم به، فلابد وأن يكون التعبد بالأُمَارَة في مورد الجهل بالواقع وعدم انكشافه لدى من قامت عنده الأُمَارَة، ولكن كون الشُّكُّ مورداً غير أخذ الشُّكُّ موضوعاً، كما لا يخفى»^(١).

وقد أجاب السيد الشهيد عن هذا الإشكال بأنَّ قولكم إنَّ الأُمَارَة مورد للشُّكُّ، هو مجرَّد تفسير للعبارة؛ إذ إنَّنا لا نتعقل الفرق بين الموردية والموضوعية، لأنَّنا بين حالتين لا ثالثة لها وهي أنَّ الجعل إِمَّا أَخْذَ فيَه فرض وجود الشُّكُّ - فهو معنى أخذه قياداً في موضوع الحكم، سواء سُمِّي قياداً لموضوعها، أو ظرفاً ومورداً - و إِمَّا لم يُؤْخَذُ الشُّكُّ 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).

و عبر السيد محمود الهاشمي في حاشيته على الحلقة الثالثة: «إن ما جاء في
كلمات بعضهم من أن الأمارة قد أخذت في موردها الشك بخلاف الأصول
حيث أخذت 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 قلبي من عدم
معقولية هذه التفرقة في عالم الثبوت، لأنّ 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 والتقييد في القسم الأول.

إذاً هذا الوجه غير تامٌ ولا يفي بالفرق بين الأamarات والأصول، اذ من غير المعقول أن يكون خبر الثقة أصلًا 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 الأدلة 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 أماراة، كما في قوله: «لا تنقض

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥، ص ١٥.

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

الـيـقـيـنـ بـالـشـكـ» فـحـيـثـ أـخـذـ الشـكـ فـيـ مـوـضـوـعـهـ فـهـوـ أـصـلـ عـمـلـ،ـ أـمـاـ إـذـاـ لـمـ يـؤـخـذـ الشـكـ فـيـ مـوـضـوـعـهـ مـنـ قـبـيلـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ:ـ **﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾**ـ فـهـوـ أـمـارـةـ،ـ بـمـعـنـىـ أـنـ الشـكـ يـؤـخـذـ بـنـحـوـ الـقـرـيـنـةـ الـمـتـصـلـةـ فـيـ دـلـيـلـ الـأـصـلـ وـيـؤـخـذـ بـنـحـوـ الـقـرـيـنـةـ الـمـنـفـصـلـةـ بـحـكـمـ الـعـقـلـ فـيـ دـلـيـلـ الـأـمـارـةـ،ـ فـالـعـقـلـ يـحـكـمـ بـأـنـ إـطـلـاقـ دـلـيـلـ الـأـمـارـةـ لـيـسـ شـامـلـاـ لـفـرـضـ الـعـلـمـ بـخـطـئـهـ وـكـذـبـهـ.

وـإـلـىـ هـذـاـ الـوـجـهـ أـشـارـ السـيـدـ الـخـوـيـيـ قـدـيـثـ فـيـ مـصـبـاحـ الـأـصـوـلـ بـقـوـلـهـ:ـ «ـلـاـ فـرـقـ بـيـنـ الـأـصـوـلـ وـالـأـمـارـاتـ مـنـ هـذـهـ الـجـهـةـ فـإـنـ الـأـمـارـاتـ أـيـضـاـ قـدـ أـخـذـ فـيـ مـوـضـوـعـهـ الشـكـ،ـ غـاـيـةـ الـأـمـرـ أـنـ الـأـصـوـلـ قـدـ أـخـذـ الشـكـ فـيـ مـوـضـوـعـهـ فـيـ لـسـانـ الـدـلـيـلـ الـلـفـظـيـ،ـ وـفـيـ الـأـمـارـاتـ قـدـ ثـبـتـ ذـلـكـ بـالـدـلـيـلـ الـلـبـيـ»ـ^(١)ـ.

وـهـذـاـ الـوـجـهـ يـشـبـهـ الـوـجـهـ الثـانـيـ،ـ وـلـكـنـ يـخـالـفـهـ فـيـ أـنـهـ نـاظـرـ إـلـىـ أـخـذـ الشـكـ وـعـدـمـ أـخـذـهـ فـيـ مـقـامـ الـبـيـانـ وـفـيـ لـسـانـ الـدـلـيـلـ،ـ بـيـنـمـاـ فـيـ الـوـجـهـ الثـانـيـ كـانـ أـخـذـ الشـكـ وـعـدـمـ أـخـذـهـ فـيـ عـالـمـ الـجـعـلـ،ـ أـيـ:ـ الـعـنـصـرـ الـثـالـثـ وـهـوـ عـنـصـرـ الـاعـتـبـارـ.

مناقشة الوجه الثالث

الـمـنـاقـشـةـ الـأـوـلـىـ:ـ وـهـيـ عـيـنـ الـمـنـاقـشـةـ التـيـ أـورـدـتـ عـلـىـ الـوـجـهـيـنـ السـابـقـيـنـ،ـ وـهـوـ أـنـ هـذـاـ الـوـجـهـ لـاـ يـفـسـرـ لـنـاـ لـمـاـ تـكـوـنـ الـلـوـازـمـ الـعـقـلـيـةـ لـلـأـمـارـاتـ حـجـةـ دـوـنـ الـلـوـازـمـ الـعـقـلـيـةـ لـلـأـصـوـلـ الـعـمـلـيـةـ،ـ إـذـ لـاـ تـوـجـدـ قـاـعـدـةـ عـقـلـيـةـ أـوـ شـرـعـيـةـ تـقـوـلـ إـنـ الشـكـ إـذـ أـخـذـ فـيـ لـسـانـ دـلـيـلـهـ فـلـوـازـمـهـ لـيـسـتـ بـحـجـةـ،ـ وـإـذـاـ لـمـ يـؤـخـذـ الشـكـ فـيـ لـسـانـ الـدـلـيـلـ فـلـوـازـمـهـ حـجـةـ!

الـمـنـاقـشـةـ الثـانـيـةـ:ـ إـنـ دـعـمـ أـخـذـ الشـكـ فـيـ لـسـانـ دـلـيـلـ الـأـمـارـةـ أـمـرـ اـتـفـاقـيـ لـاـ دـائـمـيـ،ـ فـقـدـ يـتـفـقـ أـنـ الشـارـعـ يـأـخـذـ الشـكـ فـيـ لـسـانـ الـدـلـيـلـ،ـ كـمـاـ لـوـ أـخـذـ الشـكـ فـيـ مـوـضـوـعـ الـأـمـارـةـ كـمـاـ فـيـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ:ـ **﴿فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الْدَّرْكِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾**ـ الـذـيـ

(١) مـصـبـاحـ الـأـصـوـلـ:ـ جـ٢ـ،ـ صـ٣٩ـ.

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

إلى هذا المعنى أشار السيد الشهيد، كما في تقريرات السيد الحائرى، حيث قال: «إن مثل هذا مربوط بلسانين لدليل الحججية وليس مربوطاً بالأماراة والأصل، ولو فرض تمامية ذلك في دليل الأمارة والأصل فإنما هو على سبيل الصدفة والاتفاق، لا أن أمارة الأمارة تكون بعدم أخذ الشك في موضوعها، وأصلية الأصل تكون بأخذ الشك في موضوعه، ولو فرض أن شخصاً لم يثبت حججية خبر الواحد إلا بقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الْدُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ لم ينقلب على هذا الأساس من الأمارة إلى الأصل»^(١).

نعم إن القول بالتفرقة بهذا الوجه - وهو أن الأمارة لم يؤخذ الشك في لسان دليها والأصول أخذ الشك في لسان دليها - ينفع في معالجة مشكلة تقديم الأمارات على بعض الأصول العملية كالاستصحاب عند تعارض الأمارات والأصول - بناء على أن الاستصحاب أمارة كما هو مبني السيد الخوئي فَلَيَسْ - فقالوا إن المصحح لتقديم خبر الثقة على الاستصحاب - على الرغم من كونهما معاً أمارة - هو أن الاستصحاب أخذ الشك وعدم العلم في لسان دليله، أمّا خبر الثقة فلم يؤخذ الشك وعدم العلم في لسان دليله، فيكون خبر الثقة حجّة مطلقاً، إلا في صورة حصول العلم الوجداني بخطأ الأمارة، وعلى هذا يكون دليلاً خبر الثقة رافعاً للشك الذي هو موضوع الاستصحاب بالعلم التعبّدي دون العكس، وهذا هو معنى الحكومة.

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

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

لثبوت المتعبد به بالتعبد الشرعي، وذلك كالأمرات بالنسبة إلى الأصول الشرعية التي منها الاستصحاب، فإنه بعد ثبوت ارتفاع المتيقّن السابق بالتعبد الشرعي لا يبقى موضوع للاستصحاب، إذ موضوعه الشك، وقد ارتفع تعبدًا، وإن كان باقيًا وجданًا لعدم كون الأمارة مفيدة للعلم على الفرض. وكذا سائر الأصول الشرعية، فإنه بعد كون الأمارة على تعبدًا، لما في تعبير **الأئمة عليهم السلام** عمن قامت عنده الأمارة بالعارف والفقير والعلم، لا يبقى موضوع لأصل من الأصول الشرعية تعبدًا.

فتحصلّ ما ذكرناه: أن تقديم الأمارات على الاستصحاب ليس من باب الورود، إذ بمجرد ثبوت التعبد بالأمارة لا يرتفع موضوع التعبد بالاستصحاب، لكونه الشكّ وهو باق بعيد قيام الأمارة على الفرض، بل تقديمها عليه إنّما هو من باب الحكومة التي مفادها عدم المنافاة حقيقة بين الدليل الحاكم والمحكوم عليه^(١).

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

الوجه الرابع: ملاك الحجّية في الأمارة هو حقيقة الكشف التكويني
وهو الوجه الذي تبناه الشهيد كما تقدّم آنفاً، وتقدّم مفصّلاً في القسم الأول من الحلقة الثالثة^(٢) وحاصله: أن الضابطة المعتمدة للتمييز بين الأمارات والأصول وكيفية إعمال المولى لحفظ الأغراض الواقعية تتمّ بثلاثة طرق:

(١) مصباح الأصول: ج ٣، ص ٢٥٢.

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

الطريق الأول: بلحاظ المحتمل.

الطريق الثاني: بلحاظ الاحتمال.

الطريق الثالث: التقديم بلحاظ الاحتمال والمحتمل.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نصحّح كيف تكون مثبتات الأمارة ومدلولاتها الالتزامية حجّة على القاعدة، لأنّ ملاك الحجّية في الأمارة هي حيّثية الكشف التكويني التي تعين الأهميّة على وفقها، وحيث إنّ نسبة حيّثية الكشف التكويني إلى المدلول المطابقي والمدلائل الالتزامية نسبة واحدة، فعلى هذا لا يمكن التفكّيك بين المدلائل في الحجّية ما دامت حيّثية الكشف التكويني - التي هي تمام الملاك في جعل الحجّية - واحدة، وبهذا يتّضح أنّا كلّما استظهرنا الأماراوية من دليل الحجّية، كفى ذلك في إثبات حجّية لوازمه العقلية، من دون حاجة إلى قرينة خاصة.

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

تعليق على النص

• قوله فَلَيْسَ: «الاختلاف في سُنْنِ الْمَجْعُولِ». أي: أن الفرق بينهما بلحاظ عالم الجعل والثبوت وبالتالي في عالم الاعتبار الذي هو العنصر الثالث من مقام الثبوت.

• قوله: «وحاصل فذلكة البحث». أي: النكتة العلمية في البحث.

• قوله: «لم يرد عنوان الأمارة والأصل في دليل». أي: أن مصطلح الأمارة والأصل لم يرد في آية ولا رواية، وإنّما مصطلحان أصوليان وردان في كلمات الأصوليين.

• قوله: «لا يفي بالمقصود». أي: البيان في كون اللوازم العقلية للأمارة حجّة دون الأصل.

- قوله: «مأخذ في حجية الأمارة مورداً لا موضوعاً». أي: الشكُّ أخذ في موضوعاً الأمارة ظرفاً وليس قيداً.
- قوله: «نعم قد يشمر في تقديم دليل الأصل». هذه جملة معتبرضة وهي أنه توجد ثمرة وفائدة على هذا الوجه، وهي حكمة الأمارات على بعض الأصول العملية كالاستصحاب، لكن هذه الثمرة والفائدة ليست هي محل الكلام الذي هو في بيان الفرق الواقعي بين الأمارات والأصول.
- قوله: «ما حققناه في الجزء السابق». أي: القسم الأول من الحلقة الثالثة.
- قوله: «الناشرة 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 حق الطاعة
 - ✓ في كل واقعة أصل عقلي بخلاف الأصل الشرعي
 - ✓ الخص 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.

الشرعية: هي ما كنا نقصده آنفاً، ومردُها إلى أحكام ظاهرية شرعية نشأت من ملاحظة أهمية المحتمل.

والعقلية: وظائف عملية عقلية، ومردُها في الحقيقة إلى حق الطاعة إثباتاً ونفياً.

فحكم العقل - مثلاً - بأن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، مرجعه إلى أن حق الطاعة للمولى الذي يستقل به العقل إنما هو حق الطاعة القطعية، فلا تفي الطاعة الاحتمالية بحق المولى.

وحكم العقل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان. على مسلك المشهور. مرجعه إلى تحديد دائرة حق الطاعة في التكاليف المعلومة خاصة، بينما يرجع حكم العقل بمنجزية التكاليف المحتملة عندنا إلى توسيعة دائرة حق الطاعة وهكذا.

وللتقسمين مميزات يمكن ذكر جملة منها فيما يلي:

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

ثانياً: إنه ليس من الضروري أن يوجد أصل عملي شرعي في كل مورد، وإنما هو تابع لدليله، فقد يوكل الشارع أمر تحديد الوظيفة العملية للشاك، إلى عقله العملي. وهذا خلافاً للأصل العملي العقلي فإنه لابد من افتراضه بوجه في كل واقعة من وقائع الشك في حد نفسها.

ثالثاً: إن الأصول العملية العقلية قد تردد إلى أصلين؛ لأن العقل إن أدرك

شمولٌ حقٌّ الطاعةٌ لِلواقعةِ المشكوكَةِ حُكْمٌ بِأصالةِ الاشتغالِ، وإنْ أدركَ عَدْمَ
الشمولِ حُكْمَ البراءةِ.

ولكنْ قدْ يُفرضُ أصلٌ عمليٌّ عقلٌ ثالثٌ وهو أصالةُ التخييرِ في مواردِ
دورانِ الأمرِ بينِ المحدودينِ.

وقدْ يُعترضُ على افتراضِ هذا الأصلِ بِأَنَّ التخييرَ إنْ أُريدَ به دخولُ
التكليفِ في العهدةِ واشتغالِ الذمةِ ولكنْ على وجهِ التخييرِ فهو غيرُ معقولٍ؛
لأنَّ الجامعَ بينَ الفعلِ والتركِ في مواردِ الدورانِ بينِ المحدودينِ ضروريٌّ
الوقوعِ، وإنْ أُريدَ به أَنَّه لا يُلزمُ المكلَّفَ عقلاً بِفعلٍ ولا تركٍ ولا يدخلُ شيءٌ في
عهديه فهذا عينُ البراءةِ، وسيأتي تفصيلُ الكلامِ حولَ ذلكِ في بحثِ دورانِ
الأمرِ بينِ المحدودينِ إنْ شاءَ اللهُ تعالى.

وأمّا الأصولُ العمليةُ الشرعيةُ، فلا حصرٌ عقلٌ لها في البراءةِ أو
الاشتغالِ بل هي تابعةٌ لطريقةِ جعلها، فقد تكونُ استصحاباً مثلاً.
رابعاً: إنَّ الأصولَ العمليةَ العقليةَ لا يُعقلُ التعارضُ بينها لا ثبوتاً كما
هو واضحٌ، ولا إثباتاً لأنَّ مقامَ إثباتها هو عينُ إدراكِ العقلِ لها، ولا تناقضَ بينِ
إدراكيينِ عقليينِ.

وأمّا الأصولُ العمليةُ الشرعيةُ فيُعقلُ التعارضُ بينها إثباتاً بحسبِ لسانِ
أدليتها، ولا بدَّ من علاجِ ذلكِ وفقاً لقواعدِ بابِ التعارضِ بينِ الأدلةِ.

خامساً: أَنَّه لا يُعقلُ التصادُمُ بينَ الأصولِ العمليةِ الشرعيةِ والأصولِ
العمليةِ العقليةِ، فإذا كانا مُخْتَلِفِينِ في التنجيزِ والتعذيرِ، فإنَّ كانَ الأصلُ
العمليُّ العقلُّ مُعَلِّقاً على عدمِ ورودِ أصلٍ عمليٍّ شرعيٍّ على الخلافِ، كانَ
هذا وارداً، وإلاًّ امتنعَ ثبوتُ الأصلِ العمليِّ الشرعيِّ في موردهِ.

الشرح

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

خصائص الأصول الشرعية والعقلية

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

عبارة أخرى: الأصول العملية الشرعية عبارة عن خطابات يصدرها الشارع في مقام علاج التزاحم بين أغراضه الواقعية في مقام حفظ الملائكة الواقعية، كما تقدم البحث عنه آنفًا، سواء نشأ هذا الأصل من أهمية المحتمل؛ من قبيل أصالة الحال الناشئة من أهمية ملوك الحالية المحتملة، أو من أهمية المحتمل منضيًّا إليه أهمية الاحتمال؛ كالأصول العملية التنزيلية أو المحرزة كقاعدة الفراغ.

أما الأصول العلمية العقلية، فهي الحكم العقلي الذي يرجع إلى سعة أو ضيق دائرة حق الطاعة للمولى، فإن كانت دائرة حق الطاعة واسعة للتکاليف المشكوكة، فالعقل يحكم بأصالة الاستغلال اليقيني الذي يستدعي الفراغ اليقيني عند الشك بالامثال، أو حكم العقل بمنجزية التكليف المحتمل.

أما إذا أدرك العقل العملي أن حق الطاعة مختص بالتكاليف المقطوعة ولا يشمل المحتملة، فتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان (البراءة العقلية).

إذن الملك في الأصول العقلية ليس هو التزاحم بين الملائكة الواقعية؛ لأن العقل لا يدرك الملائكة الواقعية؛ إذ لا طريق للعقل لإدراك الملك الواقعي،

وإنما ملاك العقل هو سعة وضيق دائرة حق الطاعة.

وبتعمير السيد الخوئي في تعريفه للأصول العملية العقلية قال: «ما يبحث فيه عن القواعد المتكفلة لتعيين الوظيفة الفعلية عقلاً عند العجز عن جميع ما تقدم، فإن المكلف إذا لم يصل إلى الحكم الواقعي بالقطع الوجданى ولا بالبعد الشرعي، وعجز أيضاً عن معرفة الحكم الظاهري، تعين عليه الرجوع إلى ما يستقل به العقل من البراءة أو الاحتياط أو التخيير على اختلاف الموارد»^(١). وفيما يلي نشير إلى خصائص كل من الأصول العملية الشرعية والعقلية:

الخصيصة الأولى: الشرعية ترجع إلى الملاكات والعقلية إلى حق الطاعة

تقدّم آنفًا أن الأصل العملي الشرعي هو حكم شرعي مرجعه إلى تقديم الملاكات التي يشخّصها المولى بلحاظ المحتمل أو المحتمل منضمًا إلى أهميّة الاحتمال، أمّا الأصل العقلي فهو حكم عقلي يرجع إلى سعة وضيق حق الطاعة. وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد بقوله: «إن الفارق الجوهرى الذى ذكرناه بين الأصل والأماراة إنما كان نظرنا فيه إلى الأصول الشرعية، فإنّما هي التي تكون كالأماراة نتيجة لإعمال قوانين باب التزاحم وتفترق عنها في كيفية إعمالها، وأمّا الأصول العقلية فليست نتيجة لإعمال قوانين باب التزاحم، وترجح بعض الأغراض على بعض، فإن هذا وظيفة المولى لا وظيفة العقل، والعقل ليس من شأنه التشريع وإنما مرجعها إلى دائرة حق الطاعة سعةً وضيقاً، وهذا فرق جوهرى بين الأصول العقلية من ناحية، والأمارات والأصول الشرعية من ناحية أخرى، فال الأولى مردّها إلى دائرة حق الطاعة، والثانية مردّها إلى تشريعات مولوية على أساس إعمال قوانين باب التزاحم في دائرة الحفظ والمحركية. 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 معلقاً على عدم مجيء تقرير آخر من قبل الشارع، فمجيء ذلك من قبله يرفع تكويناً موضوع حكم العقل»^(١).

الخصيصة الثانية: في كل واقعة أصل عقلي بخلاف الأصل الشرعي

ما من واقعة إلا وفيها أصل عملي عقلي، لأن العقل إما أن يدرك سعة حق الطاعة للوادعة المشكوكة، وهو معنى أصالة الاحتياط العقلية، فيحكم بالأمثال، أو يدرك عدم سعة حق الطاعة في تلك الواقعة، فيحكم بالبراءة العقلية، فالحصر عقلي يدور بين النفي والإثبات، إما يدرك و إما لا يدرك، فلا تخلو واقعة مشكوكة من وقائع الشك من حكم من قبل العقل إما بالاحتياط و حق الطاعة أو بالبراءة العقلية أي: قبح العقاب بلا بيان. وهذا بخلافه في الأصل العملي الشرعي إذ ليس بالضرورة أن يجعل الشارع أصلًا عملياً في كل موارد الشك في الحكم الشرعي؛ لأنه قد يوكل الشارع أمر تلك الواقعة المشكوكة إلى الشاك نفسه ليحدد وظيفته العملية على أساس عقله العملي.

الخصيصة الثالثة: الحصر العقلي للأصول العقلية بخلاف الشرعية

إن الأصول العملية العقلية ترجع إلى أصلين أساسين وهما أصالة الاشتغال وأصالة البراءة العقلية، وهو حصر عقلي يدور أمره بين النفي والإثبات؛ لأن العقل إن أدرك حق الطاعة في التكاليف المشكوكة، حكم بالاشغال، وإن أدرك عدم شمول الحق حكم بقبح العقاب أي: «البراءة العقلية».

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

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

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

الجواب: إنّ أريد من التخير هو التخير العقلي بين الفعل والترك، فهو تحصيل حاصل وهو باطل وغير معقول، وأنّ أريد بالتخير العقلي نفي التكليف بالفعل أو الترك، أي: عدم اشتغال ذمة المكلّف بالفعل أو بالترك، فهذه هي البراءة وليس أصلًا ثالثًا مستقلًا، وسيأتي تفصيل ذلك في العلم الإجمالي عند البحث في دوران الأمرين مخذوريين إن شاء الله تعالى.

أمّا الأصول العملية الشرعية فلا حصر عقلي لها؛ لأنّها 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 الأربع»^(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 يحکم بحکمین متنافيین في مورد واحد، كالحکم بثبوت حقّ الطاعة والحكمة بعدم ثبوته، هذا في عالم الثبوت.

(١) فوائد الأصول: ج ٣، ص ٥.

وأماماً 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، فإن 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 يبعدنا الشارع بحكمين متنافيين.

الخصيصة الخامسة: عدم التعارض بين الأصول الشرعية والعقلية

لعدم تعارض بين الأصول العملية الشرعية والأصول العملية العقلية. والسبب في ذلك أن المدركات العقلية إما هي مدركات تنجيزية أو تعليقية. فإن كانت أحکام 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 أحکام 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 الأمارة أو بلسان حجية الأصل، فيقدم الأصل الشرعي

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

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

وبهذا يتّضح عدم وقوع التعارض بين الأصول العلمية الشرعية والعقلية؛ لأنّه إن كان الأصل العقلي معلقاً، فيقدم الأصل الشرعي، وإن كان العقل منجزاً فيقدم الأصل العقلي. وإذا كان الأصل العملي الشرعي والعقلية 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، ويعتبر المصنف «مذكرات العقل» هي إدراك ينبغي ولا ينبغي كما تقدّم تفصيلها في القسم الأول 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 فَذَكَرَ: «والعقلية: وظائف عقلية». عبر بالوظائف دون الأحكام؛ لأنّ العقل لا أحكام عنده بل إدراك؛ ولذا لم يذكر قيد الظاهرة للأصول العملية العقلية، وهذا بخلاف الأصول الشرعية التي هي أحكام ظاهرية.
- قوله: «مردّها في الحقيقة إلى حق الطاعة إثباتاً ونفياً». أي: أن دائرة حق الطاعة إما واسعة فتنجز الأحكام المشكوكـة وإما ضيقـة لا تنجزـها.
- قوله: «ومرجعه إلى أن حق الطاعة للمولي الذي يستقلّ به العقل». أي أن حق الطاعة من مذكرات العقل العملي ومن المستقلات العقلية بحيث لو فرض

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

عدم وجود أحكام شرعية، فالعقل يدرك حق الطاعة، لأن المستقلات العقلية لا تحتاج فيأخذ النتيجة إلى مقدمة شرعية، بخلاف غير المستقلات العقلية، فإنها تحتاج إلى مقدمة شرعية لكي تصل إلى نتيجة.

• قوله: «وهذا خلافاً للأصل العملي العقلي، فإنه لا بد من افتراضه بوجهه في كل واقعة من وقائع الشك في حد نفسها». أي: في كل واقعة مشكوكة أصل عملي عقلي وهو إنما البراءة العقلية أو الاشتغال.

لكن لسائل أن يسأل عن المرجع فيما إذا شك العقل العملي في أحكامه؟ والجواب على ذلك: أن العقل العملي لا يشك في أحكامه؟ ذلك لما تقدم في الجز الأول من القسم الأول من الحلقة الثالثة من أن الأحكام العقلية نسبتها إلى الموضوعات نسبة المعلول إلى العلة، فما لم يتعين الموضوع عند العقل فلا يمكن الحكم على أساسه، وعلى هذا فلا معنى للشك في حكم العقل. وهذا ما أشار إليه السيد الهاشمي في حاشيته على الحلقة الثالثة بقوله: «لأن العقل لا معنى لفرض شكه في حكم نفسه، بل كل واقعة من وقائع الشك عندما تطرح على العقل العملي، فإنما أن يدرك فيها حق الطاعة والمنجزية وهو معنى أصلية الاحتياط العقلية، أو يدرك المعذرية وقبح العقاب بلا بيان وهو معنى البراءة العقلية، ومن هنا لا تخلو كل واقعة من وقائع الشك في نفسه من حكم عليه من قبل العقل بالاحتياط وحق الطاعة، أو قبح العقاب والبراءة، وهذا بخلاف الأصل الشرعي، فإنه قد لا يجعله الشارع في واقعة من الواقع اعتماداً على حكم العقل العملي فيها»^(١).

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

(٤)

الأصول التنزيلية والمحرزة

- أقسام الأصول العملية الشرعية
- الفرق بين الأصول المحرزة وغير المحرزة على مبني المشهور
(وجوه العناية التي على أساسها يتميّز الأصل التنزيلي عن المحرز)
 - ✓ العناية في الأصل التنزيلي - الشمرة الفقهية
 - ✓ العناية في الأصل المحرز - الشمرة العملية
- الفرق بين الأصول المحرزة وغير المحرزة على مبني المصنّف
- الفائدة من الأصل المحرز

الأصول التنزيلية والمحرزة

الأصول العملية الشرعية تارة تكون مجردة وظائف عملية بلسان إنشاء حكمٍ تكليفيٍّ ترخيصيٍّ أو إلزاميٍّ، بدون نظرٍ بوجهه إلى الأحكام الواقعية، وهذه أصولٍ عمليةٍ بحثة.

وآخرى تبدلُ فيها عنایةٍ إضافية؛ إذ تطعم بالنظر إلى الأحكام الواقعية، وهذه العنایة يمكن تصويرها بوجهين:

أحدُهما: أن يجعلُ الحكمُ الظاهريُّ بلسان تنزيله منزلة الحكم الواقعِيّ، كما قد يقالُ في أصالة الحلُّ وأصالة الطهارة، إذ يُستظهرُ أنَّ قوله (كُلُّ شيءٍ لكَ طاهِرٌ حتَّى تعلم...) يتکفلُ تنزيلَ مشكوكِ الحليةِ ومشكوكِ الطهارة منزلةِ الحالِ الواقعِيِّ ومنزلةِ الطاهرِ الواقعِيِّ، خلافاً لِمَن يقولُ: إنَّ دليلاً هذين الأصلينِ ليس ناظراً إلى الواقعِ بل يُنشئُ بِنفسيه حليةً أو طهارةً بصورةٍ مستقلةٍ. ويسمى الأصلُ في حالةِ بذلِ هذه العنایة التنزيلية بالأصل التنزيلي.

وقد ترتبُ على هذه التنزيلية فوائدٌ. فمثلاً: إذا قيل بأنَّ أصلَ الإباحة تنزيليٌّ، ترتبُ عليه حين تطبيقه على الحيوان. مثلاً - طهارةُ مدفوعه ظاهراً؛ لأنَّها مترتبةٌ على الحليةِ الواقعيةِ، وهي ثابتةٌ تنزيلًا، فكذلك حكمُها، وأمّا إذا قيل بأنَّ أصلَ الإباحة ليس تنزيلياً بل إنشاءٌ لحليةٍ مستقلةٍ فلا يمكنُ أن ننفعَ بها طهارةَ المدفوع، وهكذا.

والآخرُ: أن ينزلَ الأصلُ أو الاحتمالُ المقوّم له منزلةَ اليقين، بأنْ تجعلَ الطريقةُ في موردِ الأصل، كما أدعى ذلك في الاستصحاب من قبلِ المحققِ النائيِّي والسيدِ الأستاذِ، على فرقِ بينهما، حيث إنَّ الأولَ اختارَ أنَّ المجعلَ

هو العلمُ بلحاظ مرحلة الجري العمليٌ فقط، والثاني اختيار: أنَّ المجعلَ هو العلمُ بلحاظ الكاشفية، فلم يبقَ على مسلكِ جعلِ الطريقةِ فرقٌ بين الاستصحابِ والأماراتِ في المجعلَ، على رأيِ السيدِ الأستاذِ . ويسمى الأصلُ في حالةِ بذلِ هذه العنايةِ بالأصلِ المحرزِ.

وهذه المحرزيةُ قد يترتبُ عليها بعضُ الفوائدِ في تقديمِ الأصلِ المحرزِ على غيرِه، باعتبارِه علماً وحاكمًا على دليلِ الأصلِ العمليِّ البحثِ، على ما يأتي في محلِّه إن شاءَ اللهُ تعالى.

وهناكَ معنىً آخرً للأصولِ العمليَّةِ المحرزةِ ينسجمُ مع طريقِنا في التمييزِ بينِ الأماراتِ والأصولِ، وهو أنَّه كلَّما لوحظَ في جعلِ الحكمِ الظاهريِّ ثبُوتًا أهميَّةِ المحتملِ فهو أصلٌ عمليٌّ، فإنَّ لوحظَ منضِمًا إليه قوَّةً الاحتمالِ أيضًا فهو أصلٌ عمليٌّ محرزٌ كما في قاعدةِ الفراغِ، وإنْ فلا.

والمحرزيةُ بهذا المعنى في قاعدةِ الفراغِ لا تجعلُها حجَّةً في مثبتاتها إلاّ أنَّ استظهارَها من دليلِ القاعدةِ يترتبُ عليه بعضُ الآثارِ أيضًا، من قبيلِ عدمِ شمولِ دليلِ القاعدةِ لمواردِ انعدامِ الأماريةِ والكشفِ نهائياً . ومن هنا يقالُ بعدمِ جريانِ قاعدةِ الفراغِ في مواردِ العلمِ بعدمِ التذكُّرِ حينِ العملِ.

الشرح

أقسام الأصول العملية الشرعية

بعد أن انتهى المصنف في البحث السابق من تقسيم الأحكام الظاهرة 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: تنزل 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 الحلال في قوله ﷺ: «كُلُّ شَيْءٍ حَلَالٌ حَقِّ...».

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

وهنا تارة نتكلم على مبني المشهور وأخرى على مبني الشهيد الصدر قطبنا.

الفرق بين الأصول العملية المحرزة وغير المحرزة على مبني المشهور

قبل بيان ميزان وضابطة التمييز بين الأصول العملية المحرزة وغير المحرزة في ضوء مبني المشهور، نشير إلى مقدمة مهمة ذكرها المحقق النائيني بأنّ للبيتين 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 إسراها إلى العلم التعبّدي، لأنها خصوصية تكوينية غير قابلة للجعل والوضع.

أمّا الخصوصية الثانية - وهي الكاشفية- فهي المجعلة تعبدًا للأمارات بتنزيلها من قبل الشارع متزلة العلم في الطريقة والكاشفية.

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

إذا تبيّن ذلك نقول إن التفرقة بين الأصول العملية على أساس العمل والاعتبار، تارة يتکفل المنجزية أو المعدّية من دون عناية زائدة، فيكون أصلًا عمليًا غير تنزيلي، كما في قوله (احتفظ لدینك)، وهي الخصوصية الرابعة أي: التنجيز والتعذير.

وأخرى يفرض وجود عناية تنزيلية في لسان الدليل، فيكون أصلًا تنزيلياً أو محزّاً، وهي التي لوحظ فيها جعل الكاشفية والطريقة، لكن لا بلحاظ حكایته عن الواقع، كما هو الحال في الأمارة، 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 محزّاً في قبال غيره على وجهين:

الوجه الأوّل: العناية في الأصل التنزيلي

هو أن تكون هذه العناية بالطبع بكون مؤدّى الأصل العملي هو الواقع،

فيقول المولى مثلاً: «أتعبدك بأن كلّ شيء لا تعرف حرمته أو نجاسته فهو حلال واقعاً وظاهر واقعاً» حيث نزّل نفس الطهارة أو الحلّية المشكوكة على الطهارة الواقعية أو الحلّية الواقعية تعبدأ.

تبنيه: هذا الوجه يفيد أن تنزيل مؤدّى الأصل العملي منزلة الواقع، فينزل الطهارة المشكوكة منزلة الطهارة الواقعية، وليس تنزيلاً ظاهرياً، كما يذهب إليه الميرزا النائيني ^فلـ من أن دليل أصالة الحلّية وأصالة الطهارة ينشأ حلّية وطهارة ظاهيرية، حيث قال: «إن المجعل في باب الأصول العملية وإن كان هو البناء العملي على أحد طرفي الشك، إلا أنه تارة: يكون المجعل هو البناء العملي على ثبوت الواقع في أحد طرفي الشك وتنزيله عملاً منزلة الواقع. وأخرى: يكون المجعل مجرد تطبيق العمل على أحد طرفي الشك، من دون أن يكون العمل متكفلاً لثبوت الواقع في أحد الطرفين. ويعبر عن الأول بالأصل المحرز أو التكفل للتنزيل، وعن الثاني بالأصل الغير المحرز، ولا يخفى ما في التعبير من المناسبة.

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

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

وعلى هذا الأساس أورد المحقق العراقي ^فلـ 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، لابد من الالتزام بأحد المحذورين، إذ الدليل الدال على طهارة ماء الوضوء - مثلاً - إما أن يدل على شرطية الطهارة الواقعية أو الأعم من الواقعية والظاهرية، فعلى الأول: يلزم عدم إحرابه بأصالة الطهارة، وعلى الثاني: يلزم عدم لزوم إعادة الوضوء مع كشف نجاسة الماء بعد الوضوء، ولا يتلزم أحد بواحد منها، فتذبر. ومن هنا ظهر حال أصالة الحال؛ لوحدة اللسان وظهور اتحاد السوق، فتذبر»^(١).

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

الثمرة الفقهية المترتبة على الأصل التنزيلي

بناء على أن الأصل التنزيلي ينزل المشكوك منزلة الواقع، فلابد من ترتيب آثار الحكم الواقعي على هذا الأصل، فترتّب آثار الطهارة الواقعية على أصالة الطهارة والخلية الواقعية على أصالة الحال.

بيان ذلك: حيث إن أصالة الطهارة من الأصول التنزيلية، فلابد أن يكون الدليل الدال على شرطية الطهارة الواقعية للثوب في الصلاة، موسعاً لشرطية الطهارة الواقعية للثوب، لتشمل الثوب المشكوك طهارته - وإن كان نجساً واقعاً - وعلى هذا تكون الصلاة صحيحة واقعاً، ولا تجُب إعادةها، فيما لو انكشف الخلاف، وذلك لأنّ قوله ﷺ: «كُلُّ شيء ظاهر حتى تعلم نجاسته» يكون حاكماً على شرطية الثوب الظاهر في الصلاة؛ لأنّ لسانه لسان توسيع الموضع وإيجاد فرد آخر له، ومن الواضح أن هذه الثمرة - وهي صحة الصلاة في

(١) تعليقة المحقق العراقي فؤاد الأصولي على فوائد الأصول: ج ٤، ص ٦٩٢، تعليقة رقم (١).

الفرض المذكور - لا تترتب فيما لو بنينا على أن أصالة الطهارة كونها طهارة ظاهرية مستقلة مغایرة للطهارة الواقعية، ومن دون تنزيلها منزلة الواقع؛ لأنَّ صحة الصلاة متربّة على الطهارة الواقعية للثوب لا على الطهارة الظاهرية.

وقد تقدّمت الإشارة إلى هذا المطلب من المصنف في القسم الأول من الحلقة الثالثة^(١) حيث ذكر أن الحكم الواقعي بشرطية الثوب الظاهر 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 يتّجح أن الصلاة في مثل هذا الثوب تكون صحيحة واقعاً ولا تجب إعادتها على القاعدة، لأنَّ شرطية طهارة الثوب في الصلاة قد اتسع موضوعها، أي: أنَّ دليلاً لأصالة الطهارة وهو قوله: كُلُّ شيءٍ ظاهرٌ حتى تعلمَ أَنَّهُ قذرٌ، يكون حاكماً على دليل شرطية الثوب الظاهر في الصلاة؛ لأنَّ لسان دليل أصالحة الطهارة لسان توسيعة موضوع دليل شرطية طهارة الثوب في الصلاة، وإنجاد فرد له، وليس الأمر كذلك لو ثبتت طهارة الثوب بالأمارة فقط؛ لأنَّ مفاد دليل حجّية الأمارة ليس جعل الحكم المأثّل، بل جعل الطريقة والمنجزية، فهو بلسانه لا يوسع موضوع دليل الشرطية؛ لأنَّ موضوع دليلها الثوب الظاهر، وهو لا يقول هذا ظاهر، بل يقول هذا محرز الطهارة بالأمارة، فلا يكون حاكماً.

ومن هنا نجد أنَّ صاحب الكفاية قدّر فصل بين الأمارات والأصول المقصّحة للموضوع، فبني على أنَّ الأصول الموضوعة توسيع دائرة الحكم الواقعي المترتب على ذلك الموضوع دون الأمارات.

مثالٌ تطبيقي آخر: إنَّ الظاهر من قوله ﷺ: «كُلُّ شيءٍ لَكَ حلالٌ» هو جعل الحلية الواقعية لا الحلية الظاهرية، فهو إنشاء للحلية الواقعية تعبدأ، وعلى

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

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

أمّا لو كانت أصالة الحال مجرّد حكم بالخلية ظاهراً، من دون تنزيلها منزلة الخلية الواقعية، فلا ثبت طهارة مدفوعه؛ لأنّ طهارة المدفوع مترتبة على الطهارة الواقعية؛ لأنّه قد ورد «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»، حيث أخذت حرمة أكل لحم الحيوان موضوعاً لحكم شرعي وهو نجاسة المدفوع، وبالمقابل أخذت حليّة 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 الشك في البقاء منزلة اليقين بقاءً، وقد ذهب إلى ذلك الميرزا النائيني والسيد الخوئي، حيث اختار الميرزا أن الاستصحاب نزل الشك 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 قُتبي في فوائد الأصول بقوله: «المجعل في باب الأصول العملية مطلقاً هو مجرّد تطبيق العمل على مؤدّى الأصل، إذ ليس في الأصول العملية ما يقتضي الكشف والإحراز، وليس هي طريراً إلى المؤدّى، بل إنّما تكون وظائف تعبيدية للمتحير والشكّ لا تقتضي أزيد من تطبيق العمل على المؤدّى،

سواء كان الأصل من الأصول المحرزة أو كان من الأصول الغير المحرزة، فإنّه ليس معنى الأصل المحرز كونه طريقاً إلى المؤدّى، بل معناه هو البناء العملي على أحد طرفي الشكّ على أنه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر، فالمجعلو 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، فإنّ 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 المؤدّى، فالفرق بين الإحرازين مما لا يكاد يخفي. وأمّا الأصول الغير المحرزة: فالمجعلو فيها مجرّد تطبيق العمل على أحد طرفي الشكّ من دون البناء على أنه هو الواقع، فهو لا يقتضي أزيد من تنفيذ الواقع عند المصادفة والمعدورية عند المخالفة، وهو الذي كان يقتضيه العلم من الجهة الرابعة^(١).
 أمّا السيد الخوئي فلابدّ فقد اختار أن التنزيل في الاستصحاب بلحاظ الكاشفية، فعلى هذا يكون الاستصحاب أمارة.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «الصحيح في تعريفه ما نقله الشيخ فقيه عن بعضهم من أن الاستصحاب كون الحكم متيقناً في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق. فإنّ كون الحكم متيقناً في الآن السابق أمارة على بقائه ومفيدة للظن النوعي، فيكون الاستصحاب كسائر الأمارات المفيدة للظن النوعي، ويكون المثبت منه حجّة أيضاً على ما هو المعروف بينهم، وإن كان لنا كلام في حجّية 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 فأيّها مقدّم؟

أجاب ^{فَلَيْسَ} بأن القول بكون الاستصحاب من الأمارات لا يقتضي كونه في عرضسائر الأمارات، لأنّ الأمارات بعضها يقدّم على البعض الآخر، فالبيّنة مقدّمة على بيّنة اليد مع كون كليّهما أمارة، 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 الأمارة ترفع موضوع الاستصحاب تعّدّاً؛ لأنّ الأمارة القائمة على ارتفاع الحالة السابقة تثبت انتفاء المتيقّن السابق تعّدّاً، وعليه لا يبقى موضوع للاستصحاب.

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

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

الثمرة العملية للأصل المحرز

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

(١) مصباح الأصول: ج ٣، ص ٢٥١.

العملية غير المحرزة عند التعارض، وهذا التقدم هو لأجل الحكومة؛ وذلك لأنّ المجعل في الأصل المحرز هو العلمية ولو في الجري العملي فقط، فيرفع الشك الذي هو موضوع الأصل العملي غير المحرز المعارض، بخلاف الأصل غير التنزيلي؛ لأنّ المجعل في الأصل غير التنزيلي ليس على أساس كونه علىًّا وبيانياً تعبدًا بحسب الجري العملي.

مثال ذلك: الشك فيبقاء وجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة، فأصل البراءة يقتضي نفي وجوب صلاة الجمعة في زمن الغيبة، أمّا الاستصحاب فيقتضي استصحاب الوجوب، فيقدم الاستصحاب؛ لأنّه أصل محرز يفيد اليقين والعلم تعبدًا، وبذلك يرفع الشك الذي هو موضوع البراءة.

وهذا بخلاف العكس، فإن جريان أصل البراءة لا يرفع الشك في موضوع الاستصحاب؛ لأنّه ليس أصلًا محرزاً مفيداً للعلم تعبدًا.

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

الفرق بين الأصول المحرزة وغير المحرزة على مبني السيد الشهيد

تقدّم فيما سبق أنّ حقيقة الحكم الظاهري ترجع إلى أهمّها خطابات تعين الأهمّ من الملّاكات الواقعية عند التزاحم، وتعين الأهمّ من الملّاكات الواقعية تستدعي جعل الحكم الظاهري على ثلاثة إنجاء:

النحو الأول: 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 وكيفيتها.

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 قوّة المحتمل منضماً إلى كاشفية الاحتمال من قبيل الاستصحاب. فلو فرضنا أن المولى أعمل قوّة الاحتمال مع نوعية المحتمل، وكانت متساوية، فلم تكن هناك ميزة لا بلحاظ الاحتمال ولا بلحاظ المحتمل، ففي هذه الموارد يمكن للمولى أن يعمل عناء زائدة بأن يضع خطاباً ظاهرياً ينظم به وظيفة العبد، وهذا الخطاب ليس لأجل مصلحة الاحتمال بالخصوص ولا مصلحة 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 والمحتمل، لا تكون لوازمه حجّة؛ لأنّ المناط والملاك في جعل هذا الحكم الظاهري وإن كان قد أخذ فيه قوّة الاحتمال، لكن أخذ قوّة الاحتمال بنحو جزء الملاك لا تامة.

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

الفراغ لتصحيح صلاة الظهر فقط، أما صلاة العصر التي لم يؤدّها بعد، فلا يستطيع تأدّيتها بنفس وضوء صلاة الظهر، بل لا بدّ أن يتوضأ لصلاحة العصر، لأنّ القاعدة لا تثبت لوازمهَا ولا تقول أنّه متّهّر.

كما أثّرها لاتّجّري في موارد عدم احتمال الأذكّرية لعمل قد فرغ منه؛ لشرطية الأذكّرية 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 يتوضأ قال ﷺ: هو حين يتوضأ ذكر منه حين يشكّ»^(١).

• ومنها: ما رواه محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عَلَيْهِ الْأَنْبَاءُ قال: «إذا شكَ الرجل بعدهما صلٰى فلم يدر أثلاً صلٰى أم أربعاً وكان يقينه حين انصرف أنّه كان قد أتم، 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:
الأول: الفراغ من العمل.

الثاني: أن يكون المكلّف أثناه أداءه لذلك العمل كالصلاحة أو الوضوء، ذكر منه بعد العمل أي: غلبة الانتباه وعدم النسيان حين العمل.

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

وهذا ما أشار إليه السيد الخوئي قُلْيَّل بقوله: «على القول بكون قاعدة الفراغ أمارة 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 المخلل ص ٣٤٣، حديث ٣.

(٣) مصباح الأصول: ج ٣، ص ٩٣.

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

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

وهذا ما أشار إليه السيد الشهيد بقوله: «إن 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 بملأ نوعية المحتمل محضاً، فهو أصل غير تنزيلي، وأمّا إذا كان على أساس الترجيح بملأ 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 - كالذكرية في قاعدة الفراغ - وهذا بخلاف الأصل العملي غير المحرز، فإنه يجري وإن انعدمت أماريته.

ومن هنا يتّضح أن لا مغایرة بين الأصل المحرز والأصل التنزيلي عند المصنّف كالاستصحاب أو قاعدة الفراغ، إذ كلاهما أخذ بكلا الأمرين من الاحتمال والمحتمل، فالاستصحاب أو قاعدة الفراغ لوحظ فيها «الكاشفية

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير حسن عبد الساتر): ج ١١، ص ٣٦.

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

للحالات السابقة (كما في الاستصحاب) أو الإرادة الإجمالية حين العمل (كما هو الحال في قاعدة الفراغ) كما لوحظ في كلّ منها حيّة 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 لوازمهها حجّة، كما أَنَّه لابدّ من وجود الكاشفية في حجّيتها، فتكون النتيجة دائمًا تابعة لأحسن المقدمتين والحيثتين، بحيث كلّما انتفت إحدى الحيثتين انتفت الحجّية^(١).

تعليق على النص

- قوله **فُلَيْقَة**: «كما قد يقال في أصالة الحال وأصالة الطهارة». عبر المصنف (قد يقال) للإشارة إلى أن هذا الوجه من التفرقة غير تامّ عنده.
- قوله: «وقد ترتب على هذه التنزيلية فوائد، فمثلاً...». من أمثلة هذه الفوائد التي تترتب على الأصول التنزيلية ما ذكره المصنف في المتن وهو طهارة مدفوع الحيوان المشكوكه طهارته، وهنالك مثال آخر ذكره في القسم الأول من الحلقة الثالثة^(٢) وهو عدم إعادة الصلاة التي أتى بها المكلّف في الثوب المشكوكه طهارته، حيث ذكر أن الحكم الواقعي لشرطية الثوب الظاهر في الصلاة، يتسع ببركة أصالة الطهارة، فيشمل الثوب المشكوكه طهارته الذي جرت فيه أصالة الطهارة حتى لو كان نجسًا في الواقع، فينبع أن الصلاة في مثل هذا الثوب تكون صحيحة واقعًا، ولا تجب إعادةها على القاعدة، لأن الشرطية قد اتسع موضوعها، لكون دليل أصالة الطهارة بقوله: كل شيء ظاهر حتى تعلم أنه قذر، يكون حاكماً على دليل شرطية الثوب الظاهر في الصلاة؛ لأن لسانه لسان توسيعة موضوع ذلك الدليل وإيجاد فرد له، فالشرط موجود إذن.

(١) الحلقة الثالثة، القسم الأول (تعليق السيد الهاشمي): ص ٤٠ تعليق رقم (١٠).

(٢) انظر المصدر السابق: ص ٣٥٠.

- قوله: «والآخر أن ينزل الأصل أو الاحتمال المقوّم له ...». هذا التردّيد لأجل وجود مبان متعدّدة، بعضها يقول أن الأصول العملية المحرّزة تنزّل الأصل منزّلة اليقين، وبعض آخر يقول تنزيل الاحتمال المقوّم للأصل منزّلة اليقين. وهذا ما أشار إليه في القسم الأوّل من الحلقة الثالثة بقوله: «وفي هذه الحالة إذا كان إنشاء الوظيفة العملية بلسان تنزيل مؤدّي الأصل منزّلة الواقع في الجانب العملي، أو تنزيل نفس الأصل أو الاحتمال المقوّم له منزّلة اليقين في جانبه العملي لا الإحرازي. فالأصل تنزيلي أو أصل محرّز»^(١) أي: يكون الأصل تنزيلياً بناء على العناية الأولى التي ذكرها صاحب الكفاية، ويكون أصلاً محرّزاً بناء على العناية الثانية التي ذكرها الميرزا.
- قوله: «كما في قاعدة الفراغ وإلا فلا». بمعنى إذا لم ينضمّ إلى نوعية المحتّمـل، قوّة الاحتمـال، لا يكون أصلـاً محرـزاً وإنـما يكون أصلـاً عمـليـاً محـضاً.

(١) الحلقة الثالثة القسم الأوّل: ص ٣٣.

(٥)

مورد جريان الأصول العملية

- أنحاء الشك في الحكم الواقعي والظاهري
- هل تحتاج إلى إجراء براءتين أم براءة واحدة
- الاعتراضات الواردة على إجراء براءتين

✓ تنافي الأحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية

✓ لغوية البراءة الثانية

مورد جريان الأصول العملية

لَا شَكَّ فِي جَرِيَانِ الْأَصْوَلِ الْعَمَلِيَّةِ الشَّرِعِيَّةِ عَنْ الدَّسْكَّ فِي الْحُكْمِ التَّكْلِيفِيِّ الْوَاقِعِيِّ لِتَنْجِيزِهِ، كَمَا فِي أَصَالَةِ الْأَحْتِيَاطِ، أَوْ لِلْتَعْذِيرِ عَنْهُ كَمَا فِي أَصَالَةِ الْبَرَاءَةِ، وَلَكِنْ قَدْ يُشَكُّ فِي التَّكْلِيفِ الْوَاقِعِيِّ وَيُشَكُّ فِي قِيَامِ الْحَجَّةِ الشَّرِعِيَّةِ عَلَيْهِ بِنَحْوِ الشَّبَهَةِ الْمُوْضِوَعِيَّةِ - كَالشَّكَّ فِي صُدُورِ الْحَدِيثِ - أَوْ بِنَحْوِ الشَّبَهَةِ الْحَكْمِيَّةِ - كَالشَّكَّ فِي حَجَّيَةِ الْأَمَارَةِ الْمُعْلَمَ وَجُودُهَا - فَهَلْ يَوْجُدُ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ مُورَدًا لِلأَصْلِ الْعَمَلِيِّ فَنَجْرِي الْبَرَاءَةَ عَنِ التَّكْلِيفِ الْوَاقِعِيِّ الْمُشْكُوكِ وَنَجْرِي بَرَاءَةً أُخْرَى عَنِ الْحَجَّيَةِ أَيْ: الْحُكْمُ الظَّاهِرِيُّ الْمُشْكُوكُ، أَوْ تَكْفِي الْبَرَاءَةُ الْأُولَى؟

وَبِكَلِمَةٍ أُخْرَى: إِنَّ الْأَصْوَلَ الْعَمَلِيَّةَ هَلْ يَخْتَصُّ مُورَدُهَا بِالشَّكَّ فِي الْأَحْكَامِ الْوَاقِعِيَّةِ أَوْ يَشْمَلُ مُورَدَ الدَّسْكَّ فِي الْأَحْكَامِ الظَّاهِرِيَّةِ نَفْسَهَا؟

قَدْ يُقَالُ بِأَنَّا فِي الْمَثَالِ الْمَذْكُورِ نَحْتَاجُ إِلَى بَرَاءَتَيْنِ؛ إِذْ يَوْجُدُ احْتِمَالُ صَالِحَانِ لِلتَّنْجِيزِ، فَنَحْتَاجُ إِلَى مَوْمِنٍ عَنْ كُلِّ مِنْهُمَا:

أَحَدُهُمَا: احْتِمَالُ التَّكْلِيفِ الْوَاقِعِيِّ، وَلَنْسِمْهُ بِالْأَحْتِمَالِ الْبَسيطِ.

وَالآخَرُ: احْتِمَالُ قِيَامِ الْحَجَّةِ عَلَيْهِ، وَحِيثُ إِنَّ الْحَجَّيَةَ مَعْنَاهَا إِبْرَازُ شَدَّةِ اهْتِمَامِ الْمُولِيِّ بِالْتَّكْلِيفِ الْوَاقِعِيِّ الْمُشْكُوكِ - كَمَا عَرَفْنَا سَابِقًا عَنْ دِبْرِ الْبَحْثِ فِي حَقِيقَةِ الْأَحْكَامِ الظَّاهِرِيَّةِ - فَاحْتِمَالُ الْحَجَّةِ عَلَى الْوَاقِعِ الْمُشْكُوكِ يَعْنِي احْتِمَالَ تَكْلِيفٍ وَاقِعِيٍّ مُتَعَلِّقٍ لِإِهْتِمَامِ الْمُولِيِّ الشَّدِيدِ وَعَدْمِ رِضَاِهِ بِتَفْوِيْتِهِ، وَلَنْسِمْهُ هَذَا بِالْأَحْتِمَالِ الْمَرْكَبِ.

وَعَلَيْهِ فَإِنَّ بَرَاءَةَ احْتِمَالِ الْبَسِيْطِ لَا تَكْفِي بِلَ لَبَدَّ مِنَ التَّأْمِينِ مِنْ نَاحِيَةِ الْأَحْتِمَالِ الْمَرْكَبِ أَيْضًا بِبَرَاءَةِ ثَانِيَةِ.

وقد يُعرض على ذلك بأن الأحكام الظاهرية - كما تقدم في الجزء السابق - متنافية بوجوداتها الواقعية، فإذا جرت البراءة عن الحجية المشكوكه وفرض أنها كانت ثابتة، يلزم اجتماع حكمين ظاهريين متنافيين. وجواب الاعتراض: إن البراءة هنا نسبتها إلى الحجية المشكوكه نسبة الحكم الظاهري إلى الحكم الواقعى لأنها مترتبة على الشك فيها، فكما لا منافاة بين الحكم الظاهري والواقعي، كذلك لا منافاة بين حكمين ظاهريين طوليين من هذا القبيل، وما تقدم سابقاً من التناقض بين الأحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية ينبغي أن يُفهم في حدود الأحكام الظاهرية العرضية، أي: التي يكون الموضوع فيها على نحو واحد من الشك.

وقد يُعرض على إجراء البراءة الثانية بأنها لغو؛ إذ بدون إجراء البراءة عن نفس الحكم الواقعى المشكوك لا تنفع البراءة المؤمنة عن الحجية المشكوكه، ومع إجرائها لا حاجة إلى البراءة الثانية؛ إذ لا يُحتمل العقاب إلا من ناحية التكليف الواقعى وقد أُمن عنه.

والجواب على ذلك: إن احتمال ذات التكليف الواقعى شيء واحتمال تكليفٍ واقعٍ واصل إلى مرتبة من الاهتمام المولوي التي تعبّر عنها الحجية المشكوكه شيء آخر، والتأمين عن الأول لا يلزمه التأمين عن الثاني، إلا ترى أن بإمكان المولى أن يقول للمكلف: كلما احتملت تكليفي وأنت تعلم ب عدم قيام الحجية عليه فأنت في سعة منه، وكلما احتملت تكليفيًّا واحتلمت قيام الحجية عليه فاحتطر بشأنه.

ولكن التحقيق مع ذلك: أن إجراء البراءة عن التكليف الواقعى المشكوك يُعني عن إجراء البراءة عن الحجية المشكوكه، وذلك بتوضيح ما يلي : أولاً: إن البراءة عن التكليف الواقعى والحجية المشكوكه حكمان ظاهريان عرضيان؛ لأن موضوعهما معاً الشك في الواقع، خلافاً للبراءة عن

الحجّيّة المشكوكةٌ فإنّها ليستُ في درجتها كما عرفت.

ثانياً: إنَّ الحكّميين الظاهريين المختلفين متنافيان بوجوديهما الواقعين سواءً وصلاً أو لا، كما تقدّم في محله.

ثالثاً: إنَّ البراءة عن التكليف الواقعيٌ منافية ثبّوتاً للحجّيّة المشكوكة على ضوء ما تقدّم.

رابعاً: إنَّ مقتضى المنافاة أنّها تستلزم عدمَ الحجّيّة واقعاً ونفيها.

خامساً: إنَّ الدليل الدالٌّ على البراءة عن التكليف الواقعيٍ يدلُّ بالالتزام على نفي الحجّيّة المشكوكة.

وهذا يعني: أنّنا بإجراء البراءة عن التكليف الواقعيٍ سنشبّتُ بالدليل نفي الحجّيّة المشكوكة، فلا حاجة إلى أصل البراءة عنها وإنْ كان لا محدودَ فيه أيضاً.

الشرح

لكي يتضح مورد جريان الأصول العملية، لابد من مقدمة لبيان أنحاء الشك في الحكم الواقعي وأنحاء الشك في الحكم الظاهري:

أنحاء الشك في الحكم الواقعي والظاهري

١. الشك في الحكم الواقعي، ويتصور على نحوين:

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

النحو الثاني: أن يشك في الحكم الواقعي، ويشك كذلك بحكم ظاهري، كما لو شك المكلف في حرمة شرب التبن واقعاً، وكان يتحمل وجود حجة شرعية تدل على حرمتها، كخبر الثقة مثلاً.

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

النحو الأول: كما لو علمنا بصدور خبر ثقة على وجوب الدعاء، لكن نشك في حجية خبر الواحد؛ إذ المفروض أنه لم يقم عندنا دليل على حجية خبر الواحد، ويسمى هذا الشك بالشك بنحو الشبهة الحكمية.

النحو الثاني: أن نشك في أصل صدور الخبر على وجوب الدعاء عند رؤية الالال ويسمى الشك بنحو الشبهة الموضوعية، كما لو كان في سند الحديث راوٍ مختلف في وثاقته.

ومن الواضح أنه لا إشكال في إجراء البراءة عن الحكم الواقعي المشكوك، فنجري البراءة عن وجوب الدعاء عند رؤية الالال.

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 التبن، والثانية: عن الحجية الظاهرية المشكوكة؟ بعبارة أخرى: أينختص 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 للتجزير، أحدهما: احتمال الحكم الواقعي، والثاني: احتمال الحجية الظاهرية على ذلك الحكم الواقعي.

ولكي يتضح ذلك لابد من بيان مقدمة في بيان حدود حق الطاعة، وأنه أينختص بالشك البسيط أم يشمل الشك المركب؟ تقدم في الأبحاث السابقة أن نظرية حق الطاعة للسيد الشهيد فاطمة شاملة للتوكيل المقطوع به والمظنون والمشكوك والموهوم ما لم نقطع بالعدم.

وهناك مطلب مهم لم يشر إليه السيد الشهيد في الأبحاث السابقة، لكنه أشار إليه في المقام؛ لأن كل ما تقدم في بحث حق الطاعة هو أن الشك في التوكيل منجز، أما المطلب الجديد الذي يمكن إضافته هنا هو أنه ليس مطلق الشك في التوكيل - الذي يطلق عليه الاحتمال البسيط - منجز للحكم وفقاً لحق الطاعة، والشك الذي هو مجرى لحق الطاعة إنما هو بنحو خاص يطلق عليه الاحتمال المركب، لأن الشك تارة بنحو الاحتمال البسيط، كما إذا شكنا في وجوب الدعاء عند رؤية الهمال، فهو شك في الحكم الواقعي، وتارة أخرى يكون الشك بنحو الاحتمال المركب، كما لو شكنا بالواقع، لكن نقول على فرض ثبوت وجوب الدعاء عند رؤية الهمال في الواقع، هل المولى يرضى بتفويته أم

لا؟

وإذا تبيّن ذلك نقول بأن الشك المنجز ليس هو الشك البسيط، بل الشك المركب، وهو أنه على فرض ثبوت التكليف واقعاً فالمولى لا يرضي بفواته.

أمّا كيفية معرفة أن المولى يرضي بتفويت التكليف أو لا يرضي؟ فالجواب أن ذلك يعرف من الأدلة، فإذا ورد ترخيص معناه أنه يرضي بفواته، وإذا قال احتط، فهذا معناه أنه لا يرضي بفواته.

مثال آخر: لو قال المولى لعبد: (أنقذ ولدي إذا وجدته يغرق)، فلو شك العبد بأنّ الذي يغرق هو ولد المولى أو ليس بولده، فهل يجب الإنقاذ؟ فهذا التكليف منجز و يجب الإنقاذ؛ لعلم العبد بأن هذا الولد الذي يغرق لو كان في الواقع ولد المولى، فهو لا يرضي بتفويته.

إذن بناء على نظرية حق الطاعة فإنّه ليس مطلقاً الشك منجز، وإنّما المنجز هو الشك المقترب بهذه القضية التقديرية وهو الشك المركب، وهو لو كان الاحتمال ثابتاً في الواقع لما رضي المولى بفواته.

إذا أتّضحت هذه المقدمة نرجع إلى المقام وهو: هل نحتاج إلى إجراء براءتين لنفي حرمة شرب التن، أحدهما عن الحكم الواقعي، والأخرى عن الحجّية الظاهرية المشكوكة، أم نحتاج لبراءة واحدة وهي البراءة عن الحكم الواقعي فقط؟

قد يقال: إننا لا بدّ أن نجري براءتين؛ لأنّ إجراء البراءة عن الشك الأول وهو الحكم الواقعي - الاحتمال البسيط - لا يلزم البراءة عن الشك الثاني وهو احتمال أن المولى لا يرضي بتفويت التكليف لو كان ثابتاً واقعاً؛ لأنّ الحكم الظاهري ليس معناه منجزية و معدّدية و طريقية و كاشفية كما عند المشهور، بل الحكم الظاهري هو إبراز شدّة اهتمام المولى بالتكليف الواقعي، وهذا يعني احتمال وجود تكليف واقعي متعلّق لاهتمام المولى الشديد وعدم رضائه بتفويت

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

الاعتراضات الواردة على إجراء براءتين

الاعتراض الأول: تنافي الأحكام الظاهرية بوجوداتها الواقعية

هذا الاعتراض مبني على أن الأحكام الظاهرية متنافية بوجوداتها الواقعية سواء وصلت إلى المكلّف أم لم تصل، كما هو مبني السيد الشهيد الذي تقدّم تفصيله في القسم الأول من الحلقة الثالثة حيث قال: «على مسلكنا في تفسير الأحكام الظاهرية وأتها خطابات تحدد ما هو الأهم من الملائكة الواقعية المختلطة فالخطابان الظاهريان المختلفان، كالإباحة والمنع متضادان بذاتها، سواء وصل إلى المكلّف أو لا، لأنّ الأول يثبت أهمية ملائكة المباحث الواقعية، والثاني يثبت أهمية ملائكة المحرمات الواقعية، ولا يمكن أن يكون كلّ من هذين الملائتين أهم 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 الماشرمي): ج ٤، ص ٢١.

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

الاحتياط منشؤه الاهتمام بالفسدة الواقعية، أمّا البراءة فهي تعني عدم الاهتمام بالفسدة الواقعية المحتملة، والجمع بينهما جمع بين النقيضين، فحيث إن الحجّية المشكوكة حكم ظاهري، والبراءة أيضاً حكم ظاهري، فإذا أجرينا البراءة عن الحجّية المشكوكة، وفرض أن هذه الحجّية ثابتة في الواقع، فيلزم اجتماع الحجّية والبراءة معاً، وهو غير ممكن، لأنّ الحجّية والبراءة حكمان ظاهريان متنافيان في الواقع، وهو محال؛ لأنّ الحجّية تكشف عن اهتمام المولى بالفسدة 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 الحجّية محتملة الثبوت وليس ثابتة بنحو القطع حتى يلزم اجتماع الحجّية والبراءة في آن واحد؟

قلت: وإن لم يقطع ثبوت الحجّية، لكن مجرّد احتمال ثبوتها يكفي في لزوم اجتماع حكمين ظاهريين في مورد واحد؛ لأنّ ثبوت الحجّية 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 الظاهرين 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 حجّة 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 الواقعى والظاهري، فإن الحكم الظاهري متأخر عن الواقعى؛ لأنّ موضوع

الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، فيكون أحدهما في طول الآخر. إذا تبيّن ذلك، نقول: يرى السيد الشهيد - كما تقدّم في القسم الأول من الحلقة الثالثة^(١) - أن المقصود من تنافي الأحكام الظاهريّة 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 ومتّأخر عنه؛ لأنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي - فلا يلزم التنافي بينهما.

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

بعبارة أخرى: إن نسبة البراءة إلى الحجّية 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 والحجّية المشكوكة.

وعلى هذا الأساس يمكن إجراء براءتين.

الاعتراض الثاني: لغوية البراءة الثانية

بيانه: بناء على أن الأحكام الظاهريّة ليس لها ثواب وعقاب مستقلّ قبل الأحكام الواقعيّة، فإنّ إجراء البراءة عن الحكم الواقعي المشكوك سوف نؤمّن عن العقاب، وعلى هذا يكون إجراء البراءة الثانية عن الحجّية 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 الحجّية المشكوكة أولاً، فهو لا يغنى عن إجراء البراءة الأولى؛ لاحتمال بقاء التكليف الواقعي وعدم حصول المؤمن عنه، لأنّ إجراء البراءة عن الحجّية 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 الوacial إلى مرتبة من الاهتمام المولوي الذي يعبر عنه بالحجّية المشكوكة، أي: الاحتمال المركّب. والتأمين عن الأول لا يلزّم التأمين عن الثاني؛ إذ يمكن للمولى أن يقول للمكلّف: (إذا احتملت تكليفاً وعلمت بعدم قيام الحاجة عليه فلا تهتمّ به، وأنك في سعة منه). وقد يقول: (إذا احتملت تكليفاً واحتّمّلت اهتمام المولى به بحيث لا يرضي بتفويته على فرض ثبوته في الواقع، فيجب عليك الإتيان به)، ولا منافاة بين الأمرين، وعلى هذا لا بدّ من إجراء براءتين، براءة بالحاط الواقع وأخرى بالحاط الحجّية المشكوكة لنفي احتمال اهتمام المولى بالتكليف.

ولكن التحقيق: أنّ إجراء البراءة عن التكليف الواقعي يغنى عن البراءة عن الحجّية المشكوكة، أي: يمكن إجراء البراءة عن الحجّية الثانية، لكن لا نحتاج إليه ويكون إجراؤها لغوًّا إلا في بعض الموارد النادرة، كما سيأتي في آخر البحث.

وببيان ذلك يتمّ من خلال المقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: إن البراءة عن التكليف الواقعي والبراءة عن الحجّية المشكوكة، حكمان ظاهريان عرضيان؛ لأنّ موضوعهما واحد، وهو الشكّ في الواقع، إذ البراءة عن التكليف الواقعي موضوعها الشكّ في الواقع، والبراءة عن الحجّية المشكوكة - كخبر الثقة مثلاً - موضوعه الشكّ في الواقع أيضاً.

المقدّمة الثانية: تقدّم في القسم الأول من الحلقة الثالثة أن الحكمين

الظاهريين المختلفين متنافيان بوجوديهما الواقعين، سواء وصلا إلى المكّلّف 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 الم HALAL، ولا تهتمّ به.

المقدّمة الرابعة: مقتضى منافاة 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، وإنّا تنتفي الحجّية المشكوكة بواسطة دليل البراءة، وهو خبر الثقة، كقوله: «رُفع عن أمتي ما لا يعلمون» وهو دليل اجتهادي.

وبعد اتضاح 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 لاصالة الطهارة؟

من الواضح إننا 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 الأول: ص ٣٦.

تعليق على النص

- قوله فَلَيْسَ: «لا شَكَّ في جريان الأصول العملية الشرعية...». تقيد الأصول العملية بالشرعية للإشارة إلى اختصاص البحث بها دون الأصول العقلية التي أرجأ المصنف البحث فيها إلى أبحاث الخارج.
- قوله: «ويشكُّ في قيام الحجّة الشرعية عليه بنحو الشبهة الموضوعية...». المقصود من الحجّة الشرعية، هو الحكم الظاهري الذي يكون الشكُّ فيه، تارة بنحو الشبهة الموضوعية، كالشكُّ في صدور الحديث، أي: بعد الحكم بأن خبر الثقة حجّة، لكن يشكُّ هل صدر خبر الثقة أم لم يصدر. وتارة أخرى بنحو الشبهة الحكيمية، 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 نشكُّ هل الشارع جعل له الحجّية أم لا.
- قوله: «الاحتمال البسيط». هو الشكُّ في الحكم الواقعي، كما لو شكُّ في وجوب الدعاء عند رؤية الهالال. أمّا الشكُّ المركّب فهو كما لو شككنا بأن المولى هل يرضي بفوات الدعاء عند رؤية الهالال، في حالة شكنا بوجوبه عند رؤيته أم لا؟
- قوله: «وجواب الاعتراض أن البراءة هنا». أي: البراءة الثانية، وهي البراءة عن الحجّية المشكوكة.
- قوله: «متنافيٌّ بوجودهما الواقعين سواء وصلاً أم لا، كما تقدم في محله». أي: في القسم الأوّل، خلافاً لمن قال إنّهما متنافيان إذا وصلا.

(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

ويمكن تصوير وقوع الأحكام الظاهرية مورداً للأصول العملية في الاستصحاب، إذ قد يجري استصحاب الحكم الظاهري؛ لتمامية أركان الاستصحاب فيه وعدم تماميتها في الحكم الواقعي، كما إذا علم بالحجية وشك في نسخها، فإن المستصحاب هنا نفس الحجية لا الحكم الواقعي.

الشرح

أشرنا فيها سبق إلى أننا لو أجرينا البراءة عن الواقع المشكوك، لا تصل التوبة إلى البراءة عن الحجّية المشكوكة التي هي حكم ظاهري، وهذا يعني أن البراءة تختصّ في نفي الأحكام الواقعية المشكوكة.

وهنا يرمي المصنف القول بأن الأحكام الظاهرية قد تكون مورداً للاستصحاب، كما إذا علمنا بحجّية خبر الثقة في عصر الرسول ﷺ ثم شُكَّ في نسخه، فهنا نستصحب حجّيته؛ لتهامية أركانه، لأنّنا كنا على يقين من جعل الحجّية لخبر الثقة، والآن نشكّ هل نُسخت حجّيته أم لا، فنستصحب بقاءها، أي: نستصحب الحكم الظاهري وهو الحجّية.

إن قلت: هل يمكن أن نجري استصحاب الحكم الواقعي المشكوك لحجّية خبر الثقة، وعلى فرض إمكان ذلك، فلا نحتاج إلى استصحاب حجّية خبر الثقة، فلو فرض أن خبر الثقة دلّ على وجوب صلاة الجمعة، فحيثئذ يمكن أن نستغني عن استصحاب بقاء حجّية 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 يجرؤون الاستصحاب في الأحكام التكليفية كالوجوب والحرمة، ويخصّصون جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية التي منها الحجّية، لذا يتعين إجراء الاستصحاب في نفس الحجّية^(١).

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

تعليق على النص

- قوله فَلَمْ يَرَهُ: «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 تقدم». تقدّم في القسم الأول من الحلقة الثالثة تحت عنوان «التنافى بين الأحكام الظاهرية» بناء على مسلك السيد الشهيد أن الأحكام الظاهرية متضادّة ومتناهية بنفسها سواء وصلت إلى المكلّف أم لم تصل، وهذا ما ذكره المصنّف بقوله: «على مسلكنا في تفسير الأحكام الظاهرية وأنها خطابات تحدّد ما هو الأهمّ من الملّاکات الواقعية المختلطة. فالخطابان الظاهريان المختلفان، كالإباحة والمنع متضادان بذمتهم، سواء وصلوا إلى المكلّف أو لا، لأنّ الأول يثبت أهميّة ملاك المباحات الواقعية، والثاني يثبت أهميّة ملاك المحرمات الواقعية، ولا يمكن أن يكون كلّ من هذين الملّاکين أهمّ من الآخر»^(١). وبناء على هذا لا يمكن جعل حكمين ظاهريين متنافيين وإن لم يصلوا إلى المكلّف، وذلك لأنّ الأحكام الظاهرية جعلت لأجل تحديد الملاك الواقع الأهم، فاذا تنافت الملّاکات يُستحيل عقلاً.

السبب في قصر البحث في أربعة أصول عملية

بقيت مسألة لا بأس بلا شارة إليها - وإن لم يتعرّض لها المصنّف - وهي مسألة السبب في اقتصار المحققين المتأخّرين من علماء الأصول على بحث هذه الأصول الأربعة فقط وهي البراءة، والاشغال، 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، الاستعمال، 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 يُبَيَّنُ في محله من أن ضابط المسألة الأصولية أن تكون عنصراً مشتركاً في عملية استنباط الجعل الشرعي الكلي، ومن العلوم أن القواعد الأصولية آنفة الذكر لا تشَكَّل عنصراً مشتركاً يستعملها الفقيه كدليل على الجعل الشرعي الكلي، وإنما تستنبط منها أحكام جزئية بحسب الواقع المختلفة.

وهذا بخلاف الأصول الأربعة، كالبراءة والتخيير والاستعمال، فهي واضحة في أنها يُستنبط منها أحكام كليلة، 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 تجري بلحاظ الشبهة الموضوعية، كما إذا شك في ملاقة الشوب للنجس وعدمه، وكذلك تجري في الشبهات الحكمية، كما إذا شك في أن ملاقة المتنجس توجب النجاسة، فنجري فيها أصل الطهارة أيضاً.

والسبب في عدم تعرّضهم للبحث في قاعدة الطهارة ما يلي:

١. إن مثل قاعدة الطهارة ثابتة عند الكلّ من دون أن يسجّل أي خلاف فيها، فلا يحتاج إلى النقض والإبرام، بخلاف الأصول الأربعة، فإنّها محلّ البحث وتحتاج إلى النقض والإبرام.

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

وإلى هذا المعنى أشار صاحب الكفاية فَلَمَّا 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 فيها اشتبه طهارته بالشبهة الحكمية، وإن كان مما ينتهي إليه فيها لا حجّة على طهارته ولا على نجاسته، إلا أن البحث عنها ليس بمعهم، حيث إنها ثابتة بلا كلام، من دون حاجة إلى نقض وإبرام، بخلاف الأربعة، وهي: البراءة والاحتياط، والتخير والاستصحاب: فإنّها محلّ الخلاف بين الأصحاب، ويحتاج تبيّن ومجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث وبيان، ومؤونة حجّة وبرهان، هذا مع جريانها في كلّ الأبواب، واحتصاص تلك القاعدة ببعضها، فافهم»^(١).

وذهب السيد الشهيد قلبي إلى أنّ السبب في عدم البحث في أصالة الطهارة هو لأنّ أصالة الطهارة وإن كانت حكماً ظاهرياً يمكن أن يستعمله الفقيه كدليل على الحكم الشرعي، ولكن هذا غير كاف في أصولية المسألة، بل لا بدّ أن يضاف إلى ذلك قيد الاشتراك، أي: عدم اختصاصها في استنباط الأحكام لباب فقه واحد، وهذا ما ذكره بقوله: «بالنسبة إلى أصالة الطهارة فإنّها وإن كانت جارية في الشبهات الحكمية والموضوعية، إلا أنها ليست بقاعدة أصولية؛ لأنّنا 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؛ لأنّه بناء على ما ادعى من الإجماع على أن عدم النسخ أصل مستقلّ 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 التمسّك بإطلاق الدليل اللفظي الدالّ على ثبوت الحكم، بل ادعى العلماء أجمع على أنه إذا ثبت حكم في الشريعة الإسلامية، فنحكم بمقائه ما لم يقم دليل على نسخه، ولو لم يكن عندنا إطلاق لفظي في دليله، ولا استصحاب، وعلى هذا فإن الجواب السابق من اختصاص بعض القواعد بعض الأبواب، لا يتم في أصالة عدم النسخ؛ لأنّ أصالة عدم النسخ غير مختصّة بباب دون آخر، وإنّما هي كأصالة البراءة في العمومية.

وعلى هذا فلابدّ من بيان النكتة التي أددت بهم - رحمهم الله - إلى الاختصار على هذه الأصول الأربع. 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 تطور هذا العلم، وإنّما الأصول العلمية بدأت كشعبة من شعب الدليل العقلي، وإن فقهاءنا الأبرار كانوا يعتبرونها من الأدلة العقلية، بل حتى الاستصحاب فإنّهم كانوا يستدّلون بالعقل على حجّيته، ولم يذكر أحد منهم الاستدلال بالأخبار على حجّيته، وأوّل من ذكر ذلك هو والد الشيخ البهائي قُلبي.

إذن فهذه الأصول العملية من أوّل الأمر لم تذكر بعنوان الأصول العملية الجامعة ما بين الشرعية والعلقية بهذا المعنى المنقح في كتاب الرسائل للشيخ الأعظم قُلبي وإنّما كانت داخلة 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.

فالاقتصر على هذه الأصول الأربع مرتبط بتاريخ المسألة وتطور الفكر العلمي عن الأصل العلمي، وليس ناشئاً عن نكتة فنية في ذلك حتى يقال: ما هي النكتة العلمية في الاقتصر على الأصول العملية الأربع.

خلاصة البحث في مورد جريان الأصول

• الأصول العملية هي نوع من الأحكام الظاهرية، بمعنى أن وظيفتها تعين الوظيفة العملية للمكلّف تجاه الحكم الواقع المشكوك، ولا تكشف عن الحكم الشرعي، كما أنها ليست أحكاماً نفسية ناشئة من ملاكات واقعية.

• تعرّض المصنف إلى ثلاثة من وجوه الفرق بين الأمارات والأصول.

الوجه الأول: ما ذهب الميرزا النائي إلى أن المجعل في الأمارات هو العلمية الطريقة، أمّا المجعل في الأصول العملية فهو الوظيفة العملية. وأجاب المصنف عن ذلك بأن هذا الفرق ليس هو الفارق الحقيقي، الذي يثبت على أساسه حجّية لوازم الأمارات 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 الأمارة هي الحكم الظاهري الذي لم يؤخذ في موضوعها الشك في مقام جعله، بخلاف الأصل الذي هو الحكم الشرعي الذي أخذ في موضوعه الشك في مقام جعله.

ووجه إليه المصنف عدة مناقشات، منها:

المناقشة الأولى: إن أخذ الشك في موضوع حجّية الأصل دون الأمارة لا يبيّن لنا لماذا تكون اللوازم العقلية للأمارة حجّة دون لوازم الأصل؟

المناقشة الثانية: إن هذا الوجه غير معقول في نفسه؛ لأنّه يلزم أن تكون الأمارة حجّة حتى مع وجود العلم بالخلاف.

الوجه الثالث: الفرق بين الأمارة والأصل هو أن الأصل ما أخذ الشك في لسان دليله، أمّا الأمارة فهو لم يؤخذ الشك في لسان دليل حجّتها، أي: يرجع الفرق إلى مقام الإثبات.

وأجاب المصنف على الوجه الثالث بما يلي:

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

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

• الفرق بين الأمارات والأصول على مسلك المصنف هو أن جعل الحكم الظاهري على طبق الأمارة يكون بملك الأهمية الناشئة من قوّة الاحتمال، أمّا جعل الحكم الظاهري على طبق الأصل فهو بملك الأهمية الناشئة من قوّة المحتمل، أو من أهمية المحتمل منضماً إليه أهمية الاحتمال، وعلى هذا الأساس تكون مثبتات الأمارة ومدلولاتها الالتزامية حجّة على القاعدة، لأنّ ملك الحجّية في الأمارة هي حيّثية الكشف التكويني التي تعين الأهمية على وفقها، وهي نسبة واحدة إلى المدلول المطابقي والمداليل الالتزامية.

• الأصول العملية الشرعية هي أحكام شرعية ظاهيرية ناشئة من أهمية المحتمل، والأصول العملية الشرعية لا حصر عقلي لها؛ لأنّها تابعة لطريقة جعلها. أمّا الأصول العملية العقلية فهي ترجع إلى أصلين أساسين وهم أصالة الاستغلال 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 بحسب ترتيل المشكوك منزلة الواقع، كأصالة الاستصحاب وأصالة الطهارة. أمّا الأصول العملية البحثة فهي الأصول التي تُنشأ وظائف عملية ترخيصية

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

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

الوجه الأول: إنشاء حكم ظاهري لتنزيل مشكوك الطهارة أو الخلية منزلة الطاهر والحلال الواقعي تعبيداً.

والثمرة المترتبة على الأصل التنزيلي في قوله ﷺ: «كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ» هو جعل الخلية الواقعية تعبيداً، وعلى هذا لو أجرينا أصالة الخلية في الحيوان المشكوك حلية أكله، يترتب على ذلك طهارة مدفوعه أيضاً.

أمّا لو كانت أصالة الحل مجرّد حكم بالخلية ظاهراً، من دون تنزيلها منزلة الخلية الواقعية، فلا ثبت طهارة مدفوعه؛ لأنّ طهارة المدفوعة 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 الشك في البقاء منزلة اليقين بقاء.

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

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

الشهيد؛ إذ كلاهما ينشأ من أهمية المحتمل منضماً إليه أهمية الاحتمال.

- لا تكون مثبتات قاعدة الفراغ حجّة، وكذا جميع الأصول العملية المحرزة؛ لأن الكاشفية فيها أخذت بنحو جزء الملاك، لا ملاكاً تاماً.

• 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

- كالذكرية في قاعدة الفراغ - وهذا بخلاف الأصل العملي غير المحرز، فإنه يجري وإن انعدمت أمارته.

• قد يشك في الحكم الواقعي، ويشك كذلك بحكم ظاهري.

والشك في الحكم الظاهري على نحوين أيضاً:

الأول: كما لو علمنا بصدور خبر ثقة على وجوب الدعاء، لكن نشك في حجّية خبر الواحد، ويسمى هذا الشك بالشك بنحو الشبهة الحكمية.

الثاني: أن نشك في أصل صدور الخبر على وجوب الدعاء عند رؤية الهمال، ويسمى الشك 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 الهمال، 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 للتجزىء، 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 متعلق 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 الحجّية التي جرت البراءة عنها.
- أجيّب عن الاعتراض المتقدّم بعدم لزوم اجتماع حكمين ظاهريين متنافيين؛ لأنّ البراءة عن الحجّية المشكوكة ليست في عرض هذه الحجّية، وإنّما في طوّلها.
- اعترض على إجراء براءة ثانية عن الحجّية المشكوكة بكونه لغوًا وبلا فائدة، لحصول المؤمن بالبراءة الأولى.

وأجيّب: إن احتمال العقاب كما ينشأ من احتمال التكليف الواقعي، كذلك ينشأ من احتمال التكليف الواقعي الواصل إلى مرتبة من الاهتمام المولوي الذي يعبر عنه بالحجّية المشكوكة، والتأمين عن الأوّل لا يلزّم التأمين عن الثاني.

- قد تقع الأحكام الظاهيرية مورداً لجريان الأصول العملية، من قبيل جريان الاستصحاب في الحكم الظاهري؛ لتهامية أركانه وعدم تمايّتها في الحكم الواقعي - لعدم استصحاب الجعل على بعض المباني - كما لو علم بالحجّية وشكّ في نسخها، فالمستصحب هنا هو نفس الحجّية 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 العملية في حالة الشك

(١)



الوظيفة في حالة الشك البدوي

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



الوظيفة الأولية في حالة الشك

- حالات الشك في التكليف
- الوظيفة العملية في حالة الشك البدوي
- تحديد الوظيفة الأولية في حالة الشك البدوي

الاتجاه الأول: البراءة العقلية وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان

- المقام الأول: لحنة تاريخية حول البراءة العقلية
- المقام الثاني: الأدلة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان

- ✓ الوجه الأول: المحرّك للعبد هو التكليف العلمي لا الواقعي
- ✓ الوجه الثاني: العرف العقلائي لا يؤخذ على المخالفه مع عدم العلم
- ✓ الوجه الثالث: عقاب من لم تقم عليه الحجّة قبيح
- ✓ الوجه الرابع: لا وجود لتكليف غير وacial

الاتجاه الثاني: مسلك حق الطاعة

- الحالات التي ترفع اليد فيها عن أصلالة الاستعمال
- ✓ 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 شَكَ المكلَّفُ في تكاليفٍ شرعيٍّ ولم يتأتَ له إقامةُ الدليل عليه إثباتاً أو نفيًا، فلابدَ له من تحديدِ الوظيفة العملية تجاهه، ويقع الكلام أولاً في تحديدِ الوظيفة العملية تجاه التكاليف المشكوك بقطع النظر عن أي تدخلٍ من الشارع في تحديدها، وهذا يعني التوجُّه إلى تعين الأصل الجاري في الواقع بحد ذاتها، وليس هو إلا الأصل العملي العقلي . ويوجَدُ بصدق تحديدِ هذا الأصل العقلي مسلكان:

١ . مسلك قبح العقاب بلا بيان:

إنَّ مسلكَ قاعدةِ قبح العقابِ بلا بيانٍ هو المسلكُ المشهور . وقد يُستدلُّ عليه بعده وجوهٌ :

الأول: ما ذكره المحقق النائيني قُلْتَكَ من أنه: لا مقتضي للتحرّك مع عدم وصولِ التكليف، فالعقابُ حينئذٍ عقابٌ على تركِ ما لا مقتضي لايجاده، وهو قبيح .

وقد عرفتَ في حلقةٍ سابقةٍ أنَّ هذا الكلام مصادرةً؛ لأنَّ عدم المقتضي فرعٌ ضيقٌ دائرةٌ حقُّ الطاعةٍ وعدم شمولها عقلاً للتکاليف المشكوكَة؛ لوضوحِ أنه مع الشمول يكون المقتضي للتحرّك موجوداً، فينتهي البحثُ إلى تحديدِ دائرةٍ حقُّ الطاعة .

الثاني: الاستشهادُ بالأعرافِ العقلائية، وقد تقدَّمَ أيضاً الجوابُ بالتمييز بين المولوية المجعلة والمولوية الحقيقة .

الثالث: ما ذكره المحقق الأصفهاني قُلْتَكَ من أنَّ كلَّ أحكامِ العقلِ

العمليٌّ مردُّها إلى حكمه الرئيسيِّ الأوَّليِّ بقبح الظلمِ وحسنِ العدلِ. ونحن نلاحظُ أنَّ مخالفةً ما قامتُ عليه الحجَّةُ خروجُ عن رسم العبوديةِ وهو ظلمٌ من العبدِ لولاه فيستحقُّ منه الذمُّ والعقاب، وإنَّ مخالفةً ما لم تقمْ عليه الحجَّةُ ليست من أفرادِ الظلم؛ إذ ليس من زِيِّ العبوديةِ أن لا يخالفَ العبدُ مولاه في الواقع وفي نفسِ الأمرِ، فلا يكونُ ذلك ظلماً للمولى، وعليه فلا موجبٌ للعقاب بل يقبحُ، وبذلك يثبتُ قبحُ العقاب بلا بيانٍ.

والتحقيقُ: أنَّ ادَّعاءَ كونِ حكمِ العقلِ بقبحِ الظلمِ هو الأساسُ لأحكامِ العقلِ العمليِّ بالقبحِ عموماً وأنَّها كلُّها تطبيقاتٌ له، وإنَّ كانَ هو المشهورُ والمتداولُ في كلماته وكلماتِ غيره من المحققين، إلاَّ أنه لا محصلٌ له، لأنَّنا إذا حللْنا نفسَ مفهومِ الظلمِ وجدْنا أنَّه عبارةٌ عن الاعتداءِ وسلبِ الغيرِ حقَّه، وهذا يعني افتراضَ ثبوتِ حقٍّ في المرتبةِ السابقة، وهذا الحقُّ بنفسِه من مدركاتِ العقلِ العمليِّ، فلو لا أنَّ للمنعِ حقَّ الشكرِ في المرتبةِ السابقةِ لما انطبقَ عنوانُ الظلمِ على تركِ شكرِه. فكونُ شيءٍ ظلماً وبالتالي قبيحاً، مترتبٌ دائماً على حقِّ مدركٍ في المرتبةِ السابقة، وهو في المقامِ حقُّ الطاعةِ.

فلا بدَّ أنَّ يتَّجهُ البحثُ إلى أنَّ حقَّ الطاعةِ للمولى هل يشملُ التكاليفَ الواصلةَ بالوصولِ الاحتماليِّ، أو يختصُّ بما كانَ واصلاً بالوصولِ القطعيِّ بعدِ الفراغِ عن عدمِ شمولِه للتکلیف بمجردِ ثبوته واقعاً ولو لم يصلْ بوجهه.

الرابع: ما ذكره المحققُ الأصفهانيُّ فُلَيْقَرُ أيضاً تعميقاً لقاعدةِ قبحِ العقابِ بلا بيانٍ، على أساسِ مبنيٍّ له في حقيقةِ التكليفِ حاصله: أنَّ التكليفَ إنشائيٌّ وحقيقيٌّ. فالإنشائيُّ: ما يوجدُ بالجعلِ والإنشاءِ، وهذا لا يتوقفُ على الوصولِ. والتكليفُ الحقيقيُّ: ما كانَ إنشاؤه بداعيِ البعثِ والتحريكِ، وهذا متقوِّمٌ بالوصول؛ إذ لا يُعقلُ أن يكونَ التكليفُ بمجردِ إنشائه باعثاً ومحركاً، وإنَّما يكونُ كذلكَ بوصولِه. فكما أنَّ بعثَ العاجزِ غيرُ معقولٍ،

كذلك بعثُ الجاهل. وكما يختصُ التكليفُ الحقيقِيُّ بال قادر، كذلك يختصُ بمن وصل إليه ليمكّنه الانبعاثُ عنه، فلا معنى للعقابِ والتنجُز مع عدمِ الوصول؛ لأنَّه يساوِقُ عدمَ التكليفِ الحقيقِيِّ، فيقعُ العقابُ بلا بيان، لا لأنَّ التكليفَ الحقيقِيَّ لا بيانَ عليه بل لأنَّه لا ثبوتَ له مع عدمِ الوصول.

ويردُ عليه:

أولاً: أنَّ حقَّ الطاعةِ إنْ كان شاملًا للتكاليفِ الواصلةِ بالوصولِ الاحتماليِّ فباعتِيَةِ التكليفِ ومحركِيُّه مولويًا مع الشكِّ معقولَةً أيضًا، وذلك لأنَّه يحققُ موضوعَ حقَّ الطاعةِ، وإنْ لم يكن حقُّ الطاعةِ شاملًا للتكاليفِ المشكوكَةِ فمن الواضح أنَّه ليس من حقِّ المولى أن يعاقِبَ على مخالفتها؛ لأنَّه ليس مولىً بلحاظِها بلا حاجةٍ إلى هذه البياناتِ والتفصيلاتِ. وهكذا نجدُ مرةً أخرى أنَّ روحَ البحثِ يجبُ أن يتّجهَ إلى تحديدِ دائرةِ حقَّ الطاعةِ.

وثانياً: أنَّ التكليفَ الحقيقِيَّ الذي أدعُى كونه متقوِّماً بالوصولِ إنْ أرادَ بهِ الجعلَ الشرعيَّ للوجوبِ - مثلاً - الناشئَ من إرادةِ ملزِمةِ للفعلِ ومصلحةٍ ملزِمةٍ فيهِ، فمن الواضح أنَّ هذا محفوظٌ مع الشكِّ أيضاً حتى لو قلنا بأنَّه غيرُ منجَزٍ وأنَّ المكلفَ الشاكَّ غيرُ ملزمٍ بامتثالِه عقلاً؛ لأنَّ شيئاً من الجعل والإرادةِ والمصلحةِ لا يتوقفُ على الوصولِ.

وإنْ أرادَ به ما كان مقرُوناً بداعِيَّ البعثِ والتحريكِ، فلنفترضْ أنَّ هذا غيرُ معقولٍ بدونِ وصولٍ، إلا أنَّ ذلك لا يُنهي البحثَ، لأنَّ الشكَّ في وجودِ جعلٍ بمبادئِه من الإرادةِ والمصلحةِ الملزمتينِ موجودٌ على أيِّ حالٍ حتى ولو لم يكن مقرُوناً بداعِيَّ البعثِ والتحريكِ، ولا بدَّ أن يلاحظَ أنَّه هل يكفي احتمالُ ذلك في التنجيزِ أو لا؟ وعَدْمُ تسميةِ ذلك بالتكليفِ الحقيقِيِّ مجردُ اصطلاحٍ، ولا يغني عن بحثِ واقعِ الحالِ.

٢. مسلك حق الطاعة

وهكذا نصل إلى المسلك الثاني وهو مسلك حق الطاعة المختار، ونحن نؤمن في هذا المسلك بأن المولوية الذاتية الثابتة لله سبحانه وتعالى، لا تختص بالتكاليف المقطوعة بل تشمل مطلق التكاليف الواسعة ولو احتمالاً، وهذا من مُدرَّكات العقل العملي، وهي غير مبرهنة. فكما أن أصل حق الطاعة للمنعم والخالق مدرك أولى للعقل العملي غير مبرهن كذلك حدوده سعةً وضيقاً.

وعليه فالقاعدة العملية الأولية هي أصلالة الاشتغال بحكم العقل ما لم يثبت الترخيص الجاد في ترك التحفظ، على ما تقدم في مباحث القطع. فلا بد من الكلام عن هذا الترخيص وإمكان إثباته شرعاً، وهو ما يسمى بالبراءة الشرعية.

الشرح

بعد الانتهاء من المقدّمات التي تحتاج 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 استحکام
الشك، وتعلّر تعيين الحكم الواقعي، والأدلة التي تستعمل في هذه المرحلة
تسمّى بالأدلة العملية أو الأصول العملية.

وحيث إنّ مورد الأصول العملية هو الشك في التكليف، فلابدّ من بيان
حالات الشك في التكليف، وقد ذكرت للشك حالات متعدّدة.

حالات الشك في التكليف

ذكرت للشك في التكليف حالات متعدّدة:

١. الشك المسبوق بحالة متيقّنة. وهو مورد قاعدة الاستصحاب التي يأتي
الكلام عنها إن شاء الله تعالى.

٢. الشك 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 الشك غير المسبوق بحالة متيقّنة

هذه الحالات عبارة عن الصور التالية:

الصورة الأولى: الشك البدوي. والشك فيه تارة بنحو الشبهة الحكمية، كما

لو شكنا في وجوب صلاة العيد أو في حرمة التدخين، وتارة ب نحو الشبهة الموضوعية كما لو شكنا في وجوب الحج للشك في تحقق الاستطاعة، مع علمنا بأن الشارع جعل وجوب الحج على المستطاع.

الصورة الثانية: الشك المقرر بالعلم الإجمالي، كما لو علم بوجوب صلاة في ظهر يوم الجمعة، لكن لا يعلم أن الواجب متعلق بصلاحة الظهر أم بصلاحة 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 تعلق وجوب شرعي بعملية مركبة من أجزاء كالصلاحة ونعلم باشتغال العملية على تسعه أجزاء معينة ونشك في اشتغالها على جزء عاشر ولا يوجد دليل يثبت أو ينفي، فالشك في العاشر مقترب بالعلم الإجمالي، وهذا العلم الإجمالي هو علم المكلف بأن الشارع أوجب مركباً ما ولا يدرى أنه المركب من تسعه أم المركب 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 الأولية في حالة الشك، أي: حكم العقل تجاه التكليف بقطع النظر عن أي تدخل من الشارع في تحديد تلك الوظيفة^(١).

(١) ثَمَّ بحث وقع بين الأعلام وهو أن موارد الشك في التكليف أُثْبِتَ ب نحو مستقل كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري - حيث قسم الشك في التكليف إلى أقسام ثانية، و تعرض لكلّ قسم منها ب نحو مستقل، فأفاد أن الشبهة إما تحريرية أو وجوبية، وعلى كلا القديرتين إما 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.

المُرْحَلَةُ الثَّانِيَةُ: الْوُظِيفَةُ الثَّانِيَةُ فِي حَالَةِ الشَّكِ، أَيْ: الْوُظِيفَةُ الْعَمَلِيَّةُ فِي ضَمَوْءِ مَا تَقْتَضِيهِ الْآيَاتُ وَالرَّوَايَاتِ.

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

تَحْدِيدُ الْوُظِيفَةِ الْأُولَى فِي حَالَةِ الشَّكِ

وفي تحديد الوظيفة العلمية 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 للموالي يشمل كل 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 المحققين المتأخرين 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 للمكلف على تكليف غير مبين، وهذه القاعدة فرضت أصلًاً موضوعياً وادعى بدهتها في كلّاتهم، وتعد هذه القاعدة ومضايقتها وهي قاعدة «حسن العقاب مع البيان» ركين أساسين قام عليهما الفكر الأصولي الذي وضع أساسه الوحيد البهبهاني في مباحث القطع والظن والشك، فإنه قاتل بعد أن فرض أن العقل يحكم بقبح

العقاب بلا بيان، وفرض أن العقل يحكم بأن البيان والقطع مصحح للعقاب، استتتج من ذلك أن الحججية 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 ملائمة مع احتمال الخلاف، يستحيل أن يكون حججاً في نفسه، إلا بجعل من الشارع؛ لأن حججته 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 الحججية لغير العلم من الأمارات والظواهر بلا دليل شرعي.

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

من هنا التزموا بأن الأمارات المعتبرة شرعاً قد جعل فيها البيان، فنشأت معانٍ جعل الطريقة والكافشية بعرضها العريض الذي تكلم فيها الميرزا وغيره من المحققين، لأجل الوصول إلى أن منجزية الأماراة إنما هو من باب رفع موضوع القانون العقلي أي: من باب التخصص لا التخصيص، وهذا معناه أن الابيان تبدل إلى البيان، وذلك من خلال جعل المولى الأماراة كاشفاً تاماً وعلمًا تعبيدياً.

وعلى هذا الأساس تخيل أن الفرق بين الأمارات والأصول إنما هو في اللسان وكيفية المجعل فيها، وتفرع على ذلك آثار كثيرة مثبتة في ثنايا مباحث علم الأصول وبالخصوص مباحث القطع والظن والشك.

ومن هذا يتضح أن هذه الأفكار والآثار جمياً 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» - بأنما قاعدة

بديهية، وأنها مع قاعدة «حسن العقاب مع البيان» ركناً أساسياً قام عليهما الفكر الأصولي - منهج غير صحيح؛ لعدم وجود قاعدين عقليتين إحداهما قبح العقاب بلا بيان والأخرى حسن العقاب بلا بيان، بالمعنى المركوز في أذهان الأصوليين المتأخرين، الذي أدى إلى ترتب آثار وثمرات مهمة في البحوث الأصولية. وإنّا حقيقة الأمر أن روح هاتين القاعدين يرجعان إلى أن المشهور فرضوا أصلاً موضوعياً مفروغاً عنه وهو أن مولوية المولى حقيقة ثابتة متواطية غير مشكّكة في نفسها، وفرعوا على ذلك أنّه متى ما ثبتت هذه الحقيقة غير المشكّكة التي لا زيادة فيها ولا نقصان، يترتب عليها هذان القانونان، وهما حجّة القطع والآخر عدم الحاجة لغير القطع، التي عبروا عنها بقبح العقاب بلا بيان، فنسبوا الحاجة إلى القطع وجعلوها من ذاتياته، ونسبوا اللاحجّية إلى الاقطع واللابيان.

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

المنهج الصحيح هو البحث عن حدود مولوية المولى

الصحيح في البحث أن يتوجه إلى التحقيق في أن المولى هل له حقّ الطاعة على العبيد في خصوص التكاليف المعلومة فقط أو تتسع مولويته لتشمل التكاليف غير المعلومة كالمظنونة والمشكوكة، 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 حينئذ يكون من قبل المولى على حقّ له علينا قد تركناه بحسب الفرض، فيكون عقاباً

على تضييع حقه ولا يكون قبيحاً؛ لأن كلّ شخص إذا كان له حقٌّ على آخر، وضيّعه الآخر فله أن يعاقبه بالنحو المناسب لمقامه. وكذلك لو فرضنا أن المولى له حق الطاعة في خصوص بعض التكاليف المعلومة لا جميعها - كما لو فرض أن له مولوية في حدود ما يتوقف عليه حياته، وأماماً لا يتوقف عليه ذلك فليس له حق علينا - فحينئذ لا تكون تكاليفه منجزة علينا حتى لو قطعنا بها.

ومن هنا يتضح أن المدار إنما هو على حدود المولوية وشأنها، فلا حجية القطع هي قاعدة برأسها، ولا قبح العقاب بلا بيان هي قاعدة برأسها، فضلاً عما تفرع عليها من آثار وثمرات في التفكير الأصولي.

وما ينبغي أن يقال: إن الشيء الذي ندركه بعقلنا العملي أن المولى له حق 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 يرضي بتفويته بالنحو الذي فسرنا به الترخيص الظاهري، فلا تصل النوبة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان وما تفرع عليها من نتائج؛ لأن العقاب حينئذ يكون عقاباً بحق ولا يكون عقاباً بلا حق.

وحيث إن إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان يدو في هذا الزمان في غاية الغرابة؛ لأنها لقّنت تلقينا شديداً ومتواياً في الكتب الدراسية وغيرها منذ أكثر من مائة سنة، لهذا لابد من التغلب على هذا التركيز الذهني الموجود للقاعدة، لأجل رفع الاستيحاش عن إنكارها وبيان أنها ليست من بديهيات العقل العملي، وإنما هي من منتجات علم الأصول في العصور المتأخرة.

ولأجل ذلك لابد من التكلم في مقامين:

الأول: البحث التاريخي في هذه القاعدة ليتضح هل هي من القواعد التي أدركها العلماء في كل عصر وزمان بالنحو الذي يدركها الأصوليون في عصورنا أم أن هذا الموضوع موجود فيها لم يكن موجوداً في العصر الأول في ذهن

العلماء، وإنما هو موضوع ناشئ من كثرة التلقين والتكرار.

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

المقام الأول: لمحّة تاريخية حول البراءة العقلية

يمكن أن نقسم البحث إلى عدة أدوار:

الدور الأول: ما قبل الشيخ الصدوق

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

الدور الثاني: عصر الشيخ الصدوق

حيث صرّح بأنّ 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 تقىّاً 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 ذهبا إلى عكس هذه القاعدة، وذلك في مسألة الحضر والإباحة، وهي مسألة كانت معنونة في علم الأصول القديم، ولكنها حذفت بعد الرسائل، ومضموها 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 خرجننا عن الحظر بدلالة

(١) الهدى، 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، وإنما ينقل عن الأصل العقلي بدليل، ولا دليل يقطع به في ذلك، فوجوب البقاء على حكم الأصل»^(٢). إلّا أنّ الظاهر منه لم يكن يقصد قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وإن كان يقول بقبح التكليف بلا بيان أي: بلا علم؛ لأنّه من التكليف بغير المقدور.

وعلى هذا يتّضح أنّ نكتة البراءة العقلية المترسخة في ذهن السيد ابن زهرة غير النكتة التي تستبطنها قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومن هنا تحرّر المتأخّرون في كيفية تفسير ذلك وأنّه كيف يكون الجهل موجباً لانتفاء القدرة، ومن ثم حملوا كلامه على أنّ المقصود أنّ امتحال المشكوك على نحو الامتحال التفصيلي غير مقدور، وعلى أيّ حال فإنّ هذا اللون من التفكير غير الطرز من التفكير الذي تستبطنه قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

الدور الخامس: دور المحقق الذي استدلّ على البراءة بتقريبيين

التقريب الأول: إنّ البراءة عبارة عن استصحاب حال العقل، أي أنّ الإنسان بحسب الحالة السابقة كان يرى براءة ذمّته من التكليف فيستصحب هذه البراءة، حيث قال: «وأمّا الاستصحاب فأقسامه ثلاثة: استصحاب حال العقل، وهو التمسّك بالبراءة الأصلية، كما تقول: ليس الوتر واجباً لأنّ الأصل

(١) عدّة الأصول: ج ٢، ص ٤٧٨.

(٢) غنية التزوع: ص ٣٥٦.

براءة العهدة»^(١).

وفيه أن الاستصحاب غير قاعدة قبح العقاب بلا بيان نكتةٌ 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، أمّا لا مع ذلك فإنه يجب التوقف، ولا يكون ذلك الاستدلال حجّة، ومنه القول بالإباحة لعدم دليل الوجوب والحضر»^(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 المعلم قد يدل على هذا اللون من التفكير.

وبهذا يتضح أن البراءة العقلية تتذبذب بين أن تكون استصحاباً، وهو دليل عقلي عندهم، وبين أن تكون أمارة 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 البهائي وصاحب الحاشية على المعلم، شريف العلماء ومن بعده الشيخ الأنباري.

وما يدل على عدم كون قاعدة قبح العقاب بلا بيان من البدويات، كما ادعى أن جملة من هؤلاء قد شككوا في جريانها في الشبهات المفهومية، كما لو شك في انتباط 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؛ لا احتمال أن البيان تامّ بلحاظ الكلمة «غناء». وأجابوا: إن المراد من البيان هو ما يوضح المطلب عند المكلّف، 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 المكلّف.

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 الكبri، كذلك يتوقف على بيان الصغرى، أي: على إحراز الموضوع خارجاً.

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

المقام الثاني: الأدلة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان

استدلّ على قاعدة قبح العقاب بعدّة وجوه:

الوجه الأول: المحرّك للعبد هو التكليف العلمي لا التكليف الواقعي
هذا الوجه صاغه المحقق النائيني فؤاد حاصله: 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، وإنما 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 بجهله به. إذاً المقتضي للتحرّك هو العلم.
عبارة أخرى: المحرّك للإنسان هو المعلوم بالذات وهو الصورة الذهنية، لا المعلوم بالعرض وهو الموجود الخارجي.

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

وبتعمير الميرزا: «إن العلم وحضور صورة الموجود الخارجي في النفس هو الموضوع والعلة لتحقّق الإرادة التكوينية؛ ضرورة استحالة الانبعاث أو الانزجار عن الموجود الخارجي ما لم يتصف بصفة المعلومية؛ بداعه أن العطشان لا يعقل تحرّكه نحو الماء الخارجي ما لم يعلم بوجوده بل ربما يموت عطشاً مع وجود الماء عنده، كما أن الإنسان لا يفتر عن الأسد الخارجي ما لم يعلم بوجوده، ولو ترتب على عدم الفرار افتراسه له، وهذا بخلاف القاطع بوجود الماء أو الأسد فإنه يتحرّك نحو الماء ويفتر من الأسد وإن لم يكن هناك ماء أو أسد في الخارج وكان القطع غير مصيبة للواقع. فتحصل أن الموجب للحركة أو الهرب إنما هو نفس صفة العلم ليس إلّا، ولها موضوعية في تحقّق 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 شرع حكماً في لوح الواقع، لكن هذا الحكم لم يصل إلى المكلّف ولا يعلم به، فهل يعقل أن يتحرّك لامثال هذا التكليف؟

بناء على ما تقدّم في الأمور التكوينية، يكون التحرّك إزاء هذا التكليف التشريعي غير المعلوم محالاً؛ لأن المقتضي للتحرّك نحو امثال التكليف هو التكليف المعلوم، وعلى هذا فما لم يوجد مقتضي للمتحرّك كان العقاب على مخالفته عقاباً بلا مقتضي، 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 دائمًا 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 المكلّف ... لأنّ العقاب فرع التنجيز، وهو فرع الوصول^(١). وأشار إلى هذا الاستدلال السيد الخوئي قُلْتَهُ أيضًا، حيث قال: «الوجه الرابع من وجوه الأدلة الأربعة هو حكم العقل، بتقرير: أن الانبعاث أو الانزجار إنما هو من آثار التكليف الواصل، فإذا لم يكن التكليف واصلاً كان العقاب على مخالفته عقاباً بلا مقتضٍ، وهو قبيح.

توضيحة: أن ما يكون محركاً للعبد، زاجزاً له، إنما هو الوجود العلمي لا الوجود الواقعي، فقد يموت الإنسان عطشاً والماء في رحله، بجهله بذلك، فكما أن شوق المولى إلى فعل العبد لا يحرّكه نحوه ما لم يصل إليه، كذلك حكمه وإن بلغ من اللزوم والتأكد ما بلغ، فالحكم ما لم يصل إلى المكلّف لا يمكنه التحرّك منه، ومعه كان العقاب على مخالفته عقاباً بلا مقتضٍ، كما إذا لم يكن حكم من المولى أصلًا^(٢).

مناقشة الوجه الأول: حق الطاعة محرك للتکلیف بوصوله الاحتمالي

إن هذا الاستدلال غير تامٌ، ولأجل أن تتضح المناقشة بنحو لا لبس فيه، لابد من بيان مقدمة، في بيان أقسام المحرك للإنسان؛ وهو على قسمين:

الأول: المحرك التکويني.

الثاني: المحرك التشريعي.

المحرك التکويني وهو الذي ينشأ عن غرض تکويني؛ من قبيل تحريك الماء للعطشان، لأجل شربه، وتحريك الأسد للإنسان نحو الفرار منه.

ولا يمكن أن يكون الشيء بوجوهه الخارجي النفس الأمري محركاً للإنسان تحريكاً تکوينياً، من دون وصوله إليه بوجهه من الوجوه، فما لم يكن واصلاً 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 أهمية الغرض المترتب عليها، فقد يتحرّك الإنسان الذي بلغ به العطش إلى درجة كبيرة لمجرد احتمال وجود الماء، وقد يكون عطشه بمقدار يحركه إلى حفر الأرض، بمجرد احتمال وجود الماء تحت الأرض، ولا يتضرر تحقق العلم له بذلك، وكذلك يهرب من الأسد بمجرد 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 التزاحم عند الإنسان، وهذا التحرّك التكويني لا ربط له بباب الحسن والقبح العقلي أصلًاً، بمعنى أنه لو فرض إنكار ذلك - كما قال الأشعري - لم يكن له أثر في هذه التحرّك؛ لأنّ الملاك في هذه المحرّكات هو تحقق غرض الإنسان وموافقته طبعه أو منافرته له، ولا يخفى أن هذا الملاك تامٌ حتى مع إنكار الحسن والقبح العقلي.

أمّا القسم الثاني وهو المحرّك التشريعي، الذي هو عبارة عن حكم العقل بلا بدّية التحرّك امثلاً لأمر المولى، فمن الواضح أن المقتضي لهذا القسم من التحرّك هو أمر المولى وحكم العقل العملي بأن التحرّك لامثال أمر المولى حسن وعدهم قبيح، لإدراك العقل العملي أن العبد المخلوق لهذا المولى يصبح منه أن لا يمثّل أوامر مولاه، ويحسّن منه الانقياد له.

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

الإنسان وتحقق غرضه وعدمهما، بل مقتضي التحرّك التشريعي لامتثال أوامر المولى موجود سواء كان للإنسان غرض في ذلك، كما لو كان مؤمناً، أم لم يكن له غرض كالفاقد.

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

إلا أننا نتساءل عن أحكام المولى التي يجب امتثالها وهي الأحكام الواثلة بالوصول العلمي أم أنها أعمّ من كونها معلومة أو مظنونة أو مشكوكة أو متخيلة ومحتملة؟

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

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

فإن أراد أن هذا التحرّك بلا محرّك تكويني فهو صحيح؛ لأنّ الفاسق والفاجر لم يتحرّك لامتثال الأمر المولوي لعدم وجود غرض تكويني عند الفاسقين والفاجرين، لكن هذا لا يعني أنه معذور وغير مستحق للعقاب.

وإن أراد من عدم وجود الموجب للتحرّك هو عدم الموجب العقلي، فهذا أول الكلام؛ لأنّ هذا الكلام يرجع إلى دعوى أن حق الطاعة مختصّ 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 حق الطاعة بالتكاليف المعلومة، فقاعدة قبح العقاب تامة عندـه، ومن أنكر ذلك وبنى على سعة حق الطاعة وشمومـها للتكاليف المحتمـلة، عندـ ذلك لا محـصل لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وفي هذا الضـوء يكون مرجع البحث إلى حق الطاعة للمـولـي وأنـه اختـص بالـتكـالـيف المـعلومـة فقط، أمـ يـشـملـ التـكـالـيفـ المـحـتمــلةـ؟ وـسيـأـتـيـ فيـ ثـنـيـاـ الـبـحـثـ إنـ شـاءـ اللهـ تـعـالـيـ أـنـ حقـ الطـاعـةـ شـامـلـ لـلـتـكـالـيفـ المـعلومـةـ وـالـمـحـتمــلةـ، وـبـالـتـالـيـ لـيـتمـ مـاـ تـقـدـمـ مـنـ الـاسـتـدـلـالـ عـلـىـ قـاعـدـةـ قـبـحـ العـقـابـ بلاـ بـيـانـ.

الوجه الثاني: العـرـفـ لاـ يـؤـاخـذـ عـلـىـ مـخـالـفـةـ التـكـلـيفـ معـ دـعـمـ الـعـلـمـ

وهـذاـ الـوـجـهـ جـاءـ فـيـ كـلـمـاتـ الشـيـخـ الـأـعـظـمـ وـأـسـتـاذـهـ شـرـيفـ الـعـلـمـاءـ وـغـيرـهـماـ مـنـ الـمـحـقـقـينـ، حـيـثـ قـالـواـ إـنـ مـاـ نـلـمـسـهـ وـاضـحـاـ فـيـ الـمـوـالـيـ وـالـعـبـيـدـ الـعـرـفـيـنـ، وـكـذـلـكـ مـاـ نـجـدـهـ فـيـ الـوـجـدـانـ وـالـأـرـتـكـازـ الـعـقـلـائـيـ، أـئـمـهـ لـاـ يـؤـاخـذـونـ عـبـيـدـهـمـ عـلـىـ مـخـالـفـةـ التـكـلـيفـ الـوـاقـعـيـ وـالـظـاهـرـيـ فـيـ مـوـارـدـ الـجـهـلـ وـعـدـمـ الـعـلـمـ، فـالـمـوـلـيـ إـذـاـ أـمـرـ بـأـمـرـ لـمـ يـطـلـعـ عـلـيـهـ الـعـبـدـ، وـلـمـ يـمـتـلـهـ الـعـبـدـ، فـلـوـ قـالـ لـهـ الـمـوـلـيـ (لـمـ تـفـعـلـ ذـلـكـ)؟ قـالـ الـعـبـدـ: «ـمـاـ عـلـمـتـ بـصـدـورـ الـأـمـرـ مـنـكـ بـذـلـكـ» وـلـوـ عـادـ الـمـوـلـيـ إـلـىـ الـعـبـدـ وـقـالـ لـهـ: «ـلـمـ تـخـتـطـ»؟ يـقـولـ الـعـبـدـ: «ـإـنـكـ لـمـ تـوـجـبـ عـلـيـ الـاحـتـيـاطـ» فـعـنـدـ ذـلـكـ تـنـقـطـ حـجـةـ الـمـوـلـيـ وـلـيـسـ لـهـ أـنـ يـعـاقـبـ الـعـبـدـ، وـهـذـاـ مـاـ يـدـرـكـهـ الـعـقـلـاءـ فـيـ أـمـوـرـهـمـ مـاـ يـكـونـ مـنـبـهـاـ عـلـىـ اـرـتـكـازـيـةـ قـاعـدـةـ قـبـحـ العـقـابـ بلاـ بـيـانـ.

قالـ الشـيـخـ الـأـنـصـارـيـ فـيـ فـرـائـدـ الـأـصـولـ: «ـالـرـابـعـ مـنـ الـأـدـلـةـ: حـكـمـ الـعـقـلـ بـقـبـحـ الـعـقـابـ عـلـىـ شـيـءـ مـنـ دـوـنـ بـيـانـ التـكـلـيفـ. وـيـشـهـدـ لـهـ: حـكـمـ الـعـقـلـاءـ كـافـةـ بـقـبـحـ مـؤـاخـذـةـ الـمـوـلـيـ عـبـدـهـ عـلـىـ فـعـلـ مـاـ يـعـتـرـفـ بـعـدـ إـعـلـامـهـ أـصـلـاـ بـتـحـرـيمـهـ»^(١).

مناقشةـ الـوـجـهـ الثـانـيـ: الـفـرـقـ بـيـنـ مـوـلـوـيـةـ الـمـوـالـيـ الـعـرـفـيـنـ وـمـوـلـوـيـةـ الـبـارـيـ حـاـصـلـ منـاقـشـةـ هـذـاـ الـوـجـهـ هـوـ: أـئـمـهـ تـصـوـرـوـاـ أـنـ مـوـلـوـيـةـ الـبـارـيـ تـعـالـيـ

(١) فـرـائـدـ الـأـصـولـ: جـ ٢ـ، صـ ٥٦ـ.

ومولوية غيره من الموالي العرفين، ذات سخ وحقيقة واحدة غير قابلة للزيادة والنقيصة، وعلى هذا قالوا إن حجية القطع بتكاليف المولى حجية ذاتية، وإن العقاب قبيح من المولى في حالة عدم البيان.

لكن هذا غير صحيح؛ لأن المولوية على نحوين:

١. **المولوية الذاتية:** وهي المولوية الثابتة للمولى الحقيقي، وهو الباري تعالى. وأما ملوك هذه المولوية، ففيها اتجاهان:

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

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

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

٢. **المولوية المجعلة:** وهي إما مجعلة من الباري تعالى كمولوية النبي ﷺ والأئمة ﷺ أو مجعلة من قبل العبيد أنفسهم كمولوية الحاكم الذي يُنتخب من قبل الناس أنفسهم، أو مجعلة من قبل الأعراف الاجتماعية كمولوية الأب على ابنه، أو المولوية المجعلة من قبل الظالم والطاغوت نفسه، وجميع هذه الموليات المجعلة ترجع في سعتها وضيقها إلى الجاحد نفسه، وأنه هل جعلها بشكل تكون شاملة للتکاليف المعلومة والمحتملة أم مختصة بالتكاليف المعلومة فقط؟

ومن الواضح أن المقدار المجعل في المولوية المجعلة العرفية والعقلائية ليس أكثر من موارد العلم بالتكليف، فإن هذا النحو من المولوية تترتب عليه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومن ثم تكون القاعدة عقلائية وليس عقلية؛ لأنّ مرجعها إلى الجعل العقلائي.

أمّا المولوية الذاتية، فحيث إنّ المالك الحقيقي للكون هو الباري تعالى، فالذى يحدّد حدودها هو العقل، الذي يرى سعة حقّ الطاعة وشمومها 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 المحققين بـ «إدّاهة قاعدة قبح العقاب بلا بيان لها منشأً واقعيًّا»، وهو أن هذه القاعدة لها ارتكاز مستحكم وعميق في أذهان العقلاة، وهذا الارتكاز المستحكم في الأذهان أدّى إلى الواقع في الخلط بين الارتكاز العقلائي والحكم العقلي، وهو أمر كثيراً ما يتّفق في أن يكون مطلب من المطالب الارتكازية المجعلة للعقلاة لفترة طويلة من الزمان ما يسبب الاعتقاد بكونه حكماً عقلياً بدليلاً.

إلى هذا أشار المصنف 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 والعقلائية باعتبارها مجعلة وليس ذاتية أو بملأها ضعيفة فالمقدار المجعل من المولوية عقلائيًّا ليس بأكثر من موارد العلم بالتكليف، وأمّا في المولى الحقيقي والذي تكون مولويته ذاتية بـ «ملك بالغ كامل مطلق وهو المنعمة 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 المهاشمي): 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 الحقيقى أيضاً وفي دائرة التكاليف المعلومة، من باب إمضاء الشارع وسكته 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 الإمساء تكون قاعدة شرعية وهي البراءة الشرعية وهي الوظيفة العملية الثانوية التي يأتي الكلام عنها فيها 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 الحجّة قبيح
وهذا الوجه ذكره الشيخ الأصفهانى، ولكي يتضح هذا الوجه لابد من الإشارة بصورة مجملة إلى الفرق الذي ذكره المصنف بين العقل النظري والعقل العملي.

فحيث إن 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 معيناً، 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، وينختصّ 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 للقوة العاقلة، وفي قباليه الإضرار وإيذاء الآخرين بلا موجب، فإنه مما يتغى عنه 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 اتضحت هذه المقدمة نقول: إذا قامت الحجّة من المولى على عبده، فمقتضى عبودية العبد أن يمثّل أمر مولاه، فلو لم يمثّل خرج عن زيق العبودية وخروج العبد عن زيق عبوديته هو ظلم للمولى والظلم قبيح فيستحق العبد الذمّ والعقاب. ومعنى قيام الحجّة هو وصوتها إلى العبد، أمّا إذا لم تكن الحجّة واصلة إلى العبد وكان الحكم ثابتاً في الواقع، فإن العبد لو لم يمثّل فلا يعدّ خارجاً من زيق 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 الأصفهاني فـ^{لذ}: «إن هذا الحكم العقلي حكم عقلي عملي بملك التحسين والتقييح العقليين وقد بينا في مباحث القطع والظن مراراً أن مثله مأخذ من الأحكام العقلائية التي حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاة حفظاً للنظام وإبقاء للنوع وهي المسماة بالقضايا المشهورة المعدودة في

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

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

(٣) أشكل الشيخ الطوسي على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وسنذكره في التعليق على النص 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 العقلاة نظراً إلى أن مخالفة ما قامت عليه الحجّة خروج عن زيق 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 زيق الرقية أن لا يخالف العبد مولاه في الواقع في نفس الأمر، فليس مخالفة ما لم تقم عليه الحجّة خروجاً عن زيق الرقية حتى يكون ظلماً^(١).

مناقشة الوجه الثالث

المناقشة الأولى: بطلان الكبّر: المقصود من الكبّر هو رجوع كلّ أحكام العقل العملي إلى (حسن العدل وقبح الظلم) وهذه الكبّر وإن كانت مشهورة بين المحققين، 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. وبتغيير المصنف، كما في تقريرات السيد الهاشمي: «هذه القضية رغم صحة مضمونها، فيها خطأ منطقي، فإن 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 الانبعاء مأخذ في الظلم الواقع موضوعاً لقضية «الظلم قبيح» أي: لعدم الانبعاء، فتكون القضية بشرط المحمول، فلا يمكن أن تكون

(١) نهاية الدراسة: ج ٢، ص ٤١٦.

هذه القضية إلا تجميعا للقضايا الأولية وإشارة إليها، وإن 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؛ لأن المحقق الأصفهاني فقيه يقول: «مخالفة ما قامت عليه الحجّة خروج عن رسم العبودية وهو ظلم العبد لربه». فهو يفترض ثبوت حقّ في الرتبة السابقة، ومن هنا لا بد أن نعرف حدود هذا الحق المفروض، وما إذا كانت دائرة واسعة تشمل التكاليف المعلومة المحتملة أم منحصرة بالتكاليف المعلومة؟

إذن روح البحث لا بد أن يتّجه لتحديد دائرة حقّ الطاعة للمولى الحقيقى وهو الباري تعالى. وتحديد دائرة حقّ الطاعة بالتكاليف المعلومة فقط مصادرة على المطلوب.

قال السيد الشهيد: «ذكر [الأصفهاني] في مقام تقرير 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 زيق 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 ما زاد بالحجّية، إذ لو أريد بها ما يصحّ العقاب كانت القضية بشرط المحمول، وإن أريد بها العلم فهو أول الكلام، فيكون الدليل عين المدعى نفسه وبمنهجة غير فنية؛ لأنّه التزم فيها بأنّ مرجع قضيّا الحسن والقبح إلى قاعدة أولية بدائية هي حسن العدل وقبح الظلم، وقد تقدّم في بحث الدليل العقلي أن قضيّة 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 المهاشمي): ج٤، ص١٤.

الحق الذي هو من مدركات العقل العملي نفسه في المرتبة السابقة عليه»^(١).
وبهذا يتضح عدم تمامية هذا الوجه أيضاً.

الوجه الرابع: لا وجود لتكليف غير واصل

هذا الوجه ذكره المحقق الأصفهاني أيضاً، وهو مبني على اصطلاح خاصٍ
به في باب الأحكام التكليفية، يقول إن الأحكام التكليفية تنقسم إلى قسمين:
الأول: الحكم الإنساني وهو ما يحصل بالجعل والإنشاء فقط، ولا يشترط
فيه أن يكون بداعي البعث والتحريك للمكلَّف، ومنشأ هذا الإنشاء المصلحة
في نفس العمل، ولا يوجد فيه داعي البعث والتحريك، ومن الواضح أن هذا
الحكم لا يتوقف على وصوله إلى المكلَّف، بل هو موجود وإن لم يوجد مكلَّف.
الثاني: التكليف الحقيقى وهو أن يكون جعل التكليف بداعي البعث
والتحريك، فالحكم الحقيقى لا يتحقق إلا بالبعث والتحريك، وحيث إن كلّ
خطاب لا يعقل أن يكون باعثاً ومحركاً، إلا أن يصل إلى المكلَّف، فلا يتصور أن
يكون الحكم باعثاً ومحركاً مع فرض عدم الوصول.

وعلى هذا فالتكليف الحقيقى غير معقول بحق العاجز؛ لعجزه عن الحركة
لامثال التكليف، وكذلك لا يعقل تكليف حقيقى في حق الجاهم، لعدم
تصور باعثيته في صورة الجاهم، ومن هنا يتضح أن كل خطاب لا يعقل أن
يكون باعثاً إلا إذا وصل إلى المكلَّف، لعدم وجود باعثية في صورة عدم
الوصول، فإذا وصل الحكم كان حكماً حقيقياً، وإذا لم يصل فلا وجود حقيقى
للحكم، وبذلك يصبح العقاب عليه، ليس لأجل أن التكليف الحقيقى موجود
ولكن لا بيان عليه، بل لأن التكليف الحقيقى غير موجود واقعاً، أي: من باب
السالبة بانتفاء الموضوع، فعدم الوصول يساوى عدم التكليف الواقعي، فيصبح
العقاب لأجل عدم وجود تكليف.

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

وبهذا يتضح 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 أصلًا في حالة عدم وصوله، لذا عبر المصنف بأن هذا الحكم متقوّم بالوصول؛ ولأجل هذا نعت المصنف هذا الوجه بالعمق قبال الوجه الأخرى؛ قال المحقق الأصفهاني قد: «إن مدار الإطاعة والعصيان على الحكم الحقيقى وأن الحكم الحقيقى متقوّم بنحو من أنحاء الوصول لعدم معقولية تأثير الإنشاء الواقعي في انقاده الداعي، وحيثنى فلا تكليف حقيقى مع عدم الوصول، فلا مخالفة للتکليف الحقيقى، فلا عقاب فإنه على مخالفة التکليف الحقيقى»^(١).

مناقشة الوجه الرابع

بناء على ما حُقّق في المباحث السابقة يتضح عدم تمامية هذا الوجه أيضًا، لما يلي:

أولاً: إن قوله أن الإنشاء لا يمكن أن يكون محرّكًا وباعثًا إلا بالوصول، يرد عليه بأنه ما المراد من الوصول؟ القطعي أم الاحتمالي؟

والجواب: إن مرد ذلك إلى سعة وضيق حق الطاعة، فإن كان المحقق الأصفهاني قد يرى أن حق الطاعة شامل للتکاليف الواصلة بالوصول الاحتمالي، فالتكليف يكون باعثًا ومحركًا لامثاله عقلاً؛ لأن الشك والاحتمال يحقق موضوع حكم العقل بلزم الامثال وفاءً لحق مولوية المولى.

وإن كان المحقق الأصفهاني قد ضيق حق الطاعة وجعله مختصاً بالتكاليف الواصلة بالوصول القطعي، فليس من حق المولى عرفاً أيضًا أن يعاقب على مخالفة التکليف بلا بيان تام. ومن الواضح أن ذلك لا يتوقف على تقسيم الحكم إلى إنشائي وحقيقي.

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

وعلى هذا يتضح أن هذا الوجه يتوقف على دعوى ضيق حق الطاعة في المرتبة السابقة، فيكون البناء على ذلك مصادرة على المطلوب؛ لأن المحقق الأصفهاني ~~فليتحقق~~ لم يثبت أولاً أن حق الطاعة مختص بالتكاليف المقطوعة. إذن لابد أن يتوجه البحث أولاً إلى تحديد حق الطاعة.

ثانياً: تساءل ما هو المقصود من الحكم الحقيقى الذى ادعى المحقق الأصفهانى أنه متقوّم بالوصول، فإن كان مراده من الحكم الحقيقى 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 المصنف: «إذا حللنا عملية الحكم التكليفي كالوجوب - كما يمارسها أي مولى في حياتنا الاعتيادية - نجد أنها تنقسم إلى مراحلتين: إحداهما: مرحلة الثبوت للحكم، والأخرى: مرحلة الإثبات والإبراز. فالمولى في مرحلة الثبوت يحدد ما يشتمل عليه الفعل من مصلحة - وهي ما يسمى بالملائكة - حتى إذا أدرك وجود مصلحة بدرجة معينة 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 المحقق من عدم ثبوت الحكم مع عدم الوصول غير صحيح، لأن هذا الحكم ثابت وإن لم يكن واصلاً.

وإن كان مراده من الحكم الحقيقى 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 أي حكم حقيقى، لكن هذا لا يثبت قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وذلك لوجود ملاكات الحكم ومبادئه من المصلحة والمفسدة والإرادة

(١) الحلقة الثانية: ص ١٤٦ .

والكرابة، وهي أمور تكوينية محفوظة في حالات العلم والجهل معاً، وباحتمال وجود هذه المبادئ يكفي لوجوب تنجيزها حق الطاعة الشامل للتکاليف المحتملة، سواء أطلق على هذه المبادئ حكم أصطلاحاً أم لا، لأن روح الحكم إنما هي في الإرادة والمصلحة، ونحن يكفيانا هذا المقدار، لوجوب امتثالها بناء على سعة حق 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، فيما دمت تعرف بوجود ملاك مشكوك من مصلحة ملزمة ومفسدة ملزمة على حسب أنواع الشبهات الوجوبية والتحريمية، فإن هذا المشكوك منجز بحكم العقل بناء على سعة دائرة حق الطاعة.

وعلى هذا لا بد أن ينصب البحث على بيان حدود حق الطاعة لل牟ى الحقيقى. وبهذا يتضح 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 حق الطاعة.

الاتجاه الثاني: مسلك حق الطاعة

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

الحالات التي ترفع اليد فيها عن أصلية الاشتغال

قد تقدم في مباحث القطع أن هذا الأصل هو أصلية 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 أصلية 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 تقدم.

الحالة الثالثة: حصول القطع بالترخيص الشرعي

أن لا يحصل للمكلّف القطع بالتكليف لا نفيًّا ولا إثباتًا، 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 تقدم، فعندئذٍ ترفع اليد عن أصلية الاشتغال.

ومن الواضح أن هذا الإذن الشرعي، تارة يثبت بجعل الشارع الحجّية للأمارة، كما تقدم، وأخرى يثبت بجعل الشارع لأصل عملي من قبله، كأصلية الحل الشرعية القائلة (كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام) والبراءة الشرعية القائلة (رفع ما لا يعلمون).

الحالة الرابعة: حصول القطع الشرعي بعدم ترك التحفظ

إذا لم يحصل للمكلّف القطع بالتكليف لا نفياً ولا إثباتاً، ولكن حصل له القطع بأن الشارع لا يأذن في ترك التحفظ، فهذا يعني أن منجزية الاحتمال والظن تظل ثابتة غير أنها آكدة وأشدّ.

وعدم الإذن في ترك التحفظ تارة يثبت من الشارع نفسه، كجعل الشارع الحجّية للأمارة، كما إذا أخبر الثقة المظنون الصدق 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 كأصله الاحتياط الشرعية المجعلة في بعض الحالات.

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

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

تعليق على النص

- قوله فَلَيَسْ: «الوظيفة الأولى بحالة الشّك البدوي». المراد من الأولى، هي حكم العقل بذلك، قبال الوظيفة الثانية وهي التي يحكم الشارع بها.

(١) الحلقة الثانية: ص ١٥٦.

البحث في الوظيفة الأولية شامل لطلق الشك أم لكل عنوان بحث مستقل
وقد يختلف 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 قلت الشك في التكليف إلى أقسام ثمانية،
ثم تعرض لكل قسم منها بنحو مستقل، فأفاد أن الشبهة إما تحريرية أو
وجوبية، وعلى كلا التقديرتين 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 قلت 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 التقديرتين 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، ومناط 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 لطلق الشك في التكليف: ومن ذهب إليه
صاحب الكفاية، حيث جمع البحث عند الشك في الوجوب والحرمة وعند فقد

(١) انظر فرائد الأصول: ج ٢، ص ١٧.

(٢) فوائد الأصول: ج ٣، ص ٣٢٨.

النصّ 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 منها على حدة، وكذا جمع فقد النصّ وإجماله في عنوان عدم الحجّة، إنّما هو لاجل عدم الحاجة إلى ذلك، بعد الاتّحاد فيما هو الملاك، وما هو العمدة من الدليل على المهم، واحتصاص بعض شقوق المسألة بدليل أو بقول، لا يوجب تخصيصه بعنوان على حدة . وأمّا ما تعارض فيه النّصان فهو خارج عن موارد الأصول العملية المقرّرة للشّاكّ على التّحقيق فيه من التّرجيح أو التّخيير، كما إنّه داخل فيما لا حجّة فيه - بناء على سقوط النّصين عن الحجّية- وأمّا الشّبهة الموضوعية فلا مساس لها بالمسائل الأصولية، بل فقهية، فلا وجه لبيان حكمها في الأصول إلا استطراداً فلا تغفل»^(١).

وبعده على ذلك السيد الخوئي، حيث قال: «أمّا ما صنعه الشيخ قُلبي من التقسيم والتّعرّض للبحث عن كلّ قسم مستقلاً، فيه أن ملاك جريان البراءة في جميع الأقسام واحد، وهو عدم وصول التّكليف إلى المكلّف. وعمدة أدلة القول بالبراءة أيضاً شاملة لجميع الأقسام . وهذا هو الوجه لذكر الشّبهة 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 الأدلة لها. واحتصاص بعض الأدلة بالشّبهة التّحريمية لا يوجب تكثير الأقسام وإنّ فرادها بالبحث، مع كون الملاك في الجميع واحداً وشمول عمدة الأدلة أيضاً للجميع . فالصحيح ما صنعه صاحب الكفاية قُلبي من تعميم البحث لمطلق الشّاكّ في التّكليف الجامع لجميع الأقسام»^(٢).

والسبب في تعدد المسائل بنظر صاحب الكفاية قُلبي - كما صرّح بذلك في

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

(٢) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٢٥٢.

مبحث اجتماع الأمر والنهي^(١) - هو تعدد جهة البحث، فإذا كانت جهة البحث واحدة، تتحد المسألة في البحث ولو مع تعدد الموضوع أو المحمول، وبما أن جهة البحث في المقام واحدة، لا تختلف فيها الموضوعات المتعددة؛ 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^{فلا ينكح} أن: «منشأ تفصيل الشيخ وتعداده المسائل يمكن أن يكون لأجل اختلاف الموارد في بعض الخصوصيات، ولذا ذهب الأخباريون إلى البراءة في الشبهة الوجوية، 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 وليس أدلة؛ لأنّه 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 الوجданى.

• قوله: «ما ذكر المحقق الأصفهاني^{فلا ينكح} من أن كلّ أحكام العقل العملي». من الواضح أن العقل ليس شأنه الحكم وإنّما له إدراك يستتبع العمل.

• قوله: «وهو ظلم من العبد لولاه 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 للمبنيّ القائل بتجسم الأفعال بمعنى أن الأفعال تهيأ بأنفسها ويطلع عليها الإنسان، فكلّ عمل قمنا به سوف يتتجسم

(١) انظر كفاية الأصول: ص ١٥٠ .

(٢) متنقى الأصول: ج ٤، ص ٣٧٢ .

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

• قوله: «والتحقيق إن إدعاء كون حكم العقل بقبح الظلم...».

هذه مناقشة الكبرى التي ذكرها المحقق في المقدمة وهي قوله (الظلم قبح والعدل حسن).

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

• قوله: «فيقبح العقاب بلا بيان، لا لأنّ التكليف الحقيقي لا بيان عليه، بل لأنّه لا ثبوت له مع عدم الوصول». ذكر المحقق الأصفهاني فَلَيَسْ 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 أصلًا، 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 الكلّ، وتقوّم التكليف بالوصول مختلف فيه بل صريح شيخنا الأستاذ فَلَيَسْ في تعليقه الأنبياء انفكاكاً من مرتبة الفعلية البعثية والزجرية عن مرتبة التنجّز، فالأخير تقرير 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 الدراسة: ج ٢، ص ٤٦١.

والاتجاه الثاني: مسلك حق الطاعة.

• استدلّ على قاعدة قبح العقاب بعدّة وجوه:

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

وأجاب المصنف بأن المقتضي لتحرّك العبد لامثال التکلیف متفرع على حق الطاعة للمولى وكونه مختصاً بالتكاليف المعلومة أم شاملًا للتکاليف المعلومة والمحتملة أيضاً، وتبين أن حق الطاعة شامل للتکاليف المحتملة، وبالتالي لا يتم هذا الاستدلال على قاعدة قبح العقاب لا بيان.

الوجه الثاني: إن ما نلمسه واضحًا في المولى والعبيد العرفين، وكذلك ما نجده في الوجود والارتكاز العرفي أثّرهم لا يؤاخذون عبادهم على مخالفة التکاليف الواقعية والظاهرية في موارد الجهل وعدم العلم.

وأجاب السيد الشهيد بالفرق بين المولوية العرفية المجعلة كمولوية الرئيس وبين المولوية الذاتية الحقيقة للمولى الحقيقي؛ لأنّ حق الطاعة في المولى العرفين محدود بالقدر الذي يضمه الجاحد، كالعرف العقلائي الذي يختص به بالتكاليف المعلومة، أمّا حق الطاعة الثابت للواجب تعالى، فإن تحديده راجع إلى حكم العقل، الذي يحكم بشمول حق الطاعة للتکاليف المحتملة.

الوجه الثالث: معنى قيام الحجّة هو وصوّلها إلى العبد، أمّا إذا لم تكن الحجّة واصلة إلى العبد وكان الحكم ثابتاً في الواقع، فإن العبد لو لم يتمثل 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 حق الطاعة، لم تكن مخالفته ظلماً له، وعلى هذا فإن روح البحث لا بد أن تتجه إلى البحث عن حدود حق الطاعة للمولى ومعرفة ما إذا كان يشمل التكاليف المحتملة أم يختص بالمعلومة.

الوجه الرابع: إن التكليف ينقسم إلى إنساني وحقيقي، والإنساني هو الذي يوجد بالجعل ولا يتوقف على العلم والوصول، أما الحقيقي فهو متقوّم بالوصول إلى المكلّف، وعلى هذا الأساس يصبح العقاب مع عدم وصول التكليف، وعدم العقاب ليس لأجل عدم البيان، بل لعدم ثبوت التكليف؛ لأنه متقوّم بالوصول.

وأجاب المصنف بأن ذلك لا ربط له بالتقسيم المذكور، بل مردّه إلى سعة وضيق حق الطاعة، فإن كان حق الطاعة شاملاً للتكاليف الوالصة بالوصول الاحتمالي أيضاً، فالتكليف يكون باعثاً ومحركاً لأمثاله عقلاً، وإن كان حق الطاعة مختصاً بالتكاليف الوالصة بالوصول القطعي، فيصبح العقاب بلا بيان.

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

وما يجدر الالتفات إليه: أن أصل نظرية حق الطاعة غير مبرهنة، وإنما هي من القضايا الأوّلية التي يدركها العقل العملي بلا حاجة إلى البرهنة والاستدلال عليها، فيدرك العقل لزوم احترام المولى ورعايته حرمته 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 يَكْلُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا 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 وال موضوعية معاً؟
✓ ٤. هل البراءة مقيدة بالفحص؟

الوظيفة الثانوية في حالة الشك

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

١. أدلة البراءة الشرعية

وقد استدلّ عليها بالكتاب الكريم والسنة.

أدلة البراءة من الكتاب

أما من الكتاب الكريم فقد استدلّ بعدة آيات: منها: قوله سبحانه وتعالى: ﴿لَا يكُلُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ بدعوى أنَّ اسم الموصول يشمل التكليف بالإطلاق كما يشمل المال والفعل، فيدلُّ على أنَّه لا يكُلُّ بتكليفٍ إِلَّا إذا آتاه، وإيتاء التكليف معناه عرفاً: وصوله إلى المكَلَف، فتدلُّ الآية على نفي الكلفة من ناحية التكاليف غير الوالصة.

وقد اعترض الشيخ الأنصاري فقيه على دعوى إطلاق اسم الموصول باستلزماته استعمال الهيئة القائمة بالفعل والمفعول في معنيين؛ لأنَّ التكليف بمثابة المفعول المطلق، والمال والفعل بمثابة المفعول به، ونسبة الفعل إلى مفعوله المطلق مغایرةٌ لنسبيته إلى المفعول به، فكيف يمكن الجمع بين النسبتين في استعمال واحد؟

وهناك جوابان على هذا الاعتراض:

الأول: ما ذكره المحقق العراقي فقيه من أخذ الجامع بين النسبتين، ويرد عليه أنه إن أُريد الجامع الحقيقى بينهما فهو مستحيل؛ لما تقدم في

مبحث المعاني الحرفية من امتناع انتزاع الجامع الحقيقى بـين النسب، وإن أريد بذلك افتراض نسبة ثالثة مبادنة للنسبتين إلا أنها تلائم المفعول المطلق والمفعول به معاً، فلا معنى لإرادتها من الكلام على تقدير تصوّر نسبة من هذا القبيل.

الثاني: وهو الجواب الصحيح. وحاصله: أن مادة الفعل في الآية هي الكلفة بمعنى الإدانة، ولا يراد بإطلاق اسم الموصول شموله بذلك، بل لذاته الحكم الشرعي الذي هو موضوع للإدانة، فهو إذن مفعول به، فلا إشكال. ثم إن البراءة التي تستفاد من هذه الآية الكريمة إن كانت بمعنى نفي الكلفة بسبب التكليف غير المأتب، فلا ينافيها ثبوت الكلفة بسبب وجوب الاحتياط إذا تم الدليل عليه، فلا تنفع في معارضته أدلة وجوب الاحتياط. وإن كانت البراءة بمعنى نفي الكلفة في مورد التكليف غير المأتب فهي تنفي وجوب الاحتياط وتعارض مع ما يدعى من أدلة، والظاهر هو الحمل على الموردية لا السببية؛ لأن هذا هو المناسب بالحاظ الفعل والمآل أيضاً فالاستدلال بالآية جيد.

وبالنسبة إلى مدى الشمول فيها لا شك في شمولها للشبهات الوجوبية والتحريمية معاً، بل للشبهات الحكمية والموضوعية معاً؛ لأن إيتاء ليس بمعنى إيتاء الشارع بما هو شارع ليختص بالشبهات الحكمية بل بمعنى إيتاء التكوييني لأنه المناسب للمآل ولل فعل. كما أن الظاهر عدم الإطلاق في الآية لحالة عدم الفحص، لأن إيتاء التكليف تكفي فيه عرفاً مرتبة من الوصول وهي الوصول إلى مظان العثور بالفحص.

الشرح

تقدّم ختار المصنّف فُلَيْكِ في البحث السابق من أن حقّ الطاعة يشتمل التكاليف المعلومة والمشكوكة، وعلى هذا فالقاعدة الأوّلية التي تحدّد الموقف العملي للمكلّف في حالة الشكّ في الشبهات الحكمية وال موضوعية هي أصالة الاشتغال، إلا أن الحكم بأصالة الاشتغال هو حكم معلّق على عدم ورود ترخيص من الشارع يجيز للعبد أن يُقدم على ما يحتمل كونه مخالفًا 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 الأوّلية وواردة عليها، لأنّ حكم العقل بحقّ الطاعة وقاعدة الاشتغال معلّق على عدم الترخيص من الشارع في ترك التحفظ، فإذا ثبت إذن من الشارع في ترك التحفظ، ارتفعت قاعدة الاشتغال.

وعلى هذا يتّجه البحث إلى إثبات البراءة الشرعية، ثم بيان ما ورد عليها من اعترافات مع مناقشتها؛ ومن هنا يقع الكلام في مبحثين:
المبحث الأوّل: في الأدلة الدالة على البراءة الشرعية
المبحث الثاني: في الاعترافات العامة على تلك الأدلة.

المبحث الأوّل: أدلة البراءة الشرعية

يمكن تقسيم الأدلة الدالة على البراءة إلى أقسام ثلاثة:
القسم الأوّل: الآيات الكريمة.
القسم الثاني: الروايات الشرفية.
القسم الثالث: الاستصحاب.

القسم الأول: في الآيات الدالة على البراءة الشرعية

هناك آيات متعددة استدلّ بها على البراءة الشرعية، وقد استعرض المصطفى فـ^فلـ^فلـ^ف أربعة منها:

الآية الأولى

قوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقُ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ 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 آتاهـا» 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 وacial 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 آتاهـا هذا التكليف، وهو إيصاله إلى المكلف خارجاً، إذ إن معنى الإيتاء للتكليف عرفاً هو الإيصال إلى المكلف وإعلامـه إياـه وجعلـه عالـماً به.

وهذا الاحتمال وإن كان في صالح ثبوت البراءة الشرعية، إلا أنه لا يمكن المصير إليه لعدم مناسبته لمورد الآية؛ لأنـ الآية جاءـ في صدرها: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ يُضَيِّقُو عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمِيلٍ فَأَنْفَقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعُنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعُنَ لَكُمْ فَأَثُوْهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأَتْمِرُوا بِيَنَّكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسْرُوهُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أَخْرَى لِيُنْفِقُ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ حيث إنـها أمرـت الأزوـاج أنـ ينـفقـوا

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 أعطاها 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 ﴿يُنْصِّرُونَ 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 يختص بالوارد؛ لأنه على خلاف إطلاق اسم الموصول في نفسه، فلا موجب للاختصاص بمورد المال فقط، نعم المال هو القدر المتيقن.

إلا أنه قد حُقِّق في محله أن القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يمنع انعقاد الإطلاق بعد تامة مقدمات الحكمة، فالإطلاق لا غبار عليه، مضافاً إلى أن الآية المباركة «لا يكلف نفساً إلا ما آتاهَا» 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 لتهامية قرينة الحكمة.

إذن هذا الاحتمال غير تامٌ 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، إما لاستحالته أو لقبحه، كما ذكر في محله.

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

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

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 والإصال، وفي المال بمعنى التملك والرزق من قبل الله تعالى، وفي الفعل بمعنى الإقدار 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 قلت 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 وبال فعل المحكوم عليه فافهمم»^(١).

بيانه: أنه قلت ذهب إلى عدم صحة 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 لل فعل «يكلف»، وبلحاظ شموله للتكليف يكون مفعولاً مطلقاً، فيكون المعنى «لا يكلف الله نفساً إلا التكليف الذي آتاه» وعلى هذا تكون هيئة الربط بين الفعل والمفعول مستعملة في نسبتين متباينتين متغيرتين؛ لأنّ النسب متغيرة ولا جامع بينها، كما تقدم في المعنى الحرفي، فإنّ نسبة المفعول به إلى الفعل هي نسبة المغایر إلى المغایر، ففي قولنا «ضربت زيداً» نجد أن زيداً يغایر الضرب؛ ولذا قيل إن المفعول به لا بدّ أن يكون موجوداً في الخارج قبل الفعل، وتعلق الفعل به موجب لطريق 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 كيفياته، ويكون المفعول المطلق موجوداً بوجود الفعل لا قبله، كما في قوله «أكلت أكلًا» فلم يناسب المفعول المطلق إلى شيء مختلف عن الفعل، وإنما أراد المتكلم أن يشير إلى طور من أطوار الأكل.

وعلى هذا الأساس فلو أُريد المعنى الجامع بين المعاني الثلاثة، لأدى إلى الجمع بين هاتين النسبتين، 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؛ لأنّ الظهور العرفي يقول إن اللفظ لا يستعمل إلا في معنى واحد، فإن استعمل في أكثر من معنى، فلا بدّ من قرينة خاصة.

وعلى هذا فلا بدّ أن تكون إحدى النسبتين في الآية هي المراد، وحيث إن إرادة المال هو القدر المتيقن؛ فيسقط الاستدلال بالآية، لأنّ الاستدلال بالآية يتوقف على إرادة الجامع الذي يشمل التكليف، وهو باطل.

وقد أجب عن هذا الاعتراض بجوابين:

الجواب الأول: للمحقق العراقي

وحاصل هذا الجواب هو أن إشكال الشيخ قاتل 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 متبaitين، لكنّا نقول أننا ننتزع معنى جاماً 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، فستفاد من دوال خارجية لا من نفس الهيئة، ومع عدم وجود قرينة دالة على خصوصية بعضها سوف نتمسّك 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 كلٌ منها بخصوصية معينة، فنأخذ الجامع وهو نسبة الفعل إلى المفعول من دون خصوصية كونه مفعولاً به أم مفعولاً مطلقاً، وعلى هذا فالاستدلال بالأية يكون تماماً ولا إشكال فيه.

والليك نصّ عبارة المحقق العراقي: «وأنت خير بها في هذا الإشكال. أَمّا أَوْلَأَ فَلَأْنَه يَرِدُ ذَلِكَ فِي فِرْضِ إِرَادَةِ الْخَصُوصِيَّاتِ الْمُبَرُّوَةِ مِنْ شَخْصِ الْمُوَصُولِ. وَإِلَّا بِنَيَّاءِ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْمُوَصُولِ فِي مَعْنَاهِ الْكُلِّيِّ الْعَامِ وَإِرَادَةِ الْخَصُوصِيَّاتِ الْمُبَرُّوَةِ مِنْ دَوَالٍ أُخْرَى خَارِجِيَّةٍ، لَا يَتَوَجَّهُ مُحَذُّرٌ، لَا مِنْ طَرْفِ الْمُوَصُولِ، وَلَا فِي لَفْظِ الْإِيَّاتِ، وَلَا مِنْ جَهَّةِ تَعْلُقِ الْفَعْلِ بِالْمُوَصُولِ وَذَلِكَ.

أَمّا مِنْ جَهَّةِ الْمُوَصُولِ فَظَاهِرٌ فَإِنَّه لَمْ يَسْتَعْمِلْ إِلَّا فِي مَعْنَاهِ الْكُلِّيِّ الْعَامِ وَإِنْ إِفَادَةُ الْخَصُوصِيَّاتِ إِنَّمَا كَانَ بِتَوْسِيْطِ دَالٍ آخَرَ خَارِجِيًّا. وَكَذَلِكَ الْأَمْرُ فِي لَفْظِ الْإِيَّاتِ فَإِنَّه أَيْضًاً مِسْتَعْمِلُ فِي مَعْنَاهُ وَهُوَ الْإِعْطَاءُ غَيْرُ أَنَّه يَخْتَلِفُ مَصَادِيقَهُ مِنْ كَوْنِه تَارِيْخَةً هُوَ الْإِعْلَامُ عِنْدِ إِضَافَتِهِ إِلَى الْحُكْمِ، وَأَخْرَى الْمُلْكِيَّةِ أَوِ الْإِقْدَارِ عِنْدِ إِضَافَتِهِ إِلَى الْمَالِ أَوِ الْفَعْلِ.

وَهَكُذَا فِي تَعْلُقِ الْفَعْلِ بِالْمُوَصُولِ حِيثُ لَا يَكُونُ لَهُ إِلَّا نَحْوُ تَعْلُقِ وَاحِدِهِ، وَمُجَرَّدُ تَعْدُّدِهِ بِالْتَّحْلِيلِ إِلَى نَحْوِ التَّعْلُقِ بِالْمَفْعُولِ بِهِ وَالْتَّعْلُقِ بِالْمَفْعُولِ الْمُطْلَقِ لَا يَقْتَضِي تَعْدُّدَهُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْجَامِعِ الَّذِي هُوَ مَفَادُ الْمُوَصُولِ كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ. غَايَةُ الْأَمْرِ أَنَّه يَحْتَاجُ إِلَى تَعْدُّدِ الدَالِّ وَالْمَدْلُولِ...».

إِلَى أَنْ يَقُولُ: «وَحِيتَنَدْ بَعْدَ إِمْكَانِ إِرَادَةِ الْأَعْمَمِ مِنَ الْحُكْمِ وَالْفَعْلِ وَالْمَالِ، وَلَوْ بِنَحْوِ تَعْدُّدِ الدَالِّ وَالْمَدْلُولِ، أَمْكَنَ التَّمِسِكَ بِإِطْلَاقِ الْأَيَّةِ عَلَى مَطْلُوبِ الْقَائِلِ بِالْبَرَاءَةِ مِنْ عَدْمِ وَجْبِ الْاِحْتِيَاطِ عَنْ الشَّكِّ، وَعَدْمِ الْعِلْمِ بِالْتَّكْلِيفِ»^(١).

(١) نَهَايَةُ الْأَفْكَارِ: ج ٣، ص ٢٠٢.

مناقشة المصنف للمحقق العراقي

إن المحقق العراقي قاتل إن أراد من الجامع بين النسبتين افتراض نسبة ثلاثة مبادئ لـ كلّ 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 مقدمة، 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 - لأن المفاهيم متباعدة فيما بينها، كما حرق في محله، فلا يوجد بين المفاهيم عموم وخصوص من وجه، وإن كان بحسب الصدق الخارجي عموم وخصوص.

إذن مفهوم الدابة لغة مباین لمفهوم الدابة عرفاً، وإن كان المفهوم الأول أعمّ من مصاديق المفهوم الثاني، فلو شككنا أن المولى هل يريد الدابة بالمعنى الأول (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 مرّجح 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 مقدمات الحكمة تعين إرادة المعنى الأوسع بذاته من حيث الصدق؛ لأنّ قرينة الحكمة موردها فيها لو تعين إرادة معنى واحد من اللفظ ودار أمره بين الإطلاق والتقييد، حينئذ يثبت بها إرادة الإطلاق، كلفظ العالم مثلاً فيما لو شككنا في أنه مقييد بالعدالة مثلاً أم لا، فيمكن التمسك بالإطلاق ومقدمات الحكمة، وأمّا إذا كانت المفاهيم متباعدة فلا تستطيع

قرينة الحكم تعين المعنى الأوسع؛ لأنّ هذا ليس من وظيفة قرينة الحكم. إذا أتّضحت هذه المقدمة نقول: لا يمكن التمسّك بالإطلاق لإثبات نسبة ثالثة؛ لأنّ هذه النسبة الثالثة مفهوم مباین لنسبة المفعول المطلق والمفعول به، والمفاهيم متباینة ذاتاً فيما بينها كما تقدّم، وكوئها أوسع مصداقاً لا يوجب عدم التباین الذاتي، وعليه فلا يمكن التمسّك بالإطلاق لإثبات المفهوم الأوسع. بعبارة أخرى: (الإطلاق ومقدّمات الحكم) لا تحدّد المعنى المستعمل فيه وإنّما تنفي القيد الزائد عن المعنى المستعمل فيه، المفاد بالدلالة اللفظية الوضعية. هذا مضافاً إلى أنّ أصل وجود مثل هذه النسبة الثالثة ولو مفهوماً غير ممكن؛ لعدم وجود نسبة متناسبة مع كلتا النسبتين الأخريتين في اللغة العربية. وإنّ 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 دال آخر وقرينة أخرى يعرف بها أنّ هذا مفعول مطلق وذاك مفعول به.

وهذا الكلام لو تمّ لا يرد عليه الإشكال المتقدّم من عدم جريان قرينة الحكم لإثبات الإطلاق، بل يمكن إثبات الإطلاق؛ لأنّ المفروض أنّ الهيئة التي هي إضافة الفعل إلى المفعول، موضوعة للجامع بين النسبتين، وحيثند يقال أنّه إنّ 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 أفراده، بحيث إذا نزعنا الحيوانية والناطقية من أيّ فرد من

أفراد الإنسان، لا يبقى إنساناً.

وفي المقام يستحيل أن يوجد جامع بين المعانى الحرافية كذلك؛ لأنّ النسب متباعدة 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، وكلّ 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 فَلَمْ يَكُنْ غير تامٍ.

الجواب الثاني: للسيد الشهيد

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

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

أما المعنى الثاني للتوكيل 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 للتوكيل وهو المعنى اللغوي يكون المراد من اسم الموصول «ما» هو التوكيل، أما الإيتاء له فهو موضوع للإدانة، فيكون معنى

«تكليفًا» المذوف بعد «نفسًا» مفعولاً به، أي: لا يكلف الله تكليفاً - سواء كان ذلك التكليف إنفاق مال أو القيام بفعل أو غير ذلك من التكاليف - إلا التكليف الذي آتاهها، وعلى هذا يكون إطلاق «تكليفًا» المذوفة 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 إنماطه بأن يكون الشيء مأتيا في الرتبة السابقة، بمعنى له وجود مستقل عن الفعل، وهذا معناه أن الشيء الذي يؤتى الله تعالى للإنسان، قد فرض له نحو ثبوت وجود مستقل قبل أن يعرضه الفعل، وهذا هو ضابط المفعول به، لا المفعول المطلق، وهذا لا يأتي فيها لو فرض أن اسم الموصول شأن من شؤون نفس الفعل، ولا يكون له نحو من الحصول في الرتبة السابقة على تعلق الفعل، وذلك لأنّ تعلق الفعل «يكلف» بإسم 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 معايرته مع مادة الفعل وثبوته في الرتبة السابقة عليه، فيصبح وقوعه مفعولاً به للفعل يكلف، وبذلك يكون الجامع هو المراد من الموصول ويكون مفعولاً به.

بعارة أخرى: لو أريد بالتكليف في الآية المعنى الاصطلاحي، أي: الحكم التكليفي، فقد يتجه اعتراف الشیخ قیتش؛ لأنّ 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 كمال ونحوه مفعولاً به لفعل التكليف، فيشمله إطلاق الموصول الواقع مفعولاً به في الآية المباركة.

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

ومن الجدير أن نشير إلى أن منشأ الشبهة التي بسببها فُسِّر اسم الموصول وهو التكليف بالمعنى الاصطلاحي هو وهم وقع في علم الأصول نتيجة الاعتياد على التعبير عن الحكم بالتكليف، وحيث ورد في الآية المباركة: «لا يكلف الله...» فتوهّم 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 المتقدّمة.

قد يقال: إن الإيتاء وإن كان يستعمل في إيصال التكليف للإنسان خارجاً، إلا أنه استعمال مجازي، وذلك لأنّ الآية الكريمة تقول لا يكلف الله المال والفعل إلا ما آتاهما، 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؛ لأنّ 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 عناء أصلاً، فنحن نجد أن القرآن الكريم استعمل الإيتاء في الملك والنبوة والعلم والمهدى والرحمة والشريعة، بل في بعض الموارد استعمل الاعطاء بنحو مبهم، وفسّر في الروايات بالفرائض والأحكام، كما في قوله تعالى ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ (البقرة: ٦٣) والمناسب للسياق القرآني أن يكون المقصود منه الشريعة والأحكام.

والشاهد على أن كلمة الإعطاء تستعمل في الأحكام هو ما جاء في سؤال السائل للإمام عثيمان بن عيسى بقوله: «يونس بن عبد الرحمن آخذ منه معلم ديني»، فهذا استعمال للإيتاء في معلم الدين والشريعة، ولا نجد فيه أيّ عناء، فلا يكون فرداً عنائياً بل يكون من المصاديق الحقيقة له.

قد يقال: إن غاية ما تدلّ عليه الآية الشريفة: أن الله تعالى لا ينجّز التكاليف على العباد إلا إذا بَيَّنَ لها لهم، وهذا غير محل الكلام، لأنّنا لانشك أن الله تعالى بَيَّنَ الأحكام على لسان الرسول ﷺ والأئمة علیهم السلام بتهمها، وإنّما شكنا من ناحية استثار البيان علينا، فلا تكون الآية مثمرة في المقام.

الجواب: إن الآية لا تقول «لا يكُلُّفَ الله نفساً إِلَّا مَا بَيَّنَهُ في نفسه» بل تقول «إِلَّا مَا أَتَاهَا» الذي يفرض الإيتان لكلّ نفس بنحو القضية الانحالية، فيكون المقصود من الإيتاء هو البيان بالمعنى الذي يفيدهنا في محل الكلام. فالإنصاف أن هذا الآية المباركة قد تكون من أحسن الأدلة لإثبات البراءة الشرعية^(١).

تساؤلات حول الآية المباركة

بعد أن تَّضحَّ أن الآية المباركة دالة على ثبوت البراءة الشرعية، لابدّ 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 النصّ.

١. هل البراءة معلقة على عدم الدليل على الاحتياط؟

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

ولكي يتضح الجواب لابد أن نشّخص أولاً النسبة بين التكليف (ال فعل) وبين المفعول به (اسم الموصول) ما هي: نسبة السببية أم نسبة الموردية؟ فإن كانت نسبة السببية، فالآية تكون بمفاد البراءة العقلية أي: معلقة 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 جيء الاحتياط، وإنما يقع التعارض بينها وبين دليل وجوب الاحتياط.

بيان ذلك: إنما 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 ومنظماً 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 وacial، فتكون النسبة سببية، فتدل 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 حق المولوية - بالإتيان بالفعل احتياطياً، لكان هذا التكليف واصلاً إلى المكلف، إذ لا فرق بين التكليف الوacial في كونه حكماً واقعياً أم ظاهرياً وهو وجوب الاحتياط، وبهذا يتضح أنه لو دل دليل على وجوب الاحتياط فإنه 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، فحينئذ تدل الآية على نفي وجوب الاحتياط، وذلك لأن الاحتياط ينجز الواقع بنحو الاحتمال، بمعنى حينما يقول الشارع: احتط، فالمكلّف يحتاط بناء على احتمال التكليف الواقعي، وبهذا يكون وجوب الاحتياط لو تم، فإنه يوجب كلفة في مورد التكليف غير الوacial، وحينئذ يكون معارضًا للآية التي تقول لا تهتم بالاحتياط في المورد الذي لم يصلك الحكم.

والظاهر من المعنين هو الموردية لا السبيبة؛ وذلك لأنّه 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 للتوكيل، فلا يقول تعالى: (لا أكّلّف تكليفاً إلا بسبب مال آتى) بل الصحيح أن الله لا يكّلّف تكليفاً إلا في المورد الذي يوجد عنده مال، ولا يكّلّف فعلاً إلا في المورد الذي يكون المكلّف قادرًا 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 إنها تختص بإحداهما 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 كل حكم غير مأتب للمكلّف لا يقع موضوعاً للتكلفة 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 أنها تختص بالحكمية فقط؟

والجواب: قد يقال: إن الآية مختصة بالشبهات الحكمية؛ وذلك لأنّ وظيفة الشارع بها هو مشرّع ومقنن 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 الإيتاء في الآية المباركة هو الإيتاء التشريعي؛ لأنّه 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 الإيتاء، إمّا هو الإيتاء التكويوني - 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 المكلّف سواء علم بالحكم أم علم بالموضوع، فهو من فيوضات المولى، ويصدق عليه أنّه إيتاء؛ بقرينة أن مورد الآية هو إيتاء المال الذي يناسب الإيتاء التكويوني، فتكون الآية شاملة للشبهتين - أو الأعمّ من التكويوني 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، لأن يوصل إلى كل فرد من المكلفين، وعلى هذا فالإيتاء متحقق إذا كانت مدارك التكليف موجودة في القرآن والسنّة؛ 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 حجّة تامة في كتاب الوسائل وكان هذا الكتاب بين يدي الفقيه، ففي مثل هذه الحالة يصدق في حقه أنّه قد أُوتي 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.

أمّا الشمرة المترتبة على ذلك فهي أنّنا إذا قلنا أن الآية مطلقة لحالة ما قبل الفحص، ومن جهة أخرى أنها مطلقة أيضاً بالنسبة للشبهات الحكمية والموضوعية والوجوبية والتحريمية - كما تقدّم - فعل هذا يكون دليلاً وجوباً للاحتياط أخصّ مطلقاً من الآية؛ لاختصاص الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية - كما سيأتي بيانه - فيقدّم الاحتياط على البراءة.

أمّا 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 وجهه، ومادة الافتراق في الآية هو شمولها للحال 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 أنّه إذا تعارض خبر الواحد مع القرآن الكريم يقدم القرآن؛ لأنّه قطعياً السنّد.

وبهذا يتّضح أن الآية المباركة دالّة على البراءة الشرعية، بل يمكن أن يقال إنّها من أفضل الأدلة الدالّة على البراءة الشرعية.

تعليق على النص

- قوله فَتَسْتَعْلِمُ: «بدعوى أن اسم الموصول يشمل التكليف بالإطلاق كما يشمل المال والفعل». أي: أن الإطلاق يستلزم استعمال الهيئة القائمة بالفعل «يكلّف» والمفعول «اسم الموصول» في معينين، والمعنى الأول منها هو نسبة الفعل إلى المفعول به، والمعنى الثاني نسبة الفعل إلى المفعول المطلق.
- قوله: «افتراض نسبة ثلاثة مبادنة 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 حقيقة 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 صحة 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 للتوكيل و موضوعه، فإن إيتاء كل 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: أنه يمكن أن يراد من الموصول: الأعمّ من التوكيل و موضوعه، وإيتاء كل شيء إنما يكون بحسبه، فإن إيتاء التوكيل إنما يكون بالوصول والإعلام، وإيتاء المال إنما يكون بإعطاء الله تعالى وتمليكه، وإيتاء الشيء فعلاً أو تركاً إنما يكون بإقدار الله تعالى عليه، فإن للإيتاء معنى ينطبق على الإعطاء وعلى الإقدار، ولا يلزم أن يكون المراد من

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

مناقشة المصنف للميرزا

حاصل هذه المناقشة: قد يراد من المصدر اسم المصدر مع عنایة، لكن هذه العنایة في كيفية لحاظ المصدر، ولا يوجد شيئاً حقيقيان في الخارج أحدهما مصدر الحدث والآخر اسم المصدر، ومن الواضح أن الإطلاق ومقدمات الحکمة في اسم الموصول لا تثبت إلا عموم اسم المصدر لما هو ثابت في الخارج، وليس واقع التکلیف كحدث في الخارج صالحً لذلك بحسب الفرض^(٢).

مناقشة السيد الخميني فی الاستدلال بالآية

ناقش السيد الخميني في كثير مما أفاده المحققان النائيني والعرّاقي رحهما 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، إذ يحتمل إرادة المعنى الجامع الانتزاعي أو إرادة المعنى الأخرى.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «عدم جواز التمسك بالإطلاق لأن الاحتجاج بالإطلاق إنما هو بعد ظهور اللفظ ودلاته، وحينئذ لو جعل طبيعة دالة على معنى موضوعاً لحكم، واحتمنا دخالة قيد في الحكم بحسب اللب والجذ، لدفع الاحتمال بأصالة الإطلاق، وفي مثل المقام الذي لا يثبت ظهور اللفظة - وأنه هل أراد المعنى الجامع الانتزاعي الذي نحتاج في تصور إرادته إلى تکلف، 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 المداية: ج ٢، ص ٢٩.

(٩)

الآيات الدالة على البراءة الشرعية

الآية الثانية قوله تعالى:

﴿وَمَا كُنَا مُعذِّبِينَ حَتَّى نُبَثِّرَ رَسُولًا﴾

- تقريب الاستدلال
- الاعتراضات المتوجهة على الاستدلال بالأية
 - ✓ الآية تدلّ على نفي فعالية العذاب لا استحقاقه
 - ✓ الآية ناظرة إلى الأمم السابقة
- مناقشة المصنف للاستدلال بالأية على البراءة
- تعليق على النصّ
 - ✓ جواب صاحب الكفاية على الاعتراض الأول
 - ✓ جواب السيد الخوئي على الاعتراض الأول
 - ✓ جواب السيد الخميني على الاعتراض الأول والثاني
 - ✓ جواب المحقق العراقي على الاعتراض الثاني
 - ✓ جواب المحقق الأصفهاني على الاعتراض الثاني

ومنها: قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾. وتقريب الاستدلال واضح بعد حمل الكلمة (رسول) على المثال للبيان. وقد يُعترض على ذلك، تارةً: بأن الآية الكريمة إنما تنفي العقاب لا استحقاقه، وهذا لا ينافي تنجّر 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 أمثل 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 الآخرة؛ إذ وردت في سياق ﴿وَلَا تَرْزُّ وَازْرَةٌ وَزْرُ أُخْرَى﴾ فإنّ هذا شأن عقوبات الله في الآخرة، لا في الدنيا، ولا منشأ لدعوى النظر المذكور إلا ورود التعبير بصيغة الماضي في قوله (وما كننا) 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 أنّ الرسول إنما يمكن أخذُه كمثال لصدر البيان من الشارع لا للوصول الفعلي، فلا تنطبق الآية في موارد صدوره وعدم وصوله.

ثم إن البراءة إذا استُفیدت من هذه الآية فهي براءة منوطه بعدم قيام دليل على وجوب الاحتياط لأنّ هذا الدليل بمثابة الرسول أيضاً.

الآية الثانية: قوله تعالى:

﴿وَمَا كُنَا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نُبَعِثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥)

تقرير الاستدلال

إن المولى تعالى نفى التعذيب والعقاب على مخالفه التكليف، إلّا في حالة إرسال الرسل، بعد حمل الرسول على المثال مطلق البيان، لأنّه من أوضح مصاديق البيان، فالرسول في الآية بحسب الارتكاز والفهم العرفي كنّاية 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 كنّاية عن بيان الأحكام للعباد وإيصالها إليهم بذكر المزوم وإرادة اللازم، فالتعبير بالبعث ليس لأجل خصوصية، كما في قول القائل: «لا أصلّي حتى يؤذن المؤذن» كنّاية عن دخول الوقت، وعلى هذا الأساس يكون مفاد الآية «ما كُنَا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نُبَيِّنَ الْأَحْكَامَ لِلْعَبَادِ» بعث الرسول إليهم لتبلّغها وإيصالها^(٢) فتدلّ الآية على نفي العذاب بمخالفة التكليف غير الواصل إليهم^(٣).

الاعتراضات المتوجّهة على الاستدلال بالآية

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

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

(٢) هنالك وجه آخر للتقرير ذكره السيد الخميني، يأْتِي في التعليق على العبارات.

الاعتراض الأول: الآية تدل على نفي فعلية العذاب لا استحقاقه

بيانه: إنّ غاية ما تدلّ عليه الآية المباركة هو نفي فعلية العذاب لا استحقاقه، حيث قالت: إن 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؛ لأنّه خارج عن محل النزاع في إثبات البراءة وعدهما، إذ إنّ محل النزاع بين الأصولي والأخباري ليس في فعلية العذاب وعدم فعليته، وإنّما في الاستحقاق وعدمه، أي: في مورد الشك في الشبهة الحكمية التحريرمية لو ارتكب المكلّف الفعل المحرم، فالأخباري يقول لا يستحق العقاب، والأصولي يقول يستحق العقاب، وهذا ليس هو مورد الآية؛ لأنّ الآية تنفي فعلية العذاب، ولا تنفي استحقاقه، إذ قد يكون المكلّف مستحقاً للعذاب، ولكن المولى لا يعذبه لعفوه عنه، ومن الواضح أن لا ملازمة بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق؛ وعلى هذا لا يصح الاستدلال بالآية على البراءة.

هذا ما أشار إليه الشيخ الأنصاري فقيه في الفرائد بقوله: «إنه ربما يورد التناقض على من جمع بين التمسّك 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 إن دلّ على عدم التكليف شرعاً، فلا وجه للثاني، وإن لم يدل، فلا وجه للأول»^(١).

الجواب على الاعتراض: إن 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 الشائنة، أي: أن العذاب غير لائق بنا، وهو لا يكون في مورد عدم الاستحقاق، إذ لو كان هناك شخص يستحق العذاب

(١) فرائد الأصول: ص ٢٣

وأراد المولى أن يعذب، فمن الواضح أن هذا العذاب لا ينافي شأنيته تعالى؛ لأنَّ 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، ويسجم كذلك مع العفو، أي: أنكم تستحقون العذاب لكنني لا أعذب من باب رحمتي.

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

وإلى هذا الجواب أشار السيد الخوئي فـ^(٢) بقوله: «إن جملة (ما كان) أو (ما كنا) وأمثالها من هذه المادة مستعملة في أن الفعل غير لائق به تعالى، ولا يناسبه صدوره منه جل شأنه. ويظهر ذلك من استقراء موارد استعمالها، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَضْلِلَ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ﴾. وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾. وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَعْذِبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضْلِلَيْنَ عَضْدًا﴾ 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 بصدق بيان أن الله تعالى سخر وجود لا يمكن أن يصدر منه عذاب من دون بيان.

الاعتراض الثاني: الآية ناظرة إلى الأمم السابقة

إن قوله تعالى: (وما كنا معذيبين) فعل ماضي يدل على المضي، 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 الحجَّة، وهذا أجنبي عن محل كلامنا في شريعتنا، لأنَّ 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 نتكلّم في العذاب الآخرولي، لا في العذاب الدنيوي. وهذا ما أشار إليه الشيخ فؤاد شهيد 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 للتحصيص اتضحت من جواب الاعتراض الأول أن الآية بصدق بيان نفي الشأنية عن العذاب ، لا نفي الفعلية، وأن نفي شأنيته تعالى عن العذاب لتكليف من دون بيان، سنته إلهية، ومن الواضح أن هذه السنة الإلهية ليست مختصة بالنفي عن الأمم السابقة أو نفي العذاب الدنيوي فقط، بل عامة وشاملة للدنيا والآخرة، إذ لا معنى أن نقول أنه تعالى ليس من شأنه أن يعذب في الدنيا من دون بيان؛ لأنّه قبيح، ومن شأنه أن يعذب في الآخرة من دون بيان، إذ لا فرق بين قبح العذاب الدنيوي والأخرولي؛ لأنّ عدم شأنيته تعالى وقبح العذاب والعقاب بلا بيان، حكم عقلي، والحكم العقلي غير قابل للتحصيص.

وبهذا يتضح أن الشهيد الصدر فؤاد شهيد قرّب الاستدلال بالأية بنحو قانون عقلي غير قابل للتحصيص، وهو أنه تعالى لا يعاقب بلا بيان.

إن قيل: هذا التقرّيب للاستدلال بالأية على البراءة بنحو عقلي ينسجم مع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهو يتنافى مع ما تقدّم من مبني 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.

بمقوله المشهور وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان، كما تقدم ذلك مفصلاً في القسم الأول من الحلقة الثالثة، إذ إننا تارة نشك في أن الشارع صدر منه تشريع أم لا، فهذا شك في أصل الصدور، فهنا تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان بلا خلاف بين الأصوليين. وتارة نعلم بوجود تشريع لكن عندما نأتي إلى واقعة معينة ولا نعلم حكمها، فنتحمل أن الشارع صدر منه تشريع حول هذه الواقعة، ولكنه لم يصلنا، فهنا وقع الخلاف، فذهب السيد الشهيد إلى جريان قاعدة حق الطاعة، أمّا المشهور فذهب إلى جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومن هنا نجد الميرزا النائيني قد يضيف نكتة إضافية مهمة وهي أن قاعدة قبح العقاب بلا بيان مقيّدة 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 الله أيسن من المولى العقاب أم لا يحسن؟ لأنّ الكلام بأنّه يحسن العقاب أو لا يحسن في حالة الصدور وعدم الوصول.

وقد أشار الميرزا إلى ذلك في معرض رده على من قال بأن حكم العقل بالقبح إنّما هو في فرض عدم البيان من الشارع، وأمّا لو فرض صدور البيان منه واحتفاءه لبعض الأمور الخارجية، فلا يستقل العقل بقبح العقاب، كما لو احتمل المكلّف حرمة شرب التبن مثلاً واحتمل صدور بيانها من الشارع فلا يستقل العقل بقبح العقاب على تقدير وجود الحرمة واقعاً وصدر بيانها من الشارع، حيث قال: «ولكن فساد هذا التوهم من الوضوح بمكان، فإن لفظ البيان ليس المراد منه ما هو ظاهره، بل المراد منه هو وصول الحكم على المكلّف من حيث الكبri والصغرى، فإن إحراز الحكم الكلي، كحرمة شرب التبن، مثلاً، مع عدم إحراز الموضوع الخارجي كإحراز الموضوع الخارجي، مع عدم إحراز الحكم الكلي، يستحيل أن يكون محركاً، فالحكم المحرك بالإرادة لابد وأن يكون واصلاً من حيث نفسه وموضوعه، ومن دون ذلك يستحيل

محركيته، فيصبح العقاب على مخالفته، والذي أوقع المتهوّم 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 المتهوّم خارج عن محل الكلام، فإنه من باب السالبة بانتفاء الموضوع ضرورة أنه ما لم يصدر الحكم من الشارع لكان داخلاً في عموم ما سكت الله عنه، ومعه لا حكم حقيقة حتى يتحقق 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 بجيء العبارة بصيغة الفعل الماضي (ما كنا)، وقد أشرنا في الجواب على الاعتراض الأول أن سياقها هو نفي الشأنية وليس الإخبار عن الأمم الهاكلة، فالآية منسلخة عن الزمان، بل سياقها يناسب إرادة العذاب الآخروي؛ لأنه قد سبق هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الأنعام: ٦٤) التي تشير إلى سنن الله تعالى في العذاب الآخروي وأنه يختص بالمستحق فقط، بخلاف العذاب الدنيوي، كعذاب الاستئصال الذي لا يختص بالمسيء فقط، وإنما 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 المستحقين في بعض الحالات. فمجيء قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ قبل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا
مُعَدِّيِنَ حَتَّىٰ ..﴾ يكشف عن أن هذه الآية (وما كنا..) مختصة لبيان سنّة العذاب الآخروي^(٢).

(١) أوجود التقريرات: ج ٢، ص ١٨٩.

(٢) أجاب عن هذا الاعتراض العراقي والأصفهاني والخميني، كما سيأتي في التعليق على النصّ.

مناقشة المصنف للاستدلال بالأيات على البراءة

بعد الانتهاء من الإجابة على الاعتراضين المتقددين، يقول السيد الشهيد قدس الله رحمه وآله وسره:

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 شأنيه 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 تقدم آنفاً أنه في حالة عدم الصدور لا خلاف في قبح العقاب حتى عند المصنف القائل بقاعدة حق الطاعة.

عبارة أخرى: لو فرض أن الله تعالى لم يرسل الأنبياء هداية البشر لبيان أحكامه، فهذا يكشف عن عدم وجود أغراض لزومية محرّكة في مقام حفظها؛ لأن العقل إنما يحكم بحق الطاعة والملووية للمولى بالنسبة إلى أغراضه التي يهتم بها ولا يرضى بفوائتها حتى من الشاك، فيتحرّك لحفظها بالطرق المناسبة لها، وأمّا 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 إنما تثبت نفي شأنيه 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 ترّزّلنا وقلنا أن الآية المباركة دالة على البراءة الشرعية، فإنّها تكون بمستوى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بمعنى أنه إذا تم 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 واعياً أم ظاهرياً، وعلى هذا فتكون البراءة المستفادة من الآية منوطة بعدم قيام الدليل على وجوب الاحتياط.

وهذا ما أشار إليه المحقق العراقي فضيل بقوله: «(نعم) يتوجّه على الاستدلال بالآية للبراءة أمّا لا تصلح للمقاومة مع أدلة الأخباريين لكونها موروداً بالنسبة إليها (لأنّ) مفادها مساوٍ كبرى قبح العقاب بلا بيان»^(١).
هذا تام الكلام في هذه الآية.

تعليق على النص

• قوله فضيل: «وتقرّيب الاستدلال واضح بعد حمل الكلمة الرسول على المثال للبيان». وهنالك وجه آخر للتقرّيب وهو للسيد الخميني فضيل حاصله: «أن المتفاهم العرفي من الآية - بمناسبة الحكم والموضوع - أن بعث الرسل طريقاً 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 بلغوا الأحكام، لكنها لم تصل إلى العباد، فإن هذا التبليغ في حكم عدم التبليغ. فإذا فحص المكلّف 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 التكاليف [إلى] العباد، لأن له جهة موضوعية - خصوصاً مع انتخاب لفظ الرسول المناسب للرسالة والتبلیغ - فلو فرضنا أنه تعالى بعث رسولاً، لكنه لم يبلغ الأحكام إلى العباد في شطر من الزمان بجهة من الجهات ومصلحة من المصالح، لا يمكن أن يقال: إنه تعالى يعذّبهم لأنّه بعث الرسول؛ ضرورة أن المتفاهم من الآية أنّ البعث لأجل التبلیغ، وإتمام الحجّة يكون غاية لعدم التعذيب، وهذا واضح .

وكذا لو فرضنا أنه بلّغ بعض الأحكام دون بعض، كان التعذيب بالنسبة إلى ما لا يبلغه خالفاً للوعود في الآية الشريفة، وكذا لو فرض أنه بلّغ إلى أهل بلد خاص دون سائر البلدان، وانقطع بالنسبة إليها لأجل حوادث، أو بلّغ جميع الأحكام إلى جميع البلدان في عصره، ثم عرض الاشتباه، وانقطع وصول التبلیغ 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 الحجّة عليهم - لم تتحقق. فكما أن مجرد وجود الرسول بين الأمة قبل تبليغه الأحكام لا يصح 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 صاح الاستدلال بها إلا جدلاً، مع وضوح منعه، ضرورة أن ما شك في وجوبه أو

(١) أنوار المداية: 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 سلم الاعتراف باللازمـة بين فعليـة العذـاب وبين استحقـاقـه، فلا يـصـحـ عنـدـهـ الاستـدـلـالـ بالـآـيـةـ؛ لأنــ الاستـدـلـالـ بـهـاـ -ـ حـيـثـنـدـ -ـ يـصـيرـ جـدـلـيـاـ،ـ لـأـنــ لـاـ نـقـولـ بـالـلـازـمـةـ،ـ وـعـلـيـهـ فـلـاـ يـنـفـعـنـاـ الاستـدـلـالـ بـهـاـ لـإـثـبـاتـ البرـاءـةـ.

الجواب الثاني: إنــاـ لـاـ نـسـلـمـ بـأـنــ الـأـخـبـارـيـ يـقـولـ بـالـلـازـمـةـ بـيـنـ فـعـلـيـةـ الـعـذـابـ وـبـيـنـ اـسـتـحـقـاقـهـ؛ـ لـأـنــ الـأـخـبـارـيـ القـائـلـ بـاسـتـحـقـاقـ الـعـذـابـ فـيـ الـمـعـصـيـةـ الـمـعـلـوـمـةـ لـاـ يـدـعـيـ الـلـازـمـةـ بـيـنـ الـاسـتـحـقـاقـ وـالـفـعـلـيـةـ فـيـهـاـ،ـ لـإـمـكـانـ تـعـقـبـهـاـ التـوـبـةـ وـالـشـفـاعـةـ،ـ فـكـيـفـ يـدـعـيـ الـلـازـمـةـ بـيـنـهـاـ فـيـ شـبـهـةـ الـمـعـصـيـةـ؟ـ!

جواب السيد الخميني على الاعتراض الأول

وقد أورد الإمام الخميني قدس سره على الاعتراض الأول ما حاصله:

إنــاـ لـاـ نـسـلـمـ أـنــ النـزـاعـ فـيـ خـصـوـصـ اـسـتـحـقـاقـ الـعـقـوـبـةـ وـلـيـسـ فـيـ فـعـلـيـتـهـاـ،ـ بـلــ النـزـاعـ بـيـنـ الـأـصـوـلـيـ وـالـأـخـبـارـيـ إـنــهـ هـوـ فـيـ لـزـومـ الـاحـتـيـاطـ فـيـ الشـبـهـاتـ وـعـدـمـهـ.

وـبـعـدـ ثـبـوتـ الـمـؤـمـنـ مـنـ قـبـلـ اللهـ تـعـالـيـ فـلـاـ مـحـذـورـ فـيـ اـرـتـكـابـ الشـبـهـةـ.

وـعـلـىـ هـذـاـ الـأـسـاسـ يـكـوـنـ رـفـعـ الـعـقـوـبـةـ الـفـعـلـيـةـ وـحـصـولـ الـمـؤـمـنـ مـنـ عـذـابـ

الـلـهـ يـكـفـيـ فـيـ إـثـبـاتـ البرـاءـةـ.

وهـذـاـ مـاـ أـشـارـ إـلـيـهـ بـقـوـلـهـ:ـ «ـإـنــ تـوـقـفـ الـاسـتـدـلـالـ بـهـاـ عـلـىـ مـاـ ذـكـرـ -ـ وـكـوـنـ

الـنـزـاعـ فـيـ الـبـرـاءـةـ إـنــهـ هـوـ فـيـ اـسـتـحـقـاقـ الـعـقـوـبـةـ لـاـ فـعـلـيـتـهـاـ -ـ غـيـرـ مـسـلـمـ،ـ فـإـنــ نـزـاعـ

الـأـصـوـلـيـ وـالـأـخـبـارـيـ إـنــهـ هـوـ فـيـ لـزـومـ الـاحـتـيـاطـ فـيـ الشـبـهـاتـ وـعـدـمـهـ،ـ وـبـعـدـ

ثـبـوتـ الـمـؤـمـنـ مـنـ قـبـلـ اللهـ لـاـ نـرـىـ بـأـسـاـ فـيـ اـرـتـكـابـهـ،ـ فـشـرـبـ التـنـ المشـتـبـهـ حـرـمـتـهـ

إـذـاـ كـانـ اـرـتـكـابـهـ مـاـ لـاـ عـقـابـ فـيـهـ -ـ وـلـوـ بـمـؤـمـنـ شـرـعـيـ وـتـرـخـيـصـ إـلـهـيـ -ـ لـيـسـ فـيـ

(١) الكفاية: ص ٣٢٩

ارتكابه محظوظ 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 المواحدة^(١).

• قوله فَلَيَسْ: «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 فلابد أن العذاب مختصاً بالعذاب الدنيوي.

مضافاً إلى أن الآية ظاهرة في بيان ما هو سنته الله في باب العذاب من رعاية العدل وعدم العذاب قبل إتمام الحجّة بإيصال الأحكام، وهذا لا يختص بقوم دون قوم ولا بعذاب دون عذاب.

وهذا ما ذكره بقوله: «وفيه» آنه مبني على جعل المضي في (وما كنا معذبين) بلحاظ حال الخطاب، وهو خلاف ظاهر الآية؛ بداعه 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 يختص بالعذاب الدنيوي، بل الظاهر منها هو كونها بقصد اظهار العدل ببيان آنه سبحانه لم يكن من شأنه عز وجل أن يعذب قوماً إلاّ بعد البيان وإتمام الحجّة، نظير قوله وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ (ومن الواضح) عدم اختصاص ذلك بقوم

(١) أنوار المداية: 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 فَلَمْ يَرَ هو أن سياق الآية ظاهر في أنها سنة الله في عباده أجمعين، وأنها غير مختصة بالأمم السابقة، وعليه فلا يتم ما قيل من اختصاص الآية بالعذاب الدنيوي؛ لأنَّه إذا كان العذاب الدنيوي منفيًا قبل إتمام الحجَّة فالعذاب الآخروي منفي بالأولوية، لأنَّه أعظم وأدوم، وتوقف الأخف على إتمام الحجَّة يقتضي توقف الأشد عليه بالأولوية.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «وفيه: إن أريد أصل العذاب الدنيوي فالعذاب الآخروي منفي بالأولوية فإنه أعظم وأدوم وتوقف الأخف على إتمام الحجَّة يقتضي توقف الأشد بالأولوية».

وإن أريد المعاجلة بالعقوبات الدنيوية فلا مجرى لها في العقوبة الآخروية، حيث لا يتصور فيها المعاجلة، لكونها في حد ذاتها مؤجلة إلا أن الآية بناء على تسليم إرادة العذاب الدنيوي ناظرة إلى أصله لا إلى المعاجلة به، فتدبر.

كما أنه ربما يورد على الاستدلال بها بأنَّ ظاهرها عدم وقوع التعذيب منه سابقًا قبل البعد فيختص بالعذاب الدنيوي الواقع في الأمم السالفة. وفيه: أن مساقها ظاهر في أنه سنة 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 الدرایة: ج ٢، ص ٤٢١.

جواب السيد الخميني على الاعتراض الثاني

حاصل جواب السيد الخميني فلا يتحقق هو: لا وجه لا ختصاص الآية بالأمم السابقة؛ لأنّ الفعل الماضي في قوله: (ما كنّا) يكون بلحاظ يوم الحساب، لا بلحاظ زمان الخطاب والتكلم، ولذا قال تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْرَمْنَاهُ طَائِرٌ﴾ (الإسراء: ١٣).

ولو سلّمنا أن مورد الآية هو عذاب الأمم السابقة، لكن يفهم من ذلك - ولو بمناسبة الحكم والموضع وكيفية التعبير وإلقاء الخصوصية - أن التعذيب قبل البيان لم يقع ولا يقع أبداً.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «أوّلاً: بمنع كونها مربوطة بالأمم السالفة، بل الظاهر من الآيات المتقدّمة عليها أنّه عند الحساب يقال للإنسان الذي أُلزم طائره في عنقه: ﴿أَقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾، وترى أن الجزاء على ميزان العدل، من غير أن تزر وزر اخرين، ومن غير أن يكون التعذيب بلا تمامية التبليغ وإرسال الرسول وإيصال التكليف، فلا دلالة فيها على كونها راجعة إلى الأمم . ولا دلالة لقوله: (وما كنّا) بصيغة الماضي على ذلك، فإن النظر إلى يوم الحساب، ويعتبر المضي بالنسبة إليه، ولذا قال: ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْرَمْنَاهُ طَائِرٌ﴾ مع أن زمان صدور الآية لم يكن كذلك إلا بتأويل»^(١).

• قوله فلا يتحقق: «ثم إن البراءة اذا استفیدت من هذه الآية فهي منوطه بعدم قيام دليل على وجوب الاحتياط». أي: أنه اذا ثبت دليل على وجوب الاحتياط يكون بمثابة البيان، وعليه فلا تجري البراءة.

(١) أنوار المداية: ج ٢، ص ٢٥.

(١٠)

الآيات الدالة على البراءة الشرعية

الآية الثالثة: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً

عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ ..﴾

- تقريب الاستدلال
- الإشكالات المتوجهة على الاستدلال بالآية
 - ✓ عدم وجود النبي ليس دليلاً على البراءة
 - ✓ عدم وجود النبي يساوق عدم الصدور
 - ✓ عدم وجود النبي يدلّ على البراءة بالدليل الاجتهادي

ومنها: قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجُدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمًا حَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ إذ دل على أن عدم الوجدان كافٍ في إطلاق العنان.

ويرد عليه:

أولاً: أن عدم وجدان النبي فيما أوحى إليه يساوي عدم الحرمة واقعاً.
وثانياً: أنه إن لم يساوي عدم الحرمة واقعاً، فعلى الأقل يساوي عدم صدور بيانٍ من الشارع، إذ لا يحتمل صدوره واحتفاؤه على النبي، وأين هنا من عدم الوصول الناشئ من احتمال احتفاء البيان؟
وثالثاً: أن إطلاق العنان كما قد يكون بلحاظ أصلٍ عمليٍّ قد يكون بلحاظ عمومات الحل التي لا يرفع اليد عنها إلا بمحضٍّ واصل.

الآية الثالثة:

﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوْحًا أَوْ لَحْمَ حِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أَهْلَ لِعَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ عَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (الأنعام: ١٤٥)

تقريب الاستدلال

إن الله تعالى لقّن 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 بأني لم أجده في شيء محرم، سوى هذه المحرمات المذكورة في الآية، فدللت الآية على أن عدم الوجdan لدليل على الحرمة دليل على عدم الوجود. وإذا كان كذلك، فبمقتضى الآية يتم القول بالبراءة في الشبهات التحريرية، فيما إذا فحصنا ولم نجد الدليل على التكليف، فما لم يوجد دليل على تحريمه لا يحکم عليه بالحرمة، وهو المطلوب. لكن أشكال على الاستدلال بالآية بإشكالات متعددة؛ منها:

الإشكالات المتوجّهة على الاستدلال بالآية

الإشكال الأول: عدم وجdan النبي ليس دليلاً على البراءة

إن عدم وجdan النبي ﷺ - لشيء حرم مما أوحى إليه غير ما ذكر بالآية - دليل قطعي على عدم التحرير واقعاً، أمّا عدم الوجdan بالنسبة إلينا، فلا يدلّ على التحرير واقعاً، إذ قد يكون الشيء قد حرّمه الشارع، لكن لم يصل إلينا، وعلى هذا فلا يمكن قياس عدم وجdan النبي على عدم وجdanنا، إذ قد يكون دليل الحرمة موجوداً واقعاً، لكن لم يصل إلينا لضياعه 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 الوافيه: وفي الآية إشعار بأن إباحة الأشياء مركوزة في العقل قبل الشّرع»^(١).

إن قلت: إن المورد لا يخصّص الوارد، فالآية وإن كان موردها الرسول ﷺ لكن هذا المورد لا يسُوّغ 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، فننفيها بأصالة عدم الاختصاص، وأخرى نحتمل قرينية الموجود، أي: يوجد شيء نحتمل أنه قرينة على الاختصاص، وفي المقام نحتمل أن يكون ما نسب عدم الوجدان إليه وهو النبي ﷺ فيدل أن عدم الوجدان من قبله ﷺ يدل على عدم الوجود واقعاً، للملازمة بين عدم وجود النبي ﷺ وعدم الحرمة واقعاً، وهذه الخصوصية في المقام يمكن أن تكون قرينة على أن عدم الوجدان معدّر باعتبار عدم وجود الحكم واقعاً، ومع وضوح هذه القرينة التي تكتنف شخص هذا المورد، يمكن أن يكون المولى قد اعتمد عليها في مقام بيان أن معدّرية عدم الوجدان لا يلاحظ أدائه إلى الشكّ، لكي يفيد البراءة، بل يلاحظ أدائه إلى العلم بعدم الحرمة واقعاً، مع أننا نبحث عن الحكم الظاهري الناشئ من احتمال صدور البيان واحتفائه عنا، ومع اكتناف الكلام بما يصلح للقرنية لا يمكن التمسّك به لإثبات المطلوب وهو البراءة الشرعية في حالة عدم الوجدان.

الإشكال الثاني: عدم وجود النبي يساوّق عدم الصدور

لو سلّمنا أن عدم الوجدان عند النبي ﷺ يدل على البراءة، إلا أن غاية ما يستفاد منه أن عدم وجود النبي يساوّق عدم صدور البيان من الشارع؛ لأنّ الآية تنسب عدم وجوده ﷺ إلى دائرة الوحي، وعلى هذا فلا يعقل أن يكون

(١) فرائد 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 وجdan 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 أنه تعالى أباح كلّ مخلوق من الطعومات، وبهذا يكون الدليل الذي قام على تحريم بعض الأشياء مخصوصاً لتلك العمومات التي دلت على الخلل، وهذا ما أكدّه السيد الشهيد بقوله: «يحتمل أن يكون قد لوحظ عدم وجدان الحرمة منضمّاً إلى الأدلة الاجتهادية اللغوية الدالة على الحلّية في باب الطعومات مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ مثلاً، فلا معين في أن يكون النظر إلى إناءة 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 لِيَضْلُّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ ..﴾

- تقريب الاستدلال
- الإشكالات المتوجّهة للاستدلال بالأية المباركة
 - ✓ الآية في مقام الإخبار عن سُنّة الله في الأمم السابقة
 - ✓ الآية لا تدلّ على البراءة لعدم نفيها طبيعيّ العقاب
 - ✓ غاية ما تدلّ عليه الآية هي نفي العقاب قبل البيان
- تساؤلات حول الآية
 - ✓ هل تشمل الشبهات الحكمية والموضوعية معاً؟
 - ✓ هل تشمل الشبهات التحريرية والوجوبية؟
 - ✓ هل تشمل ما قبل الفحص أم مختصّة فيما بعده؟

ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُخْبِلَ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

وتقرير الاستدلال كما تقدم في الحلقة السابقة: وما يُتَّقَى إن أريد به ما يُتَّقَى بعنوانه، انحصر بالمخالفة الواقعية للمولى، فتكون البراءة المستفادة من الآية الكريمة منوطةً بعدم بيان الواقع، وإن أريد به ما يُتَّقَى ولو بعنوانٍ ثانويٍ ظاهريٍ كعنوان المخالفة الاحتمالية، كان دليلاً وجوباً الاحتياط وارداً على هذه البراءة لأنَّه بيانٌ لما يُتَّقَى بهذا المعنى .

الآية الرابعة: قوله تعالى:

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضْلِلَ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (التوبه: ١١٥)

تقرير الاستدلال

حاصل الاستدلال بالأية المباركة هو أن الإضلal في الآية المنسوب إليه تعالى يحتمل أن يكون بأحد المعنين التاليين:

الاحتمال الأول: أن يكون الإضلal بمعنى جعلهم ضالين منحرفين، فعلى هذا الاحتمال يكون معنى الآية أن الله تعالى ليس من شأنه بما هو مولى رؤوف بعباده، أن يؤاخذهم و يجعلهم 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 الْخَيْثَ مِنَ الطَّيْبِ﴾ (آل عمران: ١٧٨) و قوله ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبْهُمْ وَأَنَّتَ فِيهِمْ﴾ (الأنفال: ٣٣) و قوله ﴿وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضْلِلَينَ عَضْدًا﴾ (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 و عدله.

الاحتمال الثاني: إيجاد الضلال، لكن لا بمعنى الإيقاع في الضلالة؛ لأنه غير مراد قطعاً؛ لاستلزماته الجبر، فلا بد أن يُحمل على المعنى الظاهر منه في المقام وهو الخذلان بمعنى سلب التوفيق عنهم، والطرد من رحمة الله تعالى، فأطلق السبب وأراد المسبب، والمعنى أن الله تعالى لا يخذل الناس ويطرد هم من رحمته إذا ضلوا وانحرفوا ما لم يبيّن لهم.

وعلى كل حال فالآية المباركة علقت الإضلal - بكل المعنين المتقدّمين -

بالبيان لهم، بقرينة قوله تعالى: ﴿لَهُمْ﴾ في قوله تعالى: ﴿هُنَّا هُمْ﴾ أي: أن الله تعالى لا يعاقب قوماً إلا إذا يبيّن لهم ما يتقوّن، وحيث إنّ البيان أضيق لهم، فيكون ظاهراً في الوصول، ومع عدمه - الوصول - لا يستحقون العقاب والضلال، وهذا هو معنى البراءة الشرعية.

الإشكالات المتوجّهة للاستدلال بالأيات المباركة

الإشكال الأول: الآية في مقام الإخبار عن سنة الله في الأمم السابقة

تقدّم نظير هذا الإشكال في الاعتراض الثاني على الاستدلال بالأية الثانية من أن الآية في مقام الإخبار عن سنة الله تعالى في الأمم السابقة، وأنه تعالى لم يكن ينزل عليهم العقاب والعقاب إلا بعد البيان، ومثل هذا اللسان يكون مختصاً بالعقاب الدنيوي، ولا يشمل العقاب الإلهي في يوم القيمة، والنكتة في ذلك هو استعمال فعل الماضي أيضاً في قوله: «وما كان» وهو مختص بالزمان الماضي أي: في الأمم السابقة، كما بيناه فيما سبق، مع أن محل البحث هو في نفي العقاب الأخرى لا الدنيوي، فالآية أجنبية عن محل البحث.

الجواب: هذا الإشكال تقدّم هو وجوابه في الآية المتقدّمة 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 الْخَيْثَ مِنَ الظَّيْبِ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَعْذِبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضْلِلِينَ عَصْدًا﴾ إلى غير ذلك من الموارد، وعلى هذا فالآية بتصديقها أن الله تعالى سinx وجود لا يمكن أن يصدر منه عذاب من دون بيان.

الإشكال الثاني: الآية لا تدلّ على البراءة لعدم نفيها طبيعي العقاب

هذا الإشكال يرد على المعنى الثاني من الإضلال، حيث قيل إن المنفي في

الآية هو نوع خاصٌ من العقاب الإلهي قبل البيان، وهو الخذلان بمعنى سلب التوفيق عنهم، والطرد من رحمة الله تعالى، مع أن المطلوب إثباته لإفادة البراءة الشرعية هو انتفاء طبيعي العقاب والعقاب الإلهي، ولعل هذا يشبه كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله حيث قال: «إن توقف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزم 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 الأخرى.

الجواب: إن هذا الإشكال لا يمكن قبوله، وذلك لأنّنا وإن سلّمنا أن المنفي في الآية هو نوع خاصٌ من العذاب الإلهي، وهو الخذلان والطرد من رحمة الله تعالى، إلا أنه لا خصوصية لكون العذاب خذلاناً أو أيّ شيء آخر؛ وذلك لأنّ الفهم والارتكاز العرفي يلغى خصوصية المورد، كما فعلنا في الآية الثانية، فكأنّ الآية بتصديقها أن مسؤولية العبد تجاه المولى إنّما هي منوطه بإقامة الحجّة على التكليف، فلو لم 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 هونفي العقاب قبل البيان

هذا من أهم الإشكالات في المقام وهو أن يقال: إن غاية ما تدلّ عليه الآية هو أنّها تنفي العقاب قبل البيان؛ لأنّه أخذ في موضوع النفي عدم بيان ما يتقوّن، 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 إنّها 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 تم الدليل على وجوب الاحتياط، يكون بياناً، ومن ثم يكون حاكماً على البراءة ورافعاً لموضوعها.

الجواب: إن ذلك يتوقف على ما يستفاد من قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ فهل يراد من اسم الموصول في قوله ﴿مَا يَتَّقُونَ﴾ العنوان الأولى أي: التكليف الواقعي أم العنوان الشانوي، أي: الأعم من التكليف الواقعي أو الظاهري، كعنوان المجهول والمشتبه؟

فإن كان الأول يكون معنى الآية: «حتى يبيّن لهم حال الحكم الواقعي» وهذا بنفسه ينفي وجوب الاحتياط، ويكون معارضًا 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 الأولى الواقعي - أي: أن الله تعالى إذا بَيَّنَ لهم الواقع ولم يتقووا، فسوف يسجلهم ضالين، وإذا لم يبيّن لهم الواقع ولم يتقووا، فلا يسجلهم ضالين، أي: براءة؛ لأن الظاهر من الآية إنما هي العقاب والإضلال بلحاظ مخالفة الواقع، لا مخالفة الظاهر؛ لأن الذي يحذر العبد من الواقع فيه إنما هو الحرام الواقعي وترك الواجب الواقعي، وحيثئذ تكون دلالة الآية معارضة لوجوب الاحتياط.

ويؤيد ذلك ما ورد في الحديث الوارد عن حمزة بن محمد الطيار عن أبي عبد الله عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبَرَّأُ في قول عز وجل ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ قال: «حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه»^(١) فإن الذي يرضيه ويسخطه هو الذي يكون مركزاً لمبادئ الإرادة والكرامة وهي متعلقات الأحكام الواقعية لا متعلقات الأحكام الظاهرية، أما ترك الاحتياط بما هو،

(١) الكافي، الكليني: ج ١، ص ١٦٣، باب البيان والتعريف ولزوم الحجة، ح ٣.

فليس شيئاً يتقى منه، نعم بلحاظ أدائه إلى ترك الأحكام الواقعية يكون موضوعاً للتحذر.

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 بالأية على البراءة الشرعية تامٌ.

تساؤلات حول الآية

بعد بيان تامة دلالة الآية على البراءة، ينبغي الإجابة على عدّة تساؤلات:

السؤال الأول: هل تشمل الشبهات الحكمية والموضوعية معاً؟

الجواب: الظاهر أنها تختص بالشبهات الحكمية وعدم شمولها للشبهة الموضوعية، والنكتة في ذلك هو التعبير باليان، حيث قالت: ﴿حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ والظاهر عرفاً من البيان هو الخطاب، ومن الواضح أن بيان الخطاب هو من شأن المولى بما هو مشرع، وحيثند تكون الآية مختصة بالشبهة الحكمية التي يتربّب مجيء الخطاب فيها، وأما الشبهة الموضوعية فلا يتربّب مجيء الخطاب والبيان فيها.

السؤال الثاني: هل تشمل الشبهات التحريرية والوجوبية؟

الجواب: إنها تختص بالشبهة التحريرية.

قد يقال: إن الآية المباركة تختص بالشبهات التحريرية بقرينة قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ 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، حيث لا قرينة على إعمال تلك العناية، فمقتضى القاعدة هو الاختصاص بالشبهة التحريرية.

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 حاقد اللفظ والفهم العرفي، وظهور ثمرة ذلك عند التعارض بين الأدلة التي استدلّ بها على وجوب الاحتياط - لو تمت - وبين الأدلة التي استفید منها إثبات البراءة الشرعية.

السؤال الثالث: هل تشمل ما قبل الفحص أم مختصة بما بعده؟

الجواب: إنّها مختصة بما بعد الفحص. بعدهما تبيّن أن الآية تثبت البراءة الشرعية في مورد صدور الحكم من الشارع وعدم وصوله، وهذا بخلافه في آية «وما كنا معدّين حتى نبعث رسولاً» الدالة على البراءة في مورد عدم الصدور لا في عدم الوصول، والنكتة في الآية محل البحث هو التعبير بـ«لهم» في قوله «حتى يبيّن لهم» الدالة على اعتبار الوصول، لكن ليس بحسب المفهوم العرفي من الوصول الفعلي لكل مكلف، بل المراد منه أن البيان لابد أن يكون في معرض الوصول فيما لو فحص المكلف عنه في مظانه، وهو كافٍ في تحقق الإيصال المتعارف، ولا يتوقف على أكثر من هذا المقدار.

وببناء 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 والمتيقّن منها هي الشبهة التحريمية إن لم ندع اختصاصها بذلك، كما أنها لا تشمل ما قبل الفحص، وإنّما هي مختصة بما بعده. وبهذا يتم الكلام في الاستدلال على البراءة بهذه الآية المباركة وتبيّن أنها تامة لإثبات المطلوب.

خلاصة البحث في الاستدلال على البراءة بالأيات

الآيات التي استدلّ بها على البراءة هي:

• الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ (الطلاق: ٧).

بتقرير: أن اسم الموصول يشمل بإطلاقه للتکلیف والمال والفعل، وهو يدلّ على أن الله تعالى لا يکلّف بتکلیف إلا إذا آتاه، ومعنى الإیتاء عرفاً هو الوصول إلى المکلّف، فتدلّ الآية على نفي الاحتیاط تجاه التکلیف غير الواصل.

• اعتراض الشیخ الأنصاری فَلَيَسْ بأن إطلاق اسم الموصول وإرادة المعنى الجامع في المقام غير معقول؛ لأنّ اسم الموصول بلحاظ شموله الفعل يكون مفعولاً بِهِ للفعل «يکلّف»، وبلحاظ شموله للتکلیف يكون مفعولاً مطلقاً، وعلى هذا تكون هیئة الربط بين الفعل والمفعول مستعملة في نسبتين متبایتين متغايرتين؛ وهو من استعمال اللفظ في أكثر من معنی، وهو إما غير معقول، وعلى فرض معقولیته فهو غير صیحیح إثباتاً؛ لأنّ خلاف الظھور فيحتاج إلى قرینة.

• أجاب المحقق العراقي: بالإمكان انتزاع معنی جامع بين النسبتين

- نسبة المفعول به والمفعول المطلق - وعلى هذا فالاستدلال بالآية يكون تاماً ولا إشكال فيه.

• وأجاب المصنف بأن المحقق العراقي فَلَيَسْ إن أراد من الجامع بين النسبتين هو افتراض نسبة ثلاثة مباینة لكلّ من هاتين النسبتين، لا يمكن إثباته بالإطلاق وقرینة الحکمة في اسم الموصول؛ لأنّ هذه النسبة الثالثة مفهوم مباین لنسبة المفعول المطلق والمفعول به، والمفاهیم متباینة ذاتاً فيما بینها، وكونها أوسع مصداقاً لا يوجّب عدم التباین الذاتي، وعليه فلا يمكن التمسّك بالإطلاق

لإثبات المفهوم الأوسع.

هذا مضافاً إلى أن أصل وجود مثل هذه النسبة الثالثة ولو مفهوماً غير ممكن؛ لعدم وجود نسبة متناسبة مع كلا النسبتين الآخرين في اللغة العربية. وإن أراد من الجامع بين النسبتين الجامع الحقيقي بين النسبتين، فيفرد 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 لأنّ اسم الموصول بلحاظ شموله للتکلیف 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، لابد أن نشخص أولاً النسبة بين التکلیف 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 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 لأنّ المقصود من الإيّات هو جعل الحكم في معرض الوصول إلى المكلّف، لا أن يوصل إلى كلّ فرد فرد من المكلّفين، وعلى هذا فالإيّات متحقّق إذا كانت مدارك التکلیف موجودة في القرآن والسنة.

• الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥).

بتقرير: بعد حمل كلمة الرسول على المثال لطلق البيان، وكنية عن إيصال الحجّة والبيان، يكون المعنى أن الله تعالى ليس من شأنه أن يعاقب أحدا حتى يبيّن له الحكم.

• اعترض على الاستدلال المتقدّم بعدد من الإشكالات وهي:

الاعتراض الأول: أن غاية ما تدلّ عليه الآية المباركة هو نفي فعلية العذاب لا استحقاقه، ولعل ذلك من باب عفوه تعالى عن عباده، وهذا خارج عن محل التزاع.

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 والى 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 أجنبٍ عن محل 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 الهاكلة.

• مناقشة المصنف للاستدلال بالأية 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 تم الدليل على وجوب الاحتياط يكون رافعاً لموضوعها.

• الآية الثالثة: ﴿فُلْ لَأَأَجِدُ فِي مَا أُوحِي إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَظْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ حِنْزِيرٍ﴾.

بتقريب أن الآية دلت على أن عدم وجود دليل على الحرمة، دليل على عدم الوجود، وإذا كان كذلك فمقتضى 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 وجود النبي ليس دليلاً على البراءة؛ لأن عدم وجود النبي ﷺ دليل قطعي على عدم التحرير واقعاً، أما عدم الوجود بالنسبة إلينا، فلا يدل على عدم الحرمة واقعاً.

الإشكال الثاني: عدم وجود النبي ﷺ - لو سلم دلالته على البراءة - فإنه يساوق عدم الصدور.

الإشكال الثالث: إن عدم وجود النبي ﷺ لعله دال على الإباحة والتأمين ليس من باب الأصل العملي، وإنما بباب الدليل الاجتهادي، من جهة الاعتماد على بعض العمومات الاجتهادية، كقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ جَيْعَانًا﴾.

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (التوبه: 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، فعل هذا الاحتمال يكون معنى الآية أن الله تعالى ليس من شأنه بما هو مولى رءوف 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، والطرد من رحمته تعالى، والمعنى أن الله تعالى لا يخذل أحداً ويطرد من رحمته إذا

ضلٌّ وانحرف ما لم يبيّن له.

لكن أشكال على الاستدلال بالأية بإشكالات؛ منها:

الإشكال الأول: الآية في مقام الإخبار عن سنة الله في الأمم السابقة

وهذا الإشكال تقدّم هو وجوابه في الآية المقدمة وتبين 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 خاصٌ 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 خاصٌ من العذاب الإلهي، إلا أنه لا خصوصية لكون العذاب خذلاناً أو أي شيء آخر؛ وذلك لأنَّ الفهم والارتكاز العرفي يلغى خصوصية المورد.

الإشكال الثالث: إن غاية ما تدلّ عليه الآية، أنها تنفي العقاب قبل البيان؟

لأنَّه أخذ في موضوع النفي عدم بيان ما يتقوّن، ولو بعنوان ثانوي ظاهري، وعليه يكون وجوب الاحتياط رافعاً لموضوع القاعدة العقلية.

الجواب: إن ذلك يتوقف على ما يستفاد من قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ فهل يراد من اسم الموصول في قوله ﴿مَا يَتَّقُونَ﴾ العنوان الأوّلي أي:

التكليف الواقعي أم العنوان الثانوي، أي: الأعمّ 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 معارضًا لوجوب الاحتياط؛ لأنَّ الاحتياط لا يكون مبيناً للحكم الواقعي.

وإن كان الثاني أي: الأعمّ من الأحكام الواقعية والظاهرية يكون دليل وجوب الاحتياط رافعاً لموضوع البراءة لأنّ الاحتياط يكون بياناً ظاهرياً. والظاهر أن المراد هو المعنى الأوّل، فيكون المراد من اسم الموصول في قوله ﴿مَا يَتَّفَعُونَ﴾ هو التكليف الواقعي، وحيثند تكون دلالة الآية معارضة لوجوب الاحتياط.

• الظاهر أن الآية المتقدّمة تختصّ بالشبهات الحكمية وعدم شمولها للشبهات الموضوعية، والنكتة في ذلك هو التعبير بالبيان، حيث قالت: ﴿حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ ...﴾.

كما أن الظاهر أن الآية مختصة بما بعد الفحص، وغير شاملة لما قبل الفحص.

(١٢)

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 نام الدلالة على البراءة
 - ✓ صاحب الكفاية: الحديث لا يدل على البراءة
 - ✓ المحقق النائيني: عدم دلالة الحديث على البراءة
 - ✓ المحقق العراقي: عدم دلالة الحديث على البراءة
 - ✓ السيد الخوئي: البراءة في خصوص الشبهات التحريرية
 - ✓ السيد الخميني: دلالة الحديث على البراءة مطلقاً

أدلة البراءة من السنة

واسْتُدَلَّ مِنَ السَّنَةِ بِرَوَايَاتٍ؛ مِنْهَا: مَا رُوِيَّ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ قَوْلِهِ: «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرَدَ فِيهِ نَهْيٌ».

وَفِي الرَّوَايَةِ نَقْطَتَانِ لَا بُدَّ مِنْ بِحْثَهُمَا:

الْأُولَى: أَنَّ الْوَرُودَ هُلْ هُوَ بِمَعْنَى الْوَصْوَلِ لِيَكُونَ مَفَادُ الرَّوَايَةِ الْبَرَاءَةَ بِالْمَعْنَى الْمَقْصُودِ، أَوْ الصَّدُورِ لَئِلَا يَفِيَدُ فِي حَالَةِ احْتِمَالِ صَدُورِ الْبَيَانِ مِنَ الشَّارِعِ مَعَ دَعْمِ وَصْوْلَهُ؟

الثَّانِيَةُ: أَنَّ النَّهْيَ الَّذِي جَعَلَ غَايَةً: هُلْ يَشْمَلُ النَّهْيَ الظَّاهِرِيَّ الْمُسْتَفَادَ مِنْ أَدَلَّةِ وَجُوبِ الْاِحْتِيَاطِ أَوْ لَا؟

فَعَلَى الْأُولَى تَكُونُ الْبَرَاءَةُ الْمُسْتَفَادَةُ ثَابِتَةً بِدَرْجَةِ يَصْلَحُ دَلِيلُ وَجُوبِ الْاِحْتِيَاطِ لِلْوَرُودِ عَلَيْهَا، وَعَلَى الثَّانِي تَكُونُ بِنَفْسِهَا نَافِيَّةً لِوَجُوبِ الْاِحْتِيَاطِ.
أَمَّا النَّقْطَةُ الْأُولَى: فَقَدْ يُقَالُ بِتَرْدُدِ الْوَرُودِ بَيْنِ الصَّدُورِ وَالْوَصْوَلِ، وَهُوَ مَوْجِبٌ لِلِّاجْمَالِ الْكَالِيِّ لِإِسْقَاطِ الْاِسْتِدَلَالِ، وَقَدْ تُعَيَّنَ إِرَادَةُ الْوَصْوَلِ بِأَحَدِ وَجْهَيْنِ:

الْأُولَى: مَا ذَكَرَهُ السَّيِّدُ الْأَسْتَادُ مِنْ أَنَّ الْمَغْيَرَ حَكْمٌ ظَاهِرٌ، فَيَتَعَيَّنُ أَنَّ تَكُونَ الْغَايَةُ هِيَ الْوَصْوَلُ لَا الصَّدُور؛ لِأَنَّ كَوْنَ الصَّدُورِ غَايَةً يَعْنِي أَنَّ الإِبَاحَةَ لَا تَثْبِتُ إِلَّا مَعَ دَعْمِ الصَّدُورِ وَاقِعًا، وَلَا يَمْكُنُ إِحْرَازُهَا إِلَّا بِإِحْرَازِ دَعْمِ الصَّدُورِ، وَمَعَ إِحْرَازِهِ لَا شَكَّ، فَلَا مَجَالٌ لِلْحُكْمِ الظَّاهِرِيِّ.

فَإِنْ قِيلَ: مَاذَا لَا يُفْتَرَضُ كَوْنُ الْمَغْيَرِ إِبَاحَةً وَاقِعَيَّةً؟ كَانَ الْجَوابُ مِنْهُ أَنَّ الإِبَاحَةَ الْوَاقِعَيَّةَ وَالنَّهْيَ الْوَاقِعَيَّ الَّذِي جَعَلَ غَايَةً مُتَضَادَّاً. فَإِنْ أُرِيدَ تَعْلِيقُ الْأُولَى عَلَى دَعْمِ الثَّانِي حَقِيقَةً فَهُوَ مُحَالٌ؛ لَا سَتْحَالَةٌ مُقْدَّمَيَّةٌ دَعْمٌ أَحَدٌ

الضديين للضد الآخر، وإن أريد مجرد بيان أن هذا الضد ثابت حيث لا يكون ضدده ثابتاً، فهذا لغو من البيان؛ لوضوحيه.

ويرد على هذا الوجه: أن النهي عبارة عن الخطاب الشرعي الكاشف عن التحرير وليس هو التحرير نفسه، والتضاد نفسه لا يقتضي تعليق أحد الضديين على عدم الضد الآخر ولا على عدم الكاشف عن الضد الآخر، ولكن لا محدود في أن توجد نكتة أحياناً تقتضي إناطة حكم بـعدم 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 يستبطئ دائماً حيسيّة الوصول، ولهذا لا يتصور بدون مورود عليه، ولكن هذا المقدار لا يكفي أيضاً؛ إذ يكفي لـإشباع هذه الحيسيّة ملاحظة نفس المتعلق موروداً عليه.

فالاستدلال بالرواية إذن غير تامٌ وعليه فلا أثر للحديث عن النقطة

الثانية.

الشرح

استدلّ الأصوليون على البراءة الشرعية بعدّة روایات؛ منها: حديث الإطلاق، وهو ما روي عن الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ أنه قال: «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يُرَدُّ فِيهِ نَهْيٌ»^(١). وتقرّيب الاستدلال بنحو ساذج بأن يقال: إن مفاد الرواية هو الإطلاق والتوسيعة ما لم يرد فيه نهي، فمع عدم وصول النهي لا يتحقق الورود، فيكون الشيء مطلقاً، وهو معنى البراءة الشرعية.

وتحقيق الكلام في الاستدلال بهذه الرواية يتوقف على البحث في مرتبتين:

المرحلة الأولى: أن يكون الورود بمعنى الوصول.

المرحلة الثانية: المراد من النهي في الرواية هو النهي الواقعي.

ففي المرحلة الأولى لإثبات أن الورود الذي جُعل غاية في الرواية (حتى يرد فيه نهي) هو الوصول لا الصدور، إذ لو كان معنى الورود هو الصدور فهو خارج عن محلّ كلامنا، لأنّ كلامنا فيما إذا شكّ في وصول الحكم الشرعي، أمّا لو شكّنا في الصدور ولم نعلم أصدر الحكم من الشارع أم لا، فهذا خارج عن محلّ كلامنا؛ لأنّ هذا الفرض أي: الشكّ 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 حقّ الطاعة، كما تقدّم من أنّ أصلّة حقّ الطاعة تجري في الشكّ في الوصول، أمّا في حالة الشكّ في الصدور فهو مجرّد لأصلّة البراءة عند الجميع حتى عند من يقول بأصلّة حقّ الطاعة، فالخلاف بين الأصوليين وبين من يقول بقاعدة قبح العقاب بلا بيان وبين من يقول بحقّ الطاعة ينحصر فيما لو شكّ 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 التحريرمية والوجوبية معاً، والبعض الآخر خصّ جريان الاحتياط في التحريرمية فقط، كما سيأتي بيانه مفصلاً إن شاء الله تعالى. فإذاً في المرحلة الأولى لابد أن ثبت أن الورود بمعنى الوصول لا الصدور. وفي المرحلة الثانية - بعد التسليم بأن المراد من الورود هو الوصول - لابد 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 نهي) هو النهي بعنوانه الأولى أي: الواقعي، فلا إشكال في أن مفاد الرواية يكون نفي الاحتياط ويكون دليل الاحتياط معارضًا مع مفاد الرواية؛ لأنها تقول إن هذا الشيء لا يوجد فيه نهي واقعي، أمّا النهي في الاحتياط فهو ليس نهياً واقعياً وإنما نهي ظاهري، فيكون بمستوى أعلى من قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

أمّا إذا قلنا إن المراد من النهي في الرواية هو النهي بعنوانه الشانوي، أي: الأعمّ من النهي الواقعي والظاهري، ففي هذه الحالة يكون دليل الاحتياط رافعاً لموضوع البراءة؛ لأنّه 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 مردّد بين الصدور والوصول، كما ذهب إلى

ذلك صاحب الكفاية فلذلك حيث قال: «وَدَلَالَتِهِ تَوْقِفٌ عَلَى عَدَمِ صَدَقِ الْوَرَودِ إِلَّا بَعْدِ الْعِلْمِ أَوْ مَا بِحُكْمِهِ بِالنَّهْيِ عَنْهُ وَإِنْ صَدَرَ عَنِ الشَّارِعِ وَوَصَلَ إِلَى غَيْرِ وَاحِدٍ»^(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 **فتن** في مصباح الأصول أن المراد بالورود هو الوصول، بتقرير أن الإطلاق الوارد في الرواية (كل شيء مطلق) فيه احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: ما ذكره الميرزا النائيني ^{فليت} من أن مفاد الرواية هو اللاحرجية الأصلية قبل ورود الشريعة، وعلى هذا يكون مفاد الرواية أن الأشياء بعنوانينها الأولى مطلقة ومرسلة حتى يرد نهي 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؛ لأنّ الأصل في كلام الشارع هو المولوية لا الإرشادية، حيث قال: «إن الإطلاق وإن كان بمعنى الإرسال، إلا أن حمله على اللاحرجية الأصلية خلاف الظاهر، فإنّ ظاهر الحكم الصادر في كلام الشارع أو من هو بمثابة حكم

(١) الكفاية: ص ٣٤٢.

(٢) أجدو التقريرات: ج ٣، ص ١٧٣، سوف نذكر عبارته عند استعراض أقوال الأعلام في الحديث، في التعليق على النصّ.

شرعياً لا حكم عقلياً أو حكم شرعاً إرشادياً^(١).

الاحتمال الثاني: أن يراد من الإطلاق الشرعي لا العقلي، أي: الإباحة الواقعية، فكل 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 التعرض للاحتمال الثالث.

الاحتمال الثالث - وهو المعيّن بعد بطلان الاحتمالين المتقدّمين -: أن يكون المراد من الإطلاق الشرعي، أي: الإباحة الظاهرية، وبذلك يتم الاستدلال بهذه الرواية.

إن قيل: لماذا قيل أن الإباحة الظاهرية هي المعيّنة، ولم لا يقال إن المراد بالإباحة المغيبة هي الإباحة الواقعية؟

الجواب: إن احتمال الإباحة الواقعية غير معقول أو غير عقلائي؛ وذلك لأنّ الورود الذي جعل غاية للإباحة، إما يراد به الوصول وإما 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؛ لاستلزم التصويب، وبعبارة السيد الخوئي: «مستلزم للتصويب المجمع على بطلانه»^(٢).

وأمّا الثاني - وهو أن يراد بالورود الصدور - فتكون العبارة حينئذ: «كل شيء مباح واقعاً ما لم يصدر عنه نهي 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 الضد قياداً في موضوع الضد الآخر، وهو محال، كما تقدم في القسم الأول؛ لأن الإباحة الواقعية والنهي الواقعي متضادان.

وإن أريد من عبارة «كل شيء مباح واقعاً ما لم يصدر عنه نهي واقعاً» مجرد بيان واقعي، وهو أنه متى لم يكن هذا الضد موجوداً وهو النهي، فالضد الآخر وهو الإباحة يكون ثابتاً، لكن هذا غير معقول؛ لأنه لغو وتحصيل حاصل، ويتعبير السيد الخوئي ^{فتوى} ^١ : «نظير أن يقال: كل شيء ساكن إلى أن يتحرك، فإن الخلية والحرمة الواقعيتين ضدان لا يجتمعان، فبتحقق أحدهما يرتفع الآخر، كما في جميع الأضداد» ^(١) . وبهذا يتضح أن المراد من الورود هو الصدور، ومن ثم يتم الاستدلال بالرواية على البراءة.

مناقشة ما ذكره السيد الخوئي

لكي تتضح هذه المناقشة، لابد من بيان الفرق بين الحكم الشرعي والخطاب الشرعي، حيث تقدم في الحلقة الأولى أن المصنف ميز بينهما، بقوله: «الحكم الشرعي هو التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان، والخطابات الشرعية في الكتاب والسنة مبرزة للحكم وكاشفة عنه، وليس هي الحكم الشرعي نفسه» ^(٢) فالحكم الشرعي هو ذلك الشيء الذي هو في مقام الثبوت من الإرادة والكرامة والملك والمصلحة والمفسدة، أما 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؛ لأن الخطاب ليس هو الحكم وإنما 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 محدود أخذ عدم الضد قياداً 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 محدود فيه؛ نظير تقييد مسألة الجهر والإخفافات 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 محدود اللغوية؛ إذ لعل الرواية بصدق بيان نكتة مهمة وهي أن الملائكة الواقعية للحرمة لا تأثير لها، إلا إذا تصدى الشارع بجعل خطاب على أساسها، بمعنى أن صدور الخطاب من الشارع له دخل في تمامية ملائكة الحرمة، وهذا نظير ما ذكره الشيخ الأنصاري فُلَيْلَةً في الرسائل^(١) لتوجيهه كلام الأخباريين الذين ذهبوا إلى أن القطع المستند إلى الدليل العقلي ليس حجّة، حيث أفاد بأنه يمكن أن يكون مرادهم أن الملائكة لا يكون ثابتاً، إلا إذ بُنِّ ذلك بخطاب شرعي، ومن الواضح أن هذا المطلب ليس بيانه من باب اللغوية والفضول، لأنّه معقول ثبوتاً، وإن لم يدلّ 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

قيل 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 قائمًا بنفسه بالفاعل دون

(١) انظر فرائد الأصول: ج ١، ص ٣٧٠.

مفعول به وهو المورود 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 يقابلة الورود، كما يقال: «يردون المحشر ويصدرون منه متفرقين، فقوم إلى الجنة وقوم إلى النار».

فالصدر يلاحظ فيه جهة يخرج منها، والورود يلاحظ فيه جهة ينتهي إليها، وعلى هذا الأساس يكون معنى ورود النهي هو وصوله إلى المكلف، وبهذا يكون الاستدلال تاماً.

وهذا الوجه ذهب إليه المحقق الأصفهاني، حيث قال: «المراد من الورود هو الورود على المكلف المساوٍ 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 ينسق إلى أذهان أهل العرف وغيره، بل الظاهر كما يساعده تتبع موارد الاستعمالات أن الورود ليس بمعنى الصدور أو ما يساوّقه، بل هو معنى متعدّدٍ بنفسه، فهناك بلحاظه وارد ومورود فيقال (ورد الماء) و(ورد البلد) و(وردي كتاب من فلان) وإن كان بلحاظ إشراف الوارد على المورود وبها يتعدّى بحرف الاستعلاء . نعم، ربما يكون الوارد أمراً له محلّ في نفسه كالحكم فيقال ورد فيه وهي مثلاً . فالموضوع محلّ الوارد لا مضاييف الوارد، بل مضاييفه من ورده هذا التكليف الخاص، ولذا لا يصحّ أن يقال بالإضافة إلى الموضوع (ورده وهي) بل (ورديه) بخلاف المكلف فإنه الذي ورده التكليف أو ورد عليه بلحاظ إشرافه عليه.

وبالجملة: نفس معنى الورود متعدّدٍ بنفسه إلى المورود، ولذلك التضایيف لا يعقل الوارد إلا بلحاظ المورود، وليس المورود هنا إلا المكلف دون محلّ الوارد، ولذا لو لم يكن الوارد محتاجاً إلى المحلّ لا يتعدى إلا بنفسه أو بحرف الاستعلاء

بلحاظ الاسراف.

فتتحقق: أن الورود ليس بمعنى الصدور وما يساوقه مفهوماً حتى لا يحتاج في ذاته إلى مكلف يتعلّق به، بل بمعنى يساوّق الوصول إليه لتضاعيف الوارد والمورود، فتدبّر جيداً^(١).

مناقشة الوجه الثاني: إننا نسلّم أن الورود يستبطن وجود مورود عليه، إلا أن كون المورود عليه هو المكلف لا دليل عليه؛ إذ يمكن أن يكون المورود عليه: • إما هو المتعلق كشرب التن مثلاً ... وعليه فلا يكون الورود بمعنى الوصول، وعلى هذا لا يتم الاستدلال.

• وإنما أن يكون الورود بمعنى الورود على المكلف، لكن لا على نحو الانحلال، بحيث يكون كلّ مكلف له ورود خاصّ به، بل ورود على جنس المكلّفين أي: على الأمة على نحو العموم المجموعي، فإذا صدر من الرسول ﷺ خطاب وأوضّحه للصحابة فيقال: إن هذا الخطاب ورد للأمة فيكون معنى الحديث «كلّ شيء مطلق حتى يصل تحريره 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 علّيَّ من قوله كلّ 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 علّيَّ،

(١) نهاية الدراسة: ج ٢، ص ٤٥٧، وهناك وجه آخر للأصفهاني نذكره في التعليق على النص.

(٢) لا يخفى أن المصنّف لم يلتج في البحث في هذه المرحلة، معللاً ذلك بعد التمرة فيها ببيان عدم تامة الاستدلال بالرواية في المرحلة الأولى، لكن إثاماً للفائدة نذكرها هنا.

وفي مراضي الشیخ الصدوق توجد ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: يرى أن ما ورد في الكتب الأربع بما فيها مراضي الشیخ الصدوق، فهو معتبر وموثوق^(١).

الاتجاه الثاني: وهو الذي يذهب إلى أن مراضي الشیخ الصدوق ليست حجّة سواء كانت بعنوان قال الصادق أم بعنوان روی عن الصادق علیه السلام.

ومن ذهب إلى ذلك السيد الخوئي والشهید الصدر (رحمهما الله)^(٢).

الاتجاه الثالث: وهو الاتجاه الوسط الذي يذهب إلى أن مراضي الصدوق على قسمين: أحدهما: ما أرسله ونسبة إلى المعصوم بنحو الجزم، كقوله: قال أمير المؤمنين كذا. وثانيهما ما قال: روی عنه علیه السلام مثلاً. والقسم الأول من المراضي هي المعتمدة المقبولة؛ لأن ذلك شهادة من الصدوق على صدور الرواية من الإمام علیه السلام، مما يدلّ على وجود ما يثبت الصدور عند الشیخ^(٣). أمّا إذا كانت بعنوان «روی عن الصادق علیه السلام» فهو ليس بحجّة.

وبناء على مبني الشهید الصدر قدرًا على عدم قبوله المراضي مطلقاً، فالرواية ساقطة سندًا بالإرسال؛ قال السيد الشهید: «وأمّا سنته فهو ساقط بالإرسال؛ لأنّ نقله الصدوق بعنوان قال الصادق، والمحتار عندنا سقوط المراضي سواء كان بعنوان قال المعصوم الظاهر في تعهد الناقل بصدوره أم بعنوان روی عنه»^(٤).

• قوله: «ما ذكره السيد الأستاذ من أن المغيّب» 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 التن أو أكل لحم الأرنب ونحوها.

• قوله: «الثاني أن الورود يستبطن حقيقة الوصول». هذه الوجه الأول الذي استدل به المحقق الأصفهاني فلا يتحقق لإثبات دلالة الحديث على البراءة، وله وجه آخر وهو:

الوجه الثاني للمحقق الأصفهاني 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: «كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ» إذ من الواضح أن الصدور لا يتلاءم مع الإطلاق، سواء كان المراد من الإطلاق هو الإباحة الشرعية الواقعية أو كان المراد منه الإباحة الظاهرية أو المراد منه الإباحة المالكية - بمعنى الالحاج من قبل المولى في قبال المنع الحديث: «أَنْ كُلُّ شَيْءٍ مُبَاحٌ وَاقِعًا مَا لَمْ يُصْدِرْ النَّهْيَ عَنْهُ مِنْ الْمُوْلَى» - ومرجعه إماماً إلى بيان أن غير الحرام مباح، وهذا لغو، كما هو واضح، لأنَّه لا يحتاج إلى بيان.

وإماماً إلى عدم أخذ الحرمة في موضوع الإباحة؛ لكنه يلزم جعل عدم أحد الصدرين شرطاً للضد الآخر، وهو باطل، لأنَّ الصدرين متلازمان.

وأماماً الإباحة الظاهرية: فلأنَّ جعلها مغية بعدم صدور النهي واقعاً غير

صحيح لما يلي:

الأول: أنَّ الموضوع في الحكم الظاهري الشرعي هو الجهل بالحكم الواقعى وعدم وصوله إلى المكْلَف، وعلى هذا لا يرتفع الحكم الظاهري إلا بوصول الحكم الواقعى إلى المكْلَف، وأماماً مجرّد صدوره من الشارع من دون الوصول إلى المكْلَف، 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 التمسّك باستصحاب عدم الصدور، وهو غير صحيح؛ والسبب في ذلك هو إما لكون الاستصحاب غير كافٍ في إثبات الحكم الظاهري وإن لم يكن هذا الخبر موجوداً، وإما لعدم صحة التمسّك 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.

وأماماً للإباحة المالكية: فلأن إرادتها قبل الشّرع - التي يحكم بها عقل كلّ عاقل - بعيدة غير مناسبة لمنصب الإمام عليه السلام المعد لتبلیغ الأحكام. وإذا ظهر عدم تلاويم الإطلاق بجميع أقسامه مع إرادة الصدور من الورود فلا بدّ من حمل الورود على الورود المساوّة لوصول الحكم إلى المكلّف وإرادة الإباحة الشرعية الظاهرية من الإطلاق^(١).

• قوله: «فالاستدلال بالرواية اذن غير تامٍ، وعليه فلا أثر للحديث عن النقطة الثانية».

لا يخفى أن المصنّف لم يلتج في البحث في هذه المرحلة، معللاً بذلك بعدم الثمرة فيها بعد بيان عدم تامّية 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 الأولي أي: النهي الواقعي، فلا إشكال في أن يكون مفاد الرواية هو نفي

(١) انظر نهاية الدراسة في شرح الكفاية: ج ٢، ص ٤٥٢.

الاحتياط، ويكون دليل الاحتياط معارضًا مع مفاد الرواية، وعلى هذا تكون الرواية حاكمة 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 الشانوي أي: الأعمّ من النهي الواقعي والظاهري، ففي هذه الحالة يكون دليل الاحتياط حاكماً على مفاد الرواية؛ لأنّه أخذ 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، فقيل «حتى يرد فيه نهي» وهو ظاهر في ورود النهي فيه بما هو على الشيء بذاته لا بما هو مشكوك الحرج، 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 فُلَيْلَ إلى أن دلالة الحديث على البراءة أوضح من الكل، حيث قال: «ودلاته 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 المكلّف وعلمه به، وليس بمعنى صدوره من الشارع، وحيث إنّا لم نجزم بأن المراد من الورود هو الوصول لأنّه يكمن في كون 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: «وَدَلَالَتِهِ تَوْقِفٌ عَلَى عَدَمِ صِدْقِ الْوَرُودِ إِلَّا بَعْدِ الْعِلْمِ أَوْ مَا بِحُكْمِهِ، بِالنَّهْيِ عَنْهِ وَإِنْ صَدَرَ عَنِ الشَّارِعِ وَوَصَلَ إِلَى غَيْرِ وَاحِدٍ، مَعَ أَنَّهُ مَنْعَ لَوْضُوحِ صِدْقِهِ عَلَى صِدْرِهِ عَنْهِ سَيِّما بَعْدِ بَلوْغِهِ إِلَى غَيْرِ وَاحِدٍ، وَقَدْ خَفِيَ عَلَى مَنْ لَمْ يَعْلَمْ بِصِدْرِهِ»^(١).

أما المحقق النائي فذهب إلى عدم دلالة حديث الإطلاق على البراءة؛ لأنّ الاستدلال به على البراءة يتوقف على أن يكون المراد من الشيء في قوله: (كُلَّ شيء) هو الشيء المجهول، وحيث إنّ الظاهر من لفظ «شيء» هو الشيء بعنوانه الأولى، فيكون الحديث دليلاً على كون الأصل في الأشياء في الشريعة هو الإباحة حتى يثبت المنع، ولا يدلّ على أن كُلَّ 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 أنّ الظاهر أنّ المراد من لفظ الشيء هو الشيء بعنوانه الأولى، 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 فليبي أيضاً إلى عدم دلالة حديث الإطلاق على إثبات البراءة؛ إذ ليس من الورود هو مجرد صدور النهي عن الشارع، لا وصوله إلى المكلف.

وهذا ما ذكره بقوله: «وَأَمَّا احْتِمَالُ كَوْنِ الْمَرَادِ مِنَ الْوَرُودِ هُوَ مُجَرَّدُ وَرُودِ النَّهْيِ وَاقِعًا لَا وَصُولَهُ إِلَى الْمَكْلُفِ فَغَيْرُ بَعِيدٍ عَنْ ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ، وَعَلَيْهِ لَابْدَ 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 فَلَمْ يُؤْتَ إِلَيْهِ دَلَالَةُ الْحَدِيثِ عَلَى الْبَرَاءَةِ فِي خَصْوَصِ الشَّهَابَاتِ التَّحْرِيمِيَّةِ، حيث قال: «وأَمّا احتمال كون المراد من الورود هو مجرّد ورود النهي واقعاً لا وصوله إلى المكلّف، فغير بعيد عن ظاهر الرواية. وعليه لابدّ في صحّة الاستدلال بها للمطلوب من سدّ هذا الاحتمال»^(٢).

السيد الخميني فَلَمْ يُؤْتَ إِلَيْهِ دَلَالَةُ حَدِيثِ الْإِطْلَاقِ عَلَى الْبَرَاءَةِ مُطْقَأً بدليل أن الإطلاق والإرسال في قوله عَلَيْهِ الْكَفَلَةُ: (حتى يرد نهي) باقٍ إلى ورود النهي؛ وليس المراد من الورود هو الصدور عن الشارع، لأنقطاع الوحي في زمان صدور الرواية.

وهذا ما ذكره بقوله: «المختار في معنى الرواية هذا كله محتملات الرواية حسب الثبوت، وأمّا مفادها حسب الإثبات فلا شكّ أن معنى قوله عَلَيْهِ الْكَفَلَةُ (حتى يرد فيه نهي) أن هذا الإطلاق والإرسال باقٍ إلى ورود النهي، وليس المراد من الورود هو الورود من جانب الشارع لأنقطاع 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 المكلّف، وهذا عرفاً عين الحكم الظاهري المجعل في حق الشاك 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 مقدر كالمؤاخذة
- ✓ الاحتمال الثاني: الرفع حقيقي لكن في عالم التشريع
- ✓ الاحتمال الثالث: الرفع تنزيلي ... لا حقيقي
- الجهة الثانية حديث الرفع مسوق للامتنان؛ الشمرات الفقهية

ومنها: حديث الرفع المروي عن النبي صلى الله عليه وآله . ونصه «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكير في الوسوسة في الخلق، ما لم ينطق بشفته».

والبحث حول هذا الحديث يقع على ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: في فقه الحديث على وجه الإجمال، والنقطة المهمة في هذه المرحلة تصوير الرفع الوارد فيه، فإنه لا يخلو عن إشكال؛ لوضوح أن كثيراً مما فرض رفعه في الحديث تكوينية ثابتة وجданاً، ومن هنا كان لابد من بذل عناء في تصحيف هذا الرفع، وذلك:

إما بالتقدير بحيث يكون المرفوع أمراً مقدراً قابلاً للرفع حقيقة، كالمؤاخذة مثلاً.

وإما بجعل الرفع منصباً على نفس الأشياء المذكورة ولكن بلحاظ وجودها في عالم التشريع بالنحو المناسب من الوجود لوضع الحكم ومتعلقه في هذا العالم. فشرب الخمر المضطرب إليه يرفع وجوده التشريعي بما هو متعلق للحرمة، وروح ذلك رفع الحكم.

وإما بحسب الرفع على نفس الأشياء المذكورة بوجوداتها التكوينية، ولكن يفترض أن الرفع تنزيلي وليس حقيقياً. فالشرب المذكور نزل منزلة العدم خارجاً، فلا حرمة ولا حد.

ولا شك في أن دليل الرفع على الاحتمالات الثلاثة جميعاً يعتبر حاكماً على أدلة الأحكام الأولية باعتبار نظره إليها. وهذا النظر:

إما أن يكون إلى جانب الموضوع من تلك الأدلة كما هو الحال على

الاحتمال الثالث، فيكون على وزان (لا ربا بين الوالد وولده).
أو يكون إلى جانب المحمول - أي: الحكم - مباشرةً كما هو الحال على
الاحتمال الأول إذا قدرنا الحكم فيكون على وزان (لا ضرر).

أو يكون إلى جانب المحمول ولكن منظوراً إليه بنظر عنايةٍ كما هو
الحال على الاحتمال الثاني؛ لأنَّ النظر فيه إلى الثبوت التشريعيٍّ للموضوع
وهو عين الثبوت التشريعيٍّ للحكم، فيكون على وزان (لا رهابيةٍ في الإسلام).
والظاهر أنَّ أبعد الاحتمالات الاحتمال الأول، لأنَّه منفيٌ بأصله عدم
التقدير.

فإن قيل: كما أنَّ التقدير عنايةٍ، كذلك توجيه الرفع إلى الوجود
التشريعيٍّ مثلاً.

كان الجواب: إنَّ هذه عنايةٍ يقتضيها نفس ظهور حال الشارع في أنَّ
الرفع صادرٌ منه بما هو شارعٌ وبما هو إنشاءٌ لا إخبار، بخلاف عناية التقدير
فإنَّها خلافُ الأصل حتَّى في كلام الشارع بما هو مستعملٌ، كما أنَّ الظاهر
أنَّ الاحتمال الثاني أقربٌ من الثالث؛ لأنَّ بعض المرفوعات مما ليس له وجودٌ
خارجيٌّ ليتَعلَّقَ في شأنه رفعه بمعنى تنزيل وجوده الخارجي منزلةَ العدم
كما في (ما لا يطيقون). فالمتعين إذن هو الاحتمال الثاني.

وتترتبُ بعض الثمرات على هذه الاحتمالات الثلاثة.

فعلى الأول يكون المقدَّرُ غير معلوم، ولا بدٌ من الاقتصار فيه على القدر
المتيقَّن من الآثار، خلافاً للآخرين؛ إذ يُتمسَّكُ بناءً عليهما بإطلاق الرفع
لنفي تمام الآثار.

كما أنه على الثالث قد يُستشكلُ في شمول حديث الرفع لما إذا اضطرَّ
إلى الترك مثلاً؛ لأنَّ نفي الترك خارجاً عبارةٌ عن وضع الفعل، وحديث الرفع
يتكفلُ الرفع لا الوضع.

وَخَلَافًا لِذَلِكَ مَا إِذَا أَخْدَنَا بِالاِحْتِمَالِ الثَّانِي؛ إِذَا لَا مَحْذُورٌ حِينَئِذٍ فِي تَطْبِيقِ الْحَدِيثِ عَلَى التَّرْكِ الْمُضْطَرِّ إِلَيْهِ، لِأَنَّ الْمَرْفُوعَ ثَبُوتُهُ التَّشْرِيعِيُّ فِيمَا إِذَا كَانَ مَوْضُوعًا أَوْ مَتَعَلِّمًا لِحَكْمٍ، وَرَفَعُ هَذَا النَّحْوُ مِنْ ثَبُوتِهِ لِيُسَّ عَبَارَةً عَنْ وَضْعِ الْفَعْلِ؛ إِذَا لَيْسَ مَعْنَاهُ إِلَّا عَدَمَ كَوْنِهِ مَوْضُوعًا أَوْ مَتَعَلِّمًا لِلْحَكْمِ، وَهَذَا لَا يَعْنِي جَعْلَ الْفَعْلِ مَوْضُوعًا كَمَا هُوَ وَاضْحَى.

وَعَلَى أَيِّ حَالٍ، فَحَدِيثُ الرَّفْعِ يَدْلُلُ عَلَى أَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا شَرَبَ الْمَسْكَرَ اضْطَرَارًا أَوْ أَكْرَهَ عَلَى ذَلِكَ، فَلَا حَرْمَةَ وَلَا وَجْبَ لِلْحَدِّ، كَمَا أَنَّهُ إِذَا أَكْرَهَ عَلَى مَعَالِمِهِ فَلَا يَتَرَبَّ عَلَيْهَا مَضْمُونُهَا. نَعَمْ، يَخْتَصُّ الرَّفْعُ بِمَا إِذَا كَانَ فِي الرَّفْعِ امْتِنَانًا عَلَى الْعِبَادِ، لِأَنَّ الْحَدِيثَ مُسَوْقٌ مَسَاقَ الْامْتِنَانِ، وَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ لَا يَمْكُنُ تَطْبِيقُ الْحَدِيثِ عَلَى الْبَيْعِ الْمُضْطَرِّ إِلَيْهِ لِإِبْطَالِهِ؛ لِأَنَّ إِبْطَالَهُ يَعْنِي إِيْقَاعَ الْمُضْطَرِّ فِي الْمَحْذُورِ، وَهُوَ خَلَافُ الْامْتِنَانِ، بِخَلَافِ تَطْبِيقِهِ عَلَى الْبَيْعِ الْمُكْرَهِ عَلَيْهِ فَإِنْ إِبْطَالَهُ يَعْنِي تَعْجِيزَ الْمُكْرَهِ عَنِ التَّوْصِلِ إِلَى غَرْضِهِ بِالْإِكْرَاهِ.

الشرح

البحث في حديث الرفع يقع في مراحل ثلاثة:

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 لابد من بذل عناء لتصحيح هذا الرفع، والعناية المتصورة في المقام على ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: الرفع حقيقي وهو مقدر كالمواحدة والعقاب

هذا ما ذكره الشيخ قُدْسُ اللَّهُ بِحُبِّهِ في الرسائل من أن الرفع هو رفع حقيقيٌ لكن لا يعني رفع العناوين الخارجية من النسيان والخطأ ... وإنما رفع شيء مقدر لم يذكر في الرواية كالعقاب والمواحدة ونحوهما، فالمرفوع عند شرب الخمر

للمضطّر مثلاً هو حكم شرب الخمر وهو الحد، وهكذا في بقية الموارد، فالرفع حقيقي والمرفوع حقيقي أيضاً، لكن متعلق الرفع أمر مقدر غير مذكور في الحديث، والأمر المقدر يعرف ببركة دلالة الاقتضاء وهي أن صدق كلام المتكلّم أو صحة كلامه عقلاً أو شرعاً أو عرفاً متوقفة على تقدير شيء، وعلى هذا فإنّ صدق الرواية متوقف على تقدير شيء يكون هو المرفوع حقيقة، لأنّ الأشياء المذكورة في الرواية كالنسوان 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 ضرري في الإسلام، فالشارع يقول إني لم أجعل في حكمكم حكماً ضررياً، فإذا لزم من الوضوء مثلاً ضرر، فالوضوء غير واجب. إذاً الرفع حقيقي، لكن للحكم المقدر.

قال الشيخ في الرسائل: «إن المرتفع في (ما لا يعلمون) وأشباهه مما لا يشتمله أدلة التكليف، هو إيجاب التحفظ على وجه لا يقع في مخالفة الحرام الواقعي، ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه، فالمرتفع أولاً وبالذات أمر مجعل يترتب عليه ارتفاع أمر غير مجعل»^(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 تبيّن 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 رهابانية في الإسلام» أي: رفع الرهابانية (التي هي الاعتزال عن الناس كلياً والتخلّي للعبادة وترك المحلات من الدنيا) فالرفع حقيقي، لكن المرفوع هو الوجود المناسب للرافع وهو الرفع في عالم التشريع لا في الواقع الخارجي، أي أن الرهابانية 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، لأنّ نسبة الحكم إلى الموضوع نسبة المعلول إلى علته، فالحديث يريد أن يقول: إن شرب الخمر حيث إنّه صدر خطأ فهو ليس بحرام، إلا أن الشارع لم ينفِ الحكم مباشرةً، ولكن نفي الحكم بنفي موضوعه.

الاحتمال الثالث: الرفع تنزيلاً تعبيدياً للأشياء التسعة المذكورة لا حقيقي

بمعنى أن هذه الأشياء التسعة المذكورة في الحديث مرفوعة رفعاً تنزيلاً تعبيدياً، وليس رفعاً حقيقياً، بمعنى أن شرب الخمر من المضطر أو المكره أو الناسي ينزل منزلة العدم، في عالم التشريع لا في عالم التكوين، فيكون تصرّف الشارع في الرفع، لا في المرفوع، على وزان حديث «لا ربا بين الوالد والولد» حيث نَزَّل الربا الخارجي منزلة العدم تشريعياً.

حكومة حديث الرفع على أدلة الأحكام الأولية

من الواضح أن دليلاً حديث الرفع حاكم على الأدلة الأولية؛ لأنّه ناظر إليها، ولكي يتّضح 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:

الأول: 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 ويتصّرف به من قبيل «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» فإنه ينفي الحكم الضري، فإذا كان الوضوء مستلزمًا للضرر، فدليل (لا ضرر) يرفع وجوب الوضوء أي: المحمول وهو الحكم.

وإذا تبيّن ذلك نقول: إنّ حديث الرفع حاكم على أدلة الأحكام الأولية؟

لأنه ناظر إليها على جميع الاحتمالات:

فعلى الاحتمال الأول يكون ناظرًا إلى الحكم أي: المحمول، أي: لا حكم في حالة عدم العلم أو الاضطرار والنسیان، فيكون على وزان حديث لا ضرر الذي ينفي الحكم الضري.

أمّا على الاحتمال الثاني - وهو أن الرفع للأشياء بوجودها التشريعي - فإنّ الدليل الحاكم يتصرّف في المحمول (أي: الحكم) أيضًا، لكن لا بصورة مباشرة كما في الاحتمال الأول، وإنّما يرفع الحكم من خلال رفع الموضوع، فيكون على وزان حديث لا رهبة في الإسلام الذي ينفي وقوع الرهبة في عالم التشريع وينفي استحبابها.

أمّا على الاحتمال الثالث (الرفع التنزيلي) فحديث الرفع ناظر إلى موضوع أدلة الأحكام الأولية، من قبيل قولنا «لا ربا بين الوالد وولده» فهو ناظر إلى موضوع الربا، وينزل الربا بين الوالد والولد منزلة العدم بمعنى نفي حرمته. بعد أن اتضحت الاحتمالات الثلاثة في الحديث يقع الكلام في أمرين:

الأمر الأول: في بيان ما هو الأظهر من الاحتمالات الثلاثة.

الأمر الثاني: في بيان الشمرات المترتبة عليها.

الأمر الأول: في بيان ما هو الأظهر من الاحتمالات الثلاثة

ويقع البحث في هذا الأمر في مسائلتين:

المسألة الأولى: في تعين الاحتمالين الآخرين قبل الاحتمال الأول

للقائل أن يقول: إن الاحتمالات الثلاثة المتقدمة جمِيعاً فيها عناية فتتعارض فيما بينها وتساقط ويكون الحديث مجملأً لأنَّه على الاحتمال الأول - وهو تقدير شيء كالمؤاخذة والعقاب - فينفي بأصله عدم التقدير.

أمَّا الاحتمال الثاني - رفع الأشياء بوجودها التشريعي - فينفي بأصله الظهور في أن المرفع ليس الوجود التشريعي وإنَّما الوجود التكويني.

أمَّا الاحتمال الثالث - وهو أن الرفع تنزيلي - فينفي بأصله الظهور في كون الرفع هو الرفع الحقيقي لا الرفع التنزيلي، وعلى هذا فتتعارض هذه الاحتمالات وتساقط.

والجواب: إن الاحتمال الأول أبعد الاحتمالات؛ لأنَّه منفيٌ بأصله عدم التقدير، إذ التقدير خلاف الظهور سواء كان المتكلم شارعاً أم ليس بشارع؛ فحذف جزء من الكلام ثم تقديره لا ينبغي أن يرتكبه أيٌّ متكلِّم 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؛ لأنَّ الأصل عدم التقدير، فكذلك الاحتمال الثاني والثالث فيهما ارتكاب خلاف الظهور أيضاً؛ فإنَّ 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 الأولي للكلام في الحديث؛ إذ لا فرق في إعمال العناية وارتكاب خلاف الظهور على جميع الاحتمالات.

الجواب: الاحتمال الأول لا يمكن الأخذ به في المقام.

بيانه: يوجد فرق بين الاحتمال الأول والاحتمالين الآخرين، وحاصل هذا الفرق: هو أن ظاهر حال الشارع حينما يتكلم بكلام فهو يتكلم بما هو مشرع، ولابد أن يكون كلامه منسجماً بما هو مشرع، وعلى هذا الأساس فإن الاحتمال الثاني - وهو الرفع للأشياء بوجودها التشريعي - يكون الرفع فيه يناسب الشارع بما هو مشرع.

أما الاحتمال الأول - الذي يكون المفوع شيء مقدر - فلا يناسب الشارع بما هو شارع، ولا توجد قرينة تساعد عليه؛ لأن تقدير الكلمة محدوفة خلاف الظاهر وخلاف الأصل الأولي في الظهور حتى من المشرع بما هو مشرع، لأن أصلة الظهور تقتضي أن المتكلم في أية حالة فرض، أن يذكر في مقام الإثبات كل ما يريده جداً في مقام الثبوت ولا يحذف منه شيئاً لأصله التطابق بينهما.

أما على الاحتمال الثاني - رفع الأشياء بوجودها التشريعي - فهو وإن كان خلاف الطبع الأولي للمتكلم، إلا أنه مع الأخذ بعين الاعتبار حال الشارع بما هو شارع لا يكون خلاف الظهور وإنما يكون منسجماً ومناسباً مع حال الشارع، لأن 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.

أما الاحتمال الثالث - وهو أن الرفع تنزيلي - فإنه يناسب الشارع بما هو شارع، بخلاف الرفع التكويني الذي لا يستطيع الشارع رفعه حقيقة، وإنما يستطيع رفعه تعبيداً 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 بها هو شارع فلا يوجد خلاف للظهور.

المسألة الثانية: تعيين الاحتمال الثاني في قبال الثالث

بعد أن تُتَضَّح ترجيح الاحتمالين الآخرين على الاحتمال الأول، يقع الكلام في أيّ من الاحتمالين الآخرين مرّجح على الآخر؟

فنقول إن المرجح هو الاحتمال الثاني، وذلك لأنّه على الاحتمال الثالث الذي يكون فيه الرفع تزييلياً، يقتضي أن يكون للأمور المذكورة في حديث الرفع من الخطأ والنسيان... وجود خارجي حتى يصح رفعها تزييلاً، 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 المكلّف لا يصدر عنه خارجاً وتكونيناً، لكي يرفع وجوده الخارجي تزييلاً، وبما أنّ ظاهر الحديث كون الرفع في جميع الفقرات واحداً، فلابدّ أن ينسجم الرفع في جميع العناوين المذكورة، وحيث إنّ بعض فقراته كفقرة «ما لا يطيقون» ليس لها وجود خارجي حتى يتعلّق بشأنها الرفع، كما لو ترك الحج بسبب عدم استطاعته، فلا يوجد شيء خارجاً لكي يرفع تزييلاً، فعلى هذا لا تتم دلالة الحديث على الاحتمال الثالث.

أمّا بناء على الاحتمال الثاني، فالرفع للوجود التشعّعي، ومن الواضح أن الوجود التشعّعي غير مختص 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، ف الحديث 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 حد سواء، وإن فرض بالتدقيق الأصولي الفرق بين فعل الحرام وترك الواجب، بوقوع الأول موضوعاً للحكم الشرعي خلافاً للثاني.

وبهذا يتحصل أن الاحتمال الثاني هو المتعيين.

الأمر الثاني: في بيان الشمرات المرتبة على الاحتمالات المتقدمة

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: بيان الشمرة على الاحتمال الأول مقابل الاحتمالين الآخرين
ذكر المصنف أنه على الاحتمال الأول لا يتم الإطلاق في الحديث، خلافاً للاحتمالين الآخرين.

بيانه: بناء على الاحتمال الأول وهو التقدير، لا يعلم ما هو المقدر: هل المؤاخذة والعقاب، أم الحكم، أم شيء آخر غيرهما، كذلك لا يعلم حدوده ودائرته وأنه جميع الآثار أم بعضها، فيقتصر على القدر المتيقن من الآثار وهو رفع المؤاخذة والعقاب؛ لأنها ترتفع بارتفاع الحكم.

إن قيل: لماذا لا نتمسّك بالإطلاق لجميع المحمّلات المقدرة، لأن حذف المتعلق يدل على العموم، وحيث إن متعلق الرفع مذوف فيتمسّك بالإطلاق لجميع احتمالات المقدر؟

الجواب: إن حذف المتعلق يدل على العموم فيما لو كان المتعلق المذوف معلوماً ومعيناً ولا نعلم أن دائرته وسعة أم ضيقة، أمّا إذا كان المتعلق المذوف غير متعين، فلا يدل على العموم، وفيما نحن فيه أن المتعلق المذوف

غير متعين، فلا يدل على العموم.

وإلى هذا أشار السيد الشهيد بقوله: «ولا يمكن رفع الإجمال لا على أساس قرينة مناسبة عرفية كما في بعض المقدرات مثل ﴿حُرّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمِيَّتُ﴾ و﴿حُرّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُم﴾ إذ في كلا التقديرتين يكون هناك مفهوم معين يُشكّ في المراد منه، لا ما إذا شكّ في المفهوم المقدر وأنه الأعمّ أو الأخص، فإن مقدّمات الحكمة لا تعين المفهوم وإنما تثبت عدم القيد فيه، وعلى هذا فلابد من الاقتصار على القدر المعين وهو رفع المؤاخذة»^(١).

أمّا على الاحتمالين الآخرين فلا يوجد شيء مذوف، إذ على الاحتمال الثاني أن الموضوع معين وهو الوجود التسريعي للأشياء، ولكن نشكّ أن الرفع لبعض آثار الموضوع أم جمّيعها، فمقتضى الإطلاق هو رفع جميع الآثار المترتبة على الموضوع، فمثلاً الفعل المضطّر 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 فتتمسّك بالإطلاق أيضاً لرفع جميع الآثار المترتبة على الموضوع وتنزيلها منزلة العدم؛ وهذا لا يشكّ العرف في التمسّك بطلاق أدلة التنزيل لإثبات جميع الآثار ما لم تكن هناك قرينة على الاختصاص.

المسألة الثانية: في بيان الشمرة المترتبة على الاحتمال الثاني والثالث

اتّضح مما تقدّم أنّه على الاحتمال الثالث- وهو الرفع التنزيلي- لا يكون حديث الرفع رافعاً للأمور العدمية. فالفعل الصادر من المكلّف عن نسيان أو إكراه، كشرب الخمر، يمكن ورود الرفع عليه وجعله بمنزلة العدم وكأن لم يصدر، وأمّا الفعل الذي لم يصدر من المكلّف 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 العدم على المرفوع، فالفعل الصادر من المكلّف عن نسيان أو إكراه يمكن ورود الرفع عليه وجعله كأن لم يصدر، فلا يترتب عليه آثار الوجود إن كان موافقاً للتوسيعة والامتنان، وأما الفعل الذي لم يصدر من المكلّف وكان تاركاً له عن نسيان وإكراه فلا محل للرفع فيه لأن رفع المعدوم لا يمكن إلا بالوضع والجعل، وحديث الرفع لا يتکفل الوضع، بل مفاده الرفع»^(١).

أما بناء على الاحتمال الثاني - وهو رفع الأشياء بوجوتها التشريعي - فيمكن تطبيق حديث الرفع؛ لأن رفع الأشياء بوجوتها 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 المكلّف على شرب الخمر - مثلاً - فيرفع عنه أثر الحرمة وكذلك يرفع الحدّ أيضاً؛ لأن المرفوع هو جميع الآثار لما يقتضيه الإطلاق، وكذلك لو أكره المكلّف 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 لامتنان

وتساق في المقام قريستان:

القرينة الأولى: القرينة اللغوية وهي تعدية الرفع بـ «عن» الظاهر في وجود ثقل أزيح، ورفع الثقل فيه امتنان، كما في قوله تعالى: ﴿ وَرَفَعْنَا عَنْكَ وَزَرْكَ ﴾ (الانسراح: ٢).
القرينة الثانية: وهي قرينة سياقية، بمعنى أن الحديث وردت في سياق إظهار التحجب والتودّد، حيث إنّ رسول الله ﷺ أضاف الرفع إلى أمته، ومثل هذا اللسان يشعر بأنه في مقام الامتنان والتلطف.

وهاتان القرستان وإن اشتراكاً في عدم انطباق الحديث في مورد لا امتنان فيه، لكن يوجد فرق بينهما وهو أنه على القرينة الأولى - اللغوية - تقييد الرفع بكونه امتناناً لمن رفع عنه سواء خالف الامتنان لآخرين أم لا.

أما القرينة الثانية (السياقية) فهي تمنع إطلاق الرفع إذا خالف الامتنان لنفس الشخص المرفوع عنه التكليف أو كون الرفع خالف الامتنان لآخرين.

قال صاحب الكفاية: «وقد انقدح بذلك أن رفع التكليف كان منه على الأمة، حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط فرفعه»^(١).

وقد يُبيّن المحقق الأصفهاني فَلَمَّا دلالة الحديث على الامتنان بوجه آخر، حيث قال: «إن ورود الخبر مورد الامتنان يقتضي أن الجهات الموجبة للممنة برفع الأحكام والآثار هي هذه العناوين المأخوذة في الخبر من الجهل والخطأ والنسیان والإكراه والاضطرار، فإذا كانت هذه الجهات مقتضية لرفع تلك الأحكام فلا محاله ليست بما هي مقتضية لثبوتها؛ إذ لا يعقل أن يكون العنوان الواحد مقتضاً لطرفين النقيضين، فم الموضوعات تلك الأحكام المستدعاة لها ذات المجهول وذات ما أكره عليه وهكذا، وعليه فلا يكون الخبر رافعاً لآثار الخطأ والنسیان بما حتى يلزم ورود التخصيص الكثير عليه»^(٢).

(١) كفاية الأصول: ص ٣٨٧.

(٢) نهاية الدرية في شرح الكفاية: ج ٢، ص ٤٤٢.

الثمرات الفقهية المترتبة على كون الحديث مسوقاً للامتنان

فروع الفقهاء على هذه النكتة ثمرات:

منها: بطلان المعاملات الإكراهية لأنّ في رفعها امتناناً على المكره، مضافةً إلى تعجيز المكره عن التوصل إلى غرضه بالإكراه، وهذا بخلاف المعاملات الاضطرارية كمن اضطر إلى بيع داره لتحصيل مال ينفعه في علاج ولده، فإنّ رفع ذلك لا يكون امتناناً على المكلّف، بل يؤدي إلى إيقاعه في المحذور، وعلى هذا الأساس فصل الفقهاء بين بيع المكره عليه فحكموا بالبطلان، وبين البيع المضطّر إليه فقالوا بالصحة.

ومنها: إن حديث الرفع لا يشمل الإكراه على إيذاء شخص أو قتله؛ لأنّه خلاف الامتنان لذلك الشخص وإن كان تخفيقاً للمكره، فلو قال الظالم لشخص لو لم تقتل فلان لضربك، فلا يجوز للمكره قتل ذلك الشخص؛ لأنّه خلاف الامتنان على الأمة.

تعليق على النص

- قوله **فَالْيَسِيرُ**: «والنقطة المهمة في هذه المرحلة تصوير الرفع». أي: تصوير المفوع وهي أهّم جهة في هذه المرحلة التي فيها مباحث متعدّدة.
- قوله: «فشرب الخمر المضطّر إليه يرفع وجوده التشريعي بما هو متعلق 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 ومتعلقه 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 متعلقاً للحكم، فحديث الرفع يرفع متعلقيته.
- قوله: «فالشرب المذكور نزّل منزلة العدم خارجاً فلا حرمة ولا حدّ». لا

يُنْفَى أن التنزيل يَصْحَّ إذا كان لِلْمَنْزِلِ عَلَيْهِ آثَارٌ شُرُعِيَّة، أَمَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ آثَارٌ شُرُعِيَّة فَلَا مَعْنَى لِلتَّنْزِيلِ، وَمِنْ هُنَّا يَتَّبِعُ الْفَرْقُ بَيْنَ التَّنْزِيلِ وَالْاعْتِبَارِ، فَالْتَّنْزِيل يُشْرِطُ وُجُودَ آثَارٍ شُرُعِيَّة لِلْمَنْزِلِ عَلَيْهِ، أَمَّا الْاعْتِبَارُ فَلَا يُشْرِطُ وُجُودَ الْآثَارِ.

• قوله: «عَلَى الْثَالِثِ قَدْ يَسْتَشْكُلُ...». كَلْمَةُ «قَدْ» إِذَا دَخَلَتْ عَلَى الْفَعْلِ الْمُضَارِعِ تَفِيدُ التَّقْلِيلِ، وَمَقْصُودُ السَّيِّدِ الشَّهِيدِ فُلَّيْتَرِ^١ مِنَ التَّعْبِيرِ بِهَا فِي الْمَقَامِ هُوَ لِلإِشَارَةِ إِلَى إِمْكَانِيَّةِ دُفَعِ الْإِشْكَالِ الْمُتَوَجِّهِ عَلَى هَذَا الْاحْتِمَالِ، وَهُوَ أَنْ رَفْعُ الْعَدْمِ مُسَاوِقٌ لَوَضْعِ الْوُجُودِ، فَلَا يَكُونُ مَشْمُولاً^٢ بِحَدِيثِ الرَّفْعِ، كَمَا تَقَدَّمَ بِيَانِهِ.

وَحَالُ الْإِجَابَةِ عَنِ الْإِشْكَالِ هُوَ أَنِ الْإِشْكَالُ لَا يَتَمَّ عَلَى الْإِطْلَاقِ لَأَنَّ الرَّفْعَ التَّشْرِيعِيَّ تَارِيَّةً نَخْتَارَ تَعْلُقَهُ بِالْعَنْوَانِ الْأُولَى أَيْ: بِذَاتِ مَا اضْطَرَّوْا إِلَيْهِ... وَتَارِيَّةً أُخْرَى نَخْتَارَ تَعْلُقَهُ بِالْعَنْوَانِ الثَّانِي، أَيْ: بِعَنْوَانِ مَا اضْطَرَّوْا إِلَيْهِ بِذَاتِهِ. فَعَلَى الْأُولَى وَهُوَ تَعْلُقُ الرَّفْعِ بِذَاتِ الْمُضْطَرِّ إِلَيْهِ يَأْتِي الْإِشْكَالُ؛ لَأَنَّ ذَاتِ الْمُضْطَرِّ إِلَيْهِ أَمْرٌ عَدْمِيٌّ وَرَفْعُ هَذَا الْأَمْرِ الْعَدْمِيِّ مُسَاوِقٌ لَوَضْعِهِ، فَلَا يَكُونُ مَشْمُولاً^٢ بِحَدِيثِ الرَّفْعِ، أَمَّا إِذَا اخْتَرْنَا الثَّانِي وَهُوَ تَعْلُقُ الرَّفْعِ بِعَنْوَانِ مَا اضْطَرَّوْا لَا بِذَاتِ مَا اضْطَرَّوْا، فَلَا يَرِدُ الْإِشْكَالُ؛ لَأَنَّ عَنْوَانَ مَا اضْطَرَّوْا أَمْرٌ ثَبُوقٌ، وَإِنْ كَانَ مَتَّزِعًا^٣ مِنْ أَمْرٌ عَدْمِيٌّ، كَمَا لَوْ لَمْ يَقُمْ شَخْصٌ لِأَيِّهِ، فَعَدْمُ الْقِيَامِ وَإِنْ كَانَ أَمْرًا عَدْمِيًّا، لَكِنْ يَتَرَعَّزُ مِنْهُ عَنْوَانٌ ثَبُوقٌ، كَعَنْوَانِ الْإِهَانَةِ وَهُوَ (عَنْوَانِ الْإِهَانَةِ) وَإِنْ كَانَ مُنْطَبِقًا^٤ عَلَى أَمْرٌ عَدْمِيٌّ، لَكِنْ يَصْحَّ إِسْنَادُ الرَّفْعِ التَّشْرِيعِيِّ إِلَيْهِ، كَأَنْ يَقَالُ: (رَفَعْتُ عَنْكَ الْإِهَانَةَ) مِنْ دُونِ أَيْةٍ عَنْيَةٍ^(١).

(١) انظر مباحث الأصول (تقرير السيد الحائز): 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 بجملة
- 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 «رفع ما لا يعلمون»، وكيفية الاستدلال بها.

وتوضيح الحال في ذلك: أن الرفع هنا إما واقعيٌ وإما ظاهريٌ، وقد يقال: إن الاستدلال على المطلوب تامٌ على التقديرتين، لأن المطلوب إثباتٌ إطلاق العنان وإيجادٌ معارضٌ لدليلٍ وجوب الاحتياط لوقتٍ، وكلا الأمرين يحصل بإثبات الرفع الواقعي أيضاً كما يحصل بالظاهري.

ولكن الصحيح عدم اطّراد المطلوب على تقدير حمل الرفع على الواقعي، إذ كثيراً ما يتّفقُ العلمُ أو قيامُ دليلٍ على عدم اختصاص التكليف المشكوك - على تقدير ثبوته - بالعالم، ففي مثل ذلك يجبُ الالتزام بتصنيف حديث الرفع مع الحمل على الواقعية، خلافاً لما إذا حُمل على الرفع الظاهري. نعم، يكفي للمطلوب عدم ظهور الحديث في الرفع الواقعي؛ إذ حتى مع الإجمال يصحُّ الرجوع إلى حديث الرفع في الفرض المذكور؛ لعدم إحراز وجود المعارض أو المخصص لحديث الرفع حينئذ.

وعلى أيٍّ حالٍ فقد يقال: إن ظاهر الرفع كونه واقعياً، لأنَّ الحملَ على الظاهريٍّ يحتاجُ إلى عنايةٍ، إما بجعل المرفوع وجوب الاحتياط تجاهَ ما لا يعلمُ - لا نفسه - وهو خلافُ الظاهر جدّاً، وإما بتطعيم الظاهريَّة في نفس الرفع بأن يفترض أنَّ التكليف له وضعان ورفعان: واقعيٌ وظاهريٌّ. فوجوب الاحتياط وضعٌ ظاهريٌّ للتکلیف الواقعي، ونفيُّ هذا الوجوب رفعٌ ظاهريٌّ له. وكلُّ ذلك عنايةٌ، فيتعينُ الحملُ على الرفع الواقعي.

والجوابُ على ذلك بوجهين:

الوجهُ الأول: ما عن المحققِ العراقيِّ قدس الله روحه من أنَّ الحديثَ لما

كان امتنانياً والامتنان يرتبط برفع التكليف الواقعي المشكوك ببعض مراتبه - أي: برفع وجوب الاحتياط من ناحيته سواء رفعت المراتب الأخرى أو لا. فلا يكون الرفع في الحديث شاملاً لتلك المراتب، فالامتنان قرينة محددة للمقدار المرفوع.

ويمكن الاعتراض على هذا الوجه: بأن الامتنان وإن كان يحصل بنفي إيجاب الاحتياط ولا يتوقف على نفي الواقع، ولكن لما كان نفي إيجاب الاحتياط بنفسه قد يكون بنفي الواقع رأساً، أمكن أن تكون التوسعة الممتن بها مترتبة على نفي الواقع ولو بالواسطة، ولا يقتضي ظهور الحديث في الامتنان سوى كون مفاده منشأ للتوسعة والامتنان ولو بالواسطة.

الوجه الثاني: أن الرفع إذا كان واقعياً فهذا يعني أحد العلم بالتكليف فيه، فإن كان بمعنى أحد العلم بالتكليف المعمول قياداً فيه فهو مستحيل ثبوتاً كما تقدم، وإن كان بمعنى أحد العلم بالجعل قياداً في المعمول فهو ممكن ثبوتاً ولكنه خلاف ظاهر الدليل جداً؛ لأن لازم ذلك أن يكون المرفوع غير المعلوم؛ لأن الأول هو المعمول، والثاني هو العمل، مع ظهور الحديث في أن العلم والرفع يتبادلان على مصب واحد، وهذا بنفسه كافي لجعل الحديث ظاهراً في الرفع الظاهري، وبذلك يثبت المطلوب.

الشرح

تقدّم الكلام في المرحلة الأولى التي كرّست للبحث في فقه الحديث إجمالاً، وتبين أنّ حديث الرفع يدلّ على أنّ الإنسان إذا شرب المسكر - مثلاً - اضطراراً أو أكّره على ذلك، فلا حرمة ولا وجوب للحد، كما أكّه إذا أكره على معاملة فلا يترتب عليها مضمونها، وتبين أيضاً أنّ 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 الواقع؟ 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 يتوقف على أن يكون الرفع هو الظاهري لا الواقع، كما سيتضح. والمراد من الرفع الواقع هو رفع التكليف واقعاً عند الشكّ، كما لو شكّ في وجوب الدعاء عند رؤية الهمال، فيكون مفاد الحديث أنه لا وجوب للدعاء واقعاً، وبذلك تكون الأحكام مختصة بالعالم، وهو ما أجمع على بطلانه. أمّا الرفع الظاهري فهو أن الوجوب الواقع يaci على ما هو عليه، لكن المكلّف 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 المؤمن في حالة الشكّ، وهذا الغرض حاصل ولو في ضمن الإباحة الواقعية، فإنّ حديث الرفع حاكم على أدلة الأحكام الأولى بملك النظر - كما تقدّم - فيرفع تلك الأحكام واقعاً في صورة عدم العلم، وهذا كافٍ في التأمين سواء قلنا أن الرفع واقعياً 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 التكليف 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.

إذا قطعنا أن الحكم مشترك بين العالم والجاهل، فمثل هذا الحكم لو شك المكلّف به، لا يمكن التمسّك بحديث الرفع لإثبات البراءة، وذلك للقطع بأن الحكم مشترك بين العالم والجاهل وعدم اختصاصه بالعالم، لأنّنا بإجراء حديث الرفع الواقعي في هذا المورد نعلم بمخالفته للوّاقع للدليل القطعي الدال على أن هذا الحكم مشترك بين العالم والجاهل.

أمّا لو كان الرفع ظاهرياً فتثبت البراءة حتى في الموارد التي نقطع باشتراك العالم والجاهل في الحكم، لأنّ 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 بحديث الرفع؛ لعدم وجود معارضة بينهما، لأنّ حديث الرفع مفاده الحكم الظاهري - بحسب الفرض - والدليل القطعي الدال على الاشتراك مصبه الحكم الواقعي، فلا يقع التعارض. وبهذا يتّضح 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 واقعى؟ ولهذا لابد من بيان الأمرين التاليين:

الأمر الأول: دلالة الحديث على التأمين ولو كان مجملأ

بعد أن علمنا أنه على تقدير كون الرفع واقعياً، لا يجوز التمسّك 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 أيضًا أم لا؟

الجواب: النتيجة تكون في صالح الاستدلال على البراءة وحصول المؤمن؛ وذلك لأنّه يرجع إلى الشك في تخصيص الرفع وعدمه، فيكون المرجع في حالة الشك هو العموم.

بيانه: تقدّم أن الرفع لو كان واقعياً فلابدّ أن ينحصّص الرفع في غير موارد الاشتراك للعالم والجاهل، أمّا إذا كان المراد من الرفع هو الرفع الظاهري، فلا ينحصّص الرفع بالعالم فقط. وعلى هذا الأساس، لو شكّكنا أن الرفع واقعياً أم ظاهري، يرجع إلى الشك في أن حديث الرفع هل هو مخصوص في غير موارد الاشتراك؟ ومن الواضح أن الشك في تخصيص عموم الحديث يتمسّك بأصله عموم الحديث، وعدم تخصيصه، فتشتّت البراءة.

فلو قطعنا أن الحكم المشكوك مشترك بين العالم والجاهل على تقدير ثبوته، كوجوب الصيام - مثلاً - وشك المكلّف 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 الشك في المخصوص لحديث الرفع في العالم بالحكم فقط، لأنّه إذا كان الرفع واقعياً، فحديث الرفع مخصوص في غير حالة الاشتراك للعالم والجاهل، وإذا كان الرفع ظاهريًا، فالحديث عام وغير مخصوص، وعند الشك في كون الرفع واقعياً أو ظاهريًا يعني الشك في المخصوص، وعند الشك وعدم إحراز المخصوص، يرجع إلى العموم، فيتمسّك بعموم حديث الرفع وعدم تخصيصه. وبهذا تكون النتيجة في حالة كون الرفع مجملًا هي البراءة، وهي نتيجة الرفع الظاهري.

بعبارة أخرى: ما لم نحرز المخصوص للرفع، يُتمسّك بعموم الحديث، وحيث إنّ إطلاق الأدلة الأوّلية يقول إن الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل فهذا يعني أن الرفع ليس واقعياً، ولازم عدم كون الرفع واقعياً أنّه ظاهري. إذن من خلال إسقاط أحد المحتملين وهو الرفع الواقعي يثبت المحتمل الآخر باللازمّة وهو كون الرفع ظاهرياً من دون حاجة لإقامة دليل على كون الرفع ظاهرياً.

إلى هذه النكتة أشار السيد الهاشمي في تعليقه على الحلقة الثالثة بقوله: «إن 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 التمسّك حينئذ بإطلاق أدلة الأحكام الواقعية لورد الجهل وعدم العلم بها وإثبات كون الرفع المذكور في الحديث ظاهرياً لا حالة باللازمّة، لأنّ كلّ ظهور حجّة ما لم يعلم بالخلاف، وحيث إنّ أصل الرفع وجماعه الذي هو مدلول هذا الحديث ما يحتمل مطابقته للواقع، فيكون الدليل حجّة فيه، ويثبت كونه ضمن الرفع الظاهري باللازمّة المذكورة، وهذا بخلاف ما إذا استظهر منه الرفع الواقعي، فإنه حينئذ يكون معارضًا 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 معارضًا مع الحديث عندئذ»^(١).

الأمر الثاني: أدلة القائلين بأن الرفع واقعي لا ظاهري

استُدِلَّ على أن 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؛ لأنَّ الأصل عدم العناية، فلابدَّ أن يحمل الحديث على الرفع الواقعي.

والعنابة في الرفع الظاهري تتصرّر على نحوين:

النحو الأول: لو كان الرفع ظاهرياً، فلابدَّ 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 مصبُّ الرفع وهو الحكم الظاهري عن مصبٍّ «ما لا يعلمون» وهو الحكم الواقعي، لذلك احتجنا إلى تقدير، وهو رفع وجوب الاحتياط تجاه التكليف المشكوك، وحيث إنَّ التقدير خلاف الأصل، فلابدَّ أن يحمل الرفع على الرفع الواقعي، لئلاً يلزم مخالفة الأصل .

النحو الثاني: إن الحكم الواقعي له وضعان، وفي قبال هذين الوضعين يوجد رفعان، والوضعان هما:

الأول: وضع واقعي، بمعنى أن المولى جعل وجوب الصلاة على المكلَّف سواء علم بوجوب الصلاة أم لا، وفي قبال هذا الوضع الواقعي يوجد رفع واقعي، أي في حالة الشك يرفع الحكم الواقعي، فلا وجوب للصلاحة واقعاً.

الثاني: جعل ثقل التكليف على المكلَّف ووضعه على عاتقه، أي: وضع الاحتياط للتکلیف الواقعي المشكوك، فالاحتياط حكم ظاهري للتکلیف الواقعي، وفي مقابل هذا الوضع الظاهري يوجد رفع ظاهري وهو رفع ثقل التكليف عن المكلَّف وعدم إلزامه بالعمل به، أي: رفع وجوب الاحتياط، وهو رفع ظاهري للحكم الواقعي، وهذا هو معنى تعليم الظاهرية في نفس الرفع.

إذا تبيّن ذلك نقول: إن حمل الرفع على الرفع الظاهري يحتاج إلى عنابة إما بتقدير (رفع وجوب الاحتياط) كما في العنابة الأولى، وإما حمل الرفع في قبال الوضع الظاهري، أي تعليم الظاهري في نفس الرفع، كما في العنابة الثانية، وكلا العنايتين خلاف الظاهر، فيتبيّن 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 يؤثّر على المكلّف بعد رفع وجوب الاحتياط عنه، فلا توجد توسعه وامتنان على العباد في رفع الواقع، لأنّ المهم هو رفع وجوب الاحتياط؛ قال فقيه: «انحصر المفروض فيه بإيجاب الاحتياط (لأنه الذي) يكون أمر رفعه ووضعه بيد الشارع وهو الذي يكون المكلّف من قبل وضعه في الضيق ويقتضي الامتنان رفعه فيكون هو المفروض حقيقة من بين الآثار، دون المؤاخذة واستحقاق العقوبة، ودون الحكم الواقعي ولو بمرتبته الفعلية (إذ) المؤاخذة والاستحقاق إنّما هي من المدركات العقلية التي لا تناها يد الجعل التشريعي بلا تسوية من شئها الذي هو إيجاب الاحتياط (و أمّا العقوبة) الفعلية فرفعها وإن كان بيد الشارع حيث كان له العفو تفضلاً مع ثبوت الاستحقاق (إلا) أن رفعها ليس من تمام المتن على المكلّف، فإنّ تمام المتن إنّما هو رفع أصل الاستحقاق بحيث يرى المكلّف نفسه غير مستوجب لشيء (مضافاً) إلى أنه لا يجدي فيها هو المهم في المقام من نفي استحقاق العقوبة على ارتكاب المشتبه (و أمّا الحكم الواقعي) فهو وإن كان معمولاً شرعاً، إلا أنه لا يمكن أن يتعلّق به الرفع الحقيقى لوجوه (منها) ما عرفت في الأمر الرابع من أن حديث الرفع ناظر إلى رفع الآثار التي وضعها خلاف الامتنان بحيث لو لا رفع كان المكلّف من قبل وضعها في الضيق، فإنّ 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 بإن 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 مجملأً، 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 ومتتحققة 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 دائمًا 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 أتضحت هاتان المقدمتان نقول: إن نقيض «رفع ما لا يعلمون» هو «ما يعلمون» أي: أن الأحكام الواقعية التي تعلمونها موضوعة عليكم، فإذا علمتم بوجوب الصلاة تشعراً فهـي واجبة عليكم بالوجوب الفعلي، وهذا يعني تقييد الأحكام الواقعية بالعالمين بها فقط، وهو محال، كما تقدّم في الحلقة الثانية؛ لأنـه يستلزم الدور المحال، وللخروج من هذا المحذور الشبـقـي وهو لزوم الدور، لابدـ

من إعمال عناء وهي حمل الحديث على خلاف ظهوره في الرفع الواقعي. إذن كما أن حمل الحديث على الرفع الظاهري يحتاج إلى عناء، كذلك حمله على الرفع الواقعي يحتاج إلى عناء، وإلا لاستلزم تقيد الأحكام بالعالمين بها وهو مستحيل للزوم الدور.

إن قلت: أو لستم قلتم بإمكانأخذ العلم بالجعل في موضوع المجعل، فتكون الصلاة واجبة بالوجوب الفعلي إذا علمت بجعلها وتشريعها، فالحكم المجعل متوقف على العلم بالجعل فلا يلزم الدور، وعلى هذا الأساس يمكن حمل الرفع على الواقعي، فيكون قوله (رفع ما لا يعلمون) معناه «رفع عن أمتىي الحكم الفعلي المجعل الذي لا يعلمون بجعله» وهذا مما لا محذور فيه.

فالجواب: إن هذا وإن لم يكن فيه المحذور الشبوي وهو لزوم الدور، لكن فيه محذور إثباتي وهو آنٌ خلاف ظاهر الحديث، لأنّ ظاهر الحديث وحده المرفوع والتکلیف غير المعلوم؛ لأنّ قولكم «رفع ما» أن المرفوع هو المجعل أي: الوجوب الظاهري وهو وجوب الاحتیاط، وهو مختلف مع «ما لا يعلمون» الذي هو الجعل والتشريع.

وبهذا يتضح أن الرفع إذا كان واقعياً فهو يستلزم إما المحذور الشبوي وهو لزوم الدور، وإما المحذور الإثباتي وهو ارتكاب خلاف ظاهر الحديث.

وحيث إن ظاهر الحديث أن المرفوع والمعلوم يتبادلان على مصبّ واحد، فيكون قرينة على أن الرفع لابدّ أن يكون ظاهرياً ولا يمكن أن يكون واقعياً. وفي الأقل يكون الحديث مجملأً وهو في صالح الاستدلال على البراءة كما تقدّم.

تعليق على النص

• قوله: «إن الاستدلال على المطلوب تامّ». المقصود من المطلوب هو إثبات التأمين الشرعي قبال وجوب الاحتیاط في حالة الشك.

• قوله: «إذ كثيراً ما يتّفق 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 بأنّها 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.

فالملصود من العبارة أنّنا لم نحرز المعارض والمخصص لحديث الرفع يكون حديث الرفع ظاهراً في الرفع الظاهري، لأنّ كلّ ظهور حجّة ما لم يعلم بالخلاف، أمّا إذا حمل على الرفع الواقعي فيوجد معارض وخاصّ.

• قوله: «التكليف له وضعان ورفعان واقعي وظاهري». المقصود من الوضع الواقعي هو وضع الحكم الواقعي على عهدة المكلّف سواء علم به أم لا، كما لو قال المولى (الصلاحة واجبة عليك) علمت بها أم لا، ويقابل هذا الوضع، الرفع الواقعي وهو رفع وجوب الصلاة في حالة عدم العلم بها.

أمّا المقصود من الوضع الظاهري وهو وضع وجوب الاحتياط في حالة الشكّ وعدم العلم، ويقابل الرفع الظاهري وهو رفع وجوب الاحتياط حالة عدم العلم.

(١٥)

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 اختصاص 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 يُتراءى أنه لا يتأتى ذلك؛ لأن المشكوك في الشبهة الحكمية هو التكليف، والمشكوك في الشبهة الموضوعية الموضوع، فليس المشكوك فيهما من سُنْخٍ واحدٍ ليشملهما دليلٌ واحدٌ.

والتحقيق: أن الشمول يتوقف على أمرين:

أحدُهما: تصوير جامع مناسبٍ بين المشكوكين في الشبهتين ليكون مصباً للرفع.

والآخر: عدم وجود قرينة في الحديث على الاختصاص.

أما الأمر الأول: فقد قدّم المحققون تصويرين للجامع:

التصوير الأول: أن الجامع هو الشيء باعتباره عنواناً ينطبق على التكليف المشكوك في الشبهة الحكمية والموضوع المشكوك في الشبهة الموضوعية.

وقد اعترض صاحب الكفاية على ذلك بأن إسناد الرفع إلى التكليف حقيقيٌ، وإسناده إلى الموضوع مجازٌ، ولا يمكن الجمع بين الإسنادين الحقيقي والمجازي.

وحاول المحقق الأصفهاني أن يدفع هذا الاعتراض بأن من الممكن أن يجتمع وصفاً الحقيقة والمجاز في إسناد واحدٍ باعتبارين. فيما هو إسناد للرفع إلى هذه الحصة من الجامع حقيقيٌ، وبما هو إسناد له إلى الأخرى مجازٌ.

وهذه المحاولة ليست صحيحة، إذ ليس المذكور في مجرد اجتماع هذين الوصفين في إسناد واحد، بل يُدعى أن نسبة الشيء إلى ما هو له مغايرة ذاتاً لنسبة الشيء إلى غير ما هو له. فإن كان الإسناد في الكلام مستعملاً لإفادته إحدى النسبتين اختص بما يناسبها، وإن كان مستعملاً لإفادتهما معاً فهو

استعمالٌ لهيئة الإسناد في معنيين، ولا جامعٌ حقيقيٌ بين النسب لتكونَ
الهيئة مستعملةٌ فيه.

والصحيحُ أن يقال: إنَّ اسنادَ الرفع مجازٌ حتَّى إلى التكليف؛ لأنَّ رفعه
ظاهريٌّ عنائيٌّ وليس واقعياً.

التصويرُ الثاني: أنَّ الجامع هو التكليفُ وهو يشملُ الجعلَ بوصفه
تكميلًا للموضع الكلَّي المقدَّرُ الوجود، ويشملُ المجعلَ بوصفه تكميلًا للفرد
المحقَّ الوجود. وفي الشبهة الحكمية يشكُّ في التكليف بمعنى الجعل، وفي
الشبهة الموضوعية يشكُّ في التكليف بمعنى المجعل، وهذا تصويرٌ معقولٌ
أيضاً بعد الإيمان بثبوتِ جعلٍ وجعل، كما عرفتَ سابقاً.

وأمّا الأمرُ الثاني، فقد يُقالُ بوجودِ قرينةٍ على الاختصاص بالشبهة
الموضوعية من ناحيةٍ وحدةِ السياق، كما قد يُدعَى العكسُ، وقد تقدَّمَ الكلامُ
عن ذلك في الحلقة السابقةٍ واتَّضحَ أنَّه لا قرينةٍ على الاختصاص، فاءِطلاقٌ
تامٌ.

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، فكلّ من الأخباري والأصولي يرى أن الشبهة الموضوعية مجرّد لأنّها البراءة، وإنّما محلّ النزاع في الشبهات الحكمية، فلو لم يكن هذا الحديث شاملّاً 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 بأنّ هذا الموجود الخارجي هو أرنب، فالشكّ في جواز أكل لحمه، فال موضوع واضح ومعلوم، لكن الشكّ في حكمه.

الشبهة الموضوعية: وهو الشكّ في الموضوع مع العلم بالحكم. مثلاً: إذ المكلّف يعلم أنّ الخمر يحرّم شربه، وأنّ الخلّ يجوز شربه، لكن يشكّ أنّ هذا السائل خمر أم خلّ؟

ولكي ثبت أنّ حديث الرفع شامل للشبهتين معاً، لابدّ من إثبات أمرين:

الأمر الأوّل (البحث الثبوتي): أن ثبت وجود جامع للمرفوع يشمل الحكم والموضوع معاً في مقام الشّبوت، لئلا يلزم استعمال اللّفظ في أكثر من معنى واحد، لأنّ المشكوك في الشبهة الموضوعية هو الموضوع الخارجي، أمّا المشكوك في الشبهة الحكمية فهو الحكم، وحيث إنّ الموضوع والحكم متغيران،

فلا بد من إثبات إمكان تصوير جامع بينهما ثبوتاً.

وثمرة إثبات إمكان هذا الجامع، هي أنه 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 الشهتين 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 الشهتين إثباتاً. وإليك بيان الأمرين:

الأمر الأول: تصويرات الجامع للشبهات الحكمية والموضوعية

أمّا الأمر الأول: فقد صور الجامع للشبهات الحكمية والموضوعية بعدة 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) يساوي الشيء، أي: رفع الشيء الذي لا يعلم، ومعنى الشيء شامل للتوكيل والموضوع، كذلك شامل للحكم الكلي والحكم الجزئي^(١).

اعتراض الآخوند على التصوير الأول للجامع

اعتراض صاحب الكفاية قائم على هذا الوجه في تعليقته على الرسائل، بأن ما تقدّم من تصوير الجامع غير تام، لأنّ الشيء الذي بمعنى الحكم والتوكيل 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 الدراسة: ج ٢، ص ٢٠٥.

له، أي: إسناد مجازي؛ لأنّ 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، لأنّه يلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى وهو غير معقول؛ إذ لا يمكن إرادة معنيين مختلفين من لفظ واحد، لأنّه إما محال عقلي أو أنه 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): أنه لا مانع من اجتماع الوصفين - أي: إسناد ما هو له الذي هو الإسناد الحقيقى، والإسناد إلى غير ما هو له وهو الإسناد المجازى - لأنّ التقابل بين هذين الوصف (الحقيقى والمجازى) ليس تقابلاً حقيقياً كالتقابل بين السواد والبياض اللذين يستحيل اجتماعيهما في موجود واحد، وإنّما هما - وصفا الحقيقى والمجازى - 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 عملاً 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 والانحال بالحظ المصاديق والمحض، ليكون مصداق وحصة

(١) انظر تعليق المحقق الخراساني على الرسائل: ص ١١٤.

(٢) انظر نهاية الدراسة: ج ٥، ص ٢٠٧.

من الإسناد بلحاظ التكليف وحصة منه بلحاظ الموضوع الخارجي، بل مقصوده ~~فَالشُّكُوكُ~~ في مرحلة الاستعمال التي هي مرتبة سابقة على مرحلة انحلال المصاديق، وحيث إن مرتبة الاستعمال تكون الهيئة المستعملة في النسبة الإسنادية إمّا مستعملة فيها هو له، ليكون إسناداً حقيقاً أي: في التكليف، وإمّا أن تكون مستعملة في غير ما هو له، فيكون إسناداً مجازياً، أي: الموضوع الخارجي، لأنّ النسبة إلى غير ما هو له تختلف ستخاً عن النسبة إلى ما هو له، وعلى هذا فلا يمكن الاستعمال فيها معاً؛ لأنّه استعمال لنسبة الإسناد في معنيين متغايرين، وهو مستحيل؛ لأنّه من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وهو إمّا محال عقلاً أو غير مقبول عرفاً، ولا يوجد جامع حقيقي بين النسب؛ لأنّ النسب كلها متباعدة ذاتاً، لأنّ النسب من المعانى الحرفية، وتقدم أن المعانى الحرفية لا جامع حقيقي بينها، وعليه تكون الهيئة إمّا مستعملة في النسبة الحقيقية ويتربّب على ذلك اختصاص حديث الرفع بالشبهة الحكمية، وإمّا تكون مستعملة في النسبة المجازية ويتربّب عليه اختصاص حديث الرفع بالشبهة الموضوعية.

مناقشة السيد الشهيد للأخوند

يرى السيد الشهيد أن المناقشة الصحيحة للأخوند هو أن يقال إن إسناد الرفع إلى التكليف مجازي أيضاً كإسناده إلى الموضوع الخارجي؛ لأنّ 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 - لللزم ما تقدم من المحاذير من اختصاص الأحكام بالعالمين بها ونحوها.

وبهذا يتضح أن الهيئة مستعملة في إسناد مجازي سواء كان الرفع للحكم أم للموضوع الخارجي، ولا يلزم الجمع بين نسبتين متغايرتين في استعمال واحد، وإنّما هي نسبة واحدة مجازية، طرفاها 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 الجامع 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 وجود المجعل، فوجوده الجعل هو الحاصل بمجرد جعل الحكم في الشريعة على عنوان كلي، كإيجاب الحج على المستطاع، فيتنزع العرف منه الإلزام والتكليف بالنسبة إلى ذلك العنوان، ووجوده المجعل الذي يوجد بفعالية موضوع الحكم في الخارج وهو انتباق ذلك العنوان بحسب الخارج على شخص وتمامية الموضوع، فإن العرف يتنزع هنا أيضاً الإلزام والتكليف بالنسبة إلى ذلك الشخص بخصوصه من دون أي عناء.

فكم يكون المكلف في الشبهة الحكمية شاكاً في التكليف، كذلك يكون شاكاً في الشبهة الموضوعية أيضاً، لأنه وإن كان عالماً بالجعل لكنه ليس عالماً بالمجعل الذي هو أيضاً نحو من وجود التكليف، فإذا كان المقصود من الموصول مطلق وجود التكليف سواء وجوده الجعل أو المجعل، فالشك فيه يكون ثابتاً في

(١) نهاية الأفكار: ج ٣، ص ٢١٧.

الشبهة الحكمية والموضوعية. وبهذا يتضح 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، وإنما الشك في الموضوع الخارجي، إلا أن ذلك التحقيق إنما يكون صحيحاً في بيان حقيقة الحكم عقلياً ولا ارتباط له بما نحن فيه؛ لأن الفهم العرفي يتسع عنوان الإلزام والتكليف في مقامين وهما مقام الجعل ومقام المجعل كما تقدم. إذن الجامع هو التكليف وهو يشمل الشك في الجعل أي الشبهة الحكمية، والشك في المجعل أي في الشبهة الموضوعية.

أي من التصويرين للجامع هو الراجح؟

بناء على تمايم التصوير الثاني للجامع، نتساءل عن أي من التصويرين للجامع هو الراجح؟

الجواب: إن التصوير الراجح للجامع هو التصوير الأول؛ لعدم وجود قرينة على حمل «ما» الموصولة على التكليف، بل حملها على معناها اللغوي - وهو الشيء - أولى، لأن حمل الشيء على التكليف خلاف الظاهر، وإن كان التصوير الثاني تماماً ولا إشكال فيه.

هذا تمام الكلام في الأمر الأول 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 تقدم الاستدلال على عدم الاختصاص بإحدى الشبهتين في الحلقة الثانية^(١) وفيما يلي حاصل ما تقدم:

استدل على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية بوحدة السياق في

(١) انظر الحلقة الثانية: ص ٣٢٧.

الفقرات الثمانى ما عدا فقرة «ما لا يعلمون» إذ إن جميع هذه الفقرات الثمانى يراد من اسم الموصول «ما» هو الموضوع الخارجى، وعلى هذا فيكون المراد في الجميع هو الشبهات الموضوعية.

وأجىب عن ذلك: أن وحدة السياق تقتضى أن يكون مدلول اللفظ المتكرر واحداً في السياق الواحد، لا كون المصاديق من سinx واحد، وعلى هذا فإنَّ اسم الموصول في الحديث في معنى واحد في الجميع وهو الشيء المبهم، لكن المصاديق مختلفة من جملة إلى أخرى، أي: رفع الشيء الذي أكراهوا عليه، والشيء الذي لا يعلمون، والشيء الذي لا يطيقونه، وهكذا.

فائدة: في قرينة وحدة السياق

إن قرينة وحدة السياق فيها خلاف بين الإعلام، ولتوسيع ذلك نقول: توجد ثلات مراحل للحكم: مرحلة الاستعمال ومرحلة الإرادة الجدية ومرحلة الانطباق على المصاديق الخارجية، ومن الواضح أن هذه المراحل الثلاث إذا كانت متطابقة جمِيعاً - بمعنى أن المولى في مرحلة الاستعمال وفي مرحلة الإرادة الجدية وفي مرحلة الانطباق على المصاديق الخارجية يزيد شيئاً واحداً - ففي مثل هذه الحالة لا خلاف بين الإعلام في قرينة وحدة السياق وعدم جواز مخالفته السياق، لأن مخالفته 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(صلٌ 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(قلد العلماء)، فالمراد من العالم في الجملتين واحد، لكن الإرادة الجدية مختلفة،

إذ الإرادة الجدية في الجملة الأولى هي شمول العلماء للعالم العادل والفاشق معاً، أمّا الإرادة الجدية في الجملة الثانية فهي خصوص العالم العادل؛ لأنّ مراده من (قلد العلماء) خصوص العدول منهم فهو غير شامل للفاسقين، وفي هذه الحالة هل يمكن التمسك بوحدة السياق؟

هذه النقطة هي منشأ الخلاف بين الفقهاء، فبعضهم يقول: نستطيع أن نتمسّك بقرينة وحدة السياق لإثبات معنى واحد، وبعض آخر يقول: لا يمكن التمسّك بوحدة السياق لاختلاف الإرادة الجدية في الكلام.

وتارة ثالثة لا يوجد اختلاف لا في المدلول الاستعجمالي ولا في المدلول الجدي، وإنّما الاختلاف في المصادر الخارجية، كما لو قال (لا تغصب ما تأكله ولا ما تلبسه، ولا ما تنام عليه)، فالمصدق 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 المصادر. «وفيما نحن فيه من هذا القبيل لأنّ المراد بالوصول استعجمالاً مفهوم واحد وهو الشيء، أو ما يساوّه وهو المراد جداً أيضاً، وإنّما الاختلاف في مصادقه كما لا يخفى»^(١).

قال السيد الخوئي قلبي^(٢): «إن الموصول في جميع الفقرات مستعمل في معنى واحد، وهو معناه الحقيقي المبهم المرادف للشيء، ولذا يقال إن الموصول من المبهمات، وتعريفه إنّما هو بالصلة، فكانه عليه السلام قال: رفع الشيء الذي لا يعلم، والشيء الذي لا يطيقون، والشيء المضطّر إليه، وهكذا، فلم يستعمل الموصول في جميع الفقرات إلا في معنى واحد؛ غاية الأمر أن الشيء المضطّر إليه لا ينطبق خارجاً إلا على الأفعال الخارجية وكذا الشيء المكره عليه، بخلاف الشيء المجهول فإنه 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 المهاشمي): ج٥، ص٤٥.

كي يضر بوحدة السياق، فإن 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 يتضح أن السياق واحد في الجميع.

هذا تام الكلام في إثبات عدم الاختصاص بالشبهات الموضوعية.

استدلال المحقق العراقي على اختصاص الحديث بالشبهات الحكيمية

أما عدم الاختصاص بالشبهات الحكيمية، فنقدم أيضاً في الحلقة الثانية، وثبت عدم وجود قرينة على اختصاص الحديث بها.

نعم، استدلل المحقق العراقي على أن الحديث مختص بالشبهات الحكيمية بقرينة أن الظاهر من اسم الموصول «ما» هو الذي لا يعلم، والشيء الذي لا يعلم هو الحكم والتکلیف، لأن الموضوع الخارجي معلوم، وإنما الشك 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 والإکراه ونحوهما، حيث كان الموصول فيها معروضاً للأوصاف المزبورة. فتخصيص الموصول بالشبهات الموضوعية ينافي هذا الظهور؛ إذ لا يكون الفعل فيها بنفسه معروضاً للجهل وإنما المعروض له هو عنوانه، وحيث يدور الأمر بين حفظ السياق من هذه الجهة بحمل الموصول فيها لا يعلم على الحكم المشتبه وبين حفظه من جهة أخرى بحمله على إرادة الفعل ولا ريب في أن العرف يرجح الأول فيتعمّن الحمل في (ما لا يعلمون) على إرادة الحكم»^(٢).

(١) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٢٦٠.

(٢) نهاية الأفکار: 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 يشكّ أنه خمر أم ليس بخمر، فعند الشك يرفع عنوان الخمر المشكوك.

ثانياً: لو سلّمنا 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 المكلّف في الموضوع شك في تحقق فعلية المجعل أيضاً، وعلى هذا يكون الشك في الموضوع شكّاً 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 نجري الإطلاق وقرينة الحكمة لإثبات شمول الحديث للشبهتين معاً.

تعليق على النص

- قوله فُلَيْشِنْ: «إذ ليس المحذور في مجرد اجتماع هذين الوصفين في إسناد واحد»، الإسناد الواحد هو إسناد الرفع إلى التكليف والموضوع.
- قوله فُلَيْشِنْ: «ويشتمل المجعل بوصفه تكليفاً للفرد المحقق الوجود».
- الفرد المحقق الوجود هو المكلّف الذي تحقق فيه شرائط التكليف وأصبح التكليف فعلياً بحقه، كتحقق الاستطاعة بالنسبة لوجوب الحج.
- قوله: «وفي الشبهة الموضوعية يشكّ بالتكليف». أي: أن الشك على نحو الشبهة الموضوعية يرجع إلى الشك بالتكليف وإن كان يعلم بالجعل.

(١٦)

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 الشرائط الخاصة

روايات أخرى استدل بها على البراءة

- أوّلاً: حديث الحجب
- ثانياً: حديث الحل

القول الأول: اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية

القول الثاني: دلالته على البراءة في الشبهة الحكمية والموضوعية

- الاعتراضات على إثبات البراءة بالاستصحاب

[روايات أخرى استدل بها على البراءة]

وهناك روايات أخرى استدل بها للبراءة تقدم الكلام عن جملة منها في الحلقة السابقة وعن قصور دلالتها أو عدم شمولها للشبهات الحكمية، فلاحظ.

كما يمكن التعويض عن البراءة بالاستصحاب، وذلك بإجراء استصحاب عدم جعل التكليف، أو استصحاب عدم فعليّة التكليف المعمول. 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، فبالمكان استصحاب عدمه الثابت قبل ذلك.

الشرح

هناك طوائف أخرى من الروايات استدلّ 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: «كُل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»^(٢) وقد تقدم 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 المجموع، فإنه قبل البلوغ يعلم بعدم وجوب الجمعة عليه، وبعد البلوغ إذا شُكَّ في وجوبها، يستصحب عدم الوجوب. فعملة استصحاب عدم الحكم الفعلي - أي استصحاب عدم المجموع -: أن الحكم الشرعي إنما يكون فعلياً بالبلوغ، فقبل البلوغ يقطع المكلف أن الحكم لم يكن فعلياً، ويشك في ثبوت الفعلية بعد البلوغ، فيستصحب عدم فعالية الحكم الثابت قبل البلوغ.

الوجه الثاني: الاستصحاب بلحاظ بداية الشريعة

وهو أن يستصحب عدم التكليف الثابت في أول الشريعة، بأن يلحظ عالم الم فعل، لأنّ جعل الأحكام الشرعية لم يكن قدّيماً، وإنّما حدث بعد بعثة النبي ﷺ

(١) التوحيد: ص ٤١٣، ح ٩.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ج ١، ص ٣١٧.

(٣) سنتعرّض لبيان الاستدلال بهذه الأحاديث على البراءة في التعليق على النصّ.

بصورة تدريجية، فيلفت الشاك إلى نقطة زمنية أولية في بداية الشريعة لم يكن هذا الجعل موجوداً، فيقول إن الحكم المشكوك لم يكن معمولاً في تلك الفترة جزماً، والآن يشك في جعله، فيستصحب عدم جعله، أي: استصحاب عدم الجعل الثابت قبل الإسلام. فإذا شك في وجوب الدعاء أول الشهر مثلاً، يستصحب عدم تشريع وجوب الدعاء أول الشهر قبل الإسلام، إذ قبل الإسلام يحزم بعدم تشريع وجوب الدعاء أول الشهر.

الوجه الثالث: الاستصحاب بالحاظ ما قبل تحقق الشرائط الخاصة

وهو أن يلحظ زمان ما قبل تحقق موضوع التكليف المشكوك إذا كان له موضوع وقيود، فيستصحب عدم تتحقق الموضوع قبل تتحقق الشرط، كما لو شككنا في تتحقق الاستطاعة عند بذل النفقة، فيشك المكلف في وجوب الحج إذا بذلت له نفقة الحج فيستصحب عدم الوجوب الذي كان ثابتاً قبل تتحقق شرط الاستطاعة. ومن الواضح أن هذا العدم هو عدم المجعل، الثابت في حالة بعد البلوغ^(١).

تعليق على النص

• قوله: «وهناك روايات أخرى استدلّ بها على البراءة». من الروايات التي استدلّ بها على البراءة:
أولاً: حديث الحجب

فقد روي عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما حجب الله علّمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^(٢). والاستدلال بالحديث يتوقف على بيان المفردات الواردة فيه:

(١) اعترض على إثبات البراءة بالاستصحاب بعدة اعترافات، نتعرّض 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 علّمه 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؛ لأنّ 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: «ولعلّ هذا الخبر أظهر في الدلالة على المطلوب من حديث الرفع، إذ لا يتوجّه عليه إشكال الاختصاص بالشبهات الموضوعية، بل يمكن فيه دعوى العكس؛ فإنّ 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 بت وسيط رسوله ﷺ، وهي لا تكون إلّا الأحكام الكلية دون الجزئية لأنّ 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 ع وقيام الساعة والقيامة، بقرينة أنه سبحانه لم يحجب شيئاً من الأحكام الشرعية على العباد، بل يبّنهما جميعاً؛ لأنّه أكمل الدين وأتمّ النعمة.

الوجه الرابع: أن يكون المراد من اسم الموصول هو من كان محجوباً عن الحكم، لأنّ الظاهر من قوله: «موضوع عنهم» أن الحكم المجهول المجعل 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 يبيّن الحكم أو الموضوع للعباد، ولم يأمر الرسول ﷺ أو الأئمة عليهم السلام بتبليغه إليهم، لبعض المصالح. وهذا ما استظرفه الشيخ الأنصاري بقرينة إسناد الحجب إلى الله تعالى؛ حيث قال: «إن الظاهر مما حجب الله علمه ما لم يبيّنه للعباد، لا ما يبيّنه واحتفى 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 تعتمدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلّفوها، 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 فقيه^(٣).

إذا تبيّن ذلك نقول: دلالة الحديث على البراءة تتمّ إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن المراد بالوصول في «ما حجب» كُلّ حكم أو موضوع ذي حكم. وأن يكون المراد بالحجب أنّ الله بلغ الأحكام وبينها للناس، لكنّها خفيت على العباد لبعض الأسباب الخارجية. فتكون الدلالة بالشكل التالي: إن الأحكام التي بينها الله تعالى للعباد وخفت عليهم لإخفاء الظالمين وغيره من الأسباب الشرعية مرفوعة عنهم في ظرف الجهل بها، وهو مفاد البراءة.

وهذا ما أفاده السيد الخوئي فقيه في مصباح الأصول، حيث قال: «وما

(١) انظر مجمع البحرين: ج ١، ص ٤٤٥ .٤

(٢) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٤١ .٤

(٣) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٢٧١ .٢٧

استدلّ به على البراءة قوله عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبِينُ: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» وتوهّم 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 . وتوهّم أن شموله للشبهة الحكمية وال الموضوعية 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 يبيّنها الله تعالى لأجل التسهيل والتوصعة على الأمة، أو لمانع من البيان مع وجود المقتضى لها، فيكون معنى الحديث أن مالم يبيّنه الله وأخفاه عن عباده فهو محجوب عنهم، وليسوا مسؤولين عنه، وهو أجنبى عن البراءة التي نبحث عنها^(١) .

جواب السيد الشهيد: إن الحجب حتى لو أضيف إلى الله تعالى بما هو خالق لا بما هو مولى ومشرع، فهو يصدق أيضاً على عدم الوصول إلى المكلّف؛ لأنّ الحجب عن المكلّف أيضاً مضاف إليه تعالى بما هو خالق كل شيء «بل يشمل على هذا حتى الشبهات الموضوعية لأنّ حجب الموضوع أيضاً مضاف إليه تعالى بما هو خالق، ويمكن تعين أن المضاف إليه هو ذلك تارة بدعوى ظهور اسم الجلالة فيه، وأخرى باعتبار أن إرادة حجب الشارع بما هو شارع، بعيدٌ في نفسه، غير مناسب مع سياق الحديث؛ إذ ما يكون المولى بنفسه في مقام إخفائه من تكاليفه لا يكون في معرض توهّم مسؤولية العباد عنها، ويكون عرفاً مناقضاً مع فرض المسؤولية والإدانة، فيكون مفاد الحديث على هذا كأنه الإخبار عن ثبوت أحد الضدين باتفاق الآخر، وهو مستهجن عرفاً، وهذا

(١) ذهب إلى هذا الإشكال الشيخ الأعظم الأنصاري في فرائد الأصول: ج ٢، ص ٤١، وتبعه على ذلك المحقق النائي في أجود التقريرات: ج ٢، ص ١٨١ .

بنفسه يبَعِّد هذا الاحتمال ويعيّن 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 بعد العباد بمقتضى لا تقابل بين الحجب عن العباد والوضع عنهم^(١). فيصحّ الاستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشبهات الحكمية، بل يرى السيد الشهيد أن هذا الحديث خير دليل من السنة على البراءة في الشبهة الحكمية؛ لتهاميته دلالةً وسندًا^(٢).

ثانياً: حديث الحلّ

من أهمّ صياغات هذا الحديث ما ورد عن عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبَارَكُ: «كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ أَبْدَأَ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ بَعْيَنِهِ فَتَدْعُهُ»^(٢).

وكذلك مارواه عبد الله بن سليمان قال: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرَ عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبَارَكُ عَنِ الْجَبَنِ؟ فَقَالَ: لَقَدْ سَأَلْتَنِي عَنْ طَعَامٍ يَعْجِبُنِي، ثُمَّ أَعْطَى الْغَلامَ دَرْهَمًا فَقَالَ: يَا غَلامَ ابْتَعِ لَنَا جَبَنًا، ثُمَّ دَعَا بِالغَدَاءِ فَتَغَدَّدَنَا مَعَهُ فَأَتَى بِالْجَبَنِ فَأَكَلَنَا، فَلَمَّا فَرَغَنَا مِنَ الْغَدَاءِ قَلَتْ: مَا تَقُولُ فِي الْجَبَنِ؟ قَالَ: أَوْ لَمْ تَرَنِ أَكْلَهُ؟ قَلَتْ: بَلِّي وَلَكُنِي أَحَبُّ أَنْ أَسْمَعَهُ مِنْكَ. فَقَالَ: سَأُخْبِرُكَ عَنِ الْجَبَنِ وَغَيْرِهِ، كُلُّ مَا كَانَ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بَعْيَنِهِ فَتَدْعُهُ»^(٣).

وقد اختلف الأعلام في دلالة الحديث على البراءة وعدمه، وإليك لحة 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 النائي والسيد الخوئي والسيد الشهيد (رحمهم الله).

استدلّ النائي على اختصاصه بالشبهة الموضوعية بقريتين:

القرينة الأولى: ظهور الحديث في الصدور كما في كلمة (فيه) في قوله: (فيه حلال وحرام)، فإنّها ظاهرة في أنّ مورد الحلّية هو الشيء الذي ينقسم إلى صنفين حلال وحرام، بأن يكون قسم منه حلالاً وقسم منه حراماً، واشتبه الحال منه بالحرام ولم يعلم أن المشكوك فيه من القسم الحلال أو من الحرام، من قبيل اللحم المشكوك كونه من الميتة أو المذكى، 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، لأنّها لا تنقسم قسمة فعلية إلى حلال وحرام، نعم تكون القسمة فيها فرضية، بمعنى احتمال الحرمة والحلّية، فإنّ شرب التتن المشكوك حلّيته وحرمتة ليس له قسمان: قسم حلال وقسم حرام، بل هو إما أن يكون حراماً وإما أن يكون حلالاً، فلا يصحّ 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 والتبيّض الفعلي - أي: كون الشيء بالفعل منقسمًا إلى الحال والحرام - بمعنى أن يكون قسم منه حلالاً وقسم منه حراماً واشتبه الحال منه بالحرام ولم يعلم أن المشكوك من القسم الحلال أو الحرام، كاللحم المطروح المشكوك كونه من الميتة أو المذكى، أو المأفعى المشكوك كونه من الخل أو الخمر، فإنّ اللحم أو المأفعى بالفعل منقسم إلى ما يكون حلالاً وإلى ما يكون

حراماً، وذلك لا يتصور إلا في الشبهات الموضوعية. وأمّا الشبهات الحكمية فليست القسمة فيها فعلية وإنما تكون القسمة فيها فرضية - أي: ليس فيها إلا احتمال الحال والحرمة - 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 والعنابة 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 عَلَيْهِ الْكَلَمَةُ: (كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه) بالشبهات الموضوعية، فإنه لو لا كلمة (بعينه) كان الخبر عاماً للشبهات الحكمية والموضوعية، كقوله عَلَيْهِ الْكَلَمَةُ: (كل شيء لك ظاهر حتى تعلم أنه قذر) ولكن لفظة (بعينه) توجب ظهور الخبر في الشبهات الموضوعية»^(٢).

كذلك استدلّ السيد الخوئي على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية بقرينة كلمة (بعينه)، حيث قال: «القرينة المشتركة فهي قوله عَلَيْهِ الْكَلَمَةُ (بعينه) فإنه ظاهر في الاختصاص بالشبهة الموضوعية، وذلك لأنّ 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).

الحق الأصفهاني بعدهما استشكل في دلالة الحديث على البراءة بالصيغة المتقدمة، ذكر أنه يمكن الاستدلال بالحديث على البراءة في خصوص الشبهة الموضوعية بالصيغة الأخرى وهي موثقة مساعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبِينُ قال: سمعته يقول: «كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بَعْدَهُ فَتَدْعُهُ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ، وَذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ عَلَيْكَ قَدْ اشْتَرَيْتَهُ وَهُوَ سُرْقَةٌ وَالْمَلُوكُ عِنْدَكُ لَعْلَهُ حَرَقَدْ بَاعَ نَفْسَهُ، أَوْ خَدَعَ فَبَيَعَ قَهْرَاهُ، أَوْ امْرَأَةً تَحْتَكَ وَهِيَ أَخْتَكَ أَوْ رَضِيعَتَكَ، وَالْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ، أَوْ تَقُومُ بِهِ الْبَيِّنَةُ»^(٢).

وقد ذكر أن الحديث يدل على البراءة في خصوص الشبهة الموضوعية بقرينة أن الإمام عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبِينُ طبّ القضية الكلية (كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ...) على الشبهة الموضوعية بقوله: (وَذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ..)؛ حيث قال: «ظَهُورُهَا [أَيْ: الْمَوْثِقَةُ] صِدْرًا وَذِيَالًا فِي الشَّبَهَةِ الْمَوْضِعِيَّةِ فِي غَايَةِ الْوَضُوحِ وَلَيْسَ مِنْ بَابِ تَخْصِيصِ الْكَلِيلِ بِالْمُوْرَدِ، بَلِ الْإِمَام عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبِينُ طبّقَهَا عَلَى الشَّبَهَةِ الْمَوْضِعِيَّةِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبِينُ (وَذَلِكَ مِثْلُ) الْخَ، ثُمَّ أَكَّدَهَا أَخْيَرًا بِمَا يَنْتَصِّ بِالشَّبَهَةِ الْمَوْضِعِيَّةِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبِينُ أَوْ تَقُومُ بِهِ الْبَيِّنَةُ»^(٣).

واستدلّ الصدر قَدْ لَمَّا عَلَى اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية، حيث قال: «ظَهُورُ صِدْرِهَا فِي أَنْ مُوْرَدَ الْحَلِيلِ الشَّيْءُ الَّذِي يَنْقَسِمُ إِلَى صَنْفَيْنِ حَلَالٍ

(١) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٢٧٣.

(٢) وسائل الشيعة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

(٣) نهاية الدرية في شرح الكفاية: ج ٢، ص ٤٤٩.

وحرام، ومنشأ الاشتباه والتردد هو هذا الانقسام كالجبن مثلاً فيه المتخذ من المبطة 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: دلالته على البراءة في الشبهة الحكمية والموضوعية

هذا القول ذهب إليه صاحب الكفاية، وذكر أن الحديث يدلّ على البراءة سواء كان منشأ الجهل فقدان النصّ كما هو الحال في الشبهة الحكمية، أم كان الشبهة الموضوعية، حيث قال: «قوله عَلَيْهِ الْكَلَمُ (كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعِينِهِ) الحديث، حيث دلّ على حلية ما لم يعلم حرمته مطلقاً، ولو كان من جهة عدم الدليل على حرمته، وبعدم الفصل قطعاً بين إياحته وعدم وجوب الاحتياط فيه وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية، يتم المطلوب»^(٢).

ومن ذهب إلى هذا القول أيضاً الإمام الخميني، وقد استدلّ على ذلك بعدم قرينية قوله عَلَيْهِ الْكَلَمُ (بعينه) على الاختصاص بالشبهة الموضوعية، حيث قال: «ودلالته واضحة ولا يختص بالشبهات الموضوعية بقرينة قوله: (بعينه) لعدم القرنية»^(٣).

نعم ذكر أن الحديث لا يدلّ على البراءة في الشبهات التحريرمية البدوية، لأنّ ظهور قوله عَلَيْهِ الْكَلَمُ (بعينه) في مقابل المعلوم بالإجمال حتى يعرف بعينه أي: يعرف تفصيلاً، نعم لا يبعد دعوى ظهور قوله: (بعينه) في مقابل المعلوم بالإجمال، فيكون الحديث بصدق الترجيح في ارتكاب أطراف المعلوم بالإجمال حتى يعرف الحرام بعينه، أي: تفصيلاً «كما أن الظاهر من قوله: (كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ، حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعِينِهِ) هو ذلك، أي:

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الماشمي): ج ٥، ص ٦٥.

(٢) كفاية الأصول: ص ٣٤١.

(٣) أنوار المداية: ج ٢، ص ٧٢.

ترخيص في التصرف بالمال المختلط بالحرام . فهذا الحديث يمكن أن يكونا منسلكين في سلك الأحاديث الواردة في المال المختلط بالحرام»^(١) . ونكتفي بهذه الأحاديث في الاستدلال على البراءة.

أخبار استدلّ بها على البراءة في درجة قاعدة قبح العقاب بلا بيان

الحديث الأول: ما ذكره الكليني في الكافي، عن حمزة بن الطيار عن الصادق ع: قال: «إن أبا عبد الله ع قال: اكتب أن من قولنا: أن الله يحتاج على العباد بما آتاهم وعرفهم، ثم أرسل إليهم رسولاً وأنزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهي...»^(٢) .

تقريب الاستدلال: أن ميزان الاحتجاج هو الإيتاء والتعريف، ولو احتاج وعاقب من دون إيصال التكليف، ولا إيصال إيجاب الاحتياط، كان احتجاجاً من دون الإيتاء ولو احتاج بـإيصال إيجاب الاحتياط فهو احتجاج بميزان الإيتاء، وبهذا يدلّ 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 قـ عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث النخعي القاضي قال: قال أبو عبد الله ع: «من عمل بما علم كُني ما لم يعلم»^(٣)

وهذه الرواية أحسن الروايات دلالة، فإنّ الظاهر من هذا الحديث أن الله تعالى يكتفي بالعمل بما علم العبد وإنّه لا تبعه عليه من ناحية ما لا يعلم. هذا تمام الكلام من حيث الدلالة. وأمّا من حيث السنّد فيه قاسم بن محمد الأصفهاني قـ - المعروف بـ(كاسولا) - ولم يثبت وثاقته بل ضعف في

(١) المصدر السابق.

(٢) الكافي: ج ١، ص ١٦٤.

(٣) التوحيد: ص ٢١٤.

بعض الكتب؛ قال النجاشي: «يعرف بكافوسولا، لم يكن بالمرضى»^(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 يحتمل 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 وبالنار.

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 الشاكّ في مثل وجود الله ورسوله ليس معدوراً 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 تكليفياً.

إلا أن هذا الاحتمال خلاف الظاهر؛ لأن مثل كلمة (المعرفة) حينما تستعمل تكون ظاهرة في إرادة المعاني العرفية الطريقة 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 إيمان الاحتياط - معاً، وإنما لم يترتب

(١) رجال النجاشي: ص ٣١٥.

(٢) الكافي: ج ١، ص ١٦٠.

عدم العمل^(١).

وأمّا سنته فجميع رواته موثقون مشهود بوثاقتهم في كتب الشيخ النجاشي ما عدا عبد الأعلى بن أعين، إلا أنه مشهود بجلالته وعظم مقامه في كلام للشيخ المفید، وما قد يخدش في توثيق الشيخ المفید وغيره من الفقهاء إذا كان في غير كتاب الرجال من أنه لا يحتمل عقلائياً كونه شهادة عن الحسن، لا يأتي هنا، إذ المفید قد شهد بشهادة مفصلة جداً وذكر في حقه ضمن جماعة أنه ليس فيهم همز ولا لمز ولا يُرتاب في فقههم وعلمهم، وشخص كهذا لا يستبعد أن تكون شهادته بوثاقته عن حسن؛ قال الشيخ المفید في رسالته العددية: «هو من فقهاء أصحاب الصادقين عليهم السلام والأعلام والرؤساء المأخذ عنهم الحلال والحرام، والفتيا والأحكام، والذين لا يطعن عليهم، ولا طريق إلى ذم واحد منهم، وهم أصحاب الأصول المدونة، والمصنفات المشهورة»^(٢).

الحديث الرابع: خبر عبد الصمد بن بشير المتضمن لقضية الأعمامي الذي حجّ وأحرم في ثيابه الذي أفتى أصحاب ابن حنيفة عليه بفساد الحج وлизوم البدنة فقال أبو عبد الله عليه السلام: «أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»^(٣).

وتقرّيب الاستدلال به: أنّ الظاهر منه دلالته على عدم العقوبة ونفي البأس على ارتكاب المحرّم عن جهل.

وأورد عليه الشيخ الأعظم بأنّ الظاهر من الرواية هو اعتقاد الصواب والغفلة عن الواقع، فلا يعمّ صورة التردد في كون فعله صواباً أو خطأً، ولعل نظره الشريفي إلى أنّ الباء في قوله «بجهالة» ظاهر في السببية لارتكاب، فيختصّ بالجاهل المركب والغافل، ثمّ أيدّه بأنّ تعميم الجهالة بصورة التردد

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الماشي): ج ٥، ص ٧٦.

(٢) الرسالة العددية للشيخ المفید: ج ١٠، ص ٢٧٦.

(٣) وسائل الشيعة باب ٤٥ من أبواب ترور الإحرام، الحديث ٣.

يُحوج الكلام إلى التخصيص بالشاكِّ غير المقصر، وسياقه آبٌ عن التخصيص حيث قال: «فيه: أن الظاهر من الرواية ونظائرها من قوله: (فلان عمل بكتذا بجهالة) هو اعتقاد الصواب أو الغفلة عن الواقع، فلا يعمّ صورة التردد في كون فعله صواباً أو خطأً. ويؤيدده: أن تعميم الجهالة لصورة التردد يحوج الكلام إلى التخصيص بالشاكِّ الغير المقصر، وسياقه يأبى عن التخصيص»^(١).

وأورد عليه المحقق العراقي بأن السبب في الارتكاب في مورد الجهل البسيط هو الجهل أيضاً بتوسيط قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فالمستند بالأخرة هو الجهل، فظهور الباء في السببية لا يقتضي تخصيص النص بالجاهل المركب. قال قَدِيرٌ: «إِنَّه كذلِكَ في الجهل البسيط أَيْضًا لِكُونِه هُوَ السبب في الارتكاب بِمَقْتضِي حُكْمِ عَقْلِه بِقَبْحِ العَقَابِ بِلَا بَيَانٍ. وَدُعُوا: أَنَّ الباء ظاهر في السببية بِلَا وَاسْطَةٍ فَلَا يُشْمَلُ الجهل البسيط؛ لِأَنَّ سُبْبَيْتِه لِلارتكاب إِنَّمَا هُوَ بِتَوْسِيْطِ حُكْمِ الْعَقْلِ بِقَبْحِ العَقَابِ بِلَا بَيَانٍ كَمَا تَرَى»^(٢).

وقال السيد الشهيد: «عنوان الجهالة يصدق على عدم العلم التصديقى كما يصدق على الغفلة والجهالة التصورية وإطلاق الشيء المنفي يشمل العقاب والمؤاخذة»^(٣). وظاهر الحديث هو رفع المؤاخذة فيما لو نشأ ارتكاب العمل من الجهالة، وهذا لا يكون إلا مع فرض عدم العلم حتى بالحكم الظاهري بایحاب الاحتياط.

الاعتراضات على إثبات البراءة بالاستصحاب

• قوله قَدِيرٌ: «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 الماشمي): ج ٥، ص ٧٦.

١. لا يمكن استصحاب عدم الحكم

إن المستصحب لا بد أن يكون حكماً شرعاً معمولاً أو موضوعاً لحكم شرعي، وعلى هذا فلا يصح إجراء استصحاب عدم التكليف؛ لأنّ العدم ليس معمولاً 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 وجوده أو نفيه وعدمه، ضرورة أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوته، وعدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائز، 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 بها في الرسالة، من أن عدم استحقاق العقوبة وإن كان غير معمول، إلا أنه لا حاجة إلى ترتيب أثر معمول في استصحاب عدم المنع، وترتّب عدم الاستحقاق مع كونه عقلياً على استصحابه، إنما 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 محل 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؛ لأنّنا حتى لو سلّمنا صحة نسبة الإشكال إلى الشيخ الأنصاري، لكنه قد 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 والمجموع وفي موضوع الحكم المجموع، 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 المجموع ولا موجب لاشترط أكثر من ذلك.

وقد أجاب السيد الشهيد على الاعتراض وما أجياب 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 للتصرّف المولوي الظاهري وذلك بأن يكون قابلاً للتجيز والتأمين، أي: يكون التعبّد به منجّزاً أو معذّراً، وهذا كما يجري في المجموع الشرعي أو موضوعه كذلك يجري في التعبّد بعدهما»^(١).

٢. اعتراض النائيني

اعتراض المحقق النائيني ^{فُلَيْقَنْ} على إجراء الاستصحاب المتقدم، بأن استصحاب عدم حدوث ما يُشكّ في حدوثه، إنما يجري إذا كان الأثر المطلوب إثباته بالاستصحاب مترتبًا على عدم الحدوث، فثبت عدم الحدوث تعبّداً بالاستصحاب؛ من قبيل أن نشكّ في حدوث النجاسة في الماء، والأثر المترتب على عدم حدوث النجاسة هو صحة الوضوء بالماء، فنجري استصحاب عدم حدوث النجاسة وثبت بالتعبّد الاستصحابي أن الوضوء به صحيح. وأمّا إذا كان الأثر الذي يراد إثباته بالاستصحاب يكفي في تحققه مجرّد

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد المهاشمي): ج ٥، ص ٦٨.

عدم العلم بحدوث ذلك الشيء، فيكون ذلك الأثر محققاً وجданاً في حالة الشك في الحدوث، ولا نحتاج حينئذ إلى إجراء استصحاب عدم الحدوث؛ من قبيل الشك في حرمة شرب التن مثلاً، فإنّ الأثر المطلوب هنا هو التأمين ونفي استحقاق العقاب، وهذا الأثر متربّ على مجرد عدم البيان، وعدم العلم بحدوث التكليف (وفقاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان) فهو حاصل وجданاً، وعليه فلا مجال لإثباته تعبيداً بالاستصحاب، إذ إنّ 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 فإنّنا بإجراء الاستصحاب نحقق الدرجة الأعلى من قبح العقاب، فلا يكون إجراء الاستصحاب من تحصيل الحاصل^(٢).

خلاصة البحث في الاستدلال بالسنة على البراءة

استُدِلَّ على البراءة بعدة أحاديث منها:

(١) حديث الإطلاق

وهو ما روي عن الإمام الصادق ع: «كُلّ 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 مرتبتين:

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 أناافية هي لوجوب الاحتياط أم أن موضوعها يرتفع لو دلّ 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 بتقرير أن الإطلاق الوارد في الرواية «كل شيء مطلق...» فيه احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن مفاد الرواية هو اللاحرجية 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 فليش عن هذا الاحتمال، بأنه خلاف الظاهر من خطاب الشارع؛ لأنّ الأصل في كلام الشارع هو الملووية 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 التعرض للاحتمال الثالث.

الاحتمال الثالث - وهو المعني بعد بطلان الاحتمالين المتقدّمين -: أن يراد من الإطلاق الإطلاق الشرعي أي: الإباحة الظاهرية، وبذلك يتم الاستدلال بهذه الرواية.

إن قيل: لماذا قلتم أن الإباحة الظاهرية هي المعنّية، ولم لا تقولون إن المراد بالإباحة المغيّة هي الإباحة الواقعية؟

الجواب: إن احتمال الإباحة الواقعية غير معقول أو غير عقلائي؛ وذلك لأنّ الورود الذي جعل غاية للإباحة، إما يراد به الوصول وإما الصدور، وعلى كلا الوجهين لا يعقل أن يكون المراد منه الإباحة الواقعية.

إما على الأول 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: «كُلّ شيء مباح واقعاً ما لم يصدر عنه نهي واقعاً» ومن الواضح أن هذا لا معنى له؛ لأنّه إن أريد بذلك تقييد الإباحة الواقعية بعدم النهي الواقعي، فهو محال؛ لأنّه من أخذ عدم الضد قيداً في موضوع الضد الآخر، وهو محال.

وإن أريد من عبارة «كُلّ 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؛ لأنّه لغو، وتحصيل حاصل.

وقد ناقش المصنفُ السيدُ 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، ولن يست هي الحكم الشرعي نفسه، وإذا تبيّن 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 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 محدود فيه
نظير تقييد مسألة الجهر والإخفات بالعلم.

وكذلك لا يلزم محدود اللغوية؛ إذ لعل الرواية بصدق بيان نكتة مهمة وهي
أن الملائكة الواقعية للحرمة لا تأثير لها، إلا إذا تصدى الشارع لجعل خطاب
على أساسها، بمعنى أن صدور الخطاب من الشارع له دخل في تمامية ملائكة
الحرمة، وبهذا يتضح 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، وهذا يحتاج تعديته إلى حرف جر.**

وهذا بخلاف الصدور الذي هو سញ معنى يقوم بالفاعل فقط، من دون
حاجة إلى افتراض مفعول، وعلى هذا الأساس يكون معنى ورود النهي هو
وصوله إلى المكلف، وبهذا يكون الاستدلال تماماً.

**مناقشة الوجه الثاني: إننا نسلم أن الورود يستبطن وجود مورود عليه، إلا
أن كون المورود عليه هو المكلف لا دليل عليه؛ إذ يمكن أن يكون المورود عليه:
إما هو المتعلق كشرب التبن مثلاً ... وعليه فلا يكون الورود بمعنى
الوصول، وعلى هذا لا يتم الاستدلال.**

وإما أن يكون الورود بمعنى الورود على المكلف، لكن لا على نحو
الانحلال، بحيث يكون كل مكلف له ورود خاص 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 مقيداً لإثبات البراءة.
هذا تمام الكلام في المرحلة الأولى، وتبين عدم تمامية الاستدلال بالرواية
على البراءة.

أاما المرحلة الثانية: وهي أن المراد من النهي في الرواية هل هو الواقعي أم

الأعمّ؟ فلم يلج المصنف في البحث في هذه المرحلة، معللاً ذلك بعدم الشمرة فيها بعد بيان عدم تمامية الاستدلال بالرواية في المرحلة الأولى.

لكن إنما للفائدة نقول: إننا لو بنينا على أن المراد من النهي في الرواية (حتى يرد فيه نهي) هو النهي بعنوانه الأولى أي: النهي الواقعي، فلا إشكال في أن يكون مفاد الرواية هو نفي الاحتياط، ويكون دليلاً لل الاحتياط معارضًا مع مفاد الرواية.

أمّا إذا قلنا أن المراد من النهي في الرواية هو النهي بعنوانه الثاني أي: الأعمّ من النهي الواقعي والظاهري، ففي هذه الحالة يكون دليلاً لل 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 الحمرة، وهذا يعني أن النهي واقعي.

وعلى هذا فالمرحلة الثانية من الاستدلال تامة، أمّا المرحلة الأولى فغير تامة.

(٢) حديث الرفع

• وقع البحث في حديث الرفع في مراحل ثلاثة:
المرحلة الأولى: في فقه الحديث بنحو الإجمال

وقد يقع 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 عناء لتصحيح هذا الرفع، والعناء المتصوّرة في المقام على ثلاثة احتمالات:
الاحتمال الأول: أن الرفع حقيقي، لكنه مقدر كالعقاب والمؤاخذة.

الاحتمال الثاني: الرفع حقيقي لتلك العناوين، لكن لا من حيث وجودات الأشياء الخارجية، بل من حيث وجوداتها في عالم التشريع.

الاحتمال الثالث: الرفع تنزيلي تعبدّي لا حقيقي، بمعنى: أن هذه الأشياء التسعة المذكورة في الحديث مرفوعة رفعاً تنزيلياً تعبدّياً.

• دليل حديث الرفع حاكم على الأدلة الأولية.

• الاحتمال الأول أبعد الاحتمالات؛ لأنّه منفي بأصلّة عدم التقدير.

أمّا الاحتمال الثاني (رفع الأشياء بوجودها التشريعي) والاحتمال الثالث (وهو أن الرفع تنزيلي) وإن كانا خلاف الظهور أيضًا 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 للمتكلّم، إلّا أنّه ليس خلاف ظهور الشارع، وهكذا في الاحتمال الثالث، فإن الرفع المناسب للشارع هو الرفع التنزيلي لا الرفع التكويوني.

• 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 أنّنا 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 مختص بالأمور الوجودية، بل شامل للأمور العدمية.

• الشمرة على الاحتمال الأول مقابل الاحتمالين الآخرين هي عدم إمكان التمسّك بالإطلاق على الاحتمال الأول، خلافاً للاحتمالين الآخرين.

• الشمرة المترتبة على الاحتمال الثاني والثالث، أن الاحتمال الثالث (وهو الرفع التنزيلي، أي: تنزّل ما هو موجود خارجاً منزلاً للعدم) 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 لامتنان لقريتين، 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 القريتين وإن اشتراكتا في عدم انتباط 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 لآخرين أم لا، أمّا القرينة الثانية (السياقية) فهي تمنع إطلاق الرفع إذا خالف الامتنان لنفس الشخص المفوع عنه التكليف أو كون الرفع خلاف الامتنان لآخرين.

- المرحلة الثانية: الاستدلال بفقرة «ما لا يعلمون» على البراءة، والبحث فيها هل الرفع واقعي أم ظاهري؟. وإذا كان الحديث محملاً مردداً بين الرفع الواقعي والظاهري، فالنتيجة في صالح الاستدلال على البراءة.

- استدلّ على أن الرفع واقعي بدعوى أن حمل الحديث على الرفع الظاهري يحتاج إلى عناية زائدة، والعنابة تتصور على نحوين:

الأول: العناية في المفوع 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 الظاهري في نفس الرفع، وكلا العنايتين خلاف الظاهر. فيتعين الحمل على الرفع الواقعي.

- أجيب عن الاستدلال المتقدم بوجهين؛ الوجه الأول وهو للمحقق العراقي قدس الله روحه: 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 تحتاج 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 ومتتحققة 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، فلابد من إعمال عناء 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 تصويرات هي:

التصوير الأول: أن المراد من اسم الموصول هو عنوان الشيء الشامل للحكم والموضوع معاً، واعتراض الآخوند ^{فؤاد} 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 تقبلاً حقيقياً.

• وناقشت السيد الشهيد المحقق الأصفهاني ^{فؤاد} بأن مقصود صاحب الكفاية ليس هو أن هذا الأسناد في عالم التطبيق والانحال بل حاظ المصادر والخصوص، بل مقصوده ^{فؤاد} في مرتبة أسبق وهي مرتبة استعمال هيئة الإسناد في المعنى النسبي القائمة بين المنسد والمنسد إليه.

• ناقشت 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 تقدم من المحاذير من اختصاص الأحكام بالعالمين بها ونحوها.

• التصوير الثاني: التكليف وهو شامل للتكليف الكلّي 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: استدلّ على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية، بوحدة السياق في الفقرات الثاني 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 سند واحد، وعلى هذا فإنّ اسم الموصول في الحديث في معنى واحد في الجميع وهو الشيء المبهم، لكن المصاديق مختلفة من جملة إلى أخرى.

أما الشبهات الحكمية، فلا توجد قرينة على اختصاص الحديث بها.

• نعم استدلّ المحقق العراقي فؤاد على أن الحديث مختص بالشبهات الحكمية بقرينة أن الظاهر من اسم الموصول «ما»: الشيء الذي لا يعلم، والشيء الذي لا يعلم هو الحكم والتكليف؛ لأنّ الموضوع الخارجي معلوم، وإنما الشك في حكمه.

• وفيه: أولاً: يكفي الجهل بالعنوان لتطبيق «ما لا يعلمون» على الموضوع الخارجي، أي: أن المائع الخارجي وإن كان معلوماً أنه سائل، لكن يشكّ أنه خمر أم لا، فعند الشك يرفع عنوان الخمر المشكوك.

١٤. هناك طوائف أخرى من الروايات استدلّ بها على البراءة من قبيل

حديث الحجب، وحديث الحلية.

• استدلّ على البراءة الشرعية بالاستصحاب بثلاثة وجوه:

الوجه الأوّل: الاستصحاب بلحاظ حال الصغر.

الوجه الثاني: الاستصحاب بلحاظ بداية الشريعة.

الوجه الثالث: الاستصحاب بلحاظ ما قبل تحقق الشرائط الخاصة.

(١٧)

الاعتراضات العامة على أدلة البراءة

الاعتراض الأول

(١) أدلة الاحتياط إما حاكمة على أدلة البراءة أو معارضة لها

• السنة 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 تامة روایات الاحتياط
٢. روایات الاحتياط ليست حاكمة على أدلة البراءة
٣. تقدم أدلة البراءة لكونها قرآنية أو موافقة له

المقام الأول: علاج التعارض بين روایات الاحتياط وآيات البراءة

المقام الثاني: علاج التعارض بين روایات الاحتياط وحديث الرفع

- آيات أخرى استدلّ بها على الاحتياط
- روایات أخرى استدلّ بها على الاحتياط ومناقشتها
- الاستدلال العقلي على الاحتياط ومناقشته

الاعتراضات العامة

ويعرض على أدلة البراءة المتقدمة باعتراضين أساسيين : أحدهما: أنها معارضة بأدلة تدل على وجوب الاحتياط، بل هذه الأدلة حاكمة عليها لأنها بيان للوجوب، وتلك تكفل جعل البراءة في حالة عدم البيان.

والاعتراض الآخر: أن أدلة البراءة تختص بموارد الشك البدوي، والشبهات الحكمية ليست مشكوكات بدوية، بل هي مقرونة بالعلم الإجمالي بشروط تكاليف غير معينة في مجموع تلك الشبهات.

أما الاعتراض الأول فنلاحظ عليه عدة نقاط:

الأولى: أن ما استدل به على وجوب الاحتياط ليس تاماً، كما يظهر باستعراض الروايات التي أدعى دلالتها على ذلك، وقد تقدم في الحلقة السابقة استعراض عدٍ منهم منها، مع مناقشة دلالتها. نعم، جملة منها تدل على الترغيب في الاحتياط والتحث عليه، ولا كلام في ذلك.

الثانية: أن أدلة وجوب الاحتياط المدعاة ليست حاكمة على أدلة البراءة المتقدمة؛ لما اتضح سابقاً من أن جملة منها تثبت البراءة المنوطة بعدم وصول الواقع، فلا يكون وصول وجوب الاحتياط رافعاً ل موضوعها بل يحصل التعارض حينئذ بين الطائفتين من الأدلة.

الثالثة: إذا حصل التعارض بين الطائفتين، فقد يقال بتقديم أدلة وجوب الاحتياط؛ لأن ما يعارضها من أدلة البراءة القرآنية الآية الأولى على أساس الإطلاق في اسم الموصول فيها للتکلیف، وهذا الإطلاق يقيّد بأدلة وجوب الاحتياط، وما يعارضها من أدلة البراءة في الروايات حديث الرفع،

وهي أخص منه أيضاً؛ لورودها في الشبهات الحكمية، وشموله للشبهات الحكمية والموضوعية فيقيّد بها.

ولكن التحقيق: أن النسبة بين أدلة وجوب الاحتياط والآية الكريمة هي العموم من وجيه، لشمول تلك الأدلة موارد عدم الفحص، واحتصاص الآية بموارد الفحص، كما تقدم عند الكلام عن دلالتها، فهي كما تعتبر أعمّ بلحاظ شمولها للفعل والمآل كذلك تعتبر أخصّ بلحاظ ما ذكرناه، ومع التعارض بالعموم من وجيه، يقدم الدليل القرآني لكونه قطعياً.

كما أن النسبة بين أدلة وجوب الاحتياط وحديث الرفع العموم من وجيه 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 تزلّنا عمّا ذكرناه مما يوجب ترجيح دليل البراءة وافتراضنا التعارض والتساقط، أمكن الرجوع إلى البراءة العقلية على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وأمكن الرجوع إلى دليل الاستصحاب كما أوضحتنا ذلك في الحلقة السابقة.

الشرح

بعد أن انتهى المصنف من المبحث الأول وهو البحث في الأدلة الدالة على إثبات البراءة الشرعية في الكتاب والسنّة، شرع في بحث الاعتراضات العامة على أدلة البراءة، وهذه الاعتراضات لا تختص بدليل معين من أدلة البراءة، وإنما هي اعتراضات شاملة لجميع الأدلة التي استدل بها على البراءة؛ ولذا أطلق عليها اسم الاعتراضات العامة.

وسوف يتضح - بعد المناقشة - عدم صحة هذه الاعتراضات، ومن ثم يكون القول بالبراءة الشرعية مما لا إشكال فيه.

وقد تقدّمت هذه الاعتراضات في الحلقة الثانية، والمهم منها اعتراضان:

١. أدلة الاحتياط إما حاكمة على أدلة البراءة أو معارضة لها

إن أدلة البراءة معارضة بأدلة شرعية وروايات تدل على وجوب الاحتياط، وهذه الروايات، إما رافعة لموضوع أدلة البراءة، وإما مكافحة لها، وذلك أن هذه الروايات المعارضية للبراءة هي بيان لوجوب الاحتياط وليس بياناً للتکلیف الواقعي المشكوك. فدليل البراءة إن كانت البراءة فيه مجعلة في حق من لم يتمّ عنده البيان لا على التکلیف الواقعي، ولا على وجوب الاحتياط، كانت تلك الروايات رافعة لموضوع البراءة المجعلة فيه؛ باعتبارها بياناً لوجوب الاحتياط، وإن كانت البراءة في دليلها مجعلة في حق من لم يتمّ عنده البيان على التکلیف الواقعي، فروايات الاحتياط لا ترفع موضوعها، ولكنها تعارضها، ومع التعارض لا يمكن أيضاً الاعتماد على أدلة البراءة، بل لا بد من الرجوع إلى القاعدة الأولى وهي الاشتغال على مبني 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 كالاحتياط، وهذه الأدلة تعني أن البراءة معلقة على عدم البيان من الشارع سواء كان البيان واقعياً أم ظاهرياً كوجوب الاحتياط، فإذا دل الدليل على وجوب الاحتياط يكون بياناً للحكم الشرعي، وبذلك يرتفع موضوع البراءة بالورود.

ومن أمثلة هذا اللسان من أدلة البراءة قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ يَبْعَثَ رَسُولًا﴾ حيث إنّ الرسول مثال لطلق البيان، وعلى هذا يكون الاحتياط بياناً على الحكم الشرعي، وعلى هذا الأساس تكون الروايات الدالة على الاحتياط رافعة لموضوع البراءة التي يكون لسانها ثبوت البراءة لمن لم يثبت عنده البيان الأعمّ من البيان الواقعي أو الظاهري.

اللسان الثاني: الأدلة التي تجعل البراءة لمن لم يثبت عنده البيان الواقعي فقط، فإذا لم يعلم المكلّف بالحكم الواقعي، فهو في سعة منه، ومن الواضح أن روایات الاحتياط لا تجعل المكلّف عالماً بالحكم الواقعي، وإنما تجعله عالماً بالحكم الظاهري، وعلى هذا سوف يقع التعارض بين أدلة البراءة وأدلة الاحتياط، لأنّ أدلة الاحتياط تقول للمكلّف احتط. بينما أدلة البراءة تنفي وجوب الاحتياط، فيقع التعارض بينهما.

ومن أمثلة هذا اللسان من أدلة البراءة: حديث الرفع أو الحجب، فإنّ مفاده الرفع الظاهري للتکلیف الواقعي المشکوك كما تقدّم، ومعنى الرفع الظاهري عدم وجوب الاحتياط تجاه التکلیف المشکوك، وكذا الحال في حديث الحجب، فإنه بمعنى الرفع الظاهري أيضاً، فالبراءة المستفادة من هذا الحديث تنفي الاحتياط تجاه التکلیف المشکوك، وأدلة الاحتياط تشيّه، فيقع التعارض.

وبهذا يتّضح أنّ هذا الاعتراض يدعى وجود روایات تدلّ على وجوب الاحتياط، وهذه روایات إما تكون رافعة لموضوع البراءة، فيما لو كان لسانها

لسان جعل البراءة لمن لم يثبت عنده البيان الأعمّ من الواقعي والظاهري، أو تكون روایات الاحتیاط معارضه لأدلة البراءة فيما لو كان لسان جعل البراءة في حقّ من لم يثبت عنده البيان الواقعي فقط. وبهذا فلا تتمّ أدلة البراءة^(١).

الجواب على الاعتراض الأول

يمكن الجواب على هذا الاعتراض بثلاثة وجوه:

الوجه الأول: عدم تمامية روایات الاحتیاط

تقديم في الحلقة الثانية استعراض جملة من هذه الروایات التي استدلّ بها الأخباري على وجوب الاحتیاط وتبين أنها لا تنهض لإثبات ذلك؛ وذلك لأنّ هذه الروایات إما ضعيفة سندًا وإما أنها غير تامة دلالة، على تقدير صحة سندتها، إذ هي إما تدلّ على الترغيب في الاتقاء في الشبهات، دون الإلزام، وإما تدلّ على الإرشاد لحسن الاحتیاط، الذي لا خلاف فيه بين الأخباري والأصولي، وإما أنها في مقام الحث على التعلم، ونحو ذلك من الدلالات التي لا ربط لها بوجوب الاحتیاط.

وهذا ما ذكره السيد الشهيد قلبي^(٢) بقوله: «وأمام السنة الشريفة فهناك طوائف عديدة استدلّ بها الأخباريون على وجوب الاحتیاط في الشبهات التحريمية ونحن لم نجد فيها حديثاً تاماً السند يمكن أن يستفاد منه وجوب الاحتیاط»^(٢).

الوجه الثاني: روایات الاحتیاط ليست حاكمة على أدلة البراءة

لو تنزلنا وفرضنا تمامية روایات وجوب الاحتیاط، فمع ذلك لا تكون هذه الروایات حاكمة على أدلة البراءة؛ لما تقدم في الاستدلال على البراءة من أن جملة

(١) استدلّ على وجوب الاحتیاط أيضاً بحكم العقل، كما سيتضح في التعليق على النص.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج ٥، ص ٨٧. سترعرّض لجملة من النصوص التي استدلّ بها على الاحتیاط ومناقشتها، في التعليق على النصّ.

من تلك الأدلة ثبت 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 مَا آتَاهَا﴾، فدليل البراءة في هذه الآية يثبت البراءة بنحو معارض لأدلة الاحتياط.

الوجه الثالث: تقدم أدلة البراءة لكونها أدلة قرآنية أو لموافقتها للكتاب
مع فرض تامة روایات الاحتياط، لكن أثبتنا في الوجه الثاني أنّها ليست حاكمة على أدلة البراءة وإنّما معارضة لها، فيقع الكلام في مقامين:
المقام الأول: علاج التعارض بين روایات الاحتياط وبين آيات البراءة.
المقام الثاني: علاج التعارض بين روایات الاحتياط وبين الروایات الدالة على البراءة، كحديث الرفع الذي ثبت تماميته في الدلالة على البراءة.

المقام الأول: علاج التعارض بين روایات الاحتياط وبين آيات البراءة
قد يقال إن روایات الاحتياط مقيدة لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ لأنّ مورد الآية عام شامل للهُمَّا والفعل والتکلیف - كما تقدم - أمّا مورد روایات الاحتياط، فهو في خصوص التکلیف فقط، وعلى هذا فلا بدّ أن تكون أدلة الاحتياط مخصوصة لأدلة البراءة، وبهذا يتبيّن أن أدلة الاحتياط تتقدّم على أدلة البراءة بالخصوص.

مناقشة علاج التعارض المتقدّم

الوجه الأول: النسبة بين الآيات وروایات الاحتياط العموم من وجه
إن النسبة بين الآية المباركة المتقدّمة وبين روایات الاحتياط هي العموم من وجه، أمّا عموم أخبار الاحتياط؛ فلشموها لوارد الشك قبل الفحص، بينما البراءة المستفادة من هذه الآية، فهي مختصة بها بعد الفحص كما تقدم.
أمّا أعمية الآية على روایات الاحتياط؛ فلأنّها شاملة للتکلیف والمال

وال فعل، فيقع التعارض في مورد الاجتماع وهو بعد الفحص. والنتيجة تقدم أدلة البراءة على وجوب الاحتياط، لأنها نصّ قرآنٍ لقطعيته، وذلك لأنّه كلّما تعارض خبر الواحد بنحو العموم من وجهه مع إطلاق القرآن الكريم، يسقط الخبر عن الحجّية؛ لقطعيّة صدور الدليل القرآني، لما يأتي في بحث التعارض أن الدليل الظنيّ السندي يسقط عن الحجّية عند المعارضة مع الدليل القطعي السندي.

قال الشهيد الصدر في تقريرات بحثه: «قوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ أنّ نسبتها مع أخبار الاحتياط العموم من وجهه لعدم شمولها الشبهة قبل الفحص، وسوف يأتي في بحوث التعارض أن خبر الواحد إذا كان معارضًا مع القرآن الكريم بنحو العموم من وجهه، سقط عن الحجّية في مورد التعارض في نفسه، فثبت أنّ أخبار الاحتياط لو تمّ شيء منها فامّا يختصّ بالقرآن أو يسقط عن الحجّية»^(١).

الوجه الثاني: تقدم آيات أخرى على الاحتياط لاختصيتها

لو سلّمنا أن أدلة الاحتياط تقيّد إطلاق الآية المتقدّمة، إلا أنّنا قد حققنا فيها سبق أن تلك الآية الكريمة وهي قوله تعالى ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا 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 تقدم أن البراءة المستفادة منها مختصّة بالشبهة التحريرية دون الموضوعية، والمتيقن منها الشبهة التحريرية، كما أنها لا تشمل ما قبل الفحص، بل مختصّة بما بعد الفحص، وحينئذ تكون هذه الآية من أنفس الأدلة على البراءة، أمّا أخبار الاحتياط فهي عامة شاملة لما قبل الفحص وبعده، كما أنها 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 المقرونة بالعلم الإجمالي، وعلى هذا الأساس فتقديم الآية على أخبار الاحتياط بالتفصيص^(١).

مضافاً إلى أننا لو سلمنا أن أدلة الاحتياط أخص من الآية - وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقَوْنَ﴾ - لكن لا يمكن لأدلة الاحتياط أن تقيد عموم الآية؛ لأنّ لسان الآية آب عن التفصيص بشبهة دون شبهة، لأنّ لسانها يعبر بـ ﴿وَمَا كَانَ﴾ الذي يعني نفي الشائنة عن الباري تعالى. وما كان كذلك، لا يعني أن يخصّص بمورد معين دون مورد، إذ لا يعني أن يقال: لا يفعل الباري تعالى هذا الفعل؛ لأنّه خلاف سجنته و شأنه، إلا في هذا المورد، كما قوله تعالى ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَامٍ لِلْعَبْدِ﴾ إذ من الواضح أن هذا الإطلاق آب عن التفصيص، فلا نستطيع أن نقول أنّه ليس بظلام للعبد إلا في هذا المورد.

وبهذا يتضح أن أدلة الاحتياط لا يمكن أن تقيد عموم الآية؛ لأنّ لسان الآية آب عن التفصيص. قال الشهيد الصدر^{فقيه}: « قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقَوْنَ﴾.. مختصّة بالشبهة الحكمية بعد الفحص بلسان يأبى عن التفصيص بخصوص بعض الشبهات الحكمية، فتقديم على أخبار الاحتياط بالأخصية^(٢).

الوجه الثالث: مع فرض التعارض والتساقط، المرجع البراءة العقلية
لو تنزلنا بما ذكرنا من إعمال قواعد الترجيح عند التعارض وسلمنا بعدم تقديم أدلة البراءة لكونها موافقة لكتاب، وافتراضنا تعارض الدليلين وتساقطهما،

(١) وذكر صاحب الكفاية وجهاً آخر لتقديم أخبار البراءة على الاحتياط، تعرّض له في التعليق على النصّ.

(٢) مباحث الأصول، السيد الحائرى: الجزء الثالث من القسم الثاني، ص ٤٥٢.

فعلى الرغم من ذلك يمكن أن نرجع إما إلى البراءة العقلية بناء على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، على مبني المشهور، أو الرجوع إلى العموم الفوقي و هو الاستصحاب القاضي باستصحاب عدم التكليف، على مبني حق الطاعة؛ لأنّ دليل الاحتياط أخصّ من الاستصحاب؛ لأنّ الاستصحاب يجري في التكليف والموضع وفي الشبهة التحريرية والوجوبية. أما الاحتياط فيجري في الشبهات الحكمية فقط؛ بناء على اختصاص الاحتياط بالشبهات الحكمية.

وبهذا يتضح أنه إذا سقط دليل الاحتياط بمعارضته مع أدلة البراءة، نرجع إلى العموم الفوقي وهو استصحاب عدم التكليف.
وبهذا يتضح تقدّم أدلة البراءة؛ لما ذكرنا من الوجه.

المقام الثاني: علاج التعارض بين روایات الاحتياط وبين روایات البراءة

أما التعارض بين روایات الاحتياط وبين الروایات الدالة على البراءة كحديث الرفع التام الدالة على البراءة، فقد يقال أنّ أخبار الاحتياط مقدمة على حديث الرفع بالخصوصية؛ لأنّ أخبار الاحتياط مختصة بالشبهات الحكمية، أما حديث الرفع فهو عام و شامل للشبهة الحكمية الموضعية.

لكن هذا غير تامّ، بل النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجهه؛ لأنّ أخبار الاحتياط وإن كانت خاصة من جهة اختصاصها بالشبهات الحكمية، لكنها عامة من جهة أخرى وهي شمومها لموارد العلم الإجمالي، بينما يختص حديث الرفع بالشبهة البدوية، وعلى هذا يقع التعارض بينهما في مادة الاجتماع وهو الشبهة البدوية، ومن ثم 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 المعارضين، يتمّ الرجوع إلى العموم الفوقي وهو الاستصحاب القاضي باستصحاب عدم التكليف، كما تقدّم آنفاً.

تعليق على النص

• قوله تعالى: «أَمَّا مُعَارِضَةُ بَادِلَةٍ تَدَلُّلٍ عَلَى وَجْبِ الْاحْتِيَاطِ». استدلّ على الاحتياط تارة بالكتاب وتارة بالسنة، ولم يتعرّض لها المصنّف في المتن بالتفصيل، وفيها يلي بعض الآيات والروايات التي استدلّ بها على الاحتياط.

آيات أخرى استدلّ بها على الاحتياط

١. قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيهِكُمْ إِلَى التَّهْلِكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥).

تقريب الاستدلال: إن الآية إنما تنهى عن إلقاء الإنسان نفسه في الهمكة، فلا يجور له أن يعرض نفسه للتهلكة. وهذا التعریض ينطبق على الاقتحام في الشبهة البدوية لأنّه في معرض مخالفة الله تعالى، ولا يخفى عظم وشدة الهمكة في مخالفة أوامر ونواهي الله تعالى.

ويرد على الاستدلال بالأية أمان:

الأمر الأوّل: إنّ قوله تعالى - المتقدّم - فيه ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأوّل: وهو الاحتمال الذي بني عليه الاستدلال، وهو أن يكون هذا النهي خطاباً مستقلاً لا يربط له بما قبله وما بعده.

الاحتمال الثاني: أنّ هذا النهي نهي شرطي بالنسبة إلى الأمر الذي قبله وهو قوله تعالى ﴿وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١٩٥) فيكون هذا النهي لأجل تحديد المقدار الواجب من الإنفاق، أي: لا ينبغي الإنفاق بدرجة توجب الإفلاس والتعرّض إلى الهملاك، فيكون نظير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْسُطُهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا﴾.

الاحتمال الثالث: أن تكون جملة ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيهِكُمْ إِلَى التَّهْلِكَةِ﴾ تكراراً سلبياً للجملة الأولى، «و هذا أيضاً سياق عرفي راجع: 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 أو لا يلبس

الإيجاب فيكون أمراً به، ويلبس ثانياً ثوب السلب فيكون نهياً؛ نظير قوله (صل أرحامك ولا تشغل نفسك بخصوصتهم وبغضهم) فيكون المقصود أن ترك الإنفاق في سبيله إلقاء في الهملة. وهذا مضمون جملة من الروايات التي أكدت أن ترك الإنفاق في سبيله يؤدي إلى الهملاك، وقد ورد ذلك بلسان (حصنوا أموالكم بالزكاة) وهو صريح في النّظر إلى إهلاك المال لا المالك، والنّظر في أمثل 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: ينافش الاستدلال بالأية على البراءة بأننا حتى لو سلمنا بأن الاحتمال الأول هو الظاهر، لكن يرد عليه أن مثل هذا النهي (لاتلقووا) يستحيل أن يكون مولوياً منجزاً للتکلیف؛ لأنّه يفرض في المرتبة السابقة عليه وجود التهلكة. وعلى هذا إذا فرض أن في الشبهة البدوية وجود تکلیف منجز في المرتبة السابقة على هذا النهي، فلا يكون هذا النهي (و لا تلقووا) إلا إرشاداً وتحذيراً عن دخول نار الهملة.

ولو فرضنا أنه لا موضوع للنهي عن الإلقاء في التهلكة فيستحيل استفاده التنجيز والعقاب والهملة من نفس هذا النهي لأنّه أخذ في موضوعه الهملة.

٢. قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِه﴾ (الحج: ٧٨).

تقرير الاستدلال: أن المجاهدة تعني المجاهدة في طاعة الله، والتعبير بالمجاهدة لبيان لزوم غاية الجهد، ومن الواضح أن بذل غاية الجهد يشمل الاحتفاظ في الشبهات؛ لأنّ من لم يحيط 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 حُذف متعلّقه المباشر، إذ لا إشكال بأنّ مصبّ المجاهدة لا يمكن أن يكون الباري تعالى مباشرة، فلابدّ أن يكون أمراً وشأنًا من شؤونه، فلابدّ من أن يكون المصبّ حقيقة مقدرة هي في الواقع متعلّق المجاهدة.

وفي مقام تحديد ذلك المصبّ يمكن افتراض أن يكون طاعة الله، ويمكن أن يكون نصرة الله والدفاع عن الإسلام وقتل أعدائه، كما يحتمل أن يكون معرفة الله حقّ معرفته.

وهذه الاحتمالات الثلاثة لا معين ولا مرّجح لأحدها في قبال الآخر.

ثانياً: لو سلّمنا أن المجاهدة هنا بمعنى المجاهدة في الطاعة، فعلى هذا «تكون هذه الآية على حدّ سائر الأوامر بِإِطَاعَةِ اللهِ وَدُمْعَةِ مُعْصِيَتِهِ شاملاً لِمُوَارِدِ الطَّاعَاتِ الْثَّابِتَةِ وَالْمُتَنَجِّزَةِ بِالْعِلْمِ أَوْ بِغَيْرِهِ بَلْ تَشْمِلُ حَتَّىَ الْمُسْتَحِبَاتِ، وَمُثْلَهُ هَذِهِ الْأَوْامِرِ - كَمَا قَلَّنَا - لَا تَكُونُ أَوْامِرُ تَأْسِيسِيَّةً مُوَلُوِّيَّةً بِإِرْشَادِيَّةٍ، فَلَا يُمْكِنُ أَنْ تُثْبِتَ بِهَا إِيجَابُ الْإِحْتِيَاطِ شَرْعًا لِذِيِّهِ هُوَ الْمُطَلُوبُ»^(١).

٣. قوله تعالى : ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾

تقرير الاستدلال: الاستدلال مبني على تخيل أن الأمر بالرّد إلى الله والرسول كنایة عن الأمر بالتوقف والترىث المساوقة لعدم الاقتحام. ويناقش بأنّ الصحيح أن الآية الكريمة أجنبية عن محل الكلام بلحاظ موضوعها ومحموها.

أمّا بلحاظ موضوعها؛ فلأنّ موضوعها هو المنازعـة المساوقة للمخاصمة وليس موضوعها الشك الذي هو موضوع وجوب الاحتياط.

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٥، ص ٨٤.

وأماماً بلحاظ ممدوها؛ 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 وإنما النزاع في أنه ماذا تحكم الشريعة في موارد الشبهات البدوية، أتحكم بوجوب الاحتياط أم بأسالة البراءة.

ثم لو ترددنا وفرضنا أن هذه الآية موضوعاً وممولاًً تناسب محل الكلام أي: إنما تتكلّم في فرض الشك وأنها ليست بصدق بيان الحكم الصادر من الحاكم، لقلنا: أن رد الشبهة إلى الله ورسوله إما أن يكون بلحاظ الحكم الواقعي المشتبه أو بلحاظ الحكم الظاهري المجعل من قبل الشارع للشبهة، فإن فرض الأول فهذا معناه وجوب رفع الشبهة مع الإمكان باستعلام الواقع بالرد 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 جزماً، وإنما الكلام في أنه لو فحصنا ولم نظر بشيء فماذا نصنع؟

وإن فرض الثاني - أي رد الشبهة إلى الله ورسوله بلحاظ الحكم الظاهري المجعل من قبل الشارع للشبهة - فمعناه أن الحكم المجعل للشبهة يجب استعلامه من الشارع، بمعنى أنه إذا شك في حكم الشبهة ما هو؛ الاحتياط أم البراءة؟ فحكم الحاكم في فرض هذا الشك هو وجوب الفحص، وليس إجراء البراءة قبل الفحص، وهذا أيضاً مسلماً بين الأصوليين والأخباريين، والأصولي يدعى أنه فحص وانتهى إلى الحكم بالبراءة من قبل الشارع، فالآية على أي حال أجنبية مما نحن بصدده.

٤. قوله تعالى: ﴿تَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ (آل عمران: ١٠٢).

تقريب الاستدلال: أن غاية التقوى تشمل على ترك الشبهات وقد أمر الله تعالى بذلك.

ويرد عليه: أن التقوى يجب أن يفرض في المرتبة السابقة على ما يُنقى منه ويُحذر من العقاب، فملاك التقوى يجب أن يكون مفروغاً عنه في المرتبة السابقة، فالأمر به لا حالة يكون إرشاداً، ولا يدلّ 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: ﴿أَلَّا اللَّهُ أَدِنَ 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 والأخبارى إن أراد من قوله الإباحة الواقعية أو الحرمة الواقعية، فكلاهما قد قالا بغير علم؛ وذلك حرام ولا نزاع في حرمته.

وإن أراد به الحكم الظاهري الشرعي بالبراءة أو بالاحتياط، فلا نزاع أيضاً في أن ذلك لابد أن يكون مأخوذاً من الشارع، فإن لم يؤخذ منه كان قوله بغير علم وحراماً، وإن أخذ منه لم يكن كذلك، وكل منها يدعى أن مختاره مأخوذ من الشارع، وإن أراد به البراءة العقلية أو الاحتياط العقلي، فلم يناسب إلى الشارع شيئاً وإنما بين ما يدركه عقله العملي ولم يقل ذلك دون علم وليس الآيات مربوطة بذلك.

روايات أخرى استدلّ بها على الاحتياط

وأماماً السنّة فقد استدلّ بعدد كبير من الروايات على وجوب الاحتياط

شرعًا، وقال السيد الشهيد: «ونحن لم نجد فيها حديثًا تامًّا السند يمكن أن يستفاد منه وجوب الاحتياط»^(١).

ولا يسع المقام لاستعراض جميع هذه الروايات ومناقشتها بصورة تفصيلية، لذا نقتصر على إبداء مناقشات كلية حولها.

المناقشات العامة للروايات

هناك نقاط ثمان بالالتفات إليها يتضح بسهولة عدم تمامية دلالة جملة كبيرة مما استدلّ بها على المقصود.

١. إنها لا دلالة فيها على الإلزام

إن جملة من تلك الروايات ليس فيها رائحة الإلزام أصلًا، إن ثبت كونها واردة في محل الكلام موضوعاً ومحمولاً، فمن تلك الروايات المرسلة المروية عن الصادق عَلَيْهِ السَّلَام قال: «من أتقى الشبهات فقد استبرأ لدینه»^(٢).

فإنّها لم تبيّن الكبّرى وهي وجوب الاستبراء للدين و مجرّد فهم أن اتقاء الشبهات إستبراء للدين لا يثبت وجوب ذلك الاتقاء.

ومنها: ما ورد في أمالى الطوسي بسند ينتهي إلى الإمام الرضا عَلَيْهِ السَّلَام: أن أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَام قال لكميل بن زياد: «يا كميل أخوك دينك فاحتاط لدینك بما شئت»^(٣). فإن الاحتياط وأن وقع متعلّقًا للأمور إلا أنه بقرينة توكييل مقدار الاحتياط إلى المكّلف من حيث الزيادة والنقصان، فكانه في مقام بيان أنه حيث إنّ الدين أمر مهم فبأيّ مرتبة نحتاط من أجله فهو أمر حسن، ولا أقلّ من الإجمال بمعنى كنائي، نظير قوله: هذا أخوك فإن شئت فاحفظه.

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد الماشي): ج ٥، ص ٨٧.

(٢) وسائل الشيعة، باب ١٢ من أبواب صفات القاضي، حديث ٦٤.

(٣) المصدر نفسه، حديث ٤٧.

٢. إنّها واردة في مقام عدم جواز الاعتماد على الأهواء والأذواق في الأحكام

إن جملة من هذه الروايات واردة في مقام بيان تحكيم الأئمة؛ عليهما 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 حاكميّتهم، وإنما النزاع فيها حكم به الحاكم، ومن هذا القبيل خبر حمزة بن طيار أنه عرض على أبي عبد الله عليهما بعض خطب أبيه حتى إذا بلغ موضعًا منها قال عليهما: كفّ واسكت. ثم قال أبو عبد الله عليهما: «لا يسعكم فيما ينزل بكم ما لا تعلمون ألا أكلف عنه والتثبت والرد إلى أئمة الهدى حتى يحملوكم فيه على الحقّ ويجلو عنكم فيه العمى ويعرّفوكم فيه الحقّ؛ قال الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ فهذا الحديث يمكن حمله على ذلك، فإنه أمر بالثبت بمعنى أنه ردع عن الانسياق وراء الطرق الباطلة في مقام استنباط الأحكام التي وضعها غير علماء أهل البيت عليهما بالرجوع إلى أهل البيت عليهما فهذا أيضاً في مقام حصر المرجعية في بيان الحلال والحرام بالأئمة عليهما وعدم وجود مرجع آخر من اجتهاد أو ذوق أو استحسان ونحو ذلك من المراجع الباطلة، وهذا خارج عن محل الكلام.

٣. إنّها واردة في حال ظهور الإمام

إن جملة من الروايات واردة في حال وجود الإمام عليهما والتمكّن من مراجعته، فلو فرض أنّها دلت على نفي البراءة لما كان هذا يضرّنا فإنه لا يدعى أحد جريان البراءة مع التمكّن 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 الشيعة، 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 مُحَلَّ الكلام هو مورد التمكّن 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 آنه لو فحص ولم يجد، فهذا يصنع؟ فهذه الرواية ساكتة عن ذلك، فهي غير مربوطة بنا 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 المتقدّمة، ومثل هذا أيضًا خارج عن مُحَلَّ الكلام؛ لأنّ الكلام ليس في أن الأصولي يتلزم بالإباحة الواقعية مع آنه لا يعلم بها، بل هو يتلزم بمقدار ما يعلم وهو الإباحة الظاهرية. من هذا القبيل خبر زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لو أنّ العباد جهلو وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا» وكذلك خبر علي بن الحسين قال لابن عباس - إن صحت الرواية -: «يا أخا عبد قيس إنّ وضّع لك أمر فاقبّله وإلا فاسكت تسلّم، ورد عمله إلى الله، فإنه أَوْسَعَ فِيمَا بَيْنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^(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 أبواب صفات القاضي، حديث ٤٠.

(٢) المصدر نفسه، حديث ٥.

مشكوك وإنما معناه كون المجموع بغير علم، فمن لم يستند هجومه إلى علم وركن وثيق، فمن كان كذلك جذع أنف نفسه للخطر والضرر.

وهذا تنبئه إلى ما يستقل به العقل ولا نزاع فيه؛ لأن الإنسان في حركته يجب أن يستند إلى العلم دائمًا والأصولي في اقتحامه في الشبهات التحريرية 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 يربيك إلى ما لا يربيك»^(١) فإن هذا المطلق في نفسه لم يؤخذ في موضوعه أن يكون الريب من ناحية التكليف الشرعي، إذن فلابد وأن يفهم بمقدار ما بين في اللفظ، وحيثئذ من المحتمل أن يكون هذا أمراً تعليمياً مرجعه إلى النهي عن المخاطرة والمغامرة في شؤون الحياة، فإن كانت مثلاً تجارة الشاي مما يربك 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. الاقتصر على موردها في دلالتها على الاحتياط

إن بعض الروايات واردة في موارد خاصة بحيث لا يمكن التعدي عنها، فلو فرض دلالتها على وجوب الاحتياط، فلابد أن يقتصر فيها على موردها، من قبيل ما ورد من أن أمير المؤمنين عَلَيْهِ الْكَلَمُ كتب إلى عثمان بن حنيف عامله على البصرة: «أماماً 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 تحبب إلى طعام
قوم عائلهم مجفوّ، وغنيهم مدعو، فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقدم، فما اشتيبة عليك
علمه فالفظه، وما أيقنت بطيب وجوهه فنل منه^(١).

فحيث إن عثمان بن حنيف كان من جملة الصحابة ومن أورعهم واتقاهم فكان يترقب في شأنه الترفع عن إجابة وليمة يراد بها التملق للأغنياء واحترامهم بما هم أغنياء ويقصى عنها الفقراء باعتبار فقرهم ومسكتتهم، فلهذا عاتبه على ذلك وبعد العتاب بين له الحكم الشرعي فيقول له: فانظر إلى ما تقتضيه من هذا القسم فما أشبه عليك علمه فالغظة، وما أيقنت بطيب وجهه فنل منه.

فيدلّ هذا الكلام على وجوب الاحتياط، إلا أن هذه الرواية في مورد خاصّ ويمكن الالتزام بوجوب الاحتياط في هذا المورد الخاصّ حيث إنّ المخاطب كان واليًّا من ولاة المسلمين ومن اتّمن على أموال المسلمين ودمائهم من قِبَل إمام المسلمين، وهذا الشخص هو في مظنة أن يعامل بالحسنى ويقدّم 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 يحرّم 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 العقلى على الاحتياط

٥٠ قوله: «والاعتراض الآخر: أن أدلة البراءة تختص بموارد الشك

(١) وسائل الشيعة، باب ١٢ من أبواب التوقيف والاحتياط في الفتوى، الحديث ١٧.

البدوي...». من الأدلة التي استدلّ بها على الاحتياط ولم يتعرض لها المصنف في المتن الدليل العقلي، وقد قرّب 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 ما يحكم العقل بقبحه، لأنّه خروج عن زيّ الرقية ومقتضى العبودية. والحقيقة أنّ هذا الإشكال يرد على قاعدة قبح العقاب بلا بيان كمّا أفاده شيخ الطائفة في العدة، من أن احتمال التكليف الإلزامي وإن لم يكن ملزماً لاحتمال المنفعة أو المضرّة، فلا يلزم احتمال العقاب الأخرى، إلا أن العقل يحكم بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته، كما يحكم بقبحه على ما عالم مفسدته، ومن الواضح أنّ محتمل الحرمة مما لا تؤمن مفسدته، وعلى هذا الأساس تكون قاعدة قبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته رافعةً لموضوع قبح العقاب بلا بيان، لأنّ قاعدة قبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته صالحة للبيانية. ومن هنا استدلّ الشيخ بقاعدة قبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته على الحظر والوقف.

وهذا ما أشار إليه الشيخ الطوسي بقوله: «وذهب كثير من الناس إلى أئمّها على الوقف، ويجوز كُلّ واحد من الأمرين فيه، ويتظر ورود السمع بواحد منها، وهذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبد الله قُلبي^(١) وهو الذي يقوى في نفسي»^(١).

(١) العدة في أصول الفقه: ج ٢، ص ٧٤٢.

وأورد صاحب الكفاية فَلَيَرَكِّبُ على هذا الوجه ثلاثة إشكالات:

الإشكال الأول: إن هذه المسألة محل خلاف ومعركة الآراء، كما ذكر الشيخ الطوسي نفسه في العدّة، حيث قال: «وذهب كثير من البغداديين وطائفة من أصحابنا الإمامية إلى أنها على الحظر، ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء. وذهب أكثر المتكلمين من البصريين - وهي المحكى عن أبي الحسن وكثير من الفقهاء - إلى أنها على الإباحة، وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى فَلَيَرَكِّبُ. وذهب كثير من الناس إلى أنها على الوقف»^(١).

وعلى هذا الأساس لا يتجه الاستدلال بأحد القولين فيها، وإلا لأمكن التمسك للبراءة بالرأي الآخر القائل بأن الأفعال على الإباحة لا على الحظر.

قال صاحب الكفاية: «وفيه أولاً: إنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف والإشكال، وإلا لصح الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحة»^(٢).

الإشكال الثاني: إنه ورد الترجيح 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 للاحتجاط 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: إنّه لا يستلزم القول بالوقف 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 لأنّه يكشف عن احتمال المفسدة فيه، ودفع الضرر المحتمل واجب.

جواب صاحب الكفاية على الوجه الثالث

أمّا الجواب على الصغرى (وهي وجود ضرر في الحرمة) فلإن احتمال الحرمة يلازم احتمال المفسدة لا احتمال الضرر، والمفسدة المحتملة ليست بضرر، إذ المصالح والمفاسد لا ترجع إلى المنافع والمضار، بل يكون الأمر بالعكس.

أمّا الجواب على الكبري (وهي وجوب دفع الضرر المحتمل) فنقول: لا يجب عقلاً دائمًا التحرز من الضرر مقطوع التحقق، فضلاً عن المحتمل، بل قد يجب ارتكابه، إذا ترتب عليه ما هو أهمّ منه بنظر العقل.

والى هذا الجواب أشار قتبي^(٢) بقوله: «منوع، 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 فيها فيه الضرر، والمفسدة فيها فيه المنفعة، واحتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالباً لا يعتنّ به قطعاً، مع أن الضرر ليس دائمًا مما يجب التحرز عنه عقلاً، بل يجب ارتكابه أحياناً فيها 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: «استقلال العقل بدفع الضرر المحتمل» بذلك منوع، والسنن شهادة الوجدان ومراجعة ديدن العقلاة 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 لاستدلال بالعقل على الاحتياط

وذكر السيد الشهيد «أن هذه الكلمات ناظرة إلى نفس ما قلناه وعَبَّرنا 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 سَمِّينَاها بمسلك حق الطاعة محكومة لأدلة البراءة الشرعية المتقدمة.. لأن العقل إنما يحكم بالاحتياط إذا لم يرد ترجيح من لهم عليه على حد تعبير الشيخ، وهذا التقريب صحيح لإثبات الاحتياط العقلي إلا أنه محكم لأدلة البراءة»^(٢).

الأخبار الدالة على وجوب التوقف

وهي على طوائف ثلاثة:

أولاًها: الأخبار المعللة الدالة على وجوب التوقف مطابقةً. وهي عدة روايات؛ منها: مقبولة عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عَلَيْهِ الْكَلَمُونَ: «فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في المثلثات»^(٣).

وثانيتها: الأخبار غير المعللة التي تدل على وجوبه مطابقةً. وهي أيضاً عدة روايات، منها: ما رواه جابر عن أبي جعفر عَلَيْهِ الْكَلَمُونَ 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 المهاشمي): ج ٥، ص ٨٠.

(٣) وسائل الشيعة ١٨: ٧٥-٧٦، الباب ٩، من أبواب صفات القاضي، الحديث: ١.

لنا^(١).

وثلاثتها: الأخبار الدالة على وجوب التوقف التزاماً، وهي كثيرة منها موثقة حمزة بن طيار، أنه عرض على أبي عبد الله عليهما السلام بعض خطب أبيه عليهما السلام حتى إذا بلغ موضعها، قال له: «كف واسكت» ثم قال أبو عبد الله عليهما السلام: «إنه لا يسعكم فيما ينزل بكم ما تعلمون إلا الكف عنه والتثبت والرد إلى أئمة المحدثين حتى يحملوكم فيه على القصد و يجعلوا عنكم فيه العمى و يعرفوكم فيه الحق، قال الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣)»^(٢).

- قوله تعالى: «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 النزومي، 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، فيخصص الأمر بالاحتياط بالشبهة الحكمية الوجوبية والشبهة الموضوعية بكلتا قسميه، فيلزم حينئذ تخصيص الأكثر، وهو مستهجن.

القرينة الثانية: بيان حكمة طلب التوقف في بعض الروايات من أنه سبب للتحرج عن المحذور.

القرينة الثالثة: ما أشار إليه المصنف ^ففي المتن من إباء سياق الروايات من التخصيص.

• قوله ^ف«اتضح 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 ^فوجها آخر لتقديم أخبار البراءة على أخبار الاحتياط، بتقريب أن أخبار الاحتياط ظاهرة في وجوب الاحتياط، وأخبار البراءة بعضها أظهر منها في الدلالة على حلية المشتبه (كحديث الرفع وحديث السعة) وبعضها نص في الدلالة على الحلية (كحديث الحلية) ومعلوم أن النص والأظهر مقدم على الظاهر.

وهذا ما ذكره ^فبقوله: «ولا يصغى إلى ما يقل من أن إيجاب الاحتياط... إلا أنها تعارض بما هو أخص وأظهر، ضرورة أن ما دل على حلية المشتبه أخص، بل هو في الدلالة على الحلية نص، وما دل على الاحتياط غايتها أنه ظاهر في وجوب الاحتياط، مع أن هناك قرائن دالة على أنه 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 الأول على الاعتراض الثاني: انحلال العلم الإجمالي
- الجواب الثاني على الاعتراض الثاني: اختلال الركن الثالث
 - ✓ تقرير السيد الخوئي للانحلال ومناقشة الشهيد له
 - ✓ تقريراً الدليل على الاحتياط للتکالیف المفرونة بالعلم الإجمالي
 - ✓ إشكالية تأثير العلم الإجمالي الصغير عن الكبير

[الاعتراض الثاني: وجود علم إجمالي في الشبهات الحكمية]

وأما الاعتراض الثاني بوجود العلم الإجمالي فقد أجب عليه بجوابين:

الجواب الأول: إن العلم الإجمالي المذكور من حل 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 بدويّة، فتجري البراءة في كل شبهة لم يقم على ثبوتها التكاليف فيها أمارة معتبرة من أخبار الثقات ونحوها، وهذا هو المطلوب.

وهذا الجواب ليس تماماً؛ إذ كما يوجد علم إجمالي صغير بوجود التكاليف في نطاق الأamarات المعتبرة من أخبار الثقات ونحوها، كذلك يوجد علم إجمالي صغير بوجود التكاليف في نطاق الأamarات غير المعتبرة؛ إذ لا يحتمل - عادةً وبحساب الاحتمالات - كذبها جمياً، فهناك إذن علماً إجماليّاً صغيراً، والنطاقان وإن كانوا متداخلين جزئياً - لأنّ الأamarات المعتبرة وغير المعتبرة قد تجتمع - ولكن مع هذا يتعدّر الانحلال؛ لأن المعلومين بالعلمين الإجماليين الصغيرين إن لم يكن من المحتمل تطابقهما المطلق فهذا يعني أنّ 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 المتقدّمين لقاعدة انحلال العلم الإجمالي الكبير بالصغير.

وإن كان من المحتمل تطابقهما المطلق فشرط القاعدة متوفّران بالنسبة إلى كل من العلمين الإجماليين الصغيرين في نفسه، فافتراض أن

أحدَهُما يوجِّبُ الانحلال دونَ الآخِرِ بلا موجب.

الجوابُ الثاني: إنَّ العلمَ الإِجماليَّ الذي تضمُّ أطْرافَهُ كُلَّ الشَّبهَاتِ، يُسْقُطُ عنِ المَنْجَزِيَّةِ باختِلالِ الرَّكْنِ الثَّالِثِ مِنَ الْأَرْكَانِ الْأَرْبَعَةِ الَّتِي يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا تَنْجِيزُهُ، وَقَدْ تَقْدِمْ شَرْحُهَا فِي الْحَلْقَةِ السَّابِقَةِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ جَمْلَةَ مِنْ أَطْرافِهِ قَدْ تَنْجَزَتْ فِيهَا التَّكَالِيفُ بِالْأَمْارَاتِ وَالْحَجَجِ الشَّرْعِيَّةِ الْمُعْتَبَرَةِ مِنْ ظَهُورِ آيَةٍ وَخَبَرِ ثَقَةٍ وَاسْتِصْحَابٍ مُثَبِّتٍ لِلتَّكْلِيفِ، وَفِي كُلِّ حَالَةٍ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ تَجْرِي الْبَرَاءَةُ فِي بَقِيَّةِ الْأَطْرَافِ وَيُسَمَّى ذَلِكَ بِالْانْحلالِ الْحَكْمِيِّ كَمَا تَقْدِمْ.

وَقَدْ قِيلَ فِي تَقْرِيبٍ فَكِرَةُ الْانْحلالِ الْحَكْمِيِّ فِي الْمَقَامِ - كَمَا عَنِ السَّيِّدِ الْأَسْتَاذِ - بِأَنَّ الْعِلْمَ الإِجماليَّ مُتَقَوَّمٌ بِالْعِلْمِ بِالْجَامِعِ وَالشَّكُّ فِي كُلِّ طَرْفٍ، وَدَلِيلُ حَجَجِيَّةِ الْأَمْارَةِ الْمُبَتَّةِ لِلتَّكْلِيفِ فِي بَعْضِ الْأَطْرَافِ، لِمَا كَانَ مَفَادُهُ جَعَلَ الطَّرِيقَيَّةَ فَهُوَ يَلْغِي الشَّكَّ فِي ذَلِكَ الْطَّرْفِ وَيُتَعَبَّدُ بِعَدْمِهِ، وَهَذَا بِنَفْسِهِ إِلَغَاءُ تَعَبِّدِيَّةِ لِلْعِلْمِ الإِجماليِّ.

وَيَرُدُّ عَلَى هَذَا التَّقْرِيبِ: أَنَّ الْمَلَكَ فِي وَجْبِ الْمَوْافِقَةِ الْقَطْعِيَّةِ لِلْعِلْمِ الإِجماليِّ هُوَ التَّعَارُضُ بَيْنَ الْأَصْوَلِ فِي أَطْرافِهِ كَمَا تَقْدِمْ، وَلَيْسَ هُوَ الْعِلْمُ الإِجماليُّ بِعِنْوَانِهِ، فَلَا أَثْرَ لِلتَّعَبِّدِ بِإِلَغَاءِ هَذَا الْعِنْوَانِ وَإِنَّمَا يَكُونُ تَأثِيرُهُ عَنْ طَرِيقِ رُفْعِ التَّعَارُضِ، وَذَلِكَ بِإِخْرَاجِ مَوَارِدِ الْأَمْارَاتِ الْمُبَتَّةِ لِلتَّكْلِيفِ عَنْ كُوْنِهَا مُورِدًا لِأَصَالَةِ الْبَرَاءَةِ؛ لِأَنَّ الْأَمْارَةَ حَاكِمَةٌ عَلَى الْأَصْلِ فَتَبْقَى الْمَوَارِدُ الْأُخْرَى مُجْرِيًّا لِأَصْلِ الْبَرَاءَةِ بِدُونِ مَعَارِضٍ، وَبِذَلِكَ يَخْتَلُ الرَّكْنُ الثَّالِثُ وَيَتَحَقَّقُ الْانْحلالُ الْحَكْمِيُّ مِنْ دُونِ فَرْقٍ بَيْنَ أَنْ نَقُولَ بِمَسْلِكِ جَعَلِ الطَّرِيقَيَّةِ وَإِلَغَاءِ الشَّكِّ بِدَلِيلِ الْحَجَجِيَّةِ، أَوْ لَا.

الشرح

حاصل هذا الاعتراض يقول: إن دليل البراءة مختص بحالة الشك البدوي ولا يشمل حالة الشك المقترب بعلم إجمالي، كما تقدم في الحلقة السابقة من أن شمول البراءة لكلا الطرفين كصلة الظهر والجمعة - مثلاً - يؤدي إلى براءة الذمة من الظهر والجمعة وجواز تركهما معاً، وهذا يتعارض مع القطع بوجوب أحد الأمرين؛ فلو حكم الشارع بالبراءة في كل من الطرفين، لكان معنى ذلك ترخيص في المخالفة القطعية وهو مستحيل كما تقدم، وشمول البراءة لأحد الطرفين دون الآخر - وإن لم يؤد إلى الترخيص في ترك الأمرين معاً - لكنه ترجيح بلا مرجح.

وهذا يعني أن كل طرف من أطراف العلم الإجمالي يبقى مندرجأً ضمن نطاق القاعدة العملية الأساسية القائلة بالاحتياط ما دامت القاعدة الثانوية عاجزة عن شموله، وعلى هذا الأساس يتضح الفرق بين الشك البدوي والشك الناتج عن العلم الإجمالي، فالأول (الشك البدوي) يدخل في نطاق القاعدة الثانوية وهي أصلة البراءة، والثاني (الشك الناتج من العلم الإجمالي) يدخل في نطاق القاعدة الأولى وهي أصلة الاحتياط.

إذا تبيّن ذلك نقول: إن أدلة البراءة لا تشمل الشبهات الحكمية؛ لأنّ الفقيه حينما يلاحظ الشبهات الحكمية ككل، يحصل لديه علم إجمالي بوجود عدد كبير من التكاليف المتشرة في تلك الشبهات؛ لأنّ الله تعالى أنزل هذه الشريعة ولم يترك الإنسان سدى، فنعلم أن فيها واجبات ومحرمات، فيحصل له علم إجمالي، أطراfe جميع الشبهات الحكمية، فلو أراد المكلّف أن يجري البراءة عن أيّ من هذه الإطراfe كالبراءة عن حرمة شرب التن مثلاً، فلا يمكنه ذلك، لأنّ كل شبهة هي طرف من أطراfe العلم الإجمالي، وهكذا في سائر الشبهات، فلا يبقى

لدينا مورد من هذه الشبهات الحكمية يكون مجرى لأصالة البراءة، لأن كل شبهة تمثل طرفاً من أطراف العلم الإجمالي.

وهذا ما أشارا له صاحب الكفاية بقوله: «وأمام العقل: فلا استقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمته، حيث علم إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فيها اشتبه وجوبه أو حرمته، 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 لابد 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، الأول انحلال العلم الإجمالي. ولأجل أن يتضح هذا الجواب بشكل دقيق ينبغي تقديم مقدمة حاصلها: أن انحلال العلم الإجمالي يكون على نحوين:

النحو الأول: انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي في بعض أطرافه والشك البدوي في أطرافه الأخرى، كما إذا لو علمت بنجاسة أحد الإناثين 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 الشك البدوي في الإناء الآخر، فنجري البراءة فيه.

(١) كفاية الأصول: ص ٣٤٦.

(٢) يوجد تقرير آخر لهذا الدليل ذكره الشيخ الأعظم والمرزا والمحقق العراقي، نذكره في التعليق على النص.

(٣) انظر الفوائد المدنية: ص ٣١٠، الحدائق الناضرة: ج ١، ص ٦٩.

ويعبّر عن هذا الانحلال في العرف بانحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بأحد الطرفين والشكّ البدوي في الآخر؛ لأنّ نجاسة ذلك الإناء المعين أصبحت معلومة بالتفصيل، ونجاسة الآخر أصبحت مشكوكة شكّاً بدويّاً، فیأخذ العلم التفصيلي مفعوله من الحجّية وتجري أصالة البراءة بالنسبة إلى الشكّ 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، والعلوم نجاسته فيه اثنان منها، ثم علمنا بعد ذلك بنجاسة مائعين في ضمن هذه الخمسة بالذات من تلك العشرة، عند ذلك ينحلّ العلم الإجمالي الأول بالعلم الإجمالي الثاني، ويكون الشكّ في الخمسة الأخرى شكّاً بدويّاً، لأنّ 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، فينحلّ 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 المتقدّم.

الثاني: أن لا يزيد عدد المعلوم بالإجمال في العلم الأول الكبير على المعلوم إجمالاً بالعلم الصغير، فلو زاد لم ينحلّ، كما لو افترضنا في المثال المتقدّم أن العلم الإجمالي الصغير تعلّق بنجاسة مائع في ضمن الخمسة، فإنّ العلم الإجمالي بنجاسة المائع الثاني في ضمن العشرة يظل ثابتاً، ومن ثم لا ينحلّ العلم الإجمالي الكبير لبقاءه مقرّوناً بوجود إناء نجس غير معلوم.

وإذا تبيّن ذلك نقول: إن العلم الإجمالي في المقام منحلّ إلى علم تفصيلي وإلى شكّ بدوي، ومن ثم تكون الشبهات الحكمية غير المعلومة تفصيلاً شبهات بدوية، فتكون مجرّى لأصالة البراءة؛ وذلك لأنّ العلم الإجمالي الكبير

الذي أطراوه كل الأحكام الواردة في الشريعة، قد انحل بعلم إجمالي أصغر منه الذي أطراوه أخبار الثقات والأمارات المعتبرة؛ لأنّ الفقيه من خلال استنباطه وتتبّعه يحصل لديه علم تفصيلي بعدد محدد من التكاليف، وعدد أطراوه هذا العلم لا يقل عن العدد الذي كان يعلمه بالعلم الإجمالي في البداية، إذ لا يوجد دليل على أن أطراوه العلم الإجمالي الكبير أزيد من أطراوه العلم الإجمالي الصغير، وهذا يعني توفر الشرط الثاني من شرائط انحلال الكبير بالصغير، وهو أن لا يزيد عدد المعلوم بالإجمال في العلم الأول الكبير على المعلوم إجمالاً بالعلم الصغير، مضافاً إلى توفر الشرط الأول أيضاً وهو أن تكون أطراوه العلم الإجمالي الصغير بعض أطراوه العلم الإجمالي الكبير، لأنّ العلم الإجمالي الصغير الذي دائنته أخبار الثقات والأمارات المعتبرة هو جزء من العلم الكبير الذي دائنته 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 تقدم أن العلم الإجمالي إذا انحل إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي، بطلت منجزيته، وجرت البراءة في الأطراوه التي لم تعلم تفصيلاً، وبهذا يتضح جريان البراءة في الشبهات الحكمية.

وإلى هذا الجواب أشار صاحب الكفاية ^{فلا ينبع} بقوله: «إن العقل وإن استقلّ بذلك، إلا أنه إذا لم ينحلّ العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي، وقد انحلّ هاهنا، فإنه كما علم بوجود تكاليف إجمالاً، كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة أو أزيد، وحيثند لا علم بتتكاليف 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، لانحل العلم الإجمالي الكبير، لكن في الواقع ليس لدينا علم إجمالي صغير واحد، بل يوجد علماً صغيراً ناشئاً من ملاك واحد ولا يعقل التفكير بينهما، وهو العلم الإجمالي الصغير في دائرة أخبار الثقات والعلم الإجمالي الصغير الثاني في دائرة الأمارات غير المعتبرة، فلو فرضنا أننا لدينا مئة شهرة، فهذه الشهارات وإن كانت غير معتبرة فيها لوأخذت كلّ واحدة منها على حدة، لكن بحساب الاحتمال نجزم أن بعضها من مجموع هذه الشهارات مطابقة للواقع، ومن ثم يحصل لدينا علم إجمالي في دائرة الشهارات والأمارات غير المعتبرة، وهذا الملاك وهو حساب الاحتمال الذي تحقق على أساسه علم إجمالي في دائرة الشهارات، هو نفس الملاك الذي اعتمدناه وتشكل لدينا علم إجمالي في دائرة أخبار الثقات، فلو فرضنا وجود علم إجمالي كبير لأطراfe مائتين، والمعلوم بالإجمال منه عشرة أحكام إلزامية، ويوجد عندنا علم إجمالي صغير وهو أخبار الثقات وأطراfe مائة وأن المعلوم عشرة أحكام إلزامية أيضاً، ويوجد لدينا علم إجمالي صغير آخر وهو الشهارات والأمارات غير المعتبرة والمعلوم منه بالإجمال عشرة أيضاً، فنقول: إن العلماًين الإجماليين الصغيرين - في دائرة أخبار الثقات ودائرة الشهارات - إما أن يكونا غير متطابقين كلّياً، بل كانوا متداخلين، وإنما أن يكونا متطابقين كلّياً.

فإن كانوا غير متطابقين كلّياً - إذ إن كثيراً من الشهارات يوجد إلى جنبها أخبار ثقات وكثير من الأخبار يوجد إلى جنبها شهارات - ولا أقل أن يكون أحد هذه الأحكام العشرة الموجودة في أخبار الثقات غير تلك العشرة الموجودة في الشهارات، فتكون متطابقة في تسعه 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، لأنَّ الكبير أحد عشر والمعلوم الإجمالي الصغير الذي هو أخبار الثقات عشرة، فلا يحصل الانحلال. وإن كان العلمان الإجماليان الصغيران متطابقين كليًّا - بأن كانت التحريرات العشرة، في دائرة أخبار الثقات هي عين تلك التحريرات في دائرة أخبار الشهارات - فحينئذ لا يمكن أن ينحل العلم الإجمالي الكبير، لأنَّه وإن تحققت شرائط الانحلال وكان المعلوم بالإجمال في الكبير لا يزيد على المعلوم بالإجمالي في العلمين الصغيرين وهو عشرة أحكام إلزامية، إلا أنَّنا نقول إنَّ العلم الإجمالي الكبير إذا انحل بالعلم الإجمالي الصغير في دائرة أخبار الثقات فقط، دون العلم الإجمالي الصغير الثاني في دائرة الشهارات، فهو ترجيح بلا مرجح، لأنَّ نسبة العلم الإجمالي الكبير إلى كُلِّ من العلمين الصغيرين نسبة واحدة.

إن قلت: لماذا لا ينحل بالعلمين الإجماليين الصغيرين، أي: في دائرة أخبار الثقات وفي دائرة الشهارات؟

الجواب: إن ذلك يستلزم حججية الأمارات غير المعتبرة.

الجواب الثاني على الاعتراض الثاني: اختلال الركן الثالث

هذا الاعتراض يقول: إن العلم الإجمالي غير منجز؛ لاختلال الركن الثالث.

ولكي يتضح هذا الجواب لابد أن نستذكر مطلبين من بحوث العلم الإجمالي، وسيأتي تفصيلهما إن شاء الله تعالى.

المطلب الأول: أن الانحلال ينقسم إلى نوعين:

الأول: الانحلال الحقيقي، وهو ما يؤدي إلى إعدام العلم الإجمالي حقيقة وجودًا، فيكون علىًّا تفصيلياً بالأقل وشكًا بدوياً في الزائد، كما هو واضح.

الثاني: الانحلال الحكمي، وهو الذي يكون العلم الإجمالي قائماً موجوداً؛ لكن لا تأثير له، وهو انحلال في مقام التنجيز، لا في مقام الانكشاف والوجود، من قبيل ما لو أخبرنا المقصوم بنجاسة خمس أوان من خمسين ثم قامت أمارة شرعية مثلاً على عدم التجاوة في خمسة وأربعين منها، فحينئذ ينحل العلم الإجمالي بـأعمال هذه الأمارات الدالة على عدم التكليف.

المطلب الثاني: سيأتي في محله أن أركان العلم الإجمالي أربعة، والثالث منها أن يكون كـل من الطرفين مشمولاً في نفسه، وبقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجمالي لدليل أصالة البراءة، ولو 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، وإنما 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 اتّضح 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 الإطراف، فسوف تتعارض فيما بينها وتتساقط، وفي المقام لا تتعارض الإطراف؛ لأن الموارد التي قامت عليها الحجج الشرعية لا تجري فيها البراءة، لتقديم هذه الحجج على البراءة، وعند ذلك تجري البراءة في الإطراف الأخرى التي لم تقم عليها حجّة 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 اتّضح أن الموارد التي قامت عليها الحجج الشرعية لا تجري فيها البراءة، لتقديم هذه الحجج على البراءة، وعند ذلك تجري البراءة في الأطراف الأخرى التي لم تقم عليها حجّة شرعية، بلا معارض.

تقرير السيد الخوئي للاحلال

ذكر السيد الخوئي تقريرًا آخر لانحلال العلم الإجمالي، حاصله: إن من أركان العلم الإجمالي: العلم بالجامع والشك بالأطراف، وحيث إن الشارع قد تعيّدنا بجعل الأمارة علمًا - بناء على مسلك جعل الطريقة والكافية - فعل هذا فإنّ الإمارات سوف تلغى الشك وتجعله علمًا تعبدًا، ومن ثم يختل الركن الثاني، وهو الشك بالأطراف، وهذا بنفسه إلغاء تعبيدي للعلم الإجمالي.

وإليك عبارة السيد الخوئي *فتنش*، حيث يقول: «على القول بأن المجعل في باب الأمارات هو نفس الطريقة والمحرّزية، فالامر واضح؛ لأنّ قيام الأمارة يوجب العلم بالواقع تعبيداً ... فقيام الأمارة 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 للأماراة.

(١) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٣٠٧.

ولكي يتضح ذلك لابد 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 المؤمنة في أطرافه وعدم تعارضها، وليس الميزان في وجوب الموافقة القطعية هو عنوان العلم الإجمالي، وعلى هذا كلما تعارضت الأصول العلمية المخصصة أي: البراءة بين أطراف العلم الإجمالي وجبت الموافقة القطعية؛ إذ لا يمكن جريان البراءة في أي طرف؛ لأن جريانها في طرف دون آخر ترجيح بلا مردج وجريانها في الكل غير ممكن، لأنها يقع في المخالفة القطعية، لكن إذا جرت البراءة في أحد الإطراف دون معارضة الإطراف الأخرى، فعندها ينحل العلم الإجمالي.

وبهذا يتضح أن انحلال العلم وعدم انحلاله يدور مدار تعارض الأصول المؤمنة بين أطرافه وعدم تعارضها ولا ربط له بمبنى جعل الطريقة والعلمية. وفي المقام لا يوجد تعارض بين الأصول المؤمنة؛ إذ بعد قيام الإمارات المعتبرة والحجج الشرعية في بعض الأطراف، سوف تجري البراءة في بقية الأطراف بلا معارض، ومن ثم يحصل الانحلال الحكيم للعلم الإجمالي. وبهذا يتضح أن العلم الإجمالي منحل من دون فرق بين القول بمسلك جعل الطريقة للأماراة وعدمها^(١).

نعم ما ذكره السيد الخوئي ق في تقريره لانحلال العلم الإجمالي من خلال جعل العلمية للأماراة، ومن ثم إلغاء الشك تعبدًا، يبني على أن وجوب الموافقة القطعية قائم على أن العلم الإجمالي علة تامة لتنجز الجامع، لكن اتّضح أن هذا غير تام وأن الصحيح، أن وجوب الموافقة القطعية تدور مدار تعارض الأصول المؤمنة وعدمها من دون مدخلية العلم الإجمالي.

(١) ذكر صاحب الكفاية إشكالاً على هذا الانحلال؛ لأن العلم الإجمالي الصغير متاخر عن العلم الإجمالي الكبير، وستعرض إن شاء الله لهذا الإشكال وجوابه في التعليق على النص.

تعليق على النص

• قوله فَلَيَسْ: «الاعتراض الآخر... بل هي تكاليف مقرونة بالعلم الإجمالي بشبوت تكاليف غير معينة في مجموع تلك الشبهات».

تقريراً الدليل على الاحتياط للتکاليف المقرونة بالعلم الإجمالي

التقرير الأول: هو الذي جعل متعلق العلم الإجمالي مطلقاً التکاليف الإلزامية في الواقع المشتبه، بما فيها الشبهات الوجوبية والتحريمية، وهو ماذكره المصنف في المتن، وهو الذي ذهب إليه صاحب الكفاية فَلَيَسْ كما تقدم في ثانياً البحث.

التقرير الثاني: هو الذي جعل متعلق العلم الإجمالي في المقام خصوص التکاليف الإلزامية التحريمية في الشبهات التحريمية، فأخرج الشبهات الوجوبية عن محل التزاع، كما ذهب إلى ذلك الشيخ الأعظم والمحقق العراقي والنائيني (رحمهم الله).

وهذا ما أشار إليه الشيخ الأنصاري فَلَيَسْ بقوله: «إنا نعلم إجمالاً قبل مراجعة الأدلة الشرعية بمحرمات كثيرة يجب - بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَأَنْهُوا﴾ ونحوه - الخروج عن عهدة تركها على وجه اليقين بالاجتناب أو اليقين بعدم العقاب، لأنّ الاشتغال اليقيني يستدعي اليقين بالبراءة باتفاق المجتهدين والأخباريين، وبعد مراجعة الأدلة والعمل بها لا يقطع بالخروج عن جميع تلك المحرمات الواقعية، فلابدّ من اجتناب كلّ ما احتمل أن يكون منها إذا لم يكن هناك دليل شرعي يدلّ على حلّيته، إذ مع هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل على تقدير حرمته واقعاً»^(١).

وقال المحقق النائيني: «الدليل الثالث: (الذي استدلّ به الأخباري على وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية) هو حكم العقل، وتقريره من

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ٨٧.

ووجهين؛ أحدهما: العلم الإجمالي بثبوت محرمات في الشريعة، وهذا العلم الإجمالي حاصل لدى كل أحد قبل مراجعة أدلة الأحكام، ولا إشكال في استقلال العقل بأن الاستغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، فلابد من ترك كل ما يحتمل الحرمة ليحصل اليقين بالفراغ، ولا يجوز الاقتصار على ترك ما علم حرمه، لأن ذلك لا يوجب حصول العلم بالفراغ^(١).

وقال المحقق العراقي: «بتقرير 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 الاستغال 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 والعربي متعلق العلم الإجمالي خصوص الشبهات التحريمية، حصر النزاع مع الأخباريين في خصوص الشبهات التحريمية، أما الشبهات الوجوبية فلا نزاع معهم في جريان البراءة.

إشكالية تأخر العلم الإجمالي الصغير عن الكبير

• قوله تعالى: «إن العلم الإجمالي الذي تضمّ 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 المشبهات وموارد الأمارات 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 المتقدم، لأنّ العلم الإجمالي الذي يؤثر في الانحلال هو العلم المتقدم أو المقارن له.

وهذا الإشكال ذكره صاحب الكفاية فَلَيَقُولُ بقوله: «إن قلت: نعم، لكنه [الانحلال] إذا لم يكن العلم بها مسبوقاً بالعلم بالتكاليف [العلم بالأحكام التي هي مؤديات الأمارات وموارد الأصول]»^(١).

وأجاب عنه صاحب الكفاية، بأنّ 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 انتظام المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير على المعلوم بالعلم الإجمالي الصغير، فيتحد المعلومان وينحل العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير سواء كان العلم الإجمالي الصغير متقدماً أم مقارناً أم متأخراً عن العلم الإجمالي الكبير.

وهذا ما أشار إليه صاحب الكفاية فَلَيَقُولُ بقوله: «قلت: إنّما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً، وأمّا إذا لم يكن كذلك بل مما ينطبق عليه ما عالم أوّلاً، فلا محالة قد انحلّ العلم الإجمالي إلى التفصيلي والشك البدوي»^(٢).

(١) كفاية الأصول: ص ٣٤٧.

(٢) كفاية الأصول: ص ٣٤٧.

(١٩)

تحديد مفad البراءة

- ضابطة إجراء البراءة هو الشك في التكليف لا الامثال
- كيفية التمييز بين الشك في التكليف والشك في الامثال
- أطراف الحكم الشرعي
- ميزان جريان البراءة
- ميزان جريان أصالة الاشتغال
- إشكال الميرزا بإرجاع القيد الثاني لميزان جريان البراءة إلى الأول

تحديد مفad البراءة

وبعد أن تَّضحَّ أنَّ البراءةَ تجري عند الشَّكِّ؛ لِوجود الدليلِ عليها وَعَدْمِ المانعِ، يَجُبُّ أن نَّعْرِفَ أَنَّ الضَّابطَ في جريانِها أَنْ يَكُونَ الشَّكُّ في التَّكْلِيفِ؛ لأنَّ هَذَا هُوَ مَوْضِعُ دَلِيلِ البراءةِ. وَأَمَّا إِذَا كَانَ التَّكْلِيفُ مَعْلُوماً وَالشَّكُّ في الْإِمْتِشَالِ، فَلَا تجري البراءةُ وَإِنَّمَا تجري أَصَالَةُ الْإِشْتِغَالِ؛ لِأَنَّ الشُّغُلَ الْيَقِينِيَّ يَسْتَدِعِي الفَرَاغَ الْيَقِينِيَّ.

وَهَذَا وَاضْحَى عَلَى مَسْلِكِنَا الْمُتَقْدِمِ الْقَائِلِ بِأَنَّ الْإِمْتِشَالَ وَالْعُصْبَانَ لَيْسَا مِنْ مَسْقِطَاتِ التَّكْلِيفِ بَلْ مِنْ أَسْبَابِ اِنْتِهَاءِ فَاعْلَيْتِهِ، إِذَا عَلَى هَذَا الْمَسْلِكِ لَا يَكُونُ الشَّكُّ في الْإِمْتِشَالِ شَكًا في فَعْلَيَّةِ التَّكْلِيفِ، فَلَا مَوْضِعَ لَدَلِيلِ البراءةِ بِوَجْهِهِ. وَأَمَّا إِذَا قِيلَ بِأَنَّ الْإِمْتِشَالَ مِنْ مَسْقِطَاتِ التَّكْلِيفِ، فَالشَّكُّ فِيهِ شَكٌّ في التَّكْلِيفِ لَا مَحَالَةَ. وَمِنْ هَنَا قَدْ يُتَوَهَّمُ تَحْقِيقُ مَوْضِعِ البراءةِ وَإِطْلَاقُ أَدْلِتِهَا مِثْلَ ذَلِكَ، وَلَا بَدَّ لِلتَّخَلُّصِ مِنْ ذَلِكَ: إِمَّا مِنْ دُعُوَيِ اِنْصَارَفِ أَدْلَلَةِ البراءةِ إِلَى الشَّكِّ النَّاشِئِ مِنْ غَيْرِ نَاحِيَةِ الْإِمْتِشَالِ، أَوْ التَّمَسِّكِ بِأَصْلِ مَوْضِعِيِّ حَاكِمٍ، وَهُوَ اسْتَصْحَابُ عَدْمِ الْإِمْتِشَالِ.

ثُمَّ بَعْدِ الفَرَاغِ عَنِ الْفَرَقِ بَيْنِ الشَّكِّ فِي التَّكْلِيفِ وَالشَّكِّ فِي الْإِمْتِشَالِ - أَيْ: الْمَكْلُوفُ بِهِ - بِاتِّخَادِ الْأَوَّلِ ضَابِطًا لِلْبِرَاءَةِ، وَالثَّانِي ضَابِطًا لِأَصَالَةِ الْإِشْتِغَالِ، يَقُوِّيُّ الْكَلَامُ فِي مِيزَانِ التَّمِيِيزِ الَّذِي بِهِ يُعْرَفُ كَوْنُ الشَّكِّ فِي التَّكْلِيفِ لِكِي تَجْرِي البراءةِ.

وَهَذَا الْمِيزَانُ إِنَّمَا يَرَادُ فِي الشَّبَهَاتِ الْمَوْضِعِيَّةِ الَّتِي قَدْ يَحْتَاجُ التَّمِيِيزُ فِيهَا إِلَى دَقَّةٍ، دُونَ الشَّبَهَاتِ الْحُكْمِيَّةِ الَّتِي يَكُونُ الشَّكُّ فِيهَا عَادَةً شَكًا في التَّكْلِيفِ كَمَا هُوَ وَاضْحَى.

وتوضيح الحال في المقام: أن الشبهة الموضوعية تستبطن دائمًا الشك في أحد أطراف الحكم الشرعي، إذ لو كانت كلها معلومة فلا يتصور شك إلا في أصل حكم الشارع وتكون الشبهة حينئذ حكمية، وهذه الأطراف هي عبارة عن قيد التكليف ومتعلقه، ومتعلق المتعلق له، المسمى بالموضوع الخارجي. فحرمة شرب الخمر المشروطة بالبلوغ قيدُها «البلوغ» ومتعلقُها «الشرب» ومتعلقُ متعلقها «الخمر»، وخطاب «أكرم عالماً إذا جاء العيد» قيدُ الوجوب فيه «مجيء العيد»، ومتعلقه «الاكرام»، ومتعلقُ متعلقه «العالماً».

فإن كان الشك في صدور المتعلق مع إحراز القيود والموضوع الخارجي فهذا شك في الامتثال بلا إشكال، وتجري أصالة الاشتغال، لأن التكليف معلوم ولا شك فيه؛ لبداية أن فعليّة التكليف غير منوطٍ 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 حينئذ يستبطن الشك في التكليف الزائد، كما إذا قيل «لا تشرب الخمر» و«أكرم الفقراء» وشك في أن هذا خمرٌ وفي أن ذاك فقير.

وإن كان إطلاق التكليف بالنسبة إليه بدلياً لم تجر البراءة، كما إذا ورد «أكرم فقيراً» وشك في أن زيداً فقيراً فلا يجوز الاكتفاء بإكرامه؛ لأن الشك المذكور لا يستبطن الشك في تكليف زائدٍ بل في سعة دائرة البدائل الممكن امتناع التكليف المعلوم ضمنها.

وعلى هذا الضوء يُعرف أن لجريان البراءة إذن ميزانين:
أحدُهما: أن يكون المشكوك من قيود التكليف الدخيلة في فعليته.
والآخر: أن يكون إطلاق التكليف بالنسبة إليه شمولياً لا بدلياً.

فإن قيل: إن مرد الشك في الموضوع الخارجي إلى الشك في قيد التكليف لأن الموضوع قيد فيه، فحرمة شرب الخمر مقيدة بوجود الخمر خارجاً، فمع الشك في خمرية المائع يُشك في فعليّة التكليف المقيد وتجري البراءة، وبهذا يمكن الاقتصار على الميزان الأول فقط كما يظهر من كلمات المحقق النائي قدس الله روحه.

كان الجواب: إنه ليس من الضروري دائمًا أن يكون متعلقًا المتعلّق مأخذًا قيداً في التكليف، سواء كان إيجاباً أو تحريراً، وإنما قد تتفق ضرورة ذلك فيما إذا كان أمراً غير اختياري كالقبلة مثلاً، وعليه فإذا افترضنا أن حرمة شرب الخمر لم يؤخذ وجود الخمر خارجاً قيداً فيها على نحو كانت الحرمة فعليّة حتى قبل وجود الخمر خارجاً، صح مع ذلك إجراء البراءة عند الشك في الموضوع الخارجي؛ لأن إطلاق التكليف بالنسبة إلى المشكوك شمولي.

ولكن بتدقيق أعمق نستطيع أن نرد الشك في خمرية المائع إلى الشك في قيد التكليف، لا عن طريق افتراض تقييد الحرمة بوجود الخمر خارجاً، بل بتقرير: أن خطاب «لا تشرب الخمر» مرجعه إلى قضية شرطية مفادها: كلما كان مائع ما خمراً فلا تشربه، فحرمة الشرب مقيدة بأن يكون المائع خمراً سواء وجد خارجاً أو لا، فإذا شُك في أن الفقاع خمراً أو لا مثلاً، جرت البراءة عن الحرمة فيه.

وبهذا صح القول بأن البراءة تجري كلما كان الشك في قيود التكليف، وأن قيود التكليف تارة تكون على وزان مفاده كان التامة بمعنى إنماطته بوجود شيء خارجاً، فيكون الوجود الخارجي قيداً، وأخرى يكون على وزان مفاده كان الناقصة، بمعنى إنماطته باتصاف شيء بعنوان، فيكون الاتّصاف قيداً، فإذا شُك في الوجود الخارجي على الأول، أو في الاتّصاف على

الثاني، جرت البراءة ولا فلا.

وعلى هذا الضوء نستطيع أن نعمم فكرة قيود التكليف التي هي على وزان مفاد كان الناقصة على عنوان الموضوع وعنوان المتعلق معاً، فكما أن حرمة الشرب مقيدة بأن يكون المائع خمراً، كذلك الحال في حرمة الكذب فإن ثبوتها لكلام مقيد بأن يكون الكلام كذباً، فإذا شك في كون الكلام كذباً، كان ذلك شك في قيد التكليف.

وهكذا نستخلص: أن الميزان الأساسي لجريان البراءة هو الشك في قيود التكليف، وهي تارة على وزان مفاد كان التامة، كالشك في وقوع الزلزلة التي هي قيد لوجوب صلاة الآيات.

وآخرى على وزان مفاد كان الناقصة بالنسبة إلى عنوان الموضوع، كالشك في خمرية المائع.

وثلاثة على وزان كان الناقصة بالنسبة إلى عنوان المتعلق، كالشك في كون الكلام الفلاني كذباً.

الشرح

بعد أن انتهى المصنف من إثبات أنَّ الوظيفة العملية الثانوية هي أصل 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 الشك في التكليف، وبدون فحص في مظان وجوده من الأدلة.

وفيما يلي يبحث المصنف تحديداً آخر لمفاد البراءة، وهي:

١. ضابطة إجراء البراءة هي الشك في التكليف لا الشك في الامثال.

٢. كيفية التمييز بين الشك في التكليف والشك في الامثال.

ضابطة إجراء البراءة هي الشك في التكليف لا الشك في الامثال

المراد من الشك في التكليف هو الشك في ثبوت الحكم الشرعي، كما إذا شك في حرمة شرب التن أو في وجوب صلاة الآيات عند الخسوف.

وهذا الشك يكون مجرى للبراءة العقلية والبراءة الشرعية عند المشهور، وهو مجرى البراءة الشرعية عند المصنف.

أما الشك في الامثال، فهو الشك في امثال الحكم الشرعي بعد العلم به، كما إذا علم بأن صلاة الظهر واجبة، لكن شك في أنَّه هل أتى بها أو لا.

والشك في الامثال لا تجري في البراءة العقلية ولا الشرعية؛ لأنَّ التكليف معلوم، وإنَّما الشك في الامثال والخروج عن عهده، فيجري أصل يسمى بأصل الالستغال، ومفاده كون التكليف في العهدة حتى يحصل الجزم بامثاله، وهذا واضح على مبني المصنف من أن الامثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف، وإنَّما من انتهاء فاعليته، أما على مبني المشهور من أن الامثال والعصيان يسقطان

التكليف، فعندئذ يكون الشك في الامتثال مجرى لأصالة البراءة؛ لأنّه يكون من الشك في التكليف الذي هو مجرى للبراءة، فإذا شك المكلّف في أنّه صلّى أم لا، فهذا يعني أنّه شك في التكليف، فيكون مجرى لأصالة البراءة.

ولكي يتّضح المطلب ينبغي بيان مبني المصنف في أن الامتثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف وإنّما من أسباب انتهاء فاعليته.

الامتثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف عند المصنف

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 المصنف 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 المجعل المشروط بالقدرة يرتفع بارتفاع القدرة عليه، أمّا إذا كان الوجوب المجعل مشروطاً بالقدرة بالمقدار 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 المكلّف 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 المصنف في الحلقة الثانية بقوله: «إن الوجوب المجعل
إذا كان مشروطاً بالقدرة ما دام ثابتاً، فحيث لا قدرة بقاء لا وجوب كذلك.
وأماماً إذا كان مشروطاً بالقدرة بالقدر الذي يتحقق الإدانة والمسؤولية، فهذا
حاصل بنفس حدوث القدرة في أول الأمر فلا يكون الوجوب في بقائه منوطاً
ببقيتها. والبرهان على اشتراط القدرة في التكليف لا يقتضي أكثر من ذلك وهو
أن التكليف قد جعل 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).

أماماً الدعوى الثانية - وهي أن الامثال ليس من مسقطات التكليف وإنما
من أسباب انتهاء فاعليته - فيمكن تقريرها بأن سقوط فعليية التكليف بشيء لا
تتحقق إلا بأخذ عدم ذلك الشيء قيداً في موضوع التكليف، فلو أخذ الامثال
قيداً في فعليية التكليف لكان التكليف بهذا النحو «أقيموا الصلاة إن لم تمتلوا
أمر إقامة الصلاة» وهذا واضح البطلان.

مضافاً إلى أن الشيء الذي يؤخذ موضوعاً للتكليف، لابد أن يكون دخلاً
في ملاكه ومحبوبيته أو مبغوضيته، ومن الواضح أن الامثال والعصيان لا
يكونان دخيلين في ملاك التكليف ومبادئه من المحبوبة أو المبغوضة، وإنما
يكون الامثال إيجاداً للملاك وللمحبوب للمصلحة، وكذا يكون العصيان
إيجاداً للمبغوض.

وعلى هذا الأساس فإن المكلف إذا أتى بالتكليف وأدى الصلاة، فلم
تسقط المصلحة والإرادة والملاك، ولم يسقط التكليف، وإنما 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 الأوّل 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 إلا بأخذ عدمه قيداً في موضوع التكليف، ولا يؤخذ شيء في موضوع التكليف إلا إذا كان دخيلاً في ملأه ومحبوبيته أو مبغوضيته، ومن الواضح أن العصيان والامتثال لا يكونان دخiliين في ملأ التكليف ومبادئه من المحبوبة أو المبغوضة وإنما هما إيجاد للمحبوب أو المبغوض أو ترك لها، وهو لا يخرجها عن المحبوبة أو المبغوضة، وأمّا زوال القدرة على الامتثال بها فالقدرة وإن كانت شرطاً في موضوع التكليف وقد تكون من شرائط الاتصاف الدخiliة في الملاك، إلا أن الشرط أصل القدرة على الامتثال الحاصل حدوثاً لا أكثر، وهذا واضح.

وهكذا يتّضح أنه 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 تحتاج إلى الوجوه التي ذكرت في كلمات المحققين لصرف هذه الأدلة أو تخصيصها عن شمول موارد الشك في الامتثال»^(١).

الوظيفة في حالة الشك في الامتثال على مبني المصنّف

بناء على ما تقدّم يتّضح أنه على مبني المصنّف من أن الامتثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف لا يكون الشك في الامتثال شكّاً في فعلية التكليف، إنما شكّ في فاعلية التكليف، فعلى هذا الأساس فإنّ فعلية التكليف موجودة ولا شكّ فيها، فعند ذلك لابدّ أن تجري أصالة الاستعمال، فإذا علم

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة، القسم الثاني، ص ٤١٩، تعليقة رقم ١٧.

بوجوب الصلاة عليه وشك في امتحانها، يجب عليه امتحان الصلاة؛ لأن الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وهذا واضح ولا شبهة فيه على مبني المصنف.

الوظيفة في حالة الشك في الامتحان على مبني المشهور

أما الوظيفة في حالة الشك في الامتحان على مبني المشهور، فحيث إن المشهور ذهبوا إلى أن الامتحان والعصيان من مسقطات التكليف، فعلى هذا يكون الشك في الامتحان شكًا في التكليف، وعند ذلك لابد أن تجري أصالة البراءة، لأن الشك في التكليف مجرى لأصالة البراءة كما تقدم.

لكن يمكن التخلص من إجراء أصالة البراءة عند الشك في الامتحان، بما يلي:

١. أن نقول أن أدلة البراءة منصرفة عن حالة الشك في الامتحان، فلا إطلاق

لها؛ لشمول حالة الشك في الامتحان، أي: قصور في مقام الإثبات والدلالة.

٢. استصحاب ثبوت التكليف، وبعد الزوال يكون وجوب صلاة الظهر مثلاً فعلياً، وبعد الزوال بلحظة واحدة كان على يقين أنه لم يمتحن، وبعد ذلك يشك أنه امتحن أم لا، فيستصحب عدم الامتحان، ومن الواضح أن الاستصحاب مقدم على أصالة البراءة؛ لما سيأتي من أن الاستصحاب إما أمارة و إما من الأصول المحرزة أو التنزيلية، وعلى جميع الاحتمالات فإن الاستصحاب مقدم على البراءة.

وبهذا يتضح أن الضابط في إجراء البراءة هو الشك في التكليف، أما الضابط لأصالة الاشتغال فهو الشك في الامتحان.

كيفية التمييز بين الشك في التكليف والشك في الامتحان

بعد أن تبين الفرق بين الشك في التكليف والشك في الامتحان - أي: المكلف به - باتخاذ الأول ضابطاً للبراءة والثاني ضابطاً لأصالة الاشتغال، يقع الكلام في ضابطة التمييز بين الشك في التكليف وبين الشك في الامتحان.

والمميزة بين الشك في التكليف والشك في الامتحان في الشبهات الحكمية

واضح عادة، لأن الشك في الشبهة الحكمية، إنما يكون عادة في التكليف. وأما الشبهات الموضوعية، ففيها كلا القسمين - أي: الشك في التكليف والشك في الامتثال - وهذا لابد من تمييز الشبهة الموضوعية بدقة وتحديد دخولها في الشك في التكليف أم في الامتثال. ولكي يتضح المطلوب لابد من بيان مقدمة في معرفة أطراف الحكم الشرعي.

أطراف الحكم الشرعي

للحكم الشرعي ثلاثة أطراف:

الطرف الأول: قيود التكليف، وهي القيود المأخوذة في نفس التكليف من قبيل الشرائط العامة كالبلوغ والقدرة والعقل، وكذا الشرائط الخاصة من قبيل دخول الوقت في الصلاة والاستطاعة للحج.

إذا شك في أصل وجود قيد التكليف، فهذا يعني الشك في فعليه التكليف المجنول، كالشك في البلوغ أو الوقت أو الاستطاعة، فتجري البراءة.

الطرف الثاني: متعلق الحكم، ففي قوله: «لا تشرب الخمر» متعلق النهي عن الشرب هو «لا تشرب»، وكذلك في قوله تعالى ﴿قِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ فإن إقامة الصلاة متعلق الأمر بالصلاحة، وفي قوله: «أكرم عالمًا إذا جاء العيد» الإكرام هو المتعلق للأمر.

ومن الواضح أن الشك في صدور المتعلق - أي: الشك أنه صلى أم لا أو أكرم العالم أم لا - مع إحراز قيود الموضوع، هو شك في الامتثال، وتجري أصالة الاشتغال، لما تقدم من أن فعليه التكليف غير منوطة بوجود متعلقه خارجاً، فالشك في صدور المتعلق هو شك في الخروج من عهدة التكليف، وعليه لابد من إجراء أصالة الاشتغال لا البراءة.

الطرف الثالث: متعلق المتعلق وهو الموضوع الخارجي، وهو ذلك الشيء الخارجي الذي ربط به المتعلق من قبيل الخمر في قوله: «لا تشرب الخمر» ومن

قبيل القبلة في قوله: «صل إلى القبلة».

والشك في متعلق المتعلق أي: الموضوع الخارجي له حالتان.

الحالة الأولى: أن يكون إطلاق التكليف بالنسبة إلى الموضوع الخارجي - أي: متعلق المتعلق - إطلاقاً شمولياً، ومثاله: أن يكون وجوب إكرام الإنسان مقيد بكونه فقيراً، كما في «أكرم الفقراء» وعلم بأن هذا فقير وشك في أن ذلك فقير أم لا، فمن الواضح أن وجوب الإكرام بالنسبة إلى الفقراء، يكون شمولياً وانحالياً، بمعنى أن كل فرد له وجوب إكرام.

وفي هذه الحالة تجري البراءة في الفرد المشكوك؛ لأن الشك في أن زيداً فقير أم لا، هو شك في التكليف الزائد، فلا يجب إكرام من يشك في فقره.

ومثال الحمرة: «لا تشرب الخمر» فالإطلاق هنا شمولي، فإذا شك في ماء أنه خمر أم لا، أجرى البراءة، لأنه يستبطن الشك في التكليف الزائد.

الحالة الثانية: أن يكون إطلاق التكليف إلى الموضوع الخارجي، أي: متعلق المتعلق، إطلاقاً بديلياً، ومثاله: أن يكون وجوب الغسل مقيداً بالماء، بمعنى أنه يجب الغسل بالماء ويعلم بأن هذا ماء، لكن يشك في أن ذاك ماء أم لا.

فمن الواضح أن المشكوك لو كان فرداً ثانياً حقاً للماء لما حدث وجوب آخر للغسل، لأن وجوب الغسل بالنسبة إلى أفراد الماء بديلي، فلا يجب الغسل بكل فرد من الماء، بل بصرف الوجود، فكون المشكوك فرداً من الماء لا يعني تعددًا في الواجب، بل يعني أنك لو غسلت به كفى في الامثال، وعلى هذا الأساس لابد من جريان أصلية الاستغفال عند الغسل بالماء المشكوك، لأن الشك في الماء شك في الامثال، فلا يجوز أن يكتفي بالغسل بالماء الذي يشك في أنه ماء.

مثال آخر لو قال: «أكرم فقيراً» وشك أن زيداً فقير أم لا، فمن الواضح أن الإطلاق في وجوب الإكرام هو إطلاق بديلي، وعليه لا يجوز الاكتفاء بإكرام زيد المشكوك فقره، لعدم العلم بالخروج من عهدة التكليف؛ لأنه يرجع إلى سعة

البدائل الممكن امثال التكليف المعلوم ضمنها، وحيث إن الشك أن هذا الفرد يحقق الخروج من العهدة أم لا، فيكون شكًا في الامثال، فلا تجري البراءة. وإلى هذا أشار الميرزا النائيني فُلَيْلَك بقوله: «ضابط الشك في التكليف: هو رجوع الشك، إما إلى تحقق الصغرى خارجاً، وإما إلى جعل الكبرى شرعاً، غايتها: أنه إن كان الشك في تتحقق 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 تقدم الكلام فيها. وضابط الشك في المكلف به: هو رجوع الشك، إما إلى نفس متعلق التكليف وهو الفعل أو الترك المطالب به أو بنقيضه، وإما إلى متعلق المتعلق وهو الموضوع الخارجي لأجل ترددہ بين أمور بعد العلم بتحققه خارجاً أو ما هو بمنزلة العلم من الأمارات والأصول الشرعية»^(١).

ميزان جريان البراءة

في ضوء ما تقدم يتضح أن جريان 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 المصنف في المتن.

الميزان الثاني: أن يكون إطلاق التكليف بالنسبة إلى الموضوع الخارجي – أي: متعلق المتعلق – إطلاقاً شمولياً لا بدلياً.

ميزان جريان أصالة الاشتغال

بناء ما تقدم يتضح أن جريان الاشتغال ميزانين أيضاً:

الميزان الأول: أن يكون الشك في المتعلق، كالشك في الإتيان بالصلة 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 بدللياً، كالشك في الغسل بالماء المشكوك كونه ماء.

إشكال الميرزا بإرجاع القيد الثاني لميزان البراءة إلى الأول

يرى الميرزا النائيني ^{فلا يتحقق} أن ميزان جريان البراءة هو الشك في قيود التكليف فقط، وأما الميزان الثاني وهو الشك في الموضوع الخارجي - متعلق المتعلق - مع كون الإطلاق شموليأً، فهو مستدرك؛ لأنّ مرجعه إلى الميزان الأول، وهو الشك في قيود التكليف؛ وذلك لأنّ تحقق الموضوع خارجاً يكون قيداً للتکلیف، وعلى هذا فالشك في تحقق الموضوع خارجاً هو شك في التكليف، فالمولى حينما يقول: «لا تشرب الخمر» بنحو القضية الحقيقة، فهـي ترجع إلى قضية شرطية وهي: «إذا وجد حمر فلا تشربه» أـمـا إذا لم يوجد حمر فلا يقول «لا تشرب الخمر» لأنـها سـالـبـةـ بـانـتـفـاءـ المـوـضـوـعـ،ـ أيـ:ـ لاـ يـوـجـدـ حـكـمـ؛ـ لأنــ الحـكـمـ فـرـعـ وـجـوـدـ المـوـضـوـعـ خـارـجـاـ.

وعلى هذا فإذا شك في أنـهـاـ حـمـرـ أـمـ لاـ،ـ فهوـ يـرـجـعـ إـلـىـ الشـكـ فيـ فـعـلـيـةـ الحـكـمـ،ـ أيـ:ـ قـيـودـ التـكـلـيفـ؛ـ لأنــ فـعـلـيـةـ الحـكـمـ فـرـعـ وـجـوـدـ المـوـضـوـعـ خـارـجـاـ.ـ وـمـنـ هـنـاـ يـتـضـحـ أـنــ الإـطـلـاقـ الشـمـولـيـ ذـكـرـ مـيـزـانـاـ ثـانـيـاـ لـجـرـيـانـ البرـاءـةـ يـرـجـعـ إـلـىـ المـيـزـانـ الأولـ وـهـوـ الشـكـ فيـ قـيـودـ الـفـعـلـيـةـ وـهـوـ الشـكـ فيـ قـيـودـ التـكـلـيفـ.

بتعبير الميرزا في فوائد الأصول: «إنـ كانـ لـ التـكـلـيفـ تـعـلـقـ بـمـوـضـوـعـ خـارـجـيـ،ـ فـمـاـ لـيـعـلـمـ وـجـوـدـ ذـلـكـ المـوـضـوـعـ لـ تـصـحـ العـقـوبـةـ عـلـىـ مـخـالـفـةـ ذـلـكـ التـكـلـيفـ،ـ فـسـوـاءـ كـانـ المـوـضـوـعـ مـنـ الـمـوـضـوـعـاتـ الـتـيـ يـمـكـنـ لـ الـمـكـلـفـ إـيـجادـهـاـ أـوـ كـانـتـ خـارـجـةـ عـنـ قـدـرـةـ الـمـكـلـفـ لـ يـكـادـ يـكـونـ اـخـطـابـ فـعـلـيـاـ إـلـاـ بـعـدـ وـجـوـدـ المـوـضـوـعـ خـارـجـاـ.ـ فـإـنـ نـسـبـةـ الـمـوـضـوـعـ إـلـىـ التـكـلـيفـ كـنـسـبـةـ الـفـاعـلـ وـالـمـكـلـفـ،ـ فـكـمـاـ أـنــ لـيـمـكـنـ أـنــ يـكـونـ اـخـطـابـ فـعـلـيـاـ إـلـاـ بـعـدـ وـجـوـدـ الـمـكـلـفـ،ـ كـذـلـكـ لـيـمـكـنـ أـنــ يـكـونـ اـخـطـابـ فـعـلـيـاـ إـلـاـ بـعـدـ وـجـوـدـ الـمـوـضـوـعـ،ـ وـالـسـرـ فـيـ ذـلـكـ وـاـضـحـ،ـ فـإـنــ

التكاليف الشرعية إنما تكون على نرجق القضايا الحقيقة التي تنحل إلى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها عنوان المحمول، فلا بد من فرض وجود الموضوع في ترتب المحمول. فمع العلم بعدم وجود الموضوع خارجاً، يعلم بعدم فعالية التكليف، ومع الشك في وجوده يشك في فعليته، لأنّ المناط في صحة العقوبة عقلاً هو أن يكون التكليف قابلاً للباعثية والداعوية، بحيث يكون محركاً - في عالم التشريع - لعضلات المكلّف، وذلك لا يكون إلا بعد العلم بتحقيق الموضوع وانطباق الكبّرى المجعلة الشرعية عليه، فلا أثر للعلم بتشريع الكبّرى مع عدم العلم بانضمام الصغرى إليها، لأنّ وجود الصغرى خارجاً مما له دخل في فعالية الكبّرى، غايتها أن التكليف قد يكون على وجه يحيب على المكلّف إيجاد الصغرى - إن كان مما يمكنه إيجاده - فتنطبق الكبّرى عليها فيكون الحكم فعلياً، وقد يكون التكليف على وجه لا يحيب على المكلّف إيجاد الصغرى وإن كان يمكنه إيجادها^(١).

مناقشة السيد الشهيد للميرزا النائيني

إن ما تقدم من الميرزا فُلَيْشِن من أن الموضوعات الخارجية جيّعاً من قيود التكليف غير تام؛ لأنّ الموضوعات الخارجية تنقسم إلى قسمين:

الأول: الموضوعات الخارجية الغير اختيارية، كالقبلة في «صل إلى القبلة»، فالقبلة - التي هي الموضوع الخارجي - قيد في فعالية التكليف، وكذلك الزوال في «تجنب 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 المكلّف، كوجود الخمر مثلاً، فإنّ إيجاده وادعماه بيد المكلّف، وحيث لا

(١) فوائد الأصول: ج ٣، ص ٣٩٢.

ضرورة لأخذه قيداً في فعلية التكليف.

إذا تبيّن 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 المكلّف، 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. أمّا إذا كان الموضوع الخارجي واقعاً تحت اختيار المكلّف، كوجود الخمر مثلاً، ففي هذه الحالة لا ضرورة لأخذه قيداً في التكليف، وعليه لا يمكن الالكتفاء بالميزان الأوّل لجريان البراءة، بل يمكن أن يكون التكليف بحرمة شرب الخمر فعلياً حتى قبل أن يوجد الخمر في الخارج، وعلى هذا لا يكون الشك في خرية مائع معين من الشك في فعلية التكليف، ومع ذلك يمكن إجراء البراءة ليس لعدم إحراز تحقق الخمر خارجاً، لأنّ تحقق الخمر خارجاً ليس قيداً في الحكم وهو الحرمة، وإنّما تجري البراءة لعدم إحراز اتصاف السائل الموجود بالخمرية على تقدير وجوده.

وبهذا يتّضح أن الميزان الثاني - وهو أن يكون إطلاق التكليف بالنسبة إلى الموضوع الخارجي، إطلاقاً شموليّاً - وهو ما اشترطه المصنّف، لا يمكن إلغاؤه.

تصحيح ميزان البراءة عند الميرزا

يقول المصنّف إنّه يمكن أن نصحح كلام الميرزا من جعل ميزان إجراء البراءة هو الميزان الأوّل 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: «كُلّما كان هناك مائع متّصف بأنه خمر فلا تشربه» بمعنى: أن حرمة شرب الخمر

فعالية، 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، فحيثئذ تكون حرمة شرب الخمر فعلية سواء وجد في الخارج أم لا؛ فكلّ مائع يحرم إن اتصف بكون خمراً 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 بالخمرية، فهذا شك في الاتصاف، أي: شك في فعلية الحكم. فيكون من الشك في التكليف.

فإجراء 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.

والحاصل: إننا يمكن أن نرجع إلى الضابط الأول في جريان البراءة وهو الشك في قيود التكليف، لكن مع هذا التعديل وهو ملاحظة كون قيود التكليف على أقسام ثلاثة:

الأول: قيود التكليف من الشرائط العامة، كالبلوغ والزوال ووقوع الزلزلة التي هي قيد لوجوب لصالة الآيات ونحوها، وهي تكون بمقدار كان التامة، فالشك في هذه القيود هو شك في التكليف، فتجري البراءة.

الثاني: قيود التكليف من قبيل المتعلق، بنحو كان الناقصة، كما لو شك في أن الكلام الفلاسي الذي قلته لإنقاذ حياة مؤمن، هل متّصف بكونه كذلك أم لا، فنجري البراءة.

وهذا بخلاف ما لو شككنا بالمتّصل على نحو كان التامة، فقد تقدّم الكلام بأنه من أوضح مصاديق أصالة الاشتغال، كما لو شككنا بأنّي صليت أم لا.

الثالث: قيود التكليف من قبيل الموضوع الخارجي أي: متعلق المتعلق، وهو

لا يتصور إلا بنحو كان الناقصة، كالشك في خمرية المائع، أي: شك في الاتصاف، الذي هو من قيود فعالية التكليف، فيكون مجرى لأصالة البراءة أيضاً.

تعليق على النص

- قوله **فَدِينُكُمْ**: «لِوْجُودِ الدَّلِيلِ عَلَيْهَا وَعَدْمِ الْمَانِعِ». أي: أن البراءة الشرعية تمت الأدلة عليها، وكذلك أثبتنا عدم وجود مانع من جريانها، لعدم تمامية ما أورد من اعترافات من قبل الأخباريين على جريانها، كما تقدم.
- قوله: «عَلَى مَسْلِكِنَا الْقَائِلَ بِأَنَّ الْأَمْتَشَالَ وَالْعَصِيَانَ لَيْسَا مِنْ مَسْقَطَاتِ التَّكْلِيفِ». وهذا يعني أن القصور في جريان البراءة في مقام الثبوت، بمعنى أن الشك في الامتنال على مسلك المصنف خارج تخصصاً عن دليل البراءة، أمّا على مسلك المشهور فإن الشك في الامتنال داخل في موضوع جريان البراءة.
- قوله: «وَلَا بَدَّ لِلتَّخَلُّصِ مِنْ ذَلِكَ أَمْمَا مِنْ دُعُوَيِّ اِنْصَارَفِ...». أي: للتخلص من توهّم شمول دليل البراءة للشك في الامتنال.
- قوله: «فَإِنْ كَانَ الشَّكُّ فِي إِبْحَادِ الْمُتَعَلِّقِ». 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 حاكمة على أدلة البراءة.
 - جواب الاعتراض الأول:
 - الوجه الأول: عدم تمامية روایات الاحتياط.
 - الوجه الثاني: روایات الاحتياط ليست حاكمة على أدلة البراءة.
 - الوجه الثالث: لو فرضنا التعارض والتساقط كان المرجع البراءة العقلية.
 - بناء على تمامية روایات الاحتياط، فلا تكون حاكمة على أدلة البراءة وإنما

معارضة لها، فيقع الكلام في مقامين:

- **المقام الأول:** علاج التعارض بين روایات الاحتیاط وبين آیات البراءة وقد نوّقش ذلك بوجوه:

الوجه الأول: النسبة بين الآیات وروایات الاحتیاط هي العموم من وجهه.

الوجه الثاني: تقدّم آیات أخرى على الاحتیاط لأنصيّتها.

الوجه الثالث: تقديم أدلة البراءة لموافقتها للكتاب.

- **المقام الثاني:** علاج التعارض بين روایات الاحتیاط وبين حديث الرفع فالنسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجهه؛ فيقدّم حديث الرفع لموافقته للكتاب. ومع قطع النظر عن تطبيق قواعد الترجيح عند التعارض وقلنا بتساقط المعارضين، عندئذ نرجع إلى العموم الفوقياني وهو الاستصحاب القاضي باستصحاب عدم التكليف.

- **الاعتراض الثاني:** لا بدّ من جريان الاحتیاط 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 أطراه كلّ الأحكام الواردة في الشريعة، قد انحلّ بعلم إجمالي أصغر منه الذي أطراه أخبار الثقات والأمارات المعتبرة.

- **مناقشة الجواب الأول على الاعتراض الثاني** بأنه غير تامّ لوجود علمين صغارين ناشئين من ملأك واحد ولا يعقل التفكّيك بينهما، وهمما العلم الإجمالي الصغير في دائرة أخبار الثقات والعلم الإجمالي الصغير الثاني في دائرة الأمارات غير المعتبرة، فإنّ كانا غير متطابقين كلّياً، فسوف يختلّ قانون الانحلال؛ لعدم توفر الشرط الثاني من شروط الانحلال.

وإنّ كانا العلمان الإجماليان الصغاران متطابقين كلّياً – فحيثّذ لا يمكن أن

ينحل العلم الإجمالي الكبير، لأن العلم الإجمالي الكبير إذا انحل بالعلم الإجمالي الصغير في دائرة أخبار الثقات فقط، دون العلم الإجمالي الصغير الثاني في دائرة الشهارات، فهو ترجيح بلا مر جح، لأن نسبة العلم الإجمالي الكبير إلى كل من العلمين الصغيرين واحدة، وانحلاله بالعلمين الإجماليين الصغيرين، أي: في دائرة أخبار الثقات وفي دائرة الشهارات يستلزم حجية الأمارات غير المعتبرة.

• **الجواب الثاني:** عدم منجزية العلم الإجمالي لاختلال الركن الثالث، وهو أن تكون كل أطراف العلم الإجمالي مشمولة في نفسها، ويقطع النظر عن التعارض الناشئ من العلم الإجمالي لدليل أصالة البراءة، وفي المقام نجد أن الموارد التي قامت عليها الحجج الشرعية لا تجري فيها البراءة؛ لتقديم هذه الحجج على البراءة، وعند ذلك تجري البراءة في الأطراف الأخرى التي لم تقم عليها حجّة شرعية بلا معارض.

• **تقريب السيد الخوئي** لأنحلال العلم الإجمالي بأن من أركان العلم الإجمالي: العلم بالجامع والشك بالأطراف، وحيث إن الشارع قد تعبدنا بجعل الأمارة علىًّا - بناء على مسلك جعل الطريقة والكافحة - فعلى هذا فإن الأمارات سوف تلغى الشك وتجعله علىًّا تعبدًا، ومن ثم يختل الركن الثاني، وهو الشك بالأطراف.

• **مناقشة السيد الشهيد للسيد الخوئي** بأن ما ذكرناه في الوجه الثاني من انحلال العلم الإجمالي لا علاقة له بجعل الطريقة والعلمية للأماراة، لأن انحلال العلم الإجمالي وعدم انحلاله يدور مدار تعارض الأصول المؤمنة بين أطرافه وعدم تعارضها ولا ربط له بمبني جعل الطريقة والعلمية. وفي المقام لا يوجد تعارض بين الأصول المؤمنة؛ إذ بعد قيام الأمارات المعتبرة والحجج الشرعية في بعض الإطراف، سوف تجري البراءة في بقية الإطراف بلا معارض، ومن ثم يحصل الانحلال الحكمي.

(٢٠)

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 يؤدي إلى محذور التسلل
 - ✓ مناقشة المصنف 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 بمحظويته 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 حسن 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 تقدم المسلك القائل بأن الحسن والقبح الواقعين في هذه المرحلة لا يستبعان حكماً شرعياً.

وكلا الوجهين غير صحيح.

أما الأول: فلأن الاستحباب المولوي للاحتياط إما أن يكون نفسيّاً، ملائكيّاً وراء ملائكة الأحكام المحافظ على ملائكة الأحكام، وإما أن يكون طرقياً بملائكة التحفظ على تلك الأحكام. وعلى كلا التقديرتين لا لغوية.

أما على النفيّة فلأن محرّكيّته مغايرة سخاً لحرّكية الواقع المشكوك،

فتتأكد إدراهما بالأخرى.

وأماماً على الطريقة فلان مرجعه حينئذ إلى إبراز مرتبة من اهتمام المولى بالتحفظ على الملاكات الواقعية في مقابل إبراز نفي هذه المرتبة من الاهتمام أيضاً. ومن الواضح أن درجة محركية الواقع المشكوك تابعة لما يحتمل أو يحرز من مراتب اهتمام المولى به.

وأماماً الوجه الثاني: فلو سلم الملاك 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.

وتوسيع ذلك: أنه إذا احتمل كون فعل ما واجباً عبادياً، فإن كانت أصل مطلوبيته معلومة أمكن الاحتياط بالإتيان به بقصد الأمر المعلوم تعلقه به، وإن لم يعلم كونه وجوباً أو استحباباً فإن هذا يكفي في وقوع الفعل عبادياً وقربياً، وأماماً إذا كانت أصل مطلوبيته غير معلومة فقد يستشكل في إمكان الاحتياط حينئذ لأنه إن أتى به بلا قصد قربي فهو لغوً جزماً، وإن أتى به بقصد امتنال الأمر فهذا يستبطن افتراض الأمر والبناء على وجوده، مع أن المكلف شاك فيه، وهو تشريع محرم، فلا يقع الفعل عبادةً لتحصل به موافقة التكليف الواقعية المشكوك.

وقد يجأ على ذلك بوجود أمر معلوم وهو نفس الأمر الشرعي الاستحبابي بالاحتياط، فيقصد المكلف امتنال هذا الأمر، وكون الأمر

بالاحتياط توصلياً (لا تتوقف موافقته على قصد امثاله) لا ينافي ذلك؛ لأنَّ ضرورة قصد امثاله في باب العبادات لم تنشأ من ناحية عبادية نفسِ الأمرِ بالاحتياط، بل من عبادية ما يُحتمل فيه.

ولكنَّ التحقيقَ عدم الحاجة إلى هذا الجواب، لأنَّ التحرّك عن احتمالِ الأمرِ بنفسِه قربيٌّ كالتحرّك عن الأمرِ المعلوم، فلا يتوقفُ وقوع الفعلِ عبادةً على افتراض أمرِ معلومٍ بل يكفي الإتيانُ به رجاءً.

الشرح

تقدّم إبطال القول بوجوب الاحتياط في الشبهات البدوية، إلا أن هذا لا يعني نفي أصل مشروعيّة الاحتياط، لما ورد في الروايات من الترغيب فيه، ولذا يقع البحث في حسنها واستحبابها، 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 الدالّة عليه من قبيل «أحوك دينك فاحتظ لدينك» على الإرشاد وأنه حسن عقلاً.

النقطة الثانية: البحث في بعض الصغيريات 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، تسّكّاً بالأخبار التي استدلّ بها الأنصاري على وجوب الاحتياط، فإنّ الأخبار لا إشكال في دلالتها على أصل الرجحان والاستحباب في نفسها، أو بعد جمعها مع أدلة البراءة.

قال المحقق الخراساني: «الثاني: إنه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجوبية أو التحريرمية في العبادات وغيرها، كما لا ينبغي الارتياب في استحقاق الثواب فيما إذا احتاط وأتى أو ترك بداعي احتمال الأمر أو النهي»^(١).

وقال المحقق الأصفهاني: «لا شبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجوبية أو التحريرمية في العبادات والمعاملات بمجرد احتمال المطلوبية الذي هو موضوع الاحتياط ولو مع قيام الحجّة المعتبرة على نفي التكليف، إذ

(١) كفاية الأصول: ص ٣٥٠.

مجرّد احتمال المطلوبية كافٍ في حسن الاحتياط عقلاً والحجّة المعتبرة لا تنفي الاحتمال، كما أنه لا شبهة في استحقاق الشواب فيما إذا احتاط وأتى أو ترك بداعي احتمال الأمر أو النهي^(١).

لكن البعض ذهب إلى عدم إمكان جعل استحباب الاحتياط المولوي، كما يتّضح من البحث الآتي.

الوجوه التي استدل بها على عدم إمكان جعل استحباب الاحتياط

ذهب جملة من المحققين ومنهم الميرزا النائيني فؤاد إلى عدم إمكان استحباب الاحتياط مولوياً، وعلى هذا الأساس حملوا الأخبار الآمرة بالاحتياط - كما في لسان: «أحوك دينك، فاحتظ لدينك»^(٢) - على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، وقد استدلّ على عدم إمكان ومعقولية ذلك بوجهين:

الوجه الأول: لغوية جعل الاحتياط المولوي

استدلّ على عدم إمكان جعل الاستحباب الشرعي للاحتياط؛ بـلزوم وعدمية المعقولية من جعله.

بيان ذلك: إن الغرض من جعل الأمر المولوي للاحتياط، إما إيجاد محرك يلزم المكلّف بالاحتياط. وهذا غير معقول؛ لأنّه يلزم انقلاب الاحتياط من كونه مستحبّاً إلى صيرورته واجباً وهو خلف.

وإما أن يكون الغرض من جعل الشارع للاستحباب هو لأجل إيجاد محرك غير ملزم بالاحتياط.

ويرد عليه أن إيجاد محرك غير لزومي للاحتياط لغو وتحصيل حاصل؛ لأنّ هذا المحرك حاصل من دون جعل الاستحباب للاحتياط؛ لـكفاية احتمال

(١) وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول: ج ٢، ص ٦١٢.

(٢) الأموال، الشيخ المفید: ص ٢٨٣.

التكليف الواقعي المشكوك، مضافاً إلى كون العقل محركاً للمكلّف نحو حسن الاحتياط واستحقاق الشواب، وعلى هذا يكون جعل الشارع لاستحباب الاحتياط لغواً.

وإلى هذا الوجه أشار الميرزا النائيني بقوله: «التبني الأول: لا إشكال في رجحان الاحتياط عقلاً في جميع أقسام الشبهة التحريرمية والوجوبية الحكمية وال موضوعية، 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 الواقع في المفسدة الواقعية وفوات المصلحة النفس الأممية، وحكم العقل برجحان الاحتياط وحسنـه إنـما يكون طرـيقـاً إـلـى ذـلـكـ، لـأـنـهـ نـشـأـ عـنـ مـصـلـحةـ فـيـ نـفـسـ تـرـكـ ماـ يـحـتـمـلـ الـحـرـمـةـ وـفـعـلـ ماـ يـحـتـمـلـ الـوـجـوبـ، بـحـيـثـ يـكـونـ تـرـكـ الـمـحـتـمـلـ وـفـعـلـ بـمـاـ أـنـهـ مـحـتـمـلـ ذـاـ مـصـلـحةـ يـحـسـنـ اـسـتـيـفـاؤـهـ عـقـلاًـ»^(١).

الوجه الثاني: جعل استحباب الاحتياط المولوي يؤدي إلى محدود التسلسل
لكي يتضح هذه البيان بشكل دقيق لابد من مقدمة في بيان استتباع الحكم الشرعي للحكم العقلي؛ فنقول: ذهب جماعة من الأصوليين ومنهم الميرزا النائيني إلى القول باللازمـةـ بـيـنـ حـسـنـ الـفـعـلـ عـقـلاًـ، وـالـأـمـرـ بـهـ شـرـعـاًـ، وـالـلـازـمـةـ بـيـنـ قـبـحـ الـفـعـلـ عـقـلاًـ وـالـنـهـيـ عـنـ شـرـعـاًـ، لكنـهـ (الميرزا) فـصـلـ بـيـنـ نـوـعـيـنـ مـنـ الـحـسـنـ وـالـقـيـحـ.

الأول: الحسن والقبح الواقعان في مرحلة متأخرة عن الحكم الشرعي، من قبيل حسن الطاعة وقبح المعصية، فإن اتصاف الفعل بالحسن لأنـهـ طاعة للمولـيـ، وـاتـصـافـهـ بـالـقـيـحـ لـأـنـهـ مـعـصـيـةـ لـلـمـوـلـيـ إنـماـ هوـ مـرـتـبـ بـعـالـمـ الـامـتـشـالـ

(١) فوائد الأصول: ج ٣، ص ٣٩٨.

والعصيان، إنّما يكون بعد حكم الشارع بكون ذلك الفعل واجباً أو محظياً، 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 منهاجاً عنها شرعاً، ويعبر عن هذا النوع من الحسن والقبح بالحسن والقبح الواقعين في سلسلة معلومات الأحكام.

الثاني: الحسن والقبح الواقعان في مرتبة أسبق عن الحكم الشرعي، مثل إدراك العقل لحسن الصدق والأمانة، وقبح الكذب والخيانة، حيث إنّما 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 الواقعين في سلسلة علل الأحكام.

ففي النوع الأول يستحيل أن يكون الحسن والقبح مستلزمات للحكم الشرعي، وإلا لللزم التسلسل، لأنّ حسن الطاعة وقبح المعصية إذا استبعا أمراً ونهياً شرعاً، كانت طاعة ذلك الأمر حسنة عقلاً، ومعصية هذا النهي قبيحة عقلاً أيضاً، وهذا الحسن والقبح يستلزم بدوره أمراً ونهياً، وهكذا في التسلسل.

أمّا في النوع الثاني، وهو الحسن والقبح الواقعان 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 أتّضحت هذه المقدّمة نقول: يرى الميرزا أن حسن الاحتياط كحسن الطاعة وقبح المعصية الواقعين في مرحلة متّأخرة عن الحكم الشرعي، وعليه فلا يمكن أن يكون حسن الاحتياط مستلزمات للاستجابة المولوي للاحتياط،

فيتعين حمل الأمر بالاحتياط على الإرشاد إلى حسن عقلاً؛ لما تقدم في المقدمة آنفة الذكر من أن الأحكام العقلية الواقعة في مرحلة متأخرة عن الحكم الشرعي يستحيل أن تكون مستلزمة للحكم الشرعي؛ للزوم محذور التسلسل؛ لأن حسن الطاعة وقبح المعصية إذا استتبعا أمراً ونهياً شرعين، 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 ففملازمه بين الحكمين يثبت الحكم الشرعي لا محالة، وأمّا إذا كان الحكم العقلي واقعاً في مرتبة الامثال التي هي متأخرة عن جعل الحكم الشرعي ومتربّة عليه فلا يمكن الاستكشاف وذلك كحكم العقل بحسن الامثال المترتب على جعل الحكم الشرعي وتحقّقه، وحيثند فحكم العقل في المقام بحسن الاحتياط لا يمكن أن يستكشف به الحكم الشرعي بملأه فإن حكم العقل في هذه المرتبة حكم متربّ على جعل الأحكام ضرورة أنه متربّ على احتمال الحكم المتأخر عن جعله بالرتبة»^(١).

وبهذا يتّضح 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 الأول: عدم لزوم اللغوية

إن ما تقدّم من أن الأمر المولوي باستحباب الاحتياط لغو وتحصيل

(١) أجدود التقريرات: ج ٣، ص ٢٠٤.

حاصل، غير تامٌ، وذلك لأنّ الاستحباب المولوي للاحتياط فيه أحد احتمالين، وهم إما أن يفرض أن الاحتياط نفسي وإما طريقي.

أاما الاحتمال الأول وهو ما لو فرض أن ملاكه نفسي، فبمعنى أن جعل استحباب الاحتياط ليس لأجل التحفظ على تجنب المحرمات الواقعية المحتملة، وإنما لأجل ملاك آخر، كما لعله يستفاد ذلك من لسان: «فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استيان له أترك، والمعاصي حمى الله فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها»^(١) الدال على أن النهي عن ارتكاب المشتبه لأجل خلق قوّة وملكة في النفس قادرة على ترك المحرمات المعلومة، وأن لا يتجرأ المكلّف بالتدريج على مخالفة المولى في المتيقّن والبيّن غيّه، وعلى أساس هذه النكتة 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 محركية من قبل العقل بحسن الاحتياط؟

الجواب: إن الفائدة من ذلك هو تأكيد المحركية عند المكلّف؛ 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 يتأكيد حكم العقل بالانبعاث.

وعلى هذا فلابيكون جعل الاستحباب النفسي للاحتياط لغوًّا وبلا فائدة. وإلى هذه النكتة أشار الميرزا النائيني - بعد أن استدلّ على عدم إمكان جعل الاحتياط المولى - حيث قال: «نعم لا مضائقه في استحباب الاحتياط شرعاً بملك آخر غير ما هو الملك في حكم العقل بالحسن مثل كون الاحتياط

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨، ص ٢١، باب وجوب التوقف والاحتياط.... .

موجباً لقوّة ملكة النفس على التحرز عن المعصية، كما هو المستفاد من قوله عَلَيْهِ الْكَلَمُ الْمُبِينُ «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك» ولأجل ذلك استظهرنا فيها مر استحباب الاحتياط شرعاً زائداً على ما هو عليه من حسنة العقل^(١).
أمّا الاحتمال الثاني - وهو ما لو فرض أن يكون الاحتياط بملك طريقي،
بمعنى أن منشأ التحفظ على الملائكت الواقعية - فبناء على هذا الاحتمال لا
تلزم اللغوية في جعله أيضاً.

بيان ذلك: لما كان الأمر بالاحتياط حكماً ظاهرياً، فهذا يعني أن ملك
جعل الاحتياط هو عين ملك الواقع، لما تقدّم من أن ملك الأحكام الظاهرية
عين ملك الواقع؛ فملك الاحتياط هو التحفظ على الواقع.

إذا تبيّن ذلك نقول: في المقام ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يكون ملك الواقع في غاية من الأهميّة بحيث لا يرضى
المولى بتفويته حتى في حالة الشك، عند ذلك يبرز هذه الأهميّة من خلال
وجوب الاحتياط.

الحالة الثانية: أن أهميّة الواقع في غاية الضعف بحيث لا يفرق المولى بين
الاحتياط للشاكّ وعدم الاحتياط، وعند ذلك يبرز عدم مطلوبية الاحتياط بأن
المولى لا يريد الاحتياط ولو استحباباً.

الحالة الثالثة: أن يفرض اهتمام المولى بدرجة الاحتياط الاستحبابي، وحيثئذ
يبرز استحباب الاحتياط، وعند ذلك سوف تتأكد المحرّكية التي كان يقتضيها
حسن الاحتياط عقلاً، وعلى هذا الأساس فلا يلزم محذور اللغوية.

وإلى هذا أشار الشهد الصدر فَلَيْسَ بِقوله: «إن فرض الأمر بالاحتياط
بملك نفسي فلا لغوية كما هو واضح، وإن فرض بملك طريقي وهو حفظ
الملائكت اللزومية الواقعية المترادفة كما هو ظاهر التعبير بالاحتياط أو عدم

(١) أجدود التقريرات: ج ٣، ص ٢٠٤.

الاقتحام فأيضاً لا لغوية؛ لما ذكرناه من أن هذا الأمر يكشف عن درجة رجحان في ملاكات الأحكام اللزومية عند المولى بالنسبة إلى أحکامه الترخيصية، وفائدة ذلك تأكيد حسن الاحتياط عند العقل ومزيد تحريك للمكلف بالمقدار الثابت في الأوامر الاستحبافية، الأمر الذي لم يكن لو وصله العكس وثبتت رجحان أغراض المولى الترخيصية أو احتمل ذلك على الأقل»^(١).

وبهذا يتضح أنّه على كلا التقديرتين لا لغوية في جعل استحباب الاحتياط، وعلى هذا فلا موجب لحمل ما ورد من أوامر استحبافية بالاحتياط على الإرشاد لحكم العقل بحسن الاحتياط.

مناقشة الوجه الثاني: عدم لزوم محذور التسلسل

تقدّم أن الوجه الثاني هو أن حكم العقل بحسن الاحتياط لا يلزم الحكم الشرعي باستحبابه؛ للزوم محذور التسلسل، وهذا الوجه باطل صغرى وكبيرى:

أمّا الكبرى - وهي أن الحسن والقبح الواقعين في مرحلة متأنّرة عن الحكم الشرعي يستحيل أن يستبعا حكمًا شرعاً على طبقهما - والمناقشة فيها هي أننا لا نسلّم بمحذور التسلسل، لأنّ التسلسل المستحيل هو التسلسل في الأمور التكوينية، التي يؤوّل الأمر فيها إلى ما لا نهاية، أمّا التسلسل في الأمور الاعتبارية، فليس مستحيلاً، ومن الواضح أن التسلسل في المقام إنّما 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 إنّما هو التسلسل في الأمور التكوينية، ومن الواضح أن التسلسل اللازم في المقام إنّما هو تسلسل في الأمور الاعتبارية، فإن الأحكام التي يلزم تسلسلها إنّما هي أمور اعتبارية، والتسلسل فيها ليس مستحيلاً أو غير لازم؛ لأنّه يمكن وفق هذا

(١) بحوث في علم الأصول (تقرير السيد المهاشمي): ج ٥، ص ١١٨ .

السلسل في المقام عندما يرفع المعتبر اعتباره فإنه ينقطع السلسل وينخرج عن كونه سلسلة^(١).

وبهذا يتضح بطلان هذا القانون كبروياً، وهو الملازمة بين حكم العقل والشرع.

أمّا المناقشة في الصغرى - وهي أن الاحتياط حسن عقلًا - فكما يلي:

١. لو سلّمنا باستحالة السلسل حتى في الأمور الاعتبارية، لكن المقام ليس من صغريات ذلك القانون، وهو ما حكم به العقل يحكم به الشرع، وذلك لأنّنا لا نريد أن ثبت استحباب الاحتياط من طريق الملازمة بين حسن الاحتياط العقلي وبين استحبابه الشرعي، حتى يقال بلزوم السلسل، وذلك لأنّ استحباب الاحتياط ثابت بدليله الخاصّ وهو تلك الأخبار من قبيل «أخوك دينك، فاحتفظ لدينك» ونحوها، فكلامنا ليس في إثبات استحباب الاحتياط بقانون الملازمة، وإنّما 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 أنّنا لو أردنا إثبات استحباب الاحتياط بقانون الملازمة، للزم أن يكون الاستحباب الشرعي على طبق الحسن العقلي للاحتجاط، الذي يجب به إحراز الواقع بقصد القربة أو داعي الانقياد، بينما الاستحباب الشرعي للاحتجاط الذي أمرت به في الأخبار لم يؤخذ فيه قصد القربة، وذلك لأنّ المستفاد من لسان «أخوك دينك، فاحفظ لدينك» هو ملاحظة أطراف الشبهة من الفعل أو الترك للتخلص من الواقع المشكوك، سواء كان داعي قربى أو لشيء آخر كأمر الوالد به.

بعبرة أخرى: إن ما أمر به في الأخبار هو ذات الاحتياط، وما حكم العقل بحسنه هو الاحتياط بداعي التقرب إلى المولى، حيث إنّ العقل يدرك أن كلّ

(١) بحوث في علم الأصول: ج ١١، ص ٣٦٨.

تقرّب إلى المولى حسن، فليس المأمور به في الأخبار داخلاً في القانون الذي حقّقه في موارد حكم العقل بالحسن والقبح.

٢. إن الأمر المولوي بالاحتياط يكشف عن درجة من اهتمام المولى بملالات الأحكام الواقعية اللزومية «وهذا يجعل حكم العقل بحسن الاحتياط أشدّ وبملاك أقوى؛ إذ يكشف عن رجحان الملالات اللزومية على الملالات الترخيصية في مقام التزاحم عند الشارع، فليس الحكم الشرعي بالاحتياط بنفس ملاك الحكم العقلي بالحسن ليتوهّم استحالته إذا كان في سلسلة معلومات الأحكام»^(١).

النقطة الثانية: استحباب الاحتياط في العبادات

البحث في هذه النقطة هو في كيفية تصوير الاحتياط صغيراًً بعدما فرغنا عن حسنه واستحبابه كبروياً في النقطة السابقة.

وجه الإشكال 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 الهمال - 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 الهمال 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 تعلقه بأصل مطلوبيته، وإن كنا نشك في أن مطلوبيته، أعلى نحو الوجوب أم الاستحباب؟ فإن الإتيان بالفعل العبادي بقصد الأمر المعلوم تعلقه بأصل مطلوبيته يكفي في وقوع هذا الفعل عبادياً وقربياً، وبذلك يتحقق الاحتياط في مثل هذه الحالة.

الحالة الثانية: إذا كانت أصل مطلوبية الفعل غير معلومة، فلا نعلم أن هذا الفعل مطلوب من الشارع أم غير مطلوب، فحينئذ قد يستشكل في إمكان الاحتياط؛ وذلك لأنّ الغرض من العبادة لا يتحقق إلا مع قصد القربة، وعلى هذا فالاحتياط في العبادة لابدّ أن يكون بقصد قربى، فإنّ الصلاة مثلاً لا تقع إلا مع قصد التقرب بها إلى المولى، وإلا تكون لغوًّا، وعلى هذا الأساس فلو أتى بالصلاحة المشكوك مطلوبيتها، بقصد القربة، فهو غير ممكن، لأنّ قصد القربة أو قصد امثال الأمر يتوقف على وجود أمر جزمي بالفعل، وفي حالة الشك لا يوجد أمر جزمي بالفعل؛ لأنّ المكلّف يشك في مطلوبية الفعل، وعليه فلا يكون ما أتى به المكلّف عبادة، بل إن ما أتى به من الصلاة متقرّباً بها إلى المولى يكون شرعاً حرماً، إذ لا فرق في حرمة التشريع - الذي هو إسناد ما لا يعلم أنه من المولى - بين التشريع القولي بأن يسند قوله إلى المولى، وهو لا يعلم أنه من المولى، وبين التشريع الفعلي بأن يأتي بفعل بقصد أنه مأمور به من قبل المولى، وهو لا يعلم بأمره به، وهذه الحرمة تبطل العبادة جزماً.

وبهذا يتضح أن الاحتياط في العبادة لا يمكن تحقّقه في بعض الموارد، وهي الموارد التي لا يحزم بمطلوبية الأمر العبادي.

وتحقيق الكلام في ذلك هو أنه يتصور فقهياً فروض ثلاثة:

الفروض المتصوّرة في اشتراط وعدم اشتراط القصد في العبادة

الفرض الأول: يشترط في صحة 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 لأنّ قصد القربة يتوقف على وجود أمر جزمي بالفعل، وهذا الأمر الجزمي موجود، وهو نفس الأمر الشرعي الاستحبابي بالاحتياط، كما في «أخوك دينك، فاحافظ لدينك». فيمكن للمكلف أن يقصد امثال 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، وإنّما 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 امثاله؟

أجيب: بأن قصد لزوم امثال الأمر بالاحتياط لم ينشأ من كونه أمراً عبادياً، ليشكل ويقال: بأنه توصلي وليس بعادي، وإنّما نشأ لزوم قصد امثال الأمر بالاحتياط من جهة احتمال كون هذا الفعل أمراً عبادياً ومطلوباً واقعاً، لأجل ذلك كان لابدّ من قصد الأمر الاستحبابي بالاحتياط، كي تتحقق العبادة التي نتحمل أمّا مطلوبة واقعاً، وعلى هذا الاساس يتّضح أن القصد القربى للاحتياط في باب العبادات لم ينشأ من ناحية عبادية نفس الأمر بالاحتياط، وإنّما نشأ من ناحية احتمال عبادية ما يحتاط فيه أي: العمل العبادي، حيث نتحمل 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 القربى في صحة العبادة، بما فيه الداعي الناشئ من الأمر الاحتياطي، أي: أن التحرّك عن الأمر المحتمل يتحقق التقرب كما يتحققه الأمر الجزمي المعلوم، وعليه فلا يتوقف وقوع الفعل عبادة على افتراض أمر معلوم، بل يكفي قصد امثال الأمر المحتمل، فيأتي بالفعل حيث ذبذبة رجاء المطلوبية.

وهذا الفرض هو ما ذهب إليه الشهيد الصدر فقيه، في المتن - الذي عبّر عنه بأنه أولى من الفرض الأول - وهو صحيح كبرى وصغرى، أمّا الكبرى - وهي عدم اشتراط الأمر الجزمى في العبادة - فتنقىحها موكول إلى الفقه، حيث ثبت في الفقه أنه لا يحتمل فقهياً اشتراط أزيد من مطلق الداعي القربي في باب العبادات.

وأمّا الصغرى فلما تحقق في محله من أن الانبعاث من الصورة الاحتمالية لأمر المولى تقرب إليه؛ لأنّه مظهر للإخلاص ذاتاً، لا جعلاً حتى نحتاج إلى دليل على الجعل، وكلّ ما هو مظهر للإخلاص للمولى يوجب التقرب إليه جزماً، ولم ينزع أحد في ذلك.

وبتعمير السيد الخوئي: «التحقيق أن يقال إن الإشكال المذكور مبني على أن عبادية الواجب متوقفة على الإتيان به بقصد الأمر الجزمى وليس الأمر كذلك، إذ يكفي في عبادية الشيء مجرد إضافته إلى المولى، ومن الواضح أن الإتيان بالعمل بر جاء المحبوبة واحتمال أمر المولى من أحسن أنحاء الإضافة، والحاكم بذلك هو العقل والعرف، بل هو أعلى وأرقى من امتنال الأمر الجزمى، إذ ربما يكون الانبعاث إليه لأجل الخوف من العقاب، وهو غير محتمل في فرض عدم وصول الأمر والإتيان بالعمل بر جاء المطلوبية، هذا مضافاً إلى أن اعتبار الجزم على تقدير التسليم مختص بصورة التمكّن كما ذكر في محله»^(١).

وقال المحقق 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 المحققين كالميرزا فقيه إلى أن التقرب الاحتمالي بر جاء

(١) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٣١٦.

(٢) مقالات الأصول: ج ٢، ص ٢١١.

المطلوبية في طول التقرب بالأمر الجزمي، أي: أنه مع التمكّن من التقرب بقصد الأمر الجزمي لا يمكن التقرب بقصد الأمر الاحتياطي، حيث قال: «فتحصل 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 المحبوبية من وجوه المقربة والتعبد عند عدم التمكّن من جعل الأمر الواقعي بنفسه داعياً من دون احتياج إلى تكليف الالتزام باستحباب نفس العمل الموفق لتعلق الأمر الواقعي مع أنه غير صحيح كما عرفت»^(١).

وبهذا يتّضح أن هذا الجواب أولى من الجواب المتقدّم - وهو يشترط في صحة العبادة قصد الأمر الجزمي، سواء كان الأمر متعلقاً بذات العمل ابتداء أو متعلقاً بالاحتياط - حيث إنّ هذا الجواب يذهب إلى أن الفعل العبادي لا يتوقف على وجود أمر جزمي، بل يكفي الإتيان به (الفعل العبادي) بنية رجاء المطلوبية، وبه يتحقق التقرب إلى المولى.

الفرض الثالث: يشترط قصد الأمر الجزمي المتعلق بذات العمل ابتداءً، لا قصد الأمر المتعلق بالاحتياط.

وعلى هذا الفرض لا إشكال في عدم صحة الاحتياط في العبادة لاشترط قصد الأمر الجزمي المتعلق بذات العمل ابتداء.

قال الشيخ الأنصاري فُلَيْلَة في الفرائد: «وفي جريان ذلك في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب وجهان: العدم، لأنّ العبادة لابدّ فيها من نية التقرب المتوقّفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً»^(٢).

(١) أوجود التقريرات: ج ٢، ص ٢٠٧.

(٢) فوائد الأصول: ج ٢، ص ١٥١.

تعليق على النص

- قوله ^{فتىته}: «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 تقدم المسلك القائل بأن الحسن والقبح العقليين والواقعين في هذه المرحلة». تقدم في الحلقة الثانية في بحث الملازمة بين الحسن والقبح والأمر والنهي. والمقصود من (هذه المرحلة): الحسن والقبح العقليين والواقعين بعد تشرع الأحكام الشرعية، فإنّهما لا يستبعان احتياطاً شرعاً.

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 الصغيريات وهي الاحتياط في العبادات.
- أمّا النقطة الأولى: ذهب المشهور إلى أن الاحتياط حسن عقلاً وأنه مستحب شرعاً؛ تمسّكاً بالأخبار التي استدلّ بها الأخباري على وجوب الاحتياط.
- ذهب جملة من المحققين ومنهم الميرزا النائيني ^{فتىته} إلى عدم إمكان استحباب الاحتياط مولوياً، ولذا لابدّ من حمل الأخبار الآمرة بالاحتياط على الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط، وقد استدلّ على عدم إمكان ومقولية ذلك بوجهين:
 - الوجه الأول: لغوية جعل الاحتياط؛ لأنّ الغرض من الاستحباب الشرعي لل الاحتياط إمّا إيجاد محرك يلزم المكلف بالاحتياط، وهذا غير معقول؛ لأنّه خلف كونه مستحبّاً.

وإما لأجل إيجاد محرّك غير ملزم بالاحتياط، وهو تحصيل حاصل؛ لكتفافية 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 محدود التسلسل.

• ناقش المصنف الميرزا، أما مناقشته للوجه الأول: فحاصلها أن استحباب الاحتياط فيه احتمالاً وهمماً إما أن يفرض أن الاحتياط نفسي وإما طريقي. فإن كان ملاكه نفسياً، فلا يلزم محدود اللغوية؛ لاختلاف الملاك في جعل الاحتياط، مما يوجب تأكيد المحرّكية لاجتماع ملاكين فيه.

وإن كان الاحتياط بملاك طريقي، فلا يلزم محدود اللغوية؛ لأنّ منشأه التحفظ على الملوكات الواقعية، لأنّ الاحتياط يكشف عن أهمية الواقع بحيث لا يرضي المولى بتفويته، وعند ذلك تتأكيد المحرّكية وتقوى، فلا تلزم اللغوية.

أما مناقشة الوجه الثاني فهي ما يلي:

١. إننا لا نسلم بمحظور التسلسل؛ لأنّ التسلسل المستحيل إنما هو في الأمور التكوينية، لا الاعتبارية.

٢. لو سلّمنا باستحالة التسلسل حتى في الأمور الاعتبارية، لكن المقام ليس من صغيريات ذلك القانون، وهو ما حكم به العقل يحكم به الشرع، وذلك لأنّنا لا نريد أن ثبت 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 صغيراًً بعدم فراغنا عن حسن و استحبابه كبروياً في النقطة السابقة، ووجه الإشكال ينشأ من لزوم قصد القرابة في العبادة، ومن الواضح أن قصد القرابة في العبادة المشكوكة هو

نحو من التشريع المحرم والمبطل للعبادة.

وتحقيق الكلام في ذلك أن يتصور فقهياً فروض ثلاثة:

الفرض الأول: يشترط في صحة العبادة قصد الأمر الجزمي، سواء كان الأمر متعلقاً بذات العمل ابتداءً أو متعلقاً بالاحتياط، فيمكن قصد القرابة عند الإتيان بالفعل في المقام، لأنّ الأمر الجزمي موجود، وهو نفس الأمر الشرعي الاستحبابي بالاحتياط.

الفرض الثاني: يكفي في صحة العبادة مطلق الداعي القريبي بما فيه الداعي الناشئ من الأمر الاحتمالي، أي: أن التحرّك عن الأمر المحتمل يحقق التقرب كما يتحققه الأمر الجزمي المعلوم، وهذا الفرض هو ما ذهب إليه الشهيد الصدر قدّس الله عرضاً، 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 العملية في حالة الشك

(٢)



الوظيفة في حالة العلم الإجمالي

١. قاعدة منجزية العلم الإجمالي
٢. أركان منجزية العلم الإجمالي
٣. تطبيقات منجزية العلم الإجمالي



(٢١)

الوظيفة في حالة العلم الإجمالي

مقدّمات تمهيدية

- الفرق بين الشك البدوي والشك المفرون 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 تقدَّمَ كان في تحديدِ الوظيفة العملية في حالاتِ الشَّكِّ البدويِّ. والآن نتكلَّمُ عن الشَّكِّ في حالاتِ العلمِ الإجماليِّ. والبحثُ حولَ ذلك يقعُ في ثلاثة فصولٍ:

الأول: في أصل قاعدة منجزية العلمِ الإجماليِّ.

والثاني: في أركان هذه القاعدة.

والثالث: في بعض تطبيقاتها، كما يأتي تباعاً إن شاءَ اللهُ تعالى.

الشرح

تقدّم الكلام في تحديد الوظيفة العملية في حالات الشكّ البدويّ المجرّد عن العلم الإجمالي. والآن نتكلّم عن الشكّ في التكليف حينما يكون مقترباً بالعلم الإجمالي، وقبل الولوج في البحث ينبغي بيان بعض المقدّمات.

١. الفرق بين الشكّ البدوي والشكّ المقترب بالعلم الإجمالي

• **الشكّ البدوي:** هو شكّ مُحض غير مترافق بأيّ لون من العلم، ويسمّى بالشكّ الابتدائي أو البدوي، وللشكّ البدوي أنواع متعدّدة:

النحو الأول: 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 يمثل احتمالاً من احتمالات انتطاق الجامع، ومورد كلّ واحد من هذه الاحتمالات يسمّى بطرف من أطراف العلم الإجمالي، أمّا الواقع المجمل المردّد 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 منها.

(١) أمّا الفرق بين العلم الإجمالي في علم الأصول والعلم الإجمالي في الفلسفة ففيه تفاصيل لا تناسب المقام؛ لذا نتعرّض لها في آخر المقطع اللاحق.

٢. الفرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي

تقديم في المقدمة الأولى أن العلم الإجمالي هو علم بالجامع مع شكوك بعدد أطراف العلم، أمّا العلم التفصيلي فهو العلم الذي ليس فيه أي تردد أو غموض. وقد اختلف الأعلام في الفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي، حيث ذهب المحقق العراقي ^{فؤاد شحادة}^(١) 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 علمًا تفصيليًا أم إجماليًا، والفرق بينهما في العلم والانكشاف، ففي العلم التفصيلي يكون الانكشاف تامًا لا غموض ولا تردد فيه، أمّا في العلم الإجمالي فالانكشاف غير واضح وفيه غموض وتردد، كما سيأتي بيانه لاحقًا.

أمّا الميرزا النائيني ^{فؤاد شحادة}^(٢) 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 علمًا تفصيليًا، كالعلم بوجوب الصلاة أو الصوم على المكلّف، أمّا إذا كان المعلوم مردّدًا بين طرفيين أو أطراف فيكون علمًا إجماليًا كالعلم بوجوب إما صلاة الجمعة أو الظهر^(٢).

٣. أقسام العلم الإجمالي بالتكليف

لا يخفى أن العلم بالتكليف والإلزام قد يكون علمًا تفصيليًا وقد يكون علمًا إجماليًا. والعلم الإجمالي يكون على أقسام ثلاثة:

١. العلم الإجمالي بنوع التكليف، كما إذا علم بالوجوب وتردد بين أن

(١) انظر فوائد الأصول: ج ٢، ص ٧٥.

(٢) سيأتي البحث مفصلاً عن حقيقة العلم الإجمالي عند البحث في اتجاهاته.

يكون متعلقه الصلاة تماماً أو الصلاة قصراً، أو علم بالحرمة وتردد بين أن يكون متعلقها هذا المائع أو ذاك، أو علم بالوجوب وتردد بين أن يكون متعلقه الصلاة مع السورة أو الصلاة من دون السورة.

٢. العلم الإجمالي بجنس التكليف المتعلق بأمرٍ واحد، كما إذا أحرز صدور خطاب إلزاميٍّ من المولى، ودار بين كونه وجوب الدعاء عند رؤية الهالال وبين كونه حرمة الدعاء كذلك. ومن الواضح أن هذا القسم يرجع إلى الشك في التكليف، والمرجع فيه هو البراءة.

٣. العلم الإجمالي بجنس التكليف المتعلق بأمرتين أو أمور، كما إذا علم بصدور خطاب إلزاميٍّ من المولى، ودار أمره بين وجوب الدعاء عند رؤية الهالال وحرمة شرب التن.

وقد وقع الخلاف في هذا القسم، أي عد من الشك في التكليف ليكون مرجعه إلى البراءة، أم من الشك في المكلف به كي يدخل في محل النزاع؟ ذهب الشيخ الأعظم الأنصاري إلى أنه من الشك في التكليف، لا المكلف به، حيث قال فَذَيْنَ: «الموضع الثاني في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف، بأن يعلم الحرمة أو الوجوب، ويشتبه الحرام أو الواجب»^(١).

٤. الفرق بين العلم الإجمالي في مباحثي القطع والأصول العملية

درج علماء الأصول على بحث العلم الإجمالي في موضوعين:

الأول: 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 المساوقة لإيجاب الموافقة القطعية.

وذكروا بعض الوجوه لبيان السبب في بحث العلم الإجمالي في موضوعين:

(١) فرائد الأصول: ج ٢، ص ١٩٥.

١. ما ذكره الشيخ الأنصاري

يرى الشيخ الأعظم أن العلم الإجمالي علّة تامة في حرمة المخالفه القطعية، ومقتضى لوجوب الموافقة القطعية، وعلى هذا يكون للعلم الإجمالي مرتبان: الأولى: مرتبة تأثير العلم الإجمالي التام بالنسبة إلى حرمة المخالفه 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 التنجز على المكلّف، أم هو كالمجهول رأساً؟ وأخرى في أنه بعدما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي أو الإجمالي المعتبر، فهل يكتفى في امتداده بالموافقة الإجمالية ولو مع تيسير العلم التفصيلي، أم لا يكتفى به إلا مع تعذر العلم التفصيلي، فلا يجوز إكرام شخصين أحدهما زيد مع التمكّن من معرفة زيد بالتفصيل، ولا فعل الصلاتين في ثوبين مشتبهين مع إمكان الصلاة في ثوب طاهر؟ والكلام من الجهة الأولى يقع من جهتين، لأن اعتبار العلم الإجمالي له مرتبان:

الأولى: حرمة المخالفه القطعية.

والثانية: وجوب الموافقة القطعية.

ومتكفل للتكلّم في المرتبة الثانية هي مسألة البراءة والاشغال عند الشك في المكلّف به، فالمقصود في المقام الأول التكلّم في المرتبة الأولى»^(١).

(١) فرائد الأصول: ج ١، ص ٦٩.

٢. ماذكره صاحب الكفاية

ذهب صاحب الكفاية ^{فُلَيْكَ} إلى أن المناسب للبحث عنه في القطع هو البحث عن تأثير العلم الإجمالي، أي: هل العلم الإجمالي مقتضٍ لثبت الحكمة لحرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية أم هو علّة 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، فیناسب ذكره في باب الاستغال للبحث عن جعل المانع له بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية، وحيث إنّه على كون تأثير العلم الإجمالي بنحو الاقتضاء، إذن لا بدّ أن يبحث في مبحث الأصول العلمية عن المانع عن حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية.

وهذا ما أشار إليه ^{فُلَيْكَ} بقوله: «قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علّة تامة لتنجّزه، لا تكاد تناهيه 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، محذور مناقضته مع المقطوع إجمالاً إنّما هو محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقع في الشبهة غير المحصورة، بل الشبهة البدوية؛ ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بين التكليف الواقعي والإذن بالاقتحام في مخالفته بين الشبهات أصلاً، فما به التفصي عن المحذور فيها 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 الاقتحام فيها، كما هو ظاهر (كلّ

شيء فيه»^(١).

ويمكن أن نبرز وجهاً آخر في المقام وهو أن البحث في العلم الإجمالي في مباحث القطع يختص في البحث في منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية، لذا يكون من المناسب أن تبحث هذه الحيثية في مباحث القطع. أما البحث في الأصول العملية فيتمحور حول جريان - وعدم إمكان جريان - الأصل المؤمن في أطرافه المشكوكة؛ لذا ناسب البحث في هذه الحيثية في الأصول العملية.

وعلى هذا وقع البحث في تحديد الوظيفة في حالة الشك المقترب بالعلم الإجمالي في ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في أصل قاعدة منجزية العلم الإجمالي.

ولو علم المكلف إجمالاً بوجوب إما صلاة الجمعة أو الظهر، فهل يحكم العقل أن هذا العلم الإجمالي منجز؟ وإذا حكم بالتجزيز فهل يحكم بتجزير كلا الطرفين (الموافقة القطعية) أم تجزيز 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 كرس هذا الفصل للبحث في بيان أركان وشروط قاعدة منجزية العلم الإجمالي، وأن اختلال أيٌّ 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 الأول

في أصل قاعدة منجزية العلم الإجمالي

- الأمر الأول: أصل منجزية العلم الإجمالي بقطع النظر عن الأصول المؤمنة
 - ✓ 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 المؤمنة.

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 الآخرين إلى مدى مانعية العلم الإجمالي بذاته أو بتجيذه عن جريان الأصول بإيجاد محدود ثبوتي أو إثباتي يحول دون جريانها في الأطراف كلاً أو بعضاً. وسنبحث هذه الأمور الثلاثة تباعاً:

١. منجزية العلم الإجمالي بقطع النظر عن الأصول المؤمنة الشرعية والبحث في أصل منجزية العلم الإجمالي إنما يتوجه بناءً على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، حيث إن كل شبهة من أطراف العلم مؤمن عنها بالقاعدة المذكورة، فيحتاج تنجذب التكليف فيها إلى منجز، ولابد من البحث حينئذ عن حدود منجزية العلم الإجمالي، ومدى إخراجه لأطرافه عن موضوع القاعدة. وأما بناءً على مسلك حق الطاعة فكل شبهة منجزة في نفسها، بقطع النظر عن الأصول الشرعية المؤمنة، وينحصر البحث على هذا المسلك في الأمرين الآخرين.

وعلى أي حال، فنحن نتكلّم في الأمر الأول على أساس افتراض قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وعليه فلا شك في تنجيز العلم الإجمالي لمقدار الجامع بين التكليفيين؛ لأنّه معلوم وقد تمّ عليه البيان سواء قلنا بأنّ مرد

العلم الإجمالي إلى العلم بالجامع أو العلم بالواقع.

أما على الأول فواضح، وأما على الثاني فلأن الجامع معلوم ضمناً حتماً.

وعليه يحكم العقل بتنجيز الجامع، ومخالفة الجامع إنما تتحقق بمخالفة كلا الطرفين؛ لأن ترك الجامع لا يكون إلا بترك كلا فردية، وهذا معنى حرمة المخالفة القطعية عقلاً للتکلیف المعلوم بالإجمالي. وإنما المهم البحث في تنجيز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية عقلاً، فقد وقع الخلاف في ذلك.

فذهب جماعة - كالمحقق النائيني والسيير 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 نتكلّم 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 المؤمنة، كأصلية البراءة.

الأمر الثاني: في جريان الأصول في جميع أطراف العلم الإجمالي وعدم ثبوتاً أو إثباتاً، أي هل يمكن جريان الأصول العملية الشرعية المؤمنة في أطراف العلم الإجمالي بلحاظ عالم الإمكان، وكذا بلحاظ عالم الواقع أم لا؟

الأمر الثالث: في جريان الأصول العملية في بعض الأطراف، أي: هل يمكن جريان الأصول العملية الشرعية المؤمنة في بعض أطراف العلم الإجمالي؟

الأمر الأول

أصل منجزية العلم الإجمالي بقطع النظر عن الأصول المؤمنة

يدور البحث في هذا الأمر حول أصل منجزية العلم الإجمالي، ومقدار هذه المنجزية بقطع النظر عن الأصول الشرعية المؤمنة.

ومن الواضح أن البحث في منجزية العلم الإجمالي وعدمها، يتوجه على مسلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وذلك لأن كل شبهة من أطراف العلم الإجمالي مؤمن عنها بقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لعدم تمامية البيان فيها، وعلى هذا الأساس فلا بد من البحث عن حدود منجزية العلم الإجمالي ومدى إخراجه لأطرافه عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

أما على مسلك المصنف (حق الطاعة ومنجزية الاحتمال)، فإن كل طرف من أطراف العلم الإجمالي منجز بنفسه، بقطع النظر عن اقترانه بالعلم الإجمالي. فعلى مسلك حق الطاعة لا يبقى مجال للبحث عن منجزية العلم الإجمالي.

وحدودها؛ لوجوب الموافقة القطعية، فضلاً عن حرمة المخالفة القطعية، فإنَّ كلا طرفي العلم الإجمالي (صلوة الجمعة وصلوة الظهر مثلاً) منجز بنفسه، ولا بد من الإتيان بكلتا الصلاتين، سواء وُجد العلم الإجمالي أم لا.

نعم، يبحث على مسلك حق الطاعة أمران، الأول: في مدى جريان الأصول المؤمنة في جميع الأطراف وعدهما، والثاني: في مدى جريان الأصول العملية في بعض الأطراف وعدهما.

وعلى هذا سوف يختص 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 منجزية العلم الإجمالي بمقدار الإتيان بأحد الأطراف، ومن ثم يجوز ترك إحدى الصلاتين.

والبحث في منجزية العلم الإجمالي على أساس قاعدة قبح العقاب بلا بيان، تارة يكون باللحاظ حرمة المخالفة القطعية وأخرى بالحاظ وجوب الموافقة القطعية.

منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفة القطعية

لا شك في أن العلم بالجامع حجّة ومنجز؛ لأنَّه معلوم وقد تمَّ البيان عليه، وإذا كان علمًا وبيانًا فهذا مما لا إشكال في تنجيزه، على جميع مباني العلم الإجمالي، سواء كان مردَّ العلم الإجمالي إلى العلم بالجامع أو العلم بالواقع.

أمّا الأول فواضح؛ لأنَّ الجامع هو أحد الطرفين، فيكفي الإتيان بأحدهما ولا يجوز تركهما معاً؛ لأنَّ تركهما معاً هو ترك للجامع، والمفروض أنَّ الجامع معلوم ومنجز.

وأمّا الثاني - أي العلم الإجمالي متعلق بالواقع - فالجامع منجز أيضًا؛ لأنَّه قد تمَّ البيان عليه؛ وذلك لأنَّ الجامع معلوم ضمناً حتَّى، ويصدق عليه عنوان «أحدهما» فيحکم العقل بتنجزه (أي الجامع).

وحيث إن مخالفة الجامع لا تتحقق إلا بمخالفة جميع أطراف العلم الإجمالي؛ وإن تتحقق الجامع يتم بالإتيان بفرد واحد من الجامع، فلکي لا نقع بمخالفة الجامع لا يجوز ترك جميع الأفراد، لأن في ترك جميع الأفراد مخالفة قطعية للجامع المعلوم، الذي يحكم العقل بتجزئه، وهذا هو معنى حرمة المخالفة القطعية للتکلیف المعلوم بالعلم الإجمالي.

منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية

بعد أن عرّفنا 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 يتحقق بالإتيان بفرد واحد - أم ينجز كل أطراف العلم الإجمالي، فینجز وجوب صلاة الجمعة ووجوب صلاة الظهر معاً، وهو معنى وجوب الموافقة القطعية؟ هنا وقع الخلاف في تنحیز العلم لوجوب الموافقة القطعية عقلاً إلى ثلاثة مذاهب:

١. ذهب المیرزا النائیني^(١) وتبعه المحقق 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 العلية التامة كما هو معروف عن المحقق العراقي^(٣) الذي نسب ذلك إلى بعض كلمات الشيخ الأعظم فارسی.

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٢٤٢.

(٢) مصباح الأصول: ج ٢، ص ٣٤٨.

(٣) نهاية الأفکار: القسم الثاني من الجزء الثالث: ص ٣٠٧.

والبعض الآخر ذهبوا إلى أن الاقتضاء ليس بنحو العلية التامة، كما نسب ذلك إلى الشيخ الأعظم أيضاً بلاحظ بعض كلماته، كما يأتي بيانه في البحث الآتي. وربط بعض المحققين مسألة تنجز العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية عقلاً، بحقيقة هوية العلم الإجمالي، وهل هو علم بالجامع أم علم بالواقع؟ وعلى هذا الأساس لابدّ من بيان الاتجاهات في تفسير العلم الإجمالي والمباني المختلفة فيه، ثم نبيّن مقدار التنجيز في ضوء تلك المباني.

الفرق بين الإجمالي في علم الأصول والإجمالي في الفلسفة

بعدما عرّفنا 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 مركب، في عين الكشف التفصيلي، ومثلّوا له بحال الشخص الذي يُسأل عن عدّة من المسائل التي يعلم بها، فهو يعلم بها جمِيعاً علمًا يقينياً بالفعل، لكن من دون تميّز لبعضها من بعض ولا تفصيل، وإنما يحصل التميّز والتفصيل بالجواب، كأنّ ما عنده من بسيط العلم منبع ينبع وتجري منه التفاصيل، فهو من جهة علم إجمالي فيه كُل التفاصيل؛ لأنّ المجتهد قبل أن يُجيب عن الأسئلة يكون لديه علم إجمالي، ولكن بعد أن يُسأل فهو يُجيب بالتفاصيل. وبتعبير صدر المتألهين الشيرازي فَلَمَّا: إنّ الإنسان إذا أورد «مسائل كثيرة دفعه فيحصل له علم إجمالي بجواب الكل ثم يأخذ بعده في التفصيل شيئاً فشيئاً حتى يمتلئ منه الأسماء والأوراق. فهو في هذه الحالة يعلم من نفسه يقيناً أنه يحيط بالجواب جملة ولم يحصل في ذهنه ترتيب الجواب، ثم يخوض في الجواب مستمدّاً من الأمر البسيط الكلي الذي كان يدركه من نفسه، فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفصيل

وهو أشرف منها»^(١).

فالعلم الإجمالي في الفلسفة هو الأصل، والعلوم التفصيلية فروعه وأثاره. إذن العلم الإجمالي الفلسفي علمٌ بسيط فيه جميع تفاصيل العلم التفصيلي، فهو مصدرها ومنبعها والخلاق لها.

أما العلم الإجمالي عند الأصوليين فهو يرجع في الحقيقة إلى علم من جهة وجهل من جهة أخرى، لأنَّه علم بصورة كليلة، كالعالم بتجاهسة أحد الإنائين مثلاً، وجهل بأيِّ من الإنائين بعينه، وكلَّما ازدادت أطراف العلم الإجمالي ازداد الإبهام والجهل.

٢. العلم التفصيلي الفلسفي أضعف من العلم الإجمالي الفلسفي، لأنَّه متفرقٌ عليه، أما علم الأصول فالعلم التفصيلي فيه أقوى من العلم الإجمالي. وهناك معنى آخر للعلم الإجمالي في الفلسفة أيضاً يتناسب مع الإبهام، كما نُسب إلى شيخ الإشراق السهروردي في تصوير علم الواجب تعالى قبل الإيجاد، وتبعه على ذلك جمُّعُ من المحققين كالمحقق الطوسي وابن كمُونة والعلامة الشيرازي ومحمد الشهريزوري صاحب كتاب الشجرة الإلهية^(٢)؛ حيث قالوا إنَّ الواجب تعالى يعلم الأشياء قبل إيجادها علمًا إجماليًا، وله علمٌ تفصيليٌّ بها حين الإيجاد، ومرادهم من العلم الإجمالي هو العلم المبهم. ففي مقام ذاته تعالى يعلم الأشياء علمًا مبهمًا من دون علمه بخصوصيات الأشياء، نعم يعلم الأشياء تفصيلاً بعد إيجادها، من قبيل الرسَّام فإنه يعلم أنَّه قادر على إيجاد عشر لوحات فنية مثلاً، لكن لا يعلم خصوصيات وتفاصيل تلك اللوحات إلاًّ بعد إيجادها خارجًا^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٨، ص ٢٤٣.

(٢) انظر المصدر السابق: ج ٦، ص ١٨١.

(٣) انظر درر الفوائد: ج ١، ص ٤٩٤.

(٤٣)

الاتجاهات في تفسير العلم الإجمالي

- المبني الأول: تعلق العلم الإجمالي بالجامع
- المبني الثاني: تعلق العلم الإجمالي بالفرد المردد
- المبني الثالث: العلم الإجمالي يتعلق بالواقع

الاتجاهات في تفسير العلم الإجمالي

ويمكن تلخيص الاتجاهات في تفسير العلم الإجمالي في ثلاثة مبانٍ:

الأول: المبني القائل بأن العلم الإجمالي علم تفصيلي بالجامع مقتنٍ بشكولٍ تفصيليةٍ بعدد أطرافٍ ذلك العلم. وهذا ما اختاره المحققان الناثيني والأصفهاني، وهذا المبني يشتمل على جانبٍ إيجابيٍّ (وهو اشتغال العلم الإجمالي على العلم بالجامع) وهذا واضحٌ بداعه، وعلى جانبٍ سلبيٍّ (وهو عدم تعدّي العلم من الجامع).

وبرهانه: أنه لو فرض وجود علمٍ يزيد على العلم بالجامع، فهو إما أن يكون بلا متعلقٍ، أو يكون متعلقاً بالفرد بحدٍ الشخصي المعين، أو بالفرد بحدٍ شخصيٍّ مردودٍ بين الحدين أو الحدود. والكل باطل.

أما الأول؛ فلأن العلم صفة ذاتٍ إضافية، فلا يعقل فرض اكتشافٍ بلا منكشف.

واما الثاني؛ فلبداهةٍ أن العالم بالإجمال لا يعلم بهذا الطرف بعينه ولا بذلك بعينه.

واما الثالث؛ فلأن المردود إن أريد به مفهوم المردود، فهذا جامعٌ انتزاعيٌّ، والعلم به لا يعني تعدّي العلم عن الجامع. وإن أريد به واقعٌ المردود فهو مما لا يعقل ثبوته، فكيف يعقل العلم به؛ لأن كلَّ ما له ثبوتٌ فهو متعينٌ بحدٍ ذاتٍ في أفق ثبوته.

الثاني: المبني القائل بأن العلم في مورد العلم الإجمالي يسري من الجامع إلى الحد الشخصيٍّ ولكنه ليس حداً شخصياً معيناً؛ لوضوح أن كلَّ

من الطرفين بحدِّ الشخصيِّ المعينِ ليس معلوماً بل حدّاً مردداً في ذاته بين الحدين.

وهذا ما يظهرُ من صاحب الكفاية اختياره، حيث ذكرَ في بحث الواجب التخييريِّ من الكفاية: أنَّ أحدَ الأقوالِ فيه هو كونُ الواجب الواحدَ المردَّ، وأشارَ في تعليقِه على الكفاية إلى الاعتراض على ذلك بـأنَّ الوجوبَ صفةٌ وكيف تتعلقُ الصفةُ بالواحدِ المردَّ، مع أنَّ الموصوفَ لابدَّ أن يكونَ معيناً في الواقع؟

وأجاب على الاعتراض: بـأنَّ الواحدَ المردَّ قد يتعلّقُ به وصفٌ حقيقيٌ ذو الإضافةِ كالعلم الإجمالي، فضلاً عن الوصف الاعتباريِّ كالوجوب.

ويمكنُ الاعتراضُ عليه: بـأنَّ المشكلةَ ليست هي مجردُ أنَّ المردَّ كيفَ يكونُ لوصفٍ من الأوصافِ نسبةً وإضافةً إليه، بل هي استحالةُ ثبوتِ المردَّ وجوده بما هو مردَّ، وذلك لأنَّ العلمَ له متعلقٌ بالذاتِ وله متعلقٌ بالعرض، ومتعلقُه بالذات هو الصورةُ الذهنيةُ المقومةُ له في أفقِ الانكشاف، ومتعلقُه بالعرض هو مقدارٌ ما يطابقُ هذه الصورةَ من الخارج، والفرقُ بين المتعلّقين أنَّ الأولَ لا يعقلُ انفكاكَه عن العلم حتّى في مواردِ الخطأ، بخلافِ الثاني.

وعليه، فنحنُ نتساءلُ: ما هو المتعلقُ بالذاتِ للعلم في حالاتِ العلم الإجمالي؟ فإنَّ كان صورةً حاكيةً عن الجامِعِ لا عن الحدودِ الشخصيةِ، رجعنا إلى المبنى السابق. وإنْ كان صورةً للحدِّ الشخصيِّ ولكنَّها مردَّةً بحدِّ ذاتها بين صورتين لحدَّيْنِ شخصييْنِ، فهذا مستحيلٌ؛ لأنَّ الصورةَ وجودُ ذهنيٌّ، وكلُّ وجودٍ متعينٍ في صدقِ ثبوته، وتعينُ الماهيةُ تبعاً لتعينِ الوجود لأنَّها حدُّ له.

الثالثُ: ما ذهبَ إليه المحققُ العراقيُّ من أنَّ العلمَ الإجماليَّ يتعلّقُ بالواقع، بمعنى: أنَّ الصورةَ الذهنيةَ المقومةَ للعلمِ المتعلقةَ له بالذات، لا

تحكي عن مقدار الجامع من الخارج فقط، بل تحكي عن الفرد الواقعِي بحدِّه الشخصي. فالصورةُ شخصيةٌ ومطابقُها شخصيٌّ، ولكنَّ الحكايةَ إجماليةٌ، فهي من قبيل رؤيَّتك لشبح زيدٍ من بعيدٍ دون أن تتبيَّنَ هويَّته، فإنَّ الروايةَ هنا ليست رؤيَّةً للجامع، بل للفرد ولكتُّها رؤيَّةٌ غامضةٌ.

ويمكنُ أن يُبرهنَ على ذلك: بأنَّ العلمَ في موارد العلم الإجماليٍّ لا يمكنُ أن يقفَ على الجامع بحدِّه؛ لأنَّ العالمَ يقطعُ بأنَّ الجامع لا يوجدُ بحدِّه في الخارج وإنَّما يوجدُ ضمنَ حدٍّ شخصيٍّ. فلابدَّ من إضافةٍ شيءٍ إلى دائرةِ المعلوم. فإنَّ كان هذا الشيءُ جامعاً وكلياً، عادَ نفسُ الكلام، حتى ننتهي إلى العلم بحدٍّ شخصيٍّ. ولما كان الترددُ في الصورةِ مستحيلاً - كما تقدم - تعينَ أن يكونَ العلمُ متقوِّماً بصورةٍ شخصيةٍ معينةٍ مطابقةٍ للفرد الواقعِي بحدِّه ولكنَّ حكايتها عنه إجماليةٌ.

الشرح

ذكر المحققون مبني ثلاثة في بيان حقيقة العلم الإجمالي، هي:

المبني 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 شكٌ فقط.

وهذا بخلاف المعلوم بالعلم التفصيلي، حيث إنَّ الفرد الخارجي بحدَّه 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 مشوب بجهل تفصيلي في خصوص الأطراف، ولا زم ذلك تشكيل قضية منفصلة مانعة الخلو، كما يقال (هذا أو ذاك واجب) ومرجعه إلى وجود قضية متيقنة وقضيتين أو قضايا مشكوكه»^(١)

وقال في فوائد الأصول: «إن العلم الإجمالي عبارة عن خلط علم بجهل، وتنحل القضية المعلومة بالإجمال إلى قضية معلومة بالتفصيل على سبيل منع الخلو في ضمن جميع الأطراف وقضيتين مشكوكتين في كل طرف بالخصوص. فلو علم بوجوب أحد الشيئين أو الأشياء، فهنا قضية معلومة تفصيلاً وهي وجوب أحدهما على سبيل منع الخلو، وقضيتان مشكوكتان إحداهما: وجوب

(١) أرجو التقريرات: ج ٢، ص ٢٣٢.

هذا الطرف بالخصوص، والأخرى: وجوب الطرف الآخر كذلك. ولو كانت الأطراف متعددة فالقضايا المشكوكة تزيد بمقدار عدد الأطراف»^(١)، وقال المحقق الأصفهاني: «إن حقيقة العلم الإجمالي المصطلح عليه في هذا الفن لا تفارق العلم التفصيلي في حد العلمية، وليس لها طورين من العلم، نظراً إلى تعلق العلم الإجمالي بالمردّ، أعني أحد الأمرين»^(٢).

وما تقدم يتضح أن هذا المبني يشتمل على جانبين:

الجانب الأول: هو جانب إيجابي، وهو اشتتمال العلم الإجمالي على العلم بالجامع، وهذا واضح بداهته.

الجانب الثاني: وهو جانب سلبي، وهو عدم تعدّي العلم من الجامع إلى أيّ طرف من أطرافه، وقد بُرهن على هذا الجانب الثاني بما يلي:

استدلال المحقق 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 معاير للعلم بالجامع وإلا لما زاد عليه، وذاك العلم الآخر الذي يزيد على الجامع لا يخلو من أحد الاحتمالات الآتية:

الاحتمال الأول: أن لا يتعلّق بشيء.

الاحتمال الثاني: أن يتعلّق بالفرد بحدّه الشخصي المعين.

الاحتمال الثالث: أن يتعلّق بحدّه الشخصي المردّ.

الاحتمال الرابع: أن يتعلّق بالجامع.

والاحتمالات الثلاثة الأولى باطلة، فيتعيّن الرابع.

أمّا بطلان الأول (أن لا يتعلّق بشيء) فلأن العلم من الأوصاف الحقيقة

(١) فوائد الأصول: ج ٤، ص ١٢.

(٢) نهاية الدرية: ج ٢، ص ٩٣.

ذات الإضافة، فلا يعقل أن يتحقق علم وانكشاف بلا معلوم ومنكشف. وأمّا بطلان الثاني (وهو تعلق العلم بالفرد بحدّه الشخصي المعين) فهو خلاف الفرض، لأن لازمه صيغة صلاة الظهر معلومة الوجوب تفصيلاً، مع أننا فرضنا أن العلم الإجمالي لا يعلم بهذا الطرف بعينه، ولا بذلك الطرف بعينه. وأمّا بطلان الثالث (وهو تعلق العلم الإجمالي بالفرد المردّ) فلعدم معقولية تعلق العلم بالفرد المردّ؛ لأنّه إن أريد الواحد المفهومي فهو ليس مردّاً وإنما هو جامع انتزاعي، والعلم به لا يعني تعدي العلم عن الجامع. وإن أريد واقع الفرد المردّ، فهذا غير معقول؛ إذ كُلّ ماهية لها تعين ماهويّ لا محالة، وما ليس لها ذلك فليس ماهيّة حتّى يتعلّق العلم بها.

وبتعبير المحقق الأصفهاني قُلْتَهُ: «إن طرف العلم ينكشف به تفصيلاً لا مجال للتردد فيه بما هو طرف للعلم، إذ القائم بالنفس الذي به تشخيص مقوله العلم أمر جزئي شخصي بحسب هذا الوجود، والمردّ بما هو مردّ لا ثبوت له ماهية ولا هوية، إذ كُلّ ماهية لها نحو من التعين الماهوي الذي به يمتاز عن سائر الماهيات، وكل هوية بنفسها ممتازة عن سائر الهويات، كيف والوجود نفس التشخيص، والوحدة رفيق الوجود، تدور معه حيّثما دار»^(١).

وببطلان الاحتمالات الثلاثة يتعرّف الاحتمال الرابع، وهو: تعلق العلم التفصيلي بالجامع مع الشكوك التفصيلية بالأطراف.

المبني الثاني: تعلق العلم الإجمالي بالفرد المردّ

وهو ما يستفاد من كلام المحقق الخراساني قُلْتَهُ حيث ذكر في بحث الواجب التخييري في الكفاية أن أحد الأقوال فيه هو الواحد المردّ؛ قال: «إذا تعلق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء، ففي وجوب كُلّ واحد على التخيير،

(١) نهاية الدرائية: ج ٢، ص ٩٣.

بمعنى عدم جواز تركه إلا إلى بدل، أو وجوب الواحد لا بعينه، أو وجوب كلّ منها مع السقوط بفعل أحد هما، أو وجوب المعين عند الله، أقوال^(١)، فأحد الأقوال أن الواجب متعلق بواحد غير معين.

وليس معنى تعلق 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: إما هذا وإما ذاك، فمفاد قولنا: إما هذا وإما ذاك، هو المعلوم الإجمالي.

اعتراض صاحب الكفاية على نفسه

اعتراض صاحب الكفاية قُسِّر 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 آنفًا.

وحاصل الاعتراض: أن الوجوب صفة، فكيف تتعلق الصفة بالواحد المردّد الذي لا ثبوت له، مع أن الموصوف لابد أن يكون معيناً في الواقع؟
 وأجاب: أن لا غرابة في تعلق الصفة بالواحد المردّد الذي لا ثبوت له؛ وذلك لأننا نجد العلم الذي هو صفة حقيقة ذات إضافة تتعلق 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 الحقيقة ذات الإضافة كالعلم فضلاً عن الصفات الاعتبارية المحسنة كالوجوب والحرمة وغيرهما»^(٢)، وهذا يكشف عن أن مبناه في العلم الإجمالي هو تعلق العلم بالفرد المردّد.

(١) كفاية الأصول: ص ١٧٤.

(٢) كفاية الأصول: ص ١٧٥، حاشية رقم (١).

اعتراض المصنف على صاحب الكفاية

اعتراض السيد الشهيد على صاحب الكفاية قائمٌ بأن المشكلة ليست هي أن المردّد كيف يكون لوصف من الأوصاف نسبة وإضافة إليه، بل المشكلة هي استحالة ثبوت وجود المردّد بما هو مردّد، وذلك لما حُقّ في محله من مباحث الفلسفة والحكمة أن الوجود سواء كان خارجيًا أم ذهنيًا مساوٍ للتشخيص والتعيين، في ضوء القاعدة الفلسفية القائلة أن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد^(١)، وعلى أساس هذه القاعدة يستحيل تعلق العلم بالمردّد بما هو مردّد؛ لأن المردّد لا وجود له حتى يتعلّق به العلم.

بيان ذلك: إن العلم له متعلقان:

الأول: متعلق بالذات، وهو الصورة الذهنية الموجودة في أفق النفس.

الثاني: متعلق بالعرض، وهو ذلك الوجود الخارجي المنكشف بهذه الصورة الذهنية.

والفرق بين المتعلّقين هو أن الأول - وهو الصورة الذهنية الموجودة في أفق النفس - لا يمكن انفكاكها عن العلم حتى في موارد الخطأ؛ لأنّ اتحاد العلم والمعلوم بالذات، وأن أحدهما عين الآخر، بناءً على نظرية اتحاد 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 اتحاد العلم والمعلوم بالذات فهي من المسائل التي يتفق عليها جميع الحكماء. أمّا الثاني - وهو المتعلق 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 الأربع: 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 المبني الأول، وهو مبني المحقق الأصفهاني.

وإن كان متعلق العلم الإجمالي هو صورة للحد الشخسي، لكنها مرددة بحد ذاتها بين صورتين لحدّين شخصيين، فهذا غير معقول؛ لأن الصورة الذهنية وجود ذهني، وكل وجود متعين في صنع ثبوته، سواء كان في الخارج أم في الذهن؛ لأن الشيء مالم يتشخص لم يوجد. وتعين الماهية تبعاً لتعين الوجود؛ لأنها حد الوجود، فيما لم يكن متعلق العلم ثابتاً ومتعيناً - كالمرد - لا وجود له؛ فلا يمكن أن يقع متعلقاً للعلم.

وبهذا يتضح أن العلم الذي هو انكشاف محسوس، لابد أن يكون متعلقاً بشيء له ثبوت وتعين في أفق ثبوته، وينعكس إلى: أن ما لا تعين له - كالمرد - لا ثبوت له، فلا يقع متعلقاً للعلم.

وبهذا يتضح بطلان مبني صاحب الكفاية القائل بأن العلم الإجمالي يتعلق بالفرد المرد.

المبني الثالث: العلم الإجمالي يتعلق بالواقع

وهو ما ذهب إليه المحقق العراقي قاتل من عدم الفرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي في تعلقهما بالواقع وانكشاف الواقع بهما، والفرق بينهما (العلم الإجمالي والتفصيلي) في نفس العلم والانكشاف، فقد يكون انكشافاً تماماً تفصيلياً، كما في العلم التفصيلي، وقد يكون انكشافاً مجملأً وغير واضح، كما في العلم الإجمالي، بمعنى أن الفرد قد ينكشف بصورة مفصلة واضحة، وقد ينكشف بصورة مشوّشة، كما لو فرضنا أن شخصين يريان جسماً، لكن أحدهما يراه من

قريب، والآخر يراه من بعيد، فالذى يرى الجسم من بعيد يرى شبحاً لا يعلم أنه أنسان أم حيوان أم شجر مثلاً، فكل من الشخصين يتعلّق إحساسهما بالواقع المعين الواحد، لكن أحدهما له إحساس تفصيلي، والآخر إجمالي وغير واضح.

وإلى ذلك يشير المحقق العراقي فؤاد بقوله: «ولقد بلغني من بعض من يدعى الفضل بأن العلم الإجمالي بالإضافة إلى متعلقه 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 إنما كان من جهة المعلوم والمتكشف لا من جهة العلم والكافر، فكان اتصاف العلم بالتفصيل من جهة أن متعلقه عنوان تفصيلي للشيء حاًل عن شراشر وجوده، ولذلك لا يجتمع مع الشك لأوله إلى اجتماع الصدرين، بخلاف العلم الإجمالي فإن اتصافه بالإجمال إنما كان باعتبار متعلقه لكونه عبارة عن الصورة الإجمالية المعتبر عنها بعنوان أحد الأمرين وبالجامع بين الطرفين، وذلك أيضاً لا بمعنى أن الجامع بنفسه وحيال ذاته متعلق للعلم الإجمالي ولو بنحو الحكایة عن منشئه كما في الطبيعي المأخذوذ في حين التكاليف بل بما أنه مرآة إجمالي إلى الخصوصية الواقعية المرددة 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 بتهمامه، لا بجزء تحليلي منه، كما في الطبيعي بالنسبة إلى فرده»^(٢).

ولعل هذا ما يظهر من بعض كلمات الشيخ الأعظم كقوله: «الرابع أن الثابت في كل من المشتبهين - لأجل العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي فيهما

(١) مقالات الأصول، للعرّاقي: 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 تعلق 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 المجمل على المفصل، والمblem على المبين، لا أنه تنطبق على جزءه كما في انطباق الكل 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، فلابد من إضافة شيء إلى دائرة المعلوم. فان كان هذا الشيء جامعاً وكلياً، نقلنا الكلام إلى هذا الشيء الجامع والكلي، وهكذا حتى ننتهي إلى العلم بحدّ شخصي، ولما كان التردد في الصورة مستحيلاً كما عرفت، تعين أن يكون العلم متقوّماً بصورة شخصية معينة مطابقة للفرد بحدّه، ولكن حكايتها عنه إجمالية»^(٢).

بعبرة 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.

وما تقدم يتضح الفرق بين المبني الأول والمبني الثالث، فعلى الأول فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي من حيث المتعلق لا من حيث العلم، فالعلم الإجمالي متعلق بالجامع، في حين إن العلم التفصيلي متعلق بالواقع.

(١) انظر فوائد الأصول: ج ٢، ص ٢٣٩.

(٢) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ص ٥٧.

أمّا على المبني الثالث، فالمتعلق في العلمين - الإجمالي والتفصيلي - هو الواقع، والفرق بينهما من حيث العلم، فالعلم الإجمالي متعلق بالواقع مبهماً مشوباً، أمّا العلم التفصيلي فهو متعلق 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 الحقيقى.

بيان ذلك: إن الصورة الكلية المتقطّعة في الذهن على قسمين:

القسم الأول: الصورة الكلية المتقطّعة في الذهن للجزئيات والأفراد الخارجية من أفراد الإنسان، فإن الذهن البشري يقوم بتقسيم هذه الصورة، ويطرح الصفات والميزات الخاصة للأفراد، فتبقى صورة كلية قابلة للانطباق على كثيرين، لكونها متزرعة من كثيرين، بناء على تصوّرات المنطق الأرسطي، ولذا يقال: إن الكلّ موجود بوجود الفرد، وإذا وُجد الكلّ وُجد الجزء.

القسم الثاني: الصورة التي يخلّقها 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، لأنّها ليست هي جزءاً مقتضراً لكل فرد، موجودة في ضمن كلّ فرد من الأفراد، وإنما هي رمز يرمز به إلى الفرد الخارجي بقشوره.

وهذه الصورة يخلّقها الذهن البشري في حالة عدم استطاعته أن يسيطر على الأفراد، فينسج حينئذ صورة بنفسه، لكي تكون رمزاً يرمز بها إلى أيّ فرد أراد، من قبيل الصورة التي يخلّقها للعدم، لأن 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 قادرًا 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 أفراده، 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 ل تمام ذلك الفرد بقشوره، وهذا يشبه في اللغة المشتركة اللغطي، الذي هو رمز لكل واحد من المعاني بتمامه، لا لخصوص الجزء الجامع بينها، فهذا الرمز يخلق من قبل الذهن البشري بقوّة خاصّة في الفهم البشري أودعها الله تعالى فيه ليدرك بها الأشياء.

وهنا يقال بناءً على هذا التصور: إنه في باب العلم الإجمالي لما م يستطيع الذهن البشري أن يسيطر على الفرد الموجود من الفردين في الخارج، ويصبّ العلم على صورته، نسب عنوان (أحدهما) وصبّ العلم على هذه الصورة التي هي رمز تصلح لأن يرمز بها إلى أيّ واحد من الفردين.

وهذا البيان لا يرد عليه شيء من الإشكالات السابقة.

أمّا عدم ورود إشكال الفرد المردّد على هذا البيان المتقدّم؛ 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.

وأمّا إشكال: هل الحدّ الشخصي داخل تحت الصورة الإجمالية مردّداً أو معيناً؟ فالأول غير معقول، والثاني يلزم منه انقلاب العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي.

فالجواب عنه: أننا لم نقل إن مصب العلم هو الحد الشخصي، بل ندعّي أن مصب العلم هو عنوان (أحد هما).

وبهذا البيان يتبيّن الواقع الحقيقى للمطلب، لكن التعبير حوله مختلفة، فالبعض يعبر عنه بالفرد المردّد، وآخر يعبر عنه بالجامع، وآخر يعبر عنه بالواقع.

فهذه الصورة أو الرمز يتمتّع بمرونة، حيث إنّه يمكن أن يرمز به إلى هذا الفرد، ويمكن أن يرمز به إلى ذاك الفرد، نعم لا يمكن أن يرمز به إلى الفردین معاً بنحو المجموعية، بل يرمز به إلى كلّ واحد منها على سبيل البدل عيناً، من قبيل الثوب الذي يصحّ أن يقال: إنه صالح لأن يلبسه كلّ أحد، ويصح 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 الفردین على سبيل البدل، عبر بالفرد المردّد.

وأمّا المراد من التعبير بالواقع فيقال: إن هذا الرمز ليس دائمًا يرمز إلى الواقع المعين، بل في بعض الأحيان لا يرمز إلى الواقع، أي إن علم الشخص لا يكون متوجّهاً نحو فرد معين؛ لاستواء نسبة العلم إلى كلا الفردین.

بيان ذلك: المقصود بتعلق العلم الإجمالي بالواقع ليس هو كون المعلوم بالذات هو الواقع، فإن ذلك معلوم بالعرض، والمعلوم بالذات ثابت في أفق النفس، وكذلك ليس المقصود بتعلق العلم الإجمالي بالواقع: أن المعلوم بالذات، دائمًا يوجد في الخارج ما يطابقه من معلوم بالعرض الذي قد يكون أيضًا جهلاً مركباً، فلا يوجد فرد معين في الخارج يطابق المعلوم بالذات تفصيلاً، وإنما المقصود بتعلق العلم الإجمالي بالواقع هو بيان ضيق الصورة المعلومة 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 تعلقه بالجامع ولو لم يكن المعلوم موجوداً في الخارج أصلاً، لأن الصورة المعلومة بالذات لا تسع بعدم المعلوم بالذات، وكذلك الحال في العلم الإجمالي، فالصورة المعلومة إن لم ترمز إلى فرد معين في الواقع، إما لعدم وجوده أصلاً، أو لكون نسبتها إلى الفردين على حد سواء، فهذا ليس توسيعة في تلك الصورة، كما لو علم محالاً بالجامع فقط، وإنما هي باقية على حالها من الضيق.

ولا يخفى أن ما قدمناه من تحرير كلام المحقق العراقي على أساس الصورة التي يصوغها العقل البشري، وإن كان المحقق العراقي نفسه يقصد أكثر من ذلك، لأنـه ~~فليت~~ لا يدّعـي فقط ضيق الصورة المعلومة بالذات، بل يدّعـي أيضـاً انطباق هذه الصورة الضيقـة المعلومة بالذات، على أحد الفردين المعـينـ في الواقع والجهـولـ عندـناـ، ولـذاـ فهوـ يـرىـ أنـ اـمـتـالـ أحـدـ الفـرـدـينـ لاـ يـكـفـيـ، لـعدـمـ إـحـراـزـ كـونـهـ هوـ المـطـابـقـ للمـعـلـومـ بـالـإـجمـالـ^(١).

• قوله: «المبني القائل بأن العلم الإجمالي علم تفصيلي بالجامع مقترب بشكوك تفصيلية بعدد أطراف ذلك العلم».

جواب السيد الشهيد لمدعى الأصفهاني

يقيم الأصفهاني ~~فليت~~ برهاناً على هذا المدعى، ويرى السيد الشهيد أنه يمكن أن نقيم صورة برهان أيضاً في قبال هذا البرهان، وهي أنها وإن كنا نعلم بوجود الجامع في المسجد، لكننا نعلم أيضاً بشيء زائد على هذا، إذ إننا عرفنا في المطلق أن الجامع لا يوجد إلا في ضمن خصوصية الفرد ولا يوجد مستقلاً عن الأفراد، فنعلم لا محالة أن هذا الجامع ليس باستقلاله موجوداً في المسجد، بل مع خصوصية، فقد تعدد علينا من الجامع إلى خصوصية زائدة، ثم ننقل

(١) انظر: مباحث الأصول: ق ٢، ج ٤، ص ٢٦.

الكلام إلى تلك الخصوصية الزائدة التي تعلق بها العلم، فنقول: إنّها أيضًا إما جامع أو جزئي، فإن فرض جامعًاً أعدنا البرهان وقلنا: إنّه لا يوجد إلا في ضمن خصوصية، وهكذا فلابد أن ينتهي الأمر إلى الفرد؛ لاستحالة التسلسل، فالعلم يتعلّق بالفرد لا بالجامع، وكأن ما ذكره المحقق الأصفهاني من أننا نعلم مضافًا إلى الجامع بأن هذا الجامع ليس غير زيد وعمرو، علاج لهذا المطلب، أي زاد من العلم شيء زائدًا على الجامع، لكن هذا الشيء الزائد إذا كان بنفسه جامعًا كليًا، بما ذكرناه من البرهان من أننا نعلم بأن الجامع لا يوجد إلا مع التعين في ضمن الفرد والانطباق عليه، فلابد من انتهاء الأمر إلى تعلق بالفرد. ولا يكفي أن يقال: إننا نعلم بالجامع مفروغاً عن انطباقه، أي نعلم بأنه وجد الجامع منطبقًا على الفرد.

فإنه يقال: أننا نعيد الكلام في هذا الانطباق المعلوم فنقول: هل نعلم بجامع الانطباق أو بانطباق معين. فإن علمنا بانطباق معين، فقد آل الأمر إلى تعلق العلم بالفرد، وإن علمنا بجامع الانطباق أعدنا برهان: العلم الجامع لا يوجد إلا في ضمن الفرد.

فهرس المصادر

١. أجود التقاريرات، تقرير بحث النائي ، للسيد الخوئي ، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ ش، منشورات مصطفوي - قم.
٢. أصول السرخي، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
٣. الأصول العامة في الفقه المقارن، محمد تقى الحكيم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٧٩ م.
٤. الأمالي، الشيخ المفيد، تحقيق: حسين الأستاذ ولی، علي أكبر الغفاری، الطبعة: الثانية، سنة ١٤١٤ هـ، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.
٥. الإمام الصادق والمذاهب الأربعة، الشيخ أسد حیدر، بيروت.
٦. أنوار الهدایة، روح الله الخمینی، المتوف (١٤١٢ هـ) الطبعة الأولى، قم، مؤسسة تنظیم نشر آثار الإمام الخمینی، ١٣١٤ هـ.
٧. إیضاح الفوائد، ابن العلامة، تعليق: السيد حسين الموسوی الكرمانی، الشيخ علي پناه الإشتهاری، الشيخ عبد الرحیم البروجردی، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ هـ، المطبعة العلمية، قم.
٨. بحوث في علم الأصول، تقاريرات 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 الحراني، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ.
١٣. تعليقه المحقق الخراساني على الرسائل، مكتبة بصيرتي.
١٤. تعليقه على الحلقة الثالثة، السيد محمود الهاشمي، إسماعيليان، الطبعة الثانية ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
١٥. تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم 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 ، حقيقه وعلق عليه سيدنا الحجّة السيد حسن الموسوي الخرسان ، دار الكتب الاسلامية، طهران.
١٧. التوحيد، الشيخ أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه (الصادق)، تعليق السيد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.

١٨. الحدائق الناصرة، المحقق الشيخ يوسف البحرياني، تحقيق وتعليق: محمد تقى الإيروانى، منشورات جماعة المدرسین في الحوزة العلمية بقم المقدسة.
١٩. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربع، صدر الدين محمد الشیرازی، ١٣٨٣ هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
٢٠. الحلقة الأولى، السيد الشهید، مجمع الفکر الإسلامي، مؤسسة إسماعيليان، قم.
٢١. الحلقة الثانية، دار الكتاب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ، بيروت - لبنان.
٢٢. دراسات في علم الأصول، للسيد الخوئي، تقریر علی الشاهروdi، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٨٨ م.
٢٣. درر الفوائد، العلامة آیة الله العظمى الشيخ عبد الكريم الحائري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسین في قم المقدسة، تحقيق الشيخ محمد مؤمن القمي، الطبعة الخامسة.
٢٤. ذکری الشیعه فی أحكام الشریعه، الشهید الأول، محمد بن جمال، مؤسسة آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث، ١٤١٨ هـ.
٢٥. رجال النجاشي، النجاشي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسین بقم المشرفة، الطبعة الخامسة، ١٤١٦ هـ.
٢٦. الرسائل الرجالية، لأبي المعالی محمد بن محمد ابراهیم الكلبی، تحقيق: محمد حسین الدرایتی، دار الحديث للطباعة والنشر، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.
٢٧. رسائل المرتضی، السيد علم الهدی، تقديم: السيد أحمد الحسینی، إعداد: السيد مهدی الرجائی، ١٤٠٥ هـ، مطبعة سید الشهداء، قم.
٢٨. رسائل فقهیة، الشيخ الأنصاری، 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 المفید، نقلًا عن معجم رجال الحديث، السيد
الخوئي، الطبعة الخامسة، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م.

٣٠. الرسالة، الشافعی، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاکر، نشر المكتبة
العلمية، بيروت - لبنان.

٣١. السرائر، ابن ادريس الخلی، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ، مؤسسة النشر
الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة.

٣٢. عدّة 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 علیه السلام، قم.

٣٤. فرائد الأصول، الشيخ الأنصاري، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ
الأعظم، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ، نشر مجمع الفكر الإسلامي.

٣٥. فوائد الأصول، المیرزا النائینی، تقریر: محمد علی الكاظمی، الطبعة
الأولی، ١٤٠٩ هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين
بقم المشرفة.

٣٦. الفوائد الحائرية، الوحید البهبهانی، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة
الأولی المحققّة، ١٤١٥ هـ.

٣٧. الفوائد الرجالية، السيد بحر العلوم، تحقيق وتعليق: محمد صادق بحر
العلوم، حسين بحر العلوم، مكتبة الصادق، طهران، الطبعة الأولى،

٤٨. الفوائد المدنية للمحدث الاستر آبادي، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجامعة المدرسين، قم المقدسة.

٤٩. القواعد الفقهية، محمد حسن البجنوردي، تحقيق: مهدي المهرizi،
محمد حسين الدرائي، 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 التابعه 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 التابعه لجامعة المدرسين بقم
المشرفة.

٤٦. مباحث الأصول، السيد كاظم الحائري، تقريراً لباحث 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 الرازى، فخر الدين محمد بن عمر، تحقيق

محمد المعتصم بالله البغدادي؛ الطبعة الثانية، ١٤٢٩ هـ، منشورات ذوي القربي.

٤٩. مباني الاستنباط، من تقاريرات بحث سماحة 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 الفياض، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.

٥٢. مختار الصحاح، الرازى، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، الطبعة الأولى: ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

٥٣. مختصر المعانى، التفتازانى، مسعود، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ، دار الفكر، قم.

٥٤. مصباح الأصول، السيد الخوئي، تقرير السيد محمد سرور الوعاظ 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 الأفضل، إشراف: ناصر مكارم شيرازى، مؤسسة سيد الشهداء (عليه السلام)، قم، ١٤١٣ هـ.

٥٦. معجم ألفاظ الفقه الجعفري، فتح الله أحمـد، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، مطبع المدخل، الدمام.

٥٧. مفردات غريب القرآن، الراغب الأصفهانى، الطبعة الثانية، ٤٠ هـ، دفتر نشر كتاب، إيران.

٥٨. مقالات الأصول، المحقق العراقي، تحقيق: الشيخ مجتبى الموحدى، السيد منذر الحكيم، الطبعة الأولى المحققة، ١٤٢٠ هـ، مجمع الفكر الإسلامي، قم المقدسة.
٥٩. من لا يحضره الفقيه، أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه (الصادق)، تعليق علي أكبر الغفارى، منشورات جماعة المدرسین للحوزة العلمية بقم، الطبعة الثانية.
٦٠. منتدى الأصول، السيد محمد الروحاني، مطبعة الهادى، الطبعة الثانية، ١٤١٦ هـ.
٦١. منتهاء الأصول، حسن بن علي أصغر الموسوي الجنوبي، المتوفى ١٣٧٩.
٦٢. نهاية الأفكار، المحقق العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرفة، ١٤٠٥ هـ.
٦٣. نهاية الدراسة في شرح الكفاية الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني، تحقيق: رمضان قلي زاده المازندراني، انتشارات سيد الشهداء علیه السلام، قم، ١٩٩٥ م.
٦٤. الهدایة، الشيخ الصدوق، تحقيق: مؤسسة الإمام الهادي علیه السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.
٦٥. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، محمد بن الحسن الحر العاملی، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٤ هـ، قم المقدّسة.
٦٦. وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول، تقرير بحث الأصفهاني، بقلم المیرزا حسن السیادتی السبزواری؛ تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسین بقم المشرفة.

فهرس الكتاب

٧	كلمة المؤسسة.....
٩	مقدمة المقرر
التمهيد	
٢١.....	(١) أمور تمهيدية.....
٢٣	الأمر الأول: منهج الاستنباط في الفقه الإمامي والفقه السنّي
٢٣	أولاًً: منهج الاستنباط في الفقه الإمامي
٢٤	ثانياً: منهج الاستنباط في الفقه السنّي
٢٦	الأصول العملية هي المائر الأساس بين الفقه الإمامي والسنّي
٢٧	الأمر الثاني: المراحل التاريخية للأصل العملي
٢٧	١. الأصل العملي مندرجأً تحت دليل العقل.....
٢٩	٢. إلحاد البراءة بالاستصحاب.....
٣٠	٣. الأصل العملي وظيفة عملية.....
٣٢	الأمر الثالث: الفرق بين القاعدة الأصولية والفقهية
٣٧	إشكالية عدم قدرة المكلف على تطبيق بعض القواعد الفقهية
٣٩	الأمر الرابع: أقسام المسائل الأصولية.....
٤١.....	(٢) خصائص الأصول العملية
٤٥	مقدمة في بيان حقيقة الحكم الظاهري
٤٦	أقسام التزاحم
٤٦	القسم الأول: التزاحم الملاكي.....
٤٧	القسم الثاني: التزاحم الامثلاني.....

٤٤٠ شرح الحلقة الثالثة، الأصول العملية - ج ١	٤٤٠
القسم الثالث: التراحم الحفظي ٤٩	٤٩
الضابطة المعتمدة للتمييز بين الأمارات والأصول ٥٠	٥٠
الطريق الأول: بلحاظ المحتمل ٥٠	٥٠
الطريق الثاني: بلحاظ الاحتمال ٥٠	٥٠
الطريق الثالث: بلحاظ المحتمل والاحتمال ٥١	٥١
الفرق بين الأمارات والأصول في كلمات الأصوليين ٥٢	٥٢
الوجه الأول: الفرق: في سخ المجعل الإنشائي ٥٢	٥٢
مناقشة الوجه الأول ٥٥	٥٥
الوجه الثاني: الأمارة لم يؤخذ في موضوعها الشك في مقام المجعل ٥٧	٥٧
مناقشة الوجه الثاني ٥٨	٥٨
الوجه الثالث: التمييز بين الأمارة والأصل في مقام الإثبات والأدلة ٦٠	٦٠
مناقشة الوجه الثالث ٦١	٦١
الوجه الرابع: ملاك الحججية في الأمارة هو حقيقة الكشف التكويني ٦٣	٦٣
تعليق على النص ٦٤	٦٤
(٣) الأصول العملية الشرعية والعقلية ٦٧	٦٧
خصائص الأصول الشرعية والعقلية ٧٠	٧٠
الخصيصة الأولى: الشرعية ترجع إلى الملادات والعقلية إلى حق الطاعة ٧١	٧١
الخصيصة الثانية: في كل واقعة أصل عقلي بخلاف الأصل الشرعي ٧٢	٧٢
الخصيصة الثالثة: الخصر العقلي للأصول العقلية بخلاف الشرعية ٧٢	٧٢
الخصيصة الرابعة: عدم التعارض بين الأصول العقلية وإمكانه في الشرعية ٧٣	٧٣
الخصيصة الخامسة: عدم التعارض بين الأصول الشرعية والعقلية ٧٤	٧٤
تعليق على النص ٧٥	٧٥
(٤) الأصول التنزيلية والمحرزة ٧٧	٧٧

أقسام الأصول العملية الشرعية ٨٠	٤٤١
الفرق بين الأصول العملية المحرزة وغير المحرزة على مبني المشهور ٨٠	
الوجه الأول: العناية في الأصل التنزيلي ٨١	
الثمرة الفقهية المترتبة على الأصل التنزيلي ٨٣	
الوجه الثاني: العناية في الأصل المحرز ٨٥	
الثمرة العملية للأصل المحرز ٨٧	
الفرق بين الأصول المحرزة وغير المحرزة على مبني 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 تحتاج 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 الأولية في حالة الشك	١٢٥
حالات الشك في التكليف	١٣٠
حالات الشك غير المسبوق بحالة متيقنة	١٣٠
الوظيفة العملية في حالة الشك البدوي	١٣١
تحديد الوظيفة الأولية في حالة الشك	١٣٢
الاتجاه الأول: 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
النهج الصحيح هو البحث عن حدود مولوية المولى	١٣٤
المقام الأول: لمحات تاريخية حول البراءة العقلية	١٣٦
الدور الأول: ما قبل الشيخ الصدوق	١٣٦
الدور الثاني: عصر الشيخ الصدوق	١٣٦
الدور الثالث: عصر الشيخ المفید والشيخ الطوسي (رحمهما الله)	١٣٦
الدور الرابع: عصر ما بعد الشيخ الصدوق بفترة قرن	١٣٧
الدور الخامس: دور المحقق الذي استدل على البراءة بتقريرين	١٣٧
الدور السادس: عصر ما بعد المحقق	١٣٨
المقام الثاني: الأدلة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان	١٣٩
الوجه الأول: المحرّك للعبد هو التكليف العلمي لا الواقعي	١٣٩
مناقشته: حق الطاعة محرّك للتکلیف بوصوله الاحتمالي	١٤١
الوجه الثاني: العرف لا يؤخذ على مخالفه التكليف مع عدم العلم	١٤٤ ..

مناقشته: الفرق بين مولوية المولى العرفيين ومولوية الباري ١٤٤	١٤٤
الوجه الثالث: عقاب من لم تقم عليه الحجّة قبيح ١٤٧	١٤٧
مناقشة الوجه الثالث ١٤٩	١٤٩
الوجه الرابع: لا وجود لتكليف غير واصل ١٥١	١٥١
مناقشة الوجه الرابع ١٥٢	١٥٢
الاتجاه الثاني: مسلك حق الطاعة ١٥٥	١٥٥
الحالات التي ترفع اليد فيها عن أصل الاتصال ١٥٥	١٥٥
الحالة الأولى: حصول دليل قطعي على نفي التكليف ١٥٥	١٥٥
الحالة الثانية: حصول دليل قطعي على ثبوت التكليف ١٥٥	١٥٥
الحالة الثالثة: حصول القطع بالترخيص الشرعي ١٥٥	١٥٥
الحالة الرابعة: حصول القطع الشرعي بعدم ترك التحفظ ١٥٦	١٥٦
تعليق على النص ١٥٦	١٥٦
البحث في الوظيفة الأولى شامل لطلق الشك أم لكل عنوان بحث ١٥٧	١٥٧
خلاصة البحث في الوظيفة العملية في حالة الشك ١٦٠	١٦٠
(٨) الوظيفة الثانية في حالة الشك ١٦٣	١٦٣
المبحث الأول: أدلة البراءة الشرعية ١٦٦	١٦٦
القسم الأول: في الآيات الدالة على البراءة الشرعية ١٦٧	١٦٧
الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿لَيَنْفَقُ دُوْسَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدْرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلَيَنْفَقُ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ ١٦٧	١٦٧
تقرير الاستدلال ١٦٧	١٦٧
اعتراض الشيخ الأنصاري ١٦٩	١٦٩
الجواب الأول: للمحقق العراقي ١٧٠	١٧٠
مناقشة المصنف للمحقق العراقي ١٧٢	١٧٢

٤٤ شرح الحلقة الثالثة، الأصول العملية - ج ١
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 مقيّدة بالفحص؟ ١٨٠	
تعليق على النص ١٨٢	
الجواب الثاني على اعتراض الأنصارى: للميرزا النائيني ١٨٢	
مناقشة المصنف للميرزا ١٨٣	
مناقشة السيد الخميني <small>فتن</small> للاستدلال بالآية ١٨٣	
(٩) الآية الثانية قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نُبَثِّ رَسُولًا﴾ ١٨٥	
تقريب الاستدلال ١٨٧	
الاعتراضات المتوجّهة على الاستدلال بالآية ١٨٧	
الاعتراض الأول: الآية تدلّ على نفي فعالية العذاب لا استحقاقه ١٨٨	
الاعتراض الثاني: الآية ناظرة إلى الأمم السابقة ١٨٩	
الجواب على الاعتراض الثاني ١٩٠	
أوّلاً: قبح العقاب بلا بيان حكم عقلي غير قابل للتخصيص ١٩٠	
ثانياً: عدم الدليل على الاختصاص بالعذاب الدنيوي ١٩٢	
مناقشة المصنف للاستدلال بالآية على البراءة ١٩٣	
تعليق على النص ١٩٤	
جواب السيد الخميني على الاعتراض الأول ١٩٦	
جواب المحقق العراقي على الاعتراض الثاني ١٩٧	
جواب المحقق الإصفهاني على الاعتراض الثاني ١٩٨	

جواب السيد الخميني على الاعتراض الثاني ١٩٩	٤٤٥
(١٠) الآية الثالثة: ﴿قُلْ لَا أَجُدُّ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مَحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ﴾ ٢٠١	٤٤٦
تقرير الاستدلال ٢٠٣	٤٤٧
الإشكالات المتوجة على الاستدلال بالآية ٢٠٣	٤٤٧
الإشكال الأول: عدم وجود النبي ليس دليلاً على البراءة ٢٠٣	٤٤٧
الإشكال الثاني: عدم وجود النبي يساوّق عدم الصدور ٢٠٤	٤٤٨
الإشكال الثالث: عدم وجود النبي يدلّ على البراءة بالدليل ٢٠٥	٤٤٩
(١١) الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَضْلُّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ﴾ ٢٠٧	٤٤٩
تقرير الاستدلال ٢٠٩	٤٤٩
الإشكالات المتوجة للاستدلال بالآية المباركة ٢١٠	٤٤٩
الإشكال الأول: الآية في مقام الإخبار عن سنة الله في الأمم السابقة ٢١٠	٤٤٩
الإشكال الثاني: الآية لا تدلّ على البراءة لعدم نفيها طبيعي العقاب ٢١٠	٤٤٩
الإشكال الثالث: غاية ما تدلّ عليه الآية هونفي العقاب قبل البيان ٢١١	٤٤٩
تساؤلات حول الآية ٢١٣	٤٤٩
خلاصة البحث في الاستدلال على البراءة بالآيات ٢١٥	٤٤٩
(١٢) أدلة البراءة من السنة ٢٢١	٤٤٩
الحديث الأول: حديث الإطلاق ٢٢١	٤٤٩
المرحلة الأولى: أن يكون الورود بمعنى الوصول ٢٢٥	٤٤٩
الوجه الأول: ما ذكره السيد الخوئي ٢٢٦	٤٤٩
مناقشة ما ذكره السيد الخوئي ٢٢٨	٤٤٩
الوجه الثاني: الورود يستبطن الوصول لا الصدور ٢٢٩	٤٤٩
تعليق على النص ٢٣١	٤٤٩

٤٤٦ شرح الحلقة الثالثة، الأصول العملية - ج ١
٢٣١	المرحلة الثانية: المراد من النهي في الرواية هو النهي الواقعي.....
٢٣٣	الوجه الثاني للمحقق الأصفهاني لدلالة الرواية على البراءة.....
٢٣٤	المرحلة الثانية: المراد من النهي في الرواية هو النهي الواقعي.....
٢٣٥	أقوال الأعلام في دلالة الحديث على البراءة وعدمها.....
٢٣٩	(١٣) حديث الرفع
٢٣٩	المرحلة الأولى: في فقه الحديث بنحو الإجمال
٢٤٣	الجهة الأولى: تصوير الرفع إلى الأمور المذكورة في الحديث
٢٤٣	الاحتمال الأول: الرفع حقيقي وهو مقدر كالمؤاخذة والعقاب
٢٤٤	الاحتمال الثاني: الرفع حقيقي وهو رفع وجود الأشياء في عالم التشريع
٢٤٥	الاحتمال الثالث: الرفع تنزيلي تعبيدي للأشياء التسعة لا حقيقي
٢٤٥	حكومة حديث الرفع على أدلة الأحكام الأولى
٢٤٧	الأمر الأول: في بيان ما هو الأظهر من الاحتمالات الثلاثة.....
٢٤٧	المسألة الأولى: في تعين الاحتمالين الآخرين قبل الاحتمال الأول ..
٢٤٩	المسألة الثانية: تعين الاحتمال الثاني في قبال الثالث
٢٥٠	الأمر الثاني: في بيان الثمرات المترتبة على الاحتمالات المتقدمة.....
٢٥٠	المسألة الأولى: بيان الثمرة على الاحتمال الأول مقابل الاحتمالين
٢٥١	المسألة الثانية: في بيان الثمرة المترتبة على الاحتمال الثاني والثالث
٢٥٣	الجهة الثانية حديث الرفع مسوق للامتنان
٢٥٤	الثمرات الفقهية المترتبة على كون الحديث مسوقاً للامتنان
٢٥٤	تعليق على النص
٢٥٧	(١٤) المرحلة الثانية: الاستدلال بفقرة (ما لا يعلمون) على البراءة.....
٢٦١	الأمر الأول: دلالة الحديث على التأمين ولو كان مجملأً

فهرس الكتاب	٤٤٧
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: تصويرات 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 استدل 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 الشرائط الخاصة	٢٨٦

٤٤٨	شرح الحلقة الثالثة، الأصول العملية - ج ١
٢٨٦	تعليق على النص
٢٨٦	أولاً: حديث الحجب
٢٨٩	إشكالية عدم دلالة الحديث على البراءة
٢٩٠	ثانياً: حديث الحل
٢٩١	القول الأول: اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية
٢٩٤	القول الثاني: دلالته على البراءة في الشبهة الحكمية والموضوعية
٢٩٥	أخبار استدلّ 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 تامة روایات الاحتياط
٣١٦	الوجه الثاني: روایات الاحتياط ليست حاكمة على أدلة البراءة
٣١٧	الوجه الثالث: تقدّم أدلة البراءة لكونها أدلة قرآنية أو ملائقتها للكتاب
٣١٧	المقام الأول: علاج التعارض بين روایات الاحتياط وبين آيات البراءة
٣١٧	مناقشة علاج التعارض المتقدّم
٣١٧	الوجه الأول: النسبة بين الآيات وروایات الاحتياط العموم من وجه
٣١٨	الوجه الثاني: تقدّم آيات أخرى على الاحتياط لأنّه خصّيتها

الوجه الثالث: مع فرض التعارض والتساقط، المرجع البراءة العقلية ..	٣١٩ ..
المقام الثاني: علاج التعارض بين روایات الاحتیاط وبين روایات البراءة ..	٣٢٠ ..
تعليق على النص ..	٣٢١ ..
آیات أخرى استدلّ بها على الاحتیاط ..	٣٢١ ..
١. قوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا يَأْيَدِيْكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ ..	٣٢١ ..
٢. قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ ..	٣٢٢ ..
٣. قوله تعالى : ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرْدُوْهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ ..	٣٢٣ ..
٤. قوله تعالى: ﴿أَتَقْوُ اللَّهُ حَقَّ تُقَاتِلَهِ﴾ ..	٣٢٥ ..
٥. قوله تعالى : ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ ..	٣٢٥ ..
روایات أخرى استدلّ بها على الاحتیاط ..	٣٢٥ ..
المناقشات العامة للروایات ..	٣٢٦ ..
١. إنّها لا دلالة فيها على الإلزام ..	٣٢٦ ..
٢. إنّها واردة في مقام عدم جواز الاعتماد على الأهواء والأذواق في الأحكام ..	٣٢٧ ..
٣. إنّها واردة في حال ظهور الإمام ..	٣٢٧ ..
٤. بعض الروایات مسوقة مساق وجوب الفحص ..	٣٢٨ ..
٥. إنّها واردة في تحريم القول بلا علم ..	٣٢٨ ..
٦. إنّها تدلّ على حرمة الجري بلا علم ..	٣٢٨ ..
٧. لم يؤخذ في موضوعها الشك في التكليف ..	٣٢٩ ..
٨. الاقتصار على موردها في دلالتها على الاحتیاط ..	٣٢٩ ..
الدليل العقلي على الاحتیاط ..	٣٣٠ ..
الوجه الأوّل: العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزامية في موارد الشك ..	٣٣١ ..
الوجه الثاني: العقل يستقلّ بالحظر في الأفعال غير الضرورية ..	٣٣١ ..
الوجه الثالث: وجوب دفع الضرر المحتمل ..	٣٣٣ ..

٤٥٠ شرح الحلقة الثالثة، الأصول العملية - ج ١	
جواب صاحب الكفاية على الوجه الثالث ٣٣٣	
مناقشة السيد الشهيد للاستدلال بالعقل على الاحتياط ٣٣٤	
الأخبار الدالة على وجوب التوقف ٣٣٤	
القرائن الدالة على الإرشاد ٣٣٥	
(١٨) الاعتراض الثاني: وجود علم إجمالي في الشبهات الحكمية ٣٣٧	
الجواب الأول: انحلال العلم الإجمالي ٣٤١	
مناقشة الجواب الأول على الاعتراض الثاني ٣٤٤	
الجواب الثاني على الاعتراض الثاني: اختلال الركن الثالث ٣٤٥	
تقريب السيد الخوئي للانحلال ٣٤٧	
مناقشة السيد الشهيد للسيد الخوئي ٣٤٧	
تعليق على النص ٣٤٩	
تقريراً الدليل على الاحتياط للتكليف المقرونة بالعلم الإجمالي ٣٤٩	
إشكالية تأثير العلم الإجمالي الصغير عن الكبير ٣٥٠	
(١٩) تحديد مفad البراءة ٣٥٣	
ضابطة إجراء البراءة هي الشك في التكليف لا الشك في الامثال ٣٥٨	
الامثال والعصيان ليسا من مسقطات التكليف عند المصنف ٣٥٩	
الوظيفة في حالة الشك في الامثال على مبني المصنف ٣٦١	
الوظيفة في حالة الشك في الامثال على مبني المشهور ٣٦٢	
كيفية التمييز بين الشك في التكليف والشك في الامثال ٣٦٢	
أطراف الحكم الشرعي ٣٦٣	
ميزان جريان البراءة ٣٦٥	
ميزان جريان أصلالة الاستغفال ٣٦٥	
إشكال الميرزا بإرجاع القيد الثاني لميزان جريان البراءة إلى الأول ٣٦٦	

مناقشة السيد الشهيد للميرزا النائني ٣٦٧	٣٦٧
تصحيح ميزان البراءة عند الميرزا ٣٦٨	٣٦٨
تعليق على النص ٣٧٠	٣٧٠
خلاصة البحث في الاعتراضات العامة ٣٧٠	٣٧٠
(٢٠) استحباب الاحتياط ٣٧٣	٣٧٣
النقطة الأولى: إمكان جعل الاحتياط المولوي في الشبهات البدوية عموماً ٣٧٧	٣٧٧
الوجهة التي استدلّ بها على عدم إمكان جعل استحباب الاحتياط ٣٧٨	٣٧٨
الوجه الأول: لغوية جعل الاحتياط المولوي ٣٧٨	٣٧٨
الوجه الثاني: جعل استحباب الاحتياط المولوي يؤدي لمحذور التسلسل ٣٧٩	٣٧٩
مناقشة المصنف للوجه المقدمة ٣٨١	٣٨١
مناقشة الوجه الأول: عدم لزوم اللغوية ٣٨١	٣٨١
مناقشة الوجه الثاني: عدم لزوم محذور التسلسل ٣٨٤	٣٨٤
النقطة الثانية: استحباب الاحتياط في العبادات ٣٨٦	٣٨٦
وجه الاشكال في الاحتياط في العبادات ٣٨٦	٣٨٦
الفروض المتصوّرة في اشتراط وعدم اشتراط القصد في العبادة ٣٨٧	٣٨٧
تعليق على النص ٣٩١	٣٩١
خلاصة البحث في استحباب الاحتياط ٣٩١	٣٩١
الوظيفة في حالة العلم الإجمالي	
(٢١) مقدّمات تمهيدية ٣٩٧	٣٩٧
١. الفرق بين الشكّ البدوي والشكّ المقرّون بالعلم الإجمالي ٣٩٩	٣٩٩
٢. الفرق بين العلم الإجمالي والعلم التفصيلي ٤٠٠	٤٠٠
٣. أقسام العلم الإجمالي بالتكليف ٤٠٠	٤٠٠

٤٥٢ شرح الحلقة الثالثة، الأصول العملية - ج ١
٤٠١	٤. الفرق بين العلم الإجمالي في مبحثي القطع والأصول العملية.....
٤٠٢	١. ما ذكره الشيخ الأنصاري
٤٠٣	٢. ما ذكره صاحب الكفاية
٤٠٥	٤٢) الفصل الأول: في أصل قاعدة منجزية العلم الإجمالي.....
٤٠٨	الأمر الأول: أصل منجزية العلم الإجمالي بقطع النظر عن الأصول المؤمنة
٤٠٩	منجزية العلم الإجمالي لحرمة المخالفه القطعية
٤١٠	منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية
٤١١	الفرق بين الإجمالي في علم الأصول والإجمالي في الفلسفة
٤١٣	٤٢٣) الاتجاهات في تفسير العلم الإجمالي
٤١٧	المبني الأول: تعلق العلم الإجمالي بالجامع
٤١٨	استدلال المحقق الأصفهاني على عدم تعدّي العلم بالجامع إلى الأطراف
٤١٩	المبني الثاني: تعلق العلم الإجمالي بالفرد المردد
٤٢٠	اعتراض صاحب الكفاية على نفسه
٤٢١	اعتراض المصنف على صاحب الكفاية
٤٢٢	المبني الثالث: العلم الإجمالي يتعلّق بالواقع
٤٢٤	استدلال المحقق العراقي على تعلق العلم بالواقع
٤٢٥	تعليق على النص
٤٢٥	محاولة السيد الشهيد للجمع بين الاتجاهات في تفسير العلم الإجمالي
٤٢٨	جواب السيد الشهيد لمّدّعى الأصفهاني
٤٣١	فهرس المصادر
٤٣٩	فهرس الكتاب