

Al-milani.com

تحقيق الأصول

على ضوء أبحاث

شيخنا الفقيه المحقق والاصولي المدقق

آية الله العظمى الوحيد الخراساني مدظله

الجزء السابع

تأليف آية الله السيد علي الحسيني الميلاني

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على خير خلقه وأشرف بريته محمد وآله
الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين من الأولين والآخرين.

وبعد :

فهذا هو الجزء السابع من كتابنا (تحقيق الاصول) على نسق الأجزاء السابقة، نقدّمه
للأساتذة الأجلاء والفضلاء الأعزّاء في الحوزات العلمية، راجياً منهم الدعاء، ومن الله القبول
والثواب بمحمد وآله الأطهار الأطيباب.

علي الحسيني الميلاني

١٤٣٥

الأصول العمليّة

المقدمات

الاصول العمليّة

الاصول العمليّة عند الشيخ أدلّة على الأحكام الظاهريّة في ظرف الشك في الحكم الواقعي. وقد يطلق على هذا الحكم الظاهري عنوان الحكم الواقعي الثانوي، لأنه حكم واقعي للواقعة المشكوك في حكمها وثانوي بالنسبة إلى ذلك الحكم المشكوك فيه.

(قال) ويسمى الدليل الدالّ على هذا الحكم الظاهري «أصلاً»^(١).

مثلاً: شرب التتن له حكم من الأحكام، فإذا فرضنا شك المكلف في ذلك الحكم، وفرضنا ورود حكم شرعي لهذا الفعل المشكوك الحكم، كان هذا الحكم الوارد متأخراً طبعاً عن ذلك الحكم المشكوك فيه. فذلك الحكم حكمٌ واقعي بقول مطلق، وهذا الوارد ظاهري لكونه المعمول به في الظاهر، وواقعي ثانوي، لأنه متأخّر عن ذلك الحكم لتأخّر موضوعه عنه.

الإشكال على الشيخ

وقد أورد على كلام الشيخ هنا بوجهين:

(الأول) إنّ البراءة العقلية ليست من الأحكام الظاهريّة، والحال إنّها من الاصول العمليّة. (الثاني) إنّ ما ذكره يشمل الأمارات، لأنه يقول بجعل الحكم الظاهري في مواردّها. على أنّ موضوع الأمانة مقيد بالشك — كالأصل — برهاناً، غير أنّ تقيده به ثبوتي فقط — بخلاف الأصل، فهو ثبوتي وإثباتي — لأن أدلّة اعتبار الأمانة غير مقيدة بالشك إلاّ قوله تعالى (فَسئَلُوا

(١) فرائد الاصول: ١٩٠.

أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ. (٢) لكنّ الصحيح عدم تمامية الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد كما تقدّم في محله.

ولعلّه من هنا ذهب الميرزا إلى أنّ الأمانة في مورد الشك لا أنّ الشك مأخوذ في موضوعها.

ولكنّ التحقيق تقيّد موضوع الأمانة بالشك ثبوتاً بالبرهان، وذلك لعدم تعقّل الإهمال في موضوع الحكم، فإمّا هو مطلق أو مقيد، فاعتبار خبر الثقة لا يمكن أن يكون مهملاً، وجعله حجةً حتّى بالنسبة إلى المتيقّن غير معقول، فالإطلاق غير معقول، وبقي التقييد، فهو حجة بالنسبة إلى غير ذي اليقين، فكان موضوع الأمانة أيضاً مقيداً بالشك، غير أنّ الكاشف عن تقيده به هو العقل، ولا ينحصر مقام الإثبات بالكاشف اللفظي.

فظهر أنّ الشك مأخوذ في موضوع الأمانة كالأصل، فالإشكال على الشيخ وارد. نعم، يفرّق بينهما من جهة أنّ الأمانة تحكي وتكشف عن الواقع، وليس قوله صلّى الله عليه وآله — في حديث — : «رفع ما لا يعلمون» (٣) كذلك، ولذا تكون للأمانة الوسطية في إثبات الواقع، بخلاف الأصل، فإنه هو الحكم في ظرف الشك للخروج عن التحير. وهذا المايز ذكره الشيخ وأخذه عنه من تأخر.

ويمكن أن يقال أيضاً: بأنّ الأمانة طريق إلى الواقع المشكوك فيه للشاك، والأصل يعيّن ما يعمله الشاك حينما لا طريق له إلى المشكوك. وبعبارة أخرى: الاصول العملية — العقلية والشرعية — وظائف عملية والأمانة طريق عليها.

وأما الإستصحاب، فبناءً على القول بحجّيته من باب السيرة العملية أو الأخبار وكون اليقين السابِق أمانة على الحكم في الزمان اللاحق، يكون ذا كشف عن الواقع، فهو بناءً على هذا من الأمارات لا الاصول.

كلام الكفاية

(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٧.

(٣) كتاب الخصال: ٤١٧، باب التسعة، وسائل الشيعة ١٥ / ٣٦٩.

وأما المحقق الخراساني^(٤)، فقد ذكر أن الاصول العمليّة هي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل.

مناقشة الإصفهاني

فقال المحقق الإصفهاني:^(٥) إنه أراد بهذا إدراج الاصول العمليّة وإخراج القواعد الفقهيّة. أمّا إدراج الاصول العمليّة، فإن الأصل العملي – على جميع المباني – لا يقع في طريق استتباط الحكم الشرعي، فلذا كان ما ينتهي إليه المجتهد بعد الفحص واليأس عن الدليل. وأمّا إخراج القواعد الفقهيّة، فإن القاعدة الفقهيّة حكم للعمل ابتداءً، لا أن الفقيه ينتهي إليها بعد الفحص واليأس عن الدليل. مثلاً: قاعدة: «ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده» حكم شرعي يطبق في مورده على موضوعه، فقله: «ينتهي...» إخراج للقاعدة الفقهيّة. وبهذا يظهر الفرق بين «الأصل» و«القاعدة»، حيث أن الأصل يجري حالكون الحكم مشكوكاً فيه، وأمّا الأمانة، فهي بنفسها حكم شرعي يتصف به الموضوع بما هو. وأيضاً: فإن الأصل إنما يطبق بواسطة الفقيه، لأنه الذي يبحث ويفحص عن الدليل حتى اليأس فينتهي أمره إلى الأصل، أمّا الأمانة، فيمكن لغير الفقيه أيضاً تطبيقها في موردها. ثم أشكل الإصفهاني،^(٦) أمّا في مرحلة إدراج الاصول العمليّة، فبأن مسلك صاحب الكفاية هو تعدّد العلم بتعدّد الغرض، فلا بدّ حينئذ من الغرض الجامع بين الغرضين المذكورين في كلامه في تعريف الاصول، فيجمع بين القواعد الممهّدة لاستتباط الحكم الشرعي والتي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص واليأس.

فلا بدّ من تصوير الجامع حتى يكون علم الاصول علماً واحداً.
هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ حجّية الأخبار سنداً ودلالةً ليس ممّا ينتهي إليه المجتهد، فلا بدّ من إخراج هذه المباحث من علم الاصول، مع كونها من أهم مباحثه.

(٤) كفاية الاصول: ٣٣٧.

(٥) نهاية الدراية ٤ / ٩.

(٦) نهاية الدراية ٤ / ١٠.

ثم قال المحقق الإصفهاني ما حصله: إن عمل المجتهد في علم الاصول هو التحقيق في الوسطة في التنجيز والتعذير للأحكام الشرعية. مثلاً: يتحقق عن أن خبر الثقة منجز للحكم الواقعي أو لا؟ هل الإستصحاب منجز أو لا؟ فعمله في الاصول إثبات الوسطة في التنجيز والتعذير، وفي الفقه إقامة الوسطة وتطبيقها على الفروع.

وعلى هذا، يكون احتمال المنجز من مباحث الاصول.

وإذا كان هذا شأن علم الاصول، كان تحصيل الوسطة هو الغرض الجامع بين الغرضين. نعم، يلزم خروج قاعدة الطهارة والحل والبراءة الشرعية، لأن مفاد قوله عليه السلام: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال...»^(٧) ليس هو التعذير بالنسبة إلى الواقع، فلذا يكون من القواعد الفقهية. وكذا «رفع ما لا يعلمون». نعم، لا بأس بالبحث عنها في علم الاصول استطراداً مع كونها خارجةً موضوعاً.

وأما في مرحلة إخراج القواعد، فبأن وزان القاعدة الفقهية وزان الأصل، لأن جعل الحكم المماثل في ظرف الشك على طبق اليقين السابق في الإستصحاب، يعم المجتهد والمقلد كما هو الحال في القاعدة. نعم، شرط جريان الإستصحاب في الشبهة الحكمية هو الفحص واليأس عن الظفر بالدليل، وهذا عمل الفقيه دون العامي، لكن الفقيه يقوم بهذا العمل نيابةً عن المقلد، كما يقوم مقامه في تطبيق القاعدة الفقهية على موردها.

لكن الفرق بين القاعدة والأصل هو: أن كلما يكون فيه جهة التنجيز والتعذير فهو أصل، وما ليس فيه تلك الجهة فهو من المسائل الفقهية، وهي إما خاصة كوجوب الصلاة، وإما عامة كقاعدة ما لا يضمن...

النظر في الإشكال

ويمكن الدفاع عن صاحب الكفاية. فأما الإشكال الثاني في مرحلة الإدراج، فغير وارد، لأن البحث عن الأمانة سنداً ودلالةً واقع في طريق الإستنباط، وأما القاعدة الفقهية فهي حكم فقهي مستنبط.

(٧) وسائل الشريعة ١٧ / ٨٩ ، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به.

وأما الإشكال الأوّل، فيندفع بالنظر إلى كلام صاحب الكفاية في حاشيته على الرسائل في التعليق على قول الشيخ: «إعلم أن المكلف إذا التفت»^(٨)، حيث ذكر أن المهمّ للاصولي هو تحصيل المستند العقلي أو الشرعي للاقتحام أو الامتناع، وهذا هو الغرض الجامع.^(٩) وأما فيما نحن فيه، فهو بصدّد بيان محلّ كلّ من القواعد الممهّدة والاصول العمليّة من هذا المهم، فالفقيه يلحظ أوّلاً القواعد الممهّدة، وأما الاصول، فهي التي ينتهي إليها بعد الفحص واليأس عن القواعد.

ثم إن المحقق الخراساني ذكر في الحاشية أن الاصول العمليّة يمكن تعميمها للمجتهد والمقلّد، غير أن المجتهد ينوب عن المقلّد في ذلك. فالإشكال عليه غفلة عن كلامه هناك. ويبقى الكلام في وجه إخراج الإصفهاني البراءة عن الاصول وإدراجها — مع قاعدة الحلّ — في القواعد الفقهيّة. وقد فرّق بين البراءة والإستصحاب: بأنّ الشّارع يحكم في الإستصحاب ببقاء الحكم السّابق المتيقّن به في ظرف اليقين، فهو باق في ظرف الشك اعتباراً أو أثراً، فيكون اليقين السّابق حجّةً، ويكون مدلول أدلّة الإستصحاب جعل الحجّة في ظرف الشك. وأما حديث الرفع، فمدلوله عدم التكليف، وعدم التكليف جعلاً مثل ثبوت التكليف جعلاً في عدم كونه من مسائل الاصول. فمدلول حديث الرفع مثل مدلول قاعدة الحلّ والإباحة.

أقول:

لا مجال للاستدلال بالنصوص — مثل: «ما حجب الله...»^(١٠) و«كلّ ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر...»^(١١) وغيرهما — للجواب عمّا ذكره، لأنه لا يرى هذه النصوص من أدلّة البراءة، بل التحقيق في الجواب عمّا ذكره هو الإستناد إلى كلامه حيث جعل قاعدة الإحتياط منجزّة للواقع، ثم جعل مدلول حديث الرفع فعليّة عدم التكليف. أي إنه موصل لعدم التكليف، وفائدة هذا الإيصال عبارة عن عدم كون الإحتياط منجزّاً للواقع، فيكون مدلوله التعذير، فتتدرج البراءة في المسائل الاصوليّة، وهذا نصّ كلامه:

(٨) فرائد الاصول: ٢.

(٩) درر الفوائد في حاشية الفرائد: ٢١.

(١٠) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٣٣.

(١١) وسائل الشيعة ١٠ / ٢٢٧، باب عدم صحّة صوم المغمى عليه.

«... يكون إيجاب الإحتياط بداعي تنجيز الواقع، فإنه إيصال للواقع المحتمل بأثره،^(١٢) فيرجع إلى جعل احتماله منجزاً له على تقدير ثبوته، فيصير فعلياً منجزاً على تقدير المصادفة كما في الأمانة المعتبرة بهذا الوجه...»

فإذا كان قوله عليه السلام «رفع...» على حدّ قوله: «كلّ شئ لك حلال» جعلاً لعدم التكليف كالجعل للإباحة، فلا محالة يكون إيصالاً لعدم التكليف في موارد الجهل بعبارة جامعة لها، فيكون مفاده فعليّة عدم التكليف ظاهراً لا عدم فعليّة التكليف، ... وحينئذ، ففائدة إيصال عدم التكليف وجعل عدمه فعلياً بإيصاله: دلالته على عدم وجوب الإحتياط المبلّغ للحكم الواقعي إلى مرتبة الفعليّة والتنجز...»^(١٣)

وتلخص: إندفاع إشكالاته على صاحب الكفاية.

نعم، يرد عليه جعله الإستصحاب في أوّل الكفاية من «القواعد الممهّدة» وقد جعله هنا من «الاصول العمليّة».

كلام المحقق النائيني

وقال الميرزا^(١٤): تارة يؤخذ الشك موضوعاً للحكم الواقعي، كالشك في عدد الركعات، فإنه الموضوع لوجوب الركعة المنفصلة وهو حكم الله الواقعي، سواء كشف الخلاف أو لا. واخرى، يؤخذ موضوعاً للحكم الظاهري، وهو الذي في الاصول العمليّة. فالاصول العمليّة هي التي أخذ فيها الشك موضوعاً للحكم الظاهري. وهي على قسمين، فمنها ما يختصّ بالشبهات الموضوعيّة، كأصالة الصحة وقاعدة الفراغ، ومنها ما يعمّ الموضوعيّة والحكميّة، وهو الاصول الأربعة.

أقول:

هذا الذي ذكره في تعريف الأصل العملي لا ينطبق إلّا على أصالة البراءة الشرعيّة، لأنه الأصل الذي جعل الشارع في مورده الحكم الظاهري. وبيان ذلك:

(١٢) المراد من الأثر هو «التنجيز»، لكن التنجيز هو أثر الواقع الواصل الذي قامت عليه الحجّة العقلية أو الشرعية لا الواقع المحتمل.

(١٣) نهاية الدراية ٢ / ١٧٦.

(١٤) فوائد الاصول ٣ / ٣٢٤.

إن البراءة العقلية المستفادة من قاعدة قبح العقاب بلا بيان – وكذا الاصول العملية العقلية – ليس فيها جعل من طرف الشارع، فانتفاء الحكم الظاهري فيها واضح، وأمّا الاصول العملية الشرعية كالأستصحاب، فقد ذهب الميرزا إلى أن المجعول فيها هو الطريقتية، وأنها منزلة بمنزلة العلم تبعداً في مقام العمل. وقد اختار في الأصل المحرز أنه يقوم مقام القطع الطريقي كالأمانة – وإن فرّق بينهما من جهة أن الأمانة قد أُلغي فيها احتمال الخلاف من جميع الجهات، بخلاف الأصل المحرز، فقد أُلغي فيه من جهة الجري العملي – وعلى هذا المبني، لا يوجد في الاصول المحرزة حكم ظاهري.

وأما أصالة الإحتياط الشرعي، فهو حكم طريقي، لأنه قد جعل وسيلةً من أجل التحفظ على مصلحة الواقع، وحينئذ، فلا حكم في مورده إلاّ الواقع، سواءً طابقه الإحتياط أو خالفه. أمّا في صورة المطابقة له، فواضح، لأن الحكم هو الواقع والإحتياط مجعول لحفظه، وأمّا في صورة المخالفة، فلا واقع، فلا معنى للجعل تحفظاً عليه. وعلى الجملة، فلا يوجد حكم ظاهري في مورد أصالة الإحتياط.

فظهر أن لا مورد لتعريفه إلاّ أصالة البراءة الشرعية، حيث جعل فيها الترخيص وهو حكم ظاهري، فإذا كان منافياً للواقع أو مماثلاً له لزم الجمع، وقد جمع الميرزا باختلاف المرتبة.

كلام المحقق الخوئي

وأما السيد الخوئي، فقد ذكر أن المسألة الاصولية ما يمكن أن تقع نتائجها في طريق استنباط الحكم الكلي الفرعي، بحيث تكون نسبتها إلى الإستنباط نسبة الجزء الأخير من العلة التامة إلى المعلول.

ثم قسم المسألة الاصولية إلى أقسام. (١٥)

أقول:

في كلامه مواقع للنظر، ويكفي أن نقول: بأن الاصول العملية الشرعية منها والعقلية لا تقع في طريق استنباط الحكم الكلي.

وتلخص:

إن الحق مع صاحب الكفاية. وقد ذكرنا ما له نفع في المقام بشرح كلامه في أول الكتاب.

فراجع.

* * *

الحظر والإباحة

قد اختلفت كلمات الأصحاب في تعريف المباح والمحظور.

كلام السيّد

فقال السيّد قدّس سرّه:

إعلم أنّ حدّ المباح يتضمّن إثباتاً ونفيّاً وتعلّقاً بالغير: فالإثبات هو حسنه، والنفي هو أنّ لا مدح فيه ولا ذمّ ولا ضرر، والتعلّيق هو أن يعلم المكلف أو يدلّ على ذلك من حاله، وبمجموع ما ذكرناه ينفصل من وجوه الأفعال الباقية. لأنّه بكونه حسناً ينفصل من القبيح، وممّا ليس بحسن ولا قبيح، وبكونه لا ضرر فيه ولا مدح ولا ذمّ ينفصل من النذب والواجب، وبالتعلّق ينفصل من الحسن الذي يقع من الله - تعالى - ولا صفة له زائدة على حسنه، كاستيفاء العقاب، لأنّه - تعالى - لا يجوز أن يعلم ولا يدلّ، ومن أفعال البهائم ومن جرى مجراها. وأمّا حدّ المحظور، فهو القبيح الذي قد أعلم المكلف أو دلّ على ذلك من حاله، لأنّه بما ذكرناه يبين من كلّ ما يخالفه. (١٦)

كلام شيخ الطائفة

وقال شيخ الطائفة قدس سرّه:

(١٦) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢ / ٣٢١ و ٣٢٤.

إعلم أنّ معنى قولنا في الشّيء أنّه محظورٌ: «أنّه قبيحٌ لا يجوز له فعله»، إلّا أنّه لا يُسمّى بذلك إلّا بعد أن يكون فاعله أعلمَ حظره، أو دلّ عليه، ولأجل هذا لا يقال في أفعال الله تعالى أنّها محظورة، لما لم يكن أعلمَ قبحها، ولا دلّ عليه، وإن كان في أفعاله ما لو كان فعله لكان قبيحاً.

وكذلك لا يقال في أفعال البهائم والمجانين أنّها محظورة، لما لم يكن هذه الأشياء أعلمَ قبحها ولا دلّ عليه.

ومعنى قولنا: «أنّه مباح» أنّه حسن وليس له صفة زائدة على حسنه، ولا يوصف بذلك إلّا بالشرّطين اللّذين ذكرناهما من إعلام فاعله ذلك أو دلّالته عليه، ولذلك لا يقال أنّ فعل الله تعالى العقاب بأهل النار مباح، لما لم يكن أعلمه ولا دلّ عليه، وإن لم يكن لفعله العقاب صفة زائدة على حسنه وهي كونه مستحقاً.

وكذلك لا يقال في أفعال البهائم أنّها مباحة، لعدم هذين الشرّطين.

قال: أفعال المكفّف لا تخلو من أن تكون حسنةً أو قبيحةً، والحسنة لا تخلو من أن تكون واجبةً أو ندباً أو مباحاً... (١٧)

كلام الميرزا

ثم إنّ المحقق النائيني ذكر في الأمر السّادس من مقدّمات مبحث البراءة أنّه: قد يتوهم أنّ البحث عن مسألة كون الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة يغني عن البحث عن مسألة البراءة والإشغال، بل البحث عن إحدى المسألتين عين البحث عن الاخرى، فلا وجه لعقد مسألتين يبحث في إحداهما عن الحظر والإباحة، وفي الاخرى عن البراءة والإشغال.

ولكن التحقيق: إنّ البحث عن إحداهما لا يغني عن الاخرى، لأنّ جهة البحث عن كون الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة تغاير جهة البحث عن أصالة البراءة والإشغال من وجهين:

أحدهما: إنّ البحث عن الحظر والإباحة ناظر إلى حكم الأشياء من حيث عناوينها الأوّلية بحسب ما يستفاد من الأدلة الإجتهدية، والبحث عن البراءة والإشغال ناظر إلى حكم الشك في الأحكام الواقعية المترتبة على الأشياء بعناوينها الأوّلية، فللقائل بالإباحة في تلك المسألة أن يختار الإشغال في هذه المسألة وبالعكس.

ثانيهما: إنّ البحث عن الحظر والإباحة راجع إلى جواز الإنتفاع بالأعيان الخارجية من حيث كونه تصرفاً في ملك الله تعالى وسلطانه، والبحث عن البرائة والإشتغال راجع إلى المنع والترخيص في فعل المكلف من حيث إنّه فعله وإن لم يكن له تعلق بالأعيان الخارجيّة كالتغني؛ فتأمل.

وقد يقال: إنّ البحث عن مسألة الحظر والإباحة ناظر إلى حكم الأشياء قبل ورود البيان من الشارع، والبحث عن البرائة والإشتغال بعد ورود البيان. وهذا بظاهره فاسد، إن أُريد من القبليّة والبعدية الزمانيّة، إلّا أن يكون المراد أنّ البحث عن مسألة الحظر والإباحة إنّما هو بلحاظ ما يستقلّ به العقل مع قطع النظر عن ورود البيان من الشارع في حكم الأشياء، والبحث عن البرائة والإشتغال إنّما يكون بعد لحاظ ما ورد من الشارع في حكم الأشياء؛ وعلى كلّ تقدير: لا تلازم بين المسألتين فضلا عن عينيّة إحداهما للآخرى.

نعم، من قال في مسألة الحظر والإباحة بالحظر، عليه إقامة الدليل على انقلاب الأصل إلى البرائة؛ ومن قال في تلك المسألة بالإباحة، فهو في فسحة عن إقامة الدليل على البرائة، بل على الطرف إقامة الدليل على الإشتغال؛ فالذي اختار في مسألة الحظر والإباحة أحد الطرفين قد يستغني عن إقامة الدليل على ما يختاره في مسألة البرائة والإشتغال، ويكون على الخصم إقامة الدليل على مدّعه، وقد لا يستغني ذلك، فتأمل جيّداً.^(١٨)

هذا، ولا يخفى ما في قوله: من أنّ البحث عن الحظر والإباحة يرجع إلى جواز الانتفاع بالأعيان من حيث كونه... فإنه منقوض بتصرف المكلف في جوارحه وهو تصرف في ملك الله، اللهم إلّا أن يعدّها من الأعيان، فتأمل.

الأقوال في الأشياء

وكيف كان، فالأقوال في الأشياء ثلاثة، قال شيخ الطائفة:
وذهب كثير من البغداديين، وطائفة من أصحابنا الإمامية إلى أنّها على الحظر، ووافقهم على ذلك جماعة من الفقهاء.

(١٨) فوائد الاصول ٣ / ٣٢٨ - ٣٢٩، وانظر: أجود التقريرات ٣ / ٢٨٨ - ٢٨٩.

وذهب أكثر المتكلمين من البصريين، وهو المحكي عن أبي الحسن وكثير من الفقهاء، إلى أنها على الإباحة، وهو الذي يختاره سيّدنا المرتضى رحمه الله. وذهب كثير من الناس إلى أنها على الوقف، ويجوز كلّ واحد من الأمرين فيه، ويُنْتَظَرُ ورود السّمع بواحد منهما. وهذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبدالله رحمه الله، وهو الذي يقوى في نفسي. (١٩)

الأول: الحظر

والعمدة في وجهه هو: إنّ التصرف في مال الغير بدون الإذن منه ظلم عليه، والكائنات كلّها لله، ففي المورد الذي لم يعلم الإذن والإباحة فيه منه يكون التصرف ظلماً. وقد أُجيب عن ذلك بوجوه كلّها مخدوشة:

منها: إن عدم جواز التصرف هو بملاك توجّه الضرر على المالك، ولا ضرر على الله. وفيه: ليس المنع بملاك الضرر، بل بملاك المزاحمة مع المالك في سلطانه، والموارد التي يذكرونها، إمّا ليست من التصرف حقيقةً كالإستئذنة بمصباح الغير، وإمّا أن الجواز ثابت بالسيّرة وغيرها.

ومنها: إن حكمة الخلق تقتضي الانتفاع بالمخلوقات، فالأصل هو الإباحة. وفيه: لعلّ الحكمة شئ آخر غير ما ذكر ولا نعم به. فالتحقيق في الجواب:

ما أشرنا إليه من أن ملاك الحكم العقلي بقبح التصرف في مال الغير هو المزاحمة في السلطان، وهذا المعنى غير صادق بالنسبة إلى المالك الحقيقي وهو الله عزوجلّ، الذي لا يزاحم في سلطانه أبداً، بل المتصرف أيضاً داخل في ملكه تعالى. فالملاك مفقود، فالحكم العقلي المذكور منتف.

القول الثاني: الإباحة

قال السيّد ما ملخصه: والصحيح قول من ذهب إلى أنه في العقل على الإباحة.

والذي يدلّ على صحّته أن العلم بأن ما فيه نفع خالص من مضرّة عاجلة أو آجلة له صفة المباح وأنه يحسن الإقدام عليه، كالعلم بأنّ ما فيه ضرر خالص عن كلّ منفعة قبيح محظور الإقدام عليه، والعلم بما ذكرناه ضروري، كالعلم بقبح ماله صفة الظلم وحسن ماله صفة الإحسان والإنعام...

ولم يبق إلا أن يقولوا: دلّوا على أنه لا مضرّة فيما ذكرتم من الفعل، ففيه الخلاف. قلنا: المضرّة على ضربين، عاجلة وآجلة.

فالعاجلة يعلم فقدها لفقد طرق العلم بها أو الظن بها، وللعلم أدلّة وطرق وللظن أيضاً أمارات وطرق، فإذا فقد كلّ وجوه العلم والظن، قطع على انتفاء المضرّة العاجلة... وأمّا المضرّة الآجلة فهي العقاب، وإنما يعلم انتفاء ذلك لفقد السّمع الذي يجب أن يرد به لو كان ثابتاً، لأن الله تعالى لا يبدّ أن يُعلمنا ما علينا من المضارّ الآجلة التي هي العقاب الذي يقتضيه قبح العقل، وإذا فقدنا هذا الإعلام قطعنا على انتفاء المضرّة الآجلة أيضاً.^(٢٠)

القول الثالث: التوقّف

واستدلّ له بما ملخصه: إنه لا فرق بين ما هو معلوم القبح وما هو غير مأمون من قبحه، فما لم تطمئن النفس بكونه غير قبيح فلا بدّ من التوقّف فيه.

فإن قيل: عدم الإعلام بالقبح يقتضي الإباحة.

فالجواب: يمكن وجود المفسدة في الإعلام أو المصلحة في عدمه.

أقول:

دعوى عدم الفرق، أوّل الكلام، فإنه قياس مع الفارق.

ثم إنه ما المراد من الشئ غير المأمون قبحه؟ إن كان المراد احتمال الضرر أو المفسدة، فلا حكم عقلي بلزوم دفع الضرر المحتمل أو المفسدة المحتملة. وإن كان العقاب، فإنه محتمل والعقل حاكم بلزوم دفع العقاب المحتمل.

ففيه: إن قاعدة قبح العقاب بلا بيان مؤمنة.

(٢٠) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢ / ٣٢٥.

فإن قيل: هذه القاعدة غير جارية لوجود البيان، وهو حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير، وحكمه بحق الطاعة للمولى الحقيقي في موارد الشك.

وإذا سقطت القاعدة، بقي احتمال العقاب بلا رافع، فلا بدّ من التوقف.

قلنا: أمّا الأوّل ففيه: إنّ المنع من التصرف فيما للغير إلاّ بإذنه يقتضي لزوم تحصيل المؤمن حيث لا إذن، لأنّ الكلام في مورد الشك في الإباحة والحظر بالنسبة إلى الفرد المشكوك جواز التصرف فيه بنحو الشبهة الموضوعيّة، وعليه، فليست القاعدة بمحرزة للموضوع بل إنها تنطبق على الموضوع المعلوم، فهي تقول: لا تتصرف فيما ليس لك إذن في التصرف فيه، ولا تفيد وجود الإذن أو عدمه في الموارد المشكوكة.

لكنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان تفيد الإذن في التصرف.

وأما الثاني ففيه: إن موضوع قانون حق الطاعة هو «الطاعة»، فإن علم بكون المورد طاعةً وجب، وأمّا مع الشك في كونه طاعةً أو لا، يكون التمسك بهذا القانون من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعيّة.

فإن قيل: فالعقل يحكم حينئذ بالإحتياط.

قلنا: وجود هذا الحكم من العقل أوّل الكلام.

فتلخص:

إن الحق هو القول بالإباحة، لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

* * *

الكلام في النسبة بين الأمارات والاصول ونسبة الاصول بعضها إلى بعض

مقدمات

(الأولى) إنّ خروج الشئ عن موضوع الدليل، تارةً: يكون تعبدياً، واخرى: وجدانياً. والثاني تارةً: يكون بواسطة التعبد، واخرى: يكون تكوينياً.

وأما الخروج عن المحمول، فهو عبارة عن «التخصيص» كخروج زيد عن أكرم العلماء، مع كونه عالماً.

والخروج الموضوعي التعبدي هو «الحكومة»، كما لو قال: العالم الفاسق ليس بعالم، فإنه سلب لعنوان «العالم» عن هذه الحصّة — وهو الفاسق — سلباً تعبدياً، لكونه من أفراد العالم وجداناً.

والخروج الموضوعي الوجداني ببركة التعبد هو «الورود»، كما لو جعل الشارع الإحتياط في مورد، فإنه يكون وارداً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لكون الإحتياط بياناً، فينتفي موضوع القاعدة وجداناً إلا أنه بجعل من الشارع، فإنه الذي أعطى البيانية للإحتياط.

وأما الخروج الوجداني لا بالتعبد فهو «التخصيص».

(الثانية) إنّ الاصول تنقسم إلى شرعية وعقلية، والشرعية على قسمين: محرزة أو تنزيلية، وغير محرزة أو غير تنزيلية.

(الثالثة) إنّ المسالك المهمة في مدلول أدلّة الأمارات ثلاثة:

أحدها: جعل الطريقيّة للأمانة إلى الواقع، كما في قوله عليه السّلام: «لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقتان».(٢١)

والثاني: جعل المؤدّي بمنزلة الواقع، كما يدلّ عليه قوله عليه السّلام: «العمرى وابنه ثقتان، فما أدّى إليك عنّي فعنّي يؤديان».(٢٢)

والثالث: جعل المنجزية والمعذرية. وهو المعروف عن صاحب الكفاية.

تقدّم الأمانة على الأصل

وبعد الفراغ عن المقدمات نقول:

إنّ الأمارات متقدّمة على الاصول، ولكنّ بأىّ وجه؟

فذهب الشيخ إلى أنّ الأمانة رافعة لموضوع الأصل. وحاصل كلامه(٢٣) هو:

إنّ الأمانة متقدّمة على الأصل في المرتبة، لأنّ المأخوذ في موضوع الأصل هو الشك في الواقع، فالمجوعول في الأصل متأخر رتبةً عن الشك في الواقع تأخّر الحكم عن موضوعه، والشك في الواقع متأخّر طبعاً عن الواقع. لكنّ الأمانة رافعة للشك، فهي متقدّمة على الأصل بالحكومة.

وهذا ما استقرّ عليه رأيه وإنّ احتمل التخصيص.

التقدّم على الطريقيّة

أقول:

لا ريب في كون الشك مأخوذاً في موضوع الأصل، وفي الأمانة، ذهب الشيخ والميرزا والعراقي — كلّ بطريق — إلى الطريقيّة والكاشفيّة، وأنّ تنزيل المؤدّي أو كونه منجزاً ومعذراً من آثار الطريقيّة، يرشدك إلى ذلك أنّ الإمام يعطي الطريقيّة ثم يقول: «فما أدّى فعنّي يؤديان».

(٢١) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٠، باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواية الحديث من الشيعة...

(٢٢) المصدر ٢٧ / ١٣٨، باب وجوب الرجوع...

(٢٣) فرائد الاصول: ١٩١.

وعلى هذا، فإذا قام خبر الثقة مثلاً، فقد حصل العثور على الواقع وتحقق الوصول إليه من جهة حصول العلم التنزيلي بحسب التعبد العقلاني الممضى شرعاً، فتكون الأمانة حاکمة على الأصل كحكومة: «لأربا بين الوالد والولد»^(٢٤) على أدلة حرمة الربا.

فهذا بيان وجه تقديم الأمانة على الأصل عند الشيخ على مبنى الطريقيّة. وأما ما ذكره الميرزا^(٢٥) من أن الشيخ قد جمع بين أدلة الاصول والأمانات بنفس المناط في الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي، فلا يمكن المساعدة عليه. وبالجملة، فقد قدّم الشيخ الأمانة على الأصل من باب الحكومة، لكنه مبنى على مسلكه في الأمانات، وهو الطريقيّة وإلغاء احتمال الخلاف.

ويتوجّه على ما ذكر: أن الشك مأخوذ في موضوع الأمانة أيضاً كالأصل، غير أن أخذه في الأصل ثبوتي وإثباتي، وفي الأمانة ثبوتي فقط، والكاشف عن أخذه فيه هو العقل، لاستحالة الإهمال في موضوع دليل اعتبار الأمانة، وإطلاقه — ليكون معتبراً حتى بالنسبة إلى العالم — كذلك، فهو مقيد بالجهل لا محالة. ومع أخذ الشك في كليهما لا وجه لتقدّم الأمانة رتبةً. نعم، الأصل متأخر رتبة عن الواقع.

إلا أنه يمكن دفع الإشكال: بأن الحكومة تتم حتى مع عدم التقدّم والتأخر رتبةً، لوجود ملاك الحكومة، لأن أحد الدليلين بمحموله يتصرّف في موضوع الدليل الآخر، لأن المجعول في باب الأمانات هو إلغاء احتمال الخلاف، فهو يتصرّف في موضوع الأصل — أعني الشك — برفعه.

ولا يندفع الإشكال بما قيل: من أن الشك موضوع في الأصل وفي الأمانة مورد. لأن كونه مورداً يعني أن الأمانة محدودة به — أي بالشك — وإذا كانت محدودة رجعت إلى التقيد الذي ذكرناه.

والحاصل: إن الشك مأخوذ في الطرفين، غير أنه في الأمانة بالبرهان العقلي وفي الأصل بالدليل اللفظي، كحديث: رفع ما لا يعلمون^(٢٦) الآتي ونحوه.

(٢٤) مستدرک الوسائل ١٣ / ٣٣٩ وفي الوسائل ١٨ / ١٣٥: ليس بين الرجل وولده ربا.

(٢٥) فوائد الاصول ٣ / ٣٢٦.

(٢٦) وسائل الشيعة ١٥ / ٣٦٩.

التقدّم على المسلكين الآخرين

وأما على المسلكين الآخرين في الإمارات، فالموضوع وهو الشك غير ملغى، فهو موجود غير مرفوع لا تكويناً ولا اعتباراً، وحينئذ يترتب عليه الحكم، ويقع التعارض بين دليلي الأصل والأمانة.

وقد تفصّل المحقق العراقي عن هذا الإشكال^(٢٧) بما حاصله: إنه يكفي في الحكومة كون أحد الدليلين ناظراً إلى المحمول في الدليل الآخر، ولا حاجة لأن يكون ناظراً إلى الموضوع برفعه أو وضعه.

وقد أورد عليه: بأنّ النظر إلى المحمول يتم فيما إذا كان لأحد الدليلين تعرّض لمحمول الآخر بحيث لولا هذا لكان ذلك لغواً، ومن هنا نقول بحكومة «لاضرر» على أدلة الأحكام الأوليّة، لكونه رافعاً لها على مبنى الشيخ في تلك القاعدة. أمّا فيما نحن فيه، فليس دليل اعتبار خبر زرارة واقعاً متعرّضاً للحليّة المجعولة في قوله عليه السّلام «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال»،^(٢٨) وإذ لا تعرّض فلا حكومة.

والتحقيق في وجه تقدّم الأمانة على الأصل على المسلكين الآخرين أن يقال: إن اعتبار خبر زرارة علماً يستلزم إلغاء الشك بالملازمة العرفيّة، وإذا تمتّ هذه الدلالة الإلزاميّة تمّ تقدّم الأمانة بالحكومة وإلا لكان تقدّمها بالورود.

بيان ذلك: إن الموضوع في أدلة الاصول هو عدم العلم، ودليل الأمانة لا يفيد العلم بل مدلوله هو الأعم من العلم، لكنّ الإرتكازات العرفيّة الحافّة بالدليل قد تكون معمّمة له، ويكون بالنظر إليها أعم، هذا من جهة. ومن جهة أخرى: العلم له جهة ذاتيّة هي الحكاية عن الواقع، وجهة أخرى هي الحجية، وهي أعمّ من الحكاية عن الواقع، فالعلم قد يؤخذ بلحاظ كونه كاشفاً، وقد يؤخذ بلحاظ كونه حجّة. وعدم العلم كذلك. ومقتضى الأصل كون العلم مأخوذاً بما هو كاشف وكون عدم العلم مأخوذاً بما هو غير كاشف.

(٢٧) نهاية الأفكار ٣ / ١٩٧.

(٢٨) وسائل الشيعة ١٧ / ٨٩.

لكن عدم العلم المأخوذ في موضوع الأصل قد أخذ بما هو غير حجة، أي: على خلاف مقتضى الأصل الذي ذكرناه، لوجود خصوصية في هذا المقام، وهي أن الإرتكاز العقلاني يقتضي جعل الأصل لمن ليس له حجة لالخصوص من لا علم له، وهذا ما قدمناه من أن الإرتكاز قد يعمم الدليل. ومن هنا، فلا إطلاق لقوله مثلاً: «كلّ شئ نظيف»^(٢٩) بالنسبة إلى من عنده حجة وإن لم يكن عنده علم.

وعلى ما ذكر، فإن معنى «رفع ما لا يعلمون» هو: ما لا حجة عليه فهو مرفوع. ولما كانت الأمانة حجة فإنها تنتقد على الأصل، لكنّ هذا التقدّم هو بالورود لبالحكومة، لأن حجّة الأمانة وجدانية ببركة التعبد.

ولو أنكرنا الإرتكاز العقلاني المزبور كما أنكرنا الدلالة الالتزامية المذكورة قبله، فإنّ التقدّم سوف يكون بالتخصيص، وذلك، لكون النسبة بين دليل الأمانة وأدلة الاصول الأربعة كلّها نسبة الخاص إلى العام، لأنه مع الأخذ بأدلة الاصول كلّها يلزم لغوية دليل الأمانة، وكذا لو أخذ بأيّ واحد من أدلتها — للإجماع على أنه مع أخذ الواحد منها يجوز أخذ غيرها — وإذا لزم للغوية، فلا مناص من أن يكون دليل الأمانة مخصّصاً.

هذا ما أفاده المحقق العراقي.

لكنّ التحقيق أن النسبة هي العموم من وجه، فإنّ أخذنا بالأصل في مورد الإجتماع لزم لغوية الأمانة، فيتعين الأخذ بها.

تقدّم الأمانة على الأصل المحرز

إلا أنّ الكلام كلّه في تقدّم الأمانة — بناءً على الطريقيّة — على الأصل المحرز كالإستصحاب، لأنّ كليهما مجعولان لإحراز الواقع، فيكونان في العرض، فلمّ تنتقد الأمانة؟ ذكر الميرزا وتلميذه المحقق أنّ الشك في الأصل موضوع وفي الأمانة مورد، ودليل اعتبار الأمانة يرفع موضوع الأصل.

وفيه: إن موضوع الأصل هو عدم العلم، فلو كان ورود الأمانة في مورد عدم العلم بالواقع غير موجب لتقيدها لتمّ ما ذكر، لكنّ التقيّد بالمورد لا بدّ منه، وإلاّ لتجاوزت الأمانة عن المورد ولم يكن مورداً.

بل التحقيق هو النظر في دليل الإستصحاب، وهو إمّا السيرة وإمّا الأخبار.

فإنّ كان السيرة – والأخبار الواردة فيه هي الدليل على الإمضاء – فإنّ دليل اعتبار الأمانة هو السيرة كذلك، فالسيرة على العمل بالإستصحاب معلّقة على عدم السيرة على العمل بخبر الثقة، وحيث أنّ السيرة الثانية قائمة بلاربيب، فالأولى منتفية، فلا موضوع للإستصحاب مع خبر الثقة.

وإنّ كان دليل الإستصحاب هو الأخبار، فإنّ كانت الإرتكازات العقلانيّة صالحة للتقيّد، فلا كلام في تقدّم الأمانة، لكون المرتكز عند العقلاء عدم الاعتناء باليقين السابّق مع وجود خبر الثقة على خلاف مقتضاه، فكان الإرتكاز مانعاً عن انعقاد الإطلاق في «لا تتقضّ اليقين بالشك»، بل يتقيّد بالشكوك التي لا رافع لها عقلاء، فلا يقع التعارض بين دليلي الأمانة والإستصحاب، بل دليل الثاني مقيدّ من أوّل الأمر.

وإنّ لم تكن الإرتكازات صالحة لتقيّد دليل الإستصحاب، فالأمانة مقدّمة كذلك، لأنّ دليل حجية الإستصحاب من حيث الكبرى أمر ارتكازي، وذلك قوله عليه السّلام: «لأنّك كنت على يقين... ولا ينقضّ اليقين بالشك أبداً»، والعقلاء لا يرفعون اليد عن الأمانة المخالفة لليقين السابّق، بل الأمر بالعكس، وأنّ عدم رفع اليد عنه بالأمانة غير عقلائي.

وعليه، فلا إطلاق لدليل الإستصحاب، لأنّ حقيقة الإستصحاب ليس إلاّ تطبيق الكبرى المذكورة، فالشكّ مع وجود خبر الثقة غير عقلائي.

ولو تنزلنا عن الإرتكاز، نقول: إن مدلول «لا تتقضّ...» هو عدم النقض عملاً، ومعنى ذلك هو إلغاء الشارح الشكّ في مورد الإستصحاب من حيث العمل فقط. لكنّ دليل الأمانة يفيد إلغاء الشكّ اعتباراً وعملاً واعتقاداً، كما هو مفاد قوله عليه السّلام: «فما أدّى فعني يؤدّي» و«لا عذر لأحد في التشكيك...»

فالأمانة مقدّمة على الإستصحاب على كلّ تقدير.

وأما تقدّم الإستصحاب على البراءة وتقدّم الاصول بعضها على بعض، فسيأتي البحث عن ذلك في الإستصحاب إن شاء الله.

وأما تقدّم الأمانة على الاصول العقلية، فبالورود، فهي تتقدّم على الإحتياط العقلي والبراءة العقلية والتخيير العقلي، لأنّ الأصل العقلي معلق على عدم مجي البيان من الشارع، والأمانة بيان.

* * *

الاصول ومجاريها

إنّ الاصول العمليّة محصورة في الأربعة حصراً استقرائياً، ومجاريها محصورة في الأربعة بالحصص العقلي.

وقد ذكر الشيخ وجه الحصر في أوّل البراءة، ثم دفع الإشكال الوارد عليه بقوله: «وبعبارة اخرى...» في أوّل الرسائل.

وقسم الميرزا الاصول تقسيماً يرتفع به الإشكال، وهو ما ذكره الشيخ بقوله: بعبارة اخرى... .

وموضوع التقسيم هو «الشك»، فيرد حينئذ الإشكال من جهة اخرى وهي:

إنّ البحث في «الإحتياط العقلي» يقع في وجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة القطعيّة. والوجوب والحرمة يكونان في مورد العلم لا الشك.

والبحث في «التخيير» يكون عن العلم بالتكليف مع عدم القدرة على الإمتثال تكويناً، فالموضوع فيه هو العلم.

والبحث في «البراءة العقليّة» يقع عن «اللابيان» وهو الموضوع لقبح العقاب، وليس الموضوع هناك هو «الشك».

والبحث في الإحتياط الشرعي يقع عن «الشبهة» بالنسبة إلى الحكم الواقعي فقط — ولو كان هناك حكم ظاهري فلا إحتياط — بقرينة قوله: «القرعة لكل أمر مشتبه». (٣٠) و«الشبهة» بهذا المعنى الخاص غير «الشك».

(٣٠) لم نعثر عليه بهذا اللفظ. أنظر: وسائل الشيعة ٢٧ / ٢٥٩.

فظهر أن «الشك» ليس هو الموضوع في كثير من الاصول. نعم هو الموضوع في «الإستصحاب» و«البراءة الشرعيّة».

* * *

مناشي الشك

إنّ الشك بالنسبة إلى الحكم الواقعي ينشأ:

تارةً: من الأمر الخارجي، كما لو شك في الذبيحة هل ذبحت بالحديد أو لا؟ فهذه شبهة موضوعية مصداقية، ويلازم ذلك كونها جزئية.

واخرى: لا من الأمر الخارجي:

فتارةً: نحتمل وجود النصّ، مثل مسألة شرب التتن. فالشبهة حكمية.

واخرى: يكون النصّ الموجود مجملاً.

فتارةً: الإجمال يكون من ناحية الحكم، كالدليل على الدعاء عند رؤية الهلال، حيث لا يعلم كونه دالاً على الوجوب أو الحرمة.

واخرى: الإجمال يكون من ناحية الموضوع، كالغروب حيث يجهل مفهومه.

وثالثةً: يكون هناك نصّان متعارضان، فالمنشأ للشبهة هو تعارضهما وهما:

تارةً: مطلقان.

واخرى: عامّان.

فتارةً: يوجد المرجّح.

واخرى: لا يوجد. فإمّا التخيير وإمّا التساقط. على القولين.

ثم إنّ الشبهة:

إمّا وجوبية.

وإمّا تحريمية.

وكلٌّ منهما:

تارةً: نفسي.

واخرى: غيري.

وقد بحث الشيخ عن التحريمية والوجوبية كل على حدة.

بخلاف صاحب الكفاية.

فإن كان لمجرد الوجوب والحرمة دخل فالتعدّد، وإلاّ فما صنعه صاحب الكفاية هو الصحيح. وأمّا الاختلاف بين الاصوليين والأخباريين في الشبهة التحريمية، فلا يكون منشأً للتعدّد.

هذا، وإنّ العقل يحكم بالفحص عن حكم الشارع في جميع الموارد، فإنّ حصل اليأس لفقد النصّ أو إجماله أو تعارض النصيين، وصل الأمر إلى الحكم العقلي.

نعم، في الشبهة الموضوعية ليس التطبيق بيد الفقيه، بل للمقلّد التمسك بقاعدة الفراغ وأصالة البراءة.

البراءة

مقتضى الأصل

وقبل الورود في الأدلة نذكر مقتضى الأصل:

ذكر الميرزا^(٣١) أنه ربما يقال بكون قول الأخباري هو الموافق للأصل، وأنّ على الاصولي إقامة الدليل على البراءة، لأن الوظيفة قبل الفحص هي الإحتياط، فلو شك في بقاء الوظيفة السابقة استصحب الإحتياط.

فأجاب: بأنّ الملاك الكائن قبل الفحص غير باق بعده، فلا يجري الإستصحاب، فيكون على كلّ من الطرفين إقامة الدليل على مدّعا.

وتوضيح المطلب:

إنّ الشبهة الحكميّة قبل الفحص مجرى الإحتياط بلا ريب، لأمرين:

أحدهما: العلم الإجمالي بوجود الحكم الشرعي بين الأطراف، فإنه يقتضي الإستغال، فإمّا يحتاط المكلف، وإمّا يفحص عن الحكم حتى ينحلّ العلم الإجمالي حقيقةً أو حكماً.

والثاني: لزوم حفظ المكلف أحكام المولى، وعلى المولى البيان بحيث إذا فحص العبد عنه عثر عليه، فما دام لم يفحص كان حكم العقل هو الإحتياط.

هذا في الشبهة الحكميّة قبل الفحص.

وأما بعد الفحص، فإن العلم الإجمالي ينحلّ بالعثور على العلم أو العلمي بالنسبة إلى الحكم الشرعي، فلا إحتياط بعدئذ.

وأما بعد الفحص واليأس، فلا حكم للعقل بالإحتياط، وعليه، فلا أصل يقتضي الإحتياط بعد الفحص عن الدليل. فقول الأخباري بالإحتياط يحتاج إلى دليل كقول الاصولي بعدم الإحتياط.

أقول:

أمّا بناءً على مسلك حق الطّاعة، فالأصل مع الأخباري، لكونه محكّمًا قبل الفحص وبعده. وأمّا بناءً على نفيه، فكذلك، لأن من يحتمل وجود الحكم من المولى يحتاج إلى المؤمّن، وبعد الفحص ينحلّ العلم الإجمالي الموجب للتّجيز، لكن لا يرتفع معه احتمال التّكليف، والاحتمال منجّر حتى يجيئ المؤمّن، والمؤمّن إمّا قاعدة قبح العقاب بلا بيان وإمّا حديث الرفع. فظهر أنّ على الاصولي إقامة الدليل على المؤمّن، وإلاّ فالأصل مع الأخباري، ولا يلزمه إقامة الدليل على الإحتياط، لكفاية نفس احتمال التّكليف، لأنه يساوق احتمال العقاب. نعم، لو أنكر مساوقة احتمال التّكليف لاحتمال العقاب، كان الأصل مع الاصولي. ويسقط حينئذ ما ذكره الميرزا من لزوم إقامة الدليل على كلا الطرفين. إلاّ أن إنكار المساوقة باطل، لأن إقامة الدليل على البراءة فرع كون احتمال التّكليف مساوqاً لاحتمال العقاب.

وهذا هو التحقيق في مقتضى الأصل في المقام، ولننظر في الأدلّة:

أدلة الأصوليين على البراءة

لقد استدلّوا على البراءة بالأدلة الأربعة:

الإستدلال بالكتاب

الآية الاولى:

قوله تعالى (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا). (٣٢)

تقريب الاستدلال:

إنه وإن كان الموضوع له لفظ «الرسول» هو النبي المرسل، لكن مناسبة الحكم والموضوع تقتضي رفع اليد عن هذه الخصوصية، وأنّ المراد هو البيان وبلوغ الأحكام. ويكون

حاصل معنى الآية: إن الله لا يعذب إلا بعد البيان وإبلاغ الأحكام، وعليه، فالرسول طريق وليس له موضوعية، فالآية دالة على أمر كبرى هو: عدم التعذيب إلى أن يأتي البيان. فلو فحص عن البيان في الشبهة الحكمية وحصل اليأس عنه، تحقق عنوان «اللابيان»، وحينئذ تنطبق الكبرى والنتيجة هي البراءة.

النظر في التقريب المذكور

وقد أورد على هذا الإستدلال:

بأن الآية تنفي العذاب ولا تنفي الإستحقاق.

وأجيب: (٣٣)

أولاً: إن المطلوب عدم العذاب سواء كان استحقاق أو لا، وإن لم يكن بين عدم العذاب وعدم الإستحقاق ملازمة.

وفيه: إن غرض الاصولي تحصيل المؤمن، لا الخلاص من المؤاخذه حتى مع المعصية وهتك حرمة المولى. وبعبارة اخرى: الغرض هو نفي الإستحقاق مع عدم البيان بحيث يكون العقاب قبيحاً.

وسياتي نظير هذا في حديث الرفع.

وثانياً: إن قوله «وما كنا» ظاهر في عدم كون هذا الفعل لائقاً بالباري تعالى، مثل (وما كان الله ليُعذّبهم وأنت فيهم) (٣٤) ونحوه. فالمراد: إن التعذيب قبل البيان لا يليق به ولا يناسب عدله، فهو يدل على عدم كون العبد مستحقاً للعذاب، لأنه لو كان مستحقاً له لكان لائقاً بالله، فعدم اللياقة لعدم الإستحقاق. فالمدلول المطابق للآية وإن كان نفي العذاب إلا أنها تدل على نفي الاستحقاق بالالتزام.

وفيه:

(٣٣) مصباح الاصول: ٢٥٦.

(٣٤) سورة الأنفال، الآية ٣٣.

إن عدم اللياقة ليس المعنى الحقيقي للآية، بل معناها: عدم تحقق الصدور، وعدم اللياقة أعم من الحقيقة، ولذا نرى قوله تعالى: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ) قد استعمل فيه «وما كان» مع وضوح كونهم مستحقين للعذاب، فيكون لا نقياً به.

وقال الشيخ^(٣٥) بتمامية الاستدلال بالآية، لأن الخصم – أي الأخباري – يقبل الملازمة بين عدم العقاب وعدم الإستحقاق، فالإشكال مندفع.

وفيما أفاده إشكالان ذكرهما المحقق الخراساني: (٣٦)

أحدهما: إنه يكون الاستدلال حينئذ جديلاً.

والآخر: إن الخصم لا يسلم بالملازمة، لأن الشبهات الحكمية ليست بأعظم من الأحكام المعلومة، وهذه الأحكام ليس فيها الملازمة بين عدم العذاب وعدم الإستحقاق، إذ مع التوبة والشفاعة ينتفي العقاب مع بقاء الإستحقاق.

تقريباً آخر

وذكر المحقق الإصفهاني^(٣٧) تقريباً آخر، وله مقدمتان:

الأولى: إن أجزاء العلة المركبة هي: المقتضي والشرط وعدم المانع. وقد ذكر أهل التحقيق أن «عدم المانع» شرط لتأثير المقتضي، – لأن الشرط تارة: وجودي، وأخرى: عدمي – والمراد منه هنا عدم الملكة، وعدم الملكة حظ من الوجود فله أثر. فالعلة في الحقيقة مركبة من المقتضي والشرط، والشرط إما متمم لفاعلية الفاعل، كالمجرد، فإنه لا مادة له ولا مدة، فالفاعلية فيه تامة ولا ينفك عن المعلول، أو لقابلية القابل، كرفع الرطوبة من الخشب حتى يقبل الإحتراق.

والثانية: كل علة لم يتحقق معلولها، فهو إما لنقص في العلة أو لنقص في المعلول، ولو كان الفاعل تام الفاعلية فالشرط يرجع لا محالة إلى متمم قابلية القابل، فإذا وجد المانع فهو مانع عن قابليته.

وبعد المقدمتين:

(٣٥) فرائد الاصول: ١٩٤.

(٣٦) كفاية الاصول: ٣٣٩.

(٣٧) نهاية الدراية ٤ / ٢٦ – ٢٨.

إن العقاب إما يكون لازماً تكوينياً للمعصية، بمعنى أن يكون العمل متصوِّراً في الآخرة بصورة العذاب، بأن تكون الأعمال مواداً للتصوُّر البرزخية والآخروية، أو هو لازم جعلي من العقلاء للمعصية، أو لازم جعلي شرعي لها، كجعل الشَّارع الوعيد الخاصَّ للعمل الخاصِّ. فالوعيد من العقلاء هو الذمُّ ومن الشَّارع هو العذاب.

وعلى هذا، ففي كلِّ مورد لا يوجد العذاب الإلهي فلا يوجد الإستحقاق له. وذلك لأنه مع ارتفاع العذاب:

إن كانت النسبة تكوينية، رجع عدم العذاب إما إلى عدم تمامية الفاعل وإما إلى عدم تمامية القابل، لكنَّ عدم تمامية الفاعل هنا باطل، لأنَّ الفاعل هو الله وفاعليته تامَّة، فتعيَّن أنه لعدم قابلية القابل. وهذا — أي عدم قابلية القابل — على نحوين، فإمَّا يكون القابل مقارناً للمانع، كعدم البيان، فإنه يمنع من تصوُّر العمل بصورة، وإمَّا لتحقُّق المانع، كما إذا كانت القابلية لتصوُّر مادَّة العمل بصورة برزخية قبيحة موجودة لكنَّ حصل المانع لها بقاءً كالتوبة أو الشفاعة.

وإن كانت النسبة بجعل من العقلاء، من جهة أنَّ استحقاق الذم على مخالفة المولى في أمر من الأمور التي اتَّفَق العقلاء عليها، فمتى انتفت المذمَّة لوجود مانع عنها فلا إستحقاق لها، إذ مع وجود المانع لم يتحقَّق شرط الإستحقاق، وقد قلنا بأنَّ عدم المانع شرط.

فإن قلت: انتفاء العذاب إن كان بفضل الله لم يناف ثبوت الإستحقاق، وإن كان بعدله انتفى الإستحقاق.

قلت: ليست إرادة الله جزافية، فإن أراد عدم العذاب كان لسبب، أمَّا من جهة كونه رحيماً فالعذاب قبيح، وأمَّا من جهة كونه رئيس العقلاء — مع المسامحة في التعبير — فلا قبح، وإذا كان التعذيب منافياً للجود والمرحمة، رجعت المنافاة إلى جهة الفاعلية لا القابلية، فإذا انتفى التعذيب انتفى الإستحقاق.

وإن كانت النسبة بجعل الشَّارع، فإن انتفاء فعلية العذاب يعود إلى انتفاء الوعيد، لحصول المانع عنه، إمَّا مقارناً كعدم البيان، وإمَّا بقاءً كالتوبة، فانتفاء الوعيد الإلهي يكون على أثر وجود المانع عنه، وقد تقدّم أن الشرط له هو عدم المانع، ومع وجود المانع فلا إستحقاق.

فتحصّل: أنه مع انتفاء التعذيب لعدم تامة شرطه، ينتفي الإستحقاق على الوجوه الثلاثة كلّها.

النظر في التقريب المذكور

قال شيخنا: هنا بحثان:

الأول مبنائي، وهو في قوله بكون النسبة بين عدم العذاب وعدم المعصية جعلية من العقلاء.

ففيه: إنّ استحقاق المؤاخذة على الظلم والمدح على العدل ليس من القضايا العقلانية التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام، لأنّ العلة الغائية علة لفاعلية الفاعل ومقدمة بالوجود العلمي على العمل — بل قال صاحب الأسفار^(٣٨) باتّحاد العلة الغائية مع الفاعلية، فمن يتخيّل كونه شبعاناً يأكل، والغرض من الأكل هو الشبع، فالفاعل الشبعان والغاية هو الشبعان — فيكون حفظ النظام هو الغاية فهو الفاعل، وإذا انتفت الغاية، لزم أن لا يكون الظلم قبيحاً، والحال أن قبح الظلم غير معلّل بشئ عقلاً. فمخالفة المولى الحقيقي — وهي ظلم حقيقي — قبيحة سواء اختلّ النظام أو لا، بل سواء كان هناك نظام أو لا.

والثاني: بنائي. وهو في قوله بأنّ الإرادة إنّ تعلّقت بعدم العذاب فلا بدّ من مرجّح لذلك، لكون إرادته تعالى غير جزافية، والمرجّح لعدم العذاب هو جهة رحيمية الله سبحانه، لأنّ العذاب من الجواد بما هو جواد غير حسن، وإنّ كان حسناً منه بما هو عادل، فالاستحقاق منتف. وهذا جوابه على «إن قلت» ثم أمر بالفهم.

وفيه: إنّ «الحسن» و«عدم الحُسن» متقابلان إمّا بالسلب والإيجاب، وإمّا بالعدم والملكية، ولا يتّصف الفعل الواحد بالحسن وعدمه بتعدّد الجهة في الفاعل، فلا يعقل كون العقاب حسناً بما أن المعاقب عادل، وأن يكون غير حسن بما أنّ المعاقب جواد.

على أنّ الآية المباركة في مورد عذاب «الله» بما هو «الله» لا بما هو عادل حتى تجعل الملازمة عقلانية، بل «الله» في مرتبة الألوهية جواد عادل، وكلا الفعلين منه حسن.

والتحقيق:

إن الآية تدلّ على الملازمة، لقرينة داخلية هي: أن التعذيب قبل البيان قبيح عقلاء وعقلاء، ولقرينة خارجية هي قوله تعالى في سورة الشعراء: (وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ * ذِكْرَى وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ). (٣٩)

وإذا دلت على الملازمة حصل غرض الاصولي، لأنّ عدم البيان عذر للعبد، فالإشكال المذكور على الاستدلال بالآية للبراءة مندفع.

الإشكالات على الاستدلال بالآية

وأشكل على الإستدلال بالآية: بأنها تنفي العذاب الدنيوي لا الأخروي.
والجواب: فتدلّ حينئذ على عدم استحقاق الأخروي بالأولوية القطعية.
وبأنها تتعلق بالأمم الماضية.

أجاب المحقق الخراساني في حاشية الرسائل^(٤٠): الأفعال المضافة إلى الباري منسلخة عن الزمان.

فأورد عليه المحقق الإصفهاني^(٤١): بأنّ الأفعال الإلهية كأفعال غيره غير منسلخة عن الزمان.

ومحصل كلامه قدس سرّه: إن الفعل المسند إليه ماضياً أو مستقبلاً، إن كان مرتبطاً بالذات أو الصفات الذاتية أو الأفعال الإبداعية، فهو منسلخ عن الزمان، مثل علم الله، كان الله، خلق الله... وما لم يكن كذلك فلا انسلاخ، والتعذيب من القسم الثاني.

أقول:

لا برهان على كون جميع أفعاله عزّ وجلّ منسلخة عن الزمان، وقول الخراساني «غالباً» لا يفيد، لأننا نريد المعنى الحقيقي، والأفعال الزمانية الإلهية إن كانت لنسبة تحقّية أو توقعية،

(٣٩) سورة الشعراء، الآية: ٢٠٨ - ٢٠٩.

(٤٠) درر الفوائد في حاشية الفوائد: ١٨٨.

(٤١) نهاية الدراية ٤ / ٢٩.

فإنَّ أصالة الحقيقة تقتضي حمل الفعل الماضي على الزمان السَّابق والمضارع على الحال أو المستقبل.

فالصَّحيح ما ذكره المحقق العراقي^(٤٢) من أن المراد هو المضيَّ بالنسبة إلى بعث «الرسول» لا المضيَّ بالنسبة إلى زمان الخطاب إلى نبينا صلى الله عليه وآله بالآية. فالمعنى: إنا قبل بعث الرسول لا نعذب، سواء في الامم الماضية أو هذه الامة. فالإشكال مندفع بهذا البيان.

وقال المحقق الميرزا^(٤٣): إنَّ مدلول الآية المباركة نفي التعذيب قبل بعث الرسول، ومورد الاستدلال بها هو الحكم الشرعي للموضوع المشتبه حكمه، ولا علاقة للدليل بالمدعى، وهو البراءة في الشبهة الحكمية قبل الفحص. وفيه:

إنَّ أراد نفي الارتباط بين الآية والشبهة الحكمية، فكلامه منقوض باستدلاله بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، لعدم ارتباطها بالشبهة الحكمية كذلك. وإنَّ أراد أن الآية إرشاد إلى القاعدة العقلية المذكورة، فالإشكال وارد.

فالحق: سقوط الاستدلال بالآية المباركة على البراءة، لكونها إرشاداً إلى قاعدة قبح العقاب العقلية، وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً. هكذا أفاد شيخنا ووافقناه عليه.

ما أفاده السيد الاستاذ:

وأما سيّدنا الأستاذ رحمه الله، فلم يتّضح لنا رأيه في المقام، لأنّه بعد أن ذكر ما أورد به على الاستدلال — من أن الآية تختصّ بالعذاب الديني، وأنها تتكفّل الحكاية عن عذاب الامم السابقة، وأنّ غاية ما تتكفّله هو نفي العذاب الفعلي، وهو لا يلزم عدم الإستحقاق — قال: والذي نراه: إنَّ الآية الشريفة وافية بالمدعى، وأنه لا وقع لجميع هذه الإيرادات، وذلك، لأن ما قبل الآية هو قوله تعالى: (وَكُلِّ إِنْسَانٌ أَلْزَمَهُ طَافِرُهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخِرَ لُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا *

(٤٢) نهاية الأفكار ٣ / ٢٠٥.

(٤٣) فوائد الاصول ٣ / ٣٣٣.

أَفْرَأَ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا * مَن اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا... (٤٤)

ومن الواضح أنّ ظاهر هذه الفقرات المتعددة أنها لبيان أن الطريقة المشروعة في مقام العذاب والثواب، وأنّ العذاب لا يكون إلاّ طبق الموازين العقلية، ولذا لا تزر وازرة وزر أخرى، والهداية للنفس والضلال عليها، فتكون ظاهرة في نفي العقاب عند عدم الحجّة، لأنّه على خلاف الموازين... فتكون الآية لبيان عدم استحقاق العبد للعقاب قبل قيام الحجّة، وأنه ليس من شأن الله سبحانه أن يعذب قبل قيام الحجّة. وعليه، فلا اختصاص لها بالعذاب الدنيوي، ولا نظر لها إلى خصوص الامم السابقة، كما أنها تتكفّل نفي الإستحقاق لا نفي الفعلية فقط.

وعلى الجملة، فإنّه قد أجاب عن الإيرادات بما يشبه ما ذكرناه في الجواب عنها، ولكنّه قال بعد ذلك: «إنّ عمدة ما يستدلّ به الأخباريون على مدّعاهم الروايات الأمرة بالوقوف عند الشبهة تورّعاً عن الإقتحام في الهلكة وتجنباً عن الوقوع فيها...» فقدّم الآية على تلك الروايات إن كانت الآية أخصّ منها، أو طرحها إن كانت النسبة هي العموم من وجه، لأنها روايات مخالفة الكتاب. لكنّه رجع عن ذلك بناءً على أنّ يكون استدلالهم بدعوى ظهور النصوص في وجوب الإحتياط والتوقف، فجعلها واردةً على الآية، لأنها تتكفّل بيان الحكم الواقعي وإقامة الحجّة عليه. (٤٥)

أقول:

إنّ ما تقدّم نقله هو ملخص ما أفاده بلفظه، فليتدبّر! ثمّ لنا أن نقول: إنه لم تكن حاجة للإستدلال بالآيات التي قبل هذه الآية — وكأنّه يريد الإستفادة من وحدة السّياق — مع ظهورها بوحدها في المعنى الذي ذكره. (٤٦)

ولنا أن نتساءل عن وجه التعرّض لما يستدلّ به الأخباريون من الروايات وهو في مقام الاستدلال بالآية، وأنه سيأتي الكلام على تلك الروايات بعد الفراغ عن الإستدلال بالكتاب من الجانبين!

(٤٤) سورة الإسراء، الآية: ١٣ — ١٥.

(٤٥) منتقى الاصول ٤ / ٣٧٢ — ٣٧٧.

(٤٦) سورة الإسراء، الآية: ١٣ — ١٥.

تنبيه

إستدلّ الأخباريون بالآية على بطلان قاعدة الملازمة، أي جملة «ما حكم به العقل حكم به الشرع». وذلك بوجود حكم العقل قبل الشرع، مع أنّ الآية تقول (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا). وأجاب الأصوليون: بأنّ الآية لاتنفي الإستحقاق حتى يلازم عدم الحكم الشرعي، بل تنفي فعلية التعذيب، لإحتمال العفو من الله عزّ وجلّ، كما أنه قد عفا عن الصغائر مع إجتتاب الكبائر مع وجود إستحقاق العقاب، وكذا في الظّهار، حيث الحرمة موجودة والإستحقاق لكن الله عفا، وكذا العزم على المعصية، حيث عفا عنه تفضلاً.

وأشكل الميرزا القمي على هذا الجواب: بأنّه يناقض استدلال الاصوليين بالآية على البراءة، حيث قالوا بأنها تدلّ على عدم الإستحقاق.

وأشكل الميرزا النائيني^(٤٧) على الجواب: بأنّه لا يعقل وجود الإستحقاق والعفو قبل بعث الرّسول، وقياس ما نحن فيه على الموارد المذكورة مع الفارق، فهناك العفو معقول — على تأمل في الظّهار — وهنا غيرمعقول، لأنّ جعل العفو إلى جنب جعل الحكم يوجب التجري على المخالفة ولغوية الحكم.

أقول:

لكن قوله: بأنّ النية على الحرام حرام معفو عنه ما لم يتعبه العمل، منظور فيه: أمّا أولاً، فلأنّ النية على الحرام ليس حراماً، والأخبار الواردة فيه لا تدلّ على أكثر من الكراهة، ولو تنزلنا، فإنّ حملها على ذلك هو مقتضى الجمع بين الأخبار. وأمّا الصغائر، فإنها ذنوب محرمة، لكن اجتتاب الكبائر مكفر لها. وأمّا ثانياً، فلأنّ مورد العفو مطلق النية، لا خصوص التي لم يتعبها العمل، وحينئذ يعود إشكال التجري على ما ذكره أيضاً.

والحق: إن نية المعصية ليست معصية، وملاك الحرمة قاصر بالنسبة إليها. والصحيح في الجواب عمّا ذكره الأخباريون هو: أنّ المراد من «الرسول» الأعمّ من الداخلي وهو العقل ومن الخارجي. وهو كناية عن «البيان» كما تقدّم.

هذا تمام الكلام على هذه الآية، وقد عرفت سقوط الإستدلال بها، لأنها إرشاد إلى القاعدة

العقلية.

الآية الثانية:

واستدل أيضاً بقوله تعالى:

﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ
إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾^(٤٨)

وقد جاءت هذه الآية ردّاً على اليهود، حيث حرّموا على أنفسهم بعض ما رزقهم الله افتراءً عليه، فأبطل عزوجلّ تشريعهم، إذ أمر نبيّه الأكرم بأن يردّ عليهم بعدم وجدان ما حرّموه في جملة المحرّمات التي أوحى الله إليه...

تقريب الإستدل والكلام حوله

فالآية تشير إلى أمر ارتكازي هو الترخيص في الإرتكاب بعد الفحص وعدم الوجدان، وهذا أمر جار بين الموالي والعبيد، فيكون وزن الآية وزان حديث الرفع الآتي، وهي نصّ في الرخصة، وبها ترفع اليد عمّا يكون ظاهراً في الإحتياط من الأدلّة. وهذا تقريب الاستدلال بها كما عليه المحقق العراقي^(٤٩) تبعاً للشيخ^(٥٠) وخلافاً لصاحب الكفاية.

لكنّ الشيخ قال:

(٤٨) سورة الأنعام، الآية: ١٤٥.

(٤٩) نهاية الأفكار: ٣ / ٢٠٧.

(٥٠) فرائد الاصول: ١٩٤.

الإنصاف: إن غاية الأمر أن يكون في العدول عن التعبير من عدم الوجود إلى عدم الوجدان إشارةً إلى المطلب، وأمّا الدلالة فلا. ولذا قال في الوافية: في الآية إشعار بأنّ إباحة الأشياء مركوزة في العقل قبل الشرع.

(قال): مع أنه لو سلّم دلالتها، فغاية مدلولها كون عدم وجدان التحريم فيما صدر عن الله من الأحكام، يوجب عدم التحريم، لا عدم وجدانه فيما بقي بأيدينا من أحكام الله بعد العلم باختفاء كثير منها عنّا.

وحاصل الإشكال: إن عدم الوجدان من النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَدُلُّ عَلَى عدم الوجود، أمّا عدم وجداننا نحن فلا يدلّ.

أجاب العراقي عن الإشكال:

بأنّ الآية (لا أَجِدُ) ولم يقل: لا يوجد. فتغيير التعبير للإشارة إلى الأمر الإرتكازي المذكور، فيتم الإستدلال.

وأجاب صاحب الكفاية^(٥١) عن الإستدلال:

بأنّ تغيير البيان هو لأجل تماميّة المناظرة مع اليهود وأدائها بأحسن وجه بحيث يُخضمون بكلامه. فالإشكال موجود.

أجاب المحقق العراقي^(٥٢):

بأنه لما قال: (لا أَجِدُ) أراد مؤاخذه الخصم بالأمر الإرتكازي، بأنكم قد خالفتم الإرتكاز، وليس المقصود هو المناظرة.

التحقيق:

عدم دلالة الآية، لأن اليهود قد منعوا عن تلك الأشياء في التوراة، ولذا جاء في ذيل الآية (فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا...). فكان عدم الحليّة بالنسبة إليهم موجوداً في التوراة وليس من باب الإحتياط.

(٥١) درر الفوائد في حاشية الفرائد: ١٨٩.

(٥٢) نهاية الأفكار ٣ / ٢٠٧.

وعلى الجملة، ليس الحكم بالحرمة على أثر عدم الوجدان حتى يحاججهم النبي صلّى
الله عليه وآله بالأمر الإرتكازي. فالآية معناها: إنّ الذي حرّم عليكم في كتابكم لم يُحرّم علىّ فيما
أوحى إليّ.

فالإستدلال بالآية ساقط.

الإستدلال بالسنة

واستدلّوا من السنة بأحاديث...

منها:

حديث الرفع.

وهو قوله صلى الله عليه وآله: رفع عن أمّتي تسعة: الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطرّوا إليه... (٥٣)

والبحث في خصوص «ما لا يعلمون».

تقريب الإستدلال

ومن أجل تقريب الإستدلال نذكر المحتملات في المرفوع:

إنّ المحتملات الثبوتية في المرفوع بهذا الحديث هي:

أن يكون «المؤاخذة»

وأن يكون «إستحقاق المؤاخذة»

وأن يكون «إيجاب الإحتياط»

وأن يكون «فعليّة التكليف»

وأن يكون «الحكم في مرتبة الظاهر».

المرفوع هو الحكم الواقعي في مرتبة الظاهر

وليس المرفوع «المؤاخذة». لأن رفعها لا ينفع غرض الاصولي وهو تحصيل المؤمن والعذر. هذا أولاً.

وثانياً: إن كمال الإمتان هو رفع الإستحقاق لا عدم العقاب.

وثالثاً: إنه يستلزم المجاز، وارتكابه يتوقف على وجود قرينة وهي مفقودة.

وليس المرفوع «إستحقاق المؤاخذة» وإن كان يحصل به غرض الاصولي، وذلك:

أولاً: لأن رفع الإستحقاق غير معقول، لأن الإستحقاق لازم تكويني للفعل، والشارع

لا يرفع اللوازم التكوينية، كما لا يمكنه رفع الزوجية عن الأربعة.

وثانياً: لأن الإستحقاق أمر عقلي ليس وضعه بيد الشارع حتى يكون رفعه بيده.

وليس المرفوع «إيجاب الإحتياط» وإن قال به الشيخ — وإن كان للشارع رفعه، لكون

وضعه بيده، كما أنه يحصل غرض الأصولي — وذلك:

لأنه خلاف ظاهر الحديث، فلا بد من قرينة، لأن ظاهره كون المرفوع نفس ما لا يعلم،

وهو الحكم الواقعي، وأين هذا من إيجاب الإحتياط؟ نعم، لو كان الذي لا يعلم هو وجوب

الإحتياط صحّ هذا الوجه.

وليس المرفوع «الحكم الواقعي واقعاً». لأنه يستلزم التصويب. على أن الحديث ظاهر في

ثبوت الحكم الواقعي، لأن الجهل بالشئ فرع ثبوت الشئ.

فثبت: إن المرفوع هو:

«الحكم الواقعي ظاهراً».

وهذا هو المطلوب، لأن معناه الترخيص في الشبهة الحكمية.

هذا، ولا ينافي رفع الحكم الواقعي في ظرف الجهل به وجوده واقعاً، لما تقدّم في محلّه من

عدم التنافي بينه والحكم الظاهري المجعول في هذا الظرف. لا في مرحلة الملاك، لأن الملاك

في الظاهري في الترخيص وفي الواقعي في نفس متعلّق الحكم. ولا في مرحلة الإمتثال، لأنه

مادام الحكم الواقعي مجهولاً، فالموضوع للظاهري موجود. فهو حين يمتثل الواقعي لاجهله،

وحين يوجد الجهل يتحقّق الموضوع للحكم الظاهري.

وإذ لا تنافي لا في الملاك ولا في مقام الإمتثال، فلا محذور في جعل الحكم الظاهري، إذ لو كان محذوراً لكان في إحدى المرحلتين. اللهم إلا على مسلك صاحب الكفاية من التضاد بين الحكمين، فيشكل الأمر.

فتلخص: إن مدلول حديث الرفع اعتبار عدم الحكم ظاهراً.
وأما القول: بأن المرفوع هو «التكليف»، كما عليه المحقق الإصفهاني، فيتوقف بيان ما فيه على البحث في مراحل الحكم.

الأقوال في مراتب الحكم

واختلفت أنظار الأكابر في مراتب الحكم على ثلاثة أقوال:
الأول: إن للحكم مرتبتين. ذهب إليه الشيخ والميرزا.
والثاني: ثلاث مراتب. ذهب إليه الإصفهاني.
والثالث: أربع مراتب: اقتضاء الملاك، الإنشاء، الفعلية، الوصول. ذهب إليه صاحب الكفاية.

الصحيح هو قول الشيخ:

ويرد على القول الأخير: إن مرحلة الملاك ليست من مراتب الحكم، لأن الملاك علة الحكم، فكيف يكون من مراتبه؟ والوصول من معلومات الحكم، فكيف يكون من مراتبه.
فاللحكم مرتبتان فقط.

لكن المحقق الإصفهاني، جعل مرتبة الوصول من مراتب الحكم أيضاً، فما لم يصل الحكم لم تتحقق المصادقية للإنشاء بداعي البعث والتحريك، ففعلية الحكم متوقفة على الوصول.
وعلى هذا المبنى:

فإن مفاد حديث الرفع رفع الحكم في مورد الشبهة، لأن المكلف قد فحص ويأس من الدليل عليه، فهو غير واصل إليه، والمفروض كون الوصول من مراتبه، فهو مرفوع عنه.
ويرد عليه:

إن وجود الشيء يساوق فعليته، فلا معنى للوجود بلا فعلية، سواء في أفق التكوين أو الإعتبار، وكذا العكس، فهما مفهومان والمصداق واحد، فكما أن الإنسان بالقوة ليس بإنسان،

كذلك الحكم، فإنّ وجد الحكم في وعاء الإعتبار كان حكماً فعلياً، وكذلك المصدقيّة، فإنها مساوقة للوجود والفعليّة. هذا مطلب.

ومطلب آخر: إن الحكم من الامور الإعتباريّة العقلانيّة، فلا مناص للوقوف على حقيقة الحكم من لحاظ كفيّة اعتبار العقلاء، وكذلك الشارح، بالنسبة إلى الأحكام الشرعيّة. ومطلب ثالث: المنجزية والمؤمّنية يكونان فيما يعدّ حكماً ويكون مصداقاً للحكم، فإنّ تحققّ الحكم كان منجزاً، وعلى العبد تحصيل المؤمّن من المؤاخذه على مخالفته، إلا أنّ من الممكن تحقق الحكم مع عدم تنجزه، فبين الحكم والتنجز تقدّم وتأخر طبيعي. إذا عرفت هذه المطالب:

ظهر عدم تقوّم الحكم بالوصول، وعدم توقف المصدقيّة للبعث عليه. فالحق ما عليه الشيخ من أنّ للحكم مرحلتين فقط، وهما: مرحلة الإنشاء ومرحلة فعليّة الموضوع بجميع قيوده وأجزائه، فإذا تحقق «المستطيع» أصبح الحكم بوجوب «الحج» فعلياً، سواء علم المكلف بالحكم أو لم يعلم، فإن وصل إليه كان منجزاً وإلاّ قام المؤمّن وهو البراءة عنه.

فإن قيل: لو لا الوصول فلا إمكان للداعويّة فلا حكم. قلنا: يكفي مطلق الإمكان ولايلزم الإمكان القريب من الفعليّة. فظهر — حتى الآن — أن الصّحيح كون المرفوع هو الحكم الواقعي في مرتبة الظاهر، وفاقاً لصاحب الكفاية.

براهين العراقي على كون المرفوع وجوب الإحتياط

وأما كون المرفوع هو «وجوب الإحتياط» كما اختاره الشيخ، فقد تبعه عليه المحقق العراقي وشيّد بثلاثة براهين: (٥٤)

الأول: إنّ حديث الرفع امتناني، فيلزم أن يكون رافعاً لما يكون وضعه خلاف الإمتنان، ولكنّ الأحكام الواقعيّة ليس في وضعها خلاف الإمتنان، لأنّ الذي يوقع المكلف في الكلفة هو

وصول الحكم الواقعي لا نفس الحكم الواقعي، فليس المرفوع هو الحكم الواقعي. لكن إيجاب الإحتياط بالنسبة إليه موجب للكلفة، فوضعه خلاف الإمتنان، فهو المرفوع.

وهذا البرهان يمنع من جريان البراءة العقلية بالنسبة إلى الحكم الواقعي.

الثاني: إن إسناد «الرفع» إلى ما عدا «ما لا يعلمون» هو بالعناية — لأن «النسيان» مثلاً لا يرفع، وإنما يرفع أثره — ومقتضى وحدة السياق أن يكون الرفع في هذه الجملة أيضاً بالعناية، وحينئذ، فالمرفوع «وجوب الإحتياط» لا نفس «ما لا يعلمون».

الثالث: إن النقيضين في مرتبة واحدة، وأما «عدم الشيء في مرتبة» فإنه يجتمع مع «وجوده في مرتبة اخرى». ثم إن الحكم بالنسبة إلى العلم والجهل ليس مطلقاً، لأن مرتبة الجهل بالشيء متأخرة عن الشيء، والمتكفل للوجود في المرتبة السابقة لا يتكفله في المرتبة المتأخرة، والحكم — سواء كان رفعاً أو وضعاً — متأخر عن موضوعه تأخر المعلول عن علته.

وعليه، فموضوع الرفع «ما لا يعلمون»، فالجهل بالحكم الواقعي علّة لرفعه، فالرفع متأخر عن الجهل المتأخر عن الحكم الواقعي، فلا يمكن للرفع أن يتعلّق بالحكم الواقعي، لأن عدم الحكم الواقعي يلزم أن يكون في رتبة وجوده، مع أن عدم متأخر بمرتبتين. فالمرفوع يلزم أن يكون «وجوب الإحتياط» وكونه «الحكم الواقعي» أو «المؤاخذة» يستلزم المجاز.

نقد براهين المحقق العراقي

أقول:

إن لموضوعات الأحكام انقسامات قبل الحكم وبعده.

أما انقسام الموضوع قبل الحكم، فهو ثابت، سواء كان الحكم موجوداً أو لا، مثلاً: الصلاة تنقسم إلى صلاة العاري وصلاة غير العاري. وأما انقسام الموضوع بعد الحكم، فهو انقسامه إلى العلم بحكمه والجهل به.

فما كان من النحو الأول، يمكن تقييد الحكم به كما يمكن كونه مطلقاً بالنسبة إليه، وما كان من النحو الثاني، فلا يعقل تقييد الحكم بالعلم ولا بالجهل، لأنّ القيد يصير موضوعاً للمقيّد فيلزم

أن يكون قبله – لتقدّم كلّ موضوع على حكمه – والمفروض تأخّره عنه، فيلزم الدّور أو اجتماع المتقابلين. فيقع الكلام حينئذ أنه إذا لم يمكن التقييد في هذا القسم فهل يمكن الإطلاق؟
إن قلنا: بأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة – مع اعتبار القابلية الشخصية – كما عليه الميرزا، فالإطلاق محال كذلك.

وإن قلنا: بأنّ الإطلاق عبارة عن الجمع بين القيود، فهو محال كذلك، لأنّ المحذور الموجود من أخذ كلّ قيد موجود في الجامع.

وإن قلنا: بأنّ الإطلاق رفض القيود وعدم دخلها في الحكم، صحّ الإطلاق، لأنّ المقصود عدم أخذ الجهل في الحكم، ولا مانع من عدم اعتبار القيد – إذ كان محذور التقدّم والتأخر في صورة اعتبار القيد – فيكون إطلاق الحكم الواقعي بالنسبة إلى مرتبة الجهل ممكناً.
ومع عدم الموافقة على المبنى الأخير في المطلق نقول:

إنّ نسبة الأحكام إلى الملاكات نسبة المعلولات إلى العلل، والتخلّف غير معقول، وعليه، فالغرض الواقعي إمّا يترتب على المطلق أو على المقيّد، ولو سلّمنا جواز الإهمال في مقام الحكم، فلا ريب في عدم جوازه في مقام الملاك، فإن كان الغرض مقيّداً فالحكم مقيّد وإن كان مطلقاً فمطلق، فإن لم يمكن إطلاق الحكم فلا بدّ من متمّ للجعل ويكون المتمّم جعلاً واقعياً لا ظاهرياً.

فنقول في جواب العراقي القائل بعدم الحكم في مرتبة الجهل بل الحكم هو وجوب الإحتياط:

سلمنا أنه المجمعول، فهل الغرض والملاك موجود أو غير موجود؟
إن قال: لا، لزم التصويب، وإن قال: نعم، لكن لا يكون مطلقاً فلا حكم في ظرف الجهل.
قلنا: يمكن الإطلاق للحكم بالجعل الثانوي المعبرّ عنه بتمّم الجعل، فالحكم ثابت في مرتبة الجهل والرفع يكون في هذه المرتبة، فالرتبة واحدة. وإنما قلنا بثبوت الحكم في ظرف الجهل، لأن الحكم تابع للملاك، وهو موجود في مرتبة الجهل، أو لأنّ الأحكام مشتركة بين العالمين والجاهلين – بنفس الأدلّة الأوليّة أو بتمّم الجعل... .

فظهر أن وجود الحكم في مرتبة الجهل لا ريب فيه، وعدم الحكم يكون بحديث الرفع في نفس المرتبة.

فسقط برهانان من براهين العراقي.

بيان دفع البرهان الثاني: إن الحكم الواقعي موجود في مرتبة الجهل، فالكلفة موجودة، وفي رفعها المنّة.

وبيان دفع البرهان الثالث: إنه لما ثبت كون النظر إلى عالم التشريع والتقنين — لا عالم التكوين، فإنه لو كان النظر إليه، كان إسناد الرفع إلى ما اضطرّوا إليه بالمجاز والعناية — فقد رفع ما استكروهوا إليه وما اضطرّوا إليه وما لا يعلمون... في عالم التشريع حقيقةً، ورفع كلّ موضوع في عالم التشريع هو برفع حكمه.

وعلى الجملة، لقد أسند الرفع إلى «ما لا يعلمون» وظاهره رفع نفس الحكم، فإن ثبت ما ذكره العراقي رفعنا اليد عن ظاهر الحديث، وحيث لم يتم فهو على ظاهره، لكن ظاهر الرفع هو الرفع في جميع المراتب حتى الواقع، إلا أن الدليل القطعي يمنع من الأخذ بإطلاق الرفع، فيكون الرفع بمقتضى الدليل في مرحلة الظاهر فقط، والمرفوع هو نفس الحكم الواقعي المجهول، ورفع الإحتياط من آثاره.

وأما البرهان الأوّل، فجوابه من وجهين:

أحدهما: إن وجوب الإحتياط هو مقتضى الحكم الواقعي، لأنّ الغرض من جعله هو التحفظ على الحكم الواقعي، فإذا رفع وجوب الإحتياط منّة فإنّ الحكم أيضاً يرتفع، لأن رفع المقتضى يستلزم رفع المقتضى، فالحكم هو المرفوع.

والثاني: إن هذا الحديث يرفع الخلاف العظيم الموجود في معنى قاعدة العقاب بلا بيان. ورفع هذا الخلاف منّة.

رأي السيّد الاستاذ

وبقي رأي سيّدنا الاستاذ قدس سرّه الذي لم يسبقه إليه أحد فيما نعلم، وهذه نصوص عبارات تقرير بحثه ملخّصةً في بيان المرفوع بحديث الرفع:

«إنه يمكن الإلتزام بأنّ الرفع في: «ما لا يعلمون» رفع واقعي، بمعنى أن الحديث يكون متكفلاً لبيان ارتفاع الحكم الفعلي عند عدم العلم، فلا محذور في الإلتزام بأنّ الرفع واقعي، فالحكم مرتفع واقعاً عند الجهل به، ولا موجب للإلتزام بأنّ الرفع ظاهري كما عليه الأعلام رحمهم الله».

ثم عدل عن ذلك، فقال: «نعم، الذي يوقفنا عن الجزم بهذا الأمر هو أنّ المتيقن من الحديث هو إرادة الشبهة الموضوعية، وقد عرفت أن النصوص كثيرة على بقاء الحكم الواقعي وثبوته فيها، فلا يسعنا الإلتزام بأنّ الرفع واقعي في المقام».

فقال: «ثم إنه لو لم نلتزم بذلك، فهل يتكفل حديث الرفع جداً حكماً وجودياً، أم أن المراد الجدّي هو الرفع تمسكاً بالتعبير على حدّه؟ الذي نستظهره هو أنّ المقصود الجدّي من الكلام هو جعل الحلية الظاهرية، ولكن كني عنها برفع الحكم، لأنه إستعمال شائع عرفاً، فإنه كثيراً ما تؤدّي حلية الشئ بالتعبير بعدم المانع منه، فالمنشأ جداً بحديث الرفع هو الحلية فإنه كثيراً ما تؤدّي حلية الشئ بالتعبير بعدم المانع منه، فالمنشأ جداً بحديث الرفع هو الحلية الظاهرية لا رفع الحكم نظير قوله عليه السلام: كلّ شئ لك حلال. لكنه يؤدّي الحلية مطابقةً، وحديث الرفع يؤدّيها كنايةً. وهذا المعنى إلتزم به الشيخ وإن لم يصرّح به لكنه إلتزم بلازمه».

قال: ولو لم يلتزم بما استظهرناه من أن المنشأ في الحديث هو الحلية الظاهرية بمدلوله المطابقي الصريح، وهو رفع الحكم ظاهراً عند عدم العلم، فيقع البحث في متعلّق الرفع الظاهري وأنه هو الحكم الواقعي نفسه أو وجوب الإحتياط.

قال: يمكن أن يقرب تعلّقه بنفس الواقع ظاهراً، فلا ملزم للإلتزام بأنّ المرفوع رأساً وحقيقةً هو إيجاب الإحتياط، كما هو ظاهر الشيخ...^(٥٥)

أقول

قد تكون على هذا الكلام ملاحظات عديدة. ولكن يكفي إذعانه بأنّ القول برفع هذا الحديث الحكم الواقعي واقعاً، يخالف ما هو ظاهر فيه.

تنبيهات حديث الرفع

ولابدّ من ذكر أمور يتمّ بها الاستدلال بالحديث:

الأمر الأوّل

هل لفظ «الرفع» يناسب الاستدلال؟

لقد جاء في الحديث لفظ «الرفع»، وهو ظاهرٌ في عدم الشئ بعد وجوده، بخلاف «الدفع» فإنّه ظاهر في عدم الشئ قبل وجوده. فكلاهما يدلّ على العدم مع اقتضاء الوجود، لكنهما يختلفان في جهة هي أنّ الرفع عدم بعد الوجود والدفع عدم قبل الوجود. والحال أنّ المرفوع بالحديث غير موجود قبل الرفع. وقد أُجيب عن هذا الإشكال بوجوه:

جواب الميرزا

قال المحقق النائيني ما ملخصه^(٥٦): إنّ «الرفع» عين «الدفع»، فمعنى: رفع عن أمّتي... هو دفع عن أمّتي... فالإطلاق حقيقي. وذلك: لأنّ التحقيق في الممكن إحتياجه إلى المؤثّر بقاءً كاحتياجه إليه حدوثاً، فإذا انعدم الشئ وزال عن صفحة الوجود فقد ارتفع لعدم وجوده مقتضي لبقائه.

أقول:

أمّا ما ذكره من احتياج الممكن بقاءً إلى المؤثّر فهو الحق، لكنّ البحث ليس عقلياً بل هو لفظي، ولا ريب في الاختلاف بين الرفع والدفع مفهوماً، ومفهوم الأوّل متقوم بوجود الشئ، لكنّ الامور لم تكن موضوعةً في هذه الأمة حتى يصدق عنوان «الرفع» فيها.

جواب العراقي

وقال المحقق العراقي^(٥٧): بأنّ إطلاق «الرفع» في الحديث حقيقي، لأنّ كلّ شئ كان له اقتضاء الوجود يُعتبر عند العقلاء موجوداً، وحينئذٍ يصحّ عنوان «الرفع» بالنسبة إليه حقيقةً. فهو نظير إسقاط الخيار في المعاملة، مع أنّ السقوط والإسقاط فرع الثبوت، لكنّ العقلاء يعتبرون خيار العيب — مثلاً — موجوداً لكون العقد مقتضياً له، فيسقطونه في ضمن العقد، ويكون إطلاق الإسقاط حقيقياً.

أقول:

إنّ العقلاء لا يعتبرون الشئ موجوداً بمجرد وجود المقتضي لوجوده، فكم من شئ وجد المقتضي لوجوده ووجد المانع عنه، فهم لا يرون الإحتراق لوجود النار مع وجود الرطوبة في الحطب، ولو قالوا بوجود الإحتراق حينئذٍ كان مسامحةً منهم، ويكون الإطلاق مجازياً.

جواب الخوئي

وقال المحقق الخوئي^(٥٨): بأنّ هذه الأشياء التسعة كانت موجودةً — ولو بنحو الموجبة الجزئية — في الأمم السابقة، فصحّ إطلاق الرفع حقيقةً على عدمها في هذه الأمة.

أقول:

أولاً: قوله بوجودها بنحو الموجبة الجزئية مبطل لما ذكره، لأنّ الحديث يدلّ على عدم بنحو الموجبة الكلية، فيكون مجازاً لاحقيقةً، لأنّ المفروض وجود بعضها سابقاً، فرفع كلّها مجاز.

(٥٧) نهاية الأفكار ٣ / ٢٠٩.

(٥٨) مصباح الاصول: ٢ / ٢٦٤.

وثانياً: إنّ الأحكام الشرعيّة موضوعة بنحو القضايا الحقيقيّة، فما وضع للأُمم السّابقة كان خاصّاً بها ورفعها بالنسبة إلى غيرها مجاز، ولو كان موضوعاً لجميع الأُمم السّابقة واللاحقة صحّ «الرفع»، لكنّ الأمر ليس كذلك.

وبعد:

فالتحقيق أنّ إطلاق «الرفع» في هذا الحديث إطلاق مجازي، ولا سبيل لحمله على الحقيقة.

هذا، وما كان لهذا الأمر تلك الأهميّة، بعد وضوح المعنى المراد من الحديث الشّريف.

الأمر الثاني

هل ظاهر الحديث هو الشبهة الموضوعية؟

إنه لابدّ من دفع شبهة إختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية وذلك:
لأن الإستدلال به للمقام – أي البراءة في الشبهة الحكمية – يتوقف على أن يكون المراد من «ما» هو الحكم المجهول أو الأعم من الحكم والموضوع المجهول، فلو اقتصّ بالموضوع المجهول، لكان الحديث دليل البراءة في الشبهة الموضوعية فقط.
فلنذكر ما قيل في وجه منع شمول الحديث للشبهة الحكمية وما قيل في الجواب:

الوجه الأول

إن مقتضى وحدة السياق هو الإختصاص المذكور، لأن المراد بالموصول في بقية الفقرات هو «الفعل» الذي لا يطبقون، وهو الذي يكون عليه الإكراه، والذي يضطرون إليه. إذ لا معنى لتعلّق الإكراه والإضطرار بالحكم. فيكون المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» أيضاً هو «الفعل» حفظاً لوحدة السياق.

جواب الميرزا

أجاب المحقق الميرزا^(٥٩): بأنّ المرفوع في التسعة كلّها إنما هو عبارة عن الحكم، فقال ما ملخصه:

إن متعلّق الرفع في ما لا يعلمون إنما هو نفس الحكم الواقعي ظاهراً، وهذا ضدّ لوضعه بإيجاب الإحتياط، لأنّ المرفوع هو إيجاب الإحتياط كما يوهمه ظاهر عبارة العلامة الأنصاري. كما اتّضح أن صدق الرفع في الجميع بملاك واحد وهو وجود المقتضي للجعل.

وكون الرفع ظاهرياً تارة أو واقعياً اخرى، وكونه مقترناً بوجود عموم أو إطلاق في البعض وغير مقترن به في البعض الآخر، أجنبي مما هو الملاك في صدق الرفع المشترك في الجميع. وفيه:

إن هذا التزاماً بالإشكال، لأن مقتضى وحدة السياق هو وحدة كيفية الرفع. فتأمل.

جواب العراقي

وأجاب المحقق العراقي^(٦٠): بأن لا مناص من رفع اليد عن السياق والأخذ بالطرف الأظهر عرفاً، لأن الظاهر فيما اضطرّوا واستكروها هو رفع نفس المضطرّ إليه والمستكره عليه، فيلزم أن يكون المرفوع فيما لا يعلمون هو نفس ما تعلّق به الجهل وهو الحكم دون الموضوع، لأن الموضوع لا يتعلّق به الجهل. فالمجهول في الشبهة الموضوعية ليس الفعل بل هو الحكم، وهذا هو الأظهر عرفاً.

وبيان آخر: هنا سياقان، يقتضي أحدهما اختصاص ما لا يعلمون بالموضوع كما يقول المستشكل، والآخر في مقابله وهو: إن المضطرّ إليه والمستكره عليه هو حكم الشيء، فيلزم أن يكون ما لا يعلمون كذلك، لأن المجهول بنفسه فيه هو الحكم والموضوع مجهول عنواناً، أي الشرب معلوم لكن لا نعلم هل هو شرباً للماء فحلال أو للخمر فحرام.

والسياق الثاني مقدّم على الأوّل عند العرف. فالمرفوع في ما لا يعلمون هو الحكم.

وفيّه:

إن تقديم أحد السياقين على الآخر موقوف على أظهريته عند العرف أو كسره له، ولاشئ من الأمرين متحقق ههنا، فالسياقان قائمان، و«ما» الموصولة مجملة.

وبعبارة اخرى: يعتبر في تقدّم أحد السياقين على الآخر الوثوق والإطمينان، ولا يكفي

الظن.

جواب السيّد الخوئي

(٦٠) نهاية الأفكار ٣ / ٢١٦.

وأجاب المحقق الخوئي^(٦١): بأنّ الموصول في جميع الفقرات مستعمل في معنى واحد، وهو المعنى الحقيقي المبهم المرادف لـ «الشيء». فكأنه قال: دفع الشيء الذي لا يعلم... غير أنّ «الشيء» المضطرّ إليه أو المستكره عليه لا ينطبق في الخارج إلاّ على الفعل، بخلاف «الشيء» المجهول، فإنه ينطبق على «الحكم» أيضاً. وهذا الاختلاف في المنطبق عليه غير مضرّ بوحدة السيّاق.

وفيه:

إن اختلاف السيّاق ليس في المراد الإستعمالي بل هو في المراد الجدّي، وهذا حاصلٌ بناءً على ما ذكر أيضاً. وبعبارة أخرى: المراد الجدّي في الفقرتين هو «الفعل»، وفي ما لا يعلمون هو «الحكم»، وهذا ينافي وحدة السيّاق.

جواب شيخنا الاستاذ

وقال شيخنا دام بقاءه: إنّ التحقيق أن يقال: إنه متى شك في إرادة المتكلم المعنى الحقيقي للفظ أو المجازي، فإنّ مقتضى أصالة الحقيقة هو حمل الكلام على المعنى الحقيقي. ومتى شك في أنه هل المعنى الظاهر من اللفظ هو المراد الجدّي أو لا، كان مقتضى أصالة التناظر بين الإرادة الإستعماليّة والإرادة الجدّيّة أن ينسب المعنى إلى المتكلم جدّاً. ولو أنّ لفظاً وقع في سياق لفظ حمل على معناه المجازي أو رفعت اليد عن الإرادة الجدّيّة فيه لقرينة، فإنّ مجرد وقوعه في ذلك السيّاق لا يوجب رفع اليد فيه عن أصالة الحقيقة أو أصالة التناظر بين الإرادتين الإستعماليّة والجدّيّة، إلاّ إذا قامت القرينة عليه.

جواب سيّدنا الاستاذ

وهذا ما أفاده سيّدنا الأستاذ — رحمه الله — ببيان واف، فذكر أنّ السبب في أخذ الموصول في سائر الفقرات بمعنى الموضوع والفعل هو إضافة الإضطرار ونحوه إليه، والفرض أن الإضطرار وغيره مما ذكر في الحديث لا يقبل العروض على الحكم. فمن ظهور الفقرة في عروض الإضطرار ونحوه على المراد بالموصول وكون المراد به هو معروض الإضطرار، التزم بأن المراد بالموصول هو الموضوع.

قال: ومن الواضح أن مقتضى ظهور الوصف في تعلّقه — في نفسه وبلحاظ وحدة السياق — بما هو المراد من الموصول وعروضه عليه بنفسه، هو إرادة الحكم من الموصول في ما لا يعملون، لا الموضوع، لأنه لا يعرض عليه الجهل بنفسه. فنفس القرينة التي بمقتضاها حملنا الموصول على الموضوع في سائر الفقرات، هي تقتضي إرادة الحكم من الموصول في: ما لا يعلمون. فلا مخالفة لوحدة السياق، بل هو أخذ بظاهر السياق. (٦٢)

الوجه الثاني

إن إسناد الرفع إلى الأمور التسعة واحد، والإسناد أمر بسيط، فلا يكون في بعض التسعة حقيقياً وفي البعض الآخر مجازياً، بل إن كان الإسناد إلى ما هو له فهو حقيقي، وإن كان إلى غير ما هو له فمجازي. ولما كان الإسناد في غير «ما لا يعلمون» مجازياً — لأنه قد أسند الرفع إلى الفعل، وليس المرفوع في ما لا يعلمون إلا الحكم — فإن جعلنا المرفوع في هذه الجملة هو «الفعل» أيضاً تمّت وحدة الإسناد، لكن يكون على وجه المجاز، وإن جعلناه «الحكم» ليكون على وجه الحقيقة، لزم اختلال وحدة السياق.

وفيه:

أولاً: إن الإسناد في الجميع حقيقي، لأن ظرف الرفع هو عالم التشريع.
وثانياً: إنه لا مانع من الإلتزام بالمجاز في إسناد الرفع إلى ما لا يعلمون، بأن يكون المرفوع هو الحكم ولكن الإسناد مجازي.

الوجه الثالث

إن كان الرفع مسنداً إلى الموضوع فهو مجاز لأنه بالنظر إلى الحكم، وإن كان إلى الحكم فهو حقيقة، فيلزم الإشكال في الإسناد إلى «ما لا يعلمون» بأنه مجازي بلحاظ وحقيقي بلحاظ. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: إن كان المراد من الموصول «ما» هو الحكم، فإن صفة الجهل متعلّقة بالحكم، وإن كان متعلّق الصّفة هو الموضوع فهو وصف بحال الحكم من حيث الحرمة وعدمها، أو بحال العنوان حيث لا يعلم أن هذا المائع معنون بعنوان الماء أو الخمر، فليس متعلّق الصّفة نفس الموضوع، لأن نفس الشرب ليس بمجهول بل كون المشروب خمراً أو ماءً، وأنه هل الشرب شرب للماء أو للخمر؟ لكن هذه العناية غير موجودة في الشبهة الحكمية، لأنّ المجهول هناك هو الشئ نفسه، وقد ظهر أن الإسناد في الشبهة الموضوعية ليس بنفسه بل بعنوانه.

أجيب بوجوه:

الأوّل: إن الإستعمال هو في معنى عام، والمنطبق عليه مختلف، فتارةً هو الموضوع، وأخرى هو الحكم.

وفيه

إنه ليس مورد الكلام والإشكال إستعمال اللفظ في أكثر من معنى حتى يقال بأنّ المستعمل فيه هو الجامع، بل في الإسناد، وأنه كيف يكون الإسناد الواحد إلى الحكم والموضوع معاً، وأنه يكون المرفوع في الشبهة الحكمية هو الحكم بنفسه وفي الموضوعية بعنوانه؟ فليس المرفوع هو الأعم من الموضوع والحكم.

الثاني: صحيح أن المرفوع هو الموضوع، لكن هو الموضوع بما هو حرام مثلاً، أي أن المجهول هو الموضوع بما هو ذو حكم.

أجاب عنه المحقق الإصفهاني^(٦٣): بأنّ العناوين الإنتزاعية لاوجود لها خارجاً، بل الوجود إنّما هو للذات والصّفة، ومن المعلوم أن الجهل إنّما يتعلّق بما له وجود كالعلم، فليس عندنا موضوع بما هو حرام أو واجب، بل عندنا الموضوع وعندنا الحرمة، والموضوع خارجي والحرمة أمر إعتباري لا خارجي.

وهذا الجواب لا إشكال فيه عند مشايخنا.

الثالث: إن المرفوع هو الحكم، وإسناد الرفع إلى الحكم حقيقي، وقد تعلق الجهل بنفس الحكم، غير أن الحكم مقسم والجهل بالحكم له مناشئ. ففي الشبهة الحكمية الإلهية الكلية الحكم كلي، وفي الجزئية جزئي. فنحن نجعل الأعم من الكلي والجزئي هو المرفوع، فإن كان كلياً فالشبهة حكمية، وإن كان جزئياً فالشبهة موضوعية، فلا يدخل الموضوع في المطلب من أول الأمر حتى يقع الإشكال.

والحاصل: إن إختلاف المنشأ للجهل بالحكم لا يوجب الإختلاف في الناشئ، فالحكم هو المتعلق للجهل في الشبهتين، وليس أحدهما بنفسه والآخر بعنوانه، كما أن إسناد الرفع يكون إلى ما هو له وليس مجازياً.

وهذا الجواب لصاحب الكفاية،^(٦٤) وقد وافقه عليه المحققان الميرزا^(٦٥) والعراقي،^(٦٦) وهو الصحيح.

الوجه الرابع

إن عنوان «الرفع» إنما يصدق في مورد «التقل» وهو في «الفعل» لا في «الحكم» لعدم كونه ثقيلًا.

وأيضاً: فإنّ هذا الحديث وارد في مورد الإمتنان، ولو لا الثقل فلا امتنان. فالحديث خاصّ بالشبهة الموضوعية.

وفيه:

إنّ الرفع يتعلّق بالشيء الخفيف كما يتعلّق بالثقل.

ويكفي في صحّة إسناد الرفع كونه متضمناً للثقل أو منشأً له، كما في قوله تعالى (وَيَذَرُونَ وِرَاءَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا).^(٦٧) وكما في حديث رفع القلم،^(٦٨) لأنّ الذي له ثقل هو المؤاخذه أو التكليف، والقلم سبب.

(٦٤) كفاية الاصول: ٣٤٠.

(٦٥) فوائد الاصول ٣ / ٣٣٣.

(٦٦) نهاية الأفكار ٣ / ٢١٧.

(٦٧) سورة الإنسان، الآية: ٢٧.

الوجه الخامس

إن «الرفع» و«الوضع» متقابلان، ولا يصح ورود الوضع على شئ والرفع على شئ آخر، ولما كان الموضوع دائماً هو الفعل كالصلاة لأوجب الصلاة، فالمرفوع هو وليس الحكم. فالحديث خاصّ بالشبهة الموضوعية.

جواب السيّد الخوئي: (٦٩)

بأن هذا الإشكال يتوجّه إذا كان ظرف الوضع هو الذمّة، وأمّا إذا كان عالم التشريع، فإنّ الموضوع فيه هو الحكم فهو المرفوع. وفيه:

إنّ الحديث «عن أمّتي»، وهو ظاهر في الذمّة لا التشريع.

جواب المحقق الإصفهاني: (٧٠)

أجاب: بأنّ المتعلّق موجود بعين وجود الحكم، والموضوع للحكم ليس الصلاة الخارجية، فرفع الموضوع يكون بعين رفع الحكم. وفيه:

إن المبنى المذكور أمر عقلي دقيق – كما صرّح هو بذلك – وبحثنا عرفي، إذ المقصود إثبات الإطلاق في «ما»، لكن تمامية الإطلاق موقوفة على عدم وجود الصّارف أو ما يحتمل الصّارفية. وما ذكر في الإشكال من أن الرفع متوجّه إلى الوضع وأن المرفوع لابدّ وأن يكون نفس الموضوع، يكفي لمنع عن انعقاد الإطلاق، إذ لا أقلّ من كونه محتمل الصّارفية، وقد وجدنا في النصوص كتاباً وسنةً تعلّق الجعل والفرض والإيجاب بالموضوع مثل (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...) (٧١) وقوله تعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) (٧٢) وهكذا. فالإشكال باق.

والتحقيق:

(٦٨) وسائل الشيعة ٢٨ / ٢٣، باب أنه لا حدّ على مجنون ولاصبي.

(٦٩) مصباح الاصول ٢ / ٢٦٣.

(٧٠) نهاية الدراية ٤ / ٥١.

(٧١) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.

(٧٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٣.

أن يقال: بأنّ إسناد الجعل والوضع إلى الحكم أيضاً صحيح، وهو غير مستنكر عند العرف، فيصحّ أن يقال: قد جعل المولى على عبده الحكم الكذائي...

وفي تفسير القمي^(٧٣) في قوله تعالى (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ...)^(٧٤) أن الأمانة هي الإمامة والأمر والنهي. وهذا الكلام إن لم يكن رواية، فلا أقلّ من إفادته صحّة الإطلاق العرفي.

وقال تعالى (مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)^(٧٥) وقد جعل الشيخ المرفوع هو «الحكم الحرجي» كما في «لا ضرر». وقد ورد في حديث لا ضرر: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»^(٧٦).

والحاصل: إن المنفي على مبنى الشيخ في القاعدتين هو «الحكم»، وما ذهب إليه هو الصحيح، خلافاً لصاحب الكفاية حيث جعله الموضوع.

ويؤيد صحّة الإطلاق والإسناد: إن الحكم في غير باب القضاء يساوق «القانون». وفي البحار عن رسول الله صلّى الله عليه وآله: حكمي على الواحد حكمي على الجماعة.^(٧٧)

وأيضاً: مقتضى قوله تعالى (نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ)^(٧٨) قابليّة أحكام القرآن للوضع، لمكان التعدية بـ«على»، وما يقبل الوضع يقبل الرفع.

فالإشكال مندفع.

الوجه السادس

إن غرض الاصولي رفع المؤاخذه أو استحقاقها — على الخلاف، والصحيح هو الثاني — . ولما كانت المؤاخذه من الامور التكوينية يلزم أن يكون رافعها تكوينياً كذلك، وحديث الرفع رافع تشريعي. كما أن الإستحقاق من الآثار العقلية، لا الشرعية، وما يرفع التكليف الشرعي لا يمكنه رفع الأثر العقلي.

(٧٣) تفسير القمي ٢ / ١٩٨.

(٧٤) سورة الأحزاب، الآية: ٧٢.

(٧٥) سورة الحج، الآية: ٧٨.

(٧٦) وسائل الشيعة ٢٦ / ١٤، باب أن الكافر لا يرث المسلم.

(٧٧) بحار الأنوار: ٢ / ٢٧٢.

(٧٨) سورة آل عمران، الآية: ٣.

ذكره المحقق الخراساني في الكفاية: (٧٩)

وقربه في الحاشية عليها: بأن الاصول العمليّة إنما ترفع الآثار الشرعيّة فقط دون العقليّة والعاديّة، فلا يمكن للبراءة رفع المؤاخذه أو استحقاقها.

ثم أجاب في المتن بما حاصله:

إن كان المرفوع بالحديث هو المؤاخذه أو استحقاقها، فالإشكال وارد، لكنّ المرفوع هو الموضوع المترتب عليه المؤاخذه أو الإستحقاق لها، والموضوع أمر تشريعي، سواء كان هو «الحكم» أو «وجوب الإحتياط» على الخلاف.

وأجاب في الحاشية:

بأنّ اللّوازم العقليّة للحكم الواقعي لا تقبل الرفع بالأصل العملي لكونه حينئذ من الأصل المثبت، لكنّ عدم الإستحقاق للعقاب من لوازم الحكم الأعمّ من الواقعي والظاهري، فيجوز رفعه بالأصل العملي ولايلزم الإشكال.

الوجه السابع

إنّ الغرض رفع الإستحقاق بالنسبة إلى الواقع، وأمّا رفع وجوب الإحتياط فيرتفع بتبعه استحقاق المؤاخذه على مخالفة وجوب الإحتياط.

ذكره صاحب الكفاية.

وأجاب عنه: (٨٠) بأنه إنما يرد لو كان الإحتياط واجباً نفسياً، لكنّه هنا طريقي، لأنه قد أنشأ لمصلحة حفظ الواقع وتجزّره، فإذا وضع وجوب الإحتياط ترتّب استحقاق العقاب على مخالفة الواقع، وإنّ رفعه فقد رفعه بالنسبة إلى الحكم الواقعي كذلك.

أقول:

هذا على مبناه قدّس سرّه.

(٧٩) كفاية الأصول: ٣٣٩.

(٨٠) كفاية الاصول: ٣٤٠.

وذهب المحقق الإصفهاني^(٨١) إلى أن الإنشاء بداعي تنجّز الواقع محال، بل الإنشاء في باب الإحتياط ناشئ عن مصلحة الواقع، أي أن مصلحة الواقع ينشأ منها إنشاء، أولي وهو قوله: صلّ، وثانوي وهو قوله: إحفظ بالنسبة إلى الصلّاة. وسيأتي تفصيل المطلب في محلّه إن شاء الله.

الأمر الثالث

ما هو اللفظ المقدر في الحديث؟

إن حديث الرفع إما قضية خبرية أو إنشائية. وعلى كلا التقديرين – والأوجه الثاني – فإنّ الامور المذكورة فيه عدا «ما لا يعلمون» لا تقبل الرفع، فلا بدّ من تقدير في لفظ الحديث، ويكون المقدر هو المرفوع، وهو «المؤاخذه» أو «جميع الآثار» أو «أظهر الآثار في كلّ واحد منها». وقد ذهب إلى كلّ وجه ذاهب من المحققين:

فصاحب الكفاية^(٨٢) على أنّ المقدر إمّا «جميع الآثار» أو خصوص «الأثر الظاهر في كلّ واحد» من الامور، ويشهد بذلك إستهناد الإمام عليه السلام^(٨٣) بحديث الرفع لرفع لزوم الحلف على الطلاق. وأمّا في «ما لا يعلمون»، فإنّ المرفوع هو المجهول وهو الحكم، فالرفع في هذه الجملة حقيقي، ولا موجب للمجاز في الإسناد ولا حاجة إلى التقدير.

ويشكل عليه: بأنّ المسند إليه الرفع هو «التسع»، فكيف يكون الإسناد في احدى الفقر حقيقياً وفي البقية مجازياً؟ وما هو وجه هذا التفكيك؟

والميرزا وبعضهم^(٨٤) على أنّ هذا الرفع تشريعي، أي هو في عالم التشريع، غير أنّ متعلّق الرفع في «ما لا يعلمون» هو الحكم وفي البقية هو الموضوع، ولا يلزم حينئذ إشكال التفكيك، لأنّ الرفع إذا كان تشريعياً كان الإسناد حقيقياً على حدّ سواء، فالفعل المضطرّ إليه –

(٨٢) كفاية الاصول: ٣٤٠.

(٨٣) وسائل الشيعة ٢٣ / ٢٣٧، الباب ١٦ من أبواب كتاب الأيمان.

(٨٤) فوائد الاصول ٣ / ٣٤١، مصباح الاصول ٢ / ٢٦١.

مثلاً – مرفوع حقيقةً في عالم التشريع، وإن كان الإسناد في عالم التكوين مجازياً، لعدم ارتفاعه فيه حقيقةً فيحتاج إلى التقدير.

إذن، ليس المرفوع أحد الأمور الثلاثة المذكورة، بل هو الحكم أو الموضوع، ورفع الموضوع تشريعاً عين عدم الأثر، فلا يلزم المجاز أصلاً في الإسناد ولا يحتاج إلى تقدير.

أقول:

لكن يبقى أنه لما كان المرفوع في البقية هو الموضوع من أجل رفع آثاره، فهل المرفوع جميع الآثار أو خصوص الظاهر منها؟ وسيأتي التعرّض لهذا.

الأمر الرابع

هل «ما لا يعلمون» يقبل الرفع؟

لقد أُسند الرفع في الحديث إلى جميع الأمور التسعة، ومقتضى القاعدة في إطلاق الرفع كون المرفوع مرفوعاً بالكلية، فلو أُريد رفع قسم أو طرف توقف على قيام القرينة على ذلك. إلا أن «ما لا يعلمون» منها غير مرفوع بالكلية لأمرين: أحدهما: إن خلوّ الواقع عن الحكم يستلزم التصويب.

والثاني: إن ذلك خلاف الظاهر، لأن معنى قولنا: ما لا يعلمون مرفوع، هو اجتماع «ما لا يعلمون» مع «الرفع» في الوجود، أي: إن الحكم موجود في الواقع وقد تحقّق الجهل بالنسبة إليه، فهو مرفوع ظاهراً، وهذا هو الظاهر من الكلام، وأمّا الرفع واقعاً، فخلاف الواقع، لأن معناه حينئذ أن يكون العلم بعدم الحكم عدم الحكم بالمرّة بمجرد تحقق الجهل به.

فالحاصل: إن الرفع في «ما لا يعلمون» ظاهري وفي سائر الجمل واقعي، والمراد من الرفع الظاهري تأثير الحكم الواقعي أثره بمجرد ارتفاع الجهل. وعلى هذا، فإذا جرت البراءة عن جزئية شئ أو شرطية وجب إعادة الفاقد له بمجرد ارتفاع الجهل، فيكون الحاصل عدم الإجزاء، بخلاف الأمر في البقية، فإن النتيجة فيها هو الإجزاء.

ولا يخفى أن الدليلين المذكورين يمنعان من كون الرفع واقعياً في ما يعلمون في الشبهة الحكمية، وأمّا في الموضوعية، فالدليل الأول – وهو لزوم التصويب – غير آت. واعلم أنه إذا قام الدليل على الإجزاء في ما لا يعلمون، كان على خلاف القاعدة، كما لو قام على عدم الإجزاء في غيره من الأمور التسعة.

وأيضاً: كون الرفع في ما لا يعلمون ظاهرياً وفي البقيّة واقعيّاً، ليس من استعمال اللفظ في أكثر من معنى، لأن الظاهري يكون رفعه في مرتبة الظاهر، فالرفع الظاهري رفع مقيد، والواقعي مطلق، أي أنه في الظاهري ترفع اليد عن الإطلاق بمقتضى الدليل القائم. وملخص الكلام في هذا التنبيه: إن حديث الرفع مقيد للأدلة الواقعية أو مخصص لها، فيتقدّم عليها بلا كلام.

وقد يقال: بأن النسبة بين دليل الحكم الواقعي وحديث الرفع هي العموم والخصوص من وجه، فما هو الوجه لتقدّم حديث الرفع؟
هنا مسلكان:

أحدهما: إن الحديث حاكم على الأدلة، فالتقدّم بالحكومة ولا تلحظ النسبة المذكورة. والثاني: إنه إن خصّ حديث الرفع بالأدلة وتقدّمت عليه، لزم لغوية الحديث، بخلاف العكس. فالحديث متقدّم في مورد الإجتماع المفروض لغويته لولا التقدّم، لكونه في هذه الحالة نصّاً وتلك الأدلة ظاهرة، والنصّ متقدّم على الظاهر. ولا يخفى الفرق بين المسلكين، إذ لا تصل النوبة على الأول إلى التعارض، وأمّا الثاني، فهو مع الغضّ عن الحكومة المذكورة.

الأمر الخامس

أى الأحكام هو المرفوع؟

إنه بناءً على أنّ المرفوع هو الآثار والأحكام — كما هو الحق — لا المؤاخذة وغيرها، فإنّ مقتضى إطلاق الرفع بالنسبة إلى كلّ فقرة رفع جميع الآثار والأحكام، فإنّ لم يشمل شيئاً منها كان لمانع ثبوتي أو إثباتي. وعليه:

فإنّ الأحكام تنقسم إلى التكليفية — وهي الإعتبارات الشرعية التي فيها جهة الإقتضاء مع المنع من النقيض أي الوجوب والحرمة، أو مع عدم المنع أي الإستحباب والكرهية، أو جهة التخيير وهو الإباحة — والوضعية، كالملكية والطهارة والنجاسة والزوجية والشرطية والجزئية، وغيرها من الإعتبارات الشرعية التي ليس فيها جهة الإقتضاء والتخيير.

فهل يرفع الحديث كلا القسمين أو التكليفية فقط؟

والأحكام منها: النفسية والغيرية، فهل يرفع كلا القسمين أو النفسية فقط؟

ومنها: الإستقلالية والضمنية — مثل وجوب الجزء — فهل يرفع كليهما أو الأوّل فقط؟

الأحكام التكليفية

نذكر أوّلاً الأحكام التكليفية فنقول:

كلام الميرزا

ذكر المحقق الميرزا أنه تارة: يتوجّه الحكم إلى مطلق الوجود، واخرى: إلى صرف الوجود. فإنّ كان الأوّل مثل حرمة شرب الخمر — الذي ينحلّ إلى كلّ فرد فرد — فالإكراه أو الإضطرار إذا تعلّق بفرد رفع ذلك الفرد. وإن كان الثاني، فإنّ تعلّق بجميع الوجودات، سقط الحكم، كما لو استوعب الإكراه جميع وقت الصلاة، وإلا، فإنّ متعلّق الإكراه ليس متعلّق الحكم،

فلو تعلّق الإكراه بالصلاة في أوّل الوقت لم يسقط الحكم بوجوب الصلاة، بل يجب الإتيان بها في وقت زوال الإكراه مادام الوقت باقياً، لأنّ الصلاة التي تعلّق بها الإكراه ليس الواجب بل مصداق الواجب.

وإنّ كان فعل شخصي موضوعاً للحكم المتعلّق بشخص آخر، لم يتحقّق الحكم بالنسبة إلى الثاني إن وقع الفعل من الأوّل عن إكراه، فلو قال: إن شرب زيد الخمر وجب على الحاكم إجراء الحدّ عليه، فشربه عن إكراه، فإنّه لا يجب على الحاكم إجراء الحدّ عليه.

ويشترط في جريان حديث الرفع:

١. أن يكون الرفع امتثانياً.

٢. أن لا يلزم من رفع الحكم خلاف الإمتنان.

٣. أن يكون مفاد الحديث تنزيل الموجود بمنزلة المعدوم، فلو كان العكس لم يجر الحديث.

وعليه، ففيما إذا كان متعلّق الحكم صرف الوجود مثل أن ينذر إكراه عالم:

فتارةً: يكره على إكراه نفس ذلك العالم، فلا يجري الحديث، لأن رفع حكم الإكراه معناه

تنزيهه بمنزلة المعدوم، أي: ليس هذا الإكراه بإكراه، فيجب الإتيان بالإكراه مرة أخرى، لكن يلزم من الإتيان به ثانيةً خلاف الإمتنان.

وأخرى: ينذر عدم الإكراه فيكره على الإكراه، فهنا يجري الحديث، لأنّ من رفع هذا

الإكراه يلزم الإمتنان، لعدم تحقق مخالفة النذر، فنزل الموجود بمنزلة المعدوم، وكان الرفع امتثانياً.

وثالثة: ينذر الإكراه ثم يكره على تركه، فهنا لا يجري الحديث، لأنّ الرفع لا ينزل

المعدوم بمنزلة الموجود. فحديث الرفع لا يجعل عدم الإكراه إكراهاً، فالحكم بوجوب الوفاء

بالنذر باق على حاله، فإن لم يكرم عند زوال الإكراه فقد عصى ووجببت الكفارة.

هذا ما ذكره الميرزا. (٨٥)

أقول:

أمّا من الناحية الكبرى، فلا كلام في أنّ مجرى الحديث لابدّ وأن يكون امتثانياً، وأمّا أن

مدلوله تنزيل الموجود بمنزلة المعدوم — فلو كان بالعكس فلا يجري — ففيه تأمل.

وذلك، لأنّ مدلول الحديث بحسب خصوصيّة المقام وكون الرفع من الشّارع بالنسبة إلى الأحكام، هو رفع مقتضي الحكم في ظرف الجهل أو عدم أخذ الموضوع في عالم التشريع، فإذا عرض الإكراه — مثلاً — فالشئ ليس متعلّقاً لحكمه. هذا حقيقة الرفع التشريعي. فعدم الأخذ مطلق، سواء كان الأمر الإعتباري عدمياً أو وجودياً، فلا ملزم شرعاً وعقلاً لأن يكون المدلول تنزيل الموجود منزلة المعدوم.

وبعبارة اخرى: مفهوم لفظ «الرفع» هو «الإعدام» المتفرّع على الوجود، والإعدام — إن كان من الشّارع وفي ظرف التشريع — يتحقّق بعدم جعل الشئ وعدم أخذه موضوعاً، سواء كان الشئ وجودياً أو عدمياً. هذا حالاً.

وينتقض كلامه: بأنّ لازم ما ذكره عدم جريان الحديث — أي قصوره عن الجريان — في تروك الإحرام مع طرؤ الإكراه أو الإضطرار، لأنّ الموضوع هناك عدم الفعل. والظاهر أنه لا يلتزم بهذا.

وأما صغرياً، حيث طبّق ما ذهب إليه على باب النذر فقال: لو أكره على ترك الإكرام لا يجري الحديث، لأنّ الحديث لا ينزل المعدوم بمنزلة الموجود، فعليه الكفارة، نقول: إن ما ذكره يخالف ظواهر النصوص التي أخذ فيها الموضوع، فإنّ موضوع الكفارة هو عدم الوفاء بالنذر، وهو عنوان انتزاعي، فإن كان متعلّق النذر هو الفعل فعدم الوفاء يتحقّق بالترك، وإن كان عدم الفعل فعدم الوفاء يكون بالفعل. إذن، عدم الإكرام يكون موضوعاً لوجوب الكفارة، كما أنّ الإكرام يكون كذلك. ومن النصوص:

سألته عن رجل عاهد الله في غير معصية، ما عليه إن لم يف الله بعهده؟
قال: «يعتق...». (٨٦)

فموضوع «وجوب العتق» هو «عدم الوفاء».

سألت أبا جعفر عن الأيمان والنذور واليمين التي هي لله طاعة.

فقال: ما جعل الله عليه في طاعة فليقضه، فإن جعل الله شيئاً من ذلك ثم لم يفعل فليكفر عن يمينه...» (٨٧).

فموضوع «وجوب الكفارة» هو «لم يفعل». فلو لم يفعل عن «إكراه» فلا كفارة، لحديث الرفع.

اللهم إلا أن يقال: بأن حديث الرفع لا يجري في الموضوعات العدمية، لعدم قابليته لتنزيل المعدوم بمنزلة الموجود.

لكن يرد عليه حينئذ: لماذا الكفارة؟
فالتحقيق أن يقال:

إن كل ما كان موضوعاً للإكراه — مثلاً — فإن حديث الرفع يرفعه، سواء كان وجودياً أو عدمياً، وقد رأينا في النصوص أن عدم الفعل موضوع للحكم.
سلمنا كون المدلول تنزيل الموجود بمنزلة المعدوم فقط.

لكن نقول: إن حقيقة الإكراه هو حمل الغير على ترك ما يريد فعله أو فعل ما يريد تركه بالتهديد، فإذا أكره على الترك توجه الضرر إن فعل وكذا العكس. وعليه، فمتى أكره على الترك، كان التوعيد على الفعل، فالفعل ضروري، وحينئذ يكون رافع الفعل هو حديث «لا ضرر» فلا تجب الكفارة.

ثم إن الميرزا فصل بين الأجزاء والشرائط وبين الموانع، فيما إذا حصل النسيان، فلا يصح الحديث العبادة الفاقدة للجزء أو الشرط المنسي، بل لا بد من دليل آخر. وخالصة الوجه في ذلك هو: إن الصحة والأجزاء أمر عقلي لا يتمكن الحديث من وضعه، وإن حديث الرفع لا ينزل المعدوم بمنزلة الموجود، وأن لا منة في هذا الرفع.

ويصح الحديث العبادة المشتملة على المانع ولا حاجة إلى دليل آخر، لأن الحديث يجعل المانع كأن لم يكن، وينزل الموجود بمنزلة المعدوم.
والتحقيق أن يقال:

إن كلَّ مركَّب يراد الأمر به، كالصلاة مثلا، لا يعقل أن يكون مهملا بالإضافة إلى شيء، بل إنَّ الحاكم يلحظ النسبة بين المركَّب وذلك الشيء، فإمَّا يكون المركَّب مطلقاً بالنسبة إليه، كأن تكون الصلاة لا بشرط بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط والموانع، فلا موضوعية للشرطية والجزئية والمانعية، وإمَّا أن يكون بشرط، والشرط إمَّا وجودي أو عدمي، فإن كان وجود الشيء دخيلا في المركَّب، كدخل الركوع في الصلاة، كان الركوع والتقيّد به جزءاً للصلاة، وإن كان التقيّد بالشيء — دون نفس الشيء — دخيلا فهو شرط، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، وإن كان عدم الشيء دخيلا في المركَّب، كالضحك بالنسبة إلى الصلاة، فهو مانع، فالمانعية اعتبار عدم الشيء في المركَّب، أي تقيّده بعدمه.

ثم إنَّ الأوامر والنواهي المتوجّهة إلى المركّبات بالنسبة إلى هذه الخصوصيات كلّها إرشادية، فإن قال: «إركع» كان إرشاداً إلى «الجزئية» وإن قال: لا تضحك، كان إرشاداً إلى «المانعية». وذلك: لأن الأمر لما توجّه إلى الصلاة مع الركوع والسجود... انتزع منه جزئية الركوع والسجود...، ولما توجه إليها مع عدم الضحك مثلا، ينتزع مانعية الضحك عن الصلاة. فظهر أن لا مانعية ولا جزئية إلا ببركة وجوب استقلالي متوجّه إلى خصوصيات وجودية أو عدمية.

وظهر أنه لا نهي مستقلّ بالنسبة إلى المانع، بل النهي المتوجّه إلى المانع إرشاد إلى دخل عدم ذلك الشيء في صحة المركَّب ومطلوبيته.

وعليه، فرفع المانعية ليس إلا رفع الوجوب المقيّد بعدم الضحك مثلا، ورفع الجزئية ليس إلا رفع الوجوب المقيّد بعدم الركوع مثلا، فليس المرفوع قطعةً من الوجوب بل هو نفس الوجوب وأصله، كما أنه هو الموضوع، إذ الوجوب بسيط والبسيط لا يتبعّض، وإن كان متعلّق هذا الوجوب ذا أجزاء.

وتلخص:

أنه إذا رفع أصل الوجوب فلا مصحّح للصلاة، وحديث الرفع لا يمكنه أن يصحّح الصلاة الواجدة للمانع، كما لا يمكنه تصحيح الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط.

فالتفصيل بين عدم الجزء أو الشرط فالبطلان، وبين وجود المانع فالصحّة، باطل.

وعليه، فلا طريق لتصحيح الصلّاة – سواء الواجدة للمانع أو الفاقدة للشرط أو الجزء – إلا الرجوع إلى قاعدة لا تعاد.
هذا كلّه في الأحكام التكليفيّة.

الأحكام الوضعيّة

وأما الوضعيات:

فتارةً: يتعلّق النسيان بالسبب، كالعقد ينسى فيه العربيّة أو يكره على تركها أو يضطرّ إلى غيرها، ففي مثل ذلك قال الميرزا^(٨٨) بعدم جريان حديث الرفع، لأن جريانه إن كان لرفع الشرطيّة، فإن النسيان لم يتعلّق بالشرطيّة، وإن كان بلحاظ رفع العقد الفارسي، فلا أثر للعقد الفارسي، وإن كان بلحاظ تنزيل الفارسي بمنزلة العربي وتنزيل ترك العربيّة بمنزلة وجودها، فإنّ الحديث ينزل الموجود بمنزلة المعدوم لا العكس.

واخرى: يتعلّق بالمسبّب الإعتباري كالمليّة والزوجيّة. ولمّا كانت هذه الامور اعتبارات شرعيّة وضعيّة أمكن وضعها ورفعها، لكنّ الإكراه على المليّة ونحوها من المسبّبات غير معقول.

وثالثة: يتعلّق بالمسبّب الواقعي، كالطّهارة والنجاسة – بناءً على كونهما واقعيين كشف عنهما الشّارع – وهنا لا يجري الحديث، لأنّ الأمر الواقعي التكويني لا يقبل الرفع. نعم، يقبله – كالوضع – بلحاظ حكمه وأثره، فإذا أكره على الجنابة جرى الحديث من جهة الأثر.

فإن قلت: إذا كان جارياً، فالمكره لا يجب عليه الغسل، لأنه مرفوع بلحاظ أثره وهو وجوب الغسل.

فالجواب: إن وجوب الغسل من آثار الجنابة مطلقاً. فتأمّل.

وهذا توضيح كلام الميرزا في المقام.

أقول:

(أمّا السبب) فما ذكره فيه تام، لأن معنى جريانه هنا ترتب الأثر على العقد الفارسي، مع أنّ الأثر للعقد العربي، والحديث لا يجعل الفاقد لشرط العربيّة واجداً له.

لا يقال: حديث الرفع حاكم على أدلّة الأجزاء والشرائط، فشرطيّة العربيّة ترتفع بالحديث في حال النسيان فيصحّ بالفارسي.

أمّا على مبنى الميرزا، فإنّ حديث الرفع ينزل الموجود بمنزلة المعدوم، وهنا لا موجود حتى ينزل بمنزلة المعدوم. وأمّا على ما اخترناه، فإنّ كلّ ما صدر عن الإكراه أو الإضطرار أو النسيان وكان ذا أثر شرعي، فإنه يرتفع بالحديث، ولكنّ ترك العربيّة ليس ذا أثر شرعيّ حتى يجري فيه الحديث ويتقدّم من باب الحكومة، كما أن الحديث لا يجري فيما إذا ترك الطّهارة، لأنّ تركها ليس له أثر شرعي. بل يترتب عليه بطلان الصلّاة عقلاً لفقدان الشرط.

إنّ، لا مصحّح للعقد الفارسي بناءً على اعتبار العربيّة.

على أن متعلّق الحكم هو الطبيعة، والمنسيّ حصّة، وهو غير متعلّق الحكم، ومتعلّق الحكم غير المنسيّ. وهذا وجه آخر لعدم جريان الحديث.

كلام العراقي

ومما ذكرنا يظهر ما في كلام المحقق العراقي.^(٨٩) فإنه يرى جريان الحديث بلحاظ ترك الشرط والجزء، بمعنى: إن ترك الشرط هو المرفوع وأن فاقد الشرط صحيح. وحاصل كلامه هو:

إن العبادة الفاقدة للشرط لا تجزي، لأن الحديث إنّما يرفع الترك للشرط مادام المكلف ناسياً، فدائرة مصلحة الأمور به ليست محددة، بل يرتفع التكليف بمقدار النسيان، وأمّا بعده، فإن إطلاق مصلحة الطبيعة يقتضي عدم الإجزاء ووجوب الإتيان بالعبادة الواجدة للشرط. هذا في التكاليفيات.

وأمّا في الوضعيات، فالحديث يجري، لأنه إذا ترك العربيّة نسياناً، فقد رفع الشارح هذا الترك بلحاظ أثره، أي: العقد ليس فاسداً، إلّا أن المانع من جريان الحديث هو أمر آخر، وهو أنه

مع رفع الفساد الذي هو ترك العربيّة يتحقق وجوب الإعادة، كما لو كان منذوراً فيجب، وفاءً للنذر، وهو تكليف وفيه كلفة، والحديث رافع للكلفة منةً.

إذن، لا يجري الحديث في التكاليفيات من جهة عدم الإجزاء.

وهو لا يجري في الوضعيات من جهة لزوم الكلفة.

أقول:

صحيح أن الترك يرتفع بالحديث، لكن إذا كان موضوعاً لأثر شرعي لا عقلي، والصحة والفساد من الأمور العقلية، ينتزعان من موافقة المأتي به للمأمور به ومخالفته، فلا معنى لإجراء الحديث لرفع الفساد.

ثم إن ما ذكره من عدم الجريان في الوضعيات لاستلزامه الكلفة، مخدوش، بأنّ غرض صاحب المعاملة مختلف، فإن كان غرضه في تحققها فلا كلفة، وإن كان في عدم تحققها، ففي وضع لزوم الوفاء كلفة. فالصحيح هو التفصيل.

ولو تعلّق النسيان أو الإكراه أو الإضطرار بنفس العقد لابشرطه، فلا يجري الحديث، لأنه مع النسيان لا عقد، لأن العقد من الأمور القصدية، وحديث الرفع لا يجري في الموضوع المنقوّم بالقصد كما في محلّ الكلام، إذ مع عدم القصد لا موضوع، أي لا عقد أصلاً.

أمّا بالنسبة إلى الإكراه، فيجري الحديث ويكون العقد باطلاً.

وأمّا الإضطرار، فلا يجري، للزوم خلاف الإمتنان، لأن رفع أثر بيع المضطرّ إلى البيع وجعله باطلاً خلاف الإمتنان بالنسبة إلى هذا المضطر.

هذا كلّه في السبب.

(أمّا المسبب)

ففي الإعتباري كالملكية والزوجية، قال الميرزا بجريان الحديث، لأنّ المسبب مجعول شرعي فللشارع رفعه، وليس المرفوع هو الملكية بلحاظ الأثر أي التصرف، بل هو نفس الملكية. لكنّ المسبب لا يتعلّق به الإكراه.

أقول:

قد ذكرنا في محلّه (٩٠) أنّ في حقيقة الإنشاء مسالك:

أحدها: إنه إيجاد المعنى بوجوده اللفظي الجعلي الوضعي، أي بالجعل والمواضعة. فالملكيّة توجد بالعقد وجوداً جعلياً، فهي مثل الشمس – مثلاً – لها وجود خارجي ووجود لفظي، فإذا قال ملكت فقد أوجد الملكيّة بوجودها اللفظي. قاله المحقق الإصفهاني.

والثاني: إنه الإعتبار والإبراز. أي يعتبر المعتبر ملكيّة زيد للدار ويبرز اعتبار ذلك بقوله ملكتك. قاله السيّد الخوئي.

والثالث: السببيّة. وهو قول المشهور.

والكلام الآن حسب هذا المسلك الأخير فنقول:

صيغ العقود أسباب، فلما يقول «بعت» تتحقّق ملكيّة الدار لزيد في اعتبار المتعاملين، ولذا يعتبر في الصيغة قصد الإنشاء. ثم إنّ هذا الأمر الموجود بالصيغة في اعتبارهما، قد يقع موقع الموافقة من العقلاء وقد لا يقع، فإن وافق عليه العقلاء أصبح البيع عقلاً، وحينئذ ينظر إلى اعتبار الشارع، فإن وافق حصل منه الإعتبار المماثل. وإذا تمتّ هذه المراحل الثلاث تصل النوبة إلى المرحلة الرابعة، وهي مرحلة ترتب الآثار مثل جواز التصرف في الثمن والمثمن. فالمسببيّة هي من قبل المتعاقدين، ثم يكون موضوعاً لاعتبار العقلاء والشارع. هذا مطلب.

ومطلب آخر: إن حقيقة الإمضاء جعل المسبّب موضوعاً للإعتبار المماثل، وحقيقة الردع عدم الإعتبار المماثل.

ومطلب ثالث: إن العناوين الإنشائيّة كلّها أفعال المتعاقدين، وقد تكون موضوعاً للإعتبار الشرعي، فليست العناوين فعل الشارع، ولما كانت من أفعال المتعاقدين فهي قابلة للإكراه. وقد وقع الخلط بين «آجرتك» و«تحقق الإجارة»، لأنّ السبب هو الأوّل، والثاني هو المسبّب، أي كون الدار مورداً للإجارة المقصودة في العقد، فعدم تعلق الإكراه بالنسبة إلى فعل العقلاء والشارع، لأنّ اعتبار العقلاء والشارع ليس إنشائياً، بل هو إمضاء لما فعله المجري للعقد، ولذا يصدق عنوان البائع عليه ولا يصدق على العقلاء والشارع.

وأما في الخارجي، فقد ذكر الميرزا أن الأمر الواقعي لا يقبل الوضع والرفع، بل المرفوع بحديث الرفع هو الأثر والحكم رفعاً تشريعياً.

ثم أورد الميرزا على نفسه: بأنه إذا تعلّق الإكراه بالنجاسة وكان الرفع بلحاظ الأثر، فلا يلزم تطهير المنتجس، ولا يجب غسل الجنابة المكره عليها.
فأجاب: بأنّ الغسل والغسل أمران وجوديان يترتبان على النجاسة والجنابة سواءً كانت اختياريّتين أو لا. ثم أمر بالتأمّل.

أقول:

في ما ذكره في الجواب نظر، لأنّ حديث الرفع حاكم على الأدلّة الأولىّة — حكومة ظاهريّة في «ما لا يعلمون» وواقعيّة في البقيّة — والحكومة متوقفة على الإطلاق ثم رفع الحديث الحكم في حال الإكراه والإضطرار... فلا يعقل التقيّد بالإكراه أو عدمه، بل إن الموضوع في الحديث عبارة عمّا توجه إليه الحكم بنحو اللابشرط عن الإكراه وعدمه والإضطرار وعدمه... وهكذا.

وعليه، فلمّا ورد وجوب الغسل على الجنابة مطلقاً، فإنّ حديث الرفع يرفع الحكم بوجوب الغسل في حال الإكراه — مثلاً — فلا وجوب للغسل في الحصّة المكره عليها من الجنابة. ولعلّ هذا وجه التأمّل الذي أمر به.

فالتحقيق في الجواب:

هو إعادة النظر في حقيقة النجاسة والحدّث، فهل هما أمران واقعيّان أو اعتباريّان أو انتزاعيّان؟

والإيراد المذكور إنّما يتوجّه بناءً على كونهما أمرين واقعيّين. وأمّا بناءً على كونهما اعتباريين من الشّارع وأهل العرف، وأنهما حكمان شرعيّان مسببان، والأحكام الشرعيّة لا يعقل تعلّق الإكراه بهما، فالبحت منتف من الأصل.

وتفصيل المطلب هو إنه:

ذهب الشيخ وجماعة: إلى أن النجاسة والحدّث أمران واقعيّان كشف عنهما الشّارع.

وقال آخرون منهم الميرزا^(٩١): هما أمران اعتباريان.

وقد استدلل هؤلاء بأن مقتضى الأدلة عبارة عن المجعولية الشرعية، لأن لسان «كل شيء لك طاهر» لا يختلف عن لسان «الماء طاهر»، ووحدة اللسان في الطهارة الواقعية كما في الماء، والظاهرية كما في القاعدة، وهي اعتبارية، تكشف عن كون الطهارة والنجاسة من الاعتبار الشرعية.

وقد أقام المحقق الإصفهاني البرهان على عدم إمكان كونهما من الأمور الواقعية، وأن كونهما من الإنتزاعات والتكليفات غير معقول، فهما اعتباريان.

أقول:

إن اللغة والعرف يساعدان على كونهما من الأمور الواقعية، ففي^(٩٢) اللغة: القذارة والنجاسة واحد، وهو ما يستقره الطبع. ولا ينافي ذلك وحدة اللسان بين «كل شيء لك طاهر» و«الماء طاهر»، فإن الشارع يكشف في عالم التشريع عن الطهارة والنجاسة الواقعتين، ويجعل المنكشف موضوعاً للأثر الشرعي.

وأما الاستدلال باعتباريتهما: بأنه إذا أسلم الكافر يطهر ويكون ولده طاهراً بمقتضى قانون التبعية، وكيف يمكن التصديق بتبدل أمر واقعي - وهو النجاسة - إلى أمر واقعي آخر - وهو الطهارة - في لحظات. فهما اعتباريان.

ففيه: إننا لا نقول بالواقعية مطلقاً، بل بنحو الموجبة الجزئية كما سيوضح، والقائل بالإعتبارية مطلقاً لا يفيد هذا الاستدلال، لأن الدليل أخص من المدعى.

وبالجملة، فإن ما ذهب إليه الشيخ من كون الطهارة والنجاسة أمرين واقعيين كشف عنهما الشارع تام، عند شيخنا الاستاذ دام بقاءه.

ثم إنه فصل المطلب فأفاد:

(٩١) فوائد الاصول ٣ / ٣٥٧.

(٩٢) مجمع البحرين ٣ / ٤٥٣.

إنّ من الموارد ما يكون أمراً واقعياً كشف عنه الشّارع، والعرف لا يدرك فيه النجاسة مثل الكلب، إذ قال عليه السّلام: رجز نجس لا تتوضأ بفضله.^(٩٣) ومن الموارد ما هو أمر واقعي أمضاه الشّارع، مثل البول، فإنّه ينتفّر منه الطبع واقعاً، فالعرف واللّغة على أنه نجس والشّارع قد أمضى ذلك. ومن الموارد ما هو أمر اعتباري مثل الطّهارة الظاهرية، حيث اعتبر الشّارع في مورد الشك الطّهارة بقوله عليه السّلام: كلّ شئ نظيف حتى تعلم أنه قذر،^(٩٤) ففي مثله لا يمكن القول بالواقعية.

وأما الكافر، فقد يقال: بأنّ بدنه إن كان نظيفاً لا ينتفّر منه الطبع، فليست نجاسته حقيقةً. ولكنّ العلقّة القويّة الموجودة بين الروح والبدن، توجب تأثر البدن من الرّوح الخبيثة تأثراً لا يدركه الإنسان، لكنّ الشّارع بحكمه بنجاسته قد كشف عن تلك الخبائث والقذارة، وعليه، فلا مانع من القول بكونها فيه حقيقةً.

لكنّ ولد الكافر إذا أسلم يكون طاهراً بالتبعية بالإجماع، وهذه الطّهارة ظاهريّة لا واقعيّة. فظهر أنّ الصحيح هو التفصيل بين موارد النجاسات.

وأما الحدث، فالمشهور على أنه أمر نفساني، لكنّ لا مثبت لذلك، بل الظاهر من النصوص كونه كفيّة جسمانيّة، كالخبر عن النبي صلّى الله عليه وآله: «تحت كلّ شعرة جنابة»^(٩٥) وكالخبر عن أبي عبدالله عليه السّلام أنه قال في كلام له لأبي حنيفة: «الجنابة تخرج من سائر الجسد».^(٩٦)

بقي حلّ الإشكال الذي ذكره الميرزا وأجاب عنه بأنّ الغسل يترتب على مطلق الجنابة فلا يتعلّق بها الإكراه، فقد أفاد شيخنا أنه قد أوضح كلامه بعض الأعلام^(٩٧) من تلامذته بأنّ الأثر إن كان مترتباً على الشئ بما هو فعل للمكلّف فيرتفع بالإكراه، وإن كان مترتباً لا بما هو فعل له

(٩٣) وسائل الشّيعّة ٣ / ٥١٦، باب وجوب تعفير الإناء بالتراب.

(٩٤) وسائل الشّيعّة ٣ / ٤٦٧، باب أنّ كلّ شئ طاهر.

(٩٥) بحار الأنوار ٧٨ / ٥١.

(٩٦) تعليقة دعائم الإسلام ١ / ٩١.

(٩٧) الشيخ حسين الحلّي، أو الميرزا باقر الزنجاني قدس سرهما.

فلا يرتفع. والجنابة من قبيل الثاني. وهذا مراد الميرزا من «مطلق الجنابة»، لكن الشيخ الكاظمي لم يضبط كلام الميرزا. فلا مجال للإيراد المذكور، ولا يرتفع أثر الجنابة وهو الغسل بالإكراه. هذا تمام الكلام في هذا التتبيه.

الأمر السادس

هل يجري الحديث في المستحبات؟

أمّا البراءة العقليّة، فلا موضوع لها في المستحبات، كما هو واضح.
وأمّا البراءة الشرعيّة، فإنّ كان المرفوع بالحديث هو المؤاخذه، فكذلك، كما هو واضح.
وإن كان مفاد حديث الرفع هو رفع الحكم في مرحلة الظاهر أو هو إيجاب الإحتياط،
فللبحث مجال.

ثم إنّ المستحب إمّا إستقلالي وإمّا إرتباطي.

كلام السيّد الخوئي

قال في مصباح الاصول: والتحقيق أن يفصل بين موارد الشك في التكاليف الإستقلاليّة،
وموارد الشك في التكاليف الضمنيّة، ويلتزم بجريانها في الثانية دون الأولى. والوجه في ذلك:
إن المراد من الرفع في الحديث الشريف هو الرفع في مرحلة الظاهر عند الجهل بالواقع، ومن
لوازم رفع الحكم في مرحلة الظاهر عدم وجوب الإحتياط، لتضادّ الأحكام ولو في مرحلة
الظاهر، وهذا المعنى غير متحقّق في موارد الشك في التكاليف الإستقلاليّة، إذ لو شككنا في
استحباب شيء لا إشكال في استحباب الإحتياط، فأنكشف أن التكاليف المحتمل غير مرفوع في
مرحلة الظاهر، فلا يكون مشمولاً لحديث الرفع.

وأما التكاليف الضمنية، فالأمر بالإحتياط عند الشك فيها وإن كان ثابتاً فيستحب الإحتياط بإتيان ما يحتمل كونه جزءاً لمستحب، إلا أن اشتراط هذا المستحب به مجهول، فلا مانع من الرجوع إلى حديث الرفع والحكم بعدم الإشتراط في مرحلة الظاهر.^(٩٨)

أقول:

أما في المستحبات الضمنية، كأن يشك بنحو الشبهة الحكمية في اعتبار القيام في نافلة الليل، فإن «رفع ما لا يعلمون» يرفع اعتبار القيام واشتراط النافلة به ويكون المكلف في سعة. وأما في المستحبات الإستقلالية فقولان. وحاصل وجه عدم الجريان هو: إنه لا ريب في استحباب الإحتياط، ومعه لا أثر لجريان حديث الرفع. لكن ينتقض: بأن الأمر في الضمانيات أيضاً كذلك، فإنه إذا شك في جزئية شئ لمستحب من المستحبات، فلا ريب في استحباب الإحتياط بالإتيان به، فلا منافاة بين جريان الحديث واستحباب الإحتياط. وعلى هذا، ففي المستحبات الإستقلالية لا مانع من جريان الحديث. وبعبارة أخرى: إنه لا يجتمع رفع التكليف مع الإحتياط الوجوبي، أما رفعه مع حسن الإحتياط فممكّن.

لكن المهم هو وجود الأثر لجريان حديث الرفع – أما مع عدم الأثر فلا يجري للزوم اللغوية – ولو بنحو الموجبة الجزئية، فالمقتضي للجريان حينئذ – وهو الإطلاق – محفوظ، والمانع مفقود. وعليه، فلو كان المكلف بصدد امتثال أوامر المولى الواقعية النفسية، سواء الواجبة والمستحبة، من أجل القيام بوظائف العبودية، كان رفع التكليف الإستقلالي عنه بحديث الرفع توسعةً له ومنةً عليه، وإذا كان هذا الأثر مترتباً على جريان الحديث، فلا مانع من التمسك به في موارد الشك في الإستحباب النفسي لعمل من الأعمال. فالصحيح هو القول بجريان الحديث في المستحبات مطلقاً.

الأمر السابع

هل المنّة شخصيّة أو نوعيّة؟

إنه وقع الكلام في أن المنّة في حديث الرفع شخصيّة أو نوعيّة، فلو أتلف مال الغير، فإنّ كانت المنّة شخصيّة فالحديث جار فإلزام، وإنّ كانت نوعيّة فالضمان ثابت، فنقول:

إنّ الحرج المنفّي في الشريعة هو الحرج الشّخصي، وفيما نحن فيه قال بعضهم كالمشكيني: بأنّ المنّة وإنّ كانت شخصيّة لكنّ رفع الضّمان يستلزم الضّرر على صاحب المال، وقاعدة نفي الضّرر توجب الضّمان، وحينئذ يقع التزاحم بين الحديث والقاعدة، فإنّ تساوى «المنّة» و«الضرر» سقط الطرفان والمرجع: «من أتلف مال الغير فهو له ضامن»^(٩٩) وإنّ كان أحدهما أهمّ تقدّم.

أقول: هنا امور:

الأوّل: قد تقرر أن جميع الأدلّة التي لسانها لسان الرفع مثل حديث «لا ضرر»^(١٠٠) وما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ^(١٠١) وحديث «الرفع» كلّها رافعة للحكم، وليس شئٌ منها بجاعل ومشرّع. وعليه، فإنّ قاعدة لا ضرر لا تثبت الضمان.

والثاني: قد تقرر أنّ التساقط يكون في مورد التعارض مع عدم المرجح، وحينئذ يرجع إلى العامّ الفوق، وأمّا في التزاحم فالتخيير لا التساقط.

والثالث: قد تقرر أنّ ملاك التعارض هو التمانع في مرحلة الجعل، وملاك التزاحم هو عدم التمانع في تلك المرحلة، ووجوده في مرحلة الإمتثال، إذ لا قدرة على امتثال كلا الحكيمين.

(٩٩) نسبه في جواهر الكلام ٣١ / ٩١ إلى قوله عليه السّلام.

(١٠٠) بحار الأنوار ٢٢ / ١٣٥، وهو في عدّة أبواب من وسائل الشيعة.

(١٠١) سورة الحج، الآية: ٧٨.

فظهر ما في الكلام المذكور.

وأنّ الحق هو: إن الإمتنان نوعي، فلو لزم من الإمتنان على شخص ضرر على آخر لم يجز الحديث. وعليه، فالضمان – في المثال المذكور – على أثرالحاصل بالإكراه والإضطرار ثابت.

الأمر الثامن

إن حديث الرفع يرفع الآثار لا بشرط

من العناوين المذكورة فيه

وقد تعرّض الشيخ قدّس سرّه لهذا المطلب فقال^(١٠٢) بعد ذكر بعض الإيرادات:

وأضعف من الوهن المذكور وهن العموم بلزوم التخصيص بكثير من الآثار بل أكثرها، حيث أنها لا ترتفع بالخطأ والنسيان وأخواتهما.

(قال): وهو ناش عن عدم تحصيل معنى الرواية كما هو حقّه، فاعلم:

إنه إن بنينا على عموم الآثار، فليس المراد بها الآثار الشرعيّة المترتبة على هذه العنوانات من حيث هي، إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعيّة المترتبة على الخطأ والسّهو من حيث هذين العنوانين، كوجوب الكفّارة المترتب على قتل الخطأ، ووجوب سجدي السّهو المترتب على نسيان بعض الأجزاء. وليس المراد أيضاً رفع الآثار المترتبة على الشئ بوصف عدم الخطأ، مثل قوله: من تعمّد الإفطار فعليه كذا، لأن هذا الأثر يرتفع بنفسه في صورة الخطأ.

بل المراد: إن الآثار المترتبة على نفس الفعل لا بشرط الخطأ والعمد قد رفعها الشارع عن ذلك الفعل إذا صدر عن الخطأ.

توضيح المحقق الخراساني كلام الشيخ

وقد أوضح المحقق الخراساني في حاشيته^(١٠٣) مرام الشيخ وبيّن وجه عدم المعقولية لرفع

الآثار الشرعيّة بقوله:

(١٠٢) فرائد الاصول: ١٩٦.

وذلك: لأنّ الظاهر بل المتيقن أن سبب رفع الآثار منّة في الخطأ والنسيان وهكذا إلى ما لا يعلمون هو: نفس هذه الامور، لمناسبتها للتسهيل كما لا يخفى، ومعه، كيف يمكن أن يكون موضوعاً لما رفع من الآثار، وليس موضوع الأثر إلا مقتضياً لوضعه.

لا يقال: لكنه يوجب التفكيك بين ما ذكر وغيرهما من التسعة، بداهة أنّ الحسد والطيرة والوسوسة قد رفع ما يترتب عليها بعناوينها من الآثار الشرعية.

فإنه لا ضير فيه بعد ما كان بصدد بيان جميع ما رفع آثاره، سواء كانت له بما هو معنون بعنوان خاص، كالحسد وأخواته، أو كانت له بأى عنوان كان معنوناً من العناوين المختلفة، من دون اندراج تحت أمر أو اشتراك في شئ، إلا فيما هو سبب رفعها في الجميع من الخطأ والنسيان وأخواتهما، ولذا ذكرها بهذه العناوين ليجمع شتاتها بما هو ملاك الرفع فيها حيث لا جامع غيره.

وليكن مراده قدس سره من عدم المعقولية ما ذكرناه، وإن كان خلاف ما يترأى من ظاهر العبارة...

أقول:

ومع التأمل في كلام الشيخ والمحقق المذكور يظهر الخلل في كلمات المحقق الإصفهاني والمشكيني حيث نسباً إلى الشيخ انصراف الحديث عما ذكر، مع أنه لا عين ولا أثر للإنصراف في كلامه.

وما ذكره الشيخ مع التوضيح المزبور له في غاية المتانة.

وحاصل الكلام في المقام هو:

إنّ الحديث رافع للأحكام التي لا يقتضي العنوان ثبوتها، وهي أحكام الفعل الذي تعلق به الإكراه والإضطرار... ولا يرفع الحديث حكم الفعل المقيّد بالعمد، إذ لا يوجد في الخطأ والنسيان عمد. فهو يرفع الفعل اللابشرط عن الخطأ والنسيان.

وبعبارة أخرى: إن موضوع الرفع هو الفعل المخطي والمنسى اللابشرط عن الخطأ والنسيان، لأن الموضوع، إمّا لا بشرط عن الخطأ والنسيان، وإمّا مقيّد بهما كالقتل الخطأي، وإمّا

أنّ السّهو والنسيان موضوع. فالحديث يشمل اللأبشرط، وأمّا المقيدّ بالخطأ والنسيان، فخرج
تخصّصاً.

هذا ما ذكره الشيخ والمحقق الخراساني — وقد أيّده العراقي^(١٠٤) برواية البنزطي «رفع ما
أخطأوا وما نسوا»^(١٠٥) أي: المخطي والمنسى... فما ذكره هو الصحيح، كما أفاد شيخنا الاستاذ
دام بقاءه.

كلام المحقّق الإصفهاني

وتعرّض المحقّق الإصفهاني رحمه الله لما أفاده الشيخ وحمله على معنى آخر، ثم أجاب
عن الإشكال بوجه غير ما تقدّم، فلنورد نصّ كلامه بقدر الحاجة، ثمّ نوضّحه... قال:
قد أورد على حديث الرفع كما في الرسائل بأنه موهون إذا أريد منه رفع جميع الآثار،
للزوم التخصيص الكثير فيه، لأن آثار الخطأ والنسيان غير مرتفعة.
وأجاب عنه الشيخ الأعظم قدّس سرّه بأن الخبر لا يرفع آثار الخطأ والنسيان بما هما.
بل الآثار المترتبة على ذات الفعل لا بشرط العمد والخطأ مرفوعة بالخبر إذا صدر عن
الخطأ قائلاً: بأنه لا يعقل رفع الآثار الشرعيّة المترتبة على الخطأ والسّهو من حيث هذين
العنوانين.

ولعلّه بملاحظة أن رفع ما فرض ثبوته في هذه الشريعة تناقض، فإن معناه حينئذ أن الآثار
الثابتة لهذه العناوين في هذه الشريعة غير ثابتة في هذه الشريعة، وهو تناقض واضح.
مع أن الرفع إذا كان بمعناه الحقيقي، كانت هذه المناقضة ثابتة فيما إذا رفعت آثار الفعل
لذاته في حال الخطأ، فإن الرفع الحقيقي يقتضي ثبوتها في هذه الشريعة للفعل في حال الخطأ،
فرفعها في حال الخطأ مناقضة، ورفع الآثار الثابتة في الشرائع السابقة صحيح في كلا المقامين.

(١٠٤) نهاية الأفكار ٣ / ٢١١.

(١٠٥) وسائل الشيعة ١٦ / ٢١٧ عن العياشي في حديث: ما أخطأوا وما نسوا.

وأما إذا أريد الرفع بمعنى الدفع، فمعقول في كلا المقامين، فكما يكفي ثبوت المقتضي للأثر حتى في حال الخطأ، كذلك يكتفى بثبوت المقتضي له في نفس الخطأ، فلا يكون رفعه بما هو أقوى اقتضاء منه مناقضة.

نعم يكون معارضاً للأدلة المتكفلة لآثار الخطأ والنسيان بما هما، وهذا غير عدم المعقولية. وبالجملة: الإشكال في الخبر من حيث إن ظاهر أخذ عنوان في الموضوع كونه عنواناً، ومقتضياً له حقيقة، فمعنى رفع حكم الخطأ رفع حكمه بما هو خطأ، لا رفع حكم ذات ما أخطأ عنه.

فيكون معارضاً للدليل المتكفل لحكم الخطأ بما هو، فيلزم التخصيص الكثير في الحديث إذا كان المراد منه رفع مطلق الآثار. ويمكن الجواب عنه بوجهين:

أحدهما: أن ورود الخبر مورد الإمتان يقتضي أن الجهات الموجبة للمنة – برفع الأحكام والآثار – هي هذه العناوين المأخوذة في الخبر، من الجهل و الخطأ والنسيان والإكراه والإضطرار.

فإذا كانت هذه الجهات مقتضية لرفع تلك الأحكام، فلا محاله ليست بما هي مقتضية لثبوتها، إذ لا يعقل أن يكون العنوان الواحد مقتضياً لطرفي النقيض، فموضوعات تلك الأحكام المستدعية لها ذات المجهول و ذات ما أكره عليه وهكذا. وعليه، فلا يكون الخبر رافعاً لآثار الخطأ والنسيان بما هما، حتى يلزم ورود التخصيص الكثير عليه.

ثم ذكر الجواب الثاني و أورد عليه بإيراد فقال:

فالأولى الإقتصار على الجواب الأول، باستظهار رافعية هذه العناوين الطارئة في نفس ورود رفعها مورد الامتتان. (١٠٦)

أقول:

يريد رحمه الله أن مراد الشيخ قدس سره هو أنه إذا كان الحديث رافعاً للأحكام المترتبة على نفس الخطأ في الشريعة يلزم التناقض، لأن تلك الأحكام موضوعة شرعاً مثل حكم القتل عن خطأ. إذن، عدم المعقولية يرجع إلى لزوم التناقض، و هو اجتماع الوضع والرفع في الشريعة.

ثم أشكل على الشيخ: بأنه إذا كان المراد هو الرفع الحقيقي، فالتناقض بالنسبة إلى الفعل اللابشرط يتحقق في حال الخطأ والنسيان، لأنّ اللا بشرط في ظرف الخطأ له حكم في الشريعة، و إن كان الرفع بمعناه الحقيقي، فالفعل له حكم في الشريعة و قد ارتفع بالحديث، و إذ يكون بمعناه الحقيقي، لا يختص الأشكال بالآثار المترتبة على الفعل، بل يلزم بالنسبة إلى نفس الفعل المقيد أيضاً.

وإن كان الرفع بالنسبة إلى الشريعة السابقة، فلا يلزم التناقض، لا في اللا بشرط و لا في المقيد، إذ لا مانع من رفع هذه الشريعة لما وضع في الشريعة السابقة.

وإن كان الرفع بمعنى الدفع، فلا يلزم إشكال التناقض أيضاً مطلقاً، لوجود مقتضي للفعل اللابشرط في الشرائع السابقة، و كذا لنفس الخطأ و النسيان وفي هذه الشريعة: للفعل اللابشرط في حال الخطأ المقتضي لثبوت الحكم، لكن قد منع الشارع من تأثير المقتضي إمتناناً، و كذا نفس الخطأ والنسيان.

على أنّ الموضوع الذي يلزم منه التناقض و عدم المعقولية يرجع إلى التعارض، والتعارض هو تنافي الدليلين في مقام الإثبات وليس بغير معقول.

ثم إنه رحمه الله حاول رفع التعارض: بأن عناوين الخطأ والنسيان... أوجبت الرفع للآثار منةً، هذا ظاهر الحديث، فالإكراه مثلاً – رافع، فلا محالة يكون رافعاً لأحكام ليس موضوعها نفس الخطأ والإكراه والنسيان، لأن الحكم المرفوع لا يكون حكم نفس الموضوع، وإلا يلزم أن يكون الشيء رافعاً و مثبتاً، و هذا الذي ذكر يكون موجباً لصرف ظهور الحديث إلى الموضوع اللابشرط عن الخطأ...

فتلخص: إن الإشكال هو في الحقيقة تعارض الدليلين، وعدم المعقولية المذكورة يكون قرينة عقلية لصرف ظهور الحديث إلى الموضوع اللابشرط، و من هنا لا يعمّ الموضوع المقيد. و هكذا يندفع الإشكال عن الخبر.

نظر الاستاذ

ولكن إشكال المحقق المذكور غير وارد، لأن التعارض فرع تمامية السند والدلالة والجهة في كلا الدليلين، والشيخ يرى عدم تمامية حديث الرفع في مرحلة الإقتضاء بالنسبة إلى آثار نفس الخطأ والنسيان. و وجه ذلك هو إشتراط أن يكون لحديث الرفع إطلاق يعمّ آثار نفس الخطأ حتى يتحقق التعارض، و هذا الإطلاق محال، لأن الحديث مدلوله الدفع كما تقدّم، فالحديث معناه دافعية الإكراه... فهذه العناوين مانعة عن استحقاق العقاب، و معنى ذلك أن يكون المقتضي للممنوع أمر آخر غير العنوان، فالمقتضي هو الفعل اللابشرط، والإكراه... مانعة، لأنّ نفس العنوان لا يعقل أن يكون مقتضياً و مانعاً معاً، و هذا ما يقوله الشيخ.

ثم إنه لا مانعية لنفس الحسد و الطيرة والوسوسة، كما أفاد هذا المحقق، بل الرافع والمانع إبتلاء أكثر الناس بهذه الأمور.

الأمر التاسع

هل الإمتنان حكمة أو علة؟

وتظهر الفائدة فيما إذا وجد العنوان، كأن يقع الأمر عن خطأ وله حكم شرعي ولامنة في رفعه على الشخص، فإنه إن كان الإمتنان علةً، فلا يرتفع الحكم لعدم الإمتنان كما هو الفرض، وإن كان حكمة رفع.

والحق: إن المنّة هنا علة، فإنه وإن لم يكن في الحديث تعليلٌ، لكن ملاك العلة موجود فيه، وهو دوران رفع الحكم مدار المنّة. وذلك، لأن المقام مقام الإمتنان، واللّسان لسانه. والشاهد على ذلك الآيات الكريمة في آخر سورة البقرة، وكذا بعض ألفاظ الحديث نفسه، إذ قال صلى الله عليه وآله: «وضع عن أمّتي...» (١٠٧)

وعلى الجملة، فإن السّياق والمقام يمنعان من انعقاد الإطلاق في الحديث ليشمل المورد الذي لا منّة فيه في الرفع، ولا أقلّ من الشك في انعقاده.

الأمر العاشر

في سند حديث الرفع

إنه لا مجال للخدشة في سند حديث الرفع.

وأما روايته عن: أحمد بن محمد بن يحيى العطار، عن سعد بن عبدالله، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام...
فقد تلقى جمهور العلماء هذا السند بالقبول، لكن «أحمد بن محمد بن يحيى العطار» فيه كلام.

وقد استدلل للقول بوثاقته بوجوه:

الأول: إنه من مشايخ الإجازة، ولا حاجة إلى التوثيق فيهم.

ولكن هذا بوحده لا يفيد.

الثاني: توثيق الشهيد الثاني والسماهيجي والبهائي، واعتمده صاحب المعالم.

وقد أشكل: بأن توثيقات هؤلاء اجتهادية.

وأجيب: بأنهم أدق نظراً من المتقدمين.

وفيه: إن هذا صحيح، لكن توثيقهم مستند إلى الحدس، والمعتبر في التوثيق كونه عن

الحس.

الثالث: تصحيح العلامة طريق الشيخ الصدوق إلى عبدالرحمن بن الحجاج وإلى ابن أبي

يعفور، وهما مشتملان على هذا الرجل.

وأشكل عليه: بأن هذا التصحيح مبني على مسلكه، وهو القول بأصالة العدالة، والمبني

باطل.

وفيه: إن تصحيحات العلامة غير مبنية على المبنى المذكور، وإن منشأ هذا التوهم كلامه بترجمة «أحمد بن إسماعيل بن سمكة» و«إبراهيم بن هاشم». لكن التأمل فيما قاله يفيد أنه لخصوصية في الموردين قال ذلك الكلام، فليس مسلكه أصالة العدالة، بل هو مخالف للشيخ القائل بذلك، وللتفصيل محل آخر. وملخص الكلام:

إن العدالة عند العلامة ملكة تتحقق بترك الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر، وهو بترجمة «زيد الزراد» و«زيد النرسي» توقف عن قبول روايتهما لعدم التوثيق وطعن الأصحاب فيهما، ولو كان قائلاً بأصالة العدالة لما توقف.

وأما احتمال استناد توثيقه إلى كونه من مشايخ الإجازة.

ففيه: عدم تمامية ذلك، لكونه قد توقف عن قبول روايات بعض المشايخ.

والحاصل: إن تصحيح العلامة معتبر.

الرابع: كلام أحمد بن علي بن نوح السيرافي، المذكور في رجال النجاشي بترجمة

«الحسين بن سعيد».

والإشكال: بأن الطريق الأول تام وهو المقصود بقوله «المعول عليه».

مندفع: بأنه خلاف ظاهر العبارة، بل كلا الطريقين معول عليه.

وتلخص

تمامية سند حديث الرفع.

وقال في البحار: (١٠٨)

فضالة، عن سيف بن عميرة، عن إسماعيل الجعفي، عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

سمعته يقول: وضع عن هذه الامور ستة... .

وقد وقع الكلام في «إسماعيل الجعفي» فإنه مشترك بين (ابن جابر الثقة) و(ابن

عبدالرحمن) الذي لم يوثقه غير العلامة. وفي النجاشي في «بسطام بن حسيم»: كان أوجههم

إسماعيل. لكن دلالة «الوجه» على الوثاقعة محل خلاف.

وأما تعيين كونه (ابن جابر) لكونه الأشهر وأنه صاحب كتاب، فهو المنصرف إليه.

ففيه: إن الأشهرية لا توجب الإنصراف. هذا أولاً.

وثانياً: إن المراد في بعض الأسانيد هو ابن عبدالرحمن، غاية الأمر أن يكون ذلك أشهر من هذا، وهذا لا يكفي للإنصراف.
لكنّ المختار هو اعتبار تصحيحات العلامة، فهذا السند أيضاً معتبر.

حَدِيثُ الْحَبِّ

ومن الأخبار التي استدلت بها للبراءة في الشبهة الحكمية قوله عليه السلام:
ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم.^(١٠٩)

تقريب الاستدلال

إنه يدل على أن الحكم الإلهي المجهول موضوع عن العباد، فكلّ حكم احتمال صدوره
وخفي عنهم بحيث لو اطلعوا عليه لكان واجباً عليهم امتثاله فهو موضوع عنهم، فحرمة شرب
التتن مثلاً – محجوبة، فهي موضوعة عن العباد.

وقال المحقق العراقي وغيره: لعلّ هذا الخبر أظهر في الدلالة على المطلوب من حديث
الرفع، إذ لا يتوجه عليه إشكال الإختصاص بالشبهات الموضوعية.^(١١٠)

إشكال الشيخ ومن تبعه

قال الشيخ:

وفيه: إن الظاهر ممّا حجب الله علمه ما لم يبيّنه للعباد، لا ما بيّنه واختفى عليهم من
معصية من عصى الله في كتمان الحق أو ستره. فالرواية مساوقة لما ورد عن مولانا
أمير المؤمنين عليه السلام: إن الله تعالى حدّ حدوداً فلا تعتدوها، وفرض فرائض فلا تعصوها،
فسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكفّفوها رحمةً من الله لكم.^(١١١)

أقول:

(١٠٩) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٣، باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى.

(١١٠) نهاية الأفكار ٣ / ٢٢٦.

(١١١) نهج البلاغة، الكلمات القصار، رقم: ١٠٢. مع اختلاف.

قد ذكر الشيخ وجه الإستدلال بالرواية، ثم أشكل بما حاصله أنها ظاهرة في معنى آخر، والوجه المذكور مخالف لظاهرها، فالرواية أجنبية عن حكم الشبهة الحكمية وخارجة عن البحث. وقد وافقه صاحب الكفاية، قال: (١١٢)

ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من التكليف، بدعوى ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه، لعدم أمر رسله بتبليغه، حيث أنه بدونها لما صح إسناد الحجب إليه تعالى.

وقد أضاف — كما ترى — ظهور إسناد الحجب إلى الله في أن المراد ما تعلقت إرادته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه، وليس شرب التتن من هذا القبيل، فإن حكم هذا الفعل مبين في الشريعة غير أنه أخفي علينا بفعل الظالمين.

ووافق المحقق الميرزا (١١٣) ولم يصف إليه شيئاً.

وكذا المحقق الإصفهاني (١١٤) في كلام مطول.

وأما المحقق الحائري، فلم يذكر هذه الرواية لعدم دلالتها على المدعى.

وجوه الجواب

وذهب جماعة إلى تمامية الإستدلال بالرواية في المقام، وأجابوا عن إشكال الشيخ وصاحب الكفاية، وتتلخص أجوبتهم في وجوه:

جواب الهمداني

الأول: ما ذكره المحقق الهمداني حيث قال في حاشيته على الرسائل (١١٥):

إن أريد بما لم يبيته للعباد ما لم يبيته رأساً حتى للنبي والوصي — عليهم السلام — فلا واقعية له كي يعقل أن يصير علمه محجوباً عن العباد، إذ ما من حكم إلا وبيته الله لنبيه والنبي

(١١٢) كفاية الاصول: ٣٤١.

(١١٣) أجود التقريرات ٣ / ٣١٤.

(١١٤) نهاية الدراية ٤ / ٥٩.

(١١٥) الحاشية على الفرائد: ١٥٦.

للوصى، بل كيف يعقل أن يأمر الله عباده بشئ أو ينهاهم عن شئ ولم يبيّنه لهم أصلاً. فالمراد بما حجب الله علمه عن العباد ليس إلا الأحكام المبيّنة المعلومة لدى أهل العلم. فأريد بالرواية بيان كونها موضوعاً عمّن لم يقدر على معرفتها كما هو المطلوب. فنسبة الحجب إلى الله كنسبة سائر الأشياء إليه، نظير قوله: كلّ ما غلب الله عليه فانه أولى بالعدر... (١١٦)

مناقشة الإصفهاني

وأجاب عنه المحقق الإصفهاني (١١٧) بما حاصله:

إن المسببات — بما هي موجودات محدودة، وبما هي موجودات بقصر النظر على طبيعة الوجود المطلق — تنسب إلى الموجود المطلق، لأن الفاعل الذي منه الوجود منحصر في واجب الوجود، دون فاعل ما به الوجود، فإنه غير منحصر في شئ، فالمسببات الصادرة عن الأسباب الطبيعية بلحاظ الإطلاق ينسب إليه تعالى، فهو المحيي والمميت والضرّ والنافع. بخلاف ما إذا صدرت عن أشخاص غلبت الجهة التي تلي الماهية فيهم، فإنها تنفى عنه تعالى بهذا النظر. وما اختفى بإخفاء الظالمين من هذا القبيل، فلذا ورد في كلامه تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ...) (١١٨) فنسب الكتمان إليهم لغلبة الجهة التي تلي الماهية. فكذا ما نحن فيه، فإن الحكم الذي أمر حججه عليهم السّلام بتبليغه للعباد، فقد عرفه لهم وإنما حجه غيره.

جواب العراقي

الثاني: ما ذكره المحقق العراقي، (١١٩) وحاصل كلامه:

إنّ ما سكت الله عنه هو ما لم يصل إلى مرحلة الفعلية، بأنّ لم يبيّن حتى للنبي صلّى الله عليه وآله. وأمّا ما أوحى به إلى النبي فهو فعليّ، فلو حُجب عن العباد بأيّ سبب من الأسباب شمله الحديث، لأنّ كلّ حكم فعليّ فهو قابل للوضع عن العباد. فظهر الفرق بين الحديثين، واندفاع إشكال الشيخ.

(١١٦) وسائل الشيعة ١٠ / ٢٢٧.

(١١٧) نهاية الدراية ٤ / ٦٠ — ٦٢.

(١١٨) سورة البقرة، الآية: ١٥٩.

(١١٩) نهاية الأفكار ٣ / ٢٢٧.

ثم أضاف: أنه بعد كفاية هذا المقدار في فعلية التكليف نقول: إن رواية الحجب وإن لم تشمل التكاليف المجهولة التي كان السبب في خفائها معصية من عصى الله، ولكن بعد شمول إطلاقها للأحكام الواصلة إلى النبي صلى الله عليه وآله بتوسيط خطابه إليه التي لم يؤمر من قبله سبحانه بإبلاغها إلى العباد – بملاحظة صدق استناد الحجب فيها إليه سبحانه – يمكن التعدي إلى غيرها من الأحكام المجهولة التي كان سبب خفائها الأمور الخارجية، بمقتضى عدم الفصل بينهما، بعد صدق التكليف الفعلي على مضامين الخطابات المنزلة إلى النبي صلى الله عليه وآله ولو مع عدم الأمر بإبلاغها...

(قال) مع إمكان دعوى شمول الوصول فيما حجب للأحكام المبيّنة عن النبي أو الوصي المجهولة بسبب الأمور الخارجية، وأن نسبة حجب علمها إليه سبحانه كنسبة ساير الأشياء إليه تعالى، نظير قوله عليه السلام: ما غلب الله على العباد فهو أولى بالعدر... .

أقول:

أمّا ما ذكره أخيراً، فهو جواب المحقق الهمداني المتقدّم. وأمّا ما ذكره من كون الأحكام بمجرد نزولها على النبيّ فعليّة. ففيه: إن فعلية الحكم دائماً بفعلية موضوعه بجميع قيوده وشروطه الوجودية والعدمية، والوحي بوحده غير كاف للفعلية، ولذا كانت جملة من الأحكام مودعة عند الإمام المهدي عجل الله فرجه فيظهرها إذا ظهر، فهي ليست بفعلية مع تحقّق الوحي بها.

وأمّا ما ذكره من التمسك بعدم الفصل. ففيه ما لا يخفى، لأنّ اعتبار عدم الفصل بانتهائه إلى الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم، لكنّ القول بالبراءة مستند إلى الأدلّة، ومواردها مختلفة؛ إذ المستند في الشبهات الحكمية التي خفي الحكم فيها على أثر إجمال النص أو فقده ونحو ذلك، هو حديث الرفع، وفي التي خفي فيها الحكم لعدم البيان الشرعي هو حديث الحجب. وحينئذ كيف يدعى الإجماع الكاشف؟

وتلخص: عدم تمامية ما أفاده المحقق العراقي جواباً عن إشكال الشيخ.

جواب الخوئي

الثالث: ما ذكره المحقق الخوئي،^(١٢٠) وهذا نصّ كلامه:

إنّ الموجب لخفاء الأحكام التي بيّنها الله تعالى بلسان رسوله وأوصيائه عليهم السّلام وإنّ كان هو الظالمين، إلّا أنّه تعالى قادر على بيانها، بأنّ يأمر المهدي عليه السّلام بالظهور وبيان تلك الأحكام، فحيث لم يأمره بالبيان لحكمة لا يعلمها إلّا هو، صحّ إسناد الحجب إليه تعالى. هذا في الشّبّهات الحكميّة. وكذا الحال في الشّبّهات الموضوعيّة، فإنّ الله قادر على إعطاء مقدّمات العلم الوجداني لعباده، فمع عدم الإعطاء صحّ إسناد الحجب إليه تعالى.

فصحّ الإستدلال بهذا الحديث على البراءة في الشّبّهات الحكميّة والموضوعيّة، كحديث الرفع.

أقول:

لا يخفى أنّ مفهوم الحجب هو المنع، وقد سلّم بأنّ سبب الخفاء هم الظالمون، فهل قدرة الله على رفع المنع تصحّ إسناد المنع إلى الله؟

كيف يجوز نسبة الفعل الصّادر من أحد إلى شخص آخر بمجرد قدرة الآخر على رفع ذلك الفعل؟ فلو آذى زيد عمراً وكان بإمكان بكر أن يرفع الأذى ولم يفعل، فهل ينسب الأذى إلى بكر؟

هذا أوّلاً.

وثانياً: لقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله في يوم الغدير: والله ما من شيء يقربكم من الجنة ويباعدكم عن النّار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شيء يقربكم من النار ويباعدكم من الجنة إلّا وقد نهيتكم عنه،^(١٢١) وعليه، فقد بيّن الله تعالى الأحكام وأبلغها رسوله إلى العباد، إلّا أنّ الظّالمين — بسدّهم باب بيته الذي جعل لأنّ تنتشر عنه الأحكام — حالوا دون وصولها إلى الناس، فأنّ الله تعالى قد أظهر الأحكام، والذين حجّبوها هم الظالمون، ولا تصحّ نسبته إلى الله، لا عقلاً ولا لغةً ولا عقلاً.

(١٢٠) مصباح الاصول ٢ / ٢٧١.

(١٢١) بحار الأنوار ٦٧ / ٩٦.

وعلى الجملة، فإنّ الخير كلّ من الله، وينسب إليه على وجه الحقيقة. والشرّ كلّ من غيره ولا ينسب إليه ولا ذرّة منه، وحتىّ في مثل قوله تعالى (وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ) (١٢٢) ليس الإضلال منه، بل الظالمون هم السبب في ضلال أنفسهم، فلما ضلّوا تركهم على ضلالهم، كما هو مقتضى العدل، ومن كان أهلاً للهداية هداه كما هو مقتضى الفضل.

جواب الإيرواني

الرابع: ما ذكره المحقق الإيرواني،^(١٢٣) ومحصّله هو:

إنه لا يمكن الأخذ بظاهر الخبر، وذلك لأنّ الحكم إنما يترتب على الموضوع بعد إحراره، والموضوع في الخبر هو الواقع المستور، لكنّ إحرار هذا الموضوع إنما يكون بالكشف عن الواقع، فإذا انكشف لزم لغويّة الخبر. إذن، لا بدّ من رفع اليد عن ظاهره.

وحينئذ، يكون المراد من «الحجب» في الخبر: عدم البيان من قبل الشارح، ويكون حاصل المعنى: إن كلّما لم يبيّن من قبل الشارح للعباد فهو موضوع عنهم. ولما وقع الشكّ في حكم التتن بنحو الشبهة الحكميّة في تحقق البيان من الشارح، فلا ريب في أنّ الحالة السابّقة هي العدم، لكون الأحكام تدريجيّة، خصوصاً في المثال، لعدم كونه مورداً للإبتلاء في صدر الإسلام، وحينئذ، يستصحب عدم البيان للعباد، فقد أحرز بذلك الموضوع في الخبر، ويترتب عليه الحكم وهو: وضع التكليف عنهم.

وبهذا التقريب يندفع إشكال الشيخ بأنّ الخبر لا يشمل ما حجب وستر بسبب إخفاء الظالمين؛ لكون الخبر مطلقاً يشمل جميع موارد الشبهة الحكميّة، ويكون دليلاً على البراءة.

أقول:

إن ما أفاده — وإن كان دقيقاً — ينافي أصالة الظهور المحكّمة في كلّ كلام ما لم تقم قرينة عقلية أو لفظية تقتضي رفع اليد عنها. وذلك: لأنّ ظاهر الخبر أنّ في الشريعة أحكاماً واقعية هي محجوبة عن العباد، أي لم يتعلّق بها العلم لا تفصيلاً ولا إجمالاً، وأنّ تلك الأحكام مرفوعة

(١٢٢) سورة إبراهيم، الآية: ٢٧.

(١٢٣) نهاية النهاية في الحاشية على الكفاية: ٣ / ٢٥ — ٢٦.

عن العباد، وعلى هذا، ففي كلِّ شبهة احتمالان، احتمال أن يكون الحكم الواقعي فيها مسكوتاً عنه وغير مبين للعباد، كما هو الحال بالنسبة إلى الأحكام المودعة عند الإمام المهدي حتى يُظهرها إذا ظهر، فهو موضوع عن العباد، واحتمال أن يكون مبيناً غير أنه أُخفي عن العباد بسبب ظلم الظالمين، ومع وجود الإحتمالين، يكون استصحاب عدم البيان بالنسبة إلى الواقع من الأصل المثبت.

وبما ذكرنا ظهر أن ليس ظاهر الحديث ما أفاده حتى ترفع اليد عنه بالقرينة العقلية ثم يتمسك بالإستصحاب ليتم الإستدلال به على البراءة.
هذا تمام الكلام على ما ذكره الأعلام في جواب إشكال الشيخ.

التأمل في ألفاظ الحديث

ولكن ينبغي التأمل في ألفاظ الحديث على ضوء إفادات استنادنا المرحوم^(١٢٤) وشيخنا دام بقاءه، وهي:

١. الحجب. قال الراغب:^(١٢٥) الحجب والحجاب: المنع من الوصول... وقوله تعالى: (حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ) يعنى الشمس إذا استترت بالمغيب، والحاجب: المانع عن السلطان...
فمعنى الحجب في الحديث: ما ستره الله ومنع العباد من الوصول إليه.
٢. العلم، هو إداك الشيء والوصول إليه، فهو في العرف مبين وكاشف عنه، ولذا لا يطلق على الجهل المركب ولا على الصورة الذهنية التي ليس لها مطابق في الخارج.
فيدلّ قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد» على وجود الأحكام في الواقع، لكن الله سترها ومنع العباد عن الوصول إليها.

٣. قوله: «فهو موضوع عنهم». ولفظ «الوضع» مشترك بين «الجعل» و«الرفع» وبحرف التعدية يتعين، فموضوع عنهم، أي مرفوع. لكن هذه الجملة في الحديث تفيد أن تلك الأحكام قد بلغت حدّ الوضع على العباد فوضعت عنهم، فهي ذات اقتضاء للجعل إلا أنها

(١٢٤) منتقى الاصول ٤ / ٤٢٣.

(١٢٥) المفردات في غريب القرآن: ١٠٨.

لم تُجعل، فيكون وزانها وزان حديث الرفع، بخلاف قوله: «وسكت لكم عن أشياء...» فإنه ظاهرٌ في كون تلك الأشياء موضوعةً عن العباد لعدم اقتضاء الجعل والتكليف فيها.

وما أفاده المحقق الإصفهاني من أن «الوضع» مرادف «للجعل» فإذا تعدّى بـ «عن» كان بمعنى «الصرف» فيكون على وزان «السكوت» في الحديث الآخر.

ففيه: إن الوضع لا يرادف الجعل، بل الجعل أعم من الوضع والخلق. وتحصل مما ذكرنا في تحقيق الحديث النظر في إشكال الشيخ، وتوضح الفرق بين حديث الحجب وحديث ما سكت الله عنه. فيكون الحديث من أدلة البراءة.

ولكن يقوى الإشكال بورود «وضع عنهم» في مورد ليس فيه اقتضاء «الوضع عليهم». كقول أبي عبدالله عليه السلام – في حديث – : «إن من قولنا: إن الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم، ثم أرسل إليهم رسولا وأنزل عليهم الكتاب، فأمر فيه ونهى... وكذلك إذا نظرت في جميع الأشياء لم تجد أحداً في ضيق، ولم تجد أحداً إلا والله عليه الحجة... إن الله يهدي ويضل، وما أمروا إلا بدون سعتهم وكلّ شيء أمر الناس به فهم يسعون له، وكلّ شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم...» (١٢٦)

ففي هذا الخبر أُطلق لفظ «موضوع عنهم» في مورد «لا يسعون له» ولا مقتضى لـ «الوضع عليهم».

وهذا الخبر موثوق الصدور وإن كان في سنده «حمزة بن الطيار».

وعلى هذا، فالجملة لا تختص بمورد وجود المقتضي للوضع والإحتياط.

فيكون إشكال الشيخ في محله.

وقد يؤيد ذلك: بأنّ الشيخ الكليني رحمه الله أورد الحديث المذكور وحديث الحجب كليهما

في باب حجج الله على خلقه. والله العالم.

سند حديث الحجب

رواه صاحب الوسائل، عن الشيخ الصدوق، عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريا بن يحيى، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم. (١٢٧)

قال: ورواه الكليني عن محمد بن يحيى. (١٢٨)

أقول:

رواه عنه عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريا بن يحيى...

وليس فيه لفظ «علمه» فتأمل.

والشيخ لما ذكر الحديث قال: قوله عليه السلام... وهو ظاهر في اعتبار سنده عنده، وكأنه قد تبع الفصول في ذلك.

قال شيخنا: والحق عدم تمامية سنده، لا من جهة «أحمد بن محمد بن يحيى» فإنه موثق، على أنه ليس في سند الكافي، بل من جهة «زكريا بن يحيى» فإنه مشترك بين عشرة أشخاص، ولا دليل على كونه «الواسطي» الثقة، كما زعم جامع الرواة.

(١٢٧) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٣، الباب ١٢ من ابواب صفات القاضي، رقم: ٣٣.

(١٢٨) الكافي ١ / ١٢٦.

حديث: كلّ شيء لك حلال

ومما يستدلّ به على البراءة رواية: كلّ شيء لك حلال...

فعن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السّلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».

وعن عبد الله بن سليمان عن أبي جعفر عليه السّلام: «كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه من قبل نفسك».

وعن معاوية بن عمّار مثله.

وعن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السّلام: «كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته ولعلّه سرقة، أو المملوك يكون عندك ولعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك ولعلّها أختك أو رضيعتك. والأشياء كلّها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البيّنة» (١٢٩).

هذه هي ألفاظ الخبر، فبعضها يشتمل على «فيه» وبعضها لا يشتمل عليه.

كلام الشيخ

قال الشيخ: (١٣٠)

قد يستدلّ على المطلب — أخذاً من الشهيد في الذكرى — بقوله عليه السّلام: كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه.

قال: وتقريب الاستدلال — كما في شرح الوافية — إنّ معنى الحديث: إنّ كلّ فعل من الأفعال التي تتّصف بالحلّ والحرمة، وكذا كلّ عين ممّا يتعلّق به فعل المكلف ويتّصف بالحلّ

(١٢٩) بحار الانوار ١٥٣/٦٥ — ١٥٥. وفي «حتى...» في الأخيرة احتمالات، والظاهر أنه قيد للموضوع أو الحكم لا غاية للحكم المجعول ليكون مفاده الإستصحاب. والمراد الحليّة الظاهريّة لا الواقعيّة.

(١٣٠) فرائد الاصول: ٢٠٠.

والحرمة، إذا لم يعلم الحكم الخاصّ به من الحلّ والحرمه فهو حلال... فصار الحاصل: إن ما اشتبه حكمه وكان محتملاً لأنّ يكون حلالاً ولأنّ يكون حراماً فهو حلال، سواء علم حكم كلّى فوقه أو تحته، بحيث لو فرض العلم باندرجاه تحته أو تحقّقه في ضمنه لعلم حكمه أم لا. وبعبارة أخرى: إن كلّ شيءٍ فيه الحلال والحرام عندك، بمعنى أنك تقسمه إلى هذين وتحكم عليه بأحدهما لا على التعيين ولا تدري المعينّ منهما، فهو لك حلال. فيقال حينئذ: الرواية صادقة على مثل اللحم المشتري من السوق المحتمل للمذكيّ والميتة، وعلى شرب التتن، وعلى لحم الحمير، إن لم نقل بوضوحه وشكنا فيه، لأنه يصدق على كلّ منها أنه شيءٌ فيه حلال وحرام عندنا، بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسماً لحكمين، فنقول هو إمّا حلال وإمّا حرام، وأنه يكون من جملة الأفعال التي يكون بعض أنواعها وأصنافها حلالاً وبعضها حراماً، واشتركت في أن الحكم الشرعي المتعلّق بها غير معلوم.

ثمّ إن الشيخ ناقش هذا التقريب، وانتهى إلى أنّ الرواية مختصّة بالشبهة الموضوعيّة.

كلام صاحب الكفاية

وأما صاحب الكفاية، فقد استدلّ^(١٣١) برواية مسعدة، قال:

ومنها: قوله عليه السلام: كلّ شيءٍ لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه. الحديث.

حيث دلّ على حليّة ما لم يعلم حرمة مطلقاً ولو كان من جهة عدم على حرمة، وبعدم الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الإحتياط فيه وبين عدم وجوب الإحتياط في الشبهة الوجوبيّة، يتم المطلوب.

مع إمكان أن يقال: ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمة، فهو حلال. تأمل.

أقول:

توضيح إستدلال الكفاية هو: إن الموضوع في الخبر هو «الشيء» المشكوك في حليّته وحرمة، والشك له مناشئ مختلفة، فقد يكون الأمر الخارجي، كاللحم المشكوك في تذكيّته، وقد

يكون فقدان النص، وإجمال النص، وتعارض النصين، فالموضوع أعمّ من الشبهة الموضوعية والحكمية.

ثم تمسك بعدم الفصل، ليدلّ الخبر على البراءة في الشبهة الوجوبية. وذكر وجهاً آخر – بلا حاجة إلى عدم الفصل – وأمر فيه بالتأمل. ووجه التأمل واضح، لعدم وجوب الترك في الشبهة الوجوبية، وإلا يلزم أن يكون حكمان: تحريمي، وهو الترك. ووجوبي، وهو الفعل. هذا، مع أن الترك أمر عدمي قد لا يشمل لفظ «شئ».

هذا، وقد عدل عن الاستدلال بالخبرين، لظهورهما في الشبهة الموضوعية، كما ذكر الشيخ.

وجوه الإشكال على الاستدلال

لكن يرد على الاستدلال بالأخبار الأربعة، وبيعضها دون بعض، وجوه من الإشكال:

الأول

ما أورد به على جميع الأخبار، وهو وجود كلمة «بعينه»، فإنها قيد احترازي – على حسب الأصل في القيود – عن اللابعية، والحال أنه لا يوجد لا بعينه في الشبهات الحكمية، وإنما يوجد في الموضوعية، فهي مختصة بها، ولا تصلح للاستدلال في كلتا الشبهتين. نعم، يوجد اللابعية في الشبهة الحكمية المقرونة بالعلم الإجمالي، ولا كلام في عدم جريان البراءة والحلّ هناك.

أقول:

إن العمدة في هذا الإشكال دعوى ظهور كلمة «بعينه» في الإحترازية، لكن من الممكن أن تكون الكلمة تأكيداً للعلم لا احترازاً، والتأكيد ليس على خلاف الظاهر. ولو فرض كونه خلاف الظاهر، فإن حملها على ما ذكر أولى من الحمل على الإحترازية وجعل القضية مختصة بمورد الاقتران بالعلم غير المنجز أو الخارج بعض الأطراف عن الابتلاء. هذا أولاً.

وثانياً: إنه لا ريب في جريان قاعدة الحلّ في الشبهة الموضوعيّة، وليس جريانها فيه منوطاً بالإقتران بالعلم الإجمالي غير المنجز، بل الأصل في قاعدة الحلّ جريانها في الشبهة الموضوعيّة البدويّة. وعليه، فليس «بعينه» إحترازاً عن اللّابعينه.

وثالثاً: يوجد في خبر مسعدة «لعلّها...»، وهي شبهة مقرونة بالعلم الإجمالي.

نعم، يرد الإشكال على الرواية المشتملة على «فيه حلال وحرام»، لوجود التقسيم فيها، بخلاف رواية مسعدة فليس فيها «فيه».

كلام السيّد الخوئي

وقال في مصباح الاصول: (١٣٢) وأمّا الشبهة الموضوعيّة، فلا ينفك الشكّ فيها عن العلم بالحرام لا بعينه، فإنّا إذا شككنا في كون مائع موجود في الخارج خمراً كان الحرام معلوماً لا بعينه، إذ نعلم إجمالاً بوجود الخمر في الخارج المحتمل انطباقه على هذا المانع، فيكون الحرام معلوماً لا بعينه، ولكن هذا العلم لا يوجب التجزّ، لعدم حصر أطرافه، وعدم كون جميعها في محلّ الإبتلاء، فما ابتلى به من أطرافه محكوم بالحليّة ما لم يعلم أنه حرام بعينه.

أقول:

حصر الشبهة الموضوعيّة بغير المحصورة وغير المبتلى ببعض أطرافها، غير صحيح، بل هي تعمّ الشبهة البدويّة أيضاً، ويشهد بذلك التقسيم الذي ذكره الشيخ – وتبعه السيّد الخوئي نفسه – حيث قال: لأنه إمّا يعلم... وعلى الثاني، فإنّ لا يعلم أن ذلك المحرّم أو شيئاً منه... وعلى الثاني: فإنّ أن يعلم تفصيلاً وإمّا أن يعلم إجمالاً، فالصّور أربع. وأمّا الثانية، فإن كانت الشبهة غير محصورة فحكمها كالصّورة الأولى، وكذا إذا كانت محصورة بين ما لا يبتلى المكلف وبين ما من شأنه أن يبتلى به... .

فدعوى انحصار الشبهة الموضوعيّة بما لا ينفك عن العلم، في غير محلّها، بل إنّها تعمّ الشبهة البدويّة أيضاً.

الثاني

إنّ الموثقة مختصة بالشبهة الموضوعية، لأنّ الإمام عليه السّلام طبّق «كلّ شيء لك حلال» عليها، ولا أقلّ من أن تكون هي القدر المتيقن في مقام التخاطب، فلا ينعقد الإطلاق. قاله المحقق العراقي. (١٣٣)

وفيه:

أولاً: إن هذا الإشكال إنّما يتوجّه على صاحب الكفاية، لأنّه القائل بمانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب عن انعقاد الإطلاق، وهو المستدلّ بالموثقة.
وثانياً: إن القدر المتيقن إنّما يمنع عن انعقاد الإطلاق على المبني، ولكن الموجود في المقام هو العموم الوضعي، ولا يمنع القدر المتيقن من انعقاد العموم.
فالإشكال خلطٌ بين أصالة العموم وأصالة الإطلاق.

الثالث

إنّ الجملة المذكورة في صدر الخبر لا تتاسبها الأمثلة المطروحة في ذيله، ولذا لا يكون مدلول الصّدّر قاعدة الحلّ، وذلك:
لأنّ الثوب، يجري فيه قاعدة اليد، وهي أمانة تزيل الشك فلا يبقى الموضوع لقاعدة الحلّ.
والمملوك، مورد لقاعدة الإقرار المزيلة للشك كذلك.
والمرأة، يجري فيها بالنسبة إلى الرّضاع أصالة العدم النعتي، فلا مجال لجريان قاعدة الحلّ، وبالنسبة إلى الأختية، يجري أصالة العدم الأزلي، فلا مجال للقاعدة كذلك.
فظهر أن مدلول الخبر ليس قاعدة الحلّ أصلاً.

جواب العراقي

وأجاب^(١٣٤) المحقق العراقي عن هذا الإشكال بأنه: إن كان قوله «كلّ شيء...» إنشاءً، فالإشكال وارد. وأمّا إن كان إخباراً عن أن الحليّة قد أنشأت بعناوين، ففي مورد اليد بعنوان اليد، وفي مورد السّوق بعنوان السّوق، وفي مورد وجود الحالة السابقة بعنوان الإستصحاب،

(١٣٣) نهاية الأفكار ٣ / ٢٣٣.

(١٣٤) نهاية الأفكار ٣ / ٢٣٤.

وفي مورد الإقرار بالإقرار... فالإيراد غير وارد، إذ الخبر يفيد أن الشارح قد جعل الحليّة في مورد الشك في الحليّة والحرمة، إلا أنه تارةً بعنوان السّوق، واخرى بعنوان اليد. وهكذا...

وفيه:

إنّه ليس في الخبر حكاية عن عنوان «مشكوك الحليّة» حتى يكون إخباراً عن جعل الحليّة لمشكوك الحليّة والحرمة، بل الخبر حاك عن مورد السّوق واليد...
على أنّ عنوان «مشكوك الحليّة والحرمة» لا موضوعيّة له بالنسبة إلى الموارد المذكورة في الخبر، لأن الموضوع في الإستصحاب — مثلاً — هو اليقين المتعقّب بالشك لا المشكوك في حليّته وحرمته.

الجواب الصحيح

فالصّحيح — كما قال شيخنا — أن يقال في الجواب:
إن ما جاء في ذيل الخبر من «والأشياء كلّها...» عامّ، فلا يختصّ بالموارد المذكورة فيه، ومن هذا الذيل ينكشف أن المخبر به يشمل قاعدة الحلّ، لأنها عنوانٌ كسائر العناوين، وله مصاديق مثلها.

الرابع

إنّ ذيل الخبر «والأشياء كلّها...» قرينة على الصّدر، لأنّ قيام البيّنة إنّما يختصّ بالشبهة الموضوعيّة، فالخبر يختصّ بها.

جواب السيّد الخوئي

وأجيب^(١٣٥): بأنّ المراد من «البيّنة» معناها اللّغوي، فهي في الخبر كما في قوله تعالى:
(... حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ * رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ...)^(١٣٦). وليس المراد شهادة العدلين، إذ ليست الكلمة بحقيقة شرعيّة أو متشرعيّة في هذا المعنى.

(١٣٥) مصباح الاصول ٢ / ٢٧٤.

(١٣٦) سورة البيّنة، الآية: ١ — ٢.

مناقشة الجواب

وهذا الجواب غير تام. وبيان ذلك يتوقف على مقدمتين:

الأولى: إن من القواعد في المشتق، أن تدلّ المادة على معناها الموضوعية له في مختلف الهيئات، بأن لا توجب الهيئة اختلافاً في المادة، لأنّ كلّ مادة من المواد فهي موضوعية لمفهومها الخاص بها، والهيئة معنى حرفي، وليس للمشتقّ — وهو مجموع المادة والهيئة — وضع مستقلّ. والثانية: إنّ «أو» إن كانت للتقسيم أو التردد تدلّ على التفصيل، والتفصيل قاطع للشركة، فلا يكون ما قبلها قسماً ممّا بعدها.

وعلى ما ذكر:

فإنّ مادة «البيان» موجودة في «تستبين» و«البيّنة»، فإن كان المراد من «البيّنة» هو المعنى اللغوي، لزم أن يكون المعنى في الكلمتين واحداً، وذلك ينافي التقسيم بـ «أو». إذن، لا بدّ وأن يختلف المعنى في الكلمتين، فإن كان «يستبين» بمعنى «العلم»، و«البيّنة» بمعنى «الحجّة الشرعيّة» صحّ التقسيم، لكنّ ليس «الحجّة الشرعيّة» معنى لفظ «البيّنة» لغةً، بل معناها في اللغة: الدلالة الواضحة عقلاً أو حسّاً.

وإذ لم يمكن حمل «البيّنة» على المعنى المذكور، ولم يمكن أخذ «العلم» في مفهوم «البيّنة»، لأن المفروض كونه مأخوذاً في «تستبين» والتقسيم قاطع للشركة، تعيّن أن يكون المراد منها خصوص «شهادة العدلين».

بل إنّ المراد من «البيّنة» في جميع الروايات عن النبي والأئمة عليهم السّلام ليس إلّا «شهادة العدلين».

ولو فرض احتمال كون «البيّنة» في الخبر بمعنى «الحجّة الشرعيّة» كان الخبر مجملاً.

سقوط الاستدلال بخبر مسعدة

وكيف كان، فالإشكال وارد، والاستدلال ساقط، لظهور الخبر في الشبهات الموضوعيّة.

هذا في خبر مسعدة بن صدقة.

الكلام في الروايات الاخرى

وأما الروايات الاخرى:

فقد أشكل على ما يشتمل منها على «المعرفة»، بأن: المعرفة إنما تكون في الامور الجزئية، ولا تطلق مادة «العرفان» في موارد الامور الكلية، وبحثنا في الأحكام الكلية الإلهية. ويندفع: بأنه لا دليل على اختصاص هذه المادة بالجزئيات، لا من اللغة ولا العرف، بل قد ورد في مورد الكليات كما في مقبولة عمر بن حنظلة: «... وعرف أحكامنا...»^(١٣٧) والمراد الكليات، لأن ذلك شأن الفقيه.

إشكال الشيخ

وأشكل الشيخ^(١٣٨): بأن «فيه» ظاهر في التقسيم، لاسيما مع وجود «بعينه» و«منه». فالحديث إنما جاء للتقسيم لا للترديد، والذي في الشبهات البدوية هو «الترديد» لا «التقسيم»، فلا معنى لـ «فيه حلال وحرام» في مثل شرب التتن. نعم، له معنى في اللحم، إذ فيه الحلال كلحم الغنم والحرام كلحم الخنزير.

قال الشيخ: فسواء قلنا بالإستخدام أو لا، يختصُّ الحديث بالشبهة الموضوعية. أما على عدم القول به، فإنَّ مفهوم «الشيء» هو الكلي القابل للتقسيم، وأما على القول به، بأن يكون «الشيء» جزئياً – فالضمير في «فيه» راجع إلى النوع والجنس حتى يصحَّ التقسيم إلى الحلال والحرام.

جواب العراقي

(١٣٧) وسائل الشريعة ٢٧ / ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، رقم: ١.

(١٣٨) فرائد الاصول: ٢٠١.

وأجاب المحقق العراقي^(١٣٩): بأنّ اللحم – مثلاً – فيه حلال كلحم الغنم وحرام كلحم الخنزير، ومن الحلال ما تقع فيه الشبهة كلحم الحمار. وأمّا ما لا ينقسم إلى الحلال والحرام كشرب التتن، فيتمّ المطلوب فيه بعدم الفصل، فيتمّ استدلال الشهيد رحمه الله بالروايات.

مناقشته

وفيه: إنّ منشأ الشبهة ليس وجود القسمين بل هو فقد الدليل، وإنّ كان عدم القسمين منشأ لعدم الشك. توضيحه: إنّ كان اللحم كلّه حلالاً أو كان كلّه حراماً، فإنّه لا شك في حليّة أو حرمة لحم الحمار، فعدم القسمين ليس رافعاً للشك، لكن وجودهما ليس منشأً للشك في حكم لحم الحمار، بل المنشأ هو قصور الدليل من جهة الفقد أو الإجمال أو التعارض.

فالحق مع الشيخ، لأنّ ظاهر الروايات كون المنشأ للشك وجود القسمين، وذلك يكون في الشبهة الموضوعيّة، أمّا الشك في الشبهة الحكميّة فينشأ عن قصور الأدلّة، كما عرفت. وأمّا تمسك العراقي بعدم الفصل لما ليس فيه قسمان كشرب التتن، فقد ذكر الشيخ أنّه إذا كان «كلّ شئٍ فيه حلال وحرام» شاملاً للمورد الذي ليس فيه تقسيم، فلا حاجة إلى الإجماع المركّب، لأنّه كما أنّ اللحم فيه قسمين، كذلك الشرب، فإنّه ينقسم إلى الحلال كشرب الماء، وحرام كشرب البنك، ومشكوك فيه كشرب التتن.

فإنّ قيل: الشرب جنس بعيد بالنسبة إلى شرب التتن.

قلنا: يكفي الجنس البعيد.

أقول:

إذا كان الجنس البعيد كافياً، فليكن الجنس هنا هو «الأكل»، فإنّ فيه الحلال والحرام، ويشمل اللحم والجبن، ويكون «كلّ شئٍ...» أعمّ من الأكل والشرب. ولكنّ الظاهر عدم التزام الشيخ بذلك.

لا يقال: في المورد الذي يوجد العنوان الأخصّ نأخذ به، وفي المورد الذي لا يوجد، نأخذ بالعنوان الأعمّ.

لأننا نقول: لا فرق، مع صدق عنوان «الشئ» على الأخصّ والأعمّ.

ثم إن ظاهر الروايات كون الموضوع الواقعي الذي له الحكم، فيه الحلال والحرام، كالدّم ولحم الخنزير فإنهما محرّمان، لكنّ العلماء لمّا رأوا أنّ نفس العنوان غير قابل للحرمة التكلّيفيّة، قدّروا «الشرب» في الأوّل، و«الأكل» في الثاني، مع أنّ المتخذ موضوعاً للحلّ والحرمة في الأدلّة هو العين. فكان معنى: كلّ شيء فيه... : كلّ ما كان موضوعاً للحكم الشرعي من العناوين المنطبقة كالجبين واللّحم والسّمّن... فالعنوان نفس الذات، وكلّ واحدة منها فيها القسم الحلال والقسم الحرام، والإرجاع إلى الأكل والشرب خلاف الظاهر.

وعلى هذا، يخرج التتن من البحث، لأنّه ليس من العناوين، بل هو مشكوك الحلّ والحرمة، وقد عرفت أنّ مفاد الروايات: كلّ فرد وقع الشك فيه وكان منقسماً إلى الحلال والحرام فهو لك حلال.

فما ذكره الشيخ غير تام.

وأما إجماع العراقي، فغير حجّة، لكونه مدركيّاً، وقد قصد منه: إنّ الأخباري يقول بالحرمة في الحكميّة مطلقاً، والاصولي بالجواز مطلقاً، فالقول بالجواز فيما له قسمان كاللّحم، وبالحرمة فيما ليس له قسمان كالتتن، خلاف الإجماع المركّب. وتلخص:

إنّ ما يشتمل من النصوص على «فيه» لا يدلّ على الحلّ في الشبهة الحكميّة كالذي لا يشتمل عليه. والله العالم.

الكلام في الأسانيد

أمّا خبر مسعدة، فموثق. ومسعدة من رجال تفسير القمّي، وتضعيف العلامة سببه بطلان عقيدته.

وأما خبر عبد الله بن سليمان، فإنّ الرجل لا توثيق له، وكونه صاحب أصل لا يكفي للوثاقة، إلّا أنّه من رجال ابن أبي عمير.

وأما خبر ابن سنان، ففي الكافي والتهديب بسند صحيح، وهو في الفقيه أيضاً، لكنّ إسناد الصدوق إلى ابن محبوب فيه «ابن المتوكّل»، وقد وقع فيه الكلام المشهور.

هذا تمام الكلام في أخبار «كلّ شيء لك حلال».

حديث الناس في سعة

قال عليه السّلام: الناس في سعة ما لا يعلمون.

ويقرء هذا الحديث بوجهين:

١. أن تكون «ما» موصولةً.

٢. أن تكون ظرفيةً زمانيةً.

وقد استدلّ به على كلا الوجهين لكنا الشبهتين.

أمّا على الأوّل: فالناس في سعة، سواء كان الحكم كلياً وجُهل به من جهة إجمال النصّ أو

فقداه أو تعارضه. أو جزئياً، وذلك يكون في الشبهة الموضوعية.

وأمّا على الثاني، فالناس في سعة ما دام عدم العلم، سواء كانت الشبهة حكمية أو

موضوعية.

الإختلاف في النسبة بينه وأخبار الإحتياط

وعلى الجملة، فإن الحديث جاء لجعل السعة والمؤمنية، وأخبار الإحتياط تجعل الضيق.

فهل النسبة بينهما التعارض أو الورود؟

قال الشيخ بالثاني، فأخبار الإحتياط واردة على هذا الحديث، لكونها مفيدةً للعلم، فيكون مثل

قوله تعالى: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا).^(١٤٠)

وقال صاحب الكفاية وتبعه العراقي: بالتعارض بين الطرفين.

وأجاب في الكفاية^(١٤١): بأنّ ورود أخبار الإحتياط يتوقف على دلالتها على وجوب

الإحتياط وجوباً نفسياً، لكنها تفيد الوجوب الطريقي، فلا مصلحة في نفس الإحتياط، وإنما جاءت

(١٤٠) سورة الإسراء، الآية: ١٥.

بداعي تتجيز الواقع. وحينئذ، لما كان حديث السّعة معدّراً بالنسبة إلى الواقع، فيقع التعارض بين الطرفين.

وفصل في مصباح الاصول،^(١٤٢) بأن «ما» إن كانت موصولةً، فالحديث يدلّ على البراءة كما عليه صاحب الكفاية، وإن كانت ظرفيّة، فهو مورد بأخبار الإحتياط كما عليه الشيخ. ولكن «ما» الظرفيّة لا ترد على الفعل المضارع إلا نادراً. فهي موصولة. فالحق مع الكفاية.

أقول:

والظاهر عدم تاميّة هذا التفصيل، لأنّ نهاية الظرف وآخره هو العلم، وهو مقيدّ حتماً بالشئ الذي جعل موضوعاً في القضية، إذ لا يكون ارتفاع الجهل بشئ آخر غايةً للتوسعة ولا العلم بالشئ مهملاً، فالغاية للتوسعة هو العلم بالشئ الذي كان مجهولاً، فلا فرق بين الموصولة والظرفيّة.

نعم، في الموصولة يتقدّر الضمير في «يعلمون» الراجع إلى «ما» أي: يعلمونه، وهو غير موجود إذا كانت ظرفيّة، ولا مرجع، إلا أنّ البرهان العقلي المذكور يقتضي تقيّد العلم بالشئ المجهول نفسه لا بشئ آخر.

المختار رأي الكفاية

وتلخص: دوران الأمر بين رأي الشيخ ورأي صاحب الكفاية.

والمختار هو الثاني، وتوضيح ذلك هو:

إنّ الاحتمالات – ثبوتاً – في حديث السّعة ثلاثة:

١. أن يكون «ما لا يعلمون» نفس «المجهول».

٢. أن يكون «ما لا يعلمون» مطلقاً، أي سواء كان المجهول أو الوظيفة الفعلية.

٣. أن يكون «ما لا يعلمون» بمعنى: ليس عندهم حجّة، بأن يكون «العلم» كناية عن

«الحجّة».

(١٤١) كفاية الاصول: ٣٤٢.

(١٤٢) مصباح الاصول ٢ / ٢٧٨.

والمحتملات كذلك في أخبار الإحتياط هي:

١. أن يكون مدلولها عبارة عن إنشاء الحكم، ويكون المنشأ للإنشاء هو الواقع بعنوان المحتمل، فتكون أخبار الإحتياط موصلة للواقع، لأنّ الشّارع تارة: ينشئ الحكم للواقع بعنوانه كقولك: لحم الخنزير حرام. وتارة: ينشئ الحكم الواقعي بعنوان المشكوكية.
٢. أن يكون إنشاء الإحتياط إنشاءً نفسياً ناشئاً عن المصلحة القائمة بنفس الإحتياط لا القائمة بالواقع.

٣. أن تكون الأوامر الإحتياطية طريقية، فلا هي ناشئة عن مصلحة الواقع ولا عن مصلحة الإحتياط نفسه، بل بداعي تجبيز الواقع والتحفّظ عليه.
هذا كلّ بحسب الثبوت.

وفي مقام الإثبات نقول: إنّ الظاهر من حديث السّعة: عدم العلم بنفس الشئ، لأن إطلاق «العلم» وإرادة «الحجة» خلاف الظاهر، كما أن جعل «العلم» أعمّ من الشئ المجهول والوظيفة الفعلية، خلاف الظاهر كذلك.

كما أن الظاهر من أخبار الإحتياط أنها ليست للإيصال إلى الواقع. وكون المصلحة في نفس الإحتياط خلاف الظاهر. فيتعيّن الوجه الثالث، وهو كونها مفيدة لجعل التجزّ على الواقع حفظاً له وإتماماً للحجة.

وعلى هذا، فإذا جهل حكم شرب التتن فالمكفّ في سعة، لكن أوامر الإحتياط تعارضه. وهذا وجه ما أفاده في الكفاية، وهو الصّحيح.

النظر في رأي الشيخ

وأما مسلك الشيخ — وهو الورود — فبيّنتني على أحد الإحتمالات التالية:
الأول: إن متعلّق «العلم» في الحديث هو «الشئ»، لكن أخبار الإحتياط تدلّ على تضييق العلم بالشئ، فهو يكون عالماً بالشئ، سواء كان علمه به بعنوانه الأوّلي مثل: أكرم زيداً، أو بعنوانه الثانوي مثل: أكرم هذا القاعد. وعلى هذا، تتقدّم أخبار الإحتياط بالورود.
لكن هذا الإحتمال في أدلّة الإحتياط خلاف الظاهر.

والثاني: إنَّ متعلِّق «العلم» هو الأعمّ من الشئ والوظيفة الفعلية في ظرف الجهل، وأدلة الإحتياط تعيّن الوظيفة في ظرف الجهل، فهي متقدّمة بالورود، لأنها ترفع الجهل فلا سعة. وهذا ما اعتمده الشيخ قدّس سرّه. لكنه خلاف الظاهر.

والثالث: أن يكون «العلم» هنا بمعنى «الحجّة». فهم في سعة ما لم يكن عندهم حجّة منجّزة للواقع، لكنّ أخبار الإحتياط حجّة، لكونها منجّزة له، فتقدّم على الحديث بالورود. وهذا هو المستفاد من كلام المحقق الإصفهاني. (١٤٣)

وقد عرفت أن جعل «العلم» بمعنى «الحجّة» خلاف الظاهر.
قال المحقق الإصفهاني:

لا يقال: إن أخذنا «العلم» بمعنى «الحجّة» وأوامر الإحتياط على الطريقة، تمتّ المعارضة كما قال صاحب الكفاية، لا الورود. لأن مفاد أدلة الإحتياط هو وجوب الإحتياط ما دام لا يوجد المعذّر، فهي حينئذ منجّزة، لكنّ حديث السّعة معذّر. وهذا هو التعارض.
لأننا نقول: لا شكّ في تنافي المنجّر والمعذّر بالنسبة إلى الشئ الواحد، لكنّ لسان دليل السّعة ودليل الإحتياط لسان الورود لا التعارض، لأن موضوع أدلة الإحتياط هو احتمال ثبوت التكليف، لأنها جاءت لحفظ الغرض الإلهي والتكليف الواقعي، فليس الموضوع عدم المعذّر، وحديث السّعة يوسّع لمن ليس له منجّر، لأن موضوعه عدم المنجّر، فإذا لوحظ الموضوع في الدليلين كانت النسبة هي «الورود».

أقول:

إنّ ما ذكره منقوض بحديث الرفع، فإنّ الذي أفاده لا يختصّ بحديث السّعة، لأن حديث الرفع أيضاً في مقام التوسعة، فلماذا لا يكون موروداً؟ لا سيّما مع تعبير الإصفهاني بـ«دليل البراءة» الشامل لحديث الرفع؟

وحلّ المطلب هو: ما ذكرناه، من أنّ حمل «العلم» على «الحجّة» خلاف الظاهر، لأنّه مغاير له مفهوماً، وكذا كون الحجّة أعمّ من العلم مصداقاً. هذا أوّلاً.

وثانياً: إنّ حديث السّعة هو الوارد لا المورد، لكون أخبار الإحتياط قد جاءت للتحفظ على الواقع، لأن الموضوع المأخوذ في لسانها هو «الشبهة» كقوله: «قف عند الشبهة» أو «المشكل»، ووزان هذا المرفوع وزان موضوع أدلة القرعة: «القرعة لكل أمر مشكل» أو «مشتبه»، وقد ثبت أنه لا قرعة مع العلم بالوظيفة الظاهرية فضلاً عن الواقعية، لأن «المشتبه» لا حجة فيه ظاهراً وواقعاً. وعلى هذا، يكون الأمر في أدلة الإحتياط كذلك، لأن دليل البراءة يفيد الحكم الظاهري وينفي الشبهة، فالدليل البراءة هو الوارد لا العكس. نعم، لو كان موضوع أخبار الإحتياط احتمال التكليف كان لما ذكره المحقق المذكور وجه.

ثم إنه إن كان الإحتياط واجباً بالوجوب النفسي، وكان مدلول الحديث هو العلم الأعم من الشئ المجهول والوظيفة الفعلية الظاهرية، فقد أشكل الإصفهاني بأنه لا يبقى حينئذ مورد للبراءة وتلزم اللغوية في أدلتها، لأن أخبار الإحتياط تفيد الوظيفة، فتقدّم دائماً على البراءة ولا يبقى مورد لها أصلاً.

إلا أن هذا الإشكال يتوجّه بناءً على كون الإحتياط طريقيّاً وكون العلم بمعنى الحجة أيضاً. لكنّ اللغوية إنّما تلزم في صورة اختصاص دليل السّعة بالشبهات الحكمية، لأنّ المفروض وجود الإحتياط في جميع تلك الشبهات، ولكنّ، إذا كان دليل السّعة مثل حديث الرفع شاملاً للشبهتين، والإحتياط غير لازم في الموضوعية، فلا لغوية لدليل السّعة. ودعوى ظهوره في الحكمية غير مسموعة، فإنّ أحداً لم يقل باختصاص «ما لا يعلمون» بالحكمية، ولا فرق بين حديث الرفع وحديث السّعة، لأن «ما» في كليهما أعمّ. هذا أوّلاً.

وثانياً: إن المنجزية والمعذرية متقوّمان بالوصول، ووجوب الإحتياط إذا لم يصل في مورد يكون لحديث السّعة موضوع في ذلك المورد، فلا لغوية.

هذا، وقد يجاب عن دعوى الورد الذي ذكره الإصفهاني: بأن معنى العلم هنا هو الحجة، والمراد من الحجة هو الطرق الشرعية، والإحتياط ليس من الطرق الشرعية، فليس بحجة، فلا تتقدّم أدلة الإحتياط على حديث السّعة بالورد.

وفيه:

إن الحجّة ما يصلح للإحتجاج به، والإحتياط الذي قام عليه الدليل يصلح للإحتجاج، ولذا كان للفقهاء أن يفتي بالإحتياط في الشبهة الحكميّة مع عدم تماميّة أدلّة البراءة. ويؤيد ما ذكرناه، إطلاق «الحجّة» في بعض الأخبار على الإحتياط وعلى الإستصحاب أيضاً. والحاصل: إن في الحديث ثلاثة إحتتمالات، وهو ظاهر في العلم بنفس الشئ المجهول، وليس بمعنى الحجّة، وقد قال بذلك الإصفهاني هنا ثم رجع عنه في المباحث الآتية، بل هو بمعنى الإنكشاف، فيقع التعارض بينه وبين أدلّة الإحتياط، كما عليه صاحب الكفاية. وهو الحق.

سند حديث السّعة

ولفظه في الكتب مختلف. ففي بعضها «ما لم يعلموا». وهو على كلّ حال مرسل، ولا يوجد في كتب الحديث. والذي نجده فيها ما رواه الكليني، عن علي ابن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني عن أبي عبدالله عليه السّلام: إن أمير المؤمنين سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وبيضها وجبنها، وفيها سكين. فقال أمير المؤمنين: يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنه يفسد وليس له بقاء، فإن جاء طالبها غرموا له الثمن. قيل: يا أمير المؤمنين: لا يدري سفرة مسلم أو سفرة مجوسي؟ فقال: هم في سعة حتى يعلموا». (١٤٤) وفي المستدرک عن الراوندي: هم في سعة ما لم يعلموا. (١٤٥) وعن الجعفریات: هم في سعة من أكلها ما لم يعلموا حتى يعلموا. (١٤٦) والمهم لفظ الكليني الخالي من «أكلوا». والظاهر أخذ الاصوليين بهذه الرواية مع تصرفهم فيها بجعل «الناس» بدلا عن «هم».

ولكنّ الكلام في سند الكليني، من جهة «النوفلي»، ففي مرآة العقول (١٤٧) ضعيف على المشهور، وذكر الأردبيلي الرواية في الأطعمة والأشربة من مجمع الفائدة (١٤٨) وقال: ضعيفة

(١٤٤) الكافي ٦ / ٢٩٧.

(١٤٥) مستدرک الوسائل ٢ / ٥٨٨.

(١٤٦) المصدر ٢ / ٥٨٨.

(١٤٧) مرآة العقول ١ / ٣٦.

(١٤٨) مجمع الفائدة والبرهان ١١ / ٣٠٠.

لكنّ ضعفها لا يضر لموافقته للعقل. ولكنّ الرجل من رجال تفسير القمي وكتاب كامل الزيارات.
والله العالم.

حديث كلّ شيء مطلق

وهو قوله عليه السلام: كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي^(١٤٩)

اختلاف الأصحاب في الاستدلال به

واختلف الأصحاب في دلالاته على البراءة:

فالشيخ والإصفهاني استدلاً به.

وصاحب الكفاية لا يرى صحّة الإستدلال. وتبعه الميرزا والعراقي.

كلام الشيخ

قال الشيخ^(١٥٠):

ومنها: قوله في مرسله الفقيه: كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهي. استدّل به الصدوق على جواز القنوت بالفارسيّة، واستند إليه في أماليه حيث جعل إباحة الأشياء حتى يثبت الحظر من دين الإمامية.

ودلالاته على المطلوب أوضح من الكلّ. وظاهره عدم وجوب الإحتياط، لأن الظاهر إرادة ورود النهي من حيث هو، لا من حيث كونه مجهول الحكم، فإنّ تمّ ما سيأتي من أدلّة الإحتياط دلالة وسنداً، وجب ملاحظة التعارض بينها وبين هذه الرواية وأمثالها ممّا يدلّ على عدم وجوب الإحتياط، ثم الرجوع إلى ما تقتضيه قاعدة التعارض.

(١٤٩) وسائل الشريعة ٢٧ / ١٧٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٦٧.

(١٥٠) فرائد الاصول: ١٩٩.

محتملات الحديث

أقول:

إنّ الإستدلال بهذا الخبر يتوقف على أمرين:

أحدهما: أن تكون النسبة بينه وبين أخبار الإحتياط التعارض لا الورد.

والآخر: تعيين المراد من «الإطلاق»، و«الورد»، و«النهى».

أمّا الإطلاق، فالظاهر أن المراد منه هو عدم التقييد، ويعبر عنه بـ«الإرسال» و«الحليّة».

وهو المعنى اللغوي.

وأما الورد، فيحتمل: الصدور، ويحتمل: الوصول.

وأما النهي، فيحتمل النهي عن الشئ بعنوانه الأولي، ويحتمل النهي عنه بالأعم من العنوان

الأولي والثانوي، أي: عنوان مجهول الحكم، كما أن أخبار الأحتياط تنهى عن الإرتكاب بالعنوان

الثانوي، لأن موضوعها هو الشئ المشتبه.

وبما ذكرنا يظهر أنّ في الخبر أربعة احتمالات:

الأول: الورد هو الصدور، والنهي عن الشئ أعم من أن يكون بعنوانه أو بعنوان

المشتبه.

وحينئذ، تكون أخبار الإحتياط واردة على الخبر.

الثاني: الورد هو الوصول، والنهي أعم كذلك.

وعليه، فالورد كذلك.

الثالث: الورد بمعنى الصدور، والنهي عن الشئ بعنوانه الواقعي.

وعليه، يسقط الإستدلال، لأنّ البحث ليس في صدور النهي وعدم صدوره. بل في وصوله

وعدم وصوله، فيكون وزان الحديث وزان اسكتواعمًا سكت الله.

الرابع: الورد بمعنى الوصول والنهي بعنوانه الواقعي.

وعليه، يتم الإستدلال ويقع التعارض.

والعلماء الأعلام أسقطوا الإحتمالين الأوّل والثاني، لأن «الشيء» عنوان مشير إلى العناوين الأولية للأشياء، وضمير النهي يرجع إلى نفس العنوان الأوّل، وأمّا النهي عن الشيء بعنوان أنه مجهول الحكم، فليس نهياً عن الشيء، بل هو عنوان كليّ ينطبق عليه «الشيء».

فالإحتمالان اللذان كان النهي فيهما عن الشيء بالمعنى الأعمّ ساقطان، وينحصر البحث في الإحتمالين الباقيين.

وحينئذ، يقع الكلام في أن «الورود» في الخبر هو بمعنى «الوصول» أو «الصدور»؟

هل «الورود» بمعنى «الوصول» أو «الصدور»؟

قال الشيخ بالأوّل. وعليه، فكلّ شبهة حكميّة تحريميّة كشرّب التتن «شيء» لم يصل فيه «نهي» عن الشارح بعنوانه، فهو «مطلق». وفي الشبهة الوجوبيّة قال الشيخ: بأنّ الأقوى البراءة، للأدلة الأربعة بضميمة الإجماع المركّب. فالحديث دليل على البراءة في الشبهتين.

وقال صاحب الكفاية: (١٥١) ليس الورود بمعنى الوصول، فإنه يصدق على الصدور وإن وصل إلى البعض لا الكلّ، بل يصدق وإن لم يصل أصلاً. فالحديث دليل على أنّ كلّ شيء محكوم بالإطلاق والإباحة ما دام لم يصدر فيه نهي، فيكون مورد البحث شبهة مصداقيّة للحديث، لأنّنا نشكّ في صدور النهي في شرب التتن وعدم صدوره.

ثم قال:

لا يقال: نحن نحرز الموضوع ببركة الأصل، فيستصحب عدم ورود النهي عن شرب التتن.

لأننا نقول: هذا تمسك بالإستصحاب، وبحثنا في الخبر والإستدلال به على البراءة.

على أن هذا الأصل لا يجري في بعض الموارد، كمورد توارد الحالتين، كأن صدر نهيٌ وصدرت إباحة ولم يعلم المتقدّم منهما، وحينئذ، لا يجري استصحاب عدم صدور النهي، لعدم مقتضي لدليل الإستصحاب، إذ يعتبر اتصال زمان المسكوك فيه بزمان المتيقن، ومع العلم بعدم الإتصال لا يجري الإستصحاب، كما أنه مع احتمال عدم الإتصال يكون التمسك بدليله من

التمسك بالدليل في الشبهة المصدقية، وهنا يحتمل أن تكون الإباحة متأخرة عن الحرمة، وهذا الإستصحاب غير جار على مسلك الشيخ للتعارض بين الحالتين.

فأجاب بتمامية الإستصحاب في مورد توارد الحالتين.

وأشكل على عدم الفصل: بأنه إنما يدعى حيث يكون المستند في أحد الطرفين هو الدليل، وأما لو كان المستند أصلاً فلا يتمسك بعدم الفصل، لأن معنى عدم الفصل هو التلازم بين الموردين في الحكم، فإن كان على أحدهما دليل تمّ حكم الملازم الآخر بذلك الدليل، لحجية مثبتات الأدلة، بخلاف الأصل، لأن مثبتته ليس بحجة.

أقول:

فكيف تمسك صاحب الكفاية نفسه بعدم الفصل فيما تقدّم، إذ كان المستمسك في الشبهة التحريمية أصالة البراءة، فقال بالبراءة في الوجوبية كذلك لعدم الفصل؟

وأجاب المحقق الإصفهاني: بأن الأصل هناك كان من سنخ واحد – وهو الحلّ – في الطرفين، والملاك واحد، وهنا يوجد الإستصحاب في طرف والبراءة في الآخر.

فأشكل شيخنا: بأن صاحب الكفاية قال: إن كان دليل فكذا وإن كان أصل فكذا، ولم يقل: إن كانا من سنخ واحد فكذا وإن كانا من سنخين فكذا!

وتلخص:

إنه إن كان «الورود» بمعنى «الوصول» فالإستدلال تام، وإن كان بمعنى «الصدور» فلا. وقد قال الشيخ بالأول وتبعه المحقق الإصفهاني وبرهن عليه، فقال: (١٥٢)

كلام المحقق الإصبهاني

إنّ الورود لا يمكن أن يكون هنا بمعنى الصدور، لأن الإباحة إما عقلية وإما شرعية، والشرعية إما واقعية وإما ظاهريّة. والشقوق كلّها باطلة، فالورود ليس بمعنى الصدور بل هو بمعنى الوصول. توضيحه:

أما إن كانت واقعيةً، فلا يمكن أن يكون الورد بمعنى الصدور، لأنّ هذه الإباحة إمّا هي مغيّة بورود النهي، وإمّا هي غير مغيّة به بل موضوعها مقيد بعدم ورود النهي، وفي هذه الصورة إمّا هو مقيد بعنوان المشير أو مقيد حقيقةً. وكلّها غير معقول، لأنّ الإباحة إن كانت واقعيةً شرعيةً مغيّة بصدور النهي، فإنّها تنشأ عن عدم اقتضاء الموضوع بالنسبة إلى الوجوب والحرمة، فإن كانت مغيّة بصدور النهي، فإن صدوره لا يمكن إلاّ مع تحقق الإقتضاء في الموضوع بالنسبة إلى الحرمة، والمفروض عدم الإقتضاء لا إلى الحرمة ولا إلى الوجوب، فيلزم انقلاب الموضوع أو اقتضاؤه للحرمة مع عدم الإقتضاء إلى أحد الطرفين، وكلاهما محال. وإن كان هنا قيد، بمعنى أن الموضوع مقيد بورود النهي، فإمّا هو عنوان مشير إلى ما هو في الخارج، أي: كلّ ما كان فيه نهى فهو حرام، وما لا نهى فيه فهو حلال، وهذا غير معقول، لأنه توضيح للواضح، وإمّا هو قيد حقيقةً للموضوع، أي يقيد بعض الأشياء بعدم ورود النهي ثم يأتي بالإباحة عليه، وهذا محال كذلك، للزوم تقيد الشئ بعدم شئ حتى يطرأ عليه ضدّ ذلك الشئ. أي: تقيد الشئ بعدم النهي حتى يأتي ضدّ النهي وهو الإباحة، وقد بيّن استحالة هذا في مبحث الضدّ.

وتلخصّ: أن الإباحة ليست إباحة واقعيةً شرعيةً.

وإن كانت ظاهريةً، فلا يعقل أيضاً لوجوه ثلاثة:

الأوّل: إن كانت الإباحة ظاهريةً، فإن غايتها العلم – لكون موضوع الإباحة الظاهرية هو الجهل – لا الحرمة الواقعية، لأن الحكم الواقعي لا يكون غايةً للحكم الظاهري، فلا يكون الورد بمعنى الصدور، لأن الصدور يعني وجود الحرمة الواقعية، وقد قلنا بأنه ليس رافعاً للحكم الظاهري.

الثاني: إن الإباحة الظاهرية هي في مورد وجود الشك في وجود الحرمة الواقعية، فإذا أردنا إثبات الإباحة الظاهرية باستصحاب عدم صدور النهي، يكون تمسكاً بالإستصحاب لا بالحديث، والتمسك حينئذ بالحديث من قبيل التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية.

الثالث: إن كانت الإباحة الظاهريّة، والغاية صدور النهي، فإنّه لا نهى إلاّ بقاء، أي ما دام لم يصدر نهى فالإباحة موجودة. فإنّ، يوجد في أوّل الأمر علم بعدم النهي، فلا شك حتى تثبت الإباحة الظاهريّة.

فظهر أنّ «الإطلاق» ليس بمعنى الإباحة الشرعيّة الظاهريّة. وأمّا الإباحة العقليّة، فغير ممكنة أيضاً، لأنها عبارة عن اللّاحرجيّة بحكم العقل قبل الشرع، وهذا المعنى يستقلّ به عقل كلّ عاقل. مع أنّه لا وجه لأنّ يبيّن الإمام الصّادق في هذا الحديث الوظيفة قبل ورود الشرع. وإذا بطل كلّ هذه الشقوق المبنية على كون الورد بمعنى الصّدور، تعيّن كونه بمعنى الوصول إذ لا احتمال ثالث.

هذا مضافاً إلى:

١. إنّ «الورد» من المفاهيم المتعدّية، والنسبة بين الوارد والمورود هي الإضافة، فالمورود هو «المكفّف» والوارد هو «الحكم». فيكون معنى الحديث: كلّ شيء مطلق حتى يرد عليك فيه نهى، وليس معناه إلاّ «الوصول».

٢. إنّ «الورد» بمعنى الصّدور غير موجود في اللّغة والعرف.

فالحق مع الشيخ في أنّ المراد هو «الوصول».

مناقشته

أقول:

أولاً: إنّ البحث عن الإباحة واللّاحرجيّة العقليّة، إنّ كان عن حكم العقل بغضّ النظر عن الشرع — كما يبحث عن حكم العقل في مجهول الحكم ومقتضى الأصل العقلي فيه بقطع النظر عن الدليل النقلي — فإنّه لا لغويّة في البيان.

نعم، لو كان البحث حول حكم العقل قبل الشرع بالقبليّة الزمانيّة، لم يكن للبيان أثر، لكن البحث ليس في ذلك.

وثانياً: إن دعوى استقلال عقل كل عاقل بالإباحة. مندفعة، لأن الأقوال في تلك المسألة مختلفة.

فظهر إلى الآن أنّ الحديث ناظر — كما ذكر الميرزا^(١٥٣) — إلى الإباحة العقلية بقطع النظر عن البيان الشرعي. وأما ما ذكره، من نفي الإباحة مطلقاً.

ففيه: أنه منقوض بالأحكام الإلزامية التدريجية، كمسألة حرمة الخمر، فقبل النهي الإلزامي يستحيل وجود الإباحة الظاهرية، بل هي واقعية، وليس منشأ الإباحة الواقعية منحصرًا باللائقضاءية، بل يمكن أن يكون التزام بين مصلحة التدرج والتسهيل والمفاسد الواقعية منشأ لتأخير بيان الحكم التحريمي، فيكون معنى الحديث: كل شيء لم يصدر فيه نهى فهو مطلق واقعاً. فيصح أن يكون الورد بمعنى الصدور.

ثم إن «الورد» يستعمل على أنحاء، فتارةً: يتعدى بنفسه، كما في ورد الماء. وأخرى: بـ«على» كقولك: ورد على. وثالثة بـ«في» مثل: ورد في البلد.

والتضائف متقوم بالطرفين، ولكن لا يقتضي أن يكون حرف التعدي «على» فقط، فلا حاجة برهاناً إلى وجود «مورود عليه» زائداً على مدخول «في» كما جاء الحديث كذلك. فإن قيل: كل حكم فهو يحتاج إلى الموضوع والمورد، مثل حرمة الشرب، فمورده هو الشرب وموضوعه المكلف.

قلت: هذا لا ربط له بالتضائيف، مع أن الحكم يتوقف على الموضوع ولا يتوقف تحققه على الوصول.

هذا، وفي الأمالي للشيخ مسنداً: والأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر ونهي.^(١٥٤) وهذه الرواية ظاهرة في أن المراد هو الوصول، فتدلّ على البراءة في الشبهتين التحريمية والوجوبية.

لكنّ سندها غير تام.

(١٥٣) أجود التقريرات ٣ / ٣١٧.

(١٥٤) أمالي الشيخ: ٦٦٩.

كما أن رواية الفقيه مرسلة.

تتمة

إنَّ حقيقة قاعدة الملازمة عبارة عن كشف الملاك، بحيث يحرز المقتضي وفقد المانع، فإذا أُحرز أصل وجود المصلحة والإقتضاء، وأُحرز تمامية الإقتضاء، وأُحرز عدم المانع، فإنه ينكشف الملاك للحكم الشرعي، ويستحيل – بمقتضى تبعية الأحكام للملاكات – تخلف الحكم عن الملاك.

هذا معنى قاعدة الملازمة، وعليه، فلو أُحرز المقتضي ولم يحرز عدم المانع بل أُحتمل المفسدة المزاحمة، لم يكن للقاعدة موضوع.

وبما ذكرنا يظهر عدم ورود إشكال المحقق العراقي^(١٥٥) – القائل بكون «الورود» بمعنى «الصدور» – على قول المحقق الإصفهاني بأنه توضيح للواضحات، بأنَّ هذا البيان لدفع قاعدة الملازمة، فليس بتوضيح للواضحات.

ووجه عدم الورد هو: إنه إذا لم يحرز عدم المانع لم يكن للقاعدة موضوع، وإنَّ أُحرز، فالملاك تام والحكم مترتب، فلا معنى لدفع القاعدة حينئذ.
هذا تمام الكلام في أخبار البراءة.

الإجماع على البراءة

لقد ادّعي الإجماع على البراءة، كما ادّعي الإجماع المحصل القولي على البراءة في الشبهات التي لم يتعيّن فيها الحكم بالعنوان الأوّلي، وادّعي المنقول منه على البراءة في تلك الشبهات. كما ادّعي الإجماع العملي وسيرة المسلمين، ومن أهل الشرائع كافة بل من جميع العقلاء.

فلإجماع المدّعي في المسألة تقرّيات ستّة، ذكرها الشيخ^(١٥٦).

كلام الشيخ

أمّا الإجماع على الكبرى، فقد ذكر الشيخ سقوطه بأخبار الإحتياط، لأنّ وزان هذا الإجماع وزان البراءة العقلية، فنتقدّم عليه أخبار الإحتياط بالورود. وظاهر الشيخ: تمامية هذا الإجماع إقتضاءً.

وفيه نظر، لأنّ قوله تعالى: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا)^(١٥٧) إرشاد إلى قبح العقاب بلا بيان، فليست بدليل شرعي حتى يرد عليها أخبار الإحتياط، وليس الإجماع بأهمّ من الآية. لكنّ الإشكال هو كونه مدركيًا، ومستنده قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهي واردة على أخبار الإحتياط. وأمّا الإجماع القولي المحصل الذي يريد الشيخ تحصيله من كلمات الأعلام من المحدثين والمجتهدين على حكم الواقعة بالعنوان الأوّلي، فإنه إن تمّ يكون معارضاً لأخبار الإحتياط لا موروداً. وقد أورد الشيخ كلام الكليني والصدوق، وذكر أنّ المستفاد منهما أنّ ذلك اعتقاد الطائفة، ولا أقلّ من دلالة قول الصدوق «إعتقادنا» على كونه اعتقاده واعتقاد مشايخه المحدثين.

(١٥٦) فرائد الاصول: ٢٠٢.

(١٥٧) سورة الإسراء: ١٥.

ونقل أيضاً كلمات المجتهدين: السيدين والمفيد والشيخ.
نعم، الأخباريون المتأخرون كصاحبى الحدائق والوسائل مخالفون، لكن العبرة بالمتقدمين.

النظر في كلمات المتقدمين

أقول:

قال الشيخ الكليني رحمه الله في ديباجة الكافي: بأنّ من قال بعدم التوقف في الخبرين المتعارضين مع وجود النصّ على التوقف، فهو قائل بعدمه فيما لا نصّ فيه على التوقف.
وفي دلالة هذا الكلام على الإجماع تأمل، لوجود الدليل في باب التعارض على التخيير بين الخبرين، فلا توقف. لكن إذا لم يكن عندنا نصّ في مورد — كما في الشبهات الحكمية — فما هو الدليل على عدم وجوب الإحتياط؟ وكيف ينسب هذا إلى الكليني؟
وأما كلام الصدوق، فظاهر قوله «إعتقادنا» هو عقيدة الطائفة، لكن يمكن أن يكون المستند ما رواه هو من حديث: كلّ شيء مطلق...

فهذا ما يتعلّق بإجماع المحدثين.

وأما المجتهدون، فالسيدان على القول بالإباحة العقلية، إلا أنه لا يستفاد من كلامهما الرأي في النسبة بين هذه الإباحة والأدلة الشرعية القائمة على الإحتياط، وبحثنا في الإباحة والبراءة الشرعية. اللهم إلا أن يقولوا بالبراءة الشرعية حيث لا إباحة عقلية، وهذا إجماع تقديري وهو ليس بحجة.

وأما شيخ الطائفة، فقد نقل في العدة^(١٥٨) أدلة البراءة أولاً ثم أشكل عليها بأنها أدلة سمعية، ونحن بالنظر إليها نقول بالإباحة، إلا أن البحث في الدليل العقلي، لكنه يتمسك للإباحة بالأدلة السمعية المشار إليها. فلا نعلم ما هو دليله على الإباحة، وبحثنا في الإباحة هو من حيث كونها أصلاً لا من حيث كونها دليلاً، وكلّ دليل أفاد الحلية مثل (أحلّ لكم الطيبات)^(١٥٩) فتلك حلية واقعية لا ظاهرية.

وهذا تمام الكلام في الإجماع.

(١٥٨) العدة في أصول الفقه ٢ / ٧٥٠.

(١٥٩) سورة المائدة، الآية: ٥.

الدليل العقلي على البراءة

وهو قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ولا يخفى أن هذا البحث إنما يطرح بعد التنزل عما تقدّم من الأدلة الشرعية على البراءة، أو على فرض عدم تمامية شيء من ذلك، وإلا فلا موضوع للبراءة العقلية بعد جعل الشارع البراءة بعنوان الحكم الظاهري في ظرف الجهل بالحكم الواقعي. وكذا لو تمت أدلة وجوب الإحتياط في الشبهة، فإنه لاموضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

كلماتهم في أساس هذه القاعدة

وقد تسالم الأكابر على هذه القاعدة، واختلفت كلماتهم في الأساس لها:

رأي الشيخ

قال الشيخ^(١٦٠): العقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، والعقلاء يحكمون. فهي قاعدة عقلية وعقلانية.

رأي المحقق الخراساني

وقال صاحب الكفاية: فإنه قد استقلّ بقبح العقوبة والمؤاخذة على مخالفة التكليف المجهول، بعد الفحص واليأس عن الظفر بما كان حجةً عليه، فإنّهما بدونها عقاب بلا بيان ومؤاخذة بلا برهان، وهما قبيحان بشهادة الوجدان.^(١٦١) فأرجع القاعدة إلى الوجدان.

(١٦٠) فرائد الاصول: ٢٠٣.

(١٦١) كفاية الاصول: ٣٤٣.

رأي المحقق النائبي

وقال الميرزا: وأمّا العقل، فحكمه بالبراءة ممّا لا يكاد يخفى، لاستقلاله بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف بعد إعمال العبد ما تقتضيه وظيفته من الفحص عن حكم الشبهة واليأس عن الظفر به في مظانّ وجوده، ولا يكفي في صحّة المؤاخذه واستحقاق العقوبة مجرد البيان الواقعي مع عدم وصوله إلى المكلف، فإن وجود البيان الواقعي كعدمه غير قابل لأن يكون باعثاً ومحركاً لإرادة العبد ما لم يصل إليه و يكون له وجود علمي. فتوهم: أن البيان في موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، هو البيان الواقعي سواء وصل إلى العبد أو لم يصل. فإين العقل — و إن استقلّ بقبح العقاب مع عدم البيان الواقعي — إلاّ أنّ استقلاله بذلك لمكان أن مبادي الإرادة الامرئية بعد لم تتم، فلا إرادة في الواقع، و مع عدم الإرادة لا مقتضي لاستحقاق العقاب، لأنه لم يحصل تقويت لمراد المولى واقعاً، بخلاف البيان غير الواصل، فإنه و إن لم يحصل مراد المولى و فات مطلوبه واقعاً، إلاّ أنّ فواته لم يستند إلى المكلف بعد إعمال وظيفته، بل فواته إمّا أن يكون من قبل المولى إذا لم يستوف مراده ببيان يمكن وصول العبد إليه عادة، وإمّا أن يكون لبعض الأسباب التي توجب اختفاء مراد المولى عن المكلف. و على كلّ تقدير، لا يستند الفوات إلى العبد، فلأجل ذلك يستقلّ العبد بقبح مؤاخذته. فمناطق حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان واقعي غير مناطق حكمه بقبح العقاب من غير بيان واصل إلى المكلف.

هذا ما أفاده في الدورة الأولى. (١٦٢)

وقال في الدورة الثانية:

إنّ حكم العقل بقبح العقاب من دون بيان، إنما هو لأجل أنّ الأحكام الواقعية — بعد وضوح أنها لا تكون محرّكة للعبد إلاّ بالإرادة — لا يعقل محرّكيتها إلاّ بعد الوصول، ضرورة عدم إمكان الإنبعاث إلاّ عن البعث بوجوده العلمي دون الخارجي، فكما أنّ الأسد الخارجي لا يوجب التحرّز والفرار عنه إلاّ بعد محرزيّة وجوده، فكذلك الحرمة المجعلولة من الشارع لا يترتب

عليها الإنزجار إلا بعد وصولها، و قبله لا اقتضاء لها للمحرّكية أبداً، وإنما تتم محرّكيتها بالإرادة و في فرض الإنقياد بالوصول و إحرازها.

وأما الحكم المحتمل، فهو بنفسه غير قابل للمحرّكية أيضاً، لتساوي احتمال الوجود مع احتمال عدمه. نعم، يصحّ كونه محرّكاً بضميمة خارجية مثل كون العبد في مقام الاحتياط و نحو ذلك. وإذا كان الحكم بوجوده الواقعي غير قابل للمحرّكية أصلاً، و وجوده الإحتمالي غير قابل لها بنفسه، فالعقاب على مخالفته عند عدم وصوله عقاب على مخالفة حكم لا اقتضاء له للمحرّكية، ولا ريب في قبح ذلك، كما يظهر ذلك بأدنى تأمل في أحوال العبيد مع مواليهم العرفية. (١٦٣)

رأي المحقق الإصفهاني

وقال المحقق الإصفهاني: (١٦٤)

نحن وإن ذكرنا مراراً أن مدار الإطاعة والعصيان على الحكم الحقيقي، وأن الحكم الحقيقي متقوم بنحو من أنحاء الوصول، لعدم معقولية تأثير الإنشاء الواقعي في انقحاح الدّاعي، وحينئذ، فلا تكليف حقيقي مع عدم الوصول، فلا مخالفة للتكليف الحقيقي فلا عقاب، فإنه على مخالفة التكليف الحقيقي، إلا أن عدم العقاب لعدم التكليف أمر، و عدم العقاب لعدم وصوله أمر آخر، و ما هو مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو الثاني دون الأوّل.

أقول:

بل إنّ التقوم المذكور غير تام، لأنّ الوصول متعلق بالتكليف لا أن التكليف متقوم بالوصول. و بعبارة اخرى: لا يعقل الإنكشاف بلا منكشف، فالواصل هو التكليف، أي يتحقق ثم يصل أو لا يصل.

قال رحمه الله:

فالأولى تقريب القاعدة بوجه عام مناسب للمقام.

(١٦٣) أجود التقريرات ٣/٣٢٣ - ٣٢٤.

(١٦٤) نهاية الدراية ٤/٨٣ - ٨٤.

فنقول: في توضيح المقام: إن هذا الحكم العقلي حكم عقلي عملي بملاك التحسين والتقيح العقليين، وقد بيّنا في مباحث القطع والظن مراراً أن مثله مأخوذ من الأحكام العقلانية التي حقيقتها ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع، وهي المسمّاة بالقضايا المشهورة المعدودة في الصناعات الخمس من علم الميزان.

ومن الواضح أن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ليس حكماً عقلياً عملياً منفرداً عن سائر الأحكام العقلية العملية، بل هو من أفراد حكم العقل بقبح الظلم عند العقلاء، نظراً إلى أن مخالفة ما قامت عليه الحجّة خروج عن زيّ الرقيّة ورسم العبوديّة، وهو ظلم من العبد على مولاه، فيستحق منه الذم والعقاب.

كما أن مخالفة ما لم تقم عليه الحجّة ليست من أفراد الظلم، إذ ليس من زيّ الرقيّة أن لا يخالف العبد مولاه في الواقع وفي نفس الأمر، فليس مخالفة ما لم تقم عليه الحجّة خروجاً عن زيّ الرقيّة حتى يكون ظلماً.

وحينئذ، فالعقوبة عليه ظلم من المولى على عبده؛ إذ الذم على ما لا يذم عليه، والعقوبة على ما لا يوجب العقوبة عدوان محض وإيذاء بحت بلا موجب عقلائي، فهو ظلم، والظلم بنوعه يؤدّي إلى فساد النوع واختلال النظام، وهو قبيح من كلّ أحد بالإضافة إلى كلّ أحد ولو من المولى إلى عبده.

لكن لا يخفى أن المهم هو دفع إستحقاق العقاب على فعل محتمل الحرمة مثلاً ما لم تقم عليه حجة منجّزة لها، وحيث أن موضوع الإستحقاق بالأخرة هو الظلم على المولى، فمع عدمه لا إستحقاق قطعاً، وضمّ قبح العقاب إلى المولى أجنبى عن المقدار المهم هنا وإن كان صحيحاً في نفسه.

رأي المحقق الخوئي

وجاء في مصباح الاصول في مقام الإستدلال للقاعدة:

لاينبغي الشك في تمامية قبح العقاب بلا بيان على القول بالتحسين والتقيح العقليين كما عليه العدلية والمعتزلة، فإنه من الواضح أن الإنبعاث نحو عمل أو الإنزجار عنه إنما هو من آثار التكليف الواصل، و ما يكون محرّكاً للعبد نحو عمل أو زاجراً له عنه إنما هو العلم

بالتكليف لا وجوده الواقعي، فإذا لم يكن التكليف واصلًا إلى العبد كان العقاب على مخالفته قبيحاً عقلاً، إذ فوت غرض المولى ليس مستنداً إلى تقصير من العبد، بل إلى عدم تمامية البيان من قبل المولى. فنفس قاعدة قبح العقاب بلا بيان تامّة بلا شبهة وإشكال، ومسلّمة عند الأصولي والأخباري. (١٦٥)

خلاصة ما استدلّ به للقاعدة

و يتخلصّ كلام الأعظم في ثبوت قاعدة قبح العقاب بلا بيان في وجوه:

الأول: الإحالة إلى الوجدان.

والثاني: إنه يقبح العقاب مع عدم البيان الواصل، لأنّ فوات غرض المولى في هذه الحالة غير مستند إلى المكلف المفروض فحصه عن الدليل على الحكم ويأسه عن العثور عليه، بل هو مستند إمّا إلى المولى أو إلى الظالمين الذين أخفوا الأحكام.

والثالث: إنه مع عدم الوصول لا مقتضي لتحريك العبد نحو العمل أو الترك.

والرابع: إنّ العقاب بلا بيان من صغريات الظلم، لعدم قيام الحجّة على المكلف، حتى تكون مخالفته خروجاً عن زي العبوديّة فيكون ظلماً للمولى، بل هو ظلم من المولى و هو قبيح.

مناقشة السيّد الاستاذ

وقد ناقش السيّد الأستاذ الوجوه المذكورة في منتقى الاصول، (١٦٦) وفي الدّورة التي حضرناها، وانتهى إلى القول بأنّ لا أساس لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وقد قدّم لذلك مقدّمة مفيدة و خلاصتها:

أنّ هنا مسلكين، أحدهما: أنه لا حكم للعقل بالحسن و القبح بل هو مدرك، والحكم بالحسن والقبح حكم عقلائي من أجل حفظ النظام. والآخر: إنّ العقل يحكم بالحسن والقبح، بمعنى أنه يحكم بحسن ما هو ملائم للقوّة العاقلة و قبح ما هو منافر لها — كما هو الحال بالنسبة إلى الحواسّ الخمس — سواء كان هناك نظامٌ أو لا.

(١٦٥) مصباح الاصول ٢/٢٨٣.

(١٦٦) منتقى الاصول ٤/٤٤٣ — ٤٤٥.

قال: و يقع البحث حينئذ في حكم العقل أو العقلاء – على المسلكين – تارة: بين الموالى و العبيد العرفية. و اخرى: بين المولى الحقيقي والمكلفين. وفي الثاني: تارة: في عالم الدنيا، و اخرى: في العالم الأخرى.

فذكر أنّ القاعدة محكمة بين المولى والعبد العرفي في مورد غفلة العبد.

وأما بين المولى الحقيقي والمكلف في دار الدنيا، فهذا خارج عن البحث.

إنما الكلام في صحة مؤاخذة المولى الحقيقي العبد المكلف في عالم الآخرة مع عدم البيان على التكليف. و قد أفاد هنا أن العذاب الأخرى ليس من باب التشفي – كما قد يقع بين المولى والعبد العرفي في دار الدنيا – و ليس من باب التأديب، إذ لا تأديب في عالم الآخرة، و أنه قد اختلف الناس في العقاب – و كذا الثواب – في الآخرة على أربعة آراء:

الأول: أنه من باب تجسم الأعمال.

والثاني: أنه من قبيل الأثر الوضعي.

والثالث: أنه من أجل التهذيب والوصول إلى الكمال.

والرابع: أنه وفاء بالوعد.

فعلى القولين الأول والثاني، لا يوجد هناك فعل حتى يتّصف بالحسن أو القبح، فلا مجال لحكم العقل. و على الثالث، فإننا لا ندرى هل الفعل الصّادر قبيح فيلزم تهذيب النفس منه أو ليس بقبيح.

فالعمدة هو الرأي الرابع الذي عليه المتسرّعة، فهل لو عاقب البارى تعالى العبد على التكليف المحتمل ورتّب الأثر على وعيده، يكون ظلماً؟

أما الوجدان، فأول الكلام.

وأما أنّ التكليف غير واصل، فليس العقاب على عدم الوصول حتى يقال بأنه عقاب على أمر خارج عن اختيار المكلف، بل هو على مخالفة التكليف المحتمل، والمخالفة فعل اختياري له. وأما أنّ اختفاء الأحكام مستند إلى فعل الظالمين، فهذا لا ربط له بالبحث.

وأما أنه مع عدم الوصول لا مقتضي لتحريك العبد، فإن كان المراد من ذلك تقوّم فعلية التكليف بالوصول — كما عليه المحقق الإصفهاني — فالمفروض أنه خلاف مبناه. وإن كان المراد أن الوجود العلمي هو المحرك، فهذا هو أول الكلام.

وأما أن العقاب بلا بيان من صغريات الظلم، لعدم قيام الحجّة على المكلف حتى تكون مخالفته خروجاً عن زيّ العبودية فيكون ظلماً للمولى، بل هو ظلم من المولى، وهو قبيح، ففيه: أولاً: إنه لا يتمشى على مسلك قائله — وهو المحقق الإصفهاني — من أن مبنى الحسن والقبح هو بناء العقلاء حفظاً للنظام، لأن ذلك يتعلّق بعالم الدنيا، وكلامنا في العقاب في النشأة الأخرى.

وثانياً: إن مورد الكلام ما إذا احتمل المكلف التكليف فخالف. وكون العقوبة في هذه الحالة ظلماً — وخاصةً في الامور المهمة — أول الكلام.

أقول:

وهكذا ناقش رحمه الله الوجوه التي أقامها المحققون لإثبات قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و قال بالتالي: إنا لا نفهم هذه القاعدة المشهورة حسب تعبيره... و لم نجد في كلامه دليلاً على جواز عقاب المولى الحقيقي للعبد على التكليف المحتمل... اللهم إلا أنه مالك له، و للمالك أن يتصرّف في مملوكه كيفما شاء، و لا حق للعبد على مولاه أصلاً، بل عليه يطيعه حتى في تكاليفه المحتملة.

رأي السيد الصدر

وهذا ما عبّر عنه السيد الشهيد الصدر بقانون حقّ الطاعة، قال: لأن المولوية عبارة عن حق الطاعة، و حق الطاعة يدركه العقل بملاك في الملاكات، كملاك شكر المنعم أو ملاك الخالقية أو المالكية، ولكن حق الطاعة له مراتب، وكلّما كان الملاك أكد كان حق الطاعة أوسع... و مرجع البحث في قاعدة قبح العقاب بلا بيان إلى البحث عن أن مولوية المولى هل تشمل التكاليف المحتملة أم لا، ولاشك أنه في التكاليف العقلانية عادة تكون المولوية ضيقة و محدودة بموارد العلم بالتكليف. وأما في المولى الحقيقي، فسعة المولوية وضيقها يرجع فيها إلى

حكم العقل العملي تجاه الخالق سبحانه، و مظنونني أنه بعد الإلتفات إلى ما بيّناه لا يبقى من لا يقول بسعة مولويّة المولى الحقيقي بنحو تشمل حتى التكليف الموهومة، و من هنا نحن لا نرى جريان البراءة العقلية. (١٦٧)

أقول:

ولكن بين الكلامين تفاوتٌ كبير من جهة أخرى، وذلك أن السيّد الاستاذ حاول دفع شبهة صدور الظلم من المولى الحقيقي في عقابه للعبد على مخالفة التكليف المشكوك فيه، والشهيد الصّدّر يحاول توسعة دائرة مولويّة المولى الحقيقي لتشمل حتى التكليف الموهومة، و حينئذ يتوجّه إليه السّؤال عن أنه هل يلتزم بصحّة مؤاخذه المولى الحقيقي العبد على التكليف الموهوم وأنه لا يكون ظالماً بذلك؟

لا يخفى إنّ مورد الكلام:

١. العبد المكلف العادي، لا مثل الإمام أمير المؤمنين عليه السّلام الذي قال: إلهي ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك.
 ٢. العبد المكلف الذي هو بصدد القيام بوظيفة العبوديّة، لا العبد الذي يقصر في الوظيفة ولا يهتم إلاّ بالأحكام الواصلة إليه بلا تحمّل مشقّة.
 ٣. العبد المكلف الذي فحص عن حكم المولى حتى حصل له الإطمينان بعدمه، و لم يكن فوت غرض المولى من الحكم مستنداً إليه.
- فهل مجرد احتمال التكليف منجز؟

إن من أغراض المولى ما لا يرضى بفواته حتى في صورة الجهل، وحتى بعد الفحص واليأس، وحينئذ، لا مناص من أن يجعل المولى الإحتياط لكي تحفظ أغراضه، وأمّا حيث لم يجعل الإحتياط ينكشف عدم وصول غرضه إلى ذلك الحدّ من الفعلية، وإنما يريد تحقّقه في صورة العثور على حكمه بالفحص.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ المولى يبيّن أحكامه ويوصلها إلى المكلف بالطرق المتعارفة، ووظيفة العبد أن يفحص عنها حتى العلم أو الإطمينان بعدم — فلا يكفي الظن بعدم

الحكم، لأنه ليس بحجة شرعاً وعقلاً — فإذا حصل له العلم أو الإطمينان بعدم البيان القابل للوصول، لم يكن للمولى أن يعاقبه، لعدم استناد فوت الغرض إليه، لأن المفروض أدائه حق المولى بالفحص عن حكمه وبيانه القابل للوصول إليه وعدم عثوره عليه، ففي هذه الحالة، يعذر العقل العبد ويقول بأن احتمال ثبوت حق الطاعة في هذه الحالة ليس بياناً ليكون رافعاً لموضوع القاعدة.

هذا كله، مضافاً إلى السيرة العقلية والإرتكاز العقلاني على معذورية العبد في ما إذا فحص عن الحكم واطمأن بعدم تكليف المولى. ومن الواضح أن التكاليف الشرعية ملقاة إلى الناس على طبق سيرتهم فيما بينهم، ولو كان الإحتمال بوحده منجزاً للزم على الشارع الردع عن هذه السيرة، حتى لا يطبقها المكلفون بحسب ارتكازهم تجاه الأحكام المولوية الشرعية. فالحق: تمامية قاعدة قبح العقاب بلا بيان وفاقاً لشيخنا الاستاذ دام بقاه.

النسبة بين القاعدة وقاعدة دفع الضرر

ووقع الكلام حول النسبة بين قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» وقاعدة «وجوب دفع الضرر المحتمل»

كلام المحقق الخراساني

فقال صاحب الكفاية: (١٦٨)

إن كان المراد من «الضرر» هو «العقاب»، فإما العقل مستقل بقبح العقاب، وإما لا، فعلى الأول: لا موضوع لقاعدة وجوب دفع الضرر تكويناً.

ولا يخفى أنه قال هنا بالورود، وهو مسامحة، لأن انتفاء الموضوع في الورود يكون تعبداً لا تكويناً، وهو هنا تكويني يقيناً. والأمر سهل.

وعلى الثاني، قال: لا حاجة إلى قاعدة وجوب دفع الضرر، إذ يتحقق الإستحقاق في صورة المصادفة.

يعني: يكفي في هذه الحالة انتفاء موضوع القاعدة وهو «العقاب المحتمل» ولا حاجة إلى محمولها وهو «الوجوب».

فظهر أن احتمال العقاب لا يبقى مع قبح العقاب بلا بيان. أي: ينتفي المحمول وهو «الوجوب» بانتفاء الموضوع وهو «احتمال العقاب»، ولا يمكن أن تكون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل «بيانا»، لأن احتمال العقاب متأخر رتبةً عن «البيان»، فلا يمكن أن تكون قاعدة «وجوب دفع الضرر» بيانا، لتوقفها على البيانية، والبيانية متوقفة على مجئ المحمول – وهو «الوجوب» – على الموضوع، وهو «احتمال العقاب». فيلزم الدور.

محتملات الوجوب

وتفصيل الكلام في هذا المقام يتم بالنظر في محتملات «الوجوب» في هذه القاعدة، فنقول: إن هذا الوجوب إما شرعي وإما عقلي.

لكنه ليس بشرعي، فلا هو حكم شرعي ظاهري، ولا غيري، ولا نفسي، حتى يكون مورداً لقاعدة الملازمة.

وليس هو حكماً عقلياً نفسياً، ولا غيرياً.

ولا يعقل أن يكون حكماً عقلياً طريقياً، لأن الحكم الطريقي يترتب عليه استحقاق العقاب، والاستحقاق لا يفيد القطع بالعقاب بل يفيد احتمالاً، لأن العفو والشفاعة محتملان كذلك، بل القطع باستحقاق العقاب يوجب احتمال العقاب، وهذا القطع يحصل إن كان الوجوب طريقياً، أي كان بداعي تنجيز الواقع.

فظهر أن احتمال العقاب متأخر عن الوجوب الطريقي، لكن موضوع القاعدة هو احتمال العقاب، فلو كان حكماً عقلياً طريقياً لزم الدور، لأن احتمال العقاب موضوع وجوب الدفع، فلولا الإحتمال فلا وجوب. هذا من جهة. ومن جهة أخرى: لا بدّ من تحقق الوجوب حتى يتم الإحتمال، لأن الوجوب يفيد القطع باستحقاق العقاب فاحتماله، فتوقف الإحتمال على الوجوب والوجوب على الإحتمال. وهذا دور.

هل هو حكم عقلي إرشادي؟

قال الشيخ وصاحب الكفاية^(١٦٩): نعم.

وقال المحقق الإصفهاني^(١٧٠): لا، لأن الإرشادية تقابل المولوية، وكلاهما من شئون الأمر، ولا يعقل الأمر للقوة العاقلة، لأن شأن القوة العاقلة هو الإدراك، فلا أمر ولا بعث للعقل، فلا إرشادية.

ويمكن الجواب: بأن الإرشادية من شئون الإخبار والإنشاء معاً على السواء، وليست من شئون الأمر فقط، فلو أخبر الطبيب حقيقةً بأن الدواء الفلاني نافع للداء الفلاني، اتّصف كلامه بالإرشادية مع كونه إخباراً، فالعقل له الإرشادية وإن لم يكن له إلاّ الدرك، فله الإرشاد وإن لم يكن له المولوية، ولا برهان على عدم اتصاف إدراكاته بالإرشادية، والإرشاد يكون بالداعي، وهو تارة الإنشاء، وأخرى الإخبار، وفي الخبر عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «استرشدوا العقل ترشدوا»^(١٧١).

فالعقل مرشد، وما ذكره مندفع.

إلاّ أنّ الحكم الإرشادي للعقل — الذي هو عبارة عن وجوب دفع العقاب المحتمل — ليس بياناً، لأنه في موضوع العقاب المحتمل، فلا يمكنه أن يحقّق احتمال العقاب وإلاّ يلزم الدور المذكور سابقاً، فإحتمال الإرشادية ساقط.

ويبقى احتمالان:

أحدهما: أن يكون حكماً عقلياً بملاك الحسن والقبح العقليين.

والثاني: أن يكون حكماً فطرياً جبلياً.

رأي المحقق الإصفهاني

(١٦٩) فرائد الاصول: ٢١٤، كفاية الاصول: ٣٤٣.

(١٧٠) نهاية الدراية ٤ / ٩٠.

(١٧١) كنز الفوائد ٢ / ٣١، بحار الأنوار ١ / ٩٦.

وأنكر الإصفهاني^(١٧٢) الأول: بأن العقل يحكم بحسن العدل وقبح الظلم، وإليهما تنتهي الأحكام العقلية في باب الحسن والقبح، والحكمان المذكوران ناشئان من تطابق آراء العقلاء حفظاً للنظام، وعلى هذا الأساس، فلا يمكن أن يكون وجوب دفع الضرر المحتمل حكماً عقلياً، لأن العقلاء يمدحون ويذمّون والشارع يعاقب ويثيب، والإقدام على الأمر الممدوح عليه ليس مورداً للمدح، وعلى المذموم عليه ليس مورداً للذم، والإقدام على الأمر المثاب عليه يقيناً ليس عليه ثواب، كما أن الإقدام على الأمر المعاقب عليه يقيناً ليس بمورد للعقاب، فضلاً عن محتمل الثواب والعقاب، وذلك، لعدم القبح في هذا الإقدام أو عدم الحسن فيه، بل الحسن هو العدل والقبيح هو الظلم.

فتلخص: أن الإقدام على المحتمل ليس مورداً لحكم العقل.
هذا أولاً.

وثانياً: الحكم العقلي بالحسن والقبح بملاك حفظ النظام، وأمّا العقاب، فأمر يرتبط بعالم الآخرة، فموضوع قاعدة احتمال العقاب هو العقاب الأخروي، وحكم العقل بالحسن والقبح هو بملاك حفظ النظام العام الدنيوي. إذن، لا يلزم اختلال النظام من الإقدام على القبيح حتى يكون دفع الإقدام حسناً.

أقول:

أمّا ما ذكره في الوجه الثاني من أنّ الحكم بحسن العدل وقبح الظلم من الاعتبارات العقلية من أجل حفظ النظام.

ففيه: إن الأمر ليس كذلك، بل إن العقل يدرك الحسن والقبح المذكورين، سواء كان هناك نظام أو لا. لكنّ هذا الإشكال مبني.

وأمّا ما ذكره أولاً فمتين.

ويبقى قوله:

وليس وجوب دفع الضرر المحتمل عند العقلاء من قبيل التزامهم بالعمل بخبر الثقة والبيّنة والأخذ بالظاهر ونحو ذلك من البناءات العقلية التي أمضاها الشارع، لأنّ البناءات العقلية

مترتبة على مصالح نوعيّة علاوةً على مصلحة الواقع، وليس وراء الثواب أو العقاب الواقعي مصلحة نوعيّة توجب بناء العقلاء على الإلتزام بدفع العقاب المحتمل.

وفيه نظر:

لأنه يستلزم القول باستحقاق العقاب لمن تخلف عن العمل بخبر الثقة فيما إذا طابق الواقع، لتحقق مفسدة الواقع وفوت المصلحة النوعيّة الموجبة لبناء العقلاء على العمل بخبر الثقة. وهذا المحقق لا يلتزم بتعدد العقاب. كما أنه إن لم يطابق الخبر الواقع، كان لازم ما ذكره استحقاق العقاب أيضاً، لفوت المصلحة النوعيّة. وهو لا يلتزم بذلك أيضاً. هذا كلّهُ إن كان «الضرر» بمعنى «العقاب».

إن كان «الضرر» بالمعنى المادي

وإن كان المراد من «الضرر» هو المعنى المعروف.

فهل تكون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بياناً، فتكون مانعةً عن قاعدة قبح العقاب بلا

بيان؟

إن كان المراد من الضرر هو الأعم من الضرر المادي – النقص في البدن والمال والعرض – ومن الضرر المعنوي، كان «الضرر» متحداً مصداقاً مع «المفسدة». وإن كان الضرر خصوص الضرر المادي، كانت النسبة بينه وبين المفسدة العموم والخصوص من وجه، لأن دفع الزكاة مثلاً ضرر – بناءً على القول بخروج النصاب عن الملك. وأمّا بناءً على أن المكف لا يملك النصاب من الأول، فلا يصدق عنوان الضرر – لكن ليس فيه مفسدة بل مصلحة، والمال المغصوب ليس ضرراً بل نفع لكن فيه مفسدة، وقد يجتمع الأمران كما في شرب المسكر.

وبعد: فإنه لا بدّ:

من تماميّة الصغرى، وهي الضرر.

ومن تماميّة الكبرى، وهي كون وجوب الدفع لا بالفطرة بل بحكم العقل.

أمّا من ناحية الصغرى، فإنّه لا ضرر في الشبهات الوجوبية، وكذا في أكثر الشبهات التحريمية، وإن كانت المفسدة موجودة فيها. نعم، قد يوجد الضرر كما في الإضرار بالنفس بناءً على حرمة. هذا أولاً.

وثانياً: إنه مع احتمال الضرر تعود الشبهة موضوعية، إذ ليس الضرر من الأحكام بل هو من الأمور الخارجية، والبراءة جارية في الشبهة الموضوعية بالإتفاق. نعم، الإتفاق هو في الشبهة الموضوعية التي ليس على الشارع بيانها بل المرجع فيها العرف، وأمّا التي يكون المرجع فيها هو الشارع كالطهارة والنجاسة على مسلك الشيخ والموضوعات المستتبطة، فلا تجري فيها البراءة.

وعليه، ففي الضرر الذي لا يكون المرجع فيه هو الشارع، تجري البراءة، وفي قسم من الضرر المخفي علينا – مثل الجهل بضرر لحم الحيوان الكذائي الذي منع الشارع من أكله – يكون المرجع هو الشارع ولا تجري البراءة.

فالحق هو التفصيل، وأنه ليس المرجع هو الشارع مطلقاً، كما قال به بعضهم^(١٧٣) مستشكلاً على صاحب الكفاية. هذا كلّه في الصغرى.

وأما في الكبرى، فيقع الكلام في الدليل على وجوب دفع الضرر المحتمل – بالمعنى المذكور – حتى يكون بياناً؟

إن الحكم العقلي تارة: يكون بصورة درك الملاك، وحينئذ يستكشف منه الحكم الشرعي. واخرى: يكون بصورة درك الحسن والقبح. وهذا تارة: يكون في طول الحكم الشرعي، مثل دركه حسن طاعة المولى وقبح معصيته، سواء انطبق عنوان العدل على الطاعة والظلم على المعصية أو لا، فحسن الطاعة يتفرّع على وجود الحكم الشرعي من قبل أمراً أو نهياً. واخرى: ليس في طول الحكم الشرعي، مثل دركه حسن العدل وقبح الظلم، سواء كان هناك شرع أو لا. والذي في الطول لا يمكن أن يكون مورداً لقاعدة الملازمة، لبرهان اللغوية وبرهان التسلسل.

والذي ليس في الطول – وهو ما كان من قبيل الحسن والقبح – يمكن، إذ يمكن أن يكون للشارع حكم بعد درك العقل، لعدم اللغوية، وذلك إن قلنا بأن العقل يدرك حسن العدل فقط، ولا حكم له باستحقاق العذاب على مخالفة العدل، وأن موضوع استحقاقه هو حكم الشرع. فالملازمة في هذه الصورة تامة. كما أن لها مجالاً على مبنى استحقاق العذاب بحكم العقل، لأن حكم الشارع هنا يؤثر بالنسبة إلى من ينبعث من حكمه ولا ينبعث من درك العقل للإستحقاق، فلا لغوية.

لكن المبنى باطل.

وأما الحكم العقلي الكائن بصورة درك الملاكات، فمورد للقاعدة كذلك، وللعقل أن يحيط بملاك من جميع الجهات فيحكم، فإن هذا ممكن وإن كان قليلاً.

فظهر أن الملازمة تكون في قسمين – ولا تكون في الحكم العقلي الذي في طول الحكم الشرعي – ، والفرق بينهما هو: إن الذي بصورة درك الملاك يضم إليه قاعدة «إن الأحكام الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية» وهو بمعنى أن الأحكام الشرعية تابعة للملاكات، ولا دخل ههنا للحسن والقبح، وإن كانت المفسدة ملازمة للقبح والمصلحة ملازمة للحسن، لكن الملاك هو المصلحة أو المفسدة غير المزاحمة، فالعقل يستكشف الحكم الشرعي بضميمة القاعدة المذكورة.

وتلخص: إن وجوب دفع الضرر المحتمل ليس حكماً عقلياً في طول الحكم الشرعي، فهو مورد لقاعدة الملازمة، بخلاف وجوب دفع العقاب المحتمل، فإنه في الطول ولا يكون مورداً للقاعدة.

هل يجب دفع الضرر المادي؟

وهل الضرر، بمعنى النقص المادي يجب دفعه عقلاً؟

إن كان الضرر متداركاً أو مقدّمة لحصول منفعة، فليس بمورد لحكم العقل، وإن كان للشرع هناك حكم فذاك أمر آخر.

وإن لم يكن متداركاً ولا مقدّمة لمنفعة ولا يترتب عليه مفسدة:

فربما يقال: بكونه مورداً للحكم المذكور، لأنّ هذا الضّرر يقتضي القبح، فهو كالكذب، فإنه إذا خلا عن المصلحة كان قبيحاً، وإذا حكم العقل بذلك حكم الشرع باستحقاق العقاب.

لكنه مشكل، بل المساعدة على ما ذكر في الكذب – بقطع النظر عن الحكم الشرعي – مشكلة أيضاً، إذ لا قبح عقلي في كذب لا يترتب عليه مفسدة ولا مصلحة بحيث يستتبع حكماً شرعياً، والعقل يفرّق بين تضييع الإنسان لمال يخصّه بلا مصلحة ومفسدة وبين ضرب اليتيم تشفيئاً، ولا يجعل كليهما ظلماً، بل الثاني عنده ظلم دون الأوّل.

نعم، لا مناص من تصديق حكم العقل في كلّ مورد صدق فيه عنوان «الظلم بالنفس»، كما لو أوجد في بدنه نقصاً غير قابل للارتفاع، فإنه يحكم العقل فيه بالقبح، بل لا فرق بين النفس والغير، ويشهد بعدم الفرق قوله تعالى: (وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ) (١٧٤) ونحوه غيره. وهذا القبح العقلي ملازم لاستحقاق العقاب.

فالحق هو التفصيل بين القول بأنه قبيح لاقتضائه القبح كالكذب، وبين القول بعدم القبح في الضّرر الدنيوي مطلقاً، وإنّما هو مجرد عمل سفهي لغو وقبيح عقلاً ولا يستلزم عقاباً. هذا كلّّه بالنسبة إلى الضّرر الدنيوي الواقعي.

وأما الضّرر الدنيوي المحتمل، ففي حكم العقل بوجوب دفعه كلام. فأما الذي لا يحكم العقل بوجوب دفعه مع كونه واقعياً، فلا كلام في عدمه في محتمله، وأما الذي للعقل فيه حكم بوجوب الدفع، مثل الظلم الكبير بالنفس فأشكال: من أنه يحتمل الضّرر وترتب المفسدة.

ومن أنه يحتمل أن تكون فيه مصلحة التوسعة والتسهيل من الشّارع، فتكون تلك المصلحة مزاحمة للمفسدة المحتملة.

ومثل هذا الضّرر المحتمل المزاحم لا يكون موضوعاً لقاعدة وجوب الدفع عقلاً، لأن موضوعها هو الضّرر المحتمل بلا مزاحمة مصلحة محتملة. نعم، لا يبعد الحكم العقلي فيما إذا كان الضّرر المحتمل كبيراً، مثل احتمال وقوع النفس في خطر الموت، وهل يكون الحكم العقلي حينئذ بياناً لتسقط قاعدة قبح العقاب بلا بيان؟

إن حكم العقل في هكذا مورد أثره الوقوع في الخطر إذا خالف على تقدير المصادفة، ولكن لا يكون بياناً مستتباً لاستحقاق العقاب حتى تسقط به القاعدة.

ووجه عدم البيانية هو: إن هذا الحكم العقلي لحفظ الإنسان من الوقوع في الدنيوي، فإذا خالف وقع فيه، ولا أثر أخروي لهذا الحكم إلا إذا صار مورد قاعدة الملازمة، فيكون الأثر الأخروي للحكم الشرعي الملازم.

حكم الإضرار بالنفس

وذهب المحقق الإصفهاني^(١٧٥) إلى عدم قبح الإضرار بالنفس، واستدل بوجهين:
الأول:

إن حكم العقل بحسن العدل وقبح الظلم إنما هو لأجل حفظ المصالح العامة وتحصيلها لأجل حفظ النظام وحمل الناس على حفظ حقوق الآخرين. وأما الضرر والنفع الشخصي فلا حاجة إلى الحسن والقبح بالإضافة إليهما، لوجود الداعي الجبلي للإنسان إلى جرّ النفع إلى نفسه ودفع الضرر عنها، فلا موضوع للتحسين والتقييح من العقل مع وجود الداعي المذكور.

الثاني:

إنه لو كان الإضرار بالنفس من باب الظلم لكان القبح موجوداً حتى مع ترتب المنفعة والمصلحة كما هو الشأن في الإضرار بالغير، فإنه ظلم قبيح حتى مع ترتب المنفعة. لكن الإضرار بالنفس ينتفي قبحه — لو كان قبيحاً — في صورة ترتب النفع عليه.

أقول:

إنّ الظلم هو التعدي على الحق والتجاوز عن الحدّ، سواء كان على النفس أو الغير، إذ لا دخل للغير والنفس في مفهوم الظلم. وإنّ لنفس الإنسان وما يتعلّق به حقاً على الإنسان، فإذا لم يؤدّ الحق كان ظلماً، ويشهد بذلك الكتاب والسنة والعقل واللغة والعرف.

فالظلم بالنسبة إلى النفس موجود.

فإن قيل: هو ظلم وليس قبيحاً.

قلنا: قبح الظلم ذاتي.

وأما قوله:

إن التحسين والتقيح العقليين يكونان في مورد عدم الدّاعي، وفي الإضرار بالنفس يوجد الدّاعي إلى الترك.

ففيه:

إنه لا برهان على ذلك، بل من الناس من يوجد عندهم الداعي إلى الإنزجار عن الإضرار بالغير أكثر وأقوى من الإضرار بالنفس، فيلزم أن لا يوجد التحسين والتقيح العقليّان بالنسبة إليهم في الإضرار بالغير، وكذا الأمر بالنسبة إلى الأفراد الذين يوجد عندهم الداعي إلى إيجاد المصلحة والمنفعة لغيرهم أكثر من أنفسهم... والإصفياني لا يلتزم بهذا.

وأما ما ذكره ثانياً من تبدل العنوان بترتب المنفعة.

ففيه: إن التصرف في مال الغير سلطنة على ذلك المال، وهو ظلم وإن ترتب على ذلك التصرف منفعة، ويشهد بذلك ارتفاع عنوان الظلم بمجرد الرضا والإذن في التصرف وإن لم تكن المصلحة، وبقاء عنوان الظلم مع عدم الإذن والرضا وإن حصل النفع. وأما بالنسبة إلى النفس، فبما أنه لا يحتاج إلى الإذن، فإنه بترتب المنفعة يتبدل العنوان ويخرج عن الظلمية.

وإن كان «الظلم» بمعنى «المفسدة».

ففي المفسدة القطعية، لا ريب في حكم العقل، لانطباق عنوان الظلم، والظلم قبيح. هذا من جهة.

ومن جهة اخرى: تكشف المفسدة إناً عن الحكم الشرعي بقانون الملازمة.

وفي المفسدة المحتملة، يختصّ وجوب الدّفع بالمحرّمات، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان جارية في الواجبات والمحرّمات، فالدليل أخصّ من المدّعى، فلا تكون قاعدة وجوب دفع الضّرر بياناً لقاعدة قبح العقاب.

ولكنّ دعوى حكم العقل بوجوب دفع المفسدة المحتملة مع وجود المصلحة المزاحمة، مشكلة جداً. نعم، لا مانع منها مع عدم احتمال المصلحة المزاحمة، لكن إقامة البرهان العقلي على ذلك في غاية الإشكال، لأن عنوان «الظلم» متقومّ بالقصد والإلتفات، فاحتمال الظلم محال،

وكذا العدل. ولذا لا يعقل الشبهة الموضوعية في موضوعات الأحكام العقلية، لأن الموضوع العقلي متقوم بالوجدان العقلي، ولا يعقل الشك فيه حتى يتمسك بدليل قبح الظلم.

وهل للعقل الحكم بالإحتياط هنا؟

لا يمكن إقامة البرهان عليه. نعم، السيرة العقلانية قائمة على الإجتنب من المفسدة المحتملة، وحيث لا يكون ردع تكون السيرة بياناً فتقدم على قاعدة قبح العقاب.

وتلخص: إنه لولا تامة أدلة البراءة، لكانت السيرة غير المردوعة القائمة على الإحتياط بياناً، لكنها لما تمت تكون رادعة عن السيرة.

وصاحب الكفاية^(١٧٦) جعل مطلق محتمل المفسدة غير واجب الدفع عقلاً وشرعاً، والشاهد على ذلك إقدام العقلاء، وأن الشارع قد جوز ذلك، ولو كان قبيحاً لما جوزّه، فيظهر عدم قبحه قطعاً.

لكن هذه الدعوى على إطلاقها ممنوعة. نعم، ليس بناء العقلاء على الإجتنب عن مطلق المفسدة، فالحق هو التفصيل.

وأما التجويز الشرعي، فيكشف عن مزاحمة المصلحة الأقوى، وهي مصلحة التسهيل، للمفسدة المحتملة، وهذا التجويز لا يدل على عدم وجوب دفع تلك المفسدة لولا المزاحمة، وبحثنا في مطلق احتمال المفسدة، سواء أحرز المزاحم أو لا.

تلخص:

إن قاعدة قبح العقاب تامة. ولا بيان لا من جهة حق الطاعة ولا من قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، فإن في هذه القاعدة تفصيلاً.

فالبراءة العقلية تامة.

كما أن البراءة الشرعية تامة بحديث الرفع.

وهذا تمام الكلام في البراءة.

والحمد لله.

الإحتياط

استدلّ المحدثون لوجوب الإحتياط بالأدلة الثلاثة.

١. الكتاب، وهي آيات.

٢. السنّة، وهي في الكفاية ومصباح الاصول طائفتان، وعند الميرزا ثلاثة، وعند العراقي

خمسة.

٣. العقل.

الكتاب

استدلّ من الكتاب العزيز بطائفتين من الآيات:

الأولى: الآيات الناهية عن القول بغير علم وأنه افتراء على الله:

كقوله تعالى: (إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَوْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ)^(١٧٧)

وقوله: (وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِيَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ)^(١٧٨)

وقوله: (قُلْ اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ)^(١٧٩)

والثانية: الآيات الأمرية بالنقوى. وسيأتي ذكر بعضها في كلام الشيخ.

كلام الشيخ

قال الشيخ:

فمن الكتاب طائفتان:

(١٧٧) سورة يونس، الآية: ٦٨.

(١٧٨) سورة النحل، الآية: ١١٦.

(١٧٩) سورة يونس، الآية: ٥٩.

إحداهما: ما دلّ على النهي عن القول بغير علم. فإن الحكم بترخيص الشارع المحتمل
الحرمة قول عليه بغير علم وافتراء، حيث أنه لم يؤذن فيه. ولا يرد ذلك على أهل الإحتياط
لأنهم لا يحكمون بالحرمة وإنما يتركون لاحتمال الحرمة، وهذا بخلاف الإرتكاب، فإنه لا يكون
إلا بعد الحكم بالرخصة والعمل على الإباحة.

والاخرى: ما دلّ بظاهره على لزوم الإحتياط والإتقاء والتورّع، مثل ما ذكره الشهيد في
الذكرى^(١٨٠) في خاتمة قضاء الفوائت... وهي قوله تعالى: (اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ)^(١٨١) و (جاهِدُوا فِي اللَّهِ
حَقَّ جِهَادِهِ)^(١٨٢) ... (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ)^(١٨٣) و (لَا تُلْقُوا بَأْيَدِكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ)^(١٨٤) و (فَإِنْ تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ
فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ).^(١٨٥)

أجاب الشيخ:

أمّا من الآيات الناهية من القول بغير علم – مضافاً إلى النقص بشبهة الوجوب والشبهة
في الموضوع – فبأن فعل الشئ المشتبه حكمه اتكالا على قبح العقاب من غير بيان المتفق عليه
بين المجتهدين والأخباريين ليس من ذلك.

وأمّا عمّا عدا آية التهلكة، فبمنع منافاة الإرتكاب للتقوى والمجاهدة، مع أن غايتها الدلالة
على الرجحان على ما استشهد به الشهيد.

وأمّا عن آية التهلكة، فبأن الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم، وبمعنى غيره يكون شبهة
موضوعية لا يجب فيها الإجتناح بالإتفاق.^(١٨٦)

كلام صاحب الكفاية

وقد أشار صاحب الكفاية إلى الآيات، وأجاب عن الإستدلال بها، وهذه عبارته:

(١٨٠) ذكرى الشيعة ٢ / ٤٤٤.

(١٨١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٢.

(١٨٢) سورة الحج، الآية: ٧٨.

(١٨٣) سورة التغابن، الآية: ١٦.

(١٨٤) سورة البقرة، الآية: ١٩٥.

(١٨٥) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(١٨٦) فرائد الاصول: ٢٠٥.

أمّا الكتاب، فبالآيات الناهية عن القول بغير علم، وعن الإلقاء في التهلكة، والأمره بالتقوى.

والجواب: إنّ القول بالإباحة شرعاً وبالأمن من العقوبة عقلاً، ليس قولاً بغير علم، لما دلّ على الإباحة من النقل وعلى البراءة من حكم العقل، ومعهما لا مهلكة في اقتحام الشبهة أصلاً، ولا فيه مخالفة للتقوى، كما لا يخفى.^(١٨٧)

أقول:

ولاحاجة بعد هذا إلى التطويل والإسهاب في بيان الإستدلال والجواب.

السنة

وتعرض الشيخ للأخبار المستدل بها على الإحتياط وأجاب عنها بالتفصيل، وتبعه المتأخرون عنه في ذلك، ونحن نطرح أهمّ البحوث وننظر في الكلمات و نتأمل فيها.

١. الأخبار الآمرة بالتوقف عند الشبهة

وهي لا تحصى كثرةً — كما ذكر الشيخ — كقوله عليه السلام في مقبولة عمر ابن حنظلة: إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات.^(١٨٨)

وقوله — في روايات عدّة — : الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة.^(١٨٩) وفي موثقة مسعدة بن زياد عن أبي عبدالله عن أبيه عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وآله: لا تجامعوا في النكاح على الشبهة، وقفوا عند الشبهة... فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة.^(١٩٠)

(١٨٧) كفاية الاصول: ٣٤٤.

(١٨٨) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٠٦، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، رقم: ١.

(١٨٩) المصدر ٢٧ / ١٥٤. باب وجوب التوقف والاحتياط...

(١٩٠) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٩.

وفي رواية جميل عن الصادق عليه السلام عن آبائه أنه قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الامور ثلاثة، أمر بين رشده فاتبعه، وأمر بين لك غيّه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله عزّ و جلّ. (١٩١)

جواب الشيخ

ثم إنّ الشيخ رحمه الله أجاب عن الإستدلال بهذه الطائفة من الأخبار بما ملخصه: إن بعضها مختصّ بما إذا كان المضيّ في الشبهة اقتحاماً في الهلكة، ولا يكون ذلك إلاّ مع عدم معذوريّة الفاعل، لأجل القدرة على إزالة الشبهة بالرجوع إلى الإمام أو إلى الطرق المنصوبة عنه.

وبعضها وارد في مقام النهي عن ذلك، لاتّكاله في الامور العمليّة على الإستنباطات العقليّة الظنيّة.

أو لكون المسألة من الإعتقاديّات.

وبعضها ظاهر في الإستحباب.

قال الشيخ: وملخص الجواب عن تلك الأخبار: إنه لا ينبغي الشك في كون الأمر فيها للإرشاد، من قبيل أوامر الأطباء المقصود منها عدم الوقوع في المضارّ، إذ قد تبين فيها حكمة طلب التوقّف... (١٩٢)

جواب الكفاية

وأجاب صاحب الكفاية بقوله: إنه لا مهلكة في الشبهة البدويّة مع دلالة النقل على الإباحة وحكم العقل بالبراءة على ما عرفت. (١٩٣)

أقول:

(١٩١) المصدر ٢٧ / ١٦٢.

(١٩٢) فرائد الاصول: ٢٠٦ - ٢٠٧.

(١٩٣) كفاية الاصول: ٣٤٥.

إنّ الجواب عن أخبار التوقّف: بأنّ الموضوع في بعضها هو «الهلكة» وإن جاء بصورة العلة، ولا هلكة مع أدلة البراءة.

وفي بعضها «الشبهة»، وهي أيضاً منتفية بتعيين الشارع والعقل الوظيفة وهي الإباحة والبراءة، وأنه مع ذلك لا تبقى «شبهة».

ويشهد بذلك عدم الرجوع إلى أخبار القرعة مع وجود الحكم الظاهري من الإستصحاب أو البراءة، لأن موضوعها هو «الشبهة»، ومع الحكم الظاهري لا تبقى «شبهة».

وهذا الجواب متين على القاعدة.

إلا أن رواية مسعدة بن زياد – وهي معتبرة – لا تساعد على ذلك، لأنه قد أمر فيها بالتوقّف، معللاً بأنه خير من الإقتحام في الهلكة، مع وجود الإستصحاب في المورد، لجريان استصحاب عدم الرضاع واستصحاب عدم تحقّق النسب.

فالجواب المذكور مخدوش.

وأما الجواب بالحمل على الإستحباب، فقد استقر به الميرزا^(١٩٤) أيضاً، لأنه على أثر الوقوف عند الشبهة تحصل في النفس حالة معنوية تحمل الإنسان على الإحتياط وتحفظه عن الإقتحام في الهلكات، كما أن ترك المكروهات يسهل الإحتراز عن المحرّمات، وترك الصغائر يسهل الإحتراز عن الكبائر. وحاصل ذلك: كون الأوامر استحبابية، فلا تفيد وجوب الإحتياط في الشبهات البدوية بعد الفحص. وقد ادعى الإستفاضة أو التواتر للأخبار المستفاد منها هذا المعنى.

ولكنّ دعوى التواتر بل الإستفاضة لتلك الأخبار لا يخفى ما فيها.

ثم إنّ الحمل على الإستحباب لا يساعد عليه مقبولة عمر بن حنظلة: «أرجه حتى تلقى أمامك» وذلك:

لأنه لا يخلو أن يكون موردها هو «الحاكم» أو «المفتي»، لكونها تدلّ على الإحتياط عند تعارض الخبرين. أمّا «المجتهد»، فإنه حينئذ لا حجة عنده، فيجب عليه الإحتياط وتحريم الفتوى لأنها بغير علم، ولذا نقول بالتعارض – على تقدير كون موردها «المفتي» – بين المقبولة وما

دلّ على التخيير في الخبرين المتعارضين، لأن مورد هذه الأخبار هو المفتي بلا كلام. وأمّا «الحاكم» فلا يجوز له القطع في الحكم.

فالمقبولة على كلّ حال دالّة على وجوب الإحتياط، ولا تحمل على الإستحباب.

نعم، لا مانع من حمل خبر مسعدة بن زياد^(١٩٥) المتقدّم على ذلك. هذا أوّلاً.

وثانياً: لا ريب في كون أخبار الوقوف نصّاً في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي والبدويّة قبل الفحص، لأن هاتين الشبهتين هي القدر المتيقّن، وحمل الأمر بالوقوف فيهما على الاستحباب غير تام، بل هو — أي التوقف — فيهما واجب يقيناً.

جواب المحقق الإصفهاني

وقرباً المحقق الإصفهاني^(١٩٦) الإستدلال بأخبار الوقوف: بأنّ وجوب الوقوف إمّا نفسي وإمّا ارشادي وإمّا طريقي. وعلى الأخير: إمّا تكون «فإن الوقوف» تفرّيعاً وإمّا تكون تعليلاً. (قال): إمّا الوجوب النفسي، فغير معقول، بوجهين.

الأوّل: إنه إن كان نفسياً، يلزم أن يكون المشتبه أسوأ حالاً من الحرام، لأن في ارتكاب الحرام عقاباً واحداً، أمّا في ارتكاب المشتبه فعقابان، أحدهما لمخالفة الأمر بالوقوف، والآخر لارتكاب الحرام الواقعي.

والثاني: إن عنوان «الوقوف» و«الإحتياط» لا يقبلان النفسية بحسب الظهور اللفظي، لأنّ ملاك التوقف والإحتياط في مورد الشبهة هو التحفّظ على المصالح وعدم إلقاء النفس في المفسد الواقعيّة.

وأما الوجوب الإرشادي، فهو ممكن، ولكن لا يكون دليلاً على وجوب التوقف في الشبهة البدويّة، لأن «الهلكة» لا بدّ وأن تكون مفروضة الوجود حتى يكون الأمر بالتوقف إرشادياً من

(١٩٥) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٥٩.

(١٩٦) نهاية الدراية ٤ / ١٠١.

أجل عدم الوقوع فيها، ومن هنا يتضح عدم تحقق الهلكة من ناحية الأمر بالتوقف. وعلى هذا، لا يكون الأمر بالتوقف بناءً على الإرشادية قابلاً للتجزئة والوجوب واللزام.

وأما الوجوب الطريقي، وهو كون الأمر بالوقوف مجعولاً بداعي تجزئة الواقع، لكن ظاهر الأخبار هو كون وجوب التوقف منبثقاً من الهلكة والعقاب، مع أنه لا بدّ من وجود الهلكة من قبل، فيلزم البيان بنحو يتم المطالب على الطريقيّة، وذلك يكون:

إمّا بجعل «فإن الوقوف...» متفرّعاً، بمعنى تفرّع العقاب على الوقوف فيكون الأصل: قف. والفرع: إن الوقوف، فالهلكة متفرّعة على وجوب الوقوف.

وعلى هذا التفسير، يتم الاستدلال بهذه الأخبار على وجوب الإحتياط، لأنّ «الشبهة» حينئذ تختصّ بالبدويّة، لأن فيها فقط يتفرّع العقاب على وجوب الوقوف. أي: بالمخالفة للأمر بالوقوف يقع الإنسان في الهلكة والعذاب... وبناءً على هذا، لا تعمّ «الشبهة» للمقرونة بالعلم الإجمالي، لأن العقاب غير متفرّع فيها على مخالفة الأمر بالوقوف، بل على مخالفة العلم الإجمالي. وكذا البدويّة قبل الفحص، لأن الحاكم بالإستحقاق فيها هو العقل. ويكون حاصل ذلك عدم صلاحية هذه الأخبار للإستدلال في الشبهتين.

وإمّا بجعل: «فإن الوقوف...» تعليلاً، فتكون «الهلكة» علّة لوجوب التوقف. وفي «البدويّة» لا «هلكة» قبل «الأمر بالوقوف»، فالاستدلال حينئذ لا يتم إلاّ بجعل «الهلكة» بمعنى «العقاب» وأن المراد من الشبهة جميع الشبهات لا خصوص «البدويّة». وحينئذ يثبت العقاب في البدويّة ويتم الإستدلال.

لكن ما هو الملاك لوجود «العقاب» في البدويّة مع «عدم البيان»؟

لا بدّ من أجل حفظ الكلام عن اللّغوية أن يقال: باستكشاف الإنسان من هذه الأوامر أن الشّارع قد جعل وجوب الإحتياط من قبل، بداعي تجزئة الواقع. ولو قيل: هذا المنكشف غير واصل فكيف يكون منجزاً؟ قلنا: وجوب الإحتياط المشار إليه ينجزّ الواقع بمعلوله وهو الأمر بالوقوف، فإذا وصل كذلك، كان الإحتياط في الشبهة البدويّة واصلاً.

هذا ملخص ما ذكره في تقريب الإستدلال.

ثم أجاب بما ملخصه:

إنّ شمول عنوان «الشبهة» في النصوص للشبهة البدويّة غير واضح. نعم مقتضى الجمع المحلّى باللّام في مقبولة عمر بن حنظلة هو الشمول، و«الهلكة» فيها هو «العقاب»، سواء كانت في مورد «الحاكم» أو «الفقيه»، لأن الإحتياط في الخبرين المتعارضين واجب والتخلّف يوجب العقاب، فالهلكة بمعنى العقاب والشبهة عامّة، لكنّ خصوصيّة المورد في المقبولة هي التي اقتضت أن تكون الهلكة بمعنى العقاب.

وأما خبر مسعدة، فإنّ جريان قاعدة الحلّ في مورده واضح، فالهلكة فيه بمعنى المفسدة لا العقاب، وعليه، يكون قوله: «فإن الوقوف...» في المقبولة وخبر مسعدة بوزان واحد وهو «الإرشاد»، فإنّ كان منجزاً فالعقاب وإلّا فالمفسدة.

وتحصّل: إن الأمر بالوقوف إرشادي لا طريقي، فلا يتنجز في الشبهة البدويّة، والهلكة أعم من العقاب، خلافاً لصاحب الكفاية والميرزا، إذ جعلها بمعنى العقاب فقط.

الكلام حوله

أقول:

أولاً: إنّ حمل الأمر بالوقوف على الوجوب النفسّي، لا يستلزم أن تكون الشبهة أسوأ حالاً من الحرام الواقعي، لأن معنى النفسيّة نشوء الوجوب من المصلحة في نفس الإحتياط، وعليه، فلا بيانيّة لوجوب الإحتياط بالنسبة إلى الواقع، وحيث لا بيان، فلا عقاب على المخالفة، لقبح العقاب بلا بيان، فلو خالف لم يترتب لإعقاب واحد من أجل مخالفة الأمر بالوقوف. فالمخالفة واحدة والعقاب واحد ولا أسويّة.

وثانياً: إن القول بتماميّة الاستدلال بناءً على حمل الأمر على الوجوب الطريقي، لإطلاق «الشبهة» وكون الهلكة بمعنى العقوبة.

فيه: إنه مستلزم للدور، وقد تفتنّ له المحقّق العراقي،^(١٩٧) لأن تماميّة الاستدلال المذكور تتوقف على إطلاق «الشبهة»، وإطلاقها يتوقف على تحقق البيان بالنسبة إلى الشبهة البدويّة، وتماميّة البيان تتوقف على الإطلاق، لأن المفروض عدم البيان إلّا من جهة الإطلاق.

ولكنّ التحقيق: إن هذا الدور يقع فيما إذا كان التّجيز بالوصول، وأمّا بناءً على تحقّقه بالمعرضيّة للوصول وعدم اشتراط الوصول، فلا، لأن الإحتياط المَجْعول بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة له قابليّة الوصول بقوله «قف»، والمفروض كفاية القابليّة، وبذلك يتم الاستدلال، لأننا نقول بكاشفية أخبار الإحتياط حينئذ عن وجود المنجزّ القابل للوصول. ويشهد بذلك كفاية مجرد قابليّة الأخبار الإحتياطيّة في الشبهة قبل الفحص للمنجزية، ومع كفاية القابليّة لذلك لا يلزم الدور.

وثالثاً: إن ما ذكره من دلالة الجمع المحلّي باللّام على العموم، أوّل الكلام، فإن المحقق الإصفهاني نفسه لا يقول بذلك كما هو التحقيق.

العود إلى كلام الشيخ القائل بالإرشاد

قال الشيخ: بدوران أمر أخبار الوقوف بين الحمل على الإرشاد والتخصيص (قال) والأوّل أولى.

أقول:

إنّ المدعى هو الصّحيح كما سيظهر، لكنّ الكلام في وجه الأولويّة، لأنه: إن كان الوجه إباء الأخبار عن التخصيص، فقد جاء الترخيص في الإقتحام في الشبهة الموضوعيّة والشبهة الوجوبيّة، والترخيص لا ينافي كون الوقوف خيراً من الإقتحام. إذن، ليس في المقام تخصيص يأبى عنه لسان الأخبار، بل لا مانع عقلاً وشرعاً عن أن ينصّ على الترخيص مع أمره بالوقوف، بأن يقول مثلاً: قف عند الشبهة الوجوبيّة فإن الوقوف عندها خير من الإقتحام، لكنك مرخص. وعلى هذا المنوال جاء خبر مسعدة، حيث اشتمل على قوله: «فإن...» مع وجود الإذن في الإقتحام، وإذا لم يكن مانع من الجمع بين التعليل والإذن في الإقتحام بالتخصيص، فكيف يكون المانع مع التعليل الإطلاقي؟

وإن كان الوجه لزوم تخصيص الأكثر، ففيه:

أولاً: إن محذور تخصيص الأكثر يكون في القضايا الخارجيّة، لأن الحكم فيها يأتي على الأفراد، وأمّا في القضايا الحقيقيّة، ففيه بحث وكلام، لأن الحكم يأتي على العنوان.

وثانياً: سلّمنا، لكن الشيخ يرى عدم المحذور، ومن قال في قاعدة لا ضرر بأنّ تخصيص الأكثر إن كان بعنوان واحد فلا مانع منه. ينتقض عليه: بأنّ الشبهة الوجوبية والشبهة الموضوعية خارجان بعنوان واحد من تحت: قف عند الشبهة، والعنوان هو: ماله مؤمن. وأمّا الحمل على الإرشاد من جهة عدم ترتب العقاب على مخالفة هذا الأمر. ففيه: إن عدم ترتب العقاب عليه لا يستلزم كونه إرشادياً، فإن الأمر المولوي الطريقي أيضاً لا يترتب على مخالفته العقاب، فعدم الترتب لازم أعم. هذا ما يتعلّق بكلمات الشيخ.

الحمل على الإرشادية هو الصحيح

قال شيخنا: والحق: إن مدّعه هو الصحيح وإن لم يتم استدلاله، وذلك: لأنّ «التهلكة» أعمّ من العقاب والمفسدة، خلافاً للكفاية، لأنها طبقت على المفسدة في خبر مسعدة، وفي المقبولة أُطلقت على المخالفة العملية المحرّمة، وهي أعمّ من المنجزة وغير المنجزة.

ثم إنّ أخبار الوقوف على ثلاثة أقسام، منها: ما اشتمل على العلة فقط. ومنها ما اشتمل على المعلول فقط. ومنها ما اشتمل على كليهما.

قالوا: إن مقتضى مقام الشارعية هو الحمل على المولوية إلاّ لقرينة تقتضي الحمل على الإرشادية. هذا من حيث الكبرى.

ثم إنّ قوله عليه السلام: «من ترك الشبهات فهو للحرام أترك»^(١٩٨) يحتمل المولوية، من جهة دلالته على أن للوقوف ملاكاً ومصلحةً نفسيةً وهو حصول الأثركية للإثم. ويحتمل الإرشادية، من جهة كون الأثركية لحفظ الواقع.

لكن السند غير معتبر.

أمّا المقبولة، فقد طبّق فيها «الهلكة» على «العقوبة» خاصّةً، لكنّ يمكن الاستدلال بقوله فيها: «... وهلك من حيث لا يعلم»، لأنه ظاهر في الوقوع في الحرام واستحقاق العقاب من

حيث لا يعلم، فكان الغرض من المنع عن ارتكاب الشبهة هو عدم الوقوع في الحرام، وحيث أنّ «الشبهات» تعمّ البدويّة، و«الهلاك من حيث لا يعلم» يكون في ارتكاب المحرّمات غير المنجّزة، فالمقبولة مطلقة تعمّ العقاب والمفسدة معاً. وهذا الإطلاق محكّم، ولا وجه للتقييد بالعقوبة، فأصبحت المقبولة مثل رواية مسعدة. ولمّا لم تكن «الهلكة» بمعنى «العقوبة» خاصّةً، فالأمر ليس مولويّاً، لأنّ المولويّة والإرشاديّة متقابلان، فلا يجتمعان في كلام واحد. هذا من جهة. ومن جهة اخرى، فإنه ليس للهيئة في مقام الإثبات إلاّ مدلول واحد، فلا يمكن إرادة المعنيين من «قف»، فأما الحمل على المولويّة فلم يتم، والمولوية والإرشاديّة لا يجتمعان كما تقدّم، فالأمر إرشادي.

فالحق مع الشيخ، وقد ظهر ما في كلام الكفاية والإصفهاني.
هذا تمام الكلام في أخبار الوقوف.

٢. الأخبار الآمرة بالإحتياط

وهي كثيرة كذلك.

منها: صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج، قال: «سألت أبا الحسن عليه السّلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحد منهما جزاء؟ قال: لا، بل عليهما أن يجزي كلّ واحد منهما الصيد. قلت: إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه؟ قال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا فعليكم بالإحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا.»^(١٩٩)

جواب الشيخ عن صحيحة عبدالرحمن

أجاب الشيخ عن الصحيحة بقوله:

أمّا عن الصحيحة، فبعدم الدلالة، لأنّ المشار إليه في قوله عليه السّلام «بمثل هذا» إمّا نفس واقعة الصّيد، وإمّا أن يكون السؤال عن حكمها. وعلى الأوّل:

فإن جعلنا المورد من قبيل الشك في التكليف، بمعنى أن وجوب نصف الجزاء على كل واحد متيقن ويشك في وجوب النصف الآخر عليه، فيكون من قبيل وجوب أداء الدين المردد بين الأقل والأكثر، وقضاء الفوائت المرددة، والإحتياط في مثل هذا غير لازم بالإتفاق، لأنه شك في الوجوب. وعلى تقدير قولنا بوجوب الإحتياط في مورد الرواية وأمثاله مما ثبت التكليف فيه في الجملة لأجل هذه الصحيحة وغيرها، لم يكن ما نحن فيه من الشبهة مماثلاً له، لعدم ثبوت التكليف فيه رأساً.

وإن جعلنا المورد من قبيل الشك في متعلق التكليف، وهو المكلف به، لكون الأقل على تقدير وجوب الأكثر غير واجب بالإستقلال، نظير وجوب التسليم في الصلاة، فالإحتياط فيها وإن كان مذهب جماعة من المجتهدين أيضاً، إلا أن ما نحن فيه من الشبهة الحكمية التحريمية ليس مثلاً لمورد الرواية، لأن الشك في أصل التكليف.

هذا، مع أن ظاهر الرواية التمكن من استعلام حكم الواقعة بالسؤال والتعليم فيما بعد. ولا مضايقة عن القول بوجوب الإحتياط في هذه الواقعة الشخصية حتى يتعلم المسألة لما تستقبل من الوقائع.

ومنه يظهر أنه إن كان المشار إليه بهذا هو السؤال عن حكم الواقعة — كما هو الثاني من شقي الترديد — فإن أريد من الإحتياط فيه الإفتاء، لم ينفع فيما نحن فيه. وإن أريد من الإحتياط الإحتراز عن الفتوى فيها أصلاً حتى بالإحتياط، فذلك. (٢٠٠)

جواب الميرزا

وتبع الميرزا (٢٠١) الشيخ في الجواب، فقال:

أمّا الصحيحة الأولى: فلعدم العمل بها في موردها، فإنّ الشك في وجوب الجزاء على كل من اللذين اصطاداً، إمّا أن يرجع إلى الأقل والأكثر الإرتباطيين، وإمّا أن يرجع إلى الأقل

(٢٠٠) فرائد الاصول: ٢١٠.

(٢٠١) فرائد الاصول ٣ / ٣٧٥ — ٣٧٦.

والأكثر الغير الإرتباطيين، لأنّ في صورة اشتراك الشخصين في الصيد، إمّا أن نقول بوجود إعطاء نفس البدنة، وإمّا أن نقول بوجود إعطاء قيمة البدنة.

فإن قلنا: بوجود إعطاء القيمة، فالشك في مورد السؤال يرجع إلى الأقل والأكثر الغير الإرتباطيين، لأنّ اشتغال ذمّة كلّ منهما بنصف قيمة البدنة متيقن ويشك في اشتغال الذمة بالزائد، نظير تردد الدين بين الأقل والأكثر.

وإن قلنا: بوجود إعطاء نفس البدنة، فالشك في مورد السؤال يرجع إلى الأقل والأكثر الإرتباطيين، لأنّه يدور الأمر بين وجوب إعطاء تمام البدنة على كلّ منهما أو نصفها؛ وعلى تقدير كون الواجب هو تمام البدنة لا يجزي الأقل ولا يسقط به التكليف، نظير تردد أجزاء الصلّة بين الأقل والأكثر.

وعلى كلا التقديرين: الشبهة في مورد السؤال إنّما تكون وجوبية ولا يجب الإحتياط فيها باتفاق الأخباريين، فالصحيحة في موردها لم يعمل بها.

مضافاً إلى أنّ مورد البحث هو الشبهة البدوية التي لم يسبق العلم بالتكليف في موردها بوجه من الوجوه، ومورد الصحيحة هو ما إذا علم بالتكليف في الجملة وإن تردّد متعلّقه بين الأقل والأكثر؛ فيمكن الإلتزام بوجوب الإحتياط في مورد الصحيحة وعدم وجوب الإحتياط في مورد البحث؛ مع أنّ ظاهر الصحيحة هو كون المكلف متمكناً من الفحص وتحصيل العلم بحكم الواقعة؛ ومحلّ الكلام هو ما إذا لم يمكن تحصيل العلم بحكم الواقعة، فلا يصح التمسك بالصحيحة لمورد البحث.

النظر في جواب الميرزا

لقد ادّعى الميرزا رحمه الله الإتفاق على عدم لزوم الإحتياط في الإرتباطيين، مع أنّ الشيخ صرّح بذهاب جمع من الأصوليين إليه.

لكنّ عن السيّد المجاهد الطباطبائي أنه نقل عن المعارج وجود الخلاف بين الاصوليين في غير الإرتباطيين أيضاً. فدعواه الإتفاق مخدوشة.

هذا أوّلاً.

وثانياً: إن ما ذكره من الفرق بين مورد الصحيحة ومحلّ الكلام، لكون موردها مقترناً بالعلم الإجمالي — لأن المفروض وجوب شئ على كل واحد من الرجلين، غير أنه يشك في أنّ الواجب جزاء كامل أو نصف جزاء — وما نحن فيه هو الشبهة البدويّة. مخدوش كذلك بأنه:

إن أراد تنجيز العلم لأطراف الشبهة في موردها، ولا منجز هنا، ففيه:

أنّ المتيقّن في موردها هو الأقل ولا منجز للأكثر.

وإنّ أراد وجود الإقتران بالعلم هناك دون ما نحن فيه. ففيه:

أنّ كلّ مكّاف ملتفت إلى الأحكام، يحصل له العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين الأقل والأكثر، وهذا العلم الإجمالي لا ينحلّ بالأقل قبل الفحص وينحلّ بعده، فالتفريق بلا وجه.

موثقة ابن وضّاح

ومنها: موثقة عبدالله بن وضّاح، قال: كتبت إلى العبد الصالح: يتوارى عنّا القرص ويقبل الليل ويزيد الليل ارتفاعاً، وتستتر عنّا الشمس، وترتفع فوق الجبل حمرة، ويؤذّن عندنا المؤذّنون، فأصلي حينئذ وأفطر إن كنت صائماً أو أنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب عليه السّلام: أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل، وتأخذ بالحائطة لدينك. (٢٠٢)

بتقريب أن قول الإمام عليه السّلام: «تأخذ بالحائطة لدينك» بمنزلة التعليل لقوله: «أرى لك...»، فتدلّ الرواية على وجوب الإحتياط مطلقاً.

جواب الشيخ عن الموثقة

وأجاب الشيخ عنها: بأنّ ظاهرها الإستحباب. والظاهر أن مراده بالإحتياط من حيث الشبهة الموضوعيّة، لاحتمال عدم استتار القرص وكون الحمرة المرتفعة أمارة عليها، لأن إرادة الإحتياط في الحكميّة بعيدة عن منصب الإمام عليه السّلام، لأنه لا يقرّر الجاهل بالحكم على جهله، ولاريب أن الإنتظار مع الشك في الاستتار واجب، لأنه مقتضى استصحاب عدم الليل

والاشتغال بالصوم وقاعدة الاشتغال بالصلاة. فالمخاطب بالأخذ بالحائطة هو الشاك في براءة ذمته عن الصوم والصلاة، ويتعدى منه إلى كل شاك في براءة ذمته عما يجب عليه يقيناً، لا مطلق الشاك، لأن الشاك في الموضوع الخارجي مع عدم تيقن التكليف لا يجب عليه الإحتياط باتفاق من الأخباريين أيضاً. هذا كله على تقدير القول بكفاية إستتار القرص في الغروب، وكون الحمرة غير الحمرة المشرقية.

ويحتمل بعيداً أن يراد من الحمرة الحمرة المشرقية التي لا بد من زوالها في تحقق الغروب، وتعليله حينئذ بالإحتياط وإن كان بعيداً عن منصب الإمام كما لا يخفى، إلا أنه يمكن أن يكون هذا النحو من التعبير لأجل التقيّة، لإبهام أن الوجه في التأخير هو حصول الجزم باستتار القرص وزوال احتمال عدمه، لأن المغرب لا يدخل مع تحقق الاستتار. كما أن قوله: «أرى لك» يستشّم منه رائحة الإستحباب، فلعلّ التعبير به مع وجوب التأخير من جهة التقيّة، وحينئذ، فتوجيه الحكم بالإحتياط لا يدلّ إلا على رجحانه^(٢٠٣)

النظر في هذا الجواب

ولا يخفى الإضطراب في كلامه، لأنه جعل كلمة «أرى» ظاهرة في الإستحباب، ثم قال: يستشّم منها الإستحباب. على أنه لا معنى للإستحباب في الشبهة الموضوعية. هذا، ومقتضى الدقة في الموثقة ظهورها في الشبهة الحكمية، ولا أقل من عدم تمامية دعوى ظهورها في الموضوعية، فتصبح مجملة.

نعم، الأمر بالإحتياط في الشبهة الحكمية لا يناسب مقام الإمامة، ولكن ذلك يسوغ في حال التقيّة، إلا أنه لو كان في حال التقيّة لما كان لكلمة «أرى» حاجة، وإن كان في مقام بيان الحكم الواقعي، فلماذا قال: «أرى»؟

ثم إن استحباب الإنتظار لا يوافق فتوى الأصحاب، لأن دخول الوقت إن كان باستتار القرص، فأول الوقت أفضل، وإن كان بذهاب الحمرة، فالإنتظار واجب.

على أن استحباب الإنتظار ليس من مذهب العامة حتى تحمل الرواية على التقية، ففي الترمذي^(٢٠٤): قول أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله ومن بعدهم من التابعين على استحباب التعجيل في صلاة المغرب بمجرد إستتار القرص، وقد روى عن جابر وغيره أن النبي كان يصلي المغرب بغيوبة القرص.

ومن هنا، يمكن القول بحمل «أرى لك» على الوجوب، بأن يكون الإمام قد أمر بالإنتظار، ثم ذكر كبرى طبقها على المورد وهي الإحتياط، فتكون الرواية على بعض التقادير دالة على وجوب الإحتياط. والله العالم.

وأما سنداً، فقال الشيخ: موثقة على الأقوى، وقد أشار بذلك إلى تضعيف ابن الغضائري – وتبعه العلامة^(٢٠٥) – «سليمان بن داود» وهو المنقري بالقرينة، ولكن النجاشي وثقه،^(٢٠٦) وهو مقدّم على تضعيف ابن الغضائري لكونه متسرّعاً في تضعيف الرواة، ومن هنا أسقط الوحيد البهبهاني تجريحاته كما صرح بترجمة إبراهيم بن عمر اليماني.^(٢٠٧)

رواية كميل

ومنها: رواية كميل، فعن الإمام الرضا عليه السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد: أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت.^(٢٠٨)

جواب الشيخ

أجاب عنها الشيخ بما حاصله: الحمل على الإرشاد أو الطلب الجامع بين الوجوب والإستحباب. أمّا عدم الحمل على الوجوب، فللزوم تخصيص الأكثر. وأمّا عدم الحمل على الإستحباب، فلأنه يلزم تخصيص موارد الإقتران بالعلم، مع أن القدر المتيقن من موارد الإحتياط هو مورد الإقتران به.

(٢٠٤) سنن الترمذي ١ / ١٠٨.

(٢٠٥) خلاصة الأقوال: ٣٥٢.

(٢٠٦) رجال النجاشي: ١٨٤.

(٢٠٧) أنظر تعليقة الوحيد البهبهاني: ١٢٠.

(٢٠٨) وسائل الشيعة ٢٧ / ١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، رقم: ٤٦.

ثم اختار الإستحباب، لأن معنى الرواية مطلوبيّة غاية الإحتياط، كما هو ظاهر تنزيل الدين بمنزلة الأخ، فيكون وزانهاوزان قوله تعالى: (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ). (٢٠٩) فالإستدلال للوجوب ساقط.

أقول:

ظاهر عبارته صلاحية الحمل على الوجوب لولا لزوم تخصيص الأكثر، وكذا على الجامع بينه وبين الإستحباب. وكلاهما ممنوع. وذلك:

لأن «الشبهات» يأبى التخصيص، ولسان أخبار الإحتياط هو لزومه في جميع شئون الدين، فأما الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي والبدويّة قبل الفحص، فلا يمكن إخراجها، بل هذه هي القدر المتيقّن من الإحتياط في الدين، وإنّ موارد الشبهات البدويّة بعد الفحص واردة في أخبار الإحتياط، لكونها من الدين كذلك، وحينئذ:

إمّا أن يكون الطلب مولويّاً مقدّمةً للإحتياط.

وهذا غير معقول، لأنه لا مقدّمة لتعلّق التكليف في موارد الإحتياط.

وإمّا أن يكون الطلب مولويّاً نفسياً.

وهذا يحتاج إلى القرينة. على أنه يستلزم تعدّد العقاب في صورة المخالفة.

وإمّا أن يكون مولويّاً طريقيّاً:

فإنّ كان بداعي إيصال الإحتياط بالنسبة إلى الواقع، فهذا يتوقف على صلاحية الإحتياط

للطريقيّة والموصليّة إلى الواقع، وليس للإحتياط هذه الصلحيّة الثابتة للأمارات.

وإنّ كان بداعي تنجيز الواقع، فكذلك، لأنّ الواقع في موارد الإقتران منجزّ بالعلم، فلا

يعقل تنجزه بالإحتياط أيضاً.

وتلخص: عدم صحّة الحمل على المولويّة.

والحمل على الإرشاد في موارد الإقتران بالعلم، وعلى المولويّة في موارد عدم الإقتران

به، غير تام، لأنّ مدلول الهيئة بسيط ولا يقبل التبعض.

فثبت كون الطلب إرشادياً بالبرهان، وهو نفس ما ذكر في أخبار الوقوف.

وتلخص: عدم صلاحية أخبار الإحتياط للحمل على المولوية، لا أنها تصلح إلا أن تخصص الأكثر هو المانع، بل الحمل على الإرشاد هو المتعين. وإذا بطل الحمل على المولوية بطل حمله على الطلب المولوي الجامع بين الوجوب والإستحباب. على أن الطلب الجامع في موارد الإقتران غير معقول. أما الإستحبابي، فلضرورة أن الإستحباب يجمع الترخيص في الترك، فيجوز عقلا ترك الإحتياط في موارد العلم، مع أن العقل حاكم بوجوبه فيها. وأما الوجوبي، فلأن العقل حاكم بوجوبه قبل الشرع، فلا يكون الطلب الشرعي في مورده مولويًا.

وتلخص:

ضرورة حمل أخبار الإحتياط على الإرشادية. وأما خصوص خبر كميل، فقد حمله الشيخ على أعلى مراتب الإحتياط، - وهو في الشبهة الوجوبية والموضوعية - فيكون مستحبًا. لكن فيه: إن المورد من مفهوم الموافقة، لأنه إذا كان أعلى المراتب موردًا للطلب، فبالأولوية تكون جميع المراتب مطلوبة، إذ لا معنى لحمل الطلب في موارد الإقتران على الإستحباب. هذا، وقد قال الشيخ في سنده: ليس في السند إلا علي بن محمد الكاتب الذي يروي عنه المفيد.

فإن أراد الإعتماد عليه بسبب رواية المفيد عنه، فإن مجرد الرواية لا يكفي للإعتماد.

طريقان آخران للحمل على الإرشادية

وبقي طريقان آخران للحمل على الإرشاد. (٢١٠)

أولهما: إن أخبار الإحتياط تحمل على الإرشاد، من جهة أن حسن الإحتياط عقلي، فأوامر الشارع به إرشاد إلى ما يدركه العقل.

وفيه: إن لازمه عدم كون النهي عن الظلم والكذب مولويًا، لحكم العقل بقبح الظلم والكذب. هذا نقضاً.

وأما حلاً، فإنه إنما يحمل الخطاب على الإرشادية إن لم يمكن حمله على المولوية، كما هو الحال في باب الإطاعة والمعصية، وإلا فلا وجه للحمل على الإرشادية.

والثاني: إن حمل أخبار الإحتياط على الوجوب محذوره لزوم تخصيص ما هو آب عن التخصيص، إذ لا معنى لأن يقال بلزوم الإحتياط إلا في المورد الفلاني، أخوك دينك فاحتط لدينك إلا في كذا.

وفيه: إن هذا مبنى على أن تكون صيغة «إفعل» ظاهرة في الوجوب وضعاً، فيلزم ما ذكر. لكن الصحيح أن الدال على الوجوب هو العقل، وهو مبنى القائل بهذا الوجه. وعليه، فلا تدل الهيئة إلا على الطلب، ولا ينافيه ترخيص الشارع في الشبهة الموضوعية والوجوبية، لأن أدلة الإحتياط حينئذ لا تكون آبية عن الترخيص في الترك، ويشهد بذلك حمل القائل الأدلة على الإرشاد أو الإستحباب، وأما الموارد التي ليس فيها ترخيص فالعقل حاكم باللابدية.

ومما ذكرنا ظهر النظر في كلمات المحقق الإصفهاني،^(٢١١) حيث حمل أخبار (الوقوف) على الإرشاد. أما أخبار (الإحتياط) فعلى المولوية. والتحقيق عدم الفرق. وتوضيح ذلك:

إنه قال بتعيين حمل الأمر بالإحتياط على المولوي النفسي، لأن العناوين على قسمين، منها ما له موضوعية عنواناً مثل: صلاة الجمعة، فإنه بعنوانه موضوع للوجوب. ومنها ما ليس له موضوعية مثل: عنوان الإحتياط، فإنه الطريقية إلى الواقعات ذاتاً. هذا من جهة. ومن جهة أخرى: الطلب النفسي يدور مدار قيام الغرض بذاته، سواء كان بعنوانه أو بعنوان معرفه وطريقه، وحينئذ يمكن أن يكون عنوان الإحتياط المعرف مورداً للطلب النفسي. أي: إن المعرفة لاتنافي نفسية الطلب المتعلق به.

وعلى هذا، إذا تعلقَّ غرض الشَّارِع بصلاة الجمعة، فتارةً: نفس هذا الغرض يقتضي إيجاب صلاة الجمعة لكن بعنوان معرفته فيقول: احتط بالنسبة إلى صلاة الجمعة، فيكون الإحتياط واجباً بالوجوب المولوي النفسي لغرض حفظ الواقع.

قال: لكن التعليل الموجود في أخبار الوقوف: «فإن الوقوف...» يمنع من حملها على المولوية.

أقول:

لكنَّ الأمر بالإحتياط موجود في موارد الإقتران بالعلم الإجمالي أيضاً، وحملها على المولوية محال.

تلخص:

إن أخبار الإحتياط كأخبار الوقوف إرشادية، ولا يؤثر اشتغال الثانية على التعليل، لا سيما بناءً على ما هو الأظهر من أن «الهلكة» فيها أعمّ من العقاب والمفسدة. وحملها على الطريقيّة لتتجيز الواقع محال، لتتجيز العلم في مورد الإقتران. كما ظهر عدم تمامية الحمل على المولوية.

النسبة بين أخبار الإحتياط وأدلة البراءة

ثم ما هي النسبة بين أخبار الإحتياط وأدلة البراءة بناءً على مولوية أخبار الإحتياط؟
لقد أجاب المحقق الإصفهاني – القائل بالمولوية في أخبار الإحتياط – عن استدلال الأخباريين بها لوجوب الإحتياط في الشبهات البدوية، فقال ما حاصله: (٢١٢)
إن حديث الرفع وارد على أخبار الإحتياط، لأن مدلوله جعل عدم فعلية التكليف الواقعي في مرتبة الظاهر، فهو ناف للتكليف، فلا يبقى معه موضوع لأخبار الإحتياط.

مناقشة كلام الإصفهاني

وفيه: إنه إذا كان مدلول حديث الرفع اعتبار عدم التكليف في مرتبة الظاهر، وأن أخبار الإحتياط وردت لحفظ الواقع في مرتبة الواقع، بمعنى عدم سقوط الواقع لا واقعاً ولا ظاهراً، فإن

موضوع الأخبار هو الجهل بالواقع لا الجهل به في مرتبة الظاهر، وحينئذ، لا يرد عليها حديث الرفع، وإنا لا نحتمل أن لا يقول الإصفيهاني بمطلوبيّة الإحتياط لدرك الواقع، ولذا يكون الإحتياط بالنسبة إلى الواقع مطلوباً حتى مع وجود الحجّة الظاهريّة – إلاّ أنّها مطلوبيّة نديبّة – كما أنه لا ريب بجهل المجتهد بالواقع مع وجود حديث الرفع عنده، فالواقع – وهو موضوع أخبار الإحتياط محفوظ – فلا ورود.

وأما «كلّ شيء لك حلال...»

فإنّه نصّ في الترخيص، وأخبار الإحتياط ظاهرة في وجوب الإحتياط، والنصّ مقدّم. وأيضاً: فإنّه يختصّ بالشبهة الموضوعيّة، فهو مختلفٌ مورداً مع أخبار الإحتياط.

أقول:

لكنّ مقتضى دقّة النظر أن تكون النسبة هي العموم والخصوص، ومع هذه النسبة لا تصل النوبة إلى الجمع الدلالي بالنصّ والظاهر. وذلك، لأنّ قاعدة الحلّ لا تجري في أطراف الشبهة المقرونة بالعلم والبدويّة قبل الفحص، بل هي مختصّة بالشبهة التحريميّة بعد الفحص، لكنّ أخبار الإحتياط أعمّ، فالنسبة العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد. فما دلّ على القاعدة مقدّم من هذا الباب.

نعم، لو كانت أخبار الإحتياط مختصّةً بالشبهة الحكميّة التحريميّة لوقع التعارض وحمل الظاهر على النصّ.

وعدم شمول قاعدة الحلّ للشبهة الوجوبيّة هو وجه التأمّل الذي أمر به في الكفاية،^(٢١٣) بل هي مختصّة بمورد الحرمة كما تقدّم.

هذا، ولو تنزّلنا عمّا ذكرنا – من حمل أخبار الإحتياط كأخبار الوقوف على الإرشاد، لأنّ الحكم الشرعي بعد الحكم العقلي الكائن بعد الشرعي غير معقول، وأنّ المتجنّز لا يتجنّز ثانياً، ومع الإلتفات إلى أنّ موارد الإقتران بالعلم لا تقبل الخروج عن أخبار الإحتياط و«الشبهة» – وسلّمنا كونها مولويّة...

فإن أخبار البراءة تكون مخصّصةً لأخبار الإحتياط.

وتوضيحه بعد ظهور عدم وصول النوبة إلى الجمع بالنصّ والظاهر:

إنّ موضوع حديث الرفع ونحوه «ما» ومحمولها «الرفع».

وموضوع أخبار الإحتياط هو «التكليف المجهول»، الأعمّ من المقرون بالعلم وغيره.

وبعبارة اخرى هو: «الشبهة» الأعمّ من المقرونة والبدويّة مطلقاً.

فدائرة موضوع أخبار البراءة أضيق من دائرة موضوع أخبار الإحتياط، لأنها لا تعمّ

المقرونة والبدويّة قبل الفحص. هذا من جهة الموضوع.

وأما من جهة المحمول، فإنّ محمول أخبار الإحتياط ظاهر في الوجوب، ومحمول أخبار

البراءة نصّ في الترخيص أو أظهر.

وحينئذ، فإنه على القول بأنّ تقدّم الخاصّ على العام هو بملاك الأظهرية كما عليه صاحب

الكفاية، يتقدّم الخاصّ على العامّ هنا بهذا الملاك أيضاً، فكان تقدّم أخبار البراءة بملاكين: كونها

أظهر من أخبار الإحتياط، وحكومة أصالة الظهور في طرفها على أصالة الظهور في طرف

أخبار الإحتياط. وهذا هو مراد الكفاية من عطف «الأخص» على «الأظهر» في عبارته وإن لم

يلتفت شراحه.

وتلخصّ: أن لا مجال للجمع الدلالي، إذ الموضوع في أدلّة البراءة أضيق دائرة، فيتمّ

التخصيص. ولا وجه لحمل أخبار الإحتياط على الإستحباب أو الطلب الجامع بين الوجوب

والإستحباب.

والحاصل: تقدّم أخبار البراءة بالتخصيص.

فإن قيل: لسان أخبار الإحتياط — خاصةً مثل «أخوك دينك» — أب عن التخصيص، فيأتي

دور الجمع الدلالي.

قلنا:

أولاً: ليس كلّها آبياً عنه.

وثانياً: إنّ هذا كرّ على ما فرّ، لأنه مع الجمع الدلالي أيضاً لا بدّ من رفع اليد عن ظهور

«احتط لدينك» في الوجوب، وهذا يوجب خروج المقرونة والبدويّة قبل الفحص، لوجوب

الإحتياط فيها.

ثم إنه قد توهم كون النسبة بين الطرفين – أخبار البراءة والإحتياط – هي العموم من وجه. وهو فاسد، بل النسبة العموم والخصوص المطلق.

نعم، النسبة بين أخبار الوقوف والبراءة هي العموم من وجه، لكون أخبار الوقوف في موارد الشبهة التحريمية، لكونها مورد التوقف.

٣. أخبار التثليث

ومن ذلك مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في الخبرين المتعارضين عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

ينظر إلى ما كان من روايتهما عناً في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك، فيؤخذ به عن حكما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإن المجمع عليه لا يرب فيه. وإنما الامور ثلاثة: أمر بين رشده فيتبع، وأمر بين غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله وإلى رسوله. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم. ثم قال في آخر الحديث: فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات. (٢١٤)

قال الشيخ:

وجه الدلالة: إن الامام عليه السلام أوجب طرح الشاذ معللاً بأن المجمع عليه لا يرب فيه، والمراد: إن الشاذ فيه الريب لا أنّ الشهرة تجعل الشاذ ممّا لا يرب في بطلانه وإلا لم يكن معنى لتأخير الترجيح بالشهرة عن الترجيح بالأعدلية والأصدقية والأورعية، ولا لفرض الراوي الشهرة في كلا الخبرين ولا لتثليث الامور ثم الاستشهاد بتثليث النبي صلى الله عليه وآله. والحاصل: إن الناظر في الرواية يقطع بأن الشاذ ممّا فيه الريب فيجب طرحه وهو الأمر المشكل الذي أوجب الإمام رده إلى الله ورسوله. فيعلم من ذلك كلّ أن الإستشهاد بقول رسول الله في التثليث لا يستقيم إلا مع وجوب الاحتياط والاجتناب عن الشبهات.

مضافاً إلى دلالة قوله: «نجا من المحرمات» – بناءً على أنّ تخليص النفس من المحرمات واجب – وقوله: «وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم».

جواب الشيخ

ثم أجاب رحمه الله عن هذا الإستدلال: بأن الأمر بالإجتناى عن الشبهة إرشادي، للتحرز عن المضرة المحتملة فيها... في كلام طويل، فليراجعه من أراد الوقوف عليه. (٢١٥)

جواب المحقق النائيني

وأجاب المحقق النائيني: بأنّ دلالة هذه الأخبار تتوقف على أن يكون المراد من الوقوع في المحرّمات هو الوقوع في المحرّمات التي في موارد الشبهة، و الظاهر منها هو الوقوع في المحرّمات المعلومة لأجل أن ارتكاب الشبهات يوجب وهن المحرّمات و عدم الإعتناء بها، فيقع الإنسان فيها من حيث لا يعلم. و أما إذا كان المراد منه هو الوقوع في المحرّمات التي في موارد الشبهة، فهو ليس من حيث لا يعلم، بل من حيث العلم بوجوب الإحتياط. و على ذلك، فيكون مفاد تلك الروايات أجنبياً عن محلّ الكلام بالكلية، ويكون مفادها مفاد قوله عليه السلام: من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه، وغيره من الأخبار الواردة بهذا المضمون. (٢١٦)

جواب المحقق الخوئي

و أجاب السيّد الخوئي: بأن ما ثبت فيه الرخيص ظاهراً من قبل الشارع داخل في ما هو بين رشده، لا في المشتبه كما هو الحال في الشبهات الموضوعية. وبالجملة: المشكوك حرمة كالمشكوك نجاسته، و كما أنّ الثاني غير مشمول لهذه الأخبار كذلك الأول، والملاك في الجميع ثبوت الترخيص المانع من صدق المشتبه على المشكوك فيه حقيقة، و إن صحّ إطلاقه عليه بالعناية باعتبار التردّد في حكمه الواقعي. (٢١٧)

٢١٥ . فرائد الاصول: ٢١١.

٢١٦ . أجود التقريرات ٣/٣٣٣.

٢١٧ . مصباح الاصول ٢/٣٠١.

هذا، و لعلّ وضوح الجواب عن هذه الروايات، أو كونها أجنبيّة عن محلّ الكلام، هو السبب في عدم ذكر صاحب الكفاية لها في أدلة الأخباريين.

تنبيه

هل يعقل كون الأمر بالإحتياط طريقيّاً؟

قيل: بأنه إنشاءً بداعي تنجيز الواقع.

و خالف المحقق الإصفهاني.

و توضيح كلامه هو: إن قولنا «صلّ» مركّب من مادة و هيئة، فمدلول الهيئة هو البعث النسبي، و هو قد يلحظ بالنحو الاسمي، كأن يقال: مدلول صيغة إفعال هو البعث، و قد يلحظ بالنحو النسبي. و هذا تارة: بعث حقيقي، و هو التحريك، أي النسبة المتحقّقة بين المحرك والمتحرك، فهذا بعث نسبي و نسبة بعثية تتحقّق بالتحريك الخارجي، و لا يلحظ فيه نفس التحريك و البعث بل الملاحظ والملتفت إليه إستقلالاً و تفصيلاً هو المحرك و المحرك إليه، و هذا البعث الخارجي التكويني له وجود جعلي، و هو الوجود الإنشائي، و ذلك يكون عند ما يوجد ضمن هيئة «إفعال»، فيكون معنى «إفعال» معنى حرفياً، و هو نفس البعث النسبي الذي لا يلحظ باللاحظ الإستقلالي، و بهذه الصيغة يوجد الإنسان النسبة البعثية بوجودها الإعتباري الإنشائي.

و الأبناء فعلٌ من الأفعال، و هو إختياري لا إضطراري، و يستحيل أن يكون بلا داع، فإن كان الإنشاء للنسبة البعثية ناشئاً من التحريك و البعث، كان الإنشاء مصداقاً للبعث، و إن كان ناشئاً من داعٍ آخر غير البعث كالتعجيز، فيكون مصداقاً للتعجيز مثل: (كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ)، و كالإمتحان، فيكون مصداقاً للإمتحان، و كلّ هذه الإنشاءات بهذه الدواعي معقول. و يشترط في جميعها قابلية المادّة لذلك الداعي، فإن كانت المادّة قابلة للتعجيز كان الإنشاء بداعي التعجيز، و هل مادّة «إحتط» قابلة؟

إنّ «خبر الثقة» منجز للواقع، و «الإحتمال» في الشهادة قبل الفحص كذلك، و كذا «اليقين السابق» في الإستصحاب، ولكن «الإحتياط» لا يصلح لأن يكون منجزاً للواقع، و على هذا، لا يعقل كون الأمر به بداعي التعجيز. و وجه العدم هو: إن مادّة الإحتياط لا تقبل المنجزية للواقع، لأن القابل للمنجزية هو إحتمال وجود الواقع، و احتمال وجود الواقع لا يدخل تحت الهيئة. إذن،

المادة الواردة تحت الهيئة و هي «الإحتياط» لا تتجزّز الواقع. والمنجّز له – و هو الإحتمال المذكور – لا يدخل تحت الهيئة. إذن، لا يمكن أن يكون «إحتط» أمراً بداعي تجيز الواقع.

أقول:

ذكر شيخنا أنّ ظاهر كلامه أن «المنجزية» قابلة للجعل، لأنه قال بأن الإحتمال لا يمكن أن يدخل تحت النسبة البعثية، وإلاّ أمكن أن يكون منجزاً و تمّ الإنشاء بداعي التجيز، فنقول بناءً على ذلك:

إنّ المنجزية هي المصححة للعقاب، و في مقابلها: المعذرية. وهما تارة: ذاتيان كالعلم، فإنه منجز أو معذّر بذاته، و أخرى: غير ذاتيين لكنهما قابلان للجعل والإعتبار، و ذلك في غير العلم، مثلاً: خبر الواحد إن اعتبر فهو مصحّح أو معذّر، و كذا احتمال التكليف... غير أن اعتبار التجيز لشيء يقتضي أمرين يتحقق بهما: أحدهما: تحقّق الإعتبار من المعتبر.

و الثاني: وجود المبرز لهذا الاعتبار، ويكفي للمبرزية القالبية العرفية، فإذا قال «صدّق العادل»، فقد اعتبر المنجزية للخبر أو المعذرية له تشريعاً، وقد أبرزه بهذا اللفظ المبرز عند العرف و العقلاء، حيث يرى العرف الملازمة العرفية بين «إعتبار خبر الثقة» و بين قول المعتبر «صدّق العادل»، فكأن قوله «صدّق العادل» جاء لإعطاء المنجزية لخبر الثقة، و هذا ما يستفاده أهل العرف في نظر المحقق الخراساني رحمه الله.

و على هذا الأساس: لما قال «إحتط»، فقد أورد الهيئة على مادة الإحتياط لجعل المنجزية لملزومها و هو «الإحتمال»، و هذا التلازم موجود عقلاء، إذ لولا اعتبار الإحتمال منجزاً لم يكن معنى لطلب الإحتياط.

فما ذكره المحقق الإصفهاني قدس سرّه مندفع، و حاصل الدفع كفاية الملازمة العرفية بين مدخول الهيئة و ما أريد جعل المنجزية له.

و هذا كلّ بناءً على قابلية المنجزية للجعل والإعتبار.

ولكن الحق عدم معقولية جعل المنجزية، لأن المنجزية والمعذرية أمران عقليّان، يراهما العقل دائرين مدار البيان، فما كان بياناً كان صالحاً لهما و إلا فلا.

وبعبارة اخرى، البيان موضوع المنجّزية والمعدريّة، والذي بيد الشّارع هو البيان لا جعل
المعدّر والمنجّز، و صلاحية الشّيء للبيانّة تارةً ذاتيّة كالعلم، واخرى: الصّلاحية ناقصة
والشّارع يتمّمها، كأن يجعل خبر الواحد طريقاً إلى الواقع بإلغاء إحتمال الخلاف فيتمّ البيان، و
يكون موضوعاً لحكم العقل بالمعدريّة والمنجّزية، و كذلك قوله: «إحتط» يكون بياناً، وإذا كان
بياناً صار منجّراً بحكم العقل.

وهذا مبنى الشيخ و قد شيّده الميرزا، و نحن ندّعي أنّه مراد صاحب الكفاية لكن لم يتّضح
لبعضهم مراده، والله العالم.

العقل

واستدلّ الأخباريون من العقل بوجهين:

الوجه الأول: العلم الإجمالي

تقريب الاستدلال كما في الكفاية

أمّا صاحب الكفاية، فمحصّل كلامه في تقريب هذا الوجه هو: (٢١٨)

إنه عندنا علم إجمالي بوجود واجبات ومحرمات في الشريعة، وبهذا العلم تنتجّز الواجبات والمحرمات كلّها، ويتحقّق الإشتغال اليقيني المقتضي للفراغ اليقيني، ومع الفحص عن الأمارات والاصول المثبتة للتكاليف، والعمل بتلك الاصول والأمارات لا يحصل الفراغ، لاحتمال وجود تكاليف شرعيّة في غير موارد تلك الأمارات والاصول. وحينئذّ يجب الإحتياط حتى حصول الفراغ اليقيني.

تقريب الشيخ

وقرّبه الشيخ بما حاصله: (٢١٩)

(٢١٨) كفاية الاصول: ٣٤٦.

(٢١٩) فرائد الاصول: ٢١٢.

إنه عندنا علم بوجود محرّمات في الشريعة، وهذا العلم يقتضي الإمتثال وترتيب الأثر عليه، لقوله تعالى (وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا)، (٢٢٠) لكنّ الإمتثال لا يتحقّق إلاّ إذا حصل اليقين ببراءة الذمّة، وحصول البراءة اليقينيّة لا يكون إلاّ بترك جميع احتمالات الحرمة أو بقيام الحجّة على عدم العقاب بالنسبة إلى طائفة من الأطراف، كما إذا دلّ دليل على عدم وجود المحرّم فيها، فإنه يدلّ بالملازمة على عدم العقاب على ارتكاب تلك الأطراف.

الفرق بين التقريبيين

ولا يخفى الفرق بين التقريبيين، لأنّ الشيخ لم يتعرّض للواجبات، وصاحب الكفاية تعرّض للواجبات والمحرّمات معاً. ثمّ إنه على تقريب الكفاية يلزم على الأخباريين الإحتياط في الشبهات الحكميّة الوجوبيّة الكلّيّة، مع أنهم يقولون فيها بالبراءة. فكان تقريب الكفاية غير موافق لمسلك الأخباريين، وتقريب الشيخ يوافق مسلكهم.

إلاّ أنّ في تقريب الشيخ نقصاً من جهة اخرى، وذلك لاشتماله على الاستدلال بالآية المباركة، وهو في غير محلّه، لأنّ الأمر فيها إرشاد إلى النواهي التحريميّة والتنزيهيّة، والحاكم بوجوب إطاعة النبي صلّى الله عليه وآله هو العقل، وحملها على الموليّة — كما لعلّه ظاهر عبارته — يستلزم تخصيصها بالنواهي التحريميّة، وهو تخصيص بلا مخصّص.

جواب الشيخ

ثمّ إنّ الشيخ أجاب عن الإستدلال بوجهين: (٢٢١)

الوجه الأوّل

إنّ التكليف بالواقعيّات هو للقادر، لكنّ المكلف به هنا لا يخلو عن أن يكون هو الواقع بما هو واقع، أو المؤدّي للطريق بما هو، أو الواقع بما هو مؤدّي.

(٢٢٠) سورة الحشر، الآية: ٧.

(٢٢١) فرائد الاصول: ٢١٣.

أمّا الأوّل، فغير مقدور.

وأمّا الثاني، فغير متعلّق للتكليف وإلاّ يلزم التصويب.

يعني: إنّ كون المكلف به هو الواقع بما هو مؤدى الطريق يستلزم تقييد الواقع بقيد كونه مؤدى الطريق، وهذا يستلزم التصويب.

على أن الطريق كاشف والواقع هو المنكشف، وتقييد المنكشف بالكاشف غير معقول.

فتعيّن أن يكون التكليف متعلّقاً بالواقع بما هو مؤدى الطريق، فهو متعلّق العلم الإجمالي.

الوجه الثاني

إنّ الطرق القائمة على التكاليف توجب انحلال العلم الإجمالي.

إشكال الخراساني على الوجه الثاني

وأشكل المحقق الخراساني^(٢٢٢) على الجواب الثاني: بأنّ هنا علمين إجماليين، أحدهما كبير، والآخر صغير وهو في دائرة الطرق، والكبير دائماً ينحلّ بالصغير. أمّا الكبير فهو العلم بالواقعيّات، وأمّا الصغير فهو العلم بكون تلك الواقعيّات موجودة في دائرة الطرق، فلا يوجد من أوّل الأمر علم إجمالي في غيردائرة الطرق حتى ينحلّ ذلك العلم الإجمالي الكبير بهذا العلم الإجمالي انحلالاً حقيقيّاً.

ولو سلّم احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على غير موارد قيام الطرق، فإنّ المعلوم بالإجمال يحتمل انطباقه على تلك الموارد، وقيامها — وإن كان بعد العلم — إلاّ أنّ متعلّق الأمارات موجود سابقاً من أوّل الأمر، فالتكاليف التي تعلّق بها العلم الإجمالي قد قامت عليها الأمارات، ومع احتمال هذا الإنطباق ينحلّ العلم.

فإن قلت: إنا لا نقول بثبوت التكاليف بالأمارات، لبطلان القول بالسببيّة، بل مقتضى أدلّة اعتبارات الأمارات جعل المنجزية والمعذرية لها، فالعلم بالتكاليف غير منحلّ، لأن الأمانة لم تثبت التكليف الواقعي بل أفادت وجوب ترتيب آثار التكليف.

(٢٢٢) كفاية الاصول: ٣٤٧.

قلت: إنه وإن كان كذلك، إلا أنه بمقتضى أدلة الإعتبار تتصرف المنجزية إلى الأمانة، فالنتجّر منحصر بموارد قيام الطرق والأمارات، وحينئذ ينحلّ العلم انحلالاً حكماً، لعدم النتجّر في غير دائرة الطرق، والعقل ملاك حكمه هو النتجّر لا الواقع، وعليه، فإنّ ما سوى موارد الأمارات – وإن لم يخرج عن طرفية العلم – خارج عن طرفية العلم المنجّر والمؤثر، وهذا هو الإنحلال الحكمي.

فهذان طريقان لصاحب الكفاية في الجواب، والثاني يكون بعد التّنزل عن الأوّل. ويمكن أن يقال بالتفصيل، ففي البعض الذي قامت عليه الأمانة، بجعل البديل. وفي البعض الآخر بالإنحلال الحكمي.

طريق العراقي

وقال المحقق العراقي^(٢٢٣) بالإنحلال الحكمي، ولكن على وجه خاصّ، وقد عيّن قبل ذلك موقع الإنحلال وعدمه، فذكر أن العلم الإجمالي بالتكليف يكون على أنحاء: فتارة: يعلم بالتكليف علماً إجمالياً، ثم يخرج عن الإجمال. وهذه الصّورة خارجة عن الإنحلال موضوعاً، بل قد تبدّلت الصّورة الإجمالية إلى التفصيلية. واخرى: يعلم بالتكليف إجمالاً، ثم تقوم الأمانة على التكليف في طرف. وهذه الصّورة أيضاً لا ربط لها بالإنحلال، بل هي من باب جعل البديل. أي: إن المولى يتصرّف في مرحلة الفراغ ولا يتصرّف في مرحلة الإشتغال – والإنحلال معناه حصول المانع من تأثير العلم في الإشتغال – حتى يتحقّق الإنحلال، لأنّ قوام الإنحلال كون العلم التفصيلي مقارناً للعلم الإجمالي، فلو كان متأخراً عنه لم يتحقّق الإنحلال الحقيقي للعلم الإجمالي. مثلاً: إذا علم بخمريّة أحد الإناءين، وقامت الأمانة على أحدهما، فإنّ الشّارع يجعل في مقام الإمتثال مورد الأمانة بدلا عن الخمر الواقعي، ويكون الإجتتاب عنه مفرّغاً للذمة المشغولة بالخمر الواقعي المعلوم بالإجمال، نظير قاعدة الفراغ.

وثالثة: وهي صورة الإنحلال، بأنّ يكون تحقق العلم التفصيلي بالنسبة إلى بعض الأطراف مقارناً للعلم الإجمالي، فإذا حصل العلم التفصيلي المقارن تحقّق الإنحلال.

فظهر مورد جعل البدل، ومورد تبدل الصّورة، ومورد الإنحلال.

قال رحمه الله، إن الإنحلال هنا حكمي وليس بحقيقي...

أمّا أنه ليس بحقيقي، فلأنّ دليل القول به إمّا الوجدان أو البرهان.

أمّا الأوّل فتوضيحه هو: إنه تارة يكون للمعلوم بالتفصيل والمعلوم بالإجمال عنوان، كأنّ يعلم إجمالاً بحرمة إناء زيد الموجود بين الآنية، ثم يحصل العلم التفصيلي بأنّ هذا المعين هو إناء زيد، فالعنوان هو إناء زيد. واخرى: لا يكون ذا عنوان، كأنّ يعلم إجمالاً بحرمة أحد الإناءين، ثم يعلم تفصيلاً بحرمة هذا الإناء المعين. والثاني هو مورد الإنحلال، لكن مع وجود هذا العلم التفصيلي المقارن للإجمالي لا يتحقق الإنحلال أصلاً بالوجدان، لأنّ المكلف يقول: هذا هو الحرام وذاك مشكوك الحرمة.

وأمّا الثاني، فلأنه إذا لم ينحلّ هذا العلم، يلزم تعلّق العلمين — التفصيلي والإجمالي — بالشئ الواحد وهو حرمة الإناء، وتعلّق العلمين بمعلوم واحد محال.

فهذا دليل القول بالإنحلال الحقيقي.

وقد أجاب عنه العراقي:

أمّا نقضاً، فبسقوط هذا الإستدلال في مورد قيام الأصل المثبت للتكليف كالإستصحاب وقاعدة الإشتغال في طرف معين، فإنه لا علم تفصيلي هناك حتى يتحقّق تعلّق العلمين بمعلوم واحد.

وأمّا حلاً، فلأننا لا نوافق على أن هنا متعلّقاً واحداً لعلمين، لأنّ متعلّق العلم الإجمالي هو الصّورة الإجماليّة، ومتعلّق العلم التفصيلي هو الصّورة المفصّلة، فذات المعلوم في الموردین مختلف، فلا محذور.

وأمّا أن الإنحلال حكمي، فلأنه:

إذا قام العلم الإجمالي بالتكليف وقامت الأمانة بلا عنوان في بعض الأطراف، سقط العلم الإجمالي عن التأثير، وسقوطه عن ذلك هو الإنحلال الحكمي.

وتفصيل المطلب هو:

إن الأمانة إمّا مقارنة مع العلم الإجمالي، وإمّا متأخرة عنه، وإمّا متقدّمة عليه.

أمّا في الصّورة الأولى، كما إذا علم بسقوط قطرة بول في أحد الإناءين وقامت البيّنة مقارنة للعلم الإجمالي على سقوطها في الإناء الأيمن، فلا يكون للعلم الإجمالي أثر، لعدم كونه مؤثراً بالنسبة إلى متعلّق العلم الإجمالي، وهو الجامع بين الإناءين، لأن القطرة إن كانت في الأيمن لم يؤثر العلم، إذ لا يعقل التّجيز بالعلم الإجمالي والتفصيلي معاً، لعدم تحمّل التكليف الواحد للتّجيزين، ولا يقبل ورود المنجزين عليه، وإن كانت في خصوص الأيسر، فذاك شك بدويّ.

فظهر أن العلم الإجمالي المقارن للأمانة القائمة على بعض الأطراف غير مؤثر، بالرغم من وجوده وعدم زواله، وهذا هو الإنحلال الحكمي.

ومثل الأمانة فيما ذكر: العلم التفصيلي أو الإستصحاب أو قاعدة الإشتغال العقليّة. وأمّا في الصّورة الثانية، حيث يكون العلم الإجمالي متأخراً عن الأمانة، فهنا صورتان: إحداهما: أن يكون العلم التفصيلي – أو الأمانة أو قاعدة الإشتغال أو الإستصحاب المثبت للتكليف – موجوداً من قبل، ولكنه غير باق حين حدوث العلم الإجمالي، فهنا لا تتجيز للتفصيلي، والإجمالي مؤثر بلا مزاحم.

والثانية: أن يكون التفصيلي باقياً حتى زمان حدوث الإجمالي، فيكون مزاحماً للإجمالي في أثره بوجوده البقائي – لا بوجوده السّابق – فيسقط الإجمالي عن التأثير. وأمّا في الصّورة الثالثة، حيث يكون العلم الإجمالي متقدّماً وقيام الأمانة أو العلم التفصيلي متأخراً، فتفصيل:

فإنه إن كان العلم الإجمالي عرضياً ودفعياً، انحلّ بالأمانة المتأخّرة، وإن كان طولياً تدريجياً لم ينحل. وتوضيحه هو:

إنه لما يتحقّق التكليف بالإجتنب عن الخمر، فإنّه يتعدّد التكليف بعدد الآتات، فإن حصل العلم الإجمالي بوجود التكليف مردداً بين هذا الإناء وذاك، كان في كلّ آن علم بوجود الإجتنب عن أحد الإناءين. فهذا علم، وهناك علم آخر، وهو العلم بوجود الإجتنب عن هذا الإناء في هذا الآن أو عن ذلك الإناء في الآن اللاحق.

فالعلم الأوّل هو الذي ينحلّ، لأن المفروض في الصّورة الثالثة وجود العلم الإجمالي من قبل، فيكون مؤثراً حتى أن قيام الأمانة، فيقع التمانع في هذا الآن بين العلمين، لتحقق التقارن، وقد تقدّم أنه مع قيام الأمانة وحصول العلم التفصيلي يسقط الإجمالي عن التأثير.

فهذا وجه سقوط العلم الإجمالي الدفعي.

ولكن العلم الثاني لا ينحلّ، فلو علم إجمالاً في أوّل النهار بوجوب الإجتتاب عن أحد الإناءين في ذلك الوقت أو عند الزوال – بناءً على تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيّات – فقد تنجّز التكليف بالنسبة إلى كلّ من الطرفين حتى الأبد بلا تمانع وتزاحم، فيبقى هذا العلم الإجمالي بلا إنحلال.

وتلخصّ:

إنه في صورة الإقتران بين العلمين، يسقط الإجمالي عن التنجيز، وكذا في صورة تقدّم التفصيلي، لحصول التقارن الموجب لسقوط الإجمالي بقاءً.

وفي صورة تأخّر التفصيلي عن الإجمالي، يسقط الدفعي من الإجمالي، للتقارن المذكور، ولا يسقط التدريجي.

ثمّ إنه في موارد تلف أحد الطرفين أو الإضرار إليه، يكون التأثير للعلم الإجمالي التدريجي. كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين ثم تلف أحدهما، فإنه لا علم فعلاً بوجوب الإجتتاب عن «أحدهما»، لكنّ الطرف الباقي منجّز بالعلم الإجمالي التدريجي الحاصل في أوّل النهار المراد بين التالف والباقي.

وعلى هذا، يكون الحق مع الأخباريين في صورة تأخّر التفصيلي وكون العلم الإجمالي تدريجيّاً، وذلك:

لأننا نعلم إجمالاً بوجود التكاليف، ثم بعد الفحص ظفرنا بعدّة من الأمارات التفصيليّة القائمة على عدّة من الأحكام، فمع تأخّر الأمانة عن العلم الإجمالي التدريجي، يكون العلم الإجمالي على حاله، فيؤثّر في الأطراف التي لم تقم عليها الأمانة، ويكون منجّزاً بالنسبة إليها، فيجب الإحتياط ولا تجري البراءة في الشبهة بعد الفحص.

فأجاب العراقي:

صحيح أن الأمانة قد قامت بعد تحقق العلم الإجمالي، لكنّها كانت قابلةً لأن يقع الظفر بها قبله، فتكون منجزة قبل الظفر بها، لكفاية قابليتها للتنجيز، وحينئذ يقع التقارن. وقد ذكرنا أنّ التقارن هو ملاك سقوط الإجمالي عن التأثير الذي هو معنى الإنحلال الحكمي. وتبقى الشبهات بعد الفحص بلا دليل على تنجزها وتجري فيها البراءة.

طريق الإصفهاني

والمحقق الإصفهاني^(٢٢٤) أشكل على صاحب الكفاية ما أفاده من احتمال انطباق العلم الإجمالي الكبير على العلم الإجمالي الصغير، وقال بأنه غير معقول، كالإنطباق القهري – ووجه استحالة القهري هو أن الأمانة كشفها ظني، ومعه لا يمكن زوال احتمال انطباق المعلوم بالإجمال – على غير مورد الأمانة القائمة. والوجه في ذلك هو:

إنّ الإنطباق الإجمالي:

إن كان مع غضّ النظر عن دليل اعتبار الأمانة، فإنّ الأمانة لما تقوم على مورد يتحقّق احتمال انطباق الواقع بلا إشكال، لكن احتمال وجود التكليف الواقعي في الطرف الآخر موجود كذلك، فالعلم الإجمالي باق على تأثيره حتى يحصل الإطمينان بوجود الواقع في أحد الطرفين دون الآخر.

وإن كان مع النظر إلى دليل الإعتبار، فإنّ مدلوله:

إمّا جعل الحكم المماثل للواقع بعنوان أنه الواقع.

وإمّا اعتبار المؤدّي هو الواقع.

وإمّا جعل أثر الواقع على المؤدّي.

وإمّا اعتبار الشارح خبر الثقة علماً وكشفاً، وكذا غيره من الأمارات.

وعلى جميع المباني، لا يعقل احتمال الإنطباق.

أمّا على الأوّل، فإنّ الحكم مماثل للواقع، ومماثل الشيء غيره.

وأمّا على الثاني، فيتحقق الواقع الإعتباري، وهو غير الواقع الواقعي.

وأما على الثالث، فإنطبق أثر الواقع على الواقع نفسه غير معقول.

وأما على الرابع، فالعلم بالواقع لا يقبل الإنطباق على الواقع.

هذا إشكاله على الكفاية.

ثم إنه حلّ المشكلة بطريقتين:

الأول:

وهو يتشكل من مقدّمات:

الأولى: إن الأمانة وإن كانت قائمة وواصلة مع التأخر عن العلم الإجمالي، فإنّ منكشفها

موجود من ذي قبل.

والثانية: إن المعرضية للوصول كافية للمنجزية، وليست منجزية الأمانة متقومة

بالوصول. هذا في الشبهة الحكمية. أما في الموضوعية فلا تكفي، وإنما الوصول هو المانع من

جريان الأصل. والوجه في ذلك: وجوب الفحص في الحكمية عقلاً وشرعاً دون الموضوعية.

والثالثة: إنه لا ريب في عدم قابلية المتعلّق الواحد للحكمين الفعليين — ولا يخفى أن

صاحب الكفاية يرى تضادّ الأحكام وتمائلها بأنفسها، والإصفياني يرى التضادّ والتماثل في

مرحلة الفعلية لا في أنفسها — فإنه غير معقول، لأنه مع وصول الحكمين إلى حدّ الفعلية، يقتضي

كلّ واحد منهما الإمتثال، فإن كانا متمثلين لزم اجتماع المتمثلين، وإن كانا ضدّين لزم اجتماع

الضدّين، وكلاهما محال.

وكما لا يقبل المتعلّق الواحد للحكمين الفعليين، كذلك لا يقبل الباعثين الفعليين، فلو جعل

الشارع مفاد قول زرارة واقعاً اعتبارياً، لم يعقل اعتبار خبرين كذلك بالنسبة إلى المتعلّق الواحد،

لأنّ هذين الباعثين الفعليين يقتضيان — بحكم العقل — الإنبعاثين الفعليين، فيلزم المحذور

المذكور في الحكمين الفعليين.

إذا عرفت هذه الامور: فإنه إذا قامت الأمانة، يكون المنكشف بها موجوداً من حين العلم

الإجمالي، بمقتضى المقدّمة الأولى، وهي حجة من ذلك الوقت، لكفاية معرضيتها للوصول

بمقتضى المقدّمة الثانية، فإن كان المجعول هو الحكم المماثل فهو فعلي من أوّل الأمر، وكذلك

بناءً على الطريقتين أو جعل المؤدّي واقعاً في اعتبار الشارع. إذن، يوجد حكم أو باعث فعلي —

على المسلكين – مقارن للعلم الإجمالي، وحينئذ، يتحقق ملاك الإنحلال، وإلا لزم احتمال اجتماع الحكمين الفعليين – المثليين أو النقيضين – في الطرف الذي قامت الأمانة عليه، لاحتمال كونه هو المعلوم بالإجمال، وهو محال بمقتضى المقدّمة الثالثة، واحتمال اجتماعهما محال كاليقين به. فظهر الفرق بين طريق الكفاية وطريق الإصفهاني.

كما أن طريقه يختلف عن طريق العراقي، لأن ذلك قال بلزوم اجتماع المنجزين هنا وهو ممتنع، وهذا يقول بلزوم اجتماع الفعليين – حكمين أو بعثين – وهو ممتنع.

الثاني:

وهو طريق المحقق العراقي. وحاصله:

إنّ الأمارات التي هي في معرض الوصول منجزة مع الخصوصية، وبه يسقط العلم الإجمالي القائم على تنجيز التكليف عن التأثير بالنسبة إلى الجامع.

يقول المحقق الإصفهاني: إن هذا يتم في الشبهة الحكمية، أما في الموضوعية، فإنّ المعرضة غير كافية، بل الأمانة منجزة هناك من حين قيامها، فيكون العلم الإجمالي الموجود من قبل منجزاً بلا مزاحم.

فالإشكال باق في الشبهة الموضوعية، وما ذكره العراقي عن طريق تقسيم العلم إلى الدفعي والتدريجي فلا يوافق عليه، بل الجواب عن الإشكال هو:

أولاً: صحيح أن الأمانة قد قامت متأخرة عن العلم، لكنّ الأثر يترتب على مفادها من ذي قبل، ولذا لو قامت على النجاسة الآن لحكمتنا بنجاسة الملاقى لها وإن كانت الملاقاة من قبل، فتكون الأمانة منجزة من قبل.

وثانياً: إن المنجز إنما ينجز بمقدار قيامه، ولا يمكن التنجيز بما زاد على ما قام عليه. وهذا أمر مسلم به بالنسبة إلى كل منجز. فهذه مقدّمة.

والتنجيز بالنسبة إلى المراد غير معقول، لأن المراد لا ذات له ولا وجود، فلا بدّ من كون المنجز معيّنًا. وهذه مقدّمة ثانية.

وعلى ما ذكر، فإن العلم الإجمالي لا ينجز الأطراف، لأنه قد قام على الجامع، فلا يؤثر بالنسبة إلى الخصوصية بحكم المقدّمة الأولى – خلافاً للمعروف بينهم من منجزية العلم

الإجمالي للأطراف – بل المنجّر هو الفطرة الإنسانية من جهة احتمال الإنسان وجود المنجّر في كل طرف.

وبحكم المقدّمة الثانية: ليس المنجّر قائماً على الأحد المرّدّد، لكون العلم صفةً حقيقيّة، ولا يعقل تعلّقها بما لا وجود له.

إنّ، فالعلم الإجمالي غير مؤثّر بالنسبة إلى الأطراف، والأمانة القائمة على المنجّرية تنجّر بلامعارض، ولو فرض تنجيز العلم للأطراف لزم أن يكون الشئ الواحد محلاً لتنجيزين ولو احتمالاً، وهذا محال.

فتلخص سقوط العلم الإجمالي أثراً وحكماً بقيام الأمانة مثل البيّنة، وإن قلنا بعدم تأثير البيّنة المتأخرة في الزمان المتقدّم على قيامها.

طريق الميرزا

وقال المحقق الميرزا: (٢٢٥) ما هذا توضيحه: تارة: يكون المثبت للتكليف من العلم التفصيلي والأمانة والإستصحاب والإشتغال قبل العلم أو مقارناً له. وأخرى: يكون بعده. فإن كان قبله أو مقارناً له، فالعلم الإجمالي غير متحقّق، وإن كان بعده، فالإنحلال الحقيقي، وما به الإنحلال إمّا العلم الوجداني وإمّا العلم التعبدي. وتفصيل ذلك:

إنه إن كانت الأمانة وغيرها مما ذكر، قبل العلم الإجمالي، لم يتحقق العلم الإجمالي المنجّر. نعم، قد يفيد الأثر الزائد للعلم الإجمالي، كما لو قامت البيّنة على تنجّس الإناء بالدم، ثم علم إجمالاً بوقوع البول إمّا في هذا الإناء أو في الطرف الآخر، فإن الأثر الزائد للعلم الإجمالي هو لزوم الغسلة الثانية للإناء.

والبرهان على عدم تأثير العلم الإجمالي في صورة تقدّم الأمانة عليه أمران:

أحدهما: إنه إذا احتمل التطابق بين المعلوم بالتفصيل مع أحد الطرفين، انحلّ العلم، لكون أحدهما مقطوعاً به، فيكون في الطرف الآخر شك بدويّ.

والثاني: إنه لا شك في الطرف الذي قامت عليه الأمانة حتى تجري فيه أصالة الطهارة،
وحيث، تجري في الطرف الآخر بلا معارض، فلا تتجيز للعلم الإجمالي، لأنه منقوّم بتعارض
الاصول في الأطراف.

وإن كانت الأمانة ... متأخرة عن العلم الإجمالي – ولا أثر زائد للعلم – فالعلم منحلّ،
لأنه وإن تأخرت الأمانة إلا أنّ مؤدّاه موجود قبل العلم الإجمالي أو مقارناً له، ببركة دليل
اعتبارها، وحيث، يستحيل بقاء العلم الإجمالي، لأن الأمانة القائمة على النجاسة أفادت وجودها
يقيناً من قبل في الطرف الذي قامت عليه، فيكشف الآن عدم العلم الإجمالي وعدم التردد من
أول الأمر، فالعلم منحلّ حقيقةً لاحكاماً، غير أن ما به الإنحلال قد يكون تعبدياً كالأمانة
والإستصحاب، وقد يكون وجدانياً كالعلم التفصيلي.

التحقيق في المقام

وبعد الفراغ من ذكر كلمات الأعلام نقول:

قد أفاد شيخنا دام بقاءه: إنه إن كان الدليل على التفصيل وتعيّن المعلوم بالإجمال هو العلم،
فلا إشكال فيما ذكروا من الإنحلال، وإن كان هو الأمانة، فقد قال المحقق العراقي: هذا من جعل
البديل مثل قاعدة الفراغ. وفيه تأمل، لأن جعل البديل إنما يكون في مقام الفراغ من التكليف، وهذا
مفاد قاعدة الفراغ، حيث جاء في دليلها: «بلى قد ركعت»^(٢٢٦) أي: إن ما جنّت به مع الشك
مجعول بدلاً عن الواقع. لكنّ كلامنا هنا في مقام الإشتغال بالتكليف لا الفراغ منه، فلمّا يعلم
إجمالاً بوجود التكاليف الشرعيّة، وتقوم الأمارات على بعض منها، لا يكون مدلول تلك
الأمارات هو البدليّة عن الواقع، بل إن الأمارات توجب اشتغال الذمّة بالأحكام الشرعيّة في تلك
الأطراف التي قامت عليها من بين أطراف العلم الإجمالي، فلسانها لسان تعيين التكليف الواقعي
في مقام الإشتغال لا جعل البدلية في مقام الإمتثال. نعم، عندما أتى المكلف بما دلّت الأمانة عليه
من الحكم، يحكم العقل بكون ما أتى به بدلاً عن الواقع إن لم يكن نفس الواقع.

ثم إنّ تحقيق الكلام في الإنحلال أن يقال:

(٢٢٦) وسائل الشيعة ٦ / ٣١٧، باب عدم بطلان الصلّة بالشك في الركوع بعد السجود.

إن كان عندنا علم إجمالي بالتكليف، ثم قام المنجز للتكليف في طرف – وهو إما العلم، وهو ذو الكاشفية التامة، أو الأمانة وهو ذو الكاشفية الناقصة، أو الأصل ولا كاشفية له أصلاً، وهو إما شرعي كالإستصحاب، وإما عقلي كالإشتغال – فإما يكون قبل العلم الإجمالي وإما بعده وإما مقارناً له، وحيث يكون بعده، فإما يكون مفاده سابقاً على قيامه، بمعنى كشفه عن ثبوت التكليف من قبل زمان العلم الإجمالي، وإما يكون مدلوله هو التكليف من زمان العلم. فإن كان المفصل المنجز للحكم سابقاً على العلم الإجمالي أو مقارناً له، فلا ريب في منعه من تحقق العلم الإجمالي، فإنه لا يعقل تحققه مع وجود العلم التفصيلي – مثلاً – قبله أو مقارناً له.

وإن كان متأخراً عن العلم الإجمالي، فهو مورد البحث، فهل يبقى العلم الإجمالي مع قيام المفصل بعده أو ينحل؟ حقيقةً أو حكماً؟ أو يفصل بين ما إذا كان المعلوم بالتفصيل من قبل، وما إذا كان منذ العلم الإجمالي؟ وجوه.

والأقرب هو الوجه الأخير، فإنه إن كان المعلوم بالتفصيل سابقاً فالإنحلال يتحقق حقيقةً، وليس من تبدل الصورة، وإن كان متأخراً فلا انحلال، لأنّ وجوب الإجتتاب عن أحد الإناءين كان من أول النهار إلى الآن، والتيقن بوقوع النجاسة عند الزوال في الإناء الشرقي – مثلاً – لا يرفع التكليف السابق بوجوب الإجتتاب عنه أو عن الغربي، ويكون وزان هذه الصورة وزان الإضطرار إلى طرف أو تلفه، حيث يبقى العلم الإجمالي على قوته ومؤثراً أثره.

هذا بالنسبة إلى العلم التفصيلي، وبما ذكرناه تعرف ما في بعض كلمات المحقق العراقي. وأما بالنسبة إلى الأمانة، فإنّ ملخص كلام المحقق الإصفهاني هو: أنه يكون المنكشف بالأمانة المتأخّرة سابقاً، وإن كونها في معرض الوصول يكفي لمنجزيتها من قبل، فلا علم إجمالي بالتكليف على كلّ تقدير، فلو لم يسقط عن التأثير يلزم اجتماع الحكيم الفعليين في مورد، وهو محال. خلافاً للعراقي القائل بالإنحلال الحكمي ولصاحب الكفاية القائل باحتمال الإنطباق.

ولكنّ الفعلية إما من قبل المولى وإما من قبل المكلف، لأنّ الحكم إذا تمّ الملاك له ووجدت القدرة على الامتثال، بناءً على كونها شرطاً للحكم، أنشأه المولى بداعي جعل الداعي، فإذا صدر

الحكم وكان الموضوع محققاً ووصل إلى المكلف إجمالاً أو تفصيلاً، تتجزأ من قبل المولى وترتب عليه استحقاق العقاب أو الثواب. هذا على مبنى المشهور.

وذهب الإصفهاني إلى أن الفعلية من قبل المكلف تكون بالوصول، ومن قبل المولى بالإنشاء بداعي جعل الداعي، ولا فرق في الوصول بين الإجمالي والتفصيلي.

والحاصل: إن علم المكلف سواء كان تفصيلاً أو إجمالاً، لا دخل له — عند القوم — في فعلية الحكم من قبل المولى، أي الإنشاء بداعي جعل الداعي، إلا إذا كان له دخل في نفس الملاك، كموضوعيته في «الشهادة» على المبنى، إلا أن الإصفهاني يرى دخله في الفعلية. وعلى هذا، فبمجرد حصول العلم الإجمالي تتحقق الفعلية للحكم، — اللهم إلا إذا كان الدخيل خصوص العلم التفصيلي — فعدم تأثير العلم الإجمالي في الفعلية من قبل العبد غير معقول على مسلك الإصفهاني.

وأما الميرزا، فكلامه يرجع إلى ما أفاده صاحب الكفاية أولاً من احتمال انطباق مؤدى الأمانة على مورد العلم الإجمالي.

فإن قلت: إذا قامت الأمانة على طرف، فقد تحقق التكليف بوجوب الإجتنب، وقد كان هذا التكليف موجوداً من أول الأمر، فلا يمكن دعوى العلم بتكليف غير هذا التكليف، فلا علم إجمالي بعد قيام الأمانة، لاحتمال كون هذا نفس المعلوم من أول النهار.

قلت: مذهب الميرزا هو أن للعلم ثلاث جهات:

الأولى: جهة الصفاتية، إذ «العلم» عبارة عن الصورة النفسانية التي لها حكاية عن الخارج بالذات.

والثانية: جهة الطريقية إلى الواقع والفناء في الخارج، وفي هذه الجهة لا ترى الجهة الأولى.

والثالثة: جهة الجري العملي والحركة على طبق العلم، وهذه الحركة عملية فطرية ناشئة من الجهة الصفاتية.

وفي الأمانة، اعتبر الشارع الجهة الثانية من جهات العلم وجعلها قائمة مقامه فيها، وهي جهة إراءة الخارج، وفي الاصول المحرزة التنزيلية، كالإستصحاب وقاعدة الفراغ — على

المبنى – اعتبر الجهة الثالثة، فقله عليه السلام: «ابن على الأكثر» يعني اجعل عملك على كذا وتحرك على طبقه، لكن لا بعنوان أنه الواقع، وتكون الاصول هذه فرش الأمارات، لعدم إراءة الواقع، ومن جهة لزوم الجري العملي – بخلاف الاصول غير التنزيلية – تكون عرش الاصول غير التنزيلية.

وحيث أن الأمانة تكشف عن الواقع وتكون طريقاً إليه، فهي في طول الواقع.

وعلى هذا نقول: إنه يستحيل الإنحلال الحقيقي، وذلك:

أما على مبنى جعل الطريقتين، فإن الميرزا حل مشكلة الجمع بين الحكم الظاهري والحكم الواقعي بأنّ المعتبر في الأمانة جهة الإراءة للواقع، فليس المجمعول فيها إلاّ أمراً وضعياً لا علاقة له بالتكليف، فالأمانة لا تفيد تكليفاً ولا هي منتزعة من التكليف، كما قال الشيخ في الأحكام الوضعية، وإذ لا تأتي الأمانة بوجوب الإجتنب مثلاً، كيف يقول الميرزا بالإنحلال الحقيقي بقيامها؟

وكذلك الكلام في الاصول المحرزة، حيث ذهب إلى أن المجمعول فيها هو الجري العملي – وبذلك رفع التنافي بينها وبين الحكم الواقعي – وإذ لا يفيد دليل الإستصحاب إلاّ عدم النقص عملاً ولا ربط له بوجوب الإجتنب، كيف يتقدم على العلم الإجمالي لاحتمال الإنطباق وينحل حقيقة؟ هذا في الإستصحاب.

وفي الإحتياط، قال: بأن المجمعول فيه بأدلته هو الحكم الطريقي في طول الحكم الواقعي، وحينئذ، يستحيل احتمال الإنطباق، لوجهين: أحدهما: كون هذا الحكم طريقيّاً والحكم الواقعي نفسي. والثاني: كونه في طول الواقعي، فلا يعقل الإنطباق عليه.

ثم إنه ينقض على الميرزا هنا بما ذكره في جعل البدل، فإنه في مورد جعل البدل لا تصرف في نفس العلم بالتكليف، فالعلم محفوظ ولا تعبد في إغائه، بل الشارع يجتزئ في مقام الإمتثال بما أتى به المكلف، وحيث يكون العلم باقياً فلا بدّ من تأثيره. فما يقوله هناك نقوله فيما نحن فيه.

وحلّ المطلوب هو: تأثير الأمانة شرعاً، حيث تلغي الإحتمال في الطرف المقابل، وبذلك ترتفع القضية المنفصلة، ويكون العلم منحللاً انحلالاً شرعياً تعبدياً. ونفس هذا الحلّ يأتي في صورة جعل البذل.

هذا تمام الكلام في الدليل العقلي الأوّل للأخباريين.

الوجه الثاني

وهذا الوجه مركّب من صغرى وكبرى.

الصغرى: إنّ الشبهات البدويّة بعد الفحص لا حكم شرعي فيها. ولو سلّم فإنّ ما ورد في الرخصة فيها معارض بما دلّ على لزوم الإحتياط. فيتساقطان، وتخلو الشبهة عن الحكم الشرعي.

والكبرى هي: إنّ كلّ ما لم يثبت فيه حكم شرعي، فالأصل فيه هو الحظر.

ومع التنزّل عن القول بالحظر، فلا أقلّ من القول بالتوقف، لأنّ ما لم يعلم خلوه عن المفسدة فهو بمنزلة ما علم مفسدته.

وما ذهب إليه السيّد^(٢٢٧) من القول بالأباحة من جهة أنّ مقتضى قاعدة اللّطف هو إعلام الشارح عن المفسدة، وحيث لا إعلام فلا مفسدة.

أجاب عنه شيخ الطائفة^(٢٢٨): باحتمال كون المفسدة في نفس الإعلام، أو كون المصلحة في التوقف.

جواب الشيخ

أجاب الشيخ قدس سرّه: ^(٢٢٩) بأننا لو سلّمنا الضرر، فإنّ الضرر إنّ كان هو العقاب الاخروي، فإنّ قاعدة قبح العقاب مؤمّنة. وإن كان غيره، فلا دليل على وجوب دفعه. هذا أوّلاً.

(٢٢٧) الذريعة إلى اصول الشريعة ٢ / ٣٢٨.

(٢٢٨) العدة في اصول الفقه ٢ / ٧٤٢.

(٢٢٩) فرائد الاصول: ٢١٤.

وثانياً: إن المحرّم هو الإضرار، وفي الشبهات الحكميّة تحقّقه مشكوك فيه، ومع الشك تكون الشبهة موضوعيّة، والبراءة جارية فيها بالإتفاق.

النظر فيه

وهذا الجواب مخدوش، لأنه بعد التسليم بوجود دفع الضرر، لا معنى للتشقيق والترديد. والصحيح عدم التسليم. هذا أولاً.

وثانياً: إن الاستدلال لأصالة الحظر مبني على قاعدة عدم جواز التصرف في مال الغير بدون إذنه، ولأصالة التوقف على أن مشكوك المفسدة ارتكابه بمنزلة معلوم المفسدة. وما ذكره الشيخ لا ربط له بهذين الأصليين.

على أنه ما المراد من الضرر غير العقاب؟

هل هو خصوص النفس والعرض والمال أو الأعم منها ومن سائر المفاصد؟ إن أراد الشيخ الأعم، فلا ريب في لزوم دفع المفسدة، ولا كلام لأحد أصلاً، بل هو من الضروريات، والكلام في وجوب دفع الضرر بعنوان المفسدة المشكوك فيها. وإن أراد الأخص، فلا أثر لهذه الامور في استدلال شيخ الطائفة.

جواب الكفاية

وأجاب المحقق الخراساني^(٢٣٠) بوجوه:

الأوّل: إنه لا يصح الاستدلال بما فيه الإختلاف، لأن الكبرى مختلف فيها جداً.

الثاني: لو سلّمنا أصالة الحظر، فإن هذا الأصل جار فيما لا مرخص فيه، والمرخص هنا

موجود ومعارضه مندفع.

الثالث: إنه فرق بين الموردين، فهناك لا تكليف، فالعقل يحكم بالحظر أو الوقف، وهنا التكليف موجود، لعدم خلوّ الواقعة من الحكم الإلهي إلاّ أنه غير واصل، فيحتمل الإباحة كما يحتمل غيرها، ومع هذا، فالمؤمن موجود وهو قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

أقول:

والحق تمامية هذه الأجوبة. وما ذكره الإصفهاني^(٢٣١) على الأوّل والثالث منها غير وارد. هذا تمام الكلام في استدلال الأخباريين بالعقل. وبه يتمّ البحث عن أدلّة القول بالإحتياط. ويقع البحث في استدلال الاصوليين بالإستصحاب للبراءة.

استدلال الأصوليين بالإستصحاب

وتمسك الأصوليون القائلون بالبراءة في الشبهات الحكمية التحريمية باستصحاب البراءة اليقينية في حال الصغر والجنون. فالمكلف في حال صغره لم يكن مكلفاً بالإجتتاب عما يشك في حرمة شرعاً، وبعد البلوغ يشك في توجه الخطاب إليه بالإحتياط، ومقتضى الإستصحاب بقاء عدم تكليفه به وبراءة ذمته عنه.

جواب الشيخ

وأجاب عنه الشيخ^(٢٣٢) بوجهين:

الأول: إن هذا الإستدلال مبني على اعتبار الإستصحاب من باب الظن، فيكون الإستصحاب من الأمارات، ومثبتات الأمارات حجة. فإذا جرى الإستصحاب حصل منه اليقين بعدم العقاب، وهو ملازم للرخصة في الإرتكاب، والترخيص هو الإباحة التي هي من الأحكام الخمسة المعلومة التي لا تخلو الواقعة من أحد تلك الأحكام.

إشكال و دفع

لكن فيه: إن الإستصحاب من الأصول العملية، ومثبتات الأصول ليست بحجة، وحينئذ، يبقى احتمال العقاب بعد البلوغ على حاله ولا دافع له إلا قاعدة قبح العقاب بلا بيان. فيكون الاستدلال بالإستصحاب لغواً.

وقد دفع صاحب الكفاية^(٢٣٣) هذا الإشكال: بأن أركان هذا الإستصحاب تامّة، وهو يفيد عدم التكليف المستلزم للقطع بعدم استحقاق العقاب، وعدم التكليف بنفسه كاف سواء كان واقعياً أو ظاهرياً حاصلًا بالإستصحاب مثلاً، من دون حاجة إلى اللّازم وهو الترخيص حتى يقال بأنه أصل مثبت لا نقول به.

على أنّ الترخيص لازم الإستصحاب – لا لازم المستصحب – ولازم الإستصحاب حجة. فاندفع الإشكال.

وقد ذكر في مصباح الاصول^(٢٣٤) جواباً آخر هو: إنه يمكن جريان الإستصحاب في نفس الترخيص الشرعي المتيقن ثبوته قبل البلوغ لحديث رفع القلم وأمثاله، فيحصل منه القطع بعدم العقاب بلا واسطة شئ آخر. وفيه نظر:

لأننا لم نعثر على نصّ يدلّ بالمطابقة على جعل الشّارع الترخيص للصبيّ، وأمّا حديث رفع القلم فيدلّ على عدم جعل التكليف، فدلالته على الترخيص تكون بالملازمة، فكان الترخيص لازماً عقلياً للحديث وليس مجعولا شرعياً.

الثاني: ما ذكره بقوله: مع أنه يمكن النظر فيه بناءً على ما سيجئ من اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الإستصحاب، وموضوع البراءة في السّابق ومناطقها هو الصّغير غير القابل للتكليف، فانسحابها في القابل أشبهه بالقياس من الإستصحاب. فتأمل.

قيل في وجه التأمّل: إنه إشارة إلى المسامحة العرفيّة في موضوع الإستصحاب، ولأجل ذلك يكون هذا الإستصحاب سالماً عن إشكال تبدّل الموضوع.

وفيه: إن هذا الكلام غير صحيح، لأنّ بقاء الموضوع ووحدته – وإن لم يكن مبنيّاً على الدقّة العقليّة – مبنيّ على الدقّة العرفيّة.

وبعبارة أخرى: إنه – وإن لم نعتبر الدقّة العقليّة – نعتبر الدقّة العرفيّة، ولا شك في أن أهل العرف يفرّقون بين الصبيّ والبالغ.

(٢٣٣) درر الفوائد: ٢٠٧.

(٢٣٤) مصباح الاصول ٢ / ٢٩٤.

فالصحيح – كما ذكر المحقق الخراساني^(٢٣٥) – أن وجه التأمل هو تفريق الشيخ بين حكم العقل المستند إلى عدم مقتضي فيجري الإستصحاب، وحكم العقل المستند إلى مقتضي عدم فلا يجري. وذلك:

لأن حكم العقل بعدم تكليف الصبيّ إن كان مستنداً إلى عدم مقتضي للتكليف – أمّا قبل الولادة، فلعدم الموضوع. وأمّا بعدها، فلعدم البلوغ – جرى استصحاب هذا لعدم. وإن كان مستنداً إلى مقتضي عدم وهو الصبيّ، فلا يستصحب هذا الحكم بعد زواله، لتغيّر الموضوع وتبدّله.

فظهر أن تفصيل الشيخ في الأحكام العقلية من حيث جريان الإستصحاب وعدمه، فهو يقول هنا بجريان استصحاب عدم الأزلي، وعدم جريان عدم المستند إلى مقتضي عدم.

رأي الميرزا

وقال المحقق الميرزا^(٢٣٦): إن الشك في حدوث الحكم، إمّا أن يكون من جهة الشك في حدوث موضوعه وشرطه، وإمّا أن يكون من جهة الشك في أصل الجعل الشرعي. أمّا القسم الأوّل، فلا إشكال في جريان استصحاب عدم في ناحية الشرط والموضوع، ويترتب عليه عدم الحكم فيما إذا كان عدم الشرط معلوماً سابقاً. وأمّا القسم الثاني، وهو ما إذا كان الشك من جهة الشك في أصل الجعل الشرعي، فربما يقال بعدم جريان الإستصحاب مطلقاً، نظراً إلى أنّ المستصحب لا بدّ وأن يكون حكماً مجعولاً أو موضوعاً ذا حكم مجعول أيضاً، وعدم الحكم من جهة كون الأعدام أزليةً يستحيل أن يكون مجعولاً، وليس له أثر مجعول، فلا يمكن أن يقع مورداً للتعبد الاستصحابي. والجواب عن ذلك هو: أنّ الأعدام وإن لم تكن مقدورةً في الأزل، إلّا أنها مقدورة بقاءً واستمراراً، فكما أن التحريم بيد الشارع، فكذلك عدمه بيده، فلا ريب في صحة جريان الإستصحاب في الأعدام في الجملة.

(٢٣٥) درر الفوائد: ٢٠٨.

(٢٣٦) أجود التقريرات ٣ / ٣٢٩.

ثم إنه أشكل على التمسك بالإستصحاب في المقام بوجهين:
أحدهما: إنَّ العدم الثابت في حال الصَّغر ليس إلاَّ بمعنى اللَّاحِرَجِيَّةِ العَقْلِيَّةِ، وهذا قد ارتفع
يقيناً بجعل أحد الحكمين من الترخيص والحرمة بعد البلوغ، فهو غيرمحمَّل البقاء حتى يمكن
استصحابه.

والثاني: إنَّ عدم الحرمة إذا كان باقياً بعد البلوغ أيضاً، فهو حينئذٍ عدم مستند إلى الشَّارع
و مضاف إليه، لما ذكرناه من أن عدم الحكم – كنفس الحكم – بيده وبتصرُّفه، وهذا بخلاف
العدم السَّابق فإنه أجنبي عن الشَّارع بالكليَّة. فاستصحاب العدم السَّابق وإثبات إضافته إلى
الشَّارع داخل في الاصول المثبتة الممنوع جريانها بناءً على كون الإستصحاب حجةً من باب
الأخبار، كما هو كذلك.

والجواب:

أمَّا عن الوجه الأوَّل: فإنَّ اللَّاحِرَجِيَّةِ الشرعيَّة، ليست من لوازم اللَّاحِرَجِيَّةِ العَقْلِيَّةِ لا واقِعاً
ولا ظاهراً.

وأيضاً، فإنَّ عدم التكليف في الصبيِّ غيرالمميز ثابت، بمعنى أنه غيرقابل لجعل التكليف
له، وليس كذلك المميِّز، فاللَّاحِرَجِيَّةِ العَقْلِيَّةِ مختصةً بغير المميِّز، والمميِّز يصح وضع التكليف
له لأنه قابل له فيصح رفعه عنه.

وأمَّا عن الثاني، فبأنَّ الإنتساب أثر لنفس الإستصحاب وليس بمثبت.

رأي العراقي

وذكر المحقق العراقي^(٢٣٧): أن المستصحب إمَّا عدم التكليف وإمَّا عدم الإشتغال العقلي
وإمَّا عدم استحقاق العقاب.

قال:

ولا يجري الإستصحاب في الثاني والثالث، وذلك: لأنه إن كان هناك بيانٌ على التكليف، فلا شك في الإشتغال والإستحقاق، وإن لم يكن بيانٌ عليه، فلا شك في عدمه، ومع عدم الشك لا إستصحاب.

على أنه لو شك في الإشتغال والإستحقاق، فإن ذلك سيكون موضوعاً لقاعدة «جوب دفع الضرر المحتمل» العقلية، وحينئذ، يلزم الإحتياط والتوقف ولا يجري الإستصحاب.

قال:

ومع الإغماض عما ذكر، لا يرد عليه الإشكال بكون المستصحب من الأحكام العقلية، لاندفاعه بما تقدّم في حديث الرفع من كفاية كونه بمنشأً شرعياً في شمول دليل التعبد لمثله، من جهة أن للشارع حينئذ رفع الاستحقاق المزبور بتوسيط منشأه وهو الإذن والترخيص في الارتكاب وعدم إيجابه للإحتياط – إنتهى.

أقول:

إن التعليل بالأمر الخارجي متأخراً دائماً عن التعليل بالأمر الداخلي، فمع وجوده لا تصل النوبة إلى التعليل بالخارجي. وعليه: إذا كان الحكمان عقليين، فإن العقل يستحيل أن يكون شاكاً في حكمه، بل إما يحكم وإما لا يحكم، ومع وجود هذه العلة لا تصل النوبة إلى التعليل بأنه إن كان بيان فلا شك، وإن لم يكن فلا شك كذلك. فما ذكره مخالف للصناعة العلمية.

ثم إن الإستصحاب هنا غير جار، لأن المفروض حصول التبدل في الموضوع، وإلا لما وقع البحث عن جريانه وعدم جريانه، وقد تقرر أن جميع الخصوصيات الدخيلة في موضوعات الأحكام العقلية هي من قبيل المقومات، فمع تبدل شئ منها يتغير الموضوع فلا يجري الإستصحاب، والتبدل هنا حاصل، لأنه لم يكن بالغاً فبلغ.

وأما جوابه عن الإشكال الذي ذكره. ففيه: إنه مع وجود المنشأ الشرعي يكون الإستصحاب جارياً في نفس المنشأ، ولا معنى لجريانه في الحكم الشرعي.

هذا، ويبقى استصحاب عدم التكليف، وقد اختار جريانه.

رأي المحقق الخوئي

و قال السيّد الخوئي رحمه الله: بأنّ الأحكام الشرعيّة لها مرتبتان، مرتبة الجعل والتشريع و مرتبة الفعلية.

قال: أمّا تقريب الإستدلال باعتبار المرتبة الأولى فهو: إن الأحكام الشرعيّة لمّا كانت في جعلها تدريجيّةً، فالحكم المشكوك فيه لم يكن مجعولاً في زمان قطعاً، فنستصحب ذلك ما لم يحصل اليقين بجعله.

وأورد على هذا التقريب بإيرادين:

أحدهما: أن عدم الجعل المتيقن عدم محمولي، و عدم المشكوك فيه هو عدم النعني المنتسب إلى الشّارع، ولا يمكن إثبات عدم النعني باستصحاب عدم المحمولي إلاّ على القول بالأصل المثبت. و بعبارة أخرى: عدم المتيقن هو عدم قبل الشرع و الشريعة، و هو غير منتسب إلى الشّارع. و عدم المشكوك فيه هو عدم المنسوب إلى الشّارع بعد ورود الشرع من قبله، فالمتيقن غير محتمل البقاء، و ما هو مشكوك الحدوث لم يكن متيقناً سابقاً. وفيه:

إن المستصحب إمّا هو عدم المنتسب إلى الشّارع بعد ورود الشرع، لما عرفت من أن جعل الأحكام كان تدريجيّاً، فقد مضى من الشريعة زمان لم يكن الحكم المشكوك فيه مجعولاً يقيناً، فيستصحب ذلك.

مع أن الإنتساب يثبت بنفس الإستصحاب.

ثانيهما: إن المحرك للعبد – أعني الباعث أو الزاجر له – إنما هو التكليف الفعلي لا الإنشائي، فالحكم الإنشائي، مما لا يترتب عليه أثر، و من الواضح إنه لا يمكن إثبات عدم التكليف الفعلي باستصحاب عدم الجعل، إلاّ على القول بالأصل المثبت.

و فيه:

أولاً: النقض باستصحاب عدم النسخ و بقاء الجعل الذي لا خلاف في جريانه، فلو كان نفي الحكم الفعلي باستصحاب عدم الجعل من الأصل المثبت، كان إثبات الحكم الفعلي باستصحاب بقاء الجعل و عدم النسخ أيضاً كذلك.

ثانياً: إن الإنشاء هو إبراز أمر اعتباري على ما ذكرناه غير مرّة، و الإعتبار كما يمكن تعلّقه بأمر فعلي يمكن تعلّقه بأمر متأخر مقيد بقيوده، فليس جعل الحكم وإنشاؤه إلاّ عبارة عن اعتبار شيء على ذمّة المكلف في ظرف خاص. و يتحقق المعنى بمجرد الإعتبار، بل هما أمر واحد حقيقة، والفرق بينهما اعتباري كالوجود والإيجاد. فالحكم الفعلي هو الحكم الإنشائي مع فرض تحقق قيوده المأخوذة فيه. و عليه، فاستصحاب الحكم الإنشائي أو عدمه هو استصحاب الحكم الفعلي أو عدمه. نعم، مجرد ثبوت الحكم في عالم الإعتبار لا يترتب عليه وجوب الإطاعة بحكم العقل قبل تحقق موضوعه بقيوده في الخارج، و ليس ذلك إلاّ من جهة أن الإعتبار قد تعلّق بظرف وجود الموضوع على نحو القضية الحقيقيّة من أوّل الأمر، فمع عدم تحقق الموضوع لا يكون حكم و تكليف على المكلف. و بعد تحقق الموضوع بقيوده خارجاً لا يكون المحرك إلاّ نفس الإعتبار السابق لا أمر آخر يسمى بالحكم الفعلي.

فحصل بما ذكرناه: أن الإستدلال بالإستصحاب على هذا التقريب ممّا لا بأس به. و عليه، فلا يبقى مورد للرجوع إلى البراءة الشرعيّة أو العقليّة. (٢٣٨)

مناقشة الاستاذ في النقض والحلّ

وقد ناقشه شيخنا الاستاذ دام بقاءه: أمّا في نقضه، فبأنه لا ملزم لاستصحاب بقاء الجعل في النسخ، بل نستصحب عدم المجعول، لأن النسخ إمّا إنتهاء أمد الحكم المجعول — كما هو الحق — وإمّا رفع الحكم المجعول. فتارة: يكون النسخ قبل حضور وقت العمل، فلا ربط لهذا بالمجعول، والنقض تام، ولكنّ النسخ قبل حضور وقت العمل باطل. و تارة: يكون بعده، فهو بعد تحقق الموضوع بقيوده و شروطه، فلا محالة يرجع الشكّ إلى أنه هل المجعول الذي جاء على هذا الموضوع أمدّه إلى هذا الحدّ من الزمان أو لا؟ فيستصحب بقاء الحكم المجعول و عدم إنتهاء أمدّه. نعم، الأمر ينتهي إلى الشك في المقتضي، مثل الشك في بقاء الزوجيّة في العقد المنقطع، فهناك يستصحب بقاء المجعول — و هو الزوجيّة — و يقال بعدم إنتهاء الأمد، فمن يقول بجريان الإستصحاب مع الشك في وجود المقتضي أمكنه الإجراء هنا، وإلاّ فلا إلاّ على القول بأنّ النسخ رفع الحكم، فهو شك في الرفع، فيتمّ له الإستصحاب.

وأما في حلّه، فبأنه لا يعقل الإتحاد بين الإعتبار والمعتبر، فالإعتبار من الامور الواقعيّة التكوينيّة، و المعتبر من الامور الإعتباريّة، كالحرمة والوجوب والزوجيّة والملكيّة. إذن، وزان الإعتبار والمعتبر غير وزان الإيجاد والوجود، والمعتبر بلحاظ صدوره من الإعتبار التكويني جعل، و بالنظر إلى نفسه مجعول، فالحرمة أمر وجوده إعتباري، ولكن إذا لوحظ تحقيقه فهو مصدر، و إذا لوحظ تحقّقه فهو اسم مصدر.

وبعبارة اخرى: الإعتبار فرض، والفرض موجود واقعي تكويني، والمعتبر فرضي و هو اعتبار.

فقد وقع الخلط بين الإعتبار والإعتباري، والفرض والفرضي، والمتحد هو الفرضي والإعتباري، فإنه بالنظر إلى الفاعل جعل و إيجاد، وبالنظر إلى القابل مجعول و موجود. والإعتبار من مقولة التخيّل، والمعتبر هو المتخيّل. و هذا هو الإشكال الأوّل. والثاني: إذا كان الجعل والمجعول واحداً، لم يمكن الإشكال في الشبهات الحكميّة بالمعارضة بين إستصحاب عدم الجعل و بقاء المجعول، لأن المعارضة متقوّمة بالتغاير، والحال أنه قائل بالمعارضة.

و على الجملة، فإن جواب المصباح غير تام نقضاً وحلاً. وقد أوضح مقرّر بحث الميرزا هذا المبنى في مبحث الإستصحاب: (٢٣٩) بأنّ ظرف قبل وجود الموضوع خارجاً بجميع قيوده و شروطه ظرف للجعل وعدمه، و إذا وجد الموضوع كذلك كان ظرف المجعول و عدمه. فوجود الحكم الفعلي متقوّم بوجود موضوعه، و كذلك عدم الحكم الفعلي متقوّم به، لأن الوجود والعدم في مرتبة واحدة، و إذ لا مجعول في الزمان السّابق فلا حالة سابقة لهذا الإستصحاب، وإن أريد إثبات عدم المجعول باستصحاب عدم الجعل — الكائن قبل تحقق الموضوع — فهذا أصل مثبت.

ثم إنه رحمه الله طبّق هذا المبنى على مسألة الشك في الزوال، فمن شك في تحقق الزوال كان له استصحاب العدم، أي عدم وجوب الصلّاة الذي كان قبل الزوال، لأنه عدم المجعول «لا

عدم الجعل» من جهة وجود الموضوع و تحققه، غير أنه عدم سابق على حضور وقت العمل بذلك الحكم المجعول.

و التحقيق في الجواب:

أولاً: إنَّ العدم نقيض الوجود، و إذا لم يكن قبل وجود الموضوع لا مجعول ولا عدم المجعول، لزم خلوّ الواقع عن النقيضين، وارتفاع النقيضين محال.

وثانياً: إنَّ وجود الحكم متقوم بوجود الموضوع، و هذا التقوم ملاك التأخر، لكنَّ عدم الحكم غير متقوم بوجود الموضوع، فلا ملاك للتأخر. وحينئذ، لا مانع من إجراء الإستصحاب في عدم الحكم الثابت في الأزل وقبل الموضوع...

وأما تطبيقه ما ذكره على مسألة الشك في الزوال.

ففيه: أنه قد تقرّر لدى الميرزا أن كلَّ شرط موضوع و كلَّ موضوع شرط، و قد بنى على ذلك في مواضع متعدّدة، و عليه، فإنَّ وجوب الصلّاة لما اشترط بالزوال، فإنه قبل تحقق الزوال لا وجوب فلا عدم وجوب، فلا مجعول و لا عدم مجعول، حتى يستصحب.

قال:

وأما تقريب الإستدلال بالإستصحاب باعتبار المرتبة الثانية للحكم و هي المرتبة الفعلية، فهو إستصحاب عدم التكليف الفعلي المتيقّن قبل البلوغ. و قد أورد على هذا التقريب بوجه.

فأورد إشكالات الشيخ و المحقق النائيني، و تكلم عليها، و ذكر الخامس قائلاً:

الوجه الخامس: ما يظهر من كلام الشيخ و هو: إنه يعتبر في جريان الإستصحاب إتحاد القضية المتيقّنة و المشكوكة، ليصدق نقض اليقين بالشك عند عدم ترتيب الأثر حين الشك، فإنه مع عدمه كان إثبات حكم المتيقّن للمشكوك من إسرائ الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، و ذلك داخل في القياس لا في الإستصحاب، و في المقام لا اتحاد للقضية المتيقّنة و المشكوكة من حيث الموضوع، إذ الترخيص المتيقّن ثابت لعنوان الصبي... و هو مرتفع بارتفاع موضوعه و المشكوك فيه هو الترخيص لموضوع آخر، و هو للبالغ، فلا مجال لجريان الإستصحاب.

و الإنصاف: أن هذا الإشكال وارد على الإستدلال بالإستصحاب في المقام.

أقول:

و هذا هو الصّحيح كما علم مما تقدّم.

بقي الكلام في شبهة التعارض بين الاستصحابين

إنه إذا كان عدم الجعل غير عدم المجعول، فإنه تقع المعارضة بين إستصحاب عدم جعل الحرمة وإستصحاب عدم جعل الترخيص سابقاً، والواقع غير خال عن أحدهما، وإذا جريا تعارضا وتساقطا، وتصل النوبة إلى البراءة.

وعلى الجملة، فإنه بناءً على جريان إستصحاب عدم الحرمة، لوجود المقتضي له بعد إندفاع الإشكالات، فإنّ المانع عن جريانه هو إستصحاب عدم جعل الترخيص سابقاً. وهذا الإشكال يتوجّه على بعض المباني دون بعض.

فهو وارد على مبنى المحقق النائيني القائل بأنّ التعبدّين لايجتمعان مع اليقين والوجدان بمخالفة أحد التعبدّين للواقع، فالمانع من الجريان على مسلكه ثبوتي.

وهو وارد على مبنى الشيخ القائل بأنّ منشأ المعارضة عبارة عن التعارض في أخبار الإستصحاب صدرأً وذيلاً، فإن في صدرها «لاتنقض اليقين بالشك» ومقتضاه هو القول بالحرمة للإستصحاب وبالترخيص للإستصحاب، لكن في ذيلها: «بل انقضه بيقين آخر» فهو أمر بالنقض باليقين، والمفروض وجوده، فأحد الحكمين منقوض يقيناً، فتقع المعارضة بين الإستصحاب، للتعارض بين صدر وذيل دليل التعبدّ.

وهو غير وارد على مبنى من يقول بعدم التنافي بين اليقينين التعبدّيين مع اليقين الوجداني القائم على خلاف أحدهما، فالإستصحابان جاريان. نعم، التنافي موجود بين اليقينين الوجدانيين مع اليقين الوجداني القائم على خلاف أحدهما.

وهو غير وارد على مبنى من أجاب على مسلك الشيخ المتقدم، بأنه إن كان المراد من «اليقين» في الذيل هو اليقين الأعم من الإجمالي والتفصيلي، فالمعارضة موجودة، وأمّا إن كان المراد هو اليقين التفصيلي، فلا، لأن اليقين هنا إجمالي.

فعلى هذين المسلكين يجري الإستصحابان، إلا إذا لزم المخالفة العمليّة، وهي هنا غير لازمة.

فظهر اختلاف الحال باختلاف المباني، وظهر عدم جريان عدم الجعل عند الشيخ – ومن نسب إليه الجريان فقد غفل عن مسلكه – بل لا يجري إستصحاب عدم المجعول عنده كذلك، للمعارضة بين الحكمين.

هذا تمام الكلام في هذا المقام. وبعد:

التحقيق

فإن التحقيق – كما عليه شيخنا – عدم جريان كلا الإستصحابين، لأنه مع وجود هذا الإستصحاب وجريانه في الشبهات الحكميّة تلزم لغويّة أدلّة البراءة الشرعيّة من حديث الرفع وغيره، وقد تقرّر أنه إذا لزم اللّغويّة في دليل بإجراء الدليل الآخر، سقط ذلك الدليل الآخر عن الجريان. وهذه القاعدة منطبقة هنا، لأنه إذا جرى هذا الإستصحاب، كان حاكماً على حديث الرفع مثلاً، فلا يبقى له موردٌ أو تنضيّق دائرته جدّاً.

فإن قيل: يفيد حديث الرفع في الشبهات الموضوعيّة.

قلنا: هناك أيضاً يجري الأصل الموضوعي، فينتدّم على البراءة، ولا يبقى له مورد.

على أنّ تخصيص أدلّة البراءة الشرعيّة بموارد الشبهات الموضوعيّة باطل. بل إذا وجد مورد فلا ريب في جريان إستصحاب عدم الأزلي فيه ولا تجري البراءة.

فالإستصحاب لا يجري مطلقاً، لما ذكرناه، لا لما ذكروا من وجوه الإشكال، فقد عرفت

إندفاعها جميعاً.

والحمد لله ربّ العالمين.

تنبیہات

التنبيه الأول

في أنه يشترط عدم وجود الأصل الموضوعي وإلا لا تجري البراءة
إنه يعتبر في جريان البراءة الشرعية والعقلية – وكذا في الإباحة الشرعية المستفادة من
قاعدة الحل – عدم وجود أصل موضوعي مقدّم عليها، وإلا لم تجر مطلقاً.
والمراد من الأصل الموضوعي هو الأصل الجاري في موضوع البراءة، سواء كان ذلك
الأصل مخالفاً لها أو موافقاً، فلو وجد الأصل كان رافعاً لموضوع البراءة – وهو الشك –
ومتقدماً عليه بالورود أو الحكومة على الخلاف في ذلك.
مثلاً: لو شك في جواز وطئ المرأة إذا انقطع دم الحيض ولم تغتسل بعد، كان الأصل
الجاري استصحاب عدم الجواز الثابت قبل الإنقطاع. وبهذا الإستصحاب يرتفع الشك في الحكم
ولا يبقى الموضوع للبراءة أو قاعدة الحل، كما أنه يكون بياناً، فلا موضوع لقاعدة قبح العقاب
بلا بيان.

كلام صاحب الكفاية

قال رحمه الله: فلا تجرى – مثلاً – أصالة الإباحة في حيوان شكّ في حليته مع الشك في
قبوله التذكية، فأصالة، عدم التذكية تدرجه فيما لم يذكّ، وهو حرام إجماعاً، كما إذا مات حتف
أنفه... (٢٤٠)

أي: إنه مع هذا الإستصحاب لاموضوع لأصالة البراءة حتى تجري.

والملاك في عدم الجريان عند هذا المحقق هو «ورود» هذا الأصل الموضوعي على البراءة.

ثم إنه رحمه الله قسم الشبهة في مورد اللحم إلى: الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية، فذكر للحكمية ثلاث صور، وللموضوعية صورتين.

فذكر في الشبهة الحكمية، كما لو شك في حلية لحم وحرمة كلحم الإرنب، إنه: تارة: نعلم بوقوع التذكية بشرائطها ونشك في الحلية والحرمة من جهة قصور الدليل. ففي هذه الصورة تجري أصالة الحل، لتامة أركانها، لأن الموضوع — وهو الشك في الحكم — موجود، والتذكية حاصلة بحسب الفرض.

وأخرى: يقع الشك في نفس التذكية، وهذا على نحوين:

الأول: أن يكون الشك في وقوع التذكية من جهة الشك في قابلية الحيوان لها، والشك في القابلية قد ينشأ من عروض ما يحتمل رفعه للقابلية كالجلل. وفي هذه الصورة يوجد — عند هذا المحقق — أصل مثبت للقابلية، إذ الأصل بقاء القابلية التي كانت موجودة قبل عروض الجلل، وهذا الإستصحاب تجيزي. ويمكن إجراء الإستصحاب التعليقي أيضاً، بأن يقال: كان هذا الحيوان قبل الجلل بحيث لو وقعت التذكية عليه لأثرت في الحلية والطهارة، وبعد الجلل يستصحب بقاء تأثير التذكية.

وكيف كان، فإنه في هذه الصورة يوجد الأصل الموضوعي المحرز وهو الإستصحاب، ومعه لا مجال للبراءة، لعدم الموضوع لها، وإن كان الأصلان — الإستصحاب والبراءة — متوافقين في النتيجة.

والثاني: أن يكون الشك في القابلية لا من جهة عروض ما يحتمل المانع، بل من جهة الشك في تحقق خصوصية معتبرة في التذكية، لأن التذكية عبارة عن الذبح مع الشرائط الخاصة في المورد القابل، وليست مجرد فري الأوداج. وفي هذه الصورة يرجع الشك إلى تحقق التذكية، والأصل عدمها، ومعه لا موضوع للبراءة.

ومثاله: الحيوان المتولد من حيوانين أحدهما كلب والآخر شاة، فإذا ذبح هذا الحيوان مع جميع الشرائط المعتبرة، مع الشك في أصل قابليته للتذكية – وقد عرفت أن القابلية من جملة الخصوصيات المعتبرة – كان الشك في أصل تحقق التذكية، والأصل عدمها.

وهذه صور الشبهة الحكمية.

وفي الموضوعية صورتان:

إحدهما: أن لا يكون الشك من جهة قصور الدليل، بل من جهة أمر خارجي، كالشك في وقوع التذكية على هذا اللحم المطروح بشروطها، وحينئذ، لا تجري البراءة، لتقدم أصالة عدم وقوع التذكية الشرعية على أصالة البراءة.

والثانية: أن يكون الشك في وجود مانع فيه كالجلل مع وقوع التذكية عليه، والأصل هنا عدم الجلل، وهو يتقدم على البراءة فلا تجري كذلك.

هذا، والوجه في إجراء استصحاب عدم التذكية في صورة الشك في قابلية الحيوان لها هو: إن الحرمة مترتبة على عنوان «الميتة» وهو أمر وجودي، واستصحاب عدم التذكية لا يثبت كون اللحم ميتةً إلا على القول بالأصل المثبت.

لكن في كون «الميتة» عنواناً وجودياً خلاف، فالشيخ على أن الميتة شرعاً عبارة عما لم يذك، والإستصحاب يفيد نفس هذا العنوان، فليس بمثبت.

وأجاب صاحب الكفاية: بأن الميتة خصوص ما مات حتف أنفه لا الأعم منه وما لم يذك، فهو عنوان وجودي. وكما أن الأثر من الحرمة والنجاسة مترتب على هذا العنوان الوجودي، كذلك هو مترتب على عنوان ما لم يذك، لأن ما لم يذك عنوان يترتب عليه حكم الميتة بالإجماع. فليس الميتة عين ما لم يذك بل ما لم يذك عنوان آخر له حكم الميتة من الحرمة والنجاسة.

أقول:

هنا بحوث:

الأول: هل تقدم الأصل الموضوعي بالورود أو الحكومة؟

صاحب الكفاية على الأول، وظاهر الشيخ هو الثاني وعليه المتأخرون.

ولا يخفى أن الورود عبارة عن انتفاء الموضوع وجداناً لكن بسبب التعبد الشرعي، كتقدم دليل حجية خبر الثقة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنه مع الدليل على حجية خبر الثقة يرتفع موضوع القاعدة — وهو عدم البيان، والمراد من البيان هو الأعم من البيان العقلي والشرعي — لكون الدليل بياناً، وبه ينتفي اللابيان بالوجدان، إلا أن منشأ الإنتفاء هو تعبد الشارع بخبر الثقة. والحكومة: إنتفاء الموضوع تعبدًا لا وجداناً، كما في: لاربا بين الوالد والولد.

والتخصّص: إنتفاء الموضوع وجداناً.

والتخصيص: حفظ الموضوع تعبدًا ووجداناً إلا أن التعبد يكون في الحكم.

وبما ذكرنا يظهر أن التحقيق هو التفصيل، وذلك:

لأنّ موضوع البراءة العقلية هو مطلق عدم البيان، ودليل الإستصحاب يجعل عدم التذكية رافعاً لموضوع القاعدة بالوجدان، لكن بسبب التعبد بـ«لا تنقض اليقين...» فالحق مع صاحب الكفاية في البراءة العقلية.

أمّا في البراءة الشرعية، فتقريب الورود هو: أن الموضوع عند صاحب الكفاية في حديث الرفع الدالّ على البراءة الشرعية هو عدم العلم، لكنّ دليل اعتبار الإستصحاب يفيد اليقين، فينتفي «ما لا يعلمون».

أو يقال — وهو أمتن من سابقه — بأن: «رفع ما لا يعلمون» قد خرج عنه من كان عنده الحجّة، لأن الرفع يدور في الحقيقة مدار «الحجّة» لا خصوص «العلم» كما ذكرنا في تقريب الإستدلال بحديث الرفع على البراءة، ولما كان الإستصحاب حجّةً، فإنه يرتفع به موضوع الحديث، لكنّ حجّيته هي ببركة التعبد الشرعي، وهذا هو الورود.

إلا أن القائل بالتقدم بالحكومة على البراءة الشرعية يذهب إلى أن الذي يدلّ عليه: كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام، هو وجود الحلية الظاهرية حتى يحصل العلم بالحرمة الواقعية، فكان العلم المأخوذ في لسان الدليل غايةً ونهايةً للحكم الظاهري هو العلم بالحرمة الواقعية، ولكنّ الإستصحاب يفيد التعبد بالحرمة الظاهرية ولا يرفع الشك وجداناً، فإذا أفاد التعبد بالحكم الظاهري فقد ضيق دائرة دليل البراءة، وهذه هي الحكومة.

هذا بالنسبة إلى قاعدة الحلّ.

وأما ما ذكر في تقريب الورود في معنى حديث الرّفْع، فهو وإن كان لا يخلو عن دقّة، لكنّ النظر في الحديث صدرًا وذيلاً يفيد كون الامور التسعة أذاراً بالنسبة إلى الواقع، وقد جعل الشّارع منها: الجهل بالأحكام، وصاحب الحجّة لا يكون عالماً، فالمراد من عدم العلم هو عدم العلم بالواقع، والإستصحاب غير رافع لهذا العدم وجداناً بل يرفعه تعبدًا. وهذه هي الحكومة. إذن، لا بدّ من التفصيل: بأنّ يقال بالورود في البراءة العقليّة والحكومة في الاصول الشرعيّة.

البحث الثاني: ما هي حقيقة التذكية؟ وما النسبة بينها وبين الميئة؟

إنّ المحتملات في التذكية أربعة امور:

الأول: أن تكون أمراً بسيطاً مسبباً عن الذبح المقيد بالقيود المعيّنة. أو تكون اعتباراً شرعياً مسبباً عن الذبح المعين. وتكون التذكية حينئذ موضوعاً للأحكام من الحلّيّة والطّهارة. أو تكون التذكية اعتباراً شرعياً بسيطاً اعتبره الشّارع عندما يتحقّق الذبح مع الخصوصيّات.

والثاني: إنها عبارة عن الذبح الخاصّ.

والثالث: إنها عبارة عن الذبح مع الخصوصيّات. والشرط في تأثير هذا الذبح للحلية

والطّهارة هو قابلية الحيوان

والرابع: إنها مركبة من الذبح والخصوصيّات والقابليّة.

واختلفت أنظار الأعلام في المقام:

رأي الشيخ

وحاصل كلام الشيخ هو: إن موضوع الحرمة والنجاسة عبارة عن «ما لم يذكّ»، وإنّ ما

لم يذكّ هو الميئة، وليس الميئة عبارة عن: مامات حنف أنفه.

هذا حاصل المستفاد من كلامه في جواب الفاضل التونسي في تنمة بحث استصحاب القسم

الثالث من أقسام إستصحاب الكلّي، إذ قال: بأنّ كلام التونسي إنّما يتمّ لو كان الميئة مامات حنف

أنفه، لكن الموضوع للحكم بالنجاسة والحرمة هو ما لم يذكّ، وإنّما ترتب الحكم على عنوان

الميئة لكونها ما لم يذكّ، لا مامات حنف أنفه.

وتعرض لذلك أيضاً في مبحث الإستصحاب في الشك السببي والمسببي حيث نقل عن العلامة في بعض كتبه الحكم بطهارة الماء القليل الواقع فيه صيد مرمي لم يعلم استناد موته إلى الرمي، لكنه اختار في غير واحد من كتبه الحكم بنجاسة الماء، وتبعه عليه الشهيدان وغيرهما، وهو المختار، بناءً على ما عرفت تحقيقه، وأنه إذا ثبت بأصالة عدم التذكية موت الصيد جرى عليه جميع أحكام الميتة التي منها انفعال الماء القليل.

وبالجملة، فإنّ الشيخ قال: المشهور نجاسة الجلد المطروح مستندين إلى أصالة عدم المذبوحية. ثم نقل عن الفاضل التوني: عدم المذبوحية أعمّ من الميتة، فاستصحابها لا يثبت الميتة. فقال الشيخ: لا حاجة إلى إثباتها، بل يستصحب عدم التذكية وهو نفس الميتة. فكان الشيخ موافقاً على أن التذكية هي المذبوحية.

وفي مبحث الشك السببي والمسببي، نقل عن العلامة أنه الرمي الخاصّ، ثم قوله بأصالة عدم التذكية. ولم يرد على كلام العلامة بشيء، فنسبة القول بكون التذكية نفس الذبح إلى الشيخ غير بعيدة، وإن لم يجزم الاستاذ بذلك.

رأي صاحب الكفاية

ويرى المحقق الخراساني^(٢٤١): أن «ما لم يذك» غير «الميتة»، وأن النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، لكون الأول أعمّ من الثاني.

والتذكية عنده هي فري الأوداج مع خصوصية في الحيوان، فهي عبارة عن الذبح الخاصّ المشروط بقابلية الحيوان لها، ومع الشك في القابلية من جهة احتمال عروض المانع يستصحب بقاؤها، فالإستصحاب يجري في التذكية من قبيل استصحاب العدم الأزلي، فإذا وجد الحيوان و شك في وجود القابلية للتذكية معه، يستصحب عدمها أولاً.

وتحصّل: الفرق بين «ما لم يذك» و «الميتة»

وقد وافقه المحقق العراقي على هذا، خلافاً للشيخ.

رأي المحقق النائبي

وذكر الميرزا: (٢٤٢) أنه يحتمل أن تكون التذكية أمراً بسيطاً محصلاً من الامور المعهودة شرعاً. وبناءً عليه: تجري أصالة عدم التذكية، إلا أن يقوم الدليل العام على أن كل حيوان فهو قابل للتذكية.

ويحتمل أيضاً: أن تكون التذكية هي الذبح الخاص والقابلية شرط التأثير، كما عليه المحقق الخراساني. قال: وعليه: فلو شك في تحقق الذبح مع الخصوصيات المعتبرة يستصحب عدمه، وأما لو شك في القابلية، فلا يستصحب عدمها، لكون القابلية للتذكية تكون مع الحيوان وجوداً وعدمًا، فلا حالة سابقة لها حتى تستصحب.

وما ذكره قدس سره مبني على مختاره من عدم جريان الإستصحاب في العدم الأزلي، وأن وزن ما نحن فيه وزان المرأة والقرشية، فقبل وجود المرأة لا قرشية ولا عدم القرشية. وأما التذكية، فهي عنده عبارة عن فري الأوداج وكون القابلية شرطاً للتأثير، بدليل إسنادها إلى المخاطبين في قوله (إلا ما ذكَّيْتُمْ). (٢٤٣)

واحتمال كون التذكية مركبة ساقط عنده.

رأي العراقي

والمحقق العراقي (٢٤٤) احتمل أن تكون التذكية أمراً بسيطاً مسبباً ومحصلاً من الامور المعتبرة فيها، ومع الشك في تحققها فالأصل هو العدم. وهذا إستصحاب لا كلام فيه لأحد. (قال) وإذا جرى هذا الأصل ترتب الأثر عليه، ولا حاجة إلى إثبات الميتة، لكون إجرائه في العنوان الأعم منها — وهو «ما لم يذك» — يُغني عن ذلك، خلافاً للشيخ القائل بأن الميتة نفس ما لم يذك. واحتمل رحمه الله أن تكون فري الأوداج على النحو الخاص والقابلية شرط للتأثير كما قال المحقق الخراساني، فلو شك في تحقق التذكية المعتبرة شرعاً، كان مقتضى الأصل عدم التذكية.

(٢٤٢) فوائد الاصول ٣ / ٣٨١ — ٣٨٢.

(٢٤٣) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٢٤٤) نهاية الأفكار ٣ / ٢٥٧ — ٢٥٨.

ولو شك في القابليّة — مع تحقق الذبح بقيوده — استصحب عدمها، لا من جهة عدم جريان الإستصحاب في الأعدام الأزليّة كما عليه الميرزا — ، لأن العراقي يقول بالجريان — بل لأن القابليّة من خصوصيّات الذات، واستصحاب العدم الأزلي إنما يجري في الخصوصيّات الرّاجعة إلى الوجود، كالبياض والسّواد، والقرشية منها، ولا يجري في خصوصيّات الذات مثل كلبية الكلب.

وقد جعل تلميذه السيّد الحكيم^(٢٤٥) «الكرية» من هذا القسم، ولذا لم يجر استصحاب العدم الأزلي فيها عند الشك في بلوغ الماء حدّ الكرية.

واحتمل: أن تكون التذكية مركبة من الذبح والقابليّة والخصوصيّات.

وبعد، فإنه اختار الثاني واستدلّ له:

بالآية المباركة: (إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ).^(٢٤٦)

وبموتقة ابن بكير: «ذكاه الذبح».^(٢٤٧)

وبخبر علي بن أبي حمزة عن أبي عبدالله عليه السّلام قال: «أو ليس الذكيّ ما ذكيّ بالحديد؟ فقال: بلى...»^(٢٤٨)

النظر في كلام الميرزا

أقول:

هنا ملاحظة على ما ذكره الميرزا والعراقي في إستصحاب عدم القابليّة.

أمّا الميرزا، فذكر أنه لا حالة سابقة للقابليّة حتى تستصحب.

نقول: هذا مبني على ما ذهب إليه من أن وجود الأحكام والعوارض و عدمها في مرتبة

واحدة، فقبل وجود الموضوع لا وجود ولا عدم لحكمه، كما في المرأة، فإنه قبل وجودها لا

قرشيّة ولا عدم القرشيّة، والقابليّة مثل القرشيّة، و إذ لا حالة سابقة فلا إستصحاب.

(٢٤٥) حقائق الاصول ٢ / ٢٥٧.

(٢٤٦) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٢٤٧) وسائل الشيعة ٤ / ٣٤٥، باب جواز الصّلاة في الفراء.

(٢٤٨) تهذيب الأخبار ٢ / ٢٠٤.

وفيه نظر.

لأنّ الوجود المحمولى في الإصطلاح هو الوجود الذي يقع محمولاً للموضوع و ينظر إليه بالنظر الإستقلالي كسائر المحمولات. مثل: زيد موجود، وهذا الوجود يحمل على العرض كما يحمل على الجوهر، فيقال: وجود البياض للجدار – وليس للجوهر وجود نعتي، فلا يقال زيد موجود لفلان – ، فلا يتوهم أن للعرض وجودين نعتي و محمولى، بل وجوده النعتي عين وجوده المحمولى، غير أنّ العقل تارة ينظر إلى البياض بما هو موجود فيقال: البياض موجود، واخرى ينظر إليه بما هو موجود للجدار فيقال: الجدار أبيض.

والقابليّة من الأعراض، ولها وجود محمولى فيقال: القابليّة موجودة، لكنّ وجودها يكون للحيوان، ووجودها المحمولى عين وجودها النعتي.

وأما عدم القابليّة، فليس عدماً لقابليّة الحيوان، لأنّ عدم القابليّة ليس وصفاً للحيوان، فليس عدمها عدماً نعتيّاً، بل هو عدم محمولى، وعلى هذا، يكون لعدم القابليّة حالة سابقة فتستصحب. وما ذكره الميرزا، من كون الوجود والعدم في مرتبة واحدة. باطل، لأنّ الوجود يعقل أن يكون وصفاً لموضوع، وأما العدم فلا، إلّا إذا أخذ الشارح وصفاً بعناية.

وفي عدم الملكة: عدم البصر في الموضوع القابل للبصر، معقول قبل وجود الموضوع، لأنّه موجود قبل وجود المبصر كالإنسان مثلاً، لكن «عدم البصر» غير «العمى»، ولذا يصح نفي البصر عن الجدار ولا يصح إثبات العمى له، فعدم الملكة هو العمى لا عدم البصر، ولذا يصح أن يقال: لا بصر ولا عمى قبل الإنسان – بأن يُرفع الطرفان، لأنّ النقيضين إذا كانا عدم وملكة يرتفعان – و لا يصح أن يقال: لا بصر و لا عدم البصر قبل الإنسان، لأنهما متناقضان و رفعهما غير ممكن.

إذن، لا يستصحب العمى أو البصر قبل وجود زيد، لعدم الحالة السّابقة.

ويستصحب عدم البصر، وإلّا يلزم ارتفاع النقيضين.

وفي المقام: إن كان الأثر مترتباً في الدليل على القابليّة وعدمها بمعنى الوجود المحمولى، فمع ثبوتها يترتب الأثر، لتحقق العدم قبل وجود الموضوع وهو الحيوان. فالموضوع هو: الحيوان مع عدم القابليّة، لا الحيوان المتّصف بعدم القابليّة.

إلاّ إذا كان الموضوع في لسان الدليل هو الحيوان المتصف بعدم القابليّة، فلا يمكن الإستصحاب.

هذا بالنسبة إلى كلام المحقق الميرزا النائيني.

النظر في كلام العراقي

وأما المحقق العراقي، فذهب إلى عدم جريان الإستصحاب، من جهة أنّ القابليّة من العوارض الذاتيّة. وفيه نظر.

أولاً: هذه دعوى بلا برهان، ولو كان له عليها برهان لذكره.

وثانياً: لا يمكن أن تكون القابليّة من العوارض الذاتيّة، لعدم انطباق المعيار.

وذلك: لأنّ عوارض الماهيّة هي ما يعرضها لا بشرط عن الوجود، فالعارض ما تتصفّ الماهيّة به في جميع حالاتها حتى مع فرض عدمها، و عوارض الوجود ما يعرض الماهيّة بشرط الوجود، إمّا بالوجود الذهنيّ مثل النوعيّة، و إمّا بالوجود الخارجيّ مثل البياض. وعلى هذا، فالحيوان المعدوم أو الموجود الذهني لا يتّصف بالتنكيّة، بل الموجود بالوجود الخارجي. فعدم انطباق معيار عوارض الماهيّة دليل عدم كونها منها.

وثالثاً: كيف يجمع بين القول بأنّ القابليّة للتنكيّة من عوارض الذات ولوازمها، والقول بأنه مع الشك في بقائها — لعروض مانع كالجلال — بعد تحققها، يستصحب عدم الزوال؟ كيف يتصور انفكاك لازم الماهيّة عن الماهيّة؟

ولو كان مراده من القابليّة الإستعداد للقابليّة.

ففيه: إن القابليّة لا شدّة ولا ضعف فيها.

هذا أوّلاً.

وثانياً: إذا كانت القابليّة من الإمكان الإستعدادي، كانت من لوازم الوجود لا الذات.

فالحق: عدم المانع من جريان الإستصحاب في القابلية، لا من جهة ما ذكره الميرزا، ولا من جهة ما ذكره العراقي.

حقيقة التذكية

وأما حقيقة التذكية، فإنّ التذكية هي الذبح الخاصّ في المورد القابل، فالقابلية قيد، لا شرط كما قال العراقي. و من هنا قال الإصفهاني: لا يعقل أن تكون التذكية هي الذبح مع الشرائط، بأن تكون القابلية شرطاً لتأثير التذكية في الطهارة والحلية، لأن الطهارة والحلية من خصوصيات المذكى، فلا معنى لتحقق التذكية مع عدم تحقق الحلية والطهارة لعدم الشرط. والذي ذكرناه في حقيقة التذكية هو المستفاد من مجموع الأدلة.

وعليه، فلو شكنا في القابلية، جرى إستصحاب عدم الذبح الخاصّ المؤثر في الحلية والطهارة، فهذا الإستصحاب جار لو سلّمنا بعدم جريان الإستصحاب في نفس القابلية، لكونها من خصوصيات الذات كما ذكر العراقي.

وأما إستدلال العراقي بالآية. فمنقوض بقوله تعالى (وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا)^(٢٤٩) من جهة أنّ الطهارة مسببة مع أنها أسندت إلى المكلفين، فلا منافاة بين كونها أمراً بسيطاً مسبباً من أفعال المكلفين، و إسنادها إلى المكلفين.

وأما استدلاله بالخبرين. ففيه: إنهما يدلّان على خلاف ما ذهب إليه، فالموتقة فيها أنّ الذبح هو الموجب للذكاة لا التذكية. وفي الآخر: ذكر الإمام عليه السلام تحقّق التذكية بالحديد. نعم، يحتمل كون الذبح هو التذكية، لكن ليس ظاهراً فيه كي يتمّ الإستدلال به.

رأي الإصفهاني

وذهب المحقق الإصفهاني^(٢٥٠) إلى أنّ التذكية اعتبار شرعيّ بسيط، وضعي لا تكليفي، وهي مسببة من الذبح مع الخصوصيات، وذلك لوجهين:

(٢٤٩) سورة المائدة، الآية: ٦.

(٢٥٠) نهاية الدراية ٤ / ١٥٢.

أولاً: لأن التذكية عرفاً وشرعاً هي النزاهة والطيب، والذبح لا يتّصف بذلك، بل المتّصف به هو اللحم، فليس التذكية الذبح لا الخاصّ ولا المطلق.

وثانياً: إنّ التذكية إن كانت الذبح، لزم الإنفكاك بين المذكي وبين الحلّيّة والطّهارة، وهذا ما أورده العراقي وقد تقدّم. وفي كلّ مورد أطلق فيه التذكية على الذبح، فهو من باب إطلاق المسبّب على السبّب.

أقول:

إنه قد وقع الخلط بين «التزكية» و«التذكية». والذي بمعنى الطيب والطّهارة والنموّ كتاباً وسنةً ولغةً وعرفاً هو الأوّل،^(٢٥١) أما الثاني، فهو الذبح كما في المفردات والقاموس والتاج^(٢٥٢) وغيرها.

والمستفاد من بعض الأخبار في كتاب الصيّد والذباحة وكتاب الأطعمة والأشربة — كعبارة الراغب في المفردات — كون التذكية أعم من الذبح، فهو يتحقّق بالذبح و بإخراج السمك من الماء حياً وغير ذلك. كما لا يخفى على من راجع. هذا في الوجه الأوّل.

وأما الوجه الثاني، فيظهر جوابه ممّا سنذكره حول موثقة ابن بكير.

(٢٥١) المفردات: ٢١٣.

(٢٥٢) المفردات: ١٨٠، تاج العروس ١٩ / ٤٢٩.

تفصيل الكلام و تنقيح المرام

يتم بأمر

الأمر الأول

في موثقة ابن بكير

قد تقدّم أن «التذكية» هي «الذبح»، وفاقاً للقائلين بذلك، وخلافاً للإصْفهاني حيث قال بأنّ التذكية مسببة عن الذبح. ويبقى الكلام حول موثقة ابن بكير، لكن:

١. ذكر الشيخ المجلسي في مرآة العقول^(٢٥٣) والفيض الكاشاني في الوافي^(٢٥٤): أن هذا الخبر مشوّش، والتشويش في لفظه يدلّ على أنه مروى بالمعنى، وليس اللفظ لفظ الإمام عليه السلام. فيسقط الاستدلال بلفظ هذا الخبر.

٢. و مع التنزّل، فإنّ الإشكال هو عدم صحة كون فاعل الفعل مادّة الفعل، فلا يصحّ أن يقال: ذبحه الذبح. فليس «زكاه» بمعنى «ذبحه»، فليست التذكية هي الذبح.

لكنّ هذا إنما يصح لولم تكن التذكية أعم من الذبح، وقد عرفت كونها أعم كما هو صريح كلام الراغب وبعض الأخبار.

٣. سلّمنا، وعليه يكون الخبر ظاهراً في ذلك، إلّا أنه يوجد في المقابل ما هو الأظهر والنصّ، كقوله عليه السلام: لا تذكّ إلّا بحديدة،^(٢٥٥) فإنه يدلّ على أنّ التذكية ليست مسببة، إذ لا يصح النهي عنها حينئذ لخروجها عن القدرة والاختيار، بل المراد هو السبب وهو الذبح.

(٢٥٣) مرآة العقول ١٥ / ٣٠٩.

(٢٥٤) الوافي ٧ / ٤٠١.

(٢٥٥) وسائل الشيعة ٢٤ / ٨، باب أنه لا يجوز تذكية الذبيحة بغير الحديد.

٤. سلّمنا التساوي في الظهور ثم التعارض والتساقط. لكنّ الغرض هو إجراء أصالة عدم التذكية عند الشك، وهي جارية على كلا الوجهين. فيكون الحاصل عدم تامة كون التذكية خصوص المسبّب. أمّا لغةً وعرفاً، فهي الذبح بالخصوص، وأمّا شرعاً، فقد وردت الأخبار على كلا المعنيين.

الأمر الثاني

في إجراء الأصل في القابلية

وجريان الأصل فيها يتوقف على أمرين:

الأول: أن تكون أمراً وجودياً، بأن تكون من عوارض الوجود لا الماهية. فعلى القول بالإستصحاب في الأعدام الأزلية كما هو المختار، وأن القابلية من عوارض الوجود، وهو المختار كذلك، يجري الأصل. غير أن الميرزا ينكر الشرط الأول والعراقي ينكر الثاني. الثاني: أن تكون القابلية جزءاً أو قيداً للموضوع في لسان الأدلة، وقد حقق الإصفهاني هذا الأمر فأجاد، ونحن نكتفي بذكر حاصل ما أفاد،^(٢٥٦) وهو أنه:

ليس قابلية بعض الحيوان للطهارة والحلية، وعدم قابلية البعض الآخر للأمرين، وقابلية البعض الثالث للطهارة دون الحلية، أمراً جزافياً، بل هناك في كل قسم خصوصية، وتلك الخصوصية إما في ذات الحيوان، مثل اقتضاء شائبة الشاة للقابلية لكلا الأمرين، واقتضاء كلبية الكلب لعدم القابلية لهما، وإما هي المصلحة المقترضية في الأول والمفسدة المقترضية في الثاني، وإما هي خصوصية من عوارض وجود الحيوان.

قال: وكل ذلك ممكن، فإن أخذت القابلية في لسان الدليل جزءاً أو قيداً، جرى الأصل، ولكن لا دليل من الشرع على أخذها كذلك في التنكية — كما يوجد الدليل على أخذ الحديد والتسمية والقبلة وفري الأوداج. والدليل على اعتبار الإسلام في الذابح هو الإجماع — فظهر عدم جريان أصالة عدم القابلية.

لكن لا مانع من جريان الأصل في نفس التنكية.

فظهر أنّ وجه عدم جريان أصالة عدم القابليّة هو ما ذكرناه، وليس عدم جريان الأصل في الأعدام الأزليّة، فإنّه جار، ولا عدم كون القابليّة من لوازم الوجود، فإنّها منها كما عرفت.

الأمر الثالث

هل يوجد دليل على قابلية كل حيوان للتذكية؟

قد يقال: باختصاص القابلية بالحيوان المأكول اللحم. للخبر: عن علي بن أبي حمزة. قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها. فقال: لا تصلّ فيها، إلاّ فيما كان منه ذكياً. قال قلت: أو ليس الذكي ما ذكي بالحديد؟ فقال: بلى إذا كان ممّا يؤكل لحمه...» (٢٥٧) ولو تمّ الدليل على العموم لخصّصه هذا الخبر.

وفيه نظر، لاحتمال كون الجواب ناظراً إلى الصلاة فيه. هذا دلالة.

وأما سنداً، ففيه «محمد بن سليمان الديلمي»، وهو ضعيف جداً.

وما يمكن استظهار العموم منه أخبار:

١. علي بن يقطين قال: «سألت أبا الحسن عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب

وجميع الجلود. قال: لا بأس بذلك» (٢٥٨)

والسند صحيح.

وفيه نظر، إذ لا تعرّض فيه للصلاة، وإنما السؤال عن لبس الميتة، وقد دلّت الأدلة —

ومنها هذا الخبر — على عدم المنع من لبس الميتة.

٢. محمد بن عبد الجبار: قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلّي في قلنسوة

عليها و برما لا يؤكل لحمه أو تكّة حرير محض أو تكّة من وبر الأرانب.

فكتب: لا تحلّ الصلاة في الحرير المحض، وإن كان الوبر ذكياً حلّت الصلاة فيه» (٢٥٩)

(٢٥٧) وسائل الشيعة ٢ / ٢١١.

(٢٥٨) المصدر ٢ / ٢١١.

(٢٥٩) وسائل الشيعة ٤ / ٣٧٧، باب حكم ما لا تتم فيه الصلاة منفرداً...

أقول: إن كانت التذكية مسببةً، فلا دلالة للخبر على العموم، لعدم الدلالة على موضع اعتبار الشارع للتذكية، مع أنه يوجد له معارض.

٣. ابن بكير عن أبي عبدالله عليه السلام: إن الصلاة في وبر كل شيء حرام، فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبولده وروثه وكل شيء منه فاسد، لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلى في غيره مما أحل الله أكله... (٢٦٠)

السند تام. وكذا الدلالة، واضطراب المتن لا يضر.

وعليه، فكل حيوان قابل للتذكية. نعم، لأريب في خروج الكلب والخنزير، وكذا الحشرات، لعدم الخلاف بيننا في عدم قابليتها للتذكية.
ونتيجة ذلك:

أما في الشبهات الحكمية، كما في الحيوان المتولد من حيوانين أحدهما طاهر والآخر نجس ولا يلحق في الاسم بأحدهما، لا تصل النوبة إلى استصحاب عدم التذكية، لوجود الدليل، وهو مقدم على الأصل. وكذا لا تصل النوبة إلى أصالة الحل، لوجود الدليل القائم على الحلية. نعم، لو نوقش في الدليل سنداً أو دلالة، كان المرجع هو الأصل، فإن كانت التذكية مسببة، جرت أصالة عدم التذكية، وإن كانت السبب، فأصالة الحل هي الجارية.
وأما في الشبهات الموضوعية، فعلى القول بجريان استصحاب عدم الأزلي والقول بجريانه في العناوين الذاتية، جرى استصحاب عدم الكلبية، واندرج اللحم المطروح تحت العام، وكان قابلاً للتذكية. وعلى القول بعدم الجريان، فلا أثر للعام، لأن الشبهة موضوعية فلا يتمسك به فيها، إلا إذا جرى استصحاب عدم كلبية هذا اللحم، فإذا جرى وأحرز حاله قلنا: كل حيوان ليس بكلب فهو قابل للتذكية، وهذا ليس بكلب، فيندرج تحت العام.

الأمر الرابع

في معنى غير المذكى والنسبة بينه وبين المذكى

مقام الثبوت

في مقام الثبوت احتمالات:

الأول: أن يكونا أمرين وجوديين و بينهما تضاد.

وبناءً عليه: لا تجري أصالة عدم التذكية، لكون هذا الأصل معارضاً دائماً باستصحاب التذكية، بل هذا مسامحة في التعبير، لأن المفروض كونهما وجوديين. وقد يوجّه هذا الإحتمال بأنه: كما ينشأ الطهارة والحليّة من الخصوصية، كذلك النجاسة والحرمة.

وأجاب المحقق الإصفهاني^(٢٦١): بأنه لا وجه لأن تكون النجاسة والحرمة ناشئتين من خصوصيّة وجودية، بل هما ينشآن من زهاق النفس، غير أنّ التسمية وغيرها من الشروط تمنع عن تأثير زهاق النفس في النجاسة والحرمة، فلا خصوصيّة حتى يكون أصل معارض من الطرف الآخر.

الثاني: أن يكون بينهما تقابل العدم والملكة، فالحيّ ليس بمذكى ولا غير مذكى، فإذا زهقت الروح تحقّق الموضوع.

وعلى هذا، لا معنى لاستصحاب عدم التذكية، لعدم الحالة السابقة، إذ لا يوجد «غير مذكى» قبل زهاق الروح، فلو أريد استصحاب عدم التذكية — أي العدم قبل زهاق النفس — بعنوان

السلب المقابل للإيجاب، كما في الجدار حيث يتّصف بعدم البصر ولا يتّصف بالعمى، كان من الأصل المثبت.

الثالث: أن يكون بينهما تقابل السلب والإيجاب. ويتحقّق السلب في مقابل الإيجاب تارةً بانتفاء العنوان بانتفاء المعنوي، كما ينتفي المجتهد بانتفاء زيد. واخرى: بانتفاء المبدأ بانتفاء الموضوع، كانتفاء الإجتهد بانتفاء زيد. وثالثة: بانتفاء الإضافة، — أعني النسبة — بانتفاء طرفيها وهما الإجتهد وزيد.

وهذا السلب يلحظ على نحوين:

أحدهما: السلب مقابل الإيجاب، بانتفاء الموضوع، مثل: لا إجتهد في زيد، لعدم زيد. والآخر: السلب في مقابل الإيجاب بانتفاء المحمول، مثل: لا إجتهد في زيد، مع وجود زيد. وهنا: تارةً: يلحظ عدم التذكية الذي يجتمع مع زهاق الروح. واخرى: يلحظ معه فيقال: ليس الذي زهق روحه بمذكي. فعلى السلب بانتفاء المحمول، لا يمكن إجراء الإستصحاب، لأن عدم التذكية في موضوع ما زهق روحه لا حالة سابقة له. وعلى السلب بانتفاء الموضوع، يجري، لوجود الحالة السابقة، فيستصحب بقاء العدم الذي كان منذ انتفاء الموضوع حتى زمان تحقق الموضوع.

هذا كلّه في مقام الثبوت.

مقام الإثبات

وفي مقام الإثبات:

ذكر المحقق الإصفهاني^(٢٦٢): إنه لما كان الموضوع في النصوص مختلفاً، وقد تقرّر اشتراط وحدة الموضوع في القضيتين حتى تستصحب، فلا يجري إستصحاب عدم التذكية، وذلك:

لأن الموضوع في بعض النصوص هو «الميتة».

وفي آخر: «غير المذكي».

وفي ثالث: «ما لم يذك».

وفي رابع: «العلم بكونها ميتة».

وفي خامس: «العلم بكونها مذكاة».

ومع احتمال دخل العلم في الموضوع جزءاً أو قيداً، لا ينفع استصحاب عدم التذكية، لأنّ اللازم هو العلم بعدم التذكية. نعم، لو كان الموضوع هو «مالم يذك» أي عدم التذكية بنحو السلب في مقابل الإيجاب، بنحو يجتمع مع السالبة بانتفاء الموضوع، أمكن الإستصحاب. وعلى الجملة، فإن أمر موضوع الإستصحاب بحسب مقام الإثبات مردّد بين ما تمّت أركانه وما لم تتم، وحينئذ، لا يجري الإستصحاب، لعدم تعيّن الموضوع.

قال:

فإن قلت: فرضنا عدم وضوح الموضوع في لسان الأدلّة، إلا أن موضوع الطّهارة والحليّة معلوم وهو «المذكي»، فتنتفي الطّهارة والحليّة بانتفاء الموضوع لهما، ولا حاجة إلى إحراز موضوع الحرمة والنجاسة. وبعبارة أخرى: المشكلة هي عدم العلم بموضوع النجاسة والحرمة — وهو الموضوع المقابل للمذكي — لكن موضوع الطّهارة والحليّة معلوم، وهو المذكي، وبالإستصحاب ترتفع الحليّة والطّهارة، ولا حاجة إلى شيء آخر. قلت: إن موضوع الطّهارة والحليّة أيضاً غير معلوم، لأنه:

إن كان زهاق الروح الحاصل من الذبح الخاصّ، ونقيضه عدم زهاق الروح عن الذبح الخاصّ، فهذا له حالة سابقة، لكن يجتمع مع حياة الحيوان كذلك، لكن ليس الموضوع هو ذلك، لوجود الأثر — أي الحليّة والطّهارة — في النقيض، وهو حال حياة الحيوان. وإن كان الموضوع هو الذبح الخاصّ في مورد زهاق الروح، ونقيضه عدم تحقق الذبح في المورد الخاصّ، فهذا لا حالة سابقة له.

فظهر أن إستصحاب عدم التذكية لا يجري لرفع موضوع الطّهارة والحليّة.

المستفاد من النصوص

أقول:

إن تمّ ما ذكره، لم يكن الإستصحاب جارياً حتّى على القول بأنّ التذكية مسببة، فكيف بناءً على أنها سبب، وذلك، لأنه لا بدّ من إحرار موضوع أصالة عدم التذكية في مقام الإثبات حتى يتم بناءً على أنه مسبب. فلننظر في النصوص:

١. عن سماعة: سألته عن جلود السباع ينتفع بها؟ قال: إذا رميت وسميت فانتفع بجلده، وأمّا الميتة فلا». (٢٦٣)

فيه المقابلة بين «المذكي» و «الميتة».

٢. مرسلّة الصدوق: «لا تأكل الجري...». (٢٦٤)

وفيه المقابلة بين «الذكي» و «غير الذكي». وهو من العدم والملكة.

٣. عن السكوني عن أبي عبدالله «إن عليّاً كان لا يرى بأساً بدم مالم يذكّ يكون في الثوب فيصلي فيه الرجل: يعني دم السمك». (٢٦٥)

والموضوع فيه للحرمة والنجاسة هو «المالم يذكّ».

٤. عن الحلبي: «عن الخفاف التي تباع في السوق. فقال: اشتر وصلّ فيها حتى تعلم أنه ميتة». (٢٦٦)

والموضوع: العلم بكونه ميتة.

٥. موقّعة ابن بكير عن أبي عبدالله: «... فالصلاة في وبره... إذا علمت أنه ذكي قد ذكّاه الذبح، وإن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله... فالصلاة في كلّ شيء منه فاسد...» (٢٦٧)

والموضوع هو العلم بكونه ذكياً.

الجواب عن إيراد الإصفهاني

وبعد:

(٢٦٣) وسائل الشريعة ٣ / ٤٨٩، باب أنه لا يستعمل من الجلود...

(٢٦٤) المصدر ٢٤ / ١٣٢، باب تحريم أكل الجري...

(٢٦٥) المصدر ٣ / ٤٣٦، باب طهارة دم السمك...

(٢٦٦) وسائل الشريعة ٣ / ٤٩٠، باب طهارة ما يشتري من مسلم...

(٢٦٧) المصدر ٤ / ٣٤٥، باب جواز الصلاة في الفراء...

فإن إشكال المحقق الإصفهاني في مقام الإثبات يرجع إلى ثلاث جهات نذكرها وننظر فيها:

الأولى: إن العلم بالميتة مأخوذ في الموضوع جزءاً أو قيداً، و معه لا يجري استصحاب عدم التذكية.

والجواب: أخذ العلم لأجل عدم جواز الصلاة لأجل الحرمة والنجاسة، لأن جواز الصلاة وعدمه يدور مدار العلم بكون اللباس من الميتة أو لا. تجد هذا في موثقة ابن بكير و معتبرة الحلبي. فالعلم دخيل جزءاً أو قيداً بالنسبة إلى حكم الصلاة لا بالنسبة إلى الحرمة والنجاسة.

الثانية: إن «غير المذكى» إن كان مقابلاً للمذكى، فهو عدم في مقابل الملكة. و هذا عدم لا حالة سابقة له.

والجواب: هذه المقابلة وقعت في مرسله الصدوق. وهي غير معتبرة.

والثالثة: إنه قد وقعت المقابلة بين المذكى والميتة. ولكن الميتة عنوان وجودي، واستصحاب عدمه معارض بالإستصحاب في مقابله.

كما أن مختار المحقق النراقي — على ما نقل — أن الميتة عنوان وجودي، وفصل بين النجاسة والحرمة في مشكوك التذكية.

والجواب: إن هذا الإشكال مبني على ثبوت كون الميتة عنواناً وجودياً فيكون استصحاب عدم التذكية أصلاً مثبتاً. والمستفاد من كلام اللغويين المتأخرين هو ذلك، لأنهم يقولون: ما زهق روحه بغير وجه شرعي. لكن المتقدمين منهم يرونه عدمياً، إذ يقولون هو: غير المذكى، وما لم يذك. واختلاف كلماتهم توجب الشك، و المرجع حينئذ الأخبار المبيّنة التي جعلت الموضوع «غير المذكى». بل يمكن دعوى أن «الميتة» في خبر سماعة مصداق لمفهوم: إذا رميت. فيكون المقابل للمذكى هو غير المذكى، وهذا قول الشيخ.

ومن الأخبار الصريحة أو الظاهرة في أن الموضوع هو عدم التذكية بنحو السلب المقابل للإيجاب:

خبر أبي بكر الحضرمي عن أبي عبدالله عن صيد البزاة والصقورة... فقال: لا تأكل صيد شيء من هذه إلا ما ذكيتموه... (٢٦٨)

ووزانه وزان: المرأة ترى الحمرة إلى خمسين إلا القرشيّة.
وقوله عليه السّلام: ...أمّا ما قتله الطير فلا تأكل منه إلا أن تذكيّه. (٢٦٩)
وما اشتمل على قوله عليه السّلام: «إلا أن تترك ذكاته» ونحوه (٢٧٠)
وتلخص: عدم الإشكال في استصحاب عدم التذكية.

نتائج الامور

إنّ الشبهة إمّا حكميّة، لفقد الدليل أو قصوره أو إجماله أو ابتلائه بالمعارض. وإمّا
موضوعيّة، من جهة الامور الخارجيّة.

صور الشبهة الموضوعيّة

والموضوعيّة لها صور:

الأولى

أن يشك في حليّة اللّحم وحرمته من جهة الشك في كونه من الحيوان الحلال أكله أو
المحرّم. كأن يجهل أنه لحم شاة أو لحم إرنب في مكان مظلم، لكن يعلم بوقوع الذبح بشروطه
وبالقابليّة للتذكية.

والمرجع في هذه الصّورة هو قاعدة الحلّ، لأنّ المفروض تحقق التذكية، فلا مجال لأصالة
عدم التذكية، فالمحكّم: كلّ شيء لك حلال. وبناءً على أصالة الحرمة والطهارة في المطعومات
— كما عن الشهيد (٢٧١) — فإنّ هذا الأصل يتقدّم على قاعدة الحلّ. لكنّ أصالة الحرمة فيها غير
ثابتة. وكذا لو تمّ الدليل على حرمة أكل الحيوان الحيّ، فإنّ الحرمة تستصحب، و يكون
الإستصحاب مقدّمًا على قاعدة الحلّ. ولكن قيل: بجواز بلع السمك الصّغير حيًّا، إلا أنّ الدليل
قائم على الحرمة، وهو خبر أبي بكر الحضرمي — من رجال كامل الزيارات — في عدم جواز
أكل ما لم يذبح بحديدة. (٢٧٢) بدعوى أنه بإطلاقه يشمل الحيوان الحيّ، فتأمل. إلا أنّ يشكل في

(٢٦٩) المصدر ٢٣ / ٣٤٩، باب أنه لا يحلّ أكل ما صاده غير الكلب...

(٢٧٠) المصدر ٢٣ / ٣٤٣، باب أنّ الصيد إذا اشترك في قتله...

(٢٧١) انظر: أجود التقريرات ٣ / ٣٤٠.

(٢٧٢) وسائل الشيعة ٢٤ / ٨، باب أنه لا يجوز تذكية الذبيحة بغير الحديد.

استصحاب الحرمة بتبديل الموضوع. لكن يمكن دفعه: بأن الموضوع ما لم يذبح بحديدة، والحيّ كذلك، فيحرم أكله، ومع الشك في بقاء هذا الحكم يستصحب.

الثانية

أن يشك في الحليّة والحرمة من جهة عروض ما يمنع كالجلل. والمرجع في هذه الصّورة استصحاب عدم الجلل، فهو حينئذ حلال، لأنّ المفروض تحقق التذكية ووجود القابليّة. فالدليل على الحليّة هو الإستصحاب، ولا تصل النوبة إلى قاعدة الحلّ لحكومته عليها.

الثالثة

أن يشك في الحليّة من جهة الشك في القابليّة. كأن لا يعلم هل هو لحم كلب فلا يقبل التذكية أو لحم شاة فيقبل. وفي هذه الصّورة:

إن قلنا بوجود الدليل العام المقتضي لقابليّة كلّ حيوان للتذكية – كما هو المختار، لموثقة ابن بكير، خلافاً لصاحب الجواهر، حيث جعل أظهر الأدلّة على ذلك صحيحة ابن يقطين – و قلنا بجريان استصحاب عدم الأزلّي في العناوين الذاتيّة، لكي يندرج هذا اللحم تحت العام، تمّ الحكم بحليّة اللحم المطروح، ولا تصل النوبة إلى قاعدة الحلّ، كما لا تصل إلى أصالة عدم التذكية.

وأيضاً: يحكم بحليّته بعد القول بوجود العام، بناءً على جواز التمسك بالعام في الشبهة الموضوعيّة للمخصّص، ولا حاجة حينئذ إلى الإستصحاب.

وإن قلنا: بعدم وجود العام الدالّ على قابليّة كلّ حيوان للتذكية، وبأنّ الإستصحاب لا يجري في العناوين الذاتيّة، وقع البحث في حقيقة التذكية:

فإنّ كانت التذكية عنواناً بسيطاً مسبباً عن الذبح، وأن موضوع الحرمة هو «مالم يذك» بنحو السلب المقابل للإيجاب، رجع الشك إلى تحقق التذكية، و جرى استصحاب عدمها، والحكم حرمة هذا اللحم.

وإن كانت عنواناً بسيطاً، لكن موضوع الحرمة غير معلوم – كما ذهب إليه الإصفهاني، لاختلاف النصوص – لم يجر الإستصحاب المذكور، لعدم معلوميّة الموضوع.

وإن كانت عنواناً مسبباً ومركباً، فعلى القول بكون القابلية جزءاً من التذكية — أي أن التذكية وإن كانت مسببة، لكن القابلية جزء منها — جرى استصحاب عدم التذكية، لأن الأصل عدم تحقق الذبح في المحلّ القابل. وعلى القول بأنّ القابلية خصوصية قد اعتبرت في الذبح الخاصّ، جرى استصحاب عدم القابلية، ويكون الحاصل عدم تحقق الذبح المؤثر. إلا أنه لا بدّ من إثبات كون القابلية من عوارض الوجود.

وإن كانت التذكية نفس الذبح، لكن بشرط القابلية، لم يجر استصحاب عدم الذبح، وتصل النوبة إلى قاعدة الحلّ وقاعدة الطهارة.

الرابعة

أن يشك في الحلية والحرمة من جهة الشك في تحقق سائر ما يشترط في التذكية، مع العلم بوجود القابلية.

والمرجع هنا أصالة عدم التذكية، سواء كانت التذكية سبباً أو مسبباً، ولا تصل النوبة إلى قاعدة الحلّ على كلّ حال.

صور الشبهة الحكمية

والشبهة الحكمية لها صور كذلك:

الأولى

أن يكون الشك ناشئاً من الشك في القابلية للتذكية، كالحیوان المتولّد من حیوانین لا يلحق بأحدهما في الاسم.

فإن قلنا: بوجود العام المقتضي لقابلية كلّ حیوان للتذكية — كما هو المختار — فإنه ينطبق على المورد، ولا يحتاج إلى أصل محرز للموضوع، إذ المفروض إحرازه والشبهة حكمية. وإن قلنا بعدمه:

فإن كانت التذكية أمراً بسيطاً مسبباً، فبناءً على وضوح الموضوع — وهو السلب في مقابل الإيجاب — لا يجري أصالة عدم التذكية، وبناءً على عدم وضوحه لا يجري كذلك.

وإن كانت سبباً، فإن كانت التذكية هي الذبح الخاص، استصحب عدمه، وإن كانت الذبح والقبليّة شرط التأثير، لم يستصحب عدم التذكية، لإحراز الموضوع بالوجدان، وحينئذ يرجع إلى قاعدة الحلّ.

الثانية

أن يكون الشك ناشئاً من الشك في تحقق المانع كالجلال. وهنا يستصحب عدم المانع بلاكلام، وهذا الإستصحاب متقدّم على قاعدة الحلّ.

الثالثة

أن يكون الشك ناشئاً من الشك في تحقق الشرائط الاخرى غير القبليّة، كأن يشك في اعتبار التسمية في التذكية.

فعلى القول بأنّ التذكية أمر بسيط شرعي مسبّب، فلا إطلاق يدفع شرطية التسمية. وعلى القول بأنها حقيقة شرعية، فكذاك. وعلى القول بأنها أمر عرفي لكنّ الشارع أضاف إليه قيوداً، يتمسك بإطلاق دليل التذكية من أجل إلغاء الشرط المشكوك فيه. وقد ذكرنا أن الشارع لم يستعمل التذكية في معنى غير معناها العرفي وهو الذبح.

هذا تمام الكلام في التنبيه الأول.

التنبية الثاني

في بيان الإحتياط وكيفية تعلق الأمر به

لا كلام في حسن الإحتياط عقلا في الواجبات:

أمّا في التوصليّات، فهو ممكن و حسنٌ بلا شبهة وبلا كلام، لأن المقصود فيها تحقّق الغرض، وهو يتحقّق بنفس الإتيان بمتعلّق الأمر بلا إضافة إلى المولى وقصد الأمر المتعلّق بالواجب التوصلي.

وأمّا في التعبديّات المعلوم فيها الأمر تفصيلا أو إجمالاً، فلا كلام بين المحقّقين في إمكان الإحتياط فيها وحسنه، كما إذا تردّد الأمر بين الوجوب والندب. نعم، بناءً على اعتبار قصد وجه التكليف في صحة الإمتثال، لا يمكن الإحتياط، لعدم معلوميّة وجه الأمر والمفروض اعتباره. ومورد البحث في هذا التنبية هو: التعبديّات غير المعلوم فيها الأمر لا تفصيلا ولا إجمالاً، كما إذا تردّد الأمر بين الوجوب التعبدي والإباحة، فلمّا لا أمر أصلاً، وإمّا هو الإيجاب تعبداً.

وجه الإشكال

ووجه البحث والإشكال هو: إن العبادة تتحقّق بقصد الأمر، وإذا جهل الأمر لم يتمشّ من المكلف قصد الأمر إلاّ تشريعاً، ومع عدم تمشيّه منه لم تتحقّق العبادة، ومع عدم تحقّقها لم يتحقّق الإحتياط في العبادة، فلا يمكن الإحتياط في العبادة.

أجيب عن الإشكال

إن الأمر موجود وقصده ممكن، وإن الأمر يكشف عنه لمّا بواسطة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وإناً عن طريق ترتب الثواب على الإمتثال، وهو فرع الأمر.

وهذا الجواب مبني على مذهب صاحب الجواهر من أن عبادية العبادة متوقفة على قصد الأمر.

إشكال صاحب الكفاية

أشكل عليه^(٢٧٣) باستحالة الكشف مطلقاً، لأنّ الأمر بالإحتياط يتوقف على الإحتياط توقف العارض على معروضه، والإحتياط يتوقف تحقّقه على الأمر بالإحتياط الثابت من طريق الملازمة. وهذا دور.

اعتراض المحقق الإصفهاني

و قد اعترض المحقق الإصفهاني على كلام صاحب الكفاية: بأنّ المحذور ليس هو الدور، بل هو لزوم اجتماع المتقابلين و تقدّم المتأخر الطبيعي على المتقدّم الطبيعي. توضيح دعوى لزوم اجتماع المتقابلين: إنّ الأمر ليس عارضاً على متعلقه حتى يكون متأخراً عنه تأخر العارض عن معروضه، ليتمّ ما ذكره، بل إنّ هذا العروض ما هوى.^(٢٧٤) فيكون وزان الحكم بالنسبة إلى موضوعه وزان الماهية بالنسبة إلى الوجود. والبرهان على ذلك هو: إنّ الحكم لا يخلو عن أحد أمرين. فإن كان حقيقة الحكم هو الإرادة والكراهة التشريعية، فإن الإرادة والكراهة يوجدان بوجود المراد والمكروه، فلا يوجدان إلا بوجود المتعلق، وإلا يلزم وجود الإرادة والكراهة المطلقتين، أي الإرادة بلا مراد والكراهة بلا مكروه. و حيث لا وجود لهما منحاز عن وجود المتعلّق فلا تعلّق فلا دور، إذ يكون الإحتياط متعلّق الإرادة و وجوده بنفس وجود الإرادة التشريعية، لأن الوجود أولاً وبالذات للإرادة و للاحتياط ثانياً وبالعرض. وإن كان حقيقة الحكم هو البعث والزجر الاعتباريين، فإن البعث والزجر أمران إضافيان، و هما متقومان ذاتاً بالمتعلّق، فمتعلّق البعث يوجد بوجود البعث كسائر عوارض الماهية، و لا تقدّم للمتعلّق على البعث في الوجود.

(٢٧٣) كفاية الاصول: ٣٥٠.

٢٧٤ . العارض على قسمين: عارض الوجود خارجاً أو ذهنياً، مثل البياض بالنسبة الى الجدار والنوعية العارضة على الانسان الذهني، و عارض الماهية، فالوجود يعرض على الماهية وهي توجد بالوجود و ليس متأخراً عنها، بخلاف الجدار، حيث أنّ البياض متأخر وجوداً عن الجدار و ليس وجوده بالبياض.

و توضيح دعوى لزوم تقدّم المتأخر: إنّ متعلّق الحكم متقدّم طبعاً على الحكم، و إنّ التقدم والتأخر الطبيعي يجتمع مع الاتحاد الوجودي، فإذا وجد الحكم استحالة عدم المتعلّق بخلاف العكس، و على هذا، فإذا توقف تحقق الاحتياط في العبادة على الامر بالاحتياط، لزم تأخر المتقدّم طبعاً، فصار المتقدم متأخراً والمتأخر متقدماً، و هذا محال استحالة اجتماع المتقابلين.

مناقشة الاستاذ

وأفاد شيخنا الاستاذ اندفاع الاعتراض المذكور بوجوه:

الأول: صحيح أنّ ذات الإرادة تعلّقية، ولكنّ قيام المراد بالإرادة وجوداً أمر آخر، بل البرهان على خلافه. و توضيح ذلك هو: إنّ ماهية التعلّقية وجودها تعلّقي أينما كان، و ما ليس بتعلّقي فهو كذلك دائماً. و ذات المراد ماهية استقلالية، فإذا وجدت ماهية المراد بعين وجود الإرادة لزم وجودها بالوجود التعلّقي وهذا محال. و بعبارة اخرى: إنّ وجود المتعلّق للإرادة بغير الإرادة خلف، و وجوده بعين وجود الإرادة يستلزم كون الوجود الاستقلالي موجوداً بالوجود التعلّقي، و هذا محال.

والثاني: إنّ مختاره رحمة الله عليه هو: أنّ البعث نسبة بين الباعث والمبعوث إليه، و عليه، يلزم تأخره لكون كلّ نسبة متأخراً وجوداً عن طرفيها، ويستحيل وجودها في مرتبتهما، و إذا كانت متأخرة كيف يعقل وجود طرف النسبة بنفس وجود النسبة؟ اللهم إلّا في الاضافة الاشرافية.

والثالث: إذا كان وجود البعث وجوداً رابطاً و معنىً حرفياً، وأنه يلحظ نسبة بين الباعث والمبعوث إليه، ينظر التحريك و البعث الواقعي الخارجي ولا يلحظ باللحاظ الاستقلالي والمعنى الاسمي كما في بعث زيد عمراً^(٢٧٥)

٢٧٥ . ذكر المحقق الإصفهاني أنّ البعث تارة: اعتباري، ولا فرق بين البعث نحو الصلاة والبعث نحو السوق، غير أنّ الاول في عالم الاعتبار والثاني خارجي واقعي. و هذا بعث بالمعنى الاسمي. وأخرى: يكون البعث نسبة بين الباعث والمبعوث إليه، فهو بعث نسبي و وجوده وجود الرابط و متقوم بالطرفين كالمعاني الحرفية. و على هذا، ذهب في الواجب المشروط — حيث يشكل بأنه إذا كانت الهيئة معنىً حرفياً فمعناها جزئي، والجزئي لا يقبل الاطلاق والاشتراط — الى أنّ البعث فيه معنىً حرفي، ولكن ليس جزئية المعاني الحرفية بحيث لا تقبل التقييد.

كان من المستحيل أن يكون بالنسبة الى طرفه من عوارض الماهية، لأن عارض الماهية حينئذ وجود الماهية بوجود عارضها، ولا يعقل أن يكون العارض رابطاً غير استقلالي.

فظهر، أن ما ذكره في الاشكال على الكفاية مخدوش.

بل الصحيح، أن طرف التحريك والبعث – سواء الاعتباري والواقعي – ليس موجوداً بوجود البعث، لعدم الدليل على ذلك، فالدور الذي ذكره صاحب الكفاية تام. نعم، المحذور الذي ذكره المحقق الاصفهاني من تأخر المتقدم والمتأخر موجود كذلك، و قد أشار إليه المحقق الخراساني في حاشية الرسائل.

إشكال الشيخ

وأما الشيخ، فذهب^(٢٧٦) إلى أن الأمر المستكشف بقاعدة الملازمة إرشادي وليس بمولوي، والأمر الإرشادي لا يصحّ قصد الأمر الذي هو الملاك لعبادية العباد.

توضيحه:

إن الإحتياط يتضمّن اموراً:

منها: إنه يحفظ الإنسان من الوقوع في المفاصد الواقعية، ويحقق له الوصول إلى المصالح، كما هو الحال في أوامر الطبيب.

ومنها: إنه ممّا يستقلّ العقل بحسنه من جهة كونه انقياداً.

ومنها: إنه يوجب حصول قوّة النفس وتحصيل الملكة الراسخة.

ومنها: إنه يوجب حفظ الأحكام الواقعية، كما هو الحال في الطرق والاصول المثبتة للتكليف.

إذن، يحتمل أن تكون في أوامر الإحتياط جهة من هذه الجهات المخرجة لها عن المولوية. و يحتمل أيضاً أن تكون إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الإقنياد للمولى.

وعلى الجملة، فالشيخ يرى أن الأمر بالإحتياط إرشاد إلى المصلحة والمفسدة، نظراً إلى أخبار الوقوف، حيث أخذ في موضوعها «الهلكة». والمراد منها هو «العقاب» إن وجد المنجز، و«المفسدة الواقعية» إن لم يوجد.

الآراء الأخرى

وقال المتأخرون: بأن هذه الأوامر مولوية، ثم اختلفوا:
فالميرزا المحقق^(٢٧٧) على أنها أوامر مولوية نفسية، للمصلحة المترتبة على نفس الإحتياط.

والمحقق العراقي^(٢٧٨) على أنها مولوية طريقيّة، بأن يكون متعلّق الأمر طريقاً إلى المصلحة الواقعيّة، مثل الأمر في باب الطرق كقوله: صدق العادل.

والمحقق الإصفهاني^(٢٧٩) مال إلى كونها مردهً بين الإرشادية والمولوية، فالأمر بالإحتياط لبّاً هو الأمر بالفعل، ولكن قد جاء بعنوان الإحتياط من أجل التحفّظ على الواقع.

وقد أوضح العراقي مسلكه بالنظر في الأخبار، إذ قسمها إلى ثلاثة أقسام:
أحدها: «أخوك دينك فاحتط لدينك». فقال: بأن هذا الأمر طريق إلى حسن الإحتياط عقلاً.
والثاني: «قف عند الشبهة». فقال: بأنه طريق إلى المفاصد الواقعيّة.

والثالث: «من ترك الشبهات فهو لما استبان له أترك». فقال: بأنه وإن كان ظاهراً في المولوية، من جهة إفادته كون المصلحة في نفس الإحتياط، مثل حصول الملكة به، لكن يحمل على الطريقيّة إلى المفاصد الواقعيّة مثل أوامر الطبيب، من جهة أن مصلحة الواقع يجب أن تحفظ في ظرف الجهل. فيظهر أنّ الأمر بالإحتياط جاء لحفظ الواقع.

أقول:

والتحقيق هو: أنه إن كان البحث في الشبهة البدويّة حيث يحتمل الوجوب، فإنّ ظاهر الأمر بالإحتياط هو الموضوعيّة للإحتياط، فيكون الأمر مولويّاً فيه، لكن بملاك حفظ الواقع. لكن قوله عليه السّلام: «أخوك دينك» غير مختصّ بالشبهة البدويّة بعد الفحص، بل يعمّ المقرونة بالعلم الإجمالي.

وبعبارة أخرى: متعلّق الأمر هو الإحتياط، وهو متحقّق في الشبهات قبل الفحص وبعده وفي المقرونة، و تخصيص الحكم به بحصّة دون أخرى يحتاج إلى المخصّص، وعليه، فإنّ

(٢٧٧) فوائد الاصول ٣ / ٣٩٨.

(٢٧٨) نهاية الافكار ٣ / ٢٦٠ - ٢٦١.

(٢٧٩) نهاية الدراية ٤ / ١٦٤.

الأمر في الشبهة المقرونة واصل، ومعه يلغو جعل أمر آخر مولوي، لأنه يكون متعلقاً حينئذ بالإطاعة، وتعلق الأمر المولوي بالطاعة غلط، وحيث لا يعقل كون هذا الأمر مولوياً، كما لا يعقل كونه مولوياً وإرشادياً معاً، فهو إرشادي. وحينئذ، فجميع أوامر الإحتياط بشئى أفاظها إرشادية، لأن الحمل على المولوية يستلزم التخصيص بالبدوية ولا مخصّص. وجعل ظهور الأمر في المولوية قرينة على التخصيص. بلاوجه، لأنّ هذا الظهور مقامي لا لفظي، فلا يصلح للمخصّصية.

نعم، لو ورد الأمر به في خصوص الشبهة البدوية، حمل على المولوية ولو بعنوان الطريقة. هذا أولاً.

وثانياً: كون أوامر الإحتياط بالنسبة إلى الشبهات قبل الفحص والمقارنة بالعلم استحبابية. غير معقول، لأن الترخيص في الترك في تلك الشبهات غير جائز، وإن كانت وجوبية لزم الإلتزام بأمرين وعقابين في الشبهة المقرونة. وهذا ما لا يلتزم به.

وأما الوجوب الطريقي، فإن كان بمعنى الإرشاد إلى الطريقة والإحتياط بالنسبة إلى الواقع، فهذا الوجوب ليس مولوياً، بل يكون مثل صدق العادل. مع أنه لا معنى للإرشاد إلى الطريقة، لأن المرشد يلزم أن يكون صالحاً لإراءة الواقع، والإحتياط ليس فيه تلك الصلاحية، بخلاف صدق العادل.

وإن كان وجوباً مولوياً غير أن ملاكه هو التحفظ على الواقع، فاللزم المذكور — أعني تعدّد العقاب على المخالفة — لازم، لأن المولوي الوجوبي تستتبع مخالفته العقاب المستقلّ عن العقاب المترتب على مخالفة الواقع. إلا أن يقال: بعدم لزوم تعدّد الأمرين الصادرين عن الغرض الواحد. لكنه مخدوش: بأن العقل يرى كلّ واحد من الأمرين موضوعاً مستقلاً للعقاب على الترك، و وحدة الغرض لا تجدي لرفع تعدّد العقاب.

وأما قوله عليه السّلام: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان أترك» فقد اعتمد عليه الميرزا للقول بالمولوية النفسية، والعراقي للقول بالمولوية الطريقة.

والتحقيق: أنه ناظر إلى الشبهة المقرونة وظاهر فيها، بقرينة كلمة «الإثم»، إذ ليس في ارتكاب الشبهة البدوية بعد الفحص إثم، ولا يتّصف المرتكب في مورد البراءة ووجود المؤمن

بـ «الإثم»، لا كتاباً ولا سنة، وإنما يختص الإتيان بذلك في مورد وجود المنجز. ولو سلمنا عدم الظهور في البدوية، فلا كلام في إطلاقه الشامل لها. هذا أولاً.
وثانياً: في ذيله: «والمعاصي حمى الله، فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها» وهذه الجملة صريحة في الإرشاد. فيكون وزان الخبر وزان «قف عند الشبهة فإن الوقوف...».
فظهر مما ذكرنا: عدم إمكان حمل «أخوك دينك...» و «قف...» و «ومن ترك...» على المولوية... خلافاً للإصفيهاني

وللميرزا القائل بالمولوية النفسية.

وللعراقي القائل بأنه يقبل المولوية لكنه طريقاً.

وسقط أيضاً قول الشيخ: يتجه الفتوى باستحباب الإحتياط. (٢٨٠) إذ فيه:

أولاً: إن العمل المجرد عن قصد القربة ليس بعبادة.

وثانياً: إنه لا مدرك لهذه الفتوى إلا الأخبار، وقد عرفت عدم صلاحيتها للحمل على

المولوية. اللهم إلا أن يكون المدرك هو الحسن العقلي. وهو كما ترى.

هذا كله بالنسبة إلى التصوير الأول من جهة الدور وتأخر ما هو المتقدم طبعاً وبالعكس.

التصوير الثاني

ذكر المحقق الخراساني: (٢٨١) أن قصد الأمر غير مأخوذ في متعلق الأمر شرعاً —

والإشكال إنما حصل من تصور اعتباره — بل هو مأخوذ بحكم العقل، من باب أن تحقق

الغرض يتوقف على قصد الأمر، فلا إشكال في البين.

وفيه:

إن الإشكال ليس من جهة ما ذكر بل من جهة فقدان الأمر. نعم، يتوجه الإشكال من الجهة

التي ذكرها في باب التعبدية والتوصلي، وهو موجود في جميع العبادات، و هو يندفع بوجوه

منها ما ذكر.

(٢٨٠) فرائد الاصول: ٢٢٩.

(٢٨١) كفاية الاصول: ٣٥١.

لكنّ وجه الإشكال فيما نحن فيه هو: إنّ العمل الدائر أمره بين الوجوب والإباحة لا علم لنا بتعلّق الأمر به، ومع هذا الجهل والفقْد للأمر لا يتمشّي قصد الأمر، فكيف يكون عبادةً؟

التحقيق في حلّ الإشكال:

هو نفي اعتبار قصد الأمر في عباديّة العبادة، والقول بكفاية كون العمل المأتي به مضافاً إلى المولى.

وعلى الجملة، فإنّ الإحتياط هو الإتيان بالعمل بحيث يتطابق مع الواقع، فإن قلنا بلزوم الإتيان به بقصد الأمر، وقع الإشكال المذكور، لعدم ثبوت الأمر كذلك لا تفصيلاً ولا إجمالاً. ولكن قصد الأمر غير معتبر في عباديّة العبادة، بل يكفي مجرد، إضافتها إلى المولى، سواء بقصد أمر المولى أو بقصد غرضه أو بقصد الأمر المحتمل. وهنا إحتمال الأمر موجود، فالعمل العبادي الإحتياطي متحقق ولا إشكال.

التنبيه الثالث

في أخبار من بلغ

ومنها: صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: من بلغه عن النبي صلّى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله لم يقله. (٢٨٢)

جهات البحث

ويقع البحث في جهات:

الجهة الأولى

في هذه الأخبار خمسة احتمالات:

الأول:

أن يكون مدلولها إسقاط ما اعتبر في حجية الخبر في هذا الفرض. وبعبارة أخرى: مفادها هو التوسعة في حجية الخبر في خصوص المندوبات، و تقييد أدلة اعتبار الشرائط في حجية الخبر الواحد بالإلزاميات.

وهذا ما نسب إلى المشهور، وهو يناسب عنوانهم «التسامح في أدلة السنن». وعلى هذا الوجه، تكون المسألة اصولية، لكون «الحجية» واسطةً في استتباط الحكم الشرعي.

الثاني:

أن يكون مدلولها تعنون العمل بقيام الخبر الضعيف بعنوان «ما بلغ عليه الثواب». فالمعنى: كل عمل بلغ عليه الثواب فهو مستحب استحباباً نفسياً، بأن يكون «البلوغ» عنواناً ثانوياً ينقلب به العنوان الأولي، ويغيّر الواقع، كما هو الحال في الضرر والحرص. وهذا حكم كلي فقهي.

وذهب إليه المحققون صاحب الكفاية والميرزا والإصفهاني. (٢٨٣)

الثالث:

أن يكون مدلولها استحباب العمل على طبق مفاد الخبر الضعيف استحباباً طريقيّاً. بمعنى: إن الشارع قد حكم باستحباب كل عمل بلغ عليه الثواب بخبر ضعيف بملاك التحفظ على الواقعيّات، لا أن المصلحة في نفس ذلك العمل.

إختره المحقق العراقي. (٢٨٤)

الرابع:

أن يكون مدلولها الإرشاد إلى حكم العقل باستحقاق الثواب على الإنقياد وترتيب الأثر على الحكم المحتمل البالغ بالخبر الضعيف.

ويستفاد هذا الوجه من بعض كلمات الشيخ، (٢٨٥) واختاره المحقق الخوئي. (٢٨٦)

الخامس:

أن يكون مدلولها مجرد الإخبار عن فضل الله. أي: إن كل عمل بلغ عليه الثواب ثم صدر من العبد، ترتب عليه ذلك الثواب فضلاً من الله سبحانه.

جاء هذا في مصباح الاصول. (٢٨٧)

الإشكال على رأي المشهور

(٢٨٣) كفاية الاصول: ٣٥٢، نهاية الدراية ، فوائد الاصول ٣ / ٤١٥ .

(٢٨٤) نهاية الأفكار ٣ / ٢٨٢ .

(٢٨٥) فرائد الاصول: ٢٢٩ .

(٢٨٦) مصباح الاصول: ٢ / ٣١٩ .

(٢٨٧) المصدر .

وقد أشكل على الإحتمال الأوّل: بأن معنى إسقاط شرائط الحجية في الخبر القائم على شيء من السنن، هو كونه طريقاً إلى الواقع فيها. وهذا جعلٌ واعتبار يحتاج إلى مبرز، ولكن المبرز له غير موجود في الأخبار، فلا مقتضي للقول المذكور.

بل يوجد المانع عن ذلك، لأنّ إحتمال الخلاف محفوظ في هذه الأخبار، وهو يمنع من جعل الحجية، إذ الحجية بمعنى المعذرية والمنجزية تكون في صورة حفظ الواقع و إصابته، ولكنّ مدلول أخبار من بلغ هو ترتيب الأثر على الخبر، سواء كان هناك واقعٌ أو لا.

وفي مصباح الاصول^(٢٨٨): إن ما اشتهر من قاعدة التسامح في أدلة السنن بعيد من ظاهر الروايات غاية البعد، لأن لسان الحجية إنما هو إلغاء احتمال الخلاف والبناء على أنّ مؤدى الطريق هو الواقع كما في أدلة الطرق والأمارات، لا فرض عدم ثبوت المؤدى في الواقع، كما هو لسان هذه الأخبار، فهو غير مناسب لبيان حجة الخبر الضعيف في باب المستحبات، ولا أقلّ من عدم دلالتها عليها.

أقول:

وهذا الإشكال وارد، إلا أن ينتقض بالإستصحاب، فإن لازمه عدم طريقيّة الإستصحاب إلى الواقع، لأن الشارع قد حفظ الشك في دليل الإستصحاب، أمّا على مبنى كونه أصلاً محرراً للواقع فلا نقض.

ويمكن الجواب عن النقض: بأنّ الشك محفوظ في موضوع دليل الإستصحاب و ملغى في محموله، وهذا لا ينافي الطريقيّة.

لكنه مشكل، لمنافاة حفظ الشك للطريقيّة عرفاً، فلا يصحّ أن يقال: هذا طريق الكوفة فاسلكه عن يقين ويمكن أن لا يوصلك إليها.

و تلخّص: عدم تمامية الإحتمال الأوّل.

رأي الكفاية

واستدلّ للقول بدلالة الأخبار على كون العمل مستحباً استحباباً نفسياً، كما هو مختار صاحب الكفاية ومن تبعه، بوجهين:

أحدهما: إن كلمة «فعله» في الأخبار ظاهرة في الإنشاء، أي فليعمل، وإن كانت جملة خبرية.

وفيه:

أولاً: إن الجملة الخبرية التي تدلّ على الطلب في مقام الإنشاء هي التي يتمّ بها الكلام، مثل: من أحدث يتوضأ. فإن يتوضأ جملة خبرية، لكن المراد منها هو الإنشاء، وهي هنا متممة للكلام ومحمول للموضوع، والفرق بينها وبين: من فعل كذا فله كذا، واضح.

وثانياً: إنه يعتبر في دلالة الجملة الخبرية على الطلب عدم وجود القرينة أو ما يحتمل القرينية على الخلاف، وهنا يوجد احتمال كونها إرشادية إلى حكم العقل، ومع هذا الاحتمال فلا ظهور لها في الطلب المولوي.

والثاني: إن الخبر القائم على ثواب عمل ظاهر في ترتب الثواب على العمل، و ترتبه عليه يكشف إنَّ عن الأمر بالعمل، لأن العمل بداعي احتمال الثواب له ثواب من جهة كونه انقياداً، أمّا ذات العمل بما هو، فلا يترتب عليه ثواب عقلاً، فإذا رتب الشارع الثواب لم يعقل كونه بلا أمر.

أقول:

وهذا الوجه قويّ. لكنّ وجود «فعله» في بعض الأخبار، حيث تفرّع العمل على بلوغ الثواب، ظاهر في انبعاث المكلف من البلوغ.

إشكالٌ ودفع

ثم إنه قد أشكل على هذا القول:

بأنّ أخبار من بلغ على قسمين، فقسم منها مقيدّ فيه العمل بكونه التماساً للثواب البالغ وطلباً لقول النبي صلى الله عليه وآله. والقسم الآخر غير مقيدّ بالقيد المذكور. ومقتضى قاعدة حمل

المطلق على المقيد أن يحمل القسم الثاني على الأول، ومن الواضح أن العمل بداعي إلتماس الثواب انقياداً، وهو لا يكشف عن ثبوت الأمر.

فأجاب صاحب الكفاية^(٢٨٩):

بأنه حيث لا تنافي بين المطلق والمقيد فلا موجب للحمل، بل نأخذ بكلا القسمين، فما كان دالاً على ترتب الثواب على ذات العمل كشف عن الأمر المولوي، وما دلّ على ترتبه على العمل المقيد يكون إرشاداً إلى الإنقياد.

ذكر هذا الجواب، ثم اختار في الأخير كون الثواب في القسمين على ذات العمل.

مناقشة الجواب

وفي هذا الجواب نظر، لأن الأخبار وإن كانت على القسمين المذكورين، لكنها قد سيقت كلّها لبيان مطلب واحد، لكون موضوعها واحداً والمحمول واحد، فإمّا يؤخذ بالإطلاق في الجميع، وإمّا يقيد الجميع.

ذكره المحقق الإصفهاني^(٢٩٠) وغيره.

رأي الميرزا

والميرزا المحقق، رجّح في الدورة الأولى^(٢٩١) قول المشهور، واختار القول الثاني — تبعاً لصاحب الكفاية — في الدورة الثانية^(٢٩٢).

واستدل لهذا المدعى: بأن لهذه الأخبار مدلولاً مطابقاً وهو الإخبار عن الثواب، ومدلولاً سياقياً وهو سياق الترغيب في العمل، فيدلّ على المحبوبيّة. ولما كان السياق قرينة حاکمة على ذي القرينة حتى لو كان ظهورها أضعف من ظهوره، فإنه يتقدّم على المدلول المطابقي، وتكون الأخبار دالّة على الإستحباب النفسي.

(٢٨٩) كفاية الاصول: ٣٥٣.

(٢٩٠) نهاية الدراية ٤ / ١٨٠.

(٢٩١) فوائد الاصول ٣ / ٤١٥.

(٢٩٢) أجود التقريرات ٣ / ٣٦٦.

وحينئذ تصبح قاعدة فقهية جارية في جميع الأعمال التي بلغ عليها الثواب. والمستحب هنا هو ذات العمل، لعدم وجود المقيد في النصوص بكون العمل بداعي الثواب حتى يحمل عليه المطلق، بل ظهورها في الداعوية وكلها مطلقة، فالمستحب استحباباً نفسياً هو ذات العمل.

مناقشته

وينقض على هذا الاستدلال: بأن أخبار الإحتياط أيضاً مسوقة للترغيب، بل يوجد في بعضها الأمر بالإحتياط – وليس في أخبار من بلغ أمر وإنما هو مستكشف إناءً، فيلزم القول بكونها مولوية – والميرزا لا يقول بذلك.

وإذا كان وجه القول بكون أخبار الإحتياط إرشادية وقوعها في طول الأوامر الواقعية، فإن أخبار من بلغ أيضاً في طول الأوامر المحتملة، لأنه قد بلغ الثواب على عمل يحتمل وجود الأمر به و يحتمل عدم وجوده، والثواب فرع الأمر، فأخبار من بلغ في طول الحكم الواقعي الذي تكشف عنه هذه الأخبار إناءً.

نعم، إن نفس عنوان «بلوغ الثواب» يكون ملاكاً للمحبوبية إن كان البلوغ صالحاً لتغيير الحكم، كما هو الحال في «الضرر» و «العسر» ونحوهما.

لكن مجرد بلوغ الثواب ليس من العناوين الثانوية، لا عقلاً ولا عقلاءً.

بل إن الميرزا لا يقول بصلاحيّة أوامر الإحتياط لأن تكون ذات ملاك ومصلحة، ولذا حكم باستحباب الإحتياط استناداً إلى الخبر «من ترك الشبهات» الظاهر في تحقق المصلحة في نفس الإحتياط.

ولكن لا يوجد في أخبار من بلغ خبر يقتضي ذلك.

وأما ما ذكره من ظهور الأخبار في الداعوية دون التقييد. ففيه بحث، فقد قالوا بأن المعلول لا يقيد علته، ومن هنا قال صاحب الكفاية وغيره بأن الداعي لا يكون قيداً للأمر.

والذي يمكن أن يكون وجهاً لما ذكره صاحب الكفاية من عدم كونه قيداً هو: إن كلَّ قيد فهو في رتبة المقيد، فلو كان متقدماً عليه لم يتقيد به، والمعلول متأخر وتقييده بالعلّة يستلزم تقيد المتأخر بما هو متقدّم عليه، هذا أولاً.

وثانياً: إذا كان مقيداً لزم أن يكون فيه تضييق بالإضافة إلى التضييق الذاتي.

وثالثاً: إن إطلاق المعلول بالنسبة إلى عدم علته غير معقول، وحيث لا يعقل الإطلاق لا يعقل التقييد.

فهذه وجوه هذا المدعى.

لكن الميرزا يرى أنّ أخباراً من بلغ أمسّ إلى الداعوية، أي أظهر في ذلك من التقييد، فيظهر من كلامه أنه لا يمنع من التقييد ثبوتاً.

ونحن نبحت عن ذلك ثبوتاً وإثباتاً.

أمّا ثبوتاً، كما هو كلام صاحب الكفاية والعراقي، فلا تنطبق الكبرى على المقام، لأنه لا انقسام للمعلول بالإضافة إلى العلة حتى يقبل التقييد بالعلّة. أمّا الفعل، فله قسمان: العمل المعلول لداعي التماس الثواب والعمل المعلول لغيره. وعليه، فأصل العمل وطبيعته قابلٌ للتقييد بالتماس الثواب، لقابليّة أصل العمل للتقسيم، وملاك التقييد هو القابليّة لذلك، كالحرارة، تنقسم إلى حرارة هذه النار وحرارة تلك النار. نعم، حرارة هذه النار لا تنقسم إلى قسمين.

إذن، الكبرى غير منطبقة هنا، لأن ذات العمل بالإضافة إلى صدره عن داعي التماس الثواب ينقسم، فيمكن أن يكون بشرط وأن يكون لا بشرط وأن يكون بشرط لا، بخلاف المعلول الصّادر عن علته، فإنه لا انقسام له.

فالكبرى صحيحة للوجوه المذكورة، لكن تطبيقها على المورد غير تام. اللهم إلا أن ينكر قبول طبيعة العمل للإنقسام، وهذا باطل.

وإلى هنا تمّ البحث مع صاحب الكفاية والعراقي.

وأمّا إثباتاً، فنقول في جواب الميرزا: إن جملة «إلتماس الثواب» في الأخبار مفعول لأجله، وقد أخذت في الموضوع، فإن لم تكن قيداً فما يكون معناها؟
وبه يتمّ الكلام مع الميرزا.

رأي العراقي

و اختار المحقق العراقي (٢٩٣) – تبعاً لصاحب الكفاية – كون الأمر مولويّاً، لكنه قال بأن الإستحباب طريقي لا نفسي. نظير القول بكون أخبار الإحتياط مولويّة لكنّ ملاك هذا الأمر المولوي هو حفظ الواقع.

وهذا الوجه أقرب إلى الواقع، لأن كون البلوغ من العناوين الثانويّة بعيد غاية البعد، فإن كان جعل الإستحباب لذات العمل، فهذا أمر ممكن معقول، ويكفي للمولويّة مقتضى المقام، فإنه لا ترفع اليد عن هذه القرينة المقاميّة بدليل، ومجرّد احتمال الإرشاديّة – من جهة كون هذه الأخبار في طول الأحكام الواقعيّة – لا يصلح لرفع اليد.

ولكن إذا كان متعلّق الأمر هو العمل بداعي إلتماس الثواب، أمكن القول باستحالة الأمر المولوي حينئذ، لأن جعل الداعي لمن له داعي إلتماس الثواب لغو. ولو قيل: بأن ملاك جعل داعي إلتماس الثواب هو التمكن من قصد القرية، فإنّ قصد القرية ممكن له من جهة رجاء الواقع.

فظهر الإشكال في هذا القول أيضاً، وحاصله: لغويّة جعل الداعي لمن كان له داع. فالمولويّة باطلّة مطلقاً.

دليل الإحتمال الرابع

واستدلّ للوجه الرابع بأمرين:

أحدهما: إن هذه الأخبار في طول الحكم الواقعي، وللعقل حكم في موردها، فيكون إرشاداً إليه ولا وجه للمولويّة.

وفيه:

إن الحسن العقلي لا يصلح للداعويّة، لعدم انبعاث كلّ المكلفين من الحسن العقلي، بخلاف الحسن الشرعي، فإنه باعث للجميع. وكونه في الطّول لا يقتضي الإرشاديّة في كلّ موضع، بل هو في باب الإطاعة والمعصية، حيث لا يتمكن الشّارع من جعل الحكم فيه، للزوم اللغويّة.

والثاني: إن الحكم العقلي صالح لإسقاط الأمر عن المولوية. بتقريب: إن ظهور الأمر هنا في المولوية ظهور مقامي، وهذا الظهور أضعف من الظهور اللفظي. مع أن اللفظي إذا اقترن بالقرينة العقلية يسقط.

مناقشته

أقول:

هذا لا يتم بناءً على إمكان كون الأمر هنا مولويًا، وأنّ الأصل في أوامر الشارع هو الحمل على المولوية.

لكنّ الواقع هو أنه لا أمر للشارع في هذه الأخبار، بل مفادها بيان ترتب الثواب، وهذا ليس بأمر، ولا كشف فيه عن الأمر إنّما، لأن الثواب مترتب على العمل المقيد بداعي إلتماس الثواب لآعلى ذات العمل، وهذا الأمر مع وجود الحكم العقلي إرشاديّ.

إلا أن هنا نكتةً إلتجاً جماعة من أجلها إلى القول بالمولوية وهي:

إن حدّ إدراك العقل هو حسن الإنقياد واستحقاق المنقاد للثواب، لكنّ أخبار من بلغ مفادها حصول نفس ذلك الثواب البالغ للعامل بهذا العمل، وحيث لا يعقل حمل هذه الأخبار — لهذه الجهة — على الإنقياد، فلا إرشادية. وحينئذ، يكون بيان الشارع لترتب هذا الثواب الخاصّ على العمل بياناً بما هو شارع لا بما هو عاقل، فالأمر مولوي لا إرشادي.

ذكر هذه النكتة الشيخ^(٢٩٤) في خلال كلماته. وعلى أساسها ذهب المحقق الإصفهاني إلى القول بالمولوية وشيّدته. وحاصلها: إنه ليس في المرشد إليه خصوصية الثواب فلا يمكن أن يكون إرشاداً.

ولكن يمكن أن يقال: إن كان المراد من الحكم العقلي هو ما تطابقت عليه آراء العقلاء حفظاً للنظام وهو استحقاق المنقاد للثواب. فالكلام تام. لكنّ هذا المعنى يختصّ بالموالي العرفية، وأمّا بالنسبة إلى المولى الحقيقي والعبد الحقيقي، فالأمر ليس كذلك، لأنّ العقل لا مجال له للحكم في أعمال المولى الحقيقي وأحكامه، بل العقل يرى أنه إذا رغب المولى الحقيقي في عمل وجعل

شيئاً في مقابل العمل أعطى ما وعد من غير نقصان، لأن المولى الحقيقي مبتدؤً بالنعيم قبل استحقاقها فكيف بعد الإستحقاق؟ ومن جوده وكرمه أن لا يخيب عمل من يرغب في نائله.

الإحتمال الخامس

ما أفاده الشيخ من حمل الأخبار على الإخبار عن الفضل. (٢٩٥) وذكره السيّد الخوئي. (٢٩٦) وقد وافق شيخنا دام بقاءه على هذا الإحتمال في الدّورة الأخيرة، وإنّ احتمل أن تكون إرشاداً إلى حكم العقل. ولكنه اختار في السّابق الأوّل على التعيين.

ثمرة الأقوال: (٢٩٧)

يجوز الفتوى باستحباب العمل البالغ عليه الثواب، بناءً على الوجه الأوّل، و هو إسقاط شرائط الحجية والتسامح في أدلة السنن.

وأما بناءً على أنّ المدلول استحباب العمل البالغ عليه الثواب، فإن موضوع الأخبار هو «من بلغ» و هو المجتهد، والمقلّد هو الذي يعمل. فلا يمكن الفتوى بالإستحباب، إلّا بأن يروي المجتهد الخبر للمقلّد ثم يفتي بالإستحباب، لأنّ البلوغ إلى المجتهد ليس بلوغاً للمقلّد، فلا بدّ من البلوغ إلى المقلّد، و المجتهد يقوم مقامه في تطبيق القواعد.

و بناءً على أنّ المدلول هو الإنقياد، لا يفتي بالإستحباب. نعم، يمكن أن يقول المجتهد هذا العمل حسن و الإتيان به رجاءً حسن.

وذكروا «الوضوء» ثمرةً للبحث، فيما لو جاء خبر ضعيف مفاده استحباب الوضوء لغاية، فإن كان مدلول الأخبار حكماً مولويّاً رفع الحدث، وإن كان إنقياداً فلا.

وقد أشكل على هذه الثمرة:

أوّلاً: بأنّه ليس كلّ وضوء رافعاً للحدث و إن كان مستحبّاً، مثل وضوء الحائض.

وأجيب: بأنّه يرفع الحدث الأصغر، و بأنّه: إنّما لم يرفع لابتلائه بالمانع وهو الحيض، و

حيث لا مانع، يكون رافعاً، لأنّ كلّ وضوء رافع للحدث.

(٢٩٥) المصدر.

(٢٩٦) مصباح الاصول ٢ / ٣١٩.

(٢٩٧) انظر: مصباح الاصول ٢ / ٣٢٢ - ٣٢٣.

وأشكل أيضاً: بأن استحباب الوضوء إن كان لغاية مثل قراءة القرآن، فالثمرة تامة، و إن كان استحبابه نفسياً — لا لغاية — لأنّ الوضوء نور، فالثمرة منتفية، لأنه مع الاستحباب النفسي لاجابة إلى إثبات الإستحباب لغاية، لأنه من جهة الإستحباب النفسي يرفع الحدث. و هذا الإشكال وارد.

والثمرة الثانية: إنه إذا قام خبر ضعيف على استحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء، فإن كان المدلول لأخبار من بلغ هو الحكم المولوي جاز المسح ببلة المسترسل وإلاّ فلا.

وأشكل عليه:

أولاً: بأن هذا الخبر لا يدلّ على كون هذه المسترسل من اللحية جزءاً من الوجه الواجب غسله، والأخذ للمسح يشترط أن يكون ببلة الجزء.

والجواب: إنه إذا استحبّ، فهو عنوان الجزء، و إن كان جزءاً من باب الكمال للوضوء و تحصيل الإسباغ، فمدلول الخبر هو الجزئية، فالثمرة مترتبة من هذه الناحية.

وأشكل ثانياً: بأنه لا دليل على أجزاء المسح بأي جزء من أجزاء الوضوء كان. على أن هذا الإستحباب يتمّ بعنوان «من بلغه...» و هو عنوان ثانويّ، و لو فرض إطلاق الدليل ليشمل الأجزاء المستحبة، اختصّ بالأجزاء التي ثبتت الجزئية لها بالعنوان الأولي. فالثمرة الثانية أيضاً غير مترتبة.

هذا، و قد ذكر سيّدنا الاستاذ رحمه الله هذه المسألة مصداقاً لبحث كبرويّ طرحه في التنبيه الثالث من تنبيهات أخبار من بلغ، و سيأتي.

الجهة الثانية

هل تشمل الأخبار البلوغ الحدسي؟

مقتضى الإحتمال الأوّل — من الإحتمالات الخمسة — هو اعتبار البلوغ مطلقاً، فلا مانع من أن يكون حدس فقيه حجةً على فقيه آخر إلاّ الإستبعاد. أللهم إلاّ أن يشكل بأحد وجهين. الأوّل: عدم إطلاق «من بلغه» بالنسبة إلى البلوغ الحدسي، وأنه يختصّ بالبلوغ الحسيّ.

والثاني: انصراف «البلوغ» عن البلوغ الحدسي.

فالمحقق النائيني^(٢٩٨) على أن الإسناد إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ظاهر في البلوغ

الحسيّ.

ولكن في ثبوت هذا الظهور تأمل، بل الظاهر أنه أعمّ من الحسيّ والحدسيّ.

والمحققان الإصفهاني^(٢٩٩) والعراقي^(٣٠٠) على الإنصراف.

وذكر المحقق الإصفهاني في وجه دعوى الإنصراف: أن عصر صدور هذه الأخبار

عصر الإخبار وليس بعصر الإستنباط، فكان الرواة يبلّغون ما سمعوا، والبلوغ الحدسيّ إنما

حدث بعد ذلك العصر.

وفيه:

أولاً: قد وجدنا في أصحاب الأئمة من كان يفتي، فهل المراد من الإفتاء الوارد في الأخبار

أنهم كانوا يبلّغون ويروون؟ فتأمل.

وثانياً: إن ما ذكره منقوض بالقضايا الحقيقيّة، فيلزم إسقاط جميعها عن الإطلاق، لعدم

وجود المصداق في زمن الصّدور، لا سيّما المستحدثات من الامور، كالعقود المتعارفة الآن

والتي لم تكن في تلك الأزمان.

وحلّ المطب هو:

إن أخبار من بلغ قضية حقيقيّة، فإن صدق البلوغ، فلا إشكال من حيث ندرة الوجود أو

عدم الوجود في حين الصّدور، لأن ملاك الإنصراف هو التشكيك في الصّدق لاغيره، كما تقرر

في محله.

فمقتضى القاعدة على مبنى المولويّة هو حجّيّة البلوغ الحدسيّ.

لكن المشكلة هي:

(٢٩٨) أجود التقريرات ٣ / ٣٦٩.

(٢٩٩) نهاية الدراية ٤ / ١٨٨.

(٣٠٠) نهاية الأفكار ٣ / ٢٨٦.

إنه إذا قام الدليل على الحرمة في مقابل الخبر الضعيف الدالّ على الإستحباب، كان المورد بالنسبة إلى المجتهد في صغريات التزام لا التعارض، لعدم التنافي بينهما في مرحلة الجعل. لكن المستحب لا يصلح للمزاحمة مع الحرام، فالحرمة متقدّمة و تسقط أخبار من بلغ. لكن مقتضى القول بالحجّية هو: أنه إذا بلغت فتوى الفقيه بالإستحباب إلى فقيه آخر، أن يرتب الأثر على الفتوى من غير فحص عن التزام، وإن كان يحتمل الحرمة المزاحمة. وهذا ما لا يمكن الإلتزام به.

فالمانع عن القول بحجّية أخبار من بلغ بالنسبة إلى البلوغ الحدسي هو هذه النقطة، فتأمل.

الجهة الثالثة

هل تشمل الخبر القائم على الأمر الضمني؟

و على تقدير شمولها، هل تتكفل إثبات الأمر الضمني؟

فإن قلنا بشمول أخبار من بلغ و تكفلها لإثبات الأمر الضمني، جاز المسح ببيل غسل مسترسل اللحية القائم عليه خير ضعيف، لأنه من أفعال الوضوء، و إن قلنا بعدم الشمول أو عدم تكفلها سوى إثبات استحبابه النفسي في ضمن العمل للأمر الضمني، لم يجز المسح، لأنه ليس ببيل الوضوء.

ذكر سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه — كما في منتقى الاصول — (٣٠١): أن غاية ما يمكن أن يقال في إثبات ذلك هو: إن الظاهر من الأخبار هو استحباب الشيء على النحو الذي دلّ عليه الخبر الضعيف من كونه نفسياً استقلالياً أو جزءاً واجباً أو مستحباً للأمر واجب أو مستحب.

قال: و هذه الدعوى مردودة لوجوه.

الأول: إن بلوغ الثواب لا يصدق ببلوغ الأمر الضمني، إذ لا ثواب عليه، بل الثواب واحد على الكلّ ولا يتوزّع.

الثاني: لو فرض أن الثواب يتوزع بحيث تلحق كل جزء حصّة من الثواب، فظاهر النصوص — بملاحظة تنكير الثواب فيها — هو كون الموضوع بلوغ ثواب خاص من حيث الكميّة أو النوعيّة، أمّا بلوغ ترتب أصل الثواب، فلا أثر له. ومن الواضح أن بلوغ الثواب على الأمر الضمني — بعد الفرض المزبور — من قبيل الثاني لا الأوّل، فلا تشملته الأخبار.

و هذه نكته دقيقة توجب التوقف في الحكم باستحباب كثير من الأمور التي قام على استحبابها خبر ضعيف، إذ الإخبار بالاستحباب إخبار بأصل الثواب لا بخصوصيّة، فلا تشملته أخبار من بلغ، فالتفت إليها و لا تغفل عنها.

الثالث: إنه لو فرض شمولها للإخبار بالأمر الضمني، فلا ظهور لها في أكثر من استحباب العمل في ضمن المركّب، و هو أعم من كونه جزء له أو مستحباً نفسياً في ضمنه، إذ ما يلزم ترتب الثواب هو أصل ثبوت الأمر — بالوجهين السابقين — ، أمّا خصوصيّة كونه ضمنياً، فلا طريق إلى إثباتها بواسطة ترتب الثواب. فكيف يدعى تكفل الأخبار بإثبات استحباب الشيء بالنحو الذي قام عليه الخبر الضعيف؟.

و عليه، فلا تترتب آثار الأمر الضمني على ما قام الخبر على جزئيته، بل إنما تترتب آثار استحبابه بقول مطلق.

نعم، يمكن سلوك طريق آخر لإثبات جزئية ما قام الخبر الضعيف على جزئيته، و هو أن يقال: إن الخبر الدالّ على الأمر الضمني بعمل، يدلّ بالملازمة على ترتب الثواب على العمل المركّب من هذا الجزء و سائر الأجزاء، و مقتضى ذلك ثبوت استحباب المركب من هذا الجزء و غيره مما هو معلوم الجزئية، فتثبت جزئية المشكوك بهذه الوسيلة. فلاحظ.

الجهة الرابعة

هل تشمل الكراهة؟

قيل: نعم، لأن الأخبار لا نظر لها إلى ما يثاب عليه، ولذا تشمل كل ما يثاب عليه فعلاً أو تركاً.

وفيه:

إن هذه الأخبار مرغبة في العمل، وهو أمر وجودي، فلا يصدق على ترك الفعل، ولا أقل من الشك في الشمول، فلا يثبت الإطلاق.

نعم، لو قام الدليل الضعيف على ترك مثل استحباب صوم، أشكل القول بعدم الشمول، لأن الصوم ترك المفطرات.

وأما أن يقال: بأن كل مكروه، ففي تركه مصلحة فيتم الشمول.

فهو غير صحيح، وإلا يلزم أن يكون في كل مكروه حكمان: أحدهما كراهة الفعل والآخر استحباب الترك. وهذا لا يلتزم به.

الجهة الخامسة

لو قام الخبر الضعيف على الوجوب فهل يفتى بالإستحباب؟

إنه لو قام خبر ضعيف على وجوب شيء، فإنه لا يفتى بوجوبه، لضعف الخبر، وهو

واضح، ولكن هل يمكن الفتوى باستحباب ذلك الشيء بأخبار من بلغ؟

أما على القول: بأن دلالة الأمر على الوجوب هي بحكم العقل — كما عليه الميرزا وجماعة —، فإن مقتضى قول المشهور في مفاد الأخبار أن يكون الخبر حجة في بلوغ الثواب ويفتى بالإستحباب، وحيث لاحجة على الزائد على بلوغ الثواب، فلا حكم عقلي بلزوم الإتيان بالعمل.

وكذا بناءً على دلالاته على الوجوب من باب الإطلاق، والإطلاق خارج عن دائرة الظهور اللفظي.

وعلى الوجه الثاني — وهو القول بالمولوية — يستكشف من الخبر إننا مطلوبية العمل، وعليه يفتى بالإستحباب.

وأما على القول بدلالة الأمر على الوجوب بالوضع، فبناءً على أن المدلول مركب من رجحان الفعل والمنع من الترك، تكون أخبار من بلغ مقيدةً لحجية الخبر الضعيف في حدّ الرجحان دون المنع من الترك، لأن المفروض كونه ضعيفاً سنداً.

وبناءً على بساطة مدلول الصيغة – والبسيط لا يتبع – فإن المفروض دلالة الخبر الضعيف على الوجوب بالمطابقة، وعلى بلوغ الثواب بالملازمة، فإذا لم تفد أخبار من بلغ الحجية بالنسبة إلى المدلول المطابقي، لم تفد حجية المدلول الإلزامي، لأنه فرع المطابقي، فلا يفتى بالإستحباب.

إلا أن يقال: بأن الثواب وإن كان بالغاً بواسطة بلوغ الوجوب، لكن لا مانع من أن يكون حجةً دونه. وبعبارة أخرى: التفرع في الدلالة لا ينافي التفكيك في الحجية، ولا محذور عقلي في ذلك.

الجهة السادسة

إنه يعتبر عدم القرينة المنافية لظهور «البلوغ» و ذلك:

لأنّ العنوان المأخوذ في الأخبار هو «بلوغ الثواب على العمل» و هذا العنوان يتحقق في حال عدم القرينة المتصلة المنافية للظهور وإلا انتفى الظهور والبلوغ، فلا يبقى موضوع مسلك المشهور و مسلك المولوية و هو البلوغ. وأمّا بناءً على الإرشاد، فإن نفس الإحتمال الواقعي للثواب موجود، فموضوع الإنقياد محفوظ والعقل حاكم بحسبه، وإن كان كبرى البلوغ غير متحققة.

وإن كانت القرينة منفصلةً، فتارةً: تقوم على عدم الإستحباب، وأخرى: على ثبوت الكراهة، و على كلا التقديرين، تارة: تكون القرينة خبراً حجةً، وأخرى: غير حجة. فالأقسام أربعة. والمخالفة تارة: بالتباين، وأخرى: بالعموم والخصوص المطلق، وثالثة: بالعموم والخصوص من وجه.

فإن لم يكن الخبر المنفصل حجةً و قد قام على عدم الإستحباب، فلا منافاة، لأن المنفصل لا يزاحم الظهور بل يزاحم الحجية، و حينئذ، يكون عنوان البلوغ و هو موضوع أخبار من بلغ موجوداً، فالمحمول منطبق قطعاً و لا إشكال. اللهم إلا أن يقال: بأنه لا إطلاق لأخبار من بلغ بالنسبة إلى مورد بلوغ عدم الثواب، أو يقال بانصرافها عن هذا المورد.

وإن كان حجةً وقد قام على عدم الإستحباب.

فعلى الوجه الأول، يكونان حجّتين متعارضتين، فيتساقطان.

و على مسلك المولوية، يشكل الحكم بالإستحباب، من جهة أن الخبر القائم على عدمه حجة، و هو يلغي إحتمال الثواب، فينتفي موضوع أخبار من بلغ - و هو البلوغ - .
و أجاب المحقق العراقي عن هذا الإشكال^(٣٠٢) بعدم المنافاة بين أخبار من بلغ والخبر القائم على عدم الإستحباب، لاختلاف موردهما، فتلك تدلّ على الاستحباب بالعنوان الثانوي، و هذا يدلّ على عدمه بالعنوان الأولي، فيكون كالعامل المباح بعنوانه والمستحب بعنوان قضاء حاجة المؤمن به، وله نظائر كثيرة في الفقه.

أقول:

تمامية هذا الجواب تبنتي على عدم إطلاق الأحكام المترتبة على العناوين الأولية بالنسبة إلى العناوين الثانوية، و أما على القول بتماميته فلا يتم.
وبناءً على عدم الإطلاق المذكور، يشكل تقدّم دليل لا ضرر ولا حرج على الأدلة الأولية، فإن الإلتزام بالحكومة كاشف عن إطلاق أدلة الأحكام الأولية بالنسبة إلى الثانوية، فكيف يقال بعدم الإطلاق. هذا أولاً. و ثانياً: إن العناوين الثانوية من الأحوال الطارئة على موضوعات الأحكام الأولية و من انقساماتها، فيكون الموضوع لا محالة مقسماً، و حينئذ، لا ريب في استحالة الإهمال في مرحلة الجعل، و إذ لا مقيد، فالإطلاق. و بهذا البرهان يتقدّم «لا ضرر» على دليل الموضوع إن كان ضرورياً مثلاً، وإلا لوجب الحكم بالموضوع الضرري.
فظهر أن الموضوع موجود و هو واحد، فالتنافي واقع، فلا بدّ من رفعه إما حكومة وإما تقييداً، ولكن لا حكومة لأخبار من بلغ، خلافاً للمحقق النائيني.

وحلّ المشكل يكون برفع دليل الحجية لموضوع البلوغ، فنقول: إن كان البلوغ متقوماً بعدم سقوط الإحتمال الوجداني للثواب تعبدًا، فالمفروض سقوطه بالخبر الحجة. وإن قلنا: بأن الدليل التعبدي غير رافع للإحتمال الوجداني فالموضوع موجود. مثلاً: إذا قام خبر حجة على عدم الوجوب سقط احتمال تعبدًا، لكنّ موضوع أدلة الإحتياط هو الإحتمال الوجداني للوجوب، ومع وجود موضوع أدلة الإحتياط لا يتقدّم ذاك الخبر على هذه الأدلة.

و فيما نحن فيه: إذا احتملنا وجداناً البلوغ بهذا الخبر، فإن الخبر الحجّة القائم على عدم الإستحباب لا يزيل الإحتمال، فعنوان البلوغ موجود وجداناً وهو كاف لانطباق المحمول إنطباقاً قهرياً.

فظهر أن أخبار من بلغ تفيد حجّية الخبر القائم على الإستحباب وإن كان ضعيفاً، ولا يرتفع موضوعها بالخبر المنفصل القائم على عدم الإستحباب وإن كان حجّة، و مع عدم ارتفاعه يتحقّق التنافي، و هو من تعارض العموم و الخصوص من وجه، لأن النافي للإستحباب ينفيه عن هذا العمل، سواء قام خبر ضعيف على استحبابه أو لم يقم، فهو من هذه الجهة مطلق. و أخبار من بلغ تفيد استحباب العمل، سواء قام خبر صحيح على عدم استحبابه أو لا، فهي من هذه الجهة مطلقة. وفي محلّ الكلام يجتمعان فيتعارضان، وحيث لاملاك للحكومة، لأنّ ملاكها هو «النظر» أو «لزوم اللغويّة». و من الواضح أنه إذا لم تكن أدلّة حجّية خبر الثقة لم يلزم لغويّة أخبار من بلغ، كما أن المفروض أن لا «نظر» لأخبار من بلغ إلى دليل حجّية خبر الثقة، و إذا تعارضاتساقطاً.

وأجاب المحقق الإصفهاني عن الإشكال المذكور بقوله: (٣٠٣)

أمّا بين مدلولي الخبر الضعيف والخبر الصحيح، فالتنافي متحقق، لأنّ الأوّل مدلوله الإستحباب والثاني عدم الإستحباب، إلا أنه لا أثر لهذا التنافي، لأنّ المفروض عدم حجّية الدالّ على الإستحباب لضعفه.

وأما بين مدلول الخبر الصحيح و مدلول أخبار من بلغ، فلا تنافي، لدلالة هذه على إستحباب كلّ عمل بلغ عليه الثواب و هو عنوان ثانوي، و ذلك ينفي الإستحباب بعنوانه، و لا تنافي بين العنوان الأوّل والعنوان الثانوي.

وفي هذه الصّورة يشترك هذا المحقق مع المحقق العراقي. وقد تقدّم الجواب.

وأما بين أخبار من بلغ وأدلّة حجّية خبر الثقة، فإن إطلاقهما يعمّ المورد، لأنّ الأوّل تفيد حجّية هذا الخبر الضعيف — بناءً على الوجه الأوّل — والثانية تعمّه من جهة أن المفروض حجّية الخبر الدالّ على عدم الإستحباب، فيقع التنافي بين مدلوليهما.

نقل المحقق الإصفهاني^(٣٠٤) هذا المطلب عن الشيخ و تعجّب منه، من جهة أن أدلة حجّية خبر الثقة مفادها جعل الطريقيّة و تنزيل المؤدّي بمنزلة الواقع، فتدلّ على تنزيل مؤدّي الخبر الدالّ على عدم الإستحباب بمنزلة الواقع. أي أنه لا إستحباب في الواقع. لكن نفي الإستحباب غير إلغاء إحتمال الإستحباب. و أخبار من بلغ إنما تجري في مورد احتمالها، فلا تنافي بين الطرفين، لأن أخبار من بلغ تفيد حجّية الخبر الضعيف بنحو الموضوعيّة، وأدلة حجّية خبر الثقة تفيد الحجّية لخبر الثقة بنحو الطريقيّة، و لا تنافي بين الأمرين، بل الأوّل يقوم مقام القطع الموضوعي، والثاني يقوم مقام القطع الطريقي.

أقول:

أمّا نفي المعارضة بين أخبار من بلغ و الخبر الصّحيح، فهذا ما ذكره العراقي أيضاً تبعاً للشيخ. ومرجع كلامهم إلى أنه لاتنافي بين العنوان الأوّلي والعنوان الثانوي، و قد عرفت إطلاق أدلة العناوين الأوّلية بالنسبة إلى الثانوية، وأنه لاملاك في المقام للتقدّم بالحكومة. نعم، هو موجود في مثل إباحة العمل بالأوّلي و استحبابه بالثانوي و هو قضاء حاجة المؤمن، والملاك لزوم لغويّة دليل إستحباب قضاء حاجة المؤمن.

على أنّ لازم القول بعدم الإطلاق نفي حكومة لاضرر و نحوه على الأدلة الأوّلية.

وحيث يتم الإطلاق – ولا حكومة لعدم الملاك – يتحقق التنافي والتعارض.

وأمّا أخبار من بلغ و أخبار حجّية خبر الثقة، فقد نفى المحقق الإصفهاني المعارضة بينها، لكن الحقّ مع الشيخ، لأن الطريقيّة ليست إلا إلغاء إحتمال الخلاف، و تنزيل المؤدّي بمنزلة الواقع يلازم إلغاء إحتمال الخلاف.

على أنه ليس للحجّية إلا معنى واحد، فإذا اقتضت أخبار من بلغ الحجّية، فأدلة حجّية خبر الثقة تقتضي الحجّية و تنزل المؤدّي بمنزلة الواقع على المبنى، ومن الواضح امتناع إثبات الحجّية للمتنافيين.

وأمّا فتوى الشيخ باستحباب العمل بعد التعارض والتساقط، بتقريب أن أخبار من بلغ – بعد تعارضها مع أدلة حجّية الخبر الصّحيح و سقوطها عن الحجّية – تصبح خبراً ضعيفاً قائماً

على الثواب، ولمّا كانت هذه الأخبار مقرّرةً للثواب البالغ بالخبر الضعيف وجداناً و تفيد: أن كلّ خبر ضعيف قام على ثواب فالثواب بالغ ولك أن تعمل بذاك الخبر، فإنّ هذا المعنى ينطبق بالملاك على نفس أخبار من بلغ وإن سقطت عن الحجية بالتعارض، وإذا كان كذلك أمكن الفتوى بالإستحباب.

ففيه مناقشة واضحة، لأن الحكم بالإستحباب يتوقّف على حجية مدركه. إلا أن يقال بأن أدلة حجية خبر الثقة لاتسقط أخبار من بلغ في مدلولها.

لكن فيه: إن مدلولها تقرير الثواب البالغ بالخبر الضعيف، فيكون مدلولها الإستحباب، لأن المفروض حجيتها، لكن أدلة حجية خبر الثقة تفيد حجية ما دلّ على عدم الإستحباب، فتلك تدلّ على الإستحباب و هذه على عدمه.

الجهة السابعة

لو قام الخبر الضعيف على كراهة عمل، وقام ضعيف آخر على استحبابه أو عدم كراهيته، فعلى القول بعدم شمول أخبار من بلغ للمكروهات، فالقائم على الإستحباب لا معارض له، وعلى القول بالشمول، يقع التعارض.

وكذا بناءً على أن مدلول الأخبار جعل الكراهة أو الإستحباب بالعنوان الثانوي. ولو قام خبر ضعيف على الإستحباب، وصحيح على الكراهة، فالتنافي موجود على جميع المباني.

الجهة الثامنة

هل تعمّ أخبار من بلغ — بناءً على الوجه الأوّل — أخبار الفضائل والمواعظ والتواريخ الضعيفة سنداً؟

عن الشهيد الثاني (٣٠٥): نعم، وقواه الشيخ (٣٠٦).

واستدلّ له بوجهين:

الأوّل: الحسن العقلي مع أمن المضرة لو كان الخبر غير مطابق للواقع.

(٣٠٥) الدراية: ٢٩.

(٣٠٦) مجموعة رسائل فقهية واصولية: ٢٨.

والثاني: خبرا جابر بن عبدالله والسيد في الإقبال الآتي نصهما قريباً.

وقد أيد بعضهم القول بالشمول بأدلة الإعانة على البرّ.

فأشكل الشيخ: بأن هذه الأدلة مقيدة – بالإجماع – بأن لا يكون السبب محرماً. وبعبارة اخرى: إن أدلة البرّ والنقوى غير مشرعة لجواز السبب، ولذا لا تعارض بين هذه الأدلة وأدلة حرمة المحرمات في الشريعة.

أقول:

أمّا الخبران، فضعيفان سنداً. واحتمال جبرهما بعمل المشهور على المبنى. يدفعه وجود بعض الوجوه، فعمل المشهور استندوا إلى ذلك لا الخبرين، فلا جبر. وأمّا إشكال الشيخ. ففيه: أن تلك الأدلة غير مطلقة من الأساس، إذ لا يعقل أن تعم كلّ برّ وإن كان بسبب محرّم.

فظهر عدم جواز نقل الأخبار الضعيفة في الفضائل والمواظ ونحوها.

وأمّا الإشكال على القول بالجواز: بأنّ نقل مثل هذه الأخبار قول بغير علم فيحرم.

ففيه: إن هذا الإشكال لايرد على القائلين بالتسامح في أدلة السنن، فإنه على هذا القول يكون الخبر الضعيف في المواظ ونحوها قولاً مع العلم، ونقل مثله مستحب كما لا يخفى.

لكنّ مفاد أخبار من بلغ هو ترتب الثواب على «عمل» و «خبر» بالغ عن النبي صلى الله عليه وآله، فإذا قام الخبر الضعيف على ترتب الثواب على «نقل» فضيلة أو قام على حجية الخبر الضعيف في باب الفضائل، أخذنا بإطلاقه، وأمّا أخبار من بلغ، فلا تعم، ولا أقل من أنها منصرفة عن نقل الخبر الضعيف الذي مفاده – مثلاً – أن الإمام أعطى السائل كذا من المال.

نعم، لو التفت الناقل للفضيلة إلى الملازمة بين النقل و ترتب الثواب عليه، كان هذا الإخبار «عملاً» وشملته أخبار من بلغ.

الجهة التاسعة

هل تعم أخبار من بلغ الإخبار عن الموضوعات؟

فلو ورد خبر ضعيف بأنّ هذا الموضوع المعين مدفن فلان من الأنبياء السابقين، فهل للفقهاء الفتوى باستحباب زيارة ذاك النبي في ذاك الموضوع، بناءً على استحباب زيارة قبول الأنبياء السابقين؟

وكذا لو كان الخبر معتبراً، لكنه خبر واحد، بناءً على عدم اعتبار الخبر الواحد في الموضوعات، فيلحق بالخبر الضعيف ويدخل في البحث.

قيل: بالإعتبار و ترتب الأثر، لعدم الفرق بين قيام الخبر على الحكم أو الموضوع، لوجهين:

الأول: بتتقيح المناط، لأنه إذا حكم باستحباب شيء فيما إذا جاء الخبر الضعيف باستحبابه، فكذلك الأمر فيما إذا جاء بالنسبة إلى موضوع ذلك الحكم الإستحبابي.

وفيه:

إنه لا طريق للقطع بالمناط، لاحتمال أن يكون لإسناد الحكم إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ خصوصية هي مفقودة في الشبهة الموضوعية.

والثاني: الملازمة بين الحكم والموضوع.

ولكنّ الملازمة هذه متوقفة على كون المخبر ملتفتاً إليها لدى الإخبار، وعلى إحرارنا لالتفاتة، وإلاّ لم يكن الخبر عن الموضوع إخباراً عن الحكم.

فظهر: أن الصّحيح هو التفصيل في المسألة، وهو شمول الأخبار للإخبار عن الموضوع في صورة التفات المخبر إلى الملازمة بين الموضوع والحكم.

الجهة العاشرة

هل تعمّ أخبار من بلغ أخبار العامّة؟

لا كلام في عدم جواز الرجوع إلى العامّة العمياء في أحكام الحلال والحرام، قال عليه السّلام: لا تأخذنّ معالم دينك عن غير شيعتنا، فإنك إنّ تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله ورسوله... (٣٠٧)

أمّا في السنن، فيجوز بناءً على مسلك الإنقياد، وكذا بناءً على القول بالعنوان الثانوي وهو البلوغ، إذ تكون أخبار من بلغ حاكمة على الخبر العامي ونحوه، لأن العمل حينئذ يكون بأخبار من بلغ لا بخبر العامي.

الجهة الحادية عشرة

هل البلوغ يعمّ الخبر الضعيف أو يختصّ بالمعتبر؟

إن البلوغ لا يصدق على ما جاء به الخبر الضعيف، لكون البلوغ أخصّ من السماع، ولا أقل من الشك. وحينئذ، يؤخذ بالقدر المتيقن وهو البلوغ، لكون الشبهة المفهومية مردّدة بين الأقل والأكثر.

لكنّ في أخبار من بلغ خبر «من سمع»، فلا مشكلة. و تتم بذلك أركان قاعدة التسامح في أدلة السنن.

الكلام في أسانيد أخبار من بلغ

قيل: هي مستفيضة، بل ادّعي تواترها، وإليك ذكرها والكلام حولها:

١. من بلغه شيء من الثواب على شيء من خير فعله، كان له أجر ذلك، وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله. (٣٠٨)

رواه الصدوق عن أبيه عن علي بن موسى عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عن هاشم بن صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام.

و «علي بن موسى» هو الكمندانى، لا توثيق له.

٢. من بلغه وقد تقدّم.

هشام بن سالم عن أبي عبد الله...

فيه «أحمد بن أبي عبد الله»، وهو البرقي الثقة وإن كان يروي عن الضعفاء.

٣. من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء فيه الثواب، ففعل ذلك طلب قول النبي،

كان له ذلك الثواب وإن كان النبي لم يقله. (٣٠٩)

فيه «أحمد البرقي» وهو ثقة. وأبوه «محمد» قال النجاشي: ضعيف في الحديث. (٣١٠) لكن

وثقه الشيخ (٣١١) وتبعه العلامة. (٣١٢)

والمهم هو التحقيق عن أن «ضعيف في الحديث» تضعيف لشخص الرجل أو لا.

(٣٠٨) ثواب الأعمال: ١٣٢. وفيه: هاشم بن صفوان.

(٣٠٩) كتاب المحاسن ١ / ٢٥.

(٣١٠) رجال النجاشي: ٣٣٥.

(٣١١) رجال الشيخ: ٣٦٣.

(٣١٢) خلاصة الأقوال: ١٣٩.

لكنّ المقصود هو: أنّ الرجل يروي الأخبار الضعيفة، لقولهم بترجمته: كان أكثرًا عن الضعفاء، يعتمد المراسيل، فهذه قرائن، و من هنا يتقدّم توثيق الشيخ، وإن كان النجاشي أضبط منه.

وفيه «محمد بن مروان» وهو مشترك، وتمييزه بـ «الكلبي» كما في جامع الرواة. (٣١٣) غير مجد، لإمكان روايته عن كليهما، وكونه هو الواقع في كامل الزيارات غير ثابت. ٤. عن أبي عبدالله عليه السّلام من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه، كان له وإن لم يكن على ما بلغه.

رواه في الكافي، قالوا بحسنه لإبراهيم بن هاشم، لكنه ثقة عندنا. قال: ابن طاووس في الإقبال، (٣١٤) وجدنا هذا الحديث في أصل هشام بن سالم عن الصادق عليه السّلام.

٥. محمد بن سنان عن عمران الزعفراني عن محمد بن مروان، قال: سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: من بلغه ثوابٌ من الله على عمل فعمل ذلك العمل إلتماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه. (٣١٥)

وفيها – وفي «عمران» – كلام.

وروى الشيخ ابن فهد الحلّي في عدّة الداعي هذا الخير عن الشيخ الكليني كما تقدّم. (٣١٦) ٦. عدة الداعي من طريق العامّة عن جابر قال قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: من بلغه عن الله فضيلة فأخذها وعمل بما فيها إيماناً بالله ورجاء ثوابه، أعطاه الله تعالى ذلك وإن لم يكن كذلك. (٣١٧)

والحاصل:

إنه لا يوجد بينها خبر اتفق الأصحاب على اعتباره، والمهم منها خبر «من سمع» وهو عندنا معتبر.

(٣١٣) جامع الرواة ٢ / ١٩٠.

(٣١٤) إقبال الأعمال ٣ / ١٧١.

(٣١٥) الكافي ٢ / ٨٧.

(٣١٦) عدّة الداعي: ١٣.

(٣١٧) المصدر: ١٣.

والتحقيق:

إنها في الواقع ثلاثة أخبار:

١. الصدوق عن صفوان، وهل هو هاشم عن صفوان أو: هاشم بن صفوان أو هشام عن

صفوان كما في الوافي؟ (٣١٨)

٢. خبر هشام بن سالم.

٣. خبر محمد بن مروان.

والبقية مراسيل أو مكررات.

فظهر:

إن أخبار من بلغ ليست مستفيضةً استفاضة لغويّة. أمّا اصطلاحاً، فقد اشترط أكثرهم في

الإستفاضة أن يكون العدد أكثر من ثلاثة. وعليه، فإن انضم إليها الخبر العامي كانت مستفيضة،

وهناك قول بكفاية الثلاثة.

فالمهم:

إن الإستفاضة غير ثابتة، فكيف بدعوى التواتر.

التنبية الرابع في جريان البراءة في الشبهة الموضوعية

ويقع البحث في مقامين:

١. في الشبهة التحريمية

إستدلّ الشيخ^(٣١٩) للبراءة في الشبهة الموضوعية التحريمية بأدلة البراءة العامة، وبأخبار

خاصة:

والكلام الآن في الأدلة العامة عقلاً وشرعاً:

قاعدة قبح العقاب

فهل تجري البراءة العقلية؟

أشكل في جريانها: بأن موضوع القاعدة هو «عدم البيان»، لكن ذلك إنما يتحقق حيث يكون البيان وظيفةً للشارع، كما هو الشأن في الشبهات الحكمية الكلية، كقوله: الخمر حرام، فإنه إن لم يأت البيان يتم الموضوع للقاعدة فتجري. أمّا بيان الأحكام الجزئية والموضوعات الخارجية كأن يقول: هذا خمر فهو حرام، فليس من وظيفة الشارع، بل المرجع في الموضوعات

(٣١٩) فرائد الاصول: ٢٣٣.

الخارجية هو العرف، فإنه الذي يعين ما في الإناء بأنه خمر، ثم ينطبق عليه الحكم المبيّن من قبل الشّارع وهو الحرمة.

وإذ لم يكن وظيفة الشّارع البيان في الموضوعات، فلا موضوع لقاعدة قبح العقاب، فهي غير جارية في الشّبّهات الموضوعية.

ولا ينتقض ما ذكر: بالشك في حرمة شرب التتن، حيث لا بيان فتجري القاعدة. لأن حرمة شرب التتن حكم كليّ قد وقع الشكّ فيه، فعلى الشّارع بيانه، و إذ لا بيان، فالقاعدة جارية. بخلاف ما نحن فيه، لأن الشّارع قد بيّن حكم الخمر بصورة كلية ولا شكّ فيه، بل الشكّ في انطباقه على هذا المائع الموجود في الإناء، وليس من وظيفة الشّارع تطبيق الحكم الكليّ على الموارد، بل هو وظيفة المكلف بعد تشخيص الموضوع.

حديث الرفع

وأما حديث الرفع، فلا يجري كذلك، لأن هذا الحديث جاء لرفع ما كان وضعه بيد الشّارع، والحكم الجزئيّ – وهو حرمة ما في هذا الإناء – ليس وضعه بيد الشّارع حتى يرفعه، فلا يجري الحديث هنا، بخلاف شرب التتن، فإن وضع حكمه بيده فله رفعه. وتلخص:

إنه لا مجرى للقاعدة، ولا لحديث الرفع، فلا مرخص في الإرتكاب.

و من جهة اخرى:

لمّا كان الحكم بكليته واصلاً، وأن الشّارع قد قال: الخمر حرام، فإن الإشتغال به يكون حاصلًا يقيناً، والإشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني، وهو لا يتحقق إلا بالإجتناّب عن الإناء، فيكون المورد مندرجاً تحت أصالة الإشتغال من هذه الجهة أيضاً.

قوله تعالى (وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا)

وأما قوله تعالى: (وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَاتَّهُوا)^(٣٢٠)، فلا يدلّ على البراءة في الشبهة الموضوعية بأن يقال: بأن النهي غير معلوم، فالشك في أصل التكليف، فالبراءة جارية. وذلك: لأن مفاد الآية وجوب إطاعة النهي الوارد سابقاً، وليست الآية بنفسها في مقام النهي، وحينئذ، فكلمًا جهل النهي عنه كانت البراءة جارية فيه، كما في شرب التتن، حيث أن أصل النهي عنه غير معلوم. لكن لا جهل بالنسبة إلى أصل حكم الخمر، فإنه حرمة معلومة، إلا أن تطبيقه هذا الحكم على هذا الإناء هو المجهول. فالفرق بين الشبهتين واضح، فتجري البراءة هناك ولا تجري هنا.

كلام الشيخ:

إن هذا الإناء إن كان خمريته معلومةً تفصيلاً، أوجب النهي الكلي عن الخمر بقوله: «لا تشرب الخمر» حرمة هذا الإناء. وإن كان مردداً بين إنائين، وجب الإجتنب عن كلا الطرفين من باب المقدمة العلمية. وأما الإناء الواحد الذي لا علم بخمريته ما فيه، فيحتمل كونه خمراً وكونه خلاً، فلا موجب للإجتنب عنه. وما نحن فيه من قبيل الثالث.

أقول:

لابدّ من تنقيح هذا الكلام، لأنّ الحكم ليس مقيداً بالعلم به أبداً، فلا يعقل أن يقول: معلوم الخمريّة حرام، للزوم التصويب والدور المحال، وليس مقيداً بالعلم بالموضوع تفصيلاً أو إجمالاً، كأن يقول: معلوم الخمريّة حرام، لأنه — وإن لا يلزم شيء من المحذورين المذكورين — مخالف لمقتضى إطلاقات دليل حرمة الخمر، لأنه يقتضي الحرمة، سواء علم بالخمريّة أو لا. ولو كان مراد الشيخ: أن النهي عن الشيء يوجب تنجّز حرمة الفرد المعلوم منه علماً تفصيلاً أو إجمالياً، فهذا أيضاً بظاهره مخدوش، لأنّ النهي عن الشيء غير موجب لتنجّز حرمة الفرد المعلوم، بل العلم بالفردية يوجب تنجّز الحكم.

فنقول:

(٣٢٠) سورة الحشر، الآية: ٧.

لايُبعد أن يكون مراد الشيخ – وإن كانت عبارته قاصرة – إنحلال الحكم، لأن الحكم يعم الفرد المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً، لكونه واصلاً حينئذٍ ومنجزاً، وأمّا الفرد المحتمل فلا منجز له. لكنّ الكلام في وجه انحلال الحكم إلى أحكام متعدّدة، وأنه لا بدّ من التحقيق في أنّ الحكم الكلّي المتعلّق بالعنوان الكلّي ينحلّ إلى أحكام حتى يرجع الأمر إلى الأقل والأكثر غير الإرتباطيين وتجري البراءة عن الأكثر، أو لا ينحلّ ويكون الإشتغال الكلّي مقتضياً للإجتنب عن كلّ ما يحتمل كونه فرداً له؟

كلام المحقق الخراساني (٣٢١)

قال المحقق الخراساني: إن النهي عن الشيء:

قد يكون حكماً واحداً متعلّقاً بترك الطبيعة المنهيّ عنها، بأن يكون المطلوب ترك ذلك الشيء في كلّ زمان أو مكان، بحيث لو وجد في ذلك الزمان أو المكان ولو دفعةً لما كان ممتثلاً، كان مورداً لقاعدة الإشتغال، لأن التكليف قد تعلّق بترك الطبيعة رأساً، فمطلوب المولى هو مجموع تروك الخمر مثلاً، فإذا احتتمل فردية هذا الإناء للخمر شكّ مع ارتكابه في تحقق مطلوب المولى ولم يحرز امتثال التكليف، بل إن إحرازه يكون بترك كلّ ما يحتمل انطباق الطبيعة عليه، فلا بدّ من الإجتنب عن هذا الفرد حتى يتحقق الإمتثال اليقيني.

ألهم إلاّ إذا كانت الحالة السّابقة هي الترك لجميع الأفراد، فإنه إذا أراد ارتكاب الإناء المشكوك كونه خمرًا، له أن يستصحب الترك السّابق، ولا يضرّ به ارتكاب ذلك الفرد المشكوك فيه.

وقد يكون انحلالياً، بأن يكون كلّ فرد من أفراد الموضوع له حكم مستقلّ، فهناك إطاعات ومعاصي بعدد أفراد الخمر، فكلّ فرد من أفراد شرب الخمر بحياله مبخوض للمولى، وحينئذٍ، فمع الشك في انطباق عنوان الطبيعة على الفرد يشك في ثبوت الحكم بالنسبة إليه، وكلّ ما يكون الشك في أصل التكليف فهو مجرى البراءة.

وحاصل كلامه أن النهي المتعلّق بالطبيعة على قسمين.

كلام المحقق الإصفهاني

لكنّ المحقق الإصفهاني^(٣٢٢) قال إنه على أربعة أقسام، وذكرها الخوئي^(٣٢٣) في المصباح. وحاصله: إن النهي:

تارة: يكون انحلالياً بحسب الوجودات، فيتحقق بالإضافة إلى كل فرد إطاعة ومصية. واخرى: يكون متعلّق النهي هو اللابشرط القسمي، والمطلوب مجموع التروك، وهو صرف الوجود باصطلاح المشهور، وهو الذي ذكره المحقق الخراساني في أحد شقي كلامه. وثالثة: يكون متعلّق النهي هو المجموع، فإذا ارتكب فرداً لم يكن عاصياً. ورابعة: يكون متعلّق الطلب هو الأمر المحصل من الأسباب.

الحكم في القسم الأوّل

فإنّ الحكم لما تعلّق بالطبيعة، كان التكليف متعدّداً بعدد أفرادها، وحينئذ، فلو شك في كون شيء مصداقاً للطبيعة، رجع الشك إلى أصل التكليف، وهو مجرى البراءة. كما هو واضح. وأمّا الإنحلال، فلأن الأحكام الشرعيّة مجعولة بنحو القضايا الحقيقيّة، فالحكم يتوجّه إلى الموضوع سواء وجد فعلاً أو لم يوجد، والعنوان المأخوذ في الحكم مشير إلى ما في الخارج. هذا من جهة. ومن جهة اخرى: فإنه يعتبر قيام الحجّة على الصغرى بالإضافة إلى قيامها على الكبرى، فلا يكفي قيامها على الكبرى عن الصغرى لإثبات العقاب. وعليه، فقول الشارع: الخمر حرام يرجع إلى: كل فرد من أفراد الخمر حرام، ومع الشك في حكم فرد من جهة الشك في كونه خمراً، يرجع الشك إلى التكليف وهو مجرى البراءة شرعاً وعقلاً. وهذا هو مراد الشيخ من كون المورد من الأقل والأكثر غير الإرتباطيين.

ولو قيل: بأنّ الأحكام الشرعيّة ليست من قبيل ما ذكر، أمكن القول بالإنحلال كذلك بأن البعث والزجر يتعلّقان بالخارج، وإذا تعلّق الحكم بالخمر الموجود خارجاً، وكانت أفراد عشرة،

(٣٢٢) نهاية الدراية ٤ / ١٩٦.

(٣٢٣) مصباح الاصول ٢ / ٣٢٤.

فإن كان لكلّ العشرة حكم شخصي واحد، فهل يزول الحكم بزوال أحد العشرة أو لا؟ إن قيل: بزوال الحكم، لزم بقاء الموضوع بلا حكم. وإن قيل: ببقاء الحكم، فكيف يبقى مع زوال الموضوع؟ وإن قيل: بعض الحكم زائل و بعضه باق، فالحكم بسيط لا يتبعض. إذن، لابدّ من القول بالإنحلال، وإلا يلزم أحد المحاذير المذكورة.

الحكم في القسم الثاني

فإن الحكم قد تعلّق بالطبيعة على نحو صرف الوجود، وهو اللابشرط القسمي، أي المجموع، بمعنى كون التكليف واحداً قد تعلّق بالطبيعة وطلب تركها، بحيث لو وجد فرد من الطبيعة في الخارج لما حصل الإمتثال، وإن كان المتّصف بالحرمة هو الوجود الأوّل فقط. وحينئذ، لو شك في فردية شيء لهذه الطبيعة فما هو الحكم؟ قال المحقق الخراساني بالإشتغال كما تقدّم.

وقال الآخرون بالبراءة.

ووجه القول بالبراءة هو: إن مرجع الشك في مصداقية هذا الفرد إلى الشك في توجه التكليف الضمني إليه، و هو من الشك في أصل التكليف وهو مجرى البراءة. لأن البراءة لا تختصّ بما إذا كان التكليف المشكوك فيه استقلالياً بل يعمّه والضمّني.

لكنّ هذا مبنى على أن يكون النهي هو طلب ترك جميع أفراد المنهي عنه — كما أن المطلوب في الأمر هو الفعل — فإنه حينئذ يتحقق دوران الأمر بين الأقل والأكثر، ويتم الإستدلال على البراءة.

وأما بناءً على أن النهي هو الزجر عن الفعل — والأمر هو البعث إلى الفعل — فلا يقع التردّد، بل لما كان التكليف واحداً ومتعلّقه واحد كذلك وهما معلومان، كان المورد مجرى الإشتغال لا البراءة.

إذن، لابدّ من التمييز بين المباني في حقيقة النهي.

توضيح المقام بالنظر إلى الآراء

فعلى مسلك الميرزا القائل بأنّ النهي طلب الترك، يتمّ القول بالبراءة، و أمّا بناءً على المسلك الآخر، فإن الطلب غير متعلّق بالترك ليقع الدوران. إلاّ أن يقال: باقتضاء النهي عن الشيء للأمر بنقيضه و هو الضدّ العام كالعكس، وحينئذ يكون النهي عن الفعل مستلزماً لطلب الترك، لكن المفروض بطلان ذلك مطلقاً.

والذي يمكن أن يقال هو: إنّ تعلق النهي بصرف الوجود يؤوّل إلى الزجر عن أوّل وجود للشيء، و تركه يستلزم عقلاً ترك جميع وجوداته، و مع الشك في انطباق متعلّق النهي على الفرد المشكوك فيه تجري البراءة، لعدم إحراز انطباق كبرى النهي على الصغرى. لكن لقائل أن يقول: بعدم الفرق في صرف الوجود بين الأمر والنهي، فكما تقولون بالإشتغال في ناحية الأمر المتعلّق بصرف الوجود، فكذلك في ناحية النهي المتعلّق به.

وقد فرّق المحقق العراقي^(٣٢٤) بين المقامين: بأن لاسعة وضيق في ناحية الأمر المتعلّق بصرف الوجود، بخلاف النهي، و عليه يتحقق الدوران المذكور بين الأقل والأكثر في ناحية النهي دون الأمر.

ولا يخفى أن هذا التفريق يبتني على ما تقدّم من أن أساس القول بالبراءة هنا هو القول بأنّ المطلوب في النهي هو الترك، و أمّا بناءً على القول الآخر، فلا وجه للفرق بين الأمر و النهي، فلا وجه للبراءة في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة إذا كان متعلّق النهي بصرف الوجود.

وأفاد شيخنا: أن حلّ المطلب أن يقال: بأن النهي هو الزجر عن الفعل ومتعلّقه هنا هو صرف الوجود، إلاّ أن هذا الوجود المضاف إلى الطبيعة والمتعلّق به النهي يقبل التوسعة و التضيق، من جهة أنه إن شمل الفرد المشكوك فيه من الطبيعة و كان هذا الفرد مصداقاً لها، كان هذا الوجود أوسع منه إذا لم يكن هذا الفرد مصداقاً للطبيعة. فإنّ، يتصورّ التوسعة و التضيق في نفس الوجود المضاف إلى الطبيعة و المتعلّق به النهي، فلنا أن نقول: بأن الفرد المزجور عنه قد يكون أقل و قد يكون أكثر، لأنه الوجود المضاف إلى الطبيعة، و كلّما كثرت أفراد الطبيعة كانت دائرة إنطباق صرف الوجود أوسع، و حيث يشك في الشمول لفرد تجري البراءة عنه.

فإن قيل: متعلّق النهي صرف الوجود، و هو عبارة عن أول وجود للطبيعة، و لا سعة و ضيق في الوجود الأول.

قلنا: ليس متعلّق النهي أول وجودات الطبيعة، بل هو صرف وجودها، و هو يتحقق بأول وجود و ينطبق عليه انطباقاً قهرياً، فليس هو متعلّق النهي، بل هو الذي يتحقق به الوجود، لأن الطبيعة توجد بوجود فرد ما من أفرادها.

فهذا هو حلّ المطلب في المقام من غير أن نرجع النهي إلى طلب الترك.

لكن يبقى الجواب عن النقص بالأمر المتعلّق بصرف الوجود، حيث تقرّر فيه جريان الإشتغال لا البراءة، والسؤال عن الفارق بين الأمر والنهي.

و التحقيق أن يقال:

فرق بين الأمر والنهي — حتى على المبنى الثاني — و ذلك: أن في النهي دلالتين، و في الأمر دلالة واحدة.

فإنّ الأمر يدلّ بالمطابقة على البعث إلى صرف الوجود، و لمّا كان التكليف و متعلّقه معلومين، كان مقتضى القاعدة هو الإشتغال.

و إن النهي المتعلّق بصرف الوجود، يدلّ على الزجر عنه بالمطابقة، و على الزجر عن جميع الوجودات بالإلتزام. أي: إن كلّ فرد من أفراد الطبيعي مزجور عنه عرفاً و عقلاً في ظرف الزجر عن الفرد الآخر، بحيث لو ارتكب فرداً لما امتثل و لم يتحقق الإنزجار عن الجميع. و حيث تكون في النهي هذه الدلالة الإلتزاميّة — غير الموجودة في الأمر — فإنه يتصور التوسعة والتضييق في دائرة دوران الأمر بين الأقل والأكثر، و تجري البراءة في الفرد المشكوك في شمول النهي له.

فهذا هو الفارق في المقام، و قد ظهر أنّ الحق هو القول بالبراءة خلافاً لصاحب الكفاية.

تفصيل الميرزا

ثم إنَّ المحقق النائيني قد فصل^(٣٢٥) بين ما كان للمتعلِّق متعلِّقاً مثل: لا تشرب الخمر، و ما لم يكن له متعلِّق مثل: لا تكذب. فقال بالبراءة في الأوَّل و بالإشتغال في الثاني، من دون تفصيل بين ما إذا كان متعلِّق النهي صرف الوجود أو مطلق الوجود.

فقال شيخنا: إن كان بنحو مطلق الوجود، فلا بدَّ من انحلال الحكم و تعدّد النهي بعدد الأفراد، و حينئذ، فإن كانت الشبهة موضوعيةً، فلاريب في رجوع الشك إلى الشك في الحكم، لأن المفروض هو الإنحلال و المحرّم مطلق الوجود، فما الفرق بين الشك في كونه كذباً و الشك في كونه خمرًا؟ فلا وجه للتفصيل. وإن كان بنحو صرف الوجود، فالمطلوب مجموع التروك، من دون فرق بين أن يكون المتعلِّق ذا متعلِّق أو لا، إذ لا أثر لوجود متعلِّق المتعلِّق إلا بتحقق العنوان في مرحلة العنوانية في صورة الفعلية. أي: إنه يتحقّق بوجود «الخمر» عنوان «شرب الخمر» و لا أثر له غيره.

و فصل أيضاً بين ما لو قال: كن لا شارب الخمر، فاختر فيه الإشتغال، و ما لو قال: لا تشرب الخمر، فاختر فيه البراءة. قال: لأن كونه لا شارب الخمر عنوان وجودي محصل من التروك، و مع الشك في المحصل الخارجي يحكم بالإشتغال.

و فيه نظر كذلك، لأن الكبرى مسلّمة، لكنّ الكلام في تطبيقها على المثال، فإن الموجبة المعدولة المحمول قضية موجبة، لكنّ انقلاب القضية السالبة المحصلة إليها لا يوجب كون عدم شرب الخمر وجودياً، لأن عدم شرب الخمر وصف للشخص، و اتّصاف الشخص بهذه الصّفة لا يوجب كونها وجوديةً، فلا مغايرة بين عدم شرب هذا الخمر و عدم شاربية الشخص لهذا الخمر، بل هما واحد، إلا أن العدم قد يلحظ مضافاً إلى الشرب، و قد يلحظ مضافاً إلى الشارب، و اختلاف اللّحاظ لا يوجب انقلاب العدم إلى الوجود. فإنّ، ليس هنا عنوان وجودي محصل من التروك ليكون صغرى لتلك الكبرى. و على هذا، فلو شك في سعة لا شاربية الخمر ليشمل هذا المشكوك، رجع الشك إلى سعة وضيق متعلِّق الطلب و تكون البراءة جارية.

رأي المحقق الإصفهاني

وللمحقق الإصفهاني^(٣٢٦) في هذا المقام مسلك آخر. و حاصل كلامه: أنه لا حاجة إلى إجراء البراءة، للقطع بعدم وجود الحكم الفعلي. و توضيحه:

إن حقيقة الحكم هو الإنشاء بداعي جعل الداعي، و هذا الإنشاء ما لم يصل إلى المكلف فليس بحكم بل هو في قوة الحكم، فإن وصل فقد حصلت فعلية الحكم و كان البعث الحقيقي، من جهة أن مدار البعث هو الحكم الواصل لا الوجود الواقعي للحكم، و مع الوصول، فإن كان المكلف خالياً من موانع العبودية كان الباعث فعلياً وإلا فهو باعث إمكاني. نعم، في فعلية الحكم يكفي إمكان الباعثية، ولذا نقول بأن الكفار مكلفون. فظهر أنه قبل الوصول لا فعلية للباعثية ولا إمكان، وما كان كذلك فليس بمصدق للبعث و الزجر، فليس بمصدق للحكم.

و مثل الحكم في عدم الباعثية في ذلك متعلق المتعلق، فاتصاف الحكم بالباعثية يكون في صورة العلم بالحرمة و العلم بمتعلق الحرمة وهو الشرب، والعلم بمتعلق المتعلق و هو الخمر، و مع عدم تحقق الوصول في مرحلة من هذه المراحل لا يتحقق الحكم. و بعبارة اخرى: يلزم العلم بالحكم و المتعلق و ما يتعلق به المتعلق عنواناً و معنواً، فلو شك في خمرية هذا الإناء لم يصل متعلق المتعلق فلا يقبل الحكم الباعثية، و معه فلا حكم. و على هذا، فإن عدم الحكم الفعلي مقطوع به، فلا مجرى للبراءة.

و قد أفاد الاستاذ في المباحث السابقة ما ملخصه: أن لا دليل على هذا المبنى لا ثبوتاً و لا إثباتاً.

أما ثبوتاً، فإن الحكم من الامور الاعتبارية لا الواقعية، و هو يتحقق ثم يبلغ ويصل، و ليس تحققه متقوماً بالوصول عند العرف. هذا أولاً. و ثانياً: إنه إن كان تحقق الفعلية بالوصول و أن مرتبة الفعلية والتجز واحدة كما هو صريح كلامه، فإن التنجز يكون متوجهاً إلى قوة الحكم لا إلى الحكم، لأن مرتبة الفعلية والتجز متأخرة عن مرتبة قوة الحكم، لكن قوة الحكم لا يكون موضوعاً للتجزيز. وثالثاً: لازم هذا المبنى أن لا يكون الإحتياط في الشبهات الحكمية البدوية بعد الفحص حسناً، إذ لو فحص عن الحكم و لم يعثر عليه فلا شبهة في عدم الحكم، بناءً على مبنى

تقوم الحكم بالوصول و أن قوة الحكم ليس بحكم، مع أن مقتضى أخبار الإحتياط حسنه في الشبهات الحكمية.

وأما إثباتاً، فإن ظاهر: «نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا» في مقبولة عمر بن حنظلة هو: كون الحكم تاماً متحققاً في مرتبة سابقة على تعلق النظر والمعرفة به. فالحق هو جريان البراءة العقلية والشرعية في صورتها كون المتعلق مطلق الوجود و كونه صرف الوجود، و طريق جريانها ما ذكرناه.

الحكم في القسم الثالث

فإن الحكم – أي النهي – لما تعلق بالمجموع، فلا كلام ولا إشكال في جواز ارتكاب الفرد المشكوك فيه وغيره من الأفراد، ما لم ينته الأمر إلى ارتكاب جميع الأفراد.

الحكم في القسم الرابع

فإن الحكم قد تعلق بالمسبب والمحصل، وحينئذ، يرجع الشك فيه إلى الشك في تحققه، والأصل الجاري فيه هو الإشتغال، لاسيما في المحصل التكويني العقلي. (٣٢٧)

وتلخص:

جريان الإشتغال في القسم الرابع فقط.

هذا كله في الإستدلال للبراءة بالدليل العام وبقاعدة قبح العقاب.

الإستدلال بأدلة الحل

ويمكن الإستدلال بأدلة الحل، كقوله: «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه»، وخبر مسعدة بن صدقة: «والأشياء كلها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البيّنة».

إلا أن يناقش في شمول الخبر الثاني للشبهات التي لا مؤمن فيها من اليد والإستصحاب. وكيف كان، فإن أخبار الحل فيها جهة التأمين للمكلف في الإرتكاب، ومعها لا يبقى الموضوع لقاعدة الإشتغال – حتى لو كان المقتضى لجريانها تاماً – . لأن حكم العقل بالإشتغال

(٣٢٧) المحصل والمسبب تارة تكويني مثل النار، واخرى شرعي كالطهارة الحاصلة من الغسلات والمسحات في الموضوع. ففي الأول لاختلاف في الإشتغال. وفي الثاني قولان.

معلّق دائماً على عدم ورود المؤمن عن المولى، والمفروض كون أخبار الحلّ مؤمّنةً، فالتمسك بها في المقام تام بلا إشكال، وإن وقع الكلام في جريانها في الشبهات الحكميّة الكليّة. هذا تمام الكلام في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة.

٢. الشبهة الوجوبية

وأما في الشبهة الموضوعيّة الوجوبيّة، فزبدة الكلام أنه: إن كان التكليف بنحو مطلق الوجود، فهو إنحلالي، والبراءة في الفرد المشكوك جارية. وإن كان بنحو صرف الوجود، فلا شبهة في الإستغال، لأن متعلّق التكليف هو الوجود المضاف إلى الطبيعة، ومع الإتيان بالفرد المشكوك يقع الشك في تحقق الوجود المضاف إليها، والإستغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية.

فرع

حكم دوران الأمر بين الأقل والأكثر غير الإرتباطيين

لو دار الأمر بين الأقل والأكثر غير الإرتباطيين، تجري البراءة عن الأكثر. لكن المنسوب إلى المشهور — بل قال الشيخ: (٣٢٨) إنه مذهب الأصحاب من المفيد حتى الشهيد — هو الإحتياط في الصلّاة الفائتة إذا ترددت بين الأقل والأكثر. فما الوجه في ذلك؟

دليل القول بالإحتياط

ذكر له وجوه:

الأول

إن قضاء الفائتة واجب بنفس دليل وجوبها وليس بأمر جديد، فإنه على هذا المبنى يكون الطلب واحداً وإن كان المطلوب متعدداً. أي: إن الفريضة بنحو الكلّي المشترك بين مافات في

الوقت ومافات في خارجه مطلوبة، و خصوصية الإتيان بها في الوقت واجب آخر، وحيث تفوت الخصوصية، يبقى الطلب بحاله، وبه يجب قضاء الفريضة خارج الوقت، ومع العلم بالتكليف والشك في الإتيان بالواجب بعد خروج الوقت، يستصحب بقاء الواجب على الذمة.

لكن هذا الاستصحاب إنما يتم بناءً على أن موضوع القضاء هو «عدم الإتيان». وأمّا بناءً على أنه «الفوت» كما هو رأي جماعة، فلا يجري لأنه أصل مثبت. ومع التنزل عن هذا الاستصحاب، يكون المورد مجرى الإشتغال، لما ذكرنا من تحقق الإشتغال، فمع الشك في سقوط الواجب بالامتنال، فالمحكم هو القاعدة. وبما ذكرنا يظهر الفرق بين الفائتة والدين، فإنه لا يقين باشتغال الذمة بالأكثر في الدين حتى تلزم البراءة اليقينية أو يستصحب.

إشكال المحقق العراقي

وقد ذكر العراقي^(٣٢٩) هذا الوجه عن الشيخ، فأورد عليه: بأنه لا ينتج الاحتياط إلا بنحو الموجبة الجزئية، إذ المسألة ذات فروض كثيرة، لأن الشك في قضاء الفوائت وتردده بين الأقل والأكثر:

تارة: يكون من جهة الشك في عدد السنين التي مضت من عمره. واخرى: بعكس ذلك، وهو أن يكون الشك في مقدار الفائت من جهة النوم والنسيان وغير ذلك، مع العلم بكمية العمر.

أمّا في الصورة الأولى، فالأصل الجاري هو البراءة على كلا المسلكين: أمّا بناءً على أن القضاء بأمر جديد. فواضح، للشك في توجه الأمر إلى الأكثر. وأمّا بناءً على أنه بالأمر الأول، فللشك في الإشتغال بالكلّي المشترك. وأمّا في الصورة الثانية:

فتارة: يكون قاطعاً أو يحتمل إنتفاته إلى الصلّاة الفائتة في كلّ يوم بعد مضيّ الوقت،
وحيئنذ يكون الأكثر مورداً لقاعدة الحيلولة، وهي متقدّمة على الإستصحاب والإشتغال، لأخصيّة
موردها، فيكونان مختصّين بصورة الشك قبل مضيّ الوقت، لأن القاعدة أفادت عدم الإعتناء
بالشك بعد الوقت، لحيلولة الوقت.

واخرى: يكون قاطعاً أو يحتمل التفتاته إلى الفائتة قبل مضيّ الوقت، وهنا لاتجري قاعدة
الحيلولة كما عرفت، فيكون إستصحاب عدم الإتيان جارياً بناءً على كون القضاء بالأمر الأوّل،
ويحكم بالإشتغال.

فظهر: أن الاشتغال الذي ذكره المشهور خاصّ بهذه الصّورة فقط.

مناقشة الاستاذ

وذكر الاستاذ دام بقاءه في جوابه: أنه لم يكن الشيخ في غفلة عن هذه المطالب، فقد خدش
في هذا الوجه من جهة جريان قاعدة الحيلولة مع الشك بعد مضيّ الوقت. نعم، لم يتعرّض
لصورة الشك قبل مضيّه، لوضوح جريان الإستصحاب والاشتغال فيها.
وأما ما ذكره من كون القاعدة مخصّصة. ففيه: أنه لا تخصيص مع رفع الموضوع، لأن
مفاد دليل القاعدة رفع الحيلولة للشك، فلا موضوع للاستصحاب، والتقدّم بالحكومة لا
بالتخصيص.

الثاني

إن الغالب في موارد الفوائت المردّدة هي الموارد المقرّونة بالعلم أو احتمال العلم عند
الفوات، ومقتضى القاعدة حينئذ لزوم تحصيل البراءة. أمّا مع العلم، فلأن بمجرد كونه عالماً
بالفوت يكون التكليف منجزاً عليه. وأمّا مع احتمال العلم، فلعدم جواز الرجوع إلى حديث الرفع،
لكونه من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعيّة.

أقول:

وهذا الوجه يتم بناءً على كفاية العلم حدوثاً في منجزية الواقع وإن زال بقاءً، وأمّا بناءً
على أن التنجيز بقاءً متوقف على وجود العلم بقاءً كذلك، وأنه لا يؤثر المنجز الحدوثي، فلا يتم
لحلّ المشكل، لعدم العلم بقاءً.

وكذا الكلام بالنسبة إلى التمسك بالأصل، فإن المعبر تحقق موضوعه حدوثاً وبقاءً، ومع الشك فعلاً وعدم تصوّر الشبهة المصدقيّة في الأمور الوجدانيّة، لا يعقل احتمال تحقق الغاية فعلاً.

الثالث

جريان أصالة عدم الإتيان بالفائنة بضميمة قصور قاعدة الحيلولة عن شمول ما نحن فيه. أما جريان الأصل، فلأن القضاء مترتب على «الفوت» وهو عنوان عدمي ولا مانع من استصحابه. وأمّا عدم جريان القاعدة، فلأن مجراها هو الشبهة البدويّة للفوت، لا المقرونة بالعلم الإجمالي، وإن كان مردداً بين الأقل والأكثر، كما هو المفروض. ومع عدم جريان القاعدة، يكون الأصل الجاري استصحاب عدم الإتيان، وهو يقتضي الإشتغال.

أقول:

وهذا الوجه يبتني على تماميّة المبنى في المقدمتين. وأمّا بناءً على أنّ القضاء من آثار الفوت لا عدم الإتيان، أو أنّ القاعدة غير منصرفة إلى الشبهات البدويّة بل تعم المقرونة بالعلم الاجمالي أيضاً... فلا يتم هذا الوجه.

الرابع

التمسك بالأخبار الواردة في قضاء النوافل، لدلالاتها على أنه يصلّي حتى يتيقن الإتيان بما فات منه. وإذا كان الحكم في قضاء النوافل كذلك، ففي قضاء الفرائض بالأولويّة القطعيّة.

أقول:

تأمل فيه الشيخ. (٣٣٠)

ويمكن أن يكون وجه التأمل أحد أمرين أو كلاهما:

الأول هو: أن الأمر بالإتيان كذلك في النوافل استحبابي، وأمّا في باب الفرائض، فالمدعى وجوب الإحتياط. ومن الواضح لزوم الحرج في وجوب الإحتياط. ومع هذا الفارق لا وجه لتفكيح المناط.

والثاني: إنكار دلالة النصوص المشار إليها على المدعى بالنسبة إلى النوافل، لأنها ظاهرة في الإتيان بقدر ما أحصى كثرة. أي المقدار الذي علم بفوته منه، ففي الخبر عن عبدالله بن سنان قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أخبرني عن رجل عليه من صلاة النوافل ما لا يدري ما هو من كثرتها كيف يصنع؟

قال:

فليصلّ حتى لا يدري كم صلّى من كثرتها...

الخامس

إن الدليل خصوص الخبر عن إسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

سألته عن الصلّاة تجتمع عليّ.

قال: تحرّ وأقضها.

أمّا سنداً، فلا إشكال عند المشهور، وإن كان عندنا كلام في «إسماعيل».

وأمّا دلالةً، فهو مطلق، وتحرّ بمعنى اجتهد. وحاصل المعنى: إذا جهلت مقدار الفئات فاجتهد في القضاء حتى يحصل لك الظن بعدم بقاء شيء على ذمتك، فيلزم تحصيل الظن بالقضاء، وهذا فتوى المشهور.

وهذا الوجه — الذي لم نجده في كلمات أحد — هو المعتمد عند شيخنا الأستاذ لعدم جواز الرجوع إلى البراءة، لتامية الرواية دلالةً وسنداً عند المشهور وإن كان له كلام في إسماعيل بن جابر.

هذا، وليس خبر مرزم^(٣٣١) «قال: سأل إسماعيل بن جابر أبا عبدالله عليه السلام فقال: أصلحك الله، إن على نوافل كثيرة فكيف أصنع؟ فقال: إقضها. فقال له: إنها أكثر من ذلك. قال: إقضها.

قلت: لا أحصيها. قال: توخّ». الحديث

قرينة على أن المراد من رواية إسماعيل خصوص النوافل، لوجود الفرق بينهما في السند والمتن، والأصل هو التعدّد.

التنبية الخامس في حسن الاحتياط

إنه وإن ذهبنا إلى البراءة في كلتا الشبهتين، لكن قال الشيخ: (٣٣٢)
لا إشكال في حسن الاحتياط عقلاً وشرعاً

أي: حتى مع وجود الحجّة، وسواء كان الإحتمال أو المحتمل قوياً أو ضعيفاً مهماً أو أهم،
فالاحتياط راجح مطلقاً ما لم يلزم اختلال النظام فيسقط رجحانه، بل يلزم من رجحانه نقض
الغرض. أي: من خلق العباد، إذ قال تعالى: (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ). (٣٣٣)
وذلك، لأنه مع اختلال النظام يختل أمر المعاش، ومعه يختل أمر المعاد.
وبما ذكرنا يظهر ما في كلمات بعض المحشيين من أن الغرض هو الرفاه للعباد.
لكن الذي يسقط رجحانه هو الاحتياط التام، ويكون الراجح هو التبويض في الاحتياط،
وكيفية ذلك هو: أن التبويض:

تارة: يكون بحسب الإحتمال.

واخرى: يكون بحسب المحتمل.

وثالثة: يكون بحسب المورد.

أمّا الأول، فهو عبارة عن الأخذ بالإحتمال الأقوى. أي الظن وترك الأضعف وهو
الإحتمال الشكّي والوهمي. والحاكم بهذا التبويض هو العقل.

(٣٣٢) فرائد الاصول: ٢١٦.

(٣٣٣) سورة الذاريات، الآية: ٥٦.

وأما الثاني، فهو عبارة عن الأخذ بما اهتمّ به الشارع وإن كان الإحتمال ضعيفاً، كما في الدماء والفروج. فالحاكم في هذا التبويض هو الشرع.

وأما الثالث، فيكون بعدم الإحتياط في المورد الذي قامت فيه الأمانة على الإباحة والحليّة، لأن الأمانة تزيل الشك والشبهة، ولا يبقى حينئذ موضوع لقوله: «قف عند الشبهة». وبالإحتياط في المورد الذي يحكم فيه أصالة الإباحة، فموضوع الإحتياط في مورد الأصل موجود لأنه حكم في مورد الشبهة.

قال الشيخ:

لكنّ دليل الإحتياط ليس بمنحصر في قف عند الشبهة حتى يتم ما ذكر، بل إنّ بعض أدلّة الإحتياط مثل «أخوك دينك» مطلق يعم صورتين قيام الأمانة والأصل معاً، فالموارد كلّها على السواء.

هذا بيان التبويض كما عليه الشيخ وصاحب الكفاية.

إلاّ أن صاحب الكفاية يقول: (٣٣٤) بأنّ الأولى هو اختيار الراجح احتمالاً أو محتملاً من أول الأمر، لأنّ المداومة على العمل الخير أحسن. إلاّ أن الشيخ اختار الإحتياط ما لم يصل إلى حدّ اختلال النظام.

أقول:

أفاد شيخنا: إن ما ذكره عن حكم العقل بأخذ المظنونات وترك المشكوكات والوهميات — وإلاّ يلزم ترجيح المرجوح — تام بحسب العقل. أمّا بحسب الواقع، فقد يحتمل وجود الحكم الواقعي في المشكوكات دون المظنونات، وفي بقاء الحكم العقلي في هذه الصّورة تأمّل، لأنّ الواقع يجب الإحتياط فيه والمحافظة عليه، بلافرق بين حالي الظن والشك، لأنّ الشارع قد أسقط الظن من حيث أنه ظن عن الإعتبار ونهى عن ترتيب الأثر عليه.

ثم إن في ما ذكره من حسن الإحتياط ورجحانه ما لم يختل النظام فإذا لزم فلا رجحان. مسامحةً ظاهرةً، لأنّ معناه بقاء الإحتياط في تلك الحالة لكنّ بلا رجحان. بل الصّحيح زوال الموضوع، لأنّ الإحتياط الموجب لاختلال النظام مبغوض.

فما في بعض حواشي الكفاية لتصوير بقاء الإحتياط بلا رجحان على بعض المباني مخدوش.

كلامٌ للمحقق الإصفهاني

و قال المحقق الإصفهاني هنا: بأنّ الحسن العقلي ملاكه الإنقياد، وأمّا الحسن الشرعي فلا يكون إلاّ بجعل الحكم المماثل من أجل التحفّظ على الواجب الواقعي أو بالبعث بداعي تنجيز الواقع.

ولكن الكلام في المقام هو في الإحتياط المستحب لا الواجب، و لا معنى لجعل الحكم المماثل أو البعث بداعي تنجيز الواقع في حسن الإحتياط ورجحانه.

ثم إنه ذكر بالنسبة إلى التبعض في الإحتياط: أمّا بالإضافة إلى حسن الإحتياط عقلاً، فلأنّ ما يخلّ بالنظام قبيح عندهم، بل قد مرّ مراراً أن ملاك الحسن و القبح العقليين كون الشيء ذا مصلحة ينحفظ بها النظام، أو ذا مفسدة يختل بها النظام. وأمّا بالإضافة إلى وجوبه أو استحبابه الشرعي، فلأنهما بداعي جعل الداعي، و مع قبح الإحتياط المخلّ بالنظام في نظر العقل لا يعقل تصديق الجعل منه، فيلغو البعث قهراً. بل نقول: إن نفس التكليف الواقعي الذي يقتضي الجمع بين محتملاته الإخلال بالنظام لا يبقى عليه فعليّة الباعثيّة والزاجريّة، لا من حيث أنه يقتضي ما يخلّ بالنظام، لأن مقتضيه نفس متعلّقه و هو قطعاً لا يخلّ بالنظام، بل الإخلال في تحصيل العلم بامتناله، و ليس ذلك من مقتضيات نفس التكليف ولو بالواسطة كما قدّمنا شرحه في أوائل دليل الإنسداد، بل من حيث أن العقل بعد ما لم يحكم بتحصيل العلم بامتناله لا معنى لبقائه على صفة الدعوة الفعلية، كما قدّمناه هناك. (٣٣٥)

مناقشة الاستاذ

وقد اعترض عليه الاستاذ:

أمّا ما ذكره بالإضافة إلى الجهة العقليّة، فمبنيّ على ما ذهب إليه من أن ملاك الحسن والقبح العقلي كون الشيء ذا مصلحة ينحفظ بها النظام أو ذا مفسدة يختلّ بها النظام. و قد تقدّم أنّ الظلم على المولى الحقيقي لا يدور مدار المصالح والمفاسد في النظام، بل العقل يحكم بقبحه

و استحقاق العقاب به وإن لم تلزم منه مفسدة. و بعبارة اخرى: إنه حكم عقليّ بالذات لا بالعرض.

وأما ما ذكره بالإضافة إلى الجهة الشرعية. ففيه: إن مرحلة تصديق الجعل متأخرة عن مرحلة تصوّره، و مع لزوم اختلال النظام لا ملاك للبعث ثبوتاً، بل يتحقق مع ذلك ملاك النقيض و هو القبح، فلا تصل النوبة إلى القول بلغوياً البعث حينئذ.

وأما ما ذكره بقوله: بل نقول أن نفس التكليف الواقعي... فيرد عليه: أن لازمه جواز المخالفة القطعية للتكليف المعلوم، لعدم الباعثية الفعلية، و اختصاص حرمة المخالفة القطعية بمخالفة التكليف الفعلي. و بعبارة اخرى: الحكم غير الفعلي ليس بحكم بل هو في قوّة الحكم، و لا حرمة لمخالفة قوة الحكم. ولا نظنه رحمه الله يلتزم بذلك، إذ لا شبهة في لزوم الإكتفاء بالموافقة الإحتتمالية حينئذ بالتبعيض في الإحتياط في الواجبات.

الحاصل:

إن الإحتياط حسن عقلاً وراجح شرعاً، ولا موضوع له إذا انجرّ إلى اختلال النظام، فإذا لزم ذلك وصلت النوبة إلى التبعض فيه، لا كما في الرسائل والكفاية، بل مع مراعاة أهميّة المحتمل حتى لو كان احتماله أضعف، لأنّ الغرض اللازم حفظه هو المحتمل والإحتتمال طريق. وملاك البحث — في هذا التنبيه — جار في الإحتياط الوجوبي عقلاً أو نقلاً كذلك، فلو انجرّ إلى اختلال النظام انتفى موضوع الإحتياط، لأن ملاك الإحتياط الوجوبي لا يقاوم الملاك في لزوم حفظ النظام، كما هو الحال في الإحتياط الإستحبابي.

وهذا تمام الكلام في البراءة والإحتياط.

والحمد لله ربّ العالمين

وبه ينتهي الجزء السابع وسيتلوه الثامن إن شاء الله

المحتويات

كلمة المؤلف ... ٥

الأصول العمليّة

المقدّمات

٩ - ٤٣

١- الأصول العمليّة ... ١١

كلام الشيخ في الأصول العمليّة ... ١١

الإشكال على الشيخ ... ١٢

كلام الكفاية ... ١٣

إشكال المحقق الإصفهاني ... ١٤

النظر في الإشكال والدفاع عن الكفاية ... ١٦

كلام المحقق النائيني والنظر فيه ... ١٩

كلام المحقق الخوئي والنظر فيه ... ٢٠

٢- الحظر والإباحة ... ٢٢

كلام السيّد المرتضى ... ٢٢

كلام شيخ الطائفة ... ٢٣

كلام المحقق النائيني ... ٢٤

الأقوال في حكم الأشياء ... ٢٥

الأوّل: الحظر ... ٢٦

الثاني: الإباحة ... ٢٧

الثالث: التوقّف ... ٢٨

٣- النسبة بين الأمارات والاصول ٣٠... ٣٠... ٣٠...

مقدمات ٣٠... ٣٠... ٣٠...

تقدّم الأمانة على الأصل ٣١... ٣١... ٣١...

التقدّم على مسلك الطريقة ٣٢... ٣٢... ٣٢...

التقدّم على المسلكين الآخرين ٣٤... ٣٤... ٣٤...

تقدّم الأمانة على الأصل المحرز ٣٦... ٣٦... ٣٦...

٤- الاصول ومجاريها ٣٩... ٣٩... ٣٩...

٥- مناشي الشك ٤١... ٤١... ٤١...

البراءة

٤٣ - ٢١٨

مقتضى الأصل ٤٥... ٤٥... ٤٥...

أدلة الأصوليين على البراءة ٤٧... ٤٧... ٤٧...

الإستدلال بالكتاب على البراءة ٤٧... ٤٧... ٤٧...

الآية الاولى: (وما كنا معذبين...) ٤٧... ٤٧... ٤٧...

تقريب الاستدلال: ٤٧... ٤٧... ٤٧...

النظر في التقريب المذكور ٤٨... ٤٨... ٤٨...

تقريب آخر ٥٠... ٥٠... ٥٠...

النظر في التقريب المذكور ٥٢... ٥٢... ٥٢...

التحقيق ٥٣... ٥٣... ٥٣...

الإشكالات على الاستدلال بالآية ٥٤... ٥٤... ٥٤...

ما أفاده سيّدنا الاستاذ ٥٦... ٥٦... ٥٦...

التأمل في كلام الاستاذ ٥٧... ٥٧... ٥٧...

تنبيه حول استدلال الأخباريين بالآية لبطلان قاعدة الملازمة ٥٨... ٥٨... ٥٨...

الآية الثانية: قُلْ لا أجد فيما أُوحى إليّ... ٦٠... ٦٠... ٦٠...

تقريب الإستدلال والكلام حوله ٦٠... ٦٠... ٦٠...

التحقيق عدم الدلالة ٦٢... ٦٢... ٦٢...

الإستدلال بالسنة للبراءة ٦٣... ٦٣... ٦٣...

١- حديث الرّفْع ٦٣...

تقريب الإستدلال ٦٣...

المرفوع هو الحكم الواقعي في مرتبة الظاهر... ٦٤

الأقوال في مراتب الحكم ٦٦...

الصحيح هو قول الشيخ ٦٦...

براهين المحقق العراقي على أن المرفوع وجوب الإحتياط ٦٨...

نقد براهين المحقق العراقي ٦٩...

رأي السيّد الاستاذ ٧٢...

تنبيهات حديث الرّفْع ٧٥...

الأوّل: هل لفظ الرّفْع يناسب الاستدلال؟ ٧٥...

جواب المحقق النائيني ونقده ٧٦...

جواب المحقق العراقي ونقده ٧٦...

جواب المحقق الخوئي ونقده ٧٧...

التحقيق في المقام ٧٨...

الثاني: هل ظاهر الحديث هو الشبهة الموضوعيّة؟ ٧٩...

الوجه الأوّل في الدلالة على ذلك ٧٩...

جواب المحقق النائيني ونقده ٨٠...

جواب المحقق العراقي ونقده ٨٠...

جواب المحقق الخوئي ونقده ٨٢...

جواب شيخنا الاستاذ ٨٢...

جواب سيّدنا الاستاذ ٨٣...

الوجه الثاني ونقده ٨٤...

الوجه الثالث ٨٤...

الجواب الأوّل ونقده ٨٥...

الجواب الثاني ونقده ٨٦...

الجواب الثالث وهو الصحيح ٨٦...

الجواب الرابع ونقده ٨٧...

الوجه الخامس ٨٧...

- جواب المحقق الخوئي ونقده: ٨٨...
جواب المحقق الإصفهاني ونقده: ٨٨...
التحقيق في الجواب ٨٩...
الوجه السادس وجوابه ٩٠...
الوجه السابع وجوابه ٩١...
الثالث: ما هو اللفظ المقدّر في الحديث؟ ٩٣...
رأي المحقق الخراساني ٩٣...
رأي المحقق النائيني ٩٤...
الرابع: هل (ما لا يعلمون) يقبل الرفع؟ ٩٥...
الخامس: أي الأحكام هو المرفوع؟ ٩٩...
١- الأحكام التكليفية ١٠٠...
كلام المحقق النائيني ونقده ١٠٠...
التحقيق في المقام ١٠٤...
٢- الأحكام الوضعية ١٠٦...
كلام المحقق النائيني في السبب وتوضيحه ثم نقده ١٠٦...
كلام المحقق العراقي ونقده ١٠٨...
كلام المحقق النائيني في المسبب ونقده ١١٠...
التحقيق في المقام ١١٤...
السادس: هل يجري الحديث الرفع في المستحبات؟ ١١٧...
كلام المحقق الخوئي ١١٧...
الصحيح هو الجريان مطلقاً ١١٨...
السابع: هل المنّة شخصية أو نوعيّة؟ ١٢١...
التحقيق هو الثاني ١٢١...
الثامن: حديث الرفع يرفع الآثار لا بشرط من العناوين المذكورة فيه ١٢٣...
كلام الشيخ ١٢٣...
توضيح المحقق الخراساني كلام الشيخ ١٢٤...
كلام المحقق الإصفهاني وتوضيحه ١٢٦...
رأي شيخنا الاستاذ ١٣٠...

- التاسع: هل الإمتنان حكمة أو علة؟... ١٣١
- العاشر: في سند حديث الرفع... ١٣٢
- ٢- حديثُ الحَجَب... ١٣٥
- تقريب الاستدلال... ١٣٥
- إشكال الشيخ وأتباعه... ١٣٦
- وجوه الجواب عنه... ١٣٧
- ١- جواب المحقق الهمداني... ١٣٧
- مناقشة المحقق الاصفهاني... ١٣٨
- ٢- جواب المحقق العراقي ونقده... ١٣٩
- ٣- جواب المحقق الخوئي ونقده... ١٤٠
- ٤- جواب المحقق الإيرواني ونقده... ١٤٢
- التأمل في ألفاظ الحديث... ١٤٤
- سند حديث الحجب... ١٤٦
- ٣- حديث: كلُّ شئٍ لك حلال... ١٤٩
- كلام الشيخ... ١٥٠
- كلام صاحب الكفاية وتوضيحه... ١٥١
- وجوه الإشكال على الإستدلال: الأول ونقده... ١٥٢
- كلام المحقق الخوئي ونقده... ١٥٣
- الوجه الثاني ونقده... ١٥٤
- الوجه الثالث... ١٥٥
- نقد جواب المحقق العراقي عن هذا الوجه... ١٥٦
- الجواب الصحيح... ١٥٦
- الوجه الرابع... ١٥٧
- جواب المحقق الخوئي ونقده... ١٥٧
- سقوط الاستدلال بخبر مسعدة... ١٥٩
- الكلام في الروايات الاخرى... ١٥٩
- إشكال الشيخ... ١٥٩
- جواب المحقق العراقي ونقده... ١٦٠

- الكلام في الأسانيد... ١٦٣
- ٤- حديث الناس في سعة ما لا يعلمون... ١٦٥
- الإختلاف في النسبة بينه وأخبار الإحتياط... ١٦٥
- المختار رأي الكفاية... ١٦٧
- النظر في رأي الشيخ... ١٦٩
- سند حديث السعة... ١٧٢
- ٥- حديث كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهي... ١٧٥
- الاختلاف في دلالة الحديث على البراءة... ١٧٥
- كلام الشيخ... ١٧٥
- محتملات الحديث... ١٧٦
- هل الورود بمعنى الوصول أو الصدور؟... ١٧٨
- كلام الكفاية ونقده... ١٧٨
- كلام المحقق الإصفهاني... ١٨٠
- نقد هذا الكلام... ١٨٣
- تنمة في قاعدة الملازمة... ١٨٥
- الاستدلال بالإجماع على البراءة... ١٨٧
- كلام الشيخ... ١٨٧
- النظر في كلمات المتقدمين... ١٨٨
- الاستدلال بالعقل على البراءة... ١٩١
- كلماتهم في أساس قاعدة قبح العقاب بلا بيان... ١٩١
- رأي الشيخ... ١٩١
- رأي المحقق الخراساني... ١٩٢
- رأي المحقق النائيني... ١٩٢
- رأي المحقق الإصفهاني... ١٩٤
- رأي المحقق الخوئي... ١٩٦
- خلاصة ما استدلّ به للقاعدة... ١٩٧
- مناقشة السيّد الأستاذ... ١٩٧
- رأي السيّد الصّدر... ٢٠٠

- النظر في كلام السيّد الاستاذ والسيّد الصدر ٢٠١...
النسبة بين القاعدة وقاعدة دفع الضرر ٢٠٣...
كلام المحقق الخراساني ٢٠٣...
محتملات الوجوب ٢٠٤...
هل هو حكم عقلي إرشادي؟ ٢٠٥...
رأي المحقق الإصفهاني ٢٠٦...
إن كان الضرر بالمعنى المادّي ٢٠٨...
هل يجب دفع الضرر المادّي؟ ٢١١...
حكم الإضرار بالنفس ٢١٤...
وهل للعقل الحكم بالإحتياط هنا؟ ٢١٧...

الإحتياط

٢١٩ – ٢٨٤

- الاستدلال بالكتاب للإحتياط ٢٢١...
كلام الشيخ ٢٢٢...
كلام الكفاية ٢٢٣...
الاستدلال بالسنة للإحتياط ٢٢٤...
١. الأخبار الآمرة بالتوقف عند الشبهة ٢٢٤...
جواب الشيخ ٢٢٥...
جواب الكفاية ٢٢٦...
التحقيق في المقام ٢٢٦...
جواب المحقق الإصفهاني ٢٢٨...
الكلام حوله ٢٣١...
العود إلى كلام الشيخ القائل بالإرشاد ٢٣٣...
الحمل على الإرشادية هو الصحيح ٢٣٤...
٢. الأخبار الآمرة بالإحتياط ٢٣٦...
جواب الشيخ عن الاستدلال بصحيفة عبدالرحمن ٢٣٦...
جواب المحقق النائيني عن الصحيحة ٢٣٨...

- النظر في جواب المحقق النائيني ... ٢٣٩
- موثقة ابن وضّاح ... ٢٤٠
- جواب الشيخ عن الاستدلال بالموثقة ... ٢٤١
- النظر في الجواب ... ٢٤٢
- رواية كميل ... ٢٤٣
- جواب الشيخ ونقده ... ٢٤٤
- طريقان آخران للحمل على الإرشادية ذكرهما السيد الخوئي ونقدهما ... ٢٤٦
- النسبة بين أخبار الإحتياط وأدلة البراءة ... ٢٤٩
- مناقشة كلام المحقق الإصفهاني ... ٢٤٩
٣. أخبار التثليث ... ٢٥٣
- جواب الشيخ ... ٢٥٤
- جواب المحقق النائيني ... ٢٥٤
- جواب المحقق الخوئي ... ٢٥٥
- هل يعقل كون الأمر بالإحتياط طريقيًا؟ ... ٢٥٥
- الاستدلال بالعقل للإحتياط ... ٢٥٩
- الوجه الأوّل: العلم الإجمالي ... ٢٥٩
- تقريب الكفاية ... ٢٥٩
- تقريب الشيخ ... ٢٦٠
- الفرق بين التقريبيين ... ٢٦٠
- جواب الشيخ بوجهين ... ٢٦١
- إشكال الكفاية على الوجه الثاني ... ٢٦٢
- طريق المحقق العراقي لانحلال العلم ... ٢٦٤
- طريق المحقق الإصفهاني ... ٢٦٩
- طريق المحقق النائيني ... ٢٧٤
- التحقيق في المقام ... ٢٧٥
- الوجه الثاني ... ٢٨١
- جواب الشيخ والنظر فيه ... ٢٨٢
- جواب الكفاية، وهو الصحيح ... ٢٨٤

- استدلال الأصوليين للبراءة بالإستصحاب ٢٨٥...
 جواب الشيخ ٢٨٥...
 إشكالٌ و دفع ٢٨٦...
 رأي المحقق النائيني ٢٨٨...
 رأي المحقق العراقي ٢٩٠...
 رأي المحقق الخوئي ٢٩٢...
 مناقشة الاستاذ في النقض والحل ٢٩٤...
 شبهة التعارض بين الاستصحابيين ٢٩٨...
 التحقيق ٢٩٩...

تنبهات

٣٠١ - ٤١٨

- الأوّل: إنه يشترط عدم وجود الأصل الموضوعي ٣٠٣...
 كلام الكفاية ٣٠٤...
 ١- هل تقدّم الأصل الموضوعي بالورود أو بالحكومة؟ ٣٠٧...
 ٢- ما هي حقيقة التذكية؟ ٣٠٩...
 رأي الشيخ ٣٠٩...
 رأي صاحب الكفاية ٣١١...
 رأي المحقق النائيني ٣١١...
 رأي المحقق العراقي ٣١٢...
 النظر في كلام المحقق النائيني ٣١٤...
 النظر في كلام المحقق العراقي ٣١٦...
 حقيقة التذكية ٣١٧...
 رأي المحقق الإصفهاني ونقده ٣١٨...
 تفصيل الكلام و تنقيح المرام في امور
 الأمر الأوّل: في موثقة ابن بكير ٣٢٠...
 الأمر الثاني: في إجراء الأصل في القابلية ٣٢٢...
 الأمر الثالث: هل يوجد دليل على قابلية كل حيوان للتذكية؟ ٣٢٤...

الأمر الرابع: في معنى غير المذكى والنسبة بينه وبين المذكى ٣٢٧...

مقام الثبوت ٣٢٧...

مقام الإثبات ٣٢٩...

المستفاد من النصوص ٣٣١...

الجواب عن إيراد المحقق الإصفهاني ٣٣٢...

نتائج الامور

صور الشبهة الموضوعية ٣٣٤...

صور الشبهة الحكمية ٣٣٧...

الثاني: في بيان الإحتياط وكيفية تعلّق الأمر به ٣٤٠...

وجه الإشكال ٣٤١...

الجواب ٣٤١...

إشكال الكفاية ٣٤١...

اعتراض المحقق الإصفهاني ٣٤٢...

دفاع الاستاذ ٣٤٣...

إشكال الشيخ وتوضيحه ٣٤٥...

الآراء الأخرى ٣٤٦...

التحقيق في المقام ٣٤٧...

التصوير الثاني ٣٥٠...

التحقيق في ذلك ٣٥٠...

الثالث: في أخبار من بلغ وجهات البحث فيها ٣٥٢...

(الجهة الأولى) الاحتمالات في أخبار من بلغ ٣٥٢...

الإشكال على رأي المشهور ٣٥٤...

رأي الكفاية ٣٥٦...

إشكالٌ ودفع ٣٥٧...

مناقشة الجواب ٣٥٨...

رأي المحقق النائيني ومناقشة ٣٥٨...

رأي المحقق العراقي ٣٦١...

دليل الإحتمال الرابع ومناقشته ٣٦٢...

الإحتمال الخامس... ٣٦٤

ثمرة الأقوال: ... ٣٦٥

(الجهة الثانية) هل تشمل أخبار من بلغ البلوغ الحدسي؟ ... ٣٦٧

(الجهة الثالثة) هل تشمل الخبر القائم على الأمر الضمني؟ ... ٣٦٩

(الجهة الرابعة) هل تشمل الكراهة؟ ... ٣٧١

(الجهة الخامسة) لو قام الخبر الضعيف على الوجوب هل يفتى بالاستحباب؟ ... ٣٧٢

(الجهة السادسة) يعتبر عدم القرينة المنافية لظهور البلوغ... ٣٧٣

(الجهة السابعة) لو قام خبر ضعيف على الكراهة وآخر على الاستحباب... ٣٧٩

(الجهة الثامنة) هل تعم أخبار من بلغ المواعظ ونحوها؟ ... ٣٨٠

(الجهة التاسعة) هل تعم الأخبار عن الموضوعات؟ ... ٣٨١

(الجهة العاشرة) هل تعم أخبار العامة؟ ... ٣٨٣

(الجهة الحادية عشرة) هل البلوغ يعم الخبر الضعيف؟ ... ٣٨٣

الكلام في الأسانيد... ٣٨٤

الرابع: في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية... ٣٨٨

١. الشبهة التحريمية... ٣٨٨

قاعدة قبح العقاب... ٣٨٩

حديث الرفع... ٣٩٠

قوله تعالى: (وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا) ... ٣٩٠

كلام الشيخ ونقده... ٣٩١

كلام المحقق الخراساني... ٣٩٣

كلام المحقق الإصفهاني... ٣٩٣

الحكم في القسم الأول... ٣٩٤

الحكم في القسم الثاني... ٣٩٥

توضيح المقام بالنظر إلى الآراء... ٣٩٦

تفصيل المحقق النائيني ونقده... ٣٩٩

رأي المحقق الإصفهاني... ٤٠١

الحكم في القسم الثالث... ٤٠٣

الحكم في القسم الرابع... ٤٠٣

- الإستدلال بأدلة الحلّ ٤٠٣...
٢. الشبهة الوجوبية ٤٠٤...
فرعٌ – حكم دوران الأمر بين الأقل والأكثر غير الإرتباطيين ٤٠٥...
دليل القول بالإحتياط (الأول) ٤٠٥...
إشكال المحقق العراقي ونقده ٤٠٦...
الدليل الثاني ونقده ٤٠٨...
الدليل الثالث ونقده ٤٠٨...
الدليل الرابع ونقده ٤٠٩...
الدليل الخامس وهو المعتمد ٤١٠...
الخامس: في حسن الاحتياط ٤١٢...
كلامٌ للمحقق الاصفهاني ٤١٥...