

مباحث الأصول، القسم الثاني - الجزء الثالث

الفهرس:

تمهيد في ذكر مقدمات

له الأصول العمليّة في الفقه الشيعيّ

له روح الحكم الظاهريّ

له الفرق بين الأمارات والأصول

له الأمارات الترخيصيّة

له نتائج الفهم الخاطئ للأمارات والأصول

له 1 - حول المثبتات

له 2 - الأماريّة عند الشكّ

له 3 - أخذ الشكّ في موضوع الحجّيّة

له 4 - حكومة الأمارات على الأصول

له الفرق بين الأصول العقليّة وغيرها

له الأصول التنزيليّة

له حصر البحث في الأصول الأربعة

أصالة البراءة

له البراءة العقليّة

له نظريّة قبح العقاب بلا بيان

له نظريّة حقّ الطاعة

له تأريخ البراءة العقليّة

له مناقشئ الالتزام بالبراءة العقليّة

البراءة الشرعيّة

له أدلّة البراءة الشرعيّة

له البراءة في الكتاب الكريم

له الآية الأولى

له الآية الثانية

له الآية الثالثة

له الآية الرابعة

له حدود البراءة المستفادة من الكتاب

له البراءة في الأخبار

له 1 - رواية: «كلّ شيء مطلق...»

له 2 - حديث الرفع

له مقطع الاستدلال

له شبهة الرفع الواقعيّ

له موقف المحقّق العراقيّ

له وجه التحقيق في المسألة

له شمول الحديث للموضوعات والأحكام

له تصوير الجامع

له نفي القرينة على الاختصاص

له فقه الحديث

له الآثار المقيّدة بالعنوان المرفوع

له نسبة الرفع إلى المرفوعات

له دلالة الرفع على ثبوت الملاك

له اختصاص الحديث بما في رفعه التخفيف

- له وقفة حول الخطأ والنسيان
- له ما لا يشمل الرفع
- له تطبيق الحديث على أقسام الحكم
- له سند الحديث
- له توثيق (أحمد بن محمد بن يحيى)
- له نظرية التعويض
- له 3 - حديث السعة
- له 4 - حديث الحجب
- له 5 - أحاديث الجِلِّ
- له 6 - إثبات البراءة بالاستصحاب
- له أ - بلحاظ حال الصغر
- له ب - بلحاظ ما قبل الشريعة
- له ج - بلحاظ ما قبل الشرائط الخاصّة
- له استصحاب البراءة في الشبهات الموضوعيّة
- له 7 - أحاديث في مستوى البراءة العقليّة
- له أدلّة الاحتياط
- له الاحتياط العقليّ
- له أصالة الحظر
- له العلم الإجماليّ بالأحكام
- له انحلال العلم الكبير بالعلم الصغير
- له أ - كبرى انحلال العلم الإجماليّ
- له الانحلال الحقيقيّ
- له الانحلال الحكميّ
- له 1 - بلحاظ القواعد العقليّة
- له 2 - بلحاظ الأصول الشرعيّة
- له ب - تطبيق الانحلال على المقام
- له انحلال العلم بالأمارت
- له الاحتياط الشرعيّ
- له الاحتياط في الكتاب الكريم
- له الاحتياط في الأخبار
- له ضعف الدلالة في عدد من الأخبار
- له أخبار الوقوف عند الشبهة
- له أخبار التثليث
- له الأمر بالاحتياط في وقائع معيّنة
- له علاج التعارض بين أدلّة البراءة والاحتياط
- له نسبة أخبار الاحتياط إلى أخبار البراءة
- له نسبة أخبار الاحتياط إلى آيات البراءة
- له نسبة أخبار الاحتياط إلى دليل الاستصحاب
- له تعيين المرجع في فرض التساقط
- له تنبيهات
- له تقدّم بعض الأصول على البراءة
- له استصحاب عدم التذكية
- له بحثان حول الاحتياط
- له 1 - استحباب الاحتياط
- له 2 - تصوير الاحتياط في العبادات
- له مفاد أخبار (مَن بلغ)
- له 1 - تصوير مفادها ثبوتاً

له ثمرات الفرق بين الحجّة والاستحباب النفسيّ

له 2 - تحقيق مفادها إثباتاً

له إثبات الاستحباب النفسيّ

له إجمال الدلالة

له الحصّة الانقياديّة أو طبيعيّ العمل

له تنبيهات حول أخبار (مَن بلغ)

له بلوغ الكراهة

له البلوغ المعلوم الكذب

له هل يكفي البلوغ للفيء؟

له البراءة في الشبهات الموضوعيّة

له أقسام البراءة في الموضوعات

له ضابط الشكّ في التكليف والمكلف به

له حالة تعلّق الحكم بالفعل

له حالة تعلّق الحكم بالترك

له البراءة في المستحبّات

أصالة التخيير

له فرض عدم تكرّر الواقعة في التوصلّيين

له فرض عدم تكرّر الواقعة في صورة التعبديّة

له فرض تكرّر الواقعة في التوصلّيين

له فرض تكرّر الواقعة في صورة التعبديّة

الأصول العمليّة

تمميد في ذكر مقدّمات.

أصالة البراءة.

أصالة التخيير.

أصالة الاحتياط.

الاستصحاب.

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة و السلام على أشرف خلقه محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

وبعد: فهذا هو الجزء الثالث من القسم الثاني من كتابنا (مباحث الأصول) يشتمل على بحثين من مباحث الأصول العمليّة، وهما بحث (البراءة) و (التخيير) تقريراً لما تلقّيته من دُروس أستاذنا الشهيد آية الله العظمى السيّد محمّد باقر الصدر (تغمّده الله برحمته). وقد بدأ(رحمه الله) بهذه المباحث في الدورة الأولى من بحثه الأصوليّ في اليوم العاشر من شهر جمادى الآخرة من سنة 1385 الهجرية. وسيأتي بعده الجزء الرابع من الكتاب - إن شاء الله تعالى - وهو في بحث الاحتياط.

كاظم الحسينيّ الحائريّ

تمهيد في ذكر مقدّمات

- الأصول العمليّة في الفقه الشيعيّ.
- روح الحكم الظاهريّ.
- الفرق بين الأمارات والأصول.
- نتائج الفهم الخاطي للأمارات والأصول.
- الفرق بين الأصول العقليّة وغيرها.
- الأصول التنزيليّة.
- حصر الأصول العمليّة.

الأصول العمليّة في الفقه الشيعيّ

المقدّمة الأولى: أنّ الرجوع إلى الأصول العمليّة في الفقه من المميّزات الجوهرية بين الفقه الشيعيّ والفقه السنّي، وتوضيح المقصود: أنّ المدار في الفقه السنّي دائماً هو التوصل إلى الحكم الواقعيّ، وبهذا الصدد يتمسّكون أولاً بالأدلة المشروعة من الكتاب والسنة، فإن لم يوجد ذلك تمسّكوا بمطلق الأمارات من الظنّ والقياس ونحو ذلك، وإن لم يوجد ذلك تمسّكوا بأيّ مناسبة واعتبار. وأمّا الفقه الشيعيّ فقد قام على مرحلتين من الاستنباط، ففي المرحلة الأولى يفتّش الفقيه عن الدليل على الحكم الشرعيّ، فإن وجد دليلاً مشروعاً على الحكم أخذ به، وإلاّ لم يفكّر في التعويض عن الدليل المشروع بنطاق أوسع من الأدلّة من الأمارات، أو التخمينات والترجيحات، بل انتقل إلى المرحلة الثانية وهي الأخذ بما هو مقتضى الوظيفة العمليّة في مقام الخروج عن عهدة التكليف المحتمل، وهذا ما يتعيّن بمباحث الأصول العمليّة.

إلاّ أنّ هذا المميّز الأساس للفقه الشيعيّ لم يطرح من أوّل الأمر بصيغة محدّدة دقيقة كما يعرف اليوم، بل الأصل العمليّ الذي كان يُبنى عليه الاستنباط في الفقه الإماميّ كان مندرجاً من أوّل الأمر تحت عنوان دليل العقل الذي يورث القطع،

ومن هنا ذكر السيّد علم الهدى وابن إدريس (قدس سرهما) في مقام بيان المصادر والأدلة التي يعتمدون عليها في مقام الاستنباط: إنّنا نعتد على أدلة كلّها علميّة، ولا يجوز إعمال دليل لا يفيد العلم كخبر الواحد والقياس ونحو ذلك من الأدلة الظنيّة، والأدلة القطعيّة عندهما هي الكتاب والسنة والإجماع والعقل، ثمّ يطبّقان الدليل العقليّ في الفقه على أصل البراءة.

فجوهر الأصل العمليّ كان موجوداً عندهم، فكانوا يرجعون لدى عدم الأمانة المشروعة إليّه لا إلى أمانة غير مشروعة أو المناسبة والتخمين، لكن كانوا يُسمّون ذلك بالدليل العقليّ وكانوا يجعلونه في عرض الكتاب والسنة، ومقصودهم بالبراءة التي جعلوها من الدليل العقليّ البراءة العقليّة - طبعاً - لا الشرعيّة.

ثمّ حينما توسّع البحث في الدليل العقليّ ذكروا تحته عنواناً مستقلاً وهو الاستصحاب، وجعلوا البراءة ترجع بنحو من الأنحاء إلى الاستصحاب؛ لأنّ البراءة عبارة عن استصحاب براءة الذمّة الثابتة بحكم العقل، وسمّوها باستصحاب حال العقل.

وأيضاً وجد في كلماتهم تقريب البراءة بحكم العقل بقبح التكليف بما لا يطاق، لكون التكليف بغير المعلوم تكليفاً بما لا يطاق كما هو الحال في كلمات المحقّق (قدس سره).

وأضيف بعد ذلك (كما في المعتبر والدروس) إلى تقريبات البراءة: التقريب بأنّ عدم الدليل دليل على العدم؛ لأنّ المبلّغين بلّغوا الأحكام الشرعيّة، ففي المورد الذي لا نجد دليلاً على الحكم الشرعيّ يستكشف من عدم الدليل عدمه، وكلّ هذا كان بروح المعاملة مع أصالة البراءة معاملة دليل عقليّ قطعيّ.

ثمّ لما شاع العمل بالأمارات الظنيّة وبخبر الواحد، وتوسّع البحث في نطاق

الأمارات الظنّية تدريجاً، جعل أصل البراءة دليلاً ظنّياً وأمارة ظنّية، وميّزوا بينها وبين الاستصحاب، وجعلوا الاستصحاب أيضاً حجّة بملاك الظنّ. حتّى أنّه في كتاب المعالم توجد تصريحات تدلّ على أنّ بناءهم على حجّية أصالة البراءة كان من باب الظنّ، بل مثل هذه الفكرة امتدت إلى بعض المتأخّرين كصاحب القوانين (قدس سره) - على ما ينقل عنه الشيخ الأعظم (رحمه الله) - مستغرباً منه هذا الكلام.

وقد بدأ علم الأصول يحدّد مفهوم الأصل العمليّ والوظيفة العمليّة على يد المتأخّرين عن صاحب المعالم والشيخ البهائيّ (قدس سرهما). ولعلّ من أوائل من تنبّه إلى ذلك - كما أشار إليه الشيخ الأعظم (رحمه الله) - المحقّق جمال الدين (رحمه الله).

ثمّ تحدّد هذا المفهوم الموجود عندنا اليوم بشكل دقيق مضبوط على يد الأستاذ الوحيد البهبهائيّ (قدس سره) ومدرسته خصوصاً الشيخ محمد تقيّ صاحب الحاشية (رحمه الله)، وبعده تحدّد على يد الشيخ الأعظم وبلغ تحقيقه بيده الشريفة إلى الغاية التي بلغها اليوم في الدقّة، فأصبح مفهوم الأصل العمليّ عبارة عن وظيفة عمليّة لا يطلب فيها الفقيه العلم أو الظنّ بالحكم الشرعيّ الواقعيّ، بل يطلب فيها ما هي الوظيفة العمليّة التي يخرج بها عن عهدة التكليف عند عدم معرفته.

والشيخ الأعظم (رحمه الله) ينقل عن الوحيد البهبهائيّ في أوّل أصل البراءة: أنّه أطلق اسم الأدلّة الفقاهتيّة على الأصول العمليّة، واسم الأدلّة الاجتهاديّة على الأمارات، ويقول (قدس سره): إنّ النكته في ذلك هي تعريف الفقه والاجتهاد، حيث عرّف الاجتهاد باستفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعيّ، وعرّف الفقه بأنّه العلم بالحكم الشرعيّ. والأستاذ الأكبر (رحمه الله) حمل الحكم الشرعيّ في تعريف الاجتهاد على الحكم الواقعيّ، والظنّ به عبارة عن الأدلّة والأمارات الظنّية التي تؤدّي إليه، من قبيل الطواهر وخبر الواحد ونحو ذلك، ولهذا أسماها بالأدلّة الاجتهاديّة، وحمل

الحكم الشرعيّ في تعريف الفقه على الحكم الشرعيّ الظاهريّ، فأطلق علماً لأصول العمليّة اسم الأدلّة الفقاهيّة؛ لأنّها تُؤدّي إلى العلم بالحكم الشرعيّ الظاهريّ.

والخلاصة: أنّ تحديد مفهوم الأصل العمليّ بهذا الطرز الدقيق وجد بعض التمهيّيات له قبيل العصر الثالث من عصور علم الأصول، ودقّق في العصر الثالث الذي نسّميه بعصر الأستاذ الوحيد البهبهانيّ (رحمه الله) على يد هذا الأستاذ الأكبر ومن جاء من بعده وساهم وشارك في تكوين العصر الثالث، وهذا أحد الأمور التي دعّتنا إلى أن نجعل ظهور الأستاذ الوحيد ومدرسته وما تلاه من البحث العلميّ عصراً برأسه في قبال ما قبله، فإنّ تحدّد فكرة الأصل في قبال فكرة الدليل مطلب أساس في عمليّة الاستنباط، وهو من المظاهر الرئيسيّة لهذا العصر الثالث، والتي بها وبأمثالها استحقّ أن يكون عصراً جديداً من عصور هذا العلم، ولهذا ذكر صاحب الحقائق (قدس سره) في كتاب الدرر النجفيّة في درّة عقدها لبحث أصالة البراءة، وتكلّم عن أصالة البراءة بالمعنى الذي يناسب كونها دليلاً، وناقش في ذلك وأبطل كونها دليلاً. ذكر بعد ذلك: أنّه لأجل هذا ذهب بعض فضلاء متأخري المتأخريين إلى أنّ أصالة البراءة مرجعها إلى نفي تكليفنا بالحكم، لا إلى كونها دليلاً على نفي الحكم، وهذا مرجعه إلى ما قلناه، ولعلّه يقصد ببعض فضلاء متأخري المتأخريين بعض مشايخ الأستاذ الوحيد؛ لأنّ صاحب الحقائق معاصر للأستاذ الوحيد.

ثمّ إنّ الأصل العمليّ كان يكتب في الأصول بحسب الترتيب السابق ضمن الدليل العقليّ، حتّى عند من ميّز ثبوت الفرق الجوهرية بينه وبين أدلّة الحكم الواقعيّ، إلى أن بنى الشيخ الأعظم (قدس سره) ترتيب علم الأصول على هذا الأساس، فجعل في ترتيب العلم وتبويبه مايزاً بين الأمارات والأصول، فكان هذا تحوّلاً للعلم بحسب الترتيب.

روح الحكم الظاهريّ

المقدّمة الثانية: قد عرفت فيما مضى من مبحث الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ: أنّ روح الحكم الظاهريّ في الأمارات والأصول عبارة عن إبراز المولى لدرجة اهتمامه وعدم اهتمامه بأغراضه الواقعيّة الإلزاميّة والترخيصيّة عند التزاحم في مقام الحفظ والمحرّكيّة، حيث إنّ الترخيص كثيراً ما ينشأ من مصلحة في الترخيص لا مجرد عدم ملاك للإلزام، فإنّ قدّم جانب الأغراض الإلزاميّة أوجب الاحتياط، وإنّ قدّم جانب الأغراض الترخيصيّة رخص في المخالفة. هذا هو روح المطلب، وللمولى أن يتفنّن في التعبير، كأن يعبر تارةً بجعل الحجّيّة، وأخرى بجعل العلم، وثالثة بقوله: (أخوك دينك، فاحتط لدينك)، ورابعة بقوله: (صدّق العادل) وما إلى ذلك ممّا تساعد عليه اللغة والفهم العرفيّ. وفي هذه الروح لا فرق بين الأمارات والأصول أصلاً، ويظهر الفرق بينهما ممّا يأتي.

الفرق بين الأمارات والأصول

المقدّمة الثالثة: في بيان الفارق الواقعيّ بين الأمارات والأصول.

قد مضى أنّ جعل الأمارات وجعل الأصول كلاهما نتيجة للتزاحم بين الأغراض اللزوميّة والترخيصيّة في مقام حفظ المولى لأغراضه وتحريكه للعبد نحوها، وعندئذ نقول: إنّ تقديّم أحد الغرضين على الآخر في هذا المقام تارةً ينشأ من قبل المحتمل، وأخرى ينشأ من قبل الاحتمال، فتارةً يقدر المولى الغرض الترخيصيّ على اللزوميّ، أو بالعكس من باب أهميّة إحدى المصلحتين من الأخرى في دائرة من الشبهات كمّاً أو كيفاً، وأخرى يقدر أحدهما على الآخر من باب قوّة الاحتمال ورجحانه، فلما كان خبر الثقة مثلاً احتمال صدقه أقوى من

كذبه وأرجح منه عبّدا بجانب الصدق، ولم يجعلنا مخيّرين بينه وبين نقيضه، ولم يعبّدنا بجانب الكذب، فكلّ ما كانت حجّيته ناشئة من الترجيح من قبل المحتمل كان أصلاً، وكلّ ما كانت حجّيته ناشئة من الترجيح من قبل الاحتمال كان أمانة، ولا فرق في ذلك بين أن يبيّن الترجيح بلسان جعل العلم، أو جعل الاحتياط، أو جعل الحكم الظاهريّ، أو أيّ لسان آخر.

نعم، هناك مناسبة عرفيّة بين بعض البيانات وبعض المبيّنات، فالتعبير بجعل العلم أو الكاشفيّة مثلاً يناسب الترجيح بقوة الاحتمال؛ لأنّ هذا ترجيح بنكتة الكشف، بينما لا يناسب هذا التعبير الترجيح الناشئ من قوّة المحتمل، فلو قال مثلاً: (متى احتملت الوجوب فقد جعلت هذا الاحتمال علماً في حقّك، أو ليس لك التشكيك في الوجوب) صحّ ذلك، ولكن لم يكن في هذا التعبير ذاك الجمال اللغويّ، وتلك الحلاوة التعبيريّة الموجدودة في مثل قوله: (ليس لأحد التشكيك فيما يروي عنّا ثقاتنا).

وليس مقصودنا من الترجيح في جانب المحتمل هو الترجيح الكيفيّ فحسب، بل قد يكون الترجيح بلحاظ الكمّ. ولا ينبغي الخلط بين الترجيح بأقوائيّة المحتمل بلحاظ الكمّ، والترجيح بأقوائيّة الاحتمال. وتوضيح ذلك:

أنّنا لو فرضنا أنّ المولى عالم بالغيب، وبان على أعمال علمه الغيبيّ في تشريعه للحكم الظاهريّ، فهنا لا يتصور فرض أعمال الترجيح بقوة الاحتمال، وإتّما الذي يتصوّر هو الترجيح بقوة المحتمل كمّاً أو كيفاً، فلو كان المحتمل لدينا المعلوم لدى المولى دائماً هو الإلزام، أو دائماً هو الترخيص، أو لم تكن لدينا عدا شبهة واحدة، والحكم الواقعيّ فيها عند الله هو الإلزام، أو هو الترخيص، ولم يرّ المولى من المصلحة إعلامنا بالواقع، وقرّر جعل الحكم الظاهريّ لنا، وكان الحكم الظاهريّ طريقيّاً صرفاً، فهنا لا يبتلي المولى أصلاً بالتزاحم بين أغراضه في الحفظ، بل

يحفظ أغراضه تماماً، إمّا يجعل الاحتياط لو كانت أغراضه جميعاً إلزامية، أو يجعل الترخيص والبراءة لو كانت أغراضه جميعاً ترخيصية، وإمّا يقع له التزاحم بين أغراضه في الحفظ حينما يفترض أنّه في موارد الشبهة للعبيد توجد أغراض إلزامية أحياناً، وأغراض ترخيصية أحياناً أخرى، ولم يرَ المولى من المصلحة إيصال الحكم الواقعي إلى العبد، فهنا يقع التزاحم بين مصالحه الإلزامية والترخيصية؛ إذ لو جعل الاحتياط خسر المصالح الترخيصية، ولو جعل البراءة خسر المصالح الإلزامية، وهنا يحسب المولى حسابين: الأول حساب الأهمية الكيفية. والثاني حساب أكثرية أحد سنخي الأغراض من الآخر، ويقدم ما هو الأرجح بعد الكسر والانكسار. وقد تختلف النتيجة باختلاف دوائر الشبهات، فيرى أنّ الأغراض الترخيصية في غير دائرة خبر الثقة أهمّ من الأغراض اللزومية، فيجعل الأصل الأولي هو البراءة، لكن لو عمّم هذا الأصل لدائرة أخبار الثقات الدالة على الإلزام خسر مصالحه الإلزامية في تلك الدائرة، وهو يعلم أنّها أهمّ كمّية من مصالحه الترخيصية فيها التي سيخسرها بسبب كذب الثقات مثلاً، فيجعل خبر الثقة حجة تحفظاً على هذه النكته، وعلى هذا لا موجب لحجية مثبتات خبر الثقة بمقتضى القاعدة، أي: أنّه لو لم نستفد من دليل جعل الحجية التوسعة في جعل التعدي بأن تكون اللوازم أيضاً بذاتها مشمولة لدليل الجعل، فمجرد حجية الدلالة المنطوقية لا تستلزم حجية اللوازم؛ إذ من المحتمل أن يكون الأهمّ في نظر المولى في دائرة المنطوق بعد ملاحظة الكمّ والكيف معاً هي الأغراض اللزومية، ولا يكون الأهمّ في نظره في دائرة اللوازم الغرض اللزومي، بل يكون العكس مثلاً.

وأما لو فرضنا أنّ المولى لا يعلم الغيب، فلا يدري أين تقع الشبهة في الحكم لدى عبده، فيتصوّر بشأنه التزاحم في حفظ الغرض حتّى لو لم تتفق في الواقع لعبده عدا شبهة واحدة، أو اتفقت له شبهات متماثلة في حكمها الواقعي لزوماً أو

ترخيصاً، ويتصوّر بشأنه - إضافة إلى ما مضى من المرجّح المحتمل كماً وكيفاً - مرجّح آخر: وهو المرجّح الاحتماليّ، فإنّ نسبة الشبهة إلى الجانبين قد تكون على حدّ سواء، وقد لا تكون على حدّ سواء، ومن المعلوم أنّ ذلك دخيل في التحريك نحو الأغراض، فالإنسان لو دار أمره بين غرضين أحدهما أهمّ، ولكن احتمال الآخر كان أقوى بكثير من احتمال الغرض الأهمّ، فقد تراه يقدّم جانب الغرض الآخر رغم أهمّيّة مزاحمه؛ وذلك لقوّة الاحتمال في جانبه، وكذلك نفترض فيما نحن فيه: أنّه وإن كانت الأغراض الترخيبيّة في نفسها في نظر المولى أهمّ من الأغراض اللزوميّة لكن النسبة الاحتماليّة تتغيّر بقيام خبر الثقة على حكم إلزاميّ، فقد تتغيّر النتيجة؛ إذ يصبح جانب الإلزام أرجح من جانب الترخيص بالمرجّح الاحتماليّ؛ إذ خبر الثقة أقرب إلى الصدق منه إلى الكذب، وهذا المرجّح ثابت. ولو فرض أنّه لم تكن هنا إلاّ شبهة واحدة، أو كانت الشبهات في الحكم الواقعيّ متماثلة، فتحقّقاً على هذه النكته يجعل المولى خبر الثقة حجة، وتترتب على هذا حجّيّة مثبتاته بالنحو الذي يأتي تحقيقه في مبحث مثبتات الأمارات والأصول إن شاء الله.

ومولانا - سبحانه وتعالى - وإن كان عالماً بالغيب، لكن قد يفترض أنّ مصلحة ما اقتضت أن يجعل تشريعه وفق حالة مولى لا يعلم الغيب.

والدليل على إعمال المرجّح الاحتماليّ في خبر الثقة هو ظاهر دليل الحجّيّة، فإنّ قوله مثلاً: «اسمع له وأطع، فإنّه الثقة المأمون» ظاهر في أنّ موضوع الحجّيّة هو الوثاقّة والأمانة الموجبة لقوّة الاحتمال، بحيث لو لم تكن في البين عدا شبهة واحدة كانت الوظيفة فيها هي قبول خبر الثقة لوثاقته وأقربيّة قوله إلى الواقع⁽¹⁾.

(1) لا يخفى أنّ ما أفاده - رضوان الله تعالى عليه - في المقام من أنّ مقياس أماريّة Larr&;

الأمارات الترخيصة:

ثم إنَّ موارد الأمارات الترخيصة يكون المرَّجَّح الاحتماليِّ والمحتمليِّ كلاهما ثابتاً فيها، وليس الثابتُ خصوص المرَّجَّح الاحتماليِّ الذي أوجب أمارية الأمانة. والدليل على ذلك أمور:

أولاً: أننا لا نحتمل الفرق بين موارد الأخبار المرخّصة وموارد الشبهات التي

← واستظهار أستاذنا الشهيد من مثل قوله: «فاسمع له وأطعه، فإنَّه الثقة المأمون» كون موضوع الحجّيّة هو قوّة الاحتمال شاهداً ثالث على حمل كلامه على المعنى الصحيح، فإنَّ هذا الاستظهار إنّما يتمّ بناءً على إلحاق قوّة المحتمل من ناحية غلبة الصدق بقوّة الاحتمال. أمّا لو جعلت قوّة الاحتمال أمراً في مقابل أكثرية الأخبار الصادقة من الكاذبة، فهذه العبارة وأمثالها لا تعيّن الأولى في مقابل الثانية؛ إذ لو كان المقصود أنّ الوثوق أو الأمانة باعتباره سبباً واضحاً في نظر العقلاء لقوّة الاحتمال يكون أخذه في الموضوع دالاً عرفاً على أنّ المقياس هو قوّة الاحتمال. قلنا: إنّ الوثوق أو الأمانة سببٌ واضحٌ أيضاً لغلبة الصدق في الخبر من حيث الكمّ على الكذب. ولو كان المقصود: أنّ هذا الحديث يشمل بإطلاقه فرض انحصار خبر الثقة بخبر واحد مثلاً، وفي هذا الفرض ليس الوثوق إلّا سبباً لقوّة الاحتمال لا للترجيح الكميّ بغلبة الصدق. قلنا: لو سلّمنا تمامية الإطلاق بالنسبة لفروض خيالية من هذا القبيل بعيدة عن طبيعة وضع العالم من دون وجود ارتكاز خاصّ يتمم الإطلاق لقلنا في خصوص المقام: إنّ الإطلاق غير تامّ؛ لأنّ احتمال كون الوثوق أو الأمانة إشارة إلى ما يستلزمه في الوضع الحقيقيّ الخارجيّ من الترجيح الكميّ بغلبة الصدق يكون صالحاً للقربنة على عدم هذا الإطلاق.

لم يرد فيها خبر، بأن تكون الأغراض الترخيصة في موارد تلك الشبهات أهم،²⁶ ولا تكون في موارد تلك الأخبار أهم.

وثانياً: أنّ دليل أصالة البراءة شامل لمورد الأخبار المرخصة على ما هو مختارنا من أنّ حكومة الأمانة على الأصل إنّما هي في مورد التخالف بينهما لا في مورد التطابق.

وثالثاً: أنّ نفس دليل حجّة الخبر ظاهر في أنّه جعل الخبر حجّة لتغيير الوظيفة - أي: أنّ الوظيفة بقطع النظر عن حجّيته وأماريته تكون هي الرجوع إلى الأصول الفوقانية - وإنّما جعل الخبر حجّة لأنّ ذلك قد يغيّر الوظيفة، كما لو كان الأصل ترخيصاً والخبر إلزامياً، إذن فالوظيفة في الخبر الترخيصة بقطع النظر عن أماريته الخبر وما يشتمل عليه من المرجح الاحتماليّ هي الرجوع إلى البراءة، وهذا دليل على ثبوت المرجح المحتمل لجانب الترخيص.

ورابعاً: أنّنا إذا استظهرنا من الدليل أنّ مصلحة ما اقتضت أن يجعل المولى تشريعه وفق حالة مولى لا يعلم الغيب⁽¹⁾، ولذا وصلت النوبة إلى جعل الأمانة، إذن فكأنّه غير عالم بأنّه من باب الصدفة وجدت الترخيصات الأهمّ كمّاً أو كيفاً في غير موارد الخبر لا في الأخبار المرخصة.

نتائج الفهم الخاطيء للأمارات والأصول

المقدّمة الرابعة: أنّ الاتجاه السائد في العصر الثالث من عصور علم الأصول الذي دقّق في التفرقة ما بين الأصل والأمانة هو الاتجاه الذي تمسّك بالقشر وتناسى اللبّ، ففرض أنّ الفرق بين الأمانة والأصل يكون على أساس ما هو

(1) قد مضى في التعليق السابق النقاش في هذا الاستظهار.

المجعول في عالم إنشاء الحكم. وقد بيّنا أنّ الفرق الواقعيّ إنّما هو في طريقة إعمال قوانين باب التزام، وأنّ السنة الحكم لا تجعل شيئاً أمانة أو أصلاً، غاية الأمر أنّ اللسان قد يختلف بحسب المناسبة نتيجة لما عرفته من الفرق الواقعيّ الثبوتيّ، ومن الممكن أن لا يختلف. وأعلى مراتب هذا الاتجاه السائد تحقّق على يد المحقّق النائينيّ (قدس سره) ومدرسته، فذكر: أنّ الفرق بين الأمارات والأصول هو أنّ المعجول في باب الأمارات هو الطريقيّة والعلم والكاشفيّة، وفي باب الأصول هو الجري العمليّ والبناء العمليّ، فجعل هذه الألسنة روح الفرق، بينما هي مجرد السنة.

وهذا الخلط بين مقام الثبوت والإثبات ترتبت عليه عدّة مطالب في الأصول، فجعل بعض الأشياء المترتبة على الفرق الثبوتيّ آثاراً للفرق الإثباتيّ، مع أنّها في الواقع آثار للفرق الثبوتيّ، وبعض الأشياء التي هي آثار لصياغتين للسان دليل الحجّية فرض آثاراً للأمانة والأصل بما هما أمانة وأصل. وفيما يلي نذكر نموذجاً من الفوارق التي ذكرها بين الأمارات والأصول بالشكل المشتمل على ما ذكرناه من الخلط:

1 - حول المثبتات:

الفرق الأوّل: ما استقرّ عليه بناء الفقهاء في العصر الثالث منذ عصر الشيخ الأعظم (قدس سره) وقبيله إلى أيام المحقّق النائينيّ (رحمه الله) من أنّ مثبتات الأمارات حجّة، ومثبتات الأصول ليست بحجّة، فجعل هذا الفرق في كلام من فلسف ذلك من لوازم فرق بين الأمانة والأصل لا يعدو في واقعها أن يكون من الفوارق الصياغيّة والشكليّة، وأوصل المحقّق النائينيّ (رحمه الله) هذا الاتجاه إلى آخره، وبرهن على ذلك: بأنّ أمانة الأمانة تكون يكون المعجول فيها هو العلم، ومن الواضح أنّ العلم بشيء يستلزم العلم بلوازمه. وأمّا في باب الأصل فالمجعول هو الجري العمليّ،

ولا يلزم من الجري العمليّ على طبق الأصل الجري العمليّ على لوازمه.

وجاء السيّد الأستاذ ورأى أنّ هذا البرهان غير صحيح؛ لأنّ العلم التعبديّ بشيء لا يستلزم العلم التعبديّ بلوازمه، كما يستلزم العلم الوجدانيّ بشيء العلم الوجدانيّ بلوازمه، وإنّما يكون ثبوت اللوازم وعدمه تابعاً لإطلاق دليل الاعتبار للوازم وعدمه، فأنكر هذا الفرق بين الأمانة والأصل.

وتحقيق صحّة هذا الفرق وعدمه يأتي - إن شاء الله - في بحث الأصل المثبت في الاستصحاب، وإنّما المقصود هنا: أنّ الفرق - بناءً على صحّته - مرتبط بجوهر الفرق بين الأمانة والأصل، لا يكون اللسان في الأولى جعل العلم وفي الثانية جعل الجري العمليّ - مثلاً، فالواقع أنّ إعمال قوانين باب التزام من قبل المولى بين أغراضه في مقام حفظها التشريعيّ بالحكم الظاهريّ إن كان بلحاظ ما للأمانة من حظّ من الكاشفيّة التكوينيّة، فهذه الكاشفيّة نسبتها إلى المدلول المطابقيّ والالتزاميّ على حدّ سواء، فإن تكن هذه الكاشفيّة هي المرجّحة في مقام الحفظ فنسبة هذا الترجيح إليهما على حدّ سواء، فبعد فرض الفراغ عن الإيمان بأنّ الأحكام الظاهريّة طريقيّة محض، وليست ناشئة من مصالح في أنفسها، أو مصالح زائدة على ملاكات الواقع في متعلّقاتها، وإنّما هي وليدة لقوانين التزام بين ملاكات الواقع فحسب، وعدم الإيمان بمثل السببيّة، والفراغ عن عدم وجود نكتة نفسية أثرت في جعل الحجّيّة لأمانة ما، وأنّ ملاك حجّيّة الخبر مثلاً إنّما هو قوّة الكشف، يكون هذا أساساً لحجّيّة مثبتات الأمارات، ويأتي تحقيقه في محلّه إن شاء الله، وهذا بخلاف الأصول، ففي بعض الشبهات إن كان جانب الإباحة أهمّ بنظر المولى من جانب الحرمة مثلاً، فجعل البراءة لا تلزم من ذلك أهميّة لوازم تلك الإباحات من لوازم تلك الحرّات. هذا هو الذي أوجب بحسب الحقيقة ارتكاز حجّيّة مثبتات الأمارات دون الأصول في العصر الثالث.

2 - الأماريّة عند الشكّ:

الفرق الثاني: ما يقال من أنّه في فرض الشكّ لا يتصوّر جعل الحجّية الأماريّة، كما صرّح بذلك الشيخ الأعظم (قدس سره)⁽¹⁾. وصرّح به أيضاً المحقّق النائيني (رحمه الله)⁽²⁾. وفلسفه أيضاً على طريقتيه بأنّ الشكّ نسبته إلى الطرفين على حدّ سواء، فكيف يفرض جعله كاشفاً وعلماً بالنسبة لأحد الطرفين دون الآخر؟

وأورد عليه المحقّق العراقيّ والسيد الأستاذ: بأنّه لا موجب لاشتراط إفادة الأمانة للظنّ؛ لأنّ الملحوظ في باب الأمارات هو الطريقيّة الاعتباريّة، واعتبار العلم أمر سهل المؤونة.

لكنّ الصحيح: أنّ هذا الفرق إنّما يرتبط بالفارق الجوهريّ بين الأمانة والأصل، حيث إنّ في الأمانة قد فرض الترجيح بواسطة الاحتمال، وإذا كانت نسبة الكاشفيّة إلى الطرفين على حدّ سواء لم يعقل هذا الترجيح، وهذا بخلاف الأصل الذي يكون الترجيح فيه بلحاظ المحتمل⁽³⁾.

(1) راجع الرسائل، أوّل مبحث الشكّ، ص 190 بحسب الطبعة المحشّاة بتعليقة (رحمت الله). (2) راجع فوائد الأصول، ج 3، ص 7 و 100، وج 4، ص 224. (3) قد يقال: إنّ هذا الكلام يتوقّف على فرض كون الحجّية للأمانة على أساس قوّة الاحتمال بالمعنى المقابل للترجيح الكميّ للصدق على الكذب. أمّا على ما اخترناه من إلحاق الترجيح الكميّ للصدق على الكذب بقوّة الاحتمال، وإمكان جعله ملاكاً في حجّية الأمانة، فهذا يتصوّر في فرض الشكّ أيضاً؛ وذلك لأنّ المعتمد في الترجيح الكميّ إنّما هو الترجيح الكميّ عند المولى لا الترجيح الكميّ عند العبد؛ لأنّ المولى يلحظ ←

3 - أخذ الشكّ في موضوع الحجّية:

الفرق الثالث: ما ذكر من أنّ الأصل يؤخذ في موضوع حجّيته الشكّ، بخلاف الأمانة. وهذا إن أُريد به أنّ حجّية الأمانة لا يؤخذ في موضوعها الشكّ بحسب عالم الجعل فهذا غير معقول؛ لأنّ فرض عدم أخذ الشكّ في موضوعها هو فرض إطلاقها وشمولها لفرض العلم بخطئها، وهذا محال، فلا بدّ أن يكون نظرهم في التفرقة إلى أنّه في دليل الأمانة لم يؤخذ الشكّ، وفي دليل الأصل أخذ الشكّ. وهذا المطلوب إن أردنا أن نعبر عنه بعبارة واضحة قلنا: إنّ الشكّ أخذ بنحو القرينة المتّصلة في دليل الأصل، وأخذ بنحو المخصّص اللبّي في دليل الأمانة بلحاظ حكم العقل باستحالة شمول الحجّية لفرض العلم بالخطأ.

وأنت ترى أنّ مثل هذا مربوط بلسانين لدليل الحجّية، وليس مربوطاً بالأمانة

→ حساب تزامم أغراضه في الحفظ في نظره لا في نظرنا، فقد تكون الأمانة المفيدة للشكّ نوعاً عندنا أقرب إلى الصدق منها إلى الكذب عند المولى لغلبة صدقها على كذبها في علم المولى. ولكنّ الواقع: أنّ ما في المتن يتمّ حتّى على إلحاق الترجيح الكميّ للصدق بقوة الاحتمال؛ وذلك لأنّ المولى لو أخبرنا بأنّ هذه الأمانة صدقها غالب في علمه على كذبها، إذن تصبح مورثة للظنّ لنا لا الشكّ، وإلاّ فهذه الحجّية لا تفيد فائدة الأمانة؛ لأنّنا لا نعلم أنّ حجّيتها كانت على أساس الترجيح الكميّ كي نتعدّى إلى اللوازم، فالمقصود من الترجيح بقوة الاحتمال وبالكمّ في الصدق الذي جعلناه مقياساً لأمانة الأمانة، إنّما هو الترجيح المفهوم لنا لا الترجيح المفهوم عند المولى المخفيّ علينا.

والأصل، ولو فرض تمامية ذلك في دليل الأمانة والأصل فإنّما هو على سبيل الصدفة والاتفاق، لا أنّ أماريّة الأمانة تكون بعدم أخذ الشكّ في موضوعها، وأصلية الأصل تكون بأخذ الشكّ في موضوعه، فلو فرض أنّ شخصاً لم يثبت حجّة خبر الواحد إلاّ بقوله تعالى: (قَاسِئًا لِّوَا أَهْلَ الدِّكْرِ إِن كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) لم ينقلب على هذا الأساس من الأمانة إلى الأصل. نعم هذه الخصوصيات الاتفاقيّة في لسان الدليل قد تنفع في مقام تقديم أحد الدليلين على الآخر، فلو بُني مثلاً على أنّ دليل الأمانة ودليل الاستصحاب كلاهما متكفلان لجعل الطريقيّة، لكنّ الأوّل لم يؤخذ في موضوعه الشكّ، والثاني أخذ فيه الشكّ، فقد ينفع ذلك في تقديم الأوّل على الثاني.

4 - حكومة الإمارات على الأصول:

الفرق الرابع: ما حقّقه من حكومة الإمارات على الأصول؛ لأنّ الأصل أخذ في موضوعه الشكّ، والأمانة ترفع موضوعه لكونها علماً بالتعبّد.

والصحيح: أنّ الأمانة بما هي أمانة ليست حاكمة على الأصل بما هو أصل، وإنّما الحكومة ترتبط بلسان جعل الحجّة، فقد يقدّم أحد اللسانين على الآخر لسوقه مساق رفع موضوع الآخر، وقد لا تكون أمانة ما حاكمة على أصل ما، كما لو بينت الأمانة بغير اللسان المناسب للحكومة كجعل الطريقيّة وإلغاء احتمال الخلاف، ومع ذلك تكون هذه أمانة وذلك أصلاً، وهذه مثبتاتها حجّة بخلاف ذلك.

والخلاصة: أنّ هناك فروقاً بعضها مربوط بجوهر أماريّة الأمانة وأصلية الأصل، وأضيف اشتباهاً إلى سنخ اللسان، حيث تخيل أنّ الفارق اللسانيّ هو الفارق الجوهريّ، وذلك كأوّلين، وبعضها مربوط باللسان، وأضيف إلى الجوهر بتخيّل أنّ اللسان والجوهر شيء واحد كالأخيرين.

الفرق بين الأصول العقلية وغيرها

المقدمة الخامسة: أنّ الفارق الجوهريّ الذي ذكرناه بين الأصل والأمانة إنّما كان نظرنا فيه إلى الأصول الشرعيّة، فإنّها هي التي تكون كالأمانة نتيجة لإعمال قوانين باب التزاحم وتفترق عنها في كميّة إعمالها، وأمّا الأصول العقلية فليست نتيجة لإعمال قوانين باب التزاحم، وترجيح بعض الأغراض على بعض، فإنّ هذا وظيفة المولى لا وظيفة العقل، والعقل ليس من شأنه التشريع، وإنّما مرجعها إلى دائرة حقّ الطاعة سعةً وضيقاً، وهذا فرق جوهريّ بين الأصول العقلية من ناحية، والأمانات والأصول الشرعيّة من ناحية أخرى، فالأولى مردها إلى دائرة حقّ الطاعة، والثانية مردها إلى تشريعات مولوية على أساس إعمال قوانين باب التزاحم في دائرة الحفظ والمحرّكيّة. وهذا الفرق يستوجب تقديم الأمانات والأصول الشرعيّة ذاتاً على الأصول العقلية وورودها عليها، لكون حكم العقل في ذلك معلقاً على عدم مجيء تقرير آخر من قبل الشارع، فمجيء ذلك من قبله يرفع تكويناً موضوع حكم العقل.

الأصول التنزيّية

المقدمة السادسة: أنّ أصحاب قسّموا الأصول العمليّة الشرعيّة إلى الأصول التنزيّية وغير التنزيّية، وفرّقوا بينهما بعبارات مختلفة. وحاصل ما أفاده المحقّق النائيني (رحمه الله) من الفرق بينهما هو: أنّ الأصول التنزيّية لوحظ فيها الواقع كما هو الحال في الأمانة لكن لا بلحاظ الحكاية عن الواقع الخارجي، بل بلحاظ البناء العمليّ والجري على طبقه، حيث إنّ للعلم شؤوناً أربعة:

- 1 - الكميّة النفسانيّة.
- 2 - حكايته عن الواقع الخارجي.
- 3 - اقتضاؤه للبناء العمليّ على طبقه، فالعطشان إذا علم بوجود ماء في مكان

4

- التنجيز والتعذير، فلو كان وجود الماء في مكان كذا موضوعاً لحكم شرعيّ كان علمه بذلك منجزاً لذلك الحكم مثلاً.

والشأن الأول مختصّ بالعلم، ولا معنى لجعله لغير العلم.

والشأن الثاني مجعول تعبدّاً في باب الأمارات.

والشأن الثالث مجعول تعبدّاً في باب الأصول التنزيليّة.

والشأن الرابع مجعول في الأصول غير التنزيليّة لا بمعنى كون المجعول ابتداءً هو المنجزية والمعذرية، بل المجعول حكم تكليفيّ يترتب عليه التنجيز والتعذير⁽¹⁾.

1)

(لا يخفى أنّ الفرق بين الشأن الثالث والشأن الرابع من شؤون العلم بالنحو الذي يفترض الأصل تارة ملحقاتاً بالعلم في ذاك الشأن، وأخرى ملحقاتاً به في هذا الشأن غير واضح، فإنّه إن كان المقصود بالجري العمليّ وفق العلم هو الجري العمليّ الشخصيّ المستقلّ عن التنجيز والتعذير، والذي قد يكون على خلاف متطلّبات التنجيز والتعذير؛ إذ قد يكون شخص ما لو علم أنّ المائع الفلانيّ خمر، لكان تأثير العلم في نفسه في مقام البناء والجري العمليّ أنّه سيشرّبه رغم تنجيز الحرمة عليه، فمن الواضح أنّ المولى لا يجري الأصل مجرى العلم في هذا الشأن الثالث، بأن يقول لشارب الخمر مثلاً: لو شككت في بقاء المائع على خمريّته فاشربه، وإن كان المقصود به الجري العمليّ وفق ما يتطلّبه التنجيز والتعذير، فهذا رجوع إلى الشأن الرابع، ولا يتصوّر قيام الأصل تارة مقام الشأن الثالث للعلم، وأخرى مقام الشأن الرابع. أمّا الاستفادة ممّا ورد في تقرير بحث المحقّق النائينيّ (رحمه الله) فهو أنّ للعلم شؤوناً ثلاثة - وهي الشؤون الثلاثة الأول - وأنّ الأمارات جعلها الشارع علماً بلحاظ الشأن الثاني، وأنّ الأصول التنزيليّة جعلها الشارع علماً بلحاظ الشأن الثالث، وأنّ الأصول العمليّة غير ←

أقول: حاصل هذا الكلام هو التفرقة بين الأصول التنزيلية وغير التنزيلية فيما هو المعجول في المقام. وهذه الفكرة في نفسها صحيحة، وهي كون مردّ الفرق إلى عالم الجعل والاعتبار، وليس الفرق بينهما فرقاً جوهرياً، وإّما هو فرق عنائي، والعناية التي بها يكون الأصل تنزيلياً أحد أمرين غير ما أفاد المحقق النائيني (قدس سره):

الأول: اعتبار الكاشفية في الأصل التنزيلي. ولا أقصد بذلك جعل الكاشفية والطريقيّة بالمعنى الذي يقول به المحقق النائيني (قدس سره)، بل أقصد بذلك أنّه كما كان جعل الحجية في باب الأمانة بلحاظ ما لها من الكشف الطنّي، كذلك يفرض الشارع أنّ الاستصحاب من هذا القبيل، فاليقين السابق بالرغم من عدم كاشفيتها ولو كشفاً ناقصاً وطنياً يفرض الشارع أنّه كاشف وأمانة، فيجعل له الحجية، فكانت نكتة جعل الحجية له كانت هي ما فيه من الكشف، كما هو الحال في الأمانة، والكشف كان ثابتاً في الأمانة حقيقة. أمّا هنا فقد فرضه الشارع ادّعاءً وعنايةً - أي: فرضه أمانةً فحكم عليه بالحجّية - ولهذا يقول: (ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك)، فكانت يقول: إنّ مع وجود الأمانة على المطلب وهو اليقين السابق لا ينبغي للإنسان ترك هذا اليقين السابق لأجل ما طرأ من الشك. وهذا القسم من الأصل التنزيليّ مصداقه الاستصحاب(1).

→ مبرّر لحمل الثاني على إعطاء الشأن الثالث من شؤون العلم إيّاه بخلاف الأول. وقد تحلّل: أنّ التفكيك بين الأصل التنزيليّ والأصل العمليّ غير التنزيليّ بالوجه الذي ذكره المحقق النائيني (رحمه الله) لا أساس له. (1) وقد يترتب على ذلك تقدّمه على الأصل غير التنزيليّ؛ لأنّه فرض علماً، فرفع بذلك تعبداً موضوع الأصل العمليّ على نقاش في ذلك موكول إلى بحث الاستصحاب.

الثاني: اعتبار كون مؤدّي الأصل هو الواقع فيصبح ذلك الأصل تنزيليّاً، كما هو الحال في أصالة الطهارة في قوله: (كلّ شيء طاهر)، فإنّ الطاهر من قوله: (طاهر) أنّه طاهر بالمعنى الذي يقابل القدر الذي جعل العلم به غاية لذلك في قوله: (حتّى تعلم أنّه قدر) وذلك القدر واقعيّ، فالمقصود بالطاهر هو الطاهر الواقعيّ لا الطاهر الظاهريّ، فهو إنشاءٌ للطهارة الواقعيّة تعبّداً، وهذا أيضاً نحو من العناية لها فائدتها في مقام الاستنباط؛ إذ بناءً على هذا ترتّب آثار الطهارة الواقعيّة على محتمل الطهارة، بخلاف ما إذا كان اللسان لسان جعل طهارة ظاهريّة على محتمل الطهارة، فإنّه عندئذ لا يترتّب عليه إلّا أثر الجامع بين الطهارة الواقعيّة والظاهريّة، لا أثر خصوص الطهارة الواقعيّة⁽¹⁾. وكذلك الكلام في أصالة الحلّ في قوله: (كلّ

(1) فمثلاً لو شككنا في نجاسة ذاتيّة لشيء ما، وأجرينا بشأنه أصالة الطهارة، ثمّ لاقى نجساً بالرطوبة، فعلمنا إجمالاً بأنّه بعد الملاقاة نجس. إمّا بالنجاسة الذاتيّة، أو بالنجاسة العرضيّة، ثمّ غسلناه بالماء، فشككنا في زوال النجاسة؛ إذ لو كان نجساً بالنجاسة الذاتيّة فهو لا زال نجساً، ولو كان نجساً بالنجاسة العرضيّة فقد طهر، فهل يجري هنا استصحاب النجاسة، أو نحكم بطهارته؟ جواب ذلك مبنيّ على أن نرى أنّ أصالة الطهارة هل هي أصل غير تنزيليّ ومجرّد حكم بالطهارة الظاهريّة، أو أصل تنزيليّ وحكم بالطهارة الواقعيّة تعبّداً؟ فعلى الأوّل يجري في المقام استصحاب النجاسة؛ لأنّ أصالة الطهارة كانت معيّة بالعلم بالنجاسة، وقد حصلت الغاية فانقطعت أصالة الطهارة، وبعد الشكّ في بقاء النجاسة يجري لا محالة استصحابها، وعلى الثاني نحكم بطهارة هذا الشيء بعد غسله بالماء؛ إذ من آثار الطهارة الواقعيّة أنّ الشيء الطاهر لولا لاقى نجساً تنجّس بالنجاسة العرضيّة، ولو غسل بعد ذلك بالماء زالت عنه النجاسة، وقد لاقى هذا الشيء الذي ثبتت طهارته الواقعيّة تعبّداً النجاسة، ثمّ غسل بالماء فقد زالت نجاسته.

شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام⁽¹⁾، وهذا بخلاف أصالة البراءة في قوله: (رفع ما لا يعملون)؛ إذ ليست فيها هذه العناية، فلا تكون أصلاً تنزيلياً.

حصر البحث في الأصول الأربعة

المقدمة السابعة: أنهم تعرّضوا في الأصول العمليّة لأصول أربعة: البراءة، والاشتغال، والتخيير، والاستصحاب، ومن هنا تكلم بعضهم في أنه ما هو وجه اختصاص البحث بهذه الأصول الأربعة مع وجود أصول أخرى غيرها؟ ومحط الإشكال على حصر الكلام في هذه الأربعة تارةً هي الأصول الجارية في الشبهات الموضوعيّة، وأخرى هي الأصول الجارية في الشبهات الحكميّة.

(1) ورتّب على ذلك - كما جاء في الجزء الثاني من الحلقة الثالثة من دروس في علم الأصول (1) - أنّ أصالة الإباحة (بناءً على تنزيليتها) تثبت طهارة مدفوع الحيوان الذي أثبتنا إباحة لحمه بأصالة الإباحة مثلاً، بخلاف ما لو لم تكن تنزيلية. وذكر أستاذنا الشهيد (رحمه الله) في بحث الاستصحاب تفسيراً ثالثاً للأصل التنزيليّ - وهو أن يكون الأصل التنزيليّ هو الأصل الذي لوحظ فيه الترجيح الاحتماليّ والمحتمليّ معاً - كما قد يقال بذلك في قاعدة الفراغ، وذكر (رحمه الله) في الحلقة الثالثة (2): أنه يترتب على هذا بعض الآثار من قبيل عدم شمول القاعدة لموارد انعدام الأماريّة والكشف نهائياً، وبه يثبت شرط الأذكريّة في قاعدة الفراغ، وقد سمى (رحمه الله) الأصل في الحلقة الثالثة (3) في التفسير الثاني - وهو تنزيل المؤدّي منزلة الواقع - بالأصل التنزيليّ، وفي التفسير الأوّل والثالث بالأصل المحرز. _____ (1) ص 16 و 17. (2) ص 18. (3) ص 16 - 18.

أمّا الاستشكال بلحاظ الأصول في الشبهات الموضوعيّة كقاعدة اليد، والفراغ، والتجاوز، والفراش، وأصالة الصّحة - بناءً على أنّها من الأصول - فالجواب عن ذلك واضح، كما بيّن في كتب الأصول؛ وذلك لخروجها عن علم الأصول الدخيل في عمليّة استنباط الحكم الفرعيّ الكلّيّ، فإنّ الأصل الجاري في الشبهات الموضوعيّة ليس كذلك، فإنّه يثبت الأحكام الجزئية بحسب جريانه في كلّ واقعة واقعة، بخلاف هذه الأصول الأربعة. أمّا البراءة والتخيير والاشتغال فواضح. وأمّا الاستصحاب فيكون كذلك بناءً على القول بجريانه في الشبهات الحكميّة.

وأمّا الاستشكال بلحاظ الأصول الحكميّة فلم يمثّل لها في كلماتهم إلّا بأصالة الطهارة الجارية في الشكّ بنحو الشبهة الحكميّة، وذكر المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله): أنّه لعلّ عدم ذكر أصالة الطهارة يكون لأجل اختصاصها بباب، وعدم جريانها في سائر الأبواب، أو لأجل وضوحها وعدم الكلام والخلاف فيها⁽¹⁾.

وصرّح بعض أكابر تلامذته: بأنّ عدم جريان أصالة الطهارة في سائر الأبواب هو الداعي إلى عدم ذكرها وإخراجها من علم الأصول⁽²⁾.

أقول: تارةً يتكلّم في كون أصالة الطهارة بحسب الحقيقة من علم الأصول وعدمه، وأخرى يتكلّم في نكته عدم ذكرهم للأصول الحكميّة غير الأصول الأربعة بناءً على كون غير الأصول الأربعة أيضاً من علم الأصول:

أمّا الكلام الأوّل: فقد يقال: إنّ بناءً على كون علم الأصول هو العلم بالعناصر

(1) راجع الكفاية، ج 2، أوّل بحث الأصول العمليّة، ص 165 و 166 بحسب الطبعة التي تشتمل على تعليقة المشكينيّ. (2) لم أعرف بقدر فحصي الناقص من يعلّل إخراج أصالة الطهارة من علم الأصول بعدم جريانها في سائر الأبواب.

المشتركة تكون أصالة الطهارة من علم الأصول؛ إذ ليست مختصة بمادّة دون أخرى، إلّا في طول ضيق ذاتيّ في نفس الصورة والحكم، وهو الطهارة التي لا تقبل إلّا التعلّق بالأعيان دون الأفعال. وقد يقال: إنّ مجرد عدم أخذ التقيد بمادّة ما لا يكفي في إدخال المسألة في علم الأصول، بل لابدّ أيضاً من سريان ذلك العنصر في أبواب الفقه، وعدم اختصاصه باب واحد، وإلّا أصبح منطق ذلك الباب لا منطق الفقه، وأصالة الطهارة من هذا القبيل لاختصاصها باب الطهارة.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ أصالة الطهارة معناها التعبّد بترتيب آثار الطهارة التي منها جواز الأكل والشرب، ومنها جواز الوضوء والتميم، ومنها جواز الصلاة فيه، ومنها جواز بيعه بناءً على اشتراط الطهارة في البيع، ونحو ذلك، فأصبحت سارية في أبواب الفقه، ولكن مع هذا المناسب جعل أصالة الطهارة منطق كتاب الطهارة لا الفقه.

والتحقيق في المقام: أنّ أصالة الطهارة خارجة عن علم الأصول، لاختصاصها ببعض الموادّ، لا في طول عدم قابليّة الحكم للشمول ذاتاً. وتوضيح ذلك: أنّ الطهارة التي هي حكم وضعيّ إن قلنا بانتزاعها عن الأحكام التكليفيّة، فالطهارة منتزعة عن حلّيّة الأكل والشرب، وجواز الوضوء والصلاة، ونحو ذلك، ومن الواضح أنّ منشأ الانتزاع مختصّ ببعض الموادّ دون بعض لا من باب عدم قابليّته للشمول، فأصالة الطهارة معناها بحسب الروح أصالة حلّيّة خصوص الأكل والشرب، وجواز خصوص الوضوء والصلاة مثلاً، وهذا يعني أنّها ليست من قبيل دلالة الأمر على الوجوب عنصراً مشتركاً، بل تختصّ ببعض الموادّ دون بعض.

وإن قلنا بتأصلها قلنا: إنّ روح أصالة الطهارة ليست عبارة عن ثبوت ذاك الأمر الواقعيّ المسمّى بالطهارة حقيقة، وإنّما هي عبارة عن التعبّد بآثار تلك الطهارة، وهي حلّيّة الأكل والشرب، وجواز الوضوء والصلاة مثلاً، فالكلام هنا هو الكلام

على الفرض الأوّل، إلاّ أنّه على الفرض الأوّل تكلمنا في منشأ انتزاع الطهارة، وهنا نتكلم في آثار الطهارة.

وأما الكلام الثاني: فليس الإشكال في الحقيقة منحصرًا بالنقض بما ذكره من أصالة الطهارة التي عرفت عدم ارتباطها ببحث الأصول، بل يمكن إضافة أصالة عدم النسخ التي نقل الشيخ الأعظم (قدس سره) في مبحث الاستصحاب (على ما أتذكر) دعوى الإجماع عليها بعنوانها في قبال استصحاب عدم النسخ⁽¹⁾، أو أصالة الإطلاق في لسان الدليل.

والظاهر أنّ الذي يطّلع على تأريخ المسألة بالنحو الذي حقّقناه يعرف النكتة في الاقتصار على هذه الأصول الأربعة في تأريخ علم الأصول، فإنّ فكرة الأصل العمليّ لم تنشأ بهذا النحو الكامل منذ وجد علم الأصول، وإتّما الأصول العمليّة نشأت شعبة من شعب الأدلّة العقلية، وفقهاء الشيعة الذين كانوا يتمسّكون بالأصل العمليّ كانوا يتمسّكون بالأصول العمليّة العقلية، ويعتبرونها من الأدلّة العقلية، حتّى أنّ الاستصحاب كانوا يحكمون بحجّيته من باب العقل، ولم يذكر أحد منهم الاستدلال بالأخبار على حجّية الاستصحاب إلّا المتأخرون، وأوّل من ذكر الاستدلال بها على ذلك والد الشيخ البهائي (رحمه الله). فالعقل في نظرهم تارةً يستقلّ بالبراءة، وأخرى بالاحتياط، وثالثة بالتخيير، ورابعة بالاستصحاب، ومن الواضح أنّ أصالة الطهارة وأصالة عدم النسخ ونحو ذلك ليست من الأحكام العقلية، ولم ينوّه أنّها أحكام عقلية حتّى تذكر أيضاً تحت عنوان الدليل العمليّ، وحتّى حين ما حقّقت فكرة الأصل وميّز ما بينها وبين فكرة الأمانة على يد الأستاذ الوحيد (قدس سره) بقي أيضاً تصنيف علم الأصول بهذا النحو، وكانت تذكر الأصول الأربعة تحت

(1) لم أجد شيئاً من هذا القبيل في الرسائل في فحصي الناقص.

عنوان الدليل العقليّ، وأوّل من غيّر تصنيف الأصول وأقامه على أساس هذه الفكرة الجديدة للأصل هو الشيخ الأعظم (رحمه الله). ولما غيّر التصنيف لم يكتّر في العدد، بل اتّبع نفس طريقتهم، فالإقتصار على هذه الأربعة مرتبط بتأريخ المسألة وتطوّر الفكر العمليّ للمسألة، وغير مربوط بنكته من النكات الدقيقة لنبحث عنها إلى أن نكتشفها.

هذه تمام المقدمات التي ينبغي أن تذكر في المقام، وبعد ذلك ندخل في صميم المطلب، ونبدأ بأصالة البراءة، والكلام فيها يقع في مقامين:

الأوّل: في البراءة العقليّة.

والثاني: في البراءة الشرعيّة.

أصالة البراءة

- البراءة العقليّة.
- البراءة الشرعيّة.

البراءة العقلية

- نظرية قبح العقاب بلا بيان.
- نظرية حق الطاعة.
- تأريخ البراءة العقلية.
- مناهي الالتزام بالبراءة العقلية.

نظريّة قبح العقاب بلا بيان:

والمعروف بين محقّقي العصر الثالث من عصور علم الأصول عدم الخلاف في حكم العقل بالبراءة، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهذه القاعدة بحسب الحقيقة تحتلّ مركزاً أساساً في التفكير الأصوليّ في هذا العصر الثالث، بل يمكن أن نعتبر هذه القاعدة أحد الركنين الأساسيين اللذين قام عليهما التفكير الأصوليّ في هذا العصر في باب الأدلّة العقليّة، والركن الآخر مضاف هذه القاعدة وهي قاعدة حسن العقاب مع البيان التي مرجعها إلى حجّيّة القطع، فإنّ الفكر الأصوليّ في هذا العصر افترض أولاً: أنّ مولويّة المولى شيء مفروغ عنه، وأنّ المولويّة سنخ حقيقة واحدة لا زيادة فيها ولا نقصان مفروغ عن ثبوتها لمولانا تبارك وتعالى. وبعد فرض ذلك يتكلّم في أنّ هذا المولى هل يكون القطع بتكاليفه وأحكامه حجّة أو لا، فأجابوا بالإيجاب، وفرضوا أنّ هذه الحجّيّة من اللوازم الذاتيّة - بالمعنى الذي يذكر في كتاب البرهان - للقطع بما هو كشف تامّ وإن اختلفوا في أنّه هل هي من لوازم الماهيّة كالزوجيّة بالنسبة للأربعة، أو من لوازم الوجود كالحرارة بالنسبة للنار؟

وترتب على ذلك منطقياً القاعدة المضايقة لقاعدة حجّة القطع - وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان - إذ لما كانت الحجّة من ذاتيات القطع بما هو كاشف تامّ، فبانعدام الكشف التامّ تنعدم الحجّة لا محالة، ولا معنى لكون ذاتي شيء ثابتاً في ذات شيء آخر، ومعنى انعدام الحجّة هو كون العقاب قبيحاً؛ لأنّ العقاب بلا حجّة قبيح، فبهذا ترتبت القاعدة الثانية، وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

ومن هنا التزموا بأنّ الظنّ يستحيل أن يكون حجّة من دون جعل؛ لأنّ حجّته بنفسه خلف قاعدة قبح العقاب بلا بيان وتخصيص لها، وتخصيص القانون العقليّ غير معقول، وحصول غير الذاتي بلا سبب أيضاً غير معقول.

وتفرّع على ذلك في تفكيرهم الأصولي أنّهم حاروا في أنّه كيف تصبح الأمارات منجزة مع أنّها ليست إلّا ظنوناً، واللابيان الذي فرض موضوعاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ثابت عندها. وتخصيص القاعدة العقلية محال. وثبوت غير الذاتي بلا سبب محال. ومن هنا التزموا بأنّ الأمارات قد جعلت فيها البيانيّة والطريقيّة، ونشأت من هنا مباني جعل الطريقيّة والكاشفيّة بعرضها العريض الذي تكلم عنه المحقّق النائيني (رحمه الله) وغيره من المحقّقين، كلّ ذلك لأجل أن يقولوا: إنّ منجزيّة الأمانة تكون من باب رفع موضوع القانون العقليّ، ومن باب التخصّص لا التخصيص؛ لأنّ الشارع جعل الأمانة كاشفاً تاماً، وعلماء فلا محذور في تنجّز الواقع به. وتحيروا بنحو أشدّ في باب الأصول التي لا يقال فيها بجعل العلم والبيان⁽¹⁾، حتّى أنّ الشيخ الأعظم (قدس سره) ذهب إلى أنّ العقاب عند وجوب الاحتياط

(1) نعم، قال المحقّق النائيني (رحمه الله) في الأصول التنزيليّة: إنّها جعلت علماً بلحاظ الشأن الثالث من شؤون العلم، فلو كفى هذا لرفع اللابيان، وقلنا بأنّ الاستفادة من (لا تنقض اليقين) التعبد بالكاشفيّة، فماذا يقال في الأصول العمليّة غير التنزيليّة؟!

الشرعيّ يكون على نفس ترك الاحتياط لا على ترك الواقع؛ لعدم بيان الواقع.

ونشأ من فكرة جعل الأمانة علماً وكاشفاً تاماً تخيّل أنّ التفرقة بين الأمارات والأصول إنّما هي في اللسان. ورُتبت على هذا ما رتّبوها على الفرق بين الأمارات والأصول كحكومة الأمارات على الأصول إلى غير ذلك من الآثار المنبئة في المباحث العقلية.

نظريّة حقّ الطاعة:

وهذا المنهج لتحقيق هذه المطالب باطل أساساً، فإنّنا بحسب الحقيقة يجب أن نتكلّم في الرتبة السابقة في حدود نفس المولوية التي فرضوها غير قابلة للزيادة والنقصان، وأمرأً محدداً غير مشكك، فقالوا: إنّه متى ما ثبتت هذه الحقيقة غير المشككة ترتّب على ذلك قانونان: حجّية القطع، وعدم حجّية الاحتمال، ونحن نقول: إنّ المولوية أمر مشكك، وتحقيق حالها هو الذي يتحكم في كلّ هذه الأمور، فإنّ معنى المولوية إنّما هو ثبوت حقّ الطاعة، وحقّ الطاعة قد يفرض ثبوته في الأحكام المقطوعة والمشكوكة معاً، فلا يبقى مجال لقبح العقاب بلا بيان؛ إذ ترك التكليف المشكوك عندئذ مخالف للحقّ، والعقاب على مخالفة الحقّ ليس قبيحاً، وقد يفرض اختصاصه بقسم خاصّ من الأحكام المقطوعة - وهو ما يهتمّ بها المولى اهتماماً شديداً، أو ما تتوقّف عليه حياة المولى مثلاً - فلو حصل القطع بحكم ليس في تلك الدرجة من الأهميّة لا يكون حجّة. ولا يصحّ أن يقال: إنّ الحجّية ذاتية للقطع فلا تنفكّ عنه، فإنّ هذا قلب لجوهر المسألة، وإنّما المسألة مسألة المولوية، فلا حجّية القطع قاعدة برأسها، ولا قاعدة قبح العقاب بلا بيان قاعدة برأسها فضلاً عمّا تفرّعت عليهما من الآثار المنبئة في التفكير الأصولي.

وخلاصة الكلام: أنّ المولوية تتصوّر بأنحاء كثيرة ودرجات مختلفة، فلو أريد

الالتزام بقانون قبح العقاب بلا بيان يجب أن يفسّر بعدم ثبوت حقّ المولويّة بلا بيان، والتفكير في هذه المطالب يجب أن يبدأ من الالتفات إلى دائرة مولويّة المولى سعة وضيقاً.

والشياء الذي ندركه بعقلنا العمليّ هو أنّ الله - تعالى - مولانا في التكاليف المقطوعة والمظنونة والمشكوكة والموهومة، فله حقّ الطاعة حتّى مع عدم العلم لو لم يثبت عندنا الترخيص من قبله ورضاه بغوات التكاليف الواقعيّة في ظرف الشكّ بالنحو الذي فصلناه في الترخيص الظاهريّ، وبهذا ننتهي إلى أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان لا أساس لها؛ لأنّ العقاب يكون عقاباً على حقّه، وليس العقاب على الحقّ قبيحاً.

وبما أنّ إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان يبدو في هذا الزمان غريباً؛ لأنّ هذه القاعدة لقّنت تلقيناً شديداً ومتواصلاً في الكتب الدراسيّة وغيرها منذ أكثر من مئة سنة إلى يومنا هذا، فلهذا لا بدّ لنا من التغلّب على هذا التركّز الذهنيّ الموجود للقاعدة لأجل رفع الاستيحاش من إنكارها، وبيان أنّها ليست من البديهيّات، وليست من مدركات العقل الفطريّ بل إنّما هي من منتجات علم الأصول. فنتكلم في هذه القاعدة من ناحيتين:

الأولى: من الناحية التاريخيّة، وأنّ هذه القاعدة هل هي من القواعد التي أدركها العلماء في كلّ عصر وزمان بالنحو المفهوم في هذا العصر، أو أنّها بهذا النحو لم تكن موجودة في ذهن العلماء قبل سبعمئة سنة أو أكثر، ونبيّن أنّ هذه القاعدة مستحدثة، اختلف محدثوها في حدودها وشؤونها بنحو يدلّ على أنّها أبعد ما تكون عن الفطريّة والبداهة.

والثانية: من الناحية الإثباتيّة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وبيان المنشأ للالتزام الأكبر بهذه القاعدة، وحلّ هذا المنشأ حلاًّ صناعياً.

تأريخ البراءة العقلية:

أمّا الناحية الأولى: فالبراءة العقلية لا نعرف لها عيناً ولا أثراً قبل الشيخ المفيد(قدس سره). نعم، الصدوق(رحمه الله) صرّح بأنّ الأصل هو الإباحة، لكن كلامه قابل للانطباق على الإباحة الثابتة بالنصوص والروايات، ولا يعلم ولا يظنّ بأن يكون نظره إلى قاعدة عقلية في المقام.

وأمّا الشيخ المفيد والشيخ الطوسي(قدس سرهما) فهما ذهبا إلى عكس هذه القاعدة، وذلك في مسألة الحظر والإباحة، حيث إنّ هناك مسألة في الأصول القديم وانقطع عنوانها بعد الرسائل - وهي مسألة الحظر والإباحة - وقد ذهب علماء الأصول القائلون بالتحسين والتقيح العقليين، بأنّ العقل تارة يحكم بقبح الشيء بمستوى شديد وهو التحريم العقلي، أو بمستوى خفيف وهو الكراهة، أو بحسنه الشديد وهو الوجوب، أو الخفيف وهو الاستحباب. وأمّا إذا لم يدرك العقل وجود مصلحة ولا مفسدة ولم يتبيّن له شيء يقتضي حسنه ولا قبحه، فهل يحكم العقل هنا بالقبح وهو الحظر، أو عدم القبح وهو الإباحة؟

وقع الخلاف في ذلك، وذهب الشيخ الطوسي، وكذا الشيخ المفيد (على ما في العدة) إلى التوقّف، بمعنى أنّ العقل لا يحكم بالثبوت ولا بالنفي؛ لأنّه شكّ فلا موجب لحكمه بأحد الطرفين. وفرّع الشيخ الطوسي في (العدة) على التوقّف وجوب الاحتياط بحكم العقل؛ لأنّ الإقدام على ما لا يؤمن المحذور والمفسدة فيه قبيح كالإقدام على ما يعلم بوجود المفسدة فيه. ففي مقام الحكم وإن كان العقل يتوقّف ولكن في مقام العمل يلزم المكلف بالاحتياط، ثمّ يقول: وهذه القاعدة - أي: قاعدة وجوب الاحتياط بحكم العقل - لا نرفع اليد عنها إلّا بما ثبت في الشرع من النصّ القائل عنهم(عليهم السلام): (إنّ كلّ شيء حلال حتّى يأتي فيه النهي).

وهذا الكلام من الشيخ الطوسيّ الذي يضيفه إلى شيخه وهو المفيد (رضوان الله عليهما) واضح في خلاف فكرة قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وأما ابن زهرة فيعد مئة سنة بعد الشيخ الطوسيّ (رحمه الله) ذكر في (الغنية) الحكم بالبراءة العقلية لكن لا بمعنى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، بل من باب قبح التكليف بما لا يطاق، ومن الواضح أنّ هذا أجنبيّ عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولهذا قيل عليه: لماذا لا يطاق التكليف بغير المعلوم؟! بل يطاق امتثاله ولو بالاحتياط، وقد تعرّض الشيخ الأعظم (قدس سره) لكلام ابن زهرة ووجهه بأنّ مقصوده من التكليف بما لا يطاق، التكليف بما لا يطاق امتثاله بقصد الامتثال؛ لأنّه مع الشكّ لا يتحقّق قصد الامتثال⁽¹⁾. هذا ما وجّه به الشيخ الأعظم كلام ابن زهرة. فكأنّ ابن زهرة كان يعتقد بقبح التكليف بما لا يطاق امتثاله بقصد الامتثال. وعلى أيّة حال فكلامه - كما ترى - غير مربوط بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وأما المحقّق الذي هو من تلامذة تلامذة من كان معاصراً لابن زهرة وهو ابن إدريس، فقربّ البراءة ببيانين:

أحدهما: ما ذكره في أحد كتابيه⁽²⁾: من أنّ البراءة عبارة عن استصحاب حال العقل، حيث إنّ الإنسان بحسب حالته السابقة كان بريء الذمّة فيستصحب هذه البراءة حتّى ترتفع بدليل. وجرى هذا الكلام في كلام كثير ممّن تأخّر عن المحقّق، وشاع إرجاع البراءة إلى الاستصحاب، وكانوا يقولون بحكم العقل بالاستصحاب بلحاظ كاشفيّة الحالة السابقة في نظرهم لا بلحاظ باب الحسن والقبح، فالبراءة عندهم غير مربوطة بالمعنى الذي نتكلم عنه من قبح العقاب بلا بيان.

(1) الفرائد، ص 204 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة (رحمت الله). (2) أي: المعارج والمعتبر.

ثانيهما: ما ذكره في كتابه الآخر من أنّ الفقيه يقوم بعمليّتين: إحداهما: أن يحصر ما هي الأدلّة التي يعتمد عليها الشارع في مقام إيصال الأحكام كالكتاب والسنة والإجماع. والثانية: أن يحصل له بالفحص القطع بأنّ هذا الحكم المشكوك لم يدكّ عليه أيّ واحد من هذه الأدلّة، وعندئذ يقول: هذا التكليف غير موجود؛ لأنّ التكليف بما لا دلالة عليه من قبل الشارع تكليف بما لا يطاق، فإن قيل: لعلّ هناك دلالة ولم تصل إلينا؟ قلنا: هذا خلاف العمليّة الأولى؛ لأنّنا فرضنا حصر الدلالات.

وفرق هذا الكلام عمّا مضى من كلام ابن زهرة أنّه بناءً على هذا الكلام لو فرض احتمال وجود دلالة أخرى لم تصل وبطلت العمليّة الأولى، فلا قبح في التكليف، وظاهر كلام ابن زهرة كان هو دعوى قبح التكليف بما لا طريق لنا إلى العلم به بالفعل. وعلى أيّة حال فهذا - كما ترى - غير مربوط بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وبعد زمان المحقق شاع إدراج البراءة في الاستصحاب، وترتب عليه جعل البراءة من الأدلّة الظنيّة، حيث إنّ الاستصحاب عندهم دليل ظنيّ فتنزّلت البراءة عن كونها دليلاً قطعيّاً على الحكم - كما كان يعتقد ابن ادريس - إلى كونها دليلاً ظنيّاً عليه، فحجّية البراءة إنّما هي من باب إفادتها الظنّ كما صرح بذلك صاحب المعالم والشيخ البهائيّ في (الزبدة)⁽¹⁾، فإلى أيّام صاحب (المعالم) وصاحب

1)

(لم أرَ ذلك بحسب فحصي الناقص في الزبدة. أمّا ما رأيته في المعالم فهو ما جاء في نقله لأدلّة القائلين بحجّية الاستصحاب، حيث نقل الدليل الرابع من أدلّتهم وهو: (أنّ العلماء مطبقون على وجوب إبقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعيّة على ما تقتضيه البراءة الأصليّة، ولا معنى للاستصحاب إلّا هذا).

(الزبدة) لم يقل أحد بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وإنّما قالوا بالبراءة من باب الظنّ، واعترف بذلك الشيخ الأعظم (قدس سره) في (الرسائل)، فإنّه ذكر: أنّ ظاهر كلمات صاحب (المعالم) والشيخ البهائي أنّ اعتبار أصالة البراءة من باب الظنّ، بل تسرّبت هذه الفكرة إلى بعض المحقّقين من العصر الثالث كالمحقّق القمّي (رحمه الله) حيث نقل عنه الشيخ الأعظم بعض كلمات توهم بذلك، أو تشعر به.

وقاعدة قبح العقاب بلا بيان إنّما طرحت من قبل الأستاذ الوحيد (قدس سره) ولدى بعض الممّهّدات والإرهاصات لهذه المدرسة، وحتّى بعد أن طرحت هذه القاعدة وقربها الشيخ محمّد تقّي في حاشيته على المعالم، وشريف العلماء على ما في تقرير بحثه، وبعدهما الشيخ الأعظم نايغة هذا العصر في كتابه كان الاتّجاه إلى فهمها لغويّاً لا إلى فهمها عقليّاً، ولهذا كانوا يشكّون دائماً في إطلاقها وعدم إطلاقها، ووقع الإشكال من قبل جملة من المحقّقين في شمول هذه القاعدة لموارد الشبهة المفهوميّة، كما إذا قال المولى: (الغناء حرام) وشكّ في حرمة حذاء الإبل من ناحية الشكّ في دائرة المفهوم؛ لأنّ البيان موجود من قبل الشارع، غاية الأمر أنّه مجمل. وجاء من تعمّق في هذه القاعدة بشكل أكثر، وقال: إنّ البيان هنا ليس موجوداً؛ لأنّ مرادنا من البيان ليس ما هو ظاهر عرفاً من الكلام الدالّ على معنى في نفسه، بل الكلام الدالّ عند السامع، والمفروض أنّ الكلام لم يدلّ عند السامع. انظروا إلى الأوّلين الذين لم يجرؤا البراءة في الشبهة المفهوميّة كيف انساقوا مع طبع ظهور اللفظ وكأنّهم عاملوا معها معاملة الدليل اللفظي، أو أنّ عقلهم لم يدرك القبح في مثل ذلك، ثمّ جاء آخرون وقالوا: إنّ القاعدة لا تجري في الشبهات الموضوعيّة؛ لأنّ البيان هو ما يكون راجعاً إلى المولى، وما يرجع إلى المولى قد تمّ في المقام، وليس من وظيفة المولى أن يقول مثلاً: هذا خمر، وهذا

خمر، وإنّما من وظيفته أن يقول: الخمر حرام، وقد قال. ثمّ جاء من تعمّق في القاعدة أكثر من ذلك وقال: ليس المراد بالبيان ما هو ظاهره - أي: الكلام الصادر من الشارع - بل المراد به هو العلم والوصول، فمرجع القاعدة إلى قاعدة قبح العقاب بلا علم وبلا وصول، ولا فرق في ذلك بين الشبهة الموضوعيّة والشبهة الحكميّة.

إذن، فهذه القاعدة بعد أن طرحت في الكتب الأصوليّة لم تكن واضحة عندهم، بل كان يقع الإشكال في إطلاقها وعمومها. وكان المعيار الارتكازيّ في الإشكال هو ظهور القاعدة، أي: كانوا يتعاملون معها معاملة الدليل اللفظيّ، واستظهار شيء منها، وعلى أساس الاستظهار كانوا يعلمون أنّ لها إطلاقاً أو لا.

إذن، فهذه القاعدة وإن عشنا نحن أهمّيّتها وجلالتها إلّا أنّها ليست بهذا المستوى من الجلالة في الواقع، وكيف تكون هذه القاعدة من بديهيات العقل السليم مع أنّها لم تدرك، ولم تذكر من قبل أحد من العلماء العقلاء إلى أيام الأستاذ الوحيد (رحمه الله)، وبعد أن طرحت وأدّعت أدّعت بشكل مشوّش ومرتبك، فترى بين حين وآخر يدّعي بعض خروج بعض الموارد عنها، والآخر يدّعي عدم الخروج، كلّ هذا يقتضي أن تكون هذه القاعدة غير بديهية، وإنّما هي - لو كانت صحيحة - نظريّة ثابتة عند بعض الأشخاص دون بعض، وليست كما قال المحقّق العراقي (رحمه الله) بمستوى لا يتوهّم إنكارها ممّن له أدنى مسكة⁽¹⁾.

إن قلت: كم من المطالب التي لم يدركها المحقّقون السابقون وأدركها المتأخرون، كوجوه التوفيق بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ، والفرق بين الواجب

(1) راجع نهاية الأفكار القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 199.

المشروط والمعلّق، والمطلق والمنجّز، فليكن ما نحن فيه من هذا القبيل.

قلت: عدم إدراك السابقين لمثل تلك المطالب يكون لأحد وجهين:

الأوّل: دقّة المطلب وعمقه، فتفلسف اجتماع الحكم الظاهريّ والواقعيّ مثلاً ليس إلّا أمراً دقيقاً يناسب عدم إدراك السابقين له من هذه الجهة، والمفروض أنّ البراءة العقلية حكّم من أحكام العقل العمليّ المدرك للحسن والقبح وأمر بديهيّ، فلا يعقل فيه هذا المنشأ لعدم الإدراك.

والثاني: عدم تصوّرهم لأطراف المطلب والتفاتهم إليها حتّى يدركوا حكماً في المقام، فلم يكونوا قد تصوّروا انقسام الحكم إلى واقعيّ وظاهريّ حتّى يدركوا وجه الجمع بينهما، ولم يكونوا قد تصوّروا: أنّ الحكم مشروطٌ تارةً ومعلّقٌ أخرى، أو مطلقٌ تارةً ومنجّزٌ أخرى كي يدركوا الفرق بين المشروط والمعلّق، أو بين المطلق والمنجّز. لكن الالتفات إلى تصوّرات القضية فيما نحن فيه كان حاصلًا لهم، فإنّك تراهم تكلموا في الحظر والإباحة، والشكّ في المصلحة والمفسدة، وأنّ الأصل هل هو البراءة أو الاحتياط، أو هو الحظر أو الإباحة أو التوقّف على اختلاف تعبيراتهم، وما إلى ذلك⁽¹⁾.

فالذي يتلخّص من كلّ هذا أنّ هذه القاعدة من شؤون نفس تطوّر الفكر الأصوليّ لا من الأحكام العقلية البديهية.

(1) وقد يتفق أنّ الأمر البديهيّ يقع التشكيك فيه أو الإنكار من قبل بعض لشبهة حصلت له، كالماركسيّين الذين أنكروا استحالة اجتماع النقيضين لأجل شبهات حصلت لهم إن كانوا حقاً فاهمين المعنى الذي يقصده القائلون باستحالة اجتماع النقيضين، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل أيضاً، فإنّ القدماء الذين لم يعترفوا بقبح العقاب بلا بيان لم يذكروا أيّ شبهة حول المطلب.

مناشئ الالتزام بالبراءة العقلية:

وأما الناحية الثانية: فقد ذكرت البراءة العقلية في لسان الأصحاب بتقريبين:

أحدهما: تقريب ساذج - ذكره جملة من المحققين كالشيخ الأعظم (قدس سره) وغيره ممن سبقه كشريف العلماء وصاحب الحاشية على المعالم ومن لحقه - وهو أننا لما نلاحظ الموالي والعبيد العرفيين نرى أنه لو كان للمولى أمر لم يطلع عليه العبد ولم يمتثل، فقال له المولى: (لِمَ لَمْ تفعل كذا؟) يقول له العبد: (ما علمت بصدور الأمر منك بذلك) فلو قال له المولى: (لِمَ لَمْ تحتط؟) يقول له العبد: (ما علمت أنك أوجبت الاحتياط) - فعندئذ على حدّ تعبير المحقق الشريف (رحمه الله) - تنقطع حجّة المولى، وليس للمولى حقّ أن يعاقبه. هذا ما يدركه العقلاء في أمورهم، وهو المسمّى بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

أقول: كأنّهم فرضوا المولوية شيئاً محدوداً معيّناً، فلما رأوا جريان البراءة في الموليّات الثابتة لدى المجتمعات تخيلوا أنّها لا تنفك عن المولوية، فأجروها بالنسبة للمولى الحقيقي أيضاً، مع أنّه لا مجال لمثل هذا القياس؛ لأنّ المولوية مقولة بالتشكيك، وتفترق مولوية الله - تعالى - فرقاً جوهرياً عن مولوية الموالي العرفية.

وتوضيح المقصود: أنّ المولوية عبارة عن ثبوت حقّ الطاعة، وهو قد يكون ذاتياً ولا يحتاج إلى جعل جاعل، وذلك منحصر في من هو مالكناً وخالقنا، وقد يكون جعلياً معجولاً من قبل المولى الحقيقي كمولوية الأنبياء والأئمّة (عليهم السلام)، أو من قبل نفس الأفراد المولّى عليهم كمولوية السلاطين الذين تمتّ سلطنتهم على يد نفس الرعية وباختيارهم، أو من قبل نفس هذا المولى جبراً وإكراهاً كمولوية السلاطين الذين تسلّطوا بالإجبار والإكراه لا برضا الرعية ورغبتهم، أو من قبل

موليَّ جعليَّ آخر فرغ عن مولويَّته في المرتبة السابقة، وينتهي أمر جعل مولويَّته إلى موليَّ من أحد الأقسام الثلاثة الأولى. والمولويَّة المجعولة تتبع في سعة دائرتها وضيقها نفس جعل الجاعل، والمولويَّات العرفيَّة تجعل فيها المولويَّة وحقَّ الطاعة في خصوص الأحكام المقطوعة، ولذا لو خالف العبد في غير الأحكام المقطوعة لم يكن للمولى عقابه، فيا ترى هل أنّ المولويَّة الذاتيّة الثابتة لله - تعالى - كتلك المولويَّات المجعولة لدى العرف تختصّ بالأحكام المقطوعة أو لا؟ ومجرّد ثبوت البراءة في تلك المولويَّات المجعولة لا يوجب قياس المولويَّة الذاتيّة بذلك.

وفي أكبر الظنّ أنّ نكتة اشتباه الأكاير في المقام هي أنّهم لما تخيّلوا أنّ المولويَّة شيء واحد محدّد لا يقبل التشكيك تغلّب وجدانهم في باب المولويَّات العرفيَّة المجعولة على وجدانهم في باب المولويَّة الحقيقيَّة، وأوجب ذلك التباس الأمر في نظرهم الشريف. والصحيح: أنّ العقل العمليَّ في باب مولويَّته - تعالى - يحكم بسعة دائرة المولويَّة وشمولها للأحكام المظنونة والمشكوكة والموهومة⁽¹⁾.

1)

(وقد يتراءى للذهن أنّه من الواضح أنّ المولى - سبحانه - لو لم يصدر أمراً بشيء واحتملنا كون ذلك الشيء مطلوباً له رغم عدم الأمر، لم يجب علينا عقلاً الإتيان به، ولم نستحقّ العقاب على تركه، وليس هذا إلاّ عبارة عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولكن الواقع أنّ هذا قد يكون على أساس أنّ أغراض المولى البالغة في الضعف مرتبة لا تحرّك المولى نحو بيانها لا يحكم العقل بوجوب امتثالها، وهذا غير قاعدة قبح العقاب بلا بيان المفروض جريانها فيما احتملنا صدور الأمر من المولى به، ولكن لم يصلنا الأمر صدفة لضباغ الأخبار أو لأيّ سبب آخر. وقد يقول قائل: إذا كان المفهوم وفق المولويَّات العرفيَّة قبح العقاب بلا بيان لضيق دائرة المولويَّة فيها، فتتمّ البراءة لديهم، فلولا منع الشارع عن ←

والثاني: تقريب أعمق من التقريب السابق جيء به على يد المحقق النائيني (رحمه الله) ومدرسته، وهو: أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان مرجعها إلى قاعدة قبح العقاب بلا مقتضى للتحريك؛ وذلك لأنّ الأشياء الخارجيّة بوجوداتها الواقعيّة لا تقتضي العزم والإرادة في عالم النفس، وبالتالي حركة الإنسان نحو ذلك الأمر أو نحو الفرار منه، وإنّما المقتضى للعزم والإرادة في عالم النفس، وبالتالي لحركة الإنسان نحو ذلك الشيء، أو الفرار منه، إنّما هو الأشياء الخارجيّة بوجوداتها العلميّة في عالم النفس، فالعطشان قد يموت من العطش مع وجود الماء خلفه وهو لا يشربه لأنّه لا يدري به، وإذا علم بذلك حصل له العزم وأراد تحصيله وتحرك نحو شربه. والسبع قد يباغت الإنسان فيأكله لأنّه بوجوده الواقعيّ ليس محرّكاً للإنسان نحو الفرار، وإنّما يكون محرّكاً بوجوده الواصل، فإذا علم به الإنسان فرّ منه. نعم قد يحتاط الإنسان في غير مورد العلم، فلا يجتاز مسبعة الأسد مثلاً، ولكن هذا يكون بنكتة أخرى واصله إليه، فالمحرّك بالآخرة هو الوجود الواصل، وهكذا الحال في

→ العمل بالبراءة في الشرعيّات فالناس بطبيعتهم الأولى سيّتعدّون من العرفيّات إلى الشرعيّات ويعملون بالبراءة فيها، فسكوت الشارع دليل على إمضاء البراءة. إلّا أنّ هذا الكلام لو تمّ فإنّما يثبت البراءة الشرعيّة لا البراءة العقليّة، نعم تثبت بذلك البراءة الشرعيّة التي هي بمستوى البراءة العقليّة، أي: أنّ أدلّة الاحتياط لو تمّت ترفع موضوعها، ولو سقطت بالتعارض مع روايات البراءة كانت هذه البراءة هي المرجع. وقد يقال: إنّ هذا الكلام من أساسه غير صحيح؛ لأنّ الفرق بين المولويّة الذاتيّة والمولويّات العرفيّة في السعة والضيّق لعلّه واضح بالفطرة ممّا يمنع الناس عن التعديّ إلى الشرعيّات.

التكاليف المولوية، فإنّها إنّما تقتضي التحريك بوجودها العلميّ والواصل في أفق النفس دون مجرد وجودها بحسب الواقع، وبذلك يظهر قبح العقاب بلا بيان، إذ مع عدم البيان لا مقتضي للتحريك حتّى يقول المولى للعبد: (لماذا لم تتحرك؟)(1).

والتحقيق: أنّ هذا التقريب لا يرجع إلى محصل. بيان ذلك: أنّ المحرك على قسمين: محرك ذاتي، ومحرك مولوي، ومقصودنا بالأول ما يقتضي التحريك على أساس الملائمة أو المنافرة لطبع الإنسان بمرتبة من مراتب وجوده من عقله، أو طبعه الحيواني، أو غير ذلك، ومن هذا القبيل تحريك الماء للعطشان نحو شربه، وتحريك الأسد للإنسان نحو الفرار، ومقصودنا بالثاني ما يقتضي التحريك على أساس الحسن والقبح، وحقّ المولى ولابدية الطاعة وترك المعصية بحكم العقل العمليّ.

أمّا المحرك الذاتي وهو الملائمة والمنافرة للطبع ففي الحقيقة إنّما يكون محركاً بوجوده العلميّ إذا كانت الملائمة والمنافرة بدرجة تغلب على ما قد يكون في التحرك من التعب والمؤونة مثلاً، فالعطشان الذي لا يجد ماءً إلاّ تحت الأرض بالحفر قد يكون عطشه بمقدار يكون تحمّله للعطش أسهل من تحمّله لمؤونة الحفر، فلا يتحرك نحو الحفر، وقد يكون بمقدار يتحرك نحو الحفر رغم ما فيه من المؤونة والشدة.

ثمّ الغرض الواصل إلى درجة المحركية عند القطع هل يكون محركاً عند عدم القطع أو لا؟ الصحيح: أنّه تارةً تفرض الغفلة نهائياً عن الأمر كالعطشان الغافل رأساً عن احتمال وجود الماء خلفه، وعندئذ لا معنى للتحريك، فإنّ الشيء بمجرد وجوده الواقعيّ لا يكون مؤثراً في النفس وموجداً للعزم والإرادة وبالتالي محركاً

(1) راجع أجود التقريرات، ج 2، ص 186.

نحو ذلك الأمر، وأخرى يفرض احتمالاً لذلك لا غفلته عنه نهائياً، وعندئذ كونه وجوده الاحتماليّ الذي هو أيضاً وصول كالعلم وإن كان بمرتبة نازلة محرّكاً أو لا، مربوط بدرجة اهتمامه بذلك الغرض، فقد لا يكون عطشه بمقدار يحركه نحو النظر إلى خلفه بمجرد احتمال وجود الماء خلفه، وقد يكون عطشه بمقدار يحركه نحو حفر الأرض بمجرد احتمال وجود عين ماء هناك.

وأما المحرّك المولويّ وهو حكم المولى فيعد أن عرفت أن التحريك المولويّ قائم على أساس الحسن والقبح وحكم العقل بلابدية الطاعة وترك المعصية عملاً بحقّ المولى تعرف أن كونه محرّكاً بوجوده الاحتماليّ وعدمه متفرّع على مقدار سعة حقّ المولوية وتلك اللابديّة، فإن فرض ثبوت حقّ المولوية في الأحكام المحتملة ثبت هذا المقتضي للتحريك، وإلاّ فلا، وهذا ليس مطلباً صناعياً يجب أن يبيّن في صياغة فنيّة، وإنّما هو أمر ساذج يجب أن يراجع فيه كلّ إنسان عقله العمليّ كي يرى أنّه هل يحكم عقله بحقّ الطاعة في الحكم المشكوك أو لا؟ فأيّ حاجة إلى ما صنعوه من تطويل المسافة واصطنعوه من صورة الاستدلال والصناعة للمطلب؟!

ونحن نسأل المحقّق النائينيّ (رحمه الله) عن مراده بقبح العقاب بلا مقتض للتحريك، فهل المراد هو المقتضي الذاتيّ للتحريك، أو المراد هو المقتضي المولويّ للتحريك؟ فإن كان المراد هو الأوّل فانتفاء المقتضي الذاتيّ للتحريك لا يقبّح العقاب، وإلاّ لزم قبح عقاب الفسّاق والفجّار؛ إذ لا يوجد لديهم مقتض ذاتيّ للطاعة وترك المعصية، وإن كان المراد هو الثاني، فعدم المقتضي المولويّ للتحريك عند الشكّ أوّل الكلام⁽¹⁾، فإنّه مربوط بسعة دائرة حقّ المولى وضيقة.

1)

(ومن الطريف ما جاء في أجود التقريرات من الاستدلال على عدم محرّكيّة الاحتمال بتساوي نسبة الاحتمال إلى طرفي الوجود والعدم.

ونحن نقول بصراحة وبعبارة ساذجة من دون صورة صناعية: إنّ عقلنا العمليّ يحكم بأنّ المولى له حقّ الطاعة في التكاليف المحتملة ما لم يرد ترخيص ظاهريّ من قبل المولى.

هذا تمام الكلام في البراءة العقلية، وقد ظهر عدم تمامية ما استدلّ به عليها كما ظهر من خلال الكلام المنشأ الذي أدّى إلى تكوّن مثل هذا الاعتقاد في أذهان العلماء والمحقّقين، وهو الغفلة عن ما مضى من الفرق بين حقّ المولوية الحقيقية وحقّ المولويات العرفية، وعدم الالتفات إلى أنّ المولوية مقولة بالتنشيك، ففاسوا تلك المولوية بهذه المولويّات.

البراءة الشرعيّة

- أدلّة البراءة الشرعيّة.
- أدلّة الاحتياط.
- علاج التعارض بين أدلّة البراءة والاحتياط.
- تنبيهات.

وأما المقام الثاني: فيقع فيه البحث عن البراءة الشرعيّة، وهي على قسمين:

أحدهما: ما يكون في مستوى البراءة العقليّة، أعني: البراءة التي أخذ في موضوعها عدم البيان بنحو يرتفع حتّى ببيان الاحتياط، كما هو الحال في البراءة العقليّة عند من يقول بها. وثانيهما: ما يكون في مستوى أرفع، وهو ما أخذ في موضوعها عدم البيان بنحو لا يرتفع إلّا ببيان نفس الحكم، فلو لم يبيّن الحكم لكن بيّن وجوب الاحتياط وقع التعارض بين دليل البراءة ودليل الاحتياط، ونحن نذكر - إن شاء الله - أدلّة البراءة الشرعيّة، ونشير في كلّ واحد منهما إلى ما يكون على مستوى قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وما يكون أرقى من القاعدة.

أدلة البراءة الشرعيّة

البراءة في الكتاب الكريم

فمن الأدلّة التي استدلّ بها على البراءة الشرعيّة الكتاب، وفيه آيات:

الآية الأولى:

قوله تعالى: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا)⁽¹⁾. وتقريب الاستدلال بها أن يقال: إن اسم الموصول يحتمل فيه بدواً عدّة احتمالات:

- 1 - أن يكون المراد به التكليف - أي: لا يكلف الله نفساً تكليفاً إلاّ التكليف الذي آتاه - ويكون إيتاء التكليف وإعطاؤه بمعنى إيصاله إلى المكلف خارجاً.
- 2 - أن يكون المراد به المال، وإيتاؤه عبارة عن الرزق، أي: لا يكلف الله نفساً مالاً إلاّ المال الذي رزقه إياه.
- 3 - أن يكون المراد به الفعل. وإيتاء الفعل وإعطاؤه عبارة عن الإقذار عليه، أي: لا يكلف الله نفساً بفعل إلاّ الفعل الذي أقدره عليه.
- 4 - أن يكون المراد به الجامع بين هذه الأمور، ويكون المراد بالإيتاء إعطاء كلّ بحسبه، وإعطاء التكليف إيصاله، وإعطاء المال رزقه، وإعطاء الفعل الإقذار عليه.

والآية الشريفة على الاحتمال الأوّل والرابع تدلّ على البراءة، وعلى الثاني والثالث أجنبيّة عنها. والمتعيّن من الاحتمالات هو الرابع، فإنّ الاحتمال الأوّل وهو إرادة التكليف بالموصول لا يناسب مورد الآية؛ إذ في صدر الآية أمر الأزواج أن ينفقوا في العدة بمقدار قدرتهم وسعتهم الماليّة، ثمّ قال: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا).

وأما الاحتمال الثاني، وهو أن يراد بالموصول المال، فهو:

أولاً: خلاف إطلاق اسم الموصول في نفسه، ومجرّد خصوصيّة المورد لا

(1) سورة 65 الطلاق، الآية: 7.

توجب التقييد، غاية الأمر أنّها توجب كون المال قدراً متيقّناً في مقام التخاطب، والقدر المتيقّن في مقام التخاطب لا يضرّ بالإطلاق كما حقّق في محلّه.

وثانياً: أنّا يمكن أن نستشعر من سياق الآية أنّ هذه الجملة قد سيقّت مساق بيان كبرى كئيّة للمورد، فهذا الظهور يناسب أوسعّيّة الكبرى وعدم مطابقتها للصغرى في مدى سعة دائرة الموضوع (1).

وأما الاحتمال الثالث وهو أن يراد بالموصول الفعل، فهو أيضاً خلاف الإطلاق ومقدّمات الحكمة، فينتعّن الرابع، وبه يتمّ الاستدلال بإطلاق الآية الشريفة على البراءة.

وأورد على ذلك الشيخ الأعظم (قدس سره) (2): بأنّه يلزم من حمل الآية على المعنى الرابع أن يكون اسم الموصول بلحاظ شموله للتكليف مفعولاً مطلقاً؛ لأنّه مادّة الفعل، وبلحاظ شموله للمال أو للفعل مفعولاً به؛ لأنّه أمر آخر مغاير لمادّة الفعل، فتكون هيئة الربط بين الفعل والمفعول مستعملة في نسبتين متباينتين؛ لأنّ نسبة الفعل إلى المفعول المطلق غير نسبة الفعل إلى المفعول به، فنسبة الفعل إلى المفعول المطلق هي نسبة الشيء إلى طور من أطواره، وشأن من شؤونه، ونتيجة من نتائجه. وأمّا نسبة الفعل إلى المفعول به فهي نسبة المغاير إلى المغاير. والمفعول به

1)

(قلت له (رضوان الله عليه): إنّ انتزاع الكبرى في المقام يناسب حتّى فرض كون المراد بالموصول خصوص المال، فإنّ مورد الآية مورد خاصّ من التكليف بالمال المأتّى. فقال (رضوان الله عليه): نعم، ولكن يختلف مقدار انتزاع الكبرى والسعة، والابتعاد عن خصوصيّة المورد باختلاف الأذواق. (2) راجع الرسائل بحث الآية الأولى من آيات البراءة، ص 193 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة (رحمت الله).

شيء يفرض له نحو من الثبوت في المرتبة السابقة على طرّو الفعل، كما في ضربت زيداً ودرست كتاباً، فلزم استعمال الهيئة في معنيين، وهو كاستعمال اللفظ في معنيين غير ممكن، أو غير صحيح، فيتعيّن حمل الموصول على المعنى الثالث، وهو الفعل بعد أن كان حملة على المعنى الأوّل غير مناسب للمورد، وحملة على المعنى الثاني لا يناسب كئيّة الكبرى.

وقد تصدّى المحقّق العراقيّ و المحقّق النائيبيّ (قدس سرهما) لدفع هذا الإشكال، فكلّ منهما أجاب بجواب:

أمّا المحقّق العراقيّ فقد أجاب على الإشكال⁽¹⁾: بأننا ننتزع جامعاً بين النسبتين تكون هي نسبة الفعل إلى الجامع بين المفعول المطلق والمفعول به، وتحمل الآية على هذا المعنى بمقتضى الإطلاق.

ويرد عليه: أنّه إن أراد بذلك تصوير نسبة ثالثة تكون من حيث سعة أطرافها وضيقها بمقدار مجموع النسبتين فتتعيّن إرادتها في المقام بالإطلاق ومقدّمات الحكمة. قلنا: إنّ مقدّمات الحكمة لو أُجريت بلحاظ النسبة ورد عليه أنّ هذه النسبة إن تمّ تصويرها في نفسها مباينة مفهوماً للنسبتين الأوليين، ومقدّمات الحكمة إنّما تجري فيما لو تعيّنّت إرادة معنى واحد من اللفظ، ودار الأمر بين ثبوت قيد إضافي في عالم الثبوت وعدمه، فيدفع القيد بمقدّمات الحكمة، لا فيما لو كان للفظ معنيان متباينان أحدهما أوسع صدقاً من الآخر ودار الأمر بين إرادة هذا وإرادة ذاك، كأن نفرض أنّ كلمة الدابّة لها معنيان: أحدهما: الحمار،

(1) راجع المقالات، ج 2، ص 53، ونهاية الأفكار القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 202، وراجع تعليقه على فوائد الأصول في الجزء الثالث منه المطبوع مع التعليقة، ص 331.

والآخر: مطلق ما يدبّ على وجه الارض، فعندئذ لا يمكننا أن نثبت بالإطلاق كون المراد هو الثاني، هذا حال إجراء مقدمات الحكمة في نفس النسبة كما يقصده المحقق العراقي (قدس سره)⁽¹⁾.

وأما إن أريد إجراؤها في طرفي النسبة، حيث إنّهما سعة وضيقاً يساويان النسبة، فتجري المقدمات في الطرفين وتثبت بالملازمة سعة النسبة، ورد عليه: أنّ الطرفين مكتنفان بما يصلح للقربنية، وهو الهيئة المفروض اشتراكها بين نسبة وسبعة ونسبة ضيقة، وضيقها قرينة على ضيق ما أريد من الطرفين.

وإن أراد بذلك: أنّ نسبة الفعل إلى المفعول به ونسبته إلى المفعول المطلق بينهما جزء مشترك، من قبيل اشتراك الإنسان بين الإنسان الأسود والإنسان الأبيض، والهيئة موضوعة لذلك القدر المشترك ومستعملة فيه من دون فرض نسبة ثالثة في المقام، وما به الامتياز لإحدى النسبتين منفيّ بمقدمات الحكمة، ورد عليه: أنّ خصوصيات النسب - كما حققنا في بحث المعاني الحرفية - مقومة لتلك النسب وذاتية لها، وكلّ نسبة مباينة للنسبة الأخرى مفهوماً، فالجامع بينهما لا يكون إلاّ جامعاً انتزاعياً ومعنى اسميٍّ لا واقع النسبة، فإنّ أيّ واقع نسبة فرضنا عدم ثبوت خصوصيتي هاتين النسبتين له تكون نسبة ثالثة مباينة لهما.

وأما المحقق النائيني (رحمه الله) فقد أجاب على الإشكال بأنّه إنّما يلزم كون اسم الموصول في الآية الشريفة مفعولاً به ومفعولاً مطلقاً لو فرض إرادة التكليف منه بالمعنى المصدرية مضافاً إلى إرادة المال والفعل، ولكن يمكن إرادة التكليف منه بمعنى اسم المصدر، فإنّ التكليف تارةً يعتبر بما هو حدث، وأخرى يعتبر بما هو

1)

(بل مقصود المحقق العراقي (رحمه الله) إجراؤها في أطراف النسبة كما يظهر بمراجعة المقالات ونهاية الأفكار.

نتيجة الحدث، وبهذا الاعتبار يكون مغايراً للمعنى الأوّل، فعندئذ لا يكون مفعولاً مطلقاً، بل يكون مفعولاً به؛ لأنّ المفعول المطلق هو ما كان نفس مصدر الفعل ومادّة الفعل، وهذا غير مادّة الفعل بالاعتبار⁽¹⁾.

وهذا الجواب أيضاً غير صحيح؛ وذلك لأنّه وإن كان بالإمكان إيجاد فرد بالاعتبار مغاير للمعنى الحدّيّ وهو النتيجة، إلّا أنّ إطلاق اسم الموصول في نفسه لا يثبت وجود مثل هذا الاعتبار من قبل المتكلّم، بل لابدّ من قيام قرينة على اعتبار المتكلّم ذلك حتّى يتمسك بإطلاق اسم الموصول لشموله.

وبكلمة أخرى: إنّ اسم الموصول يشمل بمقتضى الإطلاق كلّ ما هو فرد للمفعول له في نفسه، إمّا حقيقةً أو اعتباراً، فشمول الإطلاق للتكليف متوقّف على كونه فرداً للمفعول به في الرتبة السابقة على الإطلاق، ولم يعلم كونه فرداً له لا حقيقة لعدم المغايرة الحقّيقية بينه وبين المصدر، ولا اعتباراً لعدم العلم باعتبار المتكلّم في المقام فرداً مغايراً للحدث يسمّى بالنتيجة.

والتحقيق في المقام: هو أنّ اسم الموصول هنا لا يصحّ جعله مفعولاً مطلقاً بقطع النظر عن محذور الجمع بين النسبتين؛ وذلك لأنّ الاستفادة من الآية الشريفة هو أنّ التكليف إنّما يتعلّق بشيء يكون متصفاً بإيتاء الله إياه للعبد، ولا يتعلّق بشيء غير متّصف بالإيتاء، وهذا يعني فرض ثبوت الإيتاء في الرتبة السابقة على التكليف، وتوقّف التكليف على ذلك، فما هو المراد بالموصول يكون أمراً ثابتاً مأتياً بقطع النظر عن التكليف، وقد تعلّق التكليف به، فكيف يعقل أن يفرض مفعولاً مطلقاً ليس له نحو من الثبوت بقطع النظر عن فعله، ويكون ثبوته بنفس ثبوت الفعل، ويكون طوراً من أطوار الفعل ونتيجة من نتائجه، كما في ضربت ضرباً، ودرست درساً.

(1) راجع تقرير الشيخ الكاظمي، ج 3، ص 121، وأجود التقريرات، ج 2، ص 169.

ولا منشأ لتوهم صيرورته في المقام مفعولاً مطلقاً عدا تخيّل أنّ المراد بالفعل في قوله: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ) هو نفس المراد بالموصول، أعني: التكليف بمعناه الاصطلاحيّ المساق ليجعل الحكم، وليس الأمر كذلك، بل المراد به هو التكليف بمعناه اللغويّ، وهو جعل الإنسان في الكلفة والمشقّة وتثقيل كاهله، وإتّما يعبر عن الحكم الشرعيّ بالتكليف باعتبار التعبير عن السبب بمسببه وبما ينشأ عنه، والتكليف بهذا المعنى اللغويّ يتعلّق بالتكليف بمعنى الحكم الشرعيّ على حدّ تعلّقه بالمال والفعل - أي: أنّه يتعلّق به تعلّق الفعل بالمفعول به، لا بالمفعول المطلق - لوضوح المغايرة بينهما، إذن فالاسم الموصول إذا حملناه بالإطلاق ومقدّمات الحكمة على الجامع بين المال والفعل والتكليف، كانت نسبة الفعل إليه نسبة الفعل إلى المفعول به، ولا يلزم من ذلك الجمع بين النسبتين، وبذلك يتمّ الاستدلال بالآية الشريفة على البراءة تمسّكاً بإطلاق الموصول(1).

(1) وقد جاءت في المقالات، ج 2، ص 53 كلمة مختصرة تشير إلى إمكان حمل النسبة في الآية على نسبة الفعل إلى المفعول به رغم فرض شمول إطلاق الموصول للتكليف، وكنتُ أحدس أنّ هذا إشارة إلى جواب المحقّق النائينيّ(رحمه الله) عن الإشكال، فالمحقّق العراقيّ(قدس سره) له جوابان عن الإشكال أحدهما: ما مضى عنه في المتن، والثاني: ما مضى عن المحقّق النائينيّ(رحمه الله) في المتن، ثمّ رأيت في نهاية الأفكار التي هي تقرير لبحث المحقّق العراقيّ(رحمه الله) في القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 203 ذكره أستاذنا الشهيد(رحمه الله) من حمل التكليف في قوله: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ) على معنى الكلفة والمشقّة، وعليه ففي أكبر الظنّ أنّ تلك الكلمة المختصرة الواردة في المقالات إشارة إلى ذلك، فللمحقّق العراقيّ جوابان على الإشكال: أحدهما ما مضى عنه، والثاني حمل النسبة على نسبة الفعل إلى المفعول به بنكتة حمل التكليف على معنى الكلفة والمشقّة.

إن قلت: إنَّ الإيتاء وإن كان قد يستعمل في إيصال التكليف للإنسان، إلاَّ أنَّ هذا استعمال مجازيٍّ، فلا يمكن إثباته بالإطلاق في الآية.

قلت: إنَّ هذا خلاف الإنصاف، فإنَّ الإيتاء بمعنى الإعطاء المضاييف تقريباً للأخذ لا يكون مفهومه مفيداً بالمصداق المادّي للإعطاء، وكما أنَّ الأمور المادّيّة قابلة للإعطاء والأخذ كذلك الأمور المعنويّة قابلة للإعطاء والأخذ، ويستعمل فيها الإعطاء والأخذ بلا عناية أصلاً، وقد استعمل الإيتاء كثيراً في القرآن الكريم في الأمور المعنويّة، كالملك والحكم والنبوّة والعلم والهدى والرحمة. نعم لم يستعمل صريحاً في الأحكام والفرائض، ولكن لا يبعد أن يكون هو المقصود في قوله تعالى: (مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ)⁽¹⁾، وكذلك قوله تعالى: (خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ)⁽²⁾، فإنَّ سياق الحديث القرآنيّ يناسب أن يكون المقصود بما آتيناكم الشريعة والأحكام، وفسّر بذلك في الروايات. نعم، لعلّ من الملحوظ في سائر الموارد نكتة كون المأتيّ به في مصلحة الشخص، وهذه النكتة موجودة فيما نحن فيه - أي: الأحكام - فإنّها خير للبشر وهداية له من الضلالة والعمى إلى السعادة والرشاد. وكذلك كلمة الأخذ أيضاً التي هي في قبال كلمة الإعطاء والإيتاء استعملت في الروايات في الأحكام؛ كما في قوله: (يونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني؟) وخلاصة الكلام: أنّه ليست هناك أيّ عناية في استعمال الإيتاء والأخذ في الأحكام ومعالم الدين⁽³⁾.

(1) سورة 59 الحشر، الآية: 7. (2) سورة 2 البقرة، الآية: 63 و 93، وسورة 7 الأعراف، الآية: 171. (3) لا ينبغي الإشكال في أنّ الإيتاء الذي هو بمعنى الإعطاء لا يختصّ بالأمر ←

إن قلت: إن غاية ما يستفاد من الآية هي أن الله - سبحانه - لا ينجز على العباد التكليف إلا إذا بيّن لها لهم، وهذا غير ما نحن بصدده، فإنّ كلامنا ليس في فرض عدم البيان من الله، ونحن نعلم أنّ الله - تعالى - قد بيّن تمام الأحكام على لسان

→ المادّيّة، بل يستعمل بمعناه الحقيقيّ في الأمور المعنويّة أيضاً، وإعطاء كلّ شيء بحسبه، وليس إعطاء الملك والنبوة والرحمة ونحو ذلك إلاّ أمثلة لإعطاء الأمور المعنويّة وإبائها، ولكن الكلام إنّما هو في استعمال الإيتاء بمعناه الحقيقيّ في مورد الإعلام، وكون الإعلام مصداقاً حقيقياً للإيتاء، وواقع الأمر هو أنّه حينما ينسب الإيتاء بمعنى الإعلام إلى الأمور الذهنيّة فلا إشكال في كونه حقيقة، فإنّ إيتاء كلّ شيء بحسبه، وإيتاء الأمور الذهنيّة إلى الذهن، أو إعطاؤها إياه هو إعلامها إياه، ومن هنا كان استعمال الإيتاء في مورد العلم أو الحكمة بأن يقال: (آتاه الله العلم)، أو يقال: (آتاه الله الحكمة) استعمالاً حقيقياً. أمّا إذا نسب الإيتاء إلى واقع خارجيّ لا إلى الواقع الذهنيّ وقصد به الإعلام والإيصال إلى الذهن، فهذا مجاز لا محالة، فإنّ إيتاء الواقع الخارجيّ وإعطاءه ليس عبارة عن إعلامه، وإعلامه إنّما يكون إيتاء لصورته الذهنيّة، ومن هنا يتّضح أنّ نسبة الإيتاء إلى التكليف بوصفه معرفة من المعارف وصورة علميّة في ذهن من يعلم به تكون على نحو الحقيقة لا المجاز. أمّا نسبته إلى واقع التكليف، بمعنى إعلامه وإيصال صورته إلى الذهن فمجاز. ومن هنا يتّضح أنّ فرض شمول الآية المباركة للإيتاء بمعنى الإعلام لا يتمّ على نحو الحقيقة؛ إذ لو فرض شمول (ما) الموصولة في الآية للتكليف فالمقصود بذلك هو واقع التكليف لا الصورة العلميّة للتكليف؛ لأنّ واقع التكليف هو الذي ينقسم إلى ما علم به، وما لم يُعلم به، فيمكن حصر ثبوت المشقّة بالقسم الذي علم به. أمّا الصورة العلميّة للتكليف فلا تنقسم إلى هذين القسمين، إذن ففرض شمول الإيتاء في الآية للإعلام خلاف الظاهر، ولا يتمّ الإطلاق عندئذ في الموصول، والآية أجنبيّة عن البراءة الشرعيّة.

رسوله (صلى الله عليه وآله) والأئمة الطاهرين (عليهم السلام)، وإثما نشأ
شكنا في التكليف من ناحية احتمال استتار البيان علينا باعتبار ظلم
الظالمين، وهذا لا يكون مشمولاً للآية الكريمة.

قلت: هذا أيضاً خلاف الإنصاف، فإن الآية لا تقول: (لا يكلف الله نفساً إلا ما بيّنه في
نفسه) بل تقول: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا)، فلا بدّ من فرض الإيتاء لكلّ نفس نفس
بحسب القضية الحقيقية، فلا بدّ أن يكون المقصود بالإيتاء هو الإيصال بالمعنى المفيد في
مورد الكلام، لا مجرد البيان وإن لم يصل.

بقي الكلام في أنّ الآية الشريفة هل تدلّ على البراءة الشرعية التي هي على مستوى
البراءة العقلية عند مدّعيها - أي: أنّه يكفي في رفع موضوعها بيان إيجاب الاحتياط، أو تدلّ
على ثبوت البراءة ما لم يبيّن نفس التكليف ولم يصل إلى العبد - فلو دلّ دليل على إيجاب
الاحتياط لا على نفس التكليف وقعت المعارضة بينهما.

والتحقيق في ذلك: أنّه لا بدّ أن يُرى أنّ النسبة بين الفعل وما أثبتنا إرادته من الموصول
بالإطلاق وهو التكليف هل هي نسبة السببية، أو نسبة المورديّة؟ فإن كانت النسبة هي
نسبة السببية كان معنى الآية: أنّ الله - تعالى - لا يوجد كلفة على العباد ناشئة من
تكليف غير واصل سواءً سمّينا الموصول عندئذ بالمفعول به أو لا، وإن كانت النسبة هي
نسبة المورديّة كان معنى الآية: أنّ الله - تعالى - لا يوجد كلفة على العباد بإزاء تكليف لم
يصل، أي: لا يكلفه بذلك الحكم.

فإن فرض الأوّل: كفى في ارتفاع موضوع البراءة في حدودها المستفادة من الآية وصول
دليل إيجاب الاحتياط، ولا تعارض الآية دليل الاحتياط لو تمّ في نفسه، فإنّ الكلفة الحاصلة
عندئذ نشأت من إيجاب الاحتياط الواصل لا من الحكم غير الواصل.

وإن فرض الثاني: فالآية بنفسها تنفي إيجاب الاحتياط، وتعارض دليل إيجابه؛ لأنّ وجوب
الاحتياط ينجّز الواقع ويصحّ العقاب على الواقع، فيصبح الإنسان مبتلى بالواقع مع أنّ
الواقع غير مأتيّ به للإنسان، وهذا خلاف الآية

الكريمة الدالّة على أنّ الواقع غير الواصل لا يقع مورداً للابتلاء بالنسبة للمكلف.

والظاهر من المعنيين هو الثاني، وكون نسبة الفعل في الآية إلى الموصول نسبة السببية خلاف الظاهر في نفسه، مضافاً إلى أنّه لا يجتمع مع إرادة المال من الموصول، ولا بدّ من كون المال مراداً من الموصول حتّى يلائم مورد الآية، وكون نسبة الفعل إلى المال نسبة النشوئية والسببية خلاف الفهم العرفي، فإنّ الذوق العرفي يعتبر المال الواجب إنفاقه مورداً للكلفة لا منشأً للكلفة، فبقريته ذلك نعرف أنّ نسبة الفعل إلى التكليف أيضاً في الآية نسبة المورديّة⁽¹⁾. هذا تمام الكلام في هذه الآية الشريفة. والإنصاف أنّها خير دليل على البراءة الشرعيّة بمعنى لا يرتفع موضوعه بإيجاب الاحتياط.

ولا حاجة إلى تتميم الاستدلال بالآية، أو تأييده بورود خبر في المقام، وهو ما رواه عبد الأعلى، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): (أصلحك الله هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟) قال: فقال: «لا»، قلت: (فهل كلّفوا المعرفة؟) قال: «لا، على الاله البيان، لا يكلف الله نفساً إلّا وسعها، ولا يكلف الله نفساً إلّا ما آتاها...»⁽²⁾.

1)

(لا يخفى أنّ النسبة النشوئية وإن كانت لا تناسب المال ولكنها تناسب الفعل، وكان أحد احتمالات الموصول أن يكون المراد به هو الفعل، وهذا أيضاً يناسب مورد الآية، فإذا فرضنا كون هذا الاحتمال أظهر من احتمال إرادة المال؛ لأنّه يحفظ كلفة الكبرى، أو فرضناه مساوياً للاحتمال الأوّل، فإثبات الجمع بينهما بالإطلاق لا يمكن؛ لأنّ احتمال نشوئية النسبة صالح للفرنيّة على عدم إرادة المال، إلّا أن يقال: إنّ عدم إرادة المال مع كونه منظوراً إليه في المورد غير عرفيّ رغم كفاية إرادة الفعل في شمول الآية للمورد. (2) أصول الكافي، ج 1، باب البيان والتعريف ولزوم الحجّة، ح 5، ص 163 بحسب الطبعة الجديدة.

وتقريب الاستدلال بهذا الحديث: أنّه وإن كان المفروض في مورد الحديث هو عدم القدرة؛ لأنّه نفى وجود أداة ينالون بها المعرفة ولا بدّ من حمله على معرفة المطالب الإلهيّة وشؤونه - جلّ جلاله - بنحو التفصيل الذي يكون خارجاً عن قدرة العباد ما لم يبيّن لهم الله - تعالى - تلك التفاصيل، ولكنّه إنّما وقع في الحديث الاستشهاد بالآية الشريفة بعد قوله: «على الله البيان»، وهذا يدلّ عرفاً على أنّ الإيتاء في الآية الشريفة شامل للبيان، كما يكون شاملاً للإقذار على الفعل وإعطاء المال، وأنّ الموصول شامل للتكليف كما يكون شاملاً للمال والفعل، فتدلّ الآية على عدم التكليف بلا بيان وهو المقصود.

ويرد عليه: أنّ هذا إنّما يتمّ لو كان المقصود بالبيان بيان التكليف، فالظاهر عندئذ من الحديث هو تعليل عدم كون العباد ملزمين بالمعرفة بعدم بيان تكليفهم بالمعرفة والاستشهاد لهذا التعليل بالآية الشريفة، فالنظر في الاستشهاد بها يكون إلى عنوان عدم بيان التكليف لا إلى عدم القدرة على المكلف به، وإن كان عدم القدرة أيضاً مفروضاً في الحديث، لكنّ الظاهر من هذا الحديث بقريظة الاستشهاد بقوله تعالى: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا) هو كون المقصود بالبيان بيان نفس التفاصيل الذي تتوقّف عليه القدرة على المعرفة، ولا أقلّ من الإجمال، فالنظر على هذا الفرض في الاستشهاد بالآية ليس إلى عنوان عدم بيان التكليف الذي هو الموضوع للبراءة، بل النظر في ذلك إلى عدم بيان التفاصيل باعتبار كونه موجّباً لعدم القدرة والوسع، فالحديث إنّما يكون شاهداً لشمول الآية لباب عدم القدرة على الفعل.

وعلى أيّة حال، فقد عرفت أنّ الاستدلال بالآية الشريفة في نفسه تامّ بلا حاجة إلى فرض ضمّ هذا الحديث.

الآية الثانية:

قوله تعالى: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا)⁽¹⁾. وتقريب الاستدلال بها: أنّ خصوصية الرسول ملغاة بحسب الارتكاز العرفي، ويكون موضوع الحكم المستفاد من الآية عرفاً مطلق البيان، والرسول إنّما ذكر باعتبار كونه مبيّناً للحكم، إذن فالآية تدلّ على مضمون قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وقد استشكل في ذلك تارةً بأنّ الآية إنّما تدلّ على نفي العذاب لا على نفي الاستحقاق وعدم الإلزام الذي هو المقصود، ونفي الفعلية أعمّ من ذلك، وأخرى بأنّ المقصود بالعذاب العذاب الدنيويّ الواقع في الأمم السابقة لا العذاب في الآخرة، والظاهر أنّ هذا إنّما استفيد ممّا في الآية الشريفة من التعبير بصيغة الماضي؛ إذ ليس هنا شاهد آخر على كون الآية في مقام التحدّث عن الأمم الماضية والعذاب الواقع في تلك الأزمنة.

ويندفع الأوّل بأنّه إنّما كان له مجال لو كان النفي داخلياً على العذاب ابتداءً بأن يقول: (لا نعذب)، أو (ما عدّنا) كما هو طبع القضية ابتداءً في مقام الإخبار عن عدم العذاب، فإنّ ما يقصد الإخبار عن عدمه يدخل النفي عليه، والعدول عن هذا التعبير إلى إدخال أداة النفي على مادّة الكون بتعبير نفي كونه معذباً أو كونه ليعذب، فهذا لا يناسب نفي الفعلية فحسب، بل هذا العدول إلى التعبير الثاني نكتة في نظر العرف لظهور الكلام في نفي الشائبة، وأنّ كون المتكلّم ووجوده لا يناسب هذا الفعل، كما في قولك: (لم أكن لأخون صديقي)، أو (لم أكن خائناً لصديقي)، أو (لم أكن

(1) سورة 3 الإسراء، الآية: 15.

لأعصي الله)، أو (عاصياً لله)، وهذا السياق من التعبير في مورد عدم الشائبة وارد في جملة الآيات القرآنية⁽¹⁾.

ومن هنا يظهر دفع الوجه الثاني بعد ما عرفت من أنه لا شاهد على كون الآية بصدد التحدّث عن العذاب الواقع في الأمم السالفة عدا التعبير بصيغة الماضي، ووجه الاندفاع هو أنّ التعبير بالماضي يكون بنكتة أنّ المقصود هو نفي الشائبة لا نفي الفعلية، والشائبة منفية من أول الأمر.

1)

(قد يقول قائل: إنّ هذا السياق لو كان يناسب نفي الاستحقاق فحسب لا نفي خصوص الفعلية، لزم عدم مناسبة هذا السياق للمورد في قوله تعالى: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ)(1) بدهاءة أنّ وجود الرسول(صلى الله عليه وآله) فيه لا ينفي الاستحقاق، وإّما ينفي الفعلية، وكذلك الاستغفار لا يرفع استحقاق العقاب، وإّما يرفع فعلية العقاب منّة من الله - تعالى - على العباد. والجواب: أنّ المدعى ليس هو كون هذا السياق مناسباً لنفي الاستحقاق فحسب، بل المدعى كونه مناسباً لنفي الشائبة فحسب، ونفي الشائبة في العقاب الأخرى يكون بنفي الاستحقاق، إلا أنّ قوله تعالى: (مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ) ينظر إلى العقاب الديني، ونفي الشائبة في العقاب الديني ليس بنفي الاستحقاق فحسب، بل هناك تأثيرات وضعيّة ونظم خاصّة مرتبطة بشائبة إنزال العذاب في الدنيا، فالله - تعالى - يخبر بأنّه ليس من شأنه إنزال العذاب الذي هو بدافع هداية الآخرين على الأمة مع وجود الرسول فيهم رغم استحقاق الأمة؛ لما فيه من هلاك الرسول معهم المرسل لهداية الناس، وليس من شأنه أيضاً إنزال العذاب في الدنيا وهم يستغفرون؛ لأنّ العذاب في الدنيا يكون بدافع الهداية، والاستغفار هداية وحصول للمقصود، فلا معنى لإنزال العذاب.

(1) سورة 8 الأنفال، الآية: 33.

على أنّ سياق الآية يناسب أن يكون النظر إطلاقاً، أو اختصاصاً إلى العذاب الأخرى؛ إذ فيما قبل الآية⁽¹⁾ يتحدّث عن يوم القيامة، وفي نفس هذه الآية يتكلّم عن قانونين: أوّلهما: قانون أخرويّ، قال تعالى: (مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا)، فالقاعدة الأولى هي: أنّ غير العاصي لا يعذب بعذاب العاصي، وكلّ شخص تكون هدايته وضلاله له وعليه، وهذا من قوانين جزاء الآخرة، بل لا ينطبق على عذاب الدنيا أصلاً، فإنّ الذي لا يتعدى العاصي إلى غيره إنّما هو عذاب الآخرة الذي بابه باب الحسن والقيح، دون عذاب الدنيا الذي بابه باب الآثار الوضعيّة، فقد يكون الأثر الوضعيّ أعمّ وأشمل من المعصية، ويبتلي به غير العاصي بواسطة عصيان العاصي، كما صرّحت جملة من الأخبار بذلك، وأشار إليه قوله تعالى: (وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً)⁽²⁾. والقاعدة الثانية هي عدم العذاب من دون بعث الرسول المفروض التّعديّ منه إلى مطلق البيان، فمقتضى السياق كون هذا ناظراً أيضاً إلى عالم الآخرة.

والتحقيق: مع ذلك كلّ عدم تاميّة الاستدلال بالآية الشريفة على البراءة الشرعيّة لا المساوية درجة مع البراءة العقليّة ولا الأرقى منها؛ وذلك لأنّ عدم البيان على قسمين: تارة يكون بمعنى عدم بيان المولى لمطلوبه - أي: عدم إبرازه - وأخرى يكون بمعنى عدم الوصول بعد فرض صدور أصل البيان، وبعث الرسول

﴿لَوْلَا آيَاتُ اللّٰتِنَآ وَقَعْنَا قَبْلَ هٰذِهِ الْآيَةِ مَا يَلِي: (وَكُلُّ إِنْسَانٍ لّٰزِمٌ لّٰهُ طَآئِرَةٌ فِي عُنُقِهِ وَنُخِرُ لَٰهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَآهُ مَنشُورًا * اِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا). (2) سورة 8 الأنفال، الآية: 25.

يكون من القسم الأوّل من البيان الذي هو أعمّ من الوصول إلى كلّ فرد فرد، وبعد فرض عدم الموضوعيّة لبعث الرسول كما يقتضيه الارتكاز العرفيّ تتعدّى إلى مطلق البيان بالمعنى الأوّل، فتدلّ الآية الشريفة على عدم شأنية العذاب عند عدم إبراز المولى لمطلوبه، وهذا ممّا يستقلّ به العقل، فإنّ العقل حاكم بأنّ الغرض الذي ليس في أهميته لدى المولى بدرجة يحرك المولى نحو إبرازه وتحصيله بالبيان ويبقى ساكناً عنه لا يجب على العبد تحصيله، ونحن إنّما أنكرنا قبح العقاب عند عدم البيان بمعنى عدم الوصول، لا بمعنى عدم الإبراز، وكم فرق بين هذه الآية التي علقت العذاب على بعث الله - تعالى - للرسول، فدلت على أنّه يشترط في العذاب صدور البيان من الله، والآية السابقة التي أضافت البيان إلى النفس، فدلت على اشتراط وصول البيان إلى كلّ نفس نفس؛ لأنّ القضية انحلالية.

الآية الثالثة:

قوله تعالى: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ) (1). دلت الآية على عدم مؤاخذة العبد عند عدم البيان، وهو المقصود بالبراءة، وليس المراد نفي مجرد الفعلية؛ لما عرفت من أنّ هذا التركيب يستعمل في نفي الشائنية، وليس المقصود من نفي الشائنية نفي إمكان صحّة العقاب ذاتاً، حتّى يقال: إنّنا لم ننكر صحّة العقاب ذاتاً؛ إذ قلنا بعدم قبح العقاب بلا بيان، فيكون العقاب بمجرد عدم جعل البراءة صحيحاً، أو يقال: إنّ صحّ العقاب ولو لأجل صحّة جعل الاحتياط، وإنّما المقصود من نفي الشائنية أنّه ليس من شأن هذا المولى بما هو مولى رؤوف بعباده أن يؤاخذهم، ويجعلهم في ضيق بلحاظ أمر ما لم يبيّن لهم،

(1) سورة 9 التوبة، الآية: 115.

وهذا عرفاً من السنة بيان جعل البراءة والعذر.

وقد أُورد على الاستدلال بهذه الآية بوجوه:

الأول: سنخ ما مضى في الآية السابقة من أنها في مقام التحدّث عن معاملته - تعالى - مع الأمم السابقة في العذاب الدنيوي، ولا علاقة لها بعذاب الآخرة.

وقد ظهر جوابه ممّا سبق، فإنّه لا منشأ لذلك عدا الإتيان بصيغة الماضي، وهذا لا يوجب الحمل على التحدّث عمّا مضى في الأمم السابقة، فإنّه لمّا كان بصدد نفي الشأنيّة الثابت من أوّل الأمر دون الفعلية ناسب الإتيان بصيغة الماضي.

الثاني: أنّ الآية دلّت على نفي قسم من أقسام العذاب لا تمام أقسامه، وهذا - في الحقيقة - إنّما يرد على أحد الاحتمالين في الآية. وتوضيح ذلك: أنّ الإضلال تارةً يفسّر بمعنى النسبة إلى الضلال كما يقال: (فسّقت زيدا)، أي: نسبته إلى الفسق، وأخرى يفسّر بمعنى إيجاد الضلال، فعلى الأوّل لا إشكال في دلالة الآية على البراءة، فإنّ ظاهر قوله: (لا أنسبهم إلى الضلال ما لم يحصل لهم البيان) هو أنّهم معذورون من قبلي. وأمّا على الثاني فليس المقصود بالضلال خروج الإنسان من دائرة التدين إلى دائرة عدم التدين الذي هو مربوط باختيار نفس الإنسان⁽¹⁾،

(1) بل يحتمل أن يكون هذا مقصوداً، ويكون وزان هذه الآية وزان الآيات المناسبة لهداية الناس وضلالهم إلى الله، وهما بالفعل منتسبان إلى الله بمعنى لا ينافي الاختيار. ولا يخفى أنّ الآية لو حملت على هذا المعنى، أو على معنى النسبة إلى الضلال فدلالتها على البراءة ليست بحاجة إلى ضمّ مقدّمة كون السياق دالاً على نفي الشأنيّة لا فعلية العذاب، ويكفي في الدلالة أنّها نفت الضلال بمعنى عدم التدين، وهذا لا يكون إلّا مع فرض جعل البراءة. أمّا لو حملت على معنى الخذلان والضلال عن رحمة الله فنحن بحاجة إلى ضمّ تلك المقدّمة لتتميم الدلالة؛ لأنّ نفي فعلية الخذلان أعمّ من نفي الاستحقاق.

وإنّما المقصود نوع من أنواع العذاب وهو - على حدّ تعبير أصحاب هذا الاحتمال - الخذلان والطرْد عن كثير من أبواب الرحمة، فالآية دلّت على نفي بعض أقسام العذاب، ولكن لم تدلّ على نفي العقاب إطلاقاً، ولعلّ هذا هو مقصود الشيخ الأعظم (قدس سره) من قوله: (إنّ توقّف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام للمطلب، اللّهمّ إلّا بالفحوى)⁽¹⁾.

والإنصاف: أنّ هذا الإشكال أيضاً في غير محلّه، فإنّنا إن سلّمنا أنّ المراد بالإضلال نوع خاصّ من العقاب، قلنا: إنّ الخصوصيّة ملغاة بالارتكاز العرفيّ، كما كانت خصوصيّة الرسول في الآية السابقة ملغاة بذلك، والعرف يفهم من ذلك تعليق طبيعّي العقاب على البيان بلا حاجة إلى التمسك بالفحوى والألويّة حتّى يستشكل في ذلك.

الثالث: أنّ هذه الآية إن دلّت على البراءة فإنّما تدلّ على ما يساوق البراءة العقليّة، فإنّ بيان الاحتياط أيضاً بيان لما يتقون، فهذه الآية لا تعارض دليل الاحتياط، بل يرتفع موضوعها بدليل الاحتياط، وحيث إنّ الأصحاب كانوا يعتقدون بقبح العقاب بلا بيان بحكم العقل لم يكن يهمّهم إثبات ما يساوق البراءة العقليّة في الرتبة بدليل شرعيّ، وإنّما كان مقصودهم خصوص إثبات البراءة التي هي أرقى مرتبة من البراءة العقليّة، ولا يرتفع موضوعها ببيان الاحتياط، فأشكل على هذه الآية بهذا الإشكال: وهو عدم دلالتها على ما هو أرقى من البراءة العقليّة.

أقول: كأنّ هذا نشأ من تخيّل أنّ المراد بالموصول في قوله: (مَا يَتَّقُونَ) هو

(1) الرسائل، بحث آيات البراءة، ص 194 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة (رحمت الله).

ذات الحكم، فيقال: إنّه لا فرق بين بيان الحكم الواقعيّ وبيان الحكم الظاهريّ، فبيان وجوب الاحتياط الذي هو حكم ظاهري أيضاً بيان لما يتّقون ورافع لموضوع الآية.

والتحقيق: أنّ الظاهر من الموصول ليس هو الحكم، فإنّ الحكم ليس ممّا يتّقى منه، وهو ثابت على أيّ حال يجعل الشارع، وإنّما الذي يتّقى منه إمّا هو العقاب، وإمّا هو مخالفة الحكم - أي: فعل الحرام - والمقصود بالموصول ليس هو العقاب، فإنّ الآية جعلت العقاب متأخراً رتبةً عن البيان، والمفروض تعلّق البيان بما يتّقون، فيجب أن يكون ما يتّقى منه ثابتاً في الرتبة السابقة على البيان والتنجز، فليس هو العقاب، فيتعيّن الثاني وهو فعل الحرام، فإذا اتّضح لك أنّه يجب أن يفرض ما يتّقى شيئاً ثابتاً يتّقى منه في الرتبة السابقة على البيان والتنجز، وهو عبارة عن موضوع المنع الشرعيّ، قلنا: من الواضح أنّ الذي يتّقى منه قبل التنجز، أي: يحسن الاتّقاء منه بمجرد الاحتمال - وإن كان غير منجز - إمّا هو موضوع المنع الواقعيّ لا موضوع المنع الظاهريّ، فإنّ الممنوع ظاهراً بما هو كذلك لا يتّقى منه قبل التنجز⁽¹⁾. فالرافع لموضوع الآية إنّما هو بيان الحكم الواقعيّ، فدلت الآية

(١) وبكلمة أخرى: إنّ المقصود بالاتّقاء في الآية الذي يبيّن ليس هو الاتّقاء من مخالفة التنجز حتّى يقال: لا فرق بين تنجز الواقع بوصول الحكم الواقعيّ وتنجزه بوصول الحكم الظاهريّ، فإنّ المفروض في الآية أنّ التنجز متأخراً رتبةً عن بيان ما يتّقى، وإنّما المقصود هو نفس الفعل الذي يحسن اتّقاؤه قبل التنجز، وليس هذا إلاّ ما هو محرّم واقعاً. أقول: حمل الاتّقاء على الاتّقاء الحسن وليس الاتّقاء الواصل إلى مستوى اللزوم خلاف الظاهر، والظاهر أنّ المقصود ممّا يتّقون ما يكون مطلوباً للمولى بدرجة اللزوم اتّقاء العبد عنه، وهذا قبل التنجز لا يكون إلاّ في متعلّق الحرمة الواقعيّة دون الظاهريّة.

على البراءة الشرعيّة بالمرتبة الأرقى التي لا يرتفع موضوعها ببيان الاحتياط.

ويؤيد ذلك ما ورد في حديثين من تفسير قوله: (حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ) بأنه حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه⁽¹⁾، فقد فسّر الموصول بالموضوع - أي: الفعل والترك -

(1) الكافي، ج 1، باب البيان والتعريف ولزوم الحجّة، ح 3، وح 5، ص 163. والحديث الأول ضعيف سنداً، فهو ما رواه الكليني (رحمه الله) عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن ابن فضال، عن ثعلبة بن ميمون، عن حمزة بن محمد الطيّار، عن أبي عبد الله (عليه السلام) في قول الله عزّ وجلّ: (وَمَا كَفَرَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ) «قال: حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه». والسند إلى ثعلبة بن ميمون تام، ولكن حمزة بن محمد الطيّار لا يدلّ على وثاقته عدا ما ورد في الكشيّ بسند تامّ عن هشام بن الحكم «قال: قال لي أبو عبد الله (عليه السلام): ما فعل ابن الطيّار؟ قال: قلت: (مات). قال: رحمه الله ولقاه نضرة وسروراً، فقد كان شديد الخصومة عنّا أهل البيت». وما ورد فيه أيضاً بسند تامّ عن أبي جعفر الأحول، عن أبي عبد الله (عليه السلام) «فقال: ما فعل ابن الطيّار؟ فقلت: (توفّي). فقال: رحمه الله، أدخل الله عليه الرحمة، ونضرة، فإنّه كان يخاصم عنّا أهل البيت». ولو سلّنا تاميّة دلالتها على التوثيق يبقى الكلام في مدى الوثوق بكون المقصود بابن الطيّار فيهما هو حمزة بن محمد الطيّار. وقد جزم السيّد الخوئي (رحمه الله) (1) بأنّ هذين الحديثين راجعان إلى أبيه محمد الطيّار، بدليل ما جاء فيهما من موته في زمان الإمام الصادق (عليه السلام). وأمّا حمزة فقد أدرك الإمام الكاظم (عليه السلام)، وروى عنه على ما ورد في الروضة من حديث عن حمزة الطيّار «قال: كنت عند أبي الحسن الأول (عليه السلام) فرآني أناؤه. فقال: ما لك؟ قلت: ضرسني. فقال: لو احتجمت. فاحتجمت فسكن. فأعلمته. فقال لي: ما ← (1) راجع معجم رجال الحديث، ج 6، الرقم 4062 و4032.

فإنّه الذي يرضيه ويسخّطه لا بالحكم الشرعيّ، وما يرضيه ويسخّطه هو الذي يكون مركزاً لمبادئ الإرادة والكرهه، وهو متعلّقات الأحكام الواقعيّة لا متعلّقات الأحكام الظاهريّة.

ولا يتعدّى العرف في اقتناص النتيجة من هذه الآية من بيان الحكم الواقعيّ إلى بيان الاحتياط، كما كان يتعدّى من الرسول في الآية الثانية إلى مطلق البيان ولو عن طريق الرسول، فإنّ من المحتمل عرفاً كونه في مقام بيان عدم جعل الاحتياط، فكيف يتعدّى إلى بيان الاحتياط؟! ومع عدم التعدي يتحقّق للآية الظهور في بيان عدم جعل الاحتياط.

الآية الرابعة:

قوله تعالى: (قُلْ لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعُمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغِيٍّ لِّلَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادَ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ)⁽¹⁾. وتقريب الاستدلال بها: أنّ الله - تعالى - لقّن نبيّه (صلى الله عليه وآله) كيفيّة المحاجّة مع اليهود فيما يرونه محرّماً، وذلك بنفي الحرمة بدليل عدم وجدانه فيما أوحى إليه، وفرق بين جعل الدليل عدم الوجود فيما أوحى إليه وجعله عدم الوجدان، فإنّه على الثاني يكون ظاهراً في أنّ عدم الوجدان بنفسه

→ مضى عن المفيد (رحمه الله) من أنّه من الأعلام والرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والذين هم من أصحاب الأصول والمصنّفات المشهورة، فقد تمّ سند الحديث الذي نحن بصدده، وإلاّ فلا. (1) سورة الأنعام، الآية: 145.

كاف للحكم بالنفي بلا حاجة إلى عدم الوجود، وفي خصوص المورد وإن كان عدم الوجدان مساوياً لعدم الوجود؛ إذ لا يحتمل وجوده فيما أُوحى إلى النبيّ (صلى الله عليه وآله) إليه، لكن هذا لا يغيّر من ظهور الكلام في أنّ العبرة بنفس عدم الوجدان، فيدلّ على البراءة عند عدم الوجدان.

والتحقيق في المقام: أنّ عدم الوجدان بما هو ليس موضوعاً للعدر كما هو واضح، وإنّما العبرة في الحقيقة بما هو مسبّب عن عدم الوجدان، وهو عبارة عن أحد أمرين: عدم العلم، والعدم بالعدم، فإنّ عدم الوجدان قد يوجب عدم العلم، وقد يوجب العلم بالعدم، والحكم بالعدر عند عدم الوجدان يكون في نفسه ظاهراً في البراءة عند الشكّ، لنكتة إنّ عدم الوجدان غالباً يوجب عدم العلم لا العلم بالعدم، لكن في خصوص ما نحن فيه يكون وضوح سببية عدم الوجدان للعلم بالعدم لا لعدم العلم، نكتة مكنفة بالآية صالحة للقينية لكون المراد من الآية بيان معذرية عدم الوجدان باعتبار أدائه إلى العلم بالعدم، وبهذا ينهدم ذاك الظهور.

ولو قطعنا النظر عن هذا الإشكال قلنا: إنّ عدم الوجدان على قسمين: أحدهما: عدم الوجدان مع فرض وصول تمام الأحكام إلى الإنسان والفحص فيها كما هو الحال في مورد الآية، وعندئذ لا يتصور منشأ لعدم الوجدان إلاّ الغفلة والنسيان ونحو ذلك. وثانيهما: عدم الوجدان لأجل عدم وصول قسم كبير من تراث الشيعة وأخبار الشريعة إلينا لظلم الظالمين، وهذا هو محلّ الابتلاء غالباً في باب البراءة، والآية الشريفة بعد تسليم دلالتها على البراءة إنّما تدلّ عليها في القسم الأوّل، وهو عدم الوجدان مع فرض حضور تمام الأحكام لدى الإنسان كما هو مورد الآية، ولا يقال: إنّ مقتضى إطلاق الآية ثبوت البراءة في كلا القسمين، فإنّ الآية الشريفة لم تكن بصدد بيان الحكم بالبراءة على موضوع عدم الوجدان حتّى يتمسك بإطلاق الكلام الدالّ على كون عدم الوجدان تمام الموضوع، وإلّا لزم نقض

الغرض، بل إنّما هي بصدد بيان الاحتجاج على اليهود في نفي حرمة ما حرّموه بعدم الوجدان فيما أُوحي إليه (صلى الله عليه وآله)، ولو فرض أنّه بحسب الواقع تكون البراءة مختصّة بالقسم الأوّل الذي هو مفروض الآية كان الاحتجاج تامّاً والغرض حاصلًا، ولا يلزم نقض الغرض.

وقد تلخّص ممّا ذكرناه: أنّ المهمّ من الآيات الدالّة على البراءة من القرآن الكريم هي الآية الأولى والثالثة.

حدود البراءة المستفادة من الكتاب:

ولنبحث الآن عن معرفة حدود البراءة المستفادة من الكتاب الكريم، فإنّ ذلك في نفسه مفيد، ويفيد أيضًا في مقام عرض أخبار البراءة والاحتياط على الكتاب الكريم، وملاحظة النسبة بين الكتاب الكريم الدالّ على البراءة وأخبار الاحتياط، وهنا نطرح ثلاثة أسئلة:

1 هل البراءة المستفادة من الكتاب الكريم تعمّ الشبهة الموضوعيّة والحكميّة، أو تختصّ بإحدهما؟

2 - هل البراءة المستفادة من الكتاب الكريم تعمّ الشبهة الوجوبيّة والتحريميّة، أو تختصّ بإحدهما؟

3

- هل البراءة المستفادة من الكتاب الكريم تختصّ بما بعد الفحص، أو تعمّ ما قبل الفحص؟

ولنتكلّم في مقام الجواب على هذه الأسئلة في كلّ واحدة من الآيات الماضية، فنقول:

أمّا الآية الأولى - وهي قوله تعالى: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا) - : فبالنسبة للسؤال الأوّل قد يتخيل أنّها مختصّة بالشبهة الحكميّة؛ لأنّ الإتياء من

قَبْلَهُ - تَعَالَى - يَكُونُ بِالنِّسْبَةِ لِلأَحْكَامِ الكَلْبِيَّةِ دُونَ المَوْضُوعَاتِ الخَارِجِيَّةِ، لَكِنِ التَّحْقِيقُ: أَنَّ هَذَا مَبْنِيٌّ عَلَى حَمْلِ الإِيتَاءِ عَلَى إِيْتَاءِهِ - تَعَالَى - بِمَا هُوَ مَوْلَى لَإِيتَاءِهِ بِمَا هُوَ مَكُونُ الكَوْنِ وَمَعْطَى كُلِّ شَيْءٍ، فَإِنَّ الإِيتَاءَ المَوْلَوِيَّ هُوَ الَّذِي يَخْتَصُّ بِالأَحْكَامِ، وَحَمْلُ الإِيتَاءِ عَلَى هَذَا المَعْنَى خِلَافَ مَوْرَدِ الآيَةِ الَّذِي هُوَ المَالُ، فَلَا يَدَّ مِنْ حَمْلِهِ عَلَى الإِيتَاءِ التَّكْوِينِيَّ الَّذِي يَعْمَرُ إِيْتَاءَ المَالِ بِمَعْنَى رِزْقِهِ، وَإِيْتَاءَ الفِعْلِ بِمَعْنَى الإِقْدَارِ عَلَيْهِ، وَإِيْتَاءَ الحُكْمِ بِمَعْنَى إِيصَالِهِ، سِوَاءَ كَانَتِ الشَّبْهَةُ حَكْمِيَّةً أَوْ مَوْضُوعِيَّةً.

وَبالنِّسْبَةِ لِلسُّؤَالِ الثَّانِي لَا إِشْكَالَ فِي إِطْلَاقِ الآيَةِ لِلشَّبْهَةِ الوَجُوبِيَّةِ وَالتَّحْرِيمِيَّةِ، وَلَا وَجْهَ لِفَرْضِ اخْتِصَاصِهَا بِأَحَدَاهُمَا.

وَبالنِّسْبَةِ لِلسُّؤَالِ الثَّلَاثِ نَقُولُ: إِنَّهَا مَخْتَصَّةٌ بِمَا بَعْدَ الفَحْصِ، فَإِنَّا وَإِنْ قُلْنَا: إِنَّ الإِيتَاءَ فِي الأَحْكَامِ بِمَعْنَى الإِيصَالِ لَكِنِ الإِيتَاءُ إِنَّمَا اسْتَعْمَلَ فِي مَفْهُومِهِ الجَامِعِ الَّذِي يَكُونُ الإِيصَالُ أَحَدَ مَصَادِقِهِ، وَهُوَ الإِعْطَاءُ الَّذِي يَكُونُ فِي المَالِ بِالرِّزْقِ، وَفِي الفِعْلِ بِالإِقْدَارِ، وَمِنِ المَعْلُومِ أَنَّهُ يَكْفِي فِي إِعْطَاءِ الحُكْمِ جَعْلَهُ فِي مَعْرُضِ الوُجْدَانِ بِحَيْثُ لَوْ فَتَّشَ عَنْهُ لَوَجَدَهُ، وَلَا يَتَوَقَّفُ صَدَقَ إِعْطَائِهِ عَلَى حُصُولِ هَذَا التَّفْتِيْشِ وَالوُجْدَانِ، وَهَذَا الاخْتِصَاصُ بِمَا بَعْدَ الفَحْصِ لَهُ أَثْرٌ كَبِيرٌ فِي مَقَامِ مِلَاحِظَةِ النِّسْبَةِ بَيْنَ هَذِهِ الآيَةِ وَأَخْبَارِ الاحْتِيَاظِ، فَإِنَّهُ لَوْ كَانَتِ الآيَةُ مَطْلُوقَةً مِنْ هَذِهِ النَّاحِيَةِ كَمَا كَانَتِ مَطْلُوقَةً مِنَ النَّوَاهِي الأُخْرَى، وَكَانَ إِخْرَاجُ مَا قَبْلَ الفَحْصِ مِنْهَا بِحَاجَةٍ إِلَى تَقْيِيدِ خَارِجِيٍّ، فَأَخْبَارِ الاحْتِيَاظِ - إِنْ تَمَّتْ دَلَالَتُهَا - تَتَقَدَّمُ عَلَى هَذِهِ الآيَةِ، سِوَاءَ فَرْضْنَا اخْتِصَاصِهَا بِالشَّبْهَاتِ الحَكْمِيَّةِ التَّحْرِيمِيَّةِ، أَوْ اخْتِصَاصِهَا بِمَطْلُوقِ الشَّبْهَاتِ الحَكْمِيَّةِ، أَوْ شَمُولِهَا لِلحَكْمِيَّةِ وَالمَوْضُوعِيَّةِ أَيْضًا، فَإِنَّهَا - عَلَى أَيِّ تَقْدِيرٍ - أَخْصَّ مِنْ هَذِهِ الآيَةِ؛ إِذِ الآيَةُ إِنَّمَا دَلَّتْ عَلَى البَرَاءَةِ وَنَفْيِ الاحْتِيَاظِ بِالإِطْلَاقِ، لَكِنِ مَا آتَاهَا شَامِلًا بِالإِطْلَاقِ لِلْمَالِ المَرْزُوقِ وَالفِعْلِ المَقْدُورِ وَالحُكْمِ المَعْلُومِ،

فتقيّد الآية بإخراج الثالث عنها بأخبار الاحتياط، ولكنّ لما كانت الآية بنفسها مختصة بما بعد الفحص فأخبار الاحتياط - ولو فرض اختصاصها بالشبهات الحكميّة التحريميّة - تكون أعمّ من وجه من الآية؛ إذ ما قبل الفحص ليس داخلًا في الآية، وهو داخل في إطلاق أخبار الاحتياط، بل هو قدر متيقّن منها.

وأما الآية الثانية - وهي قوله تعالى: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا) - : فقد عرفت أنّها إنّما تدلّ على البراءة في فرض عدم صدور البيان بمعنى أصل الإبراز، وبمجرد احتمال صدور البيان يرتفع موضوع التمسك بها فضلاً عن ورود دليل على الاحتياط⁽¹⁾.

وأما الآية الثالثة - وهي قوله تعالى: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ) - : فبالنسبة للسؤال الأوّل نقول: إنّها مختصة بالشبهة الحكميّة؛ لما فيها من جعل الغاية البيان الظاهر في الخطاب الذي هو في دائرة الأحكام، فيكون ذلك قرينة على كون المغيبي هي البراءة في الشبهات الحكميّة.

وبالنسبة للسؤال الثاني قد يقال: إنّها مختصة بالشبهة التحريميّة؛ لأنّ الاتّقاء بمعنى الاجتناب المطعّم بالتحذّر والتخوّف، والاجتناب يطلق عرفاً في باب الأفعال، وشموله للاجتناب عن الترك يحمل مؤونة زائدة.

1)

(وبعد فرض التسليم تكون الآية مخصوصة بما بعد الفحص، فإنّ بعث الرسول ليس كناية عن الوصول النهائي، بل كناية عن حصول البيان في معرض الوصول بحيث لو فحص لوجد البيان، فإنّ هذا هو شأن الرسول، وليس شأنه الإيصال النهائي، والآية مطلقة للشبهات الوجوبيّة والتحريميّة، ومختصة بالشبهات الحكميّة؛ لأنّ شأن الرسول إنّما هو تبليغ الحكم، إلّا إذا قطعنا بالتعدّي إلى الشبهات الموضوعيّة كما قطعنا بالتعدّي من الرسول إلى مطلق البيان، وعهدة دعوى القطع بالتعدّي على مدّعيه.

وعلى أية حال، فنحن لا نحتاج إلى إثبات هذا الاختصاص، فإن الآية إن لم تكن مختصة بالشبهات التحريمية فلا أقل من كون الشبهة التحريمية قدراً متيقناً من نفس مفهوم هذا الكلام، فإن الاتقاء والاحتجاب إن سلّم شموله للاجتناب عن الترك فشموله له وللاجتناب عن الفعل ليس على حدّ سواء، بل نسبة المفهوم إلى المصداق الثاني - أعني: الاجتناب عن الفعل - أوضح إلى حدّ يجعله قدراً متيقناً من نفس الخطاب، وهذا يكفي في ترتّب الفائدة التي نقصدها من فرض اختصاص الآية بالشبهة التحريمية التي ستظهر إن شاء الله.

وبالنسبة للسؤال الثالث نقول: إنّها مختصة بما بعد الفحص، فإننا وإن قلنا: إنّ اللام في قوله: (بَيِّنَ لَهُمْ) أوجبت فرقاً بين هذه الآية والآية الثانية، فجعلتها ظاهرة في إرادة الوصول لا مجرد الوصول، كما في الآية الثانية، لكن ليس المستفاد عرفاً من البيان لهم أن يطرق المولى أبواب بيوتهم ويخبرهم بالحكم واحداً بعد واحد، وإنّما المستفاد عرفاً من ذلك بيان الحكم بمعنى جعله بين أيديهم بحيث لو فحصوا لوجدوه.

إذن فهذه الآية من أنفس الأدلّة في قبال أخبار الاحتياط بناءً على تمامية دلالتها، فإنّها أخصّ حتّى من أخصّ مضمون يفترض في أخبار الاحتياط، وهو ما يختصّ بالشبهة الحكمية التحريمية؛ إذ يشمل ذلك ما قبل الفحص وما بعده، والآية مختصة بما بعد الفحص، فتقدّم على دليل الاحتياط بالأخصّية، بل لو فرضنا تساوي الآية وأخبار الاحتياط من هذه الناحية فأخصّ مضامين الاحتياط ساقط عن الحجّية بمعارضة الكتاب الكريم، فإنّ الخبر المعارض للكتاب في غير فرض القرينية ساقط عن الحجّية، كما حقّقناه في بحث خبر الواحد.

بل لو سلّمنا كون الآية أعمّ من أخبار الاحتياط أمكن أن يقال: إنّ سياقها أب عن التخصيص بتقريب أنّ لسانها لسان: ما كان الله ليفعل كذا، وليس من شأننا

العذاب قبل البيان، ولا يناسبنا ذلك، وهذا لا يناسب التخصيص وإخراج بعض الموارد عنه.

وأما الآية الرابعة - وهي قوله تعالى: (قُلْ لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُمْحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ...) - : فقد عرفت عدم دلالتها على البراءة رأساً، إلا أننا نقول: إنها - على تقدير دلالتها - تكون مختصة بالشبهة الحكمية، كما أنها مختصة بالشبهة التحريمية، أو أن القدر المتيقن منها في نطاق نفس العبارة هو الشبهة التحريمية، ومختصة أيضاً بما بعد الفحص.

أما اختصاصها بالشبهة الحكمية فإضافة الوجدان إلى دائرة الوحي، وما يوجد في دائرة الوحي إنما هو الجواب على الشبهات الحكمية لا الجواب على الشبهات الموضوعية.

وأما اختصاصها بالشبهات التحريمية، أو كونها قدراً متيقناً منها فلما ترى من أن الشبهة التحريمية هي مورد الآية بصريح قوله: (مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ)، فإن ألغيت الخصوصية عرفاً، فكونها قدراً متيقناً مما لا إشكال فيه.

وأما اختصاصها بما بعد الفحص فلأنه أضاف عدم الوجدان إلى دائرة الوحي، وظاهر عدم الوجدان المضاف إلى دائرة ما هو عدم الوجدان فيها بعد الفحص، فمثلاً لو قيل: ما وجدت هذا الخبر في الوسائل، فمعناه أتي فحصت فيه وما وجدت، لا أتي لم أجد ولو من باب عدم الفحص.

البراءة في الأخبار

ومما استدلك بها على البراءة الشرعية الأخبار:

1 - رواية: «كلّ شيء مطلق...»:

فمنها: ما روي عن الصادق(عليه السلام) من أنّه قال: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى»⁽¹⁾. والتقريب الابتدائي للاستدلال بذلك هو أنّه(عليه السلام) ذكر: أنّ كلّ شيء محكوم بالإطلاق والسعة ما لم يرد فيه النهي، وهذا هو مفاد البراءة المبحوث عنها في هذا المقام. وتفصيل الكلام في هذا الحديث يقع في جهتين: إحداهما في الدلالة، والأخرى في السند.

أمّا الجهة الأولى: فتماميّة دلالة الحديث في المقام تتوقّف على كون المراد من ورود الوصول لا الصدور، وإلّا لدلّ الحديث على البراءة قبل الصدور التي هي خارجة عن محلّ كلامنا، ولو سلّمنا كون المراد بالورود هو الوصول، فدلالة الحديث على البراءة بالدرجة الثانية التي لا يرتفع موضوعها ببيان وجوب الاحتياط تتوقّف على أن يكون المراد بالنهي المأخوذ غاية في الحديث هو النهي الواقعيّ، لا ما يشمل النهي بعنوان إيجاب الاحتياط، وإلّا لارتفع موضوع البراءة المستفادة من هذا الحديث ببيان إيجاب الاحتياط، فهذان الأمران لو تمّا دلّ الحديث على البراءة بالدرجة الثانية، أي: التي لا يرتفع موضوعها ببيان إيجاب الاحتياط. ولو تمّ الأوّل فقط دلّ على البراءة بالدرجة الأولى - أي: التي تكون

(1) الوسائل، ج 18، ب 12 من صفات القاضي، ح 6، ص 127 - 128.

في مرتبة البراءة العقلية - والتي يرتفع موضوعها ببيان إيجاب الاحتياط. ولو لم يتمّ الأوّل لم تتمّ دلالة الحديث على البراءة لا بالدرجة الثانية ولا بالدرجة الأولى، فلا بدّ من تحقيق حال هذين الأمرين:

أمّا الأمر الأوّل: فقد ذهب السيّد الأستاذ إلى أنّ المراد بالورود هو الوصول لا الصدور. وتقريب ذلك: أنّ الإطلاق المذكور في هذا الحديث لا يخلو حاله عن أحد احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: ما احتمله المحقّق النائيني (رحمه الله) من الإطلاق العقليّ المقابل للحرّج العقليّ، بحيث يكون محصّله هو حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فالحديث ليس إلّا إرشاداً محصّاً إلى حكم العقل من دون إعمال للمولوية.

الاحتمال الثاني: الإباحة المجعولة من قبل المولى - بما هو مولى - إباحة واقعية.

الاحتمال الثالث: الإباحة المجعولة بنحو الحكم الظاهريّ.

وما هو المدعى ومحلّ البحث في المقام إثباتاً ونفيّاً هي الإباحة بالمعنى الثالث، وعندئذ يقال: إنّ المعنى الأوّل مخالف لظهور الخطاب الصادر من المولى في المولوية. والمعنى الثاني غير صحيح على كلا التقديرين في معنى الورود - أي: سواء أريد به الوصول أو الصدور - فإنّه لو أريد به الوصول، لم يكن مجال للمعنى الثاني؛ لأنّ الحكم الواقعيّ لا يؤخذ في موضوعه عدم العلم بحكم واقعيّ آخر، وإلّا لزم عند ثبوت ذلك الحكم الآخر واقعاً اجتماع حكمين واقعيين وهو محال. ولو أريد به الصدور، لم يكن أيضاً مجال للمعنى الثاني سواء أريد تعليق الحلية الواقعية - المقصود بها مطلق ما يقابل الحرمة، لا الإباحة بالمعنى الأخصّ - على عدم الحرمة، أو أريد مجرد بيان الملازمة بينهما، فإنّه إن أريد الأوّل، فقد أريد المحال، لاستحالة توقّف أحد الضدين على الآخر. وإن أريد الثاني كان لغواً

وفضولاً من الكلام من قبيل أن يقال: كلّ شيء متحرّك حتّى يسكن، أو كلّ شيء ساكن حتّى يتحرّك، فتعيّن المعنى الثالث وهو الإباحة الظاهريّة، ويكون ذلك قرينة على أنّ المراد بالورود هو الوصول لا الصدور، فإنّ الصدور لا يرفع موضوع الحكم الظاهريّ، وهو الشكّ في الواقع، وإنّما يرتفع موضوعه بالوصول.

أقول: إنّ هنا احتمالاً لم يبطل بهذه الإشكالات، وهو أن يكون الحديث في مقام بيان الملازمة بين الحليّة الواقعيّة وعدم صدور النهي بمعنى الخطاب الخارجيّ، لا بمعنى الاعتبار النفسانيّ، أو المبعوضيّة. وهذا ليس فضولاً من الكلام وبياناً للملازمة بين أحد الضدّين وعدم الآخر مع وضوح ذلك، وإنّما هو إخبار عن أنّه مهما لم يصدر من المولى خطاب، فالحكم الثابت في عالم الثبوت، هو الحلّ في مقابل أن يحتمل شخص - بالرغم من عدم صدور خطاب بالحرمة - أن يكون الحكم في عالم الثبوت هو الحرمة⁽¹⁾.

(1) جاء في مصباح الأصول الجزء الثاني، ص 281 جواب على هذا الاحتمال، وهو أنّ هذا الاحتمال إنّما يناسب زمن الرسول(صلى الله عليه وآله) الذي هو زمان تكميل التشريع بالتدرّج، فيقال: كلّ ما لم يرد فيه النهي فهو حلال، ولا حاجة إلى السؤال والفحص عن حكمه. أمّا في زمان الصادق(عليه السلام) فالمفروض أنّ التشريع مكتمل، والشكّ إنّما يكون بلحاظ الشكّ في الورود، ويجب فيه الفحص، وحمل الرواية على عصر الرسول(صلى الله عليه وآله) خلاف الظاهر، فإنّ ظاهر قوله: «كلّ شيء مطلق» هو الإطلاق الفعليّ والإباحة الفعلية بلا تقييد بزمان دون زمان. أقول: إنّ هذا البيان يرد عليه ما سيورده أستاذنا الشهيد(رحمه الله) في المتن قريباً من الجوابين على إشكال أورده على ما لديه من احتمال معنى رابع للإطلاق والإباحة، فراجع.

إلا أنّ هذا الاحتمال أيضاً مدفوع عندنا؛ وذلك لأنّ حمل النصّ على بيان الملازمة بين الحلّ وعدم ورود النهي لا التعليق خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر من ذكر المولى حكماً مع تقييد مدلول كلامه بشيء كونه ذلك الشيء موضوعاً لذلك الحكم، لا ملازماً لموضوعه مثلاً.

والتحقيق: أنّ هذا الوجه - حتّى مع هذه الضميمة في المقام - لا يتمّ، ولا يمكن إبطال جميع الاحتمالات سوى الاحتمال المساعد على المقصود؛ وذلك لوجهين:

الأول: أنّ هنا معنىً رابعاً للإطلاق والإباحة، وإن شئت جعلته شقاً ثانياً لما مضى من المعنى الثاني، وهو الإباحة الواقعيّة. وتوضيح ذلك: أنّ المولى تارة يفرض أنّه اطلع على المفسدة في أمور، وعدم المفسدة في أمور، فحرّم القسم الأول، وأحلّ القسم الثاني، فهذه حرمة واقعيّة حقيقيّة مع ما يُقابلها من حلّيّة واقعيّة حقيقيّة، وأخرى يفرض أنّه بعد أن شرّع التحريمات والإباحات رأى أنّه قد يختفي على العبد ما شرّعه مولاه ويشكّ في ذلك، ففي ظرف الشكّ في ذلك إمّا أن يوجب عليه الاحتياط، أو يرخصه في الترك، وهذه هي الحرمة الظاهريّة مع ما يُقابلها من الحلّيّة الظاهريّة، وثالثة يفرض أنّه لم يشرّع بعدّ تمام أحكامه إمّا لأنّه لم يتأمّل بعد في تمام الأمور حتّى يقف على ما يشتمل على المفسدة وما لا يشتمل عليها، أو أنّه وإن تأمّل في تمامها - أو لا يحتاج أصلاً إلى التأمّل كما في مولانا سبحانه وتعالى - إلا أنّ هناك مصلحة في التدرّج في تشريع الأحكام مثلاً كما هو الواقع في أحكام شريعتنا، فعندئذ - قبل أن يتمّ تشريعاته - قد يفرض أنّه يحرم على العبد كلّ ما لم يُصدر بعدّ حكمه احتياطاً منه وحفظاً لعبده عن ارتكاب ما فيه المفسدة قبل تماميّة التشريع. وهذا ليس من التحريمات الواقعيّة المتعارفة، لعدم نشوئه من المفسدة في نفس الشيء المحرّم بالخصوص، وليس تحريماً ظاهرياً، لعدم كونه موضوعه الشكّ في الواقع والمفروض عدم ثبوت واقع بعدّ وراء هذا الحكم.

وبكلمة أخرى: إنّ هذا تحريم أنشأه المولى احتياطاً منه، لا أمر باحتياط العبد في مقام التحدّر عمّا حرّمه المولى حتّى يكون حكماً ظاهرياً، وكم فرق بين تكليف المولى احتياطاً منه وبين التكليف بالاحتياط، فهذه حرمة احتياطية متوسطة بين الحكم الواقعي والظاهري أنشئت تحفظاً على ملاكات الترك، وإن شئنا عبّرنا عن ذلك بالحكم الواقعي الطريقي في قبال الأحكام الواقعية المتعارفة الحقيقية. و في قبال هذه الحرمة حلّية من سنخها، وهي ترخيص المولى وعدم تحفظه على تلك الملاكات قبل إصدار الحكم، فهذه حلّية موضوعها عدم ورود النهي بمعنى الصدور لا بمعنى الوصول يحتمل أن تكون هي المقصود من هذا الحديث.

إن قلت: إنّ هذا الحديث إنّما ورد بعد بيان تمام الأحكام؛ إذ هو وارد عن الصادق(عليه السلام)، وليس وارداً في عصر التشريع الذي كان يتمّ بالتدرّج.

قلت: أولاً: إنّ تشريع الأحكام - على ما يشهد له بعض الأخبار - كان متدرّجاً حتّى بلحاظ زمان الأئمة المعصومين(عليهم السلام)⁽¹⁾، حتّى أنّ بعض الأحكام استبقي لزمان ظهور الحجّة عجل الله تعالى فرجه⁽²⁾.

(1) لعلّه(رحمه الله) ينظر إلى بعض الروايات الواردة في أصول الكافي، ج 1، كتاب الحجّة باب التفويض إلى رسول الله(صلى الله عليه وآله) وإلى الأئمة(عليهم السلام) في أمر الدين، 265 - 268. (2) لعلّه(رحمه الله) ينظر إلى ما في البحار - ج 52، ب 27 من تاريخ الإمام الثاني عشر، ج 2، ص 309 - عن أبي حمزة، عن أبي عبد الله(عليه السلام) وأبي الحسن(عليه السلام)قالا: «لو قد قام القائم لحكم بثلاث لم يحكم بها أحد قبله، يقتل الشيخ الزاني، ويقتل مانع الزكاة، ويورث الأخ أخاه في الأطلّة (قيل: يعني عالم الأرواح والأشباح قبل هذا العالم)»، وأيضاً ورد في ←

وثانياً: إنّ مقصود الحديث هو بيان شأن من شؤون الشريعة في نفسها، ولا يضّر فرض عدم بقاء موضوع لذلك بعد عصر الرسول(صلى الله عليه وآله).

الثاني: أنّنا لو غضضنا النظر عمّا عرفته من المعنى الوسط بين الإباحة الواقعيّة والإباحة الظاهريّة، قلنا: إنّ من الممكن حمل الإطلاق في هذا الحديث على الإباحة الواقعيّة والورود على الصدور، ولا يلزم من ذلك محذور تعليق أحد الضدّين على عدم الآخر، ولا محذور اللغويّة وتوضيح الواضحات؛ وذلك لأنّه لم يعلّق ملاك الإباحة على عدم ملاك الحرمة حتّى يقال: إنّهما متضادّان، أو متناقضان، ولا يعقل تعليق أحدهما على عدم الآخر، بل علّقت نفس الإباحة على عدم ورود النهي، والنهي معناه الخطاب والتبليغ من قبل الشارع، فلعلّ هذه الرواية تكون بصدد بيان أنّ الملاكات الواقعيّة للحرمة لا تؤثر في الحرمة ما لم يتصدّد الشارع للتبليغ من قبله ويجعل الخطاب على طبقها، أي: أنّ صدور التبليغ من قبل الحجج قيد في تماميّة ملاك التحريم⁽¹⁾. وفائدة ذلك أنّنا لو اطّلعتنا عن طريق

→ البحار - ج 52، ب 27 من تأريخ الإمام الثاني عشر، ح 9، ص 332 - عن أبي خديجة، عن أبي عبد الله(عليه السلام)قال: «إذا قام القائم جاء بأمر غير الذي كان». وأيضاً وردت في الكافي روايات في أنّ الإمام صاحب الزمان (عجل الله فرجه) سيحكم بالواقع لا بالبيّنات والأيمان. راجع أصول الكافي، ج 1، باب في أنّ الأئمّة(عليهم السلام) إذا ظهر أمرهم حكموا بحكم داود وآل داود، ولا يسألون البيّنة. ص 397، و 398 ولكن أكثر الروايات الراجعة إلى الحجّة (عجل الله فرجه) أو كلّها تدلّ على تبدّل التشريع بالنسبة له، لا على فراغ في التشريع يكتمل في زمانه. (1) قد يقال: إنّ التبليغ لو كان قيداً في تماميّة ملاك التحريم لم يبق للمولى داع إلى التبليغ. ←

العقل على ملاك للحرمة من دون صدور الخطاب من الشارع، لم نحكم بقاعدة الملازمة بالحرمة شرعاً.

وهذا سنخ ما ذكره الشيخ الأعظم(قدس سره) في توجيه كلام الأخباريين الذين ذكروا: أنّ القطع المستند إلى الدليل العقليّ ليس حجة: من أنّه لعلّ مرادهم أنّ توسيط الحجج له دخل في تمامية موضوع الحكم - أي: أنّ الملاكات للزومية الواقعية لا تتمّ إلاّ إذا فرض وقوع التبليغ على طبقها - وهذا مطلب مفيد ليس من باب توضيح الواضحات، وليس أمراً غير معقول، فبقي إجمال كلمة (الورود) على حاله، فلا بدّ من تحقيق حال كلمة (الورود) في نفسها دون تحقيق كلمة الإطلاق أوّلاً، وتفسير الورود على ضوءه كما فعله السيّد الأستاذ.

وتحقيق الحال في ذلك: أنّه وإن كان ظاهر كلام المحقّق الخراسانيّ(رحمه الله) المناقشة في دلالة الحديث بإبداء احتمال حمل الورود في المقام على معنى الصدور، إلاّ أنّه بالإمكان أن يقال: إنّ استعمال كلمة (الورود) في الصدور محضاً بلا ملاحظة شيء يتحقّق وصول الورود إليه وانتهاءه إليه غير صحيح بحسب الاستعمالات العرفية، ولذلك يقال في كتب اللغة: إنّ الورود في قبال الصدور، فهناك فرق لغةً وعرفاً بين الورود والصدور، فالصدور تلحظ فيه جهة المبدأ الذي

→ والجواب: أنّ التبليغ قد يكون دخيلاً في تحصيل الملاك لا في أصل عنصر المطلوبية، فيتمّ التبليغ بداعي تحصيل الملاك، و في نفس الوقت نقول: لولا التبليغ لانتفى الحكم؛ لأنّ العلم بمتعلّق الحكم قبل التبليغ لا يحقّق الملاك المطلوب. وأمّا المحذور العقليّ في تصوّر دخل تبليغ الحكم في الحكم، فهو من قبيل محذور دخل العلم بالحكم في الحكم، ينحلّ بمثل القول بدخل تبليغ الجعل في المجعول.

يصدر منه الصادر، والورود تلحظ فيه جهة المنتهى الذي ينتهي إليه الوارد. والشاهد على هذا موارد الاستعمالات، ففي مورد لا تلحظ هناك جهة للانتهاء إليها والوصول إليها لا يعبر بكلمة الورد.

هذا المطلب قريب، إلا أنه مع هذا لا يكفي في مقام دفع الإجمال، بل يبقى الإجمال أيضاً على حاله؛ لأن غاية ما يتحصّل من مثل هذه الدعوى هي أنّ استعمال كلمة (الورد) بحاجة إلى جهة ينتهي إليها. وأمّا الوصول بالمعنى الذي يفيدنا والانكشاف وعلم العبد بالحكم فهو ليس معنى (الورد) جزماً، ويمكن أن نتصوّر في المقام جهة ينتهي إليها النهي تصحيحاً لاستعمال كلمة (الورد) من دون أن يكون ذلك مساوفاً لوصول الحكم إلى هذا الفرد من المكلف بالخصوص، أو ذاك؛ وذلك لوجهين:

الأول: أن تكون تلك الجهة الملحوظة نفس الشيء المنهية عنه لا المكلف، وعلى هذا يكون قوله: «حتّى يرد فيه نهى» بمعنى: حتّى يرده النهي، كقولنا: (ورد في المشرعة)، أي: ورد المشرعة.

الثاني: أن تكون تلك الجهة نفس المكلف، لكنّ المكلف هنا لم يدلّ عليه لفظ حتّى يقال: إنّ لفظ المكلف اسم جنس، وهو ظاهر في الانحلال، فلعلّ المنتهى إليه هو الأمة باعتبار ملاحظتها بنحو العموم المجموعيّ، فكأنّه قيل: كلّ شيء مطلق حتّى تبلغ الأمة بتحرّيه. وتبليغ الأمة بنحو العموم المجموعيّ عبارة عن تبليغ أعضائها وأجزائها، وقراءة الحكم عليهم، لا التبليغ إلى كلّ فرد من أفرادها كما يقال: إنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) والأئمّة (عليهم السلام) بلّغوا الأمة بتمام الأحكام مع أنّهم لم يذهبوا إلى كلّ فرد مكلف ويبلّغوه بتمام الأحكام.

فأتضح أنّ صياغة الإشكال ينبغي أن تتغير عن النحو الموجود في الكفاية وغيرها من الكتب من تردّد أمر الورد بين الصدور والوصول، فإنّ استعمال

الورود في الصدور محضاً من دون ملاحظة جهة ينتهي إليها الورود لعلّه غير صحيح بحسب الاستعمالات العرفيّة، وإنّما الإشكال يكون من ناحية تحقيق الجهة التي يُنتهى إليها.

وأما الأمر الثاني: فالتحقيق أنّه لو سلّمنا أنّ الورود في الحديث بمعنى الوصول، قلنا: إنّ الحديث دالٌّ على البراءة بالدرجة الثانية، لتأميّة الأمر الثاني، وهو كون النهي هنا بمعنى النهي الواقعيّ.

وتوضيح ذلك: أنّ ظاهر الحديث هو كون مصبّ النهي الذي جعل غاية، ومصبّ الإطلاق الذي جعل مغيباً واحداً. ومصبّ الإطلاق في هذا الحديث وإن كان مركّباً من جزءين: ذات الشيء، وعدم وصول النهي، لكنّ الجزء الثاني ليس مستفاداً من نصّ المغيب، أعني: قوله: «كلّ شيء مطلق»، وإنّما استفيد ذلك في طول فرض الغاية، أعني: قوله: «حتّى يرد فيه نهى»، فظاهر ذلك تعليق الغاية، وهي النهي بالجزء المستفاد من الصدر الذي جعل مغيباً من دون دخل الجزء الآخر؛ لأنّه مستفاد في طول فرض هذه الغاية، فلا تكون الغاية ناظرة إليه، وهو موضوع الإطلاق والإباحة يقطع النظر عن ربط الغاية وهو ذات الشيء، كشرب الدخان مثلاً، لا عنوان الشيء الذي لم يرد فيه النهي وشكّ في النهي عنه. ويتحصّل من ذلك: أنّ الغاية هي النهي الواقعيّ، لا ما يشمل النهي الظاهريّ؛ لأنّ النهي الظاهريّ موضوعه هو عنوان الشيء الذي لا يعلم النهي عنه، لا ذات الشيء، أي: ذات شرب الدخان مثلاً.

إلا أنّ تأمّيّة الأمر الثاني لا تنفع في المقام بعد أن لم يتمّ الأمر الأوّل. فلم تتمّ دلالة الحديث على البراءة.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانيّ(رحمه الله) بعد أن ذكر عدم تأمّيّة دلالة الحديث على البراءة لاحتمال كون المراد من الورود الصدور، ذكر: أنّه مع الشكّ في الصدور يمكن

استصحاب عدم الصدور، فيتنبَّح بذلك موضوع هذا الحديث، فيتمسك به، إلا أن هذا ليس عبارة عن أصالة البراءة، وإنما هذا تعبد بالإباحة الواقعية ببركة استصحاب موضوعها. وذكر (قدس سره): أن هذا لا يتم على إطلاقه؛ لأن إطلاقه ينتقض بفرض توارد الحالتين بأن علمنا بأن الشيء الفلاني كان منهيًا عنه في وقت، وحلالاً في وقت آخر، ولم يعلم ما هو المتقدم ممّا هو المتأخر، ففي هذا الفرض لا يتم هذا الوجه، وعلل ذلك - على ما يظهر من عبارته - بأن الغاية هي ورود النهي، والمفروض وروده، فقد حصلت الغاية، فلا موضوع للتمسك بالحديث⁽¹⁾.

إلا أن المحقق الإصفهاني (رحمه الله) استظهر من عبارة صاحب الكفاية أن يكون مقصوده هو إبطال التمسك في فرض توارد الحالتين بهذا الحديث بعدم جريان الاستصحاب، لابتلائه في موارد توارد الحالتين بالتعارض، أو بانفصال زمان الشك عن زمان اليقين. وعندئذ اعترض عليه: بأننا إن فرضنا في مفاد الحديث أن موضوع الإطلاق حدوثاً هو نفس الشيء بعنوانه الأولي، وقد جعل الإطلاق مغيياً بورود النهي لم يعقل الشك في تقدم النهي أو الإباحة المعلومين، بل نقطع بتقدم النهي على تلك الإباحة الخاصة المعلومّة؛ إذ لو كانت الإباحة الخاصة هي المقدّمة على النهي لعاصرت الإباحة العامّة الثابتة بقوله: «كلّ شيء مطلق». وهذا يعني اجتماع إباحتين على عنوان واحد، وهو مستحيل. إذن فلا علاقة للمورد بإشكال الاستصحاب في فرض توارد الحالتين.

وأما إن فرضنا في مفاد الحديث كون موضوع الإطلاق من أوّل الأمر هو ما لم يرد النهي عنه، فالإطلاق ليس حكماً ثابتاً على نفس عنوان الشيء، بل هو حكم

(1) راجع الكفاية، ج 2، ص 177 و179 من الطبعة القديمة المقرونة بتعليقة المشكيني.

ثابت على الشيء بعنوان أنه لم يرد النهي عنه، فهنا يكون الشك في تقدم النهي على الإباحة الخاصة وبالعكس معقولاً؛ لعدم ورود إشكال اجتماع إباحتين على عنوان واحد؛ لأن الإباحة العامة ثابتة على الشيء بعنوان أنه لم يرد النهي عنه، والإباحة الخاصة ثابتة على نفس الشيء بعنوانه⁽¹⁾، لكننا نقول: إنه أساساً لا مجال فيما نحن فيه لاستصحاب عدم ورود النهي حتى يستشكل فيه بإشكال الاستصحاب في باب توارد الحالتين؛ لأن النهي وارد حتماً بحسب الفرض، والموضوع في الحديث هو عدم ورود النهي، فنحن نقطع بانتفاء الموضوع.

1)

(لا يخفى أنّ تعدّد العنوان لا يحلّ الإشكال في المقام، فإذا استحال اجتماع إباحتين على شيء واحد بعنوان واحد، كذلك يستحيل اجتماعهما على شيء واحد بعنوانين، إلا إذا كان بين الإباحتين عموم من وجه، كي يظهر أثر التعدّد في مورد الافتراق. و فيما نحن فيه تكون النسبة بين إباحة ما لم يرد فيه النهي، والإباحة الخاصة لهذا الشيء قبل النهي عموماً مطلقاً، فتلغو الإباحة الخاصة. هذا إذا كانت الإباحة العامة إباحة واحدة لجميع الأشياء. وأمّا إذا كانت تجميعاً لإباحات خاصة لزم اجتماع إباحتين متساويتين على شيء واحد، ولكنني أظنّ أنّ مقصود المحقق الإصفهاني (رحمه الله) ليس هو حلّ الإشكال بمجرد تعدّد العنوان، بل حلّه بتعدّد نفس الشيء المنهني عنه، أي: أنّه يفترض تارةً: أنّ الإطلاق ثابت ومجوعول ابتداءً على جميع الأشياء، ثم يرتفع عما يرد فيه النهي. وهذا معنى فرض ورود النهي غاية للإطلاق، وأخرى: أنّ الإطلاق العام ليس مجعولاً من أوّل الأمر على جميع الأشياء، بل مجعول على خصوص ما سوف لن يرد فيه النهي. وهذا معنى فرض ورود النهي قيداً في موضوع الإطلاق العام من أوّل الأمر. فعلى الفرض الأوّل يلزم من تقدم الإباحة الخاصة على النهي اجتماع إباحتين على مورد واحد العامة والخاصة. وعلى الفرض الثاني لا يلزم ذلك؛ لأنّ ما ورد أخيراً فيه النهي كان سابقاً مباحاً بالإباحة الخاصة دون العامة. راجع عبارة المحقق الإصفهاني (رحمه الله) في نهاية الدراية، ج 2، ص 190.

ثمّ ذكر: أنّه من الممكن حمل عبارة الكفاية على إرادة عدم شمول الحديث في نفسه لهذا الغرض.

أقول: يرد عليه:

أولاً: أنّ العلم بالإباحة التي هي إحدى الحالتين المتواردتين يمكن تصويرها بنحوين:

الأول: العلم بإباحة خاصّة غير الإباحة العامّة الموضوعة على كلّ شيء مالم يرد فيه نهى.

والثاني: العلم بالجامع بين إباحة خاصّة وتلك الإباحة العامّة. فإن فرض الأوّل لزم من فرض تقدّم الإباحة المعلومة إجمالاً على النهي المعلوم إجمالاً اجتماع إباحتين على موضوع واحد. أمّا إذا فرض الثاني لم يلزم من تقدّم الإباحة المعلومة على النهي اجتماع إباحتين، لإمكان أن تكون تلك الإباحة نفس الإباحة العامّة. وهذا الغرض كاف للنقض على إطلاق دعوى استفادة معنى مساوٍ في النتيجة للبراءة من هذا الحديث ببركة الاستصحاب.

وثانياً: أنّنا نمنع عدم إمكان اجتماع الإباحة الخاصّة مع تلك الإباحة العامّة المستفادة من هذا الحديث، بناءً على ما مضى من تصويرنا إباحة متوسطة بين الإباحة الواقعيّة والإباحة الظاهريّة، بأن لا يكون قوله: «كلّ شيء مطلق» تجميعاً في العبارة بين إباحات واقعيّة وضعت كلّ واحدة منها على فرد من أفراد الشيء بالخصوص بلحاظ ما فيه من المصالح والمفاسد، بل يكون إباحة مجعولة على عنوان «كلّ شيء» باعتبار أنّ الأشياء قد يوجد فيها ما يكون ذا مفسدة، وقد يوجد فيها ما يكون غير ذي مفسدة، فكان من الممكن أن يحتاط المولى بجعل الحرمة عليها، لكنّه لم يفعل ذلك، وفرضها غير محرّمة، وجعل غاية هذه الإباحة صدور النهي، وأنت ترى أنّ هذه الإباحة تجتمع مع الإباحة الواقعيّة كما تجتمع الإباحة

الظاهرية مع الإباحة الواقعية، فإنّ الشيء يمكن تحريمه بإحدى جهتين: بجهة المفسدة الواقعية، وبجهة التحقّظ على الملاك الثابت بالنسبة لبعض الأشياء والاحتياط من ناحيته. فإذا فرض المولى عدم الحرمة من كلتا الناحيتين، فقد اجتمعت الإباحتان سواء فرض مورد هذا التحقّظ مورد التحريم البرزخ بين التحريم الواقعي والظاهري، أو فرض مورد التحريم بمعنى جعل الاحتياط الذي هو حكم ظاهري، ففي الأوّل اجتمعت الإباحة الواقعية مع الإباحة البرزخية، وفي الثاني اجتمعت مع الإباحة الظاهرية.

ثم إنّ المحقّق الخراساني (رحمه الله) ذكر في المقام بعد ما مضى من النقص بمورد توارد الحالتين: أنّه لا يمكن دفع هذا النقص بالإجماع على عدم الفرق بين هذا المورد وغيره؛ لأنّ الإجماع وإن كان يوجب الملازمة بين هذا المورد وغيره في ثبوت البراءة والإطلاق وعدمه، لكنّ موضوع هذا الإطلاق إنّما ثبت في غير مورد توارد الحالتين بالاستصحاب فثبت الإطلاق بمعونة الاستصحاب، ومثبتات الاستصحاب ليست حجّة، إذن لا يثبت في المقام الإطلاق في مورد توارد الحالتين رغم الملازمة بين الإطلاقين؛ لأنّ أحد المتلازمين لم يكن ثابتاً بمحض الدليل اللفظي كي نتعدّى إلى لازمه، بل ثبت بمعونة الأصل. هذا ما يستفاد من ظاهر عبارة المحقّق الخراساني (رحمه الله) في المقام.

إلا أنّ المحقّق الإصفهاني (رحمه الله) أفاد: أنّ هذا غير صحيح، وأنّ مقصود الخراساني شيء آخر، وهو أنّ الإجماع إنّما قام على الملازمة بين براءة وبراءة، لا بين استصحاب وبراءة، وأمّا مجرد أنّ البراءة فيما نحن فيه ثبتت بالأصل لا بالدليل اللفظي، فهذا لا يوجب عدم التعدّي إلى مورد توارد الحالتين كما ذكر المحقّق الخراساني بنفسه في أصالة البراءة المستفادة من أصالة الإباحة في قوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام» أنّنا نتعدّى من البراءة في الشبهة التحريمية

إلى البراءة في الشبهة الوجوبية، للإجماع على عدم اختصاص البراءة بالشبهة التحريمية، فلا يضرنا اختصاص النصّ بالشبهة التحريمية، فقد تعدّى من البراءة في الشبهة التحريمية إلى البراءة في الشبهة الوجوبية، مع أنّ الدليل المفروض على البراءة في الشبهة التحريمية هنا هي أصالة الإباحة التي هي أصل عملي لا أمانة من الأمارات، وأي فرق بين ما نحن فيه وهذا المقام؟!⁽¹⁾.

أقول: أمّا قياسه (قدس سره) - لما نحن فيه بأصالة البراءة المستفادة من قوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام» - فمن غرائبه، فإنّ هذا الكلام دليل لفظي دلّ على أصالة الإباحة التي هي قسم من أصالة البراءة، وهي البراءة في الشبهات التحريمية مثلاً. وأين هذا ممّا نحن فيه الذي يكون الدليل فيه على البراءة هو الاستصحاب؟!!

وأما قوله: إنّ الملازمة إنّما قامت بين براءة وبراءة لا بين استصحاب وبراءة، فلعلّ مقصوده من ذلك هو أنّ المفروض أنّ الإطلاق في الحديث إباحة واقعية، فيترتب على استصحاب عدم صدور النهي الإباحة الواقعية ظاهراً لا البراءة، فالحكم الظاهريّ هنا ينحصر في الاستصحاب، بخلاف ما لو كان المقصود من الإطلاق في الحديث البراءة، فإنّه عندئذ كانت تثبت البراءة بالاستصحاب. والإجماع إنّما قام على الملازمة بين البراءتين، ولا يجري فيما هو المفروض من انحصار الحكم الظاهريّ في استصحاب الحكم الواقعيّ. فكأنّ في كلامه (قدس سره) مقدّمة مطوية، وهي ما ذكرناه من أنّ الإطلاق في الحديث إباحة واقعية، فهي المترتبة على الاستصحاب، فالحكم الظاهريّ منحصر فيه.

والتحقيق: أنّ التعدّي من غير مورد توارد الحالتين إلى مورد توارد الحالتين يرد عليه كلا الإشكاليين، أي: يرد عليه:

أولاً: أنّ التلازم بين البراءتين لا يوجب ثبوت إحداهما بثبوت الأخرى

(1) راجع نهاية الدراية، ج 2، ص 190.

بالاستصحاب، لعدم حجّة مثبتات الاستصحاب.

وثانياً: أنّ الإجماع إنّما قام على الملازمة بين البراءتين، والاستصحاب هنا إنّما ترتبت عليه الإباحة الواقعيّة لا البراءة حتّى يتعدّى إلى لازمها من البراءة في مورد توارد الحالتين.

نعم، يمكن دعوى الإجماع بوجهين آخرين، بناءً على أحدهما يرتفع كلا الإشكاليين، وبناءً على الآخر يرتفع الإشكال الثاني فقط، إلّا أنّ الصحيح أنّه إن كان هنا إجماع فإنّما هو بالنحو الأوّل لا بهذين الوجهين الآخرين، وهذان الوجهان ما يلي:

الأوّل: أن يدعى الإجماع على الملازمة بين الموردين في جامع المؤمّن، فيرتفع الإشكال الأوّل؛ لأنّه عندئذ نتمسك بالدلالة الالتزاميّة لنفس دليل الاستصحاب الذي هو دليل لفظي، كما يرتفع الإشكال الثاني؛ لأنّ المفروض ثبوت التأمين في غير مورد توارد الحالتين واستلزامه للتأمين في ذلك المورد.

والثاني: أن يدعى الإجماع على الملازمة بين الإباحة الواقعيّة في غير مورد توارد الحالتين والإباحة الظاهريّة في مورد تواردهما، أو بين الإباحة الواقعيّة في غير ذلك المورد مع ثبوتها فيه تعدياً، والإباحة الظاهريّة في ذلك المورد، وعندئذ يرتفع الإشكال الثاني؛ لأنّ ما أثبتت في غير مورد توارد الحالتين من الإباحة الواقعيّة تكون بنفسها، أو مع ما تحقّق من ثبوتها التعديّ مستلزم للبراءة في مورد توارد الحالتين، ولا يرتفع الإشكال الأوّل؛ لأنّ الإباحة الواقعيّة في غير مورد توارد الحالتين ثبتت بالأصل العمليّ، وهو الاستصحاب، لا الأصل اللفظي.

وأما الإجماع على الملازمة بين الإباحتين الواقعيّتين فلا يتعقّل دعواه.

وعلى أية حال، فهذه المباحث لا أثر لها، فإنّه إن صار البناء على تميم الاستدلال بهذا الحديث بالاستصحاب، قلنا: إنّ الاستصحاب بنفسه مؤمّن مستقلّ عن التكليف المشكوك - كما يأتي بيانه إن شاء الله - بلا حاجة إلى ضمّه إلى هذا الحديث.

بقي هنا شيء، وهو: أنه على تقدير تمامية دلالة هذا الحديث على البراءة يمكن دعوى اختصاصه بالشبهة التحريمية لقوله: «حتّى يرد فيه نهى»، واختصاصه بالشبهة الحكمية؛ لأنّ كلمة النهي يمكن أن يستظهر منها الخطاب. ففرق بين أن يقال: (حتّى يرد فيه نهى)، أو يقال: (حتّى ترد فيه الحرمة)، بل حتّى لو عبّر بالتعبير الثاني يمكن استظهار الاختصاص بالشبهة الحكمية؛ لأنّ الورد وإن فرض بمعنى الوصول لكنّه ظاهر في الوصول من قبل الشارع.

وأما الجهة الثانية: وهي الكلام من حيث السند، فهذا الحديث مرسل، أرسله الصدوق (رحمه الله) بلسان (قال الصادق) (عليه السلام)، فلا حجّة فيه بناءً على ما هو المختار من عدم حجّة المرسل حتّى إذا كان يمثل هذا اللسان، فلا فرق في عدم الحجّة بين أن يقول مثلاً: قال الصادق (عليه السلام)، أو يقول مثلاً: روي عن الصادق (عليه السلام) (1).

2 - حديث الرفع:

ومنها: حديث الرفع. والكلام فيه يقع في مقامات أربعة:

الأول: في دلالة فقرة (رفع عن أمّتي ما لا يعلمون) على البراءة في الجملة وعدمها.

والثاني: في أنّها - على تقدير دلالتها على البراءة - هل تشمل الشبهة الحكمية والموضوعية معاً، أو لا؟

والثالث: في فقه تمام الحديث.

والرابع: في سند الحديث.

1)

(وذلك لأنّ إخبار الصدوق عن الإمام الصادق (عليه السلام) إخبار عن حدس، ولا نعلم أنّ مستند حدسه هل كان عبارة عن توثيقه الحسني للرواة، أو غير ذلك.

مقطع الاستدلال:

أمّا المقام الأوّل: وهو الكلام في دلالة فقرة (رفع عن أمّتي ما لا يعلمون) على البراءة وعدمها. فالآن نفترض أنّ هذه الفقرة منفصلة عن سائر فقرات الحديث، ونفترض أنّ المراد بالموصول هو التكليف إلى أن يأتي البحث عن سائر الجهات، فإن ثبت شيء بنحو يوجب احتمال تغيير في النتائج السابقة درسنا ذلك.

وبناءً على ذلك فقولُه: (رفع عن أمّتي ما لا يعلمون) قد دلّ على رفع التكليف عند عدم العلم، ويقع الكلام في أنّ هذا الرفع هل هو ظاهريّ حتّى تكون هي البراءة المقصودة في المقام، أو رفع واقعيّ للتكليف فلا يكون براءة؟

شبهة الرفع الواقعيّ:

قد يقال: إنّ حمله على الرفع الظاهريّ بحاجة إلى مؤونة زائدة لا داعي إليها، فليحمل الحديث على الرفع الواقعيّ، وبذلك تبطل دلالة الحديث على البراءة. إذن فنحن بحاجة إلى البحث عن واقعيّة هذا الرفع وظاهريّته.

لا يقال: إنّ غرض الأصوليّ من إثبات البراءة هو تحصيل الأمن، وهذا يثبت بالحديث سواء فرض الرفع ظاهريّاً أو واقعيّاً.

فإنّه يقال: إنّ الثمرة تظهر في مورد حصول القطع بدليل خاصّ بشمول الحكم الواقعيّ لفرض عدم العلم على تقدير ثبوته في نفسه، فعندئذ لو قلنا بدلالة هذا الحديث على البراءة ثبت الأمن، ولو قلنا بدلالته على نفي الواقع بعدم العلم فالمفروض أنّنا قاطعون بأنّ عدم العلم لا ينفي الواقع، فيقيّد الحديث بغير هذا المورد ولا يثبت الأمن فيه.

موقف المحقق العراقي:

وقد أجاب المحقق العراقي (رحمه الله) عن شبهة حمل الحديث على الرفع الواقعي بوجهين، أحدهما عرفي، والثاني فني:

أمّا الوجه الأوّل: فهو أنّ قوله: «رفع عن أمتي» ظاهر في سوق الحديث مساق الامتنان، وبهذه القرينة يجب أن نلتزم بأنّ المقدار المرفوع هو المقدار الذي يكون ثبوته خلاف الامتنان، ويكون رفعه امتناناً، وهذا المقدار عبارة عن وجوب الاحتياط، فإنّه يوجب الكلفة على العبد، ويكون رفعه امتناناً. وأمّا رفعه برفع منشأه، أي: رفع كلّ من وجوب الاحتياط والواقع معاً، فالزائد فيه ليس توسعة على العباد، وليس فيه امتناناً عليهم، فإنّ مجرد ثبوت الواقع لا يوجب كلفة على العباد⁽¹⁾.

ويرد عليه:

أولاً: أنّ هذه القرينة مبنية على المبنى المشهور من جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ إذ على ذلك لا تكون مشقة في التكليف الواقعي في نفسه بقطع النظر عن إيجاب الاحتياط، وإنما يوجب التكليف المشقة عند عدم العلم بتوسيط إيجاب الاحتياط، فليرفع الوسط في مقام الامتنان لا أصل التكليف. وأمّا بناءً على ما حقّقناه من إنكار قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فالتكليف الواقعي بوجوده الاحتماليّ موضوع لحكم العقل بلزوم الامتنان بلا حاجة إلى توسيط إيجاب الاحتياط.

ولا نقول: إنّ الموضوع لحكم العقل بالامتنان هو التكليف الواقعي بوجوده الاحتماليّ زائداً اهتمام المولى به في ظرف الشكّ، حتّى يقال: إنّ نفي الاهتمام هو الذي يتجسّد فيه الامتنان، وليس في نفي الواقع زائداً على نفي الاهتمام امتنان،

(1) راجع نهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 212.

بل نقول: إنّ الموضوع لحكم العقل بالامتثال هو التكليف الواقعيّ بوجوده الاحتماليّ زائداً عدم وصول الترخيص، فلو لم يصل الترخيص وجب الامتثال؛ لنفس عدم وصول الترخيص مع احتمال التكليف، لا من باب احتمال اهتمام المولى بالتكليف في ظرف الشكّ، فالامتنان يكون بأحد أمرين في عرض واحد، إيصال الترخيص⁽¹⁾، ورفع التكليف الواقعيّ.

وثانياً: أنّنا لو سلّمنا أنّ التكليف الواقعيّ في نفسه لا يتطلّب الامتثال، وإنّما يوجب الكلفة بتوسّط إيجاب الاحتياط، قلنا: إنّ التكليف الواقعيّ وإن لم يوجب الكلفة مباشرة، لكنّه واقع في طريق تحقّق الكلفة، فيكون رفع هذا التكليف واقعاً في صراط الامتنان وموجباً للامتنان، باعتبار أنّه مع رفع التكليف الواقعيّ المشكوك لا يبقى موضوع لذلك الوسط وهو إيجاب الاحتياط، فيقع التوسع للعباد. نعم، الامتنان لا يكون متوقّفاً على رفع التكليف، وإنّما هو متوقّف على رفع إيجاب الاحتياط بنفسه، أو برفع منشأه وهو التكليف. لكننا لا نسلّم ظهور الحديث في كون الرفع متوقّفاً عليه الامتنان، وإنّما نسلّم ظهوره في كونه امتنائياً وواقعاً في صراط الامتنان والتوسعة على العباد⁽²⁾.

1)

(الظاهر أنّ إيصال الترخيص إنّما يرفع حكم العقل بوجوب الامتثال، لكونه إيصالاً لعدم اهتمام المولى بالحكم، والموضوع الواقعيّ لحكم العقل بالامتثال لدى الشكّ، إنّما هو احتمال التكليف زائداً احتمال اهتمام المولى به. فإبراز عدم وجود تكليف بهّمه، هو الذي يرفع موضوع حكم العقل. وأمّا إبراز عدم أصل التكليف فأمر زائد لا يتوقّف عليه الامتنان. (2) لا يخفى أنّنا لو قلنا: بأنّ الحكم عبارة عن الحبّ والبغض، فمن الواضح أنّ ←

وأما الوجه الثاني - وهو بيان قرينة صناعية⁽¹⁾ في المقام - : فبيانها يتوقف على مقدمتين:

الأولى: أن رفع كل شيء نقيض وجوده، والنقيضان في مرتبة واحدة، فالرفع والمرفوع دائماً في مرتبة واحدة.

→ الامتنان إنما يكون بنفي إيجاب الاحتياط لا بنفي الحكم الواقعي، لا للتقريب الماضي عن المحقق العراقي (رحمه الله)، بل لأن معنى نفي الحكم عدم الحب أو البغض، ومع عدمه لا مقتضي لثبوت الكلفة على العباد كي يمتن عليهم بالرفع. وأما لو قلنا: بأن الحكم عبارة عن الجعل والاعتبار، وهو أمر وسط بين الحب والبغض من ناحية، والإبراز من ناحية أخرى، فمن الصحيح أن يقال: إن نفي هذا الجعل يكون امتنانياً عندما تكون المبادئ من المصالح والمفاسد والحب والبغض ثابتة، ولكن المولى نفي الجعل والاعتبار بغرض إفهام عدم اهتمامه بتلك المبادئ توسيعاً على العباد، وهذا امتنان، إلا أنه يتم على هذا الفرض من الناحية الواقعية ما مضى من أنه لا أثر عملي لمعرفة أن مفاد الحديث هل هو البراءة، أو نفي الحكم الواقعي؟ فعلى أي حال يتم التأمين، وهو المقصود. وما مضى من أن الأثر يظهر لدى علمنا صدفة بدليل خاص بشمول الحكم الواقعي - على تقدير ثبوته - لظرف الشك وإن كان صحيحاً عقلاً وفلسفياً، ولكن لا مورد له خارجاً، فلئن كان من حقنا أن ندعي القطع بثبوت الحكم بمعنى الحب والبغض في مورد الشك في كثير من الموارد، كالخمر مثلاً بمثل الضرورة الفقهية فليس من حقنا عند دوران الأمر بين الترخيص الظاهري ورفع مجرد الجعل والاعتبار واقعاً مع ثبوت المبادئ دعوى القطع بشمول الجعل والاعتبار - لو كان - بضرورة من هذا القبيل، ومن البعيد افتراض ورود نص يدل على ذلك. (1) راجع المقالات، ج 2، ص 55 - 56 . والعبارة لا تخلو من غموض يحتمل أن يكون نظره فيها إلى ما شرحه أستاذنا الشهيد (رحمه الله) هنا.

والثانية: أنّ الرفع المذكور في حديث الرفع متأخّر رتبة عن الشكّ وعدم العلم بالحكم الواقعيّ لأخذ ذلك في موضوعه، والشكّ في الحكم الواقعيّ متأخّر عن نفس الحكم الواقعيّ، فالرفع المذكور في حديث الرفع أصبح متأخراً عن الحكم الواقعيّ، فلا يمكن أن يكون رفعاً لنفس الحكم الواقعيّ، وإلاّ لزم - بحكم المقدّمة الأولى - أن يكون الحكم الواقعيّ في هذه المرتبة المتأخّرة، وهي مرتبة الرفع؛ لما مضى من اتّحاد مرتبة الرفع والمرفوع، ويكون بحكم هذه المقدّمة الثانية في مرتبة سابقة على الرفع، فلزم تقدّم الشيء على نفسه ووجوده في مرتبتين.

وهذا المحذور بنفسه هو المحذور الذي ذكره المحقّق العراقيّ (رحمه الله) في بحث أخذ العلم بالحكم موضوعاً لشخص ذلك الحكم: من أنّ العلم بالحكم مؤخّر رتبةً عن نفس الحكم، فلو فرض أخذه موضوعاً له صار الحكم المتقدمّ عنه رتبةً مؤخّراً عنه تأخّر الحكم عن الموضوع، ولزم محذور الدور وتقدّم الشيء على نفسه⁽¹⁾.

و في الحقيقة يكون هذان العنوانان - أعني: عنوان أخذ القطع بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم، وعنوان رفع التكليف غير المعلوم - وجهين لمطلب واحد، فإنّ رفع التكليف عن الشاكّ مساوق لاختصاص التكليف بالقاطع، ولهذا يأتي الإشكال الواحد في كلا الموردين - أعني: جانب الوضع، وجانب الرفع مع اختلاف العبارة بحسب اختلاف الوجهين. وجوهر الإشكال في كلا الموردين واحد.

1)

(ومن هنا يظهر أنّ التقريب ليس بحاجة إلى نكتة كون النقيضين في رتبة واحدة حتّى يبطل عند من ينكر هذه القاعدة، بل يكفي في المقام أن يقال: إنّ رفع الحكم عن فرض الشكّ يعني أخذ العلم في موضوعه، بينما لا يمكن أخذ العلم بالحكم في موضوعه لتأخّره عنه.

وعندئذ نقول: إنّ الجواب في هذا المقام أيضاً هو نفس الجواب في ذلك المقام، وهو منع المقدّمة الثانية، فإنّه إن أُريد بتأخّر القطع أو الشكّ عن الحكم، تأخّره عن المقطوع أو المشكوك بالعرض، أي: الحكم بوجوده الخارجيّ الذي هو مصبّ الرفع الواقعيّ، فتأخّره عنه غير صحيح، كما حقّقناه في مسألة أخذ القطع بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم، ولذا قد يوجد احتمال أو قطع مع عدم المحتمل أو المقطوع في الخارج. وإن أراد تأخّرها عن المقطوع أو المشكوك بالذات فهو ليس مصبّاً للرفع، وإنّما مصبّه الحكم الخارجيّ⁽¹⁾.

وجه التحقيق في المسألة:

والتحقيق في المقام: أنّ هذا الحديث ليس ظاهراً في الرفع الواقعيّ، بل هو على بعض التقادير ظاهر في الرفع الظاهريّ، وعلى بعض التقادير مجمل، ونحن يكفينا الإجمال في اقتناص جميع النتائج المطلوبة من معنى البراءة. والثمرة التي مضى ذكرها فيما سبق من أنّنا لو علمنا في مورد ماّ دليل خاصّ عدم اختصاص الحكم الواقعيّ بفرض العلم، أمكن التمسكّ بحديث الرفع لو كان مفاده البراءة، ولا يمكن التمسكّ به لو كان مفاده نفي الواقع، أقول: هذه الثمرة إنّما تمنعنا عن التمسكّ بحديث الرفع في هذا الفرض على تقدير ظهور الحديث في نفي الواقع. أمّا على الإجمال فمن حقّنا أن نتمسكّ به لإثبات جامع الأمن. إذن لا بدّ لنا هنا من توضيح أمور ثلاثة:

الأوّل: أنّ الحديث ليس ظاهراً في الرفع الواقعيّ.

1)

(نعم، كان لدينا وجه صحيح لاستحالة أخذ العلم بالحكم في متعلّق نفس المعلوم، ولكن عولج ذلك بمثل فرض أخذ العلم بالجعل في متعلّق المجعول على تحقيق وبيان مضى في محلّه.

والثاني: أنه على تقدير إجمال الحديث وتردده بين الرفع الواقعي والرفع الظاهري نحن نقننص منه جميع النتائج المطلوبة من معنى البراءة.

والثالث: أن الحديث على بعض التقادير ظاهر في البراءة.

أمّا الأمر الأول - وهو عدم ظهور الحديث في الرفع الواقعي - فبيان ذلك: أن نكتة دعوى ظهور الحديث في الرفع الواقعي إنما هي اشتمال الرفع الظاهري على عناية زائدة، وتلك العناية الزائدة يمكن أن تتصور بأحد نحوين:

الأول: أن يقال: إنه لو كان الرفع ظاهرياً لزم كون مصب الرفع في الحديث غير مصب عدم العلم فيه؛ لأن مصب عدم العلم هو التكليف الواقعي، ومصب الرفع هو إيجاب الاحتياط الظاهري، وظاهر الحديث وحدة المصب فيهما، فيحمل الرفع على الرفع الواقعي كي لا تقع في مخالفة ظهور الحديث في وحدة المصب.

لا يقال: إن المرفوع وإن كان هو الحكم الظاهري، لكننا لا نفرضه مرفوعاً بقيد كونه ظاهرياً، بل ذات الحكم يكون مرفوعاً، فالحكم هو متعلق عدم العلم وهو المرفوع، فقد اتحد مصب الأمرين.

فإنه يقال: إن أريد بذات الحكم ذاته بنحو سار في تمام أفرادها، لزم رفع الحكم الواقعي أيضاً، وهو خلف. وإن أريد به الحكم بنحو الإهمال، بمعنى أن حكماً ما يكون مرفوعاً وحكماً ما يكون متعلقاً لعدم العلم، قلنا: إن حكماً ما - أي: حصّة من الحكم - الذي تعلّق به الرفع إن كان في الواقع نفس حكم ما الذي تعلّق به الشك وعدم العلم وهو الحكم الواقعي، لزم أيضاً رفع الحكم الواقعي، وإن كان في الواقع الفرد المرفوع غير الفرد المشكوك، فمصب الرفع غير مصب الشك وعدم العلم، ومجرد كون كليهما حكماً ما لا يعني اتحاد المصبين، فإن حكماً ما الذي تعلّق به الرفع غير حكم ما الذي تعلّق به عدم العلم، والحديث ظاهر بأقوى ظهور في اتحاد مصب الأمرين مصداقاً لا مجرد اتحادهما في مفهوم حكم ما.

والتحقيق: أننا نلتزم بظهور الحديث في وحدة المصيّب، لكن هذا لا يعني التسليم بكون الحديث ظاهراً في الحكم الواقعي؛ إذ بالإمكان تطعيم الظاهريّة في نفس الرفع - كما هو ظاهر عبارة الكفاية - لا في المرفوع، وبيان ذلك: أنّ الحكم الواقعي له وضعان: أحدهما نفس جعله الواقعي وثبوتة في ظرف الشكّ وإن كان المكلف غير ملزم به ومرخصاً في تركه، والآخر جعل ثقله على المكلف ووضعه على عاتقه بمعنى إلزامه بالإتيان به احتياطاً، و في قبال كلّ وضع رفع، فللحكم الواقعي رفعان: أحدهما رفعه بمعنى نفيه حقيقة، والآخر رفعه بمعنى تنحية ثقله عن عاتق المكلف وعدم إلزامه بالعمل به وترخيصه في مخالفة التكليف عند الشكّ، وتطعيم الظاهريّة في نفس الرفع عبارة عن تعلق الرفع بذلك الحكم بالمعنى الثاني.

الثاني: أن يقال: إنّه إذا طعمت الظاهريّة في نفس الرفع كان ذلك خلاف ظاهر كلمة الرفع، ومشتماً على عناية زائدة؛ وذلك لأنّ المعنى الحقيقي لرفع الحكم هو نفيه واقعاً لا تنحية ثقله عن عاتق المكلف وعدم إلزامه به، ولهذا نحمل الرفع على الرفع الواقعي الذي ليس الرفع الحقيقي فيه بحسب الواقع رفعاً لبعض شؤون الحكم، وإنّما هو رفع حقيقة لنفس الحكم.

والجواب: أنّه لا بدّ من إعمال هذه العناية في الرفع وإن فرض رفعاً حقيقياً، وهي عناية تعلق الرفع الحقيقي ببعض شؤون الحكم الواقعي، وذلك لاستحالة كون العلم بشيء موضوعاً لنفس ذلك الشيء، لا لما مضى من الدور، بل بقطع النظر عن الدور كما بيّناه في باب أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم، فلا بدّ أن يكون الرفع الواقعي للتكليف بحسب الدقّة راجعاً إلى أخذ العلم بشيء في موضوع شيء آخر، كأخذ العلم بالجعل في موضوع الفعلية، فبالآخرة قد تعلق الرفع بنفس متعلق الشكّ وعدم العلم باعتبار الرفع الحقيقي لبعض شؤون ذلك كفعليّته مثلاً.

إذن، فثبوت هذه العناية في الرفع الظاهري لا يجعل الحديث ظاهراً في الرفع الواقعي، بل غاية الأمر كون الحديث مجملاً ومردداً بين الرفع الواقعي والظاهري.

وأما الأمر الثاني - وهو اقتناص جميع النتائج المطلوبة للأصولي من معنى البراءة من الحديث على تقدير إجماله وتردده بين البراءة ورفع الحكم الواقعي - فتوضيحه: أنّ النتائج المطلوبة للأصولي من هذا الحديث أمور ثلاثة:

1 - التأمين في الجملة.

2

- إطلاق التأمين، بحيث يشمل فرض العلم باشتراك الحكم الإلزامي بين العالم والجاهل على تقدير ثبوته في نفسه.

3

- جعل هذا الحديث معارضاً لأدلة الاحتياط. وجميع هذه النتائج تثبت في المقام بمجرد الإجمال.

أمّا الأولى: فواضح؛ إذ لا فرق في تحقّق التأمين بين جعل البراءة ورفع أصل الحكم الواقعي، فثبوت أحدهما بالإجمال كاف في المقام.

وأما الثانية: فلاّته بعد أن فرض إجمال الحديث فلا يقطع بكونه مبتلى بمعارضة الدليل القطعيّ الدالّ على اشتراك ذلك التكليف - على تقدير ثبوته - بين العالم والشاكّ حتّى يسقط عن الحجّية، فلئن لم يمكن رفع إجمال الحديث بدلالة ذلك الدليل القطعيّ على بطلان أحد محتمليه - على ما بيّناه في بحث المجمل والمبين⁽¹⁾ - يكفي أنّ التأمين أثر مترتب على الجامع بين المحتملين، فالحديث حجّة في إثبات هذا الأثر؛ لعدم ثبوت معارض له. فالمكلّف يجمع بين أثر ذلك الدليل القطعيّ وأثر هذا الحديث مادام التعارض بينهما غير ثابت، فمثلاً لو علم بعد انتهاء الوقت بثبوت الحكم المشكوك وكان قد ترك العمل به، وكان ممّا يُقضى،

(1) وهذا ما عدل عنه الأستاذ الشهيد (رحمه الله) في الدورة الأخيرة من بحثه.

كان عليه القضاء عملاً بالدليل الدالّ على اشتراك الحكم بين العالم والشاكّ، ولكنّه كان في نفس الوقت معذوراً في تركه للامتنال في داخل الوقت بحكم حديث الرفع. فكما لو قطع بكون الرفع ظاهرياً جمع بين الأثرين كذلك الحال على تقدير الإجمال.

وأما الثالثة: وهي معارضة هذا الحديث لأدلة الاحتياط، فلأنّ وجوب الاحتياط كما يكون منافياً للرفع الظاهريّ كذلك يكون منافياً للرفع الواقعيّ؛ إذ لو فرضنا أنّ الأحكام الواقعيّة مخصوصة بالعالمين بها، إذن فلماذا يوجب الاحتياط؟! فهذا الحديث على إجماله يعارض أدلة الاحتياط.

وأما الأمر الثالث - وهو ظهور الحديث في البراءة على بعض التقادير - فنقول: إنّ في الحديث قرينة على كون المراد من الرفع فيه هو الرفع الظاهريّ على تقدير أن يقال: إنّ معنى العلم في الحديث هو القطع من دون تطعيمه بفرض الإصابة، فإنّه على هذا يكون مقتضى إطلاق الحديث شمول الرفع لكلّ ما لا يقطع به من تكليف، سواء فرض ذلك التكليف ثابتاً في الواقع أو غير ثابت.

وهذا إنّما يناسب الرفع الظاهريّ، لا الرفع الواقعيّ، فإنّ رفع التكليف واقعاً عن الشاكّ معناه ثبوت تكليف في نفسه خصّص بالعالم. وأمّا لو فرض عدم التكليف حتّى على العالم فلا معنى لرفعه عن الشاكّ، فيكون الرفع واقعياً لا يناسب شمول الرفع للتكليف الثابت في الواقع والتكليف غير الثابت في الواقع. وأمّا الرفع الظاهريّ فهو مناسب لكليهما، فإنّ الرفع الظاهريّ كالوضع الظاهريّ مناسب للتكليف المشكوك الثابت في الواقع والتكليف المشكوك غير الثابت في الواقع.

أما التكليف الثابت في الواقع المشكوك للمكلف فإذا وضع على المكلف بما هو تكليف مشكوك، فالوضع الحقيقيّ وإنّ توجهه إلى إيجاب الاحتياط إلاّ أنّه يصحّ أن ينسب الوضع بالعناية إلى الواقع بنكنتين:

الأولى: أنّ إيجاب الاحتياط مسبّب عن ذلك التكليف الواقعيّ، فكأنّ وضعه وضع للتكليف الواقعيّ، ويضاف الوضع إلى المؤثر بمناسبة ثبوت الوضع للأثر. وفي

مقابل هذا الوضع أيضاً ينسب الرفع إلى المؤثر بمناسبة ثبوت رفع الأثر.

والثانية: أنّ إيجاب الاحتياط تحميل للواقع على المكلّف وتنجيز له عليه، فكأنّه بإيجاب الاحتياط قد وضع التكاليف الواقعيّ على المكلّف، وبذلك صار له وجود. و في مقابله أيضاً ينسب الرفع إلى الواقع باعتبار أنّ رفع وجوب الاحتياط تنحية للواقع عن ابتلاء المكلّف به، فكأنّه إعدام للواقع.

وأما التكاليف غير الثابت في الواقع فيعقل أيضاً وضعه الظاهريّ ورفع الظاهريّ، فإنّه وإن كانت النكته الأولى غير ثابتة هنا؛ إذ ليس هناك إيجاب الاحتياط مسبباً عن التكاليف الواقعيّ؛ لأنّ المفروض عدمه، لكنّ النكته الثانية ثابتة هنا، فإنّ إيجاب الاحتياط تحميل للواقع المحتمل على المكلّف، ورفع رفع لهذا الوجود التحميليّ للواقع المحتمل.

إذن بإطلاق الموصول وشموله لكلا قسمي التكاليف قرينة على كون الرفع رفعاً ظاهريّاً بناءً على عدم تطعيم العلم في الحديث بالإصابة.

وبكلمة أخرى: إنّ التكاليف المشكوك بما هو مشكوك - أي: الأعمّ من أن يكون ثابتاً في الواقع أو غير ثابت - لا يقبل إلاّ الرفع الظاهريّ، وإنّما الذي يقبل الرفع الواقعيّ هو التكاليف الواقعيّ بما هو تكليف واقعيّ ثابت في نفسه. بإطلاق الموصول الدالّ على أنّ المرفوع هو التكاليف المشكوك بما هو مشكوك لا بما هو ثابت في الواقع دليل على ظاهريّة الرفع.

والعمدة⁽¹⁾ في المقام ما عرفته من كفاية الإجمال في استنتاج النتائج المقصودة.

1)

(لعلّه إشارة إلى أنّ كون المقصود من العلم ما يشمل القطع الخاطئ غير ثابت، أو إشارة إلى أنّ إطلاق الموصول لا يرفع إجمال كلمة (الرفع)، بل إجمال كلمة (الرفع) وتردده يجعل هذه الكلمة صالحة للقرينيّة على نفي الإطلاق، فالعمدة في المقام كفاية الإجمال.

شمول الحديث للموضوعات والأحكام:

وأما المقام الثاني: وهو شمول الحديث للشبهة الموضوعية والحكمية معاً وعدمه، فشموله لهما معاً موقوف على أمرين:

الأول: ثبوت جامع بينهما يجعل مصباً للرفع.

والثاني: عدم قرينة فيه للاختصاص بإحدهما.

تصوير الجامع:

أما الأمر الأول: فقد صوّر في المقام الجامع بعدة وجوه⁽¹⁾، وما ينبغي التعرّض له منها وجهان:

1

- ما ذكره المحقق الخراساني (رحمه الله) وغيره من أنّ الجامع هو التكليف المشكوك، فإنّه أعمّ من كونه تكليفاً كلياً منشأ الشكّ فيه فقد النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصين، كما في الشبهة الحكمية، وكونه تكليفاً جزئياً منشأ الشكّ فيه الاشتباه في الأمور الخارجية.

2

- ما ذكره أيضاً المحقق الخراساني (رحمه الله) وغيره من المحققين من عنوان الشيء الشامل.

وقد أورد المحقق الخراساني (رحمه الله) على هذا الجامع - أعني: إرادة الشيء - بأنّه يلزم من ذلك الجمع بين أمرين متقابلين؛ وذلك لأنّ نسبة الرفع إلى الحكم نسبة للشيء إلى ما هو له، ونسبته إلى الموضوع نسبة له إلى غير ما هو له⁽²⁾.

(1) راجع بهذا الصدد نهاية الدراية، ج 2، ص 180 و 181. (2) تعليقة المحقق الخراساني على الرسائل، ص 114 بحسب الطبعة التي هي من منشورات مكتبة بصيرتي.

وأجاب السيّد الأستاذ⁽¹⁾ على ذلك بأنّ الإسناد إلى مجموع ما هو له وما ليس له إسناد إلى ما ليس له؛ لأنّ النتيجة تتبع أحسنّ المقدمتين، والمجموع المركّب من الداخل والخارج خارج - أي: أنّ المجموع المركّب من الذاتيّ والعرضيّ عرضيّ - فلم يلزم اجتماع الوصفين.

وأجاب المحقّق الإصفهانيّ (رحمه الله)⁽²⁾ على إشكال المحقّق الخراسانيّ بما يرجع حاصله إلى أنّه لا مانع من اجتماع هذين الوصفين - أعني: كون الإسناد إسناداً إلى ما هو له وإسناداً إلى غير ما هو له - فإنّ هذين الوصفين ليسا من الأوصاف الحقيقيّة المتقابلة كالسواد والبياض حتّى يستحيل ثبوتهما لموجود واحد، وإتّما هما من الأوصاف الاعتباريّة المتقابلة. إذن يكفي في مقام اجتماعهما تعدّد الحيثيّة الاعتباريّة التي بها يوصف بهذا الوصف أو بذاك الوصف. فهذا الإسناد الواحد باعتبار كونه إسناداً إلى الشيء القابل للانطباق على الحكم إسناد إلى ما هو له، وباعتبار كونه إسناداً إلى الشيء القابل للانطباق على الموضوع إسناد إلى غير ما هو له.

والتحقيق: أنّه ينبغي أن يكون نظر المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله) من الإشكال في المقام إلى ذات الإسناد الموصوف بوصف كونه لما هو له، أو لغير ما هو له، لا إلى الوصفين - أي: أن لا يكون الإشكال عنده عبارة عن مجرد تقابل الوصفين - كي يرد عليه أحد الجوابين، بل يكون الكلام في الموصوف في المرتبة السابقة على تعدّد الوصفين وتقابلهما - أي: ذات الإسناد والنسبة - وذلك لأنّ نسبة الفعل إلى

(1) راجع مصباح الأصول، ج 2، ص 261. (2) نهاية الدراية، ج 2، ص 181.

مفعوله - وهو (الموصول) في الحديث - إن كانت إلى ما هو له فهي مغايرة ذاتاً، لنسبته إلى غير ما هو له، إذا لوحظت العناية في حاق النسبة المستعمل فيها الهيئة، فعندئذ يقال: إن الهيئة استعملت في نسبة واحدة؛ لاستحالة الاستعمال في معنيين، أو عدم مقبوليته عرفاً، ولا يعقل أن تكون هي النسبة الأولى والثانية معاً، ولا يعقل الاستعمال في الجامع بين النسبتين، فإن النسب كلها متباينة ذاتاً.

نعم، لو كانت هويّة النسبتين واحدة وتعدّد النسب إنّما جاء من تعدّد الطرف، أمكن فرض نسبة ثالثة يجعل طرفها الجامع بين الطرفين، فتكون تلك النسبة الثالثة شاملة لموارد النسبتين الأوليين في الصدق - أي: أنّها تصدق على جميع موارد صدق الأوليين - وإن كانت متباينة في مفهومها مع الأوليين، ولكن فيما نحن فيه ليس منشأ تعدّد النسبتين تعدّد الطرفين فحسب، بل هناك تباين بين النسبتين في أنفسهما بقطع النظر عن الطرفين. على أنه لو صوّرت نسبة جامعة بين النسبة الحقيقية والنسبة العنائية في المقام، كما تصوّر الجامع بين النسبتين في موارد نشوء تعدّدهما من تعدّد الطرفين فحسب، كان الاستعمال عندئذ مجازياً، لمكان العناية، ولا يمكن إثبات ذلك بالإطلاق.

هذا كلّ على تقدير ملاحظة العناية في حاق النسبة بلحاظ غير ما هو له.

وقد يقال: لا نلاحظ عناية في حاق النسبة، ونفترض إسناد الرفع للحكم والموضوع معاً بنسبة واحدة، وذلك بأن يفرض ادّعاءً ثبوت النسبة الحقيقية بين الرفع والموضوع كما هو الحال بالنسبة للحكم، فتستعمل الهيئة حقيقة في نسبة الرفع إلى جامع الموضوع والحكم على حدّ الحقيقة الإدّعائية عند السكّاكيّ.

ولكن لا يخفى أنّ هذا الفرض والادّعاء الذي هو مؤونة زائدة لا يمكن إثباته بالإطلاق، فإنّ دلالة الموصول بالإطلاق على شموله للحكم والموضوع معاً فرع ادّعاء نسبة حقيقية بين الرفع والموضوع من قبل المتكلّم، فيجب أن يثبت ذلك

أولاً حتّى يترتب عليه الإطلاق، ولم يثبت ذلك (1).

والتحقيق في مقام الجواب على إشكال المحقق الخراساني (رحمه الله): ما انقذ من بحثنا في المقام الأول من أنّ نسبة الرفع إلى الحكم أيضاً تحتاج إلى العناية بأحد الوجهين الماضيين، فمثلاً يقال: إنّ نسبة الرفع إلى الحكم الواقعيّ بمناسبة رفع ما ينشأ منه من وجوب الاحتياط، ونفس هذه العناية ثابتة في الموضوع، فخمريّة المائع المجهول الخمريّة مثلاً، ينسب الرفع إليها بمناسبة رفع ما ينشأ منها بالتالي من وجوب الاحتياط الناشئ من الحرمة الفعلية الناشئة من خمريّته، فنسبة الرفع إلى كلّ من الموضوع والحكم تكون بمعنى واحد.

بقي لنا كلام فيما أفاده السيّد الأستاذ بقطع النظر عن كونه جواباً لإشكال المحقق الخراساني (قدس سره) وعدمه، وهو ما مضى ذكره من (أنّ إسناد الرفع إلى المجموع المركّب ممّا هو له وممّا ليس هو له يكون إسناداً إلى ما ليس هو له)، فإنّ

(1) وللسيّد الخوئي (رحمه الله) في المقام جواب آخر كما ورد في مصباح الأصول (1) على الإشكال، غير الجواب الذي يبطل كلام المحقق الخراساني على تباين ماهويّ بين النسبتين، وذلك الجواب الآخر هو أنّ هذا الإشكال إنّما يتمّ لو أُريد بالرفع الرفع التكوينيّ فيقال عندئذ: إنّ إسناد الرفع إلى الفعل الخارجيّ يكون مجازاً. أمّا لو أُريد به الرفع التشريعيّ فإسناد الرفع إلى الفعل الخارجيّ أيضاً حق يقبّل. أقول: سيأتي البحث - إن شاء الله - في المتن عن أنّ الرفع في المقام هل هو تكوينيّ، أو حقيقيّ؟ وسيتضح أيضاً في التعليق الآتي أنّه لو فرض الرفع تكوينياً لكّنه كان رفعاً للوجود التشريعيّ كفى ذلك أيضاً في رفع الإشكال، فالإشكال إذن منحصر في فرض حمل الحديث على الرفع التكوينيّ للوجود التكوينيّ.

هذا التعبير لا يخلو من مسامحة. فإنّ النتيجة في المجموع المركّب منهما تتبع أشرف المقدمتين، ورفع المجموع المركّب ممّا يكون رفعه حقيقياً وما لا يكون رفعه حقيقياً رفع حقيقي؛ لأنّه يكفي في رفع المركّب رفع أحد جزئيه. نعم، رفع الجامع⁽¹⁾ بين ما يكون رفعه حقيقياً وما لا يكون رفعه حقيقياً تابع لأخسّ المقدمتين، ويكون رفعاً غير حقيقي؛ لأنّ رفع الجامع لا يكون إلّا برفع كلا فرديه، وعلى عكس ذلك ما ذكره من مثال الذاتيّ والعرضيّ⁽²⁾. فالمجموع المركّب من الذاتيّ والعرضيّ عرضيّ، ولا يكون ذاتيّاً، فإنّه ليس من ذاتيّات الشيء أن يثبت له ذاتيّه وعرضيّه معاً وإن كان قد يثبت له ذلك. والجامع بين الذاتيّ والعرضيّ قد يكون ذاتيّاً للشيء، كما إذا كان الجامع ذاتيّاً لا عرضيّاً، فإنّ الذاتيّ لذاتيّ شيء ذاتيّ لذلك الشيء.

ثمّ إنّ المحقّق العراقيّ (رحمه الله)⁽³⁾ ذكر أوّلاً تقرب شمول الحديث للشبهة الحكميّة والموضوعيّة معاً بفرض إرادة هذا الجامع، وهو الشيء من الموصول الشامل للحكم والموضوع معاً. ثمّ أشكل على شمول الحديث للشبهة الحكميّة والموضوعيّة معاً بما نقلناه عن المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله) من أنّه يلزم من ذلك الجمع بين الإسناد الحقيقيّ والعنائيّ. ثمّ أجاب على ذلك بتفسير الموصول بالتكليف الشامل للتكليف الكلّيّ كما في الشبهات الحكميّة، والجزئيّ كما في الشبهات الموضوعيّة، وهذا هو الجامع الأوّل من الجامعين الذين ذكرهما المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله).

(1) وهو المقصود في المقام. (2) مثال الذاتيّ والعرضيّ، أو الداخل والخارج غير موجود في مصباح الأصول، ولعلّه موجود في الدراسات، ولا يحضرني فعلاً هذا الكتاب. (3) راجع نهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الأوّل، ص 216 و217.

والتحقيق في المقام: أنّ الإشكال الذي مضى عن المحقق الخراسانيّ له مركزان: أحدهما جملة: (رفع ما لا يعلمون)، والآخر ما في صدر الحديث من قوله: (رفع عن أمّتي تسعة). والالتزام بالجامع الأوّل وهو التكليف إنّما يرفع الإشكال عن جملة: (رفع ما لا يعلمون) ويبقى الإشكال متمركزاً في صدر الحديث، فإنّ نسبة فيه الرفع إلى تسعة أشياء بنسبة واحدة، ونسبة الرفع إلى التكليف نسبة للشيء إلى ما هو له، ونسبته إلى ما اضطرّوا إليه مثلاً نسبة إلى غير ما هو له⁽¹⁾. فإنّ ما اضطرّوا إليه موجود بحسب الخارج. والتحقيق في الجواب ما ذكرناه.

ثمّ إنّ هذا الجامع الأوّل في نفسه أيضاً لا بأس به، ولا يرد عليه إشكال. وخير إشكال يمكن إيرادها عليه هو أنّ هذا الجامع إنّما يتصوّر بناءً على القول بأنّ للحكم وجودين، وجود الجعل ووجود المجعول، فوجوده الجعليّ يتحقّق بمجرد تشريع الحكم في الشريعة. وأمّا المجعول فإنّما يوجد بفعليّة موضوع الحكم في الخارج، وعلى هذا يقال: إنّ كما يكون المكلف في الشبهة الحكميّة شاكّاً في التكليف،

1)

(هذا بقطع النظر عمّا سيأتي من أنّ الرفع رفع حقيقيّ للوجود التشريعيّ، وإلاّ فنسبة الرفع إلى الجميع نسبة للشيء إلى ما هو له. إن قلت: إذا كان الرفع رفعاً للوجود التشريعيّ عاد الإشكال بشكل منعكس. فنسبة الرفع إلى باقي التسعة نسبة للشيء إلى ما هو له، ونسبته إلى ما لا يعلمون نسبة له إلى ما ليس له بناءً على عدم مرفوعيّة التكليف في عالم التشريع كي لا يلزم التصويب. قلت: إنّ ما لا يعلمون له وجود عنائيّ في عالم التشريع بلحاظ إيجاب الاحتياط والرفع الحقيقيّ للوجود التشريعيّ رفع حقيقيّ لوجود عنائيّ، وهذا متحقّق حتّى بالنسبة لما لا يعلمون ولو بلحاظ وجوب الاحتياط. هذا كلّ ما استفدته منه (رحمه الله) بالسؤال والجواب بعد أن بيّن ما سيأتي في المتن من كون الرفع رفعاً حقيقيّاً للوجود التشريعيّ.

كذلك في الشبهة الموضوعية أيضاً شكّ فيه، فإنّه وإن كان عالمياً بالجعل لكنّه ليس عالمياً بالمجوعول، فإذا كان المقصود بالموصول مطلق وجود التكليف سواء كان وجوده الجعليّ أو المجعوليّ، أو كان المراد به خصوص المجعول فالشكّ فيه يكون ثابتاً في الشبهة الحكمية والموضوعية معاً. وأمّا بناءً على ما حقّقناه في محلّه من أنّ الحكم ليس له إلاّ وجود واحد، وهو وجود الجعل ففي الشبهة الموضوعية ليس هناك شكّ في التكليف، وإنّما الشكّ في الموضوع الخارجيّ، فإنّ الجعل معلوم.

والجواب: أنّ هذا الكلام إنّما يكون صحيحاً في تحقيق حقيقة الحكم فلسفياً، ولا يكون مرتبطاً بما نحن فيه، فإنّ الفهم العرفيّ ينتزع عنوان الإلزام والتكليف في مقامين: الأوّل: جعل الحكم في الشريعة على عنوان كليّ كإيجاب الحجّ على المستطيع، فينتزع العرف منه الإلزام والتكليف بالنسبة لذلك العنوان. والثاني: انطباق ذلك العنوان بحسب الخارج على شخص، وتمامية الموضوع في حقّه خارجاً، فإنّ العرف ينتزع هنا أيضاً الإلزام والتكليف بالنسبة لذلك الشخص من دون أيّ مؤونة أو عناية في نظره، فيصحّ أن يقال بلا عناية: إنّ هـ قد وجب على زيد مثلاً باستطاعته الحجّ بعد أن لم يكن واجباً عليه، وصار مكلفاً بهذا التكليف الشرعيّ بعد أن لم يكن كذلك. فنقول عندئذ: إنّ المقصود بالموصول هو التكليف بمعناه العرفيّ الذي ينتزع عند العرف في كلا المقامين، فيشمل الحديث - بحسب الفهم العرفيّ - الشبهة الموضوعية والحكمية معاً، فهذا الجامع في نفسه لا بأس به.

نعم، لا داعي للمصير إليه في قبال الجامع الآخر وهو الشيء، فإنّ (ما) الموصولة معناها هو الشيء ومساوق له في الإبهام، وحملها على معنى أخصّ وهو التكليف خلاف الظاهر.

وقد يقال: إنّ جامع الشيء لو لم يفد في المقام فجامع التكليف لا يفيدنا شيئاً،

فإننا لو رفعنا يدنا عن جامع الشيء الذي هو ظاهر الموصول بحد ذاته في الحديث فحمله على جامع التكليف حتى يشمل الشبهة الموضوعية والحكمية معاً ممّا لا دليل عليه، فمن المحتمل أن يكون المراد بالموصول هو الفعل الذي لا يعلم عنوانه فيختص بالشبهة الموضوعية، فإن تفسير الموصول بذلك وتفسيره بالتكليف كلاهما خلاف الظاهر الأولي للموصول، وليس أحدهما أولى من الآخر، فإن فرض رفع اليد عن الظاهر الأولي لجهة من الجهات فالمصير إلى خصوص تفسيره بالتكليف لا شاهد له. ويمكن دفع الإشكال بأن يقال: إنّ الرفع الصادر من الشارع ألصق بالتكليف منه بالفعل، وإّما يصحّ إسناده إلى الفعل باعتبار التكليف، فهذا يصبح نكتة في ظهور الموصول - بع رفع اليد عن ظاهره الأولي - في إرادة التكليف في قبال إرادة الفعل.

نفي القرينة على الاختصاص:

وأما الأمر الثاني: فقد ادّعت القرينة على اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية، وادّعت أيضاً القرينة على اختصاص الحديث بالشبهات الحكمية، فنتكلم في جهتين:

الجهة الأولى: في اختصاص الحديث بالشبهات الموضوعية بالقرينة وعدمه، وقد ذكروا في المقام قرينية وحدة السياق في جملة: «ما لا يعلمون» مع مثل جملة: «ما اضطروا إليه» و «ما أكرهوا عليه»؛ إذ لا شك في أنّ المقصود بالموصول في تلك الجمل هي الموضوعات الخارجية لا الأعمّ منها ومن الأحكام الشرعية، فكذلك الحال في «ما لا يعلمون» بقرينة وحدة السياق.

أقول: إنّ وحدة السياق في الكلمة المتكررة لا شك أنّها تؤثر بلحاظ المراد

الاستعماليّ، أي: أنّ حمل تلك الكلمة بمدلولها الاستعماليّ تارةً على معنى، وأخرى على معنى آخر يكون خلاف ظهور وحدة السياق، فلو قال مثلاً: (أكرم الإمام وأطع الإمام) كان فرض حمل المراد الاستعماليّ في الأوّل على إمام الجماعة و في الثاني على إمام المسلمين خلاف مقتضى وحدة السياق.

وهناك إشكال في تأثير وحدة السياق بالنسبة للمراد الجدّي وعدمه بعد فرض اتّحاد الكلمتين في المراد الاستعماليّ، فمثلاً لو قال: (أكرم كلّ عالم وقُدّ كلّ عالم) وكان المراد الجدّي له من الأوّل ما يعمّ العالم العادل والعالم الفاسق، ومن الثاني خصوص العالم العادل، فهل هذا ينافي ظهور وحدة السياق بعد فرض اتّحاد الكلمتين في المراد الاستعماليّ، أو لا؟ يمكن الاستشكال فيه وإن كان الصحيح عندنا عدم منافاته لظهور وحدة السياق.

وأما إذا فرض أنّه لم يكن اختلاف في مفاد الكلمتين بلحاظ المراد الاستعماليّ، ولا بلحاظ المراد الجدّي، وإّما كان الاختلاف بينهما بلحاظ المصداق الخارجيّ، فهنا لا إشكال في عدم تأثير وحدة السياق وعدم اقتضائها لاتّفاق الكلمتين في المصداق، فلو قال مثلاً: (لا تغصب ما تأكل، ولا تغصب ما تطالع، ولا تغصب ما تلبس) فالمراد الاستعماليّ والجدّي من (الموصول) في هذه الجمل هو مفهوم الشيء، إلّا أنّ المصداق الخارجيّ للشيء الذي يقبل الأكل هي الأطعمة، وللشيء الذي يقبل المطالعة هي المكاتب، وللشيء الذي يقبل اللبس هي الثياب المحيطة بجسم الإنسان، وهذا الاختلاف في المصداق الخارجيّة ليس خلاف مقتضى وحدة السياق جزماً؛ لأنّ عدم الاتّحاد في عالم التطبيق يكون مربوطاً بماهيّات تلك الأشياء لا بعناية من قبل المتكلّم بوجه من الوجوه.

وما نحن فيه من هذا القبيل، حيث إنّ ما لا يُعلم قابل للانطباق على الموضوع وعلى الحكم، ومثل «ما اضطرّوا إليه» إنّما ينطبق على الموضوعات والأفعال

الخارجية دون الأحكام، وليس هنا اختلاف في المدلول الاستعماليّ أو المراد الجدّي، فالمقام أجنبيّ عن مسألة تأثير وحدة السياق.

الجهة الثانية: في اختصاص الحديث بالشبهات الحكمية بالقرينة وعدمه. قد ذكر المحقق العراقي (رحمه الله) (1) قرينة على اختصاص الحديث بالشبهة الحكمية، وجعل ذلك ردّاً على ادعاء اختصاص الحديث بالشبهة الموضوعية بالقرينة السابقة، فإنّه (قدس سره) أجاب على ذلك بجوابين، أحدهما جواب مستقلّ عن قرينة العكس - أعني: قرينة الاختصاص بالشبهة الحكمية - وهو جواب غير صحيح، ونحن تركنا ذكره (2) واقتصرنا على الجواب الصحيح الذي مرّ بنا في الجهة الأولى. والثاني الجواب بمعارضة تلك القرينة بقرينة أخرى توجب الاختصاص بالشبهة الحكمية، وقال: إنّ هذه القرينة أقوى من تلك القرينة ومقدّمة عليها، وتلك القرينة عبارة عن أنّ تطبيق (ما لا يعلمون) على الحكم صحيح بلا عناية، فإنّه في

(1) راجع نهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 216. (2) وذلك الجواب هو: أنّه لا يوجد اتحاد في السياق يقتضي كون المراد بالموصول في (ما لا يعلمون) الفعل لا الحكم؛ وذلك لأنّ من الفقرات في الحديث: (الطيرة والحسد والوسوسة) ولا يكون المراد منها الفعل، ومع هذا الاختلاف كيف يمكن دعوى ظهور السياق في إرادة الموضوع المشتبه. أقول: ينبغي أن يكون مقصود من يتمسك بوحدة السياق لإثبات اختصاص (ما لا يعلمون) بالفعل أو الموضوع وعدم شموله للحكم أنّ (ما) الموصولة تكررت في سياق واحد عدّة مرّات، وأريد بها في بعض المرّات الفعل، أو الموضوع دون الحكم، فيحمل الباقي أيضاً على ذلك. أمّا وجود كلمات أخرى غير الموصول إلى جنب الموصول أريدت بها معانيها لا الفعل أو الموضوع، ولا الحكم، فهذا لا ارتباط له بوحدة السياق بالنسبة للكلمة المكرّرة وهي الموصول، خاصّة وأنّها لم تقع بين الموصولات، بل وقعت على طرف منها.

الشبهات الحكمية يكون الحكم غير معلوم حقيقة، فتكون داخلة في مفاد الحديث. وأما إضافة عدم العلم إلى الموضوع الخارجي، كالمائع المرّد بين كونه ماءً أو خمراً، فتكون بضرب من المسامحة والعناية؛ لأنّ المجهول ليس هو ذات الموضوع، بل هو عنوانه، فإنّ ذات الموضوع عبارة عن ذات هذا المائع، وهو ليس مجهولاً، وإنّما هو مجهول العنوان، فتوصيف ذات الموضوع بالجهل يكون من باب توصيف الشيء بحال متعلّقه، فهذا غير مشمول لإطلاق الحديث، فإنّ الإطلاق إنّما يتكفل شمول المفهوم لأفراده الحقيقية، لا لأفراده العنائية⁽¹⁾.

(1) الموجود في نهاية الأفكار يختلف عمّا نقله أستاذنا الشهيد (رحمه الله) في المقام من وجهين: الأول: أنّه لم يجعل إضافة عدم العلم إلى الموضوع الخارجيّ خلاف الظاهر بنكته كون توصيف الشيء بحال متعلّقه خلاف الظاهر، بل جعله خلاف الظاهر بنكته وحدة السياق باعتبار أنّ المراد بالموصول في غير (ما لا يعلمون) من العناوين هو ما كان بنفسه معروضاً للوصف من الاضطرار أو غيره، فلو حمل (ما لا يعلمون) على ما لا يكون بنفسه معروضاً لوصف عدم العلم وإنّما المعروض له هو عنوانه، كان هذا خلاف وحدة السياق. إذن لا ينبغي حمل الموصول في (ما لا يعلمون) على الفعل؛ لأنّه ليس بنفسه غير معلوم، وإنّما يكون عنوانه غير معلوم. والثاني: أنّه لم يجعل هذا قرينة على اختصاص الحديث بالشبهات الحكمية، وإنّما جعله قرينة على عدم اختصاصه بالشبهات الموضوعية، باعتبار أنّ فرض اختصاصه بالشبهات الموضوعية يتطلّب تفسير الموصول بمعنى الفعل، وهو مجهول بعنوانه لا بنفسه، وهذا خلاف مقتضى وحدة السياق، فلا بدّ من تفسير الموصول بمعنى الحكم، والحكم بنفسه مجهول في الشبهات الحكمية وفي الشبهات الموضوعية معاً، إلّا أنّ منشأ الشكّ في الشبهات الحكمية فقد النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصّين، وفي الشبهات الموضوعية الاشتباه في الأمور الخارجية.

أولاً: أنه قد يكون في الشبهة الموضوعية ذات الموضوع مجهولاً، كما لو فرض الشك في وجوب الحج للشك في أصل وجود الاستطاعة ومالكيته لمال ما مثلاً. وإذا ثبت شمول البراءة لمثل هذه الشبهات تعدينا إلى غيرها؛ لعدم احتمال الفرق بين شبهة موضوعية وشبهة موضوعية أخرى.

وثانياً: أنه لا حاجة إلى انطباق عنوان (ما لا يعلمون) على ذات الموضوع، فلو أردنا مثلاً تطبيق الحديث على المائع المرّدّد بين كونه خمراً أو ماءً، طبّقناه على عنوان الخمر في هذا المثال لا على ذات المائع، فنقول: إنّ خمريّة هذا المائع غير معلومة، فهي مرفوعة، وعنوان الخمر هو المناسب أن يكون مصباً للرفع والوضع باعتباره موضوعاً للحكم الشرعيّ لا ذات المائع؛ لأنّ الحرمة إنّما جعلت على عنوان الخمر لا على ذات المائع. إذن فليس المقصود تطبيق عدم العلم على الذات كي يقال: إنّ تطبيق عنائيّ، وإنّ الذات ليس مجهولاً حقيقة، وإنّما المقصود التطبيق على العنوان، فإنّ الموضوع للحكم الشرعيّ والقابل للوضع والرفع من قبل الشارع، والمفروض أنّ العنوان مجهول حقيقة.

وقد تحصّل: أنّ الحديث يشمل الشبهات الحكمية والموضوعية معاً، ولا موجب لاختصاصه بأحد القسمين دون الآخر.

فقه الحديث:

وأما المقام الثالث: وهو في فقه هذا الحديث، ففيه جهات عديدة من البحث:

نسبة الرفع إلى المرفوعات:

الجهة الأولى: في تصوير نسبة الرفع إلى المرفوعات في هذا الحديث، حيث إنّ

ما فيه من الخطأ، والنسيان، وما اضطرّوا إليه، وما استكروها عليه، ونحو ذلك ليست أمور مرفوعة حقيقة، وإنما هي أمور محقّقة وثابتة في الخارج ومع ذلك نسب الرفع إليها، فلا بدّ عندئذ من تصوير وجه لتصحيح هذه النسبة فنقول:

الذي يظهر من كلام الشيخ الأعظم (قدس سره) هو الالتزام بالتقدير. وأصحاب هذا الوجه وقعوا في البحث عن أنّ المقدّر هل هو المؤاخذة، أو مطلق الآثار، أو بعض الآثار دون بعض؟ وما هو الضابط في هذا التبويض؟ وذكر المحقّق النائيني (رحمه الله): أنّه لا حاجة إلى التقدير الذي هو خلاف المتفاهم العرفي جدّاً، بل يسند الرفع إلى نفس الأمور المذكورة في الحديث، إلا أنّ العالم الذي لوحظ الرفع بالنسبة إليه هو عالم التشريع لا عالم التكوين، فيكون الرفع رفعاً تشريعيّاً لا رفعاً تكوينيّاً. وأدعى جملة من المحقّقين (قدّس الله أسرارهم) أنّ الرفع في المقام يكون رفعاً تنزيليّاً لا رفعاً حقيقيّاً، وتشوّشت جملة من الكلمات، فوقع الخلط فيها بين الرفع التشريعيّ والرفع التنزيليّ.

والتحقيق: أنّ العناية المتصوّرة في المقام تتصوّر بأحد وجوه ثلاثة:

الأوّل: أن تكون هي عناية التقدير من دون تدخّل وإعمال عناية في نفس الرفع أو المرفوع، فيكون المقصود من الرفع هو الرفع الحقيقيّ، والمقصود من العناوين المرفوعة وجوداتها الخارجيّة الحقيقيّة، إلا أنّ المرفوع في الحقيقة ليس منتسباً إلى نفس تلك العناوين ممّا اضطرّوا إليه أو استكروها عليه، ونحو ذلك، وإنما هو منتسب إلى العقاب أو إلى أثر آخر من آثارها.

وترجع إلى ذلك دعوى نسبة الرفع الحقيقيّ إلى الوجود الحقيقيّ لتلك العناوين نسبة مجازيّة، فإنّ معنى ذلك أنّه في عالم المراد الجدّيّ يكون الرفع الحقيقيّ لأثر من آثار تلك العناوين لا لنفس تلك العناوين، فهناك شيء في عالم المراد الجدّيّ للكلام لم يذكره في الكلام، وهو المقصود من التقدير.

الثاني: أن تكون العناية في الرفع بأن لا يقدر شيء، وينسب الرفع إلى نفس العناوين الخارجيّة، ويكون المقصود من تلك العناوين وجوداتها الخارجيّة، إلا أنّ رفع تلك الوجودات الخارجيّة ليس رفعاً حقيقياً، وإّما المقصود الرفع التنزيليّ أو الاعتباريّ من باب رفع موضوعات بعض الأحكام تعبداً الذي يكون حاكماً على تلك الأحكام، كقوله: (لا ربا بين الوالد وولده)⁽¹⁾، وقوله: (لا شكّ لكثير الشكّ)، وقوله: (لا سهو مع حفظ الإمام)، وقوله: (الطواف بالبيت صلاة) ونحو ذلك، وهذه حكومة في مستوى عقد الوضع.

الثالث: عكس الثاني، ففي الثاني فرض قصد الرفع التشريعيّ للوجود الحقيقيّ لتلك العناوين، وهنا يفرض قصد الرفع الحقيقيّ للوجود التشريعيّ لها، حيث إنّ موضوع الحكم كما يكون له وجود حقيقيّ في عالم الخارج، كذلك يكون له وجود عنائيّ في عالم التشريع والحكم؛ لأنّ الحكم متقومّ بموضوعه بوجه من الوجوه، فقد يرفع حقيقة هذا الوجود العنائيّ عن عالم التشريع، كقوله: (لا رهبانيّة في الإسلام)، فإنّ معناه بقريّة (في الإسلام) هو رفع الرهبانيّة عن صفحة التشريع الإسلاميّ، وهذا ليس رفعاً تعبداً للوجود الحقيقيّ للموضوع، وإّما هو راجع إلى رفع الحكم عن الموضوع، فإنّ رفع وجوده في عالم التشريع والحكم يعني نفي كونه مشرعاً، ورفع كونه موضوعاً للحكم، ورفع موضوعيّته للحكم مساوق لرفع الحكم، وهذه حكومة في عقد الحمل، وإن شئت فقل: إنّها تشبه الحكومة في عقد

(١) أفاد (رضوان الله عليه): أنّ ظاهر هذا كونه رفعاً عنائيّاً للوجود الحقيقيّ للربا، لا رفعاً حقيقياً للوجود التشريعيّ للربا، فإنّه على الثاني تلزم إرادة عالم معيّن من التشريع هو عالم الحرمة، وهي خلاف الظاهر، فإنّ معنى رفع الوجود التشريعيّ للربا عدم كونه مشرعاً، فيحمل على الرفع العنائيّ للوجود الحقيقيّ.

الحمل لا أنّها هي بالذات؛ إذ ليس ذلك عيناً من قبيل (لا ضرر ولا ضرار) بناءً على تفسير الشيخ الأعظم (قدس سره) له من كونه رفعاً للحكم الضري، بل يشتمل المقام على شيء من الالتواء⁽¹⁾.

وعلى أية حال، فالوجه الثاني والثالث متعاكسان، ولا بدّ من التمييز بينهما وعدم الخلط في المقام، وعبائر التقريرات مشوّشة، فبعضها يناسب الثاني، وبعضها يناسب الثالث. والذي كنت أقدّره - لولا التزامه ببعض النتائج المناسبة للوجه الثاني - أنّ مقصود المحقّق النائيني (قدس سره) كان هو الثالث.

وقد تحصّل ممّا ذكرناه: أنّه مهما تعلّق الرفع بموضوع من الموضوعات فضابط كونه حكومة في مستوى عقد الوضع، أو حكومة في مستوى عقد الحمل، هو أنّه إن كان رفعاً تشريعيّاً للوجود الحقيقيّ فهي حكومة في مستوى عقد الوضع، وإن كان رفعاً حقيقيّاً للوجود التشريعيّ، فهي حكومة في مستوى عقد الحمل.

إلا أنّ السيّد الأستاذ جعل الضابط شيئاً آخر، وهو أنّه إذا تعلّق الرفع بالعنوان الأوّل كما في (لا ربا بين الوالد وولده) كانت حكومة على عقد الوضع، وإذا تعلّق بالعنوان الثانوي كالاضطرار في قوله: (رفع ما اضطرّوا إليه) كانت حكومة على عقد الحمل.

وتوضيح مرامه: أنّه إن رفع العنوان الأوّل للموضوع فهذا رفع لنفس الموضوع، فتكون حكومة على عقد الوضع. وإن رفع العنوان الثانوي وهو

1)

(ففي مثال (لا ضرر) على تفسير الشيخ (رحمه الله) فرض المرفوع وهو الضرر عنواناً للحكم، بينما فيما نحن فيه فرض المرفوع هو الموضوع، ولكّنه رفع عن صفحة التشريع؛ ولعلّه لهذا ورد في تقرير الشيخ النائيني (رحمه الله) عدّ ذلك من الحكومة على عقد الوضع. راجع فوائد الأصول، ج 3، ص 127.

الاضطرار مثلاً، فهذا عند التدقيق ليس رفعاً للموضوع؛ إذ لو فرض رفعاً للموضوع فلا يخلو الحال من أن يكون المرفوع إمّا هو ذات الموضوع من دون أن يكون الاضطرار حيثية تقيديّة في المرفوع، وإمّا هو حيثية تعليلية، أو هو العنوان الثانويّ بأن يتحقّق على تقيديّة الاضطرار، فرفع (ما اضطرّوا إليه) مثلاً، رفع للاضطرار لا لذات الموضوع.

فإن فرض الأوّل صحّت الحكومة على عقد الوضع، إلاّ أنّه خلاف ظهور الكلام في تقيديّة العنوان الثانويّ في المرفوع. وإن فرض الثاني، بأن يكون المرفوع هو العنوان الثانويّ، فهذا يعني - كما قلنا - أن يكون رفع (ما اضطرّوا إليه) رفعاً للاضطرار لا لذات الموضوع، ومعنى ذلك أنّ الفعل الحرام الذي ارتكبه المكلف اضطراراً قد حكم الشارع تعبّداً بعدم كونه اضطراراً، لا بعدم صدور الفعل منه، وهذا لا يؤدّي إلى رفع الحرمة برفع الموضوع، وإنّما يؤدّي إلى فرض كون الفعل الحرام غير اضطراريّ، وهذا خلاف المقصود. إذن فلا بدّ أن يكون معنى رفع (ما اضطرّوا إليه) رفع الحكم وهو الحرمة عمّا اضطرّوا إليه، وهذه حكومة على عقد الحمل.

أقول: قد ظهر ممّا مضى أنّه إن تعلّق الرفع الحقيقيّ بالوجود التشريعيّ، فهي حكومة على عقد الحمل، ولو كان المرفوع العنوان الأوّل كقوله: (لا رهبانية في الإسلام)، فإنّ هذا رفع للموضوع عن صفحة الحكم، وليس رفعاً له بقول مطلق بمعنى نفيه وإنهائه. وإن تعلّق الرفع التشريعيّ بالوجود الحقيقيّ، فهي حكومة على عقد الوضع ولو كان المرفوع العنوان الثانويّ كقوله: (رفع ما اضطرّوا إليه)، فإنّه قابل لتفسيره بكونه رفعاً للوجود الحقيقيّ بقطع النظر عن نكته سوف نذكرها - إن شاء الله - لاستظهار المعنى الثالث من الحديث وهو رفع الوجود التشريعيّ.

وأما مسألة أنّ المرفوع هل هو ذات الموضوع أو العنوان الثانويّ؟ والاستشكال

على كلّ من التقديرين، فتارةً نختار التقدير الأوّل وندفع الإشكال، وأخرى نختار التقدير الثاني وندفع الإشكال، فتتمّ الحكومة على عقد الوضع على كلا التقديرين:

أمّا التقدير الأوّل: وهو رفع ذات الموضوع، فالاستشكال فيه بكونه خلاف ظهور كون العنوان الثانويّ جهة تقييدية في المرفوع مدفوع:

أولاً: بمنع هذا الظهور في نفسه، فإنّه إنّما يكون ظاهراً في كون العنوان الثانويّ قيداً في الرفع وليس ظاهراً في كونه قيداً في المرفوع لا جهة تعليلية فيه.

وثانياً: أنّه لو سلّم هذا الظهور، وجب رفع اليد عنه حتّى على تقدير حمل الحديث على الحكومة في مستوى عقد الحمل، فإنّ المرفوع إنّما هو المحمول والحكم الثابت على الموضوع، لا حكم الاضطرار الذي هو العنوان الثانويّ - أي: أنّ المرفوع إنّما هو حرمة الفعل في حال الاضطرار لا حكم الاضطرار - كما ذكر ذلك جملة من المحقّقين، وسيأتي نقله عن السيّد الأستاذ. إذن فهذا الظهور المدّعى في المقام لا يناسب الحكومة على عقد الحمل أيضاً، فلا مورد لجعله إشكالاً على فرض الحكومة على عقد الوضع.

وأما التقدير الثاني: وهو رفع العنوان الثانويّ، فلو حمل الحديث على رفع العنوان الثانويّ لم يرد الإشكال عليه بأنّه يساوق رفع الاضطرار لا رفع ذات الموضوع؛ وذلك لأنّ رفع العنوان الثانويّ، وهو شرب الخمر المضطرّ إليه مثلاً، يكون بنحوين: برفع وجود أصل الشرب، و برفع اضطرارائه، بأن يكون الشرب موجوداً لا بنحو الاضطرار، وظهور الحديث في كونه مسوقاً مساق الامتنان الذي هو إحدى القرائن في الحديث على تقييده في كثير من المجالات - كما سيأتي إن شاء الله - يعيّن الأوّل، فتتمّ الحكومة على مستوى عقد الوضع.

وبعد أن اتّضحت لك الاحتمالات الثلاثة في الحديث وهي التقدير، والعناية

في الرفع، والعناية في المرفوع، يقع الكلام في مقامين: أحدهما تعيين ما هو الأظهر في الحديث، والآخر بيان الثمرات المترتبة على هذه الاحتمالات، وأتّ الفرق بينها ليس مجرد فرق عنواني، بل يختلف الأمر باختلاف تلك الحالات.

أمّا المقام الأوّل: وهو تعيين ما هو الأظهر من الاحتمالات الثلاثة، فلنا فيه دعويان: الأولى تعيّن الاحتمالين الأخيرين في قبال الاحتمال الأوّل، والثانية تعيّن الاحتمال الثالث في قبال الثاني.

أمّا الدعوى الأولى: وهي تعيّن الاحتمالين الأخيرين في قبال الأوّل، فهي وإن كانت خلاف ما قد يتراءى في النظر من كون الاحتمالات الثلاثة في عرض واحد؛ إذ المفروض أنّه لا يمكن الأخذ بالمقتضى الأوّل للظهور في الحديث ولا بدّ من إعمال عناية، ولا فرق بين فرض العناية في التقدير، أو في الرفع، أو في المرفوع، فيقع التعارض بين أصالة عدم التقدير وأصالة الظهور في جانب الرفع وأصالة الظهور في جانب المرفوع، لكنّها تظهر بالالتفات إلى نكته، وهي أنّ ظاهر حال الشارع عند تكلمه بمثل هذا الكلام هو أنّه يتكلم متقمّصاً قميص المولويّة بوصفه صاحب الشريعة، وبلحاظ هذه الحال ليست إرادة الرفع التشريعيّ، أو رفع الوجود التشريعيّ خلاف ظاهر الكلام وإن كانت خلاف ظاهر الكلام بقطع النظر عن هذه الحال، لكون مقتضى الطبع الأوّل لكلّ مفهوم في مقام الاستعمال فناءه في الفرد الحقيقيّ لذلك المفهوم دون الفرد العنائيّ، وهذا بخلاف الحذف والتقديريّ، فإنّه خلاف ظاهر الحال، وإن فرض تقمّص المتكلم بقميص المولويّة، فإنّ المتكلم في أيّ مجال، وبأيّ حال من الأحوال يكون ظاهر حاله أن يذكر في مقام الإثبات كلّ ما يقصده في مقام الثبوت ولا يحذف منه شيئاً، فتجري أصالة عدم التقدير من دون معارضة بأصالة الظهور في جانب الرفع أو المرفوع.

وأمّا الدعوى الثانية: وهي تعيّن الرفع الحقيقيّ للوجود التشريعيّ في قبال

الرفع التشريعيّ للوجود الخارجيّ، فهي وإن كانت خلاف ما قد يتراءى من أنّه بعد أن كانت العناية في الرفع والعناية في المرفوع كلتاهما على طبق الطبع الثانويّ لكلام المولى - كما عرفت - فلا موجب لتقديم إحداهما على الأخرى، فلو فرض على أحد التقديرين وجود فائدة زائدة - كما سيأتي إن شاء الله - وجب الاقتصار على القدر المتيقّن، ولكنّها تظهر بالالتفات إلى نكته، وهي أنّ الرفع التشريعيّ للوجود الخارجيّ للشيء يتوقّف على ثبوت وجود خارجيّ لذلك الشيء، والعناوين المذكورة في الحديث ليست جميعها من هذا القبيل، فإنّ واحداً منها وهو «ما لا يطيقون» غير موجود بحسب الخارج، لفرض تركه بعدم الطاقة، وكذلك النسيان إن جعل كناية عن المنسيّ - كما يفسّره الأصوليون(قدس سرهم)، وبأني الكلام فيه إن شاء الله - وبما أنّ ظاهر الحديث كون الرفع في الجميع بنهج واحد، فلا بدّ من حمل الحديث على رفع وجود تلك العناوين في عالم التشريع لا رفع وجودها الخارجيّ.

وليكن المراد من عالم التشريع هو عالم المسؤوليةّ المولويّة وحساب المولى، لا عالم الجعل بالخصوص حتّى لا يستشكل من حيث إنّ بعض الأشياء ليس له وجود في عالم الجعل، فمثلاً لو أنّ إنساناً اضطرّ إلى ترك واجب فالمضطرّ إليه، وهو ترك الواجب ليس موضوعاً لحكم شرعيّ ولا متعلّقاً لحكم شرعيّ - بناءً على أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العامّ - فكيف يفرض في المقام نفي موضوعيّته، أو متعلّقيته مع أنّ الفهم العرفيّ لا يفرّق في مقام فهمه للحديث بين ترك الواجب، وفعل الحرام؟ فيظهر أنّ العرف يفهم من رفع الشيء بحسب عالم التشريع رفعه في عالم المسؤوليةّ المولويّة، وعالم حساب المولى بنحو ينطبق على فعل الحرام وترك الواجب وإن فرض أنّه بالتدقيق الأصوليّ يفترق فعل الحرام عن ترك الواجب، بأنّ الأوّل وقع موضوعاً لحكم شرعيّ والثاني لم يقع موضوعاً لحكم شرعيّ.

وأما المقام الثاني: وهو بيان الثمرة العمليّة للاحتتمالات، فيذكر فيه أمران: أحدهما في الفرق من حيث الثمرة العمليّة بين الاحتمال الأوّل وهو التقدير، والآخريين وهما العناية في الرفع أو المرفوع، والثاني في الفرق من حيث الثمرة بين الاحتمال الثاني والثالث.

أما الأمر الأوّل: فالفرق بينهما هو تماميّة الإطلاق على الأخيرين، وعدم تماميّته على الأوّل. توضيح ذلك: أنّه بناءً على الاحتمال الأوّل وهو التقدير لا ندري ما هو المقدّر، ولا ينعين كون المقدّر مثلاً عنوان (جميع الآثار)، أو شيئاً يثبت بالإطلاق إرادة جميع الآثار منه، كعنوان (الأثر)، فإنّه ليست هناك مناسبات عرفيّة تعين ذلك، كتعين الشرب بالمناسبات العرفيّة للتقدير في مثل (حرمت عليكم الخمر)، فمن المحتمل أن يكون المقدّر مثلاً كلمة (المؤاخظة)، ومع تردّد المقدّر بين أمور عديدة يجب الاقتصار في الأثر على القدر المتيقّن، ولا يمكن التمسك بالإطلاق، فإنّ الإطلاق ومقدّمات الحكمة وظيفتها إنّما هي نفي القيد الزائد عن المفهوم المعين الذي أطلقه المتكلّم، لا تعيين المفهوم، أو اللفظ المراد بين أمرين، فمثلاً لو تكلم المولى بكلام ولم نسمعه هل قال: (أكرم العالم)، أو قال: (أكرم الفقيه)، والمفروض أنّ العالم أعمّ من الفقيه لم يمكن تعيين إرادة العالم بالإطلاق ومقدّمات الحكمة. وما نحن فيه من هذا القبيل، فإنّ المفروض أنّ في الكلام كلمة مقدّرة، والمقدّر كالمذكور، ولا يمكن تعيين تلك الكلمة بالإطلاق ومقدّمات الحكمة.

أمّا إذا أعملت العناية في المرفوع وأريد رفع الوجود التشريعيّ - كما هو المختار - فمن الواضح أنّ مقتضى الإطلاق هو رفع تمام الأحكام، فإنّ الفعل المضطرّ إليه مثلاً، له وجودات تشريعيّة بعدد الأحكام التي تترتب عليه، فحينما ينصبّ الرفع على وجوده التشريعيّ يكون مقتضى الإطلاق رفع تمام وجوداته

التشريعية، ومعنى ذلك رفع تمام الأحكام المتعلقة به. نعم، ما يكون رفعه غير موافق للامتنان يخرج عن الإطلاق بقرينة الظهور الامتنانيّ للحديث كما سوف يأتي إن شاء الله.

وأما إذا أعملت العناية في الرفع، وكانت الحكومة في مستوى عقد الوضع، فنقول: إنَّ هناك بحثاً في كلّ الحكومات التي تكون في مستوى عقد الوضع - أشرنا إليه في مسألة قيام الإمارات مقام القطع الطريقيّ، أو الموضوعيّ - وحاصله: أنّ قوله مثلاً: (لا ربا بين الوالد وولده) و (الطواف بالبيت صلاة) ونحوهما هل هو تنزيل أو اعتبار؟ والفرق بينهما أنّ التنزيل أمر إضافيّ فلا محالة يجب أن يكون بلحاظ أثر يكون منزلاً بالإضافة إليه، فالطواف منزّل منزلة الصلاة بالإضافة إلى أثر لها، والربا منزّل منزلة عدمه بالإضافة إلى عدم الحرمة. وأما الاعتبار فهو عبارة عن أن يجعل الطواف مثلاً صلاة على طريقة المجاز السكّكي، وهذا في هويته لا يحتاج إلى أثر، فإنّ الاعتبار سهل المؤونة؛ إذ مرجعه إلى الغرض والخيال، ويمكن فرض الطواف صلاة وإن لم يكن للصلاة أثر أصلاً، وليس الاعتبار أمراً إضافياً لا يتصوّر إلاّ بالإضافة إلى أثر بخلاف التنزيل الذي لا يكمل في عالم اللحاظ إلاّ بملاحظة أثر يكون التنزيل بلحاظه. ولعلّ أول من تنبّه إلى الفرق بينهما هو المحقّق النائينيّ (قدس سره) على ما سبقت الإشارة إليه في بحث جعل الطريقيّة، حيث إنّ جعل الطريقيّة في باب الأمارات تارةً يتصوّر بنحو التنزيل، وأخرى بنحو الاعتبار.

ويعتقد صاحب مبنى الاعتبار أنّ دليل الحكم على موضوع يشمل كلّ فرد من أفراد ذلك الموضوع حقيقيّة واعتباريّة، فمجرد أن يعتبر المولى شيئاً ما ذلك الموضوع يصبح داخلاً تحت إطلاق ذلك الدليل، ويكون ذلك الاعتبار إيجاباً لفرد لذلك الموضوع، وكذلك اعتبار فرد من أفراد ذلك الموضوع معدوماً إعدام لحصّة

من حصص موضوع ذلك الحكم، فلا يشمل ذلك الحكم. إذا عرفت ذلك قلنا
في المقام:

إننا إن فرضنا أنّ الحكومة كانت بنحو الاعتبار لا بنحو التنزيل - وقد عرفت أنّه لا حاجة في
عملية الاعتبار إلى ملاحظة الأثر - فمن الواضح تمامية الإطلاق، فمثلاً مقتضى الإطلاق إذا
قال: (الطواف بالبيت صلاة) هو ثبوت تمام أحكام الصلاة للطواف، وهذا - في الحقيقة -
تمسك بإطلاق أدلة تلك الأحكام، حيث يقال: إنّها تشمل بالإطلاق الفرد الحقيقي
والاعتباري للصلاة معاً، وهذا الإطلاق يتمسك به بالنسبة لكل حكم من أحكام الصلاة،
فيثبت المطلوب من ترتب تمام الأحكام. والأمر فيما نحن فيه يكون - في الحقيقة - على
عكس التمسك بالإطلاق - أي: أنّه إعدام للإطلاق لا إثبات للإطلاق - فالفعل المضطرّ إليه
يرفع عنه تمام أحكامه باعتبار أنّ هذا الفعل اعتبر معدوماً، فتندم بهذا الاعتبار حصّة من
حصص موضوع جميع أدلة أحكام ذلك الفعل.

وإن فرضنا أنّ الحكومة كانت بنحو التنزيل فعندئذ قد يتوهم أنّ هذا حاله حال التقدير، فإننا
نحتاج في التنزيل إلى الأثر، وهو أمره مردّد بين جميع الآثار وبعض الآثار، كما هو الحال في
التقدير، لكن الصحيح أنّ قياسه بالتقدير قياس مع الفارق، فإننا في مورد التقدير نحتاج
إلى المقدّر في نفس الكلام حذف إثباتاً، وهو موجود في عالم الثبوت، وهو - في الحقيقة -
- قرينة متصلة أمرها مردّد بين الأقلّ والأكثر، و في مثل ذلك يتحقّق الإجمال للكلام لا
محالة⁽¹⁾.

وأما فيما نحن فيه فلا نحتاج إلى ملاحظة الأثر في عالم مدلول الكلام، وإنّما

1)

(نعم، لو لم يكن هناك قدر متيقّن في مقام الخطاب فكان عدم الإطلاق مساوفاً للإهمال، فظهور حال
المتكلم في عدم كونه في مقام الإهمال يثبت الإطلاق.

نحتاج إليها في عالم نفس عمليّة التنزيل. والرفع التنزيليّ حقيقة يكون متعلّقاً بوجود نفس العناوين المذكورة في الحديث، ولمّا كانت للرفع التنزيليّ لوجودها الخارجيّ حصص عديدة بعدد أحكام تلك الموضوعات؛ إذ رفعها بلحاظ أيّ واحد من تلك الأحكام حصّة من الرفع التنزيليّ، فالعرف يعتبر وجود تلك العناوين متعدّداً بتعدّد رفعه، أي: أنّه بارتكاز تقابل الرفع والمرفوع يرى العرف المرفوع متعدّداً إذا تصوّرت للرفع حصص عديدة، فكأنّ للمرفوع حصصاً عديدة بعدد حصص الرفع. فإذا شككنا في أنّ الرفع في الحديث هل يشمل جميع حصص الرفع التنزيليّ، وبالتالي شككنا في أنّ الرفع هل تعلّق بجميع حصص وجودات تلك العناوين، كان مقتضى إطلاق رفع وجوداتها رفع جميع حصص تلك الوجودات، فيثبت تحقّق جميع حصص الرفع، ولهذا لا يشكّ أهل العرف في التمسكّ بجميع إطلاقات أدلّة التنزيل ما لم يكن هناك ظهور عرفيّ ناشئ من المناسبات الارتكازيّة يقتضي صرف التنزيل إلى جهة مخصوصة⁽¹⁾.

(1) إنّما التجأ (رحمه الله) إلى ذكر مؤونة فرض تعدّد المرفوع بتعدّد الرفع؛ لأنّ تعدّد الرفع لم يكن كافياً لإجراء الإطلاق لإثبات إرادة كلّ حصصه، فإنّ الإطلاق الشموليّ يعني ثبوت المحمول لجميع حصص الموضوع، ولا يعني ثبوت جميع حصص المحمول للموضوع، فلو قال: (النار حارّة) دلّ الإطلاق على ثبوت الحرارة لكلّ حصّة من حصص النار لا على ثبوت جميع حصص الحرارة للنار، وتوضيح ذلك موكول إلى محلّه. والرفع فيما نحن فيه محمول على المرفوع، فلولا فرض تعدّد المرفوع بتعدّد الرفع لا يتمّ القول بأنّ مقتضى الإطلاق ثبوت جميع حصص الرفع التنزيليّ للمرفوع. أقول: لا يخفى أنّنا لو سلّمنا بما أفاده (رحمه الله) في المقام من فرض تعدّد المرفوع في منظار ←

وأما الأمر الثاني: فيتصوّر الفرق والثمرّة بين الرفع التشريعيّ للوجود الحقيقيّ الذي تكون الحكومة فيه حكومة في مستوى عقد الوضع، والرفع الحقيقيّ للوجود التشريعيّ الذي تكون الحكومة فيه حكومة في مستوى عقد الحمل من ناحيتين:

الناحية الأولى: أنّه هل يختصّ الرفع بالأمر الوجوديّة، كما لو اضطرّ المكلف إلى شرب الخمر مثلاً، فتنتفي منه الحرمة ووجوب الحدّ، أو يشمل الأمر العدميّة أيضاً، فلو حلف على إكرام فقير ثمّ ترك إكرامه اضطراراً لا تجب عليه الكفّارة؟ وقد ذهب المحقّق النائينيّ (رحمه الله) إلى أنّ حديث الرفع لا يشمل الأمر العدميّ؛ لأنّ الرفع لا يناسب تعلّقه بالأمر العدميّ، فإنّ رفع الأمر العدميّ إنّما هو وضع للوجود، فمرجعه - بحسب الحقيقة - إلى الوضع لا الرفع، وارتكاز التقابل بين الرفع والوضع - بحسب الفهم العرفيّ - يقتضي عدم شمول الرفع للأمر العدميّة؛ لأنّ شموله لها يطعّمه معنى الوضع وهو خلاف ارتكاز التقابل بينهما⁽¹⁾.

أقول: إن بنينا على ما هو المختار من كون الرفع رفعاً حقيقياً للوجود التشريعيّ لتلك العناوين فلا مجال لشبهة اختصاص الحديث بالأمر الوجوديّة؛ إذ كما أنّ

→ الخطاب، فإن لم تكن هناك مناسبة عرفيّة تشير إلى تقديره، أو إلى كونه أثراً كان التنزيل بلحاظه تمّ الإطلاق بناءً على البيان الذي أشرنا إليه، ولم يتمّ بناءً على مبنى أستاذنا (رحمه الله)، وإن كانت هناك مناسبة عرفيّة تشير إلى ذلك، فإن كانت المناسبة تنفي غير ذلك فلا كلام في عدم الإطلاق، وإلاّ فالظاهر أيضاً عدم الإطلاق حتّى بناءً على البيان الذي أشرنا إليه؛ لأنّ تلك المناسبة تجعل ذلك المحذوف، أو الأثر بمنزلة المذكور، ولا يبقى دليل على إرادة غيره. (1) راجع فوائد الأصول، ج 3، ص 128 و 129.

الأمر الوجوديّ إذا صار موضوعاً لحكم كان له وجود بحسب عالم التشريع، كذلك الأمر العدميّ إذا صار موضوعاً لحكم كان له وجود بحسب عالم التشريع، فلا مانع من تعلّق الرفع به، فيشمل حديث الرفع بإطلاقه الوجوديّات والعدميّات معاً وهو المناسب لارتكاز العرف، فلا ينبغي الإشكال في أنّ العرف لا يخطر بباله من هذا الحديث الفرق بين الأمر العدميّ والأمر الوجوديّ، ولا نحتمل أنّ أصحاب الرسول(صلى الله عليه وآله) حينما سمعوا هذا الحديث خطر ببالهم الرفع بلحاظ مثل شرب الخمر المضطرّ إليه دون ترك الواجب المضطرّ إليه.

وأما إذا بنينا على أنّ الرفع رفع تشريعيّ للوجود الحقيقيّ، فعندئذ يوجد مجال لما أفاده المحقّق النائينيّ(رحمه الله) من التفصيل بدعوى أنّ رفع العدم مساوق لوضع الوجود، فشمول الإطلاق له خلاف ارتكاز التقابل بين الرفع والوضع.

وهذا أيضاً لا يتمّ على الإطلاق، فإنّ الرفع التشريعيّ تارةً نخترت تعلّقه بالعنوان الأوّل - أي: بذات ما اضطرّوا إليه - وعنوان الاضطرار مشير إلى الذات، وأخرى نخترت تعلّقه بالعنوان الثانويّ، أي: بالمضطرّ إليه بما هو مضطرّ إليه.

فعلى الثاني لا تأتي الشبهة أيضاً في المقام؛ لأنّ «ما اضطرّوا إليه» وإن كان مصداقه هو الأمر العدميّ لكن نفس هذا العنوان عنوان ثبوتيّ وليس عنواناً عدميّاً؛ إذ لم يستبطن أداةً من أدوات النفي ولا مفهوماً عدميّاً، لا بنحو المفهوم الاسميّ كمفهوم (العدم)، ولا بنحو المفهوم الحرفيّ كمفهوم (لا)، فهو مفهوم ثبوتيّ وعنوان ثبوتيّ، فلا عناية في نسبة الرفع إليه، وإن كان منطبقاً على أمر عدميّ، فمثلاً لو ورد شخص على شخص فلم يقم له، فعدم القيام أمر عدميّ لكن قد ينتزع منه عنوان الإهانة وهو عنوان ثبوتيّ منطبق على أمر عدميّ، ويصحّ إسناد الرفع إليه بأن يقال: (رفعت عنك الإهانة) من دون أيّ مؤونة أو عناية.

نعم، على الأوّل وهو تعلّق الرفع بذات المضطرّ إليه قد يقال بالتفصيل بالتقريب

الذي ذهب إليه المحقق النائيني (قدس سره) (1).

وبهذا البيان كما ظهرت حال هذه الثمرة التي يمكن ادّعاؤها في المقام، كذلك ظهر أنّ ما اختاره المحقق النائيني (رحمه الله) في المقام إنّما يناسب فرض الإيمان في فهم معنى الحديث بالرفع التشريعيّ للوجود الحقيقيّ، فلو كان مبناه هو العكس - أي: الرفع الحقيقيّ للوجود التشريعيّ - فالذي اختاره هنا لا يناسب مبناه.

الناحية الثانية: أنّ الحديث هل يفيد نفي آثار متعلّق الاضطرار مثلاً فحسب، أو يثبت أحكام نقيضه أيضاً، فمثلاً لو فرض أنّ موضوع جواز الائتمام هو العادل الذي لم يشرب الخمر، فوجدنا عادلاً شرب الخمر اضطراراً، فهل يثبت بحديث الرفع جواز الائتمام به الذي هو أثر عدم شرب الخمر، أو لا يثبت به عدا نفي الحرمة والحدّ، ولا يجوز الائتمام به؛ لأنّه لا يصدق عليه أنّه لم يشرب الخمر؟

إن بنينا على أنّ الرفع رفع تشريعيّ للوجود الخارجيّ ثبت ترتّب أثر عدم المضطرّ إليه أيضاً؛ إذ المفروض أنّه نزّل وجوده منزلة عدمه في الأثر، أو أنّه اعتبر هذا الموجود معدوماً ومرتفعاً. أمّا إذا بنينا على أنّه رفع حقيقيّ للوجود التشريعيّ فلا يقتضي ذلك إلّا رفع آثار وجود المضطرّ إليه وأحكامه؛ إذ بوجود أحكامه يكون للمضطرّ إليه وجود تشريعيّ والمفروض رفعه. وأمّا ثبوت أثر نقيضه - أي: أثر عدم المضطرّ إليه - وهو جواز الائتمام مثلاً، فلا يدلّ عليه الحديث. ولما كان المختار هو الثاني - أعني: كون الرفع رفعاً حقيقياً للوجود التشريعيّ - فنحن نبني على أنّ حديث الرفع ينفي أحكام ما وقع تحت الاضطرار ولا يثبت أحكام نقيضه.

1)

(وإن كان فيه إشكال أيضاً؛ لعدم وضوح الانصراف العرفيّ للرفع عن رفع العدم لمجرد كونه مساوفاً للوضع المقابل للرفع.

وهذا البحث يترتب عليه أثر مهمّ في باب العبادات فيما إذا اضطرّ إلى ترك جزء مثلاً، فلو بنينا على المبنى الأوّل وهو تنزيل المضطرّ إليه منزلة نقيضه، أو اعتباره معدوماً ومرتفعاً صحّ الإتيان بالباقي، فإنّ ترك الجزء الذي تركه اضطراراً وهو الفاتحة مثلاً منزّل منزلة الإتيان به مثلاً - بناءً على شمول الحديث للأعدام كما يشمل الوجودات - فهذه صلاة واجدة للفاتحة تنزيلاً، أو اعتباراً، فقد تحققت بالحكومة توسعة لدائرة الواجب في (أقيموا الصلاة)، فتصحّ الصلاة على القاعدة بموجب حديث الرفع بلا حاجة إلى التمسك بدليل خاصّ. وإن بنينا على المبنى الثاني - وهو المختار - من الرفع الحقيقي للوجود التشريعيّ، فغاية ما يدلّ عليه الحديث عدم وجوب الصلاة مع الفاتحة، وعدم حرمة ترك ذلك لكونه مضطراً إليه. أمّا وجوب باقي الأجزاء فلا يدلّ عليه.

لا يقال: أنّ الفاتحة قد رفع وجوبها الضمنيّ وجزئيتها ومبطلية تركها بالاضطرار إلى الترك، فيصحّ الباقي.

لأنّ نقول: إنّ الوجوب الضمنيّ لا يرتفع إلّا بارتفاع وجوب أصل الواجب الذي هو في ضمنه، فالحديث يدلّ على عدم وجوب الصلاة مع الفاتحة، أمّا وجوبها بلا فاتحة فلا يدلّ عليه، وجزئية الفاتحة تنتزع من وجوبها ضمن وجوب الكلّ، وكذلك مبطلية تركها.

إن قلت: إنّ لترك الفاتحة وجوداً في عالم المبطلية، ولشرب الإمام الخمر في المثال السابق وجوداً في عالم مبطليته لصلاة المأموم، وهذا يمكن رفعه حقيقة ولو بتغيير في منشأ انتزاع المبطلية. وهذا يشبه ما مضى من دعوى شمول الحديث لترك الواجب وإن قلنا إنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العامّ، مع أنّ ترك الواجب - في الحقيقة - ليس موضوعاً لحكم شرعيّ، لكنّه بوجه من الوجوه داخل في حساب المولى.

قلت: بعد أن فرض أنّ الرفع حقيقيّ، وأنّه ليس رفعاً للوجودات الخارجيّة للعناوين المذكورة في الحديث، وإنّما هو رفع حقيقيّ لشيء قابل للرفع الحقيقيّ، فظاهر حال المتكلّم بوصفه مشرّعاً كون مقصوده رفع وجود تلك الأشياء في عالم تشريعه للأحكام. والمبطلية ونحوها ليست من عالم تشريعه، وإنّما هي منتزعة عن أحكامه وتشريعاته. نعم تعدّينا إلى ترك الواجب من باب أنّ العرف يرى وجوب الشيء مساوفاً لحرمة تركه، وكأثهما شيء واحد، ولا نتعدّى إلى ما هو أبعد من ذلك عن عالم التشريع من قبيل المبطلية. ومقتضى الجمود على مفاد الحديث حرفياً هو عدم التعدّي حتّى إلى ترك الواجب، وإنّما تعدّينا إليه في طول القطع بأنّ العرف لا يفرّق في فهم الحديث بين فعل الحرام وترك الواجب، ولم نكن استفدنا عدم الفرق وشمول الحديث لترك الواجب بسبب قولنا بالتعدّي. وأمّا في مثل موضوع المبطلية فعدم تفرقة العرف في مفاد الحديث بينه وبين موضوعات أحكام الشارع وتشريعاته غير مسلم.

وقد تحصّل ممّا ذكرناه: أنّ الحديث - بناءً على المبنى المختار - لا يدلّ على صحّة الصلاة وغيرها من الواجبات مع ترك بعض الأجزاء اضطراراً.

دلالة الرفع على ثبوت الملاك:

الجهة الثانية: أنّه هل يستفاد من حديث الرفع ثبوت ملاكات الأحكام المرفوعة ومقتضياتها في حالات الاضطرار والإكراه ونحو ذلك أو لا؟ واستفادة ذلك تؤثّر أثراً فقهياً في تصحيح العمل المأتيّ به في هذه الحالات، فلو أكره المكلف مثلاً على ترك الوضوء، فتحمل مشقّة الإكراه وتوصّلاً ولم يكن الإكراه بدرجة يحرم الاقتحام حتّى يبطل الوضوء من باب النهي في العبادة، صحّ وضوؤه بنكته اشتماله على الملاك بناءً على استظهار ذلك من حديث الرفع، وإلاّ فغاية ما

يتحصّل للفقيه من هذا الحديث عدم وجوب الوضوء على هذا المكروه، وبعد انتفاء الوجوب لا يبقى دليل على أصل وجود الملاك حتّى يحكم بصحة وضوئه في هذه الحال. وما يمكن أن يحاول إثبات هذه النكته به من الحديث أحد تقرّيبين:

التقريب الأوّل: أنّ ظاهر الحديث - كما أشرنا إليه سابقاً ويأتي تفصيله إن شاء الله - هو كونه مسوقاً مساق الامتنان، والحكم الذي ليس له مقتض في نفسه ليس رفعه امتناناً، وإتّما الامتنان في رفع الحكم يكون عند فرض وجود المقتضي للحكم.

أقول: إنّ هذا التقريب إنّما يتمّ بالنسبة للموالي العرفيين الذين يلاحظون في أوامرهم على عبيدهم مصالح أنفسهم لا مصالح العبيد، فيصحّ للمولى أن يمتنّ على عبده برفع اليد عن تلك المصلحة، وينتفي هذا الامتنان في فرض عدم الملاك وانتفاء المصلحة في ذاتها. وأمّا بالنسبة للمولى الحقيقي - تعالى شأنه - فلا يتصور أن يمتنّ على العباد برفع حكم عنه بعنوان أنّه رفع اليد عن تحقيق مقتضي الحكم وتحصيل مصلحته، فإنّ مصلحته راجعة إلى العباد أنفسهم لا إلى المولى. وإتّما الامتنان المعقول في حقه في هذا الرفع هو أن يمتنّ عليهم برفع الحكم عنهم بعنوان أنّ هذا الرفع كان في صالحهم فحقّق لهم مصلحتهم بهذا الرفع، سواء فرض أنّه كانت في الحكم مصلحة وكان الرفع مفوّتاً لها، لكنّه كانت مصلحة الرفع أقوى من المصلحة الفائتة، أو أنّه لم تكن في الحكم مصلحة أصلاً، وكانت المصلحة في الرفع فحسب، ولا معنى لصحة الامتنان في خصوص فرض مفوّتية الرفع لمصلحة أدنى دون فرض عدم مفوّتية لها.

التقريب الثاني: أنّ الشارع قد بيّن النفي في هذا الحديث بلسان الرفع، وهذا اللفظ إنّما يستعمل حقيقة في النفي بعد الوجود، فإنّ الرفع نفي وإعدام للموجود، لا نفي للوجود من أوّل الأمر. ومن المعلوم أنّ الحكم في الحصة التي تكون مورداً

لهذه العناوين، كالاضرار والإكراه منفيّ من أوّل الأمر، لا أنّه يحرم أوّلاً إتيان ما اضطرّوا إليه أو أكرهوا عليه ثمّ ترفع الحرمة. ويحتاج استعمال لفظ الرفع في مثال هذا المورد إلى علاقة مصحّحة، وهي في هذا المقام عبارة عن الوجود الاقتضائيّ والملاكيّ للحكم، فكأنّه رفع للشيء الموجود وإن لم يصدق الرفع حقيقة لعدم وجوده.

وتحقيق الحال في هذا المقام أن يقال: إنّه إن بنينا على المبني غير المرضيّ عندنا من أنّ الرفع رفع تشريعيّ للوجود الخارجيّ، أمكن أن تكون العلاقة الملحوظة المصحّحة لاستعمال كلمة (الرفع) نفس الوجود الخارجيّ لتلك الأشياء، وهذا وإن لم يكن خالياً من العناية؛ لأنّ الرفع الحقيقيّ نفيّ بعد الوجود - أي: نفي في الآن الثاني - وهذا نفي ثابت في الآن الأوّل، لكنّ هذه العلاقة كافية لتصحيح استعمال الرفع في المقام بلا حاجة إلى مسألة الملاك والمقتضي.

وأما إذا بنينا على المبني المرضيّ عندنا من أنّ الرفع رفع حقيقيّ للوجود التشريعيّ، فالوجود الخارجيّ ليس مصحّحاً للرفع؛ إذ ليس رفعاً له - بحسب الفرض - فلا بدّ من تصوّر وجود آخر لتصحيح كلمة (الرفع) وذلك يتصوّر بوجوه ثلاثة:

الأوّل: أن يفرض أنّ هذه العناوين كان الحكم فيها ثابتاً في أوّل الشريعة، فكان يجب ترك المحرّم المكره عليه أو المضطرّ إليه ونحو ذلك، ثمّ رفع ذلك ونسخ بحديث الرفع.

الثاني: أن يفرض أنّ الحكم فيها كان ثابتاً في الشرائع السابقة، فرفع ونسخ في هذه الشريعة، ويصحّ إطلاق كلمة (الرفع) عن هذه الشريعة؛ لأنّ الحكم المشرّع في آية شريعة لا يشرّع بنحو مقيد وذي أمد من أوّل الأمر، بل يشرّع بنحو الإطلاق ثمّ ينسخ، فحاله حال حكم جعل في نفس هذه الشريعة ثمّ نسخ.

الثالث: أن يفرض للحكم وجود اقتضائي وملاكي كما هو المقصود.

أمّا الوجه الأوّل: فهو قطعيّ البطلان؛ إذ لا نحتمل ثبوت هذه الأحكام في الشريعة يوماً ما.

وأما الوجه الثاني: فلو احتملنا عقلياً ثبوت تكاليف شاقّة في غاية الضيق في الأمم السابقة - كما يحتمله بعض وكما يظهر من بعض الروايات في كتاب الطهارة⁽¹⁾ - أصبح الحديث مجملاً مردّداً أمره بين الوجه الثاني والثالث. لكن الإنصاف أنّه لا ينبغي أن يكون من المحتمل احتمالاً عقلياً ثبوت تكاليف في الأمم السابقة من هذا القبيل، كالتكليف بما لا يطيقون، وما اضطرّوا إلى خلافه، أو أكرهوا على ذلك، فيتعيّن بذلك الوجه الثالث، ونستظهر من الحديث الوجود الاقتضائي والملاكي لتلك الأحكام، وترتّب على ذلك ما يناسبه من الآثار والثمرات في الفقه⁽²⁾.

(1) راجع الوسائل، ج 1، ب 1 من الماء المطلق، ح 4، ص 100. (2) لا يخفى أنّنا لو شككنا في مورد ما، كالوضوء مثلاً بعد طرّو بعض هذه العناوين في أنّه هل الملاك موجود فيصحّ العمل لو تحمّل المكلف الحرج أو لا؟ فإنّما يمكن إثبات الملاك بالتمسك بإطلاق حديث الرفع لو قلنا: إنّ موضوع الحكم في حديث الرفع هو مطلق ما أكرهوا عليه مثلاً أو ما اضطرّوا إليه أو ما لا يطيقون، فيقال: إنّ التعبير بالرفع دلّ على ثبوت الملاك في مطلق تلك الموارد. أمّا لو قلنا: إنّ التعبير بالرفع دلّ على اختصاص الحديث بفرض ثبوت الملاك، فالتمسك بإطلاق الحديث لإثبات الملاك تمسك بالعام في الشبهة المصداقيّة للعام، والتردد بين الاحتمالين كاف في عدم جواز التمسك بالإطلاق. إذن فالتمسك بالإطلاق يتوقّف على تعيين الاحتمال الأوّل. ←

إن قلت: لعلّه أطلق الرفع باعتبار وجود تلك الأشياء قبل طرؤ تلك العناوين، فمثلاً الوضوء يرفع في الوقت الذي لا يطاق، واستعمال كلمة (الرفع) يكون بمناسبة ثبوت الوضوء قبل طرؤ عدم الطاقة.

قلت: لم يلحظ في الحديث المكلف وثبوت حالين له كما فعل ذلك في دليل الاستصحاب، وإنّما لوحظ فيه عالم التشريع، ومن المعلوم أنّ الوضوء في حال الطاقة والوضوء في غير حال الطاقة يكونان بحسب عالم التشريع حصّتين في عرض واحد⁽¹⁾، ووجود أحدهما لا يصحّ إطلاق الرفع على نفي الآخر، وإنّما

→ نعم، هناك طريق لتصحيح مثل الوضوء الحرجي رغم التردّد بين الاحتمالين، وهو أنّ احتمال ثبوت الملاك يساوق احتمال التخيير بين الوضوء والتيمّم، واحتمال عدمه يساوق احتمال تعيّن التيمّم، وسيأتي في محلّه إنّ الأصل لدى دوران الأمر بين التعيّن والتخيير هو البراءة عن التعيّن. نعم، لو كان دليل البديل الاضطراريّ ظاهراً في التعيّن لم يجز الاكتفاء بالأصل الضروريّ، كما هو الحال في الصوم على ما يبدو من ظاهر قوله تعالى: (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ)(1) وقوله تعالى: (وَمَنْ كَانَ مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ)(2). (1) وقد يكون عدم الطاقة بالنسبة لمكلف ما ثابتاً من أول الأمر، وهو مشمول لهذا الحديث. وهذا شاهد على أنّ الحديث لم يلحظ حالة عدم الطاقة كحالة ثانية للمكلف - كما لاحظ دليل الاستصحاب حالة الشكّ كحالة ثانية له - كي يكون الرفع بلحاظ وجود الحكم في الحالة الأولى، وهي حالة وجود الطاقة. _____ (1) سورة 2 البقرة، الآية: 184. (2) سورة 2 البقرة، الآية: 185.

الرفع يطلق على نفي ما كان بنفسه موجوداً، لا على نفي ما كان أمر آخر في عرضه موجوداً.

الآثار المقيّدة بالعنوان المرفوع:

الجهة الثالثة: أنّ الآثار المقصود رفعها تارةً يفرض ترتّبها على العناوين الأوّليّة بقطع النظر عن العناوين الثانويّة المأخوذة في حديث الرفع وجوداً وعدمًا، وأخرى يفترض تقيّدتها بعدم تلك العناوين، وثالثة يفرض تقيّدتها بتلك العناوين.

والقسم الأوّل هو القدر المتيقّن رفعه من الحديث بلا إشكال.

والقسم الثاني لا إشكال في عدم شمول الحديث له؛ إذ بطرّو تلك العناوين ينتفي موضوع تلك الأحكام في نفسه بقطع النظر عن حديث الرفع.

ويقع الكلام في القسم الثالث هل يشمل حديث الرفع أو لا؟ فمثلاً لو وقع نسيان في الصلاة فهل يدلّ حديث الرفع على أنّ هذا النسيان لا يوجب سجدي السهو، فإن ورد دليل على وجوب سجدي السهو في هذه الحالة كان معارضاً لحديث الرفع ويتقدّم عليه بالأخصّيّة، وإن لم يرد على ذلك وشككنا في وجوب سجدي السهو عليه كان إطلاق دليل رفع النسيان دليلاً على عدم الوجوب بلا حاجة إلى الأصل، أو أنّ حديث الرفع لا يدلّ على مثل ذلك، فلو ورد دليل على وجوب سجدي السهو في هذه الحالة قلنا بالوجوب، لا لأجل تخصيص حديث الرفع بهذا الدليل، بل للأخذ بدليل غير مبتلى بالمعارض ولو بنحو العموم. ولو لم يرد دليل على وجوبهما وشككنا في وجوبهما واقعاً احتجنا في نفي الوجوب إلى الأصل.

المشهور بين المحقّقين هو أنّ حديث الرفع لا يشمل حكماً يفرض تقيّده بنفس هذه العناوين. وذكر المحقّق الخراسانيّ والمحقّق العراقيّ (قدس سرهما) - ووافقهما السيّد

الأستاذ - في وجه ذلك: ما يكون بعد التوجيه متألفاً من أمرين:

الأمر الأول: ما ظهر فيما سبق من أنّ حديث الرفع يدلّ بنفسه على ثبوت المقتضي للحكم تصحيحاً لاستعمال كلمة الرفع.

الأمر الثاني: أنّ ظاهر حديث الرفع كون هذه العناوين بنفسها سبباً للرفع، لا ملازمة لشيء آخر هو السبب للرفع.

إذا عرفت هذين الأمرين قلنا: إن فرض الحكم مترتباً على عنوان أولي لا على هذه العناوين، فلا إشكال في شمول حديث الرفع له، ويكون كلا الأمرين ثابتاً في المقام، فذاك العنوان الأولي مقتض للحكم، والعنوان الثانوي كالنسيان مثلاً رافع له. وأمّا إن فرض الحكم مترتباً على نفس هذه العناوين الثانويّة فلا يمكن شمول حديث الرفع له؛ إذ يلزم من ذلك كون المقتضي للحكم نفس ذلك العنوان، والرافع له أيضاً نفس ذلك العنوان، ويستحيل اتّحاد المقتضي والرافع وكون شيء واحد مقتضياً للنقيضين. نعم، لو أنكرنا الأمر الثاني وفرضنا الرافع شيئاً آخر ملازماً لهذا العنوان ارتفع هذا الإشكال؛ لعدم اتّحاد المقتضي والرافع، كما أنّنا لو أنكرنا الأمر الأوّل ارتفع الإشكال أيضاً، فإنّ حديث الرفع بإطلاقه يدلّ عندئذ على عدم وجوب سجدي السهو مثلاً للنسيان ولو من باب عدم المقتضي له؛ إذ المفروض أنّ نفس حديث الرفع لا يفرض وجود المقتضي، فدلّيل وجوب سجدي السهو يصبح معارضاً لحديث الرفع ومقدّماً عليه بملاك الأخصّيّة.

هذا توضيح ما يستفاد من كلام الأعلام(قدس سرهم) بعد توجيهه.

وإنّما نقول: «بعد توجيهه» لأنّ ظاهر كلامهم هو المفروغيّة عن اقتضاء هذه العناوين للحكم، لكونه هو مفروض الكلام؛ لأنّنا نتكلّم في أنّ حديث الرفع هل يشمل آثار نفس هذه العناوين أو لا؟ فلم يحتاجوا إلى الأمر الأوّل من الأمرين اللذين قدّمناهما من استفادة ثبوت الاقتضاء من نفس حديث الرفع.

لكِنَّ ترى أنّ هذا الكلام لا يرجع إلى محصّل، فإنّنا لو غضضنا النظر عن دلالة نفس حديث الرفع على ثبوت الاقتضاء، أصبح دليل وجوب سجدتي السهو مثلاً معارضاً لحديث الرفع ومقدّماً عليه بالأخصّيّة، فإنّه وإن دلّ على اقتضاء النسيان لوجوب سجدتي السهو وتحقّق الوجوب بسبب هذا المقتضي، لكن حديث الرفع يدلّ على انتفاء الوجوب ولو بانتفاء الاقتضاء، فلم يتحقّق ما هو مقصودهم من خروج مثل هذا الفرض عن مورد حديث الرفع تخصّصاً لا تخصيصاً.

وبكلمة أخرى: إنّ مجرد فرضنا لاقتضاء هذه العناوين للحكم لا يمنع عن دلالة حديث الرفع على نفي الحكم ولو بعدم المقتضي، غاية الأمر أنّ هذا الاقتضاء المفروض وفعليّة تأثيره لو دلّ عليهما دليل كان ذلك الدليل مخصّصاً لإطلاق حديث الرفع.

وتوجيه كلامهم هو ما ذكرناه من استفادة ثبوت الاقتضاء من نفس الحديث، فيلزم من شمول الحديث لأحكام نفس هذه العناوين اتّحاد المقتضي والرافع.

وبكلمة أخرى: إنّّه إذا كان مفاد الحديث هو الرفع على تقدير ثبوت الاقتضاء، فمفاده حتماً هو الرفع على تقدير ثبوت الاقتضاء في عنوان آخر غير نفس هذه العناوين؛ لعدم إمكان رافعيّة هذه العناوين ما تقتضيه نفسها، ففرض اقتضاء نفس هذه العناوين لحكم ما يعني فرض خروج ذلك عن مورد الحديث تخصّصاً. وهذا بخلاف ما إذا كان مفاد الحديث مجرد النفي المنسجم مع عدم المقتضي. فعندئذ ليس فرض اقتضاء نفس هذه العناوين لحكم ما مساوفاً لفرض خروج ذلك عن مورد الحديث تخصّصاً، وغاية ما هناك فرض خروجه عنه تخصّصاً.

والتحقيق: أنّ هذا الكلام بعد هذا التوجيه أيضاً غير تامّ، فإنّ اقتضاء هذه العناوين كالنسيان للحكم ليس من قبيل اقتضاء المقتضي الفاعليّ التكوينيّ لشيء، وإنّما معنى اقتضاءها للحكم إيجابها لا تصاف الشخص أو الفعل بخصوصيّة

توجب كون سجدتي السهو مثلاً صلاحاً للعبد وكمالاً له، فالسهو مثلاً يوجب منقصة في العبد يكون جبره بسجدتي السهو، أو يوجب اتّصاف هذا الفعل بخصوصية يصبح بها كمالاً للعبد فيجب. وأيّ مانع من افتراض شيء واحد كالنسيان مثلاً مقتضياً لدخول خصوصيتين في الفعل مثلاً غير متناقضتين في أنفسهما، ويكون بلحاظ إحدى الخصوصيتين إيجاب الفعل صلاحاً للعبد، وبلحاظ الأخرى فساداً بالنسبة له، ويفرض أنّه بعد الكسر والانكسار يغلب جانب الفساد، فرفع الشارع الإيجاب مع وجود المقتضي له من دون أن يلزم تأثير شيء واحد في أمرين متناقضين.

والذي ينبغي أن يقال - في مقام إثبات عدم شمول الرفع لآثار نفس هذه العناوين - هو: إنّ ما اضطرّوا إليه مثلاً ونحوه إمّا أن يفرض أخذه في الحديث بنحو المعرفة إلى ذلك الفعل، أو يفرض أخذه بنحو الموضوعية، ويستحيل الجمع بين اللحاظين. فإنّ فرض لحاظ المعرفة هو فرض ملاحظة الذات بما هي، وفرض الموضوعية هو فرض ملاحظة الذات المقيدة، والذات الواحدة لا يمكن أن تلحظ مطلقة ومقيدة في استعمال واحد وبإنشاء واحد.

فإن فرض أخذه بنحو المعرفة اختصّ الرفع برفع آثار ذات الشيء بعنوانه الأوّلي دون آثار هذه العناوين الثانوية، وكون الذات دخيلاً بنحو جزء الموضوع في أثر العناوين الثانوية وإن كان يصحّ عقلاً فرض كون رفعه بلحاظ هذا الأثر أيضاً، لكنّه لا يبرّر فهم ذلك من الحديث عرفاً.

وإن فرض أخذه بنحو الموضوعية اختصّ الرفع بخصوص آثار نفس هذه العناوين الثانوية، فيتحصّل أنّه لا يصحّ الجمع بين كلا قسمي الأثر في الرفع. وبما أنّه لا إشكال - بحسب الفهم العرفي - في شمول الحديث للقسم الأوّل من الأثر في مثال رفع ما اضطرّوا إليه، فلا نشكّ في أنّ الصحابة حينما سمعوا هذا الحديث

فهموا منه أنّ من يضطرّ إلى شرب الخمر ترتفع حرمة شرب الخمر عنه مثلاً، ولا نحتمل فهم العرف لرفع خصوص القسم الثاني من الأثر في قبال القسم الأوّل. إذن نستنتج أنّ هذا الحديث لا يشمل القسم الثاني من الأثر (1).

هذا مضافاً إلى بعض الروايات التي استشهد فيها الإمام (عليه السلام) بحديث الرفع، فإنّه (عليه السلام) طبّق حديث الرفع على ما كان من قبيل القسم الأوّل، فطبّقهُ على ما إذا حلف بالطلاق ونحو ذلك مكرهاً (2)، ومن الواضح أنّ الأحكام التي رفعها الإمام (عليه السلام) بتطبيق حديث الرفع في مثل الطلاق والعتاق ليست مترتبة على عنوان الإكراه، فإذا ثبت بذلك شمول الرفع للقسم الأوّل من الأثر ثبت عدم شموله للقسم الثاني؛ لما عرفت من عدم صحّة الجمع بينهما.

اختصاص الحديث بما في رفعه التخفيف:

الجهة الرابعة: أنّ ظاهر الحديث اختصاص ما دلّ عليه من الرفع بخصوص الأحكام التي يكون في رفعها تخفيف على العباد، والقريفة على ذلك أمران:

الأوّل: تعديّة الرفع بـ (عن)، فالرفع عن شخص إنّما هو بمعنى إزالة الأمر الثقيل عنه.

والثاني: سوق الحديث مساق الامتنان والتحبّب من قبل سيّد الأنبياء (صلى الله عليه وآله) حيث إنّهُ أضاف الرفع إلى أمة أضافها إلى نفسه. وهذا اللسان لسان مشعر بالتحبّب والتمنّن عليهم. وهذا قريفة على أنّ الرفع سنخ رفع يتودّد به إلى الأمة، ويتحبّب إليهم، وهذا معنى قولهم: (إنّهُ مسوق مساق الامتنان) فيختصّ بخصوص ما إذا كان في نفع الأمة ورفعاً لأمر ثقيل عنهم.

(1) هذا بيان إنّّي لإثبات المقصود، وسيأتي - إن شاء الله - بيانه اللمّي في آخر الجهة الخامسة. (2) راجع الوسائل، ج 16، ب 12 من الأيمان، ح 12، ص 136، وب 16 منها، ح 6، ص 144.

وهاتان القريبتان وإن كانتا مشتركتين في إثبات المدعى، ولكنهما بالدقة تختلفان في بعض الخصوصيات؛ وذلك لأن القرينة الأولى لا تكون قرينة على أزيد من اشتراط التخفيف بالنسبة للشخص المرفوع عنه، حيث إن الرفع في قوله: «رفع عن أمّتي...» رفع انحلاليّ، ينحلّ إلى الرفع عن كلّ فرد فرد، فكلّ شخص يكفي في صحّة رفع حكم عنه كون رفعه تخفيفاً بالنسبة له، وإن فرض ثبوت تحميل في هذا الرفع بالنسبة لشخص آخر، فإنّ هذا أيضاً داخل في الإطلاق، لكن هذا الإطلاق انهدم بالقرينة الثانية، حيث إنّ أضاف (صلى الله عليه وآله) الرفع إلينا بعنوان مجموعيّ بما نحن أمة بنسبة واحدة بينه (صلى الله عليه وآله) وبين أفراد الأمة، فلا بدّ أن لا يكون ذلك تحميلاً على شخص آخر (1).

وترتب على هذا الذي استفيد من الحديث ثمرات:

منها: التفصيل بين المعاملات الإكراهية والمعاملات الاضطرارية، فالمعاملات

1)

(قد يقال: إنّ كلمة الأمة إن كانت تعطي معنى المجموعة إذ لا بدّ من فرض عدم كون الرفع عن شخص تحميلاً على شخص آخر. وإن حملت على الاستغراق والانحلال كفى في شمول الرفع كونه تخفيفاً عن شخص المرفوع عنه وامتناناً عليه، فالمقياس في ذلك ليس هو كون القرينة على شرط التخفيف كلمة «عن» أو الامتنان، وإتّما المقياس هو استظهار المجموعة، أو الانحلال من كلمة «أمّتي». ولكن لا يبعد أن يكون مقصوده (رحمه الله) أنّنا لو كتنا وكلمة «عن» فحسب لحملت كلمة «أمّتي» على الانحلال لا المجموعة، كما يقال في (اغسلوا وجوهكم): إنّ مقابلة الجمع بالجمع تفيد التوزيع، وهذا مقتضى الطبع الأوّل لكلّ العمومات والألفاظ الدالة على الشمول، فإنّها تحمل عادة على الانحلال، ولكن قرينة الامتنان والتحبّب وإظهار الرحمة والوداد تمنع عرفاً عن الحمل على الانحلال وتكون قرينة على المجموعة؛ لأنّ نسبة عطفة مقام النبوة والحنان المرتبط بعلاقة النبوة بين النبي وأمّته إلى جميع أفراد الأمة على حدّ سواء، فلا معنى للتضحية براحة فرد منهم في سبيل راحة الفرد الآخر بملاك العطفة والحنان المرتبطين بتلك العلاقة.

الإكراهية باطلة؛ لأنّ في رفعها امتناناً على العباد بخلاف المعاملات الاضطرارية، كمن اضطرّ إلى بيع داره لتحصيل مال ينفعه في علاج ولده مثلاً، فإنّ رفع ذلك تثقيل عليه وليس تخفيفاً عنه. فعلى سبيل الإجمال نقول هنا: إنّ هذا هو سرّ تفصيل الفقهاء بين بيع المكره عليه وبيع المضطرّ إليه بالبطلان في الأوّل والصحة في الثاني. أمّا البحث عن خصوصيات ذلك من قبيل أنّه لو أكره على دفع مال ولم يكن يمتلك المال فباع داره لأداء ذلك، فهل يلحق بالقسم الأوّل، أو القسم الثاني؟ فهو موكول إلى بحث المكاسب.

ومنها: أنّ هذا الحديث لا يشمل الإكراه على إيذاء شخص مثلاً أو قتله؛ إذ هو تحميل على ذلك الشخص وإن كان تخفيفاً للمكره، فهذا ليس داخلياً في باب حديث الرفع، وإنّما هو داخل في باب التزاحم، فمثلاً لو قال الظالم له: (لو لم تضرب زيداً لقتلتك) فدار الأمر بين ضرب ذلك الشخص الذي هو حرام في نفسه وتعرض نفسه للقتل الذي هو حرام أيضاً في نفسه، قدّم الأوّل على الثاني بقوانين باب التزاحم.

وقد ذكر المحقق العراقيّ (قدس سره) هنا ثمرة أخرى وهي أنّ الحديث لا يشمل ما إذا حصل الاضطرار مثلاً أو النسيان بسوء الاختيار؛ لأنّ عدم الرفع في هذا الغرض لا يكون خلافاً للامتنان⁽¹⁾.

أقول: لا إشكال في أنّ إطلاق الحديث بمعناه الحرفيّ شامل لهذا الغرض - بقطع النظر عن النكتة التي سوف نبينها إن شاء الله - وإنّما الكلام في أنّ سوق الحديث مساق الامتنان هل هو قرينة على تقييد هذا الإطلاق أو لا؟ ولمعرفة ذلك

(1) راجع نهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 212.

لابدّ أن نرى أنّه هل يكون في الرفع بالنسبة لهذا الشخص امتنان أو لا؟
ومن الواضح ثبوت الامتنان في ذلك؛ إذ إنّ رفع ما اضطرّ إليه مثلاً - وإن كان
بسوء اختياره - يريحه ويرفع ثقلاً عن كاهله بلا إشكال، فأخراج هذا الفرض من الحديث
بهذه القرينة في غير محلّه.

نعم، الصحيح أنّ فرض الاضطرار بسوء الاختيار خارج عن الحديث في نفسه وبقطع النظر
عن هذه القرينة؛ وذلك لأنّ مثل هذا الفعل لا يعدّ اضطرارياً في قبال أصل الاختيار؛ إذ هو
ناشئ عن اختياره وإن كان اضطرارياً في قبال الاختيار في نفس ساعة الاضطرار، فمن
ألقي نفسه مثلاً من شاهق فمات يقال عنه: إنّه قتل نفسه باختياره، لا أنّه هلك اضطراراً
ومن دون قدرته، وإن كان بعد إلقاء نفسه لا يكون في الهواء قادراً على إيقاف نفسه
وإنجائها من الهلاك. فالمفهوم عرفاً من الاضطرار إنّما هو الاضطرار في قبال أصل الاختيار،
لكن هذا البيان - كما ترى - لا يأتي في باب النسيان، فإنّه يقال عمّا نسيه: إنّه منسيّ
حتّى مع فرض كون ذلك بسوء اختياره، فالعرف لا ينفي هنا النسيان كما كان ينفي
الاضطرار⁽¹⁾.

1)

(لا يبعد أن يقال: إنّ من ألقى نفسه من شاهق فهو في حين الإلقاء قد خالف باختياره دليل حرمة إلقاء
النفوس في التهلكة، أو دليل حرمة قتل النفس، أو حرمة الإضرار بالنفس. وهذا خارج موضوعاً عن دليل
نفي الاضطرار ولو فسّر ذلك بمعنى الاضطرار في ساعة الاضطرار. أمّا لو فرضنا أنّه حين ألقى نفسه من
شاهق لم يكن بعدد قد نزل الحكم بتحريم الإلقاء في التهلكة وقتل النفس وحرمة الإضرار بها، وبعد أن
ألقي نفسه نزل الحكم بتحريم الإضرار بالنفس، وبترتب بعض التبعات على ذلك من كفّارة، أو حدّ، أو تعزير
ونحو ذلك، ثمّ سقط على الأرض وانكسرت رجله، كان ذلك داخلاً تحت دليل نفي ←

وقفة حول الخطأ والنسيان:

الجهة الخامسة: ذكر المحقق النائيني(رحمه الله): أنّه شدّت في هذا الحديث كلمة (الخطأ والنسيان) ففي مثل ما اضطرّوا إليه ذكر الشيء بصياغة طرّو العنوان الثانوي عليه، ولكن في هاتين الكلمتين ذكر نفس الخطأ والنسيان، لا المخطي أو المنسي، فهل المرفوع هو المخطي أو المنسي - كما هو الحال في مثل ما اضطرّوا إليه - أو نفس الخطأ والنسيان؟ أفاد المحقق النائيني(قدس سره): أنّ المرفوع هو المخطي والمنسي لا نفس الخطأ والنسيان؛ إذ لو رفع نفس الخطأ والنسيان كان ذلك خلاف الامتنان وتحميلاً على العبد؛ إذ معنى ذلك أنّ ما ارتكبه من الحرام خطأً أو نسياناً كأنّه ارتكبه عمداً⁽¹⁾.

أقول: هذا أيضاً ممّا لا ينسجم مع مبنى كون الرفع في هذا الحديث رفعاً حقيقياً للوجود التشريعي، وإنّما ينسجم مع العكس وهو كون الرفع رفعاً تشريعياً للوجود

→ الاضطرار؛ لأنّه من حين نزول الحكم كان مضطراً ولم يكن له مناص. وكذلك نقول في النسيان: إنّه لو وجبت المحافظة من ناحية النسيان لإحرازنا لأهميّة الموضوع، أو لاقتضاء إطلاق دليل وجوب ذلك الواجب المحافظة عليه في داخل الوقت، أو لأيّ دليل آخر، ثمّ ورّط نفسه في النسيان فقد خالف - في ساعة ترك المحافظة - الحكم متذكراً وهو خارج عن حديث رفع النسيان موضوعاً، وإلّا فهو مشمول للحديث. (1) راجع فوائد الأصول، ج 3، ص 127، وأجود التقريرات، ج 2، ص 170.

الحقيقيّ؛ إذ عندئذ يقال: إنّ رفع الخطأ والنسيان يعني فرض انتفائهما خارجاً، وافتراض الفعل الصادر بمنزلة الفعل العمديّ الذي لا خطأ فيه ولا نسيان، وهذا خلاف الامتنان. أمّا بناءً على الرفع الحقيقيّ للوجود التشريعيّ فمعنى رفع الخطأ والنسيان رفعهما عن صفحة التشريع بلحاظ ما يفترض لهما من أحكام ثقيلة على العبد، كوجوب سجديّ السهو مثلاً، وهذا موافق للامتنان.

نعم، مع ذلك نقول: إنّ المرفوع هو المخطيّ والمنسيّ لا نفس الخطأ والنسيان؛ وذلك لوجهين:

الوجه الأوّل: وحدة السياق، حيث إنّك عرفت⁽¹⁾ أنّ العنوان الثانويّ في مثل «ما اضطرّوا إليه» أخذ بنحو المعرفيّة ومشيراً إلى ما طرأ عليه الاضطرار. وبما أنّ الخطأ والنسيان أيضاً يصلحان لفرضهما عنواناً مشيراً ومعرفاً للمخطيّ والمنسيّ باعتبارهما شأناً من شؤونهما، ومقتضى وحدة السياق كونهما ملحوظين كذلك، فهما أيضاً كالاضطرار ونحوه أخذاً جهة تعليليّة.

إن قلت: فكيف نضع بالحسد والطيرة والوسوسة، حيث إنّ المرفوع نفس هذه الأمور ولم تؤخذ معرفاً ومشيراً؟

قلنا: إنّ هذه الأمور ليست عناوين ثانويّة كالاضطرار والإكراه والخطأ والنسيان، ممّا لا بدّ من فرض عنوان أوّليّ سابق عليها، فوحدة السياق المقتضية لمشيروية العنوان الثانويّ إلى الذات الثابتة في الرتبة السابقة تختصّ بغيرها وتؤثّر فيما عداها.

الوجه الثاني: أنّ ظاهر الحديث - كما مضى - هو كون هذه العناوين رافعة.

(1) بالوجه الإتيّ الماضي في آخر الجهة الثالثة، وبما أشير إليه هناك من بعض الروايات.

ومقتضى مناسبات الحكم والموضوع والارتكاز العرفي هو أنّ مثل الاضطرار⁽¹⁾ والخطأ والنسيان تصلح رافعة لآثار ما تطرأ عليها، لا رافعة لآثار نفسه، وهذه المناسبة العرفية تصيح قرينة على أنّ الخطأ والنسيان أخذاً معرّفين ومشيرين إلى ذات المخطي والمنسي، وجهة تعليلية لرفعها.

ما لا يشملها الرفع:

الجهة السادسة: أنّ هناك آثاراً لا يشكّ فقيه في عدم شمول الرفع لها من قبيل حصول النجاسة بملاقات النجس، والجنابة بتحقيق موضوعها ونحو ذلك، فإنّه لو حصل ذلك - ولو اضطراراً مثلاً - ترتبت الآثار من النجاسة والجنابة ونحوهما لا محالة، ويقع الكلام في أنّ خروج ذلك عن الحديث هل هو بالتخصيص أو بالتخصّص؟

ذهب المحقّق النائيني (رحمه الله) إلى أنّ خروج ذلك بالتخصيص بالإجماع⁽²⁾.

وذهب السيّد الأستاذ إلى أنّ ذلك خارج عن مفاد الحديث تخصّصاً؛ لأنّ الاضطرار في نظر العرف صفة للفعل المضطرّ إليه، فإن كان هناك حكم مترتب على نفس الفعل، كالكفارة المترتبة على الإفطار ارتفع بالاضطرار والإكراه. وأمّا إذا كان الحكم مترتباً على عنوان الملاقاة مثلاً كما في النجاسة، أو أيّ عنوان آخر غير الفعل، فهو لا يرتفع بحديث الرفع؛ لأنّ ما يتّصف بالاضطرار وهو الفعل ليس هو موضوعاً للحكم، وما يكون موضوعاً للحكم ليس متّصفاً بالاضطرار إليه⁽³⁾.

(1) هذا هو البيان اللميّ الذي وعدناه في ذيل الجهة الثالثة. (2) راجع أجود التقريرات، ج 2، ص 176، وفوائد الأصول، ج 3، ص 130 - 131. (3) راجع مصباح الأصول، ج 2، ص 269، والعبارة قابلة للحمل على معنى آخر، وهو الوجه الذي اختاره أستاذنا الشهيد وإن كان أظهر في المعنى المذكور هنا، ولا يوجد عندي فعلاً تقرير آخر من تقارير بحثه.

أقول: إنّ هذا الكلام وإن كان لا يخلو من وجهة إلاّ أنّه لا يأتي في النسيان، فلئن كان مثل الاضطرار يتعلّق بفعل المكلف دون شيء آخر، فالنسيان يتعلّق بالفعل وبغير الفعل، فإذا نسي الملاقاة للنجاسة فقد أصبح موضوع الحكم منسيّاً، ومع ذلك لا يحكم بعدم النجاسة. ولا يمكن التمسك بوحدة السياق؛ لأنّنا قلنا: إنّ وحدة السياق لا ترتبط باب التطبيق، وهذا باب التطبيق، فالاضطرار لا ينطبق إلاّ على الفعل، والنسيان ينطبق على غيره أيضاً، نظير أنّ (ما لا يعلمون) كان ينطبق على الحكم الذي هو فعل المولى وغيره لم يكن كذلك.

والصحيح مع هذا: أنّ خروج مثل ذلك يكون بالتخصّص لا بالتخصيص، والوجه في ذلك هو أنّ مقتضى مناسبات الحكم والموضوع والارتكاز العرفي، هو أنّ الاضطرار والنسيان ونحوهما من العناوين إنّما تصلح لرفع الأثر الذي يترتب على ما يسند إلى الشخص، حيث إنّ هذه العناوين تجعل إسناد الشيء إلى الشخص وانتسابه إليه ضعيفاً في نظر العرف، والنجاسة لا تترتب على الملاقاة باعتبار الإسناد إلى الشخص، بل على ذات الملاقاة ولو من دون توسط فعل الشخص، كأن يقع الثوب على النجاسة بواسطة تحريك الهواء له، فما يكون من هذا القبيل لا يرفع بحديث الرفع.

تطبيق الحديث على أقسام الحكم:

الجهة السابعة: في تطبيق حديث الرفع على أقسام الحكم، أعني: التكليفي الاستقلالي، والتكليفي الضمني، والوضعي على ضوء النكات الماضية فنقول:

تشتد في إمكان التمسك بحديث الرفع - على ضوء ما مضى - أمور ثلاثة:

1 - كون الشيء معروضاً للحكم في عالم التشريع، بأن يكون موضوعاً أو متعلّقاً له.

2 - كون الرفع توسعة على المكلف من دون أن يستلزم تحميلاً على غيره.

3 - كون الحكم مترتباً على الشيء بما هو منتسب إلى المكلف.

فنتكلم في الأقسام الثلاثة للحكم على ضوء هذه الشروط الثلاثة:

القسم الأول: هو الحكم التكليفي الاستقلالي، ونقسّم ذلك بتقسيمين:

التقسيم الأول: أنّ الحكم قد يكون مترتباً على الشيء بما هو منتسب إلى العبد، وقد يكون مترتباً عليه بقطع النظر عن الانتساب إليه، فموضوع وجوب الصدقة مثلاً، قد يكون عبارة عن فتح العبد للباب، كأن يقول المولى: (إن فتحت الباب فتصدّق)، وأخرى يكون عبارة عن انفتاح الباب ولو بواسطة الهواء مثلاً، كأن يقول المولى: (إذا انفتح الباب فتصدّق)، ففي الأول يجري حديث الرفع، وفي الثاني لا يجري؛ لانتفاء الشرط الثالث.

التقسيم الثاني: أنّ الحكم قد يكون انحلالياً، وقد يكون متعلقاً بصرف الوجود.

أمّا الأول: كما لو قال: (أكرم كلّ عالم) فقد يفرض تعلق الاضطرار أو الإكراه فيه بترك العمل على وفق هذا الأمر في فرد من الأفراد، وأخرى يفرض الاضطرار أو الإكراه على العمل على وفقه كما لو أكره على إكرام زيد العالم مثلاً، ففي الأول يجري حديث الرفع، وفي الثاني لا يجري؛ لفقدان الشرط الثاني.

وأمّا الثاني: كما لو قال: (أكرم عالماً)، فإن أكره على العمل بما يوافق الأمر فأيضاً لا يجري حديث الرفع؛ لفقدان الشرط الثاني. وإن أكره على الترك، فإن فرض إكراهه على ترك الطبيعي جرى فيه حديث الرفع، وإن فرض إكراهه على ترك إكرام عالم بعينه لم يجر حديث الرفع؛ لانتفاء الشرط الأول؛ لأنّ إكرام هذا بالخصوص ليس معروضاً للحكم، وإنّما معروض الحكم طبيعيّ إكرام العالم، وهو لم يكره على تركه ويمكنه إكرام فرد آخر. وقد مضى أنّ الحديث رفع حقيقيّ للوجود التشريعيّ، وليس لترك إكرام هذا الفرد وجود تشريعيّ حتّى يرفع. نعم لو

قلنا: إنّه رفع تنزيليّ للوجود الحقيقيّ أمكن أن يقال في المقام بصدور الامتثال تنزيلاً، بأن يدعى أنّ عدم الترك الذي نزل الترك منزلته يكون عرفاً عبارة عن الفعل.

وهنا تقسيم ثالث: وهو كون الإكراه على أمر وجوديّ كفتح الباب الموضوع لوجوب التصدّق مثلاً، أو على أمر عدميّ كعدم الفتح مع فرض إيجاب المولى التصدّق عند عدم الفتح. وقد مضى عن المحقّق النائينيّ (رحمه الله) دعوى التفصيل بين القسمين بجريان الرفع في الأوّل دون الثاني؛ لأنّ رفع العدم مساوق للوضع، وهو لا يستفاد عرفاً من حديث الرفع. وقد مضى أيضاً دفعه بأنّه بناءً على المبنى الصحيح من كون حديث الرفع رفعاً حقيقياً للوجود التشريعيّ لا صورة لهذا الإشكال؛ لأنّ العدم الموضوع لحكم شرعيّ له وجود تشريعيّ، وبناءً على المبنى الآخر هناك مجال لهذا الإشكال على كلام فيه.

القسم الثاني: وهو الحكم التكليفيّ الضمنيّ كما لو حصل الاضطرار إلى ترك جزء أو شرط أو إتيان مانع، والكلام فيه يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في جريان الرفع في ذلك وعدمه.

والصحيح: أنّ الاضطرار إن لم يكن مستوعباً لتمام الوقت لم يجرّ الرفع، لاختلال الشرط الأوّل؛ لأنّ الفاتحة في الساعة الأولى مثلاً المضطرّ إلى تركها ليست هي الموضوع، وإتّما الموضوع هو الطبيعيّ، وهو غير مضطرّ إلى تركه، وإن استوعب تمام الوقت جرى الرفع، ولا وجه معتدّ به لعدم الجريان إلّا من ناحية أنّ رفع العدم وضع، فلا يجري في ترك الجزء أو الشرط، وقد عرفت جوابه.

المقام الثاني: في أنّه بعد جريان الرفع هل يصحّ الباقي أو لا؟

التحقيق: أنّه لا يصحّ كما ذهب إليه مشهور المحقّقين؛ إذ غاية الأمر هو رفع الوجوب الضمنيّ، والوجوب الضمنيّ لا يرتفع إلّا بارتفاع وجوب المركّب؛

للترايط بين الوجوبات الضمنيّة. وعندئذ إن تعلّق الأمر بالباقي صحّ، وإلاّ فلا،
وحدّث الرفع حياديّ من هذه الناحية.

ولا يقاس الحديث بدليل تخصيص الجزئيّة، كأن يقول مثلاً: المستعجل لا يقرأ السورة؛ إذ ذلك ناظر إلى مسألة الجزئيّة، فالأمر بالباقي يثبت بنفس الدليل السابق، وحدّث الرفع لا ينظر إلى الجزئيّة، وإنّما ينظر إلى الوجود التشريعيّ لموضوع الحكم فيرفعه، والحكم الذي تكون السورة موضوعاً له هو الوجوب الضمنيّ لا الجزئيّة، وإنّما الجزئيّة من منتزعات عالم التشريع، وغاية ما يمكن أن يقال في تصحيح الباقي أو النتيجة المطلوبة من ذلك وجهان:

الوجه الأوّل: ما مضى من فرض كون مفاد الحديث الرفع التنزيليّ للوجود الخارجيّ بضمّ دعوى أنّ العرف يرى رفع العدم مساوفاً للوجود، فيحصل وجود تنزيليّ للسورة المتروكة، وقد عرفت بطلان المبنيّ.

الوجه الثاني: ما يثبت بحسب الحقيقة نتيجة الصّحة لا نفسها، وذلك في فرض الاستيعاب، وهو أن يقال: إنّ المقصود من إثبات الصّحة رفع وجوب القضاء، ونحن نثبت هذه النتيجة بإجراء حديث الرفع في موضوع هذا الوجوب، فإنّ موضوع وجوب القضاء هو ترك الفريضة الكاملة، وقد تحقّق ذلك عن اضطرار فلا يجب القضاء.

وتحقيق الحال في ذلك: هو أنّه لا بدّ أن يرى ما هو الموضوع لوجوب القضاء، هل هو الترك، أو عدم الإتيان، أو الفوت؟ وهي أمور ثلاثة بعضها غير بعض. فالأوّل هو الترك بنحو العدم النعتيّ، والثاني يكون بنحو العدم المحموليّ، والثالث عنوان ثبوتيّ منتزع من الأمر العدميّ. فعلى الأوّل يصحّ التمسكّ بحديث الرفع، وعلى الأخيرين لا يصحّ؛ لانتفاء الشرط الثالث، وهو كون الأثر مترتباً على الشيء باعتبار جهة انتسابه إلى المكلف.

فإن ترتب الأثر الوضعي على الشيء في نفسه، كالنجاسة المترتبة على الملاقاة بقطع النظر عن جهة الانتساب إلى الشخص، فلا يجري حديث الرفع؛ لفقد الشرط الثالث. وإن ترتب الأثر بالنظر إلى جهة الانتساب، كما في المعاملات جرى حديث الرفع مع ملاحظة الشرطين الآخرين.

وقد ينفقد أحد الشرطين الآخرين فلا يجري حديث الرفع، ولذا لا نقول بالرفع في الاضطرار إلى المعاملة؛ لفقد الشرط الثاني بخلاف الإكراه عليها، وأيضاً لا نقول بالرفع في الإكراه على ترك المعاملة، أو أن يجعلها بشكل فاسد، كإجراء الصبغة بالفارسية بناءً على اشتراط العربية وإن كان هناك امتنان في تحقق نتيجة المعاملة الصحيحة، وذلك لاختلال الشرط الأول؛ إذ المعاملة الفاسدة أو ترك المعاملة ليس موضوعاً لحكم.

وهنا شبهة، وهي: أن ترك المعاملة الصحيحة موضوع لبقاء الملك، فإن بقاءه مشروط بعدم إيقاع المعاملة الصحيحة، فلم لا يصح إجراء حديث الرفع لنفي بقاء الملكية بلسان رفع الوجود التشريعي لموضوع ذلك؟ فإن لم تتصور مئة في نفي هذه الملكية نقلنا الكلام إلى نتيجة المعاملة المقصودة للمتعاملين وقلنا: إن عدم هذه المعاملة موضوع لعدم تحقق تلك النتيجة، ورفع هذا العدم وإثبات تلك النتيجة موافق للامتنان.

والاستشكال في ذلك بأن عدم تلك النتيجة ليس حكماً شرعياً وإنما هو عدم لحكم شرعي، يمكن دفعه بأن هذا يشبه ما مضى من ترك الواجب، وقد قلنا هناك: إن ترك الواجب وإن لم يكن موضوعاً لحكم شرعي بناءً على أن الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده العام، لكن المقصود من عالم التشريع عالم حساب المولى بمعنى يشمل هذا المورد، ويمكن أن يقال بمثل ذلك فيما نحن فيه.

إلا أنّ الإنصاف أنّ كون ما نحن فيه مثل ترك الواجب الذي يترتب عليه العقاب ويعدّ عرفاً حراماً في مساعدة الفهم العرفي على عدّ ذلك من عالم التشريع غير معلوم.

ولكن مع هذا لا نتخلّص بذلك عمّا عرفتها من الشبهة، بل يبقى لها مجال في بعض الموارد، فمن فرض مثلاً مبتلى بزوجة مؤذية فاضطرّ إلى طلاقها، لكن ظالماً أكرهه على ترك الطلاق، فانتفاء الزوجية يكون امتناناً له بلا إشكال، وبقاء الزوجية موضوعه عدم الطلاق، فأيّ مانع من إجراء حديث الرفع ونفي بقاء الزوجية بلسان رفع الوجود التشريعيّ لموضوعه؟ وهذه شبهة مستعصية.

وحلّ هذه الشبهة يكون بالالتفات إلى الشرط الثالث وأنّ ترك المعاملة، وكذلك ترك الطلاق بما هو عدم نعتي ليس موضوعاً لبقاء الملكية أو الزوجية، وإنّما الموضوع لذلك - بحكم الجمع بين دليل الملكية الأولى أو الزوجية، ودليل نفوذ البيع أو الطلاق - هو عدم البيع أو الطلاق بنحو العدم المحمولي، وعندئذ نقول: إن أريد تطبيق حديث الرفع على العدم النعتي، فالشرط الأوّل مفقود، وإن أريد تطبيقه على العدم المحمولي فالشرط الثالث وهو الانتساب إلى المكلف مفقود.

سند الحديث:

وأما المقام الرابع: وهو في سند الحديث. فقد أورد صاحب الوسائل في كتاب الجهاد عن الصدوق في الخصال، وعنه في التوحيد عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «رفع عن أمّتي تسعة أشياء: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشقة»⁽¹⁾.

(1) الوسائل، ج 11، ب 56 من جهاد النفس، ح 1، ص 295.

والظاهر أنّ هذه الرواية بهذا السند هي منشأ الصيغة المعروفة على الألسن، أعني: «رفع عن أمتي تسعة»، إلا أنّ هذه الرواية إشكالها هو أنّ الصدوق (قدس سره) ينقلها عن أحمد بن محمد بن يحيى وهو لم يثبت توثيقه إلا بناءً على أنّ مشايخ الثلاثة كلّهم ثقات، فأحمد بن محمد بن يحيى عندئذ يصبح ثقة؛ لأنّه من مشايخ الصدوق (رحمه الله) الذي روى عنه هذا الحديث. وأمّا بناءً على عدم ثبوت مثل هذه القاعدة فتكون هذه الرواية ضعيفة سنداً بقطع النظر عمّا يأتي من بحث نظريّة التعويض، فلا بدّ من التفتيش عن طريق آخر لإثبات حديث (رفع ما لا يعلمون).

وقد ذكر الصدوق (رحمه الله) في من لا يحضره الفقيه⁽¹⁾ في باب الوضوء: أنّه قال أبو عبد الله (عليه السلام): إنّ قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) وذكر نفس الصيغة⁽²⁾ الواردة في التوحيد والخصال مع حذف السند، ومن المحتمل قوياً أنّ نظره إلى ذلك السند الذي سجّله مفصّلاً في الخصال والتوحيد. وعلى أيّ حال فمثل هذا المرسل - وإن فرضت نسبة الصدوق (قدس سره) له ابتداءً إلى الإمام - لا يمكن الاعتماد عليه بناءً على ما نبني عليه من عدم الفرق في عدم حجّية المرسل بين إرساله بعنوان (رؤي) وإرساله بعنوان (قال الإمام)، وأنّ المناط في سقوط المرسل عن الحجّية هو وجود واسطة محذوفة لا يعرف حالها.

وروي في الوسائل في كتاب الأيمان بسنده عن كتاب أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحلبيّ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنّه قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله):
«وضع عن

(1) ج 1 من المجلّدات الجديدة، ح 32، ص 36. (2) هناك فرق مختصر لفظيّ بينهما كتبديل رفع بوضع، والاختلاف في ترتيب ذكر بعض العناوين التسعة، وقرق مختصر معنويّ وهو حذف (ما اضطرّوا إليه) وإضافة (السهو). راجع الوسائل، ج 4، ب 37 من قواطع الصلاة، ح 2، ص 1284.

أُمَّتِي الْخَطَأُ، وَالنَّسِيَانُ، وَمَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ»⁽¹⁾. وهذه الرواية لو تَمَّتْ سَنَدًا وَغَضَضْنَا النَّظَرَ عَنْ عَدَمِ إِمْكَانِ نَقْلِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَيْسَى، عَنْ الْحَلْبِيِّ مَبَاشَرَةً⁽²⁾ لَا تَنْفَعُنَا فِي الْمَقَامِ؛ إِذْ لَيْسَ فِيهَا عُنْوَانٌ (مَا لَا يَعْلَمُونَ).

وهناك رواية أخرى أيضاً في الوسائل في كتاب الأيمان تنتهي إلى أحمد بن محمد بن عيسى، عن ربعي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «عفي عن أمتي ثلاث: الخطأ، والنسيان، والاستكراه». قال أبو عبد الله (عليه السلام): «وهنا رابعة وهي: ما لا يطيقون»⁽³⁾. وهذه الرواية أيضاً لا تنفعنا؛ لعدم وجود عنوان (ما لا يعلمون) فيها.

نعم، هنا رواية أخرى في الوسائل تنتهي إلى أحمد بن محمد بن عيسى، عن إسماعيل الجعفي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: «وضع عن هذه الأمة ست خصال: الخطأ، والنسيان، وما استكروهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه»⁽⁴⁾. وهذا الحديث مشتمل على الجملة المقصودة

(1) الوسائل، ج 16، ب 16 من الأيمان، ح 5، ص 144. (2) هذا الإشكال يقوى لو حملنا الحلبي على الحلبي المعروف - أعني: محمد بن علي بن أبي شعبة - أو على أخيه - أعني: عبد الله بن علي بن أبي شعبة - أمّا لو حمل على يحيى بن عمران الحلبي الذي يروي عن الصادق والكاظم (عليهما السلام) فالإشكال يكون أخف، ولكن الإنصاف أنّ نقل أحمد بن محمد بن عيسى، عن الصادق (عليه السلام) بواسطة واحدة بعيد في الغاية، وهذا العيب موجود في حديث ربعي أيضاً. (3) الوسائل، ج 16، ب 16 من الأيمان، ح 4، ص 144. (4) المصدر السابق، ح 3. وهناك روايات أخرى في حديث الرفع كلّها غير مفيدة في المقام؛ فقد روي في الوسائل في نفس الباب الحديث السادس، عن أحمد بن محمد بن عيسى ←

- أعني: (رفع ما لا يعملون) - فإن أمكن تصحيح سنده نفعنا في المقام.

والإشكال في سند هذا الحديث يكون من جهتين:

الجهة الأولى: أنّ الراوي عن الإمام في هذا الحديث هو إسماعيل الجعفيّ. وتحقيق الحال بلحاظ هذا الراوي ما يلي:

ذكر النجاشيّ في فهرسته: إسماعيل بن جابر الجعفيّ روى عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام)، وهو الذي روى حديث الأذان⁽¹⁾، له كتاب ذكره محمّد بن الحسن بن الوليد في فهرسته أخبرنا أبو الحسين عليّ بن أحمد قال: حدّثنا محمّد بن الحسن، عن محمّد بن الحسن، عن محمّد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عنه.

وذكر الشيخ الطوسيّ في فهرسته إسماعيل بن جابر من دون توصيف له بالجعفيّ أو بغيره، وقال: له كتاب أخبرنا به ابن أبي جيد، عن ابن الوليد، عن الصقّار، عن محمّد بن عيسى بن عبيد، عن صفوان، عن إسماعيل بن جابر، ورواه

→ مقتصراً على ذكر هذا السند مع أنّ له في الفهرست سنداً لا شكّ في تماميته إلى محمّد بن الحسن بن الوليد الذي أخذ تلك الأحاديث من كتابه أو من كتاب من قبله، لا من كتاب أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد؛ إذ لم يعرف له كتاب، ولا من كتاب المفيد؛ إذ نقل عنه بعنوان (أخبرني) مع أنّ أكثر كتب المفيد ليست روائية، ومع أنّ القاسم المشترك في هذه الأسانيد الكثيرة إذا كان عبارة عن المفيد، عن أحمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه فهذا دليل على أنّ كلّ تلك الروايات أو جلّها مأخوذة من كتاب محمّد بن الحسن بن الوليد. (1) إشارة إلى الحديث المذكور في الكافي، ج 3 بحسب الطبعة الجديدة، باب بدء الأذان والإقامة من كتاب الصلاة، ج 3، ص 302 و 303.

حميد بن زياد، عن القاسم بن إسماعيل القرشيّ عنه.

وذكر الشيخ الطوسيّ في رجاله عنوان (إسماعيل بن جابر) من دون توصيف في أصحاب موسى بن جعفر(عليه السلام) وقال: (روى عنهما - يعني الباقر والصادق(عليهما السلام) - أيضاً).

وذكر أيضاً في رجاله عنوان (إسماعيل بن جابر الخثعميّ الكوفيّ) تارةً في أصحاب الصادق(عليه السلام) من دون توثيق له، وأخرى في أصحاب الباقر(عليه السلام) قائلاً عنه: (ثقة ممدوح، له أصول رواها عنه صفوان بن يحيى).

وقد ظهر بهذا العرض أنّ النصّ على التوثيق إنّما ورد بشأن إسماعيل بن جابر الخثعميّ، بينما راوي الحديث في المقام إنّما ذكر بعنوان إسماعيل الجعفّيّ، فلو استبعدنا خروج إسماعيل الجعفّيّ من دائرة هذه العناوين الثلاثة التي نقلناها عن النجاشيّ والشيخ فهو ينطبق على إسماعيل بن جابر الجعفّيّ لا على إسماعيل بن جابر الخثعميّ، فكيف ثبت وثاقته؟

وطريق حلّ هذا الإشكال هو تبعيد احتمال التعدّد في المقام بافتراض انطباق الجعفّيّ على الخثعميّ، كما لو فرض أنّ خثعم حيّ من الأحياء وأنّ الجعفّيّ نسبة إلى رأس تلك القبيلة مثلاً، أو فرض أنّ كلمة الخثعميّ تصحيف لكلمة الجعفّيّ⁽¹⁾.

والواقع: أنّ استبعاد احتمال التعدّد في المقام في محلّه، فإسماعيل بن جابر الخثعميّ مع إسماعيل بن جابر الجعفّيّ منطبقان على شخص واحد وليس شخصين؛ لأننا لو بنينا على تعدّدهما فلا يخلو الأمر من أحد فرضين:

الأوّل: أن يفترض أنّ مراد الشيخ من إسماعيل بن جابر الخثعميّ الذي ذكره

(1) أو أنّ كلمة الجعفّيّ هي الخطأ، والصحيح هو الخثعميّ، كما اعتقده الشيخ التستريّ في قاموس الرجال.

في رجاله وإسماعيل بن جابر الذي ذكره في فهرسته واحد، وأنَّ إسماعيل بن جابر الجعفيّ الذي ذكره النجاشيّ شخص آخر.

والثاني: أن يفترض أنَّ إسماعيل بن جابر الخثعميّ الوارد في رجال الشيخ مغاير لإسماعيل بن جابر الوارد في فهرسته، وإسماعيل بن جابر الجعفيّ الوارد في فهرست النجاشيّ، ولكلّ من هذين الفرضين مبعّدات إلى حد يحصل الظنّ الاطمئنانيّ بعدمه.

أمّا الفرض الأوّل: وهو اتّحاد إسماعيل بن جابر وإسماعيل بن جابر الخثعميّ الواردين في كلام الشيخ مع مغايرته لإسماعيل بن جابر الجعفيّ الوارد في كلام النجاشيّ، فيبعّده أمور:

الأوّل: أنّه - بناءً على التعدّد - يلزم افتراض أنّ النجاشيّ لم يذكر في المقام إسماعيل بن جابر الخثعميّ الذي شهد الطوسيّ بوثاقته وممدوحيّته، وله أصول، ويروي عنه المشايخ من قبيل صفوان. وعدم ذكر النجاشيّ لشخص من هذا القبيل مع تمام تتبّعه واهتمامه بعيد، خصوصاً - على ما يقال - من أنّ النجاشيّ أوسع وأدقّ من الشيخ باعتبار اختصاصه بهذا الفنّ.

والثاني: أنّه يلزم - على التعدّد - أنّ الشيخ أهمل في كلا كتابيه الفهرست والرجال مثل إسماعيل بن جابر الجعفيّ الذي ذكره النجاشيّ، وهو كثير الرواية جدّاً، وكان الشيخ (رحمه الله) معاصراً للنجاشيّ، وعلى علاقة به، فكيف لم يطلع على إسماعيل بن جابر الجعفيّ، وقد تعهّد في مقدّمة كلّ من كتابيه ببذل قصارى جهده وطاقته في الاستقصاء، خصوصاً أنّ إسماعيل بن جابر الجعفيّ مذكور في رجال الكشيّ الذي لخصّه الشيخ الطوسيّ وذكر عنه بعض الروايات، ولا يوجد في رجال الكشيّ إسماعيل بن جابر الخثعميّ. وحينما نلاحظ التهذيب والاستبصار للشيخ الطوسيّ نرى أنّه يروي فيهما عن إسماعيل الجعفيّ تارةً، وعن إسماعيل

بن جابر أخرى، ولا يذكر ولا مرّةً واحدةً عن إسماعيل الخثعميّ في حدود فحصى لهذين الكتابين، وكيف نحتمل أنّ الشيخ ذكر في كتابيه في الرجال الخثعميّ الذي لم يرو عنه ولا مرّةً واحدةً، ولا يذكر الجعفيّ الذي روى عنه روايات كثيرة؟!

والثالث: أنّ طريق النجاشيّ إلى إسماعيل بن جابر الجعفيّ، وطريق الشيخ إلى إسماعيل بن جابر متّحد في جميع رجاله، فمن البعيد جدّاً تعدّدهما، واتّحاد الطريقتين في جميع رجاله صدفةً.

وهنا وقع سقط في كتاب الشيخ المامقانيّ⁽¹⁾ حيث نقل سند النجاشيّ إلى إسماعيل بن جابر الجعفيّ هكذا: أخبرنا أبو الحسين عليّ بن أحمد قال: حدّثنا محمّد بن الحسن، عن محمّد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عنه. ونقل سند الشيخ إليه هكذا: أخبرنا به ابن أبي جيد، عن ابن الوليد، عن الصقّار، عن محمّد بن عيسى بن عبيد، عن صفوان، عنه. فيتراءى أنّ السندين يختلفان في وجود الصقّار وعدمه، لكن الواقع أنّ المذكور في رجال النجاشيّ هكذا: (محمّد بن الحسن عن محمّد بن الحسن) والأوّل هو ابن الوليد، والثاني هو الصقّار، وفي كلام الشيخ حيث لم يذكر بالاسم فلم يقع تكرار في اللفظ لم تبطل عبارة كتاب الشيخ المامقانيّ بالسقط، ولكن ابتلت بالسقط عند نقل كلام النجاشيّ.

وأما الفرض الثاني: وهو فرض كون الخثعميّ غير الجعفيّ وغير إسماعيل بن جابر الذي جاء في كلام الشيخ مطلقاً - أي: من دون توصيف - فهذا أيضاً يبعده أمور:

الأوّل: نفس المبعّد الأوّل في الفرض الأوّل.

(1) راجع رجاله، ج 1، ص 130.

والثاني: أنّ الشيخ لماذا لم يذكر الخثعمي في فهرسته مع كونه صاحب أصل مع اطلاعه عليه، وتعهده في مقدّمة الكتاب بالاستيعاب بقدر الإمكان.

والثالث: وحدة الراوي المباشر عن جابر بعناوينه الثلاثة المذكورة في كتاب النجاشي وكتابي الشيخ، وهو صفوان.

وقد نقل الشيخ المامقاني (رحمه الله) في رجاله عن جملة من المدققين أيضاً الجزم بالوحدة⁽¹⁾.

وهناك طريق آخر لتوثيق إسماعيل بن جابر الجعفيّ بقطع النظر عن اتّحاده مع الخثعميّ، وهو أنّ سند النجاشيّ إليه ينتهي بصفوان كما عرفت، وصفوان أحد الثلاثة الذين شهد الشيخ الطوسي (رحمه الله) بأنهم لا يروون إلا عن ثقة.

بقي في المقام احتمال أن يكون إسماعيل الجعفيّ الذي روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى شخصاً آخر غير إسماعيل بن جابر، وإسماعيل بن جابر الجعفيّ أو الخثعميّ، فلعلّ إسماعيل الجعفيّ في المقام عبارة عن إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفيّ⁽²⁾.

وما ذكره النجاشيّ في ترجمة إسماعيل بن جابر الجعفيّ من أنّه (هو الذي روى حديث الأذان) مشيراً بذلك إلى حديث عن الأذان مروى عن (إسماعيل الجعفيّ) لا يدلّ على أنّه متى ما ذكر عنوان (إسماعيل الجعفيّ) كان المقصود به إسماعيل بن جابر الجعفيّ، بل لا يبعد أنّ النجاشيّ إنّما نبّه على كونه هو راوي

(1) راجع رجال الشيخ المامقانيّ، ج 1، ص 131. (2) ويوجد أيضاً في أصحاب الباقر (عليه السلام) إسماعيل بن عبد الخالق الجعفيّ، إلاّ أنّه قد يقال باستبعاد حمل إسماعيل الجعفيّ عليه، حيث لم تعرف رواية لهذا الاسم إلاّ رواية واحدة.

رواية الأذان بنكتة أنّ المقصود من عنوان (إسماعيل الجعفيّ) في الروايات عادةً هو إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفيّ، فلمّا كان المقصود في خصوص هذه الرواية ابن جابر احتاج ذلك إلى التنبيه عليه حتّى لا يحمل على ما هو المتعارف، فنّبّه النجاشيّ على ذلك.

ويشهد لكون المقصود من إسماعيل الجعفيّ حينما يطلق هو إسماعيل بن عبد الرحمن أنّه لا توجد رواية - بعد التتبع في الكتب الأربعة - لإسماعيل الجعفيّ يروي عن غير الإمام الباقر(عليه السلام). نعم، إسماعيل بن جابر يروي في المئة خمساً وتسعين عن الإمام الصادق(عليه السلام)، فلو ضمّنا هذه الملازمة الاتّفاقية إلى ما نعرفه من أنّ ابن عبد الرحمن هو من أصحاب الإمام الباقر(عليه السلام)، وأنّه بقي إلى حياة الإمام الصادق(عليه السلام)، ولا يذكر في تاريخه أنّه روى شيئاً عن الإمام الصادق(عليه السلام) بخلاف ابن جابر، فإنّه من أصحاب الصادق(عليه السلام) لاستبعدنا هذه الصدفة. فلو فرض أنّ إسماعيل الجعفيّ هو ابن جابر فكيف اتّفق صدفةً أنّه متى ما عنون بعنوان إسماعيل الجعفيّ يروي عن الإمام الباقر(عليه السلام)، ومتى ما عنون بعنوان إسماعيل بن جابر ففي المئة خمساً وتسعين يروي عن الإمام الصادق(عليه السلام) وتكون روايته عن الباقر(عليه السلام) قليلة جداً. وحلّ هذه الصدفة هو إبداء احتمال أن يكون المراد بإسماعيل الجعفيّ عادةً هو إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفيّ الراوي عن الباقر(1). وفي خصوص رواية الأذان يعرف أهل الخبرة أنّ إسماعيل الجعفيّ

1)

(قد يكون هذا قرينة ناقصة على صحّة حدس الشيخ التستريّ الذي ادّعى في رحاله أنّ إسماعيل بن عبد الرحمن هو الجعفي. وأمّا إسماعيل بن جابر فهو خثعميّ وليس جعفيّاً، وأنّ السبب في هذا الاشتباه أنّ جابر الجعفيّ مشهور فتخيّل أنّ إسماعيل بن جابر ←

فإذا احتملنا أنّ إسماعيل الجعفيّ الراوي لحديث الرفع هو ابن عبد الرحمن فقد سقط الحديث عن الاعتبار؛ لأنّ ابن عبد الرحمن لم يوثّق من قبل أحد ممّن يكون توثيقه حجّة⁽¹⁾ ، ولا طريق إلى توثيقه إلاّ رواية صفوان عنه، حيث شهد الشيخ الطوسيّ بأنّ صفواناً لا يروي إلاّ عن ثقة، لكن رواية صفوان عنه إنّما وقعت في سند الصدوق في مشيخته إلى إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفيّ، وقد وقع في السند قبل صفوان من لم يثبت توثيقه.

→ هو ابن لجابر الجعفيّ. ولو صحّ هذا الكلام فقول النجاشيّ(رحمه الله): «هو الذي روى حديث الأذان» اشتباه. ويبعد ذلك أنّ هذا الكلام عناية خاصّة من النجاشيّ بالموضوع، فيستبعد خطأه، ففرق بين أن يعبر صدفة عن الخثعميّ بالجعفيّ خطأ وبين أن يتقصّد حديثاً لإسماعيل الجعفيّ كي يوضّح أنّه إسماعيل بن جابر. هذا وللشيخ الصدوق(رحمه الله) رواية عن إسماعيل بن جابر الجعفيّ، راجع الفقيه، ج 3، ح 1615. وممّا يؤيد كون الخثعميّ تصحيفاً للجعفيّ أنّ ما ورد في رجال الشيخ بعنوان (إسماعيل بن جابر الخثعميّ) قد ورد في كتاب المولى القهبائيّ نقلًا عن رجال الشيخ بعنوان (إسماعيل بن جابر الجعفيّ) فيحتمل أنّ النسخة التي كانت من رجال الشيخ لدى المولى القهبائيّ كانت بعنوان الجعفيّ لا الخثعميّ. ولكن يحتمل أيضاً أن يكون هذا تصحيفاً من قبل نفس المولى القهبائيّ. والظاهر أنّ أقوى الاحتمالات كون الخثعميّ تصحيفاً للجعفيّ ولو على أساس التشابه بينهما في الخطّ الكوفيّ. (1) ذكر النجاشيّ في ترجمة بسطام بن الحصين بن عبد الرحمن الجعفيّ بن أخي خثيمة: (وإسماعيل كان وجهاً في أصحابنا، وأبوه وعمومته، وكان أوجههم إسماعيل، وهم بيت بالكوفة من جعفيّ.....) فقد تدعى دلالة ذلك على وثاقته.

ولكن يمكن أن يقال في المقام: إنّ رواية أحمد بن محمد بن عيسى، عن إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفي غير محتملة؛ لأنّه قد نصّ في ترجمة إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفيّ على أنّه مات في حياة الإمام الصادق(عليه السلام)، وأحمد بن محمد بن عيسى وإن كُنّا لم نضبّط تأريخ وفاته، ولكن ورد في ترجمته أنّه حضر جنازة أحمد بن محمد بن خالد حافياً حاسراً⁽¹⁾. وقد جاء في ترجمة أحمد بن محمد بن خالد أنّه توفّي في سنة 274، إذن فأحمد بن محمد بن عيسى كان حياً في سنة 274 - أي: بعد وفاة الإمام الصادق(عليه السلام) بمئة وستّ وعشرين سنة - فلو فرض أنّه كان يروي عن إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفيّ الذي توفّي في حياة الإمام الصادق(عليه السلام) للزم أن يكون عمره - على الأقلّ - مئة وخمساً وأربعين سنة مثلاً، وهذا مضافاً إلى بعده في نفسه مطمأنّ بعدمه بلحاظ عدم النصّ عليه في كتب الرجال، وهم ينصّون عادةً على المعمرّ كي لا يقع الاشتباه من هذه الناحية. فنحن وإن كُنّا نميل ميلاً قوياً إلى بلحاظ ما مضى إلى أنّ إسماعيل الجعفيّ متى ما يطلق يراد به إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفيّ، لا إسماعيل بن جابر الجعفيّ⁽²⁾ لكن في خصوص حديث الرفع قد يجعل ما ذكرناه من عدم إمكان رواية أحمد بن محمد بن عيسى عنه قرينة على كون المقصود به ابن جابر الجعفيّ لا ابن عبد الرحمن.

(1) هذا غير ثابت؛ إذ لم يرو إلا من قبل العلامة(رحمه الله) في الخلاصة نقلاً عن كتاب مجهول. (2) وإن كان يطلق أيضاً نادراً على إسماعيل بن جابر الجعفيّ كما في رواية الأذان على ما قاله النجاشي، وكما فيما رواه الكلينيّ في الكافي - ج 6، الباب 20، من كتاب الطلاق، ح 1 و 3 - عن إسماعيل الجعفيّ، ورواه الصدوق بعينه في الفقيه - ج 3، ح 1615 - عن إسماعيل بن جابر الجعفيّ.

ولكن الواقع: أنّ هذا لا يشفع لتصحيح سند الحديث في المقام، فإنّ رواية أحمد بن محمد بن عيسى، عن إسماعيل بن جابر الجعفيّ الذي هو من أصحاب الباقر والصادق (عليهما السلام) من دون واسطة يطمأنّ بخلافه، فإنّ إسماعيل الجعفيّ هنا شخص آخر لا نعرفه، وإنّما أنّ الواسطة بينه وبين أحمد بن محمد بن عيسى محذوف. ويؤيد عدم كون أحمد بن محمد بن عيسى هو الراوي المباشر لحديث الرفع عن إسماعيل بن جابر الجعفيّ المعروف أمور:

الأول: أنّ أحمد بن محمد بن عيسى روى في روايات عديدة عن إسماعيل بن جابر بواسطة البرقيّ.

الثاني: أنّه لم ينقل عن أحمد بن محمد بن عيسى في الفقه كلّ في غير المقام أنّه روى عن الإمام الصادق (عليه السلام) بواسطة واحدة، بل في جميع رواياته - بمقدار تتبّعي في الكتب الأربعة - يروي إمّا بواسطة واحدة أو بثلاث وسائط عن الإمام الصادق (عليه السلام). وفي هذه الرواية يروي بواسطة واحدة وهي إسماعيل الجعفيّ، وتاريخ أحمد بن محمد بن عيسى يقتضي أن يروي بأكثر من واسطة؛ لأنّ الإمام الصادق (عليه السلام) توفي سنة 148 وأحمد بن محمد بن عيسى كان حيّاً إلى سنة 274، فالفارق بينه وبين الإمام الصادق (عليه السلام) يكون 126 سنة، فمن المستبعد جدّاً وحدة الواسطة بينه وبين الإمام الصادق (عليه السلام)، إلّا أن يفرض طول عمر مهمّ في الواسطة.

الثالث: أنّ أحمد بن محمد بن عيسى ينقل في كتاب النوادر الذي أخذ عنه صاحب الوسائل هذا الحديث ينقل فيه حديث الرفع أيضاً بصيغة أخرى عن الحلبيّ، وهذا أشكل؛ فإنّنا إن لم نعثر على تصريح بزمان وفاة إسماعيل بن جابر فقد صرح بعض علماء الرجال بأنّ الحلبيّ توفي في أيام الإمام الصادق (عليه السلام)، فالحلبيّ يكون من قبيل إسماعيل بن عبد الرحمن الجعفيّ الذي لا نحتمل رواية أحمد بن محمد بن عيسى عنه، وقد نقل حديث الرفع عن الحلبيّ وعن إسماعيل

الجعفيّ في سياق واحد، فكون هذه الرواية مردفة برواية أخرى يقطع فيها بالإرسال، وإسقاط الواسطة يقوّي احتمال إسقاط الواسطة في المقام⁽¹⁾.

الرابع: أنّ الشيخ والنجاشيّ طريقهما إلى إسماعيل بن جابر يمرّ بمحمّد بن عيسى بن عبيد، عن صفوان، عن إسماعيل بن جابر، ومحمّد بن عيسى بن عبيد من مشايخ أحمد بن محمّد بن عيسى، فإذا كان شيخه يروي عن إسماعيل بن جابر بالواسطة فكيف أصبح هو يروي عنه بلا واسطة؟

وقد تحصّل بكلّ ما ذكرناه: أنّ الحديث ساقط سنداً.

الجهة الثانية: أنّ هذا الحديث يرويه صاحب الوسائل بسنده إلى أحمد بن محمّد بن عيسى. ومن هنا يتوجّه الإشكال الثاني، وهو أنّ سند صاحب الوسائل إلى أحمد بن محمّد بن عيسى إنّما يكون بواسطة سند الشيخ إليه، وسند الشيخ إلى كلّ روايات أحمد بن محمّد بن عيسى ليس سواء، فله عدّة أسانيد كلّ منهما سند إلى طائفة من رواياته، بعضها تامّ، وبعضها غير تامّ؛ لوجود أحمد بن محمّد بن

1)

(لا يخفى أنّنا لو كنّا نقبل رواية أحمد بن محمّد بن عيسى عن الإمام الصادق(عليه السلام) بواسطة واحدة، وكانت المشكلة في روايته عن الحلبيّ منحصرة في مشكلة التصريح بوفاة الحلبيّ في زمان الإمام الصادق(عليه السلام) أمكن أن يدعى أنّ انصراف كلمة (الحلبيّ) إلى الحلبيّ المشهور وهو محمّد بن علي بن أبي شعبة إنّما يكون حينما يرد على لسان من ينقل عنه ممّن أدركه، أمّا حينما يرد على لسان من ينقل عنه ممّن لم يدرك محمّد بن علي بن أبي شعبة فهو محمول على غيره، فليحمل في المقام على يحيى بن عمران الحلبيّ، وهو أيضاً ثقة وهو يروي عن الصادق وعن الكاظم(عليهما السلام)، وحديث الرفع الذي رواه الحلبيّ مروّي عن الصادق(عليه السلام). وعلى أيّ حال فالمهمّ في المقام أنّ فرض نقل أحمد بن محمّد بن عيسى عن الصادق(عليه السلام) بواسطة واحدة يطمأنّ بخلافه.

يحيى فيه⁽¹⁾، وهو لم يثبت توثيقه إلا بناءً على قاعدة أنّ مشايخ الثلاثة - أعني: مشايخ الصدوق والكليني والشيخ - ثقات، وهذه القاعدة غير تامّة عندنا، فمن هنا يقع الإشكال.

والكلام في رفع هذا الإشكال يقع على مستويين:

الأوّل: رفعه على مستوى هذا الحديث الموجود فيه (رفع ما لا يعلمون).

والثاني: رفعه على مستوى مطلق ما ينقله الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى.

أمّا على المستوى الأوّل: فهذا الإشكال مرفوع في المقام؛ لأنّ صاحب الوسائل

1)

(يوجد في أحد تلك الأسانيد الحسين بن عبيد الله عن أحمد بن محمد بن يحيى، لكنّه - بناءً على ما مضى ممّا في ذيل حديث الرفع المنقول في الخصال والتوحيد من بيان لتوثيق أحمد بن محمد بن يحيى والحسين بن عبيد الله الغضائريّ - يكون الإشكال محلولاً بلحاظهما، لكنّه يبقى الإشكال من ناحية وجود ابن أبي جيد في سند آخر له. وهذا أيضاً يمكن حلّه بأنّ الشيخ الطوسيّ ذكر في الفهرست سندين له إلى جميع كتب وروايات أحمد بن محمد بن يحيى: أحدهما: عدّة من أصحابنا منهم الحسين بن عبيد الله وابن أبي جيد، عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار، عن أبيه و سعد بن عبد الله، عنه. والثاني: عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، عن أبيه، عن محمد بن الحسن الصقار، عن محمد بن يحيى، والحسن بن محمد بن إسماعيل، عن أحمد بن محمد. وقد مضى ممّا في ذيل حديث الرفع المنقول في الخصال والتوحيد توضيح وثيقة الحسين بن عبيد الله، وأحمد بن محمد بن يحيى، وأحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد. ولو وسوسنا في السند الثاني - لعدم معرفتنا للعدّة التي نقلت عن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد - كفانا السند الأوّل.

صَرَّحَ بأنَّ هذا الحديث مأخوذ من كتاب النوادر لأحمد بن محمد بن عيسى¹⁾، وقد صَرَّحَ الشيخ الطوسي (رحمه الله) في مشيخته بسند تامٍّ له إلى نوادر أحمد بن محمد بن عيسى.

نظريّة التعويض:

وأما على المستوى الثاني: فحلّ الإشكال يكون عن طريق ما نسمّيه بنظريّة التعويض، وهي فرض التصرف في السند، إمّا باعتبار المقطع الأوّل بما فيه من نقطة الضعف، أو باعتبار المقطع الثاني بما فيه من نقطة الضعف، أو باعتبار تمام السند واستبداله بسند آخر. وهذه النظريّة لها عدّة وجوه نذكرها لأنّها مفيدة جدّاً في تصحيح كثير من الروايات التي قد يعسر تصحيحها بالصورة الابتدائية، ونرى أنّه هل يأتي بعض هذه الوجوه في روايات أحمد بن محمد بن عيسى أو لا؟

الوجه الأوّل: أن يفرض أنّ سند الشيخ إلى أحمد بن محمد بن عيسى مثلاً وإن كان ضعيفاً بشخص لكنّه وقع بعد ذلك الشخص ثقة، أي: أنّه كان ذلك الثقة أقرب من ذلك الضعيف إلى الإمام وكان للشيخ إلى روايات ذلك الثقة سند صحيح

1)

(وحتّى لو لم يصرّح صاحب الوسائل بذلك يكفينا أن لا يذكر اسم كتاب آخر؛ إذ يظهر من كلامه في خاتمة الوسائل أنّ الكتب التي نقل عنها في الوسائل ولم يسمّها منحصرة في كتب سمّاها في آخر الوسائل، وليس فيها كتاب لأحمد بن محمد بن عيسى عدا النوادر. ومن هنا يتّضح أنّنا لو وجدنا حديثاً في الوسائل عن أحمد بن محمد بن عيسى من دون ذكر الكتاب الذي أخذ منه يكون الحديث تامّاً سنداً، بخلاف ما لو وجدنا حديثاً في التهذيب أو الاستبصار عنه من دون ذكر كتابه، فإنّه عندئذ لا يكون تامّاً سنداً إلاّ بلحاظ ما سيشرح في المتن من نظريّة التعويض.

فيعوّض بذلك السند عن المقطع الأوّل من سند الشيخ.

وهذا الوجه منطبق فيما نحن فيه؛ لأنّه في إحدى طائفتي أخبار⁽¹⁾ أحمد بن محمّد بن عيسى التي يرويها الشيخ بسند ضعيف يوجد بعد الضعف محمّد بن عليّ بن محبوب، والشيخ له طريق تامّ مصرّح به في الفهرست إلى جميع كتبه ورواياته، وفي الطائفة الأخرى⁽²⁾ يوجد بعد الضعف محمّد بن الحسن الصقّار⁽³⁾، والشيخ له طريق تامّ مصرّح به في الفهرست إلى جميع كتبه ورواياته⁽⁴⁾.

1)

(يقصد بها(رحمه الله) ما رواه الشيخ عن الحسين بن عبيد الله، عن أحمد بن محمّد بن يحيى العطار، عن أبيه محمّد بن يحيى، عن محمّد بن عليّ بن محبوب، عن أحمد بن محمّد بن عيسى. (2) يقصد بها(رحمه الله) ما رواه الشيخ عن أبي الحسين بن أبي جيد، عن محمّد بن الحسن بن الوليد، عن محمّد بن الحسن الصقّار، عن أحمد بن محمّد. (3) وكذلك محمّد بن الحسن بن الوليد. (4) وقد يناقش أحد في الجزم بكون مجموع الأسانيد المختلفة الواردة في مشيخة الشيخ الطوسي(رحمه الله) إلى المجموعات المتعدّدة من رواياته عن أحمد بن محمّد بن عيسى مستوعباً لجميع ما في كتبه من روايات عن أحمد بن محمّد بن عيسى. وهذا النقاش وإن كُنّا نظمنّ بخلافه، ولكن لو أنّ أحداً احتمله وأراد أن يتخلّص منه، فعلاجه هو الانتقال عن تصحيح سند الشيخ إلى أحمد بن محمّد بن عيسى في المشيخة إلى تصحيح سنده في الفهرست، فإنّ أسانيد الشيخ إليه في الفهرست مستوعبة لجميع كتبه ورواياته، وقد وقع فيها سعد بن عبد الله، وكذلك محمّد بن الحسن بن الوليد، وكذلك محمّد بن الحسن الصقّار عنه، وللشيخ الطوسي(رحمه الله) سند تامّ إلى كلّ هؤلاء الثلاثة؛ لأنّه يروي جميع كتبهم ورواياتهم عن عدّة من الأصحاب عن الصدوق عنهم، ومن تلك العدة الشيخ المفيد بدليل ما صرّح به الشيخ في سنده إلى الصدوق في الفهرست.

وتحقيق الكلام في هذا الوجه مبنيّ على معرفة معنى قول الشيخ: (أخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان عن فلان)؛ إذ توجد في المراد منه بدوًا احتملات عديدة:

الأوّل: أن يكون المقصود جميع الكتب والروايات التي تكون في علم الله لمحمّد بن الحسن الصقّار مثلاً.

والثاني: أن يكون المقصود جميع الكتب والروايات التي ينسبها الشيخ إليه، ويعتقد وجداناً وتعبدًا أنّها له.

والثالث: أن يكون المقصود جميع الكتب والروايات التي تنسب إليه.

والرابع: أن يكون المقصود جميع الكتب والروايات التي تنسب إليه، ووصلت إلى الشيخ.

أمّا الاحتمال الأوّل فلا يكون عقلاً كما هو واضح؛ إذ لا يمكن عادةً للشيخ (قدس سره) أن يعلم جميع ما صدر في علم الله من أخبار عن الصقّار، ويعلم أنّه ليس له غير ما علمه هو.

ولو تمّ هذا الاحتمال تمّ هذا الوجه من نظريّة التعويض؛ إذ إنّ هذا الحديث لا نحتمل كون الشيخ قاطعاً بعدم صدوره من الصقّار، وإلاّ لما كان ينقله في كتابه، والمفروض أنّه لا يوجد حديث يشكّ الشيخ في أنّه صادر من الصقّار أو لا، فينحصر في أنّه كان قاطعاً بصدور هذا الحديث من الصقّار، فهو داخل في عموم قوله: (أخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان عن فلان)⁽¹⁾.

ومن هنا ظهر حال الاحتمال الثالث، فإنّه أيضاً ليس عقلاً؛ إذ عادةً لا يمكن للشيخ أن يعلم بجميع ما ينسب إلى الصقّار، ويعلم أنّه لا ينسب إليه غير ما علم به.

1)

(أو يقال: إنّ هذا الحديث لو لم يكن قد وصله عن هذا الطريق لقطع بكذبه، لعلمه بأنّ جميع كتبه ورواياته وصلته عن هذا الطريق، ولو قطع بكذبه لما رواه في كتابه.

ولو تمّ هذا تمّ هذا الوجه من نظريّة التعويض أيضاً؛ إذ المفروض أنّ هذا الحديث ينسب إلى الصقّار، فهو داخل في عموم قوله: (أخبرنا بجميع كتبه وروايته فلان عن فلان).

وبعد وضوح بطلان الاحتمال الأوّل والثالث يدور الأمر بين الاحتمال الثاني والرابع.

وبناءً على الاحتمال الثاني لا يتمّ هذا الوجه من النظرية؛ إذ كون هذا الحديث ممّا يعتبره الشيخ وجداناً وتعبدّاً صادراً من الصقّار حتّى يكون داخلياً في عموم (أخبرني بجميع كتبه وروايته) أوّل الكلام، وهذا بخلاف الاحتمال الرابع، فإنّ المفروض وصول هذا الحديث إلى الشيخ، فهو عليه داخل في عموم ذلك الكلام.

والاحتمال الثاني خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر أنّ الشيخ إنّما يقول هذا الكلام، أي: قوله: (أخبرنا بجميع كتبه وروايته فلان عن فلان) بما هو من أهل الرواية والحديث، لا بما هو مجتهد في الأحاديث يحكم بأنّه حقّاً حديثه أو لا، وإنّما قال الشيخ (رحمه الله) هذا الكلام لإمكان تصحيح روايات ذلك الشخص وكتبه لنا وإخراجها عن الإرسال، ولو فرض أنّ مقصوده خصوص الكتب والروايات التي يعتبرها الشيخ كتباً وروايات له لم يفد هذا الكلام في نفسه شيئاً؛ إذ لعلّ هذا الخبر الذي يرويه الشيخ عنه ليس له علم وجدانيّ أو تعبدّيّ بأنّه له، ولا ينافي ذلك ذكره إيّاه، لكون هذا الحديث مروياً عنه.

والخلاصة: أنّ الظاهر عرفاً من هذا الكلام إنّما هو المعنى الرابع دون الثاني، ولذا لو رأينا في مكتبة الشيخ كتاباً للصقّار وعلمنا بأنّ هذا الكتاب قد رآه الشيخ ووصله نحكم بكونه للصقّار؛ لأنّ الشيخ ذكر لنفسه طريقاً صحيحاً إلى جميع كتب الصقّار وروايته⁽¹⁾. أمّا فرض تقييد الاحتمال الرابع بما إذا لم يروه الشيخ في

(1) وقد يفترض أنّ المقصود بقوله: (أخبرنا بجميع كتبه وروايته) هو كلّ ما رواه ←

→ الشيخ عنه، وعليه تتم نظرية التعويض في المقام؛ لأن المفروض أن الحديث الفلاني قد رواه عنه، ولكن لا يتم سند كتاب يفترض أننا رأيناه في مكتبة الشيخ وعلمنا أنه وصله؛ لأننا لا نعلم أنه قد رواه. إلا أن الوجه الذي اختاره أستاذنا (رحمه الله) وهو كون المقصود كل ما وصله عنه أقوى من هذا الاحتمال، وهو كون المقصود كل ما رواه عنه، فإن الرواية أخص من الوصول، فكل ما رواه قد وصله، وليس من الضروري أن كل ما وصله قد رواه، إذن فعنوان (ما رواه) مشتمل على قيد زائد منفي بالإطلاق، أي: أن قوله: (أخبرنا بجميع كتبه ورواياته) كان مقتضى أصالة الإطلاق أن يحمل على جميع كتبه ورواياته في علم الله، لكن علمنا بقريته ما أن هذا غير مقصود، فدار الأمر بين أن يكون المقصود هو الإخبار بجميع ما وصله، أو يكون هناك قيد إضافي لم يبين وهو قيد رواياته عنه، والقيد الإضافي منفي بالإطلاق. لا يقال: إنه دار الأمر بين قيد الوصول وقيد الرواية، وصحيح أن دائرة الوصول أوسع من دائرة الرواية، لكن الإطلاق لا يعين المفهوم الواسع في مقابل المفهوم الضيق، وإنما ينفي القيد الزائد على مفهوم فرض تعينه. فإنه يقال: إن قوله: (أخبرنا بجميع كتبه ورواياته) لم يكن قضية حقيقية حتى يمكن تقييده بأحد العنوانين بنحو القضية الحقيقية، بل هو قضية خارجية، وتقييده إنما يتصور بنحو القضية الخارجية وحتى لو أخذ العنوان في التقييد كان في واقعه مشيراً إلى الأفراد الخارجية، والأفراد الخارجية التي خرجت بالتقييد أو التخصيص مرددة بين الأقل والأكثر، فيقتصر على الأقل بحكم الإطلاق. وعلى أية حال، فهذان الاحتمالان سيان في ملائمتهما لنظرية التعويض، فلا يؤثر تعيين أحدهما وعدمه.

الوجه الثاني: عكس الوجه الأوّل، ففي الوجه الأوّل كُنّا نستبدل المقطع الأوّل من السند بسند صحيح، وفي هذا الوجه نستبدل المقطع الثاني منه بسند صحيح، وهذا الوجه هو أن يفرض أنّ في سند الحديث الضعيف الذي رواه الشيخ عن أحمد بن محمّد بن عيسى مثلاً، وقع شخص ثقة قبل الضعف، ولا يوجد ضعف بين الشيخ وذاك الثقة، ويفرض أنّنا عثرنا على طريق تامّ لذلك الثقة يذكره إلى جميع ما وصله من كتب وروايات ثقة وقع بعد الضعف، وهو نفس أحمد بن محمّد بن عيسى مثلاً، أو إلى الإمام رأساً، أي: أن يكون له طريق تامّ لجميع ما وصله من الإمام الذي روى عنه أحمد بن محمّد بن عيسى مثلاً، فنعوّض المقطع الثاني من السند إلى أحمد بن محمّد بن عيسى، أو إلى الإمام بذلك؛ إذ قد ثبت - ولو تعبّداً بنقل الثقات الذين وقعوا قبل هذا الثقة - أنّ هذا الحديث يكون ممّا وصله، فيدخل في إطلاق السند الذي فرض له إلى جميع ما وصله من روايات أحمد بن محمّد بن عيسى مثلاً إذا عرفنا أنّ هذا الحديث لم يحصل عليه أحمد بن محمّد بن عيسى بعد قوله: (أخبرنا بكتبه ورواياته فلان عن فلان)، كما إذا علمنا أنّ هذا الكلام صدر منه بعد استكمال أمره في تحصيل الروايات.

وهذا الوجه جوهره في الحقيقة هو جوهر الوجه الأوّل، ولكن يختلف عنه في أسلوبه.

الوجه الثالث: عبارة عن تعويض سند الشيخ مثلاً إلى صاحب كتاب في رواية ينقلها عن ذاك الكتاب إذا كان ضعيفاً بسند النجاشيّ إليه مثلاً إذا كان صحيحاً، فلو فرضنا أنّ الشيخ مثلاً روى عن عليّ بن الحسن بن فضال حديثاً وكان في سند الشيخ إليه ضعف، وللنجاشيّ سند تامّ إليه فبالإمكان تعويض سند الشيخ بسند النجاشيّ بشرط أن يكون الشخص الذي وقع بعد الشيخ مباشرة ثقة، ونفترض أنّ للنجاشيّ مثلاً الذي هو ثقة يوجد - من حسن الصدفة - طريقان إلى عليّ بن الحسن بن فضال، أحدهما نفس طريق الشيخ المشتمل على الضعف، والآخر

طريق صحيح، ونفترض أنّ النجاشي لم يكتفِ بقوله بنحو الإجمال: (أخبرنا بجميع كتبه فلان عن فلان)، بل صرّح باسم الكتب، وكذلك الشيخ، ورأينا أنّ الكتب التي سمّاها الشيخ (قدس سره) قد سمّاها أيضاً النجاشي، فعندئذ نبدّل سند الشيخ الذي فيه ضعف بسند النجاشي الصحيح.

والوجه في هذا الاستبدال هو أنّ ظاهر كلام النجاشي الذي ذكر طريقين إلى كتب علي بن الحسن بن فضال أنّ تلك الكتب نقلت له بالطريق الصحيح بنفس النسخة التي نقلت له بالطريق الضعيف، ولا يحتمل عقلاً أنّ النسخة التي نقلت له بالطريق الضعيف تختلف عن النسخة التي وصلت إلى الشيخ بنفس ذلك الطريق، فإنّ المفروض أنّ من وقع بعد الشيخ بلا فاصل ثقة، فلا يحتمل أنّه أعطى نسخة إلى الشيخ ورواها عن علي بن الحسن بن فضال، ونسخة أخرى إلى النجاشي فرضها كذباً بنفس ذلك الكتاب ورواها عنه، كما لا يحتمل عادةً عقلاً أنّ ذلك الثقة كانت عنده نسختان مختلفتان من ذلك الكتاب، ولم ينبّه الشيخ ولا النجاشي إلى اختلاف النسختين، أو هو لم ينتبه إلى اختلاف النسختين مع وجودهما عنده، رغم ما كان متعارفاً وقتئذ لديهم من التدقيق في متون الأخبار والقراءة والمقابلة ونحو ذلك⁽¹⁾.

1)

(لا يخفى أنّ هذا الكلام يتمّ كلّما كان الثقة المباشر للشيخ مباشراً للنجاشي أيضاً بالنسبة لنفس الكتب، سواءً فرضنا أنّ النجاشي كان يمتلك سنيين أحدهما هو عين السند الضعيف الذي كان يمتلكه الشيخ، أو فرضنا أنّ النجاشي كان يمتلك سنيين كلاهما غير سند الشيخ وكان أحدهما صحيحاً، وكان الشخص المباشر للنجاشي في السند الآخر هو نفس ذلك الثقة، أو فرضنا أنّ النجاشي كان يمتلك سنداً صحيحاً إلى نفس الكتب، وكان الشخص المباشر فيه للنجاشي هو ذلك الثقة من دون فرق بين أن يمتلك أو لا يمتلك سنداً آخر أصلاً.

وبهذا الوجه يمكن تصحيح طريق الشيخ إلى عليّ بن الحسن بن فضال الذي هو ضعيف بالزبيريّ، حيث قال الشيخ: (أخبرنا بكتبه قراءة عليه أكثرها والباقي إجازة أحمد بن عبدون عن عليّ بن محمد بن الزبير سماعاً وإجازةً عن عليّ بن الحسن بن فضال)، والزبيريّ لم تثبت وثاقته، لكن النجاشيّ له في فهرسته طريقان إلى كتبه، أحدهما نفس طريق الشيخ⁽¹⁾، والآخر طريق آخر صحيح وهو: محمد بن جعفر⁽²⁾ في آخرين عن أحمد بن محمد بن سعيد، عن عليّ بن الحسن، وقد سمى النجاشيّ جميع الكتب التي سماها الشيخ⁽³⁾.

1)

(لا يخفى أنّ الشخص المباشر في هذا الطريق للشيخ والنجاشيّ هو أحمد بن عبدون، ولا دليل على وثاقته إلاّ على مبنى السيّد الخوئيّ(رحمه الله) القائل بوثاقة مشايخ النجاشيّ، فإن لم نقبل بهذا الكلام فالشرط الأوّل - وهو وثاقة الراوي المباشر - مفقود في المقام. (2) ومحمد بن جعفر وإن لم يثبت توثيقه إلاّ على مبنى وثاقة مشايخ النجاشيّ، ولكن المفروض أنّ محمد بن جعفر معه آخرون من مشايخ النجاشيّ، فإن لم نقل بالاطمئنان بأنّ أحدهم - على الأقلّ - كان ثقة فلا أقلّ من الاطمئنان أو القطع بعدم تواطئهم على الكذب في المقام، فإنّ مشايخ النجاشيّ إن لم نقل بوثافتهم فلا شكّ في أنّهم لم يكونوا من الكذّابين. (3) إلاّ أنّه ورد فيما عدّه الشيخ: كتاب صفات النبيّ(صلى الله عليه وآله) ولم يرد هذا الاسم عن النجاشيّ، ولكن النجاشيّ عدّ كتباً عديدةً ممّا لم يعدّه الشيخ، ومنها كتاب وفاة النبيّ(صلى الله عليه وآله) فيحتمل قوياً أنّ هذا هو كتاب صفات النبيّ، وأنّ إحدى الكلمتين تصحيف عن الآخر، أو أنّ الكتاب مشتمل على صفات النبيّ(صلى الله عليه وآله) ووفاته، فسمّي تارةً بهذا الاسم، وأخرى بذاك الاسم، ولو فرض التعدّد فالحديث الذي لم يرد في صفات النبيّ(صلى الله عليه وآله) نظمتنّ - بحساب الاحتمالات - بكونه مأخوذاً من كتاب آخر غير كتاب صفات النبيّ(صلى الله عليه وآله). ←

إلا أنّ في هذا المثال طريقاً للمناقشة؛ وذلك لأنّ النجاشيّ قال: (أخبرنا فلان عن فلان بكتبه) ولم يعطف على كتبه رواياته، فقد بيدي أحد احتمال كون المقصود أخبرنا بعناوين كتبه لا بواقع كتبه.

كما أنّ هذا الإشكال - إن تمّ - يأتي حتّى في تصحيح طرق الشيخ إذا كان طريقه في المشيخة ضعيفاً وفي الفهرست صحيحاً. فنقول: إن لم يعطف في الفهرست رواياته على كتبه جاءت فيه نفس هذه المناقشة⁽¹⁾. نعم، حينما تعطف الروايات على الكتب لا نحتمل أن يكون المراد عناوين الروايات؛ إذ لا معنى

→ ومن الكتب التي ذكرها الشيخ (رحمه الله) هو كتاب (الأصفياء)، إلا أنّ النجاشيّ ذكر ما نصّه: (ورأيت جماعة من شيوخنا يذكرون الكتاب المنسوب إلى عليّ بن الحسن بن فضال المعروف بأصفياء أمير المؤمنين (عليه السلام)، ويقولون: إنّه موضوع عليه لا أصل له، والله أعلم، قالوا: وهذا الكتاب ألصق رواية إلى أبي العباس بن عقدة وابن الزبير، ولم نرَ أحداً ممّن روى عن هذين الرجلين يقول قرأته على الشيخ، غير أنّه يضاف إلى كلّ رجل منهما بالإجازة حسب). وهذا الكلام يعني أنّ هذا الكتاب لم يصل إذن إلى النجاشيّ عن طريقه الصحيح؛ لأنّ هذا الكتاب لم تعرف روايته عن غير ابن عقدة وابن الزبير. فأحمد بن محمّد بن سعيد - الذي روى عنه كتب ابن فضال محمّد بن جعفر في آخرين - لم يروِ هذا الكتاب، ولو فرض أنّه رواه فروايته تعارض ما قاله جماعة من شيوخ النجاشيّ من أنّ هذا الكتاب موضوع على ابن فضال. وعلى أيّة حال فحينما نرى الرواية أجنبيّة عن مسألة الأصفياء نطمئنّ - بحساب الاحتمالات - بأنّها مأخوذة من كتاب آخر غير كتاب الأصفياء. (1) لا يبعد القول بأنّ التتبع في فهرست الشيخ الطوسيّ يوجب استظهار أنّ هدفه في قوله: (أخبرني بكتبه فلان عن فلان) هو إعطاء السند للكتب لا مجرد سرد أسماء الكتب.

للعناوين في قبال الواقع بالنسبة للروايات، فبقريئة وحدة السياق يكون ظاهر الكلام هو الإخبار عن واقع الكتب أيضاً.

وعلى أية حال، فهذا إشكال صغرويّ - إن تمّ - لم يضرّ بأصل الكبرى، فهذا الوجه من التعويض صحيح ولو في خصوص فرض عطف الروايات على الكتب.

الوجه الرابع: أوسع من الوجوه الماضية، وحاصله: أنّنا إذا وجدنا طريقاً ضعيفاً من الشيخ إلى أحمد بن محمد بن عيسى مثلاً، ولكن طريق الصدوق (رحمه الله) إليه كان صحيحاً في المشيخة، نحكم بصحة الحديث الذي يرويه الشيخ عن أحمد بن محمد بن عيسى بذلك الطريق الضعيف، سواء كان الصدوق داخلياً في طريق الشيخ أو لا، وذلك باعتبار أنّ طريق الشيخ إلى الصدوق صحيح، فيتلقّق من طريق الشيخ إلى الصدوق والصدوق إلى أحمد بن محمد بن عيسى طريق صحيح.

وهنا إشكال واضح، وهو أنّ الصدوق في المشيخة يذكر طرقه إلى الروايات التي رواها في من لا يحضره الفقيه، وهذه الرواية الضعيفة التي نريد تصحيحها غير موجودة في من لا يحضره الفقيه، وإلاّ لعملنا بها ابتداءً، وإنّما هي موجودة في كتاب التهذيب للشيخ الطوسي (رحمه الله) فكيف نعرف أنّ هذه الرواية الموجودة في كتاب التهذيب يرويها الصدوق أيضاً بذلك الطريق الصحيح؟

بل وحتّى لو كان الصدوق يصرّح في مشيخة الفقيه بأنّ هذه الطرق طرق إلى جميع كتب وروايات من يروي عنه كان هذا الإشكال أيضاً وارداً؛ لما عرفت من أنّ معنى هذا الكلام هو أنّ جميع الكتب والروايات الواصلة إليه يرويها بالسند الفلانيّ، ولا سبيل لنا لمعرفة أنّ هذا الحديث وصل إلى الصدوق (رحمه الله).

ولدفع هذا الإشكال لا بدّ أنّ يتمسّك بما ذكره الشيخ الطوسي من الحوالة في آخر مشيخته في التهذيب والاستبصار على فهارس الشيوخ حيث قال في آخر مشيخته في التهذيب: (قد أوردت جملاً من الطرق إلى هذه المصنّفات والأصول،

ولتفصيل ذلك شرح يطول، هو مذكور في الفهارس المصنّفة في هذا الباب للشيوخ (رحمهم الله)، مَنْ أرادَه أخذَه من هناك - إن شاء الله - وقد ذكرنا نحن مستوفىً في كتاب فهرست الشيعة).

وقال في آخر مشيخته في الاستبصار: (قد أوردت جملاً من الطرق إلى هذه المصنّفات والأصول، ولتفصيل ذلك شرح يطول، هو مذكور في الفهارس للشيوخ، فمن أرادَه وقف عليه من هناك إن شاء الله تعالى).

ومن هنا ظهر أنّ تماميّة الرجوع في مقام تصحيح سند خبر ذكره الشيخ إلى مشيخة الصدوق مبنية على دعوى أنّ المقصود من كلام الشيخ في آخر كتابيه ليس هو الحوالة على خصوص فهارس الشيوخ التي يذكر فيها طرقهم إلى أصحاب الكتب والأصول بلحاظ كلّ ما وصل إليهم من كتبهم ورواياتهم، واستظهار أنّ كلامه (قدس سره) في كتابيه حوالة على القضية الخارجيّة من الفهارس الموجودة للشيوخ، ومن أجلّ مصاديقها مشيخة الصدوق وإن كانت - بحسب مدلولها اللفظي - مشيخة لخصوص الروايات المذكورة في الفقيه، فإطلاق كلام الشيخ شامل لذلك، ويدلّ على أنّ نفس الطرق التي للصدوق إلى أصحاب هذه المصنّفات هي موجودة له أيضاً بالنسبة للروايات التي ذكرها في التهذيب، فإن لم يقطع بهذا الظهور لم يتمّ ذلك.

إن قلت: إنّ هذا الإطلاق معارض بقوله: (وقد ذكرنا نحن مستوفىً في كتاب فهرست الشيعة) فإنّ ظاهره أنّه ذكر جميع طرقه في فهرسته، فالحديث الضعيف في مشيخته إن وجدنا سنداً صحيحاً له في فهرسته فلا حاجة إلى الرجوع إلى مشيخة الصدوق، وإلاّ فمقتضى إخباره بذكر جميع طرقه في فهرسته أنّ الطريق الموجود في مشيخة الصدوق غير الموجود في فهرست الشيخ لم يكن عند الشيخ.

قلت: أولاً: إنّ هذا الظهور لكلمة (مستوفى) غير معلوم، ولا يبعد أن يكون

المقصود أننا تعرّضنا لذلك مفصّلاً - ولو من باب ذكر جُلّ المطلوب - في فهرست الشيعة.

وثانياً: إنّه مع فرض تعارض الظهورين في كلامه في التهذيب وحصول الإجمال نرجع إلى ما مضى من كلامه في الاستبصار؛ لعدم اقترانه بمثل هذه الجملة التي أوجبت الإجمال، ولا يتخيّل أنّ هذا يفيد فقط بالنسبة للرواية الموجودة في الاستبصار ولا يفيدنا لروايات التهذيب؛ إذ لم يقل: (الطرق إلى أخبار هذا الكتاب) كي يرد هذا الإشكال، بل قال: (الطرق إلى هذه المصنّفات والأصول)⁽¹⁾.

وثالثاً: إنّه ذكر الشيخ في فهرسته طريقه إلى الصدوق، وهذا كاف في رفع التهافت بين الظهورين، فإنّ ذلك ذكر إجماليّ لجميع طرق الصدوق الموجودة في مشيخته، وقد فرضنا أنّ طرق الصدوق في مشيخته في الحقيقة طرق له إلى جميع كتب الرواة المذكورين في فقيهه الواصلة إليه، لا إلى خصوص الروايات المذكورة في الفقيه، وإن كان كلامه في مشيخته لا يدلّ - من باب الضيق في التعبير - على مزيد من كونها طرقاً إلى خصوص الروايات المذكورة في الفقيه، وذلك بقربنة إطلاق كلام الشيخ في الحوالة على فهارس الشيوخ.

وعلى أيّة حال، ففي خصوص ما نحن فيه قد عرفت أنّنا لا نحتاج في مقام

(1) لو عرفنا أنّ الروايات المذكورة في التهذيب مأخوذة من نفس المصنّفات والأصول التي أخذ منها روايات الاستبصار لم يرد هذا الإشكال حتّى لو عبّر بـ(الطرق إلى أخبار هذا الكتاب)؛ لأنّ روايات الفقيه إنّما أخذها من المصنّفات والأصول، وطرقه إليها هي طرقه إلى تلك المصنّفات والأصول، ولو لم نعرف ذلك ورد الإشكال رغم تعبيره بـ(الطرق إلى هذه المصنّفات والأصول).

تصحيح الخبر إلى أحمد بن محمد بن عيسى إلى نظرية التعويض أصلاً؛ لأنّ الحديث مأخوذ من نوادر أحمد بن محمد بن عيسى وسند صاحب الوسائل إلى النوادر الذي هو سند له إلى الشيخ، ومن الشيخ إلى النوادر تامّ في ذاته، فالإشكال من هذه الناحية منتف بقطع النظر عن نظرية التعويض، كما عرفت أنّ انتفاء الإشكال من هذه الناحية - أعني: ناحية السند إلى أحمد بن محمد بن عيسى - لا تغيدنا بعد ما تركّز الإشكال الأوّل، وهو الإشكال من ناحية رواية أحمد بن محمد بن عيسى، عن إسماعيل الجعفيّ.

ولنرجع مرّةً أخرى إلى حديث رفع التسعة المذكور في الخصال والتوحيد والفقهاء الذي مضى ضعفه سنداً، فإنّه يمكن تصحيحه عن طريق نظرية التعويض.

فنقول: قد عرفت أنّ سند الصدوق في الخصال في حديث رفع التسعة غير صحيح باعتبار أحمد بن محمد بن يحيى، ولعلّ الشيخ الأعظم (رحمه الله) إنّما عبّر بسند صحيح في الخصال بناءً منه على صحّة أحمد بن محمد بن يحيى كما هو المعروف بين جملة من الأكابر، وتعبير المتأخّرين بنفس هذا التعبير حتّى السيّد الأستاذ الذي لا يقول بوثاقه أحمد بن محمد بن يحيى لعلّه من باب المتابعة للشيخ الأعظم (قدس سره) من دون مراجعة الخصال.

وعلى أيّة حال، فنحن نبنّي على ضعف هذا السند باعتبار وجود أحمد بن محمد بن يحيى فيه الذي لم يثبت توثيقه، إلّا أنّنا مع هذا نقول باعتبار حديث رفع التسعة، وذلك بنظرية التعويض ويمكن بيان ذلك بتقريبين:

التقريب الأوّل: يتوقّف على مقدّمات ثلاث:

المقدّمة الأولى: أنّ الصدوق (رحمه الله) ذكر هذا الحديث في توحيد مسنداً بهذا الإسناد غير الصحيح، وهو أحمد بن محمد بن يحيى قال: (حدّثنا سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز) وذكره في الخصال مسنداً

بنفس هذا الإسناد أيضاً وإن وقع خطأً في نسخة الخصال المطبوعة، حيث إنّه جاء فيها بدلاً عن أحمد بن محمد بن يحيى محمد بن أحمد بن يحيى، مع أنّ وقوع محمد بن أحمد بن يحيى هنا غير معقول، وذكر الحديث في الفقيه مرسلًا بعنوان قال أبو عبد الله (عليه السلام)، فيدعى أنّ الظنّ الاطمئنانيّ قاض بأنّ نظره في هذا الحديث الذي ذكره بنحو الإرسال كان إلى السند المذكور في الخصال والتوحيد وحده، أو إليه وإلى سند آخر، ولا يحتمل عقلاً أنّّه كان نظره إلى سند آخر فحسب دون هذا السند؛ وذلك لأنّنا نعرف بقريّة ذكره لهذا السند في كتابيه، واقتصاره عليه فيهما أنّ هذا السند كان ملحوظاً له في نفسه بالنسبة لهذا الحديث، فعدم التفاته إليه في الفقيه وذكره فيه اعتماداً على سند آخر فحسب بعيد جدًّا، وهذا لا يتوقّف على إثبات كون الخصال والتوحيد مؤلّفين قبل الفقيه، حيث إنّ الظاهر أنّه أُلّف الفقيه في أواخر عمره، بل يتمّ حتّى لو فرض تأليفهما بعده، فإنّه أُلّف الفقيه بعنوان تسجيل فتاواه لصديقه الذي طلب منه ذلك، وبعد أن أكمل تحصيله للروايات وصار فقيهاً وكاملاً، بل في أواخر حياته خصوصاً أنّ الصدوق قد أكمل ذلك في شبابه وفي أوائل عمره دون أواخر عمره، باعتبار ما كان يمتلكه من النبوغ.

المقدّمة الثانية: أنّه بعد أن ثبت نظر الصدوق في الفقيه إلى السند المذكور في الخصال والتوحيد يدعى الاطمئنان بأنّه كان نظره إلى كتاب من كتب هؤلاء؛ لأنّه التزم في أوّل الفقيه بأنّ روايات هذا الكتاب مأخوذة من المصنّفات والكتب المشهورة التي عليها المعوّل، وقد روى هذا الحديث في التوحيد والخصال عن كتاب يعقوب بن يزيد حيث قال: أحمد بن محمد بن يحيى قال: (حدّثنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد...) والطريقة العامّة للصدوق في التوحيد والخصال - على ما تتبّعناه - هي أنّه يكرّر حدّثنا مادامت الرواية مأخوذة بالشفاهة حتّى إذا وصل إلى الكتاب يبدّل كلمة (حدّثنا) بكلمة (عن)، فيظهر أنّ هذا الحديث موجود

في كتاب يعقوب بن يزيد، ولعلّه موجود أيضاً في كتاب سعد بن عبد الله، أو حمّاد بن عيسى، أو حريز. أمّا أحمد بن محمّد بن يحيى فليس له كتاب. فقد ثبت بمجموع هاتين المقدّمتين أنّ هذا الحديث في الفقيه مأخوذ من كتاب يعقوب بن يزيد، أو حمّاد بن عيسى، أو حريز، وفي أكبر الظنّ هو مأخوذ من كتاب يعقوب بن يزيد؛ لما جاء في الخصال والتوحيد من كلمة (عن) في قوله: (عن يعقوب بن يزيد).

المقدّمة الثالثة: أنّه بعد فرض حصول الاطمئنان بأنّ الصدوق في الفقيه كان ناظراً إلى كتاب يعقوب، أو - على الأقلّ - حصول الاطمئنان بأنّه كان ناظراً إلى واحد ممّن وقع بعد أحمد بن محمّد بن يحيى نقول: إنّ الصدوق (قدس سره) ذكر في مشيخته لنفسه إلى كلّ واحد من هؤلاء الذين وقعوا في هذا السند بعد أحمد بن محمّد بن يحيى طريقاً صحيحاً، فنبدّل صدر ذلك السند الذي وقع الضعف في أوّله في الخصال والتوحيد بهذا السند بناءً على دعوى ظهور قوله: (ما روّيته في الكتاب عن فلان فقد روّيته بالسند الفلانيّ) في الإطلاق الشامل للحديث الذي لم ينسبه في الكتاب إلى فلان بل نقله عن الإمام ابتداءً، لكن بحسب السند المستتر للحديث كانت روايته عنه.

يبقى في المقام احتمال، وهو: أنّه لعلّ هذا الحديث لم يكن في الخصال والتوحيد مأخوذاً من كتاب من قبيل الصدوق مباشرةً، صحيح أنّ قوله: (أحمد بن محمّد بن يحيى قال: حدّثنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد) ظاهر في أنّ هذا الحديث موجود في كتاب يعقوب بن يزيد، لكن من المحتمل أنّ الصدوق بنفسه لم يرَ ذاك الكتاب. بل روى له شفهاً أحمد بن محمّد بن يحيى عن سعد بن عبد الله عن ذلك الكتاب، وفي الفقيه حينما كان ملتزماً بالنقل عن كتاب فقد روى حتماً هذا الحديث عن كتاب آخر غير كتاب يعقوب بن يزيد، ولا ندري ما هو الكتاب الذي أخذ هذا الحديث منه في الفقيه، ولا ندري ما هو سنده إليه.

وتتميم المطلوب لدفع هذه الثغرة هو أن يقال: إنّه إن كان أخذه من كتاب آخر غير كتب هؤلاء فذلك ينبّه عادةً إلى وجوده أيضاً في كتاب من كتب هؤلاء، فهو بالآخرة كان ناظراً حتماً إلى كتاب من كتبهم ومستنداً إليه في نقله، فيدخل في الأسانيد التي ذكرها لنفسه إليهم.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في تكميل هذا التقريب، لكن فيه بعض نقاط الضعف، من قبيل ما ذكر في المقدمة الثالثة من دعوى ظهور قوله: (ما روته في الكتاب عن فلان) في شموله بالإطلاق للحديث الذي أرسله إلى الإمام ولم يكن قد نسبه في الكتاب إلى ذلك الشخص، فإنّ هذا الظهور غير مسلم عندنا⁽¹⁾.

(1) ومن نقاط الضعف أيضاً أننا لو احتملنا أنّ الصدوق لم يكن قد رأى كتاب يعقوب بن يزيد وأنّه أخذ الحديث في الفقيه من كتاب آخر، فدعوى الاطمئنان بنظره واستناده في الفقيه إلى نفس السند المذكور في الخصال والتوحيد بالمعنى الذي يدخله في إطلاق (أخبرني بكتبه ورواياته فلان عن فلان) ممنوعة، فلعلّه إنّما نقل في الفقيه عن غير هذا السند ولم ينظر إلى هذا السند؛ لأنّه التزم على نفسه بأن يأخذ الأحاديث من الكتب، وكان سنده إلى الكتاب الذي أخذ منه هذا الحديث غير السند الذي ذكره في الخصال والتوحيد، وما رواه في الخصال والتوحيد لم يكن أخذ الحديث في الخصال والتوحيد من كتاب يعقوب بن يزيد، بل أخذه شفهاً من أحمد بن محمد بن يحيى ليس احتمالاً عقلائياً، فإنّ أحمد بن محمد بن يحيى إنّما هو شيخ إجازة الكتب وشأنه رواية الكتب، ويأخذ الصدوق منه عادةً إجازة نقل الكتب، لا أنّه يأخذ منه رواية يرويه شفهاً عن شخص، أو عن كتاب. وهناك نقطة ضعف أخرى، وهي أنّ المتن الوارد في الفقيه يختلف شيئاً ما عن المتن ←

والإنصاف: أنّ هذا التقريب لا يمكن الاعتماد عليه.

التقريب الثاني: وهو التقريب المتين الذي ينبغي الاعتماد عليه، هو أنّ أحمد بن محمد بن يحيى قد نقل هذا الحديث عن سعد بن عبد الله. وللشيخ الطوسيّ طريق

→ الوارد في الخصال والتوحيد. وهذا يؤيد احتمال كون النظر في الفقيه إلى نقل آخر غير النقل الوارد في الخصال والتوحيد، ومتن الخصال والتوحيد قد مضى فيما سبق. وأمّا المتن الوارد في الفقيه فكما يلي: قال أبو عبد الله (عليه السلام): قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «وضع عن أمّتي تسعة أشياء: السهو، والخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، والطيرة، والحسد، والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطق الإنسان بشفة» (1). هذا. ولو قبلنا بما مضى من دعوى أنّ الشيخ الطوسيّ (رحمه الله) حينما أرجع في مشيخة التهذيب والاستبصار إلى فهارس الأصحاب قصد بذلك ما يشمل مشيخة الفقيه، وأنّ هذا يعني أنّ مشيخة الفقيه مشيخة لكلّ ما وصل الصدوق من كتب وروايات أولئك الذين ذكرهم في المشيخة، إذن لسنا بحاجة هنا إلى فرض حديث الرفع في الفقيه، بل نقول: إنّ حديث الرفع ورد في التوحيد والخصال بسند ضعيف مثلاً عن كتاب يعقوب بن يزيد، فكتاب يعقوب بن يزيد الذي فيه هذا الحديث واصل إلى الصدوق، فهو مشمول للسند التامّ الذي ذكره في مشيخة الفقيه إلى يعقوب بن يزيد، وهذا كاف لتماميّة سند حديث الرفع، إلّا أنّ هذا الاستظهار - أعني: استظهار كون إحالة الشيخ إلى الفهارس شاملاً لمشيخة الفقيه، وبالتالي كون تلك المشيخة مشيخة لجميع كتب أولئك الواصلة للصدوق - غير واضح الصحّة. (1) الوسائل، ج 4، ب 37 من قواطع الصلاة، ح 2، ص 1284.

صحيح إلى جميع كتب سعد بن عبد الله ورواياته، وقد مضى أنّ المقصود من ذلك جميع ما وصله من كتبه ورواياته، وهذا الحديث قد وصله؛ إذ الشيخ يروي كتاب الخصال والتوحيد عن الصدوق، وهذا الحديث موجود فيهما، فهذا وجه لتصحيح هذا الحديث خال عن التعقيد وفي غاية اللطافة.

بل يمكن تتميم المطلوب حتّى لو فرض أنّ التوحيد والخصال لم يصلا إلى الشيخ؛ وذلك لأنّ الصدوق قد وقع في هذا الطريق الصحيح للشيخ إلى سعد بن عبد الله حيث يقول: أخبرني بجميع كتبه ورواياته عدّة من أصحابنا عن محمّد بن عليّ بن الحسين (يعني الصدوق) عن أبيه، ومحمّد بن الحسن عن سعد بن عبد الله عن رجاله، ثمّ يقول الشيخ (رحمه الله): قال محمّد بن عليّ بن الحسين: إلّا كتاب المنتخبات، فإنّي لم أروها عن محمّد بن الحسن إلّا أجزاء قرأتها عليه... بناءً على أن يستظهر بهذا الاستثناء في هذا السياق أنّ الصدوق قد قال: (أخبرنا بجميع كتبه ورواياته فلان عن فلان إلّا كتاب المنتخبات)، ومعنى جميع كتبه ورواياته - كما عرفت - جميع ما وصلني من كتبه ورواياته، ولا شكّ في أنّ هذا الحديث قد وصل الصدوق؛ لذكره في توحيدِهِ وخصاله، فهو مشمول لهذا الكلام⁽¹⁾.

1)

(يبدو لي أنّ هذا الوجه وحده لا يتمّ؛ لأنّ الظاهر أنّ المقصود بكلمة (رواياته) في (أخبرني بكتبه ورواياته) هي الكتب التي يرويها بلا واسطة أو بالواسطة، لا الروايات الشفهية التي يصعب عادةً إضافتها إلى سند موحد، ولذا ترى أنّ عطف الروايات على الكتب لم يرد في فهرست الشيخ، إلّا بالنسبة للرواة المتأخّرين الذين يعتبرون مشايخ إجازة للكتب من قبيل أحمد بن محمّد بن عيسى، ومن في طبقتهم، ومن يقع في الطبقات التي تأتي بعد تلك الطبقة. أمّا بالنسبة للرواة المتقدمين كزرارة وأضرابه ممّن كانوا رواة ←

3 - حديث التسعة:

ومنها: حديث «الناس في سعة ما لا يعلمون».

ودلالة هذا الحديث على البراءة المساوقة للبراءة العقليّة واضحة لا تحتاج إلى كلام، وإّما الإشكال في تقريب دلالته على البراءة بالنحو الذي يعارض دليل

→ ولم يكونوا مشايخ إجازة للكتب فهو لا يذكر سنداً موحّداً إلّا إلى كتبه لا إلى رواياته. ومن هنا نقول: إنّ نظريّة التعويض إّما تفيدنا حينما يكون الضعف بيننا وبين صاحب الكتاب، ونجد سنداً تامّاً إلى من يقع بين الضعف وصاحب الكتاب، أو إلى صاحب الكتاب مباشرة، ولا تفيدنا حينما يكون الضعف بين صاحب الكتاب والإمام(عليه السلام). وفيما نحن فيه لو لم يثبت أنّ الحديث مأخوذ من كتاب يعقوب بن يزيد أو سعد بن عبد الله مثلاً، واحتملنا أنّ الصدوق إّما سمع الحديث شفهاً من أحمد بن محمّد بن يحيى عن سعد بن عبد الله، فالضعف المفروض في أحمد بن محمّد بن يحيى لا يمكن تداركه بفرض سند تامّ للصدوق إلى كتب وروايات سعد بن عبد الله. نعم، بناءً على ما مضى ممّا من استظهار أنّ الصدوق لم يأخذ الحديث شفهاً عن أحمد بن محمّد بن يحيى الذي هو شيخ إجازة للكتب وليس راوياً لمتون الأحاديث شفهاً، فسند الصدوق التامّ إلى سعد بن عبد الله كاف في المقام لدفع الإشكال. وأمّا وصول كتاب الخصال والتوحيد إلى الشيخ فلا ينفعنا في المقام أصلاً؛ لأنّ الشيخ وإن كان له سند تامّ إلى سعد بن عبد الله ولكن الضعف إّما وقع بين صاحب كتاب الخصال والتوحيد والإمام، ولم يقع بيننا وبين صاحب الكتاب وقد قلنا: إنّ نظريّة التعويض إّما تنفعنا حينما يكون الضعف بعد صاحب الكتاب لا بين صاحب الكتاب والإمام.

والتقريب الساذج لذلك هو: أنّ المفروض أنّ الواقع غير معلوم، وقد جعلت السعة في هذا الحديث مغيّاة بعدم العلم، وإيجاب الاحتياط ليس إيصالاً للمشكوك وجداناً أو تعبداً، وإنّما هو تنجيز له، فهو مناف لا محالة لهذه السعة.

واعترض على ذلك بأنّ هذا إنّما يتمّ إذا كانت «ما» في الحديث موصولة؛ إذ يكون ظاهر المعنى عندئذ أنّ الناس في سعة من ذلك الشيء الذي لا يعلمونه، ولكن من المحتمل كونها مصدرية زمانية، ويكون الحديث - على التقدير - في قوّة أن يقال: الناس في سعة ماداموا لا يعلمون، ومقتضى إطلاقه هو عدم العلم لا بنفس التكليف ولا بإيجاب الاحتياط في قبالة.

وأجاب السيّد الأستاذ عن ذلك بأنّ لفظة «ما» في الحديث ظاهرة في إرادة المعنى الموصولي، وذلك بنكتة ندرّة دخول (ما) المصدرية الزمانية على الفعل المضارع، وإنّما يتعارف دخولها على الماضي، كأن يقال: (ما لم يعلموا)، أو (ماداموا لا يعلمون)⁽¹⁾.

ويرد عليه: أنّه على تقدير كون «ما» موصولة تقرأ كلمة «سعة» مضافة وبلا تنوين، بخلافها على تقدير كونها ظرفية زمانية. فالتنوين قرينة متصلة على الظرفية الزمانية، فاحتماله مساوق لاحتمال القرينة المتصلة، كما أنّ احتمال الظرفية الزمانية مساوق لاحتمال التنوين، فيكون احتمال الظرفية الزمانية مساوقاً لاحتمال القرينة المتصلة عليها. فلا يمكن دفع هذا الاحتمال بالظهور؛ إذ الجزم بالظهور فرع القطع بعدم القرينة المتصلة، وفي سائر الموارد إنّما ندفع احتمال القرينة المتصلة بشهادة الراوي؛ لأنّ سكوته عن ذكرها في مقام الذكر

(1) راجع مصباح الأصول، ج 2، ص 278.

يعتبر شهادة على العدم، لكن هنا لا ندرى أنّ الراوي هل كان يقرأ بلا تنوين أو مع التنوين، وعدم التنوين في الكتب ليس شهادة على العدم؛ إذ لم يكن من المتعارف كتب التنوين بنحو يعدّ عدمه شهادة على العدم، بل لعلّه هكذا الأمر في زماننا أيضاً في غير ما أريد ضبط حركاته. فتحصّل أنّ هذا الجواب عن الإشكال غير مقبول¹⁾.

نعم، أصل الإشكال أيضاً غير مقبول، فإنّ استظهار البراءة من الحديث وعدمه لا يدور مدار كون «ما» موصولة أو مصدرية زمانية، بل يدور مدار كون إضافة السعة إضافة لها إلى ما يكون مورداً للسعة والضيق وبمعنى نفي مورديته للضيق وثبوت السعة في ذاك المورد، أو إضافة إلى ما يترقّب أن يكون سبباً للضيق وبمعنى نفي سببته للضيق.

توضيح ذلك: أنّنا لو فرضنا «ما» موصولة بإضافة السعة إليها إن كانت إضافة مورديّة، أي: من باب إضافته إلى ما يكون مورداً للسعة أو الضيق كان معنى الحديث: أنّ الإنسان لا يكون في ضيق في مورد ما لا يعلم، وهذا ينافي دليل إيجاب الاحتياط، فإنّ دليل إيجاب الاحتياط يثبت الضيق في مورد الحكم غير المعلوم وينفي السعة، وإن كانت إضافة إلى ما يترقّب كونه سبباً للضيق وبهدف نفي سببته للضيق كان معنى الحديث: أنّ الإنسان لا يكون في ضيق بسبب ما لا يعلم، وهذا لا ينافي دليل إيجاب الاحتياط؛ لأنّ سبب الضيق هو إيجاب الاحتياط،

1)

(نعم، بالإمكان إنكار صحّة دخول (ما) المصدرية على المضارع على ما يبدو من موارد استعمالها، وعندئذ يكون هذا دليلاً على حمل ما في المقام على الموصول من دون ورود إشكال احتمال القرينة المتصلة، ويحتمل من عبارة مصباح الأصول كون هذا أيضاً مقصوداً للسيد الخوئي (رحمه الله) فراجع.

وهو معلوم ولم يكن الواقع المجهول بنفسه سبباً كافياً للضيق.

ولو فرضنا «ما» مصدرية زمانية فالسعة عندئذ وإن لم تكن مضافة في اللفظ، لكن من الواضح أنّ السعة لابد أن تكون متعلقة بشيء، فهي مضافة إلى شيء في التقدير، فكأنّه قال: (الناس في سعة من الشيء ماداموا لا يعلمون) وظاهر السياق كون متعلق عدم العلم هو نفس ما تضاف إليه السعة، وعندئذ يأتي هنا نفس التفصيل الذي شرحناه في فرض كون «ما» موصولة. فإن فرضت إضافة السعة إلى الشيء إضافة مورديّة بمعنى أنّ الناس ليسوا في ضيق في مورد شيء ماداموا لا يعلمونه فهذا ينافي دليل إيجاب الاحتياط المثبت للضيق في ذلك المورد. وإن فرضت إضافة السعة إلى شيء بمعنى نفي سببته للضيق لم ينافي الحديث دليل إيجاب الاحتياط؛ لأنّ ذلك الدليل إنّما يجعل إيجاب الاحتياط سبباً للضيق، وهذا لا ينافي فرض عدم كون الشيء الذي لا يعلمونه سبباً كافياً للضيق.

إذن فالمقياس في معارضة الحديث لدليل الاحتياط ليس هو كون «ما» موصولة أو مصدرية زمانية، وإنّما المقياس هو كون الإضافة مورديّة أو سببية بالمعنى الذي عرفت، والظاهر منها كونها مورديّة لا سببية.

ثمّ إنّ هذا الحديث - بناءً على تمامية دلالاته - حال حديث الرفع في شموله للشبهة الموضوعية وللشبهة الحكمية بجميع أقسامها. فإن بين الأخباري حديثاً يدلّ على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية، أو بعض أقسامها لم يمكن للأصوليّ دفعه بالمعارضة بهذا الحديث، أو حديث الرفع؛ لأنّ دليل الاحتياط عندئذ يتقدّم عليهما بالأخصية. نعم، لو وجد الأصوليّ حديثاً دالاً على البراءة في خصوص مورد حديث الاحتياط فتعارضاً وتساقطاً أفادنا حديث الرفع، أو حديث «الناس في سعة ما لا يعلمون» كعامّ فوقانيّ نرجع إليه وثبت بذلك البراءة. هذا تمام الكلام في دلالة هذا الحديث.

وأما سنده فالظاهر أنّه غير موجود في الكتب المعتمدة بهذه الصياغة، ومن المحتمل أن يكون هذا الحديث مأخوذاً من ذيل آخر حديث رواه في الوسائل⁽¹⁾ في كتاب اللقطة، وهو كما يلي:

محمّد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفليّ، عن السكونيّ، عن أبي عبد الله (عليه السلام): أنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وجبنها وبيضها وفيها سكين فقال أمير المؤمنين (عليه السلام): «يقوم ما فيها ثمّ يؤكل؛ لأنّه يفسد وليس له بقاء، فإن جاء طالبها غرموا له الثمن»، فقيل: يا أمير المؤمنين، لا يدري سفرة مسلم أو سفرة مجوسيّ، فقال: «هم في سعة حتّى يعلموا». والظاهر أنّ الجهة المنظورة للسائل حينما يقول: لعله مجوسيّ هي النجاسة، أو لعله ينظر إلى تصوّر أنّ طعام المجوسيّ في نفسه فيه محذور شديد أو غير شديد مثلاً، وكانّ أحداً من العلماء نقل حديث (الناس في سعة ما لا يعلمون) ناظراً إلى ذيل هذا الحديث من باب النقل بالمعنى أو نحو ذلك، ثمّ تبعه الآخرون من دون مراجعة المصدر، وأنت ترى أنّ ذيل هذا الحديث إنّما ورد في الشبهة الموضوعيّة ولا يمكن التعدّي، أو نقول باختصاصه بخصوص الجهة الملحوظة للسائل، وهي الطهارة أو النجاسة مثلاً⁽²⁾.

(1) ج 17، ب 23 من اللقطة، ص 372. (2) وقد روي الحديث في مستدرک الوسائل، ج 3، ب 14 من اللقطة، ص 153 و154 عن الجعفریّات، وفيه بدلاً عن (السکین) (السکر)، ولعله أصح، والنصّ ما يلي: (الجعفریّات أخبرنا محمّد، حدّثني موسى، حدّثنا أبي، عن أبيه، عن جدّه جعفر بن محمّد، عن أبيه: أنّ عليّاً (عليه السلام) سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها ←

4 . حديث الحجب:

ومنها: ما رواه في الكافي بسند صحيح من قوله(عليه السلام): «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»⁽¹⁾. ورواه الصدوق في التوحيد، قال: حدّثنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن داود بن فرقد، عن أبي الحسن زكريّا بن يحيى، عن الصادق(عليه السلام). ولا يخفى أنّ أحمد بن محمد بن يحيى لا يمكن أن يروي عن أحمد بن محمد بن عيسى، والظاهر أنّه قد سقط في الطبع اسم أبيه⁽²⁾، وهو وارد في الكافي، حيث روى الكلينيّ(رحمه الله)في

→ وجبها وبيضها وفيها سكر فقال عليّ(عليه السلام): «يقوم ما فيها ثم يؤكل؛ لأنّه يفسد وليس لما فيها بقاء، فإن جاء طالبها غرموا له الثمن» فقالوا: يا أمير المؤمنين، لا نعلم سفرة ذمّي ولا سفرة مجوسّي، قال: «هم في سعة من أكلها ما لم يعلموا حتّى يعلموا». ورواه في دعائم الاسلام عنه(عليه السلام) مثله. (1) الكافي، ج 1، كتاب التوحيد باب حجج الله على خلقه، ح 3، ص 164. (2) لا يوجد عندي كتاب التوحيد كي أراجع، ولكن ما نقله صاحب الوسائل عن التوحيد - على ما في الطبعة الجديدة - جاء فيه: الصدوق عن أحمد بن محمد بن يحيى، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى.... راجع ج 18، ب 12 من صفات القاضي، وح 28، ص 119. أمّا سند الحديث ففي أوّل السند في التوحيد يوجد أحمد بن محمد بن يحيى، وهذا لا يضرّ بناءً على ما بنينا عليه من وثاقته، على أنّه غير موجود في الكافي؛ لأنّ الكلينيّ ينقل مباشرةً عن محمد بن يحيى. وعلى أيّ حال فالذي يبدو لي أنّ تعبير أستاذنا الشهيد(رحمه الله) ←

الكافي هذا الحديث عن محمد بن يحيى وذكر نفس السند.

والتقريب البدائي للاستدلال بهذا الحديث واضح، وهو أنّ التكليف غير المعلوم محجوب، فهو موضوع عن العباد بمدلول هذا الحديث، والوضع معناه نفي إيجاب الاحتياط، فيقع الحديث طرفاً للمعارضة مع ما يستدلّ به الأخباري على الاحتياط.

واعترض على ذلك الشيخ الأعظم (قدس سره) ومن تأخّر عنه من المحققين بأنّ هذا إنّما يتمّ لو لم يكن الحجب مضافاً إلى الله - تعالى - بأن يقال: ما حُجِبَ عن العباد فهو موضوع عنهم، ولكن بما أنّه أُضيف في هذا الحديث إليه - تعالى - يكون خارجاً عن محلّ الكلام؛ إذ ظاهر الحجب المضاف إليه - تعالى - هو الحجب في قبال ما يترقّب من البيان منه - تعالى - وهو عبارة عن إعلام وليّه بالحكم وأمره بالتبليغ، وأين هذا ممّا هو محلّ الكلام من احتمال اختفاء الحكم المبيّن علينا بالعوارض الخارجية؟!

→ عن هذا الحديث بالصحيح اعتماداً منه على نقل الكافي غير تامّ؛ لأنّ الراوي المباشر للإمام هو زكريّا بن يحيى مع تكنيته بأبي الحسن، ولو تمّ القول بانصرافه - لولا هذه التكنية - إلى زكريّا بن يحيى الواسطيّ أو التميميّ اللذين وثّقهما النجاشيّ وذكر عن كلّ واحد منهما أنّ له كتاباً، وذكر لنفسه سناً إلى كتاب هذا وسنداً إلى كتاب ذلك فهذه التكنية لا تناسب هذا الانصراف؛ لأنّنا لا نعرف أنّ هذه كنية من، وفي كتب الرجال لم تذكر هذه الكنية لأيّ واحد من المسمّون بزكريّا بن يحيى، فلعلّها كنية لغيرهما، ولعلّه إنّما ذكرت له في سند هذا الحديث هذه الكنية تمييزاً له عن زكريّا بن يحيى الواسطيّ أو التميميّ. إذن فالظاهر أنّ الحديث غير تامّ سنداً.

الوجه الأول: أن يتمسك أولاً بهذا الحديث في الشبهات التحريمية المستجدة، فيدفع به مثلاً احتمال حرمة التدخين، أو ركوب الطائرة، أو التلقيح الصناعي، فإننا نعرف من الذوق المستكشف من الأخبار الواصلة إلينا أنه لم يكن المبنى على بيان الإمام للأحكام على موضوعات غريبة مستنكرة خارجة عن الحياة الاعتيادية للسامعين وقتئذ، فلو فرض أنّ هذه الأمور كانت حراماً في الواقع فهي حرمة محجوبة عن العباد من قبل الله - تعالى - فترفع بهذا الحديث، ثم يتعدى إلى سائر الشبهات بالقطع بعدم الفرق، أو الإجماع عليه.

وفيه: أنّ مثل هذا الحديث إنّما يرد بعد ملاحظة المولى لأغراضه الواقعية، فإذا رأى تمامية ملاك الوضع في المحجوبات منها تكلم بمثل هذا الكلام، فإن قطعنا بأنّ هناك غرضاً واصللاً إلى مرتبة الحكم وإنّما لم يبيّنه لعدم إمكان بيانه في ذلك الوقت بوجه عرفي، ومع هذا تكلم بهذا الكلام عرفنا من ذلك أنّ ملاك الوضع في ذلك المحجوب هو عبارة عن ملاك البراءة، وأنّ المولى جعل البراءة في ذلك المورد وجاء دور التعدي إلى سائر الموارد بعدم الفصل. وأمّا إذا احتملنا أنّ تلك الأمور المستجدة لا تكون مبغوضة عند المولى أصلاً، أو احتملنا أنّه كان من الممكن بيان المبغوض منها بعموم من العمومات مثلاً، كأن يبيّن مبغوضيّة كلّ ما يضرّ بالبدن الشامل للتدخين مثلاً، بحيث يصبح البيان عرفياً، فمن المحتمل عندئذ أن يصدر هذا الكلام من المولى من دون تمامية ملاك لرفع حرام واقعيّ بالبراءة، لكون حجه تعالى - بمعنى عدم بيانه لغرض من الأغراض - مساوفاً عندئذ لعدم ثبوت الحكم واقعاً على طبق ذاك الغرض، وحيث إنّ هذا الاحتمال موجود فلا يمكن التمسك بهذا الحديث عن هذا الطريق.

الوجه الثاني: أن يتمسك باستصحاب الحجب؛ إذ كلّ حكم من الأحكام يمرّ

عليه أن من الآفات يكون محجوباً، وهو قبل نزول الوحي أو قبل بيان الوليِّ، فبالاستصحاب ننقح موضوع هذا الحديث في كلِّ تكليف مشكوك، فتمسك به لرفعه.

ويرد عليه: أنّ الظاهر أنّ المراد بالحجب عدم بيانه بالنحو المترقّب والمتعارف، فلو فرض أنّ الحكم قد تمّ جعله ولكن تأخّر بيانه ساعتين أو ثلاث حتّى يدخل النبيّ (صلى الله عليه وآله) المسجد ويبينه لأصحابه أو تأخّر وحيه شيئاً ما، لا يقال: إنّ هذا الحكم حجب عن العباد. إذن فالحجب حدوثاً غير متيقّن حتّى يستصحب.

الوجه الثالث: أن نستصحب عدم ورود البيان من الشارع في مورد فقد النصّ، وعدم ورود قرينة رافعة للإجمال في مورد إجماله، أو عدم ورود قرينة على ترجيح الحقّ من المتعارضين في مورد تعارض النصّين، حيث لا فرق في صدق الحجب من قبله - تعالى - بين المنع عن البيان رأساً، أو الأمر بالبيان المجمل أو المتعارض، فيثبت الحجب ونتمسك بالحديث.

ويرد عليه: أنّ الحجب عنوان ثبوتيّ ملازم لعدم البيان، فالتمسك باستصحاب عدمه تمسك بالأصل المثبت.

الوجه الرابع: أن يقال: إنّ الحجب المنسوب إلى الله - تعالى - وإن كان في قبال البيان المترقّب منه ولكن قد يفرض أنّ الحجب نسب إليه بما هو مولى، وقد يفرض أنّه نسب إليه بما هو سيّد الكون وخالقه ومدبّره. فعلى الفرض الأوّل يكون الحجب في قبال البيان المترقّب منه بما هو مولى، وهو عبارة عن الإيصال إلى الوليِّ وأمره بتبليغه فيتمّ ما مضى من الإشكال. وأمّا على الفرض الثاني، فالحجب يكون في قبال البيان المترقّب منه بما هو سيّد الكون، ونسبة الحجب بهذا المعنى إليه صادقة حتّى إذا فرض كون عدم وصول الحكم بسبب طبيعيّ غير عدم بيان الشارع، وذلك من قبيل احتراق الكتاب أو غرقه صدفة ونحو ذلك ممّا يتفق

بالأسباب التكوينية الطبيعية، كما ينسب نزول المطر ونحوه إليه - تعالى - مع أنه ليس فعلاً مباشراً له، بل مترتب بحسب النظام الطبيعي الذي وضع الله - تعالى - على أساسه العالم.

نعم، إذا كان الحجب مستنداً إلى إرادة الفاعل المختار العاصي لله - تعالى - كشخص طاغية أجبر الإمام على الاتقاء مثلاً، فهو غير مستند إلى الله - تعالى - عرفاً، سواء صحّ إسناده إليه حقيقة كما هو مذهب الفلاسفة، أو لا كما هو الصحيح، لكننا نتعدى إلى مثل هذا المورد بعدم الفرق.

والظاهر من الحديث هو إضافة الحجب إليه - تعالى - بما هو سيّد الكون، فإنّ كلمة (الله) إنّما تستبطن هذه الحيثية. أمّا ملاحظة حيثية المولوية فهي جهة زائدة لا قرينة عليها في المقام، فتمسك بإطلاق الحجب لمحلّ الكلام.

نعم، في بعض الموارد نحمل الكلام - بمناسبة الحكم والموضوع - على كونه بعنوان المولوية، فمثلاً لو ورد أمر من الشارع مردّد بين كونه صادراً بما هو مولى، أو بما هو مرشد تمسكنا بالظهور في المولوية. وأمّا فيما نحن فيه فحيث إنّ مناسبات الحكم والموضوع لا تعيّن لحاظ المولوية يتعيّن التمسك بإطلاق الحجب.

وهذا الوجه هو أحسن الوجوه في المقام، وبناءً عليه لا يختصّ الحديث بالشبهات الحكمية، بل يشمل الشبهات الموضوعية أيضاً.

ولكن المحقق العراقي (رحمه الله) مع أنه تمسك بهذا الوجه في مقام دفع الإشكال (1)

(1) راجع نهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 227. وراجع أيضاً المقالات، ج 2، ص 60، وفيه استبعد حمل الحجب على الحجب في مقام التكوين. ←

ذكر: أنّ الحديث مختصّ بالشبهات الحكميّة بدعوى أنّ الحجب المضاف إلى الله تعالى ظاهر - بمناسبة الحكم والموضوع - في الحجب في مقام بيان الأحكام لا الحجب من حيث الأمور الخارجيّة، فيختصّ بالشبهات التي يترقّب فيها صدور البيان من قبله - تعالى - وهي خصوص الشبهات الحكميّة⁽¹⁾.

وهذا الكلام منه (قدس سره) خلف وتهافت؛ إذ لو فرضنا أنّ الحجب أضيف إليه - تعالى - بما هو سيّد الكون فعَمّمنا الحديث لفرض اختفاء الحكم بواسطة الأسباب الطبيعيّة فلا معنى لإخراج الحجب من حيث الأمور الخارجيّة عن الحديث، بدعوى أنّ البيان عن هذا الطريق لا يترقّب منه تعالى؛ إذ ذلك مترقّب منه بما هو سيّد الكون وعدمه حجب يسند إليه بما هو مدبّر العالم وخالقه، ولو فرضنا أنّه أضيف إليه بما هو مولى، فهو خلف أصل مبنى الاستدلال بهذا الحديث.

والتحقيق: أنّه وإن كان هذا الوجه الرابع لا يبعد تماميّته كجواب على الإشكال

→ الوحي وبلغ النبيّ (صلى الله عليه وآله) بالحكم ولكنّه لم يصلنا، ويكون علاجه هو التمسك بمقتضى عدم الفصل. أقول: يرد عليه: أنّ العقل كما لا يحكم بوجوب امتثال ما لم يصدر المولى - تعالى - على طبقه خطاباً كذلك لا يحكم بوجوب امتثال ما أوحى إلى نبيّه (صلى الله عليه وآله) ولم يأمره بالتبليغ، وذلك حتّى في فرض القطع بذلك صدفة، وهذا غير البراءة التي نتكلّم عنها، ولا معنى لدعوى عدم الفصل في ذلك، والمقياس في عدم وجوب الامتثال إنّما هو عدم كون الحكم بمستوى يحرك المولى - سبحانه - للتصدّي إلى إيصاله إلى العباد، من دون فرق بين أن يفرض عدم وحيه إلى النبيّ (صلى الله عليه وآله) أو عدم أمره بتبليغ ما أوحى إليه. (1) نهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 226.

بالتقريب الذي بيّنه الأصحاب، ولكِنَّه - رغم هذا - لا يتم الاستدلال بهذا الحديث على البراءة، والسرّ في ذلك أنّ من المحتمل كون المقصود في الحديث هو تعليق الموضوعيّة عن العباد على الحجب عن العباد من حيث المجموع المساوق لعدم صدور البيان رأساً، لا تعليق الموضوعيّة عن أيّ شخص على الحجب عنه بالخصوص. نعم، لو جاء الحديث بصيغة المفرد كأن يقال: ما حجب الله علمه عن المكلف فهو موضوع عنه لم يرد هذا الإشكال.

إن قلت: لا إشكال ولا ريب في أنّ مثل قوله: (أكرم العلماء) ظاهر في الانحلال فكيف لا تقولون بالانحلال هنا؟!

قلت: لا ننكر أنّ الحكم على موضوع ظاهر في الانحلال على أفراد، وفي هذا الحديث حكم بالوضع عن العباد، وهذا أيضاً انحلاليّ، فزيد موضوع عنه وعمر موضوع عنه وبكر موضوع عنه.... وهكذا، ولا يتصوّر غير هذا، وإتّما الكلام في أنّ ترتّب الجزاء على الشرط - أي: الوضع عن العباد على الحجب عنهم - هل هو بنحو مقابلة الجميع بالجميع بمعنى كون الوضع عن كلّ فرد مترتباً على الحجب عن ذلك الفرد، أو بنحو مقابلة الجميع بالمجموع بمعنى ترتّب الوضع عنهم الذي هو الجزاء على الشرط بمجموعه، وهو الحجب عن كلّ العباد المساوق لعدم صدور البيان؟ ولما كان احتمال الثاني موجوداً في المقام فلا محالة يبطل الاستدلال بهذا الحديث.

فإن قلت: أيّ فرق بين هذا الحديث وحديث الرفع، حيث أبديتم هذا الاحتمال هنا ولم تبدو هناك؟ ولا شكّ بحسب الظهور العرفيّ في أنّ قوله: (رفع ما لا يعلمون) ظاهر في الترتّب بنحو الانحلال، أي: أنّ الرفع عن كلّ شخص مترتب على عدم علم ذلك الشخص لا على عدم علم الجميع.

قلت: إنّ تعيين كون القيد مأخوذاً بنحو الانحلال، أو بنحو المجموعيّة يرجع

إلى المناسبات الارتكازية للحكم والموضوع، والقيّد في حديث الرفع كان هو عدم العلم، فصحيح أنّ عدم علم الجميع يلازم عدم صدور البيان، وهو حجب مستند إلى الله - تعالى - لكن الذي أخذ قيّداً في الحكم لم يكن هو الحجب المستند إلى الله بل كان هو عدم علم العبد، والارتكاز العرفي يرى أنّ عدم علم كلّ شخص يصلح عذراً لذلك الشخص، ولا علاقة لعدم علم شخص ما بعذر شخص آخر، ولكن القيد في حديث الحجب كان هو حجب الله - تعالى - عن العباد، وكما يناسب عرفاً افتراض إرادة كون حجب الله عن كلّ شخص عذراً لذلك الشخص، كذلك يناسب عرفاً كون المقصود أنّ حجب الله عن كلّ العباد المتجسّد في عدم صدور البيان عذراً، فإنّ هذا عذر مفهوم عقلائياً، وهو غير عذر البراءة الذي يكون على نحو الانحلال ومقابلة الجميع بالجميع على شكل التوزيع.

وما ذكرناه هي النكتة فيما ترى من أنّه لو قيل: (إنّ عدم مسؤوليتك تجاه شيء محتمل يتفرّع على كونه ممّا حجب الله علمه عن العباد) كان هذا بياناً عرفياً لا حزارة فيه؛ إذ هو في قوّة أن يقال: (إنّ عدم مسؤوليتك عن شيء محتمل يتفرّع على عدم صدور البيان)، وهذا بخلاف ما لو قيل: (إنّ عدم مسؤوليتك تجاه شيء محتمل يتفرّع على أن لا تعلم به أنت ولا غيرك)، فهذا تعبير غير مستساغ عرفاً، ويقال في مقابله: إنّه أيّ علاقة لجهل غيري بعذري؟

هذا. ولا يخفى أنّ ما ذكرناه بالنسبة لحديث الرفع إنّما كان بحثاً فيه بالنظر إلى خصوص جملة (رفع ما لا يعلمون). وأمّا إذا نظرنا إلى مجموع الحديث فلا موضوع لهذا البحث؛ إذ إنّ مثل (رفع ما اضطرّوا إليه) لا يعقل التشكيك في انحلاله بأن يفترض احتمال أنّ الشرط في (رفع ما اضطرّ إليه) هو اضطرار الجميع، وبوحدة السياق يثبت أنّ (رفع ما لا يعلمون) أيضاً كذلك.

5 - أحاديث الجِلِّ:

ومنها: حديث (كلّ شيء لك حلال). وهذه الرواية مروية في الكتب العلميّة بصيغ ثلاث:

1

- ما ورد في أخبار متعدّدة في موارد مختلفة، منها ما عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله (عليه السلام): «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»⁽¹⁾.

2

- ما عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سمعته يقول: «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خُدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى

(1) الوسائل، ج 12، ب 4 ممّا يكتسب به، ج 1، ص 59، ونحوه ما عن معاوية بن عمّار، عن رجل، عن أبي جعفر (عليه السلام)، راجع الوسائل، ج 17، ب 61 من الأطعمة المباحة، ج 7، ص 92، ونحوهما ما عن عبد الله بن سليمان، عن أبي جعفر (عليه السلام)، راجع الوسائل، ج 17، ب 61 من الأطعمة المباحة، ج 1، ص 90 و 91

، وسند الحديث الأوّل تامّ. وأمّا سند الحديث الثالث فليس فيه من يتوقّف لأجله عدا عبد الله بن سليمان، وقد روى عنه بعض الثلاثة في مشيخة الفقيه، والمقصود به هو الصيرفيّ؛ لأنّه الذي يوجد له كتاب فلا يمكن أن يكون المقصود به في مشيخة الفقيه غيره، فبناءً على أنّ عبد الله بن سليمان في حديثنا منصرف إلى من له الكتاب وللصديق والنجاشيّ سند إليه لأنّه المعروف يتمّ سند الحديث.

3

- «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام». وهذه العبارة لا ترد عليها جملة من الإشكالات الواردة على الأوليين، لكنّه ليس لها عين ولا أثر في كتب الحديث(2)، وعليه فالمرجع هو الصيغتان السابقتان.

أمّا الصيغة الأولى: فقد ذكر الشيخ الأعظم(قدس سره) وجملة من سائر المحقّقين بعده: أنّ هذه الرواية تختصّ بالشبهات الموضوعيّة ولا تشمل الشبهات الحكميّة، وتتلخّص من كلامهم لذلك قرينتان في الحديث:

القرينة الأولى: ما ذكره الشيخ الأعظم(قدس سره) وهو أنّ في هذا الحديث ظهورين:

1 - ظهوره في فعليّة تقسيم الشيء إلى الحلال والحرام دون مجرد الترديد والقابليّة.

2 - ظهوره في أنّ هذا الانقسام هو المنشأ للشكّ.

وهذان الظهوران إنّما ينطبقان على موارد الشبهات الموضوعيّة، فاللحم مثلاً ينقسم إلى حلال وهو المذكّي وحرام وهو الميتة، وهذا الانقسام سبب للشكّ في حليّة وحرمة الفرد الذي لا ندري أهو مذكّيّ أو ميتة. وأمّا الشبهة الحكميّة فلا يكون الأمر فيها كذلك، فمثلاً إذا شككنا في حرمة شرب التتن فهنا ليس التتن مقسماً بالفعل إلى قسم حلال وقسم حرام، فلا بدّ من حمل «فيه حلال وحرام»

(1) الوسائل، ج 12، ب 4 ممّا يكتسب به، ح 4، ص 60، وسند الحديث ضعيف بمسعدة بن صدقة الذي لم يرد توثيق بشأنه. (2) ولعلّه نقل غير دقيق لنفس المضامين السابقة، أو نقل غير دقيق لما عن عبد الله بن سليمان عن أبي عبد الله(عليه السلام) في الجبن قال: «كلّ شيء لك حلال حتّى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة». راجع الوسائل، ج 17، ب 16 من الأطعمة المباحة، ح 2، ص 91.

على الترديد والقابلية - أي: أنه قابل لأن يكون حلالاً وقابل لأن يكون حراماً - لكونه فعلاً اختياريّاً، وليس من قبيل التنفّس الذي لا يتّصف بالحلّ والحرمه، وهذا خلاف الظهور الأوّل، فإنّ أوّل إرجاع المطلب إلى الجنس بأنّ يقال مثلاً: إنّ المشروب فيه حلال وهو الماء، وحرام وهو الخمر، وقد شككنا في أنّ المائع الفلانيّ حلال أو حرام، فهنا يكون الانقسام الفعليّ ثابتاً في المقام، لكن ليس هذا الانقسام منشأً للشكّ، فإنّنا نحتمل حرمة ذلك المائع بقطع النظر عن حرمة الخمر وحليّة الماء، ولو لم نكن نعلم بحرمة الخمر مثلاً لعلنا كُنّا نشكّ أيضاً في حرمة كلّ من الخمر وذاك المائع كما هو واضح⁽¹⁾.

أقول: إنّ هذا المقدار من البيان يمكن الإيراد عليه بلحاظ الشبهة الحكميّة المفهوميّة بأنّ نغرض عنواناً كليّاً قسم منه حلال وقسم منه حرام، واشتبه القسمان مفهوماً فتردّدنا في فرد ما من جهة الشبهة المفهوميّة بين دخوله في هذا أو ذاك، فينحفظ فيه كلا الظهورين، كما إذا فرضنا أنّ الماء المطلق حلال والطين حرام وشككنا بنحو الشبهة المفهوميّة في مائع هل هو ماء مطلق أو طين، فانقسام المائع إلى ما هو حلال وهو الماء، وما هو حرام وهو الطين فعليّ، وهذا الانقسام هو الذي جعلنا نشكّ في حكم هذا الفرد باعتبار إجمال مفهومي القسمين.

ولكن يمكن تميم ما عرفته من التقريب بإضافة شيء عليه، وهو أنّ ظاهر قوله: «حتّى تعرف الحرام منه بعينه» هو أنّ المراد بالمعرفة في المقام معرفة أمر خارجيّ لا معرفة أمر مربوط بعالم الألفاظ كما في الشبهة المفهوميّة، فالشبهة المفهوميّة خارجة عن مورد الحديث؛ لأنّ معرفة الحرام فيها تكون بمعرفة مدلول

(1) راجع رسائل الشيخ الأعظم (قدس سره)، ص 201 بحسب الطبعة المشتملة على تعليقة (رحمت الله).

القرينة الثانية: ما ذكره السيّد الأستاذ⁽¹⁾ تبعاً للمحقّق النائينيّ (رحمه الله) وهي كلمة «بعينه» المذكورة في الحديث، بتقريب⁽²⁾ أنّ كلمة «بعينه» بلحاظ الشبهات الحكميّة لا يمكن أن تكون إلاّ تأكيداً صرفاً لا تقييداً زائداً؛ إذ لا يتصوّر التقييد الزائد إلاّ في قبال العلم الإجماليّ، وذلك ينافي منجزية العلم الإجماليّ، مع أنّ ظاهر الكلام كونها تقييداً زائداً، وهذا بخلاف موارد الشبهات الموضوعيّة، فإنّ مورد الشبهات الموضوعيّة يكون دائماً طرفاً للعلم الإجماليّ، فنتحقّق على ظهور القيد في كونه تقييداً زائداً من دون أن يلزم من ذلك إبطال منجزية العلم الإجماليّ، فمثلاً لو شكّ المكلف في أنّه هل تنجّس الماء الذي يكون أمامه بملافة النجس، أو هل صار الخلّ الذي يكون في بيته خمراً أو لا؟ فهو حيث لا يعلم تفصيلاً بالخمور الموجودة في العالم أو المتنجّسات، ويعلم في الجملة بوجود خمور ومتنجّسات في العالم يصبح هذا طرفاً لعلم إجماليّ أطرافه غير محصورة وأكثرها خارج عن محلّ الابتلاء، فكلمة «بعينه» تخرج ذلك عن وجوب الاحتياط من دون أن ينثلم بذلك قانون منجزية العلم الإجماليّ.

ويرد عليه: أنّه إن فرض أنّ المراد بالعلم الإجماليّ العلم الإجماليّ بين الأقلّ والأكثر فهذا موجود في الشبهات الحكميّة، فإذا شكّ في حرمة شرب التتن فقد شكّ مثلاً في أنّه هل يحرم الخمر والتتن معاً أو يحرم الخمر فقط، وهذا بحسب الحقيقة ليس علماً إجماليّاً. وإن فرض أنّ المراد به هو العلم الإجماليّ بين

(1) راجع مصباح الأصول، ج 2، ص 273 و 274. (2) هذا التقريب غير منقول عن المحقّق النائينيّ (رحمه الله)، ولكن أصل الاستشهاد بكلمة «بعينه» منقول عنه في أجود التقريرات، ج 2، ص 184، وفي فوائد الأصول، ج 3، ص 132.

المتباينين فلا نسلم كون هذا الفرد من المائع طرفاً للعلم الإجمالي بوجود الخمر والمنتجس في العالم وإن كان لا إشكال في وجود هذا العلم الإجمالي في نفسه، ولذا لا ينقص عدد المعلوم بالإجمال ولا يزيد بإفراز هذا الفرد وعدمه. نعم قد يقال في الشبهات الموضوعية: كون مورد الشبهة طرفاً لعلم إجمالي بعض أطرافه خارج عن محلّ الابتلاء، كما قد يتفق ذلك أيضاً في الشبهات الحكمية.

وأما الصيغة الثانية: وهي الموجودة في صدر حديث مسعدة بن صدقة، فقد استدلّ بها أيضاً على جريان البراءة في الشبهات الحكمية تمسكاً بإطلاقها، وقد وقع الإشكال في أنّه هل لها إطلاق أو لا؟ ثمّ انجرّ هذا الإشكال إلى الإشكال في فقه الحديث وتصور معنى الحديث، ومن هنا ينبغي لنا أن نتكلّم أولاً في فقه الحديث وتصور معناه وبعد ذلك نرى أنّ هذا المعنى المتعقّل للحديث هل يدلّ على البراءة في الشبهة الحكمية أو لا؟

فنقول: قد يستشكل في فهم هذا الحديث في نفسه بقطع النظر عن أنّه أريد بالحلّ الحليّة في الشبهات الموضوعية كما يقول الأخباريون، أو الأعمّ منها ومن الشبهات الحكمية، وذلك باعتبار ما يُرى من نوع من التهافت بين صدر الحديث وذيله، حيث إنّ صدر الحديث لو فصل عن ذيله يعطي معنى أصالة الحلّ، ولكن الأمثلة المذكورة في ذيل الحديث لا علاقة لها بأصالة الحلّ، فلو قطعنا النظر عن جريان قاعدة اليد واستصحاب عدم الأختية لا يمكن إباحة الثوب والعبء والزوجة بأصالة الحلّ، وليس ذلك لأجل صناعة يمكن فرض بطلانها حتّى يستكشف من هذه الرواية بطلان تلك الصناعة، بل هذا أمر واضح لا يشكّ فيه فقيه، ولا يوجد فقيه يفتي في هذه المسائل بالحلّ لو قطع النظر عن قاعدة اليد والاستصحاب.

ويمكن تفسير الحديث بنحو ينسجم صدره مع ذيله بعدّة وجوه:

الوجه الأوّل: ما قد يقال من حمل الأمثلة على التنظير والتشبيه لا على

التطبيق، فكان الإمام(عليه السلام) بين قاعدة الحلّ، ثمّ ذكر: أنّه توجد في الشريعة الإسلاميّة أشياء أخرى تشبه قاعدة الحلّ، وهي الحلّيّة الاستصحابيّة والحلّيّة بقاعدة اليد.

وهذا الوجه غير صحيح بعد فرض التحقّق على كون الكلام الوارد في هذا الحديث بياناً عرفياً؛ إذ التنظير يكون بين الحكمين، بأن ينظر أصالة الحلّ بالحلّيّة الاستصحابيّة والحلّيّة بقاعدة اليد، وليس من المستساغ أن ينظر بين حكم وأفراد موضوع حكم آخر كما وقع في الحديث.

الوجه الثاني: ما قد يقال أيضاً من أنّ الإمام(عليه السلام) جمع بين حلّيّات متعدّدة، وهي أصالة الحلّ، والحلّيّة الاستصحابيّة، والحلّيّة بقاعدة اليد في عبارة واحدة، وعبر بالجامع وهو الحلّيّة، فبحسب الحقيقة لم يرد حلّيّة واحدة، بل هي حلّيّات ثلاث يختلف موضوع كلّ واحدة منها عن موضوع الأخرى، فموضوع أصالة الحلّ عنوان ما لم تعلم حرّمته، وموضوع الحلّيّة المجعولة في قاعدة اليد أخذت فيه قيود عديدة منها اليد، وموضوع الحلّيّة الاستصحابيّة أخذت فيه قيود عديدة منها الحالة السابقة.

وقد يستشكل في ذلك بأنّ كلّ واحدة من هذه الحلّيّات المتعدّدة موضوعها مغاير لموضوع الأخرى، فلا بدّ من إبراز كلّ جعل على موضوعه، وإبراز الجعول المتعدّدة على موضوع أصالة الحلّ غير صحيح، إلّا بالالتزام بتقييدات مستترة طبقاً لواقع جعلها، وهذا غير مستساغ عرفاً.

ومن هنا فرض المحقّق العراقي(رحمه الله) علاجاً لهذا الاستشكال: أنّ الجمع بين جعول متعدّدة في تعبير واحد في هذا الحديث ليس بمعنى إبراز نفس تلك الجعول، بل بمعنى الإخبار عن نتائج تلك الجعول، وعندئذ لا يلزم التحقّق على موضوع الجعل، مثلاً لو فرض أنّ المولى جعل قاعدة الفراغ وموضوعها فعل المكلف،

وأصالة الصّحة وموضوعها فعل الغير، ففي مقام الإخبار يمكنه أن يجمع بينهما في عبارة واحدة ويقول: كلّ فعل شكّ في صحّته بعد وجوده فالأصل فيه الصّحة⁽¹⁾.

ولكن التحقيق: أنّ هذا التوجيه أيضاً غير مستساغ عرفاً وإن كان فتيماً ودقيقاً بحسب الصناعة العلميّة، وذلك لقوّة ظهور الرواية في أنّ الإمام(عليه السلام) في مقام إعطاء معنى كلفيّ وضابطة كلفيّة لأجل أن يطبّقها المكلف على مواردها الخارجيّة، وقد ذكرت الأمثلة لأجل تشريح ذهن هذا السامع في مقام تطبيق هذه الضابطة الكلفيّة، ومن المعلوم أنّنا لو فرضنا أنّنا حملناه على أنّه في مقام الإخبار عن نتيجة جعول متعدّدة على موضوعات متعدّدة ذات قيود مع إسقاط تلك القيود وعدم بيان تلك الموضوعات، لما أمكن للسامع تطبيق الأمر على الصغريات إلّا إذا فرض ذكر ملازم مساو وانتزاع عنوان مطابق، كما فيما ذكرناه من مثال أصالة الصّحة وقاعدة الفراغ، دون عنوان أعمّ كما في هذا الحديث.

الوجه الثالث: هو الذي يقوى في نفسي من احتمال أنّ هذه الرواية ليست في مقام بيان قانون ابتدائيّ، بل في مقام التصريح بإطلاق قوانين الحلّيّة من قبيل الاستصحاب واليد بالنسبة لمرحلة البقاء، بمعنى أنّه إذا ثبتت لك حلّيّة شيء بأمثال هذه القوانين فلا ترفع اليد عن الحلّيّة بوسوسة، وطروّ منشأ جديد للشكّ، وحصول الظنّ بالخلاف ونحو ذلك، بل ابقِ على تلك القواعد المفروغ عنها حتّى يستبين لك غير هذا، أو تقوم به البيّنة، وهذا المطلوب تطبيقه على الرواية لا يقتضي في المقام عدا الالتزام بتقييد واحد مستساغ عرفاً، ولا ينافيه إلّا الإطلاق، ولا يخرج الحديث عن كونه بياناً عرفياً، وذلك بأن يقال: (كلّ شيء ثبتت حلّيّته

(1) راجع المقالات، ج 2، ص 61. وراجع نهاية الأفكار القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 234 و 235.

بقاعدة من القواعد فهو لك حلال ويبقى حلالاً حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه)، فنظر الحديث إلى مرحلة البقاء لا مرحلة الحدوث.

وإنّما قلنا: إنّنا بحاجة إلى تقييد الإطلاق بناءً على أنّ قوله: (هو لك حلال) خبر لقوله: (كلّ شيء). أمّا إذا افترضنا قوله: (هو لك) صفة لشيء، وقوله: (حلال) هو الخبر، فظاهر الحديث ابتداءً هو النظر إلى مرحلة البقاء بلا حاجة إلى تقييد خارجي.

وبعد تفسير الحديث بهذا الوجه يظهر الحال فيما نحن فيه؛ وذلك لبداية أنّه بناءً على هذا المعنى لا يرتبط هذا الحديث بأصالة الحلّ في الشبهات الحكميّة، ولا بأصالة الحلّ في الشبهات الموضوعيّة، بل هو أجنيبيّ عن أصالة الحلّ رأساً، وعليه فلو أريد التمسك بحديث أصالة الحلّ في الشبهات الموضوعيّة فلا بدّ من التمسك بالصيغة الأولى.

6 - إثبات البراءة بالاستصحاب:

وقد يستدلّ على البراءة بالاستصحاب. إمّا بلحاظ حال الصغر، أو بلحاظ ما قبل الشريعة، أو بلحاظ ما قبل استكمال الشرائط الخاصّة للتكليف، كما لو شككنا في وجوب الحجّ بالبذل فاستصحبنا عدم التكليف الثابت قبل البذل لعدم الاستطاعة، إذن فلإثبات البراءة بالاستصحاب وجوه ثلاثة:

أ - بلحاظ حال الصغر:

الوجه الأوّل: استصحاب عدم التكليف الثابت في حال الصغر. واعترض عليه بعدّة إشكالات:

الأوّل: ما حمل عليه المحقّق الخراسانيّ؛ عبارة الشيخ الأعظم - رضوان الله عليه - (1)

(1) عبارة الشيخ الأنصاريّ (رحمه الله) واردة في بحث البراءة لدى الاستدلال على البراءة ←

في المقام من أنّ المستصحب يجب أن يكون حكماً مجعولاً، أو موضوعاً
لحكم مجعول، وعدم التكليف ليس كذلك.

واستغرب السيّد الأستاذ من حمل عبارة الشيخ الأعظم على هذا المعنى باعتبار أنّ
الشيخ الأعظم (قدس سره) يقول باستصحاب العدم الأزليّ فضلاً عن العدم المستمرّ إلى
حال الصغر، فكيف ينسب إليه في المقام هذا الإشكال؟⁽¹⁾.

→ بالاستصحاب، وكلام المحقق الخراسانيّ (قدس سره) بهذا الصدد وارد في التنبيه الثامن من تنبيهات
الاستصحاب، ولعلّ كلام صاحب الكفاية يشعر بأنّ المستفاد من عبارة الشيخ الأنصاريّ هو أنّ كون
المستصحب حكماً مجعولاً، أو موضوعاً لحكم مجعول شرط بعنوانه في الاستصحاب، فلو كان هذا هو
مقصود الشيخ (رحمه الله) ورد عليه ما سيأتي في المتن، ولكن الظاهر من عبارته أنّ مقصوده شيء آخر،
وهو أنّ المستصحب يجب أن يكون حكماً شرعيّاً، أو موضوعاً لحكم شرعيّ لا نفيّاً له، وذلك لا بدعوى
اشتراط ذلك بعنوانه في الاستصحاب، بل بدعوى أنّ استصحاب نفي الحكم لا يؤدّي إلى نفي استحقاق
العقاب، فإنّ نفي استحقاق العقاب يكون في حالتين: إمّا لدى نفي الحكم واقعاً على أساس الملازمة
العقليّة بين نفيه وعدم استحقاق العقاب، واستصحاب نفي الحكم لا يثبت لازمه العقليّ، وإمّا لدى
الترخيص ولو ظاهراً، فإذا ثبت الترخيص ولو ظاهراً قطعنا بعدم استحقاق العقاب، ولكن استصحاب نفي
الحكم لا يثبت الترخيص، فإنّ الترخيص والإباحة حكم ثبوتيّ، والثابت في حال الصغر ليس هو هذا، بل هو
عدم جعل الإلزام، وعدم جعل الإلزام غير الترخيص المجعول، ويرد عليه: أنّ نفي استحقاق العقاب يكفي
فيه عقلاً نفي الإلزام ولو ظاهراً، ولا يتوقّف على نفي الحكم واقعاً، ولا على الترخيص بمعنى جعل الإباحة
ولو ظاهراً. (1) راجع مصباح الأصول، ج 2، ص 292.

وهذا الاستغراب في غير محلّه؛ إذ الشيخ الأعظم (رحمه الله) إنّما يقول بالاستصحاب في العدم الأزليّ إذا وقع العدم الأزليّ موضوعاً لحكم شرعيّ، فيستصحب مثلاً في المكاسب عدم مخالفة الشرط للكتاب؛ لأنّه موضوع لحكم شرعيّ، وهو نفوذ الشرط ووجوب الوفاء به، وجهة الإشكال فيما نحن فيه هي أنّ عدم التكليف ليس حكماً شرعيّاً ولا موضوعاً لحكم شرعيّ، ولا علاقة لذلك بمسألة جريان الاستصحاب في العدم الأزليّ، أو عدم جريانه فيه.

وعلى أيّ حال، فلا يهمنّا تحقيق مراد الشيخ الأعظم (قدس سره)، وإنّما المهمّ النظر إلى هذا الإشكال في نفسه سواء كان مقصوداً للشيخ الأعظم أو لا.

والواقع: أنّ هذا الإشكال غير صحيح؛ وذلك لأنّه لا دليل على اشتراط هذا الأمر بعنوانه وهو كون المستصحب حكماً شرعيّاً أو موضوعاً له، وإنّما الشرط هو أن يكون المستصحب قابلاً للتصرّف الظاهريّ من قبل المولى والتعبّد الظاهريّ به نفيّاً وإثباتاً، ويكفي في قابليّته لذلك أن يكون عدم حكم.

الثاني: ما أفاده المحقّق النائينيّ (قدس سره)، وهو يتركّب من مقدّمتين:

الأولى: أنّ الاستصحاب لا يكفي فيه مجرد كون المستصحب حكماً شرعيّاً، أو موضوعاً لحكم شرعيّ، بل لابدّ من انتهائه إلى أثر عمليّ، فاستصحاب وجوب الحجّ مثلاً على شخص مات قبل خمسمئة عام من دون ترتّب أثر عمليّ لذلك بالنسبة لنا لا معنى له، والتعبّد به لغو صرف وبلا محصل.

الثانية: أنّ الأثر العمليّ المشترط في الاستصحاب إن كان مترتّباً على الواقع المستصحب صحّ الاستصحاب. أمّا إن كان مترتّباً على الشكّ، أو على كلّ من الواقع والشكّ فلا معنى عندئذ لإجراء الاستصحاب؛ لأنّ ذلك الأثر ثابت بالوجدان لوجود الشكّ، فإثباته بالاستصحاب تحصيل للحاصل، بل من أردأ

أنحاء تحصيل الحاصل؛ إذ هو تحصيل لما هو حاصل بالوجدان بالتعبد⁽¹⁾.

أقول: إذا فرض الأثر مترتباً على الشكّ دون الواقع، فالاستصحاب لا معنى له في نفسه بقطع النظر عن تحصيل الحاصل؛ إذ المفروض أنّ الأثر ليس للواقع، فإنباته باستصحاب الواقع إثبات للشيء بما لا يترتب عليه و لا يثبت به، ولعله (قدس سره) إنما عبّر بهذا التعبير بالنسبة لكلا القسمين من باب الجمع في العبارة والاختصار، وإلا فينبغي أن يقال: إنّ الاستصحاب فيما إذا كان الأثر مترتباً على الشكّ لا يثبت لنا شيئاً، وفيما إذا كان الأثر مترتباً على الواقع وعلى الشكّ يثبت لنا بالتعبد ما هو ثابت بالوجدان⁽²⁾.

وعلى أيّة حال، فالنتيجة المترتبة على المقدمتين هي أنّ الأثر العمليّ في المقام الذي عرفت في المقدمة الأولى اشتراطه في الاستصحاب إنّما هو التأمين، وهذا لا يمكن تحصيله بالاستصحاب؛ إذ التأمين يترتب على الشكّ، أو على كلّ من الشكّ والواقع، ولا معنى لترتبه على الواقع فقط؛ إذ هو خلف قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وقد طبّق المحقّق النائيني (رحمه الله) هذا القانون - أعني: عدم جريان الاستصحاب في فرض ترتّب الأثر على الشكّ، أو عليه وعلى الواقع - في مورد آخر أيضاً وهو

(1) راجع أجود التقريرات، ج 2، ص 190 و 191. (2) الظاهر أنّ نظر المحقّق النائيني في كلا القسمين إلى إشكال تحصيل الحاصل. وعلى أيّ حال فهذا الإشكال إن تمّ فمصّبه كلا القسمين؛ إذ حتّى في مورد كون الأثر مترتباً على الشكّ فقط لو أُريد إثبات الأثر بالاستصحاب كان ذلك تحصيلاً لما هو حاصل بالوجدان بالتعبد. نعم، يرد إشكال آخر أيضاً، وهو أنّ الأثر إذا لم يكن للواقع فاستصحاب الواقع لا يثبت، ولا يرد هذا الإشكال عند فرض كون الأثر للواقع وللشكّ معاً.

وعلى أي حال، فالسيد الأستاذ سلم الإشكال في فرض ترتب الأثر على الشك فقط، وجعل ما نحن فيه من باب ترتب الأثر على كل من الشك والواقع، ودفع الإشكال في فرض ترتب الأثر على الشك والواقع بأن طرف الاستصحاب هو ظرف انتفاء الشك بالتعبد الشرعي، فالأثر عندئذ إما هو ثابت بالتعبد ومرتّب على الواقع، وليس ثابتاً بالوجدان ومرتّباً على الشك، فإن الشك ملغي عندئذ بالحكومة، والاستصحاب كما يتقدم على أصالة البراءة الشرعية ونحو ذلك بالحكومة ويكون الأمن أو الطهارة عندئذ مستنداً إلى الاستصحاب لا القاعدة، كذلك الأمر في قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإن الاستصحاب حاكم عليها برفع موضوعها(1).

ويرد عليه:

أولاً: أنّ الحكومة إن صحّت فإنّما تصحّ بالنسبة للقواعد الشرعية كالبراءة الشرعية وقاعدة الطهارة ونحو ذلك، حيث إنّ موضوعها بيد المولى فله أن يضيّقه تعبداً بالاستصحاب. وأمّا قاعدة قبح العقاب بلا بيان - لو تمّت - فهي قاعدة عقلية ليس موضوعها بيد المولى بما هو مولى، فلا تعقل حكومة الاستصحاب عليها، وإّما يجب أن يلحظ ما هو موضوع هذا القبح وملاكه في نظر العقل حتّى نرى أنّ ذلك الموضوع والملاك هل هو باق حتّى بعد الاستصحاب أو لا؟ فإن لم يكن باقياً كان الاستصحاب وارداً عليه، وإلاّ فليس الاستصحاب حاكماً عليه ولا وارداً عليه، ولعلّ مقصوده بالحكومة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو الورد على

(1) راجع مصباح الأصول، ج 2، ص 295 و 296.

وعلى أيّ حال، فالصحيح أنّ موضوع القاعدة لا يرتفع بالاستصحاب لا حكومةً ولا وروداً؛ وذلك لأنّ موضوع هذه القاعدة العقلية إنّما هو عدم بيان التكليف، وليس موضوعها اللابيان من كلا الجانبين.

ومن يفترض أنّ موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان هو اللابيان من كلا الجانبين لا ينبغي أن يكون مقصوده اختصاص قبح العقاب بفرض الشكّ، بحيث يكون العقاب عند العلم بالعدم وجداناً أو تعدياً غير قبيح، فهذا واضح البطلان، وإنّما المقصود المتعلّق في المقام هو دعوى: أنّ حصّة من قبح العقاب مختصة بصورة الشكّ واللابيان من كلا الطرفين، وأنّ هذه الحصّة هي المحمول في القاعدة، فيرتفع موضوع القاعدة بالاستصحاب، ويثبت عندئذ قبح آخر مغاير للقبح الأوّل.

والواقع: أنّ هذا الكلام غير صحيح كما يتّضح ذلك بالنظر إلى ما مضى ممّا من أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان مرجعها في الحقيقة إلى قاعدة قبح العقاب بلا حقّ المولوية، فملاك هذا القبح إنّما هو عدم حقّ المولوية، وحقّ المولوية مخصوص - بحسب الفرض - بفرض الوصول، فعدم هذا الحقّ ثابت حتّى في فرض وصول العدم، فيثبت نفس القبح الذي كان ثابتاً في فرض اللابيان من كلا الطرفين، غاية

1)

(في مصباح الأصول لم ترد في المقام كلمة الحكومة، ولا يحضرنى في الوقت الحاضر تقرير آخر من تقاريري بحث السيّد الخوئي(رحمه الله)، ولكن تفهم إرادة الحكومة ممّا في مصباح الأصول من تعبيره بأنّ الاستصحاب رافع للشكّ تعدياً، زائداً افتراضه أنّ الشكّ أحد موضوعي الأثر، ويؤيد ذلك تشبيهه للمقام بتقدّم الاستصحاب على البراءة الشرعية وقاعدة الطهارة، فراجع.

الأمر اشتداد القبح بالعلم بعدم التكليف؛ لأنَّه عند الشكِّ يكون الحقُّ الاستصحابيُّ ثابتاً، وعند العلم بالعدم ينتفي كلا الحقيين الوجوديِّ والاستصحابيِّ.

ولو فرضنا أنَّ ملاك عدم الحقِّ في الشكِّ غير ملاك عدم الحقِّ في العلم بالخلاف لم يكن هذا محصّاً للعدم، فإنَّ العدم إنما يتحصَّن بتحصُّص ما يضاف إليه، لا بتعدُّد الملاك.

وإذا ظهر أنَّ موضوع القاعدة هو عدم وصول التكليف الثابت حتَّى عند وصول العدم عرفت أنَّه لا معنى لتقدُّم الاستصحاب عليها.

وثانياً: أنَّ فرضه لما نحن فيه من قبيل ترتُّب الأثر على الواقع وعلى الشكِّ غير صحيح، فإنَّ الواقع لا أثر له أصلاً لا نفيّاً ولا إثباتاً، فإنَّ العبد إن شكَّ في التكليف قبح عقابه ولو كان التكليف ثابتاً حقيقة لفرض قبح العقاب بلا بيان. وإن علم بالتكليف وخالف استحقَّ العقاب ولو لم يكن التكليف ثابتاً حقيقة على ما هو التحقيق عندنا وعنده من استحقاق المتجرِّي للعقاب، فالتأمين فيما نحن فيه غير مربوط بعدم التكليف واقعاً، فكان ينبغي له أن يبدل فرض ترتُّب الأثر فيما نحن فيه على الشكِّ وعلى الواقع، بفرض ترتُّبه على الشكِّ وعلى العلم ولو تعدُّداً.

وثالثاً: أنَّه إن لم يفرض أنَّ الشارع جعل في الاستصحاب الطريقيَّة، فلا وجه لحكومة الاستصحاب على قاعدة الشكِّ حتَّى في الآثار المترتبة على الشكِّ وعلى الواقع. وإن فرض جعل الطريقيَّة فيه ينبغي له أن يسلم الحكومة حتَّى في الآثار المترتبة على الشكِّ فقط، وأثر الاستصحاب عندئذ هو رفع أثر الشكِّ.

نعم، فيما يكون ذلك الأثر أثراً للعلم التعبديِّ أيضاً لا للشكِّ فقط، كما نحن فيه يترتَّب الأثر لا محالة ولو بلحاظ العلم التعبديِّ بالعدم.

وليته كان يجب على كلام المحقِّق النائيني (رحمه الله) بأنَّه ما هو المقصود بالأثر

العمليّ الذي ذكره شرطاً في الاستصحاب؟ فإن كان المقصود به الحكم الشرعيّ المرتبط بمقام العمل في قبال حكم شرعيّ غير مربوط بمقام العمل بالنسبة لهذا المكلف، فهذا موجود في المقام بعد فرض تعميم الأمر على إثبات التكليف ونفيه وعدم اختصاصه بجانب الإثبات كما مضى، فإنّ التكليف في المقام مربوط بعمله؛ لأنّه يؤثّر في ضيق العنان عليه في ظرف وصوله، وكذلك عدم التكليف مربوط بعمله؛ لأنّه يؤثّر في إطلاق العنان في ظرف عدم وصول التكليف، أي: كما أنّ التكليف قد يصير سبباً للعلم به الموجب للضيق في العمل كذلك عدم التكليف رفع لهذا السبب المؤدّي إلى الضيق.

وإن كان المقصود به التنجيز والتعذير فلا إشكال في اشتراط انتهاء الاستصحاب إلى هذا الأثر، فقد يقال: إنّ الاستصحاب فيما نحن فيه غير جار؛ لثبوت التعذير بدونه لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، والمفروض اعتراف الأَخباريّ بهذه القاعدة وإن ادّعى وصول البيان وهو أخبار الاحتياط.

ولكن الواقع: أنّ الاستصحاب يظهر أثره في المقام في مقابل رأي الأَخباريّ القائل بورود البيان وهو أخبار الاحتياط، فإنّه بناءً على هذا الرأي تكون قاعدة قبح العقاب بلا بيان - بقطع النظر عن الاستصحاب - منتفية بانتفاء موضوعها، وعندئذ يفيدنا في المقام استصحاب نفي التكليف، وهو حاكم على أخبار الاحتياط التي يكون موضوعها فرض احتمال التكليف، أو مخصّص لها.

نعم، لو قصد التمسك بالاستصحاب التمسك به رغم فرض عدم تماميّة أخبار الاحتياط وتماميّة موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان فليكن إشكال المحقّق النائينيّ (رحمه الله) وارداً على التمسك بالاستصحاب في هذا الفرض والذي هو في الحقيقة عمل صيانيّ لا قيمة له، وإنّما تظهر قيمة التمسك بالاستصحاب عند فرض الإيمان بأخبار الاحتياط، ومعه لا يرد إشكال المحقّق النائينيّ (رحمه الله).

هذا هو الجواب الذي كُنّا نتمنّى للسيد الأستاذ أن يذكره في المقام.

أمّا نحن ففي مقام الجواب لا نجيب حتّى بهذا البيان، بل نقول: إنّ هذا الكلام كلّه مرنبيّ على الانشغال بالألفاظ عن المعاني، فإنّنا قلنا فيما سبق: إنّ الخطابات الظاهرية على اختلاف ألسنتها والتفنّن في التعبير عنها يكون جوهرها ومدلولها التصديقيّ أحد أمرين: إبراز شدّة الاهتمام بالواقع المشكوك، وإبراز عدم شدّة الاهتمام به بحيث يرضى بترك الاحتياط، فاستصحاب عدم التكليف في المقام هو بحسب الحقيقة إبراز لعدم شدّة اهتمام المولى بتكاليفه الواقعية ورضاه بتركها، فالمبرز بهذا الخطاب الاستصحابيّ نفس المبرز بخطاب (رفع ما لا يعلمون) مع فرق من ناحية التفتّن في العبارة، فكانّ دليل الاستصحاب هو رواية أخرى من روايات البراءة، فكما أنّه لم يستشكل أحد في التمسك بحديث الرفع على عدم وجوب الاحتياط بأنّه تحصيل للحاصل، كذلك لا ينبغي الاستشكال في التمسك بهذا الخطاب الاستصحابيّ على ذلك بلزوم تحصيل الحاصل، والوجه في عدم الاستشكال في كلا الموردین هو أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان يرتفع موضوعها بالبيان، سواء كان بياناً للواقع، أو بياناً لإيجاب الاحتياط حقيقة، بأن يصل من المولى واقعاً بيان إيجاب الاحتياط، أو توهمًا، بأن يتوهم العبد أنّ المولى أوجب الاحتياط، وأيّ لغويّة أو إشكال يرد على المولى لو صرّح بعدم شدّة اهتمامه بتكاليفه المشكوكة وعدم إيجابه الاحتياط سدّاً لباب وصول إيجاب الاحتياط إلى العبد خطأً وتوهمًا، وهذا قد بيّنه بيان واحد وقد بيّنه بيانات متعدّدة وألسنة مختلفة، ومنها لسان الاستصحاب.

ولو صار القرار على الإشكال، يجب الإشكال حتّى في حديث الرفع وغيره من روايات البراءة وآياتها؛ إذ يقال أيضاً: إنّ البراءة الشرعية أصل عمليّ لا بدّ لها

من الانتهاء إلى أثر عمليّ من التعذير، والتعذير ثابت هنا بدونها بالوجدان لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فأحراز ذلك بالبراءة الشرعيّة تبعداً إحراراً للشيء الثابت بالوجدان بالتعبد، وهو من أردأ أنحاء تحصيل الحاصل.

الثالث: أنّ عدم التكليف في حال الصغر كان من باب اللاخرجيّة العقليّة وهو مقطوع الانتفاء، وعدم التكليف في حال الكبر هو النفي الشرعيّ بمعنى عدم جعل الشارع للتكليف عليه مع فرض قابليّته لجعل التكليف عليه، وهذا ليس هو المتيقّن سابقاً.

ولكن لا يخفى أنّ هذا الإشكال - لو تمّ في نفسه - لم يتمّ على إطلاقه، فإنّ الصبيّ في الغالب يمرّ قبل البلوغ بمستوى من الوعي بحيث لا يبقى مانع من قبل العقل من إيقاع حرج التكليف عليه، ويكون نفي التكليف عنه نفيّاً شرعيّاً. نعم، يتأتّى هذا الإشكال في المجنون إذا أفاق، وفي الصبي إذا استمرّ معه عدم التمييز وكان بحكم المجنون.

والتحقيق: أنّ هذا الإشكال في نفسه غير صحيح؛ وذلك لأنّ العدم إنّما يتحصّن بتعدّد ما أضيف إليه ذلك العدم، ولا يتحصّن بمجرد تعدّد الملاك، مثلاً لو كانت الورقة مرطوبة فقطعنا بعدم احتراقها بالنار المجاورة لها لمرطوبتها، ثمّ جفّت الرطوبة واحتملنا عدم احتراقها بعد لانطفاء النار جرى بلا إشكال استصحاب عدم الاحتراق، فإنّ الاحتراق الواحد لا يتعدّد أعدامه بتعدّد الملاك، فعدم الاحتراق لو كان باقياً فهو عدم واحد مستمرّ رغم كونه ابتداءً بملاك عدم قابليّة القابل وانتهاءً بملاك عدم فاعليّة الفاعل، فإنّ هذه الحيثيّات إنّما هي حيثيّات تعليليّة للعدم، وليست حيثيّات تقيديّة ومحصّصة للعدم، وما نحن فيه من هذا القبيل، فعدم التكليف وإن كان تارةً بملاك عدم قابليّة المورد عقلاً للتكليف، وأخرى بملاك عدم تاميّة المبادئ في نفس المولى، لكن هذا لا يفرّد العدم ولا

الرابع: دعوى تغيّر الموضوع عرفاً، فإنّ العرف من باب مناسبات الحكم والموضوع يرى أنّ الصبا مقوم لموضوع رفع القلم في تلك الحالة، ويحكم بأنّ العدم الثابت في حال الصغر لصغره عدم معنوي بعنوان العفو للصغر والقصور المحدود من قبل الشارع بحدّ معين، وبمجرد وصول ذلك الحدّ يتبدّل الموضوع ولو كان التكليف بعد هذا الحدّ معدوماً أيضاً، فكأنّ هذا عدم آخر في نظر العرف، والحاصل أنّ حيثيّة الصغر في نظر العرف حيثيّة تقيديّة ومقومة للموضوع، فعدم تكليف الكبير يعتبر مغايراً لعدم تكليف الصغير، ولا يفترض أحدهما بقاءً للآخر، واستصحاب عدم تكليف الصغير غير جار لانقطاعه القطعيّ.

(1) وهذا الجواب أدقّ من الجواب الذي ذكره السيّد الخوئي (رحمه الله) من أنّ عدم التكليف إن كان أزلماً غير منتسب إلى الشارع كفى انتسابه إليه بنفس الاستصحاب (1)؛ وذلك لأنّ المشكلة لم تكن مشكلة مجرد عدم انتساب العدم إلى الشارع، وإلاّ لكان جوابها: أنّ عدم التكليف حتّى لو لم ينتسب إلى الشارع يكفي في الأمن، وإثما المشكلة مشكلة تفرّد العدم وتعدّده بانتسابه وعدم انتسابه إلى الشارع، فالعدم الأوّل انتهى يقيناً، والعدم الثاني مشكوك الحدوث، وهذا كما ترى لا تعالجه نسبة العدم الأوّل إلى الشارع ببركة الاستصحاب. أمّا لو فرض أنّ المشكلة هي مشكلة عدم انتساب العدم إلى الشارع، فلا بدّ أن نرى أنّه هل المدعى اشتراط انتساب العدم إلى الشارع ولو ظاهراً، أو اشتراط انتسابه إليه واقعاً وإن كفى لنا ثبوت الانتساب الواقعيّ ظاهراً، فإن فرض الأوّل صحّ جواب السيّد الخوئي (رحمه الله) من أنّ الاستصحاب صحّ الانتساب. وإن فرض الثاني لم يصحّ هذا الجواب؛ لأنّ الاستصحاب إنّما أثبت الانتساب الظاهريّ واقعاً، ولم يثبت الانتساب الواقعيّ ظاهراً. _____ (1) مصباح الأصول، ج2، ص 294.

ولكن هذا الإشكال إن كان صحيحاً - وهو القريب جداً - كان معنى ذلك أنّ العرف يرى في المقام العدم متعدّداً كما قلنا، فعدم تكليف الصغير شيء، وعدم تكليف الكبير شيء آخر، فإن تمّ هذا لم يضرّ بالنتيجة المطلوبة في المقام؛ لأنّ العدمين كلاهما كانا ثابتين من قبل، وكان أحدهما وهو عدم التكليف الصغير من باب السالبة بانتفاء المحمول، والآخر وهو عدم تكليف الكبير من باب السالبة بانتفاء الموضوع والعدم الأزليّ، ولئن لم يمكن استصحاب الأوّل - لما عرفته من إشكال تبدّل الموضوع والقطع بانتفائه - فاستصحاب الثاني لا عيب فيه، إذن فنحن نجري استصحاب عدم تكليف الكبير الثابت في حال الصغر بانتفاء موضوعه كما في الكبير الذي يفرض أنّه خلق في ساعته كبيراً، فإنّه يجري فيه استصحاب عدم التكليف عليه الثابت قبل وجوده بنحو العدم الأزليّ، ومسبوقيته بالصغر لا تجعله أسوأ من فرض كونه ابن ساعته.

ب - بلحاظ ما قبل الشريعة:

الوجه الثاني: استصحاب عدم جعل الثابت قبل الشريعة. وهنا أيضاً توجد عدّة إشكالات: الأوّل والثاني: ما مضى من الإشكاليين الأوّلين على الوجه الأوّل، وقد عرفت جوابهما أيضاً. الثالث: ما يشبه الإشكال الثالث على الوجه الأوّل، وهو أنّ المتيقّن هو عدم جعل بعدم أصل الشريعة، وهذا هو العدم المحموليّ، والمشكوك هو العدم النعتيّ فلا يجري الاستصحاب.

ويرد عليه: أنّه إن أريد بذلك أنّ استصحاب العدم المحموليّ لا يثبت النعتيّة

واستناد العدم إلى الشارع، فهذا مسلّم (1)، لكننا لا نقصد إثبات النعيتية،
ويكفي في الأمن ذات العدم بقطع النظر عن نعتيته وعدمها. وإن أريد أن
العدم المحمولي فرد من العدم حصل القطع بانقطاعه، والعدم النعتي فرد آخر نشك في
أصل ثبوته مقارنة لانقطاع العدم المحمولي، فيكون الاستصحاب من قبيل الاستصحاب في
القسم الثالث من استصحاب الكلّي، ورد عليه ما مضى من أن العدم لا يتفرد بتعدّد
الملاك، فعدم الجعل شيء واحد تارة يكون من باب عدم الشريعة رأساً، وأخرى يكون من
باب إقرار الشارع العدم على حاله مع ثبوت الشريعة لعدم تمامية علة الجعل.

الرابع: ما ذكره المحقّق النائيني (قدس سره) من أن استصحاب عدم الجعل في المقام،
واستصحاب الجعل في غير المقام مثبت؛ إذ الأثر لا يترتب على نفس الجعل، وإنّما يترتب
الأثر على الفعلية والمجوعول الذي يتحقّق بتحقّق الموضوع، ولذا لا أثر لجعل وجوب الحجّ
على المستطيع بالنسبة للمكلّف، ولا يلزم بالحجّ إلاّ بواسطة تحقّق المجعول وفعلية
الحكم بالنسبة له بصيرورته مستطيعاً، فإن أريد باستصحاب الجعل أو عدمه مجرد إثبات
الجعل، أو نفيه من دون استتراق إلى إثبات المجعول أو نفيه لم يكن له أثر، وإن أريد
استصحاب ذلك استتراقاً إلى إثبات المجعول أو نفيه كان مثبتاً (2).

(1) وأمّا ما ذكره السيّد الخوئي (رحمه الله) من أن نفس الاستصحاب يثبت النعيتية؛ إذ يجعل العدم منتسباً
إلى الشارع (1)، فقد عرفت النقاش فيه في التعليق السابق. (2) راجع أجود التقريرات، ج 2، ص 296،
وفوائد الأصول، ج 4، ص 60. (1) مصباح الأصول، ج 2، ص
289.

وهذا الإشكال يذكره المحقق النائيني (رحمه الله) في كلّ موارد استصحاب عدم الجعل، وبه يحلّ مشكلة معارضة استصحاب المجعول باستصحاب عدم الجعل في باب الاستصحاب في الشبهة الحكمية (1).

والسيد الأستاذ ينكر مثبتية استصحاب عدم الجعل (2) فيوقع المعارضة بينهما، ولهذا لا يقول بالاستصحاب في الشبهة الحكمية.

وقد رأيت في الدراسات هنا (3) في مقام دفع إشكال المثبتية فيما نحن فيه، ما حاصله هو القول بما نقول به من أنّ المجعول ليس له وجود زائد على الجعل، وليس عندنا في المقام إلا جعل وموضوع، وإذا تمّ الجعل والموضوع ترتّب على ذلك لزوم الامتثال، وإنّما لا يترتب الأثر العمليّ بمجرد الجعل؛ لأنّ الأثر بحاجة إلى وجود الموضوع أيضاً، لا لأنّه بحاجة إلى وجود المجعول.

ومن هنا يقع السيد الأستاذ في ضيق، حيث إنّه لو التزم بأنّه ليس هناك إلا الجعل والموضوع، إذن فما هو استصحاب المجعول الذي يراه في نفسه جارياً وفاقاً للمشهور؟ وإنّما يخالف المشهور في إسقاطه بالمعارضة لاستصحاب عدم الجعل (ومن هنا كُنّا نبني فترةً من الزمن على عدم جريان استصحاب المجعول في الشبهات الحكمية في نفسه) ولو التزم بأنّ هناك جعلاً وموضوعاً ومجعولاً يتحقّق عند تحقّق الموضوع فأشكال المثبتية يأتي في المقام، فكيف يجري استصحاب عدم الجعل لأجل نفي المجعول؟ فيحتاج السيد الأستاذ إلى مبنىّ بحيث يتصوّر فيه جعلاً ومجعولاً حتّى يجري استصحاب المجعول في نفسه، ولكن يقع طرفاً

(1) راجع أجود التقريرات، ج 2، ص 409، وفوائد الأصول، ج 4، ص 164. (2) راجع مصباح الأصول، ج 3، ص 46. (3) وهذا موجود أيضاً في مصباح الأصول، ج 2، ص 290.

ونحن في بحث الاستصحاب سوف نتكلم - إن شاء الله تعالى - في كيفية جريان استصحاب المجعول في الشبهات الحكمية بنحو يظهر أنّ استصحاب المجعول يجري، وأنّه لا يعارض هناك باستصحاب عدم الجعل، وأنّ استصحاب عدم الجعل هنا ليس مثبتاً⁽¹⁾.

الخامس: ما ذكره السيّد الأستاذ كما ورد في الدراسات، وهو معارضة استصحاب عدم جعل التكليف باستصحاب عدم جعل الإباحة⁽²⁾.

وأجاب عليه بوجهين:

الأوّل: أنّه لا مانع من إجراء كلا الاستصحابين؛ لعدم أدائه إلى المخالفة القطعية؛ إذ العلم الإجماليّ ليس علماً بالتكليف على كلّ تقدير، بل هو علم بأحد الأمرين: التكليف والإباحة، ويكفي للأمن نفي التكليف، ولا حاجة إلى إثبات الإباحة⁽³⁾.

لأنّ التنجيز يترتب عقلاً على ثبوت مجموع أمرين وجداناً أو بالتلفيق وهما الجعل وتحقّق الموضوع، وليس المجعول شيئاً وراء الجعل. نعم، نفس الجعل قد ينظر إليه بنظر الحمل الشائع فيرى جعلاً يمكن استصحاب عدم الجزء الذي شكّ منه، وأخرى ينظر إليه بنظر الحمل الأوليّ فيرى مجعولاً يوجد في زمانه في فترة مستمرة فيجري استصحاب المجعول، ولا معنى لجريان الاستصحابين معاً؛ إذ لا معنى لافتراض أنّ العرف ينظر إلى الجعل بكلا النظريّن، فإن كان العرف ينظر إليه بالنظر الدقيّ الفلسفيّ وبالحمل الشائع جرى استصحاب عدم الجعل دون استصحاب المجعول، وإن كان ينظر إليه بالمسامحة العرفيّة وبالحمل الأوليّ جرى استصحاب المجعول دون استصحاب عدم الجعل، وبما أنّ الصحيح هو أنّ العرف ينظر إليه بالنظر المسامحيّ وبالحمل الشائع إذن فاستصحاب المجعول يجري من دون معارضته باستصحاب عدم الجعل. (2) راجع مصباح الأصول، ج 2، ص 290. (3) راجع المصدر السابق، ص 291.

ويرد عليه: أنّ هذا لا يتمّ على مبناه من قيام الاستصحاب مقام العلم الموضوعي، فالحكم المستصحب يمكن إسناده بعنوان الحكم الواقعيّ إلى المولى؛ إذ موضوع جواز الإسناد هو العلم بكونه منه، والاستصحاب يقوم مقام هذا العلم، إذن فالاستصحابان في المقام يؤدّيان إلى جواز إسناد كلا العدمين إلى المولى وهو غير جائز، لعدم جواز إسناد ما علم بكذبه إليه، وهنا نعلم إجمالاً بكذب أحدهما، والعلم الإجماليّ كافٍ أيضاً في الحرمة، ومقدار الجامع واصل إلينا ومنجّز علينا، فيبطل الاستصحاب في كلا الطرفين؛ لأدائهما إلى المخالفة القطعيّة. وتذكّر أنّ السيّد الأستاذ كان يقع في ضيق من ناحية أنّه هل يعدّل مبناه، أو يعدّل هذه التفريعات.

ثمّ إنّّه لو فرض قطع النظر عن هذه النقطة التي ذكرناها لا وجه لجريان كلا الاستصحابين في نفسه بقطع النظر عن المعارضة، وإنّما يجري استصحاب عدم التكليف فقط دون استصحاب عدم الإباحة؛ إذ لا أثر له، فكان ينبغي له بقطع النظر عن تلك النقطة أن يجيب على الإشكال، بأنّ استصحاب عدم الإباحة غير جارٍ في نفسه ثمّ يقول بعنوان التنزل: ولو جرى لم يعارض استصحاب عدم الحرمة.

والثاني: أنّ استصحاب عدم الإلزام حاكم على استصحاب عدم الإباحة؛ إذ الإباحة التي وقعت أحد طرفي العلم الإجماليّ ليست هي الإباحة الخاصّة بعنوان خاصّ، بل هي الإباحة العامّة الموضوعية على عنوان (كلّ ما لم يجعل فيه الإلزام)، فإنّ هذه الإباحة تظهر من الأخبار كما ورد من ردعه (صلى الله عليه وآله) أصحابه عن كثرة السؤال في الحجّ وما ورد من قوله (صلى الله عليه وآله): (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم)⁽¹⁾.

(1) راجع مصباح الأصول، ج 2، ص 290 و 291 ولم يرد فيه الاستشهاد بقوله (صلى الله عليه وآله): (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم)، ولا يحضرنى كتاب الدراسات.

أقول: من المعلوم أنّ هذه الأخبار لا تدلّ على مقصوده، وأيّ علاقة لقوله: (إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم) بذلك؟! سواء قلنا: إنّ المقصود الإتيان بالأفراد المقدورة أو قلنا: إنّ المقصود الإتيان بالأجزاء المقدورة، وبأيّ نحو فسّرنا هذا الحديث فهو أجنبيّ عمّا نحن فيه، والنهي عن كثرة السؤال لعلّه كان باعتبار أنّ الأغراض المولوية ما لم تحرك المولى نحو البيان لا يجب امتثالها، ولا يجب السؤال عنها، وإذا سُئل عنها فقد يكون نفس السؤال موجِباً لتتميم ملاك البيان فيبيّن، فيجب عليهم الامتثال، فيتورّطون في المعصية مثلاً، لعدم تعوّدهم بعدّ على الطاعة وعدم انصهارهم بعدّ في الإسلام، فنهاهم رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن السؤال ولو إرشاداً إلى عدم وجوب السؤال حتّى لا يأتي البيان ويضيق الأمر عليهم.

وكان الأولى أن يستدلّ بحديث: (اسكتوا عمّا سكت الله عنه). وإن كان يرد عليه - لو كان قد استدلّ بهذا - : أنّ السكوت عنوان ثبوتيّ منتزِع لا يثبت باستصحاب عدم الإلزام.

وعلى أيّة حال، فلا داعي لنا للدخول في تفاصيل الكلام هنا؛ إذ أصل هذا البحث مبنيّ على فرض الإباحة أمراً وجوديّاً، لكنّها ليست إلّا عبارة عن عدم الإلزام، غاية الأمر أنّ عدم الإلزام تارةً يبيّن بإنشاء مستقلّ، وأخرى يبيّن بعدم بيان الإلزام، ولا معنى لفرض استصحاب عدم الإلزام معارضاً لاستصحاب عدم الإباحة.

ج - بلحاظ ما قبل الشرائط الخاصّة:

الوجه الثالث: استصحاب عدم التكليف الثابت قبل تحقّق الأمر الخاصّ الذي يحتمل تحقّق التكليف به، كأن يستصحب بعد زوال الجمعة عدم وجوب صلاة الجمعة الثابت قبل الزوال.

وهذا الوجه أبعد عن الإشكال من الوجهين السابقين؛ لأنّ جملة من الإشكالات المتوهّمة فيما مضى لا تأتي هنا.

ولا بأس بهذا الاستصحاب متى ما لم تكن الخصويّة التي زالت من الخصويّات المقوّمة للموضوع.

أمّا إذا كانت تلك الخصويّة من الخصويّات المقوّمة للموضوع فحال هذا الشخص قبل زوال تلك الخصويّة حاله قبل البلوغ، ونتمسك بشأنه باستصحاب العدم الأزليّ.

استصحاب البراءة في الشبهات الموضوعيّة:

بقي هنا شيء، وهو: أنّ الاستصحاب المتمسك به في المقام هل يجري في الشبهات الموضوعيّة كما يجري في الشبهات الحكميّة أو لا؟ مثلاً لو شكّ في وجوب الحجّ للشكّ في الاستطاعة، وفرضنا عدم إمكان التمسك بالاستصحاب الموضوعيّ الجاري عادةً في الشبهات الموضوعيّة لمانع منع عن الاستصحاب الموضوعيّ فحسب دون الاستصحاب الحكميّ، كما لو تواردت الحالتان على الاستطاعة، فكان مستطيعاً في حين وغير مستطيع في حين آخر، ولم يكن الحكم مصباً لتوارد الحالتين، وافترضنا أنّ موضوع وجوب الحجّ هو الاستطاعة الباقية لا الاستطاعة ولو بوجودها السابق. وبكلمة مختصرة: افترضنا عدم جريان الأصل الموضوعيّ لنكتة تخصّها فاحتجنا إلى الأصل الحكميّ، فهل يجري عندئذ استصحاب عدم الحكم أو لا؟

لا إشكال في تأتي الوجه الأوّل والثالث من وجوه استصحاب عدم التكليف، فإنّ الشبهة وإن كانت موضوعيّة ولكن الحكم بوجوده في عالم الفعلية ينحلّ إلى أحكام عديدة بعدد الموضوعات، ويقع الشكّ في هذا الفرد من الحكم فيستصحب عدمه.

وإنّما الإشكال في الوجه الثاني الذي أُريد فيه استصحاب عدم الجعل، لا استصحاب عدم المجعول، وقرب في الدراسات الإشكاليّة، بأنّ جعل وجوب الحجّ على كلّيّ المستطيع لا شكّ في ثبوته، وجعل وجوب الحجّ على خصوص هذا الشخص بعنوان مخصوص لا شكّ في عدم تحقّقه، فأيّ شيء يستصحب؟ وأجاب عنه بأنّ الحكم انحلاليّ ينحلّ بعدد أفراد الموضوع، فالشكّ في فرد زائد يستتبع الشكّ في جعل زائد يستصحب عدمه⁽¹⁾.

ويرد عليه: أنّ التعدّد والانحلال الحاصل بتعدّد الموضوع إنّما هو في عالم المجعول بالعرض وفعليّة الحكم الذي يتحقّق بتحقّق الموضوع. وأمّا الجعل الثابت في نفس المولى على موضوع كلّيّ فهو شيء واحد عرفاً وعقلاً، والمفروض أنّ حدوث الفرد في الخارج إنّما يوجب في ذاته تعدّد المجعول وفعليّة الحكم لا بما هو معلوم للمولى، فقد يتّفق حدوث الفرد من دون علم المولى به، أو مع غفلة المولى عن أصل الجعل ويوجب تكثّر المجعول وفعليّته، في حين أنّه يستحيل أن يؤثّر أمر خارجيّ في ذاته ومن دون علم المولى به في عالم نفس المولى.

والخلاصة: أنّ الانحلال ليس في مرحلة الجعل التي هي عالم المجعول بالذات وإنّما هو في مرحلة التطبيق التي هي عالم المجعول بالعرض.

ومن هنا نقول: إنّ ما يقوله السيّد الأستاذ من كون استصحاب المجعول دائماً معارضاً باستصحاب عدم الجعل لو تمّ فإنّما يتمّ في الشبهات الحكميّة دون الشبهات الموضوعيّة؛ إذ ليس فيها جعل زائد حتّى يستصحب عدمه.

هذا تمام الكلام فيما ينبغي ذكره من الأدلّة على البراءة بالدرجة النافية لوجوب الاحتياط المنافية لأخبار الاحتياط إنّ تمت في نفسها.

(1) راجع مصباح الأصول، ج 2، ص 291.

7 . أحاديث في مستوى البراءة العقلية:

بقي الكلام فيما يمكن أن يستدلّ من الأخبار على البراءة في درجة قاعدة قبح العقاب بل بيان المحكمة لأدلة الاحتياط إن تمت. وما وجدناه في ذلك أربعة أحاديث:

الحديث الأوّل: ما ذكره الكليني (رحمه الله) في الكافي من حديث حمزة بن الطيّار، وقد روى ذلك بسندين:

فتارةً روى عن محمّد بن يحيى وغيره، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسين بن سعد، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن دراج، عن ابن الطيّار، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إنّ الله احتجّ على الناس بما آتاهم وعرفهم»⁽¹⁾.

وأخرى روى عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن عليّ بن الحكم، عن أبان الأحمر، عن حمزة بن الطيّار، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال لي: «اكتب»، فأملى عليّ: «إنّ من قولنا: إنّ الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرفهم ثمّ أرسل إليهم رسولاً وأنزل عليهم الكتاب فأمر فيه ونهى، أمر فيه بالصلاة والصيام، فنام رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن الصلاة فقال: أنا أنيمك وأنا أوقظك، فإذا قمت فصلّ ليعلموا إذا أصابهم ذلك كيف يصنعون، ليس كما يقولون: إذا نام عنها هلك، وكذلك الصيام أنا أمرك وأنا أصحك، فإذا شفيتك فاقضه»، ثمّ قال أبو عبد الله (عليه السلام): «وكذلك إذا نظرت في جميع الأشياء لم تجد أحداً في ضيق ولم تجد أحداً إلّا والله عليه الحجّة، والله فيه المشيئة، ولا أقول: إنهم ما شاؤوا صنعوا»، ثمّ قال: «إنّ الله يهدي ويضلّ»، وقال: «وما أمروا إلّا بدون سعتهم، وكلّ شيء أمر الناس به فهم

(1) أصول الكافي، ج 1، باب البيان والتعريف ولزوم الحجّة، ح 1، ص 162 و 163.

يسعون له، وكلّ شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم، ولكن الناس لا خير فيهم» ثم تلا (عليه السلام): (لَيْسَ عَلَيَّ الضُّعْفَاءُ وَلَا عَلَيَّ الْمَرَضَى وَلَا عَلَيَّ الَّذِينَ لَا يُجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَج) فوضع عنهم (مَا عَلَيَّ الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَلَا عَلَيَّ الَّذِينَ إِذَا مَا اتَّوَكَّاتِمْ لَتَحْمِلَهُمْ) قال: «فوضع عنهم لأنهم لا يجدون»⁽¹⁾.

وتقريب الاستدلال بالجملة المقصودة وهي قوله: «إنّ الله يحتجّ على العباد بما أتاهم وعرفهم» أنّ ظاهره هو أنّ ميزان الاحتجاج هو الإيتاء والتعريف، ولو احتجّ وعاقب من دون إيصال التكليف، ولا إيصال إيجاب الاحتياط، لكان احتجاجاً من دون إيتاء وتعريف. أمّا لو احتجّ بإيصال إيجاب الاحتياط فهو احتجاج بميزان الإيتاء والتعريف، وإن لم يوصل التكليف فإنّ ما به الاحتجاج واصل وإن لن يصل ما بلحاظه الاحتياط، ودعوى شمول الإيتاء والتعريف في المقام - لحكم العقل بأصالة الاحتياط - خلاف المتفاهم العرفي. هذا إذا لاحظنا هذه الجملة منفردة.

وأما إذا لاحظناها ضمن الكلام المفصّل الوارد في سندها الثاني فقد يشكّل في المقام الاستدلال بها؛ إذ يقال: إنّه (عليه السلام) عقّب هذه الجملة بقوله: «ثمّ أرسل إليهم رسولاً...»، وظاهر ذلك أنّ قانون عدم المؤاخذه بلا بيان هو قانون ما قبل إرسال الرسل، ونحن نريد تقرير براءة شرعية بعد إرسال الرسل لدفع ما يحتمل صدور بيانه من قبل المولى، دون ما لا يحتمل بيانه لعدم إرسال الرسل مثلاً، فيكون الحديث أجنبياً عمّا نحن فيه.

إلا أنّ الإنصاف أنّ احتمال كون المقصود الترتيب الزمانيّ خلاف الظاهر، لما وقع في هذه العبارة من ذكر المرّتب عليه بصيغة المضارع والمرّتب بصيغة

(1) أصول الكافي، ج 1، باب حجج الله على خلقه، ح 4، ص 164 و 165.

الماضي، بل الظاهر أنّ الترتيب هنا يكون بلحاظ البدء بذكر تسهيل عامّ، وهو عدم الاحتجاج بما لم يعرفهم، وعقب ذلك بذكر تسهيلات أخرى خاصّة، كالتسهيل بلحاظ النوم عن الصلاة، والتسهيل بلحاظ المرض الذي يضرب معه الصوم، فبئس كونه ذلك تسهيلاً جزئياً وما قبله تسهيلاً عاماً عطف الثاني على الأوّل بـ «ثمّ»، فكأنّ الثاني متأخّر في المرتبة والأهميّة من الأوّل (1).

ثمّ إنّ هذا الحديث ينقص مفاده عن نتيجة قبح العقاب بلا بيان في أمرين:

أحدهما: عدم شموله للشبهة الموضوعيّة.

والثاني: أنّه بناءً على قبح العقاب بلا بيان يكون العلم الإجماليّ منجزاً للجامع فحسب مع بقاء الخصوصيّة تحت الأمن، ولكن هذا الحديث لا يدلّ عرفاً على

1)

(قد يحمل الحديث على معنى يحتفظ فيه على ظهور «ثمّ» في الترتيب الزمنيّ، وهو أن يقال: إنّ قوله: «ثمّ أرسل إليهم رسولا..» ليس عطفاً على قوله: «يحتجّ على العباد»، بل عطف على النتيجة المفهومة من قوله: «أتاهم وعرفهم»، أي: ليس عطفاً على «أتاهم وعرفهم» بما هو صلة الموصول، ولكنّه عطف على مجرّد معنى «أتاهم وعرفهم»، فيدلّ على أنّ إرسال الرسل كان بعد الإيتاء والتعريف، وهذا يعني أنّ المقصود بالإيتاء والتعريف هو الإيتاء والتعريف العقليّان بلحاظ التوحيد مثلاً ومولويّة المولى، وعليه فالحديث بسنده الثاني يكون أجنبيّاً عمّا نحن فيه. وأمّا الحديث بسنده الأوّل فإنّ جزمنا بوحده مع الحديث الثاني وأنّ المقصود بابن الطيّار فيه هو حمزة فقد خرج أيضاً عن محلّ البحث، وإنّ احتملنا أنّ ابن الطيّار فيه هو محمّد وهو أبو حمزة، أو احتملنا تعدّد الرواية رغم وحدة الراوي فأيضاً يمكن أن يقال: إنّ الحديث الثاني مفسّر للحديث الأوّل وناظر إليه؛ لما ورد فيه من قوله: «إنّ من قولنا: إنّ الله يحتجّ على العباد...»، أي: أنّ هذا الكلام الذي يصدر ممّا أحياناً المقصود به هذا المعنى المفهوم من هذا الشرح، فيصبح الحديث أيضاً أجنبيّاً عن المقام.

الأمن من الخصوصية في مورد العلم الإجمالي، فلا يقال عرفاً: إنّه لم يُؤت بالواقع، وإنّما أُوتي الجامع بينه وبين غيره، بل يقال: أُوتي الواقع إجمالاً. هذا تمام الكلام من حيث دلالة الحديث.

وأما من حيث السند فلا إشكال فيه بلحاظ من وقع قبل حمزة بن الطيّار، ولكن حمزة بن الطيّار لم تثبت وثاقته.

الحديث الثاني: ما في الكافي عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحجال، عن ثعلبة بن ميمون، عن عبد الأعلى بن أعين، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام): مَنْ لم يعرف شيئاً هل عليه شيء؟ قال: «لا»⁽¹⁾.

وتفصيل الكلام في هذا الحديث: أنّ قوله: (مَنْ لم يعرف) إن حمل على ملاحظة المعرفة بنحو المعنى الاسمي - أي: بلحاظ الآثار المترتبة على نفس المعرفة - كان المقصود المعرفة بالأشياء التي تطلب في الشريعة نفس المعرفة بها من قبيل المعرفة بالله وبالرسول وبالجنة والنار، وعندئذ لا بدّ من حمل الحديث على القاصر؛ إذ المقصّر والمثقف الشاكّ في مثل وجود الله أو في الرسول ليس معذوراً في ترك المعرفة قطعاً، ويكون الحديث أجنبياً عمّا نحن فيه؛ لأنّ محلّ الكلام ليس هو هذه المعرفة، بل الكلام فيما إذا لم يعرف حكماً عملياً تكليفاً.

ولكن الظاهر من الحديث ليس هو هذا المعنى، بل الظاهر منه ملاحظة المعرفة بنحو المعنى الحرفي والطريقيّة إلى ما تعلّقت به، فإنّ مثل كلمة (المعرفة) متى ما استعملت تكون ظاهرة في معنى الطريقيّة ما لم تكن نكتة أو قرينة تمنع عن ذلك، على الخصوص إنّ الأمور المطلوب معرفتها قليلة، بخلاف الأحكام التكليفيّة التي تكون المعرفة إليها طريقاً إلى ترتيب آثارها، وإطلاق كلمة (شيئاً) هنا لا يناسب ضيق دائرة تلك الأشياء.

(1) أصول الكافي، ج 1، باب حجج الله على خلقه، ح 2، ص 164.

هذا وكلمة (شيء) يحتمل أنّها لوحظت بنحو الإطلاق البدليّ - أي: من لم يعرف شيئاً واحداً - كمن لم يعرف الصلاة وإن عرف باقي الأشياء، أو لم يعرف الصوم وهكذا، ويحتمل أنّها لم تطعم بمعنى النكرة وأن يحمل الكلام على الإطلاق الاستغراقيّ - أي: من لم يعرف جميع الأشياء - وسوف يظهر أنّ حمل كلمة (شيئاً) على المعنى الأوّل، أو المعنى الثاني لا يؤثّر سلباً أو إيجاباً في دلالة الحديث على المقصود.

وقوله: (هل عليه شيء؟) يحتمل أن يكون سؤالاً عن الوظيفة العمليّة - أي: أنّه هل يجب عليه الاحتياط أو لا؟ - ويحتمل أن يكون سؤالاً عن المرتبة المتأخّرة عن مقام العمل من المسؤوليّة وترتّب العقاب وعدمه، فيما أنّ عدم المعرفة يستبطن ارتكاز عدم ترتيب الأثر، فكأنّه طعم قوله: (مَن لم يعرف شيئاً) معنى عدم العمل، أي: مَن لم يعرف شيئاً فلم يعمل شيئاً هل عليه شيء؟

فعلى الاحتمال الأوّل يكون الحديث دالّاً على البراءة بالدرجة النافية لإيجاب الاحتياط؛ لأنّ المفروض هو السؤال عن إيجاب الاحتياط، وقد جاء الجواب بالنفي، فهذا دليل على نفي إيجاب الاحتياط حتّى إذا حملنا قوله: (شيئاً) على الإطلاق الاستغراقيّ، فإنّ إيجاب الاحتياط خارج عن هذا الاستغراق بقريّة أنّ السؤال إنّما هو عن إيجاب الاحتياط، فالحديث أجنبى عن ما هو المقصود من البراءة التي هي بمستوى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

وعلى الاحتمال الثاني يكون الحديث دالّاً على المقصود من البراءة في مرتبة قاعدة قبح العقاب بلا بيان حتّى إذا حملنا قوله: (شيئاً) على الإطلاق البدليّ. أمّا على الإطلاق الاستغراقيّ فالأمر واضح لشمول الإطلاق لنفس إيجاب الاحتياط. وأمّا على الإطلاق البدليّ فأيضاً نقول: إنّ نفي التبعة قد أخذ في موضوعه عدم وصول وجوب الاحتياط إليه؛ إذ لو كان قد وصله وجوب الاحتياط لم يكن عدم

علمه بحرمة شرب التتن مثلاً مستتبناً ارتكازاً لعدم اجتنابه لشرب التتن، وقد فرضنا في المقام أنّ عدم معرفته للشيء قد كُنّي به عن عدم ترتيبه للأثر، وهذه الكناية إنّما تصحّ فيما إذا لم يعرف حرمة شرب التتن ولم يصله وجوب الاحتياط؛ إذ لو وصله وجوب الاحتياط لم يصحّ عرفاً القول بأنّه (لم يعرف فلم يعمل).

والظاهر من الحديث هو الاحتمال الثاني، فإنّ كلمة (على) في قوله: (هل عليه شيء) ظاهرة في المقام في إرادة معنى التبعة والمسؤوليّة دون السؤال عن مرحلة العمل⁽¹⁾.

هذا. وفرض شمول الشيء المنفيّ معرفته في الحديث لحكم العقل بأصالة الاحتياط أيضاً خلاف الظاهر، فإنّ هذا السؤال الموجه إلى الإمام المبيّن للحلال والحرام ظاهره عرفاً هو السؤال عمّن لم يعرف شيئاً من الأحكام دون من لم يعرف ما يحكم به العقل في المقام.

وهذا الحديث أيضاً لا يشمل الشبهة الموضوعيّة⁽²⁾ ولا الخصوصية في أطراف

1)

(هذا ما أفاده في البحث. أمّا ما أفاده في خارج البحث في يوم آخر كشاهد على المعنى الثاني فهو تنكير كلمة (شيء) في قوله: (هل عليه شيء)، فإنّه يناسب فرض تصوّر أشياء عديدة في المقام لا تصوّر شيء واحد فقط، ولا يتصوّر في مقام الوظيفة العمليّة أن يكون عليه شيء إلاّ شيء واحد وهو الاحتياط. أمّا التبعة فتتصوّر فيها أمور كثيرة، كالكفارة، والإعادة، والتوبة، والعقاب ونحو ذلك. (2) لأنّ الظاهر من هذا السؤال الموجه إلى الإمام المبيّن للحلال والحرام هو السؤال عمّن لم يعرف شيئاً من الأحكام الفقهيّة الكلّيّة، خصوصاً إذا حمل قوله: (لم يعرف شيئاً) على الإطلاق الاستغراقيّ، فإنّ عدم المعرفة بنحو الاستغراق لا يتصوّر إلاّ إذا لوحظ الجهل بالأحكام الفقهيّة. أمّا من يعلمها فلا يتصوّر بشأنه الجهل المطلق بنحو الاستغراق بالأحكام الجزئية بلحاظ عدم معرفة الموضوعات.

هذا تمام الكلام في دلالة الحديث.

وأما سنده فجميع رواته موثّقون مشهود بوثاقتهم في كتب الشيخ والنجاشيما عدا عبد الأعلى بن أعين، فإنّه غير مشهود بوثاقته في كتبهما، إلاّ أنّه مشهود بوثاقته وجلالته وعظم شأنه في كلام الشيخ المفيد(قدس سره)⁽²⁾.

وما قد يناقش به في توثيق الشيخ المفيد وغيره من الفقهاء إذا كان في غير كتب الرجال من عدم حمله على الشهادة عن الحسن لا يأتي في المقام؛ لأنّ شهادة الشيخ المفيد بشأن هذا الرجل شهادة مفصلة وموضّحة لكونه من أولئك الذين لا يطعن عليهم ولا طريق إلى ذمّ واحد منهم، وأنّه من الأعلام الذين لا يرتاب في فقههم وعلمهم، وشهادة من هذا القبيل لا يستبعد حملها على الشهادة عن الحسن⁽³⁾.

1)

(حتّى لو فرض حمل قوله: (لم يعرف شيئاً) على الإطلاق البدليّ؛ وذلك لأنّ العلم الإجمالي وإن كان بالدقّة الفلسفيّة معرفة بالجامع دون الخصوصيّات، لكنّه بحسب الفهم العرفيّ يعتبر معرفة بالواقع على سبيل الإجمال. (2) حيث ذكر عنه في الرسالة العدديّة: (هو من فقهاء أصحاب الصادقين(عليهما السلام) والأعلام والرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا والأحكام، والذين لا يطعن عليهم، ولا طريق إلى ذمّ واحد منهم، وهم أصحاب الأصول المدوّنة والمصنّفات المشهورة). (3) على أنّ أصل المناقشة كبرويّاً غير صحيحة وتوضيح ذلك: إنّّه إن قصد بالمناقشة الإشكال في الاعتماد على شهادة علمائنا المتأخّرين باعتبار عدم احتمال كونها شهادة عن حسن، فيكون معنى جواب أستاذنا الشهيد(رحمه الله) في خصوص المقام هو أنّ شخصاً يفترض من الأعلام الرؤساء المأخوذ عنهم الحلال والحرام والفتيا ←

الحديث الثالث: ما في توحيد الصدوق، قال: حدّثنا أبي قال: حدّثنا سعد بن عبد الله، عن القاسم بن محمّد الإصبهانيّ، عن سليمان بن داود المنقريّ، عن حفص بن غياث النخعيّ القاضي قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «مَنْ عمل بما علم كُفي ما لم يعلم»⁽¹⁾.

وهذه الرواية أحسن الروايات دلالة، فمن لم يعلم بحرمة شرب التتن مثلاً، ولا بوجوب الاحتياط، واجتنب باقي المحرمات المعلومة له كُفي من ناحية حرمة شرب التتن، بخلاف ما لو وصله وجوب الاحتياط ومع ذلك ارتكبه، فإنّه عندئذ لم يعمل بما علم؛ إذ من جملة ما علمه هو وجوب الاحتياط ولم يعمل به.

والظاهر من الحديث أنّ المقصود هو أنّ الله - تعالى - يكتفي من عبده بالعمل بما علمه، وأنّه لا تبعه عليه من ناحية ما لا يعلمه، لا بيان أنّ كفاية ما لم يعلم متفرّعة على العمل بما علم، بحيث لو أتى ببعض المحرّمات لم يُكفَ المحرّم الآخر الذي لا يعلمه ولا يعلم إيجاب الاحتياط بشأنه.

→ نعم، في الكتب الفقهيّة المتأخّرة تعارف توثيق وتضعيف الأسانيد بالحدس والاستنباط من دون تعرّض في كثير من الأحيان إلى مدارك هذا الحدس والاستنباط، فيقال مثلاً: صحيحة فلان، أو موثّقة فلان، أو رواية فلان من دون ذكر نكته الصّحة والوثوق والضعف، ولكن كُتِبَ المتأخّرين خارجة أساساً من هذا البحث؛ لعدم احتمال الحسّ عادةً في شهادتهم على الوثاقفة. (1) وقد رواها المجلسي (رحمه الله) في البحار، ج 2 بحسب الطبعة الجديدة باب ما يمكن أن يستنبط من الآيات والأخبار من متفرّقات مسائل أصول الفقه، ح 49، ص 280 و 281 نقلاً عن كتاب التوحيد.

وإدخال حكم العقل بأصالة الاحتياط فيما قصد به من عنوان (ما علم) في هذا الحديث أيضاً خلاف المتفاهم العرفي.

وهذا الحديث أيضاً لا يشمل الشبهة الموضوعية⁽¹⁾، ولا الخصوصية في أطراف العلم الإجمالي⁽²⁾.

هذا تمام الكلام من حيث دلالة الحديث.

وأما من حيث السند، ففيه قاسم بن محمد الإصبهاني المعروف بـ (كاسولا) ولم يثبت توثيقه، بل ضعف في بعض الكتب.

الحديث الرابع: ما عن عبد الصمد بن بشير، قال: جاء رجل يلبي حتى دخل المسجد وهو يلبي وعليه قميصه، فوثب إليه ناس من أصحاب أبي حنيفة فقالوا: شق قميصك وأخرجه من رجلك، فإن عليك بدنة وعليك الحج من قابل، وحجك فاسد، فطلع أبو عبد الله (عليه السلام) على باب المسجد فكبر واستقبل القبلة، فدنا الرجل من أبي عبد الله (عليه السلام) وهو ينتف شعره ويضرب وجهه، فقال له أبو عبد الله (عليه السلام): اسكن يا عبد الله، فلما كلمه وكان الرجل أعجمياً فقال أبو عبد الله (عليه السلام): ما تقول؟ قال: كنت رجلاً أعمل بيدي واجتمعت لي نفقة فحيث أحج لم أسأل أحداً عن شيء، وأفتوني هؤلاء أن أشق قميصي وأنزعه من قبل رجلي، وأن حجّي فاسد، وأن عليّ بدنة، فقال له: «متى لبست قميصك، أبعد ما لبّيت أم قبل؟» قال: قبل أن

1)

(لأن من خالف الحكم الذي علم به لأجل الشك في الموضوع وكان الموضوع ثابتاً في الواقع، فقد ترك ما علمه من الحكم، فلا يدلّ الحديث على كونه مكفياً عنه. وظاهر الحديث، أو متيقنه هو كفاية ما لم يعلمه حتى بهذا المستوى. (2) لما عرفت من أنّ العلم الإجماليّ يعتبر عرفاً علماً بالواقع على سبيل الإجمال، لا علماً بالجامع دون الواقع.

أبّي، قال: «فأخرجه من رأسك، فإنّه ليس عليك بدنة، وليس عليك الحجّ من قابل، أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه، طف بالبيت سبعاً، وصلّ ركعتين عند مقام إبراهيم(عليه السلام)، واسع بين الصفا والمروة، وقصّر من شعرك، فإذا كان يوم التروية فاغتسل، وأهلّ بالحجّ، واصنع كما يصنع الناس»⁽¹⁾.

وهذا الحديث من حيث السند معتبر. وأمّا من حيث الدلالة، فلو كنّا نحن والجملة المقصودة فحسب، أعني: قوله: «أيّ رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه» لكانت دلالتها على البراءة المساوقة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان تامّة، وتقريب ذلك يتألّف من عدّة مقدّمات:

الأولى: أنّ الجهالة في الحديث كما تشمل فرض الغفلة عن الحرمة نهائياً كذلك تشمل بإطلاقها فرض الشكّ في الحرمة والتردد فيها، والثاني هو مصبّ بحثنا في المقام، إذن فالحديث يشمل مصبّ البحث بالإطلاق.

الثانية: أنّ المقصود بقوله: «فلا شيء عليه» ليس هو عدم ثبوت شيء عليه في مقام الوظيفة العمليّة؛ إذ قد فرض ركوب الأمر بجهالة، فهو ينظر إلى المرحلة المتأخّرة عن العمل وهي التبعة، فالحديث يدلّ على نفي التبعة ويشمل بإطلاقه التبعة الدنيويّة، كالكفارة والإعادة، والتبعة الأخرويّة من العقاب الذي هو المقصود نفيه في بحثنا.

الثالثة: أنّ المستفاد من قوله: «ركب أمراً بجهالة» هو فرض كون الجهالة سبباً لركوب الأمر؛ وذلك لمكان بقاء السببيّة، وسببيّة الجهالة التصديقيّة - أعني: الشكّ والتردد لركوب الأمر - تكون لأحد وجهين:

الأوّل: مركزية قاعدة قبح العقاب بلا بيان في الأذهان ولو بلحاظ الموالي العرفيّة.

(1) الوسائل، ج 9، ب 45 من تروك الإحرام، ح 3، ص 126.

والثاني: أنّ محرّكيّة العلم للامثال أشدّ وأقوى من محرّكيّة الاحتمال للامثال، ومحرّكيّة الاحتمال أضعف درجةً من محرّكيّة العلم، فمن لا تكفيه تلك الدرجة من المحرّكيّة تكون الجهالة سبباً لركوب الأمر من باب مساوقتها لفقدان الدرجة الأعلى من التحريك.

وشيء من هذين الوجهين لا يأتیان في فرض وصول إيجاب الاحتياط. أمّا الأوّل فواضح؛ إذ لا مجال لقاعدة قبح العقاب بلا بيان مع العلم بإيجاب الاحتياط. وأمّا الثاني، فلأنّه إن كان هناك فرق بحسب التفكير الأصوليّ بين العلم بالخطاب الواقعيّ والعلم بالخطاب الظاهريّ في المحرّكيّة فلا فرق بينهما من هذه الناحية بحسب التفكير العرفيّ، فمن لم يعلم بالخطاب الواقعيّ بترك شرب التتن وعلم بالخطاب الظاهريّ بتركه ومع ذلك خالف الخطاب وركب شربه لا يقال عنه: إنّ ركب أمراً بجهالة، بل يقال عنه: إنّ ركب به بصيانه وتمرّده، وبهذا ظهر أنّ الموضوع لنفي الشيء عليه الشامل للعقاب الأخرويّ في هذا الحديث هو الجهل بالحكم مع عدم وصول إيجاب الاحتياط.

والحديث مطلق يشمل الشبهة الحكميّة والموضوعيّة. ولكن لا يمكن أن تُنفي به الخصوصيّة في أطراف العلم الإجماليّ.

هذا كلّه لو كنّا نحن وهذه الجملة.

وأما بالنظر إلى مورد الحديث فإن فرض هذا الشخص قاصراً وغير ملتفت أمكن تطبيق تلك القاعدة الكلّيّة - أعني: نفي الشيء عن الجاهل بالمعنى الدالّ على ما يساوق في الرتبة البراءة العقليّة - على المورد، وقلنا: إنّ هذه القاعدة تشمل الجهل بالموضوع والجهل بالحكم سواء كان قبل الفحص أو بعد الفحص، غاية الأمر أنّه خرج منه الجهل التقصيريّ من الشبهة الحكميّة قبل الفحص بحكم ما دلّ على عدم معذوريّة الجاهل في هذا الفرض، وعدم صحّة اعتذاره بعدم العلم.

ولكن من المستبعد جدًّا في مورد الحديث قصور هذا الشخص، فإنَّه وإن لم يكن عارفاً باللسان لكنَّه كان يعيش مع المسلمين، وقد كان بلغ في سنِّه إلى حدِّ استطاع للحجِّ تدريجاً بكسبه، فلا أقلَّ من الالتفات الإجماليِّ إلى أحكام الحجِّ وإن لم يلتفت تفصيلاً إلى كلِّ واحد منها، بل الظاهر أنَّه جاء مع الحجَّاج إلى المسجد فقد رأى الحجَّاج في الميقات نزعوا قميصهم ولبسوا ثياب الإحرام وكانوا بهذا الزي معه إلى المسجد، فبكلمة مختصرة: أنَّا نطمئن بأنَّ هذا الشخص كان مقصراً والشبهة شبهة حكمية قبل الفحص، وصاحبها يستحقَّ العقاب على المخالفة جزماً، فإن فرضنا أنَّ قوله: «لا شيء عليه» شامل للعقاب الأخرى لزم كون المورد خارجاً عن إطلاق الوارد، ولا يحتمل عقلياً أنَّ هذا الشخص لم يكن يعلم أنَّ مشرَّع هذه الشريعة بما له من الاهتمام بشريعته لا يرضى بترك السؤال عن أحكام شريعته وفوت أغراضه بهذا السبب، ومن هنا يشكل الأمر من حيث إنَّه هل خروج المورد عن إطلاق الوارد يكون من قبيل خروج المورد عن أصل الكلام الذي لا يساعد عليه العرف، بحيث لو ورد ما يخصَّص المورد يجعل معارضاً للعام رأساً أو لا؟

هذا تمام الكلام في أدلَّة البراءة.

أدلة الاحتياط

وننتقل بعد هذا إلى أدلة الاحتياط، ويقع الكلام في ذلك في مقامين:

أحدهما: في الاحتياط بحكم العقل.

والثاني: في الاحتياط عن طريق النقل.

الاحتياط العقلي

أمّا المقام الأوّل: فقد ذكر لإثبات الاحتياط عن طريق العقل وجهان:

أصالة الحظر:

الوجه الأوّل: ما ذكر في كلمات المتقدمين بشكل مشوّش، وذكر في كلمات المتأخّرين كالشيخ الطوسي (قدس سره) باسم أصالة الحظر فيما لا يعلم جوازه.

والمظنون أنّ مقصودهم بذلك كان هو ما ذكرناه من أنّ حقّ المولويّة لا يختصّ بالتكالييف المعلومة، بل يشمل كلّ تكليف محتمل ما لم يعلم بعدم اهتمام المولى به في مورد الشكّ وإن عبّر عن ذلك بتعبيرات مشوّشة وفقاً لمستوى اللغة العلميّة وقتئذ.

والشيخ الطوسي (رحمه الله) أنكر أصالة الحظر وقال بأصالة الوقف، وبالنتيجة التزم في

مقام العمل بالاحتياط والحظر. وقال: إنّما نخرج عن هذا الاحتياط بسبب الترخيصات الواردة عنهم (عليهم السلام).

والظاهر أنّ هذا مجرد خلاف لفظي بين الشيخ الطوسي ومن قال بأصالة الحظر، نشأ من الخلط بين مقام الفتوى ومقام العمل، فكلاهما معترفان بأنّ الوظيفة العمليّة هي الحظر، وبأنّ الحكم الإلهي غير معلوم، فلا يمكن الإفتاء به.

هذا. ويظهر من قوله بالخروج عن الاحتياط بما ورد عنهم (عليهم السلام) من الترخيص: أنّه لولا الترخيص الوارد من الشارع لكان يقول بأصالة الاحتياط، وهذا يشهد لما قلناه من أنّ المقصود هو ما ادّعينا من كون القاعدة العقليّة الأوّليّة هي الاحتياط، وأنّ من حقّ المولى - تعالى - الطاعة حتّى في تكاليفه الاحتماليّة ما لم يعلم برضاه بالمخالفة.

وعلى أيّة حال، فهذا الوجه لبيان الاحتياط العقلي وإن كان صحيحاً في نفسه، إلا أنّه لا يقاوم الأدلّة التي أقمناها على البراءة بكلا المستويين؛ لأنّ موضوع الحكم العقلي بالاحتياط هو التكليف المحتمل الذي لم يعلم عدم اهتمام الشارع به في ظرف الشكّ بوصول الترخيص بأحد المستويين، فيرتفع موضوعه بدليل البراءة، ولو دلّ على البراءة في مستوى قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

العلم الإجمالي بالأحكام:

الوجه الثاني: العلم الإجمالي بوجود أحكام إلزاميّة في الشريعة الإسلاميّة، وهو يمن ع عن الرجوع إلى البراءة و يوجب الاحتياط.
وقد أجب على ذلك بجوابين أساسيين:

انحلال العلم الكبير بالعلم الصغير:

الجواب الأوّل: دعوى انحلال العلم الإجمالي في جميع الشبهات بعلم أصغر في دائرة الأمارات المعتبرة الإلزاميّة مشتمل على مقدار المعلوم بالإجمال في

وفي تحقيق هذا الجواب يقع الكلام تارةً في كبرى انحلال العلم الإجماليّ، وأخرى في تنقيح كون ما نحن فيه صغرى من صغرياته وعدمه.

والبحث الكبرويّ موضعه الفنّيّ هو مبحث العلم الإجماليّ، إلّا أنّ جملة من المحقّقين كالمحقّق العراقيّ (قدس سره) وغيره تعرّضوا لبحث هذه الكبرى هنا، ولعلّه بلحاظ حاجة البحث في المقام عن إبطال دليل الاحتياط الذي قد يتمسّك به الأخباريّ إلى المعرفة بصورة مسبقة بكبرى الانحلال.

وعلى أيّة حال، فلا بدّ من بحث هذه الكبرى في مورد ما، فليبحث عنها هنا كي يصبح البحث مع الأخباريّين واضح الجهات والخصوصيّات، وفي بحث العلم الإجماليّ يحوّل على هذا المقام، إذن فنعقد هنا مبحثين:

أ - كبرى انحلال العلم الإجماليّ:

المبحث الأول: في كبرى الانحلال، والكلام فيه يقع في جهتين:

الأولى: في الانحلال الحقيقيّ.

والثانية: في الانحلال الحكميّ.

الانحلال الحقيقيّ:

أمّا الجهة الأولى: وهي في البحث عن الانحلال الحقيقيّ، فنقول: إنّ هناك صورتين خارجتين عن محلّ النزاع:

الأولى: ما لو أخذت في المعلوم بالإجمال خصوصيّة زائدة لم تؤخذ في المعلوم بالتفصيل، فيحتمل - لا محالة - عدم انطباقه عليه، كما لو علمنا إجمالاً بموت أحد شخصين بالكهرباء، وعلمنا تفصيلاً بموت واحد منهما على التعيين،

ففي هذا الغرض لا إشكال في عدم الانحلال.

وأوضح من هذا ما لو كان كلّ منهما مقيّداً بخصوصيّة مباينة لخصوصيّة الآخر.

والثانية: ما إذا فرض أنّ العلم التفصيليّ كان في مقام تعيين المعلوم بالإجمال، كما لو علمنا بالإجمال بموت ابن زيد وكان ابنه مردّداً بين شخصين، ثمّ عرفنا بالتفصيل من هو ابن زيد، ففي هذا الغرض لا إشكال في الانحلال.

فالكلام إنّما هو في مثل ما لو فرضنا مثلاً العلم الإجماليّ بموت أحد الشخصين من دون أخذ مثل خصوصيّة الكهرباء التي لم تؤخذ في المعلوم بالتفصيل، وعلمنا تفصيلاً بموت واحد معيّن منهما من دون أن يكون العلم التفصيليّ ناظراً إلى تعيين المعلوم بالإجمال، وكذلك لو فرضنا العلم الإجماليّ باحتراق أحد الكتابين، وعلمنا تفصيلاً باحتراق واحد معيّن منهما، وما إلى ذلك من الأمثلة.

وهذا الباب هو أحد موارد الخلاف الشديد بين مدرسة المحقّق العراقيّ (قدس سره) ومدرسة المحقّق النائينيّ (رحمه الله)، حيث بنت مدرسة المحقّق النائينيّ على الانحلال بخلاف مدرسة المحقّق العراقيّ.

وحاصل ما يقال في مقام تقريب انحلال العلم الإجماليّ - مضافاً إلى دعوى الوجدان - أحده وجوه:

الوجه الأوّل: قياس ما نحن فيه بباب الأقلّ والأكثر الاستقلاليين وجعله من صغريات ذلك الباب، فكما لا إشكال في أنّه لو علمنا بفوت صيام اليوم الأوّل من رمضان مثلاً، واحتملنا فوت اليوم الثاني أيضاً وعدمه، فالعلم الإجماليّ بوجود القضاء المرّدّد بين الأقلّ والأكثر منحلّ - لا محالة - إلى العلم التفصيليّ باليوم الأوّل، والشكّ البدويّ في اليوم الثاني، ولا يوجد لنا في الحقيقة علم إجماليّ

بالتكليف، كذلك الأمر فيما نحن فيه، فإنّ الأمر دائر بين الأقلّ وهو احتراق كتاب الهندسة مثلاً، والأكثر وهو احتراق كتاب التاريخ مثلاً معه، وهذا من صغريات دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، ولا إشكال - لدى دوران الأمر بينهما - في أنّ الأقلّ معلوم تفصيلاً، والأكثر مشكوك بدواً⁽¹⁾.

ويرد عليه: أنّ هذا قياس مع الفارق؛ إذ فيما نحن فيه يوجد - لا محالة - وراء العلم التفصيليّ علم آخر ولو مستتراً وتقديرياً، ويقع الكلام في أنّه هل هو منحلّ وغير موجود بالفعل أو لا؟

ولم يكن الأمر كذلك في باب دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، والدليل على ذلك ما تراه من أنّه لو زال علمنا باحتراق كتاب الهندسة لم يزل أصل العلم باحتراق أحد الكتابين، بخلاف باب الأقلّ والأكثر؛ إذ لو زال علمنا بفوات صوم اليوم الأوّل لم يكن لدينا علم بفوات صوم يوم من الأيام أصلاً.

(1) راجع نهاية الأفكار تقرير بحث المحقّق العراقيّ (رحمه الله) القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 250، وقد أجاب عليه في نهاية الأفكار بأنّ الإجمال في باب الأقلّ والأكثر إنّما هو في الحدّ، لا في أصل التكليف، بدليل عدم صدق قضية تعلقيّة تقول: لو كان الواجب هو الأكثر لكان الأقلّ غير واجب في حين أنّه تصدق القضية التعلقيّة من الطرفين في الدوران بين المتباينين حتّى بعد تحقّق العلم التفصيليّ، أقول: صحيح أنّ في موارد العلم الإجماليّ بين المتباينين إذا كان للمعلوم بالإجمال تعيّن واقعيّ صدق نفي وجوده في أحد الطرفين على تقدير وجوده في الطرف الآخر، بينما هذا غير صادق بلحاظ ذات التكليف في الأقلّ والأكثر، فهذه آية انتفاء العلم الإجماليّ في الأقلّ والأكثر بخلاف المقام، إلّا أنّ الذي يقول بالانحلال لا يعترف بصدق هذه القضية التعلقيّة بعد تحقّق العلم التفصيليّ، فالأولى في الجواب ما ذكرناه في المتن عن أستاذنا الشهيد (رحمه الله).

الوجه الثاني: (1) ما يتحصّل من كلمات مدرسة المحقّق النائبيّ (رحمه الله)، وتوضيحه يكون بذكر أمرين:

أحدهما: بيان أركان العلم الإجماليّ.

والثاني: بيان فقدان بعضها لدى تكوّن العلم التفصيليّ في بعض الأطراف.

أمّا الأمر الأوّل: فالعلم الإجماليّ له ركنان أساسان:

الأوّل: أنّ العلم فيه متعلّق بالجامع وبذلك يمتاز عن العلم التفصيليّ المتعلّق بالفرد.

الثاني: احتمالات انطباق المعلوم بالإجمال على كلّ واحد من أطراف العلم الإجماليّ (2)، وبذلك يمتاز عن العلم بالجامع الموجود في ضمن العلم بالفرد في العلم التفصيليّ.

ومرجع هذين الركنين بعد التعميق إلى أمر واحد، وهو أنّ العلم الإجماليّ علم بالجامع بحدّه الجامعيّ - أي: بشرط لا - عن السريان إلى حدّ أخصّ، وهذا بخلاف العلم بالجامع الموجود في ضمن العلم بالفرد، فهو علم بالجامع لكن لا بحدّه الجامعيّ. وهذا - أعني: كون العلم واقفاً على الجامع بحدّه الجامعيّ - يستلزم ما ذكر من احتمالات الانطباق، وكون العلم علماً بالجامع بحدّه الجامعيّ بما هو حدّ

(1) لم أره فيما يحضرنى من الكتب. (2) ورد في تقريرى بحث المحقّق النائبيّ (1) (رحمه الله): أنّ العلم الإجماليّ بالجامع مشوب بالجهل في الأطراف فتكون هناك قضية معلومة وقضايا مشكوكة بعدد الأطراف، ولم أر فيها ما يدلّ على ذلك كبرهان على الانحلال فيما نحن فيه. (1) راجع أجود التقريرات، ج 2، ص 237 و 238، وفوائد الأصول، ج

يساوق ما قلناه من عدم السريان إلى حدٍّ أخصّ، فإنّ الحدّ بما هو حدّ لا يكون محفوظاً في ضمن حدٍّ أخصّ، وإلاّ للزم أن يكون الفرد قابلاً للانطباق على كثيرين، ومن هنا يظهر أنّ المطابق الخارجي للعلم الإجماليّ إنّما هو مطابق للمعلوم بالذات القائم في أفق النفس ذاتاً وليس مطابقاً له حدّاً، بخلافه في العلم التفصيليّ، فإنّ المطابق الخارجيّ فيه مطابق للمعلوم بالذات ذاتاً وحدّاً.

والحاصل: أنّ معروض العلم الإجماليّ كمعروض الكلّيّة، إنّما هو الجامع بحدّه، وكما يستحيل سريان الكلّيّة إلى الفرد كذلك يستحيل سريان العلم إليه، غاية الفرق بين الكلّيّة والعلم، هي أنّ الكلّيّة تعرض للحدّ الجامعيّ بما هو حدّ ذهنيّ قائم في الذهن. وأمّا العلم فيعرض للحدّ الجامعيّ بما هو مرآة للخارج، وبما أنّه يرى به بالنظر التصوّري الخارج، ولهذا لا توصف الأمور الخارجيّة بالكلّيّة وتوصف بالعلم.

وأما الأمر الثاني: فهو أنّنا لو علمنا باحتراق أحد الكتابين كتاب الهندسة وكتاب التأريخ مثلاً، ثمّ علمنا تفصيلاً باحتراق كتاب الهندسة فقد انهدم بذلك الركن الثاني من ركني العلم الإجماليّ؛ إذ بتعلّق العلم تفصيلاً بأحد الأطراف قد زاد المنكشف، فلا محالة يزيد الانكشاف، فإنّ الانكشاف إنّما توقّف على الجامع لنقص المنكشف وقد زال النقص فقد سرى العلم من ذلك الحدّ إلى الحدّ الشخصيّ، فلم يكن علماً بالجامع بحدّه الجامعيّ ولا مقترناً باحتمالات الانطباق على الأطراف، إذن فقد انحلّ العلم الإجماليّ إلى علم تفصيليّ باحتراق كتاب الهندسة مثلاً، وشكّ بدويّ في احتراق كتاب التأريخ.

أقول: إنّ هذا الجامع الذي لا يبدو في بادئ النظر مقيّداً بقيد يحتمل عدم انطباقه على هذا الفرد إن كان حاله - بحسب الدقّة العقليّة - كذلك، أي: لم يكن حقيقة مقيّداً بقيد يحتمل عدم انطباقه على هذا الفرد، فلا محالة يتحقّق الانحلال بالبرهان الذي عرفت، والشأن في مقام مصير هذا الوجه هو تحقيق هذه النكته،

وهي أنه هل يكون هذا الجامع مقيداً بما يحتمل عدم انطباقه على هذا الفرد، فلا ينحل العلم الإجمالي بهذا الوجه؛ لعدم العلم بانطباق الجامع المعلوم على ما علم به تفصيلاً، أو لا يكون كذلك، فيكون العلم الإجمالي منحللاً؟ وهذه هي النقطة التي حاموا حولها ولم يدخلوا في تحقيقها، وكأنهم اكتفوا فيها بالارتكاز والوجدان.

الوجه الثالث: أنه لولا انحلال العلم الإجمالي بعد تعلق العلم التفصيلي بأحد الفردين للزم اجتماع المثليين؛ إذ العلم الإجمالي بعد العلم بانطباق الجامع على هذا الفرد قد سرى إلى هذا الفرد وهو معروض لعلم تفصيلي، فقد أصبح معروضاً لعلمين وهو محال⁽¹⁾.

ولكن لا يخفى أن هذا الوجه لا يرجع إلى محصل، فإنه إن سلمنا بسريان العلم من الجامع إلى الفرد فهو مساوق لانحلال العلم الإجمالي وانتفاء الإجمال، فقد ثبت المقصود بقطع النظر عن إشكال اجتماع المثليين، وإن لم نقبل بالسريان لم يلزم اجتماع المثليين؛ لأن أحد العلمين واقف على الجامع بحدّه الجامعي، والعلم الآخر ثابت على الفرد.

والإشكال بأن الجامع بحدّه الجامعي غير موجود في الخارج فما معنى وقوف العلم عليه؟ مدفوع بأن الجامع بحدّه الجامعي قابل للوجود في عالم النفس وإن لم يكن قابلاً للوجود في عالم الخارج، والعلم الإجمالي - ككل علم - يكون معروضه بالذات الصورة القائمة في عالم النفس، وما في الخارج يكون معروضاً له ومنكشفاً به بالعرض.

على أن هذا الوجه بقطع النظر عن الإشكال الذي شرحناه يكون تحقيقه مرتبطاً بتحقيق تلك النقطة، وهي أنه هل يكون المعلوم بالإجمال محدوداً بحدّ يحتمل

(1) راجع نهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 250.

عدم انطباقه على المعلوم بالتفصيل أو لا؟ فإن كان كذلك لم يحصل الانحلال ولم يلزم من تواجد العلمين اجتماع المثليين على شيء واحد، والخصم معترف بأنّه لو كان العلم الإجماليّ متعلّقاً باحترق أحد الكتابين بالكهرباء مثلاً، والعلم التفصيليّ متعلّقاً باحترق كتاب الهندسة من دون علم بسبب احترقه لم ينحلّ العلم الإجماليّ، فبأيّ وجه أجاب عن إشكال اجتماع المثليين هناك أجابنا به هنا، وإن لم يكن كذلك، أي: لم يكن محدوداً بحدّ محتمل الإباء عن الانطباق توجّه مثلاً القول بالانحلال؛ للزوم اجتماع المثليين بالسريان.

الوجه الرابع: هو أنّ لازم العلم الإجماليّ هو التردّد في النفس، وصحّة تشكيل القضية المنفصلة بأن يقال مثلاً: إمّا أن احترق كتاب الهندسة، أو احترق كتاب التاريخ، ومن المعلوم أنّ هذا التردّد النفسيّ قد انتفى، فلا يصحّ أن يقال: إمّا أن احترق هذا، أو احترق ذاك، بل قد احترق هذا جزماً، والثاني مشكوك بدوياً، ولا تردّد بينهما في عالم النفس.

ولكن هذا أيضاً تحقيقه يرجع إلى تنقيح تلك النكته من أنّه هل يكون المعلوم بالإجمال محدّداً بحدّ قابل للإباء عن الانطباق على المعلوم بالتفصيل أو لا؟ فإن لم يكن كذلك فقد انحلّ العلم الإجماليّ، ونعترف بالانحلال بلا حاجة إلى النظر إلى هذا اللازم، وإن كان كذلك فالتردّد ثابت والقضية المنفصلة منعقدة، ونقول: إنّ الجامع المقيد بالقيّد الفلانيّ إمّا موجود هنا أو هناك.

الوجه الخامس: أنّ للعلم الإجماليّ لازماً، وقد اعترف به المحقّق العراقيّ (قدس سره) وهو صحّة تشكيل القضية الشرطيّة⁽¹⁾ بأن يقال: إن كان المعلوم بالإجمال في هذا

(1) وعبر عنها في نهاية الأفكار بالقضية التعليقيّة، راجع نهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 250.

الطرف فليس في ذلك الطرف، وإن كان في ذلك الطرف فليس في هذا الطرف، ومن المعلوم أنّ هذه القضية الشرطيّة لا تأتي بعد العلم باحتراق كتاب الهندسة مثلاً، فلا يصحّ أن يقال: إن كان كتاب التأريخ محترقاً فكتاب الهندسة غير محترق، فإنّ كتاب الهندسة محترق على كلّ حال.

ولكن لا يخفى أنّ هذا الوجه ينشأ من إساءة فهم معنى هذا اللّازم؛ إذ ليس هذا اللّازم بالمعنى الذي يمكن أن يقال به عبارة عن أنّ الطبيعيّ لو وجد في هذا الطرف فهو معدوم في ذلك الطرف وبالعكس، فإنّ هذا واضح البطلان؛ إذ لا ينطبق على موارد احتمال وجوده في كلا الطرفين، كما لو قطع باحتراق أحدهما واحتمل احتراق كليهما، وليس مراد المحقّق العراقيّ (قدس سره) ذلك، وإنّما مراده أنّ المنكشف بالعلم الإجماليّ - الذي يستحيل أن يكون أكثر من واحد؛ لأنّ العلم تعلّق بمفاد النكرة لا بمفاد اسم الجنس - لو كان موجوداً في هذا الطرف فهو غير موجود في ذلك الطرف وبالعكس، وعلى هذا لا يكون موضوع لهذا الوجه؛ إذ لا يمكن أن يقال: إنّ احتراق كتاب الهندسة هو المعلوم بالإجمال على كلّ حال - أي: سواء كان الفرد الآخر معلوماً بالإجمال أو لا - كما كتبتنا نقول: إنّ كتاب الهندسة محترق على كلّ حال - أي: سواء كان الكتاب الآخر محترقاً أو لا - إذ لو صحّ هذا اللّازم وفرضنا أنّ المعلوم بالإجمال له تعيين حتّى على فرض احتراق الكتابين في الواقع، فعلى تقدير كون الفرد الآخر هو المعلوم بالإجمال لا يكون هذا الفرد معلوماً بالإجمال قطعاً، فليس احتراق كتاب الهندسة هو المعلوم بالإجمال على كلّ حال.

ثمّ بعد غضّ النظر عن هذه الجهة نقول: إنّّه لو صحّ هذا اللّازم وأريد تطبيقه على محلّ الكلام فلا بدّ أيضاً أن نرجع إلى تلك النكته الأساسيّة؛ إذ لو فرضنا أنّ الجامع المعلوم بالإجمال كان متخصّصاً بخصوصيّة محتملة الإباء عن الانطباق على الفرد

المعلوم بالتفصيل قلنا: إنّ هذا اللازم موجود، فهذا الجامع المتخصّص بتلك الخصوصية إن كان في هذا الطرف فليس في ذلك الطرف وبالعكس، وإن فرض أنّه لم يكن متخصّصاً بتلك الخصوصية فلا محالة يتحمّم الانحلال ويقطع بانطباق المعلوم بالإجمال على هذا الفرد فيتمّ الوجه الثاني.

وقد تحصّل من جميع ما ذكرناه: أنّه إن كان هناك انحلال فلا بدّ لإثباته من إثبات تلك النكته، وهي أنّ الجامع لم يتخصّص بخصوصيّة محتملة الإباء عن الانطباق على الفرد المعلوم تفصيلاً، فلو أثبتنا ذلك فالانحلال برهانيّ، وإلاّ لم يمكن المصير إلى الانحلال إلاّ بنكته أخرى سوف تظهر إن شاء الله.

وقد قرّب في المقام عدم الانحلال بوجوه يرجع حاصلها إلى تقريبات ثلاثة:

التقريب الأوّل: دعوى أنّ الوجدان حاكم بعدم الانحلال ووجود علمين في النفس.

ومن الغريب أنّ الوجدان ادّعى من قبل كلتا المدرستين، فمدرسة المحقّق النائينيّ (قدس سره) تدّعي الوجدان على الانحلال⁽¹⁾، ومدرسة المحقّق العراقيّ (رحمه الله) تدّعي الوجدان على عدمه⁽²⁾.

(1) راجع فوائد الأصول، ج 4، ص 14. (2) لعلّه (رحمه الله) ينظر إلى ما جاء في المقالات، ج 2، ص 66 من بيان عدم انحلال العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ؛ إذ كلّ واحد من العلمين متعلّق بصورة غير الأخرى؛ إذ الصورة الإجماليّة مبيّنة للصورة التفصيليّة ذهنياً وإن اتّحدتا أحياناً في الخارج، ومع اختلافهما فكلّ علم متقومّ بمتعلّقه بلا موجب لقلب أحدهما بالآخر، والإجمال في نفس الذات باق على حاله وإن تحقّق علم تفصيليّ بأحد الطرفين كما هو الظاهر. انتهى مع تغيير يسير في التعبير ومع حذف ما لا يعيننا الآن.

والصحيح - على ما سيأتي إن شاء الله تعالى - هو التفصيل في المقام، فالوجدان في مورد يقتضي البرهان الانحلال شاهد على الانحلال، والوجدان في مورد يقتضي البرهان عدم الانحلال شاهد على عدم الانحلال، وبعد الالتفات إلى برهان الانحلال في بعض الموارد وعدم الانحلال في بعض آخر يُرى أنّ الوجدان أيضاً مطابق للبرهان.

التقريب الثاني: ما ذكره المحقق العراقي (قدس سره) من أنّنا نثبت بقاء العلم الإجمالي بقاء لازمه، وهو احتمال انطباق الجامع على الطرف الآخر غير المعلوم تفصيلاً، وهذا الاحتمال موجود وجداناً، فيستكشف من وجود اللازم وجود الملزوم⁽¹⁾.

وهذا الكلام لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ مجرد صدق قضيتين إحداهما: أنّ الجامع معلوم، والأخرى: أنّ الجامع محتمل الانطباق على الطرف الآخر لا يبرهن على وجود العلم الإجمالي، وإنّما يكون العلم الإجمالي موجوداً لو فرض أنّ الجامع الذي يحتمل انطباقه على هذا محدود بنفس الحدّ الذي به يكون معروضاً للعلم. أمّا لو فرض أنّ الجامع محدود بحدّ يحتمل انطباقه على الطرف

(1) راجع نهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 250، وقد كرّر أستاذنا الشهيد (رحمه الله) نقل ذلك حينما وصل إلى بحث العلم الإجمالي بفارق جزئيّ في صيغة البيان عمّا بيّنه هنا، ونحن نسجّل هنا تلك الصيغة كي لا نعود إلى ذلك في بحث العلم الإجمالي، وهي أنّنا نحتمل انطباق الجامع في غير الطرف المعلوم بالتفصيل، وهذا كاشف عن وجود الاحتمال في الطرف المعلوم بالتفصيل أيضاً؛ لأنّ احتمال انطباقه على هذا الطرف يجب أن يكون في قبالة احتمال الانطباق على طرف آخر، وإلاّ لقطعنا بالانطباق على هذا الطرف، فالركن الثاني من ركني العلم الإجماليّ وهو احتمال الانطباق موجود، كما أنّ الركن الأوّل وهو العلم بالجامع موجود.

الآخر ولكنّه ليس معلوماً بهذا الحد، وإنّما هو معلوم بحدّ آخر غير محتمل الانطباق على ذلك الطرف، فالعلم الإجماليّ غير موجود، وقد يكون ما نحن فيه من هذا القبيل؛ إذ لو فرض أنّ الجامع المعلوم مجرد عن الخصوصية المحتملة الإباء عن الانطباق على المعلوم بالتفصيل، فإنّ الجامع بحدّه الجامعيّ محتمل الانطباق على الطرف الآخر، ولكنّه بهذا الحدّ ليس معروضاً للعلم؛ إذ - كما مضى في الوجه الثاني من وجوه تقريب الانحلال - قد سرى العلم إلى الحدّ الشخصيّ لا محالة، وهو بحدّه الشخصيّ غير محتمل الانطباق على الطرف الآخر، فيصبح حال العلم بالجامع هنا حال العلم بالجامع في ضمن كلّ علم تفصيليّ عندما احتتمل بدأ وجود فرد آخر، فلو فرضنا مثلاً أنّنا علمنا بوجود زيد في المسجد، فإنّنا نعلم بوجود جامع الإنسان في ضمنه أيضاً، ونحتمل في نفس الوقت أن يكون جامع الإنسان موجوداً في المسجد في ضمن عمرو، فكلتا القضيتين صادقتان في المقام ولا علم إجماليّ فيه⁽¹⁾، والنكته في ذلك هي اختلاف الحدود.

إذن فلا بدّ من تركيز البحث على أنّ الجامع المعلوم في المقام هل هو متخصصّ بخصوصيّة محتملة الإباء عن الانطباق على المعلوم بالتفصيل أو لا.

التقريب الثالث: أن يقال: إنّه لا إشكال في الانحلال في موارد قيام العلم التفصيليّ في مقام تعيين المعلوم بالإجمال، كما لو علمنا إجمالاً بموت ابن زيد المراد بين بكر وخالد، ثمّ علمنا تفصيلاً أنّ ابن زيد هو بكر، فلو فرض الانحلال حتّى في صورة عدم كون العلم التفصيليّ ناظراً إلى تعيين المعلوم بالإجمال للزم أن يكون الأثر الوجدانيّ والنفسانيّ للثاني، كالأثر الوجدانيّ والنفسانيّ للأوّل، مع

1)

(ولم يكن احتمال الجامع في أحد الطرفين العارض على الجامع بحدّه الجامعيّ مستلزماً لعروضه عليه في الطرف الآخر على أساس معلوميّة الجامع.

أنا نرى بالوجدان أنّ هناك فرقاً بين الحالتين.

وفيه: أنّ الفرق بحسب الحالة النفسانيّة ثابت بينهما حتّى على تقدير الانحلال، والسرّ في ذلك أنّ العلم التفصيليّ حينما يكون ناظراً إلى تعيين المعلوم بالإجمال يثبتته في طرف وينفيه عن الطرف الآخر؛ إذ فرض كونه ناظراً إلى ذلك مساوق لثبوت تعيّن واقعيّ للمعلوم بالإجمال، فالعلم التفصيليّ كما يتعلّق بثبوت ذلك الواقع في هذا الطرف كذلك يتعلّق بانتفائه في ذاك الطرف، فيزول احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على الطرف الآخر، وهذا بخلاف ما لو لم يكن ناظراً إلى تعيينه، فإنّه عندئذ إنّما يزول العلم الإجماليّ بتبدّل احتمال الانطباق في هذا الطرف إلى العلم بالانطباق من دون أن يتبدّل أيضاً احتمال الانطباق في الطرف الآخر إلى العلم بعدم الانطباق، بل يبقى احتمال الانطباق في الطرف الآخر على حاله، ولكنّه لا يستلزم ثبوت العلم الإجماليّ؛ لاختلاف الحدود كما مضى بيانه.

وقد تحصّل بكلّ ما ذكرناه: أنّ جميع ما بيّنه في المقام ليس بحثاً أساساً في الانحلال.

والبحت الأساس فيه يقع في نكتتين للانحلال:

الأولى: ما وصل إليها كلام المثبتين للانحلال والنافين له، ولكن لم يتعرّضوا لها مباشرة بالتحقيق إثباتاً أو نفيّاً، وهي أنّ الجامع المعلوم هل هو متّصف بخصوصيّة تآبى احتمالاً عن انطباقه على المعلوم بالتفصيل أو لا؟ فهذه النكته هي ما حامت كلتا المدرستين حولها ولم يحقّقوها.

والثانية: ما لم يحوموا حولها فضلاً عن أن يحقّقوها، وهي زوال العلم الإجماليّ بزوال سببه في نفسه، وذلك بواسطة العلم التفصيليّ.

فنحن نقول: إنّ انحلال العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ يتصوّر له ملاكان:

الملاك الأوّل: أن ينطبق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل بنحو الجزم،

فينحلّ العلم الإجماليّ - لا محالة - كما مضى، والميزان في هذا الانطباق وعدمه، هو كون المعلوم بالإجمال متخصصاً بخصوصيةً يحتمل إباؤها عن انطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل أو غير متخصص بها.

وهنا يمكن أن يقال في بادئ النظر: إنّ الجامع المعلوم بالإجمال متخصص دائماً بخصوصيةً محتملة الإباء عن الانطباق، وذلك بأن نلاحظه مقيّداً بوصف العلم الإجماليّ ونقول: إنّ هذا الجامع وإن كان بما هو غير أب عن الانطباق على الطرف الذي تعلّق به العلم التفصيليّ، لكنّه بما هو معلوم بالإجمال يحتمل إباؤه عن الانطباق عليه؛ إذ لا نعلم أنّ معلومنا الإجماليّ أهو هذا أو ذلك.

إلا أنّ هذا التخيل غير صحيح؛ وذلك لأنّ العلم إذا عرض على جامع يقطع بانطباقه على هذا الفرد سرى - لا محالة - إلى هذا الفرد، فلا بدّ لنفي السريان من خصوصية في معروضه - أي: في المرتبة السابقة على العلم - موجبة لاحتمال الإباء عن الانطباق.

وإن شئت فقل: إنّّه لو أخذت الخصوصية من نفس العلم لزم الدور، فإنّ وجود العلم الإجماليّ يتوقّف على هذه الخصوصية، فلو فرضت منتزعة من المعروض بلحاظ نفس العلم الإجماليّ لزم الدور.

وقد يخطر بالبال وجه آخر في بيان خصوصية المعلوم بالإجمال موجبة لاحتمال إباطه عن الانطباق على المعلوم بالتفصيل، وذلك بأن يقال: إنّ العلم الإجماليّ وإن تعلّق بالجامع وهو احتراق أحد الكتابين القابل للانطباق في بادئ النظر على هذا الفرد، ولكنّ الجامع لم يؤخذ بما هو في طريق الوجود والتطبيق كما في باب الأمر بالجامع، بل أخذ بما هو مفروغ عن وجوده، فنستطيع أن نشير إلى ذلك الوجود المفروغ عنه ونقول: أهو نفس المعلوم بالتفصيل أو غيره؟ فالجامع وإن كان يقطع النظر عن مفروغية وجوده قابلاً للانطباق على المعلوم

بالتفصيل جزماً، لكن بالنظر إلى ذلك يصبح محتمل الإباء عن الانطباق عليه. الصفحة 276

وهذا التصوّر أيضاً خاطئ؛ لأنّ الخصوصيّة، وهي الوجود المفروغ عنه لا يكون داخلياً تحت العلم إلاّ بمقدار معرفيّة هذا الجامع، ومقدار معرفيّة بلائم كلا الطرفين لا محالة.

والتحقيق: أنّ هناك خصوصيتين يمكن إبرازهما لجعل الجامع المعلوم محتمل الإباء عن الانطباق على المعلوم التفصيلي:

الخصوصيّة الأولى: توجد في بعض موارد العلم الإجمالي لا في جميع موارد، وتلك الخصوصيّة مستمدّة من تحديد خارجي للمعلوم بالإجمال - أي: تكون بلحاظ وجوده الخارجي - وتوضيح ذلك: أنّ العلم الإجمالي بلحاظ سبب تكوّن العلم ينقسم إلى قسمين:

الأول: أن لا تكون نسبة سببه إلى كلّ من الطرفين على حدّ سواء، بخلاف نفس العلم الذي تكون نسبته إلى كليهما على حدّ سواء، وذلك كما لو رأينا الدخان يتصاعد من جانب أحد الكتابين لا نراه بأعيننا كي نميّزه من الآخر، فعلمنا باحتراق أحدهما بدليل إتيّ وهو تصاعد الدخان الذي ليست نسبته إلى احتراق الكتابين على حدّ سواء، بل هو معلول لأحدهما المعين في الواقع، أو رأى ثقة - نقطع بعدم كذبه - احتراق أحدهما، فأخبرنا به فعلمنا باحتراق أحدهما بإخبار الثقة الذي هو أيضاً معلول لاحتراق أحدهما المعين في الواقع وليست نسبته إلى كليهما على حدّ سواء، وكما لو رأينا النار توجّهت نحو أحد الكتابين ولم نره بأعيننا كي نميّزه من الآخر فعلمنا باحتراق أحدهما بالدليل اللمّي، وهو توجّه النار نحوه الذي يكون علّة لاحتراق أحدهما المعين في الواقع وليست نسبته إلى كلا الطرفين على حدّ سواء، فسبب العلم في أمثال هذه الموارد يركّز في نفسه على فرد معين بحسب الواقع صار مجهولاً عندنا لجهة من الجهات، ومردّداً بين فردين فأوجب تحقّق العلم الإجمالي.

الثاني: أن تكون نسبة سبب العلم كنفس العلم إلى جميع الأطراف على حدّ سواء، وذلك بأن لا يكون سبب العلم مركّزاً على أحد الأطراف، بل يكون مصبّ إثباته في نفسه هو عدم اجتماع أمرين مثلاً، فلا محالة يحصل العلم الإجمالي بانتفاء أحدهما، وذلك يكون لأحد وجهين:

الأول: أن يفرض أنّ سبب العلم هو تجمّع احتمالات في جميع الأطراف ممّا يشكّل كلّ واحد منهما قرينة ناقصة على الجامع بين الأطراف، فحصل العلم بالجامع نتيجة لتكاثف الاحتمالات عليه ممّا يوجب التحوّل إلى العلم وفق ضوابط وقوانين معيّنة، فنسبة سبب العلم إلى جميع الأطراف على حدّ سواء، كما لو علمنا بمساورة الكافر لبعض ما حوله من الأواني في فترة طويلة من الزمن نتيجة تجمّع احتمالات المساورة لهذا الإناء أو ذلك، فسبب العلم هنا لا يركّز في نفسه على فرد معيّن في الواقع، بل هو يركّز ابتداءً على نفي اجتماع عدم المساورة في تمام الأطراف.

والثاني: أن يفرض أنّ سبب العلم وإن لم يكن عبارة عن تجمّع الاحتمالات من الأطراف بل كان برهاناً من البراهين، لكن هذا البرهان إنّما يبرهن بالمطابقة على عدم الاجتماع، مثاله: ما لو ادّعى شخصان النبوة قبل خاتم الأنبياء (صلى الله عليه وآله) وكذب كلّ منهما الآخر، فعلمنا إجمالاً بأنّ أحدهما غير نبيّ ببرهان أنّهما لو كانا نبيّين للزم كونهما نبيّين كاذبين يكذب كلّ منهما الآخر، ومثال آخر لذلك: أنّه ادّعى كلّ واحد من شخصين أنّه أرسل نبيّاً بالنسبة لشخص واحد في زمان واحد وفي حكم واحد، فعلمنا بكذب أحدهما بناءً على أنّ البرهان يقتضي عدم صحّة إرسال نبيّين إلى شخص واحد في زمان واحد لحكم واحد.

إذا عرفت ذلك قلنا: إنّّه في القسم الأول، وهو ما لو لم تكن نسبة السبب إلى كلا الطرفين على حدّ سواء يكون المعلوم بالإجمال محدّداً بحدّ خارجيّ وهو عنوان

الفرد المنتسب إلى ذلك السبب، فلا ينحلّ العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ بنكته الانطباق، فلو علمنا باحتراق كتاب الهندسة بالنار مثلاً، كان علمنا الإجماليّ باحتراق أحد الكتابين - الناتج من رؤية تصاعد الدخان من جانب أحدهما، أو من إخبار الثقة باحتراقه، أو من رؤية توجّه النار إليه - غير منحلّ بالعلم التفصيليّ بالانطباق المعلوم بالإجمال على المعلوم بالتفصيل؛ لأنّ الحدّ الخارجيّ المحرز في المقام محتمل الإباء عن الانطباق عليه. وأمّا في القسم الثاني فلا يوجد هناك تحديّد خارجيّ للمعلوم بالإجمال؛ إذ المفروض أنّ نسبة سبب العلم إلى كلا الفردين على حدّ سواء، فلا مورد للقول بأننا لا ندري أنّ الفرد المنتسب إلى هذا السبب أهو هذا أو ذاك؟

وقد يقال: إنّ هذا الملاك لعدم الانحلال وإن كان صحيحاً في القسم الأول بلحاظ المعلّوم بالإجمال المتخصّص بقيد خارجيّ، لكنّه لا يوجب بقاء تنجيز العلم الإجماليّ بلحاظ منع لُق الحكم الشرعيّ وموضعه، فلو رأينا مثلاً توجّه قطرة الدم إلى أحد الماءين فحصل علم إجماليّ بنجاسة أحدهما، ثمّ علمنا تفصيلاً بنجاسة واحد معيّن منهما، فصحيح أنّ العلم الإجماليّ بنجاسة أحدهما المحدّدة بالانتساب إلى تلك القطرة من الدم غير منحلّ بالعلم التفصيليّ لعدم معلوميّة الانطباق، ولكن هذا العلم الإجماليّ لا أثر له في عالم التنجيز؛ لأنّ التكليف إنّما تعلّق بترك شرب المائع النجس بما هو نجس، لا بترك شرب المائع الذي تنجّس بتلك القطرة بما هو كذلك، وتأثير العلم الإجماليّ بالتكليف في تنجيز الأطراف إنّما هو رهين لتردّد الانكشاف في مرتبة الحدّ الذي تعلّق به التكليف، وفي مرتبة هذا الحدّ - وهو جامع النجاسة - لا تردّد في الانكشاف، بل يعلم بنجاسة هذا الفرد ولا يعلم بنجاسة ذلك الفرد، والتردّد في هذا الانكشاف إنّما هو واقع في مرتبة حدّ آخر غير داخل في دائرة التكليف، وهو كون النجاسة ناشئة من تلك القطرة، فلا

تردّد ولا إجمال عندنا بلحاظ ما هو موضوع للتكليف، وإن شئت فعبر بأن العلم الإجمالي انحلّ بلحاظ معروض التكليف وإن لم ينحلّ بلحاظ عنوان آخر غير معروض للتكليف.

والجواب⁽¹⁾: أنّ الحصة التوأم لقيد النشوء عن تلك القطرة لها تعيّن ذاتي في الواقع، وهي موضوع للحكم الشرعيّ ضمن موضوعيّة جامع النجس، والتردّد ثابت بالنسبة إليها، وما نقوله في باب متعلّق الأحكام من أنّه إمّا مطلق أو مقيد، ولا يتصوّر خروج القيد والتقيّد من تحت التكليف مع اختصاص الحكم بالحصة التوأم لا يبطل التفاتنا في المقام إلى الحصة التوأم؛ وذلك لأنّه في عالم المفاهيم لا يوجد تعيّن مفروض للشيء خارجاً، فإن لم يؤخذ القيد أو التقيّد فيه كان الحكم - لا محالة - مطلقاً، وإن أخذ فيه ذلك كان مقيداً، فلا يتصوّر تعلق الحكم بخصوص الحصة التوأم فقط مع خروج القيد والتقيّد عن الموضوع، فالأمر بالصلاة مثلاً، إمّا هو أمر بالصلاة على الإطلاق فينطبق على الصلاة خارج المسجد أيضاً، أو أمر بالصلاة بقيد كونها في المسجد فيكون مقيداً، ولا نتصوّر اختصاصه بالحصة التوأم لكونها في المسجد مع خروج القيد والتقيّد عن الموضوع.

أمّا فيما نحن فيه فنحن نتكلّم في العلم والنظر التصديقيّ مع الإجمال والتردّد الموجد فيه، لا في عالم المفاهيم والنظر التصوريّ البحث، فهناك تعيّن مفروض للشيء خارجاً يمكن افتراض التردّد في المكلف به بلحاظ ذلك التعيّن رغم أنّ القيد والتقيّد خارجان عن متعلّق التكليف، ففي المثال الماضي نقول: إنّ الحصة التوأم من النجاسة لقيد النشوء من تلك القطرة لها تعيّن ذاتي في الواقع، والتردّد

1)

(هذا الجواب ذكره أستاذنا الشهيد(رحمه الله) في بحث العلم الإجمالي، وقد ثبتناه هنا كي لا نحتاج إلى تكرار شيء من المطلب في بحث العلم الإجمالي.

ثابت بالنسبة لها، ولا يضرنا خروج هذا القيد والتقيّد به عن دائرة التكليف، وكذلك لو علم إجمالاً بوجوب إحدى الصلاتين؛ لأنّ الثقة أخبر بوجوب إحداهما معيّناً ولم ندر أنّه أخبر بأية منهما، وعلمنا تفصيلاً بوجوب إحداهما بالتعيين، فذات الحكم الذي أخبر به الثقة له تعيّن ذاتيّ في عالمه، والتردد ثابت بالنسبة له، وهذا يكفي في التنجيز وإن كان القيد والتقيّد بإخبار الثقة خارجين عن دائرة التكليف.

الخصوصيّة الثابته: ما يكون ثابتاً في جميع موارد العلم الإجماليّ، وهي وإن كانت دقيقة لا يلتفت إليها تفصيلاً إلاّ بعد الدقّة والتأمّل لكنّها بوجودها الارتكازيّ تحفظ - لا محالة - العلم الإجماليّ⁽¹⁾ وتوجب عدم الانحلال، وهي في الحقيقة ليست تحديداً خارجياً للمعلوم بالإجمال بلحاظ وجوده الخارجي كما هو الحال في الخصوصيّة الأولى، بل هي تحديد ذهنيّ لنفس العلم بوجوب عدم الانحلال بملاك الانطباق، ونحن نوضّح المقصود في المقام بذكر أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ المعلوم التفصيليّ هنا محدود بحدّ تقييديّ، والمعلوم الإجماليّ محدود بحدّ إطلاقيّ.

أمّا الأوّل: فبيانه: أنّ العلم بمساورة هذا الإناء بعينه مثلاً وليد لعلمين:

الأوّل: العلم بقضيّة شرطية، وهي أنّه لو كان جهازي الإحساسيّ سليماً حينما رأيت المسيحيّ يساور هذا الإناء المعيّن فقد ساور المسيحيّ هذا الإناء.

والثاني: العلم بتحقيق الشرط في هذه القضيّة الشرطية، فيتولّد منهما - لا محالة - العلم بتحقيق الجزاء، لكن ليس هذا علماً على كلّ تقدير، فإنّنا لا نعلم بمساورة هذا الإناء على تقدير عدم سلامة جهاز الإحساس، وإنّما نعلم بها على تقدير سلامته.

وقد تقول: كيف لا أعلم بالمساورة على كلّ تقدير مع أنّي أعلم بالفعل بالمساورة؟

(1) أو قل: بوجودها الواقعيّ تبرهن على عدم الانحلال بملاك الانطباق.

لكننا نقول: إنك وإن كنت تعلم بالمساورة إلا أن هذا العلم إنما صار فعلياً من ناحية العلم بفعليّة الشرط، وهذا لا يخرج المعلوم التفصيلي عن كونه معلوماً بعلم محدود بالحدّ الجزائي للقضيّة الشرطيّة، أي: بما هو مقيد بالشرط ومرتب به بنحو يستحيل إطلاقه لفرض فقدان الشرط.

وأما الثاني: فبيانه: أنّ المعلوم بالإجمال عبارة عن مساورة أحد هذه الأواني على كلّ تقدير - أي: سواء كان جهازي الإحساسي سليماً أو لا - لأنّ سبب هذا العلم لم يكن هو العلم بسلامة جهاز الإحساس، وإنما كان حساب الاحتمالات المحفوظ على كلا التقديرين.

الأمر الثاني: بعد أن عرفت أنّ المعلوم بالإجمال محدود بحدّ إطلاقي، والمعلوم بالتفصيل محدود بحدّ تقييدي وإن كانا حدّين ذهنيين قلنا: إنّ انحلال العلم الإجمالي بملاك الانطباق على المعلوم التفصيلي لا يعقل إلاّ بعدم التنافي بين الحدّين، أو بتبدّل أحد الحدّين إلى الآخر حتّى ينطبق أحدهما على الآخر، والتنافي بين الإطلاق والتقييد واضح لا يمكن إنكاره، فلا يعقل الانحلال بملاك الانطباق إلاّ بأن يفقد العلم الإجمالي حدّه الإطلاقي، أو يفقد العلم التفصيلي حدّه التقييدي، وكلاهما غير متحقّق في المقام:

أما الأول: فمعنى فقد العلم الإجمالي إطلاقه هو أن لا نعلم إجمالاً على تقدير عدم سلامة جهاز الإحساس بمساورة أحد الأواني مع أنّنا نعلم ذلك بالوجدان.

وأما الثاني: فمعنى فقد العلم التفصيلي تقييده هو أن نعلم بمساورة هذا الإناء المعين حتّى على تقدير عدم سلامة جهاز الإحساس، مع أنّنا لا نعلم بذلك بالوجدان.

وهذا هو وجه الفرق بين مثل ما نحن فيه وبين ما لو كان مصبّ الدليلين ابتداءً شيئاً واحداً، كما لو قطعنا بأمر تفصيلاً بدليلين، فالقطع به بكلّ واحد من الدليلين

وإن كان لولا الدليل الآخر مقيداً، فلا نقطع بثبوت ذلك على تقدير حصول الغفلة في ذلك الدليل مثلاً، لكنّه بمجموع الدليلين يحصل إطلاق في العلم من كلا الجانبين ويتحقّق علم واحد بذلك الأمر مطلق من ناحية تقدير الغفلة في هذا الدليل، وكذلك من ناحية تقدير الغفلة في ذلك الدليل، ولا يكون مقيداً إلاّ بلحاظ تقدير الغفلة في كلا الدليلين، فالحدّان الثابت كلّ منهما لولا الدليل الآخر غير ثابتين عند اجتماع الدليلين، وإنّما الثابت حدّ ثالث مقيد بما عرفت، بينما في المقام يكون الحدّان باقيين على حالهما كما اتّضح لك ذلك.

فيتحصّل ممّا ذكرناه: عدم صحّة انحلال العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ بملاك الانطباق؛ لما نرى فيما بين العلمين من الاختلاف في الحدود الذهنيّة.

وإن شئت فقل: إنّ انحلال العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ بملاك انطباق الحدود يستلزم عدم وجود العلم الإجماليّ على أيّ تقدير، مع أنّ العلم الإجماليّ - على تقدير عدم سلامة جهاز الإحساس - ثابت بالوجود لا بمعنى كون العلم تقديريّاً، بل هو فعليّ متعلّق بقضيّة أخذ فيها هذا التقدير.

إن قلت: إنّنا نلتزم بانحلال أحد تقديري العلم الإجماليّ بالانطباق، فنقول: إنّ العلم الإجماليّ بمساورة أحد الأواني - على تقدير عدم سلامة جهاز الإحساس - وإن لم ينحلّ بالعلم التفصيليّ؛ لأنّ العلم التفصيليّ ثابت على تقدير آخر لا على هذا التقدير، لكن العلم الإجماليّ بمساورة أحد الأواني - على تقدير سلامة جهاز الإحساس - قد انحلّ بالعلم التفصيليّ الثابت على هذا التقدير.

قلت: إنّنا نعلم أنّ الفرد المعلوم بالإجمال - على التقدير الثاني - هو عين الفرد المعلوم بالإجمال على التقدير الأوّل، فإذا احتمل إباء الفرد المعلوم بالإجمال - على التقدير الأوّل - عن الانطباق على الفرد المعلوم بالتفصيل فلا محالة يحتمل إباء هذا الفرد أيضاً عن ذلك لتقيده بهذا القيد، وليس حال هذا القيد حال ما مضى

من تقييد الفرد المعلوم بالإجمال بواقعه، والذي أبطلناه فيما مضى بأنّ الواقع ليس داخلياً تحت العلم إلاّ بمقدار معرفيّة الجامع الملائم لجميع الأطراف، أو قل: إن أريد التقييد بذات الواقع فهو خارج عن دائرة العلم، وإن أريد التقييد بعنوان الواقع الكلّي فهو قابل للانطباق على المعلوم بالتفصيل. أقول: إنّ ما نحن فيه لا يقاس بذلك، فإنّ الفرد في المقام قد قيّد بعنوان داخل تحت العلم محتمل الإباء عن الانطباق وهو كونه ذاك الفرد المعلوم على التقدير الأوّل.

وبكلمة أخرى: إنّ تقييد هذا الفرد بكونه ذاك الفرد المنكشف - على التقدير الأوّل - ليس تقييداً خارجياً للمعلوم بالإجمال - أي: مأخوذاً من الخارج - وإّما مرجع هذا التقييد بحسب الحقيقة إلى أنّ الفرد المنكشف - على التقدير الثاني - منكشف بنفس الانكشاف الثابت على التقدير الأوّل، وهذا يعني أنّ لدينا علماً واحداً محدوداً بحدّ إطلاقيّ شامل لكلا التقديرين لا يمكن أن ينحلّ بسبب الانطباق على العلم التفصيليّ المحدود بحدّ تقييديّ، لاستحالة الانطباق عند تباين الحدّين.

الملاك الثاني: زوال سبب العلم الإجماليّ بحدوث العلم التفصيليّ، فإذا زال سببه انحلّ العلم الإجماليّ لا محالة، وهذا الملك ملازم دائماً لعدم وجود التحديد الخارجيّ للمعلوم بالإجمال المحتمل الإباء عن الانطباق.

وتوضيح ذلك: أنّك قد عرفت أنّ المعلوم بالإجمال تارةً يوجد له تحديد خارجيّ، وذلك في ما لو كانت نسبة سبب العلم إلى الأطراف لا على حدّ سواء، وأخرى لا يوجد له حدّ خارجيّ وهو ما لو كان الدليل مركزاً بالمباشرة على نفي اجتماع أمرين مثلاً، فيعلم إجمالاً بعدم أحدهما سواء كان ذلك على أساس تجمّع الاحتمالات، أو على أساس البرهان، ونقول في المقام: إنّ القسم الأوّل لا يوجد فيه وجه لزوال سبب العلم الإجماليّ بحدوث العلم التفصيليّ، فمهما لم تكن نسبة

سبب العلم إلى الأطراف على حدّ سواء فلا سبيل إلى الانحلال، والقسم الثاني يوجد فيه وجهان لزوال سبب العلم الإجماليّ بحدوث العلم التفصيليّ:

الوجه الأوّل: يختصّ بما لو كان سبب العلم الإجماليّ تجمّع الاحتمالات في الأطراف، وهو أنّه مع حصول القطع في أحد الأطراف سقط عدد الاحتمالات المتجمّعة والمتكاتفّة لإثبات الجامع بحدّه الجامعيّ عن النصاب المفروض لتوليد العلم، فلا محالة ينحلّ بذلك العلم الإجماليّ، ففي مثال المساورة الماضي لا نعلم بعد العلم التفصيليّ بمساورة أحد الأواني إجمالاً إلاّ على تقدير عدم سلامة جهاز الإحساس؛ إذ على هذا التقدير لم ينقص عدد الاحتمالات المتكاتفّة في إثبات الجامع⁽¹⁾.

1)

(لا يخفى أنّ كلّ احتمال من احتمالات الأطراف كان منصبّاً على أحد الأفراد بحدّه الفرديّ لا على الجامع بحدّه الجامعيّ، وإنّما تولّد العلم بالجامع بحدّه الجامعيّ بنكته أنّ الجامع هو القدر المشترك بين هذه الأفراد التي انصبّت عليها الاحتمالات، فلم تتكاتف الاحتمالات في الإثبات إلاّ بقدر الجامع بحدّه الجامعيّ، وعندئذ يبقى هنا سؤال، وهو أنّ العلم التفصيليّ الذي تعلّق بأحد الأفراد حال الاحتمالات المتعلّقة بباقي الأفراد في التعلّق بالفرد بحدّه الفرديّ دون الجامع بحدّه الجامعيّ، وفي أنّ القدر المشترك بين ما يكشفه هذا العلم وما يكشفه باقي الاحتمالات إنّما هو الجامع، فلماذا لا يتكاتف هذا العلم مع باقي الاحتمالات في إثبات الجامع بحدّه الجامعيّ؟ ولماذا سقط من الحساب فاخترّ النصاب المفروض لتوليد العلم الإجماليّ؟ هل سقط من الحساب لأجل أنّ الانكشاف الموجود في العلم أقوى منه في الاحتمالات؟ ولماذا تكون الأقوائيّة موجبة للسقوط من الحساب؟ نعم، لو تعلّق العلم التفصيليّ بعدم المساورة في إناء معيّن كان سقوط ذلك الاحتمال من الحساب أمراً مفهوماً؛ لأنّ الاحتمال هنا مات بزوال الكشف ←

الوجه الثاني: يعمّ مطلق موارد نفي السبب لعنوان الاجتماع سواء كان ذلك بحساب الاحتمالات أو بالبرهان، وهو أنّه لو قام برهان مثلاً على عدم اجتماع هذين المدّعين للنبوة في الصدق، فعلمنا إجمالاً بعدم نبوة أحدهما، فسبب حصول العلم الإجمالي مركّب في الحقيقة من أمرين، وتوضيح ذلك: أنّ الممكنات العقلية - بقطع النظر عن هذا البرهان - أربعة: نبوتهما معاً، وعدم نبوتهما معاً، ونبوة هذا دون ذلك، وبالعكس، فهذه الأمور الأربعة تستنفد عالم الإمكان في هذا المطلب، فإذا قام البرهان على بطلان أحد هذه الشقوق اضطرّ النفس - لا محالة - إلى التوجّه إلى شقّ آخر غير هذا الشقّ، فإن لم يرَ مرجحاً لبعضها على بعض في عالم التوجّه توجّه - لا محالة - إلى الجميع على حدّ سواء وتولّد العلم الإجماليّ بينها، فعلمه الإجماليّ بعدم نبوة أحدهما يكون بسبب مركّب من أمرين: أحدهما البرهان على عدم نبوتهما معاً، والثاني عدم الترجيح في عالم توجّه النفس بين

→ الناقص وانقلابه إلى النقيض لا يتصاعد مستوى الكشف ووصوله إلى حدّ العلم، فالكشف الذي زال يسقط عن القدرة على التكاتف مع باقي الكشوف الناقصة لإثبات الجامع بحدّه الجامعيّ، ولكن الكشف الذي تقوى إلى حدّ العلم لماذا يسقط عن التأثير في المقام؟ وجواب هذا السؤال هو عبارة عن أنّ العلم بالجامع بحدّه الجامعيّ كان وليد عدم المرجّح في النفس للتوجّه في عالم الانكشاف القطعيّ إلى طرف دون طرف، وهذا العامل مختلّف في العلم التفصيليّ المتعلّق بطرف معيّن، فإنّ الانكشاف القطعيّ توجّه هنا إلى طرف خاصّ فلم يكن ترجيح بلا مرجّح. وبهذا يتّضح أنّ هذا الوجه لبيان زوال سبب العلم يجب إرجاعه إلى ما يأتي من الوجه الثاني الناظر إلى إبراز عامل الترجيح بلا مرجّح وتأثيره في العلم الإجماليّ.

عدم نبوءة هذا وعدم نبوءة ذلك، وإذا حصل العلم التفصيليَّ بعدم نبوءة أحدهما المعين فقد حصل المرجح وزال أحد جزئي سبب العلم الإجماليَّ، فينحلّ - لا محالة - العلم الإجماليَّ (1).

(1) لا يخفى أنّ الصياغة الفنيّة لما ينبغي أن يكون مقصوداً بهذا البيان هي أن يقال: إنّ العلم الإجماليَّ وليد لعاملين: الأوّل هو العامل الذي أثبت الجامع من برهان أو حساب احتمالات، والثاني هو عامل عدم المرجح لآتجاه العلم إلى بعض الأطراف واستحالة الترجيح بلا مرجح، فهذا هو الذي منع العلم والانكشاف عن توسّعه بأكثر من مقدار الجامع وشموله لحدود أخرى أخصّ من الحدّ الجامعيّ، فباجتماع هذين العاملين يتمّ العلم بالجامع بحده الجامعيّ وهو حقيقة العلم الإجماليّ، فمتى ما زال العامل الثاني وحصل الترجيح في عالم الانكشاف زال سبب العلم الإجماليّ بزوال سبب الإجمال الذي هو لزوم الترجيح بلا مرجح، وإذا علمنا بكذب أحد المدّعين للنبوءة بالخصوص فقد زال العامل الثاني، وهو عدم المرجح في عالم الانكشاف، وبالتالي انحلّ العلم الإجماليّ بزوال سببه، وهذا في الحقيقة تعميق لما مضى من البرهان الثاني من براهين الانحلال الذي نسبه أستاذنا الشهيد (رحمه الله) إلى مدرسة المحقّق النائينيّ (قدس سره). وهذا البرهان لا يقف أمامه ما مضى من برهان تباين حدّي العلم الإجمالي والعلوم التفصيليَّ بالإطلاق والتقييد؛ لأنّ ذلك البرهان إنّما ينفي الانحلال بملاك الانطباق، ولا ينفي الانحلال بملاك زوال سبب الإجمال. وهذا البرهان إنّما يثبت الانحلال في العلوم الإجماليّة التي تكون نسبة سبب العلم فيها إلى الأطراف على حدّ سواء، كما في موارد كون سبب العلم تجمّع احتمالات الأطراف، أو كون سببه البرهان على نفي اجتماع أمرين المؤدّي إلى العلم بانتفاء أحدهما، ولا يثبت الانحلال في العلوم الإجماليّة التي يكون سبب العلم ذا علاقة خاصّة بأحد الأطراف ←

فتحصّل: أنّ العلم الإجماليّ لا ينحلّ في موارد وجود التحديد الخارجيّ للمعلوم بالإجمال المحتمل الإباء عن الانطباق، وكون نسبة السبب إلى الأطراف لا على حدّ سواء، وينحلّ في الموارد التي تكون نسبة سبب العلم فيه إلى الأطراف على حدّ سواء.

هذا. ويقوى في النفس جدّاً أنّ السبب في تعاكس دعوى الوجدان من قبل المدرستين هو أنّ الوجدان في كلّ من الجانبين كان في بعض الموارد فعمّم وهماً.

والصحيح: أنّ الوجدان يختلف باختلاف الموارد طبقاً للبرهان.

فلو أخبرنا مثلاً كلّ واحد من عشرة أشخاص بنجاسة إناء معيّن غير الأواني التي أخبر بها الآخرون، وكنا نظنّ بشأن كلّ واحد منهم الوثاقة بالدرجة المانعة من الكذب في مثل هذه القضية مئة بالمئة، فحصل العلم الإجماليّ بسبب تجمّع الظنون العشرة بوثاقة واحد من هؤلاء بهذه الدرجة، وبالتالي حصل العلم

→ اختلافهما إنّما يثبت عدم انطباق العلم على العلم، ولا ينفي زواله بزوال السبب المرتبط بمدى انطباق المعلوم بحدوده المستمدّة من الخارج على المعلوم. وبهذا اتّضح أنّه لا يوجد في الحقيقة ملاكان للانحلال حام الأصحاب حول أحدهما ولم يحوموا حول الآخر، وإنّما يوجد ملاك واحد للانحلال وهو انطباق المعلوم بالإجمال بلحاظ الحدود الخارجيّة على المعلوم بالتفصيل انطباقاً قطعياً موجّباً لزوال مشكلة الترجيح بلا مرجح التي هي سبب الإجمال في العلم الإجماليّ. وهذا الملاك يؤدّي إلى التفصيل بين ما إذا كان سبب العلم نسبته إلى الأطراف على حدّ سواء، وما إذا لم يكن كذلك، فينحلّ العلم الإجماليّ في الفرض الأوّل ولا ينحلّ في الفرض الثاني.

الإجماليّ بنجاسة أحد الأواني العشرة، فإن حصل بعد ذلك العلم التفصيليّ بوثاقه واحد منهم بهذه الدرجة انحلّ العلم الإجماليّ بالوثاقه لزوال السبب، وبالتالي انحلّ العلم الإجماليّ بالنجاسة، وإن لم يحصل العلم التفصيليّ بوثاقه واحد منهم، ولكن حصل العلم التفصيليّ بنجاسة إناء معيّن من تلك الأواني لم ينحلّ شيء من العلمين الإجماليّين، أمّا العلم الإجماليّ بالوثاقه فلعدم تحقّق علم تفصيليّ في أحد أطرافه كي ينحلّ به، وأمّا العلم الإجماليّ بالنجاسة فلأنّ نسبة سببه وهو إخبار الثقة إلى أطراف العلم الإجماليّ ليست على حدّ سواء، وعندئذ لا يرتفع سبب العلم الإجماليّ، والوجدان حاكم في الأوّل بالانحلال وفي الثاني بعدم الانحلال، كما أنّ البرهان كذلك كما عرفت.

الانحلال الحكميّ:

وأما الجهة الثانية: وهي البحث عن الانحلال الحكميّ بالعلم التفصيليّ في موارد عدم الانحلال الحقيقيّ فنقول:

مقصودنا من الانحلال الحكميّ هو بطلان منجزية العلم الإجماليّ رغم وجوده.

والانحلال الحكميّ تارةً يكون بلحاظ القواعد العقلية من تنجيز العلم الإجماليّ من ناحية، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان - بناءً على الإيمان بها - من ناحية أخرى من دون إدخال الأصول الشرعية المؤمّنة في الحساب، وأخرى يكون بلحاظ الأصول الشرعية المؤمّنة:

1 - بلحاظ القواعد العقلية:

أمّا باللحاظ الأوّل: وهو قصر النظر على حكم العقل، فلعلّ أشهر ما بيّن في المقام ما أفاده المحقّق العراقيّ (قدس سره)، وهو أنّ الجامع المعلوم بالإجمال الذي تعلّق

العلم التفصيليّ بأحد اطرافه يستحيل أن يتنجز بالعلم الإجماليّ؛ وذلك لأنّ
المعلوم بالإجمال هو الجامع بحده الإطلاقيّ القابل للانطباق على كلّ من
الطرفين، أي: ما نعبر عنه عرفاً بقولنا: الجامع سواء كان هذا أو ذلك، وهذا يستحيل تنجزه
بالعلم الإجماليّ، فإنّ قابليّته للتنجز به فرع قابليّة كلا الطرفين لذلك، والطرف المعلوم
بالتفصيل غير قابل لذلك؛ لأنّه تنجز بالعلم التفصيليّ، ويستحيل أن يتنجز مرّتين. نعم،
الجامع المقيد بالانطباق على خصوص الطرف الآخر يمكن أن يتنجز لكّته غير معلوم
بالإجمال، فما هو المعلوم بالإجمال لا يقبل التنجيز، وما يقبل التنجيز غير معلوم بالإنجمال)
(1).

أقول: إنّ دعوى خروج الجامع عن قابليّة التنجيز بخروج أحد طرفيه (2) عنها

(1) راجع المقالات، ج 2، ص 66 و67، ونهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 251 و 252. (2)
ولا يخفى أنّ خروج الجامع عن قابليّة التنجيز بخروج أحد طرفيه قد يكون بمعنى أنّ أحد طرفيه في ذاته
خارج عن دائرة حقّ مولويّة المولى، من قبيل ما لو علمنا إجمالاً إنّما بوجوب الصلاة علينا، أو بأنّ عدد
السموات سبع، وهذا خارج عن بحثنا في المقام. وتحقيق الكلام فيه: أنّه بناءً على أن يكون المقصود
بالجامع الجامع بحده الجامعيّ فمن الواضح أنّ الجامع بحده الجامعيّ بين ما يكون داخلًا في دائرة حقّ
المولويّة وما لا يكون داخلًا فيها لا يمكن أن يكون داخلًا في دائرة حقّ المولويّة، وبناءً على أن يكون
المقصود به الواقع المرّد بين أمرين باعتبار افتراض تعلّق العلم بالواقع قد يدعى أنّ العلم ينجز الواقع على
تقدير انطباقه على ما يقبل التنجز، وعندئذ يتنجز علينا وجوب الصلاة؛ لأنّ احتمال التنجيز منجز ولا تجري
البراءة العقليّة، ولكن قد يقال بصحّة النكته الثانية ←

مبنية على نكته، وهي دعوى أنّ التنجيز الذي عرض على الجامع الملحوظ هنا على نحو مفاد النكرة وصرف الوجود يسري منه إلى الأفراد على هذا النحو، وذلك سنخ ما يقال في الوجوب الشرعيّ المتعلّق بصرف الوجود من أنّه يسري إلى الأفراد على سبيل البدل، فإذا وجب إكرام عالم كان كلّ فرد من أفراد العالم واجب الإكرام بدلاً عن باقي الأفراد، وكذلك في المقام حينما علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الأواني، وكان الجامع هو نجاسة أحد الأواني ملحوظاً بنحو النكرة التي يكون انطباقها على الأفراد بدلاً، فتنجّز الجامع كان لا بدّ من سريان هذا

→ التي سيشير إليها أستاذنا الشهيد من إمكانية دعوى أنّ العلم إنّما ينجّز بشرط إحراز قابليّته للتنجيز، أو قل: بشرط أن نعلم تفصيلاً بكون متعلّقه قابلاً للتنجيز، وإلاّ لكان الشكّ البدويّ كافياً في حصول التنجيز؛ لأنّه يساوق العلم الإجماليّ بأحد النقيضين وهما التكليف وعدمه، وهذا العلم متعلّق بالواقع فنحن نحتمل العلم بالتكليف. وقد يكون بمعنى أنّ أحد الطرفين قد تنجّز بمنجّز آخر فلا يقبل التنجيز، وهذا هو مورد بحثنا في المقام، والتحقق فيه عدم إمكان تطبيق قاعدة أنّ الجامع بين ما يقبل التنجيز وما لا يقبل التنجيز لا يقبل التنجيز سواء قصد الجامع بحده الجامعيّ، أو قصد به الواقع المراد، أمّا على الأوّل فلمنع سريان التنجيز من الجامع إلى الأفراد أولاً، ولعدم المانع ثانياً من كون سريانه إلى أحد الفردين بالعلّيّة التامة وإلى الفرد الآخر بالتحوّل إلى جزء العلّة على أساس اجتماع علّتين على معلول واحد، على أنّ المسألة أجنبيّة عن باب الأسباب والمسببات التكوينيّة كما سيشير إلى ذلك أستاذنا الشهيد (رحمه الله)، وأمّا على الثاني فأيضاً لعدم المانع من تنجّز الطرف المنجّز بمنجّز سابق بهذا العلم بقاءً إمّا بتحوّل كلّ من العلّتين بلحاظ هذا الطرف إلى جزء العلّة، أو بلحاظ كون المسألة أجنبيّة عن باب الأسباب والمسببات التكوينيّة.

التنجز إلى تمام الأطراف بدلياً، فإذا لم يمكن ذلك لتنجز بعض الأطراف بالعلم التفصيلي سقط العلم الإجمالي عن تأثيره في تنجز الجامع⁽¹⁾.

(1) لا يخفى أنّ هذه النكته لا يمكن أن تكون توجيهاً لكلام المحقق العراقي (رحمه الله) إذا أردنا أن نحمل كلامه على ما ينسجم مع مبانيه المشروحة في بحث العلم الإجمالي في المقالات، ج 2، ص 84 - 87، وفي نهاية الأفكار القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 299 و ص 309. بل فيما ذكره في المقام ما لا ينسجم مع تفسير كلامه بالتفسير الذي يتحمل هذه النكته حتّى مع غضّ النظر عن مبانيه في العلم الإجمالي. وتوضيح المقصود: أنّه قد يتراءى لمن يراجع كلام المحقق العراقي في المقام في بحث البراءة والاحتياط أنّ مقصوده بالجامع الذي تعلّق به العلم الإجمالي هو الجامع بين الطرفين، أو الأطراف الذي تكون نسبته إليها نسبة الكلّ إلى أفرادها، وعليه فهو يقصد في المقام: أنّ العلم الإجمالي لو نجّز الجامع لسرى التنجز إلى كلّ الأطراف بدلياً، بينما لا يمكن سريانه إلى الطرف الذي تعلّق به العلم التفصيلي، وهذا التفسير لكلامه تكون النكته المناسبة له ما جاء في المتن من دعوى أنّ أعراض الجامع لا بدّ أن تسري إلى أفرادها. إلّا أنّ الظاهر أنّ هذا ليس هو مقصود المحقق العراقي (رحمه الله)، ويشهد لذلك أمران: الأمر الأوّل: أنّ هذا لا ينسجم مع مبانيه المشروحة في بحث العلم الإجمالي، فهو لا يرى أنّ العلم الإجمالي قد عرض على الجامع الذي نسبته إلى الأطراف نسبة الكلّي إلى الأفراد فنجز الجامع، ويسري التنجز من الجامع إلى الأفراد بدلياً، ثمّ تجب الموافقة القطعية على أساس تعارض الأصول مثلاً، وإتّما يرى أنّه قد عرض العلم على الجامع بمعنى آخر، وهي الصورة الإجمالية المنطبقة على الواقع - على شرح وبيان يأتي في محله إن شاء الله - ومن هنا يرى أنّ العلم الإجمالي ينجز الواقع ابتداءً، ولا يقتصر تنجزه على قدر الجامع بمعنى الكلّي الملحوظ على نحو صرف الوجود، وعلى هذا يبيّن فكرته ←

ويرد على التسليم بهذه النكته ما بيّناه في بحث الأوامر والنواهي من أنّ ما يعرض على الجامع المأخوذ بنحو وجود لا يسري إلى الأفراد لا بنحو العرضيّة، ولا بنحو البدليّة. نعم، ما يعرض على الجامع المأخوذ بنحو مطلق الوجود - أي: بمفاد اسم الجنس - يسري إلى الأفراد بنحو العرضيّة.

نعم، بالإمكان الاستغناء عن هذه النكته لو وافقنا على نكته أخرى بدلاً عنها، إلا أنّ التقريب عندئذ يصبح أجنبياً عمّا أفاده المحقّق العراقي (رحمه الله)، وتلك النكته الأخرى هي أن نقول: إنّنا وإن سلّمنا أنّ الجامع في ذاته ليس ممّا يجزم بعدم قابليّته للتنجّز بعد أن كان أحد أطرافه منجزاً بالعلم التفصيليّ، ولكن يبقى في المقام احتمال عدم قابليّته للتنجّز؛ إذ المعلوم بالإجمال لا يُعلم أنّه هل هو بحسب الواقع منطبق على المعلوم بالتفصيل، أو منطبق على الطرف الآخر، فإن كان منطبقاً على المعلوم بالتفصيل استحال تنجزه؛ لأنّه منجز بالعلم التفصيليّ، فيلزم اجتماع

→ عن علّيّة العلم الإجماليّ لوجوب الموافقة القطعيّة، حيث يرى أنّه بعد أن تنجز الواقع أصبح احتمال التكليف في كلّ واحد من الطرفين احتمالاً للتكليف المنجز، واحتمال التكليف المنجز منجز، ولا يمكن رفع هذا التنجز بتأمين شرعيّ. إذن فالتفسير المنسجم مع هذه المباني لكلامه الوارد في بحث البراءة والاحتياط، والذي لا تأبى عنه عبارته هو أن يقال: إنّ العلم الإجماليّ في المقام لا يمكنه أن ينجّز تلك الصورة الإجماليّة؛ لأنّ تنجزه إمّا يعني تنجزها على كلّ تقدير، في حين أنّه ليس بالإمكان تنجزها على تقدير انطباقها واقعاً على الطرف المعلوم بالتفصيل؛ لأنّه قد تنجز بالعلم التفصيليّ. الأمر الثاني: يأتي بيانه - إن شاء الله - فيما بعد هذا التعليق بتعليقين فانتظر.

المثلين، وإن كان منطبقاً على الطرف الآخر كان قابلاً للتنجيز، وعندئذ إن قلنا: إنّه تكفي في منجزية العلم القابلية الواقعية للتنجيز فهنا احتمال التنجز موجود، واحتمال التنجز بنفسه منجز. وإن ادّعينا أنّه يشترط في منجزية العلم إحراز قابليته للتنجيز، فبضمّ دعوى هذه الكبرى: وهي النكته البديلة في المقام إلى صغرى عدم إحراز القابلية للتنجيز فيما نحن فيه يثبت عدم التنجيز⁽¹⁾.

وعلى أية حال، فهنا تساؤلان قد يطرحان بوجه المحقق العراقي (رحمه الله):

الأول: أنّه لماذا تفرضون أنّ منجزية العلم التفصيلي مفروغ عنها، ثمّ بعد هذا يقع العول والنقصان على العلم الإجمالي، ولماذا لا تفرضون العكس، بأن يكون العلم الإجمالي منجزاً ويقع العول والنقصان على العلم التفصيلي؟

والثاني: أنّه لماذا لا تفرضون المقام من قبيل اجتماع علّتين مستقلّتين على

(1) إنّ هذه النكته وإن كانت غير مذكورة في كلام المحقق العراقي (رحمه الله) كما أنّ النكته الأولى أيضاً غير مذكورة فيه، ولا يفهم من كلام المحقق العراقي أكثر من دعوى أنّ تنجيز العلم للواقع مشروط بقابلية المعلوم بالإجمال للتنجيز على كلّ تقاديره المحتملة، ولكن هذه النكته أنسب بكلام المحقق العراقي من النكته الأولى، فإنّ النكته الأولى إنّما تناسب فرض منجزية العلم الإجمالي للجامع بدلياً، والقول بسريان الحكم الثابت للجامع بدلياً إلى الأفراد كما اتضح فيما سبق، وهذا أجنبى عن مبنى المحقق العراقي، في حين أنّ هذه النكته إنّما تناسب فرض منجزية الواقع كما هو مختار المحقق العراقي (رحمه الله). فيقال عندئذ: إنّ الواقع إن كان منطبقاً على المعلوم بالتفصيل فهو غير قابل للتنجيز، وإن كان منطبقاً على الطرف الآخر فهو قابل للتنجيز، فبناءً على دعوى اشتراط منجزية العلم بإحراز القابلية للتنجيز يقال في المقام: إنّ العلم سقط عن التأثير مثلاً، إذن فهذه النكته أكثر انسجاماً مع مباني المحقق العراقي من النكته الأولى.

(1) وفي كلام المحقق العراقي (رحمه الله) في المقالات، وفي نهاية الأفكار ما يفترض أن يكون جواباً على كلا السؤالين، فإنّ المفهوم من الكتابين: أنّ العلم التفصيليّ أثره تنجيز الفرد، والعلم الإجماليّ أثره تنجيز الجامع، أو الصورة الإجماليّة الذي لا يكون إلاّ بتنجيز تمام الأفراد، فقد اجتمع العلمان على تنجيز الفرد المعلوم تفصيلاً، فيصبح كلّ منهما جزء علّة لتنجيذه. وإذا تحوّل العلم الإجماليّ إلى جزء علّة للتنجيز لم يمكنه تنجيز الجامع وبالتالي تنجيز الفرد الآخر؛ لأنّ جزء العلّة غير كاف في التأثير. وهذا الكلام - كما ترى - شأنه الإجابة على كلا هذين السؤالين، وهو في نفس الوقت هو الأمر الثاني الذي وعدنا فيما سبق بتعليقين بذكره هنا والذي يكون شاهداً على أنّ المحقق العراقي (رحمه الله) لا يقصد في المقام تنجيز الجامع بالعلم ثمّ سريان التنجيز إلى الأفراد من باب سريان أعراض الكلّيّ إلى أفرادها؛ وذلك لأنّ المحقق العراقي (رحمه الله) وغيره معترفون في موارد سريان أعراض الكلّيّ إلى أفرادها بأنّ تحوّل العلّة إلى جزء علّة بلحاظ بعض الأفراد، لا لنقص في العلّة، بل للالتقاء صدفة بعلة أخرى انصبت على ذلك الفرد مع بقائه في حدّ ذاته علّة تامّة لا يمنع عن تماميّة التأثير بالنسبة لفرد آخر، ولذا لم يناقش أحد في أنّه لو اجتمع حكمان متماثلان، كوجوب إكرام العالم، ووجوب إكرام الهاشميّ على مادّة الاجتماع، وهو العالم الهاشميّ، وأصبح كلّ منهما جزء علّة لوجوب مؤكّد في هذا الفرد، أو قل: أصبح كلّ من الملاكين جزء علّة للحبّ في الفرد الذي كان مادّة للاجتماع لم يضرّ ذلك بتماميّة التأثير بلحاظ الأفراد الأخرى غير مادّة الاجتماع؛ لأنّ العلّة لم تتبلّ بنقص في ذاتها. فالظاهر: أنّ مقصود المحقق العراقي (رحمه الله) - كما مضى فيما قبل هذا التعليق بتعليقين - هو أنّ العلم الإجماليّ ينجز الواقع أو الصورة الإجماليّة، والواقع إنّما يكون قابلاً للتنجيز إن ←

ونقول بالنسبة للسؤال الأول: إنّه بحسب الحقيقة إنّما فرض الانسلاخ عن التنجيز بشأن العلم الإجماليّ دون العلم التفصيليّ⁽¹⁾؛ لأنّ انسلاخ العلم التفصيليّ عن المنجزية حفاظاً على منجزية العلم الإجماليّ معناه أنّه على تقدير كون المعلوم بالإجمال منطبقاً على الطرف الآخر، لا عقاب على ارتكاب الطرف المعلوم بالتفصيل إلاّ من باب التجزّي من ناحية احتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليه؛ وذلك لأنّ برهان استحالة اجتماع سببين على مسبّب واحد اقتضى القول بأنّه لا عقاب على من ارتكب الطرف المقطوع حرمة بما هو معصية قطعية. واستهجان هذا المطلب بديهيّ، وهذا بخلاف ما لو قيل: إنّ لا عقاب على ارتكاب الطرف الآخر؛ لبرهان استحالة اجتماع سببين على مسبّب واحد، فإنّ استعمال هذا البرهان لنفي العقاب على الطرف الآخر ليس فيه استهجان بديهيّ.

→ أمكن تنجيزه على كلّ التقادير المحتملة، فكأنّه (رحمه الله) يقول: إنّ هذا التنجيز الواحد لا يقبل التجزئة بلحاظ تعدّد التقادير المحتملة، فإن أصبح العلم بلحاظ بعض التقادير جزء علّة كان كذلك بلحاظ التقدير الآخر، ومعه يسقط عن التأثير الفعليّ في ذلك التقدير. وهذا التفسير الذي نفهمه لكلام المحقّق العراقيّ منسجم تماماً مع كلّ ما في عبارته ما عدا التعبير بالجامع الذي قد يكون ظاهراً في إرادة ما تكون نسبته إلى الأفراد نسبة الكلّيّ إلى الأفراد، ولكن من السهل حمله على معنى الصورة الإجماليةّ بالمعنى الذي تصوّره هو في باب العلم الإجماليّ. (1) مضى أنّ المحقّق العراقيّ (رحمه الله) يقول بأنّ كلاً من العلم الإجماليّ والعلم التفصيليّ أصبح بالاجتماع جزء علّة، فالمعلوم بالتفصيل تنجز بهما، والطرف الآخر لا منجزية له؛ لأنّ جزء العلّة لو بقى وحده لا يؤثّر.

والتحقيق: أنّ كلّ هذه الكلمات بلا موضوع في المقام؛ لأنّ باب العلم والتنجز ليس باب الأسباب والمسببات التكوينية حتّى يقال: إنّه اجتمع سببان للتنجز، ويستحيل تعدّد العلّة على معلول واحد، ويستحيل تعدّد المعلول هنا، فيدعى انسلاخ أحدهما عن العلّة فيتوجّه الانحلال الحكميّ مثلاً، أو يفرض مجموعهما علّة واحدة فلا يتوجّه الانحلال الحكميّ، وإنّما بابه باب إدراك العقل العمليّ لدائرة حقّ المولى، ويجب أن نرى ما هي دائرة حقّ المولويّة، ولا إشكال في أنّ تكليف المولى غير الواصل ليس داخلياً في دائرة حقّ المولويّة، وإنّما الداخل في هذه الدائرة هو التكليف الواصل، وتجب مراجعة العقل العمليّ لتشخيص أنّ أيّ درجة من الوصول داخله في دائرة حقّ المولويّة؟ وبعد البناء على أنّ الداخل في هذه الدائرة هو التكليف الواصل بدرجة العلم ولو إجمالاً، بحيث تجب الموافقة القطعيّة للعلم الإجماليّ يجب أن نرى أنّ التكليف الواصل بالعلم الإجماليّ هل هو داخل في دائرة حقّ المولويّة حتّى مع تعلّق العلم التفصيليّ بأحد طرفيه أو لا؟ فإن قلنا: نعم، كان معنى ذلك عدم الانحلال، وإن قلنا: لا، كان معنى ذلك الانحلال من غير علاقة لما نحن فيه بمسألة تعدّد الأسباب إطلاقاً.

وحيث إنّنا ننكر أساساً قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا موضوع لهذا البحث عندنا، ولكن لو سلّمنا القاعدة قلنا: إنّ تارة يفترض أنّ العلم الإجماليّ ينجز الواقع بحيث تجب موافقته القطعيّة، وأخرى يفرض أنّه ينجز الواقع بمقدار إضافته إلى الجامع، وإنّما تجب موافقته القطعيّة من باب تعارض الأصول، وثالثة يفرض أنّه ينجز الجامع، وأيضاً إنّما يجب الاجتناب من الطرفين بملاك تعارض الأصول. والفرق بين الثاني والثالث هو أنّه على الثاني - حيث إنّ فرضه فرض تعيين للمعلوم بالإجمال - لو انكشف أنّ الحرام كان الفرد الآخر دون الفرد الذي تعلّق به العلم الإجماليّ لم يكن تنجز وعقاب بغير ملاك التجريّ، بخلافه على الثالث.

فعلى الفرض الثالث لابدّ من توجّه الانحلال في المقام؛ لأنّ ما عدا الواحد في مورد العلم الإجماليّ داخل تحت التأمين، أي: لو ارتكب شخص كلا الطرفين وكان كلاهما في الواقع حراماً لا يعاقب أزيد من عقاب واحد، فإذا تنجّز أحد الطرفين بالعلم التفصيليّ لم يمكن بقاء الفرد الآخر على التنجّز مع الحفاظ على كون ما عدا الواحد تحت التأمين.

وعلى الفرض الأوّل أو الثاني، أعني: فرض تنجيز العلم الإجماليّ للواقع ولو بمقدار إضافته إلى الجامع يمكن القول بعدم الانحلال بأن يقال: إنّه على تقدير كون الواقع هو ذلك الفرد الآخر الذي لم يتعلّق به العلم التفصيليّ يكون المنجّز بالعلم الإجماليّ هو ذلك، وما عدا ذلك الذي لولا العلم التفصيليّ به لكان تحت الأمان تنجّز بالعلم التفصيليّ، بحيث لو ارتكبتها كان مستحقّاً لعقابين: أحدهما العقاب على الحرام المعلوم تفصيلاً، والآخر العقاب على واقع المعلوم بالإجمال الذي هو غير المعلوم حرمة تفصيلاً، ولا معنى لافتراض كون تعلّق العلم التفصيليّ بأحد الفردين مخرجاً لواقع الحرام الآخر المعلوم بالإجمال عن التنجيز؛ إذ لا نتصوّر شيئاً يكون دخيلاً في كون الحكم الواصل داخلياً تحت حقّ المولويّة وعدمه عدا شدة الوصول وضعفه، وتعلّق العلم التفصيليّ بذلك الفرد ليس له أيّ دخل في شدة وصول هذا الفرد وضعفه(1).

(1) وقد تقاس مسألة انحلال العلم الإجماليّ بلحاظ الأصول المؤمّنة العقلية بمسألة انحلاله بلحاظ الأصول المؤمّنة الشرعية، وذلك على مبنى عدم كون العلم الإجماليّ علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعية؛ لأنّه لم يتعلّق إلّا بالجامع، فلم ينجّز مباشرة إلّا الجامع المنحفظ ضمن الموافقة الاحتمالية، فكما يقال على هذا المبنى في الأصول الشرعية بأنّها ←

2 - بلحاظ الأصول الشرعيّة:

وأما باللحاظ الثاني: وهو الانحلال الحكمي بالنظر إلى الأصول المؤمّنة الشرعيّة، فالصحيح على غير مباني مدرسة المحقّق العراقي (رحمه الله) هو الانحلال، فإنّ عدم جريان الأصول في الأطراف يجب أن يستند إمّا إلى محذور ثبوتيّ، أو إلى محذور إثباتيّ. أمّا المحذور الإثباتيّ فمنتف بعد تعلّق العلم التفصيليّ بأحد الأطراف، لعدم ابتلاء الأصل عندئذ بالمعارض، ولسان الدليل إثباتاً لا يقصر عن الدلالة على الأصل في بعض الأطراف عند عدم تحقّق موضوع الأصل في الطرف

→ إمّا تساقطت بالتعارض، ومع وجود منجز خاصّ ببعض الأطراف ينتهي التعارض، فتجري الأصول المؤمّنة الشرعيّة في باب باقي الأطراف، كذلك يقال على هذا المبنى في الأصل المؤمّن العقليّ، وهي البراءة العقليّة بأنّ تساقط الأصول كان بالتعارض، وبعد اختصاص بعض الأطراف بمنجز خاصّ به، كالعلم التفصيليّ تخرج البراءة العقليّة في باقي الأطراف عن المعارضة، فتجري وينحلّ العلم الإجماليّ انحلالاً حكمياً. ولكن الواقع أنّه بناءً على عدم تعلّق تنجيز العلم مباشرة إلّا بالجامع إمّا تجري البراءة العقليّة بلحاظ المقدار الذي لم ينصبّ عليه هذا التنجيز، فهي لا ترخص إلّا بلحاظ الخصوصيّتين، ولا تعني عداً أتنا في سعة عقلاً من ناحية الخصوصيّتين، وهذا لا يعني جواز ارتكابهما معاً المؤديّ إلى ترك الجامع، فلا تعارض بين البراءتين من أول الأمر، وهذا يعني عدم وجوب الموافقة القطعيّة من أول الأمر، فوجوب الموافقة القطعيّة إن قلنا به - رغم فرض إيماننا بالبراءة العقليّة - يجب أن ينشأ إمّا من دعوى تعلّق العلم الإجماليّ بالواقع، أو من دعوى ضرورة سريان عوارض الجامع إلى أفراد شمولياً، ولا ينشأ من التعارض بين البراءتين كي يكون تنجز أحد الطرفين بمنجز خاصّ به موجباً للانحلال.

الآخر. وأمّا المحذور الثبوتيّ فلا يكون إلّا على مباني مدرسة المحقّق العراقيّ (رحمه الله) القائلة بأنّ العلم الإجماليّ مهما صلح للمنجزيّة فهو علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة، فعلى هذا المبنى لا مجال للانحلال بالأصل الشرعيّ، بل إمّا أن يفرض عدم صلاحية العلم للتنجيز وانحلاله الحكميّ قبل النظر إلى الأصل الشرعيّ كما مضى عن المحقّق العراقيّ (رحمه الله)، فلا تصل النوبة إلى الانحلال بالأصل الشرعيّ، وإمّا أن يفرض صلاحية العلم للتنجيز في نفسه فيصبح العلم الإجماليّ علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة، فلا يمكن الانحلال بالأصل الشرعيّ.

ومن هنا ذهبت هذه المدرسة في غير الموارد التي ترى فيها الانحلال قبل النظر إلى الأصل الشرعيّ وهي موارد تعلّق القطع التفصيليّ أو منجز آخر بأحد الطرفين إلى أنّه لا يجري الأصل المؤمّن الشرعيّ في أطراف العلم الإجماليّ حتّى إذا كان أصلاً واحداً.

هذا. وبما أنّنا منكرون لعلية العلم الإجماليّ لوجوب الموافقة القطعيّة نرى تماميّة الانحلال بلحاظ الأصول المؤمّنة الشرعيّة.

بقي هنا شيء ينبغي التنبيه عليه⁽¹⁾، وهو: أنّ الانحلال الحقيقيّ حيث يكون يشترط فيه عدم تأخّر المعلوم التفصيليّ عمّا تنجز من المعلوم الإجماليّ فلو تأخّر عنه لم يتمّ الانحلال، فإذا علمنا بنجاسة أحد الإناءين في أوّل النهار، وعلمنا تفصيلاً بنجاسة واحد منهما في آخر النهار، فالعلم الإجماليّ ثابت بإحدى نجاستين: إحداهما من أوّل النهار إلى ما قبل حصول العلم التفصيليّ، والأخرى من أوّل النهار مستمرّة حتّى بعد حصول العلم التفصيليّ، ولكن لا يشترط فيه عدم

1)

(تعرّض أستاذنا الشهيد (رحمه الله) لهذا المطلب في مبحث العلم الإجماليّ، ولكنّا نقلناه إلى هنا لكي نستغني عن بحثه حينما ننتهي - إن شاء الله - إلى مبحث العلم الإجماليّ.

تأخّر العلم التفصيليّ عن العلم الإجماليّ، ففي المثال السابق لو علمنا في آخر النهار بنجاسة واحد منهما تفصيلاً من أوّل النهار فقد زال الإجمال والتردد من النفس - لا محالة - في آخر النهار، فينحلّ العلم، ويتبرهن انحلاله بنفس برهان انحلال العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ.

وأما الانحلال الحكميّ فيشترط فيه عدم تأخّر العلم التفصيليّ عن العلم الإجماليّ زائداً على عدم تأخّر المعلوم التفصيليّ على المعلوم المنجز بالعلم الإجماليّ، فلو كان العلم التفصيليّ في المثال السابق بنجاسة واحد منهما في آخر النهار لم ينحلّ به العلم الإجماليّ انحلالاً حكميّاً حتّى مع فرض تعلّق العلم التفصيليّ بنجاسة ثابتة من أوّل النهار؛ وذلك لأنّ المعلوم بالعلم التفصيليّ بالنسبة لتلك القطعة القصيرة من الزمان لم يكن منجزاً كي ينحلّ العلم المرّدّد بين القطعة القصيرة من أحد الفردين والفرد الطويل انحلالاً حكميّاً، وهذا من أهمّ الثمرات بين الانحلال الحقيقيّ والحكميّ.

ب - تطبيق الانحلال على المقام:

المبحث الثاني: في انطباق كبرى انحلال العلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ وعدمه على ما نحن فيه من العلم بتكاليف إلزاميّة بشكل عامّ بالعلم بالتكاليف الإلزاميّة في دائرة الأمارات المعتبرة الذي هو تفصيليّ نسبيّاً، أي: أنّه واقع في دائرة أصغر من دائرة العلم الكبير.

وعناصر المسألة التي بيّنها هنا في مقام دعوى الانحلال هي أنّه يوجد لدينا علم إجماليّ كبير في دائرة مطلق الشبهات، وأنّه يوجد لدينا علم إجماليّ صغير في دائرة الأمارات المعتبرة، ومقدار المعلوم بالإجمال في العلم الصغير ليس بأقلّ من المعلوم بالإجمال في العلم الكبير.

ولا يخفى أنّه لو قصرنا النظر على هذه العناصر توّجّه في المقام الانحلال الحقيقيّ، فإنّك عرفت أنّ ضابط الانحلال الحقيقيّ هو كون نسبة سبب العلم الإجماليّ إلى الأطراف على حدّ سواء، والأمر فيما نحن فيه كذلك، فإنّ العلم الإجماليّ الكبير في المقام له سببان:

الأوّل: حكم العقل بأنّ الشريعة لا تخلو من أحكام إلزاميّة، ففرض الشريعة ملازم عقلاً لفرض البعث والزجر في الجملة، وهذا - كما ترى - نسبه إلى الأطراف على حدّ سواء، فإنّه يبرهن مباشرةً على الجامع، وعلى عدم اجتماع تمام الشبهات في عدم الإلزام، نظير ما مضى من البرهان على عدم اجتماع النبوة في متنبئين متكاذبين.

والثاني: حساب الاحتمالات بمعنى تحوّل قيم احتمال التكليف الإلزاميّ في كلّ فرد من الأطراف بتجمّعها في الجامع إلى العلم به، وهذا أيضاً - كما ترى - نسبه إلى الأطراف على حدّ سواء، نظير ما مضى في فرض العلم بمساورة المسيحيّ لأحد الأواني، وهذا هو الحال في كلّ علم إجماليّ فرض قائماً على أساس جمع الاحتمالات من الأطراف.

ولكنّ التحقيق: أنّ هنا عناصر أخرى لم يبرزوها في المقام، وبإبرازها يظهر عدم الانحلال لا حقيقةً ولا حكماً، ولنا بهذا الصدد كلامان:

الكلام الأوّل: أنّ العلم الإجماليّ الصغير في دائرة الأمارات المعتمدة لم ينشأ عن اعتبارها، وإنّما نشأ عن تجمّع القوى الاحتماليّة لها سواء فرضت معتبرة أو لا، ونفس هذا المنشأ موجود في الأمارات غير المعتمدة كالشهرة التي استقرّ الرأي بعد الشيخ الأعظم (قدس سره) على عدم حجّيتها، فكما يوجد علم صغير في دائرة أخبار الثقات مثلاً، كذلك يوجد في عرض هذا العلم علم صغير في دائرة الشهرة، والنسبة بين الدائرتين عموم من وجه، وعندئذ لو فرضنا عدم احتمال انطباق كلا

المعلومات على مادة الاجتماع كان معنى ذلك أنّ المعلوم بالعلم الكبير أكثر من المعلوم بالإجمال في دائرة أخبار الثقات؛ إذ هو يساوي مجموع المعلومات في العلمين الصغيرين، فلا مجال للانحلال، ولو فرضنا احتمال انطباقهما على مادة الاجتماع فحلّ العلم الإجماليّ بأحد العلمين وإخراج مادة الافتراق للآخر عنه ترجيح بلا مرجح، وإخراج كلتا مادّتي الافتراق معناه القطع باشمال مادة الاجتماع على مقدار المعلوم بالإجمال في العلم الكبير، وهو باطل بالوجدان. نعم، لا بأس بانحلال العلم الكبير بكلتا العلمين، بمعنى أنّ الشبهات الخالية عن الأمارات معتبرة أو غير معتبرة تكون شبهات بدويّة.

وحقيقة الأمر: أنّ العلم الإجماليّ الكبير قد تعلّق بالجامع بين فرد من مادة الاجتماع وفردين من مادّتي الافتراق، ولم يتعلّق بأحد طرفيه علم تفصيليّ حتّى ينحلّ هذا العلم انحلالاً حقيقيّاً.

وإن شئت تغصّ النظر عن العلم الكبير وتقول: لدينا علم إجماليّ بوجود أحكام إلزاميّة في دائرة الأمارات غير المعتبرة كالشهرة مثلاً، يمنعنا عن الرجوع إلى البراءة في تلك الدائرة، ولا ينحلّ هذا العلم الإجماليّ بالعلم الإجماليّ في دائرة الأمارات المعتبرة، فإنّهما في عرض واحد، وكذلك الحال بالنسبة للانحلال الحكميّ، فإنّ كلا من هذين العلمين العرضيّين منجّز ولا يمكن رفع اليد عن تنجيز أحدهما بالخصوص دون الآخر، فإنّه ترجيح بلا مرجح، أو قل: إنّنا علمنا بالجامع بين فرد وفردين آخرين ولم يتحقّق منجّز لخصوص أحد طرفي هذا العلم كي ينحلّ انحلالاً حكميّاً.

الكلام الثاني: أنّهم (قدّس الله أرواحهم) نظروا - في مقام دعوى الانحلال - إلى الفقه بنظرة مجموعيّة، فأروا وجود علم إجماليّ بوجود ألف تكليف مثلاً في دائرة الشبهات مع وجود علم إجماليّ بوجود ذلك المقدار في دائرة الأمارات المعتبرة،

فقالوا بأنّ الأوّل ينحلّ بالثاني. ولكنّ الصحيح: أن ينظر إلى الفقه بنظرة انحلائية، فإنّ لنا في كلّ باب من أبواب الفقه علماً إجمالياً كبيراً مستقلاً يوجد في بعضها علم إجماليّ صغير في دائرة خبر الثقة لا يقلّ المعلوم بالإجمال فيها عن المعلوم بالإجمال في العلم الكبير كما في باب الصلاة مثلاً، ولا يوجد في بعضها الآخر كباب الضمان مثلاً، فإنّنا نقطع بأنّه قد صدرت من الشارع في باب الضمان دستورات إلزاميّة، وليس الموقف دائماً تجاه أموال الناس موقفاً غير إلزاميّ، ولكنّ الأخبار الواصلة لنا في ذلك الباب ليست بمقدار يُكوّن العلم الإجماليّ بعدد يساوي عدد المعلوم بالإجمال فيه، فإنّ كثرة الاحتمالات وفلتها تؤثر في مقدار المعلوم بالإجمال القائم على أساس حساب الاحتمالات، وفي مثل هذا لا وجه للانحلال الحقيقيّ ولا للانحلال الحكميّ بالمعلوم بالعلم الثاني؛ إذ هو أقلّ من المعلوم بالعلم الأوّل⁽¹⁾.

(1) وهذا يعني: أنّ ما رأوه بالنظرة المجموعيّة إلى الفقه من كون المعلوم بالعلم الصغير مساوياً للمعلوم بالعلم الكبير إنّما ينشأ من النظر إلى العلم الكبير الناشئ من حكم العقل بضرورة اشتمال الشريعة على تكاليف إلزاميّة، أو الناشئ من تجمّع الاحتمالات المتواجدة في أطراف الشبهات في حدّ ذاته وبقطع النظر عن تقويها بالأمارات. أمّا لو نظروا إلى العلم الكبير بكلّ ما له من مناشئ بما فيها نفس الأمارات الواردة في كثير من الأطراف، فحتّى لو كان النظر مجموعيّاً، كان لازم ما ادّعاه أستاذنا الشهيد (رحمه الله) في المقام أنّ المعلوم بالعلم الكبير أكثر من المعلوم بالعلم الصغير؛ لأنّ المعلوم بالعلم الكبير في مثل باب الصلاة لا يمكن أن يكون أقلّ من المعلوم بالعلم الصغير فيه، فإذا ضمّ إلى المعلوم بالعلم الكبير في مثل باب الضمان الذي فرض أكثر من المعلوم بالعلم الصغير فيه كان مجموع ما في العلم الكبير أكثر من مجموع ما في العلم الصغير.

انحلال العلم بالأمارت:

الجواب الثاني: دعوى انحلال العلم الإجماليّ بنفس الأمارات المعتبرة الإلزاميّة الواردة في بعض الأطراف، وهي لا تقلّ عن المعلوم بالإجمال في العلم الإجماليّ بل أكثر منه.

وقد ذهبت مدرسة المحقّق النائينيّ (رحمه الله) إلى أنّ العلم الإجماليّ إذا تعلّقت ببعض أطرافه أمانة مطابقة له بمقدار المعلوم بالإجمال، فالعلم الإجماليّ ينحلّ انحلالاً حقيقياً بالتعبّد (1).

وذكر السيّد الأستاذ في تقريب ذلك (2): أنّ العلم الإجماليّ أركانه عبارة عن العلم بالجامع والشكّ بعدد الأطراف فيها، وقد عبّنا الشارع في مورد الأمانة بالعلم وعدم الشكّ وسريان العلم من الجامع إلى هذا الطرف، وهذا يعني التعبّد بانحلال العلم الإجماليّ حقيقةً.

ويرد عليه:

أولاً: أنّ السيّد الأستاذ يرى أنّ العلم الإجماليّ علّة تامّة لتنجزّ الجامع، وأنّ سقوط الأصول في الأطراف يكون بملاك التعارض باعتبار أنّ جريانها في تمام الأطراف يناهض تنجزّ الجامع، وجريانها في بعض الأطراف دون بعض ترجيح بلا مرجّح، فتتساقط الأصول في جميع الأطراف بالمعارضة، فنقول: لو كان الأمر كذلك فجريان الأصل في أحد الطرفين فيما نحن فيه فرع عدم ابتلائه بالتعارض مع الأصل في الطرف الآخر، وذلك بعدم جريان الأصل في الطرف الآخر، وعدم

(1) راجع فوائد الأصول، ج 4، ص 14، وأجود التقريرات، ج 2، ص 245. (2) راجع مصباح الأصول، ج 2، ص 304 و 307.

جريان الأصل في الطرف الآخر فرع تنجيز الأمانة لخصوص ذلك الطرف، سواء فرض التعبد بعدم العلم الإجماليّ أو لا، أي: أنه لو فرض جريان الأصل في ذلك الطرف في نفسه، فلا محالة يقع التعارض والتساقط، ولا ينفعه التعبد بعدم العلم؛ لأنّ العلم الإجماليّ علّة تامّة لتنجيز الجامع ولا يمكن دفع تنجيزه بالتعبد بعدم العلم، ولو فرض عدم جريان الأصل فيه في نفسه لتنجيز الأمانة جرى الأصل في الطرف الخالي عن الأمانة بلا معارض، ولا يضرّه العلم الإجماليّ؛ لأنّه لا يمنع عن جريان الأصل الواحد، ولذا لا يختصّ الانحلال بالأمانة بمبنى جعل العلم والطريقيّة في الأمانة، فتحصل: أنّ ضمّ التعبد بعدم العلم الإجماليّ إلى تنجيز الأمانة لأحد الطرفين ضمّ للحجر إلى جنب الإنسان؛ إذ لو لم يثبت هذا التنجيز لم ينفعنا التعبد بعدم العلم، ولو ثبت هذا التنجيز كفى ذلك في صحّة جريان الأصل الآخر بلا حاجة إلى التعبد بعدم العلم.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ العلم الإجماليّ بنفسه يقتضي سقوط الأصل حتّى لو اختصّ بطرف واحد، وتكلّمنا على مباني التعبد بطريقيّة الأمانة قلنا: إنّ التعبد بشيء لا يسري إلى لوازم ذلك الشيء؛ إذ بالإمكان كون ملاك التعبد مختصاً بذلك الشيء وغير ثابت في لوازمه، وفي المقام يكون إسقاط التنجيز في الطرف الخالي عن الأمانة مبنياً على إسراء التعبد من الشيء إلى بعض لوازمه؛ وذلك لوجهين:

الأول: أنّ انتفاء الشكّ في أحد الأطراف ليس بنفسه انحلالاً للعلم الإجماليّ، وإنّما هو ملزوم لانحلاله؛ لأنّ العلم الإجماليّ ليست أركانه حقيقة عبارة عن العلم بالجامع مع الشكوك في الأطراف، وإنّما الشكوك في الأطراف من لوازم العلم الإجماليّ، والعلم الإجماليّ عبارة عن العلم بالجامع بحده الجامعيّ، فزوال الشكّ في بعض الأطراف يلزمه زوال العلم بالجامع بحده الجامعيّ، وليس التعبد بالأول مستلزماً للتعبد بالثاني.

والثاني: أننا لو سلّمنا أنّ الشكوك واحتمالات الانطباق في الأطراف هي أركان للعلم الإجماليّ، وقد زال أحد هذه الأركان تعبّداً، وهو الشكّ في الطرف الذي قامت عليه الأمانة، قلنا: إنّ تنجّز الطرف الآخر لم يكن أثراً لهذا الركن، وإّما كان أثراً للعلم بالجامع مع الشكّ واحتمال الانطباق في ذلك الطرف، والتعبّد بعدم هذا الركن ليس تعبّداً بعدم ركن آخر، والتلازم بين احتمالات الانطباق للجامع المعلوم بحدّ قابل للانطباق على تلك الأطراف لا يجعل التعبّد بعدم أحدها تعبّداً بعدم الباقي، لما أشرنا إليه من أنّ التعبّد بشيء لا يسري إلى لوازم ذلك الشيء.

وقد تحصّل بما ذكرنا: أنّه لا مجال فيما نحن فيه لدعوى انحلال العلم الإجماليّ بالأمرات انحلالاً حقيقياً تعبّداً.

بقي الكلام في انحلاله بها انحلالاً حكيمياً، فنقول: إنّ ما مضى من تقريبي الانحلال للعلم الإجماليّ بالعلم التفصيليّ يأتيان هنا:

أمّا تقريب الانحلال بقطع النظر عن الأصول الشرعيّة لو تمّ - لاستحالة اجتماع منجّزين على طرف واحد، وهما العلم الإجماليّ والعلم التفصيليّ - فلأنّه فيما نحن فيه أيضاً يكون المفروض منجّزيّة الأمانة، فيلزم اجتماع منجّزين على طرف واحد⁽¹⁾.

وأمّا تقريب الانحلال بالأصول الشرعيّة، فلأنّه هنا أيضاً قد بقي الأصل في الطرف غير المنجّز بالأمانة خالياً عن المعارض، لعدم جريان الأصل في الطرف الآخر.

1)

(وكذلك يأتي في المقام تقريب الانحلال بدعوى أنّ ما عدا الواحد تحت التأمين، فإذا تنجّز واحد بعينه تعيّن الآخر للتأمين؛ إذ لو لم يكن الآخر تحت التأمين لم يصدق كون ما عدا الواحد تحت التأمين.

وهنا إشكال، وهو أنّ الأمانة فيما نحن فيه لم يطلع عليها من أول آيات العلم الإجماليّ، فإنّ العلم الإجماليّ حاصل من أول الأمر، والأمانات توجد بالفحص تدريجاً، فلدينا علم إجماليّ غير منحلّ أحد طرفيه عبارة عن قطعة من الفرد الذي وردت فيه الأمانة، وهي قطعة ما قبل وجدان الأمانة، فيصير ذلك نظير العلم الإجماليّ بتكليفين: أحدهما قصير والآخر طويل.

وأجاب المحققون كالمحقق العراقيّ والمحقق الإصفهانيّ والسيد الأستاذ⁽¹⁾ على ذلك: بأنّ تلك الأمانات كانت منجّزة من أول الأمر؛ لأنّ عدم وجدانها لها كان من باب الشبهة قبل الفحص، والشبهة قبل الفحص إذا كانت حكميّة - كما هو المفروض - يجب فيها الاحتياط.

وهذا الجواب متين، إلّا أنّ الإشكال عندنا محلول في المرتبة السابقة عليه، فإنّ الإشكال في المقام مبني على مباني الأصحاب في باب الحكم الظاهريّ من أنّه حكم إنشائيّ ينشأ من الملاك في نفس إنشائه لا الملاك في متعلّقه. أمّا على ما اخترناه من أنّ الحكم الظاهريّ ليس إلّا عبارة عن إبراز شدّة الاهتمام وعدمها بالأحكام الواقعيّة فلا يرد هذا الإشكال من أساسه.

وتترتب على هذا الخلاف المينائيّ بيننا وبينهم ثمرات كثيرة، منها: انتفاء موضوع الإشكال في المقام، وتوضيح ذلك: أنّه بناءً على مبناهم لا يوجد تضادّ بين حكمين ظاهريين ما لم يصلا إلى المكلف؛ إذ كلّ منهما ناشئ من ملاك في نفسه، نعم بعد الوصول يتضادّان من ناحية المحرّكيّة. وأمّا بناءً على مبنانا فهما

(1) راجع المقالات، ج 2، ص 69، ونهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 254 و 255، ونهاية الدراية، ج 2، ص 200 و 201، ومصباح الأصول، ج 2، ص 307 و 308.

متضادان في أنفسهما قبل الوصول كالحكمين الواقعيين؛ إذ لا يمكن اجتماع شدة الاهتمام وعدمها في وقت واحد، فبوجدان الأمانة نكشف عن عدم ثبوت أصل البراءة من أول الأمر⁽¹⁾.

1)

(وليس المقصود بهذا الكلام أنه لو كانت الأمانة الحجة ثابتة في علم الله على التكليف لم يعقل جعل المؤمن الظاهريّ الراجع إلى عدم الاهتمام بالتكليف؛ لأنّ المفروض اهتمام المولى بالتكليف بمقتضى الأمانة رغم عدم وصولها، بل المقصود بذلك أنه بعد أن اختلقت الأهداف الإلزامية وغيرها في موارد الشبهات فقد اهتمّ المولى بأهدافه الإلزامية في موارد ثبوت الأمانة ولم يهتمّ بها في غير موارد الأمانة، ولذا جعل الحكم الترخيصى الظاهريّ في موارد عدم الأمانة ولم يجعله في موارد الأمانة، وفي طول جعله للترخيص الظاهريّ في موارد عدم الأمانة وعدم اهتمامه بأهدافه الإلزامية فيها وقع خلط آخر بين أهدافه المهمة في موارد الأمانة وأهدافه غير المهمة في غير موارد الأمانة، حيث شككنا في وجود الأمانة وعدمها، ومن المعقول افتراض أنّ المولى في هذه المرحلة لا يهتمّ بأهدافه، ويجعل الحكم الترخيصى الظاهريّ سواء كان بلسان استصحاب عدم ورود الأمانة، أو بلسان البراءة ابتداءً، إلّا أنّ هذا الترخيص وعدم الاهتمام - كما ترى - إنّما هو في طول الترخيص وعدم الاهتمام بالأهداف في موارد عدم الأمانة؛ إذ لو كان المولى مهتمّاً بأهدافه الإلزامية حتّى في موارد عدم الأمانة لم يكن الشكّ في ثبوت الأمانة وعدمها موجباً للخلط بين أهدافه المهمة في موارد الأمانة وأهدافه غير المهمة في غير موارد الأمانة؛ لأنّ المفروض الاهتمام بها جميعاً. وبما ذكرناه يتّضح: أنّه لا يرد على سيّدنا الأستاذ الشهيد(رحمه الله) في المقام: أنّ الترخيص الظاهريّ كان ثابتاً في موارد الأمانة قبل العثور عليها ولو في مرحلة ثانية، فهو يعارض الترخيص في غير موارد الأمانة، وتعدّد المرحلتين لا يرفع التعارض، فإنّ الجواب على ←

نعم، هذا إنّما يفيد في بيان الانحلال بلحاظ الأصول الشرعيّة، وأمّا بقطع النظر عنها، فالجواب منحصر بما أفادوه.

→ ذلك: أنّ الترخيص في المرحلة الثانية متوقّف على الترخيص في المرحلة الأولى كما عرفت، فيستحيل وقوع التعارض بينهما، فالصحيح أنّ الترخيصات الظاهريّة في المرحلة الثانية تعارضت وتساقطت، ولكن الترخيص في غير موارد الأمارات في المرحلة الأولى كان خالياً عن المعارض من أوّل الأمر.

الاحتياط الشرعيّ

وأما المقام الثاني: وهو إثبات الاحتياط عن طريق النقل فقد استدلّ لإثبات الاحتياط شرعاً بالكتاب تارةً، وبالسنّة أخرى:

الاحتياط في الكتاب الكريم

أما الكتاب: فقد استدلّ بآيات منه:

الآية الأولى: قوله تعالى في سورة البقرة: (وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ)⁽¹⁾.

وتقريب الاستدلال بها: أنّها نهت عن الاقتحام في التهلكة والتعريض لها، والاقتحام في ما يحتمل كونه مخالفة لله - سبحانه وتعالى - اقتحام في التهلكة وتعريض لها، فيحرم بمقتضى إطلاق الآية، فيثبت وجوب الاحتياط.

أقول: إنّ هذه الآية يوجد فيها احتمالان:

الأول: كونها ناظرة إلى المخاطبين بالنظر الفرديّ، وأن يكون المراد بالتهلكة أيضاً - باعتبار ظهور الآية في وحدة اللحاظ في جانب الموضوع والمحمول - هو التهلكة بالنظر الفرديّ، فكلّ شخص يحرم عليه إلقاء نفسه بما هو فرد من الأفراد في التهلكة.

والثاني: كونها ناظرة إليهم بالنظر المجموعيّ، فتلحظ التهلكة أيضاً باللحاظ المجموعيّ، والتعريض للهلاك باللحاظ المجموعيّ يختلف عنه باللحاظ الفرديّ، فالجهاد مثلاً يكون بلحاظ الأفراد تعريضاً للهلاك، وأيّ إلقاء في

(1) سورة البقرة، الآية: 195.

التهلكة أعظم من جعل الشخص نفسه في معرض الموت والقتل؟ لكنّه بلحاظ المجتمع قد يكون حياة، كما أنّ ترك الجهاد قد لا يكون موتاً وهلاكاً للأفراد بما هم أفراد، ويكون موتاً وهلاكاً للمجتمع بما هو مجتمع؛ إذ يتسلط عليه أعداؤه ويهدم كيانه ورسالته ومبادئه.

ولا يمكن دعوى الإطلاق في الآية بحيث يشمل كلا قسمي الهلاك، فإنّ كلاّ منهما يستوجب لحاظاً ينافي اللحاظ الآخر، والإطلاق لا يستوجب الجمع بين اللحاظين، وإنّما يستوجب توسعة دائرة اللحاظ الواحد، فالأمر دائر بين هذين المعنيين.

والظاهر من قوله: (لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) لو فصل عما قبله من الآيات وإن كان هو الأوّل؛ لأنّ اللحاظ المجموعيّ أشدّ عناية ومؤونة في نظر العرف، فمع عدم القرينة عليّه ينفي بالإطلاق، إلّا أنّه يمكن أن يدعى أنّ وقوع الآية في سياق آيات الجهاد⁽¹⁾ يوجب مناسبتة للحاظ المجموعيّ إمّا بأن يكون المراد منها الأمر بالجهاد، كالأيات التي وقعت قبلها لكنّها رمزت إلى الجهاد بمعنىّ

(1) قال الله تعالى: (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ * وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ * فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ * وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ * الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ فِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ * وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ). سورة البقرة، الآية: 190 - 195.

في غاية الجمال وهو أنّ ترك الجهاد هلاك للمجتمع، أو بأن يكون المراد منها تحديد الأمر بالجهاد الذي سبق في الآيات المتقدمة، أي: أنّها في مقام بيان أنّ الأمر بالجهاد إنّما يكون فيما لو لم يكن الجهاد هلاكاً للمجتمع، وتكون الحرب - بحسب مصطلح اليوم - حرباً يائسة.

وعلى أيّة حال، فإن حملت الآية على إرادة الهلاك باللحاظ المجموعيّ، فخرجها عمّا نحن فيه في غاية الوضوح. وإن حملت الآية على إرادة الهلاك باللحاظ الفرديّ، فأيضاً لا تدلّ على المقصود؛ وذلك لأنّه إمّا أن يفترض أنّه يوجد في المرتبة السابقة على هذه الآية في الشبهات البدويّة أصل عقليّ أو شرعيّ يؤمّن من العقاب، أو يفرض أنّه لا يوجد ذلك، وأنّه يجب في المرتبة السابقة عليها الاحتياط، وأنّه بقطع النظر عن هذه الآية يكون الاقتحام في الشبهة اقتحاماً في الهلكة والعذاب الأخرويّ، فإن فرض الأوّل فلا موضوع للآية في تلك الشبهات؛ إذ لا هلاك حتّى ينهى عن الاقتحام فيه، وإن فرض الثاني - أعني: ثبوت الهلاك في ارتكاب الحرام الواقعيّ مع الشكّ حتّى يتمّ موضوع التمسكّ بالآية - فقد ثبت وجوب الاحتياط في المرتبة السابقة على الآية، ولا يكون نفس النهي عن الإلقاء في التهلكة ملاكاً لوجوب الاحتياط.

نعم، لو فرض في مورد من موارد احتمال التكليف وجود احتمال الهلاك الدنيويّ أيضاً ففرضنا في شرب التتن مثلاً أنّه كما يحتمل كونه حراماً كذلك يحتمل كونه مُهلِكاً، فهنا وإن دلّت الآية على وجوب الاجتناب، لكنّها لم تدلّ على الاحتياط في قبال حرمة شرب التتن بما هي شبهة حكميّة، بل دلّت إمّا على حرمة الإلقاء في معرض التهلكة حرمة واقعيّة، أو على أنّ إهلاك النفس بما هو حرام شرعاً، وأنّ إيقاع النفس فيما يحتمل فيه الهلاك يجب فيه الاحتياط بما هي شبهة موضوعيّة، فتكون الآية مخصّصة للبراءة في هذا المورد من الشبهات الموضوعيّة

المتَّفِق على جريان البراءة فيها بين الأصوليين والأخباريين.

الآية الثانية: قوله تعالى: (وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ)(1).

فقد استدلَّ بهذه الآية على وجوب الاحتياط باعتبار أنَّها تأمر ببذل الجهد الكامل التام في سبيل الله، وذلك ينطوي على الاحتياط في الشبهات البدوية.

ويرد عليه:

أولاً: أنَّه لما لم يمكن فرض إرادة الجهاد في الله من دون تقدير شيء، فلا بدَّ من تقدير شيء، وكما يحتمل أن يكون المقدَّر هو الطاعة، كذلك يحتمل أن يكون المقدَّر هو النصر، ويؤيِّده أنَّ ذلك يناسب مادَّة الجهاد المستعمل غالباً في مقام القتال، وإعلاء كلمة الشرع والتبليغ بأعلى مراتبه الذي يستوجب بذل النفس، وعلى هذا الاحتمال لا علاقة للآية بما نحن فيه.

ومن المحتمل أيضاً أن يكون المقدَّر معرفة الله كما فسَّر بذلك قوله تعالى: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا)(2)، ويؤيِّد ذلك أمران:

الأول: أنَّ المقدَّر كلُّما كان ألصق بالمبرز يكون أقرب إلى الفهم العرفي، فمثلاً في (اسألِ الْقَرْيَةَ) يقدر (الأهل) لا الجيران؛ لأنَّ الأهل ألصق بالقرية من الجيران، وكذلك في المقام تكون المعرفة بالشيء ألصق بذلك الشيء عرفاً من نصرته، أو طاعته باعتبار أنَّ الكشف يُرى بالناية كأنَّه عين المنكشف، وليس بروز الاثنيَّة والتعدُّد بين الكشف والمنكشف بقدر بروزها بين الطاعة والمطاع، أو النصر والمنصور. ولعلَّ هذا هو السرُّ في أنَّه حي نما يقصد بالمجاهدة المجاهدة في سبيل معرفة الله لا في طاعته أو نصرته لا يؤتى بكلمة سبيل، أو طريق، أو غير

(1) سورة 22 الحج، الآية: 78. (2) سورة 29 العنكبوت، الآية: 69.

ذلك، بل يجعل اسم الجلالة مباشرة متعلّقاً لهذه المجاهدة، فهذا يكون باعتبار أنّ انكشاف الشيء كأنّه لا يزيد على نفس ذلك الشيء.

والثاني: وحدة السياق، حيث وردت الآية في سياق إبطال المفاهيم الباطلة عند الناس الذين لم يعرفوا الله حقّ معرفته، واعتقدوا بوجود علاقات غير لائقة بعالم الربوبية بين الله وملائكته، أو بينه وبين بعض عباده⁽¹⁾. وعلى هذا الاحتمال أيضاً تكون الآية أجنبية عمّا نحن فيه.

وثانياً: أنّنا لو قدرنا كلمة الطاعة في المقام، فيما أنّ الطاعة ليست مخصوصة بخصوص الشبهات البدوية، بل تشمل أيضاً طاعة الله في التكاليف المعلومة بالتفصيل أو بالإجمال، أو المنجزة بحجة شرعية، وكذلك تشمل الطاعة في موارد الأمر الاستحبابي، ومن المعلوم أنّه لا مجال للأمر الإلزامي بما تنجز في نفسه بعلم أو أمانة، ولا للأمر الإلزامي بالطاعة في المستحبات؛ إذ هو خلف كون الأمر فيها استحبابياً، فالذي يفهم عرفاً من هذه الآية أنّها في مقام الحثّ على الطاعة بمقدار المقتضيات الثابتة للطاعة في كلّ مقام بحسبه، فلا يكون هذا الأمر في مقام إيجاد مقتض للتحرك غير المقتضيات الثابتة بقطع النظر عنه، ففي موارد الشبهات البدوية لا بدّ من الرجوع إلى القواعد المقررة فيها بقطع النظر عن هذا الأمر حتّى يرى أنّه ما هو مقتضى المحرّكية فيها.

وبكلمة أخرى: إنّ إبقاء الآية على ظهورها في المولوية يوجب تخصيص الطاعة بخصوص ما يمكن فيه المولوية من مثل الشبهات البدوية، وهذا ممّا لا

(1) هذا إذا أخذنا السياق من الآيات السابقة على الآية: 77. أمّا الآية: 77، وكذلك الجملات الواردة في نفس هذه الآية - وهي الآية: 78 - فهي تنظر إلى مسألة الطاعة لا المعرفة.

يقبله الفهم العرفي بالنسبة للآية، فلا بدّ من حملها على الإرشاد إلى ما هو المقتضي للطاعة في كلّ مورد بحسبه، فكأنّ هذا تنبيه عامّ للانسياق والسعي وراء المحرّكات المولويّة كلّ محرّك بحسب طبيعته ومقتضياته.

على أنّه لو تمّت دلالة الآية فدلّيل البراءة الشرعيّة يقدّم عليها بالأخصيّة.

الآية الثالثة: قوله تعالى: (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ)⁽¹⁾. وتوهم الاستدلال بها مبنيّ على تخيل أنّ الأمر بالردّ إلى الله والرسول كناية عن الأمر بالتوقف والترثّ المساوق لعدم الاقتحام.

إلا أنّ الصحيح: أنّ الآية الكريمة أجنبيّة عن محلّ الكلام بلحاظ موضوعها ومحملها:

أمّا بلحاظ موضوعها، فلأنّ موضوعها هو المنازعة المساوقة للمخاصمة لا الشكّ الذي هو موضوع وجوب الاحتياط، سواء خصّصنا المنازعة في هذه الآية بالمنازعة في الموضوعات الخارجيّة وتنظيمات سياسيّة ومدنيّة للمجتمع من قبيل التنازع في مسكن قبيلة، أو انتخاب أمير للجيش ونحو ذلك، أو عمّناها للمنازعة في الأمور التشريعيّة من قبيل أنّ هـ هل يكون للشريك حقّ الشفعة لو باع شريكه حصّته على غيره أو لا؟ ولم يؤخذ فيه شكّ من قبل المتنازعين في مطلب حتّى يكون الموضوع من سنخ موضوع وجوب الاحتياط.

وأمّا بلحاظ محمولها، فلأنّ الأمر بالردّ إلى الله والرسول في الآية الكريمة ليس إلّا بمعنى الأمر بتحكيم الله وتحكيم الشريعة في شؤون الحياة، وعدم جواز حكومة الناس على أنفسهم، وهذا أمر مفروغ عنه، ومن ضروريّات الإسلام، ولا نزاع فيه بين المحدثين والأصوليين، وإتّما النزاع وقع في أنّه ما هو حكم الشريعة

(1) سورة 4 النساء، الآية: 59.

في موارد الشبهات البدويّة، فهل حكمت الشريعة فيها بوجوب الاحتياط، أو بأصالة البراءة؟

ثمّ لو تنزّلنا وفرضنا أنّ هذه الآية تناسب محلّ الكلام موضوعاً ومحمولاً - أي: أنّها تتكلّم في فرض الشكّ - وأنّها ليست بصدد بيان حاكميّة الله والرسول، بل بصدد بيان الحكم الصادر من الله والرسول قلنا: إنّ ردّ الشبهة إلى الله والرسول إمّا يكون بلحاظ الحكم الواقعيّ المشتبه، أو يكون بلحاظ الحكم الظاهريّ المجعول من قبل الشارع للشبهة، فإنّ فرض الأوّل فهذا معناه وجوب رفع الشبهة مع الإمكان باستعلام الواقع بالردّ إلى الله ورسوله - أي: أنّ الحكم الصادر من الله والرسول في الشبهة قبل الفحص هو وجوب الفحص لا البراءة - وهذا لا نزاع فيه، فإنّ الفحص في الشبهة الحكميّة واجب جزمًا، وإنّما الكلام في أنّه لو فحصنا ولم نظفر بشيء فماذا نصنع؟ وإنّ فرض الثاني فمعناه أنّ الحكم المجعول للشبهة يجب استعلامه من الشارع، بمعنى أنّه لو شككنا في أنّ حكم الشبهة هل هو الاحتياط أو البراءة فحكم الشريعة في فرض هذا الشكّ هو وجوب الفحص لا إجراء البراءة قبل الفحص بالدرجة الأولى المساوقة للبراءة العقلية، وهذا أيضاً مسلّم بين الأصوليين والأخباريين، والأصوليّ يدّعي أنّه فحص وانتهى إلى الحكم بالبراءة من قبل الشارع، فالآية على كلّ حال أجنبيّة عمّا نحن بصدده.

الآية الرابعة: قوله تعالى: (اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ)⁽¹⁾ بتقريب أنّ هذا أمر بأقصى درجات التقوى وغايته، ومن المعلوم أنّ أقصى درجات التقوى وغايته يشتمل على ترك الشبهات.

ويرد عليه: أنّ التقوى يجب أن يفرض في المرتبة السابقة عليها ما يتّقى منه

(1) سورة 3 آل عمران، الآية: 102.

ويحذر من عقاب وخطر، فملاك التقوى يجب أن يكون مفروغاً عنه في المرتبة السابقة، فالأمر به - لا محالة - يكون إرشادياً، ولا يدلنا هذا الأمر على موارد تحقّق موضوعه، وإّما يجب أن يستفاد ذلك من الخارج.

الآية الخامسة: قوله تعالى: (لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (1) ونحوها من الآيات التي تجعل رادعة عن القول بغير علم، بدعوى أنّ القول بالبراءة قول بغير علم.

أقول: إنّ كلاً من الأصوليّ والأخباريّ إن أراد في المقام دعوى الإباحة الواقعيّة، أو الحرمة الواقعيّة، فكلاهما قد قالا بغير علم، وذلك حرام، ولا نزاع في حرمة. وإن أراد دعوى الحكم الظاهريّ الشرعيّ بالبراءة أو الاحتياط، فلا نزاع أيضاً في أنّ ذلك لا بدّ أن يكون مأخوذاً من الشارع، فإن لم يؤخذ منه كان قولاً بغير علم وكان حراماً، وإن أخذ منه لم يكن كذلك، وكلّ منهما يدعي أنّ مختاره مأخوذ من الشارع. وإن أراد دعوى البراءة العقليّة أو الاحتياط العقليّ، فهذا لا يشتمل على نسبة أمر إلى الشارع، وإّما بين كلّ منهما ما يدركه عقله العمليّ، ولم يقل ذلك من دون علم، والآيات أجنبيّة عن ذلك.

الاحتياط في الأخبار

وأما السنّة: فقد استدلّ بعدد كبير من الروايات على وجوب الاحتياط شرعاً، وأنا حتّى الآن لم أرَ فيها حديثاً تامّ السند ينبغي توهم دلالته على وجوب الاحتياط.

ضعف الدلالة في عدد من الأخبار:

وعلى أيّة حال، فهناك نقاط ثمان بالالتفات إليها يتّضح بسهولة عدم تاميّة

(1) سورة 17 الإسراء، الآية: 36.

دلالة جملة كبيرة ممّا استدكّ بها على المقصود:

النقطة الأولى: أنّ جملة من تلك الروايات ليست فيها رائحة الإلزام أصلاً، إن ثبت كونها واردة في محلّ الكلام موضوعاً ومحمولاً، وذلك من قبيل:

1

- المرسلة المروية عن الصادق(عليه السلام) قال: «من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه»⁽¹⁾.

فهذا الحديث - كما ترى - لم يبيّن الكبرى وهي وجوب الاستبراء للدين، ومجرّد معرفة كون اتقاء الشبهات استبراء للدين لا يثبت وجوب ذلك الاتقاء.

2

- ما في أمالي ابن الشيخ الطوسي(قدس سره) بسند ينتهي إلى الإمام الرضا(عليه السلام) يقول: إنّ أمير المؤمنين(عليه السلام) قال لكميل بن زياد: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»⁽²⁾.

فالاحتياط وإن وقع في هذا الحديث متعلّقاً للأمر إلاّ أنّه بقرينة توكيل مقدار الاحتياط إلى مشيئة المكلف يفهم أنّ المقصود هو الأمر الاستحبابي؛ إذ لا معنى لكون المقدار الواجب موكولاً أمره إلى المكلف من حيث الزيادة والنقصان، إذن فكأنّ الحديث في مقام بيان أنّ الدين كالأخ أمر مهمّ، فبأيّ مرتبة تحتاط من أجله فهو أمر حسن، كما أنّ الاحتياط من أجل الأخ بأيّ مرتبة بلغ فهو أمر حسن، ولا أقلّ من الإجمال، بمعنى أنّ في الحديث احتمالين: أحدهما ما ذكرناه، والآخر كون تعليق المقدار على المشيئة كنايةً لا بمعناه المطابق، وذلك نظير قولك: (هذا أخوك، فإن شئت فاحفظه).

(1) ورد نقلها عن الصادق(عليه السلام) في جامع أحاديث الشيعة، ج 1، ب 8 من المقدمات، ح 28، ص 331 بحسب الطبعة الجديدة، ولكن ورد الحديث في الوسائل عن رسول الله(صلى الله عليه وآله)، وذلك في ج 18، ب 12 من صفات القاضي، ح 57، ص 127. (2) الوسائل، ج 18، ب 12 من صفات القاضي، ح 41، ص 123.

3 - ما عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «أورع الناس من وقف عند الشبهة»⁽¹⁾.

فهذا الحديث - كما ترى - لم يبيّن وجوب هذا الورع.

وكذلك كثير من الروايات الواردة بهذه المضامين⁽²⁾ التي لا تستشمرّ منها رائحة الإلزام لو سلّم أنّها واردة فيما هو محلّ الكلام موضوعاً ومحمولاً، مع أنّ هذا غير مسلّم في جملة منها.

النقطة الثانية: أنّ جملة من هذه الروايات واردة في مقام بيان تحكيم الأئمة (عليهم السلام) في فهم الأحكام، وعدم جواز الاستقلال عنهم، كما هو شأن من لم يكن مؤمناً بأهل البيت (عليهم السلام)، حيث كانوا يعتمدون في الأحكام على آرائهم وأذواقهم ومشتبهاتهم، وليس النزاع بين الأصوليّ والأخباريّ في حاكميّتهم (عليهم السلام)، وإنّما النزاع فيما حكموا به.

ومن هذا القبيل قوله في حديث ابن جابر: «والصحيح أنّ الله لم يكلّفهم اجتهاداً؛ لأنّه نصب لهم أدلّة، وأقام لهم أعلاماً، وأثبت عليهم الحجّة، فمحال أن يضطرّهم إلى ما لا يطيقونه بعد إرساله إليهم الرسل بتفصيل الحلال والحرام»⁽³⁾.

وهناك عدّة من الروايات يمكن حملها أيضاً على أنّها في مقام بيان هذا المبدأ - مبدأ مرجعيّة أهل البيت (عليهم السلام) - من قبيل خبر حمزة بن الطيّار⁽⁴⁾: أنّه عرض على

(1) الوسائل، ج 18، ب 12 من صفات القاضي، ح 24، ص 118، و ح 33، ص 121. (2) من قبيل ما ورد في الوسائل، ج 18، ب 12 من صفات القاضي، ح 20، ص 117 من قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «لا ورع كالوقوف عند الشبهة». (3) الوسائل، ج 18، ب 6 من صفات القاضي، ح 38، المقطع الثالث من ص 37، السطر الثاني من ذلك المقطع. (4) الوسائل، ج 18، ب 12 من صفات القاضي، ح 3، ص 112.

أبي عبد الله (عليه السلام) بعض خطب أبيه حتّى إذا بلغ موضعاً منها قال له: «كف واسكت»، ثمّ قال أبو عبد الله (عليه السلام): «لا يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا الكفّ عنه والتثبّت والرّدّ إلى أئمة الهدى حتّى يحملوكم فيه على الحقّ، ويجلّوا عنكم فيه العمى، ويعرّفوكم فيه الحقّ، قال الله: (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)»⁽¹⁾، فهذا الحديث يمكن حمله على ذلك المعنى، حيث أمر بالتثبّت، بمعنى أنّه ردع عن الانسياق وراء الطرق الباطلة في مقام استنباط الأحكام التي وضعها غير علماء أهل البيت (عليهم السلام)، وأمر بالرجوع إلى أهل البيت (عليهم السلام)، فهذا أيضاً في مقام بيان حصر المرجعيّة في بيان الحلال والحرام بالأئمة (عليهم السلام)، وعدم وجود مرجع آخر من اجتهاد، أو تشيّع، أو ذوق، أو استحسان، ونحو ذلك من المراجع الباطلة، وهذا خارج عن محلّ الكلام.

النقطة الثالثة: أنّ جملة من الروايات واردة في فرض وجود الإمام (عليه السلام) والتمكّن من مراجعته، فلو فرض أنّها دلّت على نفي البراءة لما أضربنا ذلك؛ إذ لا يدّعي أحد جريان البراءة مع التمكن من الفحص وتحصيل العلم، وشرط البراءة هو اليأس من الظفر. ومن هذا القبيل مقبولة عمر بن حنظلة حيث فرض فيها تعارض الروايتين، وذكر المرجّحات حتّى إذا استوى المتعارضان قال: «أرجه حتّى تلقى إمامك»⁽²⁾، فإن فرض أنّ قوله: «أرجه» يكون أمراً بالتوقّف والاحتياط في مقام العمل، وإلغاء أصالة البراءة لم يضرنا ذلك؛ لأنّ ظاهر الغاية وهو قوله: «حتّى تلقى إمامك» أنّ محلّ الكلام هو مورد التمكن من لقاء الإمام (عليه السلام).

النقطة الرابعة: أنّ بعض تلك الروايات مسوقة مساق وجوب الفحص والأمر

(1) سورة 16 النحل، الآية: 43. (2) الوسائل، ج 18، ب 9 من صفات القاضي، ح 1، ص 76.

بالتعلّم، وأنّ الجاهل لا يسعه أن يقول: لا أعلم؛ إذ يقال له: لماذا لم تتعلّم (1). وأمّا أنّه لو فحص ولم يجد فماذا يصنع؟ فهذه الروايات ساكنة عن ذلك، فهي غير مربوطة بما نحن فيه.

النقطة الخامسة: أنّ بعض الروايات مسوقة مساق تحريم القول بغير علم، والالتزام بما لا يعلم به من قبيل بعض الآيات المتقدّمة، وهذا أيضاً خارج عن محلّ الكلام؛ لأنّ الكلام ليس في أنّ الأصوليّ يلتزم بالإباحة الواقعيّة مع أنّه لا يعلم بها، بل هو يلتزم بمقدار ما يعلم، وهو الإباحة الظاهريّة. فمن هذا القبيل خبر زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا» (2). وكذلك خبر عليّ بن الحسين (عليه السلام): قال لأبان بن عبيّاش: «يا أخا عبد قيس، إنّ وضح لك أمر فاقبله، وإلّا فاسكت تسلم، وردّ علمه إلى الله، فإنّك أوسع ممّا بين السماء والأرض» (3).

النقطة السادسة: أنّ بعض الروايات تدلّ على حرمة الجري والحركة بلا علم من قبيل قوله: «مَنْ هَجَمَ عَلَى أَمْرٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ جَدَعَ أَنْفَ نَفْسِهِ» (4). وليس معناه من هجم على أمر مشكوك، وإنّما معناه الهجوم بغير علم - أي: أن لا يستند هجومه إلى علم وركن وثيق - فمن كان كذلك كان كمن جدع أنف نفسه؛ لأنّه عرض نفسه للخطر والضرر، وهذا تنبيه إلى ما يستقلّ به العقل، ولا نزاع فيه من أنّ الإنسان في

(1) راجع جامع أحاديث الشيعة، ج 1، ب 1 من المقدمات خاصّة، الحديث 25، ص 94 بحسب الطبعة الجديدة. (2) الوسائل، ج 18، ب 12 من صفات القاضي، ج 11، ص 115. (3) المصدر السابق، ج 35، ص 122. (4) أصول الكافي، ج 1، كتاب العقل والجهل، ج 29، ص 27، أواخر الحديث.

حركته يجب أن يستند إلى العلم دائماً، والأصولي في اقتحامه في الشبهات التحريمية يستند إلى العلم بالإباحة عقلاً أو شرعاً.

النقطة السابعة: أنّ من جملة الروايات ما لم يؤخذ في موضوعه عنوان الشبهة والشك في التكليف، من قبيل مطلق قوله: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»⁽¹⁾، فإنّ هذا المطلق في نفسه لم يؤخذ في موضوعه أن يكون الريب من ناحية التكليف الشرعيّ، إذن فلا بدّ أن يفهم ما بين في اللفظ، وعندئذ من المحتمل أن يكون هذا أمراً تعليمياً مرجعه إلى المخاطرة والمغامرة في شؤون الحياة، فإن كانت مثلاً تجارة الشاي ممّا يريب بخلاف تجارة الحنطة، فلا داعي للتورط في أمر فيه شكّ وريب، فلعلّه في مقام تأسيس قاعدة من هذا القبيل ولو على نحو الاستحباب، فلا ربط له بمحلّ الكلام.

وبكلمة أخرى: إنّ هذه القاعدة الواردة في الحديث لم تؤخذ في موضوعها الشبهة الحكمية التكليفية، بل هي قاعدة موضوعها مطلق الشكّ سواء كان في باب الأحكام أو في شؤون الحياة، فتحمل على أنّها قاعدة أخلاقية.

بل يمكن أن تذكر نفس النكته أيضاً في الأوامر التي تعلّقت بعنوان الاحتياط، ولم يؤخذ في موضوعها الشكّ في التكليف، فإنّ الاحتياط وإن كان بحسب المصطلح عبارة عن ترك ما تحتمل حرمنه، أو فعل ما يحتمل وجوبه، إلاّ أنّه لا يعلم أنّ مثل هذا الاصطلاح كان مسـتقراً في عصر الأئمة(عليهم السلام) بحيث إنّ اللفظ انعقد له معنىً ثان وراء معناه اللغويّ الذي يكتّى به عن الاهتمام بالشئ، حيث إنّ وضع الحائط على الأرض اهتمام بالأرض، فالأمر بالاحتياط في الدين هو أمر بالاهتمام في أمر الدين، وهذا لا يكون له اختصاص بموارد الشبهات البدوية،

(1) الوسائل، ج 18، ب 12 من صفات القاضي، ح 38، ص 122، وح 55، ص 127.

ومن المعلوم أنّ الاهتمام بالدين إنّما يكون بالأخذ بالموازين الموجودة في الدين، فإن فرض أنّ من جملة أحكام الدين هو أصالة البراءة في الشبهات البدويّة، فلا ينافي الاهتمام بالدين أن يترك الإنسان ما يحتمل وجوبه، كما أنّه لا ينافي الاهتمام بالدين أن يترك المستحبّ لأجل الرخصة في تركه.

النقطة الثامنة: أنّ بعض الروايات واردة في موارد خاصّة بحيث لا يمكن التعدّي عنها، فلو فرضت دلالتها على وجوب الاحتياط يفترض فيها على موردها، وذلك من قبيل ما ورد من أنّ أمير المؤمنين(عليه السلام) بلغه أنّ عثمان بن حنيف(رحمه الله) واليه على البصرة يدعى إلى وليمة مهمّة فيجيب إليها، فبعث إليه برسالة تزجره عن ذلك، ويقول في هذه الرسالة: «أمّا بعد يا ابن حنيف، فقد بلغني أنّ رجلاً من فتية أهل البصرة دعاك إلى مأدبة فأسرعت إليها تستطاب لك الألوان وتنقل إليك الجفان، وما ظننت أنّك تجيب إلى طعام قوم عائلهم مجفوّ وغنيهم مدعوّ، فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم، فما اشتبه عليك علمه فالفظه، وما أيقنت بطيب وجهه فنل منه...»⁽¹⁾.

فالإمام(عليه السلام) عاتب أولاً في هذا الحديث ابن حنيف على استجابته لتلك الوليمة باعتبار أنّه من جملة الصحابة ومن أروعهم وأتقاهم، فكان يترقّب في شأنه الترفّع عن إجابة وليمة يراد بها التملّق للأغنياء واحترامهم بما هم أغنياء، ويقصى عنها الفقراء باعتبار فقرهم ومسكنتهم، وبعد العتاب بيّن له الحكم الشرعيّ بقوله: «فانظر إلى ما تقضمه من هذا المقضم، فما اشتبه عليك علمه فالفظه، وما أيقنت بطيب وجهه فنل منه»، فيجعل هذا الكلام دليلاً على وجوب الاحتياط.

إلا أنّ هذه الرواية واردة في مورد خاصّ، ويمكن الالتزام بوجوب الاحتياط في هذا المورد، وتوضيحه: أنّ المخاطب بهذا الخطاب كان وليّاً من ولاة المسلمين

(1) الوسائل، ج 18، ب 12 من صفات القاضي، ح 17، ص 116.

وممّن أوّتمن على أموال المسلمين ودمائهم من قبل إمام المسلمين، وهذا الشخص هو في مظنة أن يعامل بالحسنى، وتقدّم إليه الأموال باعتبار الإغراء والاستهواء، وقضاء بعض المصالح الشخصية، وتقديم جانب الأشخاص على جانب الله ممّا يرجع بالآخرة إلى الرشوة ببعض مراتبها وأنحائها، فحيث إنّ الوالي في معرض هذا الأمر فالإمام(عليه السلام) حرّم عليه تناول الإحسان من شخص ما لم يعلم بطيب وجهه، وليس المراد - كما يفهم بمناسبة الحكم والموضوع - من العلم بطيب الوجه هو ما يقابل الشكّ في غصبيّة المال؛ إذ ليس مراد الإمام(عليه السلام)إلغاء قاعدة اليّد بالنسبة للداعي، بل المراد من طيب الوجه هو طيب وجه نفس الإحسان بأن يكون إحساناً له باعتباره رجلاً متديناً صحابياً، لا باعتباره حاكماً أمراً ناهياً، فإذا حصل الشكّ في هذا المطلب باعتبار الأمانة المذكورة في صدر الرواية من أنّ عائلهم مجفوّ وغنيهم مدعوّ - حيث إنّها قرينة ظنيّة، أو احتماليّة على كون الإحسان بالاعتبار الثاني - وجب الاحتياط إمّا وجوباً صادراً منه(عليه السلام)بملاك الولاية باعتباره إماماً مسؤولاً عن حفظ جهات الرعيّة في عصره ومولياً لعثمان بن حنيف على البصرة، وعليه فيكون هذا الحكم بالاحتياط خاصّاً بولائه، ولا يعمّ جميع ولاة المسلمين غير المنصوبين من قبله بما هو إمام. وإمّا وجوباً صادراً منه بما هو مبين للشريعة، فيكون حكماً كليّاً على كلّ حاكم يلي أمور المسلمين في كلّ زمان وكلّ مكان، لكن لا يقاس على هذا المورد غيره، خصوصاً أنّ الشبهة موضوعيّة، ولا إشكال في عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعيّة في غير هذا المورد.

ومن هذا القبيل أيضاً رواية أخرى وردت عن أمير المؤمنين(عليه السلام) في رسالته إلى مالك الأشتر⁽¹⁾ قال: «ثمّ اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك في نفسك...»

(1) المصدر السابق، ح 18.

إلى أن يقول: «وأوقفهم في الشبهات، وأخذهم بالحجة...» فاستدلّ على قوله: «وأوقفهم في الشبهات» على وجوب الاحتياط. وهذا أيضاً لا يدلّ على شيء في المقام؛ إذ إنّ القاضي بما هو قاض يجب عليه التثبت في الشبهة، فكلمة لاح له احتمال المخالفة للواقع واحتمال التلبس والخداع من قبل المدّعي أو المنكر يجب عليه أن يتثبت ويصرف قوّة جهده في المقام، فهذا التثبت يجب على القاضي بما هو قاض، لا باعتبار وجوب الاحتياط مطلقاً في الشبهات، وكثيراً ما تكون الشبهة موضوعية ومع هذا يجب على القاضي التثبت فيها؛ لأنّ هذا التثبت واجب باعتبار المنصب لا باعتبار الاحتياط في الشبهات الحكمية.

على أنّ هذه الرواية ليست فيها دلالة على إيجاب الاحتياط حتّى على القاضي، فإنّه (عليه السلام) أمر مالكاً بأن يختار أوقفهم في الشبهات، وهذا لا يدلّ على أنّه يجب على القاضي أن يكون أوقف الناس في الشبهات.

فهذه نقاط ثمانية في المقام لضعف الاستدلال بأكثر الروايات المذكورة في المقام.

نعم، تبقى عندنا طوائف ثلاث من الروايات لا بدّ من ملاحظتها:

الأولى: ما كان بلسان (الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة).

الثانية: أخبار التلث.

الثالثة: ما دلّ على الأمر بالاحتياط في موارد الشبهة التكليفية مع التطبيق على فروع من الشبهة الحكمية بعينها.

أخبار الوقوف عند الشبهة:

أمّا الطائفة الأولى - وهي ما كانت بلسان (الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكة) - : فلنأخذ مثلاً لهذه الطائفة رواية أبي سعيد الزهريّ عن أبي

جعفر(عليه السلام) قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وتركك حديثاً لم تروه خير من روايتك حديثاً لم تحصه»(1).

وقد استدلّ بهذه الطائفة على وجوب الاحتياط بعد تنزيل ألفاظ الرواية على ما هو المأنوس من معانيها في البحث العلميّ الدائر بين الفقهاء الأصوليين(قدس سرهم)، ولا بدّ من مزيد التدبّر في مفاد مفردات هذا الحديث لكي يتّضح الحال إثباتاً ونفيّاً، وبعد التدبّر في ذلك يظهر عدم دلالة الحديث على المقصود؛ وذلك لوجوه:

الوجه الأوّل: أنّ ما في الحديث من عقد المقابلة بين الوقوف والاقتحام، والنهي عن الثاني والأمر بالأوّل ليس معناه هو عقد المقابلة بين الإحجام والإقدام - أي: الاجتناب والارتكاب والنهي عن الثاني والأمر بالأوّل - بل معناه عقد المقابلة بين التريث والتمهّل في موارد الشبهة والإقدام بلا أناة فيها، فإنّ الوقوف ليس معناه هو الإحجام والإعراض، والشخص حينما يقف في نصف الطريق فهو لم يعرض وإنّما هو واقف، ومعنى وقوفه تريثه وتمهّله، فالوقوف يستعمل كناية عن التريث والتروي. وأمّا من أعرض فهو يرجع عن طريقه لا أنّه يقف في نفس الطريق، هذا حال الوقوف. وأمّا الاقتحام فهو عرفاً ولغة - على ما نصّ عليه علماء اللغة - عبارة عن الإقدام بلا تروّ ولا تدبّر، وبهذا المعنى يناسب جعله في مقابله الوقوف، وليس مطلق الإقدام اقتحاماً.

إذن فالمقصود من الحديث هو عقد الموازنة بين الوقوف عند الشبهة بمعنى التريث والتمهّل ودراسة تمام الشؤون المرتبطة بذلك الموقف، والاقتحام بمعنى التسرّع في التهلكة بلا دراسة للموقف على ما هو شأن من لا يهتمّ بالدين

(1) الوسائل، ج 18، ب 12 من صفات القاضي، ح 2، ص 112، ونحوه، ح 13 عن أبي شيبة، ص 115.

وبالموازين العقلانيّة، فالحديث يأمر بالأوّل وينهى عن الثاني، وهذا أمر متّفق عليه، ولا علاقة لذلك بما نحن فيه.

الوجه الثاني: أنّنا حتّى لو سلّمنا أنّ الوقوف والافتحام بمعنى الإحجام والإقدام لا بدّ من تدقيق النظر في معنى الشبهة، فقد اعتدنا - بحسب الاصطلاح الأصولي - أن نسّمّي الشكّ شبهة، فنقول: شبهة موضوعيّة، وشبهة حكميّة، وما إلى ذلك، لكن يجب في مقام فهم هذا النصّ أن نستقرأ معنى الشبهة في الأحاديث الواردة في مثل هذا المورد، فنرى أنّه ماذا كان يراد بها في ذلك الطرف متجرّدين عن الاصطلاح الأصولي في هذه المسألة.

والشبهة بحسب الأصل في معناها اللغويّ يراد بها المثل والمحاكي والنظير، وإطلاق مشتقّات هذه المادّة على باب الشكّ والاشتباه يكون من باب أنّ المماثلة والمشابهة تؤدّي إلى التحير والشكّ، إذن فمن المحتمل قوياً أن يكون المعنى الأصليّ للشبهة منحصرّاً في المثل والمشابهة، هذا من الناحية اللغويّة.

وأما من ناحية الأخبار، ففي بعض أحاديث أمير المؤمنين(عليه السلام) فسّرت الشبهة، فقال(عليه السلام) في وصيّة لابنه الحسن(عليه السلام): «إنّما سمّيت الشبهة شبهة لأنّها تشبه الحقّ، فأما أولياء الله فضاوئهم فيها اليقين، ودليلهم سمت الهدى، وأمّا أعداء الله فدعاؤهم فيها الضلال، ودليلهم العمى»⁽¹⁾، وهذه الرواية تؤيد ما احتملناه قوياً من ناحية اللغة من أنّ الشبهة بمعنى المشابهة والمثل، والذي نستشعره من هذه الرواية وأمثالها أنّ الشبهة عبارة عن مطلب يشبهه - بحسب ظاهره وصورته - الحقّ والواقع، إلّا أنّ هذا الشبه شبه صوريّ وظاهريّ، وليس هو الحقّ بعينه وإن كان كأنّه حقّ بحسب ما يتبادر إلى الذهن باعتبار أنّ بعض مظاهر الحقّ موجودة فيه،

(1) الوسائل، ج 18، ب 12 من صفات القاضي، ح 20، أواخر الصفحة 117.

فيوجب ذلك الإغراء والتدليس، كما هو الحال في كثير من الدعوات الباطلة التي يظهرها يشبه الحق وواقعها انحراف وضلال، كالدعوة الوهابية المعنونة بعنوان الدعوة إلى التوحيد الخالص ورفض الشرك بتمام ألوانه الجلي منه والخفي، وهذا الظاهر هو عين الحق، إلا أن واقع الدعوة ومضمونها منحرف ومفرغ للإسلام من معانيه، أي: سالخ له عن تمام مضمونه الحقيقي وإن كان بعنوان التحفظ على مضمونه الحقيقي، وكالدعوة الماسونية التي هي بظاهرها معنونة بعنوان الدعوة إلى الأخي بين بني الإنسان وأفراد النوع البشري، وأن الناس إخوة في العبودية لله، إلا أن مثل هذه الدعوة - بحسب ما يظهر من أمارات - لا يراد بها تحقيق هذا الظاهر الصحيح، وإنما هو مطلب منحرف صيغ بهذه الصياغة الظاهرية أريد به إلغاء إطار الأديان وتعويضها بإطار آخر.

وفي بعض الروايات قيل بأن الشبهة من الشيطان⁽¹⁾، وهذا أيضاً يؤيد المقصود، فإن الشبهة التي هي من الشيطان إنما هي الشبهة بهذا المعنى، لا الشبهة بمعنى الشك، نعم قد يكون الشك أيضاً بمعنى أعم من الشيطان، باعتبار أن الشك في الحكم الشرعي ينشأ بالآخرة من أن الغاصبين للخلافة منعوا الأئمة (عليهم السلام) من التصدي لبيان الأحكام، وهؤلاء قد أغواهم الشيطان ففعلوا ما فعلوا، إلا أنه لا ينساق من هذا الحديث هذا المطلب، بل المنساق منه ما هو المركز في الذهن من عمل الشيطان الذي يوسوس ويدلس، ويظهر الشيء بغير مظهره.

(1) لعلّه إشارة إلى الحديث 49 من الباب 12 من صفات القاضي، ج 18 من الوسائل الصفحة 125: (أن هؤلاء القوم سنج لهم شيطان اغترهم بالشبهة...)، ولعلّه إشارة إلى الحديث الآتي بعد أسطر.

ومن هذا القبيل ما روي عن الباقر(عليه السلام) من أنّه قال: «قال جدّي رسول الله(صلى الله عليه وآله): أيّها الناس حلالي حلال إلى يوم القيامة، وحرامي حرام إلى يوم القيامة، ألا وقد بيّنها الله - عزّ وجلّ - في الكتاب، وبيّنتهما لكم في سنّتي وسيرتي، وبينهما شبهات من الشيطان وبدع بعدي، فمن تركها صلح له أمر دينه وصلحت له مروءته وعرضه...»⁽¹⁾، وقد ساق في هذا الحديث الشبهات والبدع مساقاً واحداً، فهل يكون الشكّ في حرمة شرب التتن شبهة بهذا المعنى ومما يساق مساق البدع؟!

وتؤيّد هذا المطلب الرواية الأخرى الواردة عن رسول الله(صلى الله عليه وآله): «يا أبا ذر، إنّ المتّقين الذين يتّقون الله من الشيء الذي لا يتّقى منه خوفاً من الدخول في الشبهة»⁽²⁾، فالمراد بالشبهة في هذا الحديث ليس هو مشكوك الحرمة، فإنّ ارتكاب مشكوك الحرمة ليس محذوراً احتمالياً، وخصوصاً أنّه عبّر بالدخول في الشبهة لا بارتكاب المشتبه، فمعنى الحديث هو أنّ كثيراً من العناوين التي تعرض بحسب الخارج وتوجد عناصر الوضوح في رشدتها وعدم بطلانها بالمقدار المجرّ شرعاً للاعتماد عليها، بحيث لا مجال لوجوب الاتّقاء فيها، مع ذلك يتّقون منها باحتمال أنّ واقعها باطل وظاهره مزيف، حيث إنّ الشبهة أوّل ما تظهر تخفى كما ذكر في لسان العرب في حديث عن حذيفة اليماني أنّه يقول في الفتنة: (تشبّه مقبلة وتبيّن مدبرة)⁽³⁾.

إذن فمدّعي الاطمئنان على أساس هذه القرائن بأنّ الشبهة ذات مصطلح بهذا

(1) الوسائل، ج 18، ب 12 من صفات القاضي، ح 47، ص 124. (2) جامع أحاديث الشيعة، ج 1، ب 8 من المقدمات، ح 37، ص 333 نقلاً عن الكافي، وأمالى الطوسي. (3) لسان العرب، مادّة شبه، المجلّد الثاني بحسب الطبعة المقسّمة إلى ثلاثة مجلّدات، ص 266.

المعنى في الروايات ليس مجازاً، وعليه فمن المحتمل قوياً أن يكون المراد بالشبهة في هذا الحديث هو هذا المعنى، أي: أنه إذا رأيت شيئاً عليه بظاهرة دلائل الرشد وتحتمل كونه مغريباً وملبساً فتوقف عنده، ومعنى وجوب الوقوف عنده هو عدم الاعتماد على هذه الدلائل؛ لأنها ليست حجة، ولا تنكره أيضاً من أول الأمر؛ إذ لعله واقع صحيح، فأنت لا تحجم عنه بأن تقول: هذا باطل جزماً، ولا تعتمد على الشبهة بأن تعتمد على جهة مشابهتها، بل فف عند الشبهة، فإن الوقوف والترتب هنا أولى من اقتحام الهلكة، وهذا مطلب مسلم صحيح على القاعدة، غير مربوط بما نحن فيه.

الوجه الثالث: أنه لو سلمنا أن الشبهة في الرواية تكون بمعنى الشك المشتمل على احتمال الحل واحتمال الحرمة، قلنا: تارة نفترض أن الموازنة المعقودة بين المطلبين في الحديث تكون بلحاظ الاحتمال، وأخرى نفترض أنها معقودة بلحاظ آثار المحتملين، من قبيل ما لو احتمل المريض كون التفاح مضرًا له فقال: (ترك التفاح خير لي من الابتلاء بالمرض)، فهذه موازنة بلحاظ آثار ذات المحتملين بما هما؛ إذ تترتب على عدم مضرية التفاح خسارته لفاكهة غير مضرّة إذا تركه، وعلى مضرّيته ابتلاؤه بشدة المرض أو دوامه إذا أكله، فيرى أن الأول أهون له من الثاني، وفي هذا الحديث قال: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»، والأثر في جانب المفضل هنا مترتب على ذات المحتمل حتماً، فإن الوقوف عند الشبهة حرازته هي الحرمان عن شيء قد لا يكون هناك موجب للحرمان عنه. وأمّا الأثر في جانب الآخر وهو الهلكة فإن فرض أثراً للاحتمال باعتبار منجزية الاحتمال وجعل وجوب الاحتياط تمّ مدعى الأخباري، لكنّه لا أقلّ من احتمال أن تكون الموازنة بلحاظ ذوات المحتملين فيجب أن يفرض أن ذات المحتمل فيه هلكة، من قبيل أن ذات أكل التفاح على تقدير مضرّيته فيه

هلكة، وعلى هذا الاحتمال يجب أن يحمل الحديث أيضاً على ما حملناه عليه سابقاً، من أنّ هذه الشبهة تكون من قبيل الدعاوى الباطلة المهلكة بنفسها، من باب أنّ الدخول في مطلب من هذا القبيل - ولو فرض معذوراً من أوّل الأمر فلا يهلك من ناحية منجزية الاحتمال - يؤدّي بالتدريج إلى الانحراف والضلال، والبعد عن طريق الهدى، والمعاندة مع الحقّ، والتعصّب للباطل مع حصول العلم بكونه باطلاً.

هذه نكات ثلاث تكفي واحدة منها لرفع اليد عن دلالة هذه الرواية. إلا أنّ الأصوليين كأنّهم أخذوا كلّ هذه الجهات مفروغاً عنها، وفهموا من الرواية ما يناسب أنسهم الذهنيّ بالمصطلحات الأصوليّة، فلم يعترضوا عليها بمثل هذه الاعتراضات، بل اعترضوا عليها باعتراض آخر.

وحاصل ما أفادوه هو أنّ ظاهر هذه الرواية هو فرض الهلكة في المرتبة السابقة على الأمر بالوقوف عند الشبهة، ولذا علّلت الأمر بالوقوف بأنّ المورد من مظانّ الهلكة، وعليه فيستحيل أن يكون الأمر بالوقوف أمراً مولويّاً منجزاً للواقع، فإنّ الأمر المولويّ المنجز للواقع يترتب عليه الهلكة، لا أنّه يعلّل بالهلكة ويترتب على ثبوتها في المرتبة السابقة، إذن فيختصّ الأمر بالوقوف بموارد تنجز الواقع في المرتبة السابقة عليه وبقطع النظر عنه، فلا يشمل الشبهات البدويّة بعد الفحص؛ لأنّه بقطع النظر عن هذا الأمر تكون تلك الشبهات مورداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

واعترض على هذا الإشكال بأنّ هذا الحديث يدلّ بالمطابقة على ثبوت الهلكة في موارد الشبهة الشاملة بالإطلاق للشبهات البدويّة، كما لو قيل: (لا تأكل الرمان لأنّه مضرّ)، فإنّه بإطلاقه يدلّ على شمول النهي لجميع أفراد الرمان، وأنّ علّة النهي - وهي الإضرار - ثابتة في جميع الأفراد، وكذلك الأمر فيما نحن فيه، فهذا

الحديث بإطلاقه يدلّ على أنّ النهي الإرشاديّ شامل لجميع أفراد الشبهة، وأنّ علته وهي ثبوت الهلكة في المرتبة السابقة ثابتة في تمام الأفراد، وحيث إنّ الهلكة لا تكون في الشبهة البدويّة إلاّ بجعل وجوب الاحتياط، إذن نستكشف من ذلك بالالتزام جعل وجوب الاحتياط شرعاً في المرتبة السابقة، وذلك من باب الكشف الإتيّ ودلالة المعلول على علته.

وأجيب على هذا الاعتراض بأنّ إيجاب الاحتياط بوجوده الواقعيّ ليس كافياً في ترتّب الهلكة عليه، وإنّما المصحّح للهلكة والعقاب هو وصول إيجاب الاحتياط إلى المكلف وإطلاعه عليه. وأمّا إذا وجد وابتلى بنفس ما ابتلى به الحكم الواقعيّ من تعسّر الوصول فحاله حال نفس الحكم الواقعيّ في عدم التنجّز، وعليه فإنّنا أن نفرض - بقطع النظر عن هذا الحديث - وصول إيجاب الاحتياط إلى المكلف في المرتبة السابقة أو لا، فإن لم يصل إيجاب الاحتياط في المرتبة السابقة فنحن قاطعون بعدم علّة الهلاك، فكيف نستكشف ذلك بالدلالة الالتزاميّة؟ وإن وصل ذلك في المرتبة السابقة فهو المثبت لمدعى الأخباريّ في المرتبة السابقة على هذا الحديث ولم يبق أثر لهذا الحديث.

واعترض على ذلك بأننا نستكشف بالدلالة المطابقيّة للأمر بالوقوف عند الشبهة - معللاً بأنّه خير من الاقتحام في الهلكة - فعليّة الهلكة في حقّ أولئك الجماعة الذين خاطبهم الإمام(عليه السلام) بهذا الحديث، وبالدلالة الالتزاميّة نستكشف علّة هذه الهلكة، وهي وصول وجوب الاحتياط إليهم، فإذا ثبت وصول وجوب الاحتياط إليهم وجعله في حقّهم ثبت جعله في حقّنا أيضاً؛ لعدم احتمال الفرق بين بعض أفراد المكلفين وبعض آخر في وجوب الاحتياط في الشبهات البدويّة وعدمه.

وقد أجيب على هذا الاعتراض أيضاً، وهنا نذكر المحقّق العراقيّ(رحمه الله)فقد أفاد

في المقام⁽¹⁾: أن هذا تمسك بالعام في الشبهة المصداقية، فإن مقتضى إطلاق الحديث هو فعلية الهلكة في تمام موارد الشبهة سواء وصل إلى المخاطب وجوب الاحتياط أو لا، وهذا مخصص بحكم العقل بفتح العقاب بلا بيان بخصوص فرض الوصول، والوصول ثابت في موارد العلم الإجمالي والشبهة قبل الفحص جزماً. وأمّا في الشبهة البدوية بعد الفحص فقد شككنا في الوصول، وهذا شك في مصداق المخصص، فلا يمكن التمسك فيه بالعام.

أقول: إن هذا الجواب إنما يتم لو بنينا على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إطلاقاً كما هو مبنى المحقق النائيني (رحمه الله). وأمّا لو بنينا على ما هو الصحيح من التفصيل في ذلك فلا يتم هذا الكلام؛ لأن هذا المورد من موارد جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية؛ لأن التقريب المشكل عليه بهذا الإشكال إنما يتم في نفسه بناءً على فرض القضية خارجية لوحظ فيها الأفراد المعينون المخاطبون في زمان الإمام (عليه السلام)، وبناءً على هذا الفرض لا يرد هذا الإشكال لجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في القضية الخارجية المخصصة بمخصص لبي على تحقيق وتفصيل لا يسعنا ذكره هنا، وقد مضى في بحث العام والخاص.

وإذا بطل هذا الجواب وصلت النوبة إلى ما كان قبله من الإشكال من فرض القضية خارجية، والكشف عن وصول الاحتياط إلى المخاطبين من باب كشف المعلول عن علته، وعندئذ نقول في مقام إبطال هذا الكلام: إن ظاهر القضية كونها

(1) لم أرَ أحداً ذكر هذا الكلام في فحصى الناقص، والمحقق العراقي (رحمه الله) ذكر في مقالاته - ج 2، الصفحة 65 - تقييد هذه الروايات بروايات البراءة، لا لزوم التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

حقيقيّة وموضوعها طبيعيّ المكلف، كما هو الحال في سائر الخطابات التي تصدر من الإمام(عليه السلام)، وكون القضية خارجيّة وخطاباً مخصوصاً بأشخاص معيّنين فيه مؤونة زائدة تحتاج إلى القرينة⁽¹⁾.

والتحقيق: أنّ ما أوردوه من الإشكال على الاستدلال بهذه الأحاديث للاحتياط، من أنّ الأمر بالوقوف عند الشبهة قد فرضت في المرتبة السابقة عليه الهلكة، فلا بدّ من فرض منجز في المرتبة السابقة، كما في موارد العلم الإجماليّ والشبهة قبل الفحص، غير صحيح لا مبنى ولا بناءً:

أمّا أنّه غير صحيح مبنى، فلأنّنا لا نقول بقاعدة قبح العقاب بلا بيان وهذا الإشكال مبنى على هذه القاعدة، فلو قلنا بدلاً عنها بقاعدة منجزية الاحتمال، فالرواية تكون في مقام تأكيد منجزية الاحتمال، وهذا التأكيد ظاهر عرفاً في أنّه في مقام بيان عدم وجود حاكم على تلك المنجزية، أي: عدم جعل أصل البراءة.

وأمّا أنّه غير صحيح بناءً، فلأنّنا لو سلّمنا قاعدة قبح العقاب بلا بيان كان بالإمكان - مع هذا - أن نستفيد من هذه الرواية وجوب الاحتياط؛ لأنّ مثل هذا الكلام - بقطع النظر عن الشبهة الفنيّة، وسوف نحلّها إن شاء الله تعالى - بيان عرفيّ مألوف في مقام ذكر الحكم الإلزاميّ، أعني: بيان الحكم الإلزاميّ بلسان بيان ترتّب العقاب على الفعل أو الترك، ومثل هذا اللسان رائج في مقام بيان الأحكام

1)

(وبالإمكان أن يقال: إن كان المقصود فرض القضية حقيقيّة وغير مخصوصة بأشخاص معيّنين وقد أخذ في موضوعها قيد الوصول، ورد عليه إشكال لزوم التمسك بالعامّ في الشبهة المصادقيّة. وإن كان المقصود فرضها خارجيّة، وكون الخطاب مخصوصاً بأناس أحرز المولى الوصول بالنسبة لهم، ورد عليه أنّ حمل الكلام على القضية الخارجيّة خلاف الظاهر.

الواقعيّة، فمن راجع كتاب ثواب الأعمال وكتاب عقاب الأعمال للصدوق (رحمه الله) رأى أنّه كثيراً ما يبيّن الحكم الواقعيّ بالحرمة بلسان بيان ترتّب العقاب على الفعل، ولا يعتبر ذلك بياناً مستهجنأً، وأيُّ فرق بين بيان الحرمة الواقعيّة للفعل بلسان أنّ هذا الفعل مورد للعقاب، وبيان الحرمة الظاهريّة لاقتحام الشبهة بلسان أنّ اقتحام الشبهة مورد للهلكة؟

نعم، تبقى هنا الشبهة الفنيّة، وهي أنّ العقاب فرع وصول التكليف، فلو كان وصول التكليف بهذا البيان لزم الدور⁽¹⁾، وهذه الشبهة كما تجري في باب إيصال الحكم الظاهريّ بوجوب الاحتياط بلسان ترتّب العقاب، كذلك تجري في موارد إيصال الحكم الواقعيّ بالحرمة أو الوجوب بلسان ترتّب العقاب.

والجواب عن هذه الشبهة هو: أنّه تارةً نحمل هذا الحديث على أنّه قضيّة خارجيّة، وأخرى نحمله على أنّه قضيّة حقيقيّة كما هو الظاهر، وعلى كلا التقديرين تكون الشبهة محلولة.

أمّا بناءً على فرضه قضيّة خارجيّة يكون المنظور فيها الأشخاص الحاضرون في ذلك الزمان، فلأنّ وجوب الاحتياط واقعاً يستلزم كون الكثرة الكاثرة من المعاصرين للإمام (عليه السلام) إذا تركوا الاحتياط واقعاً في الهلكة والعقاب؛ إذ هم بين من وصله وجوب الاحتياط وبين من لم يصله ذلك من باب الشبهة قبل الفحص، والشبهة قبل الفحص منجزة. أمّا من لم يصله ذلك حتّى بعد الفحص، فهو في ذلك العصر نادر، وهلاك هذه الكثرة الكاثرة في ترك الاحتياط نتيجة لوجوب الاحتياط واقعاً؛ إذ لو لم يكن واجباً واقعاً لم يكن هلاك وعقاب على التارك منهم

1)

(بعد فرض حمل الكلام على معناه الحقيقيّ، لا على معنى مجازيّ، وهو التحريم دون الإخبار الحقيقيّ عن العقاب.

بعد الفحص والظفر بالبراءة وعدم الاحتياط، فوجوب الاحتياط واقعاً يستلزم هلاك الكثرة الكاثرة في ترك الاحتياط، فالإمام(عليه السلام) أراد أن يبيّن وجوب الاحتياط لغير هذه الكثرة الكاثرة بلسان بيان لازمه من ترتّب العقاب؛ لأنّ هذا أبلغ في مقام بيان الزجر والتخويف، وبيان للتكليف متضمّن - في نفس الوقت - للوعظ. وعين هذا الجواب يأتي في باب بيان الحكم الواقعيّ، حيث الكثرة الكاثرة في ذلك الوقت أمّا أنّهم مطلّعون على ذلك الحكم، أو أنّ شبهتهم تكون من باب الشبهة قبل الفحص، فذلك الحكم يستلزم عقابهم على فرض الترك، ولولا ذلك الحكم لما ترتّب العقاب عليهم في الترك؛ إذ الفاحص يظفر بعدم الحكم، فيبيّن الإمام(عليه السلام) الحكم لغير الكثرة الكاثرة بلسان بيان لازمه من العقاب.

وأما بناءً على فرضه قضية حقيقيّة فأيضاً لا تأتي هذه الشبهة، ولا يفرّق أيضاً في ذلك بين بيان الحكم الظاهريّ كما هو الحال فيما نحن فيه وبيان الحكم الواقعيّ، وتوضيح ذلك:

إنّ القضية الحقيقيّة المبيّنة بلسان ترتّب العقاب حينما تستعمل يكون فيها قيد مستتر - بمناسبات الحكم والموضوع في الارتكاز العرفيّ - لو أردنا أن نبرزه لكان هكذا: من شرب الخمر مثلاً - بعد أن وصله واقع حكم الخمر - دخل النار، أو من اقتحم الشبهة - بعد أن وصله حكم الشبهة - عوقب، فنستكشف من هذه القضية الشرطيّة أنّ واقع حكم الخمر، أو حكم الشبهة هو الاجتناب، وإلاّ لكذبت هذه القضية الشرطيّة.

ومقصودنا ممّا شرحناه ليست هي البرهنة على أنّ بيان الحكم بلسان بيان العقاب بيان عرفيّ وصحيح، بل هذا ثابت بالفهم العرفيّ لنا، ولا نشكّ فيه، وبعد أن ثبتت عرفيّة البيان أردنا رفع الشبهة بالتقريب الفنيّ، وذلك يكون بما عرفته من أحد التقريبيين، وعرفيّة بيان الحكم بلسان بيان ترتّب العقاب كاشفة عن صحّة أحد هذين التقريبيين.

هذا. ولا بأس بأن نتكلّم حول هذه الشبهة في ثلاثة فروض وإن لم نكن بحاجة إلى ذلك فيما نحن فيه:

الفرض الأوّل: أن تكون القضية خارجيّة، ويكون الأفراد غير واصل إليهم الحكم ولا مقصّرّين من ناحية الفحص، وذلك كما لو فرض أنّ تلك القضية صادرة من رسول الله (صلى الله عليه وآله) لأوّل مرّة، وفي هذا الفرض نلتزم بما مضى من الشرط المستتر، وترجع القضية من ناحية الشرط إلى القضية الحقيقيّة.

الفرض الثاني: أن يوجّه المولى الحكم لأوّل مرّة بنحو القضية الخارجيّة إلى شخص معيّن بلسان: إن فعلت كذا لعاقبتك، فإنّ هذا بيان عرفيّ صحيح مع أنّه لا يقدر عرفاً هنا شرط الوصول، وحلّ المطلب أنّ تحقّق الشرط وهو الوصول محرز هنا بنفس هذا الكلام، ولهذا استغني عنه.

الفرض الثالث: أن يوجّه الكلام بنحو القضية الخارجيّة مع وجود الشكّ قبل الفحص المفروض تنجّزه إلى خصوص غير الفاحصين، وعندئذ إن فرض ذلك الكلام مبيناً للحكم الواقعيّ بلسان ترتّب العقاب فلا إشكال فيه؛ لأنّ وجود الحكم واقعاً مستلزم لثبوت العقاب على هؤلاء، ولولا وجوده واقعاً لم يكن عقاب عليه على هؤلاء، وإن كان عقاب التجريّ ثابتاً فله أن يبيّن الحكم بلسان بيان لازمه. وأمّا إن فرض ذلك الكلام مبيناً للحكم الظاهريّ بلسان ترتّب العقاب فهنا يتركز الإشكال، ولا يصحّ عنه الجواب؛ إذ إنّ بيان العقاب هنا لا يدلّ على وجوب الاحتياط؛ إذ العقاب على الواقع - على تقدير ثبوت الواقع - ثابت سواء وجب الاحتياط أو لا؛ لأنّ التارك للفحص عن وجوب الاحتياط يكون الواقع منجزاً عليه حتّى مع عدم وجوب الاحتياط واقعاً، فقلوه: (أيّها التاركون للاحتياط قبل الفحص عن وجوب الاحتياط وعدمه، أنتم تقعون في عقاب الواقع) لا يدلّ على وجوب الاحتياط.

أخبار التثليث:

وأما الطائفة الثانية - وهي أخبار التثليث - : فالذي عثرنا عليه ثلاث روايات، أو أربع:

الرواية الأولى: رواية الفقيه عن جميل بن صالح، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، عن آبائه (عليهم السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): - وهو كلام طويل ي قول في آخره - : «الأمور ثلاثة: أمر بين لك رشده فاتّبعه، وأمر بين لك (وفي نسخة أخرى: تبين لك) غيّه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله»⁽¹⁾. وسند الرواية غير تام، وعلى تقدير تماميته لا تفيد المقصود، لعدم تمامية الدلالة؛ وذلك لوجه:

الأول: أنّ من المحتمل - إن لم يكن هو الظاهر - أن تكون الرواية في مقام بيان إمضاء العقل العمليّ في مستقلّاته، وبيان مبدأ حاكمية الله في غير المستقلّات العقلية، فإنّ الأقسام المذكورة في الرواية ليست هي بين الحرمة وبين الحليّة والمشتبه، بل هي بين الرشد، وبين الغي، والمختلف فيه، وعنوان الرشد والغيّ أنسب بباب الحسن والقبح والهداية والضلال منه بباب الحلّ والحرمة بوجودهما الواقعيّ، ولا أقلّ من احتمال ذلك بنحو كاف في إجمال الرواية، فلعلّ المقصود منها أنّه ما استقلّ عقلك برشده وحسنه، كالعدل والأمانة مثلاً فاتّبعه، وما استقلّ عقلك بغيّه وقبحه، كالظلم والخيانة مثلاً فاجتنبه، و ما اختلف فيه، أي: لم يكن من

(1) الوسائل، ج 18، ب 12 من صفات القاضي، ح 23، ص 118، وللصدوق حديث مرسل عن أمير المؤمنين (عليه السلام) فيه: «حلال بين وحرام بين وشبهات»، وهو ح 22 من نفس الباب ونفس الصفحة، وح 61 من نفس الباب، ص 121. وراجع أيضاً ح 47 من نفس الباب، ص 124، فإنّه أيضاً من أخبار التثليث وقد مضى جزء منه.

مسلمات العقل العملي ولم تدرك حسنه أو قبحه إدراكاً جزمياً، فردّه إلى الله، بمعنى تحكيم الله فيه في قبال الاعتماد على الذوق والاستحسان والظنون والتخمينات.

الثاني: أننا لو سلّمنا أنّ المراد بالرشد والغيّ هو الرشد والغيّ الشرعيّان بمعنى الحكم الشرعيّ، لا بمعنى الحسن والقبح العقليّين، فأيضاً لا تدلّ الرواية على المقصود؛ إذ من المحتمل كونها بصدد بيان حجّة الإجماع وعدم جواز التقليد في المسائل الخلافية. وتوضيح ذلك: أنّه في بادئ الأمر يرى أنّ ما في الحديث من التقسيم إلى بين الرشد، وبين الغيّ، والمختلف فيه غلط؛ إذ لا تقابل بين المختلف فيه وبين الرشد والغيّ، فربّ شيء يكون مختلفاً فيه لكنّه بين لي رشده من قبيل إمامة أمير المؤمنين(عليه السلام)، أو بين لي غيّه من قبيل خلافة الغاصبين، وبما أنّ التقسيم ظاهر في التقابل فلا بدّ من إعمال إحدى مؤونتين لتصحيح هذا التقسيم:

الأولى: حمل الاختلاف على الطريقيّة إلى الشكّ، فكنتى عن الأمر المشكوك بأمر اختلف فيه، من باب أنّ خلافيّة المسألة تصير غالباً منشأً للشكّ.

والثانية: حمل بين الرشد وبين الغيّ بقريّة جعلهما في مقابل الاختلاف على أمر متّفق على رشده وأمر متّفق على غيّه، فكنتى عن الاتّفاق بالوضوح باعتبار أنّ الاتّفاق يصير منشأً للوضوح، والاستدلال الأخباريّ إنّما يكون له مجال بناءً على الأوّل. وأمّا على الثاني فيصير معنى الحديث أنّه ما حصل الاتّفاق على رشده أو غيّه فاعمل فيه بالإجماع، وما كان مختلفاً فيه فلا تقلّد فيه أحد الطرفين، بل ردّه إلى الله، واستنبط حكمه من الكتاب والسنة، وهذا أجنبيّ عمّا نحن فيه، ودوران الأمر بين المؤونتين، وعدم ثبوت ظهور في المعنى الأوّل كاف في سقوط الرواية عن درجة الاستدلال بها.

الثالث: أننا لو سلّمنا تعيّن المؤونة الأولى وحمل المختلف فيه على المشكوك،

قلنا: إنّه لم يعبر في الحديث بين الحلّ والحرمّة ومشكوكهما، وإنّما عبّر بين الرشد والغيّ ومشكوكهما، ومن المعلوم أنّ دليل البراءة حاكم على مثل هذا الكلام؛ إذ قيام الدليل الشرعيّ على البراءة في الشبهة البدويّة كاف في صدق الرشد، فإنّ سلوك طريق رخص فيه الشارع رشاد بلا إشكال وليس فيه ضلال، نعم لا يصير المورد بذلك بين الحلّ، وفرق بين بين الحلّ وبين الرشد.

الرواية الثانية: ما رواه نعمان بن بشير الذي هو أحد الصحابة المنحرفين عن الحقّ عن النبيّ (صلى الله عليه وآله)، وهذه الرواية مروية بصورتين، ولهذا قلنا منذ البدء: إنّ ما عثرنا عليه من الروايات ثلاث أو أربع.

الصورة الأولى: أنّه قال هذا الصحابيّ: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: «حلال بين، وحرام بين، وبينهما شبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي حول الحمى يوشك أن يقع فيه، ألا وإنّ لكلّ ملك حمى، وإنّ حمى الله محارمه»⁽¹⁾.

الصورة الثانية: عن نعمان بن بشير، حيث صعد على المنبر في الكوفة، فحمد الله وأثنى عليه، وقال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول: «إنّ لكلّ ملك حمى، وإنّ حمى الله حلاله وحرامه والمشتبهات بين ذلك، كما لو أنّ راعياً رعى إلى جانب الحمى لم تثبت غنمه أن تقع في وسطه، فدعوا المشتبهات»⁽²⁾.

وعلى أيّة حال، فهذه الرواية عامية بحسب أصلها؛ لأنّ نعمان بن بشير هو من

(1) مستدرک الوسائل، ج 3، ب 12 من صفات القاضي، ح 7، ص 190، مرسله عوالي اللآلي عن نعمان بن بشير. (2) الوسائل، ج 18، ب 12 من صفات القاضي، ح 40، ص 122، وجامع أحاديث الشيعة، ج 1، ب 8 من المقدمات، ح 43، ص 334 وفق الطبعة الحديثة.

رجالاً أحاديث السنّة، وهذه الرواية عندنا منقولة إمّا مرسلة، كما في عوالي اللآلي، فإنّه يرسلها عنه، ولا بدّ أن يكون قد أخذها من كتب العامّة، وإمّا بنحو منقطع⁽¹⁾، فالأصل في هذه الرواية هو كتب العامّة، وقد وقع في هذه الرواية اختلاف عمّا هي عليه في كتب العامّة، فإنّي راجعت كتاب البخاريّ فرأيت هذه الرواية فيه بسند متّصل عن النعمان بن بشير هكذا: سمعته يقول: «الحلال بيّن، والحرام بيّن، وبينهما شبهات لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات كراع يرعى حول الحمى يوشك أن يواقعه، ألا وإنّ لكلّ ملك حمى، ألا إنّ حمى الله - تعالى - محارمه، ألا وإنّ في الجسد مضغة، فإذا صلحت صلح الجسد كلّّه، وإذا فسدت فسد الجسد كلّّه، ألا وهي القلب».

وكذلك ينقله البخاريّ أيضاً بسند آخر عنه، يقول: «الحلال بيّن، والحرام بيّن، وبينهما أمور مشتبهة، فمن ترك ما شبّه عليه من الإثم (أو ما اشتبه عليه من الإثم) كان لما استبان أترك، ومن اجتراً على ما يشكّ فيه من الإثم أوشك أن يواقع ما استبان، والمعاصي حمى الله، من يرتع حول الحمى يوشك أن يواقعه».

نعم، في مسند أحمد بن حنبل وجدت الرواية بنحو التنكير: «حلال بيّن، وحرام بيّن، وشبهات بين ذلك، من ترك الشبهات فهو للحرام أترك، ومحارم الله حمى، فمن وقع حول الحمى كان قميناً أن يرتع فيه».

1)

(كأنّه إشارة إلى سند المتن الثاني، وهو الحسن بن محمّد الطوسي، عن أبيه، قال: أخبرنا أبو الحسن (عليّ بن أحمد الحمامي)، قال: أخبرنا أبو سهل أحمد بن محمّد بن عبد الله بن زياد القطان، قال: حدّثنا إسماعيل بن محمّد بن أبي كثير القاضي أبو يعقوب القسوي، قال: أخبرنا عليّ بن إبراهيم، قال: أخبرنا السريّ بن عامر، قال: سعد النعمان بن بشير على المنبر بالكوفة فحمد الله وأثنى عليه... .

هذا. والمستفاد من المتن الثاني الذي نقلناه عن البخاريّ وإن كان هو إرادة الشكّ من الشبهات، لكن هذا بلحاظ باقي نسخ الرواية غير معلوم، بل تعريف الحلال والحرام - أي: ذكرهما مع اللام - يشهد للخلاف، فإنّه إذا كان الحلال بيّناً والحرام بيّناً - كما هو مفروض الرواية، ولعلّه بلحاظ عصر التشريع الذي لا إشكال في أنّ هذا الوضوح كان ثابتاً فيه - فما معنى فرض شبهات بينهما لا يعلمها كثير من الناس على حدّ تعبير المتن الأوّل للحديث الذي نقلناه عن البخاريّ؟ فإنّ هذا خلف فرض وضوح كلّ من الحلال والحرام، وحلّ هذا التناقض يكون بإبداء احتمال أن يكون المراد بالشبهات المعنى الذي تقدّم في أخبار التوقّف، وهو الأمثال والأشباه، فكأنّ النبيّ (صلى الله عليه وآله) يقسّم الحكم إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: الحلال بمعنى الرخصة ولو فرضت مقرونة مع نهى تنزيهيّ.

والثاني: الحرام.

وهذان الأمران - أعني: الرخصة والنهّي التحريميّ - بيّنان.

والثالث: ما يكون بحسب الثبوت مرتبةً ثالثةً متوسّطة، وهو النهي التنزيهيّ، وذلك لا يعلمه كثير من الناس؛ لعدم الاهتمام وتوقّف الدواعي بالنسبة له، كما في الرخصة والنهي التحريميّ، وارتكاب هذا القسم وإن كان بما هو ليس فيه محذور نفسيّ لأنّه ليس حراماً، لكن من ارتكبه أوشك أن يقع في الحرّات باعتبار أنّ ارتكاب المكروهات يوجب التجرّي على المحرّمات وقسوة القلب وعدم الخضوع للنواهي الشرعيّة، فيشبهه بالراعي حينما يرعى حول الحمى فيوشك أن يقع في الحمى، وبناءً على هذا التفسير تكون الرواية أجنبيّة عن محلّ الكلام.

هذا وإذا أخذنا الحديث بالنحو الموجود في مصادر أصحابنا، أي: أنّه فرضنا كلمة الحلال والحرام منكّرة وبدون اللام، ونزلنا الحديث على التقسيم الثلاثيّ للوقائع إلى معلوم الحليّة، ومعلوم الحرمة، ومشكوكهما، كما أنّ المتن الثاني الذي نقلناه عن

البخاريّ يستفاد منه ذلك رغم اللام، قلنا: إنّه مع هذا لا يرتبط الحديث بما نحن فيه.

وليس الوجه في كلامنا هذا ما قد يتراءى في بادئ النظر من أنّ صيغة الحديث تختلف أساساً عن الصورة المعطاة من قبل الأخباريّ للمطلب؛ إذ بناءً على قول الأخباريّ يكون حمى الله مركّباً من قسمين: معلوم الحرمة، ومشكوكها؛ لأنّ مشكوكها أيضاً يصبح حراماً بناءً على القول بوجوب الاحتياط، فالشبهات بما هي شبهات تكون داخلية في حمى الله، كشرب الخمر مثلاً، غاية الأمر أنّ مثل شرب الخمر حرام بالحرمة الواقعيّة، واقتحام الشبهة حرام بالحرمة الظاهريّة، والصورة المعطاة من قبل الحديث تناقض ذلك، فإنّ الحمى لم يفرض فيه مشتملاً على الشبهات بما هي شبهات، وإلاّ لم يكن معنىً لفرض أنّ من ارتكب الشبهات قد يقع في الحمى والمعصية وقد لا يقع، وإيجاب الاحتياط حول الحمى خلف؛ إذ بمجرد إيجابه يدخل في نفس الحمى، ويخرج عن كونه حول الحمى.

أقول: ليس الوجه في منع دلالة الحديث على المقصود هو هذا البيان، فإنّ هذا يرد عليه: إنّ القول بوجوب الاحتياط وتحريم الاقتحام في الشبهة لا يحتم اعتبار الشبهات داخلية في دائرة الحمى، بحيث يكون الحمى مركّباً من قسمين: من المحرّمات المعلومة، ومن المشتبهات بما هي مشتبهات؛ وذلك لما حقّقنا في محلّه من أنّ إيجاب الاحتياط ليس في الحقيقة إلاّ عبارة عن إبراز المولى بصورة عرفيّة لشدّة اهتمامه بمحرّماته الواقعيّة بحيث لا يرضى باقتحامها ولو في حال الشكّ، فإذا فرض أنّ المولى جعل لنفسه حمىً وهو المحرّمات الواقعيّة، وأبرز شدّة اهتمامه بهذا الحمى بحيث لا يرضى باقتحامه حتّى في حال الشكّ، فحكم العقل بالاحتياط في المورد الذي يشكّ في كونه داخلًا في الحمى، فهذا ليس معناه توسعة دائرة الحمى حتّى يقال: إنّ هذا خلف مفروض الرواية؛ إذ المفروض فيها الحمى هو خصوص المحرّمات الواقعيّة لا المشتبهات.

وإنّما الوجه فيما ذكرناه هو أنّ الصورة المعطاة من قبل الحديث للمطلب تختلف أساساً عن الصورة المعطاة من قبل الأخباريّ له، وذلك بتقريب آخر، وهو أنّ الذي يلزم على قول الأخباريّ هو أنّ حمى الله عبارة عن محارمه الواقعيّة سواء كانت معلومة أو مشكوكة، وخارج الحمى عبارة عن الحلال الواقعيّ، والمشتبه مردّد أمره بين كونه من الحمى أو من خارج الحمى، فلا بدّ من الاجتناب عنه خوفاً من الوقوع في الحمى باعتبار كونه في الواقع داخلياً في الحمى.

وأما الصورة الموجودة في الرواية فهي: أنّ هناك حمىً، وهناك أشياء خارجة عن الحمى، وهي على قسمين بعضها بعيد عن الحمى وهو الحلال البيّن، وبعضها قريب من الحمى وهو المشتبهات، ولذا سمّيت في الروايات المشتبهات بما حول الحمى، وفرض في مسند أحمد بن حنبل الشبهات غير الحرام فقال: «من ترك الشبهات فهو للحرام أترك»، وأين هذا من الصورة التي تناسب القول بوجوب الاحتياط؟ وإنّما تناسب هذه الصورة فرض اختصاص الحمى بخصوص المحرّمات المعلومة، وأنّ الشبهات قريبة من الحمى باعتبار قرب الشكّ من العلم، والنهي عن ارتكاب المشكوك لئلاّ يتجرأ الإنسان على المعلوم، وبما أنّ ظاهر هذا النهي هو كونه بعنوان التحقّظ من قبل نفس العبد، فهو يختصّ بخصوص ما لو احتمل العبد منسئيّة اقتحام الشبهات لاقتحام المحرّمات، وفي مثل هذا الفرض لا بأس بالقول بوجوب الاجتناب بحكم العقل عن المشتبه، سواء استظهرنا وجوب ذلك من الرواية أو لا⁽¹⁾.

(1) نقل عن الإمام الخمينيّ (رحمه الله) في تهذيب الأصول - ج 2، ص 260 - حمل مثل هذا الحديث على الاستحباب؛ للعلم بعدم حرمة رعي الغنم حول الحمى، وإنّما الحرام رعيه داخل الحمى، بل جعله قرينة على حمل باقي روايات الاحتياط - لو تمّت في نفسها - ←

الرواية الثالثة: ما ورد في مقبولة عمر بن حنظلة⁽¹⁾ التي فرض فيها روايتين متعارضتين، فبيّن الإمام(عليه السلام)المرجّحات لإحدهما على الأخرى حتّى انتهى إلى الترجيح بالشهرة، وقد بيّنا في بحث حجّية الشهرة أنّ المراد بالشهرة في هذه الرواية هي الشهرة الروائيّة، ثمّ علل ذلك بقوله: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» بمعنى أنّ الرواية المجمع على روايتها لا ريب فيها، ولم يصرّح بحال الرواية الأخرى الشاذّة، إلّا أنّنا ذكرنا أيضاً في بحث الشهرة: أنّ الرواية الأخرى تكون ممّا فيها الريب، لا أنّها ممّا لا ريب في بطلانها، ثمّ قال(عليه السلام): «إنّما الأمور ثلاثة: أمر بيّن رشده فمتّبع، وأمر بيّن غيّه فمجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى الله»، فالرواية المشهورة ممّا لا ريب فيها، والرواية الأخرى من الأمر المشكل لا ممّا لا ريب في غيّها وبطلانها؛ لأنّ غاية ما تستدعيه شهرة رواية ما هو القطع بصدورها من الإمام، لا قطعاً تاماً جهاتها دلالة وجهة وسنداً، فيبقى احتمال صحّة الرواية الأخرى ثابتاً، وتكون الرواية مشكّلة لا معلومة البطلان، مضافاً إلى أنّ الرواية الأخرى لو كانت معلومة البطلان، والرواية الأولى المشهورة معلومة الرشد

→ على الاستحباب. أقول: غاية ما يمكن أن يقال في المقام: إنّ هذه الرواية لم تدلّ على الوجوب؛ لأنّها نظرت إلى الشبهات بلحاظ كونها حميًّا للمحرّمات، وهذا لحاظ لا يوجب الوجوب مثلاً. أمّا فرض الوجوب في قسم من الشبهات وهي الحكميّة التحريميّة من زاوية احتمال الحرمة فيها، فهو غير منفيّ بها كي تصح قرينة على حمل غيرها على الاستحباب. (1) التهذيب، ج 6، ح 845، ص 301 - 303، والفقيه، ج 3، ح 18، ص 6، وأصول الكافي، ج 1، كتاب فضل العلم، باب اختلاف الحديث، ح 10، ص 67 - 68.

والصحة لم يحتج الإمام(عليه السلام) إلى الاستشهاد بالنبوي؛ لأنّ ما هو معلوم البطلان وما هو معلوم الصحة لا يحتاج في مقام بيان ما يؤخذ منهما إلى الاستشهاد بالحديث؛ إذ ذلك من القضايا التي قياساتها معها، في حين أنّ الإمام(عليه السلام)استشهد في المقام بالنبويّ فقال: قال رسول الله(صلى الله عليه وآله): «حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات، وهلك من حيث لا يعلم».

والتثليث في هذه الرواية مذكور مرتين: مرّة في كلام الإمام(عليه السلام)، ومرّة في الكلام الذي نقله عن النبي(صلى الله عليه وآله).

أمّا التثليث المذكور في كلام الإمام(عليه السلام) وهو قوله: «إنّما الأمور ثلاثة: أمر بين رشده فمتّبع، وأمر بين غيّه فمجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى الله»، فهنا قد فرض موضوعات ثلاثة، وجعل لها أحكاماً ثلاثة، وظاهر التقابل هو أنّ هذه الموضوعات متقابلة بحسب أحكامها، فكلّ واحد منها يختصّ بحكم غير حكم الآخر، ولو فسّرنا الردّ إلى الله تعالى - الذي هو حكم القسم الثالث، وهو الأمر المشكل - بمعنى الترك والاجتناب - وهوالمطابق لقول الأخباريّ - لكان ذلك عين حكم القسم الثاني، فنعرف أنّ المراد من ذلك ليس هو الاجتناب، بل التوقّف باعتبار أنّ الأمر المشكل له وجهان، فلا يؤخذ بأيّ واحد منهما؛ لأنّ الأخذ بأيّ واحد منهما أخذ بغير حجة، وهو غير جائز، وهذا السياق كلّه ليس وارداً في معلوم الحليّة ومعلوم الحرمة ومشكوكهما، بل وارد في الدلالات والروايات، كما يناسب التطبيق على الروايتين المتعارضتين، فالمقصود: أنّ الدلالة على ثلاثة أقسام: دليل بين الصحة فيتّبع، والتعبير بالاتباع لا يناسب الحكم، فإنّه لا معنى لاتباع معلوم الحليّة، بل يناسب باب الدلالة والأماريّة، ودليل بين البطلان فيجتنب، ودليل ملتبس فيردّ إلى الله - أي: لا يؤخذ باحتمال صحّته ولا باحتمال

عدم صحّته - وهذا مطلب صحيح لا نزاع فيه، ولا علاقة للحديث بما نحن فيه، فإنّه إنّما هو بصدد بيان أنّ الأمر المشكل ذا الوجهين لا يجوز الاعتماد على أحد وجهيه، ونحن أيضاً نقول بهذا المطلب، ونحن حينما نحكم في الشبهات البدويّة بالحلّ لا نحكم به اعتماداً على احتمال الحلّ في قبال احتمال الحرمة، بل نحكم به استناداً إلى (رفع ما لا يعلمون) ونحوه من الأدلّة.

وأما التثليث المذكور في كلام النبيّ (صلى الله عليه وآله) الذي استشهد الإمام (عليه السلام) به، فظاهره أنّ نظره في الاستشهاد يكون بلحاظ الأمر البيّن المشكل؛ إذ الأمر الرشد أو الغيّ لا حاجة في معرفة حكمه إلى الاستشهاد بحديث النبيّ (صلى الله عليه وآله)، وبهذا يتّضح أنّ هذا التثليث أيضاً لا يفيدنا؛ لأنّ المقصود بترك الشبهات في قوله: «مَنْ ترك الشبهات نجى من المحرّمات» ليس هو الترك عملاً كما يريد الأخباريّ، وإلّا لم يطابق حكم القسم الثالث في كلام الإمام الذي هو التوقّف، فلا يناسب الاستشهاد به، بل المراد بترك الشبهة هو ترك الأخذ بالدلالة المشتبهة، فيرجع إلى نفس ما قلناه في تفسير كلام الإمام (عليه السلام)، ويؤيد ذلك قوله: «ومَنْ أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات» حيث عبّر بالأخذ بالشبهة وهو غير ارتكاب الشبهة، فإنّ التعبير بالأخذ يناسب باب الاستدلال والاعتماد.

ثمّ إنّ من العجيب ما يدّعى في الكتب الأصوليّة من أنّ أخبار التثليث لا تحتاج إلى مراجعة أسنادها؛ لأنّها بالغة حدّ التواتر أو ما يشبه التواتر، مع أنّه لا يوجد لدينا خبر يدلّ على التثليث إلّا عن ثلاثة فقط: أحدهم نعمان بن بشير المقطوع فساده، والآخر عمر بن حنظلة الذي هو محلّ الكلام والبحث في وثاقته وعدم وثاقته، والخبر الآخر ضعيف سنداً، وكأنّ هذا التوهّم نشأ - بعد فرض عدم مراجعة مصادر الرواية - من كثرة ذكر حديث التثليث في كتب الأصول، وكثيراً ما ينشأ مثل هذه الدعاوى من عدم مراجعة مصادر الرواية، فينبغي مراجعتها حتّى لا يقع الإنسان في مثل هذا الاشتباه.

الأمر بالاحتياط في وقائع معيّنة:

وأما الطائفة الثالثة - وهي الأمرة بالاحتياط في وقائع معيّنة - : فيمكن إدراج روايتين تحت هذا العنوان:

الرواية الأولى: رواية عبد الله بن وضّاح قال: كتبت إلى العبد الصالح: (يتوارى عنّا القرص، ويقبل الليل، ويزيد الليل ارتفاعاً، وبستر عنّا الشمس، ويرتفع فوق الجبل حمرة، ويؤدّن عندنا المؤدّن، فأصلّي حينئذ وأفطر إن كنت صائماً، أو انتظر حتّى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟) فكتب: «أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائط لديك»⁽¹⁾.

وظاهر السؤال في هذه الرواية أنّ إشكال السائل في دخول وقت الصلاة والإفطار كان من ناحية هذه الحمرة المرتفعة فوق الجبل، وهذه الحمرة التي صارت منشأً للسؤال فيها احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأوّل: أن تكون هذه الحمرة هي الحمرة التي يبتدئ بها الشفق المقارنة لآخر وجود قرص الشمس، فإنّ قرص الشمس بعد أن يفقد صولته يحاط بلون من النور الباهت، وهذا اللون من النور يسمّى بالحمرة، فهذا السائل رأى حمرة مرتفعة فوق الجبل بعد أن فقد قرص الشمس، فاحتمل أن تكون هذه الحمرة حمرة موجودة بتبع وجود قرص الشمس خلف الجبل، وأنّه إنّما لا يرى قرص الشمس باعتبار مانعيّة الجبل عن رؤيته، وهذا الاحتمال منطبق على عبارة السؤال في الرواية انطباقاً تاماً، حيث إنّ فرض السؤال وجود الجبل، ولا ترى

(1) الوسائل، ج 3، ب 16 من المواقيت، ح 14، ص 129، وجاء مختصر منه فيج 18، ب 12 من صفات القاضي، ح 37، ص 122.

لفرض وجود الجبل نكتة أحسن من احتمال وجود الشمس خلفه، ولو فرض أنّ المراد بالحمرة هي الحمرة المشرقية مثلاً، فهذا لا يفرّق فيه بين الأرض المسطّحة والأرض التي فيها جبل، وكيفية التعبير عن غيابة القرص أيضاً تناسب هذا الاحتمال، حيث فرض أنّه يتوارى عنّا القرص وبستر عنّا الشمس، ولم يفرض توارى القرص في نفسه واستتاره، وهذا التعبير يناسب الشكّ في أنّ الاستتار هل هو لحائل، أو أنّه استتار في نفسه. وليس مقصودي أنّ هذا التناسب أوجد ظهوراً للكلام في كون المقصود الشكّ في حقيقة الاستتار دون فرض العلم بكونه استتاراً في نفسه، وإنّما المقصود مجرد أنّ هذا التعبير يلائم هذا الاحتمال تمام الملائمة.

إلا أنّ العبارة التي قد يقال: إنّها لا تنسجم مع هذا الاحتمال هي قوله: (ويقبل الليل، ويزيد الليل ارتفاعاً)؛ إذ مع إقبال الليل وزيادته ارتفاعاً كيف يفرض الشكّ في غروب القرص؟

إلا أنّ عدم انسجامها مبنيّ على أن يراد بالليل في المقام الزمان. أمّا لو فرض أنّه كُنّي عن الظلمة بالليل خصوصاً باعتبار احتمال كون هذه الظلمة ظلمة ليليّة، فهذا التعبير تعبير عرفيّ في المقام، ومنسجم مع ما ذكرناه من الاحتمال.

وبناءً على هذا الاحتمال يكون المورد مورد أصالة الاشتغال واستصحاب عدم دخول الوقت، ويكون الاحتياط على القاعدة، والشبهة تكون موضوعيّة.

الاحتمال الثاني: أن تكون هذه الحمرة عبارة عن الحمرة المغربيّة، فكأنّ السائل يحتمل أنّ صلاة المغرب لا بدّ في دخول وقتها من زوال الحمرة المغربيّة، كما يقول بذلك الخطّابيّون. وعلى هذا الاحتمال لا بدّ من ردّ الرواية إلى أهلها؛ لأنّها تكون إمضاءً بوجه من الوجوه - إمّا بلحاظ الحكم الواقعيّ، أو بلحاظ الحكم الظاهريّ - لعمل الخطّابيّين من الانتظار إلى ذهاب الحمرة المغربيّة، وبطلان هذا المطلب من ضروريّات الفقه، وقد جاء في الروايات العديدة والصحيحة سنداً التبرّي واللّعن بالنسبة لهم على مثل هذه البدع.

الاحتمال الثالث: أن تكون هذه الحمرة هي الحمرة المشرقيّة، ويفرض الجبل في جهة المشرق، والسائل احتتمل أنّ الوقت لا يدخل إلاّ بذهاب الحمرة المشرقيّة، كما احتتمل أنّ الوقت يدخل بمجرد غروب الشمس.

وعلى هذا قد يقال: إنّ هذا الجواب لا بدّ من الالتزام بحمله على غير محمل الجدّ؛ إذ لو كانت غيبوبة القرص كافية في المقام فلماذا يأمر الإمام(عليه السلام) بالانتظار؟ ولو لم تكن كافية بل لا بدّ من ذهاب الحمرة المشرقيّة - كما عليه مشهور الإماميّة - فلماذا يأمر(عليه السلام) بالاحتياط وهو العالم بنمام الأحكام وقد استفتي في الشبهة الحكميّة؟

ومن هنا يتعيّن حمله على أنّه يريد بيان وجوب الانتظار، وأنّ الوقت لا يدخل إلاّ بذهاب الحمرة المشرقيّة، لكن حيث إنّ هذا المطلب خلاف رأي علماء السنّة بيّنه في صيغة الاحتياط لتخفّ فيه التبعة، ويتخلّص بذلك من محذور المخالفة. فأصل الفتوى بلزوم الانتظار جدّيّ، لكن بيانه بلسان الاحتياط غير جدّيّ، وعليه فيسقط الاستدلال بالرواية.

لكنّ الصحيح أنّ هذه الرواية بناءً على أن يكون النظر فيها إلى ذهاب الحمرة المشرقيّة لا ينحصر توجيهها بهذا المطلب، بل يمكن أيضاً توجيهها بحيث تكون جدّيّة بتمام المعنى. وتوضيح ذلك: أنّ في باب دخول الوقت احتمالات:

1 - أن يكون مناط دخول الوقت هو غياب القرص، كما صرّح بذلك في بعض الروايات الصحيحة.

2 - أن يكون مناطه غياب الحمرة المشرقيّة.

3

- أن يكون المناط الواقعيّ غياب القرص، ولكن ذهاب الحمرة المشرقيّة معرّف لغياب القرص وكاشف عنه، والكاشفيّة هنا تتصوّر على وجهين:

الأوّل: أن يكون الكاشف مساوياً للمكشّف وملازماً له، بأن نفرض أنّ المناط هو غياب القرص عن بلدتي وعن تمام البلاد، أو قطعات الأرض الواقعة بعدها في حركة غروب الشمس إلى قطعة أرضيّة يكون غروب الشمس فيها مساوياً زماناً

لذهاب الحمرة عن بلدي، وحيث إنّ تلك القطعة الأرضية غير متعيّنة جعل الشارع معرّفًا مساويًا لغروب الشمس عنها، وهو ذهاب الحمرة عن بلدي، وهذه المعرفيّة واقعيّة ولا تستبطن أيّ حكم ظاهريّ واحتياط.

الثاني: أن يكون الكاشف أخصّ من المنكشف، وذلك بأن يكون المناط غياب القرص عن منطقة محدودة في علم الله - تعالى - مهما ذهب الحمرة في بلدنا فقد غاب القرص عن تلك المنطقة حتمًا، ولكن قد يغيب عن تلك المنطقة قبل حصول هذا الكاشف، فيكون ذلك معرّفًا ظاهريًّا واحتياطياً، فالشارع أوجب الاحتياط بالعمل بهذا المعرّف، ورفض أيّ معرّف آخر ما لم يوجب القطع، وهذا الاحتمال عليه عدّة شواهد من الروايات، ولعلّه يصير وجه التقاء ما بين القولين، ووجه جمع ما بين الطائفتين. فبناءً على هذا الاحتمال نفهم معنى الاحتياط في الحديث بنحو لا يحمل على التقيّة، وتفصيل المطلب من الناحية الفقهيّة موكول إلى الفقه.

ومقصودنا هنا أنّه بناءً على هذا أيضاً لا تدلّ الرواية على المقصود، والشبهة في مورد الرواية موضوعيّة، ولم يقل أحد في الشبهة الموضوعيّة بالاحتياط، والاحتياط في الحديث يكون على القاعدة؛ لأصالة الاشتغال واستصحاب عدم الوقت، ولا يتعدّى من مورد الحديث إلى الشبهة البدويّة في التكليف، ولا يقال: إنّ الخصوصية الموجودة في المقام وهي ثبوت الاستصحاب وأصالة الاشتغال إنّما هي خصوصيّة فنيّة، وأمّا العرف - بما هو عرف - فحيثما يسمع هذا الكلام يلغي خصوصيّة المورد ويتعدّى إلى تمام موارد الشبهة، فإنّ لحاظ العرف لخصوصيّة قاعدة الاشتغال عند العلم به والشكّ في الفراغ واضح، فهو في مورد البراءة العقلية، أعني: أوامر الموالي العرفيّة يحكم لدى الشكّ في الفراغ لا في التكليف بالاحتياط لا البراءة.

الرواية الثانية: صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج حيث سئل الإمام(عليه السلام) أنّ شخصين محرّمين اصطاداً، فهل كفارة الصيد عليهما بالاشتراك، أو أنّ كلّاً منهما

عليه كقارة مستقلة، فأجاب(عليه السلام): (أنّ على كلّ منهما كقارة مستقلة)، ثمّ يقول له السائل: إني سئلت عن هذا ولم أدر ما أجيب، فقال الإمام(عليه السلام): «إذا أصبتم بمثل هذا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا أو تعلموا»(1).

والفقرة التي هي محلّ الاستدلال هي الجملة الأخيرة، بناءً على أن يكون المشار إليه في قوله: «إذا أصبتم بمثل هذا» واقعة الصيد التي كانت شبهة من الشبهات بتقريب أنّه(عليه السلام)حكم بوجوب الاحتياط على عنوان «مثل هذا»، فجعل الضابط كون الأمر مثل هذه الواقعة، و عندئذ فلا بدّ من فرض قدر مشترك بين واقعة الصيد والوقائع الأخرى التي يجب فيها الاحتياط بحكم هذا الحديث، وهذا القدر المشترك لا بدّ أن يتوفّر فيه أمران:

الأول: أن يكون هذا القدر المشترك عرفياً وواقعياً تحت اللحاظ العرفي؛ لأنّ الإمام(عليه السلام) في مقام بيان الضابط لوجوب الاحتياط، ولا محالة يكون في مقام بيان ذلك على وجه عرفي كما هو الحال في كلّ بياناته(عليه السلام)، وكون هذا البيان عرفياً فرع أن يكون ذلك القدر المشترك المنظور له(عليه السلام)واقعياً تحت اللحاظ العرفي، أي: لا يكون قدراً مشتركاً لا يلتفت إليه إلاّ بالعناية والتأمّل، وإلاّ لم يكن بياناً عرفياً، وظاهر الكلام أنّه في مقام البيان العرفي، فمثلاً إبداء احتمال أن يكون المقصود من مثل هذه الشبهة: الشبهة التي يدور الأمر فيها بين الأقلّ والأكثر - كما هو الحال في هذا المورد؛ لدوران الأمر بين وجوب كقارة تامّة على كلّ واحد منهما أو نصف كقارة - ينفي بما ذكرناه؛ لأنّه ليس جامعاً يلتفت إليه العرف بلا عناية، فلا يحتمل كونه المقصود من كلمة «مثل هذا» في المقام.

الثاني: أن يكون هذا الضابط والقدر المشترك ممّا يناسب - بلحاظ مناسبات

(1) الوسائل، ج 18، ب 12 من صفات القاضي، ح 1، ص 111 - 112، و ج 9، ب 18 من كقارة الصيد، ح 6، ص 210.

الحكم والموضوع المركوزة في ذهن أهل العرف - كونه بما هو موضوعاً لوجوب الاحتياط، ويكون منسجماً مع المناسبات الارتكازية، فإنّ مناسبات الحكم والموضوع تحكم على الظهورات اللفظية، فتقيّد وتوسّع وتعيّن، فمثلاً ينتفي بهذا احتمال أن يكون الضابط والقدر المشترك هو أحكام الصيد أو أحكام الكفارة.

وبعد الالتفات إلى هذين الأمرين يقال: إنّ الضابط الواحد لكلا الأمرين هو عنوان (الشبهة الحكمية). فبهذا التقريب يصبح الحديث دالاً على المدعى.

ولكنّ الصحيح: عدم تامة الاستدلال بالرواية في المقام؛ لأنّ المشار إليه بقوله: «بمثل هذا» إمّا واقعة الصيد، وإمّا واقعة الحكم المسؤول عنه، فإن فرض الثاني - وليس احتمالاً - أبعد من الأول إن لم يكن أقرب باعتبار تأخر هذه الواقعة ذكراً عن الواقعة الأولى - فمن الواضح كون الرواية أجنبية عمّا نحن فيه، فإنّها عندئذ تكون أمرة بالاحتياط لمن سئل عن حكم ولم يعلم به. ومعنى أمره بالاحتياط هو أمره بما هو مسؤول عنه بالاحتياط - أي: نهيه عن القول بغير علم - ولا إشكال في حرمة القول بغير علم واشتراط جواز الإفتاء بالعلم.

وإن فرض الأوّل، فالرواية وإن دلت على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية بالتقريب الذي بيّناه لكنّها بقرينة قوله: «حتى تسألوا وتعلموا» تكون ناظرة إلى موارد الشكّ قبل الفحص مع التمكن من العلم، حيث إنّ ظاهر جعل السؤال والعلم غاية للاحتياط، هو كون المورد مورداً يترقّب فيه حصول العلم، ويكون مورداً قبل السؤال، ولا إشكال في وجوب الاحتياط في الشبهة قبل الفحص.

هذا تمام كلامنا في دلالة روايات الاحتياط. وأكثر ما استدلّ بها على الاحتياط ممّا وقفنا عليه ضعيفة سنداً، وكلّها غير تامة دلالة، ولعلّ بعض الروايات التي ذكرت في المقام من المضحك الاستدلال بها.

علاج التعارض بين أدلة البراءة والاحتياط

ثمّ لو تنزّلنا وفرضنا تماميّة أخبار الاحتياط يقع الكلام عندئذ في جهات أربع:

- 1 - في النسبة بين أخبار الاحتياط وأخبار البراءة.
- 2 - في النسبة بين أخبار الاحتياط ودليل البراءة من القرآن الكريم.
- 3 - في النسبة بين أخبار الاحتياط ودليل الاستصحاب، حيث ذكرنا أنّّه يجري استصحاب عدم التكليف.
- 4 - في أنّّه لو تعارض الدليلان وتساقتا فماذا يصنع؟

نسبة أخبار الاحتياط إلى أخبار البراءة:

أمّا الجهة الأولى: وهي في النسبة بين أخبار الاحتياط وأخبار البراءة، فقد تصدّى جملة من المحقّقين الأصوليين لدعوى أنّ أخبار البراءة أخصّ من أخبار الاحتياط، فتقدّم عليها، وذكر السيّد الأستاذ وجوهاً ثلاثة للأخصّيّة:

- 1 - إنّ أخبار البراءة لا تشمل موارد العلم الإجماليّ بخلاف أخبار الاحتياط.
- 2 - إنّ أخبار البراءة لا تشمل ما قبل الفحص بخلاف أخبار الاحتياط.
- 3 - إنّ بعض أخبار البراءة وارد في خصوص الشبهة الحكميّة التحريميّة من

قبيل رواية: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» فيكون أخصّ من أخبار الاحتياط الواردة في مطلق الشبهات.

أقول: أمّا الوجه الثالث للأخصّيّة فيبيني على تماميّة دلالة قوله: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» على البراءة، وقد مضى عدم دلالة عليها، ولو فرضنا تماميّة دلالة فمع ذلك لا ينفع في المقام شيئاً؛ إذ كما يكون هذا نصّاً في الشبهة التحريميّة كذلك يوجد في أخبار الاحتياط ما يكون نصّاً في الشبهة التحريميّة لو تمّت دلالة على وجوب الاحتياط من قبيل أخبار التثليث، فإنّ قول: «حلال بين، وحرام بين، وشبهات بين ذلك» لا يمكن حمله على خصوص الشبهات الوجوبيّة مثلاً، بل لابدّ من حمله على الشبهة التحريميّة إمّا بالخصوص، أو هي مع غيرها. وعلى أيّ حال يكون نصّاً في الشبهة التحريميّة ولا يمكن إخراج الشبهة التحريميّة منه بقوله: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى»⁽¹⁾.

وأما الوجهان الأوّلان وهما اختصاص البراءة بغير موارد العلم الإجماليّ وما قبل الفحص بخلاف موارد الاحتياط، فإن ادّعينا أنّ دليل البراءة بمدلوله اللفظي لا يشمل موارد العلم الإجماليّ وما قبل الفحص، أو بقرينة لبّيّة عقليّة أو ارتكازيّة كالمتمّصل، كانت أخبار البراءة أخصّ من هذه الناحية. وأمّا إن قلنا: إنّ موارد العلم

1)

(كما أنّه لا يمكن تخصيص حديث التثليث بقوله: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» بدعوى أنّ حديث التثليث يشمل الشبهة الموضوعيّة والحكميّة، وهذا الحديث خاصّ بالحكميّة، فإنّ هذا التخصص يعني اختصاص وجوب الاحتياط بالشبهة الموضوعيّة، والمفروض أنّ الشبهة الموضوعيّة خرجت أيضاً بمخصّص آخر يكون القدر المتيقّن منه الشبهة الموضوعيّة، كحديث «كلّ شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه» فيلزم التعارض والتباين بين العامّ والمخصّصين.

الإجماليّ وما قبل الفحص إنّما هي خارجة بمخصّص منفصل، فلا تكون أخبار البراءة أخصّ إلاّ بناءً على انقلاب النسبة الذي لا نقول به. على أنّه لو قلنا به لم يكن دليل البراءة أخصّ مطلقاً، بل بينهما عموم من وجه، لأخصّيّة أخبار الاحتياط أيضاً من ناحية أخرى؛ لأنّ دليل الاحتياط لا يشمل موارد الشبهة الموضوعيّة، وذلك إمّا للتخصيص من الخارج أيضاً بناءً على انقلاب النسبة، حيث إنّ هناك نصوصاً صريحة واضحة على عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعيّة، ولم يدّع أحد من علماء الإسلام قاطبة وجوب الاحتياط فيها، فيكون المخصّص هنا قطعياً، أو بدعوى أنّ بعض أدلّة وجوب الاحتياط في نفسها صريحة في خصوص الشبهة الحكميّة من قبيل مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في تعارض النصّين وهو شبهة حكميّة، وعليه فلا تتمّ دعوى أخصّيّة دليل البراءة من دليل الاحتياط حتّى في نفسه بدعوى عدم شمول دليل البراءة بمدلوله اللفظيّ لمورد العلم الإجماليّ وما قبل الفحص، أو بواسطة مخصّص لبّيّ كالمتمّصل، فإنّ بعض أدلّة الاحتياط أيضاً فرض أخصّ من جانب آخر وهو عدم شموله للشبهة الموضوعيّة، والنسبة بينهما عموم من وجه.

ومن هنا ينقدح إمكان تقريب النسبة بين الأخبار بما يكون في صالح الأخباريّ، وذلك بأن يقال: إنّّه قد وجدت في أخبار الاحتياط طائفتان: الطائفة الأولى: ما يدلّ على الاحتياط في مطلق الشبهة، كقوله: «أخوك دينك، فاحتط لدينك»، والطائفة الثانية: ما يدلّ على الاحتياط في خصوص الشبهة الحكميّة، وهي مقبولة عمر بن حنظلة. والطائفة الأولى عامّة، والطائفة الثانية خاصّة. وأمّا أخبار البراءة فقد عرفت فيما سبق عدم تماميّة شيء منها عدا حديث الرفع، وعندئذ نقول: إنّنا إمّا أن نفترض أنّ حديث الرفع بمدلوله اللفظيّ أو بمخصّص كالمتمّصل يكون خاصّاً - أي: أنّه غير شامل لموارد العلم الإجماليّ وما قبل

الفحص - أو نفترض أنّه يكون عامّاً - أي: أنّه شامل لتلك الموارد - وإنّما خرجت تلك الموارد بمخصّص منفصل. فإن فرضنا حديث الرفع خاصّاً أصبح معارضاً لحديث الاحتياط الخاصّ بالعموم من وجه، ويتساقطان ويكون المرجع العموم الفوقانيّ، وهو الطائفة الأولى من أخبار الاحتياط، ولا يصلح حديث الرفع لتقييدها؛ لابتلائه بالمعارض. وإن فرضناه عامّاً أصبح معارضاً لحديث الاحتياط العامّ بالتباين، ونرجع إلى الطائفة الثانية من أخبار الاحتياط، فإنّها حجّة من دون ابتلاء بالمعارض؛ إذ لا يعارضها شيء من العامّين؛ لأنّها موافقة لأحدهما ومخصّصة للآخر.

ولا يفترق الحال فيما ذكرنا بين ما لو قلنا بانقلاب النسبة أو لا، فحتّى مع القول بانقلاب النسبة تكون النتيجة نفس النتيجة، سواءً فرضنا حديث الرفع خاصّاً معارضاً للطائفة الثانية، أو عامّاً معارضاً للطائفة الأولى.

أمّا على الأوّل: فوجه توهم انقلاب النسبة في المقام هو أنّ حديث الاحتياط العامّ قد خرجت منه بالتخصيص الشبهة الموضوعيّة، فيصبح أيضاً معارضاً بالعموم من وجه لحديث الرفع.

والجواب: أنّ القائلين بانقلاب النسبة لا يقولون به في فرض المعارضة بنحو العموم المطلق إذا وجد مخصّص آخر للعامّ؛ لأنّ نسبة العامّ إلى المخصّصين على حدّ سواء - بحسب ما يأتي تفصيله في محلّه إن شاء الله تعالى - وإنّما يقولون به في فرض التعارض بالتباين إذا وجد مخصّص لأحدهما فصار أخصّ من الآخر، أو بالعموم من وجه إذا وجد مخصّص لأحدهما أخرج منه مادّة الافتراق فصار أخصّ من الآخر.

وأما على الثاني: فعندنا نسبتان: نسبة حديث الرفع، أي: قوله: «أخوك دينك، فاحتط لدينك» وهي التباين فيتساقطان، ونسبة حديث الرفع إلى مقبولة عمر بن

حنظلة وهي العموم والخصوص المطلق، وبناءً على انقلاب النسبة لا يترتب أي فرق عمليّ بلحاظ شيء من النسبتين.

أمّا بلحاظ النسبة الأولى، فلأنّه إن لم نقل بانقلاب النسبة فقد تساقط حديث الرفع وحديث الاحتياط بالتباين. وإن قلنا به فهما يتساقطان بالمعارضة بالعموم من وجه؛ لأنّ حديث الرفع وجد له مخصّص أخرج منه موارد العلم الإجماليّ والشكّ قبل الفحص، وحديث الاحتياط أيضاً وجد له مخصّص أخرج منه موارد الشبهة الموضوعيّة⁽¹⁾.

وأما بلحاظ النسبة الثانية، فقد يتخيّل أنّه بناءً على انقلاب النسبة لا يكون حديث الرفع عمّ مطلقاً من المقبولة؛ لأنّه خرجت منه بالتخصيص موارد العلم الإجماليّ وما قبل الفحص، فالنسبة بينهما عموم من وجه.

وجوابه: ما مضى من أنّ القائلين بانقلاب النسبة لا يقولون به في فرض التعارض بالعموم المطلق إذا وجد مخصّص آخر للعامّ، بل يلحظون المخصّصين في عرض واحد، ويخصّصون العامّ بهما.

ثمّ إنّّه لو فرض أنّ أخبار البراءة وأخبار الاحتياط تعارضنا بنحو التباين وصلت النوبة إلى المرجّحات. والمرجّح عندنا أمران: موافقة الكتاب ومخالفة

1)

(ولو غضضنا النظر عن خروج الشبهة الموضوعيّة من حديث الاحتياط كانت النتيجة أيضاً الاحتياط في الشبهة الحكميّة؛ لأنّ حديث الرفع كما خرج منه مورد العلم الإجماليّ وما قبل الفحص، كذلك خرجت منه - بحكم المقبولة - الشبهة الحكميّة، فاخصّص بالموضوعيّة، فخصّص حديث الاحتياط بالحكميّة، إلّا إذا ضمنا إلى دعوى انقلاب النسبة الأولى دعوى انقلاب النسبة الثانية أيضاً، ولكن عندئذ ستكون النتيجة أيضاً الاحتياط؛ لأنّ المرجح على هذا الفرض هو حديث الاحتياط العامّ.

العامة. والأخباريون يرون أنّ أخبار الاحتياط تقدّم على أخبار البراءة بمخالفتها للعامة، حيث يقولون: إنّ العامة مطبقون على جريان البراءة في الشبهات الحكمية، وما سنع لي أن أتبع صحة هذه النسبة. وعلى أيّ حال نقول: إنّ هنا مرجحاً أسبق رتبة من هذا المرجح وهو موافقة الكتاب، وهي ترجح أخبار البراءة؛ لما عرفت فيما مضى من أنّ الكتاب يدلّ على البراءة لا الاحتياط. هذا بقطع النظر عمّا سنذكره في الجهة الثانية - إن شاء الله تعالى - من أنّ المعارضة للكتاب - ولو بالعموم من وجه - تسقط الخبر عن الحجية في نفسه.

نسبة أخبار الاحتياط إلى آيات البراءة:

وأما الجهة الثانية: وهي في النسبة بين أخبار الاحتياط وآيات البراءة، فقد مضى أنّه تدلّ من الكتاب على البراءة آيتان:

إحدهما: قوله تعالى: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ). ومضى أنّها مختصة بالشبهة الحكمية بعد الفحص بلسان أبي عن التخصيص بخصوص بعض الشبهات الحكمية، فتقدّم على أخبار الاحتياط بالأخصية.

والثانية: قوله تعالى: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا) وقد مضى أنّ نسبتها إلى أخبار الاحتياط هي العموم من وجه، وقد بنينا في حجية خبر الواحد على أنّ كلّ خبر معارض للقرآن بالعموم من وجه يكون ساقطاً عن الحجية بنفسه، وعليه فالدليل القرآني بكلا قسميه مقدّم على أخبار الاحتياط.

نسبة أخبار الاحتياط إلى دليل الاستصحاب:

وأما الجهة الثالثة: وهي في النسبة بين أخبار الاحتياط ودليل الاستصحاب، فقد ذكر السيد الأستاذ: أنّ دليل الاستصحاب يكون حاكماً على أخبار الاحتياط؛

لأنّ موضوعها الشكّ، والمجعول في دليل الاستصحاب هو الطريقيّة وإلغاء الشكّ، فلا يبقى موضوع لأخبار الاحتياط⁽¹⁾.

ويرد عليه:

أولاً: الخلاف المبنائيّ فيما هو المعجول في دليل الاستصحاب، حيث إنّنا لا نقول بأنّ المعجول في دليل الاستصحاب ولا في أدلة الأمانة الطريقيّة على ما مرّت الإشارة إليه في بحث القطع، ويأتي تفصيله - إن شاء الله تعالى - فيما يخصّ الاستصحاب في مباحث الاستصحاب.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا أنّ المعجول في دليل الاستصحاب هو الطريقيّة والعلم، فهذا إنّما يصير حاكماً على دليل رتبّ فيه الأثر إثباتاً أو نفيّاً على العلم لا على دليل رتبّ فيه الأثر على الشكّ؛ وذلك لأنّ دليل الاستصحاب بنفسه قد أخذ في موضوعه الشكّ، فالطريقيّة المعجولة فيه طريقيّة في طول الشكّ، وظاهر التعبد بالطريقيّة في طول الشكّ هو أنّ هذا التعبد ليس ناظراً إلى إلغاء الشكّ نفسه، بل مسوق لجهة أخرى غير إلغاء الشكّ وهي صرف إثبات عنوان اليقين، وهذه النكته لا تأتي في أدلة الأمانة لو فرض جعل الطريقيّة فيها؛ إذ لم يؤخذ في موضوعها الشكّ كي يكون ذلك قرينة على أنّ التعبد بالطريقيّة ليس في مقام إلغاء الشكّ والتردد ونحو ذلك من العناوين المقابلة للعلم.

وثالثاً: أنّنا لو سلّمنا أنّ دليل الاستصحاب لسانه لسان دليل الأمانة - أي: أنّه لم يؤخذ في موضوعه الشكّ - قلنا: كما أنّ دليل الاستصحاب دليل على اعتبار العلم وجعل الطريقيّة وإلغاء الشكّ، كذلك دليل الاحتياط والوقوف عند الشبهة دليل على عدم جواز الاعتماد على أحد طرفي الشبهة والبناء عليه، لا التزاماً في مقام الحجّية ولا عملاً في مقام الجري الخارجي، وإرشاد إلى عدم الحجّية والطريقيّة وعدم إلغاء

(1) راجع مصباح الأصول، ج 2، ص 32، والدراسات، ج 3، ص 175.

الشكّ فيتعارضان، وهذا نظير ما مضى من أنّه ذهبت مدرسة المحققّ النائيني (رحمه الله) إلى حكومة دليل حجّية خبر الثقة على الآيات الناهية عن العمل بالظنّ؛ لأنّ دليل حجّية خبر الثقة يخرج عن كونه ظنّاً، فأجبنا في محلّه بأنّ عمومات النهي عن العمل بالظنّ بنفسها إرشاد إلى عدم حجّية الظنّ وعدم جعله علماً فيتعارضان.

تعيين المرجع في فرض التساقط:

وأما الجهة الرابعة: وهي أنّه لو تعارض الدليلان وتساقتا فماذا نصنع؟ فنقول: لو بنينا على البراءة العقلية وقبح العقاب بلا بيان - كما ذكره - رجعنا إليها. أمّا إذا لم نبين عليه - كما هو الحقّ - وقلنا بأصالة منجزية الاحتمال فأيضاً هنا نكون في سعة من الاحتياط والاشتغال؛ لأننا وجدنا فيما مضى في الأدلّة اللفظية للبراءة الشرعية ما يكون مفاده في مستوى قاعدة قبح العقاب بلا بيان - أي: أنّ موضوعه عدم وصول إيجاب الاحتياط علمياً - وعليه فيستحيل أن يقع طرفاً للمعارضة مع دليل الاحتياط؛ إذ هو حاكم عليه، فالمعارضة إنّما تقع بين دليل الاحتياط ودليل البراءة التي هي في مرتبة الاحتياط والتي تنفي ذلك الاحتياط، فبعد التساقط يتنقح موضوع هذا القسم من البراءة ويرجع إليها.

نعم، خصوص أخبار: «إنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» قلنا: إنّها إرشاد إلى تأكيد حكم العقل بمنجزية الاحتمال، ويفهم من هذا الإرشاد عرفاً - لصدوره من الشارع - كونه في مقام بيان عدم حاكم على هذه المنجزية، فهذه يمكن أن يدعى أنّها تعارض أخبار البراءة المساوقة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

إلا أنّنا أيضاً نقول بعدم المعارضة من باب أنّ العرف يفهم من بيان الشارع لعدم الحاكم على هذه المنجزية أنّه في مقام إيصال الاحتياط، ولا ينظر إلى فرض عدم وصول الاحتياط.

هذا تمام الكلام في أصل مبحث أنّ الأصل هل هو البراءة أو الاحتياط.

تنبيهات

تقدّم بعض الأصول على البراءة

التنبيه الأوّل: ذكر الشيخ الأعظم (قدس سره): أنّه يشترط في جريان البراءة عدم ثبوت أصل موضوعيّ في مورده، وإلاّ قدّم عليه بالحكومة، ومثّل لذلك باستصحاب عدم التذكية عند الشكّ في التذكية المقدّم على أصالة الحلّ، ثمّ دخل في البحث في نفس هذه الصغرى وهي استصحاب عدم التذكية.

ودُكر في المقام - كما عن المحقّق النائينيّ (قدس سره) ومدرسته تعليقيّاً على هذا الكلام - : أنّه ينبغي أن يكون مراده بالأصل الموضوعيّ مطلق الأصل الحاكم سواء كان في رتبة الموضوع كما في هذا المثال، أو الحكم كما في تقدّم استصحاب عدم الحلّ على أصالة الحلّ فيما يكون مسبوفاً بالحرمة، لا خصوص الأصل الجاري في رتبة الموضوع؛ لأنّه لا خصوصيّة له في المقام، وإنّما العبرة في عدم جريان البراءة بوجود الاستصحاب في موردها، سواء كان في رتبة الموضوع أو الحكم، بنكتة أنّ المجعول في الاستصحاب هو الطريقيّة وإلغاء الشكّ، فيلغى بذلك موضوع البراءة. هذه هي نكتة الحكومة في المقام في رأي مدرسة المحقّق النائينيّ (قدس سره)،

وعلى أية حال فلأجل ما ذكره هنا غيروا عنوان الشرط في المقام، وذكروا أنه يشترط في جريان البراءة عدم وجود استصحاب حاكم عليها، ثم دخلوا فيما دخل فيه الشيخ الأعظم (قدس سره) من البحث في الصغرى وهو استصحاب عدم التذكية.

أقول: إنّه لا مجال للبحث هنا تفصيلاً عن نكات الحكومة ووجه تقدّم الاستصحاب على البراءة، وسيأتي الكلام في ذلك - إن شاء الله - في آخر مبحث الاستصحاب الذي خصّصه لهذا البحث، فينتكلم هناك عن وجه تقدّم الأمانة على الأصول، وتقدّم الأصول بعضها على بعض، وسنبيّن هناك - إن شاء الله - أنّ الأصل الموضوعيّ مقدّم على الأصل الحكميّ، والأصل السببيّ مقدّم على الأصل المسببيّ، ودليل الاستصحاب مقدّم على دليل البراءة، ونذكر الوجوه في ذلك مفصلاً إن شاء الله، وإتّما المقصود هنا الإشارة إلى نقاط الخلاف بيننا وبين المشهور بحيث تتّضح لك تلك النقاط ولو تصوّراً.

فنقول: إنّنا نخالف المشهور في المقام في نقاط ثلاث:

النقطة الأولى: أنّنا نعترف بحكومة الأصل الموضوعيّ على الأصل الحكميّ بما هو أصل موضوعيّ - أي: جار في رتبة الموضوع - فإنّ كونه كذلك يوجب بحسب نظر العرف تقدّمه في لسان أدلّة الأصول على الأصل الحكميّ بحسب ما يأتي بيانه إن شاء الله في آخر الاستصحاب. ومدرسة المحقق النائينيّ (قدس سره) تعترف فقهيّاً بأنّه إذا غسل مثلاً ثوب متنجّس بماء محكوم بالطهارة بالأصل لا بالاستصحاب - لعدم جريان الاستصحاب فيه لتوارد الحالتين مثلاً - قدّمت أصالة الطهارة في الماء على استصحاب النجاسة في الثوب، فهنا تقع المدرسة في ضيق من تفسير الموقف؛ لأنّ الأصل الموضوعيّ في المقام ليس أصلاً محرزاً بحسب تعبيرها، بل أصبح الأصل غير المحرز حاكماً على الأصل المحرز. وأمّا نحن فنفسّر ذلك بالحكومة، بنكته كون الأصل في رتبة الموضوع، والاستصحاب في رتبة الحكم.

النقطة الثانية: أننا لا نعترف بحكومة الاستصحاب على الأصل بملاك جعل الطريقة في الاستصحاب، فإننا أولاً نذكر جعل الطريقة فيه، وثانياً بعد تسليم جعل الطريقة فيه نقول: إن هذا يدخل تحت كبرى أن جعل العلم والطريقة في شيء هل يقيمه مقام العلم الموضوعي أو لا يقيمه مقام غير العلم الطريقي، وهذا بحث مضى أكثر أطرافه في مبحث الأمارات، وتأتي - إن شاء الله - تطبيقاته في آخر مبحث الاستصحاب.

والتحقيق: عدم قيامه مقام العلم الموضوعي، فالعلم وإن جعل موضوعاً لغاية البراءة وأمدتها، حيث جعلت البراءة في فرض عدم العلم، ولكن هذا لا يوجب رفع اليد عن البراءة بالاستصحاب لفرض جعله علماً.

النقطة الثالثة: أنه بعد أن أنكرنا حكومة الاستصحاب على البراءة بالملاك الذي يقول به المحقق النائيني (قدس سره) فهل تقع المعارضة بين الأصل والاستصحاب أو لا؟

التحقيق: أنه لا تقع المعارضة بينهما، بل يقدم الأصل الموضوعي على الحكمي إن كان أحدهما في رتبة الموضوع والآخر في رتبة الحكم، كما في مثال تقدم استصحاب عدم التذكية على أصالة البراءة، ومثال تقدم أصالة طهارة الماء على استصحاب نجاسة الثوب المغسول به، ويقدم الاستصحاب على البراءة إن كانا في رتبة واحدة؛ وذلك لنكات في دليل الاستصحاب والبراءة توجب هذا التقدم، كما سيأتي بيان ذلك - إن شاء الله - في آخر بحث الاستصحاب.

هذا. ونحن نجعل عنوان هذا الشرط فيما نحن فيه هكذا: إن العمل بدليل البراءة مشروط - كما هو الحال في كل دليل - بعدم تعارضه مع دليل آخر وتساقطه معه، وبعدم وجود دليل أقوى منه يقدم عليه بوجه من وجوه الأقوائبة التي تأتي - إن شاء الله - في باب التعادل والتراجع، ومما يكون أقوى من دليل البراءة دليل الأصل الموضوعي ودليل الاستصحاب، كما يأتي في بحث الاستصحاب إن شاء الله.

استصحاب عدم التذكية:

أمّا الكلام في الصغرى التي بحثوها في المقام - وهي استصحاب عدم التذكية - فنقول: قد ذكروا للشكّ في حلّيّة لحم الحيوان بعد زهاق روحه أربعة فروض:

الأوّل: أن يكون الشكّ فيه من ناحية الشكّ في أنّ ذلك الحيوان محلّل الأكل أو محرّمه، لا من ناحية الشكّ في التذكية، بل نفترض القطع بحصول التذكية، ولكن التذكية في بعض الحيوانات تفيد الطهارة فقط دون حلّيّة الأكل، وهذا قد يكون بنحو الشبهة الحكميّة، بأن يشكّ في حيوان معيّن أنّه هل هو محلّل الأكل أو محرّمه، وأخرى بنحو الشبهة الموضوعيّة، بأن يشكّ في حيوان أنّه هل هو الحيوان الكذائيّ المحلّل الأكل، أو الآخر المحرّم الأكل.

الثاني: أن يكون الشكّ فيه من ناحية الشكّ في قبول هذا الحيوان للتذكية وعدمه في نفسه، وهذا أيضاً قد يكون بنحو الشبهة الحكميّة، بأن يشكّ في أنّ هذا الحيوان المعيّّن يقبل التذكية أو لا؟، وأخرى بنحو الشبهة الموضوعيّة بأن يشكّ في أنّ هذا الحيوان هل هو الشاة مثلاً القابل للتذكية، أو الحيوان الآخر غير القابل لها؟

الثالث: أن نعلم أنّه في نفسه قابل للتذكية، لكننا نحتمل عدم قبوله لها لظروء مانع كالجلل، وذلك إمّا بنحو الشبهة الحكميّة، كالشكّ في مانعيّة الجلل، أو بنحو الشبهة الموضوعيّة، كالشكّ في حصول الجلل المعلوم مانعيّته.

الرابع: أن يكون الشكّ فيه ناشئاً من الشكّ في إجراء عمليّة التذكية عليه وعدمه، وذلك إمّا بنحو الشبهة الحكميّة كما لو شكّ في اشتراط التسمية، أو بنحو الشبهة الموضوعيّة، كما لو شكّ في تحقّق التسمية مع العلم باشتراطها.

أمّا الفرض الأوّل - وهو فرض الشكّ في أنّ هذا الحيوان المذكّي هل هو محلّل الأكل أو محرّمه - : فإن كانت الشبهة حكميّة رجعنا إلى العموم الفوقانيّ إن وجد

عامّ فوقانيّ يدلّ على حليّة كلّ حيوان عدا ما استثنى، أو على حرمة كلّ حيوان عدا ما استثنى، وإلاّ رجعنا إلى أصالة الحلّ، ولا يجري استصحاب الحرمة الثابتة حال الحياة بناءً على حرمة أكل الحيوان الحيّ؛ وذلك لما ستعرف إن شاء الله، ولا مورد لاستصحاب عدم التذكية؛ لفرض القطع بالتذكية.

وإن كانت الشبهة موضوعيّة لم يمكن ابتداءً الرجوع إلى العموم فوقانيّ إن وجد؛ لأنّه تمسّك بالعامّ في الشبهة المصدقيّة. نعم، يمكن استصحاب عدم الأزلّيّ لتنقيح موضوع العامّ، فإن فرضت دلالة العامّ على الحرمة وخرجت منه عناوين خاصّة جرى استصحاب عدم تلك العناوين، وكان حاكماً على أصالة الحلّ، وإن فرضت دلالة العامّ على الحلّ وخرجت منه عناوين خاصّة جرى استصحاب عدم تلك العناوين، وكان ذلك أيضاً على المباني المشهورة حاكماً على أصالة الحلّ. وأمّا إن لم يوجد عامّ فوقانيّ، أو وجد ولكن لم نقل باستصحاب عدم الأزلّيّ، أو قلنا به لكن خصّصناه بالخصوصيّات العرضيّة المقارنة لأصل الموضوع، كالقرشيّة، بخلاف الخصوصيّة الذاتيّة، كالشاتيّة والأرنبية، وفرضنا أنّ الخصوصيّة المأخوذة في باب قبول الحيوان للتذكية خصوصيّة ذاتيّة وصلت النوبة إلى أصالة الحلّ، ولا مورد لاستصحاب عدم التذكية لفرض القطع بالتذكية.

هذا. وإن جرى استصحاب الحرمة الثابتة حال الحياة قدّم على أصالة الحلّ؛ لما مضى من أنّ الاستصحاب والأصل إذا كانا في رتبة واحدة قدّم الأوّل على الثاني.

والتحقيق: عدم جريان استصحاب الحرمة. بيان ذلك: أنّ حرمة الأكل في حال الحياة تتصوّر على نحوين:

الأوّل: أن يقال بحرمة أكل الحيوان الحيّ بعنوان أنّه حيّ ولو احتراماً له مثلاً، وهذا لا يبعد استظهاره من بعض الروايات، وهذه الحرمة لا يمكن استصحابها بعد

الثاني: أن يقال بحرمة أكله من باب كونه غير مذكّي، كما قيل بذلك بتخيّل الإطلاق في المستثنى منه في آية: (إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ)⁽¹⁾، وعلى هذا يجري استصحاب الحرمة؛ لأنّ هذا الحيوان كان أكله في حال الحياة حراماً جزماً وكانت حرمة مردّدة بين الحرمة من باب كونه غير مأكول اللحم، والحرمة من باب كونه غير مذكّي، فإن فرض الأوّل فالحرمة باقية، وإن فرض الثاني فهي غير باقية، فيجري استصحاب الحرمة على أساس استصحاب الكلّي من القسم الثاني المرّدّ فرده بين ما يبقى وما لا يبقى. وأمّا اجتماع كلتا الحرمتين فلا يحتمل فقهيّاً⁽²⁾.

(1) سورة 5 المائدة، الآية: 3. (2) كأنّ هذا دفع دخل في المقام؛ إذ لقائل أن يقول: إنّ استصحاب الكلّي هنا يكون من القسم الثالث؛ لأنّ الفرد الحادث يقيناً مقطوع الارتفاع، وهو الحرمة بملاك عدم التذكية، والفرد الآخر وهو الحرمة الذاتيّة مشكوك الحدوث، فكأنّما أراد أستاذنا الشهيد (رحمه الله) أن يجيب على ذلك بأنّ اجتماع الحرمتين غير محتمل فقهيّاً، إذن فهناك حرمة واحدة مردّدة بين ما يقطع بارتفاعه على تقدير حدوثه، وما يكون باقياً على تقدير الحدوث، وهذا هو مورد استصحاب القسم الثاني من الكلّي. ويبدو ممّا ورد في تقرير السيّد الهاشمي (حفظه الله) أنّ أستاذنا الشهيد (رحمه الله) عدل في الدورة المتأخّرة عن هذا الرأي - أي: عن القول بأنّ اجتماع الحرمتين غير محتمل فقهيّاً - وبناءً على ذلك أشكل على الاستصحاب في المقام، بأنّ الحرمة بملاك عدم التذكية قد زالت يقيناً، والحرمة الأخرى مشكوك الحدوث. أقول: إنّ تطبيق استصحاب الكلّي من القسم الثاني على المقام لا يتوقّف على عدم احتمال اجتماع الحرمتين، بل يكفي فيه أنّ الحرمة المعلومة إنّما هي إحدى الحرمتين لا ←

إلا أنّ التحقيق: أنّ هذه الحرمة من أصلها غير ثابتة، فإنّ المستثنى منه في الآية هو الميتة، لا ما يعمّ الحيّ، وكذلك في الروايات إنّما جعلت التذكية شرطاً للحليّة بالنسبة للحيوان الميت لا مطلق الحيوان.

وأما الفرض الثاني - وهو فرض الشكّ في قبول التذكية وعدمه - : فإن كانت الشبهة فيه حكميّة بأن شككنا أنّ هذا الحيوان المعيّن هل يكون حاله شرعاً حال الحشرات، أو حال الشاة مثلاً، فجريان استصحاب عدم التذكية فيه وعدمه يتبني على بحثين فقهيّين:

الأوّل: أنّه ما هي التذكية؟ وفي ذلك احتمالان رئيسان: أحدهما كون التذكية أمراً بسيطاً، والآخر كونها عبارة عن تلك العمليّة الخارجيّة المركّبة، وهذا البحث سنخ البحث في الطهارات الثلاث عن أنّ الطهارة هل هي أمر بسيط، أو نفس الأعمال الخارجيّة المركّبة، ولهذين الاحتمالين شقوق:

فإنّه إن فرضت أمراً بسيطاً فتارة يفرض أنّ النسبة بينه وبين الأعمال الخارجيّة نسبة العنوان إلى المعنوي المنطبق عليه، نظير القيام المنطبق عليه عنوان التعظيم، وأخرى يفرض أنّ النسبة بينهما نسبة المسبّب إلى السبب. وعلى الثاني تارة يفرض هذا المسبّب أمراً تكوينيّاً، نظير مسبّبة الموت عن الذبح، وأخرى يفرض أمراً تشريعيّاً، نظير مسبّبة الملكيّة عن الإيجاب و القبول.

→ خصوص ما يقطع بزواله على تقدير حدوثه، والأمر كذلك في المقام؛ لأنّ دليل حرمة غير المذكى من قبيل الآية الشريفة إنّما ينظر إلى ما هو محلّ الأكل في ذاته ولا إطلاق له لمحرم الأكل، فنحن لا نعلم هنا إلاّ بإحدى الحرمتين، فهذا الحيوان إمّا محرّم الأكل في ذاته، ولا دليل عندئذ على حرمة أكله بلحظ عدم التذكية، أو محلّ الأكل في ذاته، وعندئذ يحرم أكله في حال حياته لعدم التذكية.

وإن فرضت التذكية عبارة عن نفس الأعمال الخارجيّة فتارة يفترض أنّ تلك الأعمال تذكية ولو أُجريت على الحشرات أو الإنسان مثلاً، وأخرى يفرض أنّ التذكية هي تلك الأعمال المضافة إلى مثل الشاة.

وهذا التشقيق يأتي أيضاً على فرض كون التذكية أمراً بسيطاً بناءً على كونها أمراً تكوينياً. وأمّا بناءً على كونها أمراً تشريعياً، فلا نحتمل تشريعها بأزيد مما يترتب عليه الأثر الشرعيّ.

الثاني: أنّ ما هو موضوع الحكم بالحرمة هل هو عدم التذكية بما هو مضاف إلى الحيوان، أو عدم التذكية بما هو مضاف إلى زاهق الروح؟ فعلى الأوّل لا بدّ أن يفرض لموضوع الحرمة جزء آخر وهو زهاق الروح؛ لأنّ الحيوان مادام حيّاً لا يكون حراماً من ناحية عدم التذكية، فالموضوع مركّب من جزئين: زهاق الروح وعدم التذكية، وكلاهما مضافان إلى نفس الحيوان، وعلى الثاني لا حاجة إلى جزء جديد، ويكفي الجزء الواحد وهو عدم تذكية زاهق الروح.

وستأتي الإشارة إلى ما هو الصحيح في كلّ من البحثين. والآن نبين كيفيّة تأثير هذين البحثين في استصحاب عدم التذكية، فنقول:

إن اختيار في البحث الأوّل أنّ التذكية أمر بسيط رجعنا إلى البحث الثاني، فإن كان المختار فيه هو أنّ الموضوع عبارة عن عدم التذكية بما هو مضاف إلى الحيوان فلا إشكال في جريان استصحاب عدم التذكية من دون أن يبتني ذلك على القول باستصحاب العدم الأزليّ، فإنّ موضوع عدم التذكية هو الحيوان، وكان عدم التذكية ثابتاً في هذا الموضوع في حال حياته، وإن كان المختار فيه أنّ الموضوع عبارة عن عدم التذكية بما هو مضاف إلى زاهق الروح فهذا الموضوع - وهو زاهق الروح - من أوّل وجوده إمّا كان مذكّيّاً أو غير مذكّيّاً. وإنّما لم يكن مذكّيّاً في حال الحياة من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فجريان الاستصحاب هنا

يبتني على القول باستصحاب العدم الأزلي كما هو الصحيح.

وإن اختير في البحث الأول أنّ التذكية عبارة عن نفس العملية المركبة، فإن قلنا: إنّ نفس تلك العملية بإطلاقها تذكية، سواء أُجريت على مثل الشاة أو على مثل الحشرات مثلاً، فمعنى ذلك أنّ هذا الحيوان نعلم بتحقق التذكية عليه، فيرجع شيكنا في أنّ هذا الحيوان هل هو عند الشارع كالحشرات أو كالشاة، إلى الشك في أنّه محلل الأكل أو محرّم الأكل مع القطع بالتذكية، وهذا رجوع إلى الفرض الأول الذي مضى الكلام فيه.

وإن قلنا: إنّ التذكية إنّما هي تلك الأعمال المضافة إلى حيوان مخصوص، بأن يفرض أخذ خصوصية في الحيوان قيدياً للتذكية أو جزءاً لها، فعندئذ لا يجري استصحاب عدم تلك الأعمال المضافة إلى تلك الخصوصية في فرض أخذ الخصوصية قيدياً، ولا استصحاب عدم الخصوصية في فرض أخذها جزءاً، فلو ذبحنا الخيل مثلاً، وشكنا في أنّ الخصوصية المأخوذة في التذكية هل هي خصوصية الغنمية مثلاً، فالخيل غير قابل للتذكية، أو خصوصية الأهلية مثلاً في قبال الوحشية، فالخيل قابل لها، فعندئذ نقول: إنّ واقع الخصوصية مرددة بين ما يقطع بثبوته وما يقطع بانتفائه، فلا مجال للاستصحاب بلحاظ واقع الخصوصية، وعنوان الخصوصية المنتزعة من حكم الشارع ليس هو الجزء أو القيد حتّى يستصحب عدمه، أو عدم المقيّد به.

وليس هذا بدعاً هنا، بل هذا هو الحال في كلّ شبهة حكمية، فإنّه لا يجري فيها الاستصحاب الموضوعي لنفس هذه النكته، فلو علم إجمالاً بوجوب إكرام مطلق العالم أو خصوص الفقيه، وكان شخص عالماً بغير علم الفقه ولم يكن فقيهاً، لم يصح إجراء استصحاب عدم كونه موضوعاً لوجوب الإكرام؛ لأنّ عنوان الموضوعية لا أثر له، وواقع الموضوع مردد بين ما هو ثابت قطعاً وما هو منتف قطعاً.

نعم، توهم البعض أنه في خصوص الشبهة الحكمية المفهومية يجري الاستصحاب الموضوعي، فإذا تردّد أمر العدالة بين ترك مطلق المعصية، وترك خصوص الكبيرة، أمكن استصحاب عدالة من ارتكب الصغيرة، لكن التحقيق في محلّه هو عدم جريان الاستصحاب في ذلك أيضاً لنفس هذه النكته، وعليه فلا يجري الاستصحاب فيما نحن فيه حتّى لو كانت الشبهة حكمية مفهومية، كما لو فرض أنّ الخصوصية المأخوذة هي الغنمية، وتردّد مفهومها بين فرض كون كلا أبويه غنماً وكفاية غنمية أحد الأبوين، فشككنا في قبول هذا الحيوان المتولد من غنم وغيره للتذكية من هذه الناحية.

وإن كانت الشبهة موضوعية، كما لو علمنا أنّ الخصوصية المأخوذة هي الأهلية، وشككنا في أنّ هذا الحيوان المذبوح هل كان غنماً، أو كان من الوحوش مثلاً، باعتبار ظلمة الهواء أو تقطّع هذا الحيوان ونحو ذلك ممّا يوجب الشبهة الموضوعية، فإن فرضت التذكية أمراً بسيطاً جرى استصحاب عدم التذكية بنحو استصحاب العدم النعتي أو المحمولي بحسب التفصيل الماضي في الشبهة الحكمية، وإن فرضت التذكية نفس الأعمال من دون أخذ خصوصية للحيوان فيها، فمعنى ذلك عدم الشكّ في التذكية، فيرجع الشكّ في الحلّية إلى الفرض الأوّل، وإن فرضت التذكية نفس الأعمال مع فرض أخذ الخصوصية فإن أخذت الخصوصية جزءاً جرى استصحاب عدم تلك الخصوصية بنحو العدم الأزلي، وهنا اختلف الحال عن الشبهة الحكمية، فإنّ الشكّ هناك كان في موضوعية الموجود فلم يكن مورداً للاستصحاب، وهنا في وجود الموضوع، فيستصحب عدمه. نعم، إن فرضت الخصوصية ذاتية، كالغنمية دون الأهلية مثلاً، أشكل الاستصحاب من ناحية الإشكال في استصحاب عدم الخصوصية الذاتية بنحو العدم الأزلي، فبيّنتني على القول بصحة استصحاب العدم المحمولي حتّى في الذاتيات.

وأما إذا أخذت الخصوصية قيداً، فبالإمكان أن يقال: إنّنا من هذه الناحية لا نحتاج إلى استصحاب العدم الأزلي؛ لأنّ شأن المقيد هو أنّه ينحلّ إلى ذات المقيد والتقيّد مع خروج القيد، فلا نحتاج إلى استصحاب عدم القيد الذي هو عدم أزليّ، بل نتمسك باستصحاب عدم المقيد بما هو مقيد، فإنّ ذات المقيد وإن وقع بحسب الخارج لكنّ التقيّد والنسبة التقيديّة أمر مشكوك الوجود؛ لأنّ وقوعه فرع تامة الطرفين معاً، فمع الشكّ في ذلك يشكّ في حصول التقيّد، فيستصحب عدم المقيد بما هو مقيد. وعندئذ إن فرض أنّ موضوع الحليّة هو التذكية بما هي مضافة إلى ذات الحيوان جرى الاستصحاب من دون إشكال، وإن فرض أنّ موضوع الحليّة هو التذكية بما هي مضافة إلى الحيوان الزاهق الروح، فالاستصحاب يكون استصحاباً للعدم الأزليّ، وحيث إنّنا نقول باستصحاب العدم الأزليّ فلا إشكال عندنا هنا في الاستصحاب.

والتحقيق: أنّ ما ذكرناه من أنّ مجرى الاستصحاب في باب المقيدات هو المقيد بما هو مقيد، لا القيد وإن كان صحيحاً كبرويّاً فيما هو مقيد حقيقة وواقعاً، بأن لا يرجع أمره إلى التركيب بوجه يأتي بيانه في باب الاستصحاب إن شاء الله، لكنّ الفقهاء في الفقه لا يلتزمون في باب المقيدات باستصحاب المقيد أو عدمه بما هو مقيد، بل يستصحبون القيد وجوداً وعدماً، فمن كان طاهراً ثمّ صلّى مع الشكّ في بقاء الطهارة مثلاً، أجروا فيه استصحاب الطهارة لا استصحاب عدم تحقق الصلاة المقيدة بالطهارة، مع أنّ الطهارة ليست جزءاً للصلاة، بل هي شرط وقيد لها، في حين أنّه يتراءى للذهن أنّ إثبات التقيّد أو عدمه باستصحاب القيد، أو عدمه تعويل على الأصل المثبت، فإن صحّ هذا فلا محالة نكشف عن ارتكاز وفهم عرفيّ للدليل، بحيث يخرج المقيد عن كونه مقيداً بالمعنى المبين للتركيب ويرجع التقييد بوجه من الوجوه - يأتي بيانه في باب الاستصحاب إن شاء الله - إلى

التركيب، فيتعامل مع القيد معاملة الجزء في أنّ مجرى الاستصحاب وجوداً وعمداً هو نفس القيد، وإذن فنحتاج في المقام من ناحية الخصوصية إلى استصحاب عدم الخصوصية بنحو العدم الأزليّ، ولو فرضت قيداً لا جزءاً، فلا بدّ أن يرى أنّ تلك الخصوصية هل هي ذاتية حتى يبطل الاستصحاب بناءً على عدم جريان استصحاب العدم الأزليّ في الذاتيات، أو عرضية حتى يجري استصحاب العدم الأزليّ بلا إشكال.

ثمّ إنّ المحقّق العراقيّ (رحمه الله) أفاد في المقام: أنّه سواء فرضت الشبهة موضوعية أو حكمية إن قلنا بأنّ التذكية أمر بسيط متحصّل جرى استصحاب عدم التذكية، وإن قلنا بأنّها مركّب من فري الأوداج مع القابلية للتذكية لم يجرِ الاستصحاب سواء فرضت القابلية جزءاً أو قيداً⁽¹⁾؛ لأنّ هذه القابلية ليست لها حالة سابقة؛ إذ هي أمر ذاتي في الحيوان وثابت بثبوته من أوّل الأمر، ولم يمرّ على الحيوان وقت لم تكن فيه هذه القابلية حتى يستصحب عدمها، ثمّ أورد على نفسه بأنكم تقولون باستصحاب العدم الأزليّ، فلماذا لا تستصحبون العدم الأزليّ للقابلية؟ فأجاب على ذلك: بأنّ هذه القابلية حيث إنّها ذاتية في الحيوان ومن لوازم الماهية - على حدّ تعبيره (قدس سره) - لا يمكن استصحاب عدمها؛ لأنّ استصحاب العدم الأزليّ لا يجري في الذاتيات.

أقول: أمّا الجانب الإيجابي من كلامه (قدس سره) وهو ما أفاده من جريان استصحاب عدم التذكية إذا كانت أمراً بسيطاً، فهو صحيح في ذاته، ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّه إن أضيفت التذكية في موضوع الحكم الشرعيّ إلى الحيوان جرى

1)

(التصريح بعدم الفرق في المقام بين فرض القابلية جزءاً أو قيداً ورد في نهاية الأفكار ولم يرد في المقالات، ولكن قد يمكن استفادته من المقالات أيضاً بالإطلاق.

الاستصحاب بلا إشكال، وإن أُضيفت إلى زاهق الروح ابتنى الاستصحاب على القول باستصحاب العدم الأزليّ.

وأما الجانب السلبيّ من كلامه، وهو إنكار جريان الاستصحاب إذا كانت التذكية مركّبة من فري الأوداج والقابلية سواء أخذت القابلية جزءاً أو قيداً، ففيه كلام موضوعاً ومحمولاً:

أما من ناحية الموضوع، فلأنّه لا معنى لأخذ قابلية التذكية في التذكية جزءاً أو قيداً، فإنّ القابلية للشيء يستحيل أن تكون مأخوذة في نفس ذلك الشيء، فينبغي أن يكون مراده من القابلية الخصوصية التي بها يرى المولى أنّ فري الأوداج يؤثّر في طهارة الحيوان وحلّه، كالغنميّة والأهليّة.

وأما من ناحية المحمول، فلأنّه إن كانت الشبهة حكميّة لم يجر الاستصحاب ولو قلنا باستصحاب العدم الأزليّ، لما مضى من أنّ الخصوصية مرّدة بين مقطوعة الثبوت ومقطوعة الانتفاء، فعدم جريان الاستصحاب في ذلك ليس مربوطاً بمباني استصحاب العدم الأزليّ. نعم، إن كانت الشبهة موضوعيّة فجريان الاستصحاب وعدمه مبتن على مباني استصحاب العدم الأزليّ، فإذا فرضت الخصوصية عرضيّة⁽¹⁾ كالأهليّة لا ينبغي الإشكال في جريان استصحاب الأزليّ، وإذا فرضت ذاتيّة كالغنميّة جاء الإشكال على ما يرتثيه من عدم جريان استصحاب العدم الأزليّ في الذاتيات.

1)

(والمحقق العراقيّ(رحمه الله) هو أشار في المقام إلى التفصيل بين ما إذا فرضت القابلية ذاتيّة أو عرضيّة، وذلك في المقالات (ج 2، ص 73)، وهذا قابل للحمل على الالتفات إلى كون الخصوصية المأخوذة هل هي مثل الغنميّة أو مثل الأهليّة، ولكنّ عبارة نهاية الأفكار - القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 257 - صريحة في فرض القابلية ذاتيّة.

وأما عدم التفرقة بين فرض الخصوصية جزءاً أو قيداً، فيصحّ بعد الالتفات
إلما أشرنا إليه أخيراً من رجوع التقييد عادة بوجه من الوجوه إلى التركيب
في الارتكاز العرفي.

ثمّ إنّه ظهر من تمام ما ذكرناه الإشكال فيما أفاده بعض المحققين كالمحقق
الإصفهانيّ (قدس سره) من تفريع استصحاب عدم التذكية على سنخ التقابل بين موضوع
الحليّة وهو التذكية، وموضوع الحرمة، فإن كان التقابل بينهما تقابل التضادّ بأن كان موضوع
الحرمة الموت حتف الأنف، فاستصحاب عدم التذكية معارض باستصحاب عدم الموت حتف
الأنف، وإن كان التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب جرى استصحاب عدم التذكية بلا
إشكال⁽¹⁾، وإن كان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فكان موضوع الحرمة هو عدم
التذكية في المحلّ القابل لم يجر الاستصحاب؛ لعدم الحالة السابقة؛ إذ في حال الحياة لا
تكون القابليّة، ومن أوّل الممات يكون الحيوان مذكّيّاً أو غير مذكّيّاً.

أقول: أمّا فرض كون التقابل بين موضوع الحرمة وموضوع الحليّة تقابل التضادّ فهو في
نفسه غير معقول، وعلى فرض معقوليته لا يقع التعارض بين الاستصحابين.

أمّا عدم معقوليته في نفسه، فلأنّه يكفي في الحليّة عدم تحقّق ملاكات الحرمة

1)

(بل يرى في ذلك تفصيلاً، وهو التفصيل بين ما إذا كان موضوع الحرمة أن لا يكون ما زهق روحه مذكّيّاً فلا
يجري استصحاب عدم التذكية، أو كان موضوعها مركّباً من زهاق الروح وعدم التذكية، فيجري الاستصحاب.
راجع نهاية الدراية، ج 2، ص 207.

وانتفاء موضوع الحرمة⁽¹⁾، فإذا كان موضوع الحرمة الموت حتف الأنف فلا محالة يكون موضوع الحليّة نقيض ذلك، فلا يجري إلاّ استصحاب عدم الموت حتف الأنف.

وأما أنّه على فرض تعلّقه لا يقع التعارض بين الاستصحابين، فلاّته إذا فرض موضوع الحرمة وموضوع الحليّة متضادّين فكانت الحليّة والحرمة مضادّتين بتبع تضادّ موضوعهما، فلا أثر لاستصحاب عدم موضوع الحليّة؛ إذ لا يثبت موضوع الحرمة بنفي موضوع الحليّة إلاّ بالملازمة، ونفي الحليّة لا يثبت الحرمة؛ إذ المفروض كونهما متضادّين، فإثبات إحداها بنفي الأخرى تعويل على الأصل المثبت، وإذا لم تثبت بذلك الحرمة فلا أثر لهذا الاستصحاب، فإنّ التنجيز إنّما يترتب على الحرمة لا على عدم الحليّة، ولذا لو فرض في مورد عدم الحرمة

(1) إن أريد بالحليّة جعل الحلّ فقد يقال: إنّه بالإمكان أن يكون في أحد الضدّين ملاك الحرمة فيحرم، وفي الضدّ الآخر ملاك الحليّة الافتضائية فيحلّل مع افتراض عدم وجود ضدّ ثالث، وصحيح أنّه كان بالإمكان أن يجعل موضوع الحلّ نقيض الضدّ الحرام ولو من باب الحليّة اللاقتضائية - أي: الحليّة الناشئة من عدم اقتضاء الحرمة - لكن بما أنّ الضدّين لا ثالث لهما ليس مجبوراً على جعل هذا الحلّ، وبإمكانه الاكتفاء بجعل حليّة الضدّ الآخر الذي كان فيه اقتضاء الحليّة، وهذا لا ينافي ظهور أدلّة الأحكام في تبعيتها لملاكات متعلّقاتها، فإنّ حليّة الضدّ قد افترضنا أنّها كانت بتبع ملاك في المتعلّق يقتضي الحلّ، ولا ينافي أيضاً إطلاق (ما من واقعة إلاّ ولها حكم)، فإنّ هذا لا يدلّ على أنّ العنوانين المتلازمين اللذين لا يمكن أن ينفكّ أحدهما عن الآخر، كعنوان الضدّ مع عنوان نقيض الضدّ الآخر الذي لا ثالث لهما لا بدّ أن يكون كلاهما متعلّقين لحكم معجول، بل يمكن الاكتفاء بجعل الحكم لأحدهما.

والحلّية معاً لعدم أصل التشريع لا يكون هناك تنجيز، وإذا كان كذلك فاستصحاب عدم موضوع الحرمة يرفع التنجيز، ولا يعارض باستصحاب عدم موضوع الحلّية.

وأما فرض كون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فبقطع النظر عمّا عرفت من أنّه لا بدّ أن يكون التقابل بينهما تقابل التناقض؛ إذ يكفي في الحلّية انتفاء ملاكات الحرمة وعدم موضوعها، نقول: لعلّه (قدس سره) خلط في ذلك بين القابلية الإمكانية والقابلية الاحتمالية، فإنّ القابلية المختصة بحال الموت إنّما هي القابلية الاحتمالية، والقابلية المأخوذة في اصطلاح تقابل العدم والملكة هي القابلية الإمكانية بمعنى إمكان القبول بحسب نظام الطبيعة، والحياة لا تمنع عن هذه القابلية، فإنّه إن فرضت التذكية حكماً شرعياً فالحيوان الحيّ أيضاً قابل لذلك الحكم الشرعيّ، وإن فرضت أمراً بسيطاً تكوينياً فالحيوان الحيّ أيضاً قابل لذلك بالذبح المخصوص، وإن فرضت عبارة عن عمليّة القتل بنحو مخصوص فهذه القابلية مختصة بالحيوان الحيّ ولا يقبل الحيوان الميت ذلك.

وأما فرض كون التقابل بينهما تقابل السلب والإيجاب فهو فرض معقول. وجريان استصحاب عدم التذكية فيه وعدمه يكون بحسب التفصيل الذي مضى منّا.

وأما الفرض الثالث - وهو فرض الشكّ في ناحية المانع كالجلل - : فالشبهة فيه تارة تكون حكمية وأخرى موضوعية:

فإن فرضت حكمية كما إذا شكّ في مانعية الجلل، فإن كانت التذكية عبارة عن نفس الأعمال المركبة لم يجر استصحاب عدم التذكية؛ لأنّ الشكّ ليس في وجود الموضوع، بل في موضوعية الموجود وأنّ عدم الجلل دخیل في التذكية أو لا؟ فتصل النوبة إلى أصالة الحلّ والبراءة إن لم يوجد إطلاق فوقانيّ أحواليّ يتمسك به في رفع احتمال دخل عدم الجلل في التذكية. وإن كانت التذكية أمراً بسيطاً جرى استصحاب عدمها نعتياً أو محمولياً بحسب التفصيل الماضي، وفي قبّال هذا

الاستصحاب يوجد استصحاب تعلقيّ؛ وذلك لأنّ هذا الحيوان قبل الجلل لو ذبح بنحو مخصوص لصار مذكّيّ، فتستصحب هذه القضية التعلقيّة. فبناءً على أنّ الاستصحاب التعلقيّ حاكم على الاستصحاب التنجيزيّ يقدّم هذا الاستصحاب على ما عرفته من استصحاب عدم التذكية، وبناءً على كونه في عرض الاستصحاب التنجيزيّ ومعارضاً له يتعارضان، وبناءً على إنكار الاستصحاب التعلقيّ رأساً يجري استصحاب عدم التذكية بلا أيّ معارض.

هذا. واستصحاب القابليّة للتذكية قبل الجلل يرجع إلى ما ذكرناه من الاستصحاب التعلقيّ؛ إذ القابليّة أمر انتزاعيّ لا أثر لها، وإثما العبرة بمنشأ انتزاعها وهو تلك القضية التعلقيّة، أي: أنّه لو ذبح لذكّي.

وإن فرضت موضوعيّة كما إذا شكّ في الجلل مع العلم بمانعيّته، فإن فرضت التذكية عبارة عن نفس الأعمال مع دخل عدم الجلل جزءاً أو قيداً، فالأعمال ثابتة بالوجدان، وعدم الجلل يثبت بالاستصحاب، وإن فرضت التذكية أمراً بسيطاً فإن كان ذلك الأمر البسيط حكماً شرعيّاً موضوعه مركّب من تلك الأعمال وعدم الجلل، فأيضاً يستصحب عدم الجلل، وبه يكتمل موضوع هذا الحكم، ويثبت بذلك الحكم وهو التذكية، وإن كان أمراً تكوينيّاً نظير الموت الناشئ من الضرب مع عدم الدرع فلا يجري استصحاب عدم الجلل، كما لا يجري في مثال الموت استصحاب عدم الدرع؛ إذ عدم الجلل ليس موضوعاً لحكم شرعيّ، وإثما هو ملازم لأمر تكوينيّ وهو التذكية، وإثبات الحكم المترتب على التذكية باستصحاب عدم الجلل تعويل على الأصل المثبت، والمرجع هنا استصحاب عدم التذكية.

وأما الفرض الرابع - وهو فرض الشكّ في إجراء تمام عمليّة التذكية على الحيوان - : فإن كانت الشبهة حكميّة كما إذا شكّ في اشتراط التسمية، فعندئذ إن

فرضت التذكية عبارة عن نفس الأعمال فلا مجال لاستصحاب عدم التذكية؛ لأنَّ الشكَّ في موضوعية الموجود، فنرجع إلى أصالة الحلِّ والبراءة إن لم يوجد عموم فوقانيّ، وإن فرضت التذكية أمراً بسيطاً جرى استصحاب عدمه نعتياً أو محمولياً بحسب التفصيل الماضي، وإن كانت الشبهة موضوعية جرى استصحاب عدم التذكية.

هذا تمام الكلام في الفروض الأربعة.

وليعلم أنّه مهما جرى استصحاب عدم التذكية فإنّما يترتب عليه حرمة الأكل وعدم صحّة الصلاة في جلده، ولا يترتب عليه نفي الطهارة بناءً على ما هو المختار عندنا في الفقه من أنّ ضدّ التذكية وهو الموت حتف الأنف موضوع للنجاسة، لا أنّ التذكية موضوع للطهارة، واستصحاب عدم الضدين لا يثبت وجود الضدّ الآخر، فالمرجع في الشكّ في الطهارة إلى استصحاب عدم الموت حتف الأنف وأصالة الطهارة، فنفكك في ذلك بين الحليّة والطهارة، فنقول بحرمة أكله وطهارته. نعم، بناءً على أنّ الطهارة والنجاسة رتبت على التذكية و عدمها تثبت النجاسة أيضاً.

بفي علينا ما وعدنا من الإشارة إلى ما هو الصحيح في البحثين الفقهيّين اللذين ترتّب عليهما الحكم فيما نحن فيه في جملة من الشقوق، فنقول:

أمّا أنّ التذكية هل أخذت موضوعاً للحليّة بما هي مضافة إلى ذات الحيوان، أو بما هي مضافة إلى زاهق الروح، فالصحيح هو الثاني⁽¹⁾، فإنّه الذي يظهر من أدلّة

1)

(لا يخفى أنّه سيأتي في بحث الأصل المثبت مفصلاً رجوع التقييد عادة إلى التركيب، ببيان يثبت بعض جوانبه كون مثل قيد التذكية وزهاق الروح عرضيين لا طوليين، وأنّ الطوليّة الموجودة في لسان الدليل في أمثال ذلك ليست عدا مجرد قالب صياغي لا أكثر من ذلك.

الباب، والأصل في ذلك الآية الشريفة: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ
الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ لغيرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَفَقَةُ وَالْمَوْفُودَةُ ۖ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا

أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ)⁽¹⁾. فقد ذكرت الآية عدّة أقسام من الحيوان الميّت، وتفهم من ذلك عرفاً الإشارة إلى جامعها، ثم استثنت المذكى، فالمذكى صار مستثنى من الميّت وزاهق الروح لا من ذات الحيوان، وذلك ظاهر عرفاً في أخذ التذكية مضافة إلى زاهق الروح. وهكذا الحال في أخبار الباب، كما ورد⁽²⁾ في فريسة الكلب والصقر والفهد من أنّه إذا أدركت حياته فهو حلال.

وأما أنّ التذكية هل هي أمر بسيط أو عبارة عن نفس الذبح؟ فقد ذهب المحقق النائيني (قدس سره) إلى أنّها عبارة عن نفس العمليّة، ولعلّ هذا القول هو مختار المشهور، ويستشهد لهذا القول بتفسير اللغويين للتذكية بالذبح وبنسبة التذكية إلى الذابح في لسان الروايات⁽³⁾ الظاهرة في أنّها فعل مباشرٍ له، وفي قبّال ذلك قال بعض: بأنّ التذكية أمر بسيط مسبّب عن العمليّة، وأمّا الاستشهادان للقول الأوّل فقد ردّ أولهما بعدم حجّيّة قول اللغويّ، والثاني بأنّ المسبّب التوليديّ أيضاً ينسب عرفاً إلى الشخص حقيقة وبلا أيّ مؤونة وعناية.

والتحقيق: أنّ التذكية لا هي نفس العمليّة، ولا هي أمر بسيط مسبّب عن العمليّة، بل هي أمر بين الأمرين. وتوضيح ذلك: أنّ التذكية نسبت في جملة من الأخبار إلى الذابح⁽⁴⁾، وهذه الطائفة تناسب كون التذكية عبارة عن نفس الأعمال، كما

(1) سورة 5 المائدة، الآية: 3. (2) راجع الوسائل، ج 16، ب 19 من الذبائح، ص 272 - 273. (3) كما هو الحال في لسان القرآن الكريم في قوله تعالى: (إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ). (4) من قبيل الحديث الرابع من ب 1 من الذبائح من المجلّد 16 من الوسائل، ص 253.

تناسب كونها أمراً بسيطاً، لكن في عديد من الأخبار أُطلقت الذكاة ولا
يحتمل في موردها إرادة الذبح، ويعرف منها أنّ التذكية ليست مرادفة
لمفهوم الذبح، ونشير بهذا الصدد إلى طوائف ثلاث من تلك الأخبار:

1 - ما ورد في كتاب الطهارة في مقام بيان عدم الانفعال بملاقة اليابس⁽¹⁾ من أنّ اليابس
ذكي⁽²⁾، فإنّ هذا - كما ترى - لا يحتمل فيه إرادة الذبح، وإتّما المقصود من الذكاة في
ذلك: الطيب وملائمة الطبع وعدم التنفّر ونحو ذلك من العناوين.

2 - ما ورد في باب الجلود من أنّ الجلد الذكيّ يجوز الصلاة فيه⁽³⁾، فإن جعل الذكاة بمعنى
الذبح صفة للجلد لا معنى له إلا بالتأويل وبلحاظ أنّ جلد الحيوان الذكيّ، وهو خلاف
الظاهر، فالمراد بالذكاة فيه هو الطيب والطهارة.

3 - ما ورد فيما لا تحلّه الحياة من الميتة⁽⁴⁾، كالصوف والبيض من أنّه ذكيّ،

(1) ليس هذا هو المعنى المتعيّن في الحديث. (2) راجع الوسائل، ج 1، ب 31 من أحكام الخلوة، ح 5، ص
248. وهو في الوسائل (الطبعة الحديثة) «زكيّ» بالزاء لا بالذال، وكذلك في الاستبصار (الطبعة الحديثة، ج
1، ح 167)، ولكن في التهذيب (الطبعة الحديثة، ج 1، ص 49، ح 141) بالذال، وجاء في لسان العرب (ج 2،
بحسب الطبعة المنقسمة إلى ثلاثة مجلّدات، ص 36) عن الباقر(عليه السلام) «زكاة الأرض بيسها»، فهنا
أيضاً مذكور بالزاء، ولكن في ج 1، ص 1073، ورد بالذال، وممّا يؤيد كون الحديث ورد بالزاء لا بالذال أنّي لم
أرّ مورداً لاستعمال الذكاة بمعنى الطهارة في غير باب الحيوان وتوابعه كالبيض. (3) راجع الوسائل، ج 3، ب
2 من لباس المصلّي، ح 2، ص 251، وح 8، ص 252، وب 3، ح 3، ص 252. (4) راجع الوسائل، ج 16، ب 33
من الأطعمة المحرّمة، ص 365، ح 3 و 4 و 5، ←

فإنّ الذكاة بمعنى الذبح هنا لا معنى له حتّى بملاحظة التأويل الذي عرفته في الطائفة السابقة؛ إذ نفس الحيوان أيضاً ليس مذكّيّ حتّى تطلق الذكاة على مثل الصوف والبيض بهذا اللحاظ.

ولعلّ المتفاهم عرفاً من الذكاة أيضاً هو الطيب والطهارة لا نفس الذبح. نعم، الذبح مرصداق للتذكية وتحصيل للذكاة لا أنّه عين التذكية مفهوماً، والظاهر أنّ تفسير اللغويين للتذكية بالذبح من باب تفسير المفهوم بالمصداق، لا من باب تفسير المفهوم بالمفهوم⁽¹⁾. والحاصل المستفاد ممّا عرفتها من الأخبار هو أنّ الذكاة عبارة عن أمر بسيط وهو الطيب والطهارة ونحو ذلك من العناوين.

هذا. وفي بعض الأخبار أطلقت الذكاة على نفس العمليّة، فقيل: التسمية

→ وج 2، ب 68 من النجاسات، ح 2 و3، ص 1089. وقد أضيفت في كتاب السيّد الهاشميّ (حفظه الله) على هذه الطوائف طائفة رابعة، وهي ما ورد في الجنين من أنّ ذكاته ذكاة أمّه، راجع الوسائل، ج 16، ب 18 من الذبائح، ص 270 - 271، (1) هذا الكلام بعيد من ظاهر كلمات اللغويين جدّاً، فالظاهر منها خلافه. ويشهد لعدم كون الذكاة بمعنى الطيب والطهارة أنّه لم يستعمل في غير الحيوان وتوابعه. وورد في لسان العرب: (أنّ أصل الذكاة في اللغة كلّها إتمام الشيء، فمن ذلك الذكاء في السنّ والفهم، وهو تمام السنّ، قال: وقال الخليل: الذكاء في السنّ أن يأتي على قروحه - أي: على خروج نابه - سنة وذلك تمام استتمام القوّة). والظاهر من اللغة أنّ الذكاة نفس العمليّة وهو حجّة، فخصوصيّة الحيوان إمّا شرط شرعيّ للتذكية، وإمّا شرط للطهارة والحلّ، والثاني أظهر. وأمّا استعمال الذكيّ في مثل السنّ والبيض من الميتة فباعثبار أنّ أثر تذكية الحيوان طهارته، وهذه الأشياء هي طاهرة وليس استعمالاً حقيقياً.

ذكاة⁽¹⁾، أو إخراج السمك من الماء ذكاة⁽²⁾، ونحو ذلك، ومن هنا نعرف أنّ ذلك العنوان البسيط عنوان منطبق على نفس العمليّة، وعنوان الطيب والطهارة وإن كان في الحقيقة عنواناً اعتبارياً يعرض على نفس الحيوان وتتنصّف به نفس الحيوان لا الذبح وباقي خصوصيّات العمليّة، لكنّنا نعرف من إطلاق الذكاة في لسان الأخبار على نفس العمليّة أنّ الذبح جعل بالاعتبار فرداً للطيب والطهارة.

نعم، يمكن توجيه الأخبار بنحو آخر أيضاً، وهو أن يكون المقصود من كون التسمية مثلاً ذكاة، كونها سبباً للذكاة، لكنّ العناية الأولى، وهي إيجاد الفرد الاعتباري للطهارة والذكاة أقرب عرفاً من العناية الثانية، ويكون الكلام ظاهراً في الأوّل.

فتحصّل: أنّ الذكاة عنوان بسيط منطبق على الأعمال ومنتزع منها لا نفس الأعمال مفهوماً ولا أمر مسبّب عنها، وهذا هو مختارنا أيضاً في باب الطهارات الثلاث.

بقي في المقام شيء، وهو: أنّ في أخبار الباب ما يوافق مضموناً استصحاب عدم التذكية وفيها ما يخالفه ولو بدواً:

أمّا ما يوافق مضموناً، فكما ورد فيما أرسل إليه الكلب المعلّم ثم رأى المرسل ذلك الحيوان مفترساً ولا يدري هل افترسه ذلك الكلب المعلّم، أو افترسه حيوان آخر؟ من أنّه لا تحلّ تلك الفريسة ولا يؤكل منها حتّى يعلم أنّه هو الذي

(1) الوسائل، ج 16، ب 1 من الصيد، ح 4، ص 208، وورد أيضاً في الصيد الذي يصيده الكلب: (قتله ذكاة)، راجع الوسائل، ج 16، ب 2 من الصيد، ح 1، ص 209، (2) الوسائل، ج 16، ب 31 من الذبائح، ح 8، ص 297، وب 34 من الذبائح، ح 2، ص 302.

افتترسها⁽¹⁾، وكما ورد في من رمى طائراً فقتل الطائر وشكّ في أنّه هل قُتل بهذه الرمية أو بشيءٍ آخر؟ من أنّه لا يحلّ ذلك الطائر⁽²⁾. والصحيح أنّ هذه الأخبار وإن كانت موافقةً مضموناً للاستصحاب لكنّها مع ذلك ليست شاهدةً للقول باستصحاب عدم التذكية؛ إذ لا قرينة فيها على أنّ حكمها بالحرمة يكون بملاك الاستصحاب، فلعلّها حكمت بالحرمة على مستوى الحكم بالحليّة في أصالة الحلّ والبراءة وبقطع النظر عن الحالة السابقة⁽³⁾.

وأما ما يخالفه مضموناً ولو بدأً، فكما ورد من سؤال الراوي عن أنّه رمى طائراً ليصطاده، ثمّ شكّ في التسمية، فأجاب (عليه السلام): بأنّه يأكله⁽⁴⁾، فحكمه بالحلّ هنا ينافي استصحاب عدم التذكية، فيمكن الاستيناس بذلك لإنكار استصحاب عدم التذكية.

والتحقيق: أنّ هذا أيضاً ليس شاهداً على خلاف استصحاب عدم التذكية، وذلك لإبداء احتمالين آخرين في المقام:

الأوّل: أن يكون حكمه (عليه السلام) بالحلّ بملاك قاعدة الفراغ، وقد ثبت في محلّه تقدّم قاعدة الفراغ على الاستصحاب.

والثاني: ما يبطل الاحتمال الأوّل أيضاً، وهو أن تكون الحليّة المذكورة في هذا الحديث حليّة واقعيّة، وتوضيح ذلك: أنّ المنصرف من هذا الحديث أنّ التسمية على فرض كونها متروكة إنّما تركت نسياناً لا عمدًا، كما هو مورد قاعدة الفراغ

(1) راجع الوسائل، ج 16، ب 5 من الصيد، ص 215. (2) راجع الوسائل، ج 16، ب 18 و 19 من الصيد، ص 230 - 232. (3) فلا يمكن مثلاً التعدّي إلى موارد الشكّ في القابليّة. (4) راجع الوسائل، ج 16، ب 25 من الصيد، ص 237.

أيضاً، فإنّ موردها فرض دوران الأمر بين الفعل والترك عن نسيان لا بين الفعل والترك العمديّ، وقد وردت روايات⁽¹⁾ تدلّ على أنّ التسمية شرط ذكري وتسقط بالنسيان، وعلى هذا فحليّة هذا الطائر تكون واقعيّة؛ إذ الأمر دائر بين أنّه سمّي أو لم يسمّ نسياناً، فإن سمّي فقد حصلت التذكية قطعاً، وإن نسي فقد حصلت التذكية أيضاً؛ لأنّ التسمية ليست شرطاً في حال النسيان.

وقد تحصّل: أنّه ليس في أخبار الباب ما يؤيد استصحاب عدم التذكية ولا ما يفنّده.

(1) راجع الوسائل، ج 16، ب 15 من الذبح، ص 267، وب 12 من الصيد، ص 225 - 226.

بحثان حول الاحتياط

التنبيه الثاني: في حال الاحتياط بعد أن فرغنا من إبطال قول الأخباري بوجوه في الشبهات البدويّة. والكلام هنا يقع في مقامين:

أحدهما: في حكم الاحتياط في الشبهات البدويّة شرعاً.

وثانيهما: في البحث عن صغرى من صغريات الاحتياط وهي الاحتياط في العبادات.

1 - استحباب الاحتياط

أمّا المقام الأوّل - وهو في البحث عن حكم الاحتياط في الشبهات البدويّة - : فيقال في المقام باستحباب الاحتياط شرعاً، ولعلّ هذا ما ذهبت إليه جمهرة الأصوليين، ويستدلّ على ذلك بالأخبار الآمرة بالاحتياط بعد صرفها عن الوجوب بواسطة أخبار البراءة، أو بقرائن أخرى إن لم نقل - كما مضى منّا - بأنّ بعض أخبار الاحتياط يدلّ ابتداءً على الاستحباب.

وذهب جملة من المحقّقين ومنهم المحقّق النائيني (رحمه الله) إلى أنّ أخبار الأمر بالاحتياط محمولة على الإرشاد إلى حكم العقل، لعدم معقوليّة تعلّق الأمر المولويّ به. والوجه في عدم معقوليّة استحبابه شرعاً أحد تعبيرين:

التعبير الأوّل: ما ذكره المحقّق النائيني (رحمه الله) وهو عبارة عن تطبيق قانون على ما نحن عليه نقيحه (قدس سره) في أصوله، وذلك القانون عبارة عن أنّ الحسن والقبح العقليّين إذا تعلّقا بشيء بقطع النظر عن الحكم الشرعيّ، كحسن العدل وقبح الظلم يعقل صيرورتهما منشأً للحكم الشرعيّ، وإذا تعلّقا بشيء في طول الحكم الشرعيّ وكانا في سلسلة معلولات الأحكام، كحسن الطاعة وقبح المعصية استحالت صيرورتهما منشأً للحكم الشرعيّ، فطبّق (قدس سره) هذا القانون على ما نحن فيه لأجل أنّ

الاحتياط يكون في طول الأوامر الواقعية وبلحاظها، فتستحيل صيرورة حسنه العقلي منشأ لاستحبابه الشرعي.

أقول: إنَّ التكلّم في أصل هذا القانون كبرويّاً قد مضى في بحث التجري، وأثبتنا هناك بطلانه، وهنا نغضّ النظر عن بطلانه كبرويّاً ونتكلّم في تطبيقه صغروباً على ما نحن فيه، فنقول: إنَّ تطبيقه على ما نحن فيه غير صحيح لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الاحتياط الذي يحكم العقل بحسنه إنّما هو الاحتياط بداعي المولى بأن يطلب بالاحتياط إحراز الواقع بقصد القرية وامتنال الأمر الاحتمالي، والاحتياط الذي أمر به في الأخبار لم يؤخذ فيه قصد القرية، فإنّ قصد القرية خارج عن مفهوم الاحتياط، وإنّما الاحتياط عبارة عن ملاحظة أطراف الشبهة بالفعل أو الترك والتخلّص عن مخالفته، سواء كان ذلك لله وبداعي إطاعة الأمر الاحتمالي، أو لشيء آخر، كأمر الوالد أو إعطاء شخص مالا له بإزاء ذلك، فما أمرت به الأخبار غير ما حكم بحسنه العقل، حيث إنّ الأخبار أمرت بذات الاحتياط، وما حكم العقل بحسنه هو الاحتياط بداعي المولى، حيث إنّ العقل يرى كلّ تقرب إلى المولى حسناً، فليس المأمور به في الأخبار داخلاً في دائرة القانون الذي نقّحه (قدس سره) في موارد حكم العقل بالحسن والقبح.

الوجه الثاني: أنّ حسن الاحتياط وإن كان - على ما نقّحه من القانون - يستحيل أن يكون ملاكاً للحكم بالاستحباب، لكن لنا أن ندّعي استحباب الاحتياط لا بمعنى الاستحباب النفسي بملاك حسنه، بل بمعنى الاستحباب الطريقي⁽¹⁾ الذي

(١) والذي أنكره المحقّق النائيني (رحمه الله) في المقام - بناءً على قاعدته - إنّما هو الاستحباب الطريقي. أمّا فرض الاستحباب النفسي فلم يمنع عنه. راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 204، ومصباح الأصول، ج 2، ص 317.

يكون ملاكه عين ملاكات الأحكام الواقعيّة، فيحكم المولى باستحباب الاحتياط من باب مطلوبيّته الطريقيّة لأجل التحقّظ على ملاكات الواقع بمقدار ما يؤدّيّه الاستحباب من التحقّظ، بل لو قطع النظر عن مطلوبيّته الطريقيّة وفرضت ملاكات الواقع ضعيفة إلى درجة لا تقتضي أيّ تحقّظ عليها في حال الشكّ لما حكم العقل بحسنه، وإّما يحكم العقل بحسنه عند ترقّب مطلوبيّته واحتمالها على الأقلّ.

وخلاصة الكلام: أنّه يمكن أن يدّعى في المقام أنّ أخبار الاحتياط تحمل على الاستحباب المولويّ الطريقيّ. أمّا كونه مولويّاً، فلأنّ ظاهر أوامر الشارع هو المولويّة، وحملها على الإرشاد يحتاج إلى قرينة، ولا قرينة في المقام. وأمّا كونه طريقيّاً فتدلّ عليه نفس مادّة الاحتياط التي أخذ في مفهومها التحقّظ على الواقع.

التعبير الثاني: أنّ جعل الاستحباب للاحتياط لغو؛ إذ يكفي في تحريك العبد نحو الاحتياط احتمال الأمر الواقعيّ؛ لحكم العقل عندئذ بحسن الاحتياط، ومن لم يتحرّك بذلك لا يتحرّك باستحباب الاحتياط أيضاً.

والجواب: أنّ استحباب الاحتياط إمّا يفرض نفسياً، وإمّا يفرض طريقيّاً؛

فإن فرض نفسياً؛ فلا مجال لإشكال اللغويّة؛ لأنّ الاستحباب النفسيّ للاحتياط يوجب تأكّد المحرّكيّة نحوه؛ لاجتماع ملاكين فيه للمحرّكيّة، أحدهما ملاك الواقع، والآخر ملاك نفس الاحتياط، كما هو الحال في جميع موارد اجتماع ملاكين وأمرين في شيء واحد، فإنّه يحصل التأكّد في الملاك والحكم، وبالتالي يتأكّد حكم العقل بالانبعاث.

وإن فرض طريقيّاً؛ فأيضاً لا مجال لإشكال اللغويّة، وتوضيحه: أنّ ملاك الأمر بالاحتياط هو عين ملاك الواقع، فتارةً يفرض ملاك الواقع في غاية الأهميّة، بحيث لا يرضى المولى بفوته حتّى في حال الشكّ، فيبرز إيجاب الاحتياط، وأخرى يفرض في غاية الضعف، بحيث لا يفرّق في حال المولى بين الاحتياط

في حال الشكّ وعدمه، فيبرز عدم مطلوبية الاحتياط ولو استحباباً، وثالثة يفرض اهتمامه به بدرجة استحباب الاحتياط، وعندئذ يبرز استحباب الاحتياط. وفائدة هذا الإبراز هي المنع عن أن يصل إلى العبد عدم مطلوبية الاحتياط وصولاً جزمياً من باب الاشتباه فلا يبقى له محرّك بالنسبة للاحتياط، أو وصولاً احتمالياً فيضعف تحريكه بالنسبة للاحتياط.

وقد تحصّل ممّا ذكرناه: عدم محذور في جعل استحباب الاحتياط، وقد مضى استظهار الاستحباب الطريقي للاحتياط من الأخبار. نعم، يظهر من بعض الأخبار الاستحباب النفسيّ كقوله: «مَن رتّع حول الحمى يوشك أن يقع فيه، ومَن ترك ما اشتبه عليه من الإثم كان لما استبان له أترك»، فإنّ هذا يدلّ على أنّ ملاك ترك شرب التتن المحتمل حرمة مثلاً، هو حصول ترك المحرّمات وأن لا يقع بالتدريج في ارتكاب المحرّمات القطعيّة، لا التحرّز عن الحرمة الواقعيّة لشرب التتن، ولا بأس بالالتزام بكلا الاستحبابين لكلتا الطائفتين من الأخبار لو صحّت أسانيد تلك الأخبار.

2 - تصوير الاحتياط في العبادات

وأما المقام الثاني - وهو البحث الصغويّ - : فقد وقع الإشكال في تصوير الاحتياط في العبادات بعد الفراغ عن تصويره في المعاملات من ناحية أنّ الاحتياط لابدّ فيه من حصول الغرض المقصود من الواقع المحتاط لأجله، والغرض في باب العبادات لا يحصل إلّا مع قصد الأمر، وقصد الأمر مع الشكّ فيه لا يمكن إلّا بالتشريع الفعليّ، ولا فرق في حرمة التشريع الذي هو إسناد ما لا يعلم أنّه من المولى إلى المولى بين التشريع القولي بأن يسند بالقول شيئاً إلى المولى لا يعلم أنّه منه والتشريع الفعليّ بأن يعمل عملاً بقصد أنّه مأمور به من قبل المولى وهو لا يعلم بذلك، وبهذه الحرمة تبطل العبادة. هذا هو التصوير الابتدائيّ للإشكال.

وتحقيق الحال: أنه تتصوّر فقهياً في المقام فروض ثلاثة:

- 1 - أن يكفي في صحّة العبادة مطلق الداعي القربي بما فيه داعي الأمر الاحتماليّ.
- 2 - أن يشترط في صحّة العبادة قصد الأمر الجزميّ المتعلّق بذات العمل ابتداءً.
- 3 - أن يشترط في صحّة العبادة قصد الأمر الجزميّ، سواء كان متعلّقاً بذات العمل ابتداءً، أو بعنوان الاحتياط.

أمّا على الفرض الأوّل: فلا مجال لتوهّم الإشكال في المقام؛ إذ إتيان العمل بداعي احتمال الأمر بمكان من الإمكان من دون تشريع، ولا يشترط القصد الجزميّ للأمر حتّى يلزم التشريع عند عدم العلم به، فلا مورد لتوهّم الإشكال هنا أصلاً بلا فرق في ذلك بين فرض كون الحاكم بلزوم قصد الأمر هو العقل، لاستحالة أخذه في المتعلّق وفرض كونه مأخوذاً في المتعلّق، فإنّ قصد الأمر الاحتماليّ ممكن من دون أثر لسنخ الحاكم بلزوم ذلك في المقام. وهذا الفرض الأوّل هو الصحيح كبرىً وصغرىً:

أمّا الكبرى: فتتقيحها موكول إلى الفقه، وهي أنّه لا يحتمل فقهياً اشتراط مزيد من مطلق الداعي القربيّ في باب العبادات.

وأمّا الصغرى: فلما مضى في محلّه من أنّ الانبعاث من الصورة الاحتماليّة لأمر المولى أيضاً تقرّب إلى المولى؛ وذلك لأنّ الانبعاث من ذلك مظهر للإخلاص ذاتاً لا جعلاً حتّى نحتاج إلى دليل على الجعل، وكلّ ما هو مظهر للإخلاص للمولى يوجب التقرب إلى المولى ذاتاً أيضاً، ولم ينازع أحد في كون الانبعاث من الأمر الاحتماليّ تقرّباً إليه تعالى. نعم، ذهب بعض كالمحقّق النائينيّ (قدس سره) إلى أنّ هذا التقرب في طول التقرب بالأمر الجزميّ، أي: أنّه مع التمكن من التقرب بقصد الأمر الجزميّ لا يمكن التقرب بقصد الأمر الاحتماليّ، وبعض آخر كالشيخ

الأعظم (رحمه الله) إلى عدم كفاية هذا التقرب مع التمكن من التقرب بالأمر الجزمي. وعلى أي حال فلا إشكال فيما نحن فيه؛ إذ المفروض عدم إمكان قصد الأمر الجزمي.

وقد تحصل ممّا ذكرناه: أنّه لا إشكال في الاحتياط في العبادات أصلاً، والإنصاف أنّه لولا جريان الإشكال على قلم الشيخ الأعظم (قدس سره) لم يكن داع للتكلم في هذا البحث أصلاً، إلّا أنّه جرى على قلمه (رحمه الله) فبقي هذا البحث في علم الأصول.

وأما على الفرض الثاني: فلا مجال لتوهم عدم الإشكال في الاحتياط في العبادات؛ إذ المفروض اشتراط قصد الأمر الجزمي في المقام، ولا أمر جزميّ هنا، ولا يكفي الأمر الجزميّ بالاحتياط؛ لأنّ المفروض اشتراط قصد الأمر الجزميّ بذات العمل ابتداءً، وعليه فيتقيّد - لا محالة - دليل وجوب تلك العبادة بغير صورة الشك؛ إذ تشترط في التكليف القدرة، والشكّ هنا مساوق لعدم القدرة، ولا يفرّق أيضاً على هذا الفرض بين القول بأخذ قصد الأمر في متعلّقه، والقول بكون الحاكم به هو العقل، فإنّه لا أمر جزميّ هنا متعلّق بذات العمل ابتداءً حتّى يمكن قصده بلا أثر لاختلاف طبيعة الحاكم بلزوم هذا القصد في ذلك.

وأما على الفرض الثالث: فيمكن أن يقال بإمكان الاحتياط نظراً إلى وجود الأمر الجزميّ بالاحتياط، والمفروض كفاية قصد طبيعيّ الأمر الجزميّ، فيقصد الأمر الجزميّ المتعلّق بالاحتياط.

ولكن قد يقال ببطلان الاحتياط في المقام، وأنّ الأمر الجزميّ المتعلّق بالاحتياط لا يصحّ الاحتياط؛ إذ هو عارض على الاحتياط، فتقوم الاحتياط به بوجب الدور أو ما يشبه الدور، وبكلمة أخرى يجب تصحيح الاحتياط في الرتبة السابقة على الأمر كي يعرض عليه الأمر.

والتحقيق في المقام: أنّ الأمر بالاحتياط تارةً يفرض نفسياً، وأخرى يفرض طريقياً:

فإن فرض الأمر بالاحتياط نفسياً: قلنا: إنّ المبني في بحث التعبدّي والتوصليّ إمّا هو استحالة أخذ قصد الأمر في متعلّق الأمر، وأنّ الحاكم بلزوم قصد الأمر إنّما هو العقل، أو عدم استحالته، وأنّ قصد الأمر داخل تحت الخطاب.

فإن كان المبني هو الأوّل: فقد يقال في المقام: إنّ الأمر بالاحتياط هنا غير معقول؛ إذ هذا الأمر إمّا أن يفرض تعلّقه بذات العمل، أو يفرض تعلّقه بالعمل بقصد الأمر. فإن فرض الأوّل كان خلفاً؛ إذ ذات العمل بلا قصد الأمر لا يترتب عليه الغرض حتّى يتحقّق الاحتياط. وإن فرض الثاني لزم أخذ قصد الأمر في متعلّقه، وبكلمة أخرى: إنّ الاحتياط أصبح مقيداً بقصد الأمر، فهو ينحلّ إلى ذات العمل وتقيده بقصد الأمر، فالأمر به يكون محالاً؛ لأنّه يلزم من ذلك أخذ قصد الأمر في متعلّقه.

ولكنّ هذا مدفوع بأننا نختار الشق الأوّل، ولا يرد عليه إشكال. وتوضيحه: أنّ قصد الأمر بالاحتياط وإن كان المفروض استحالة أخذه في متعلّقه لكنّ ذلك الأمر الواقعيّ الذي يحْتَاط لأجله أيضاً يستحيل أخذ قصده في متعلّقه، فمتعلّق الأمر العباديّ الواقعيّ هو ذات العمل، وحيث إنّ الاحتياط يكون بلحاظ متعلّق الأمر الواقعيّ يكون متعلّق الأمر به أيضاً ذات العمل المحتمل وجوبه، وكما أنّه في الأمر الأوّل بالرغم من تعلّقه بذات العمل عرفنا لزوم قصد الأمر في العمل بحكم العقل من باب تحصيل الغرض، كذلك في الأمر الثاني عرفنا لزوم قصد الأمر بالاحتياط في الاحتياط بحكم العقل من باب تحصيل الغرض. وبهذا يبطل أيضاً التعبير عن الإشكال بأنّ الأمر بالاحتياط عارض على الاحتياط فلا يتقوّم الاحتياط به، فإنّ متعلّقه الذي عرض هذا الأمر عليه عبارة عن نفس العمل، لا العمل بقصد الأمر حتّى يلزم تقوّمه بهذا الأمر.

وإن كان المبنى في بحث التعبدي والتوصلي هو الثاني - أعني: كون قصد الأمر تحت الخطاب مأخوذاً في متعلق الأمر - : فلا إشكال أيضاً في الاحتياط فيما نحن فيه؛ إذ ليس فيه محذور وراء الإشكالات التي تورد على قصد الأمر في متعلقه من أنه يلزم تقوّم المتعلق الذي هو معروض للأمر بذلك الأمر ونحو ذلك، والمفروض حلّ الإشكالات والبناء على جواز أخذ قصد الأمر في متعلقه.

هذا، والصحيح في بحث التعبدي والتوصلي هو إمكان أخذ قصد الأمر في متعلقه⁽¹⁾، وما مضى هنا من أنّ الأمر بالاحتياط عارض على الاحتياط فكيف يتقوّم الاحتياط به؟ هو بنفسه إشكال يتكلم عنه في بحث التعبدي والتوصلي، حيث يقال: إنّ قصد الأمر إن أخذ في متعلق الأمر الذي هو معروض للأمر ومتقدّم عليه لزم تقوّم هذا المتعلق بعارضة وتأخّره عنه رتبة، وهذا الإشكال لا محصل له؛ إذ نقول فيما نحن فيه مثلاً: إنّه إذا توقفت صرحة الاحتياط على الأمر به فهل يدعى أنّه يلزم من ذلك تأخّر الوجود الذهني للاحتياط في أفق التشريع رتبة من الأمر به، أو يدعى أنّه يلزم من ذلك تأخّر الوجود الخارجي للاحتياط رتبة من الأمر به، أو يدعى أنّه يلزم تأخّر إمكان الاحتياط رتبة من الأمر به؟

فإن ادّعي الأول: فذلك واضح البطلان؛ إذ الوجود الذهني للاحتياط غير متوقّف على تحقّق الأمر وغير متأخّر عنه، والأمر يتعلّق به بحسب أفق النفس، فيكون مقدّماً على ذلك الأمر في أفق النفس رتبة من دون أن يلزم تأخّر في المقام أصلاً.

(1) ولو إثباتاً.

وإن ادّعي الثاني: فلا مانع من أن يتأخّر الاحتياط الخارجي رتبة من الأمر به، بل كلما أوجب بشيء تحرك العبد نحو ذلك الشيء وإتيانه به، كان ذلك العمل الخارجي متأخراً عن الأمر به ومسبباً عنه.

وإن ادّعي الثالث: فعليه تكون للدور صورة في المقام؛ إذ يقال: إن القدرة على الاحتياط متوقفة على فعلية الأمر؛ لأنّ المفروض أنّه يشترط فيه قصد الأمر، وفعلية الأمر متوقفة على القدرة على الاحتياط توقف المشروط على شرطه وفعلية الحكم على موضوعه، فيلزم الدور، وهذا بنفسه أحد ألوان الإشكال في مبحث أخذ قصد الأمر في متعلقه.

والجواب: أنّ اشتراط الأمر بالقدرة على المتعلق إنّما هو بحكم العقل، وحكم العقل في المقام يكون بملاك أنّه مع عدم القدرة يستحيل التحريك، فيكون الأمر لغواً حينئذ، وبحسب الحقيقة يكون الأمر مشروطاً بقابليته للتحريك، وقابليته للتحريك إنّما هي موقوفة على القدرة من غير ناحية الأمر - أي: أنّ المانع من الأمر ليس هو طبيعيّ العجز، بل تلك الحصة من العجز التي لا ترتفع بالأمر - ولذا لو كان نفس توجه الأمر بالمشي إلى المشلول مؤثراً تكويناً في براء شلله لم يكن مجال لتوهم بطلان هذا الأمر أصلاً.

وإن فرض الأمر بالاحتياط طريقياً: فصحة الاحتياط هنا وعدمها تتوقف على فهم ما هو المراد من لزوم قصد الأمر الجزميّ. فإن كان المقصود الأمر الحقيقيّ الجزميّ فهنا ليس لنا أمر جزميّ؛ إذ أمر ذات العبادة مشكوك، والأمر بالاحتياط طريقياً روحه وجوهره هو الأمر بذات العبادة المفروض كونه مشكوكاً. وإن كان المقصود مطلق الأمر الجزميّ - ولو كان طريقياً - لا يوجد له مبادئ في متعلقه، فهذا الأمر ثابت هنا فيصح الاحتياط بلحاظه.

هذا ما يقتضيه تحقيق الكلام في المقام الثاني.

مفاد أخبار (مَن بلغ)

وفي نهاية هذا التنبيه وتعقيباً على ما عرفته من المقامين نبحت هنا عن مفاد أخبار (مَن بلغ)، حيث إنَّها تنظر إلى العمل برجاء موافقة الواقع في فرض الشكِّ في الحكم، فيناسب البحث عنها في هذا التنبيه، فنقول:

قد وردت روايات عديدة بمضمون: (إنَّ من بلغه شيء من الخير والثواب فعمله كان له ذلك الثواب وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله).

1 - تصوير مفادها ثبوتاً:

ونذكر بدوّاً في تصوير مفاد هذه الروايات احتمالات أربعة:

1

- كون المقصود منها الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط والانبعاث من المطلوبية الاحتمالية، حيث إنَّ مفروض الأخبار هو العمل برجاء المطابقة. أمّا فيما صرَّح منها برجاء الثواب فواضح، وأمّا فيما لم يصرَّح منها بذلك فيستفاد ذلك من (الفاء) في قوله: (فعمله).

2 - كون المقصود جعل استحباب نفسيّ موضوعه البلوغ.

3

- كون المقصود منها جعل الحجية للخبر الضعيف في المستحبات، وهذا هو المناسب لتعبير التسامح في أدلة السنن.

4

- كون المقصود مجرد الوعد لمصلحة في نفس الوعد بإعطاء ذلك الثواب، وبعد حصول الوعد نقطع بالوفاء لا محالة.

والفرق بين هذه الاحتمالات الأربعة واضح، فعلى الأخير تشتمل الأخبار على مجرد الوعد لمصلحة في نفس الوعد، في حين أنَّه على باقي الاحتمالات تكون تلك الأخبار بداعي الحث والترغيب الناشئ من ملاك في نفس العمل.

ويفترق الاحتمال الأوّل عن الثاني والثالث بأنّه على الأوّل يكون الترغيب صادراً من الشارع بما هو عاقل لا بما هو مولى، وعلى الثاني والثالث يكون صادراً عنه بما هو مولى. وأمّا الفرق بين الثاني والثالث فهو أنّ الترغيب في الثاني يكون بملاك نفسيّ بعنوان البلوغ في نفس هذا العمل وإن كان الخبر مخالفاً للواقع، وفي الثالث يكون طريقيّاً وبملاك العمل بالواقع. وبكلمة أخرى: أنّ الحكم في الثاني حكم واقعيّ لعنوان ثانويّ، وفي الثالث حكم ظاهريّ لعنوان أوّليّ.

ولكن يوجد في رسالة منسوبة إلى الشيخ الأعظم (قدس سره) مؤلّفة في بحث قاعدة التسامح في أدلّة السنن الإشكال في تصوير الفرق بين الوجه الثاني والثالث، وذلك باعتبار أنّ الحكم الظاهريّ لمّا كان عبارة عن جعل الحكم المماثل فمرجع الوجه الثالث إلى قضيّة شرطية شرطها بلوغ الثوب وجزاؤها حكم مماثل لما أداه الخبر، والحكم المماثل لما أداه الخبر عبارة عن الاستحباب الذي هو الوجه الثاني، فأيّ فرق بينهما؟ نعم، إذا كان الحكم الظاهريّ عبارة عن شيء آخر غير الحكم المماثل، كالتنجيز والتعذير وتتميم الكشف ونحو ذلك فهو يفترق عن جعل الاستحباب.

وسواء كان هذا الكلام صادراً من الشيخ الأعظم (قدس سره)، أو لا فهذا كلام يناسب الذوق الأصوليّ العامّ في تصوير الحكم الظاهريّ من كونه عبارة عن أحد هذه الأمور من جعل الحكم المماثل، أو التنجيز والتعذير، أو تتميم الكشف، ونحو ذلك. وأمّا على المختار من أنّ هذه كلّها أسنّة مختلفة وألوان من الكلام تكشف عن شيء واحد وهو اهتمام المولى ببعض الأغراض دون بعض عند تراحمها، فالفرق بين الوجه الثاني والثالث في غاية الوضوح؛ إذ في الوجه الثاني يكون الاستحباب نفسياً ناشئاً من ملاك في ذات العمل بما ينطبق عليه من العنوان الثانويّ، وفي الوجه الثالث يكون الاستحباب طريقيّاً وبداعي الاهتمام بالملاك الموجود في

المستحبات الواقعية من دون أن يفرض في نفس هذا العمل بعنوان البلوغ أي ملاك ومطلوبية. هذا بناءً على ما هو المختار في الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري، فنفس ذلك الفرق المختار طبّقناه في المقام لتوضيح الفرق بين الوجه الثاني والوجه الثالث. وأمّا على القول بأنّ الحكم الظاهري عبارة عن جعل الحكم المماثل فأيضاً نقول: إنّ أيّ شيء يفترضه صاحب هذا القول فارقاً بين هذا الحكم المماثل الظاهري والحكم الواقعي يمكن افتراضه في المقام.

وقد تحصّل ممّا ذكرناه: أنّ الوجه الثاني والثالث يختلف أحدهما عن الآخر ذاتاً.

نعم، أنكر السيّد الأستاذ وجود ثمرة فقهية بينهما؛ إذ على أيّة حال يفتي الفقيه بالاستحباب إمّا لعنوان البلوغ وجداناً، أو لهذا الخبر الضعيف الذي ثبتت حجّيته تعبّداً، فلا فرق بينهما فيما يهتمّ الفقيه، ثمّ ذكر السيّد الأستاذ: أنّ بعض المحقّقين حاول إبراز الفرق بينهما بأنّه إن ورد خبر ضعيف يدلّ على استحباب شيء كالمشي بعد الطعام مثلاً، وورد خبر صحيح يدلّ على حرّمته، فعلى الثالث يكون الخبر الضعيف حجّة ومعارضاً للخبر الصحيح، وعلى الثاني ليس الأمر كذلك، بل يكون الفعل بعنوانه الأوّل حراماً وبالعنوان بلوغ استحبابه مستحبّاً، فيدخل ذلك في باب تزامم الملاكين والمقتضيين للحكم لا في باب التعارض. وأجاب السيّد الأستاذ عن ذلك بأنّ أخبار (مَنْ بلغ) لا تشمل فرض بلوغ الثواب في مورد بلغ العقاب فيه أيضاً، فمثل هذا الفرض خارج عن أخبار (مَنْ بلغ) رأساً.

ثمرات الفرق بين الحجّة والاستحباب النفسيّ:

أقول: تظهر بين الوجهين ثمرات عديدة:

الأولى: أنّه في بعض الفروض يتحقّق التعارض بناءً على الوجه الثالث بخلاف الوجه الثاني، ونذكر تحت هذا العنوان موردين:

1 - أن يدلّ خبر ضعيف على استحباب شيء وخبر صحيح على عدم استحبابه

بعنوانه الأوّلِيّ، فعلى الثالث أصبح الخبر الضعيف حجّة ومعارضاً للخبر الصحيح وتساقطاً، فلم يثبت الاستحباب، وعلى الثاني لم يصبح الخبر الضعيف حجّة، وإّما ثبت استحباب العمل بالعنوان الثانويّ وهو البلوغ، فيحكم بأنّ هذا العمل بعنوانه الأوّلِيّ ليس مستحبّاً، وبعنوانه الثانويّ مستحبّ، ومثل هذا ما لو دلّ خبر ضعيف على وجوب شيء وخبر صحيح على عدم وجوبه بالعنوان الأوّلِيّ، فعلى الثالث يتعارضان بناءً على شمول أخبار (مَنْ بلغ) لما يدلّ على الوجوب، فإنّه إن فرض أنّه بهذا يثبت الوجوب فهذا معارض للخبر الصحيح الدالّ على عدم الوجوب، وإن فرض أنّه بهذا يثبت جامع الطلب، فجامع الطلب القابل للانطباق على الوجوب لا يمكن إثباته لدلالة الخبر الصحيح على عدم الوجوب، والجامع غير القابل للانطباق على الوجوب وهو المساوق للاستحباب لم يدلّ عليه هذا الخبر الضعيف، وعلى الثاني لا يتعارضان، بل يحكم بعدم وجوب ذلك العمل بالعنوان الأوّلِيّ واستحبابه بالعنوان الثانويّ.

2

- أن يدلّ خبر ضعيف على استحباب شيء وخبر ضعيف آخر على استحباب شيء آخر، وعلمنا إجمالاً بكذب أحدهما، فعلى الثاني يلتزم باستحباب كلا الأمرين بالعنوان الثانويّ، وعلى الثالث يتعارضان، فإنّه وإن لم يكن بينهما تعارض ذاتيّ - كما لو دلّ أحدهما على استحباب شيء والآخر على استحباب تركه - لكن يوجد بينهما تعارض اتّفاقيّ ويتساقطان بواسطة العلم الإجماليّ بكذب أحدهما. هذا بناءً على مبنى المحقّق النائينيّ(رحمه الله) من أنّ العلم الإجماليّ بالكذب يوجب التعارض الاتّفاقيّ بملاك استحالة جعل الكشف والطريقة لأمرين نعلم بأنّ أحدهما مُظلم وكاذب.

وأما على مبنى المحقّق العراقيّ(قدس سره) - وهو المختار - من أنّ ملاك التعارض

والتساقط في ذلك إنّما هو منافاة الدلالة الالتزامية لكلّ منهما الثابتة ببركة العلم الإجماليّ للدلالة المطابقية للآخر، فتساقط كلّ من الدالتين الالتزاميتين مع الدلالة المطابقية للآخرى بالتعارض الذاتيّ، فيمكن أن يقال هنا: إنّ أخبار (مَن بلغ) لم تشمل الدلالة الالتزامية وإنّما أثبتت الحجّية لبلوغ الثواب في أيّ واحد منهما لا لنفي الآخر، فلا تعارض بينهما.

الثانية: أنّ في بعض الفروض يثبت التعارض على كلا الوجهين، لكن يختلف مركز التعارض باختلافهما، وبالتالي تختلف كيفية إعمال قوانين باب التعارض، مثاله: أنّنا فرضنا ورود خبر صحيح يدلّ على أنّ ما يوجب الإضرار بالنفس لا يكون مستحبّاً ولو بعنوان ثانويّ، وورود خبر ضعيف يدلّ على استحباب اللطم في عزاء الحسين (عليه السلام)، ونفترض أنّ اللطم أمر مضرّ، فعلى الثالث يقع التعارض بين هذين الخبرين، ويقدم الثاني على الأول بالأخصّيّة، وأخبار (مَن بلغ) ليست طرفاً للمعارضة مع الخبر الصحيح النافي للاستحباب، وإنّما هي دليل على حجّية ما يعارضه من الخبر المثبت للاستحباب، ولا منافاة بين عدم استحباب شيء واقعاً وحجّية ما دلّ على استحبابه، وعلى الثاني يصبح ما دلّ على عدم استحباب المضرّ بأيّ عنوان من العناوين معارضاً لنفس أخبار (مَن بلغ) الدالّة على استحباب اللطم بعنوان البلوغ، وتعارضهما يكون بالعموم من وجه ويتساقطان.

الثالثة: أنّ بعض أقسام الخبر الضعيف تشمله أخبار (مَن بلغ) على الوجه الثاني، ويثبت بذلك الاستحباب، وأمّا على الوجه الثالث، فإنّما أن يثبت بذلك الوجوب أو لا تشمله أخبار (مَن بلغ) رأساً، وذلك فيما لو دلّ خبر ضعيف على وجوب شيء فإنّه على الثاني يثبت الاستحباب له بعنوان البلوغ، وأمّا على الثالث فشأن أخبار (مَن بلغ) أن يجعل هذا الخبر حجّة، فإن قلنا بأنّه يمكن لأخبار (مَن بلغ) أن يثبت الوجوب فهذا الخبر يصبح حجّة ويثبت به الوجوب، وإن قلنا بأنّها تقصر

عن إثبات أزيد من الثواب والاستحباب وجامع المطلوبية فهذا الخبر لا
تشملة أخبار (مَن بلغ) لا بلحاظ دلالاته المطابقيه من الوجوب؛ إذ هو خلف،
ولا بلحاظ دلالاته الالتزامية من الثواب وجامع الطلب، وذلك على مبنى السيد الأستاذ -
الذي هو المنكر للثمرة في المقام - من أنه يستحيل انفكاك الدلالة الالتزامية عن
المطابقيه في الحجية بأن لا تكون المطابقيه حجة، ومع ذلك تكون الالتزامية حجة. نعم،
على ما هو الصحيح من إمكان التفكيك يمكن الالتزام هنا بثبوت الثواب وجامع المطلوبية.

الرابعة: أنّ في بعض الموارد يتعدّد الاستحباب على الثاني بخلافه على الثالث، كما لو دلّ
خبر ضعيف على استحباب المشي بعد الطعام مثلاً، ودلّ خبر ضعيف آخر على استحباب
المشي في الثوب الأبيض بعد الطعام، بحيث كان هذا الخبر ناظراً إلى تقييد دائرة متعلّق
نفس الاستحباب الأوّل لا إلى استحباب مستقلّ عن الاستحباب الأوّل، فبناءً على الوجه
الثاني يثبت استحبابان على عنوانين بعنوان البلوغ: أحدهما المشي بعد الطعام، والثاني
المشي في الثوب الأبيض بعد الطعام. وكذا إذا فرض الخبران صحيحين، أو فرض أحدهما
صحيحاً والآخر ضعيفاً.

وأما بناءً على الوجه الثالث ففي بعض الصور لا يثبت في المقام استحبابان، وتوضيحه: أنّه
إمّا نفرض الخبر المقيّد صحيحاً والخبر المطلق ضعيفاً، أو بالعكس، أو نفرضهما ضعيفين:

أمّا على الأوّل: فالخبر المقيّد الذي هو حجة في نفسه يقيّد - لا محالة - الخبر المطلق
الذي صار حجة ببركة أخبار (مَن بلغ) فلا يثبت إلّا استحباب واحد، وهو استحباب المشي
في الثوب الأبيض لا مطلق المشي.

وأما على الثاني: فإن فرض أنّ أخبار (مَن بلغ) تجعل الخبر حجة بجميع خصوصياته، فصار
الخبر المقيّد كأنّه خبر صحيح فأيضاً يقيّد ذلك المطلق، ولا

يثبت إلّا استحباب واحد، وإن فرض أنّها إنّما تعطي الحجّية بمقدار ثبوت الاستحباب لا أزيد من ذلك فعندئذ نقول: إنّ إطلاق المطلق ينفي - لا محالة - استحباب المقيّد بما هو مقيّد؛ إذ المفروض أنّهما ينظران إلى استحباب واحد، فإن فرض أنّ ظهور المقيّد أقوى من ظهور المطلق⁽¹⁾ في نفي المقيّد قدّم عليه، وثبت أيضاً استحباب واحد⁽²⁾، وإن فرض تساويهما تساقطاً، وثبت أيضاً استحباب واحد.

وأما على الثالث: فإن فرض أنّ أخبار (مَن بلغ) تجعل الخبر حجّة بجميع خصوصياته، فالمقيّد يقيّد المطلق لا محالة ويثبت استحباب واحد، وإلّا ثبت استحبابان ظاهرين وإن علم بكذب أحدهما.

الخامسة: أنّه في بعض الموارد يجري الاستصحاب على الوجه الثالث بخلافه على الوجه الثاني، مثاله: ما لو دلّ خبر ضعيف على استحباب الجلوس في المجلس، وكان مقدار دلالاته هو ما قبل الزوال من باب القصور في الدلالة من دون أن يدلّ على نفي الاستحباب فيما بعد الزوال، فبناءً على الوجه الثاني يكون الاستحباب ثابتاً بعنوان البلوغ، وهذا الاستحباب منتفياً قطعاً بعد الزوال بانتفاء البلوغ فلا مجال للاستحباب، وبناءً على الوجه الثالث يكون الاستحباب ثابتاً

1)

(لعلّ المقصود أنّ تقديم المقيّد على المطلق إن كان بنكته القرينية فقد سقطت بسقوط دلالاته الالتزامية على نفي المطلق، حيث إنّ المفروض عدم حجّية هذه الدلالة الالتزامية، وإن كان بنكته الأقوائية فهي موجودة في المقام. (2) إنّما قدّم المدلول المطابقي للمقيّد على المدلول الالتزامي للمطلق وهو نفي المقيّد لا على المدلول المطابقي للمطلق لعدم تعارض بينهما، فيثبت ظاهراً الاستحبابان رغم العلم الإجمالي بكذب أحدهما.

للجلوس في المسجد بعنوانه الأوّل، وهذا الاستحباب محتمل الثبوت بعد الظهر وإن لم يعلم ثبوته لأجل القصور في عالم الدلالة، فهنا يأتي دور استصحاب الاستحباب بناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام الاستحبابية.

السادسة: ما سيأتي - إن شاء الله تعالى - في تنبيهات أخبار (مَن بلغ) من أنّه بناءً على الحجّة يحكم الفقيه بالاستحباب حتّى لمقلّديه وإن لم يتحقّق البلوغ بالنسبة للمقلّدين. وبناءً على الاستحباب النفسيّ بعنوان البلوغ لا بدّ من تحقّق البلوغ للمقلّدين أيضاً حتّى يتحقّق الاستحباب بالنسبة لهم.

ولعلّه بالتأمّل توجد ثمرات أخرى أيضاً غير هذه الثمرات.

2 - تحقيق مفادها إثباتاً:

ولنشرع بعد هذا في بيان ما هو الصحيح من هذه الاحتمالات الأربعة في أخبار (مَن بلغ)، فنقول:

أمّا احتمال الإرشاد فلا نتكلّم عنه مستقلاً، بل نتكلّم عمّا عداه، فإن وجدت قرينة على ما عداه أخذ به، وإلاّ فنفس الإجمال يكفي في صالح نتيجة فرض الإرشاد؛ إذ لا يثبت عندئذ لنا شيء عدا الحكم العقليّ كما هو الحال في فرض الإرشاد.

وأما احتمال جعل الحجّة فقد أفاد المحقّق العرافيّ (قدس سره)⁽¹⁾، والسيد الأستاذ⁽²⁾ وغيرهما⁽³⁾ في تفنيده أنّ جعل الحجّة والكشف عن الواقع ينافيه قول: (وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله).

(1) راجع نهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 278. (2) راجع مصباح الأصول، ج 2، ص 319. (3) راجع أجود التقريرات، ج 2، ص 208.

أقول: إنّ هذا الكلام بصورته البدائيّة يورد عليه بسهولة بأنّ حديث (مَنْ بلغ) ليس بلسان فرض الكشف عن الواقع حتّى ينافي ذلك قوله: (وإن كان رسول الله(صلى الله عليه وآله) لم يقله)، فيحتاج هذا الكلام إلى شيء من التنقيح والتشريح، وذلك بأن يقال: إنّ حديث (مَنْ بلغ) إنّما دلّ بدلالته المطابقيّة على ملازمة بين البلوغ والثواب، والوجه في دلالته على الحجّيّة هو أن يقال: إنّ الثواب مترتب على الأمر، فيدلّ الحديث بالالتزام على ملازمة أخرى في رتبة أسبق من هذه الملازمة وهي الملازمة بين البلوغ والأمر، وعندئذ نقول: إنّ الملازمة بين البلوغ والأمر إمّا تكويّنيّ، أو عنائيّ.

أمّا دعوى الملازمة التكوينيّة في المقام فكذب محض، فلا بدّ أن يكون المقصود هو الملازمة العنائيّة، ودعوى مطابقة البلوغ للواقع مبالغة، وذلك كناية عن الحجّيّة، ومن الواضح أنّ دعوى المطابقة والملازمة بنحو المبالغة والعناية ينافيها فرض عدم المطابقة بقوله: (وإن كان رسول الله(صلى الله عليه وآله) لم يقله).

والتحقيق مع ذلك: أنّ هذا الكلام لا يرجع إلى محصل، فإنّ جعل الاستحباب الطريقيّ في المقام يتصوّر بنحوين:

الأوّل: أن يكون ذلك بجعل الحجّيّة والكاشفيّة على حدّ حجّيّة خبر الثقة، وذلك بالتقريب الذي عرفت.

والثاني: أن يكون ذلك من قبيل جعل وجوب الاحتياط، وذلك بتقريب أنّ المولى - لأجل اهتمامه بأغراضه في الأخبار الدالّة على الاستحباب المطابقة للواقع - أراد أن يحثّ على العمل بكلّ خبر دلّ على استحباب شيء، تحفظاً على أغراضه الثابتة في الأخبار المطابقة للواقع، نظير التحقّظ على الواقع المعلوم بالإجمال أو المحتمل بالإجمال بالاحتياط في جميع الأطراف، فحثّ على العمل بكلّ خبر دلّ على استحباب شيء بجعل ثواب عليه كي يكون الربح لدى العبد

قطعيّاً، فتشتدّ رغبته في العمل بذلك. وما مضى من الإشكال إنّما يبطل الوجه الأوّل من هذين الوجهين دون الثاني، فإلى الآن لم يظهر مفنّد لهذا الاحتمال، فلنرَ بعد هذا أنّه هل توجد قرينة على احتمال آخر في قبال هذا الاحتمال فيبطل بذلك هذا الاحتمال أو لا؟

وأما الاستحباب النفسيّ فيوجد هنا تقريب يثبت الجامع بينه وبين الاستحباب الطريقيّ، وهو ما ذكره المحقّق النائينيّ (رحمه الله) (1) واحتمله المحقّق العراقيّ (قدس سره)، وكلام المحقّق العراقيّ هنا مجمل من حيث إنّ هل كان مقصوده إثبات الاستحباب النفسيّ بذلك، أو الجامع بين الاستحباب النفسيّ والحجّيّة (2). وأما كلام المحقّق النائينيّ (قدس سره) فصريح في أنّ هذا التقريب لو خلّي ونفسه لا يثبت إلاّ الجامع بينهما، وذلك التقريب هو حمل قوله في هذه الأخبار: (فعمله) على إرادة الأمر. وتوضيح ذلك: أنّه وإن لم يوجد في أخبار (البلوغ) الأمر بصيغته أو مادّته، لكنّ الجملة الخبريّة في كلام الشارع ظاهرة في كونها بداعي الأمر كقوله: (سجد سجدي السهو)، فقوله في هذه الأخبار: (فعمله) وإن كان جملة خبريّة، لكنّه يحمل على إرادة الأمر، وبعد استفادة الأمر من ذلك نقول: إنّ الأمر في لسان المولى ظاهر في المولويّة، وحمله على الإرشاد خلاف الظاهر ما لم تقم قرينة عليه، فيثبت بذلك الأمر المولويّ بالعمل بالخبر البالغ، وهو أعمّ من كونه نفسيّاً أو طريقيّاً، فثبت بهذا الجامع بين الحجّيّة والاستحباب النفسيّ.

أقول: إنّ هذا من غرائبهم (رحمهم الله)، فإنّ قوله: (فعمله) قد وقع شرطاً فسقط عن

(1) راجع فوائد الأصول، ج 3، ص 150. (2) كلامه في نهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 277 واضح في إرادة الاستحباب النفسيّ.

إفادة أمر يصحّ السكوت عليه، وليس إخباراً ولا إنشأً، نظير أن يقال: (مَنْ أَجْنَبَ فليغتسل)، أفهل يُفهم من ذلك الأمر بالإجتناب، وهل يتوهّم أحد أنّ هذا إخبار بالإجتناب فيحمل على داعي الإنشاء؟ نعم، لو كان جزاء للشرط صحّت استفادة الأمر منه، فلو قال: (مَنْ بلغه ثواب عمل به) استفيد من ذلك أنّ مَنْ بلغه ثواب فليعمل به، لكن ليس الأمر كذلك.

إثبات الاستحباب النفسي:

وهنا تقريران لإثبات خصوص الاستحباب النفسيّ من أخبار (مَنْ بلغ):

التقريب الأوّل: ما في الدراسات⁽¹⁾ من أنّ احتمال الإرشاد منفيّ بظهور أخبار (مَنْ بلغ) في كونها في مقام التحريض والترغيب في العمل، واحتمال جعل الحجّة منفيّ بمنافاة ذلك لقوله: (وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله)، فينحصر الأمر في الاستحباب النفسيّ.

ويرد عليه:

أوّلاً: منع انحصار الأمر في الاستحباب النفسيّ بعد إبطال الإرشاد والحجّة، لما عرفت من أنّ ذيل الحديث لا ينافي جعل الحكم الطريقيّ على مستوى الحكم بالاحتياط، وإن كان ينافي جعل الحجّة من قبيل حجّة خبر الثقة، فيبقى احتمال الحكم الطريقيّ على هذا المستوى.

وثانياً: أنّ ظهور الأخبار في الترغيب إنّما يدفع الاحتمال الرابع الذي كان عبارة عن مجرد الوعد لملاك في نفس الوعد، ولا يدفع الاحتمال الأوّل، وهو الإرشاد، فإنّ الترغيب ثابت فيه أيضاً كما في الاحتمال الثاني والثالث، إلّا أنّ

(1) ج 3، ص 189.

الترغيب بناءً على الإرشاد ترغيب من الشارع بما هو عاقل، وعلى الاحتمالين الآخرين ترغيب منه بما هو شارع ومولى.

نعم، لو قال بدلاً عمّا مضى: إنّ ترغيب الشارع ظاهر في كونه ترغيباً منه بما هو شارع كان هذا شيئاً معقولاً كما سيأتي إن شاء الله.

التقريب الثاني: هو التقريب المشهور في المقام، وهو عبارة عن تطبيق كلام عامّ في جميع موارد ترتيب الثواب على شيء على ما نحن فيه، وذلك الكلام العامّ عبارة عن أنّه مهما رتبّ ثواب على عمل فقيل: (مَنْ فعل كذا كان له كذا وكذا من الثواب) كان ذلك دليلاً على مطلوبية ذلك العمل واستحبابه؛ وذلك لأنّ الثواب يستلزم الأمر ويترتبّ عليه بعد فرض أنّه لا يترتبّ الثواب على شيء جزافاً، فنستكشف من ترتيب الثواب على هذا العمل كونه مأموراً به بقانون الدلالة الالتزامية العقلية، والبرهان الإتيّ، وكشف الملزوم عن لازمه.

فطبّق هذا الكلام العامّ على ما نحن فيه حيث إنّ رتبّ فيه الثواب على العمل بما بلغ الثواب عليه، فيدلّ على استحباب ذلك وتعلّق الأمر به.

وأورد عليه: بأنّ هناك فرقاً بين ما نحن فيه وسائر الموارد، وهو أنّه لم يكن يوجد في سائر الموارد ملاك آخر للثواب غير الأمر، وهنا يوجد ملاك آخر له وهو الانقياد.

وأجيب على ذلك: بأنّ إطلاق أخبار (مَنْ بلغ) يشمل فرض العمل بما بلغه الثواب عليه وإن لم يأتِ برجاء المطابقة وداعي الانقياد، وفي فرض عدم إتيانه بهذا النحو لا يوجد ملاك الانقياد.

ومن هنا وقع البحث بين المحقّقين كالمحقّق الخراسانيّ والمحقّق الإصفهانيّ والمحقّق العراقيّ والسيد الأستاذ في أنّه هل يشمل إطلاق أخبار (مَنْ بلغ) صورة الإتيان لا بداعي الانقياد والرجاء حتّى يصحّ الاستدلال بها على المقصود أو لا يشملها حتّى لا يصحّ ذلك؟

فذهب بعض كالمحقق الخراساني (رحمه الله) إلى شمول الإطلاق لذلك،
 فيتم هذا الاستدلال، وبعض آخر كالمحقق العراقي (قدس سره) إلى عدم
 شموله له فلا يتم هذا الاستدلال، فقد اتفقوا على نقطة وهي أنه على تقدير شمول
 إطلاق الأخبار في ذاته لغير صورة الإتيان بداعي الرجاء يتم هذا الاستدلال بالأخبار،
 واختلفوا في نقطة أخرى وهي أنه هل يشمل إطلاق الأخبار فرض الإتيان لا بداعي الرجاء
 أو لا؟

أقول: أمّا النقطة الأولى التي اتفقوا عليها فهي غير صحيحة عندنا، ولنا حول هذه النقطة
 كلامان:

الكلام الأول: أنّ ما ذكره من إثبات الأمر في موارد ترتب الثواب على عمل بقانون الملازمة
 العقلية بين الثواب والأمر وكشف الملزوم عن لازمه غير صحيح، فإنّ الثواب ليس ملازماً
 لواقع الأمر وإنّما هو ملازم للعلم بالأمر، فلو كان الأمر ثابتاً في الواقع والعبدي تخيّل عدم
 الأمر لا يترتب أيّ ثواب على عمله، بل لو تخيّل النهي ترتب العقاب عليه، ولو تخيّل العبد
 الأمر ولم يكن أمر ترتب الثواب على عمله، فالثواب إنّما هو ملازم للعلم بالأمر لا لنفس
 الأمر، وعليه فنقول: هل المقصود إحراز نفس الأمر من ترتيب ثواب عمل على عمل
 بالملازمة، أو المقصود إحراز العلم بالأمر من ذلك؟ فإن كان المقصود هو الأوّل لم يصحّ؛ لأنّ
 نفس الأمر ليس طرفاً للملازمة، وإن كان المقصود هو الثاني لم يصحّ أيضاً؛ إذ لا معنى لأن
 نحز من خبر ترتب الثواب أنّنا عالمون بالأمر، بل نرجع ابتداءً إلى أنفسنا فنرى أنّنا غير
 عالمين بذلك في المرتبة السابقة على هذا الخبر فكيف يكشف هذا الخبر عن علمنا
 بذلك؟

وإنّما الصحيح في باب استكشاف الأمر من ترتيب الثواب على العمل أنّ ذلك يستفاد لأحد
 وجهين:

الأوّل: أن يفرض أنّ قوله: (مَنْ عمل كذا فله كذا) كناية عرفاً عن ثبوت الأمر،

نظير قولك: (زيد كثير الرماد) الذي هو كناية عن كونه كريماً، وتكفي في باب الكناية مناسبات عرفية تصح ذلك بلا حاجة إلى ثبوت الملازمة بالدقة بينهما، كما أنه لا ملازمة دقيقة بين كثرة الرماد والكرم، فقد يكون كثير الرماد ولا يكون كريماً وبالعكس.

الثاني: أن يقال: إن قوله: (من عمل كذا فله كذا) يستبطن قيداً ارتكازياً، أي: من عمل كذا عارفاً بحكمه فله كذا، وعندئذ يستكشف الأمر على أساس الملازمة العقلية، فإن صدق هذه القضية الشرطية مستلزم لكون حكمه هو المطلوبية.

وشيء من هذين الوجهين لا يأتیان فيما نحن فيه، فإن الأمر ليس هنا منحصراً في الكناية وتقدير كلمة (عارفاً بحكمه)، بل يتصور هنا تقدير آخر ليس بأشد من مؤونة الكناية ومؤونة هذا التقدير، وهو تقدير فرض الانقياد وداعي الرجاء، فإن هذا أيضاً تقدير عرفي ليس التقدير الأول أو الكناية بأولى منه.

الكلام الثاني: أننا لو غضضنا النظر عما مضى، وفرضنا أنه في موارد ترتيب الثواب على عمل يستكشف الأمر بقانون الملازمة العقلية بين الثواب والأمر قلنا مع ذلك: إن هذا لا ينطبق على ما نحن فيه.

وتوضيح ذلك: أننا تارةً نفترض - لأجل الاستظهار من هذه الأخبار أو لجهة أخرى كحكم العقل - أن الثواب المذكور في هذه الأخبار ليس ثواباً جزافياً، وإنما هو ثواب استحقاق، وأخرى نفرض عدم استبعاد كون ذلك ثواباً جزافياً، وبكلمة أخرى: ثواباً تفضلياً، فإن فرض الثاني انغلق باب بحث استكشاف الأمر من هذا الثواب؛ إذ المفروض عدم استبعاد كون الثواب جزافاً وغير ناشئ من استحقاق بواسطة الأمر وغير ذلك، فلا بد لفتح باب البحث في ذلك من فرض الأول، وهو أن الثواب لا يكون جزافياً، بل هو على أساس استحقاق العبد على مولاه بمعنى من

معاني الاستحقاق، وعندئذ نقول: إنَّ إطلاق قوله: (مَن بلغه ثواب فعمله كان له ذلك الثواب) بعد فرض كون المراد به الثواب الاستحقاقِيّ مقيداً عقلاً بصورة الإتيان بداع قربيّ؛ إذ الإتيان به لا بهذا الداعي لا يوجب الاستحقاق كما هو واضح، وبعد تقييد الإطلاق بهذا المقيد المنفصل نقول: إنَّ التمسك بهذا المطلق عندئذ تمسك بالمطلق في الشبهة المصداقيّة للمقيد المنفصل أصلاً⁽¹⁾، وفي باب العام لا يجوز التمسك به في الشبهة المصداقيّة للمخصّص المنفصل إلا في بعض موارد مستثناة، ولكن في باب المطلق⁽²⁾ ليس لعدم الجواز استثناء أصلاً⁽³⁾، والوجه في كون التمسك بالمطلق هنا تمسكاً في الشبهة المصداقيّة هو أنّ للعمل بما بلغه الثواب بداع قربيّ مصداقين: أحدهما مصداق قطعيّ، والآخر مصداق غير قطعيّ.

أمّا الأوّل فهو العمل بداعي الانقياد، وأمّا الثاني فهو العمل بداعي الأمر الموقوف على وجود الأمر، ومع عدمه يلزم التشريع، أو يكون ذلك أمراً غير معقول، والمفروض أنّه بقطع النظر عن أخبار (مَن بلغ) نشكّ في وجود الأمر فنشكّ في هذا المصداق. هذا بعد تنزيلنا عن الإشكال الأوّل، وإلاّ فقد عرفت أنّ وجود الأمر واقعاً لا أثر له أصلاً.

1)

(بل قد يقال: إنَّ المقيد هنا متّصل؛ لأنَّ اشتراط استحقاق الثواب بالداعي القربيّ عقليّ ارتكازيّ كالمتمّصل، ولكن قد يتّضح لك بمراجعة بحث العموم والخصوص أنّ المخصّص اللبّيّ الارتكازيّ يكون في خصوص مسألة التمسك بالعامّ في الشبهة المصداقيّة كالمفصل لا كالمتمّصل. (2) بمعنى ثبوت الحكم على الطبيعة لا للأفراد. (3) مضى الوجه في ذلك من قبل أستاذنا الشهيد(رحمه الله) في بحث العموم والخصوص فراجع.

وأما النقطة الثانية التي اختلفوا فيها وهي أنه هل تكون أخبار (مَن بلغ) شاملة في ذاتها وبقطع النظر عما مضى لغير فرض الانقياد أو لا؟

فنقول: إنَّ هذا موقوف على أن نرى أنه هل توجد قرينة في أخبار (مَن بلغ) على تقييدها بفرض الانقياد أو لا؟

وما يذكر قرينة على الاختصاص بفرض الانقياد أمران:

الأول: فاء التفرّيع في قوله: (مَن بلغه ثواب فعله)، حيث دلَّ على كون العمل متفرّعا على البلوغ.

والثاني: التصريح في بعض تلك الأخبار برجاء المطابقة فيحمل غيره عليه حملاً للمطلق على المقيّد.

أما القرينة الأولى: فقد نوقشت بأمور:

الأول: ما ذكره المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله) ⁽¹⁾ من أنّ البلوغ أخذ بنحو الجهة التعليليّة لا بنحو الجهة التقيديّة كي يوجب وجهاً وعنواناً للعمل.

أقول: إنّ هذا الكلام لا يخلو من إجمال، فإن أراد (قدس سره) بذلك أنّه لمّا كان قيد البلوغ بنحو التعليل لا بنحو التقييد فالعمل يبقى على إطلاقه، ولا يختصّ بالحصّة الانقياديّة والمتفرّعة على البلوغ، فمن الواضح أنّه ليس الأمر كذلك، فإنّه بمجرد أخذ البلوغ في جانب العمل لا محالة لا يبقى العمل ثابتاً على إطلاقه، بل تضيق دائرته بذلك سواء فرض البلوغ جهة تعليليّة أو تقيديّة، فإنّ إطلاقه على أيّ حال خلف فرض التفرّع على البلوغ فيه.

وإن أراد بذلك أنّه وإن صار العمل مقيّداً بفرض التفرّع على البلوغ والحصّة

(1) راجع الكفاية، ج 2، ص 197 بحسب طبعة المشكينيّ. ومن المحتمل كون المقصود الحقيقيّ للمحقّق الخراسانيّ (رحمه الله) الوجه الثالث أو الرابع.

الانقياديّة، لكنّ الثواب قد جعل على نفس هذا العمل المتفرّع على البلوغ والمنقاده، ويكون البلوغ والانقياد جهة تعليليّة، ولم يجعل الثواب على الانقياد بأن يكون هذا العمل بما أنّه معنون بعنوان الانقياد ويكون الانقياد وجهاً له مثوباً عليه، فيثبت بذلك أنّ الرواية ليست إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الانقياد؛ لأنّ ثواب الانقياد في الحقيقة مترتب على عنوان الانقياد لا على خصوص ذات الحصّة الانقياديّة من العمل بما هو هو، ورد عليه: أنّه إن صار البناء على هذا التدقيق فعلى فرض الاستحباب وكون العمل من باب الطاعة لا من باب الانقياد أيضاً نقول: إنّ ليس الثواب في الحقيقة مترتباً على ذات العمل بما هو، بل مترتب على عنوان الطاعة⁽¹⁾، فعلى أيّ حال لا يعقل ترتب الثواب على ذات العمل بما هو سواء فرض ذلك من باب الانقياد أو من باب الطاعة، فلا يكون ما ذكره قرينة على عدم الإرشاد إلى حسن الانقياد، بل يظهر ممّا عرفت أنّه لم يكن المقصود في أخبار (مَن بلغ) فرض العمل موضوعاً للثواب بهذا النحو من الدقّة، وإنّما العمل أخذ فيها على وجه الموردية للثواب، ولا ينافيه كون الثواب مترتباً على عنوان الانقياد أو عنوان الطاعة.

الثاني: ما ذكره المحقّق الإصفهانيّ (قدس سره)⁽²⁾، وهو في الحقيقة ليس مناقشة في قرينيّة (الغاء) للاختصاص بفرض الانقياد، ولم يذكره هو (رحمه الله) بهذا الصدد، وإنّما هو دليل مستقلّ على أنّ أخبار (مَن بلغ) لا تنظر إلى حصّة الانقياد ولا تكون إرشاداً

(1) وذلك بعد استظهار كون الثواب استحقاقياً، وإلاّ لانسدّ باب استظهار الاستحباب. (2) راجع نهاية الدراية، ج 2، ص 221.

إلى حكم العقل، وفي مقام بيان ثواب الانقياد، وهذا الدليل مرّكب من
مقدّمتين:

1

- إنّ الخبر الضعيف المفروض دلّالته على ترتّب ثواب على عمل ليس مفاده ترتّب الثواب
على العمل بداعي الانقياد، وإّما مفاده عبارة عن الثواب على نفس العمل.

2

- إنّ أخبار (مَن بلغ) قد نطقت بثبوت نفس الثواب الذي ذكر في ذلك الخبر الضعيف، وقد
كان ذلك ثواباً على نفس العمل بحكم المقدّمة الأولى، فيثبت بالجمع بين المقدّمتين أنّ
أخبار (مَن بلغ) تثبت الثواب على نفس ذلك العمل.

ويرد عليه: أنّه ما هو المقصود بكون مفاد أخبار (مَن بلغ) هو ثبوت عين الثواب المذكور في
الخبر الصحيح؟ فإن كان المقصود هو العينيّة من جميع الجهات فهو مفروض العدم على كلّ
حال؛ إذ قد أخذ - لا محالة - في أخبار (مَن بلغ) عنوان البلوغ سواء فرض بنحو الداعي
للفعل والتقيديّة، أو فرض بنحو الموضوع للحكم بالاستحباب والتعليقيّة، فعلى أيّ حال
يكون للبلوغ دخل في شخص الثواب الموعود، في حين أنّه لم يكن دخيلاً في الثواب
المذكور في الخبر الضعيف.

وإن كان المقصود كون الثواب الموعود في أخبار البلوغ عين الثواب المذكور في الخبر
الضعيف كمّاً وكيفاً - أي: أنّه يعطى له نفس ما وعد إعطاؤه في الخبر الضعيف - فهذا
صحيح، ولكنّه لا ينافي فرض كون الثواب على عنوان الانقياد لا على ذات العمل.

الثالث: ما ذكره المحقّق الإصفهانيّ (قدس سره) أيضاً⁽¹⁾، وهو أنّ تفريع العمل على البلوغ
لا يقتضي اختصاصه بالحصّة الانقياديّة؛ وذلك لأنّ تفريع العمل على شيء

(1) راجع نهاية الدراية، ج 2، ص 221.

تارةً يكون من باب تفريعه على داعيه، كما تقول: (وجب عليّ كذا ففعلت)، حيث إنّ الوجوب داع للفعل، وأخرى يكون من باب تفريعه على موضوع داعيه، كما تقول: (دخل الوقت فصلّيت)، حيث إنّ الداعي إلى الفعل هو الأمر به ووجوبه، ويكون الوقت موضوعاً لذلك الأمر والوجوب، ففيما نحن فيه أيضاً نقول: تارةً يتفرّع العمل على البلوغ من باب تفريع الشيء على داعيه بأن يكون نفس هذا البلوغ داعياً إلى العمل، وهذا هو الحصّة الانقياديّة، وأخرى يتفرّع على البلوغ من باب تفرّع الشيء على موضوع داعيه بأن يكون الداعي إليه هو الاستحباب الذي يكون موضوعه البلوغ.

ويرد عليه: أنّه وإن كان الأمر كما ذكره - أي: أنّ تفرّع العمل على شيء يتصوّر له فردان - لكنّ الفرد الثاني لا يمكننا إحرازه بنفس أخبار (مَنْ بلغ)، وتوضيح ذلك: أنّ أخبار (مَنْ بلغ) جعلت العمل المتفرّع على البلوغ موضوعاً لترتّب الثواب، حيث قال: (مَنْ بلغه ثواب فعمله)، ففرّع العمل بالمعنى الحرفيّ على البلوغ، ولنقلب - لأجل التوضيح - المعنى الحرفيّ إلى المعنى الاسميّ، فلنفترض أنّ الحديث هكذا: (العمل المتفرّع على البلوغ يترتّب عليه الثواب)، وعندئذ نقول: إنّ العمل المتفرّع على البلوغ له فردان: فرد بقينيّ وهو العمل الانقياديّ وبداعي البلوغ، وفرد مشكوك وهو العمل بداعي حكم البلوغ الذي هو الاستحباب، وهذا الفرد مشكوك بقطع النظر عن أخبار (مَنْ بلغ) بمشكوكيّة أصل الاستحباب، ومن المعلوم أنّه لا يمكن إثبات ذلك بنفس هذه الأخبار بالتمسك بإطلاقها، فإنّ ثبوت الإطلاق لها فرع ثبوت هذا الفرد، فكيف يثبت ذلك بالإطلاق؟ فذلك من قبيل أن يتمسك بإطلاق قول: (أكرم العالم) في فرد شككنا في كونه عالماً زائداً على الأفراد المعلومة، وهذا غير ما مضى من الإشكال على النقطة الأولى من لزوم التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقيّة

للمخصّص المنفصل، فإنّ هذا أسوء من الأوّل، ولو سلّم الأوّل لا يسلم الثاني وهو التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقيّة لنفس المطلق، فإنّ الإطلاق هنا من أوّل الأمر غير ثابت(1).

الرابع: ما قاله بعض من أنّه لم يفرّع العمل في هذه الأخبار على داعويّة احتمال الأمر حتّى يختصّ بالحصّة الانقياديّة، وإنّما فرّع على داعويّة الثواب، حيث قيل: (مَن بلغه ثواب فعمله)، فيكفي في المقام كون ذلك الثواب المحتمل داعياً إلى الفعل، وحيث إنّنا نعلم أنّ الثواب إنّما يترتّب على العمل القربيّ، فهذا الثواب يدعونا إلى أن نأتي بهذا العمل قربيّاً، وقربيّته لا تختصّ بكونه بداعي احتمال الأمر، بل تشمل فرض كونه بداعي الأمر الجزميّ.

والجواب على ذلك: هو سنخ الجواب على المناقشة الثالثة. وتوضيحه: أنّ روح المطلب يرجع بالأخيرة إلى أنّ الثواب رتب في هذه الأخبار على العمل القربيّ، والعمل القربيّ له فردان: أحدهما قطعيّ وهو العمل بداعي احتمال الأمر. وأمّا العمل بداعي الأمر الجزميّ فلا يمكن إثباته بإطلاق هذه الأخبار؛ لأنّ ثبوت

1)

(لا يخفى أنّ المحقّق الإصفهانيّ(رحمه الله) لم يكن مقصوده بهذا البيان التمسك بإطلاق أخبار (مَن بلغ)، بل كان مقصوده مجرد هدم قرينيّة فاء التفرّيع للاختصاص بفرض الانقياد للواقع المحتمل، كي يثبت بعد سقوط هذه القرينة الاستحباب النفسيّ بالبيان السابق، وهو الوجه الثاني من الوجوه الماضية، وإذن فمجموع الوجه الثاني والوجه الثالث في نظر المحقّق الإصفهانيّ(رحمه الله) وجه واحد. نعم، يمكن الإيـراد عليه: بأنّ التفرّيع على ما يصلح داعياً مباشراً يكون ظاهراً في إرادة الداعويّة المباشرة وهي الفرد الأوّل، دون موضوعيّة للداعي المباشر وهي الفرد الثاني، فظاهر هذه الأحاديث هو أنّ الدافع المباشر إلى العمل كان هو الثواب الموعود به.

إطلاق لها فرع ثبوت هذا الفرد(1).

وأما القرينة الثانية(2) - وهي حمل المطلق على المقيّد - : فتحقيق الحال فيها: أنّ لحمل المطلق على المقيّد ملاكات ثلاثة:

1

- أن نعلم - صدفة من الخارج - وحدة الحكم المقصود بيانه تارةً بلسان المطلق، وأخرى بلسان المقيّد، فيقع - لا محالة - التعارض بينهما، ويقدم المقيّد على المطلق بحكم قوانين التعارض المذكورة في بحث التعادل والتراجع.

2 - أن يكون للمقيّد مفهوم ينفي به الإطلاق كما إذا كان بنحو القضية الشرطيّة،

(1) وقد جاء في تقرير السيّد الهاشمي (حفظه الله) - ج 5، ص 130 - جواب آخر بدلاً عن هذا الجواب، وهو أنّ الثواب على المستحبّ النفسيّ بعنوان البلوغ ثواب آخر غير ثواب الواقع، فإن كان العمل بداعي هذا الاستحباب لا بداعي الواقع المحتمل كان هذا خلف داعويّة الثواب البالغ. وهذا بظاهره يرد عليه ما مضى من أنّ المقصود بعينيّة الثواب ليست هي العينيّة من كلّ الجهات، بل هي العينيّة في كمّيّة الثواب وكيفيّة، فكون الثواب معلولاً للأمر الأوّل أو احتمالاً تارةً، ومعلولاً للأمر الثاني تارةً أخرى لا يضرّ بالعينيّة المقصودة في المقام. نعم، ينبغي أن يقال في المقام - ولعلّه المقصود وإن قصر عنه التعبير - : إنّ (الفاء) قد فرّعت العمل على بلوغ الثواب، ويوجد في المقام بلوغان: أحدهما البلوغ الثابت بالخبر الضعيف، والآخر البلوغ الثابت بنفس أخبار (مَن بلغ). ومن الواضح أنّ الفاء قد فرّعت العمل على البلوغ الأوّل لا الثاني ومحركيّة البلوغ الأوّل تختصّ بالحصّة الانقياديّة، والقول بأنّ البلوغ الأوّل قد يكون موضوعاً للمحرك لا محركاً مباشراً رجوع إلى نكتة المحقّق الإصفهاني (رحمه الله). (2) لا يخفى أنّ الوجه الرابع من وجوه الجواب على القرينة الأولى لو تمّ يأتي على هذه القرينة أيضاً.

3

- دعوى استحالة اجتماع حكمين متماثلين أحدهما على المطلق والآخر على المقيّد على خلاف في سعة دائرة هذا الملاك، هل يختصّ بالواجبات أو يعمّ المستحبات، وذلك نظير استحالة اجتماع الحكمين المتماثلين على موضوع واحد، وهذه الاستحالة قال بها المحقّق النائيني (رحمه الله) ومدرسته، وقال بها المحقّق الإصفهاني (قدس سره) على اختلاف بينهما في طريقة إثباتها. والصحيح عندنا بطلان هذه الاستحالة، وتنقيح ذلك موكول إلى محلّه.

هذه هي الملاكات الثلاثة لحمل المطلق على المقيّد، فلنرّ أنّه هل يوجد شيء منها فيما نحن فيه أو لا؟ فنقول:

أمّا الملاك الأوّل: فقد ذكر المحقّق الإصفهاني (قدس سره) في المقام أنّ الفقيه بتأمّله في تمام أخبار الباب يعرف أنّ المقصود من جميعها بيان حكم واحد⁽¹⁾.

أقول: إنّ من حصل له القطع بوحدة الحكم في المقام - ولو بقريّة اشتراك أخبار الباب في بعض التعبيرات وتقاربها⁽²⁾ ونحو ذلك - تمّ لديه هذا الملاك، ومن

1)

(أفاد أستاذنا الشهيد (رضوان الله عليه): أنّ المقصود كونها في مقام بيان حكم واحد في قبال كون المطلقات في مقام بيان الحكم الشرعيّ والمقيّدات في مقام الإرشاد. وأمّا على تقدير كون الجميع في مقام بيان الحكم الشرعيّ فقد أخذوا وحدة الحكم أمراً مفروغاً عنه، فإنّ حالها عندئذ حال جميع المطلقات والمقيّدات الموجودة في الشريعة التي تحمل على بيان حكم واحد، فيقيّد الأوّل بالثاني من قبيل (اعتق رقية) و (اعتق رقية مؤمنة). (2) أفاد (رضوان الله عليه) في مقام تقريب ذلك: أنّه بعد فرض كون المطلقات في مقام بيان الحكم الشرعيّ لو فرض أنّ المقيّدات أيضاً في مقام بيان ذلك، فاشتراكهما مع ←

لم يحصل له هذا القطع لا يفيد هذا الملاك، وبكلمة أخرى: أنّ هذا ليس أمراً فنيّاً، وإنّما هو أمر يرتبط بالذوق وسليقة المستنبت، فمن حصل له القطع هنا بوحدة الحكم حمل المطلق على المقيّد، ومن لم يحصل له القطع بذلك لم يمكنه حمل المطلق على المقيّد عن هذا الطريق.

وأما الملاك الثاني: فهو موقوف في المقام على فرض كلمة (مَن) في الأخبار المقيّدة شرطية لا موصولة، وفرض دلالة أمثال هذه الأداة من أدوات الشرط على المفهوم، فيدلّ قوله: (مَن بلغه ثواب فعمله رجاء ذلك الثواب كان له ذلك) على انتفاء ذلك الثواب بانتفاء الشرط سواء كان بانتفاء أصل البلوغ، أو بانتفاء العمل، أو بانتفاء كون العمل برجاء المصادفة.

لكنّا قد أثبتنا في بحث مفهوم الشرط أنّ المفهوم يختصّ بأداة الشرط المتمخّصة في معنى حرف الشرط - أي: ربط هيئة الجزاء بهيئة الشرط من قبيل (إن) - ولا يثبت لما يدلّ على حصّة معيّنة من الشيء ويجعلها موضوعاً للحكم من قبيل كلمة (مَن)، فهذا الملاك الثاني في المقام منتف.

→ المطلقات في ذكر كلمة (البلوغ)، وكذا تحديد مقدار الثواب بالمقدار البالغ لا يحتاج إلى مؤونة زائدة ونكتة أخرى غير النكتة التي من أجلها ذكر ذلك في المطلقات. أمّا لو فرض أنّ المقيّدات للإرشاد فعلى هذا التقدير كان من المحتمل أن لا يذكر فرض البلوغ، بل يذكر مطلق فرض الاحتمال سواء كان منشؤه البلوغ أو غير ذلك، وكان من المحتمل أن لا يحدّد الثواب بهذا النحو، فبحساب الاحتمالات يستبعد تعدّد الحكم، فقد يحصل بذلك لأحد الاطمئنان بأنّهما في مقام بيان حكم واحد إمّا مولويّاً أو إرشاديّاً، فيقيّد الأول بالثاني.

وأما الملاك الثالث: فهو غير ثابت فيما نحن فيه، فإنّ الأخبار المقيّدة المختصّة بفرض داعي الرجاء تكون بحسب عقلية هذا التقريب المشهور لإثبات الاستحباب من أخبار (مَن بلغ) غير دالّة على الاستحباب ومحمّلة الإرشاد إلى حكم العقل، فلم يثبت كونها بصدد بيان مثل الحكم الذي يبيّن في الأخبار المطلقة، فلا وجه لتقييد المطلقات بها.

ثمّ لو قطعنا النظر عن جميع ما مضى حتّى الآن في هاتين النقطتين من المناقشات، قلنا أيضاً: إنّ من المحتمل كون أخبار الباب بصدد بيان الحكم الطريقيّ لا بمعنى الحجّية، بل بالمعنى الذي مضى ممّا من كونه من قبيل إيجاب الاحتياط، ولا ينفي هذا ما مضى من فرض استبعاد جزافية الثواب في المقام، وأنّ الثواب الاستحقاقيّ يكشف عن الأمر؛ وذلك لأنّنا نمنع كون الثواب منحصراً في هذين القسمين، وهما الثواب الجزافيّ والثواب الاستحقاقيّ، بل هنا قسم ثالث وهو الثواب الترغيبيّ، وقد جعل حتّى يكون الربح جزمياً، فيرغب المكلفون في العمل بتمام الأخبار الدالّة على استحباب عمل ما، فيتحقّق ضمناً على الأغراض الواقعيّة الموجودة في ضمن مفاد تلك الأخبار.

والتحقيق: أنّ هذا المنهج منهم في البحث كان تبعيداً للمسافة، وإثبات الأمر المولويّ في المقام لا يحتاج إلى اللفّ والدوران. والصحيح في المقام أن يقال - مقتضياً ممّا مضى - : إنّ الاحتمال الرابع من الاحتمالات التي ذكرناها في أوّل البحث منفيّ بظهور الأخبار في الترغيب والحثّ على العمل، وهي ظاهرة في ذلك ظهوراً لا يقبل الإنكار، والاحتمال الأوّل من تلك الاحتمالات وهو الإرشاد لا يحتاج في مقام نفيه إلى مثل افتراض أنّ قوله: (فعمله) إخبار بداعي الأمر الظاهر في المولويّة، بل نقول في مقام نفيه: إنّ الترغيب الصادر من المولى ظاهر في المولويّة كالأمر الصادر منه، ولا خصوصيّة للأمر في ذلك،

فمطلق الحث والترغيب الصادر من الشارع ظاهر في كونه صادراً منه بما هو شارع، سواء أبرز هذا الترغيب بلسان الأمر، أو بلسان آخر، فإن كونه بلسان الأمر لا تتصور له خصوصية في المقام، وإثما النكته في هذا الظهور أن المولى في مقام حثه وطلبه لشيء يكون الغالب فيه تقيمه قميص المولوية، فينعدد لكلامه ظهور

في المولوية⁽¹⁾، وهذه النكته نسبتها إلى كلا اللسانين على حد سواء، واحتمال جعل الحجية منفي بما في ذيل الأخبار من قوله: (وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله) فيبقى في المقام احتمالان: أحدهما الاستحباب النفسي، والآخر الحكم الطريقي على مستوى جعل الاحتياط، ومجرد ظهور الأخبار في الحث والترغيب لا يعين الاستحباب النفسي لملائمة ذلك مع الحكم الطريقي أيضاً.

وهنا نتكلم في مقامين:

أحدهما: في عقد الموازنة بين هذين الاحتمالين، وأن أيّاً منهما يعين في قبال الآخر أو يكونان متساويين؟

والآخر: في أنه بناءً على الاستحباب النفسي لفرض دلالة الترغيب عليه مثلاً، فهل المستحب ذات العمل أو العمل بداعي الانقياد ورجاء الموافقة للواقع؟

(1) لا يخفى أن الإرشاد حينما يتصل بأمر الآخرة من الثواب والعقاب - كما في الإرشاد بالأمر بإطاعة الله والرسول - ليس خلاف شأن المولى، أو قل: إن ترغيب المولى في مثل هذا المورد بما هو عاقل ليس شاذاً بالقياس إلى ترغيبه فيه بما هو مولى، فمثل قوله: (قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ تَاراً) (1) يحتمل بلحاظ الأهل المولوية، ويحتمل الإرشاد، وليس أحدهما أولى من الآخر.

(1) السورة 66 التحريم، الآية: 6.

إجمال الدلالة:

أمّا المقام الأوّل: فالتحقيق أنّ الحديث مجمل مردّد أمره بين الحكم الطريقي والاستحباب النفسي⁽¹⁾.

ويمكن أن يقال في مقام تعيين الثاني في قبال الأوّل: إنّه لو كان ذلك حكماً طريقيّاً بداعي التحفّظ على الأغراض الواقعيّة الثابتة في موارد الأخبار الدالّة على استحباب جملة من الأمور لم يكن وجه لمؤونة تقييد العمل في هذه الأخبار بكونه بداعي القربة⁽²⁾، فإنّ هذا القيد ليس له أيّ دخل في المطلب، بل مع عدمه يوجب التحفّظ على الأغراض الواقعيّة بنحو أشدّ؛ لأنّ ثبوت الثواب على العمل

(1) والأثر العمليّ بينهما يظهر في مثل ما إذا قلنا بكفاية الأغسال المستحبّة عن الوضوء وكان الخبر الدالّ على استحباب غسل ما ضعيفاً، فعلى الاستحباب النفسيّ يجزي عن الوضوء، وعلى الحكم الطريقيّ الاحتياطيّ لا يجزي عنه، وما إذا دلّ خبر ضعيف على استحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء وقلنا بكفاية استحباب ذلك في جواز المسح بيّته، فيجوز المسح بها على الاستحباب دون الحكم الطريقيّ الاحتياطيّ، وما إذا دلّ خبر ضعيف على استحباب الوضوء لغاية كقراءة القرآن، ولم نقل باستحباب الوضوء في ذاته، فعلى الاستحباب يرتفع الحدث، وعلى الحكم الطريقيّ الاحتياطيّ لا يثبت ارتفاع الحدث. أمّا الثمرات التي مضت بين القول بجعل الحجّة والقول بالاستحباب النفسيّ فلا ترد فيما بين القول بجعل الاحتياط الطريقيّ والقول بالاستحباب النفسيّ، ما عدا الثمرة الأخيرة لو تمّت في نفسها، وسيأتي البحث - إن شاء الله - عن تماميّتها وعدم تماميّتها. (2) وهذا التقييد مستفاد من تفريع العمل على داعي الثواب بـ (الفاء)، أو بقوله: (رجاء ذلك الثواب) بناءً على كون الثواب في المقام استحقاقياً لا يتمّ إلاّ بالقربة.

على الإطلاق يوجب تحرك العبد نحوه ولو لم يوجد في نفسه داع قربيّ، بأن أتى بذلك العمل لأجل الثواب صرفاً، نظير عمل الأجير من دون داعي القربة أصلاً. نعم، في خصوص المستحبات التعبدية لابد من قصد القربة. وأمّا في المستحبات التوصلية وهي أكثر المستحبات فيتحقّق الغرض بالعمل بها ولو بدون القربة.

ولكنّ هذا الكلام غير صحيح، فإنّ أصل الاستحباب النفسيّ الذي بلغ بالخبر الضعيف مثلاً لم تكن له محرّكية بهذا النحو؛ لما هو محقّق في الفقه من عدم ترتّب الثواب على المستحبات ولو كانت توصلية، إلا إذا أتى بها بداعي القربة، فالمحرّكية المولوية في نفس تلك المستحبات الواقعية ليست بأزيد من هذا المقدار. وأمّا المصلحة التكوينية المترتبة على العمل بذلك المستحب ولو من دون قربة لو كانت مصلحة شخصية لا نوعية، فليست محرّكية من المحرّكيات المولوية، ومن المعلوم أنّ الحكم الطريقيّ ليس شأنه التحقّظ على الأغراض الواقعية الثابتة في الأحكام النفسية بأزيد ممّا تقتضيه نفس تلك الأحكام من التحقّظ والتحريك، وإنّما شأنه تدارك نقص التحريك المولويّ الثابت في ذلك الحكم النفسيّ الحاصل بواسطة الشكّ فيه.

ثمّ لو فرضنا أنّ الثواب في تلك المستحبات الواقعية يترتّب على العمل ولو من دون قربة، فعندئذ لا وجه لدعوى أنّ الثواب في أخبار (من بلغ) مختصّ بفرض القربة، فيصبح تقييد العمل في هذه الأخبار بكونه بداعي القربة أوّل الكلام⁽¹⁾.

فالمتحصّل من البحث: أنّ أخبار (البلوغ) عندنا باقية على إجمالها بين الاستحباب النفسيّ والحكم الطريقيّ، وإنّما الثابت لنا إجمالاً هو أنّ الشارع قد

1)

(وبكلمة أخرى: لو لم يكن الثواب في مفاد خبر الضعيف استحقاقياً فكذلك لا نكتة لحمل الثواب في أخبار (من بلغ) على الثواب الاستحقاقية).

حَثَّنَا عَلَى الْعَمَلِ بِكُلِّ مَا وصلنا استحبابه، وأتته إذا فعلنا ذلك بداعي القرية
 ثبت نفس الثواب الموعود في ذلك الخبر ولو فرض غير مطابق للواقع، بل أن
 هنا احتمالاً آخر في معنى أخبار (مَنْ بلغ) غير الاحتمالات الماضية لو لم يمكن استظهار
 خلافه بطل أصل دلالة هذه الأخبار على الحثّ على ما دلّ خبر ضعيف على استحبابه،
 وذلك الاحتمال هو أنّها إنّما تكون بصدد الحثّ على العمل بالمستحبات الحقيقية التي
 بلغنا عليها ثواب معيّن بلوغاً غير قطعيّ، فتلك الأخبار تقول: إنّ الثوابات البالغة على بعض
 المستحبات حتّى لو كان بلوغها غير مطابق في علم الله للواقع يضمنها لكم الله - تعالى -
 بذلك البلوغ، وعليه فقد فرض في المرتبة السابقة في موضوع هذه الأخبار استحباب
 شيء من الأشياء وخيريّته، وهذا هو ظاهر من جملة من الأخبار، حيث جاء فيها: «مَنْ
 بلغه ثواب على شيء من الخير»⁽¹⁾، ففرضت الخيريّة مفروغاً عنها، وفرض بلوغ ثواب
 معيّن على ذلك الخير، وحيث إنّ ذلك البلوغ ليس قطعياً فتتقص محرّكيّة الثواب الموعود
 في ذلك الخبر البالغ تكون هذه الأخبار بصدد تكميل محرّكيّته، وإذا ضمّ شخص إلى ذلك
 دعوى الاطمئنان بوحدة المراد من تمام تلك الأخبار⁽²⁾ ثبت بذلك أنّ هذا

(1) هذه الأخبار ضعيفة السند، فخير صفوان ضعيف بعليّ بن موسى، راجع الوسائل، ج 1، ب 18 من
 مقدّمة العبادات، ص 59، ح 1. وخيرا عدّة الداعي والإقبال الظاهر أنّهما ينظران إلى الخبر الأوّل - راجع
 نفس الباب، ح 8 و9 - ولو استقلّاً عن الخبر الأوّل فلا سند لهما، مضافاً إلى إجمالهما أو إجمال أحدهما،
 أي: أنّهما أو أحدهما ليس ظاهراً في فرض الخيريّة في المرتبة السابقة. (2) لا يخفى أنّ الاطمئنان الذي
 قد يدعى فيما سبق لا يمكن دعواه هنا؛ لأنّ ←

الاحتمال الأخير هو المقصود من تمام الأخبار في المقام، وبناءً على هذا المعنى يكون التمسك بأخبار (مَن بلغ) فيما لم يثبت استحبابه في الرتبة السابقة تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية لذلك العام.

الحصة الانقيادية أو طبيعي العمل:

وأما المقام الثاني: فالتحقيق أنّ الاستحباب النفسي - لو ثبت - لا يختص بخصوص الحصة الانقيادية؛ وذلك لما مضى في المناقشة الرابعة⁽¹⁾ في قرينية

→ حساب الاحتمالات بلحاظ اتحاد الأخبار في القيود وإن كان يجب استبعاد اختلافها في المولوية والإرشاد، وكذلك اختلافها في افتراض حكمين مولويين، ولكن في المقام يمكن دعوى أنها جميعاً بصد الترغيب إلى أمر واحد وهو الإتيان بالخيرات الواقعية سواء كانت معلومة أو كانت محتملة، وهذا الترغيب استوجب في غير ما ثبتت خيريته سابقاً جعل الجديد، فأتحد القسم المستبطن للجعل الجديد والقسم الخاص بالخيرات المعلومة في القيود والخصوصيات أمر غير مستبعد. (1) وبالإمكان التمسك أيضاً في المقام بالمناقشة الثالثة من تلك المناقشات، ولعلّ الأستاذ الشهيد (رحمه الله) إنما اختار هنا المناقشة الرابعة دون الثالثة؛ لأنّ الثالثة تدفع فقط محذور فاء التفرع، ولا تدفع محذور التقييد في بعض الروايات بكون العمل برجاء ذاك الثواب في حين أنّ الوجه الرابع يدفع كلا المحذورين. هذا. ولكن لا يخفى أنّ ما مضى من التعليق على الوجه الثالث وكذا الرابع لا يدع مجالاً في المقام للاستفادة من هذين الوجهين، فقد مضى منّا في التعليق على الوجه الرابع أنّ (فاء) فرّع العمل على البلوغ الأوّل للثواب، وهذا لا يكون إلاّ في الحصة الانقيادية، ←

(الغاء) للاختصاص بالحصّة الانقياديّة من أنّ العمل لم يفرّع في تلك الأخبار على داعي احتمال الأمر، بل فرّع على داعي ذلك الثواب الموعود، وهو أعمّ من الحصّة الانقياديّة، نعم، داعي الثواب يجرّنا إلى إتيان العمل بقصد القرية؛ لعلمنا بعدم ترتّب الثواب على العمل غير القربيّ، وحيث كان مصبّ الحثّ في هذه الأخبار طبيعيّ العمل برجاء الثواب لا العمل برجاء احتمال الأمر، فلا محالة نستكشف استحباب طبيعيّ العمل دون خصوص الحصّة الانقياديّة، وقصد القرية وإن كان لا بدّ منه لترتّب الثواب لكن قصد القرية لا ينحصر في قصد ذلك الأمر الاحتماليّ الذي وصلنا بخبر ضعيف مثلاً، بل يكون له مصداق آخر أيضاً وهو قصد الأمر الجزميّ الثابت بنفس أخبار (مَن بلغ)، وهنا ليس المفروض إثبات هذا الفرد بشمول إطلاق الأخبار لغير الحصّة الانقياديّة حتّى يأتي ما مضى من أنّ هذا الإطلاق متوقّف على ثبوت هذا الفرد، فلا يمكن ثبوته بنفس هذا الإطلاق، بل المفروض أنّ الأمر الجزميّ ثابت بهذه الأخبار بظهورها في الحثّ والترغيب مثلاً.

هذا تمام الكلام في أصل مفاد أخبار (مَن بلغ).

→ إلّا إذا قلنا: إنّه يكفي للتفريع فرض كون البلوغ موضوعاً للمحرّك، ولكن هذا يعني الاستفادة من نكتة المحقّق الاصفهانيّ (رحمه الله) الواردة في الوجه الثالث والتي ناقشناها بظهور التفريع في المحرّكيّة المباشرة. فالحقّ: أنّ أخبار (مَن بلغ) لو حملت على الاستحباب النفسيّ تختصّ بالحصّة الانقياديّة. والحقّ: أنّ مفاد أخبار (مَن بلغ) مردّد بين الاستحباب النفسيّ للانقياد الناشئ من ملاك جديد خلقه البلوغ، والاستحباب الطريقيّ الذي لا ملاك له إلّا الحفاظ على ملاك الواقع ولا يختصّ بحالة الانقياد.

تنبيهات حول أخبار (مَن بلغ)

بقي هنا التنبيه على أمور:

بلوغ الكراهة:

الأمر الأوّل: في نسبة أخبار (مَن بلغ) إلى الروايات الواردة في باب الكراهة، والكلام في ذلك يقع:

أوّلاً: في أنّ أخبار (مَن بلغ) هل تشمل روايات الكراهة، أو تختصّ بمثل أخبار الاستحباب؟

وثانياً: في أنّه - على فرض شمولها لأخبار الكراهة - هل تثبت بذلك كراهة الفعل، أو لا يثبت إلاّ مجرد رجحان الترك؟

وثالثاً: في أنّه إذا ورد خبر دالّ على الاستحباب وخبر آخر دالّ على الكراهة، فما هو أثر أخبار (مَن بلغ) تجاه ذلك؟

فالكلام يقع في مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل: في أصل شمول (مَن بلغ) لروايات الكراهة.

ووجه الإشكال في ذلك ليس هو دعوى أنّ الظاهر منها هو النظر إلى جانب الطلب والترغيب لا إلى جانب الزجر، حتّى يقال في المقام: إنّ هذا الإشكال لا يأتي في أخبار الحثّ والترغيب على الترك واستحبابه، أو يقال: إنّ هذا الإشكال يتفرّع على مسألة أنّ النهي هل يكون مفاده طلب الترك، أو الزجر عن الفعل، فعلى الأوّل لا يأتي الإشكال، وعلى الثاني يأتي الإشكال، وإنّما وجه الإشكال في المقام هو انصراف لفظ العمل والفعل ونحو ذلك ممّا يوجد في أخبار (مَن بلغ) عن شموله للترك، ومن هنا يظهر ثبوت الإشكال حتّى في أخبار استحباب الترك.

والتحقيق في المقام: أنّه على فرض الجمود على المعنى المطابق للفظ وإن كان

يتأتى هذا الإشكال، لكنّ الصحيح أنّ خصوصيّة الفعل تكون ملغية عرفاً
بمناسبات الحكم والموضوع، وإتّما المطلوب في هذه الأخبار بحسب ما
يفهمه العرف في المقام هو العمل بما بلغه الإنسان من الثواب والخير سواء كان فعلاً أو
تركاً، فالصحيح شمول هذه الأخبار للروايات الواردة في باب الكراهة خلافاً للسيد الأستاد.

المقام الثاني: في أنّ هذه الأخبار هل تثبت في موارد بلوغ الكراهة مجرد رجحان الترك، أو
تثبت كراهة الفعل؟

التحقيق: هو الأوّل، سواء فرض أنّ مفاد هذه الأخبار هو جعل الحجية، أو فرض أنّ مفادها
الاستحباب النفسي.

أمّا على الفرض الأوّل: فلأنّها إنّما تنظر إلى جعل الحجية بمقدار بلوغ الثواب وثبوت الخير لا
أزيد من ذلك، فلا تثبت كراهة الفعل، وإتّما تثبت رجحان الترك الجامع بين استحباب الترك
وكون الترك نقيضاً للفعل المكروه، أو قل: الجامع بين الرجحان الذاتي وهو الاستحباب
والرجحان العرضي بلحاظ كونه نقيضاً للمكروه⁽¹⁾.

وأمّا على الفرض الثاني: فالأمر أوضح، فإنّ المفروض أنّ أخبار (مَن بلغ) تثبت الاستحباب،
وفرض إثباتها للاستحباب في موارد أخبار المستحبات والكراهة في موارد أخبار المكروهات
خلاف الظاهر، فإنّها ظاهرة في جعل سنخ واحد من الحكم في تمام الموارد⁽²⁾.

(1) الفرق بين الأمر بالترك إيجاباً واستحباباً والنهي عن الفعل حرمةً أو كراهة - حينما لا يكون مجرد تفتن
في التعبير - هو أنّ الفعل قد يكون هو المقتضي لمفسدة ما فيصبح مبعوضاً على مستوى الحرمة أو
الكراهة، وقد يكون مانعاً عن حصول مصلحة ما فيكون الترك عندئذ محبوباً لكونه مقدّمة لحصول المصلحة
على حدّ مقدّمة عدم المانع للمعلول، وليس الفعل مبعوضاً إلاّ بنحو مبعوضة نقيض المطلوب. (2)
والمفروض أنّها ظاهرة في الحث والترغيب المنصرف إلى الاستحباب.

المقام الثالث: في أنّه إذا دلّ خبر على استحباب شيءٍ وخبر آخر على كراهته، فما هو مفاد أخبار (مَنْ بلغ) بالنسبة لهذا المورد؟

ذكر السيّد الأستاذ: أنّه بناءً على القول باختصاص أخبار (مَنْ بلغ) بروايات الاستحباب يكون الثابت هنا استحباب العمل بعنوان البلوغ، وليس هناك أيّ معارض أو مزاحم لذلك؛ لأنّ المفروض أنّ أخبار (مَنْ بلغ) لم تشمل تلك الرواية الضعيفة الدالّة على الكراهة. وأمّا بناءً على القول بعدم اختصاص أخبار (مَنْ بلغ) بروايات طلب الفعل فعندئذٍ قد يقال: لا مانع من شمولها لكلتا الروايتين، فيثبت استحباب كلّ من الفعل والترك، إلّا أنّهما يتزاحمان ولا ضير في ذلك؛ إذ ما أكثر المستحبات المتزاحمة.

لكنّ الصحيح هو التفصيل بين ما لو كان الخبران الضعيفان دالّين على الحكم التوصلّي وما لو كان أحدهما - على الأقلّ - دالّاً على الاستحباب التعبديّ، ففي الأوّل يقع التعارض - لا محالة - بين دلالتيّ أخبار (مَنْ بلغ)؛ إذ لا يعقل جعل الاستحباب للفعل وللترك معاً؛ لأنّه تلزم من ذلك اللغوّة؛ إذ يستحيل أن يتفاوت حال العبد بعد الأمر عنه قبل الأمر، فإنّه - على أيّ حال - لا يقدر على الجمع بين الفعل والترك، وصدور أحدهما منه ضروريّ، فيقع التنافي بين الجعلين، وذلك يوجب التعارض في عالم الإثبات والدلالة. نعم، إذا كان أحدهما - على الأقلّ - تعبديّاً لم يكن بينهما تعارض؛ إذ الفعل القربّيّ مثلاً مع الترك ضدّان لهما ثالث، فيختلف حال العبد بعد الأمر عنه قبله؛ إذ يمكنه ترك كليهما واختيار الثالث، فالأمر يحركه نحو الجامع بينهما. هذا ما أفاده السيّد الأستاذ في المقام⁽¹⁾.

ويرد عليه:

أوّلاً: منع شمول أخبار (مَنْ بلغ) للرواية الدالّة على الاستحباب المعارضة

(1) راجع الدراسات، ج 3، ص 194 - 195.

بالرواية الدالة على الكراهة حتى بناءً على اختصاصها بروايات الاستحباب، فإن تلك الأخبار لا تشمل مثل هذه الرواية لا لمانع وهو التعارض حتى يقال: إنَّه على هذا المبنى لا يوجد تعارض في المقام، بل لعدم المقتضي للشمول في نفسه، والسرُّ في ذلك أنَّ المفروض في موضوع أخبار (مَنْ بلغ) - كما يدلُّ عليه فاء التفريع - كون العمل متفرعاً على داعي الثواب الموعود في تلك الرواية، فتخصَّ أخبار (مَنْ بلغ) - بحسب الفهم العرفي - بفرض معقوليَّة تفرَّع العمل على داعي الثواب في الرتبة السابقة على هذه الأخبار، وحيث إنَّ الثواب إنَّما يترتب على العمل القربي، فلا بدَّ من فرض إمكان التقرب بالعمل في المرتبة السابقة عليها والتقرب إلى المولى بالفعل لا يعقل فيما لو كانت نسبة المولى إلى الفعل والترك على حدِّ سواء، وحيث إنَّه قد ورد الخبر على كلِّ من استحباب الفعل والترك، ويحتمل الصدق في كلِّ منهما، فنسبة المولى إليهما على حدِّ سواء، فلا معنى للتقرب إليه بالفعل⁽¹⁾.

1)

(قد يقال: إنَّ هذا الكلام ينافي فرض دلالة أخبار (مَنْ بلغ) على الاستحباب الذي هو مفروض السيِّد الخوئيِّ على ما تقدّم من أستاذنا(رحمه الله) من أنَّ أخبار (مَنْ بلغ) بعد تسليم دلالتها على الاستحباب تشمل من عمل بداعي التقرب بهذا الأمر الجديد، ولا تختصَّ بمن عمل بداعي الانقياد؛ إذ بناءً على هذا لا مبرر لتخصيص مورد هذه الأخبار بفرض إمكانيَّة الداعي القربيِّ في الرتبة السابقة على أخبار (مَنْ بلغ). وقد ورد في تقرير السيِّد الهاشميِّ (حفظه الله) جواب على ذلك، وهو أنَّ أخبار (مَنْ بلغ) وإن كانت تشمل بالإطلاق فرض داعويَّة نفس هذا الأمر الاستحبابيِّ، ولكنَّ ظهورها في تميم محرّكيَّة ما بلغ بوجب اختصاصها بفرض إمكان التحرك ممَّا بلغ في الرتبة السابقة على هذه الأخبار. ←

→ أقول: إنَّ فرض ظهور هذه الأخبار في تميم محرّكة ما بلغ يناسب فرض دلالة هذه الأخبار على الحجّة أو الأمر الطريقي بالاحتياط، ولا يناسب فرض دلالتها على الاستحباب النفسي الذي مضى من أستاذنا مبنيّاً عليه دعوى الإطلاق لمن عمل بداعي الأمر الجديد، فإنّ مفاد هذه الروايات لو كان اسْتِحْبَاباً نفسياً موضوعه البلوغ فلا نكتة لاستظهار كونها بصدد تميم محرّكة ما بلغ. نعم، لو فرض أنّ هذه الروايات جعلت الاستحباب النفسي لعنوان الاحتياط والانقياد، فهذا أيضاً يكون متمماً لمحرّكة البلوغ، لكنّ هذا خلف فرض شمول إطلاق هذه الرواية لمن تحرّك بداعي الأمر الجديد فحسب ودون داعي الانقياد. والحقّ ما مضى من اختصاص أخبار (مَنْ بلغ) بناءً على إرادة الاستحباب بالحصّة الانقيادية، وتلك لا تتصوّر لدى تعارض خبر الاستحباب بخبر الكراهة من دون ترجيح احتماليّ أو محتمليّ. نعم، بناءً على كون مفاد أخبار (مَنْ بلغ) الحجّة لا يكون مفادها مختصاً بالحصّة الانقيادية، فتشمل الخير الضعيف الدالّ على الاستحباب ولو كان معارضاً بخبر دالّ على الكراهة أو الحرمة، ولو كان المعارض صحيحاً سنداً فأخبار (مَنْ بلغ) تجعل الضعيف صحيحاً، ويقع طرفاً للمعارضة مع الخبر الصحيح. أمّا لو كان مفادها حكماً طريقيّاً على مستوى الاحتياط، فلا تشمل الخبر الضعيف المعارض بخبر صحيح دالّ على الحرمة؛ إذ لا معنى للاحتياط في هذا الفرض، بل ولا تشمل المعارض بما دلّ على الكراهة، أو بخبر ضعيف دلّ على الحرمة ما لم يوجد ترجيح احتماليّ أو محتمليّ لطرف الاستحباب؛ لأنّ الحكم الطريقيّ باستحباب الاحتياط ينصرف إلى فرض إمكانية الاحتياط في الرتبة السابقة على ذلك، فكأنّ احتياطاً مفروغاً عن إمكانه حكم عليه بالاستحباب، في حين أنّه لا يمكن الاحتياط في المرتبة السابقة في المقام مع عدم مرجّح احتماليّ أو محتمليّ.

محتملاً. فيعقل التقرّب في ذلك الجانب. وأمّا بحسب ما هو طبع الفضيّة والحالة الاعتياديّة في المقام فلا يعقل التقرّب، وعندئذ لا يعقل التفرّع على داعي الثواب، فيخرج ذلك عن موضوع هذه الأخبار.

وثانياً: أنّنا لو سلّمنا شمول الأخبار لرواية الاستحباب بقطع النظر عن ناحية التعارض فما ذكره من التفصيل بناءً على شمولها لرواية الكراهة - لو تمّ - فإنّما يجب أن يكون مركز هذا التفصيل الاستحباب المستفاد من أخبار (مَنْ بلغ)، لا الاستحباب المستفاد من تلك الرواية الضعيفة، فإنّ المفروض المختار له⁽¹⁾ أنّ أخبار (مَنْ بلغ) لم تجعل تلك الرواية حجّة حتّى يثبت الاستحباب المستفاد من تلك الرواية، وإنّما جعلت استحباباً نفسياً على عنوان البلوغ، فيجب أن يرى أنّ هذا الاستحباب المستفاد من أخبار (مَنْ بلغ) هل هو تعبدّي فلا يحصل التعارض أو التزاحم لوجود الضدّ الثالث، أو توصلّي فيحصل التعارض أو التزاحم لعدمه، وحيث إنّ المستفاد من أخبار (مَنْ بلغ)، أو القدر المتيقّن منه هو التعبدّي؛ إذ قد أخذ في موضوعها فرض التفرّع على داعي الثواب الذي لا يكون إلّا في فرض القرية⁽²⁾، فلا بدّ أن يقول السيّد الأستاذ - بحسب مذاقه - بالتزاحم في تمام الموارد لوجود الضدّ الثالث، لا بالتزاحم في بعض الموارد والتعارض في بعض آخر، وكأنّه غفل عن استفادة التعبدّيّة، أو كونها قدراً متيقّناً من نفس أخبار (مَنْ بلغ)، وتخيل أنّها تجعل متعلّق تلك الرواية الضعيفة مستحبّاً بعنوان البلوغ، ففصل بين فرض كون مفاد تلك الرواية الاستحباب التعبدّي، وفرض كون مفادها الاستحباب التوصلّي.

(1) هذا هو مختار السيّد الخوئي (رحمه الله) بحسب ما ورد في الدراسات، ج 3، ص 189. ولكنّ مختاره في المصباح - ج 1، ص 319 - هو الإرشاد. (2) بعد فرض كون الثواب استحقاقياً، وإلّا لانسدّ باب استظهار الاستحباب.

وثالثاً: أنّ أصل التفصيل الذي ذكره في غير محلّه، فإنّه إذا فرض أحدهما
تعبدياً والآخر توصلياً وقع أيضاً التعارض بينهما، لا أنّه يتحقّق مستحبّان
متزاحمان من قبيل مزاحمة زيارة أحد الإمامين لزيارة الإمام الآخر مع استحباب كلّ من
الزيارتين؛ وذلك لأنّه إمّا أن يفرض أنّ هذين المستحبّين المتزاحمين مستحبّان بنحو
الترتّب، أو يفرض أنّهما مستحبّان بنحو الإطلاق، أو يفرض أنّهما فردان لمستحبّ واحد بأن
يكون المستحبّ هو الجامع بينهما.

فإن فرض الترتّب، قلنا: إنّ هذا إنّما يعقل في سائر الموارد التي تكون كزيارة الإمامين،
فيعقل استحباب زيارة كلّ من الإمامين في فرض عدم زيارة الآخر. أمّا فيما نحن فيه فلا
يعقل أن يكون مثلاً الترك مستحبّاً والفعل مستحبّاً قريباً على نحو الترتّب، فإنّ معنى ذلك
أنّ الفعل مستحبّ قريب في فرض عدم الترك، وفرض عدم الترك مساوق لفرض الفعل،
في حين أنّه إذا فرض الفعل في المرتبة السابقة على الإتيان به قريباً استحالة تعلّق
داعي القرية به؛ إذ هو في هذا التقدير ضروريّ الوجود بالفرض. نعم، لو كان كلّ من الفعل
والترك قريباً لم يأت هذا الإشكال؛ لأنّ فرض عدم الترك القريب ليس مساوقاً لفرض الفعل.

وإن فرض أنّ كلّاً منهما مستحبّ حتّى على تقدير الآخر بأن يقال: إنّ الترتّب إنّما التزمنا به
في الواجبات المتزاحمة دفعاً لمحذور التكليف بغير المقدور وإحراج المكلف، وأمّا في
المستحبّات المتزاحمة فلا إحراج في البين، لجواز الترك، فنلتزم بإطلاق استحبابها وثبوت
استحباب كلّ منهما على تقدير الإتيان بالآخر، قلنا: إنّ الإطلاق في باب المستحبّات
المتزاحمة غير معقول بلا فرق بين كونها توصليّة أو تعبديّة أو مختلفة، بل لا بدّ من الترتّب،
فإنّ إطلاق الأمر بشيء لفرض اشتغال المكلف بضدّ ذلك الشيء مساوق لتحريك المكلف
وصرفه عن ذلك الضدّ إلى هذا العمل المأمور به، فإذا فرض ذلك الضدّ أيضاً مأموراً به
ومستحبّاً لا

يكون أضعف من المستحبّ الأوّل لم يعقل هذا الإطلاق في المستحبّ الأوّل؛ لأنّ صرف المكلف عن ذلك الضدّ إلى هذا بلا موجب؛ لأنّ المفروض أنّه لا يقلّ عن هذا العمل من حيث المحبوبيّة، فلا يعقل انقذاح الإرادة الإطلاقيّة في نفس المولى. هذا في مطلق المستحبّات المتزاحمة.

أضف إلى ما ذكرناه شيئاً في خصوص ما نحن فيه، وهو أنّ التحريك المولويّ مع فرض استحباب الفعل والترك غير معقول، سواء فرض كلاهما توصليّين أو فرض أحدهما أو كلاهما قريباً، وسواء فرض استحبابهما بنحو الإطلاق أو بنحو الترتّب؛ وذلك لأنّه وإن كان بفرض القربيّة يتعقّل الضدّ الثالث، لكنّ الداعي القربيّ يحركّ نحو ذات الفعل أو الترك، وتحريكه نحو أحدهما بالخصوص فرع أن لا تكون نسبة المولى إليهما على حدّ سواء، والمفروض هنا أنّ نسبة المولى إليهما على حدّ سواء، وتحريكه نحو الجامع بينهما غير معقول؛ لضرورة الجامع، وهذا بخلاف غير ما نحن فيه من سائر المستحبّات المتزاحمة، فإنّه هناك يعقل التحريك نحو الجامع؛ إذ من الممكن ترك الجامع.

وإن فرض أنّ المستحبّ هو الجامع فهذا أيضاً غير صحيح، فإنّه يرد عليه:

1

- إنّ مقتضى أخبار (مَن بلغ) ليس هو استحباب الجامع، بل استحباب الفرد بالخصوص، وهذا سنخ ما يقال في الواجبين المتزاحمين من أنّ إرجاعهما إلى الواجبين المشروطين يكون على القاعدة، لكنّ إرجاعهما إلى الواجب التخييريّ بأن يكون الواجب هو الجامع على خلاف القاعدة.

2

- إنّ استحباب الجامع في نفسه غير معقول، ولو فرضت القربيّة في أحد الجانبين أو كليهما فإنّ داعي القربة لا يمكنه التحريك نحو الجامع، لضرورة الجامع بين الفعل والترك، ولا نحو الفرد بخصوصيّته الفرديّة، لخروج الخصوصيّة الفرديّة عن تحت الأمر بحسب الفرض.

ورابعاً: أنّه مع غضّ النظر عن كلّ ما مضى لا يتمّ كلامه فيما لو دلّ خبر على الاستحباب ودلّ الخبر الآخر على كراهة الفعل لا على استحباب الترك، وقلنا: إنّ أخبار (مَن بلغ) بشمولها لروايات الكراهة تثبت الكراهة لا مجرد رجحان الترك؛ وذلك للزوم وحدة مركز الحبّ والكراهة، ولا تنثلم وحدة المركز بأخذ قصد القرية.

البلوغ المعلوم الكذب:

الأمر الثاني: ذكر السيّد الأستاذ - كما لعّله المشهور أيضاً - : أنّ أخبار (مَن بلغ) لا تشمل الخبر المعلوم الكذب، وذكر في وجه ذلك دعوى الانصراف، وذكر أيضاً: أنّه يخرج منها الخبر الضعيف المحتمل الصدق المبتلى بالمعارضة لخبر صحيح دالّ على عدم الاستحباب؛ لأنّ ذلك الخبر الصحيح يجعلنا عالمين تعبّداً بالكذب، فيخرج المورد عن تحت أخبار (مَن بلغ) بالحكومة؛ إذ المفروض أنّه أخذ في موضوعها عدم العلم بالكذب، وذكر أيضاً: أنّ هذه الأخبار منصرفة عن مورد دلّ الخبر الصحيح فيه على الحرمة، ثمّ أرجع هذا الانصراف إلى الانصراف الأوّل ببيان أنّه لمّا كان هذا الخبر الصحيح الدالّ على الحرمة يدكّ بالملزمة على عدم الاستحباب وكذب الخبر الضعيف فقد أصبحنا عالمين تعبّداً بكذبه، فخرج المورد عن تحت أخبار (مَن بلغ) بالحكومة.

أقول: إنّ خروج الخبر المقطوع الكذب عن تحت أخبار (مَن بلغ) ممّا لا محيص عنه؛ وذلك لأنّه وإن كان دخوله فيها ممكناً ثبوتاً؛ إذ المفروض عند السيّد الأستاذ أنّ هذه الأخبار تدلّ على الاستحباب النفسي لا على جعل الحجّة حتّى يقال: إنّّه لا يعقل جعل الحجّة مع القطع بالكذب، ومن المعلوم معقولية جعل الاستحباب بعنوان البلوغ ولو كذباً، لكنّه - مع هذا - خارج عن مفاد تلك الأخبار

إثباتاً، وذلك بنكتة ما مضى من أنّ المستفاد عرفاً منها إمكان التفرّع على الثواب في المرتبة السابقة على تلك الأخبار، حيث أخذ في موضوعها تفرّيع العمل على ذلك الثواب، ومن المعلوم أنّ هذا التفرّيع غير معقول مع القطع بالكذب.

ومنه يظهر أيضاً خروج المورد الذي دلّ فيه خبر صحيح على الحرمة؛ إذ عند ذلك يتنجز الترك على العبد ويصبح بالفعل مستحقاً للعقاب، فكيف يعقل تفرّيعه على الثواب؟

أمّا في مورد معارضة الخبر الضعيف لخبر صحيح دالّ على عدم الاستحباب فليس الخبر الضعيف خارجاً عن مدلول تلك الأخبار، لمعقولية التفرّع هناك مادام احتمال الصدق موجوداً تكوينياً. ودعوى الحكومة لإفادة الخبر الصحيح العلم تعبداً بعدم الاستحباب في غير محلّها حتّى بناءً على قيام الأمانة مقام العلم الموضوعي؛ وذلك لأنّه لم يؤخذ في موضوع تلك الأخبار عدم العلم بعنوانه، كما في (رفع ما لا يعلمون) و (كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام) كي يلتزم بالحكومة من هذه الجهة مثلاً، وإنّما المأخوذ فيها إمكان تفرّع العمل على الثواب، وخروج مورد العلم بالكذب إنّما يكون لعدم إمكان التفرّع فيه، وفي مورد المعارضة للخبر الصحيح الدالّ على عدم الاستحباب يكون التفرّع ممكناً، وبكلمة أخرى: أنّ إمكان التفرّع لازم تكويني للشكّ التكويني، والعلم التعبدي لا يرفع اللوازم التكوينية للشكّ.

هل يكفي البلوغ للفقيه؟

الأمر الثالث: إذا وصل الفقيه خبر ضعيف دالّ على الاستحباب فهل يجوز له الإفتاء بالاستحباب للعامي الذي لم يصله ذلك أو لا؟

ذكر المحقق العراقي (رحمه الله) (1): أنّ ذلك متفرّع على ما هو المختار فيما هو مفاد هذه الأخبار، فإن كان المختار فيها جعل الحجّة جاز له ذلك؛ لأنّه وإن اختصّ البلوغ بهذا الشخص فصار حجّة لهذا الشخص، لكنّ مفاد ذلك الخبر البالغ الذي صار حجّة هو الاستحباب للكلّ، وإن كان المختار فيها جعل الاستحباب النفسيّ بعنوان البلوغ لم يجر له ذلك؛ لأنّ موضوع هذا الاستحباب هو البلوغ، وهذا الموضوع إنّما تحقّق بشأن هذا الشخص دون ذلك.

أقول: أمّا الشقّ الأوّل من كلامه وهو أنّه على تقدير الحجّة يجوز الإفتاء بالاستحباب للجميع، فيرد عليه: أنّه على تقدير اختصاص الحجّة بمن بلغه هذا الخبر - بحسب ما اعترف (رحمه الله) به - يكون جواز الإفتاء بالاستحباب للجميع مع عدم علمه وحداناً بالاستحباب للجميع مبنياً على القول بقيام الأمانة مقام القطع الموضوعيّ، ونحن وإن كنّا نقول فيما يكون دليل حجّيته سيرة العقلاء، أو مثل قوله: (يونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه معالم ديني) بقيامه مقام القطع الموضوعيّ في خصوص حكم الإفتاء والإسناد إلى الشارع، لكن لا نقول بذلك فيما نحن فيه؛ إذ مجرد دليل الحجّة لا يدلّ عندنا على القيام مقام العلم الموضوعيّ، وإتّما يجب أن يستفاد ذلك بمؤونة زائدة، كشمول السيرة لذلك، أو دلالة الأخذ على ذلك، وهذا منتف فيما نحن فيه.

وبعد تسليم قيام الأمانة بدليل حجّيتها مقام القطع الموضوعيّ نقول: إنّ يمكن الإيراد عليه (قدس سره) بأنّه وإن كان مفاد الخبر البالغ هو الاستحباب للجميع، لكنّه بحسب مقام الثبوت كما يعقل جعل الحجّة لتمام مفاد هذا الخبر كذلك يعقل جعل

(1) راجع نهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 286، وهو صريح في خلاف ما نقله أستاذنا (رحمه الله) هنا عنه.

الحجّة لقطعة من مفاده، وهي الاستحباب لهذا الشخص الذي بلغه هذا الخبر، وإذا كان كلا الأمرين معقولاً بحسب عالم الثبوت قلنا: إنّ المتيقن بحسب عالم الإثبات هو الثاني؛ لأنّ الحجّة هنا إنّما استكشفتها بلسان الترغيب في العمل، والترغيب الموجود في هذه الأخبار - كما ترى - مختصّ بعمل من بلغه دون عمل الجميع.

لكنّ الإنصاف أنّه بعد تسليم أصل مبنى قيام الأمانة مقام القطع الموضوعيّ يكون الصحيح ما ذكره (رحمه الله) من صحّة الإفتاء بالاستحباب للجميع؛ وذلك لأنّ المرتكز في نظر العقلاء في باب جعل الحجج هو فرض عدم التقطيع في المفاد بحسب الأفراد، وأدلة جعل الحجج تنصرف - لا محالة - إلى ما يلائم المرتكزات العقلانيّة في باب الحجج، فتلغى عرفاً خصوصيّة هذا الفرد، ويصحّ بذلك الإفتاء بالاستحباب للجميع.

والتحقيق في المقام: منع اختصاص الحجّة المجعولة في هذه الأخبار بخصوص من بلغه الخبر الضعيف، بل تشمل حتّى من لم يبلغه، والسّرّ في ذلك أنّ البلوغ في دليل الحجّة لم يؤخذ بحسب المتفاهم العرفيّ موضوعاً، وإنّما أخذ طريقياً، فدليل حجّة الخبر البالغ يدلّ على حجّة أصل ذلك الخبر للجميع، وإنّما البلوغ المأخوذ في الكلام في الحقيقة بلوغ للحجّة.

وأما الشقّ الثاني من كلامه، فالإنصاف أنّه إشكال صحيح وارد على المشهور - على ما نسب إليهم من استفادة الاستحباب النفسيّ من هذه الأخبار - حيث يفتون بالاستحباب مطلقاً بقاعدة التسامح في أدلّة السنن.

وإن كان دفع السيّد الأستاذ - على ما أتذكّر⁽¹⁾ - هذا الإشكال بأنّ هذا الإفتاء

1)

(لم أجد ذلك في الدراسات ولا في المصباح، ولعلّ أستاذنا الشهيد (رحمه الله) يذكر ذلك مباشرة عن أستاذه.

لا بأس به؛ إذ إنّ أيّ شخص وصله هذا الإفتاء صار الإفتاء صدقاً بالنسبة له؛
لحصول البلوغ بنفس وصول هذا الإفتاء إليه، وأيّ شخص لم يصله هذا
الإفتاء لا يهمّ أمر هذا الإفتاء بالنسبة لذاك الشخص.

أقول: يرد عليه:

أولاً: أنّه يتحقّق محذور الكذب بالنسبة لوصول هذا الإفتاء إلى بعض الأشخاص وإن كان
الكذب بلحاظ أشخاص آخرين، فإنّ من وصله هذا الإفتاء قد أُخبر بالاستحباب حتّى بالنسبة
لمن لم يصله.

وثانياً: أنّه لو فرض أنّ المحذور ليس هو محذور الكذب، وينحصر المحذور في محذور الإغراء
بالجهل، فأيضاً لا يصحّ هذا الكلام، وتوضيح ذلك: أنّ في المقام استحبابين: أحدهما
استحباب ثابت، وهو الاستحباب الذي دلّت عليه أخبار (مَن بلغ)، والآخر استحباب محتمل،
وهو الاستحباب الذي دلّ عليه ذاك الخبر الضعيف، وبلوغ هذا الاستحباب موضوع لذلك
الاستحباب، ويستحيل أن يكون بلوغ استحباب موضوعاً لنفس ذاك الاستحباب على حدّ
استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم.

وعندئذ نقول: إنّ المفتي بالاستحباب إن فرض أنّه أفتى بالاستحباب تعليقاً وبنحو القضية
الشرطيّة، أي: أنّه قال: (مَن بلغه استحباب هذا العمل صار هذا العمل مستحباً له) فهذه
القضيّة الشرطيّة لا تُحقّق شرطها إلّا إذا فرض أنّه عرّف من حال الفقيه أنّه يكون مبناه في
التكلّم على هذا النحو - أي: أنّه يتكلّم بمثل هذه القضية الشرطيّة ويقصد بذلك الإخبار
بموضوع الشرط - ولا كلام لنا بشأن هذا الشخص.

وإن فرض أنّه أفتى بالاستحباب الفعليّ قلنا: إنّ هذا الإفتاء إن كان إفتاءً بالاستحباب الذي
دلّ عليه الخبر الضعيف، فالمفروض عدم دلالة أخبار (مَن بلغ) على حجّيّة ذلك الخبر
الضعيف، فكيف يفتي بلا حجة؟ وإن كان إفتاءً بالاستحباب

الذي جعل على موضوع البلوغ في أخبار (مَن بلغ)، قلنا: إنّه ما هو المقصود بقولكم: إنّ هذا الإفتاء يوجب بلوغ الاستحباب إلى العاميّ حتّى تترتب على هذا البلوغ صحّة هذا الإفتاء ويتحقّق الاستحباب بشأنه؟ هل المقصود بذلك حصول بلوغ هذا الاستحباب، أو حصول بلوغ الاستحباب الذي دلّ عليه الخبر الضعيف؟ إن قصد الأوّل ورد عليه ما ذكرناه من أنّ بلوغ الاستحباب يستحيل أخذه في موضوع ذلك الاستحباب، وإن قصد الثاني - بدعوى أنّ هذا الإفتاء يدلّ بالالتزام على ورود خبر بالاستحباب؛ لأنّ العاميّ يحسن ظنّه بالفقيه يعرف أنّه لولا ورود خبر بالاستحباب لما أفتى بالاستحباب - ورد عليه: أنّ العوام كيف يعرفون أنّ مدرك هذا الإفتاء هو الخبر لا شيء آخر، كالشهرة الفتوائية، أو مطلق الظنّ مثلاً، فهل هم مطّلعون على مباني هذا الفقيه، ويرون أنّه لا يقول بحجّية الشهرة والظنّ مثلاً، أو يعلمون بعدم وجود الشهرة والظنّ في المقام مثلاً فينتقلون من ذلك إلى أنّ مدرك هذا الفقيه كان خيراً من الأخبار؟

هذا تمام الكلام في مبحث أخبار (مَن بلغ) وقد بقي بعض أمور جزئية في هذا المبحث يظهر حالها بالتأمّل فيما ذكرناه.

التنبية الثالث: في البراءة في الشبهات الموضوعية.

إنّ جريان البراءة في الشبهات الموضوعية محلّ الوفاق تحقياً أو تقريباً بين القائلين بالبراءة في الشبهات الحكمية والمنكرين لها، ولكنّ هنا بحثين:

أحدهما: أنّه هل يجري في مورد الشبهات الموضوعية تمام أقسام البراءة الجارية في الشبهات الحكمية أو لا؟

والآخر: أنّه بعد الفراغ عن جريان البراءة في الشبهات الموضوعية لدى الشكّ في التكليف وعدمه لدى الشكّ في المكلف به يتكلّم عن بعض الصغريات المشتبهة، وبيان الضابط في التمييز بين القسمين.

أقسام البراءة في الموضوعات

أمّا البحث الأوّل: فبالنسبة للبراءة الشرعية لا إشكال في شمول إطلاق بعض أدلّتها للشبهات الموضوعية كحديث الرفع، حيث عرفت فيما مضى أنّ المأخوذ فيه سنخ جامع ينطبق على كلّ شيء من الشبهات الحكمية والموضوعية، كقوله تعالى: (لَا يَكْفِيُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا) وإن كان بعض أدلّتها لا يشمل الشبهات الموضوعية كقوله تعالى: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً...) على ما مرّ بيانه فيما سبق.

وممّا يدلّ على البراءة في الشبهات الموضوعية بالخصوص، أو بشمول إطلاقه لها حديث: (كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال).

وهنا إشكال في الاستدلال بهذا الحديث على البراءة مبنية على دعوى اختصاص مفاده بموارد العلم الإجماليّ، بقريّة قوله: (فيه حلال وحرام) وقوله: (حتّى تعرف الحرام بعينه)، وذلك الإشكال هو: أنّه وإن كان عندئذ يدلّ بالأولوية

على البراءة في مورد الشكّ البدويّ؛ إذ في مورد العلم الإجماليّ يوجد الشكّ بالإضافة إلى العلم، ولا نحتمل أنّ وجود العلم له دخل في تحقّق البراءة، فيدلّ الحديث بالألويّة أو المساواة على البراءة في الشبهات البدويّة، إلّا أنّه بناءً على المشهور من عدم معقوليّة جريان البراءة في أطراف العلم الإجماليّ تسقط الدلالة المطابقيّة للحديث عن الحجّية، ولا بدّ من توجيهها، وتسقط الدلالة الالتزاميّة أيضاً عن الحجّية بتبع الدلالة المطابقيّة.

ونحن لا نريد هنا التكلّم في أنّه هل يكون هذا الحديث وارداً في خصوص موارد العلم الإجماليّ أو لا؟ ولا في أنّه هل يعقل جريان البراءة في أطراف العلم الإجماليّ أو لا؟ فإنّ هذين الباحثين سنبحثهما - إن شاء الله تعالى - في مبحث العلم الإجماليّ، بل المقصود هنا بعد تسليم كون هذا الحديث وارداً في خصوص موارد العلم الإجماليّ، وأنّه لا يعقل جريان البراءة في أطراف العلم الإجماليّ هو توضيح أنّ هذا الإشكال في غير محله؛ وذلك لأنّه سوف يأتي - إن شاء الله تعالى - أنّ تنجيز العلم الإجماليّ مشروط بكون الشبهة محصورة وبغير ذلك من الشروط، فنقول: إن سلّم اختصاص هذا الحديث بموارد العلم الإجماليّ لا نسلّم اختصاصه بفرض كون الشبهة محصورة، وغير ذلك من الشروط، فيخرج من إطلاقه بحكم العقل فرض كون الشبهة محصورة مع اجتماع سائر شروط التنجيز ويبقى الباقي تحت الإطلاق، وتثبت بالملازمة البراءة في موارد الشبهات البدويّة.

وأما البراءة العقليّة فنحن قد أنكرناها من أساسها فلا تصل النوبة إلى البحث عن جريان البراءة العقليّة في الشبهات الموضوعيّة وعدمه، إلّا أنّ الذين ادّعوا حكم العقل بالبداهة بقبح العقاب بلا بيان اختلفوا في الشبهات الموضوعيّة، وكأنّ البداهة لم تكن في حدود هذا الحكم، فادّعى بعضهم عدم جريان هذه القاعدة في الشبهات الموضوعيّة لتامميّة البيان من قبل المولى؛ إذ المفروض من قبل المولى

إنّما هو بيان الكبرى، وأمّا بيان أنّ هذا خمر مثلاً أو خلّ، فليس من شأن المولى، وذهب الأكثر إلى جريان البراءة في الشبهات الموضوعيّة، ولهم في دفع كلام أولئك الأولين مسلكان:

أحدهما: ما ذكره بعضهم من الكلام في معنى لفظ (البيان) من أنّ البيان معناه الإظهار، وظهور الشيء إنّما يكون بظهور كبراه وصغراه معاً، وفي الشبهات الموضوعيّة لم تظهر الصغرى وإن ظهرت الكبرى، فلم يتمّ بيان النتيجة، فكأنّ هؤلاء وقعوا تجاه نصّ في الكتاب أو السنة فأرادوا تفسيره.

وثانيهما: ما ذكره بعضهم من دعوى ثبوت ملاك البراءة في الشبهات الحكميّة في موارد الشبهات الموضوعيّة أيضاً. وتقريبه: أنّ ملاك قبح العقاب بلا بيان ليس هو تقصير المولى في مقام البيان حتّى يقال: إنّ في موارد الشبهات الموضوعيّة لا تقصير من جانب المولى، وإنّ بيان الموضوع ليس من شأن المولى، وإنّما ملاكه هو عدم المقتضي للتحريك الذي هو العلم، وهذا ثابت في الشبهات الموضوعيّة أيضاً، لعدم العلم، فيقبح العقاب لعدم المقتضي للتحريك.

أقول: إنّنا نستفيد من نفس اختلافهم في ذلك تأييد عدم بدهة هذه القاعدة، فإنّ المفروض عند القائلين بالبراءة العقلية في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة معاً أنّ جريانها فيهما بملاك واحد، فلا يعترفون بالملاك الذي أدركه القائلون باختصاص البراءة بالشبهات الحكميّة، والقائلون بالاختصاص لا يعترفون بهذا الملاك العامّ، فهذا يؤيد عدم بدهة شيء من الملاكين، وبالتالي يشهد لعدم بدهة قاعدة قبح العقاب بلا بيان. أمّا تعليقنا على نفس الكلامين:

فالكلام الأوّل - كما ترى وكما أشرنا إليه - : كآته افترض أنّنا تجاه نصّ شرعيّ أخذ في موضوعه عدم البيان فأصبح بصدد تفسير كلمة (البيان)، في حين أنّنا تجاه حكم عقليّ نتكلّم في حدوده، ولا أثر لفهم المعنى اللغويّ لكلمة (البيان) في ذلك.

وأما الكلام الثاني - وهو ثبوت الملاك الذي هو عدم المقتضي في الشبهات الموضوعية - : فتحقيق الكلام في هذا المقام على الإجمال - وقد مرّ تفصيله فيما مضى - هو: أنّه ينبغي أن يكون المقصود بالمقتضي للتحريك هو المقتضي المولويّ، فمرجع القاعدة إلى قاعدة قبح العقاب بلا مقتض مولويّ للتحريك، ونحن نؤمن بقاعدة قبح العقاب بلا مقتض ونعترف ببدايتها، والمقتضي المولويّ للتحريك عبارة عن تنجّز التكليف بحكم العقل، فمرجع هذه الصيغة إلى صيغة أخرى وهي قبح العقاب بلا تنجّز للتكليف، وكلّ هذه العبارات كقولنا: (قبح العقاب بلا مقتض)، (قبح العقاب بلا موجب)، (قبح العقاب بلا تنجيز) صحيحة، إلاّ أنّه يجب الالتفات إلى صغرها، وهي أنّه في فرض الشكّ هل يكون المقتضي للتحريك ثابتاً أو لا؟ وهذه الصغرى لا تنقح بتلك الكبريات، وتنقيحها يكون بالالتفات إلى نقطة أغفلوها في المقام رأساً وهي ملاحظة دائرة المولويّة، وأنها هل تشمل التكاليف المشكوكة أو لا؟

والمولويّات العرفيّة في المجتمعات البشريّة حيث إنّها مجعولة يجب أن يرجع في فهم سعتها وضيقتها إلى جاعلها، وهي عادةً مختصة بدائرة التكاليف المعلومة، ومن هنا نشأ توهم قاعدة قبح العقاب بلا بيان بقول مطلق، ومولويّة الخالق المنعم المتفصّل مولويّة حقيقيّة ذاتية يجب أن يرجع في فهم سعة دائرتها وضيقتها إلى العقل العمليّ الذي هو الحاكم بأصل مولويّته، وليست سعتها وضيقتها أمراً برهانيّاً، كما أنّ أصلها لم يكن برهانيّاً، بل كلّ ذلك يجب أن يدرك ببداهة العقل العمليّ، ونحن ندرك بعقلنا العمليّ وجوب الموافقة وحرمة المخالفة بمجرد احتمال التكليف إذا احتمل أنّ التكليف على تقدير وجوده يكون مهمّاً بدرجة لا يرضى المولى بتفويته حتّى في ظرف الشكّ.

ضابط الشك في التكليف والمكلف به

وأما البحث الثاني: وهو بيان الضابط في الشبهات الموضوعية لموارد الشك في التكليف، وموارد الشك في المكلف به. فقد ذكر المحقق النائيني (قدس سره) في رسالته في اللباس المشكوك كلاماً يكون مفاده بحسب الصياغة التي صاغها بها غامضاً، فنحن نضوع جوهر كلامه في صياغة أخرى توضيحاً لمقصوده (رحمه الله).

فجوهر ما أفاده في المقام هو: أن الضابط في جريان البراءة أو الاشتغال في الشبهات الموضوعية هو أنه إن كان الشك فيما يستتبع التكليف كان ذلك مجرى للبراءة؛ إذ الشك في المستتبع يوجب الشك في المستتبع، فيتحقق الشك في أصل التكليف، وإن لم يكن الشك فيما يستتبع التكليف بل كان تمام ما يستتبع التكليف معلوماً، كان ذلك مجرى للاشتغال.

وتفصيل ذلك: أن التكليف له أطراف ثلاثة: أحدها المتعلق كشرب الخمر في (لا تشرب الخمر)، والصلاة في (صل)، وثانيها موضوع التكليف، ومرادنا من موضوع التكليف هنا هو متعلق المتعلق، أي: ذاك الشيء الخارجي الذي يكون المتعلق مربوطاً به كالخمر في (لا تشرب الخمر)، والقبلة في (صل إلى القبلة)، وثالثها القيود المأخوذة في نفس التكليف، وهي عبارة عن الشرائط العامة كالبلوغ والعقل ووجود المكلف خارجاً، والشرائط الخاصة كدخول الوقت مثلاً، وكالاستطاعة في الحج ونحو ذلك.

والشك تارةً يفرض وقوعه في أصل التكليف بقطع النظر عن الأطراف الثلاثة، وهذا خروج عما نحن فيه؛ لأن الشبهة عندئذ لا يمكن أن تتصور بنحو الشبهة الموضوعية، وأخرى يفرض وقوعه في الأطراف، وعندئذ يعقل فرض الشك بنحو الشبهة الموضوعية، وفي هذا الفرض نتكلم في ضابط جريان البراءة والاشتغال، وهنا نبدأ من الطرف الثالث فنقول:

أما الطرف الثالث - وهو قيود التكليف وشرائطه العامة أو الخاصة - : فلا

إشكال في أنّه عند الشكّ فيه يرجع إلى البراءة؛ لأنّ الشكّ فيه يستوجب الشكّ فيأصل التكليف؛ إذ قيود التكليف تكون ممّا يستتبع التكليف، فالشكّ فيه داخل فيما مضى من الضابط.

وأما الطرف الثاني - وهو موضوع التكليف - : فتارةً يفرض الموضوع أمراً جزئياً فرغ عن وجوده كالقبلة في (الصلاة إلى القبلة)، وأخرى يفرض أمراً كلياً:

فإن فرض الأول: فلا معنى للشكّ فيه؛ إذ هو خلف فرض الفراغ عن وجوده.

وإن فرض الثاني: فتارةً يكون ذلك مأخوذاً بنحو صرف الوجود كما في (توضاً بالماء)، وأخرى يكون مأخوذاً بنحو مطلق الوجود كما في (أكرم العالم):

فإن كان مأخوذاً بنحو صرف الوجود: فتارةً يكون الشكّ في أصل وجود الموضوع ممّا يستتبع ع التكليف، والشكّ فيه شكّ في أصل التكليف، وأخرى يكون الشكّ في فرد آخر زائداً على الفرد المعلوم، كما لو وجد فرد من الماء وشكّ في فردية مائع آخر للماء، وعندئذ لا يكون الشكّ في التكليف؛ إذ التكليف مسلّم بوجود الفرد الأول، ولا يستوجب الفرد الثاني زيادةً في التكليف؛ إذ لا يجب الوضوء إلاّ بماء واحد بنحو صرف الوجود، وإتّما الشكّ في الفرد الثاني شكّ في توسعة دائرة الامتثال فتجري - لا محالة - أصالة الاشتغال دون البراءة.

وإن كان مأخوذاً بنحو مطلق الوجود: فالشكّ في كلّ فرد يكون شكّاً في أصل التكليف؛ لأنّ الحكم ينحلّ إلى عدّة قضايا شرطية شرطها تحقّق الموضوع وجزاؤها الحكم على نهج القضية الحقيقية، فهناك أحكام عديدة كلّ واحد منها إنّما أصبح فعلياً بتحقّق شرطه - أي: بوجود موضوعه - فكما أنّ فعليته تتوقّف على وجود موضوعه، كذلك تنجزه يتوقّف على العلم بوجود موضوعه، فإذا قال المولى مثلاً: (أكرم العالم) فشكنا في عالميّة أيّ فرد من الأفراد شكّ في تحقّق تكليف مستقلّ

مرتبط بذلك الفرد، والمفروض أنه ما لم يتحقق ذلك الشرط لم يصبح التكليف فعلياً، إذ فعليته تتبع وجود الموضوع، فلا محالة يقع الشك في التكليف فتجري البراءة.

وأما الطرف الأول - وهو المتعلق - : فتارةً يفرض لهذا المتعلق متعلق، أي: يفرض أن التكليف له موضوع كما في وجوب الوقوف بعرفة، أو حرمة الإفاضة عنها، وأخرى يفرض عدم الموضوع، وكون مصب الحكم هو ذات فعل الشخص من دون أن يتعلق بشيء، كما في حرمة الغناء، وكما لو فرض وجوب ذات التكلم من دون أن يتعلق بشيء:

فإن فرض الثاني: فلا معنى للشك في المتعلق؛ إذ هذا المتعلق تارةً يفرض فعلاً اختياريّاً مباشريّاً للمكلف، وأخرى يفرض مسبباً توليديّاً له، فإن كان فعلاً اختياريّاً مباشريّاً له كما في وجوب التكلم، فلا معنى للشك فيه؛ إذ الشخص لا يشك في فعله حين صدوره منه، ولا يعقل أن يشك في أنه في هذا الآن هل هو يتكلم، أو لا؟ نعم، يعقل الشك فيه بعد مضيّ زمان الفعل الذي هو مجرىً لمثل قاعدة الفراغ، لكنّه خارج عمّا نحن فيه، وإن كان مسبباً توليديّاً كما في وجوب قتل الكافر مثلاً الذي يتولد عن ضربه بالرصاص مثلاً، فالشك فيه لا يكون إلا من باب الشك في المحصل وهو خارج عمّا نحن فيه، ومن الواضح جداً كونه موردّاً للاشتغال دون البراءة.

وإن فرض الأول: فعندئذ يعقل ثبوت الشك في المتعلق بلحاظ نسبته إلى موضوعه⁽¹⁾، وذلك كما إذا شك في الوقوف بعرفات من ناحية الشك في دخول

1)

(قد يقال: إن هذه الصياغة من التقسيم ليست الصياغة المثلى، فإن الشك في المتعلق بلحاظ نسبته إلى الموضوع مع قسم مضي وهو الشك في الموضوع بمعنى متعلق ←

هذه النقطة من الأرض في عرفات بنحو الشبهة الموضوعية، كأن يكون منشأ الشك هو ظلمة الهواء مثلاً، ولا يكون الشك من باب الشك في سعة دائرة عرفات وضيقها أساساً بنحو الشبهة الحكمية كي يكون خروجاً عما نحن فيه، وعندئذ

→ المتعلق دائماً متلازمان ومتصادقان على مورد واحد، فالأولى في مقام البيان هو صياغة التقسيم بالشكل الوارد في اللباس المشكوك للمحقق النائيني (رحمه الله) وهي ما يلي: أن متعلق التكليف إما أن يكون فعلاً اختيارياً غير متعلق بموضوع خارج الاختيار، أو يكون متعلقاً به، فالأول لا يتصور الشك فيه من غير مثل جهة النسيان بعد الفراغ إلا في المسبب التوليدي الذي هو مورد للاشتغال، والثاني إما أن يفترض فيه أن متعلق المتعلق جزئي خارجي كالقبلة وعرفة والمشعر، أو يفترض كلياً، فإن فرض جزئياً فهذا القسم يزداد على القسم الأول في أنه يتصور الشك فيه من ناحية نسبة الفعل إلى متعلق المتعلق، فقد يدور الأمر بين متباينين كما في الصلاة إلى جهتين لدى شكنا في جهة القبلة، وهنا يجري الاشتغال، وقد يدور الأمر بين الأقل والأكثر، ومثاله ما إذا تردد الموقف في المشعر أو عرفات بين الأقل والأكثر من جهة الشبهة الخارجية، وهنا فصل (رحمه الله) بين الشبهة الوجودية كما في وجوب الوقوف، والتحريرية كما في حرمة الإفاضة. وإن فرض كلياً فهذا فصل (رحمه الله) بين صرف الوجود ومطلق الوجود، فقال في صرف الوجود بأن الشك في الفرد الزائد لا يؤدي إلى الشك في التكليف، بل يكون من الشك في الامتثال. وأما الشك في أصل وجود صرف الوجود فيعود إلى الشك في القدرة، يلحقه حكم تلك المسألة، وقال في مطلق الوجود بالانحلال وجرى البراءة لدى الشك. راجع رسالة المحقق النائيني (رحمه الله) في اللباس المشكوك، ص 252 - 258. وأما كون الضابط في جريان البراءة أو الاشتغال في الشبهات الموضوعية كون الشك فيما يستتبع التكليف وعدمه، فلم أره في الرسالة.

يكون الصحيح في جريان البراءة وعدمه التفصيل بين الشبهات الوجوبية كما في وجوب الوقوف بعرفات، والشبهات التحريمية كما في حرمة الإفاضة من عرفات، ففي الأولى تجري أصالة الاشتغال، وفي الثانية تجري أصالة البراءة.

والسرّ في ذلك أنّ في باب الأوامر تكون مطابقة الفعل لذلك العنوان الذي تعلّق به الأمر داخله تحت دائرة الطلب، فيطلب المولى كون الوقوف وقوفاً بعرفات، فالشكّ في تحقّق المطابقة شكّ في تحقّق الامتثال، وهذا بخلاف باب النواهي، فإنّ مطابقة الفعل للعنوان المنهية عنه ليست داخله تحت دائرة الطلب، فإنّ المولى لا يطلب منّا المطابقة للعنوان المنهية عنه، وإتّما المولى ينهى عن الفعل بشرط مطابقته لذلك العنوان، فينهي عن الشرب مثلاً على تقدير كونه شرباً للخمر، فالمطابقة في باب النواهي تكون قيداً للتكليف وشرطاً له، فالشكّ فيها شكّ في قبود التكليف الذي مضى أنّه مجرّ للبراءة. هذا كلّ بيان لمقصود المحقّق النائيبي (رحمه الله) في المقام.

أقول: أمّا ما ذكره من عنوان الضابط في المقام من أنّ الشكّ إن كان فيما يستتبع التكليف كان مجرّ للبراءة، وإلّا كان مجرّ للاشتغال، فهو من دون تأويل غير صحيح، والصحيح هو ضابط آخر يقتض منّا سنذكره - إن شاء الله - في التفصيلات.

وأما ما ذكره من التفصيلات فتحقيق الكلام فيها أن يقال:

إنّ ما ذكره في المتعلّق في فرض عدم وجود موضوع للحكم من أنّه لا يتصوّر الشكّ فيه، يرد عليه: أنّه من الممكن أن يفرض هذا المتعلّق محدّداً بحدود دقيقة بحيث يحصل الشكّ من نفس الفاعل في حال الفعل في ذلك، كما لو حرم على المكلف ترسيم دائرتين متساويتين، فشكّ المكلف في حين عمله في أنّه هل هذا ترسيم لدائرتين متساويتين، أو تختلف إحداهما عن الأخرى ولو بقليل؟ فهذا

شكّ يتصوّر في المقام يجب التكلّم في أنّه هل هو مجرّي للبراءة، أو لا؟
ويظهر الحال فيه من حيث جريان البراءة وعدمه من بحثنا في جريان البراءة
وعدمه في متعلّق الحكم الذي له موضوع والذي اعترف المحقّق النائبيّ فيه بتصوير
الشكّ.

وأما ما ذكره في المتعلّق في فرض وجود موضوع للحكم من أنّه إذا كانت الشبهة وجوبيّة
لم تجرّ البراءة؛ لأنّ مطابقة الفعل لعنوان المأمور به داخل تحت دائرة الطلب، وإذا كانت
تحريميّة جرت البراءة؛ لأنّ مطابقة الفعل لعنوان الحرام لم تجعل تحت دائرة الطلب، بل
جعلت قيدياً للحكم، فيرد عليه: أنّ مطابقة الفعل للعنوان المتعلّق به الحكم التي هي مفاد
(كان) الناقصة تارةً تلاحظ بلحاظ ما بعد الوجود، وأخرى تلاحظ بلحاظ ما قبل الوجود. فإن
لوحظت بلحاظ ما بعد الوجود فهي كما تكون أمراً داخلياً تحت الطلب في باب الأوامر -
بمعنى أنّ الطلب يجزّ العبد نحو الامتثال وإيجاد الفعل بنحو مفاد (كان) التامّة، ويساوق
ذلك مفاد (كان) الناقصة، فإنّ كون الفعل صلاةً مثلاً بنحو (كان) الناقصة حصيلة لوجود
الصلاة بنحو مفاد (كان) التامّة، فكان تحصيل هذا الذي هو مفاد (كان) الناقصة مطلوباً
بمطلوبيّة تحصيل مفاد (كان) التامّة - كذلك تكون أمراً داخلياً تحت النهي في باب النواهي،
حيث إنّ النهي عن الغناء مثلاً بمفاد (كان) التامّة نهى عن إيجاد الغناء، ويكون وجوده
مساوفاً لكون الفعل غناءً، أي: أنّ مفاد (كان) الناقصة هنا أيضاً حصيلة مفاد (كان) التامّة
المنهيّ عنه.

وإن لوحظت بلحاظ ما قبل الوجود، أو قل: لوحظ مفاد (كان) الناقصة باعتبار ماهيّة الفعل
بقطع النظر عن وجودها، فكما أنّه في باب النواهي يكون النهي متعلّقاً بالفعل بقيد كونه
معنوناً بذاك العنوان وليس ذلك داخلياً تحت الحكم، كذلك في باب الأوامر يكون الأمر متعلّقاً
بالفعل بقيد كونه معنوناً بذاك العنوان، وليس ذلك داخلياً تحت الحكم، فمطابقة الفعل
للعنوان المتعلّق به الحكم تكون باعتبار داخلية

تحت الحكم في كلِّ من بابي الأوامر والنواهي، وباعتبار آخر قيدياً للحكم في كلا البابين، فلا وجه للتفصيل بينهما من هذه الناحية.

والتحقيق في المقام: أنَّ العبرة في جريان البراءة وعدمه سواء كان الشكُّ من ناحية المتعلِّق - كما هو المفروض فعلاً - أو من ناحية الموضوع، أو من ناحية القيود إنَّما هي بكون الحكم بنحو البدليَّة أو الشموليَّة، فإن كان بنحو الشموليَّة وحصل الشكُّ كان المرجع البراءة، وإن كان بنحو البدليَّة وحصل الشكُّ، كان المرجع الاشتغال بلا فرق في ذلك بين باب الأوامر وباب النواهي، وبلا فرق بين فرض ذلك الحكم الشموليَّ انحلالياً أو حكماً واحداً.

والسرُّ في ذلك أنَّ الحكم إذا كان بنحو البدليَّة فالشكُّ ليس في سعة دائرة التحريك المولويِّ وضيقتها حتَّى تجري البراءة ويكون المرجع هو الاشتغال. وأمَّا إذا كان شموليّاً فالشكُّ يقع في سعة دائرة التحريك المولويِّ وضيقتها، فتجري البراءة الشرعيَّة، وكذا العقليَّة بناءً على الإيمان بها بلا فرق بين فرض الحكم انحلالياً فيكون الشكُّ في تكليف آخر غير التكليف المعلوم، وفرضه غير انحلاليّ، فإنَّه عندئذٍ وإن لم يكن الشكُّ شكّاً في التكليف إلاَّ أنَّه شكُّ في سعة دائرة التحريك المولويِّ وضيقتها، فتجري البراءة.

ومن هنا ظهر ما في الضابط الذي ذكره المحقِّق الخراسانيّ (رحمه الله) في المقام من أنَّه إذا كان الحكم واحداً كان المرجع الاشتغال، وإن كان متعدداً كان المرجع البراءة، فإنَّه إن قصد بالوحدة والتعدُّد ما ذكرناه من البدليَّة والشموليَّة ورد عليه: أنَّ الشموليَّة لا تستلزم التعدُّد؛ إذ قد يكون الحكم بنحو المجموعيَّة لا الانحلال فلا يكون الحكم متعدداً. وإن قصد بالتعدُّد ما يضاف المجموعيَّة⁽¹⁾ ورد عليه ما عرفت

(1) كلامه (رحمه الله) في التنبيه الثالث من تنبيهات البراءة صريح في هذا المعنى، راجع الكفاية، ج 2، ص 200 بحسب طبعة المشكيني.

من جريان البراءة في فرض الشموليّة وإن كان على نحو المجموعيّة؛ إذ الشكّ شكّ في سعة دائرة التحريك المولويّ والتحميل على العبد وعدمها.

ومما ذكرناه ظهر النظر أيضاً فيما أفاده المحقّق النائينيّ (قدس سره) في فرض الشكّ من ناحية الموضوع من أنّه إن كان الموضوع مأخوذاً بنحو صرف الوجود كان المرجع الاشتغال، وإن كان مأخوذاً بنحو مطلق الوجود كان المرجع البراءة؛ لأنّ القضية الحقيقيّة المحكّوم فيها على موضوع بنحو مطلق الوجود تنحلّ إلى أحكام عديدة مشروطة تكون فعليّة كلّ واحد من تلك الأحكام تابعة لوجود موضوعه في الخارج، فالشكّ في موضوعه شكّ في ذلك الحكم.

فإنّه يرد على ذلك: أنّه إذا فرض الحكم شمولياً كفى ذلك في جريان البراءة وإن لم يفرض بنحو الانحلال؛ لأنّ الشكّ يقع في سعة دائرة المحرّك المولويّ وضيقها، فتجري البراءة عن غير المقدار المتيقّن.

هذا مضافاً إلى أنّ فرض جريان البراءة ثمرة لتبعيّة فعليّة الحكم لوجود الموضوع خارجاً غير صحيح، فإنّه إذا شكّ في خمريّة شيء مع العلم بحرمة شرب الخمر جرت البراءة، سواء فرض أنّ حرمة شرب الخمر جعلت على تقدير وجود الخمر خارجاً فليست الحرمة فعليّة قبل وجوده في الخارج، أو فرض أنّ حرمة الخمر جعلت غير مشروطة بوجوده بالفعل خارجاً فتكون الحرمة ثابتة قبل وجوده، وثمره ذلك هي الانزجار مولويّاً من إيجاد الخمر إذا علم أنّه إن أوجده اضطرّ إلى شربه.

هذا والمتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ الضابط في جريان البراءة وعدمه في الشبهات الموضوعيّة هو الشموليّة والبديّة.

وأما الضابط الذي ذكره المحقّق النائينيّ (رحمه الله) من كون الشكّ شكّاً فيما يستتبع التكليف وعدمه فلا يصحّ إلّا بإرجاعه إلى ما اخترناه، وذلك بإدخال تأويلين فيه:

الأول: أن يفترض أن المراد بما يستتبع التكليف ما يعمّ استتباعه لسعة دائرة التكليف، لا خصوص ما يستتبع التكليف المستقلّ حتّى يشمل ذلك موارد كون التكليف شمولياً غير انحلالي⁽¹⁾.

الثاني: أن يقال: إنّ المراد بما يستتبع التكليف ليس هو استتباعه بوجوده الخارجيّ للتكليف حتّى يخرج بذلك المتعلّق؛ لأنّه بوجوده الخارجيّ لا يستتبع التكليف، بل التّكليف يستتبع وجود المتعلّق خارجاً، أو يخرج بذلك أيضاً الموضوع الذي لا تكون فعلية الحكم متوقّفة على وجوده، كما في مثال حرمة شرب الخمر إذا فرضت الحرمة فعلية قبل وجود الخمر كي تصبح زاجرة عن إيجادها، بل المراد بذلك أنّ انطباق العنوان الكذائيّ على الشيء المفروض يستتبع التكليف ولو فرض ذلك بقطع النظر عن الوجود الخارجيّ، وهذا ثابت في المتعلّق؛ إذ انطباق عنوان الإكرام مثلاً على العمل الفلانيّ عند وجوب كلّ إكرام يستتبع التكليف به وثابت في الموضوع أيضاً. وإن فرضت فعلية الحكم قبل وجوده فإنّه لولا انطباق عنوان الخمر على ما سوف يصنعه لم يكن حراماً حتّى ينزجر من صنعه وإيجادها.

1)

(ويشهد لكون مقصود المحقّق النائينيّ (رحمه الله) في اللباس المشكوك ذلك ولو ارتكازاً ما صرّح به في أجود التقريرات - ج 2، ص 200 - 201 - من أنّه إذا كان الحكم التحريميّ بمعنى مطلوبيّة مجموع التروك بنحو العامّ المجموعيّ جرت البراءة أيضاً في مورد الشكّ على ما هو المختار من جريان البراءة عند دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين، واستغرب من المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله) حيث قال في المقام بالاشتغال مع ذهابه إلى البراءة في مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

ثم إنَّ المحقِّق الإصفهاني (رحمه الله) (1) أورد على المحقِّق النائيني (رحمه الله): أنَّ فرض كون البراءة في الشكِّ في فرد من أفراد الموضوع إذا كان الموضوع مأخوذاً بنحو مطلق الوجود تابعة لكون القضية حقيقية في غير محلِّه، بل تجري البراءة حتَّى مع فرض القضية خارجيَّة، فلو وجب إكرام كلِّ من في العسكر مثلاً بنحو القضية الخارجيّة، وشكِّ في وجود زيد في العسكر وعدمه فهذا حكم انحلاليّ، وتجري البراءة من الحكم بوجوب إكرام زيد.

أقول: إن فرض أنَّ المقصود بكون القضية خارجيَّة كون عنوان (مَن في العسكر) مثلاً مجرِّد عنوان مشير، وأنَّ الواجب في الحقيقة إكرام أولئك الأشخاص المعيّنين حتَّى لو فرض عدم وجودهم في العسكر، إلّا أنَّهم صدفة اجتمعوا هناك، فالشكِّ في وجوب إكرام زيد وعدمه شبهة حكميَّة لا موضوعيَّة، وهي خارجة عمَّا نحن فيه.

وإن فرض أنَّ المقصود بذلك أنَّه وإن كان لعنوان (مَن في العسكر) دخل في الحكم لكنَّ الحكم لا يشمل الأفراد المقدَّرة الوجود كما يشمل الأفراد المحقَّقة الوجود؛ لأنَّ عنوان (مَن في العسكر) ليس هو تمام الدخيل في الحكم، بل هنا جهة أخرى أيضاً دخيلة في الحكم موجودة في خصوص الأفراد الذين هم بالفعل في العسكر لا في كلِّ من قدَّر وجوده في العسكر، فعندئذٍ لمَّا كان عنوان (مَن في العسكر) دخيلاً في الحكم فلا محالة تكون القضية في قوَّة القضية الشرطيَّة، شرطها عنوان (مَن في العسكر) بالنسبة لأشخاص معيّنين، وجزاؤها الحكم، إلّا أنَّ الشرط مفروض التحقُّق، والقضية الشرطيَّة لا تخرج عن كونها قضية شرطيَّة بتحقُّق شرطها.

وبمراجعة عبارة المحقِّق النائيني (قدس سره) في المقام يظهر أنَّ الذي يستفاد من كلامه

(1) راجع نهاية الدراية، ج 2، ص 231.

ليس هو كون العبرة في جريان البراءة بعنوان كون القضية حقيقيّة، وإنّما العبرة في جريانها بكون القضية شرطية فعليّتها تتبع فعليّة شرطها على نهج الحال في القضايا الحقيقيّة، ولا يخفى الفرق الموجود بين الأمرين. نعم، هو(قدس سره) يرى أنّ الأحكام الكليّة الشرعيّة كلّها تكون من باب القضايا الحقيقيّة.

وعلى أيّ حال، فقد عرفت أنّ الضابط في جريان البراءة وعدمه في الشبهات الموضوعيّة هو كون الحكم بدليّاً أو شموليّاً.

وعندئذ نشعر في تطبيق هذا الضابط على موارد الحكم الوجوبيّ والحكم التحريميّ، فنقول: إنّ كلّاً من الفعل والترك يصلح لأن يقع متعلّقاً للحكم الوجوبيّ تارةً وللحكم التحريميّ أخرى، فيقع الكلام في مقامين:

حالة تعلق الحكم بالفعل:

المقام الأوّل: في فرض أخذ الفعل متعلّقاً للحكم وجوباً أو تحريماً، وهذا يتصوّر على أقسام باعتبار أنّ الفعل يمكن لحاظه بأنحاء عديدة:

القسم الأوّل: أن يجعل الفعل متعلّقاً للحكم بنحو صرف الوجود، ومرادنا من صرف الوجود هو كون المتعلّق ذات الطبيعة بلا أيّ مؤونة زائدة. وفي هذا القسم أفادوا أنّ الأمر يقتضي الإتيان بفرد واحد والنهي يقتضي ترك جميع الأفراد؛ لأنّ الطبيعة توجد بوجود فرد واحد ولا تنعدم إلّا بانعدام تمام الأفراد.

واستنتج المحقّق العراقيّ(قدس سره) من ذلك: (1) أنّ الأمر يسقط بالامتنال بإتيان فرد

1)

(إلا أنّ المحقّق العراقيّ(رحمه الله) سمّى ما سمّاه أستاذنا الشهيد(رحمه الله) هنا بصرف الوجود بالطبيعة المبهمّة، حيث حمل مصطلح صرف الوجود على ما يساوق أوّل الوجود، راجع المقالات، ج 1، ص 82 - 83، وص 121 - 122، وراجع نهاية الأفكار، ج 1، ص 403 - 406.

واحد والنهي لا يسقط بالعصيان بإتيان فرد واحد، بل يبقى النهي بلحاظ باقي الأفراد.

أقول: إنَّ هذا خلط بين فرقين ثابتين في باب الأمر والنهي:

الفرق الأوَّل: ما يكون مرتبطاً بعالم اقتضاء الأمر والنهي، وهو: أنَّ الأمر والنهي لو فرض كلَّ واحد منهما حكماً واحداً فالأمر بدليّ - أي: أنَّه يقتضي إتيان فرد واحد - والنهي شموليّ - أي: أنَّه يقتضي ترك تمام الأفراد - وما ذكر من أنَّ الطبيعة توجد بوجود فرد واحد وتنعدم بانعدام تمام الأفراد نكتة لهذا الفرق.

الفرق الثاني: ما يكون مرتبطاً بعالم الجعل، وهو أنَّ الأمر إذا تعلّق بالطبيعة فليس هناك إلّا حكم واحد، والنهي إذا تعلّق بالطبيعة استفيد من ذلك جعل أحكام عديدة، وسقوط الأمر بإتيان فرد واحد وعدم سقوط النهي بذلك مرتبط بهذا الفرق دون الفرق الأوَّل. وعلى أيّة حال - أي: سواء فرض النهي شمولياً بالمعنى الأوَّل أو انحلالياً - فمهما حصل الشكُّ في جانب النهي في فرد جرت البراءة؛ لأنَّه شكٌّ في سعة دائرة التكليف، وهذا بخلاف جانب الأمر، فتجري فيه عند الشكِّ في فرد قاعدة الاشتغال؛ لأنَّ الحكم بدليّ، فالشكُّ إنّما يكون في عالم الامتثال.

هذا، ونحن نتكلّم هنا تارةً في الفرق الأوَّل، وأخرى في الفرق الثاني، فنقول:

أمّا الفرق الأوَّل: فقد ذكروا أنَّ طبيعة الأمر تقتضي الإتيان بفرد واحد، وطبيعة النهي تقتضي ترك تمام الأفراد؛ لأنَّ الطبيعة توجد بوجود فرد واحد، ولا تنعدم إلّا بانعدام تمام الأفراد. وقد ناقش في ذلك السيّد الأستاذ والمحقّق الإصفهانيّ (قدس سره):

أمّا السيّد الأستاذ فقد ذكر في المقام⁽¹⁾: أنَّ مردّ الفرق في الحقيقة ليس إلى

(1) راجع أجود التقريرات، ج 1، ص 328 - 329 فهو يقارب ما نقله أستاذنا الشهيد (رحمه الله) هنا عن أستاذه، ولكن لم يذكر فيه التعبير بالفناء في فرد واحد وفي تمام الأفراد.

طبيعة الأمر والنهي، بل إلى كيفية لحاظ الطبيعة، فإن الطبيعة تارةً تلحظ فانية في تمام الأفراد، وأخرى تلحظ فانية في فرد واحد، فإن لوحظت فانية في تمام الأفراد كان الحكم المتعلق به شمولياً، سواء فرض أمراً أو نهياً. وإن لوحظت فانية في فرد واحد كان الحكم المتعلق به بدلاً سواء فرض أمراً أو نهياً.

ويرد على هذا: ما حَقَّقناه في بحث المطلق والمقيّد من أنّ معنى الفناء هو لحاظ العنوان بما هو خارجيّ لا بما هو هو، وأنّ أيّ عنوان من العناوين لا يفنى بهذا المعنى من الفناء إلا في معنونه، فعنوان الطبيعة لا يفنى إلا في واقع الطبيعة التي هي الجهة المشتركة بين الأفراد. وأمّا الذي يفنى في واقع أحد الأفراد أو تمام الأفراد، فإنّما هو عنوان أحد الأفراد أو تمام الأفراد.

وأما المحقّق الإصفهانيّ (قدس سره) فقد ذكر في المقام⁽¹⁾ أنّه يستحيل أن يفرض شيء

(1) راجع نهاية الدراية، ج 2، ص 228، و ج 1، ص 260 - 261. وحاصل كلامه في المجلّد الأوّل في أوائل بحث النواهي هو: أنّه لا يوجد وجود للطبيعة يكون بوجود واحد، في حين أن يكون بديله عدم الطبيعة بكلّ الأعدام، فإنّ الوجود إن أضيف إلى الطبيعة المهملة التي كان النظر فيها مقصوراً على ذاتها وذاتياتها، فمقابلته العدم المضاف إلى الطبيعة المهملة أيضاً، ونتيجة المهملة جزئية سواء في جانب الإيجاب أو جانب السلب. وإن أضيف إلى الفرد فلكلّ وجود من وجودات الفرد عدم هو بديله، وإن لوحظ الوجود بنحو السعة حتّى لا يشدّ عنه وجود فيلحظ العدم أيضاً كذلك، فلا يشدّ عنه عدم ولا يعقل لحاظ وجود للطبيعة يكفيه وجود واحد مع كون بديله كلّ الأعدام. أمّا ما يتوهّم من أنّنا لولاحظنا الوجود بمعنى ناقص للعدم الكلّي، وطارد للعدم الأزليّ فهو ينطبق على أوّل الوجودات، ولكنّ نقيضه لا يكون إلاّ بتمام الأعدام؛ إذ لو وجد أيّ فرد لانتقض العدم الكلّي وانطرد العدم الأزليّ، فجوابه: أنّ طارد العدم الكلّي لا مطابق له في الخارج؛ لأنّ كلّ ←

يكون وجوده بوجود فرد واحد وعدمه بعدم تمام الأفراد، فإنّ بديل كلّ وجود هو عدمه المطرود به، لا عدم شيء آخر، ووجود فرد لا يطرد إلّا عدم نفسه لا عدم فرد آخر.

ثمّ أورد(قدس سره) على نفسه بأنّ هناك شيئاً يكون وجوده بوجود فرد واحد، وعدمه بعدم تمام الأفراد، وذلك هو الوجود الأوّل، فإنّ وجوده يكون بوجود واحد، وهو أوّل الوجودات، ولكنّ انعدامه إنّما يكون بانعدام تمام الأفراد؛ لأنّه بمجرد أن يوجد فرد يتحقّق الوجود الأوّل فصار عدم تمام الأفراد بديلاً عن وجود فرد واحد.

وأجاب على ذلك بأنّ بديل الوجود الأوّل أيضاً ليس إلّا عدمه المطرود به، ولا يطرد وجوده إلّا عدم نفسه، غاية الأمر أنّ هناك ملازمة بين عدم الفرد وعدم سائر الأفراد؛ إذ لا يعقل ثان مثلاً بلا أوّل.

أقول: إنّ التقابل بين الوجود والعدم يكون في عوالم ثلاثة:

الأوّل: هو التقابل بلحاظ العالم الخارجي، و هنا يتمّ ما أفاده(قدس سره)فإنّهما بلحاظ العالم الخارجي متقابلان بملاك الطارديّة والمطروديّة، فالوجود بلحاظ العالم الخارجي يطرد العدم، وكلّ وجود طارد بالذات لعدم نفسه دون شيء آخر وإن كان قد يطرد شيئاً آخر بالعرض كطارديّة الشيء لضده.

→ وجود يطرد عدمه البديل له لا عدمه وعدم غيره، فأوّل الوجودات أوّل ناقص للعدم، ونقيضه عدم هذا الأوّل. نعم، لازم هذا العدم الخاصّ بقاء سائر الأعدام على حالها، فإنّ عدم الوجود الأوّل يستلزم عدم الثاني والثالث... ، لا أنّه عينها، فما اشتهر من أنّ الطبيعة توجد بوجود فرد واحد، وتنعدم بانعدام تمام الأفراد ممّا لا أساس له.

الثاني: هو التقابل بلحاظ المفاهيم الأفراديّة في الذهن، كمفهوم الإنسان ومفهوم اللا إنسان، فهما متقابلان لكن لا توجد طارديّة ومطروديّة في المقام، فإنّ نسبتهما إلى عالم الذهن على حدّ سواء، ولا يطرد أحدهما الآخر، وإّما تقابلهما يكون على حدّ تقابل كلّ مفهوم مع مفهوم آخر، كتقابل مفهوم الإنسان مع مفهوم الحجر مثلاً.

الثالث: التقابل بلحاظ عالم القضايا والأحكام، فمثلاً ما مضى من مفهوم الإنسان واللا إنسان تارةً تتصوّرهما بما هما مفهومان ذهنيّان، فهما يتقابلان تقابل كلّ مفهوم مع مفهوم آخر، وهذا ما مضى في لحاظ العالم الثاني، وأخرى تتصوّرهما بما هما مرأتان للخارج بعنوان حكايتهما عن الخارج، فيكونان حصيلتي قضيتين وهما: الإنسان موجود، والإنسان ليس بموجود، والتقابل بين هذين الأمرين وهاتين القضيتين أيضاً ليس بملاك الطارديّة والمطروديّة، فإنّ نسبتهما إلى الذهن وكذلك إلى الخارج على حدّ سواء، لكنّه يقع التقابل بينهما في الصدق أو في الكذب على اختلاف الموارد، فإنّه يختلف مثلاً تقابل الموجبة الكليّة مع السالبة الجزئيّة عن تقابلها مع السالبة الكليّة، فالأول بلحاظ الصدق والكذب، والثاني بلحاظ الصدق فقط.

وحينما يقول المولى: (صلِّ)، أو يقول: (لاتصلِّ) فكأنّه يقول: اجعل قضية (الصلاة موجودة) صادقة، أو يقول: اجعل قضية (الصلاة غير موجودة) صادقة، فتحقيق الحال هنا يرجع إلى أن نرى أنّ قضية (الصلاة موجودة) هل تصدق بوجود فرد واحد أو لا تصدق إلاّ بوجود تمام الأفراد؟ وقضية (الصلاة ليست موجودة) هل تصدق بعدم فرد واحد أو لا تصدق إلاّ بعدم تمام الأفراد؟ وكلام المحقق الإصفهانيّ (قدس سره) كما ترى غير مربوط بذلك، وإّما هو مربوط بالتقابل في العالم الأوّل.

وبكلمة أخرى: إنّ التقابل المؤثّر في المقام ليس بمعنى الطارديّة والمطروديّة حتّى يقال: إنّ كلّ وجود لا يطرد إلّا عدم نفسه، فوجود الفرد الواحد للطبيعة لا يقابله كلّ الأعدام، وإنّما هو التقابل في الصدق والكذب، حيث إنّ الأمر بالصلاة في قوّة الأمر بجعل قضيّة (الصلاة موجودة) صادقة، والنهي عنها في قوّة طلب جعل قضيّة (الصلاة غير موجودة) صادقة لا في قوّة أن يحفظ عدم واحد عن شمول الطرد إنّها.

ولا يصدق عدم وجود الصلاة بمجرد إبقاء بعض الأعدام وعدم طرده، وإنّما يصدق بانتفاء تمام الأفراد، في حين أنّه يكفي في صدق وجود الصلاة وجود فرد واحد، أي: أنّ ما أفاده المشهور من أنّ الطبيعة توجد بوجود واحد ولا تنعدم إلّا بانعدام تمام أفرادها صحيح.

وتوضيح ذلك: أنّ الوجود والعدم لا يعرضان على أفراد الطبيعة؛ إذ لا أفراد للطبيعة إلّا بلحاظ الوجود، وإنّما يعرضان ابتداءً على أصل الطبيعة، ففي المرتبة السابقة على الوجود والعدم لا يكون هناك أفراد، وإنّما تكون هناك الطبيعة وتكون أيضاً حصص الطبيعة، والوجود والعدم يعرضان على طبيعة الصلاة مثلاً، وعلى حصّة من حصصها كالصلاة في المسجد أو الصلاة في البيت ونحوهما، ونسبة الحصّة إلى أصل الطبيعة هي نسبة الكلّ إلى الجزء، فإنّ مفهوم الحصّة مركّب من مفهوم الصلاة ومفهوم تقيدها بقيد، فمفهوم الصلاة في المسجد مثلاً التي هي حصّة من طبيعة الصلاة مركّب من أصل مفهوم الصلاة ومن مفهوم كون الصلاة في المسجد، والجزء الثاني أخصّ من الجزء الأوّل.

هذا، وهناك قضيّتان ضروريّتان متّفقت عليهما بيننا وبين المحقّق الإصفهانيّ (قدس سره): إحداهما: أنّ الوجود العارض على المجموع المركّب ينسحب على تمام أجزاء ذلك المركّب. والأخرى: أنّ عدم العارض على المركّب لا ينسحب على تمام أجزاء المركّب، بل يكفي في عدم المجموع عدم جزء من أجزائه. وبهذا البيان

يَتَّضِحُ أَنَّهُ يَكْفِي فِي وُجُودِ طَبِيعَةِ الصَّلَاةِ وَوُجُودِ حِصَّةٍ مِنْ حِصَصِهَا؛ لِأَنَّ طَبِيعَةَ الصَّلَاةِ جُزْءٌ مِنْ تِلْكَ الْحِصَّةِ، وَالْوُجُودُ الْعَارِضُ عَلَى الْمَرْكَبِ يَنْسَحِبُ عَلَى تَمَامِ الْأَجْزَاءِ الَّتِي مِنْهَا طَبِيعَةُ الصَّلَاةِ، وَلَا يَكْفِي فِي عَدَمِ طَبِيعَةِ الصَّلَاةِ عَدَمُ حِصَّةٍ مِنْهَا؛ لِأَنَّ الصَّلَاةَ هِيَ الْجُزْءُ الْأَعْمَمُ مِنْ تِلْكَ الْحِصَّةِ، وَقَدْ قُلْنَا: إِنَّ عَدَمَ الْمَجْمُوعِ لَا يَنْسَحِبُ عَلَى تَمَامِ أَجْزَاءِ الْمَجْمُوعِ، فَعَدَمُ الْحِصَّةِ لَيْسَ مَسَاوِقًا لِعَدَمِ الصَّلَاةِ، وَإِنَّمَا هُوَ مَسَاوِقٌ لِعَدَمِ الْجُزْءِ الْآخِرِ لِأَنَّهُ أَخَصُّ، فَيَنْتَفِي عَلَى كُلِّ حَالٍ.

فَنَحْصِلُ: أَنَّ مَا أَنْكَرَهُ الْمُحَقِّقُ الْإِسْفَهَانِيُّ (رَحِمَهُ اللَّهُ) مِنْ كَوْنِ الطَّبِيعَةِ تَوْجِدًا بِوُجُودِ فَرْدٍ وَاحِدٍ، وَلَا تَعْدَمَ إِلَّا بِانْعِدَامِ تَمَامِ الْأَفْرَادِ يَكُونُ فِي الْحَقِيقَةِ رَاجِعًا إِلَى مَا يُوَافِقُنَا عَلَيْهِ، وَيَكُونُ مِنَ الضَّرُورِيَّاتِ مِنْ أَنَّ وُجُودَ الْمَرْكَبِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِوُجُودِ تَمَامِ أَجْزَائِهِ، وَأَنَّهُ يَكْفِي فِي انْتِفَاءِ الْمَرْكَبِ انْتِفَاءً جُزْءًا مِنْهُ.

وَقَدْ ظَهَرَ مِمَّا ذَكَرْنَاهُ أَيْضًا: أَنَّ مَا يُقَالُ فِي عِلْمِ الْمُنْطِقِ مِنْ أَنَّ الْمَوْجِبَةَ الْمَهْمَلَةَ مَعَ السَّالِبَةِ الْمَهْمَلَةَ لَيْسَ بَيْنَهُمَا تَنَافٍ وَتَنَاقُضٌ إِنَّمَا يَنبَغِي فِي الْمَحْمُولَاتِ الَّتِي هِيَ بَعْدَ الْوُجُودِ، فَإِذَا كَانَ شَخْصٌ قَائِمًا وَشَخْصٌ آخَرَ غَيْرَ قَائِمٍ صَحَّ قَوْلُنَا بِنَحْوِ الْإِهْمَالِ: الْإِنْسَانُ قَائِمٌ وَالْإِنْسَانُ غَيْرُ قَائِمٍ⁽¹⁾؛ لِأَنَّ هَذَا الْفَرْدَ هُوَ وُجُودٌ لَطَبِيعَةِ الْإِنْسَانِ وَهُوَ قَائِمٌ، فَتَكُونُ طَبِيعَةُ الْإِنْسَانِ قَائِمَةً، وَذَلِكَ الْفَرْدَ آخَرَ لَطَبِيعَةِ الْإِنْسَانِ وَهُوَ لَيْسَ قَائِمًا، فَطَبِيعَةُ الْإِنْسَانِ لَيْسَتْ قَائِمَةً.

وَأَمَّا إِذَا كَانَ الْمَحْمُولُ هُوَ أَصْلُ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ، فَلَا يَصِحُّ هَذَا الْكَلَامُ، وَيَقَعُ التَّقَابِلُ بَيْنَ قَوْلِنَا: (الْإِنْسَانُ مَوْجُودٌ) وَقَوْلِنَا: (الْإِنْسَانُ لَيْسَ مَوْجُودًا)، فَإِنَّهُ وَإِنْ فَرَضْنَا أَنَّ الْإِنْسَانَ فِي قَوْلِنَا: (الْإِنْسَانُ لَيْسَ مَوْجُودًا) غَيْرَ مَسْوُورٍ بِسُورٍ يَجْعَلُهُ كَلْبًا؛

1)

(الْفَرْقُ بَيْنَ الْمَحْمُولَاتِ الَّتِي هِيَ بَعْدَ الْوُجُودِ وَنَفْسِ الْوُجُودِ إِنَّمَا يَظْهَرُ فِي الْمَقَامِ فِي الْمَوْجِبَةِ الْمَحْصَلَةِ وَمَعْدُولَةِ الْمَحْمُولِ لَا فِي الْمَوْجِبَةِ وَالسَّالِبَةِ.

لأنّ المفروض أنّ القضيّة مهملة لكنّ نفس السلب يولّد الكليّة، لما عرفت من أنّ الطبيعة لا تنتفي إلاّ بانتفاء تمام الأفراد.

وأما الفرق الثاني: فعدم انحلاليّة الأمر بلحاظ متعلّقه يكون على القاعدة، لما برهنّا عليه في باب المطلق والمقيّد من أنّ مقتضى القاعدة في المتعلّقات كون الإطلاق غير انحلاليّ، وفي الموضوعات كونه انحلاليّاً، فالذي يحتاج إلى نكتة زائدة هو الانحلاليّة في النهي بلحاظ متعلّقه، فنقول في بيان ذلك: إنّ وحدة النهي تكون بوحدة الملاك، ووحدة الملاك هنا تستلزم أن لا يكون متعلّق النهي هو الطبيعة على إطلاقها، بل يكون هناك قيد دخل في متعلّق النهي؛ وذلك لأنّه إن فرضت هناك مفسدة واحدة، فهي إمّا أن يفرض كونها في أحد الأفراد على سبيل البدل، أو كونها في مجموع الأفراد، فإن فرض الأوّل، فالمفسدة إنّما تتحقّق - لا محالة - في الخارج بالفرد الأوّل؛ لأنّ المعلول يستند إلى أسبق علله (1)، فمتعلّق المبعوضيّة

(1) صحيح أنّ المعلول يستند إلى أسبق علله، ولكن بما أنّ الفرد الأوّل لم يكن مؤثراً إلاّ بمحض اشتماله على الطبيعة من دون دخل لباقي خصوصياته في التأثير، وإنّما اختصّ هو بالتأثير دون باقي الأفراد لمحض أنّه سبقها وملاً الفراغ، فلم يبق مجال لتأثير باقي الأفراد، كان جعل ذات الطبيعة متعلّقاً للنهي أمراً عرفياً لا يحسّ فيه بمؤونة، فلو كان الطعام الفلانيّ يورث العمى وكانت الأكلة الثانية لا تورث العمى لا من باب قصور فيها عن التأثير، بل من باب أنّ العمى قد حصل بالعلّة الأولى، فلم يبق مجال لتأثير الأكلة الثانية، فجعل النهي متعلّقاً بطبيعيّ أكل ذاك الطعام لا بخصوص الأكلة الأولى لا يحسّ فيه بأيّ مؤونة عرفيّة تنفي بالإطلاق، فالأولى في تعليل الانحلال في باب النواهي ما ذكره أستاذنا الشهيد (رحمه الله) في الدورة المتأخّرة فيما كتبناه عنه في بحث النواهي من أنّ غلبة انحلاليّة المفسدة فيما فيه المفسدة أدّت إلى ظهور النهي في الانحلال.

والانزجار النفسي للمولى إنّما هو الفرد الأوّل. فالنهي يتعلّق به لا بالطبيعة. وإن فرض الثاني فالمفسدة إنّما تحصل في الخارج بتحقّق الفرد الأخير؛ لأنّه الجزء الأخير من العلة، فمتعلّق المبعوضيّة والانزجار إنّما هو الفرد الأخير، فالنهي يتعلّق به لا بالطبيعة، فإذا تعلّق النهي بالطبيعة عرفنا أنّ المفسدة ثابتة في جميع الأفراد بنحو التعدّد لا بنحو المجموعيّة أو البدليّة، وإذا تعدّدت المفسدة تعدّدت الحرمة لا محالة.

هذا، وما ذكرناه من النكتة للانحلال لا توجد فيما لو فرض أنّ متعلّق النهي كانت له أفراد عرضيّة فقط دون أفراد طوليّة، فإن كانت كذلك وكان المتعلّق ممّا يعقل تعدّده بدون تعدّد الموضوع، أو لم يكن الموضوع ملحوظاً للشارع فلم يحصل الانحلال من ناحية الموضوع، ولم تكن هناك نكتة خاصّة للانحلال لا يكون اللفظ ظاهراً في الانحلال⁽¹⁾، فمثلاً لو قال المولى: (لا تضرب هذا الحجر في هذا الآن) ولم نستفد من ذلك بمناسبات المقام مثلاً أنّ هذا النهي ناشئ من كون هذا الحجر عزيزاً على المولى فيتحمّل من ورود نقص أو تلف عليه حتّى يكون ذلك قرينة على أنّ تعدّد الضرب يوجب تعدّد المبعوض بالنسبة إليه، فضرب العبد الحجر في ذلك الآن بكلتا يديه، ولم تكن اليد ملحوظة للمولى من باب كونها موضوعاً لمتعلّق الحكم، فهنا لا يكون الكلام ظاهراً في الانحلال، ولا يثبت في المقام تعدّد العصيان⁽²⁾.

(1) النكتة الأخرى للانحلال التي أشرنا إليها في التعليق السابق والتي نقلناها عن الدورة المتأخّرة لبحث أستاذنا الشهيد (رحمه الله) - إن تمت - تأتي في هذا الفرض أيضاً. (2) طبعاً هذا بعد فرض تعدّد الضرب في هذا المثال عرفاً بأن لا يحسب الضرب باليدين كالضرب بالإصبعين من يد واحدة ضرباً واحداً ذا جزءين عرفاً، بل يحسب كالضرب بعصاين، أو بيدل مثال الضرب باليد بالضرب بالعصا، حيث لا إشكال في تعدّد الضرب عرفاً في ذلك.

بقي هنا شيء لا بأس بالغات النظر إليه، وهو: أنه إذا تعلّق الأمر والنهي بالطبيعة فنكتة الفرق الأوّل لا تظهر ثمرتها في المقام؛ إذ نكتة الفرق الثاني كما تقتضي الفرق الثاني وهو الانحلال تقتضي - لا محالة - الفرق الأوّل وهو اقضاء النهي لترك تمام الأفراد، فلا تظهر هنا فعاليّة نكتة الفرق الأوّل⁽¹⁾، ولكن يظهر تأثيرها

1)

(لا يخفى أنّ نكتة الانحلال في باب النواهي لو كانت عبارة عمّا أفاده(رحمه الله) في المقام من أنّ المفسدة لو كانت في أحد الأفراد على سبيل البدل لكان المترقّب تعلّق النهي بالفرد الأوّل؛ لأنّ المعلول يستند إلى أسبق العلل، ولو كانت في مجموعها لكان المترقّب تعلّق النهي بالفرد الأخير لأمكن ذكر هذه النكتة في باب الأوامر أيضاً بأن يقال: لو كانت المصلحة في أحد الأفراد على سبيل البدل لكان المترقّب أنّ يتعلّق الأمر بالفرد الأوّل؛ لأنّه هو العلة لتلك المصلحة؛ لأنّ المعلول يستند إلى أسبق علله، ولو كانت في مجموع الأفراد لكان المترقّب تعلّق الأمر بالمجموع، إلّا أن يجاب على ذلك بأن نكتة الفرق الأوّل وهي أنّ الطبيعة توجد بوجود فرد واحد، ولا تنعدم إلّا بانعدام كلّ الأفراد، هي التي تصحّح الفرق الثاني؛ وذلك لأنّ الطبيعة لمّا كانت توجد بوجود الفرد الأوّل كان الأمر بها في قوّة الأمر بالفرد الأوّل، فأصبح الأمر بالطبيعة مع الأمر بالفرد الأوّل سيّان عرفاً، فكون المصلحة في أحد الأفراد على سبيل البدل لا يعيّن تعلّق الأمر بالفرد الأوّل، بل يناسب أيضاً تعلّقه بالطبيعة، وهذا بخلاف باب النهي، حيث إنّ الطبيعة لا تنعدم إلّا بانعدام كلّ الأفراد، وإن كان انعدام الفرد الأوّل ملازماً لذلك. فإن صحّ هذا الكلام قلنا: إذن أصبحت تاميّة الفرق الثاني متوقّفة على نكتة الفرق الأوّل، فليس من الصحيح القول بأن نكتة الفرق الثاني أعنتنا هنا عن نكتة الفرق الأوّل. هذا كلّّه إذا جعلنا نكتة الانحلال في باب النواهي ما أفاده أستاذنا الشهيد(رحمه الله) في المقام. أمّا إذا جعلنا نكتة الانحلال في باب النواهي ما أفاده(رحمه الله) في بحث النواهي في الدورة المتأخّرة من غلبة انحلاليّة المفسدة، فإن اقتصرنا في ذلك على دعوى أنّ المفسدة حينما ←

القسم الثاني: أن يجعل متعلق الحكم أوّل الوجود، وهنا لا يوجد الفرق الثاني بين الأمر والنهي؛ لعدم تأتّي النكته التي ذكرناها من أنّه لو كان الملاك واحداً لكان النهي إمراً مختصاً بالوجود الأوّل، أو بالوجود الأخير، فإنّ المفروض أنّه مختصّ بالوجود الأوّل، وعندئذ يظهر هنا أثر الفرق الأوّل من البدليّة في الأمر والشموليّة في النهي، لا بمعنى تعدّد الحكم، بل بمعنى مجرد الشموليّة المنسجمة حتّى مع وحدة الحكم، وفي الفرد المشكوك تجري البراءة في جانب النهي؛ لأنّ الشكّ في سعة دائرة اقتضاء التكليف المولويّ وضيقها، ولا تجري في جانب الأمر؛ لأنّ التكليف بحدوده معلوم - أي: أنّه لا شكّ في سعة دائرة التكليف وضيقه - ويتمحّض الشكّ في الامتثال، فيطبّق على ذلك ما مضى من ضابط موارد البراءة والاشتغال في الشبهات الموضوعيّة من أنّه إذا كان الحكم بدلياً جرت أصالة

→ لا تكون مجموعيّة - أي: ليست في مجموع أفراد متعلق النهي - فالغالب كونها ثابتة في الجميع بنحو الانحلال لا في أحد الأفراد على سبيل البدل، فهذا لا يغني عن النكته الأولى، فيجب أولاً إثبات شموليّة النهي بالنكته الأولى ثمّ إثبات انحلاله بهذه النكته. أمّا إذا قصد بذلك أنّ الغالب في المفسدة هو الانحلاليّة في مقابل المجموعيّة والبدليّة معاً، فهذا مغن عن النكته الأولى كما هو واضح. (1) ويظهر أيضاً في المقام فيما مضى من مثال عرضيّة الأفراد إذا فرض أنّ نكته الفرق الثاني لا تأتي فيه، أو في فرض أنّها تأتي بالصيغة التي ذكرها أستاذنا في الدورة المتأخّرة في بحث النواهي، وفرض أنّها لا تغني عن نكته الفرق الأوّل كما هو الحال على احتمال مضى بيانه في التعليق السابق.

الاشتغال، وإذا كان شمولياً جرت أصالة البراءة⁽¹⁾.

القسم الثالث: أن يجعل متعلق الحكم جميع الأفراد بنحو العام الاستغراقي، فينحلّ - لا محالة - كلّ من الأمر والنهي، وتجري البراءة في الفرد المشكوك في كلّ من جانبي الأمر والنهي.

القسم الرابع: أن يجعل متعلق الحكم مجموع الأفراد بنحو العموم المجموعيّ، فلا ينحلّ الأمر ولا النهي، وإذا شكّ في فرد جرت البراءة بالنسبة إليه في جانب الأمر، وهذا شكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيين. والتحقيق فيه جريان البراءة، كما يأتي تفصيله في محله إن شاء الله.

وأما في جانب النهي فيجوز ارتكاب الفرد المقطوع فضلاً عن الفرد المشكوك، فإنّ المحرّم إنّما هو إتيان مجموع الأفراد.

نعم، يقع الكلام في أنّه إذا حرم مثلاً عليه إكرام مجموع الفسّاق، ولنفترض أنّهم منحصرون في تسعة معلومي الفسق وعاشر مشكوك الفسق، فهل يجوز له إكرام التسعة مع ترك إكرام العاشر اعتماداً على أصالة البراءة؛ إذ لا يقطع بحرمة ذلك؛ لأنّه على تقدير كون العاشر فاسقاً يكون إكرام هؤلاء التسعة فقط جائزاً، أو لا؟ هذا أيضاً تحققيّ فه مرتبط باب الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فإنّ الشكّ هنا أيضاً شكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، فإنّ إكرام التسعة حرام إمّا بحدّه التسعيّ، أو في ضمن العشرة، كما أنّ في باب الوجوب يقال: إنّ الأجزاء التسعة واجبة إمّا بحدّها، أو في ضمن العشرة، غاية الأمر أنّ ما فيه المؤونة الزائدة في

1)

(قد يقال: إنّ أصالة البراءة عن الفرد المشكوك تعارض أصالة البراءة عمّا يأتي به بعد هذا الفرد المشكوك من فرد مقطوع به؛ للعلم الإجماليّ بحرمة أحدهما؛ إذ لو لم يكن الفرد المشكوك فرداً حقيقياً فسيكون ما بعده هو الوجود الأوّل الحرام.

جانب الوجوب هو فرض كون الوجوب على الأكثر، وفي جانب الحرمة هو فرض كون الحرمة على الأقل، ففي الوجوب تجري البراءة في جانب الأكثر، وفي جانب الحرمة لعلّه تجري البراءة في جانب الأقل. وتحقيق جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين في طرف الحرمة كما تجري في طرف الوجوب وعدمه، وثبوت الملازمة بينهما وعدمه موكول إلى بحث الأقل والأكثر الارتباطيين.

القسم الخامس: أن يجعل متعلّق الحكم شيء آخر يتحصّل من الطبيعة إمّا من مجموع أفرادها، أو من أحد أفرادها، وعندئذ إن فرض الأمر المتحصّل اعتبارياً منطبقاً على نفس الأفراد رجع ذلك إلى حكم تعلّق الحكم بتلك الأفراد رأساً، على ما يأتي في باب الشكّ في المحصّل إن شاء الله، فرجع في النتيجة إلى الأقسام السابقة، وإلا فلا مجال للبراءة في المقام؛ لأنّ الشكّ شكّ في المحصّل مع معلوميّة أصل التكليف، وكما يصدق هذا الكلام في طرف الوجوب كذلك يصدق في طرف الحرمة، فلدى الشكّ في المحصّل في جانب الحرمة أيضاً لا بدّ من الاحتياط، والسرّ في ذلك: أنّ الشكّ ليس في حرمة الموجود بهذا العمل حتّى تجري البراءة، بل الشكّ في وجود الحرام المعلوم بهذا العمل، وهذا عبارة أخرى عن عدم الامتثال القطعيّ للحرمة المعلومّة بحدودها، وهذا لا يكون مجرّياً للبراءة ويكون ممّا يستقلّ العقل بقبحه والمنع عنه.

حالة تعلّق الحكم بالترك:

المقام الثاني: في فرض أخذ الترك متعلّقاً للحكم وجوباً أو تحريماً. ولا يقال: إنّ الترك أمر عدميّ فلا يكون منشأً لأمر وجوديّ من مصلحة أو مفسدة حتّى يقع متعلّقاً للأمر أو النهي.

فإنّه يقال: إنّه قد يكون الفعل مانعاً عن حصول مصلحة، فلا محالة يكون الترك محبوباً؛ لكونه مقدّمة لحصول المصلحة على حدّ مقدّميّة عدم المانع للمعلول،

وليس الفعل عندئذ مبغوضاً إلاّ بنحو مبغوضيّة نقيض المطلوب، وقد يكون الفعل مانعاً عن حصول مفسدة، فيكون تركه مبغوضاً عند فرض وجود المقتضي، أو فرض احتياط المولى من جانب المقتضي - أي: العمل باحتمال وجوده احتياطاً - فيكون الترك مبغوضاً، لكونه موجباً للمفسدة على حدّ موجبيّة عدم المانع للمعلول، ولا يكون الفعل عندئذ محبوباً إلاّ بنحو محبوبيّة نقيض المبغوض.

هذا، وفي جانب الترك يأتي جميع ما ذكرناه من الأقسام، فقد يتعلّق الحكم بترك الطبيعة، وأخرى بترك الوجود الأوّل... وما إلى ذلك من الأقسام. والكلام فيها عين الكلام فيها في جانب الفعل، إلاّ في القسم الأوّل، فهنا نخصّ القسم الأوّل بالذكر فنقول:

إذا تعلّق الحكم بترك الطبيعة ثبت الفارق الأوّل بين الأمر والنهي، ولكنّه معاكس له في فرض تعلّق الحكم بالفعل، فالأمر هنا قائم مقام النهي هناك؛ لأنّه تعلّق بالترك، ولا تترك الطبيعة إلاّ بترك تمام أفرادها، والنهي هنا قائم مقام الأمر هناك؛ لأنّه تعلّق بالترك، وترك الترك مساوق للفعل وإيجاد الطبيعة، والطبيعة توجد بوجود فرد واحد منها.

وأما ما أبديناه من الفارق الثاني - وهو أنّ تعلّق النهي بالطبيعة يستلزم الانحلال بخلاف الأمر - فلا يجري هنا، فلا يقال: إنّ تعلّق الأمر بترك الطبيعة يستلزم الانحلال. والسرّ في ذلك: أنّ الأمر يكشف عن المصلحة، ومن المحتمل قيام المصلحة بمجموع التروك، وعندئذ - لا محالة - يطلب المولى مجموع التروك، وهذا بخلاف جانب المفسدة، فإنّها إذا تعلّقت بالمجموع لم يكن المبغوض للمولى إلاّ الفرد الأخير، وبكلمة أخرى: إنّ وجود المصلحة يتوقّف على وجود جميع أجزاء علته، فيتعلّق طلب المولى بجميع أجزاء علته، وعدم المفسدة لا يتوقّف إلاّ على عدم الجزء الأخير من العلة، فالجزء الأخير من العلة هو الذي يتركز فيه التحريك المولويّ نحو إعدامه ومبغوضيّة المولى إيّاه.

البراءة في المستحبات

التنبية الرابع: في البراءة في المستحبات.

أمّا البراءة العقلية: فلا معنى لجريانها فيها حتّى على القول بصحتها في نفسها، فإنّها تنفي العقاب، ولا عقاب في المستحبات.

وأما البراءة الشرعية: فذكر السيّد الأستاذ⁽¹⁾ ناظراً في كلامه إلى حديث الرفع: أنّ البراءة لا تجري عند الشكّ في أصل الاستحباب الاستقلاليّ؛ إذ معنى جريان البراءة فيه هو نفي استحباب الاحتياط بالنسبة له، كما أنّ معنى جريان البراءة في الواجبات هو نفي وجوب الاحتياط بالنسبة لها، ومن المعلوم أنّه لا يمكن نفي استحباب الاحتياط بالبراءة، فإنّ جعل استحباب الاحتياط مقطوع به ومسلمّ به عند الطائفتين، نعم، تجري البراءة عند الشكّ في الاستحباب الضمنيّ - أي: الشكّ في جزئية شيء أو شرطية للمستحبّ - وذلك استطرافاً إلى جواز الإتيان بالباقي بقصد الأمر بالعمل المطلق وعدم لزوم التشريع من ذلك، وبكلمة أخرى: إنّ هذا الجزء وإن لم يكن متّصفاً بالوجوب النفسيّ لكنّه متّصف بالوجوب الشرطيّ، وهذا المقدار من الوجوب يصحّ رفعه ظاهراً.

أقول: يرد على الشكّ الأوّل من كلامه - وهو منع جريان البراءة عن الاستحباب الاستقلاليّ - : أنّه لا مانع من إجراء البراءة عنه ونفي استحباب الاحتياط، ولا نسلمّ كون استحباب الاحتياط أمراً جزمياً لا يمكن نفيه بذلك، فإنّ الوجه في جزمية استحبابه إن كان هو أخبار الاحتياط فهي بقرائن في أنفسها لا تشمل المستحبات، فمثلاً أخبار التثليث التي تقول: «حلال بين وحرام بين»

(1) راجع مصباح الأصول، ج 2، ص 270 - 271.

وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرّمات، ومن ارتكب الشبهات وقع في المحرّمات...» كيف يحتمل شمولها للمستحبات؟ اللهمّ إلا أن يستفاد ذلك ممّا نقله الشيخ الأعظم (قدس سره) عن كتاب الشهيد عن الإمام (عليه السلام) مرسلًا من أنّه: (ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط)، أو ممّا نقله ابن الشيخ الطوسيّ في أماليه عن والده (قدس سرهما) عن مجاهيل عن الإمام (عليه السلام) من أنّه: (أخوك دينك فاحتط لدينك) وهما ساقطان سندًا.

وإن كان هو أخبار (مَن بلغ) فمفادها احتمالاً عندنا وجزماً عند السيّد الأستاذ هو الاستحباب النفسيّ الثابت للعنوان الثانويّ وهو البلاغ⁽¹⁾، ولم يحتمل ما احتملناه من كونه استحباباً طريقيّاً من قبيل استحباب الاحتياط. ومن المعلوم أنّه لا منافاة بين الاستحباب النفسيّ بعنوان البلوغ وعدم استحباب الاحتياط.

ويرد على الشقّ الثاني من كلامه: أنّه بعد تسليم عدم جريان البراءة في الشكّ في الاستحباب الاستقلاليّ لا بدّ من اختيار عدم جريانها أيضاً في الشكّ في الاستحباب الضمنيّ؛ لعدم تماميّة ما ذكره من التقريبيين في مقام بيان الفرق.

أمّا التقريب الأوّل - وهو كون إجراء البراءة استطرافاً إلى الإتيان بالباقي بقصد الأمر - : فيرد عليه: أنّه إن أُريد بذلك إثبات جواز الإتيان بالباقي بقصد الأمر بواسطة إثبات الإطلاق بالبراءة عن القيد فسيأتي - إن شاء الله - في محلّه أنّ البراءة عن القيد لا تثبت الإطلاق إلاّ تعويلاً على الأصل المثبت، وإن أُريد بذلك إثبات جواز الإتيان بالباقي بقصد الأمر لا بواسطة إثبات الإطلاق، بل بإجزاء البراءة ابتداءً عن نفس احتمال حرمة الإتيان بقصد الأمر الناشئ من احتمال عدم

1)

(مضى أنّ هذا هو مختار السيّد الخوئيّ (رحمه الله) بحسب ما في الدراسات، أمّا في المصباح فقد اختار دلالة الأخبار على الإرشاد.

الأمر، ففيه: أنّ الشكّ في الأمر كاف في القطع بالحرمة، فإنّ إسناد الشيء إلى المولى مع الشكّ قسم من التشريع المحرّم أيضاً.

وأما التقريب الثاني - وهو إجراء البراءة عن الوجوب الشرطيّ - : فيرد عليه: أنّه إن كان المقصود بذلك نفي الوجوب بواسطة إثبات الإطلاق، ففيه ما عرفت من أنّ إثبات الإطلاق بالبراءة عن القيد تعويل على الأصل المثبت. وإن كان المقصود بذلك إجراء البراءة ابتداءً عن الوجوب الشرطيّ ففيه: أنّ الوجوب الشرطيّ ليس عبارة عن بعث أو زجر حتّى تجري البراءة عن ذلك.

أصالة التخيير (دوران الأمر بين المحذورين)

- فرض عدم تكرّر الواقعة في التوطييين.
- فرض عدم تكرّر الواقعة في صورة التعبدية.
- فرض تكرّر الواقعة في التوطييين.
- فرض تكرّر الواقعة في صورة التعبدية.

إذا علمنا إجمالاً بوجوب شيء أو حرمة فإمّا أن يفرض أنّهما توصليّان، أو أنّ أحدهما تعبديّ، وأيضاً إمّا أنّ الواقعة واقعة شخصية لا تتكرّر، أو أنّها واقعة مكرّرة. فالكلام يقع في مقامات:

فرض عدم تكرّر الواقعة في التوصلّيين:

المقام الأوّل: في فرض عدم تكرار الواقعة مع كونهما توصلّيين.

والمفروض أنّنا نعلم إجمالاً بتكليف إلزاميّ ونحتمل احتمالين، احتمال الوجوب، واحتمال الحرمة. أمّا العلم فلا قصور فيه من ناحية البيانيّة؛ إذ من الواضح أنّ العلم أرقى البيانات، ولكنّه قام برهان على استحالة تأثير هذا العلم في التنجيز - أي: في إدخال شيء في دائرة حقّ المولويّة - وذلك البرهان عبارة عن أنّه هل يفرض تنجيزه لوجوب الموافقة القطعيّة، أو يفرض تنجيزه لحرمة المخالفة القطعيّة، أو يفرض تنجيزه لأحد الطرفين معيّنًا؟

فإن فرض الأوّل قلنا: إنّ الموافقة القطعيّة هنا مستحيلة، فكيف تنتجّز على العبد؟

وإن فرض الثاني قلنا: إنّ المخالفة القطعيّة مستحيلة، فكيف ينتجّز تركها على العبد؟

وإن فرض الثالث قلنا: إنّ نسبة العلم إلى الطرفين على حدّ سواء، فتأثيره في تنجيز أحدهما المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجّح.

وهذا البرهان - في الحقيقة - مركّب من حكمين عقليّين: أحدهما استحالة التنجّز وثبوت حقّ المولويّة فيما هو خارج عن القدرة، وهذا يبطل الاحتمال الأوّل والثاني، والآخر استحالة الترجيح بلا مرجّح، وهذا يبطل الاحتمال الثالث. هذا هو حال العلم، وحاصله: أنّه لا يعقل فيه اقتضاء التنجيز بأيّ وجه من الوجوه.

وأما كلّ واحد من الاحتمالين فتارةً يلحظ بما هو طرف من أطراف العلم الإجماليّ - أي: بما هو يستمدّ تنجيزه من تنجيز العلم الإجماليّ - وأخرى يلحظ بما هو هو:

فإن لوحظ ما هو طرف للعلم الإجماليّ فقد عرفت الحال فيه، فإنّ هذا العلم لم يكن يقتضي التنجيز حتّى يستمدّ هذا الاحتمال تنجيزه منه. وإن لوحظ مستقلاًّ، فإن أنكرنا مبدأ البراءة العقلية، وقلنا بمبدأ منجّزية الاحتمال، فهنا كلّ واحد من الاحتمالين لو خلّي ونفسه يقتضي التنجيز؛ لعدم لزوم الترجيح بلا مرجّح؛ إذ كلّ احتمال إنّما ينجّز متعلّقه، لكن هنا يقع التزاحم بين المقتضيين للتنجيز، وتأثيرهما معاً مستحيل، وتأثير أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح.

وإن قلنا بمبدأ البراءة العقلية فعندئذ يثبت عدم التنجّز بوجهين طوليين:

أحدهما: أنّ الاحتمال في نفسه لا يقتضي التنجيز.

ثانيهما: أنّه لو سلّمنا اقتضاه للتنجيز فهنا يتزاحم المقتضيان، ويستحيل تأثيرهما معاً، وتأثير أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح.

ومما ذكرناه ظهر ما في كلام الأصحاب حيث ذكر بعضهم: أنّه تجري البراءة العقلية في الطرفين، وذكر بعض آخر: أنّه لا تجري البراءة العقلية، وإنّما الثابت هنا التخيير العقليّ، فلعلّ الأوّل كان مقصوده النظر إلى الاحتمال بما هو احتمال فأثبت البراءة العقلية، والثاني كان مقصوده النظر إلى الاحتمال بما هو طرف للعلم

الإجماليّ فأنكر البراءة العقليّة وذكر التخيير العقليّ، هذا كلّه في البراءة العقليّة.

وأما البراءة الشرعيّة فالصحيح - وفقاً للمحقّق العراقيّ والمحقّق النائينيّ(قدس سرهما) وخلافاً للسيد الأستاذ - عدم جريانها فيما نحن فيه.

وقد أفاد المحقّق العراقيّ(رحمه الله) في وجه عدم جريان البراءة⁽¹⁾: أنّه لا يمكن أن تجري إلاّ في المرتبة المتأخّرة عن سقوط العلم الإجماليّ عن التنجيز؛ إذ تنجيزه يمنع عن البراءة، وسقوطه عن التنجيز إنّما يكون بملاك مرخصيّة المضطرّ ومعدوريّة الملجأ واستحالة وجوب غير المقدور، ولا معنى للبراءة في طول المرخصيّة والعذر.

وهذا الكلام ممّا لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ البراءة الجارية في المرتبة المتأخّرة عن سقوط العلم الإجماليّ عن التنجيز - سواء أراد بها البراءة العقليّة، أو أراد بها البراءة الشرعيّة - تنفي غير ما نفيها في المرتبة السابقة بإبطال منجزية العلم الإجماليّ، فإنّه بعد أن أبطلنا منجزية العلم الإجماليّ باستحالة التنجيز لغير المقدور والترجيح بلا مرجّح بقي احتمال منجزية كلّ واحد من الاحتمالين في نفسه، إمّا ذاتاً، وهذا ما تنفيه البراءة العقليّة، وإمّا من باب جعل الشارع الاحتياط، وهذا ما تنفيه البراءة الشرعيّة. وقد ظهر بذلك أنّه لا مانع ثبوتاً من جريان البراءة الشرعيّة فيما نحن فيه.

نعم، أدلّة البراءة قاصرة إثباتاً عن إفادة البراءة فيما نحن فيه؛ لأنّ صورة جريان البراءة المستفادة من أدلّة البراءة تغاير صورة جريان البراءة المتصوّرة في المقام، كما يتّضح ذلك بالالتفات إلى هاتين الصورتين:

أمّا صورة البراءة الممكن جريانها في المقام فتتّضح بالالتفات إلى ما مضى ممّا

(1) راجع نهاية الأفكار، القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 293. وراجع المقالات، ج 2، ص 83.

في الجمع بين الأحكام الظاهريّة والواقعيّة، من أنّ حقيقة الحكم الظاهريّ عبارة عن تقديم جانب أحد الغرضين المتزاحمين في عالم المحرّكيّة على الآخر، وبيان نتيجة التزاحم، فإذا اشتبه الواجب أو الحرام بالمباح مثلاً، فقد يحكم ظاهراً بالوجوب أو الحرمة، تقديماً لمصلحة الحكم الإلزامي، وقد يحكم ظاهراً بالإباحة تقديماً لمصلحة التسهيل وجعل العبد مطلق العنان، وبعد الالتفات إلى ذلك نقول: إنّه فيما نحن فيه ليس التزاحم بين مصلحة الإلزام ومصلحة الترخيص، وإنّما التزاحم بين مصلحتين إلزاميّتين، فإن فرض رجحان جانب الوجوب عند التزاحم - فلا محالة - يجعل الحكم الظاهريّ في صالح الوجوب، وإن فرض رجحان جانب الحرمة جعل الحكم الظاهريّ في صالح الحرمة، وإن فرض تساويهما لم يلزم المولى في عالم الظاهر عبده بأحد الجانبين، بل يرخصه ويطلق عنانه، فظهر أنّ البراءة المتصوّرة في المقام قائمة على أساس تساوي المتزاحمين الإلزاميين، لا على أساس مصلحة التسهيل، وتقديم جانب التسهيل في الشريعة على جانب الإلزام.

وأما صورة البراءة المستفادة من أدلّة البراءة فالظاهر من أدلّتها جعل البراءة بملاك التسهيل، وتقديم جانب التسهيل في الشريعة على جانب الإلزام، ففي حديث الرفع - الذي هو أهمّ أدلّة البراءة - امتنّ على العباد بجعل هذا التسهيل، وقد عرفت أنّ البراءة المتصوّرة في المقام ليست قائمة على هذا الأساس، فأدلّة البراءة قاصرة عن إثباتها.

إن قلت: إنّ أدلّة البراءة وإن كانت لا تدلّ بمدلولها الحرفيّ على البراءة فيما نحن فيه إلّا أنّها تدلّ بالدلالة الالتزامية على البراءة هنا؛ إذ لو فرض أنّ الحرمة عند تزاحمها مع مجرد الترخيص والإباحة لا يتحقّق المولى عليها، ويجعل البراءة

عنها، فكيف يحتمل أنه عند تزامنها مع الوجوب يتحفظ المولى عليها؟ وكذلك إذا فرض أن الوجوب عند تزاممه مع مجرد الترخيص والإباحة لا يتحفظ المولى عليه، ويجعل البراءة عنه، فكيف يحتمل أنه عند تزاممه مع الحرمة يتحفظ المولى عليه؟ فظهر من ذلك أن المولى فيما نحن فيه لا يتحفظ لا على جانب الوجوب ولا على جانب الحرمة، بل يجعل البراءة والترخيص.

قلت: ظهر ممّا مضى أنّ جعل المولى للبراءة في قبال الشبهات الوجوبية والشبهات التحريمية دليل على أنّ مصلحة الترخيص في المباحات أهمّ من المصلحة الإلزامية في الواجب والحرام، فاندكك كلّ من الوجوب أو الحرمة في قبال هذا الأمر الأهمّ لا يستلزم اندكك كلّ واحد منهما في قبال الآخر، فقد يندك الشيء في قبال الأهمّ ولا يندك في قبال المهمّ⁽¹⁾.

(1) لا يخفى أنّ هذا البيان بطوله مبين على القول بأنّ التزام بين الملاكات الواقعية الإلزامية والتخيصة الذي أوجب البراءة لتقديم جانب التسهيل إنّما هو عبارة عن التزام بين ملاك الإلزام في الإلزاميات وملاك الترخيص في التخيصات، الذي هو غير مفروض الوجود في الإلزاميات. أمّا إذا قلنا: إنّ ملاك التسهيل موجود في تمام الأمور حتّى فيما قطع فيه بالإلزام، إلّا أنّ هذا الملاك في مورد القطع بالإلزام مزاحم بملاك الإلزام، ويكون ملاك الإلزام أقوى منه، ولذا نرى أنّ الشارع جعل الحكم الواقعيّ فيه عبارة عن الإلزام لا الترخيص، وفي مورد الشكّ في الإلزام تضعف محرّكة ملاك الإلزام، باعتباره ملاكاً احتماليّاً ومزاحماً بملاك قطعيّ، وهو ملاك التسهيل، ولهذا جعل الشارع في المقام البراءة، فهذا البيان بعينه يأتي في مورد دوران الأمر بين المحذورين، بل يتمّ في المقام بطريق أولى؛ إذ لو كانت مصلحة التسهيل مقدّمة على مصلحة الإلزام الاحتمالية غير المبتلاة بالمزاحمة - لاحتمال الإلزام بالنقيض - فكيف لا تتقدّم على ما هو مبتلىّ بذلك؟

وفصّل السيّد الأستاذ⁽¹⁾ بين حديث الرفع وحديث (كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام)، فاختار أنّ الأوّل وإن كان شاملاً لما نحن فيه إلاّ أنّ الثاني غير شامل له؛ لمحذور ثبوتي وهو عدم انحفاظ مرتبة الحكم الظاهريّ الذي هو الشكّ؛ إذ الحليّة - التي هي عنوان يستخلص من الترخيص في جانب الترك والترخيص في جانب الفعل - ممّا تقطع بخلافها، للعلم بأنّ هذا الأمر إمّا واجب أو حرام. وعلى أيّ حال لا يكون حلالاً، ومع العلم بعدم الحليّة كيف يعقل جعل الحليّة ظاهراً؟ وهذا بخلاف حديث الرفع فإنّه ينفي كلّاً من الوجوب والحرمة مستقلاً، ونفي كلّ واحد منهم محتمل الصدق، غاية الأمر أنّنا نعلم إجمالاً بكذب أحدهما، وهذا العلم الإجمالي لا يوجب تعارض البراءتين وعدم جريانهما؛ إذ المفروض أنّه غير منجز.

أقول: إنّ هذا الكلام مبنيّ على أنّ موضوع الحكم الظاهريّ عبارة عن الشكّ في حكم واقعيّ مماثل للحكم الظاهريّ، وهذا غير صحيح، كما يظهر بالتأمّل فيما نقّحناه في حقيقة الحكم الظاهريّ. وبيان ذلك: أنّنا يجب أن نرجع إلى نكتة موضوعيّة الشكّ للحكم الظاهريّ، ويظهر من الالتفات إلى حقيقة الحكم الظاهريّ بالنحو الذي بيّناه: أنّ نكتة ذلك هي أنّ الحكم الظاهريّ عبارة عن إعمال الترجيح عند مزاحمة الغرضين في عالم المحرّكيّة، ومع عدم الشكّ لا تعقل مزاحمتها في عالم المحرّكيّة، وبهذا تعرف أنّ موضوع الحكم الظاهريّ ليس هو الشكّ في حكم واقعيّ مماثل له، وإنّما موضوعه الشكّ بنحو يوجب تزاحم الغرضين في المحرّكيّة، ومن المعلوم أنّ هذا ثابت فيما نحن فيه، فليس في المقام إشكال ثبوتيّ.

(1) راجع مصباح الأصول، ج 2، ص 332.

نعم، ما ذكرناه من الإشكال الإثباتي ثابت هنا بشكل واضح، حيث إن قوله: (كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام) ظاهر في أنّه يكون أحد طرفي الاحتمال هو الحرمة، والطرف الآخر هو الحليّة، فرجّح جانب الحليّة والتسهيل على جانب الحرمة.

ثمّ إنّ المحقّق النائيني (رحمه الله) ذهب إلى أنّه لا تجري البراءة الشرعيّة فيما نحن فيه، لا بلحاظ قوله: (كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام) ولا بلحاظ حديث الرفع⁽¹⁾.

أمّا الأوّل: فلما مضى من عدم انحفاظ مرتبة الحكم الظاهريّ للقطع بعدم الحليّة⁽²⁾، وقد عرفت ممّا تحقّق الحال في ذلك.

وأما الثاني: فلأنّ⁽³⁾ الرفع يقابل الوضع تقابل العدم والملكية، فالمقصود من حديث الرفع هو رفع شيء يقبل الوضع، والوضع فيما نحن فيه غير معقول؛ إذ لو كان وضعاً للفعل والترك فغير صحيح، لاستحالة الجمع بين النقيضين، وإن كان وضعاً للجامع بينهما بنحو التخيير بين الفعل والترك فأيضاً غير صحيح؛ لضرورة الجامع.

أقول: إنّ هذا الوجه بهذا المقدار من التقريب قابل للجواب عنه، وذلك بأن يقال: إنّّه وإن لم يمكن وضع أحدهما التخييريّ - أي: وضع الجامع بينهما - ولا وضعهما معاً، ولكنّ كلّ واحد منهما على التعيين قابل لأن يوضع بدون الآخر، أي: أنّ للمولى على سبيل البدل أن يضع أحدهما تعييناً، فله رفعهما.

(1) راجع فوائد الأصول، ج 3، ص 162 - 163، وأجود التقريرات، ج 2، ص 232. (2) وذكر غير هذا أيضاً، راجع التقريرين. (3) وذكر غير هذا أيضاً على ما في أجود التقريرات.

ولكن يمكن تصحيح هذا الوجه بإضافة شيء إليه، وذلك بأن يقال: إنَّ قوله: (رفع ما لا يعلمون) تارةً يفترض أنَّه رفع لكلِّ تكليف مشكوك، سواء فرض وجوده في الواقع أو لا في قبال وضعه بجعل الاحتياط، وعليه نحتاج في المقام إلى رفعين، رفع للوجوب، ورفع للحرمة، وأخرى يفترض أنَّه رفع لكلِّ تكليف مشكوك للعبد من التكاليف الثابتة في لوح التشريع، وعليه فلا تحتاج في المقام إلا إلى رفع واحد؛ إذ لا يوجد في لوح التشريع إلا حكم واحد فقط ولا يوجد الوجوب والحرمة معاً. فإن فرض الأوَّل تأتَّى ما ذكرناه من أنَّ الوضع ممكن، فيصحَّ الرفع أيضاً؛ إذ من الممكن للمولى أن يضع أحد الجانبين معيَّناً على العبد، فبالإمكان رفعهما، لكنَّ هذا الاحتمال الأوَّل في نفسه خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر من العلم في قوله: (رفع ما لا يعلمون) ليس هو مطلق القطع، وإلَّا الظاهر منه أنَّه لوحظت فيه جهة الانكشاف الصحيح المطابق للواقع، فيتعيَّن أن يكون المقصود من الموصول هو الحكم الثابت في الواقع، حتَّى تصحَّ نسبة العلم إليه ونفيه عنه، وعلى هذا الفرض نقول: إنَّ الوضع هنا بطريقة عرفية غير متصوَّر؛ لأنَّه إمَّا أن يفرض أنَّه وضع للواقع بإحماله على ما هو عليه في الواقع، وإمَّا أن يفرض أنَّه وضع للموافقة القطعية تجاه ذلك الواقع، وإمَّا أن يفرض أنَّه وضع للموافقة الاحتمالية تجاهه، وشيء من هذه الأمور لم يتم:

أمَّا الأوَّل: فلأنَّ وضع ذات الواقع على ما هو عليه لا يفيد شيئاً زائداً على نفس ذلك التكليف الواقعي، فإنَّ موافقته القطعية أيضاً غير ممكنة، وموافقته الاحتمالية أيضاً ضرورية كأصل ذلك التكليف.

وأما الثاني: فلاستحالة الموافقة القطعية بالجمع بين الفعل والترك.

وأما الثالث: فلضرورة الموافقة الاحتمالية.

وإذا لم يتصوَّر الوضع بطريقة عرفية لم يثبت الرفع، فإنَّ المفهوم عرفاً منه هو

رفع ما يمكن وضعه بطريقة عرفية⁽¹⁾.

بقي في المقام شيء، وهو: أنه هل يمكن فيما نحن فيه إجراء استصحاب عدم التكليف المنتج نتيجة البراءة أو لا؟

المحذور الإثباتي الذي مرّ منّا لا يتأتى هنا؛ لعدم ظهور دليل الاستصحاب في كونه بملاك التسهيل، لكن ذهب المحقق النائيني (قدس سره)⁽²⁾ إلى عدم جريان الاستصحاب في المقام؛ لكون الاستصحاب أصلاً تنزيليّاً مطعماً بشيء من الأمارية، وذلك يوجب تعارض الأصلين لدى العلم الإجمالي بالخلاف وتساقطهما.

وهذا الإشكال مبنائي، فمن يقول بهذا المبنى في باب الأصول التنزيليّة فلا بدّ له من القول بالتعارض والتساقط في المقام، ومن لا يقبل هذا المبنى فالصحيح عليه جريان الاستصحاب في المقام، فتثبت البراءة في باب دوران الأمر بين المحذورين بالاستصحاب.

1)

(نعم، يمكن في المقام الوضع بطريقة غير عرفية، كأن يفترض أنّ ذلك الحكم الواقعيّ إن كان في علم الله عبارة عن الوجوب فقد وضع على العبد بإيجاب الاحتياط بالفعل. وأمّا إن كان في علم الله عبارة عن الحرمة لم يوضع على العبد بإيجاب الاحتياط بالترك، أو يفترض العكس، فإيجاب الاحتياط بأيّ شكل من هذين الشكلين منفيّ بالبراءة عن ذلك الحكم الواقعيّ. والبراءة بهذا المعنى إن لم يمكن فهمها من الدلالة المطابقيّة من دليل البراءة - بدعوى أنّ الوضع فيه غير عرفيّ فالرفع فيه أيضاً غير عرفيّ - أمكن فهمها بالأولويّة بناءً على احتمال شرحناه في تعليق سابق. (2) راجع فوائد الأصول، ج 2، ص 164، وأجود التقريرات، ج 2، ص 232.

هذا تمام الكلام في المقام بقطع النظر عن فرض مزية في أحد الجانبين من الأقوائية احتمالاً أو محتملاً.

وأما بالنظر إلى ذلك فإن قلنا بجريان بعض أدلة البراءة فيما نحن فيه من استصحاب أو غيره فلا إشكال هنا، فإن مجرد تلك المزية لا يمنع عن ذلك⁽¹⁾.

وإن لم نقل بجريان بعض الأدلة، فإن قلنا بمبنى منجزية الاحتمال فلا محالة يقدم جانب ذي المزية على الآخر، فإذا كان احتمال الوجوب مثلاً ستين بالمئة واحتمال الحرمة أربعين بالمئة، فقوة الاحتمال بمقدار أربعين بالمئة من كل واحد من الجانبين تزامم في اقتضاءها لتنجيز الاحتمال الآخر، ولكن الزيادة في قوة احتمال الوجوب لا مزاحم لها في اقتضاءها، فكأن العقل يحلل الاحتمال الأقوى إلى حصتين، ويرى أن إحدى الحصتين وإن كانت مبتلاة بالمزاحم لكن الحصّة الأخرى تؤثر بلا مزاحم. هذا في فرض أقوائية الاحتمال.

وأما في فرض أقوائية المحتمل، أو احتمال أقوائيته فأيضاً يكون الاحتمال بلحاظ الدرجة الأولى من المحتمل مبتلياً بالمزاحم في التأثير، وبلحاظ الدرجة الثانية لا مزاحم له فيؤثر، فكأن العقل يحلل هذا الاحتمال بلحاظ قوة المحتمل فيكون احتمال الزائد منجزاً بلا مزاحم.

والخلاصة: أنه بناءً على مبنى منجزية الاحتمال يتنجز ذو المزية بنفس الاحتمال بلا حاجة إلى الاستمداد من العلم الإجمالي.

(1) إلا إذا قلنا: إن العلم الإجمالي علة تامّة لوجوب الموافقة القطعية، وإنه بعد العجز عنها يكون علة تامّة لوجوب الموافقة الظنّية مع الإمكان، وكانت المزية في أحد الجانبين فيما نحن فيه عبارة عن أقوائية الاحتمال، فهنا ينسحب باب الترخيص الشرعي في جانب الاحتمال الأقوى.

وأما بناءً على مبنى البراءة العقلية فلا تنجز هنا من ناحية ذات الاحتمال، فلا بد من ملاحظة حال العلم الإجمالي في المقام.

وشرح الكلام في ذلك هو: أنه إن فرضت المزية في نفس الاحتمال أمكن التفصيل بين كون العلم الإجمالي منجزاً ابتداءً للجامع فلا أثر هنا له؛ إذ الجامع ضروري التحقق، فلا يقبل التنجز، والعلم لا ينجز شيئاً آخر غير الجامع، ومبنى كون العلم الإجمالي منجزاً ابتداءً للموافقة القطعية، فإن أصحاب هذا القول يمكن أن يدعوا أنه حيث لم تمكن الموافقة القطعية تصل النوبة إلى درجة أضعف، وفي غير فرض المزية لأحد الاحتمالين لم تكن هنا إلا درجتان للطاعة: درجة الموافقة القطعية، ودرجة الموافقة الاحتمالية، والأولى ضرورية العدم، والثانية ضرورية الثبوت، لكن في فرض المزية توجد بعد درجة الامتثال القطعي درجتان أخريان: درجة الموافقة الظننية وهي تحصل بالعمل بذی المزية، ودرجة الموافقة الوهمية وهي تحصل بالعمل بالطرف الأضعف، فيمكن لأصحاب هذا المبنى أن يدعوا أن الموافقة القطعية إذا استحالت تصل النوبة إلى الموافقة الظننية، ويؤثر العلم في تنجزها¹⁾.

وأما إن فرضت المزية في المحتمل بأن علمنا أو احتملنا أهمية أحد الجانبين على تقدير كونه هو الثابت في الواقع من الجانب الآخر على تقدير كونه هو الواقع، فهنا لا يتأتى ما عرفته من التفصيل، بل على كلا المبنيين في العلم الإجمالي

(١) هذا بناءً على الإيمان بالتوسط في التنجز في المقام، أما لو قيل باستحالة ذلك - بدعوى أن على العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية تكون بمعنى يشمل ضرورة سقوط التكليف عند العجز عن الموافقة القطعية للعلم - فالتكليف هنا ساقط من أصله؛ لعدم تعقل التوسط في التكليف في المقام كما سيظهر قريباً إن شاء الله.

أمّا على المبني الأول - وهو تنجيز العلم ابتداءً لمقدار الجامع فقط؛ لأنّ العلم الإجماليّ ليست بيانيته أكثر من مقدار الجامع - فواضح؛ إذ المفروض ضروريّة الجامع.

وأما على المبني الثاني - وهو أنّ العلم الإجماليّ ينجز واقع المعلوم فيترتب عليه لزوم الموافقة القطعيّة - فلاّته لايمكن هنا فرض درجات لتأثير العلم الإجماليّ، والتنزّل من الدرجة الأولى إلى الدرجة الثانية، كما أمكن أن يقال ذلك على تقدير كون المزيّة في نفس الاحتمال، فإنّه إن لوحظت الدرجة بلحاظ كلّ جانب من جانبي العلم الإجماليّ، وقيل: إنّ تنجيز العلم للجانب الأهمّ أو المحتمل الأهمّيّة أعلى درجة من تنجيزه للجانب الآخر، ورد عليه أنّ نسبة العلم في أفق النفس إلى كلّ من الجانبين على حدّ سواء، وإن لوحظت الدرجة بلحاظ مراتب الموافقة القطعيّة والاحتماليّة تجاه الواقع، فمن المعلوم أنّه لا تتصوّر هنا عدا مرتبتين: إحداهما الموافقة القطعيّة وهي غير مقدورة، والأخرى الموافقة الاحتماليّة بمقدار خمسين بالمئة، وهي ضروريّة التحقّق، فهذا العلم لا يمكنه أن يؤثّر شيئاً، فنبقى نحن واحتمال مرتبة أهمّ من التكليف في أحد الجانبين، وهذا داخل تحت التأمين؛ لأنّ المفروض عدم منجزية الاحتمال.

هذا، وقياس ما نحن فيه بموارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير على القول بأنّ الأصل هو التعيين، أو بموارد ترجيح أحد المتزاحمين على الآخر باحتمال الأهمّيّة قياس مع الفارق:

أمّا الأول: فلاّته إن قيل بأصالة التعيين عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فوجهه أنّنا علمنا إجمالاً بأحد وجوبين: الوجوب التعينيّ والوجوب التخييريّ، وهذا العلم الإجماليّ يمكن موافقته القطعيّة، وذلك بالأخذ بجانب التعيين، ويمكن مخالفته القطعيّة وذلك بترك كلا الفردين، فينجز العلم كلتا المرتبتين، وأين هذا من

العلم الإجماليّ فيما نحن فيه الذي لا يمكن موافقته القطعيّة ولا مخالفته القطعيّة؟

وأما الثاني: فلأنّ الوجه في تقديم محتمل الأهميّة في باب التزاحم هو أنّنا هناك نعلم بواجبين، ونعلم بأنّ إطلاقاً أحدهما - وهو ما لا نحتمل أهمّيته - قد قيّد بفرض عدم الإتيان بالآخر، ونشكّ في تقييد إطلاق الآخر أيضاً بفرض عدم الإتيان بالأوّل؛ إذ من المحتمل أن يكونا متساويين، فإطلاقه أيضاً مقيّد بذلك، ومن المحتمل أن يكون أهمّ من الأوّل ويطلبه المولى حتّى على تقدير الإتيان بالأوّل، فعندئذ لا يكون إطلاقه مقيّداً بذلك، ومع الشكّ في ذلك نتمسك في طرف محتمل الأهميّة بأصالة الإطلاق، وأين هذا من باب دوران الأمر بين المحذورين والعلم بحكم واحد مردّد بين الإلزام بالفعل والإلزام بالترك؟

فرض عدم تكرّر الواقعة في صورة التعبدية:

المقام الثاني: في فرض عدم تكرار الواقعة مع كون أحدهما تعبدياً، ولنفرض أنّ الوجوب مثلاً تعبدية، وذلك كما في صلاة محتملة الحيض بناءً على الحرمة الذاتية للصلاة على الحائض، ولنفترض أولاً عدم مزيّة احتماليّة أو محتمليّة في أحد الجانبين. وهنا العامل الجديد الذي يدخل في المورد هو أنّ المخالفة القطعيّة تصبح ممكنة، وذلك بأنّ تصلّي لا يقصد القرية. وأما الموافقة القطعيّة فهي باقية على عدم المقدوريّة.

ولأجل هذا العامل الجديد وهو القدرة على المخالفة القطعيّة ذهب المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله) إلى أنّ العلم الإجماليّ يؤثّر بمقدار حرمة المخالفة القطعيّة⁽¹⁾؛ لأنّ المفروض هنا إمكان التنجيز بهذه المرتبة، فمع استحالة التنجيز بمرتبة الموافقة

(1) راجع الكفاية، ج 2، ص 207 بحسب طبعة المشكينيّ.

القطعيّة لا يسقط العلم عن المنجزية رأساً، بل يبقى تنجيزه بلحاظ المخالفة القطعيّة.

وأورد عليه المحقّق العراقيّ (قدس سره)⁽¹⁾ بأنّ هذا لا يتمّ على مباني المحقّق الخراسانيّ (رحمه الله)؛ لأنّه في موارد الاضطرار إلى أحد جانبيّ المعلوم بالإجمال لا بعينه يبني المحقّق الخراسانيّ على سقوط العلم الإجماليّ عن التنجيز رأساً، لمنافاة الترخيص التخيريّ مع التكليف المعلوم بالإجمال، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ المفروض أنّ ه لا يقدر على المخالفة القطعيّة، فهو مضطرّ إلى أحد الجانبين لا بعينه.

ويقول المحقّق العراقيّ (رحمه الله): إنّنا نلتزم بما اختاره هنا من التنجيز من دون أن يرد علينا هذا الإشكال؛ لأنّنا لا نقول بسقوط العلم الإجماليّ عن التنجيز بالاضطرار إلى أحد الجانبين لا بعينه.

أقول: إنّ لنا في المقام كلامين: أحدهما أنّه على تقدير أن يكون ما نحن فيه من موارد الاضطرار إلى أحد الجانبين لا بعينه فهل يتمّ كلام المحقّق العراقيّ (رحمه الله)، أو لا؟ والآخر في تحقيق أصل دخول ما نحن فيه في موارد الاضطرار إلى أحد الجانبين لا بعينه وعدمه.

أمّا الكلام الأوّل: فالتحقيق أنّه بناءً على دخول المقام في موارد الاضطرار إلى أحد الجانبين لا بعينه يرد على المحقّق العراقيّ (رحمه الله) نفس ما أورده على المحقّق الخراسانيّ من عدم انسجام ما اختاره من التنجيز لمبانيه في العلم الإجماليّ؛ وذلك لأنّ المحقّق العراقيّ وإن كان يقول بحرمة المخالفة القطعيّة في موارد العلم

(1) راجع المقالات، ج 2، ص 83، ونهاية الأفكار القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 297.

الإجماليّ مع الاضطرار إلى أحد الجانبين لا بعينه، لكنّه لا يقول بذلك من باب التوسّط في التنجيز كما هو مبنى المحقّق النائينيّ (قدس سره) (1)، بمعنى أنّ التكليف الواقعيّ ثابت على حاله، وإنّما طرأ النقص على جانب التنجيز لعدم كون العلم الإجماليّ علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة مثلاً، بل يقول بذلك بنحو التوسّط في التكليف (2)، بمعنى أنّ التكليف الواقعيّ الثابت في أحد الجانبين يتقيّد بفرض مخالفة الجانب الآخر، أو يعبر بتعبير آخر ورد أيضاً في لسان أصحاب مسلك التوسّط في التكليف، وهو أنّ التكليف يتبدّل من التعيينيّة إلى التخيريّة. ولا يختلف الحال باختلاف التعبيرين في المقام، إلّا أنّنا نختار هنا التعبير الأوّل؛ لكونه أسهل في مقام بيان المقصود فيما نحن فيه، فنقول:

إنّ المفروض عند أرباب مسلك التوسّط في التكليف هو أنّ الترخيص التخيريّ ينافي بقاء التكليف الواقعيّ على حاله؛ لأنّ العلم الإجماليّ علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة، فالتكليف الواقعيّ في أيّ جانب كان يتقيّد بفرض مخالفة الجانب الآخر، وهذا - كما ترى - لا يتصوّر فيما نحن فيه، فإنّ وجوب الصلاة بقصد القرية لا يمكن أن يتقيّد بفرض مخالفة جانب الترك المساوق للفعل، لما مضى منّا من أنّه مع فرض الفعل في المرتبة السابقة لا تعقل محرّكيّة داعي القرية، وعليه فلا بدّ للمحقّق العراقيّ (قدس سره) من اختيار سقوط التكليف المعلوم بالإجمال رأساً؛ لأنّه بنحو المشروط غير معقول، وبنحو الإطلاق ينافي الترخيص

(1) في فوائد الأصول ج 4، راجع ص 34 و 35، لا في أجود التقريرات، فإنّه اختار فيه التوسّط في التكليف، راجع ج 2، ص 270 - 271. (2) راجع المقالات، ج 2، ص 91، ونهاية الأفكار القسم الثاني من الجزء الثالث، ص 351 - 353.

بحسب الفرض، إذن فالإشكال الذي أورده على المحقق الخراساني (رحمه الله) من أنه كان عليه القول بسقوط التكليف وارد عليه أيضاً⁽¹⁾، وإثما الذي يسلم من هذا الإشكال هو المحقق النائيني القائل بمبنى التوسط في التنجيز.

1)

(لا يخفى أنّ هذا الإشكال إنّما يرد على ظاهر عبارة المحقق العراقي (رحمه الله)، حيث عطف المقام على باب الاضطرار، ولكن كان بإمكانه أن يفصل بين باب الاضطرار وباب العجز التكويني كما في المقام؛ لأنّ الاضطرار يوجب الترخيص الشرعيّ فيدعي أنّ الترخيص ينافي العليّة التامة للعلم الإجماليّ للتنجيز، فلا يتصور إلاّ مع التوسط في التكليف. أمّا العجز التكوينيّ فيسقط التنجيز قهراً، ولا ينبغي أن يكون المقصود بالعليّة التامة للعلم كونه علّة تامّة لتنجيز الموافقة القطعيّة حتّى مع العجز، وإثما ينبغي دعوى العليّة التامة بعد فرض القدرة العقليّة، بل والشرعيّة، فإنكار التوسط في التنجيز على أساس عليّة العلم الإجماليّ لو تمّ فإنّما يتمّ في باب الاضطرار المرخص لا في باب العجز التكوينيّ عن الموافقة القطعيّة كما في المقام، بل ولا الشرعيّ على أساس الاضطرار المؤدّي إلى تلف النفس مثلاً لو لم يعالجه بالارتكاب. وهنا وجه آخر للذهاب إلى التوسط في التكليف ذكره في أجود التقريرات وفي نهاية الأفكار، وهو دعوى انطباق الاضطرار على الفرد الذي يختاره المكلف، ولو أريد أن يفسّر ذلك بتفسير معقول نسبياً، وهو دعوى الاستظهار العرفيّ من دليل (رفع ما اضطرّوا إليه)؛ لشموله لخصوص الفرد الذي اختاره رغم تعلّق الاضطرار عقلاً بالجامع بين الفردين؛ لأنّ المفروض هو الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، فمن الواضح أنّ هذا الوجه أيضاً لا يأتي في المقام؛ لأنّ العجز هنا تكويني، ودليل شرط القدرة عقلي، وليس لفظياً يستظهر منه عرفاً هذا المعنى، وما ورد من الدليل اللفظيّ الدالّ على عدم تكليف العاجز من قبل (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ تَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا) منصرف إلى نفس مفاد الدليل العقليّ.

وأما الكلام الثاني: فالتحقيق أنّ الاضطرار فيما نحن فيه - بحسب الدقة - اضطرار إلى أحد الطرفين بعينه، وبكلمة أخرى: إنّ في طول الاضطرار إلى مخالفة أحد الحكمين المحتملين لا بعينه يتولد الاضطرار إلى مخالفة جانب الوجوب معيّناً؛ وذلك لأنّه بعد أن لم يقدر على امتثال كلا الحكمين المحتملين واضطرّ إلى مخالفة أحدهما لا تبقى له القدرة على الإتيان بالعمل بقصد القرية؛ لأنّ داعويّة القرية إلى الفعل تتوقّف على رجحان الفعل على الترك بلحاظ عالم حقّ المولويّة، أو رجحانه عليه بلحاظ أغراض المولى بالمقدار الواصل منها إلى العبد، ومن المعلوم انتفاء كلا الرجحانين فيما نحن فيه، أمّا بلحاظ الغرض، فلأنّ كلّ واحد منهما يوصل إلى غرض المولى إيصالاً احتمالياً، وأمّا بلحاظ حقّ المولويّة فإن كان هنا حقّ المولويّة فإنّه لا يقتضي إلّا عدم المخالفة القطعيّة، ونسبة ذلك إلى الفردين على حدّ سواء.

نعم، لو كان جانب الوجوب أقوى احتمالاً أو محتملاً أمكن الإتيان بالعمل بقصد القرية، لكنّ المفروض فعلاً هو المساواة، وعليه فنقطع بسقوط الوجوب على تقدير ثبوته في نفسه، وذلك بعدم القدرة على امتثاله، واحتمال الحرمة يكون شكّاً بدويّاً منفيّاً بالبراءة، فظهر أنّ المحقّق النائيّ (رحمه الله) أيضاً لا يسلم من هذا الإشكال.

هذا، ويمكن أن يقوّى جانب التنجيز بتقريبين، وهما بالدقة تعبيران عن مطلب واحد:

الأول: أن يقال: إنّ إتيان الفعل بداعٍ آخر غير داعي القرية مقطوع الحرمة بالعلم التفصيليّ؛ لأنّه إمّا حرام بالحرمة النفسيّة، وذلك على تقدير حرمة الفعل، فإنّ الفعل على هذا التقدير حرام بجميع حصصه، ومن تلك الحصص الفعل بداعٍ آخر غير القرية، وإمّا حرام بالحرمة الغيريّة، وذلك على تقدير وجوب الفعل بقصد القرية، بناءً على أنّ الأمر بالشئ يقتضي النهي عن ضده الخاصّ، فإنّ الفعل بداعٍ

آخر ضدّ الفعل بداعي القرية، غاية الأمر أنّ هذه الحرمة المعلومة محتملة السقوط بالعجز عن تحصيل ملاكها؛ إذ على تقدير كونها حرمة غيريّة يكون تحصيل ملاكها بإتيان الضدّ الواجب، وهو الفعل بقصد القرية الذي مضى أنّ المكلف عاجز عنه، فيدخل هذا تحت كبرى الشكّ في التكليف من ناحية الشكّ في القدرة على الامتثال الذي يقال فيه بالاشتغال ولزوم الاحتياط دون البراءة، فكم فرق بين هذا المورد وسائر موارد الاضطرار إلى أحد طرفي العلم الإجماليّ معيّناً، ففي سائر الموارد لم يكن هناك حكم واحد نقطع به لولا العجز، ونحتمل سقوطه بالعجز، بل كان أحد الطرفين يقطع بعدم التكليف به للقطع بالعجز فيه، والطرف الآخر يشكّ في التكليف به مع القطع بعدم العجز فيه.

وأما هنا فشيء واحد - وهو الفعل بداع آخر غير داعي القرية - يقطع بحرمة لولا العجز، ويحتمل سقوط حرمة بالعجز.

الثاني: أن يقال: إنّ تحريك الداعي الآخر للفعل غير الداعي القربيّ نقطع بكونه مبعّداً للعبد عن جانب غرض المولى، فإنّه إن تعلّق غرض المولى بالترك فمن الواضح أنّ تحريك هذا الداعي إلى الفعل يبعّدنا عن جانب غرضه، وإن تعلّق غرضه بالفعل بداعي القرية الذي هو ضدّ الفعل بداع آخر فأيضاً تحريك هذا الداعي يبعّدنا عن جانب غرض المولى؛ لأنّ تحريك الداعي نحو شيء كما يقرب الإنسان نحو ذلك الشيء كذلك يبعّده عن ضدّ ذلك الشيء، ولو قلنا بملازمة فعل أحد الضدّين لترك الآخر لا بمقدّميته له، وإذا كان تحريك هذا الداعي مبعّداً لنا عن جانب أغراض المولى فلا محالة يستقلّ العقل بقبّحه.

والتحقيق: أنّ هذين التقريبيين أو التعبيرين لا يفيدان شيئاً، فإنّهما محاولة لتركيز آثار الوجوب والحرمة في مركز واحد حتّى يتنجز ذلك المركز ويتمخّض الشكّ في القدرة.

والصحيح: أنّ هنا غرضين محتملين: أحدهما مقطوع السقوط عن العبد للقطع بالعجز، والآخر يقطع بعدم العجز عنه، لكنّه بالنظر إليه وحده مشكوك بالشكّ البدويّ.

فتحصّل إلى هنا: أنّ هذا الإشكال - وهو إشكال جريان البراءة في مورد دوران الأمر بين المحذورين، وكون أحدهما تعدياً - مرّكز على جميع المباني، ومن هنا تتحقّق المعضلة، حيث إنّنا لو قلنا بأنّ الاضطرار هنا يكون إلى أحد الأطراف لا على التعيين، فيكون العلم الإجماليّ منجزاً، فقد عرفت أنّ البرهان العقليّ على خلافنا، ولو التزمنا بعدم التنجيز رأساً وجواز المخالفة القطعيّة كان ذلك مستبعداً بحسب الذوق المتشعريّ، وإن كان لا حجّة لهذا الاستبعاد.

والتحقيق: أنّ هذه المعضلة لا جواب عنها أصولياً، ولكن يمكن حلّها فقهيّاً، وذلك بدعوى التوسعة في دائرة القرية المعتبرة في العبادات هنا.

وتوضيح المقصود: أنّه لا ينبغي الإشكال فقهيّاً في أنّه لا يعتبر كون داعي القرية هو المحرّك الفعليّ للعبد نحو العبادة، بل تكفي صلاحيته للمحرّكيّة بالفعل، بمعنى أنّه لو اجتمع للعبد داعيان إلى عمل عباديّ: أحدهما داعي القرية، والآخر داع دنيويّ بحيث كان كلّ منهما في نفسه علّة تامّة للتحرّك ووقع عمله عبادياً، فإنّه وإن لم يكن داعي القرية هو المحرّك بالفعل، بل المحرّك مجموع الداعيين؛ إذ مهما اجتمعت علّتان تامّتان على معلول واحد صار كلّ واحد منهما - لا محالة - جزء العلّة، لكنّه صالح للداعويّة والمحرّكيّة بالفعل؛ إذ هو في نفسه علّة تامّة للتحرّك، ولكنّ الإشكال فيما لو سقط الداعي القربيّ عن التأثير بالمزاحمة بداع آخر قربيّ. بيان ذلك: أنّ الداعي القربيّ نحو عبادة تارة يفرض عدم مزاحمته بداع آخر نحو أحد أضداده، وأخرى تفرض مزاحمته بداع آخر دنيويّ نحو أحد أضداده، وثالثة تفرض مزاحمته بداع آخر قربيّ نحو أحد أضداده:

أمّا في الفرض الأوّل: فلا إشكال في جعل هذا الداعي العمل عبادياً وإن فرض

عدم كونه علّة تامّة للتحرّيك، لاقترانه بداع آخر دنيويّ.

وأما في الفرض الثاني: فلا إشكال في عدم كفاية هذا الداعي لعباديّة العمل بخصوصيّته؛ لعدم صلاحيّته للداعويّة الفعلية، لابتلائه بالمزاحم الذي يدعو نحو ضده، فلو اقترن هذا الداعي القربيّ بداع آخر دنيويّ، فصار ذلك موجباً لترجيح العبد لهذه العبادة على ذلك الضدّ لم يقع عمله بخصوصيّته عبادياً؛ لأنّ الداعي القربيّ لم يكن صالحاً للمحرّكيّة بنحو العلّة التامّة، وإنّما هو جزء العلّة.

وقد يتوهم أنّ هذا الداعي القربيّ وإن لم يصلح فعلاً لسدّ باب العدم المساوق لذلك الضدّ الذي وجد داع آخر إليه؛ لابتلائه بالمزاحمة بذاك الداعي، لكنّه صالح فعلاً لسدّ سائر أبواب العدم المساوقة لسائر الأضداد؛ لعدم ابتلائه بالمزاحم بلحاظ تلك الأبواب.

لكنّ الصحيح: أنّه ليست له صلاحية فعلية حتّى لسدّ سائر أبواب العدم؛ لأنّ داعويّته لسدّ كلّ باب من أبواب العدم تكون ضمنيّة ومرتبطة بداعويّته لسدّ سائر الأبواب، فإنّ ملاك الداعويّة قائم بالمجموع، وليس في كلّ واحد منها ملاك مستقلّ، وبكلمة أخرى: أنّ الداعي القربيّ إنّما يوجب سدّ تمام أبواب العدم باقتضائه للوجود، فإذا شلّ هذا الاقتضاء بالمزاحمة بلحاظ سدّ باب من أبواب العدم سرت المزاحمة - لا محالة - إلى سدّ سائر أبواب العدم.

وقد تحصّل: أنّ هذا الداعي القربيّ لا يصلح لوقوع هذا الضدّ بخصوصيّته عبادة.

وأما الجامع بين الضدّين المدعو إليه بداع متحصّل من الداعيين الموجودين في الطرفين فأيضاً لا يقع عبادياً بذلك؛ لأنّ الجامع بين العباديّ وغير العباديّ

ليس عبادياً، هذا إذا كان الضدّان لهما ثالث. وأمّا إن لم يكن لهما ثالث فلا يصلح ذلك داعياً إلى الجامع؛ لأنّ الجامع ضروريّ الوجود.

وأما في الفرض الثالث: فلو اقترن الداعي القربى في أحد الضدّين العباديين بداع دنيويّ فرجّحه العبد على الضدّ الآخر، فهنا لا إشكال في عباديّة الجامع المدعوّ إليه بداع مرتحصّل من الداعيين القريبين في الضدّين إن كان لهما ثالث، فلم يكن الجامع ضروريّ الثبوت، وإتّما الكلام في أنّ هذا الضدّ بخصوصيّته هل يقع عبادياً أو لا يقع عبادياً؛ لأنّ الداعي القربى كان ناقصاً في التأثير، ولم يكن وحده صالحاً للتأثير، فأثر بانضمام الداعي الدنيويّ إليه، فحاله حال الداعي القربى في الفرض الثاني.

والصحيح هو: أنّه لما كانت ناقصيّة هذا الداعي القربى إتّما نشأت من المزاحمة بداع قربى لا تضرّ ذلك بعباديّة العمل، فإنّ دليل اشتراط الداعيّ القربى في العمل العبادي لا يدلّ على اشتراط أزيد من ذلك.

وإذا عرفت هذا قلنا في المقام: إنّّه يوجد فيما نحن فيه داعيان إلهيان: أحدهما احتمال الوجوب الداعي إلى الفعل، والآخر احتمال الحرمة الداعي إلى الترك، فإذا فرضنا أنّ كلّاً من الداعيين علّة تامّة في نفسه لتحريك العبد، لكنّه مبتلىّ بالمزاحمة بمثله، فعندئذ إن لم يوجد مرجّح آخر لأحد الطرفين فلا محالة يقع الترك من العبد؛ إذ يكفي في وقوع الترك عدم الداعي إلى الفعل، وإذا وقع الفعل منه باعتبار انضمام داع دنيويّ إلى ذلك الداعي القربى كان ذلك داخلاً في الفرض الثالث، وقد ذكرنا فيه عدم مضرّية هذه المزاحمة بوقوع الفعل عبادياً، إذن فهو قادر على إتيان الفعل عبادياً فيؤثّر العلم الإجماليّ بمقدار حرمة المخالفة القطعيّة.

إن قلت: لعلّه لم يوجد له داع آخر يضمّه إلى الداعي الإلهيّ في جانب الوجود، فهو عندئذ غير قادر على إتيان الفعل بداعي القربة.

قلت: هو قادر على ذلك بقدرته على التفتيش عن داع ينضمّ إلى ذلك الداعي، فإنّ تحصيل الداعي داخل تحت القدرة⁽¹⁾.

هذا كلّه إذا فرضنا عدم مزيّة في أحد الجانبين.

أمّا إذا فرض وجود مزيّة احتمالاً أو محتملاً في أحد الجانبين، وفرض الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه، لا إلى طرف معيّن، إمّا لما ذكرناه من الحلّ الفقهيّ، وإمّا لفرض المزيّة في جانب الوجوب، فإنّه عندئذ يمكن إيقاع الفعل على وجه عباديّ قطعاً، فالاضطرار يكون - لا محالة - إلى أحد الطرفين لا بعينه. وعندئذ إذا كان مختارنا في باب الاضطرار إلى أحد الطرفين لا بعينه هو التوسّط في التنجيز تأتي فيما نحن فيه القول بتأثير العلم الإجماليّ بمقدار حرمة المخالفة القطعيّة.

ويأتي هنا عندئذ كلام، وهو: أنّه هل يكون الترخيص هنا تخييريّاً، أو يتعيّن الترخيص بجانب غير ذي المزيّة، ويبقى الجانب الآخر تحت منجزية العلم، أو منجزية الاحتمال بحيث لا تسوغ مخالفته حتّى عند موافقة الجانب الآخر؟ هذا بحث سبق تنقيحه في مبحث الانسداد.

وخلاصة الكلام فيه: أنّ الترخيص في جانب غير ذي المزيّة على تقدير موافقة ذي المزيّة مسلّم، والترخيص - زائداً على هذا - غير معلوم، فيرجع في الجانب الآخر إلى منجزية الاحتمال، أو منجزية العلم الإجماليّ.

إن قلت: قد مضى في فرض دوران الأمر بين المحذورين مع كون كليهما توصليّين: أنّ كون أحد الجانبين ذا مزيّة من حيث المحتمل لا يوجب تعيّن بناءً

(1) ولو لم نقبل ذلك فلا أثر علميّ لهذا الإشكال، فإنّه لو لم ينضمّ مرجّح دنيويّ إلى الداعي الإلهيّ في جانب الفعل، فسيختار الترك لا الفعل بلا قرينة.

على مبدأ قبح العقاب بلا بيان، فما الفرق بين ذلك وبين فرض تعبدية أحدهما، حيث قلتم هنا بتعيين جانب ذي المزية؟

قلت: الفرق هو أنّ العلم الإجماليّ هناك لم يكن قابلاً للتجزئة حتّى بمقدار حرمة المخالفة القطعية لفرض استحالة المخالفة القطعية. وأمّا هنا فالمفروض أنّ العلم الإجماليّ نُجُزَّ بمقدار المخالفة القطعية، فتساقطت الأصول المؤمّنة في الأطراف، فصار احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على أيّ طرف من الطرفين منجزاً لذلك الطرف، إلّا أنّه جاء الترخيص بملاك الاضطرار، والقدر المتيقّن من هذا الترخيص هو الترخيص في جانب غير ذي المزية على تقدير موافقة جانب ذي المزية، ففي الجانب الآخر يجب الرجوع إلى منجزية احتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليه.

هذا تمام الكلام فيما إذا كان أحدهما عبادياً والآخر توصلياً.

وأما إذا كان كلاهما عبادياً فلا يأتي إشكالنا الأوّل على المحقّق العراقيّ (قدس سره)؛ إذ من المعقول إيجاب الفعل بقصد القرية على تقدير عدم صدور الترك القربيّ منه، وبالعكس.

نعم، يأتي إشكالنا الثاني في كلا الجانبين، فيصبح مضطراً إلى مخالفة كلا الجانبين، إلّا إذا كان أحدهما ذا مزية، فيكون مضطراً إلى مخالفة الجانب الآخر معيّناً، ويرتفع الإشكال هنا أيضاً بما ذكرناه من الحلّ الفقهيّ لذلك.

فرض تكرّر الواقعة في التوصلين:

المقام الثالث: فيما إذا تعدّدت الواقعة، ولنفرض فعلاً كون كلّ من الفعل والترك توصلياً، ولأجل التسهيل نفرض أنّ الواقعة إنّما تتكرّر مرّة واحدة، كما لو علمنا إجمالاً بوجوب فعل معيّن في يوم الخميس والجمعة، أو حرّمته فيهما، فعندئذ

نقول: إنّ العلم الإجماليّ بذلك في اليوم الأوّل، وكذا العلم الإجماليّ به في اليوم الثاني، لا يمكن موافقته القطعيّة، فحاله حال ما لو لم تتكرّر الواقعة ولا يقبل التنجيز، وإنّما الذي يثير البحث هنا من جديد هو أنّ هنا علمين إجماليّين آخرين: أحدهما العلم بوجوب هذا الفعل في اليوم الأوّل أو حرمة في اليوم الثاني، وهذا يمكن مخالفته القطعيّة بأن يترك في اليوم الأوّل ويفعل في اليوم الثاني، ويمكن موافقته القطعيّة بأن يعكس الأمر، والثاني العلم بحرمة هذا الفعل في اليوم الأوّل أو وجوبه في اليوم الثاني، وهذا يعاكس الأوّل، أي: أنّ الموافقة القطعيّة للأوّل مخالفة قطعيّة لهذا العلم، والمخالفة القطعيّة للأوّل موافقة قطعيّة له.

وهنا قد يقال: إنّ الموافقة القطعيّة لكلا هذين العلمين غير ممكنة، فتصل النوبة إلى موافقتها الاحتماليّة، بأن يفعل في كلا اليومين أو يترك في كليهما.

ونحن نعقد الكلام هنا في أمرين:

الأوّل: في أنّ كلّ واحد من العلمين بنفسه هل هو صالح للتنجيز أو لا؟

والثاني: في أنّه بعد صلاحيّتهما للتنجيز وعدم إمكان موافقتهما القطعيّة معاً ماذا يصنع؟

أمّا الأمر الأوّل: فليس المقصود هنا التكلّم في تنجيز العلم بوجوب الفعل في اليوم الأوّل أو حرمة في اليوم الثاني مثلاً، وعدمه من ناحية كونه علماً إجمالياً في التدريجيّات، فإنّ هذا ما سيأتي - إن شاء الله - في مباحث العلم الإجماليّ، وهنا نفرض تنجيز العلم الإجماليّ في التدريجيّات أصلاً موضوعياً، فنقول: هل يكون حال هذا العلم هنا كحال سائر العلوم المتعارفة، فيكون قابلاً للتنجيز أو لا؟

ذهب المحقّق الإصفهانيّ (قدس سره) إلى أنّ هذا العلم هنا ليس قابلاً للتنجيز؛ وذلك لأنّ المعلوم بالإجمال تكليفان فقط: أحدهما التكليف في اليوم الأوّل الذي فرغنا عن عدم قابليّته للتنجيز، لعدم إمكان موافقته القطعيّة ولا مخالفته القطعيّة. وثانيهما

التكليف في اليوم الثاني الذي فرغنا أيضاً عن عدم قابليته للتنجيز؛ لعدم إمكان موافقته القطعية ولا مخالفته القطعية. وأمّا العلم الإجمالي بوجود الفعل في اليوم الأوّل، أو حرمة في اليوم الثاني فليس إلّا علماً منتزِعاً من العلمين السابقين لا يصنع شيئاً في المقام، والمخالفة القطعية المتصورة في المقام تكون في الحقيقة حصيلة مخالفة احتمالية للتكليف الأوّل التي فرغنا عن جوازها، ومخالفة احتمالية للتكليف الثاني التي فرغنا عن جوازها، وليس في المقام تكليف جديد حصل العلم به وراء دينك التكليفيين حتّى يتنجّز ذلك التكليف وتحرم مخالفته القطعية⁽¹⁾.

أقول: يرد عليه:

أولاً: أنّه كما يمكن أن يفرض هذا العلم الإجماليّ في طول العلمين الإجماليين الأوّلين، كما لو علمنا بتعلّق النذر في اليوم الأوّل بالفعل أو الترك، وعلمنا أيضاً بتعلّقه في اليوم الثاني بالفعل أو الترك، ثمّ أخبرنا نبيّ مثلاً بمماثلة النذرين فعلاً وتركاً، فتولّد من العلمين بانضمامهما إلى إخبار النبيّ علم ثالث، كذلك يمكن أن يفرض هذا العلم الإجماليّ في عرض دينك العلمين، كما لو علمنا ابتداءً بأنّه إمّا

1)

(الظاهر من عبارة المحقّق الإصفهانيّ(رحمه الله) يختلف عن هذا العرض كما يتّضح بمراجعة نهاية الدراية - ج 2، ص 236 - فإنّ الذي يفهم من عبارته هو أنّه غفل رأساً عن العلم الإجماليّ بوجود أحد الفعلين في أحد اليومين، وحرمة في اليوم الآخر، وقصر النظر على العلم بالوجوب أو الحرمة في اليوم الأوّل، والعلم بالوجوب أو الحرمة في اليوم الثاني، ولا ينظر إلى علم آخر يفترض انتزاعه من العلمين الأوّلين، ولكن ينظر إلى طبيعيّ العلم، فيقول: إنّ بعد أن كان العلمان غير قابلين للتنجيز، فالمخالفة القطعية لطبيعيّ العلم المنتزع من العلمين، وطبيعيّ التكليف المنتزع من التكليفيين لا قيمة لها.

أن تعلّق النذر بالفعل في كلّ من اليوميين، أو بالترك في كلّ منهما، فالترك في كلّ واحد من اليوميين يقع إلى صفّ الفعل في اليوم الآخر طرفاً للعلم الإجماليّ في عرض وقوع الترك في أيّ واحد من اليوميين إلى صفّ الفعل في نفس اليوم طرفاً للعلم الإجماليّ، إذن فالتكليف قد تعلّق به في عرض واحد علمان إجماليّان: أحدهما لا ينجّز، والآخر ينجّز، ولا وجه لأن يحسب في المرتبة السابقة حساب العلم الذي لا ينجّز، فيقال: إنّ هذا التكليف غير منجّز، ثمّ يستبعد تنجيّزه بالعلم الآخر، ويقال: إنّنا قد فرضنا عدم تنجّز هذين التكليفيين، فأيّ إشكال في الجمع بين المخالفة الاحتماليّة لهذا، والمخالفة الاحتماليّة لذاك وليس هنا تكليف آخر ينجّز؟

وثانياً: أنّه لا محصّل لهذا الكلام حتّى على تقدير كون العلم الإجماليّ الثالث في طول العلمين الأوّلين، فإنّ عدم قابليّة التكليف للتنجيز بذينك العلمين لا يمنع عن طرّو التنجيز عليه بعلم آخر في طول ذينك العلمين، وبكلمة أخرى: أنّ التكليف قد برز لنا في لباسين وبعنوانين إجماليّين وهو لا يقبل طرّو التنجيز عليه بلحاظ العنوان الأوّل، لكنّه يقبل طرّو التنجيز عليه بلحاظ العنوان الثاني، فنحن لا نحتاج إلى تكليف جديد يقبل التنجيز، بل يكفي بروز نفس التكليف في لباس عنوان إجماليّ آخر يقبل التنجيز، وقولكم: إنّ المخالفة الاحتماليّة لكلّ من التكليفيين كانت جائزة، مدفوع بأنّها إنّما كانت جائزة وغير ممنوع عنها عقلاً بما هي مخالفة للجامع بحده الجامعيّ المعلوم بالعلم الإجماليّ الأوّل أو الثاني، وقد تصبح ممنوعة بما هي مخالفة للجامع بحده الجامعيّ المعلوم بالعلم الإجماليّ الثالث.

وأما الأمر الثاني: فالموافقة القطعيّة لكلّ من العلمين تنافي ترك المخالفة القطعيّة للعلم الآخر، فهنا هل يؤخذ بالموافقة الاحتماليّة لكلّ منهما من دون ملاحظة الأهمّ والمهمّ، أو يقدر جانب الأهمّ أو محتمل الأهمّيّة من المعلومين الإجماليّين؟

قد يقال بالأول، وأنه لا مجال هنا لملاحظة الأهمّ والمهمّ، وذلك بأحد تقريبين:

التقريب الأول: مبنيّ على القول بأنّ العلم الإجماليّ يكون علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعيّة، ولا يكون علّة تامّة لوجوب الموافقة القطعيّة، وإنّما يكون تأثيره في وجوب الموافقة القطعيّة تعليقيّاً، فيقال عندئذ: إنّ كلّاً من العلمين يتقدّم في تأثيره في حرمة المخالفة القطعيّة على تأثير الآخر في وجوب الموافقة القطعيّة؛ إذ تأثير الأول كان تنجيزيّاً، وتأثير الثاني كان تعليقيّاً - أي: معلّقاً على عدم المانع - فالأول يمنع عن الثاني، كما هو الحال في كلّ مقتضيين أحدهما تنجيزيّ والآخر معلّق على عدم تأثير الأول.

ويرد عليه:

أولاً: أنّه بعد تسليم المبنيّ نقول: إنّ معنى تعليقيّة تأثير العلم الإجماليّ في وجوب الموافقة القطعيّة - عند من يقول به - ليس هو كونه معلّقاً على عدم تأثير المقتضي العقليّ الآخر، حتّى يصبح المقتضي الآخر مانعاً عنه، وإنّما معناه كونه معلّقاً على عدم وصول ترخيص من الشارع في ترك الموافقة القطعيّة، والمعلّق عليه هنا حاصل، فالمقتضي التعليقيّ منضمّاً إلى ثبوت المعلّق عليه مقتض تنجيزيّ، فيقع التزاحم بين مقتضيين تنجيزيين.

وثانياً: أنّ معنى تنجيزيّة تأثير العلم الإجماليّ في حرمة المخالفة القطعيّة ليس هو حتميّة تأثير في ذلك، حتّى لو فرض عدم المولويّة في مورد العلم التفصيليّ، ولذا لو علمنا إجمالاً بحكم من قبل شخص لم يكن موليّاً على من علم إجمالاً بحكمه فلا يقال بتنجيز علمه الإجماليّ لحرمة المخالفة القطعيّة، وعليه نقول: إنّ هذا الوجه لا يدفع دعوى تقديم جانب الأهمّ على جانب المهمّ؛ إذ يدعى أنّه مع المزاحمة بالأهمّ لا يدخل المهمّ تحت دائرة حقّ المولويّة، ويتفق هذا كثيراً في موارد القطع التفصيليّ، فالمكلّف مع قطعه التفصيليّ بتعلّق غرض المولى بشيء يتركه لمزاحمته

بغرض أهمّ أو محتتمل الأهمّيّة، فلم لا يقبل هذا في مورد العلم الإجمالي؟ (1)

(1) لا يخفى أنّ هذا الإشكال إنّما يفيد كمنّبه للوجدان على صحّة الإشكال الأوّل بأن يقال: إنّ عدم دخول المهمّ وجداناً تحت دائرة المولويّة بمستوى جرّ العبد من جانب الأهمّ إلى جانب المهمّ ولو في مرحلة الاحتياط - كما هو الحال في مرحلة الامتثال المعلوم تفصيلاً - ينّبه الوجدان إلى أنّ المقياس في الترجيح عند وجود الأهمّ والمهمّ، ليست هي قطعيّة الموافقة وقطعيّة المخالفة، والعلّيّة بالنسبة لحرمة الثانية والافتضاء بالنسبة لوجوب الأولى، وإنّما المقياس هي الأهمّيّة أو احتمالها. أمّا لو غضضنا النظر حقاً عن الإشكال الأوّل، وافترضنا أنّ اقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعيّة معلّق على عدم انصدامه بالمخالفة القطعيّة، لأجل علّيّة العلم بلحاظ حرمة المخالفة القطعيّة دون وجوب الموافقة القطعيّة، فمن الطبيعيّ أنّ ما يكون فعليّاً في المقام إنّما هو حرمة المخالفة القطعيّة لكلا العلمين رغم أهمّيّة أحد الحكمين. وأمّا النقض بالعلم التفصيليّ بالمهمّ الذي يُضحى به في سبيل الأهمّ، فغير وارد، لا بلحاظ الأمر ولا بلحاظ الغرض: أمّا بلحاظ الأمر: فلأنّ التزاحم هناك يكون بين ذات الامتثالين فيسقط إطلاق المهمّ دون إطلاق الأهمّ. أمّا هنا فالتزاحم يكون بلحاظ وجوب الموافقة القطعيّة المفروض كون تعليقيّاً وساقطاً لدى مزاحمته لأمر تجزييّ، وهو حرمة المخالفة القطعيّة. وأمّا بلحاظ الغرض: فلأنّ التزاحم بين الأهمّ والمهمّ في مورد العلم التفصيليّ إنّما يوجب سقوط حقّ المولويّة بلحاظ المهمّ، لتزاحمه بحقّ أشدّ في طرف الأهمّ، لا لفقدان مقتضي الحقّ في ذاته، من قبيل ما لو لم يكن الأمر موليّ، وفي المقام أيضاً مقتضي الحقّ في ذاته في طرف المهمّ موجود ولا مزاحم له؛ لأنّ الشيء المترقّب مزاحمته له عبارة عن اقتضاء العلم الإجمالي بالأهمّ لوجوب الموافقة القطعيّة، والمفروض أنّه تعليقيّ، وأنّه ينتفي بغرض وجود مزاحم له، وهو مقتضي حرمة المخالفة القطعيّة في الطرف الآخر.

التقريب الثاني: أنّ الترجيح بالأهمّيّة إنّما هو في فرض مزاحمة أغراض المولى في مقام الجعل من ناحية عدم مقدرة المكلف على الامتثال، فعندئذ يرفع المولى يده عن إطلاق الحكم بالمهمّ. وأمّا هنا فلا مزاحمة بين الغرضين؛ لقدرة العبد على امتثال كليهما، فالحكمان ثابتان على حالهما من الإطلاق قطعاً، وإنّما النزاحم في حكم العقل بلزوم الإطاعة هنا وحكمه بلزوم الإطاعة هناك، وليس ملاك حكم العقل بلزوم الإطاعة هو المصالح والمفاسد، وإنّما ملاكته هو إلزام من له حقّ الإلزام، والعقل يحكم بلزوم إطاعة إزامات المولى الناشئة من ملاك مهمّ، على حدّ حكمه بلزوم إطاعة إزاماته الناشئة من ملاك أهمّ، وعلى هذا ففيما نحن فيه لا معنى لملاحظة الأهمّيّة والمهمّيّة، بل يلاحظ حكم العقل بوجوب الموافقة، فيقال: إنّ الموافقة القطعيّة لكلا الحكمين محال، فتصل النوبة إلى الموافقة الاحتماليّة لهما.

هذا هو ما يتحصّل من الدراسات⁽¹⁾، وأظنّ أنّ السيّد الأستاذ كان يضمّ إلى هذا الوجه الوجه الأوّل، فيعدّ أن يبيّن أنّه لا معنى هنا لملاحظة الأهمّيّة؛ إذ لا مزاحمة بين الغرضين المولويين بحسب عالم القدرة، كان يقول: إنّنا نرجع عندئذ إلى حكم العقل بوجوب الموافقة وحرمة المخالفة، فنرى أنّ تأثير العلم الإجماليّ في حرمة المخالفة القطعيّة تنجيزيّ، وفي وجوب الموافقة القطعيّة تعلقيّ، فيتقدّم الأوّل على الثاني، وعليه يصبح هذا الكلام كلاماً فتيّاً. وأمّا ما في الدراسات فهو كلام مشوّش وليس فتيّاً⁽²⁾.

(1) راجع الدراسات، ج 3، ص 213 - 217، والمصباح، ج 2، ص 339 - 342. (2) السيّد الخوئيّ (رحمه الله) يثبت أولاً وجوب الموافقة الاحتماليّة لكلّ من العلمين بقطع النظر عن احتمال الأهمّيّة ببيان غريب، ثمّ يذكر: أنّ احتمال الأهمّيّة لا أثر له؛ لأنّهما ليسا ←

وعلى أيّ حال نقول: إنّ هذا التقريب⁽¹⁾ يرد عليه منع عدم تأثير الأهمّيّة في

→ متزاحمين في عالم الامتثال، لكونه قادراً على امتثالهما معاً، فلا يسقط إطلاق دليل محتمل الأهمّيّة لو كان الدليلان لفظيّين لهما إطلاق، ولا يحصل القطع بجواز تفويت ملاك غيره بسبب المزاحمة. أمّا ذاك البيان الغريب فهو دعوى أنّ تنجّز الموافقة القطعيّة ساقط في المقام؛ لأنّ الموافقة القطعيّة لهما معاً غير ممكن، فيسقط العلم عن التنجيز بالنسبة لوجوب الموافقة القطعيّة، ولكن بما أنّ المخالفة القطعيّة لكليهما ممكن فالعلمان يؤثّران في تحريم المخالفة القطعيّة، فالنتيجة هي لزوم الموافقة الاحتماليّة في كلّ من الجانبين. وهذا الكلام بظاهره غريب، فإنّ وجوب الموافقة القطعيّة لكليهما كما يزاحم وجوب الموافقة القطعيّة للآخر كذلك يزاحم حرمة المخالفة القطعيّة للآخر، فلماذا نفترض سقوط الموافقتين القطعيّتين أولاً، ثمّ بقاء المخالفتين القطعيّتين على الحرمة بلا مزاحم؟ وبكلمة أخرى: إنّ وجوب الموافقة القطعيّة لكليهما كما يزاحم وجوب الموافقة على مستوى الاحتماليّة للآخر، فيتخيّر بين الموافقة القطعيّة لأحدهما والموافقة الاحتماليّة لكليهما، ولعلّ لبّ المقصود هو ما مضى من دعوى أنّ العلم الإجماليّ علّة تامّة لحرمة المخالفة القطعيّة، ومقتض لوجوب الموافقة القطعيّة، فيصبح وجوب الموافقة القطعيّة معلّقاً على عدم الاندماج بالمخالفة القطعيّة. (1) لو ركّب بين هذا التقريب والتقريب الأوّل، كما نقله أستاذنا الشهيد عن أستاذه نقلاً ظنيّاً، بأن يوضّح أولاً عدم تأثير الأهمّيّة في المقام، لعدم التزاحم بين الامتثالين، ثمّ يتمسّك بكون تأثير العلم الإجماليّ لحرمة المخالفة القطعيّة علّيّاً، وتأثيره لوجوب الموافقة القطعيّة اقتضائياً معلّقاً على عدم الاندماج بالمخالفة القطعيّة، رجع هذا - في روحه - إلى التقريب الأوّل، ولم يكن تقريباً مسوّغاً وقد مضى أنّ هذا الإشكال عندئذ لا ←

المقام، فإنّه وإن كانت المزاحمة بين حكمين عقليّين لا بين غرضين بحسب عالم القدرة، لكنّ حكم العقل بالطاعة يكون بملاك أغراض المولى، ويكون روجه عبارة عن حكم العقل على العبد بأنّه يجب أن يكون في مقام تحصيل أغراض المولى بمنزلة آلة تكوينيّة بيد المولى يحركها حيث يشاء، ولو كان أحد الغرضين أهمّ - فلا محالة - يحكم العقل بالانبعاث نحو ذلك الأهمّ، ولا يكون الغرض المهمّ على تقدير موافقة الأهمّ داخلياً تحت دائرة حقّ المولويّة.

وتحقيق الكلام في المقام: أنّه إن فرض الغرضان متساويين وجب الرجوع إلى

→ المزاحمة بين إيجاب الاحتياط والتكليف الآخر غير الأهمّ، فيقدّم إيجاب الاحتياط لأهمّيّة ملاكه. أقول: بقطع النظر عن أنّه ليست الأهمّيّة المعلومة دائماً بمستوى يوجب القطع بإيجاب الاحتياط، إنّنا إن أمنا بأصل فكرة كون تأثير العلم الإجماليّ لوجوب الموافقة القطعيّة معلقاً على عدم انصدامه بالمخالفة القطعيّة، لكون تأثيره لحرمة المخالفة القطعيّة عليّاً ولوجوب الموافقة القطعيّة اقتضائياً، إذن لا يبقى مجال لإيجاب الاحتياط الشرعيّ أيضاً بشكل يؤدي إلى مخالفة قطعيّة للعلم الإجماليّ، وإن لم نؤمن بذلك وجب الترجيح حتّى باحتمال الأهمّيّة على ما اتّضح من ثنايا البحث، من أنّ نفي هذا الترجيح يتوقّف على الإيمان بتلك الفكرة؛ لأنّ التقريب الثاني لو فصل عن التقريب الأوّل ورد عليه ما بيّنه أستاذنا الشهيد في المتن. وعلى أيّة حال، فالإنصاف أنّ الحكم في المثال الذي ذكره السيّد الخوئيّ بالمنع عن القتل - لو أدّى إلى المخالفة القطعيّة لوجوب ذبح الشاة - واضح كلّ الوضوح، وهو من فضائح القول بكون وجوب الموافقة القطعيّة معلقاً على عدم الانصدام بالمخالفة القطعيّة لعليّة العلم لحرمة الثاني واقتضاء الأوّل.

حكم العقل في تقديم الموافقة القطعية لأحد العلمين المساوقة للمخالفة القطعية للآخر على الموافقة الاحتمالية لكليهما، المساوقة للمخالفة الاحتمالية لكليهما، أو بالعكس، أو التخيير، فإن رجح العقل الأول قُدِّم على الثاني، أو الثاني فبالعكس، وإلا تخير العبد.

وإن فرض أحد الغرضين أهمّ، فتارةً تكون أهميته بدرجة بحيث تكون قطعية موافقته أهمّ من احتمال موافقة كلا الغرضين، وأخرى لا تكون أهميّة مطلقة بهذا النحو، وعندئذ يدور أمر العبد بين الموافقة القطعية للأهمّ المساوقة للمخالفة القطعية للمهمّ وبين الموافقة الاحتمالية لكليهما، المساوقة للمخالفة الاحتمالية لكليهما.

وأما الموافقة القطعية للمهمّ المساوقة للمخالفة القطعية للأهمّ فلا تجوز، وعندئذ فلا بدّ من مراجعة حكم العقل ليرى أنّه هل يرجح الأول فيقدّم على الثاني، أو بالعكس، أو لا يرجح شيئاً منهما فيثبت التخيير؟

وللكلام تتمّات وتفصيلات تأتي - إن شاء الله - في مبحث العلم الإجماليّ في اشتباه الواجب بالحرام⁽¹⁾.

فرض تكرّر الواقعة في صورة التعبدية:

هذا كلّه إذا فرض الحكمان توصليين. وأمّا إذا فرض أحدهما أو كلاهما تعبدياً فحاله في حدود ما تكلمنا عنه هنا يظهر ممّا ذكرناه من الأمر الثاني في فرض كونهما توصليين وإن كان يختلف في بعض المطالب المحذوفة هنا، ونؤجّل

(1) لا يوجد فيما يأتي بحث بهذا العنوان، ولكنّه يوجد بحث بعنوان دوران الأمر بين الجزئية والمانعية، وذلك في آخر بحث الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

تفصيل الكلام - كما أشرنا - إلى مبحث العلم الإجماليّ في بحث اشتباه
الواجب بالحرام⁽¹⁾.

وبهذا انتهى البحث في أصالة البراءة والتخيير، وسيأتي الكلام في أصالة الاحتياط إن شاء
الله تعالى.

والحمد لله أولاً وآخراً وصلّى الله على محمد وآله الطيّبين الطاهرين.

(1) لا يوجد فيما يأتي بحث بهذا العنوان، ولكنّه يوجد بحث بعنوان دوران الأمر بين الجزئية والمانعية، وذلك
في آخر بحث الأقلّ والأكثر الارتباطيين.